



نفايس الفقه

علمی و فقہی مباحث و مضامین کا مجموعہ

جلد سوم

مؤلف

حضرت مولانا مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی دارالکرامت
بانی و رector جامعہ اسلامیہ مسیحیہ العلوم رینگلور

مکتبہ مسیحیہ الامت رینگلور

محفوظ جميع الحقوق



نام کتاب : نفائس الفقہ جلد سوم

مؤلف : حضرت مولانا مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی داتا برکاتہم

بانی و مہتمم (جامعۃ الاسلامیہ مسیحیہ العلوم) ریٹائرڈ
مفتیہ کٹرہ سرائی شاہ علیہ الرحمہ و آلہ وسلمین آمین و علیہم نازلہم ظاہر علوم و کتب سفلیہم

صفحات : ۵۰۳

تاریخ طباعت : رجب المرجب ۱۴۳۸ھ

ناشر : مکتبہ مسیح الامت لایونینڈ و بینکار

موبائل نمبر : 9036701512 / 09634830797

ای میل : maktabahmaseehulummat@gmail.com

نفائس الفقہ (جلد سوم)

پر ایک اجمالی نظر

- ✽ اراضی عشر و خراج کا شرعی ضابطہ
- ✽ مسلم پرسنل لاپرا اعتراضات کا علمی جائزہ
- ✽ قانون شریعت کا امتیاز
- ✽ رویت ہلال اور جدید فلکیات
- ✽ عصر حاضر میں رویت ہلال
- ✽ یونین فارم سول کوڈ اور مسلمانوں کا موقف
- ✽ مکہ و منیٰ کیا ایک شہر ہے یا مختلف؟
- ✽ مفطراتِ صوم اور عصر حاضر کے بعض مسائل

صدقے کا بکرا۔ ایک مسئلے کی وضاحت ❁

مسافتِ سفر کا شمار کہاں سے ہوگا؟ ❁

وطن کی اقسام اور ان کی تعریف و احکام ❁

مرغی کی صفائی کے متعلق۔ ایک مسئلے کی تحقیق ❁

حلال جانوروں کے مکروہ اجزا کی تحقیق ❁

کفارہٴ مسح کا بطلان ❁

ہجری تاریخ کی تاریخی و شرعی حیثیت ❁

نمازِ قضا۔ شریعت کی روشنی میں ❁

حدیثِ تخلیق۔ ایک مطالعہ ❁

فہرس

صفحہ	عناوین
اراضی عشر و خراج کا شرعی ضابطہ	
۱۸	عشری زمینیں کونسی ہیں؟
۲۱	پہلی قسم کے عشری ہونے کی دلیل
۲۴	دوسری قسم کے عشری ہونے کی دلیل
۲۵	علماء کا اختلاف
۳۰	تیسری قسم کے عشری ہونے کی دلیل
۳۲	چوتھی قسم کے عشری ہونے کی دلیل و تفصیل
۳۴	خراجی زمین کا ضابطہ
۳۶	دلائل کی طرف
۴۲	امام ابو یوسف و محمد رحمہما اللہ کے اختلاف کی تفصیل
۴۳	استثنا
مسلم پرسنل لا پر اعتراضات کا علمی جائزہ	
۴۵	تمہید

۴۹	عمل کے لیے ثبوت ضروری ہے، نہ کہ حکمت عمل
۵۱	احکام کے رد و قبول میں عقل معیار نہیں
۵۲	دلائل شرعیہ چار ہیں
۵۳	منصوص اور اجتہادی مسائل میں فرق
۵۴	قانون کی وہی تشریح معتبر ہے، جو ماہرین بیان کریں
۵۵	ایک وضاحت
۵۶	تفسیروں میں اختلاف کی حقیقت
۵۸	”مسلم پرسنل لا“ مرتب نہیں
۵۹	اختلاف کیوں اور کیسے پیدا ہوا؟
۶۱	اختلاف ائمہ کی پہلی وجہ
۶۳	اختلاف کی دوسری وجہ
۶۶	اختلاف کی تیسری وجہ
۶۷	کیا اسلامی قانون عورتوں پر ظلم ڈھاتا ہے؟
۷۱	نشے کی حالت کی طلاق
۷۴	غصے کی طلاق
۷۶	ایک اہم نکتہ
۷۷	ماں کے پیٹ میں بچہ کتنی مدت رہ سکتا ہے؟
۸۲	چارشادیوں کا مسئلہ
۸۷	من گھڑت تفسیر
۸۹	خلع کے قانون پر پروفیسر صاحب کا غصہ

۹۲	یتیم پوتے کی میراث
۹۵	حضرت تھانوی رحمہ اللہ کے حوالے کی حقیقت
۹۸	تین طلاق اور اہل حدیث کا ذکر
۹۹	مسلمان عورت اور عیسائی عورت کا موازنہ
۱۰۱	مشورہ اور قانون کا فرق
۱۰۲	کوٹا ہیوں کی اصلاح کا مشورہ
قانون شریعت کا امتیاز	
۱۰۵	قانون شریعت کا واضح خدا تعالیٰ ہے
۱۰۷	جامعیت و ہمہ گیری
۱۱۱	معقولیت
۱۱۶	دائرہ کار کی وسعت و عمومیت
۱۲۰	عدل و انصاف
رویت ہلال اور جدید فلکیات	
۱۲۹	قدیم فقہاء کا مذہب
۱۳۱	فلکیاتی حساب پر اعتماد اجماع کے خلاف ہے
۱۳۲	جمہور علماء کے دلائل
۱۳۵	چاند کو رویت پر معلق کرنے کی حکمت
۱۳۶	رویت ہلال کے لیے کوئی فلکیاتی حساب منضبط نہیں
۱۳۹	امکان رویت سے رویت ثابت نہیں ہوتی
۱۴۱	رویت پر اثر انداز ہونے والے عوامل

۱۴۲	خلاصہ کلام
عصر حاضر میں رویتِ ہلال	
۱۴۴	سوال نامہ از اسلامک فقہ اکیڈمی
۱۴۹	بحث اختلاف مطالع
۱۵۶	مطالع کے حدود
۱۵۷	ہندوپاک کا مطالع ایک ہے
۱۵۸	قاضی اور کمیٹی کا دائرہ اثر
۱۶۲	رویتِ ہلال اور آلات جدیدہ
۱۶۲	ریڈیو اور ٹیلی ویژن کی خبر
۱۶۴	ٹیلیفون اور وائرلس کی خبر
۱۶۵	ٹیلی گرام اور ٹیکسٹ
۱۶۶	ای میل (E-MAIL) کی خبر
۱۶۷	فیکس (FAX) کی خبر
۱۶۸	فلکیاتی حساب سے مدد
۱۷۲	نصابِ خبر و شہادت
۱۷۵	عدل کا معیار
۱۷۷	مستور الحال کی خبر
۱۷۸	شہادت اور مجلس قضا
۱۸۱	تاخیر شہادت کا حکم
۱۸۴	حدودِ قضا

۱۸۵	قاضی کے اعلان کا درجہ
۱۸۶	کمیٹی کے فیصلہ کے حدود
۱۸۶	اگر غیر مسلم اعلان کرے تو
۱۸۷	ابرآلود مطلع والے علاقوں کا حکم
۱۸۷	ریڈیو کے اعلان پر اعلان
یونین فارم سول کوڈ اور مسلمانوں کا موقف	
۱۹۲	یونین فارم سول کوڈ اور مسلمانوں کا موقف
مکہ و منیٰ کیا ایک شہر ہے یا مختلف؟	
۲۰۰	سوالنامہ برائے ستر ہواں سیمینار
۲۰۲	جواب
منفطراتِ صوم اور عصر حاضر کے بعض مسائل	
۲۱۸	سوالنامہ برائے ستر ہواں سیمینار
۲۲۱	روزہ میں دوا کا زبان کے نیچے رکھنا
۲۲۲	روزہ میں ”نہیلر“ کا استعمال
۲۲۴	روزہ میں بھاپ کے ذریعے دوا
۲۲۴	روزے میں انجکشن
۲۳۵	روزہ میں گلوکوز چڑھانا
۲۳۵	مقعد میں دوائی یا آلات کا روزے کی حالت میں داخل کرنا
۲۳۷	پیشاب کے راستے سے دوا یا کوئی آلہ داخل کرنا

صدقے کا بکرا - ایک مسئلے کی وضاحت

۲۴۴	مسئلے کی صورت
۲۴۵	حضرت حکیم الامت تھانوی رحمہ اللہ کا فتویٰ
۲۴۵	حضرت تھانوی رحمہ اللہ کا دوسرا فتویٰ
۲۴۶	حضرت مفتی رشید احمد صاحب کا فتویٰ
۲۴۷	توضیحاتِ احقر
۲۵۰	عام مسلمانوں سے گزارش
۲۵۲	اہل مدارس سے گزارش

مسافت سفر کا شمار کہاں سے ہوگا؟

۲۵۴	سوال نامہ برائے ستر ہواں سیمینار
۲۵۵	جواب

وطن کی اقسام اور ان کی تعریف و احکام

۲۷۲	وطن کی قسمیں اور تعریفات
۲۷۲	وطنِ اصلی
۲۷۴	وطنِ اقامت
۲۷۶	وطنِ سکنی

مرغی کی صفائی کے متعلق - ایک مسئلے کی تحقیق

۲۸۱	تمہید
۲۸۱	سوال

۲۸۲	الجواب ومنہ الصواب
۲۸۲	مذکورہ طریقہ پر مرغی کی صفائی ناجائز ہے
۲۸۳	مذکورہ طریقے سے مرغی حرام ہو جاتی ہے
۲۸۶	کیا یہ مرغی پاک ہو سکتی ہے؟
۲۸۷	علتِ مسئلہ
۲۹۳	ناپاک مرغی کو پاک کرنے کا طریقہ
۲۹۵	خلاصہ کلام
حلال جانوروں کے مکروہ اجزا کی تحقیق	
۲۹۷	تمہید و تقدیم
۲۹۸	حلال جانور کی سات چیزیں ناجائز ہیں
۲۹۸	حدیثِ نبوی
۲۹۹	حدیث میں بکری سے مراد حلال جانور ہے
۳۰۰	چھلی کے مذکورہ اجزا کا حکم
۳۰۱	حدیث میں مذکور سات اجزا
۳۰۲	اجزاء مذکورہ کی کراہت کا معنی
۳۰۲	مکروہ کے ارتکاب پر گناہ ہوتا ہے
۳۰۶	مکروہ کو حرام کہنا صحیح ہے
۳۰۷	حضرات فقہاء کے اقوال
۳۰۹	حرام مغز کا حکم
۳۱۰	حدیث کا درجہ

عقیدہ کفارہ مسیح - بائبل کی نظر میں

۳۴۰	تقدیم
۳۲۳	باب اول
۳۲۳	فصل اول
۳۲۳	عیسائیوں کے نزدیک کفارہ مسیح کی حقیقت
۳۳۱	فصل دوم
۳۳۱	کفارہ مسیح کی اہمیت عیسائی مذہب میں
۳۳۵	فصل سوم
۳۳۵	عقیدہ کفارے کا بانی کون ہے؟
۳۳۶	انا جیل اربعہ اور عقیدہ کفارہ
۳۴۵	حوارین اور عقیدہ کفارہ
۳۵۰	پولس اور عقیدہ کفارہ
۳۵۳	باب دوم
۳۵۳	کفارہ مسیح کا بطلان بائبل کی روشنی میں
۳۵۳	مسیح، توریت و صحف انبیاء کے پابند تھے
۳۵۴	بائبل کے اختلافات کا ذکر
۳۵۶	فصل اول
۳۶۱	فصل دوم
۳۶۴	فصل سوم
۳۶۶	فصل چہارم

۳۶۸	فصل پنجم
۳۷۳	فصل ششم
۳۷۶	فصل ہفتم
۳۸۰	فصل ہشتم
۳۸۱	خدا کی طلب
۳۸۲	گناہ سے احتراز
۳۸۲	احکام خداوندی پر عمل
۳۸۳	خدا و مخلوق سے محبت
۳۸۴	قتل، زنا، چوری، جھوٹی گواہی سے پرہیز
۳۸۴	ایمان و یقین
۳۸۶	فصل نہم
۳۸۸	فصل دہم
۳۹۱	فصل یازدہم
۳۹۳	فصل دوازدہم
ہجری تاریخ کی تاریخی و شرعی حیثیت	
۳۹۷	تمہید
۳۹۷	پچھلی قوموں میں تاریخ کا رواج
۴۰۱	ہجری تاریخ کا آغاز
۴۰۴	ہجری تاریخ کے موجد حضرت عمر <small>رضی اللہ عنہ</small>
۴۰۵	ہجری تاریخ اور قرآنی اشارہ

۴۰۶	ہجری تاریخ کا سال تدوین
۴۰۷	اسلامی تاریخ کی ابتداء سال ہجرت سے کیوں؟
۴۰۹	واقعہ ہجرت اشاروں میں
۴۱۰	ہجرت سے ابتداء کی دوسری وجہ
۴۱۰	ماہ محرم کو سال کا پہلا مہینہ مانا گیا
۴۱۲	ایک اشکال کا جواب
۴۱۲	صحابہ کا طرز عمل ایک پیغام ہے
۴۱۶	قمری تاریخ کی شرعی اہمیت
نمازِ قضا - شریعت کی روشنی میں	
۴۲۳	ترک نماز کی چار صورتیں
۴۲۴	پہلی صورت کا شرعی حکم
۴۲۴	ائمہ کرام کے مسالک
۴۲۶	قابل غور بات
۴۲۶	دوسری صورت کا شرعی حکم
۴۲۸	سو جانے سے نماز چھوٹ جانے کا حکم
۴۳۳	تیسری صورت کا حکم
۴۳۶	ایک حدیثی فائدہ
۴۳۷	ایک تعارض کا دفعیہ
۴۳۹	احادیثِ بالا کا نتیجہ
۴۳۹	عذر کی دو قسمیں

۴۴۰	ائمہ کا ایک اختلاف
۴۴۰	چوتھی صورت کا حکم
۴۴۱	جمہور علماء و ائمہ کا مسلک
۴۴۴	ائمہ اربعہ کا مسلک
۴۴۵	حنفی مسلک
۴۴۶	شافعی مسلک
۴۴۷	حنبلی مسلک
۴۴۹	مالکی مسلک
۴۵۱	اہل ظاہر پر علماء کا رد
۴۵۲	جمہور علماء کے دلائل
۴۵۷	اہل ظاہر کے شبہات کا جواب
۴۵۹	قضاء کی لفظی بحث
۴۶۱	حاصل کلام
حدیثِ تخلیق - ایک مطالعہ	
۴۶۴	تخریج حدیث
۴۶۵	تحقیق سند
۴۶۷	حدیث کے متن پر علماء کا کلام
۴۶۸	علامہ ابن تیمیہ کی رائے
۴۶۹	علامہ ابن القیم کی رائے
۴۷۰	علامہ ابن کثیر رحمہ اللہ کی رائے

۴۷۰	ملا علی قاری رحمۃ اللہ کی رائے
۴۷۱	علامہ آلوسی بغدادی رحمۃ اللہ کی رائے
۴۷۱	علامہ مناوی رحمۃ اللہ کی رائے
۴۷۲	علامہ رشید رضا مصری رحمۃ اللہ کی رائے
۴۷۲	فن حدیث میں اصول و روایت کا استعمال
۴۷۴	ایک اور اصول
۴۷۶	سلف صالحین سے نظیریں
۴۸۲	حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ کا ارشاد
۴۸۳	حدیث زیر بحث اور آیت میں تطبیق کی صورت
۴۸۳	فی ستہ ایام کی تفسیر
۴۸۸	حدیث پاک کی تشریح
۵۰۱	وجہ تطبیق
۵۰۲	ایک مثال سے توضیح



اراضی عشر و خراج

کا شرعی ضابطہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ارضی عشر و خراج کا شرعی ضابطہ

”عشر“ و ”خراج“ نظام ارضی سے متعلق اسلامی احکامات میں سے ہیں، شرعی قانون کے مطابق بعض زمینوں پر ”عشر“ لاگو ہوتا ہے اور بعض پر ”خراج“ عائد ہوتا ہے، کن زمینوں پر ”عشر“ آتا ہے اور کن پر خراج لاگو ہوتا ہے؟ اسی سوال کے جواب کی تفصیل و توضیح پیش کرنا، اس موقع پر مقصود ہے۔

عشری زمینیں کونسی ہیں؟

شریعت نے جن زمینوں کو عشری قرار دیا ہے، علما نے ان کی تفصیل کرتے ہوئے ان کو چار قسموں پر منقسم کیا ہے:

(۱) وہ زمین جس کے رہنے والے سب کے سب مسلمان ہو گئے ہوں، ان کی زمینیں ان ہی کے قبضے میں رہیں گی اور ان لوگوں کی زمینوں پر عشر آئے گا۔

علامہ موفق بن قدامہ حنبلی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:

” قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل

العلم على أن كل أرض أسلم أهلها عليها قبل قهرهم

عليها أنها لهم وأن أحكامهم أحكام المسلمين، وأن

عليهم فيما زرعوها فيها الزكاة.“ (۱)

(ابن المنذر رحمہ اللہ نے کہا کہ ان تمام اہل علم نے جن سے ہم نے علم محفوظ کیا ہے، اس بات پر اجماع کیا ہے کہ ہر وہ زمین جس کے باشندے مغلوب ہونے سے قبل ہی اسلام لے آئے، وہ زمین ان ہی کی ہوگی اور ان لوگوں کا حکم بھی مسلمانوں کا سا ہوگا اور یہ کہ وہ لوگ اس زمین میں جو بھی زراعت کریں اس میں ان پر زکوٰۃ یعنی عشر ہے۔)

علامہ کاسانی رحمہ اللہ نے ”بدائع الصنائع“ میں عشری زمین کی تفصیل کرتے ہوئے لکھا ہے:

”ومنها الأرض التي أسلم عليها أهلها طوعاً. (۱)“

(۲) وہ زمین جس کو قتال کے بعد فتح کیا گیا اور اس کو مالِ غنیمت کے قاعدے کے موافق پانچ حصے بنا کر چار حصے مجاہدین کو دیے گئے اور ایک حصہ بیت المال میں داخل کیا گیا، تو یہ زمینیں جو مجاہدین کے قبضے میں آئیں ہیں، عشری قرار پائیں گی۔

امام ابو عبید رحمہ اللہ نے ”کتاب الأموال“ میں اس صورت کا ذکر یوں کیا ہے:

”كُلُّ أَرْضٍ أُخِذَتْ عِنْوَةً، ثُمَّ إِنَّ الْإِمَامَ لَمْ يَرَأَنَّ أَنْ يَجْعَلَهَا فَيْئًا مَوْقُوفًا؛ وَلَكِنَّهُ رَأَى أَنَّ يَجْعَلَهَا غَنِيمَةً فَخَمَسَهَا، وَقَسَمَ أَرْبَعَةَ أْخْمَاسِهَا بَيْنَ الَّذِينَ افْتَتَحُوهَا خَاصَّةً. فَهَذِهِ أَيْضًا مَلِكٌ أَيْمَانُهُمْ لَيْسَ فِيهَا غَيْرُ الْعُشْرِ. (۲)“

(ہر وہ زمین جسے بہ ذریعے قتال حاصل کیا گیا، پھر امام المسلمین کی رائے یہ نہیں ہوئی کہ اس کو مالِ فئی قرار دیں؛ بل کہ ان کی رائے یہ ہوئی کہ

(۱) بدائع الصنائع: ۵۷/۲

(۲) کتاب الأموال لأبي عبيد: ۵۱۴

اس کو مالِ غنیمت قرار دیں؛ لہذا اس کو پانچ حصے کر کے چار حصے فتح کرنے والے مجاہدین میں تقسیم کر دیے، تو یہ بھی ان کی ہی مملوک ہیں اور ان میں بھی سوائے عشر کے کچھ لازم نہیں۔

صاحب ہدایہ رَحْمَةُ اللهِ نے فرمایا:

” كل أرض أسلم أهلها أو فتحت عنوةً و قسمت بين الغانمين، فهي أرض عشر؛ لأن الحاجة إلى ابتداء التوظيف على المسلم، والعشر أليق به لما فيه من معنى العبادة“ (۱)

اسی کو علامہ کاسانی رَحْمَةُ اللهِ نے اپنے الفاظ میں فرمایا:

”ومنها الأرض التي فتحت عنوةً وقهراً و قسمت بين الغانمين المسلمين؛ لأن الأراضي لا تخلو عن مؤنة: إما العشر وإما الخراج، والابتداء بالعشر في أرض المسلم أولى لأن في العشر معنى العبادة“ (۲)

(عشری زمینوں میں سے ایک وہ زمین ہے، جسے قہراً و جبراً حاصل کیا گیا ہو اور وہ مسلمان غانمین میں تقسیم کر دی گئی ہو؛ کیوں کہ زمینیں ذمے داری سے خالی نہیں ہوتیں: ان پر یا تو عشر ہوگا یا خراج ہوگا اور مسلمان کی زمین میں ابتداً عشر لگانا بہتر ہے؛ کیوں کہ اس میں عبادت کے معنی ہیں۔)

(۳) جو زمین کسی کی ملکیت میں نہ تھی اور نہ زراعت کے قابل تھی، ملک کے فتح ہونے کے بعد اسلامی حکومت کا سربراہ اس کو کسی مسلمان کو دے دیا تو وہ زمین بھی عشری ہوگی۔

(۱) الهدایة: ۵۹۰۲

(۲) بدائع الصنائع: ۵۷/۲

امام ابو عبید رحمہ اللہ نے عشری زمینوں کی چار قسموں میں سے تیسری قسم کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

”كل أرض عادية لارب لها ولا عامر، أقطعها الإمام رجلاً إقطاعاً من جزيرة العرب أو غيرها“.

(ہر وہ قدیم پڑی ہوئی زمین جس کا نہ کوئی مالک ہو اور نہ آباد کرنے والا، اس کو امام المسلمین نے کسی کو بہ طور جاگیر دے دیا ہو، خواہ وہ جزیرہ عرب کی زمین ہو یا کسی اور علاقے کی۔) (۱)

(۴) جو زمین غیر آباد پڑی ہو، اس کو اگر مسلمان نے قابل زراعت بنا لیا، تو وہ زمین بھی عشری ہے۔ امام ابو عبید رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

” النوع الرابع: كل أرض مينة، رجل من المسلمين، فأحياها بالماء و النبات.“

(چوتھی قسم وہ بنجر زمین جسے کسی مسلمان نے پانی دے کر اور فصل کے ذریعہ زندہ کیا ہو یعنی کاشت کے قابل بنا لیا ہو۔) (۲)

نوٹ: اس میں کچھ تفصیلات ہیں جو آگے چل کر پیش کی جائیں گی۔

یہ چار قسم کی زمینیں ہیں، جن پر عشر آتا ہے اور سنت نبوی و آثار صحابہ سے ان اقسام پر عشر کا ہونا ثابت ہوتا ہے۔

پہلی قسم کے عشری ہونے کی دلیل

پہلی قسم کی زمین کے عشری ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ”مدینہ منورہ“ اور ”یمن“ کے

(۱) کتاب الأموال: ۵۱۴

(۲) کتاب الأموال: ۵۱۴

ارضی عشر وخراج کا شرعی ضابطہ
 لوگوں نے جب اسلام قبول کر لیا، تو رسول اللہ ﷺ نے ان پر عشر کو
 لازم کیا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ ”کتاب الخراج“ میں فرماتے ہیں:
 ”فکلُّ أرضٍ أسلمَ أهلها عليها وهي من أرض العرب ،
 أو أرض العجم فهي لهم، وهي أرض عشر بمنزلة المدينة
 حين أسلمَ عليها أهلها وبمنزلة اليمن.“ (۱)

(پس ہر وہ زمین جس کے باشندوں نے اسلام قبول کر لیا ہو اور وہ
 عرب کی زمین ہو یا عجم کی، وہ زمین ان ہی لوگوں کی ہوگی اور وہ ”مدینہ“
 کی اور ”یمن“ کی زمین کی طرح عشری زمین ہے، (جس کے باشندے
 اسلام لے آئے تھے۔)

ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

”وهي أرض عشر بمنزلة المدينة حيث أسلم أهلها
 مع رسول الله ﷺ وكانت أرضهم أرض عشر
 وكذلك الطائف والنجران.“ (۲)

(وہ مدینے کی زمین کی طرح عشری زمین ہے، جس کے باشندوں نے
 اس پر رسول اللہ ﷺ کے ساتھ اسلام قبول کر لیا اور ان کی
 زمین عشری قرار دی گئی تھی، اسی طرح طائف اور نجران کی زمین۔)

اس سے معلوم ہوا کہ ”مدینہ“، ”طائف“، ”یمن“ وغیرہ کی زمینوں کو رسول اللہ

(۱) کتاب الخراج لابی یوسف: ۷۵

(۲) الخراج: ۶۸

صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے عشری قرار دیا تھا اور یہاں کے لوگ مسلمان ہو گئے تھے، امام ابن ماجہ رَحِمَهُ اللهُ نے اپنی سنن میں اور امام احمد رَحِمَهُ اللهُ نے اپنے مسند میں حضرت علاء بن الحضرمی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا:

”بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْبَحْرَيْنِ أَوْ إِلَى هَجَرَ، فَكُنْتُ آتِي الْحَائِطَ يَكُونُ بَيْنَ الْإِخْوَةِ يُسَلِّمُ أَحَدُهُمْ، فَاخُذُ مِنَ الْمُسْلِمِ الْعُشْرَ وَمِنَ الْمُشْرِكِ الْخِرَاجَ.“ (۱)

(حضرت علاء بن الحضرمی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے مجھے ”بحرین“ یا ”ہجر“ کی طرف بھیجا، چناں چہ میں ایک باغ میں آیا کرتا تھا، جو چند بھائیوں کے درمیان مشترک تھا، جن میں سے ایک مسلمان ہو گیا تھا، میں وہاں مسلمان سے عشر اور مشرک سے خراج وصول کرتا تھا۔

یہ بحرین و ہجر کے مقامات بغیر قتال کے مفتوح ہوئے تھے اور وہاں کے لوگ بہ خوشی مسلمان ہو گئے تھے، ان سے حضرت علاء رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عشر وصول کرتے تھے اور جو مشرک ہی باقی رہے، ان سے خراج وصول کیا جاتا تھا۔

اس اصول سے صرف ”مکہ مکرمہ“ کی زمین کو مستثنیٰ قرار دیا گیا اور آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے اس کو قتال و جنگ سے فتح کرنے کے باوجود ”حرم مکہ“ کے تقدس و حرمت کے پیش نظر، اس کے باشندوں کے اموال کو نہ مالِ غنیمت قرار دیا اور نہ اس کی زمین پر خراج لاگو فرمایا۔

امام ابو عبید رحمہ اللہ نے اسی کو ان الفاظ میں لکھا ہے:

” كل أرض أسلم عليها أهلها فهم مالكون لرقابها
كالمدينة والطائف واليمن والبحرين، وكذلك مكة إلا
أنها كانت افتتحت بعد القتال ولكن رسول الله
صلى الله عليه وسلم أقر من عليهم و لم يتعرض في أنفسهم
ولم يغتتم أموالهم.“ (۱)

دوسری قسم کے عشری ہونے کی دلیل

اور دوسری قسم کی زمین یعنی جو قتال کے ذریعے مفتوح ہوئی اور مالِ غنیمت کے اصول کے مطابق پانچ حصوں میں تقسیم کر کے چار حصے مجاہدین میں تقسیم کیے گئے، تو ان چار حصوں پر جو مجاہدین کی ملک ہیں، عشر آتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو اسی طرح تقسیم فرمایا اور مجاہدین کی اراضی پر عشر لازم قرار دیا تھا۔ (۲)

ایک اور جگہ امام ابو عبید رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

” أن رسول الله صلى الله عليه وسلم افتتح خيبر عنوةً بعد القتال، وكانت مما أفاء الله على رسوله فخمسها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقسمها بين المسلمين.“ (۳)

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو جنگ کے بعد قہراً فتح کیا تھا اور اس کو پانچ حصوں میں کر کے مسلمانوں کے مابین تقسیم فرمایا تھا۔)

(۱) کتاب الأموال: ۶۱۵

(۲) کتاب الأموال: ۵۱۳

(۳) کتاب الأموال: ۷۰

خیبر کی زمینوں کا مسئلہ خود اللہ کے رسول ﷺ نے طے فرمایا تھا اور اس میں آپ نے یہی کیا تھا کہ اولاً اس کا خمس نکالا اور بیت المال میں داخل کیا اور بقیہ کو چھتیس (۳۶) حصوں میں کر کے اٹھارہ حصے تو مجاہدین میں تقسیم فرمادئے اور اٹھارہ حصے سیاسی و ملی مقاصد کے لیے محفوظ فرمادیے۔

امام احمد و امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ نے اس سلسلے میں متعدد طرق سے حضرت بشیر بن یسار تابعی رحمۃ اللہ علیہ سے روایات جمع کی ہیں، ایک روایت میں ہے کہ انہوں نے متعدد صحابہ کے حوالے سے بیان کیا:

” أن رسول الله ﷺ لما ظهر على خيبر قسمها على ستة و ثلاثين سهماً جمعاً ، كل سهم مائة سهم فكان لرسول الله ﷺ و للمسلمين النصف من ذلك، عزل النصف الباقي لمن نزل به من الوفود والأموار و نوائب الناس“ (۱)

علماء کا اختلاف

یہاں علماء و فقہاء کا اختلاف ہے کہ جن زمینوں کو جبراً و قہراً مفتوح کیا گیا ان کا حکم کیا ہے؟ اکثر علماء و فقہاء نے کہا کہ امام المسلمین کو اس زمین کے بارے میں اختیار ہے کہ اگر وہ چاہے اور مصالح کا تقاضا ہو، تو ان زمینوں کو خیبر کی زمین کی طرح مال غنیمت قرار دے اور اس کا خمس نکال کر بیت المال میں داخل کر دے اور بقیہ ۴/۵ حصے فاتحین میں تقسیم کر دے اور اگر اس کے خیال میں یہ مناسب نہ ہو اور وہ چاہے تو ان زمینوں کو فئے قرار دے کر سابق مالکان ہی کی ملکیت پر ان کو برقرار رکھے۔

(۱) مسند أحمد: ۲۱، ۱۵۷، أبو داؤد: ۲۶۱۷ و اللفظ له

امام ابو عبید رحمہ اللہ نے اس اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا:

” و أخذت عنوةً فهي التي اختلف فيها المسلمون ،
فقال بعضهم: سبيلها سبيل الغنيمة، فتخمس و تقسم،
فيكون أربعة أحماسها خططاً بين الذين افتتحوها خاصةً،
و يكون الخمس الباقي لمن سمى الله تبارك و تعالى،
وقال بعضهم: بل حكمها النظر فيها إلى الإمام إن
رأى أن يجعلها غنيمَةً فيُخمسها كما فعل رسول الله
صلى الله عليه وسلم بخيبر فذلك له ، وإن رأى أن يجعلها
فيئاً فلا يخمسها ولا يقسمها؛ ولكن تكون موقوفةً على
المسلمين عامةً ما بقوا كما صنع عمر بالسواد.“ (1)

مگر اس کا فیصلہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے دورِ خلافت میں حضرات صحابہ کے ایک جلیل الشان مجمع کے سامنے فرما دیا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ جب سن ۱۶ ہجری میں ”عراق“ کا وہ زرخیز علاقہ فتح ہوا جس کو عرب لوگ ”سواد عراق“ کہا کرتے تھے، تو امیر المؤمنین حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے امیر عراق حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کو ان کے خط کے جواب میں لکھا:

” أما بعد: فقد بلغني كتابك تذكر فيه أن الناس
سألوك أن تقسم بينهم مغانمهم، وما أفاء الله عليهم.
فإذا أتاك كتابي هذا فانظر ما أجلب الناس عليك به
إلى العسكر من كراع و مال، فأقسمه بين من حضر من

المسلمین و اترك الأرضین و الأنهار لعمّالها لیكون ذلك فی أعطیات المسلمین ، فإنك إن قسمتها بین من حضر لم یكن لمن بعدهم شیء“ . (۱)

(امابعد: مجھے تمہارا خط پہنچا، جس میں تم نے ذکر کیا ہے کہ لوگوں نے تم سے مال غنیمت اور جو کچھ اللہ نے جائیداد عطا کی ہے اس کو تقسیم کرنے کا سوال کیا ہے؟ تو جب میرا خط تم کو پہنچے تو دیکھو کہ جو جانور اور مال و سامان لوگوں نے دشمنوں سے چھین کر تمہارے پاس لا کر جمع کیا ہے، اسے ان کے مابین تقسیم کر دو اور جو زمینیں اور نہریں وغیرہ قبضہ میں آئیں ان کو ان کے عمال کے ہاتھوں میں رہنے دو؛ تاکہ وہ عامۃ المسلمین کے فائدہ کے لیے رہیں؛ کیوں کہ اگر تم نے اس کو بھی تقسیم کر دیا تو بعد میں آنے والوں کے لیے کچھ نہ رہے گا۔

مگر اس مسئلے میں اصحابِ نبی صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمَ نے اختلاف کیا، حضرت عبد الرحمن بن عوف اور حضرت زبیر بن العوام اور حضرت بلال رَضِیَ اللہُ عَنْہُمْ کی رائے یہ تھی کہ جس طرح اللہ کے نبی صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمَ نے خیبر کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم فرمایا تھا اسی طرح یہاں بھی کیا جائے اور اس سلسلے میں بحث نے طول کھینچا اور حضرت عمر رَضِیَ اللہُ عَنْہُ سے بعض صحابہ نے یہاں تک فرمایا:

”أتقف ما أفاء اللہ علینا بأسیافنا علی قوم لم یحضروا

ولم یشہدوا و لأبناء أبنائهم ولم یحضروا؟“

(کیا آپ ان زمینوں وغیرہ کو جو اللہ تعالیٰ نے ہمیں ہماری تلواروں

کی وجہ سے دی ہیں، ان کو ایسی قوم کو دینا چاہتے ہیں، جو ہمارے

ساتھ شرک نہیں تھی اور ان کے اولاد کی اولاد کو دینا چاہتے ہیں، جب کہ وہ حاضر نہیں تھے۔ (۱)

الغرض جب مسئلے نے طول کھینچا تو لوگوں نے کہا کہ عام صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ لے لیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مہاجرین اولین سے مشورہ کیا، تو ان میں بھی اختلاف ہو گیا، حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ تو یہ فرماتے تھے کہ ان کو تقسیم کیا جائے اور حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت طلحہ اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم کی رائے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے موافق تھی، پھر آپ نے دس انصاری صحابہ پانچ قبیلہ اوس کے اور پانچ قبیلہ خزرج کے بلائے اور جب وہ جمع ہوئے تو اولاً اللہ کی حمد و ثنایان کی پھر ایک تمہیدی بات فرمائی:

”میں نے تم لوگوں کو اسی لیے جمع کیا ہے کہ میں نے تمہارے امور کی جو ذمہ داری اٹھائی ہے، اس میں تم لوگ میرا ساتھ دو؛ اس لیے کہ میں بھی تم ہی جیسا ایک آدمی ہوں، آج تم کو ایک حق کا اقرار کرنا ہے، خواہ کوئی میری مخالفت کرے یا کوئی میری موافقت کرے، میں نہیں چاہتا کہ تم لوگ میری خواہش کا اتباع کرو، تم لوگوں کے ہاتھ میں کتاب اللہ موجود ہے جو حق بات کو واضح کر دے گی، میں جو کچھ کہوں گا اس کا مقصد اظہار حق ہوگا۔“

اس کے بعد آپ نے ایک مدلل تقریر کی جس کا خلاصہ یہ ہے:

جو لوگ ”سواد عراق“ کی زمینوں کے تقسیم کے قائل ہیں، ان کا کہنا ہے کہ میں ان کے حقوق کو چھین کر ظلم کر رہا ہوں، میں ظلم سے اللہ کی پناہ مانگتا ہوں اور اگر میں نے

ایسا کیا؛ تو یہ میری بدبختی ہوگی، ہاں میں اس میں ایک رائے رکھتا ہوں، وہ یہ کہ اگر میں نے کسریٰ کی اس زمین کو مجاہدین میں تقسیم کر دیا، تو آئندہ کوئی علاقہ مفتوح نہ ہو سکے گا؛ لہذا ان زمینوں کو ان کے مالکین کے ہاتھوں میں رہنے دیا جائے اور ان کے اوپر خراج و جزیہ عائد کیا جائے اور اس سے جو آمدنی ہو اس سے فوجیوں اور معصوم بچوں اور آئندہ آنے والی نسلوں سب کو فائدہ پہنچایا جائے۔

کیا آپ حضرات نے اس پر غور کیا کہ اسلامی مملکت کی سرحدوں کے لیے مستقل فوج کی ضرورت ہے جو وہاں ہر وقت رہے، اسی طرح کیا آپ نے سوچا کہ اسلامی مملکت کے بڑے بڑے خطے اور شہر جیسے جزیرہ، شام کوفہ بصرہ و مصر کی حفاظت کے لیے بھی مستقل فوج کی ضرورت ہے، اگر میں اس زمین کو اس کے مالکوں سمیت فوجیوں میں تقسیم کر دوں تو اتنی بڑی فوج کا خرچہ کہاں سے پورا کیا جائے گا؟

اس کے بعد آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے فرمایا:

”میں نے جو بھی فیصلہ کیا ہے، وہ اپنی مرضی سے نہیں؛ بل کہ کتاب اللہ کی روشنی میں

کیا ہے۔“ پھر آپ نے اس پر سُورَةُ الْحَشْرِ کی آیات کا حوالہ دیا۔ وہ آیات یہ ہیں:

﴿وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ، وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (الْحَشْرِ: ٦)

﴿وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِللَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْلًا يُكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا اتَّكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا، وَاتَّقُوا اللَّهَ، إِنَّ اللَّهَ

شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿الْحِشْرَةَ: ٤﴾

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی اس تقریر سے سارے صحابہ نے اتفاق کیا اور اسی پر عمل درآمد کیا جاتا رہا۔ (۱)

اب رہا یہ کہ اللہ کے رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے خیبر کی زمینوں کو پھر کیوں تقسیم کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ آپ نے یہ زمین اسی لیے تقسیم فرمائی کہ آپ کو اس کا اختیار تھا، اسی اختیار کی بنیاد پر آپ نے تقسیم کیا، جس طرح خیبر کے علاوہ دوسری زمینوں کو آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے تقسیم نہیں کیا۔

چنانچہ امام ابو یوسف رَحِمَهُ اللهُ کہتے ہیں:

”وقد ترك رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من القرى ما

لم يقسم وقد ظهر على مكة عنوةً و فيها أموال، فلم

يقسمها، و ظهر على قريظة و النضير و على غير دار من

دور العرب، فلم يقسم شيئاً من الأرض غير خيبر،

فلذلك كان الإمام بالخيار إن قسم كما قسم رسول الله

صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فحسن، وإن ترك كما ترك رسول

الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غير خيبر فحسن.“ (۲)

تیسری قسم کے عشری ہونے کی دلیل

اور جس زمین کو امیر المومنین نے کسی کو عطیہ دے دیا، جب کہ وہ زمین کسی کی ملک نہیں تھی، تو اس پر عشر لاگو ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مسلمانوں نے جب ”حمص“ کو فتح کیا، تو وہ

(۱) دیکھو: کتاب الخراج لأبي يوسف: ۲۶-۲۹

(۲) الخراج لأبي يوسف: ۷۴

”نہر اربد“ پر جمع ہوئے اور وہاں کی زمین کو قابل بنا لیا اور اس کو حضرت عمر و عثمان رضی اللہ عنہما نے نافذ فرمایا اور اس پر خراج نہیں لیا جاتا تھا؛ بل کہ عشر لاگو کیا گیا تھا، اسی طرح ”حمص“ کے بعض اور حصے بھی لشکریوں کو ان کی درخواست پر دیئے گئے اور ان پر عشر ادا کیا جاتا تھا۔

علامہ ابن قدامہ الحنبلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”ابن عائد رحمہ اللہ نے اپنی سند سے روایت کیا ہے کہ سلیمان بن عتبہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امیر المؤمنین عبداللہ بن محمد رحمہ اللہ (میرا خیال ہے کہ ان سے مراد خلیفہ منصور ہیں) نے ان سے ان زمینوں کے سبب کے بارے میں سوال کیا، جو صحابہ کی اولاد کے قبضہ میں ہیں، جو یہ ذکر کرتے ہیں کہ یہ بہت پہلے ان کے آبا کو عطیہ دی گئی ہیں؟ سلیمان رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ میں نے کہا کہ جب اللہ نے مسلمانوں کو بلاد ”شام“ پر غلبہ عطا کیا اور انہوں نے اہل ”دمشق“ و اہل ”حمص“ سے مصالحت کی تو پوری طرح غلبہ حاصل ہونے سے قبل ان شہروں میں داخل ہونے کو برا سمجھا اور ”نہر بڑی“ کی چراگاہ میں جو ”مزہ“ اور ”شعبان“ نامی چراگاہ کے درمیان ”نہر بڑی“ کے دونوں جانب واقع ہے اور جو دمشق اور اس کے قریب جات والوں کے لیے مباح و جائز تھی جس کا کوئی مالک نہیں، وہاں قیام کیا، حتیٰ کہ اللہ نے ان کے ہاتھوں وہاں کے مشرکین کو ذلیل کیا، پس ان اہل اسلام میں سے ایک ایک جماعت نے ایک ایک محلہ آباد کیا، حضرت عمر رحمہ اللہ کو اس کی خبر ہوئی تو انہوں نے اس کو نافذ کر دیا، پھر حضرت عثمان رحمہ اللہ نے بھی اس کو نافذ رکھا۔“ (۱)

پھر ایک دوسری روایت میں حضرت اُحوص بن حکیم سے بھی اسی کے مانند نقل کیا ہے اور اس کے آخر میں ہے کہ ان زمینوں پر خراج نہیں؛ بل کہ عشر دیا جاتا تھا۔^(۱)

چوتھی قسم کے عشری ہونے کی دلیل و تفصیل

چوتھی قسم کی زمین، یعنی جو زمین غیر آباد پڑی ہو اور اس کو کسی مسلمان نے قابل زراعت بنا لیا، تو اس میں کچھ تفصیل ہے:

”در مختار“ میں ہے:

”ولو أحياء مسلم اعتبر قربه ، ما قارب الشيء يعطى حكمه“.

اس کی شرح میں علامہ شامی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

”أي قرب ما أحياء، إن كان إلى أرض الخراج أقرب كانت خراجية ، وإن كان إلى العشر أقرب فعشرية ، وإن كانت بينهما فعشرية مراعاة لجانب المسلم عند أبي يوسف، واعتبر محمد الماء فإن أحياءا بماء الخراج فخرافية، وإلا فعشرية.“^(۲)

اور علامہ کاسانی رحمہ اللہ نے ”البدائع“ میں لکھا ہے:

”فإن أحياءا مسلم قال أبو يوسف: إن كانت من حيز أرض العشر فهي عشرية وإن كانت من حيز أرض الخراج فهي خراجية ، وقال محمد: إن أحياءا بماء

(۱) المغني لابن قدامه: ۵۸۲/۲

(۲) الشامى على الدر: ۱۸۲/۳

العشر فهي عشرية، وإن أحيها بماء الخراج فهي خراجية

وإن أحيها ذمي فهي خراجية كيف ما كان بالإجماع. (۱)

اس کا حاصل یہ ہے کہ امام ابو یوسف کے نزدیک وہ زمین جس کو مسلمان آباد کر لے، اگر اس کے قرب و جوار کی زمینیں عشری ہوں تو وہ بھی عشری ہوگی اور اگر اس کے قرب و جوار کی زمینیں خراجی ہیں تو یہ بھی خراجی قرار دی جائے گی اور اگر قرب و جوار میں دونوں قسم کی زمینیں ہیں، تو اس زمین کو عشری قرار دیا جائے گا۔

اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مذکورہ بالا زمین کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار اس کو دیئے جانے والے پانی پر ہے، اگر عشری پانی سے اس زمین کو سیراب کیا جاتا ہے، تو وہ عشری ہے اور اگر خراجی پانی دیا جاتا ہے تو وہ بھی خراجی ہوگی۔

علمائے احناف نے ان دونوں قولوں میں سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر فتویٰ دیا ہے، جیسا کہ علامہ شامی رحمہ اللہ نے تصریح کی ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ایسی زمین کے عشری ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ”بصرہ“ کو صحابہ نے عشری زمین قرار دیا؛ حالاں کہ اس کے قرب و جوار میں عراق کی خراجی زمینیں ہیں، وجہ یہ ہے کہ یہ عشری پانی سے سیراب کی جاتی تھی۔

چنانچہ یحییٰ بن آدم رحمہ اللہ نے کہا ہے:

”وقد قال بعض أصحابنا في أرض البصرة: أرضها أرض

عشر؛ لأنها استخرجت من أنهار الخراج لأن البطائح

تقطع ما بينها وبين دجلة، وشربها من البطائح ومن البحر،

والبطائح والبحر ليسا من أنهار الخراج.“ (۲)

(۱) بدائع: ۵/۲۸۵، وراجع: ۲/۵۸۱ أيضاً

(۲) الخراج ليعحي بن آدم - به حوالہ اعلاء السنن: ۱۲/۳۷۸

اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ”بصرہ“ کو اگرچہ خراجی زمین قرار دینا چاہیے؛ کیوں کہ وہ خراجی زمینوں کے قرب و جوار میں ہے، تاہم اجماع صحابہ کے پیش نظر وہ بھی اس کو خلاف قیاس عشری ہی قرار دیتے ہیں۔

چنانچہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے خود فرمایا:

”وأما أرض البصرة ، و خراسان فإنها عندي بمنزلة السواد ، ما افتتح من ذلك عنوةً فهو أرض خراج ، وما صُلِحَ عليه أهله فعلى ما صولحوا عليه ولا يزداد عليهم ، وما اسلم عليه أهله فهو عشر . ولست أفرق بين السواد وبين هذه في شيء من أمرها ؛ ولكن جرت عليها سنة و مضى ذلك مَنْ كان من الخلفاء، فرأيتُ أن نقرّها على حالها، وذلك الأمر وعليه العمل.“ (۱)

اس میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اپنا اصل ضابطہ بیان کرنے کے بعد جو یہ فرمایا: ”لیکن اس میں ایک سنت جاری ہے اور اس کو خلفانے جاری کیا“ اس میں اسی بات کی جانب اشارہ ہے۔

خراجی زمین کا ضابطہ

اوپر عشری زمینوں کا اصول و ضابطہ پیش کیا گیا تھا، اب خراجی زمینوں کا اصول و ضابطہ بیان کیا جاتا ہے۔ جس طرح عشری زمینوں کی چار قسمیں تھیں اسی طرح خراجی زمین کی بھی چار قسمیں ہیں:

(۱) جس ملک کو مسلمان صلح کے ساتھ فتح کریں، اس کی شرائط صلح میں اگر یہ

بات ہو کہ اس کی زمینیں بہ دستور ان ہی غیر مسلم لوگوں کی ملکیت میں رہیں گی، تو اس شرط کے مطابق یہ زمینیں وہاں کے غیر مسلم باشندوں کی ملک ہوں گی اور ان پر خراج عائد ہوگا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”أیما قوم من أهل الشرك صالحهم الإمام علی أن

ینزلوا علی الحكم، والقسم، وأن یؤدوا الخراج، فهم

أهل ذمّة وأرضهم أرض خراج.“ (۱)

بدائع میں ہے:

”وكذا إذا منّ علیهم و صالحهم من جماجمهم

وأراضيهم علی وظيفة معلومة من الدراهم والدنانیر أو

نحو ذلك، فهي خراجية.“ (۲)

(۲) جس ملک کو بعدِ فتح فتح کیا گیا، اگر اس کی زمینیں مجاہدین میں تقسیم نہیں کی

گئیں اور امیر المومنین نے اسی کو مصلحت خیال کیا کہ یہاں کی زمینیں بہ دستور ان ہی

کفار کی ملکیت میں رہیں تو یہ زمینیں بھی خراجی ہوں گی۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”أیما أرض افتتحها الإمام عنوةً وإن لم یرقسمتها

ورأى الصلاح فی إقرارها فی أيدي أهلها، كما فعل عمر

بن الخطاب فی السواد، فله ذلك وهي أرض خراج،

(۱) الخراج لأبي يوسف: ۶۸

(۲) بدائع الصنائع: ۵۸/۲

ولیس له أن یأخذها بعد ذلك منهم الخ. (۱)

(۳) جس غیر آباد زمین کو بہ اذن امام غیر مسلم آباد کر لیں اور قابل کاشت

بنالیں وہ زمین بھی خراجی ہوگی۔ (۲)

(۴) وہ زمین جو مسلمان آباد کر لیں، امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے مطابق اگر وہ

خراجی زمینوں کے قرب میں ہو تو وہ خراجی ہوگی اور امام محمد رحمہ اللہ کے مطابق وہ

اگر خراجی پانی سے سیراب ہوتی ہے تو خراجی ہوگی۔ (۳)

دلائل کی طرف

۱- خراجی زمینوں کی پہلی قسم پر دلیل یہ ہے کہ خراج کا وظیفہ کفار کے ساتھ مخصوص

ہے، لہذا جب امیر نے شرط کے مطابق ان کی زمین ان کی ملکیت میں رہنے دیا، تو

اس کے لائق یہی ہے کہ خراج عائد کیا جائے۔

صاحب ”الهدایة“ لکھتے ہیں:

”و کذا إذا صالحهم ؛ لأن الحاجة إلى ابتداء التوظيف

على الكافر والخراج ألیق به.“ (۴)

اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو امام ابو داؤد رحمہ اللہ نے حضرت عبداللہ بن

عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے:

« صَالِحَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَهْلَ نَجْرَانَ عَلِي

(۱) الخراج لأبي يوسف: ۶۸

(۲) بدائع: ۵۸/۲، الشامی: ۱۸۴/۴

(۳) الشامی: ۱۸۴/۴، بدائع: ۵۸/۲

(۴) الهدایة: ۵۹۱/۲

أَلْفِي حُلَّة: النصفُ في صفر والبقيةُ في رجب، يُؤدُّونها إلى المسلمين ، و عارية ثلاثين درعاً، و ثلاثين فرساً ، و ثلاثين بعيراً ، و ثلاثين من كل صنف من أصناف السلاح، يغزون بها ، و المسلمون ضامنون لها حتى يرُدُّوها عليهم الخ.» (۱)

(رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمَ نے اہلِ نجران سے اس بات پر مصالحت فرمائی کہ وہ مسلمانوں کو سالانہ دو ہزار جوڑے کپڑے دیا کریں گے، نصف ماہ صفر میں اور بقیہ نصف رجب میں ادا کریں گے، اور اس بات پر کہ تیس درعیں، تیس گھوڑے، تیس اونٹ اور ہر قسم کے ہتھیارات میں سے تیس تیس عاریتاً دیا کریں گے اور مسلمان ان کو واپس کرنے تک ان کے ضامن ہوں گے۔)

اور اہل نجران کو رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمَ نے اس مصالحت کی جو تحریر دی تھی اس کو محمد بن اسحاق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ کے حوالے سے امام ابو یوسف رَحِمَهُ اللهُ نے ”الخراج“ میں مکمل ذکر کیا ہے۔ (۲)

۲- اور دوسری قسم کی زمین جس کو بعدِ قتال کے فتح کیا گیا ہو، تو کفار کے قبضے میں جو زمینیں دی جائیں، وہ خراجی ہوتی ہیں؛ کیوں کہ حضرت عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ نے عراق، مصر، شام کی زمینوں پر خراج ہی عائد کیا تھا۔ چند روایات پیش کرتا ہوں:

(۱) حضرت سفیان بن وہب خولانی صحابی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فرماتے ہیں:

(۱) سنن أبي داود: ۲۶۴۳

(۲) دیکھو: الخراج لأبي يوسف: ۷۷-۷۸

”جب مصر بغیر صلح و عہد کے فتح ہوا، تو حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کھڑے ہوئے اور کہا کہ اے عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ! اس زمین کو تقسیم کر دو، حضرت عمرو رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں اس کو تقسیم نہیں کروں گا، حضرت زبیر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آپ اسے ضرور تقسیم کریں گے، جس طرح کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو تقسیم کیا تھا، حضرت عمرو رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں جب تک حضرت امیر المؤمنین رضی اللہ عنہ کو خط نہیں لکھوں گا، تقسیم نہیں کروں گا۔“

چنانچہ آپ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو خط لکھا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جواب دیا:

”دعها حتى يغزو منها جبل الحبله.“

(اس زمین کو رہنے دو تا کہ اس سے بعد کے مسلمان نسلاً بعد نسل نفع

اٹھاتے رہیں۔) (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ مصر کی زمین، جو کہ عنودہ و قہر اُفح کی گئی تھی، اسے تقسیم نہیں کیا گیا تھا، جیسا کہ ”سوادِ عراق“ کی زمینوں کو تقسیم نہیں کیا گیا تھا؛ لہذا جب ان زمینوں کو انہیں کفار کے ہاتھ رہنے دیا گیا، تو لازماً ان پر خراج عائد ہوگا۔

(۲) محمد بن اسحاق رحمۃ اللہ علیہ نے امام زہری رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ انہوں نے فرمایا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ”خراسان“ اور ”سندھ“ کے علاوہ پورے ”عراق“ فتح کیا اور پورا ”شام“ اور ”مصر“ فتح کیا، سوائے ”افریقہ“ کے کہ اسے ہم نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں فتح کیا؛ نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ”سواد“ و ”اہواز“ کو فتح کیا اور مسلمانوں نے اشارہ دیا کہ ان ملکوں کو تقسیم کیا جائے؛ مگر آپ نے یہ فرمایا:

”فما يكون لمن جاء من المسلمين؟“

(جو مسلمان بعد میں آئیں گے ان کے لیے کیا بچے گا۔)

اور آپ نے ان زمینوں کو ان کے مالکوں کے ہاتھ میں چھوڑ دیا اور ان پر جزیہ مقرر کیا اور زمین سے خراج وصول کیا۔ (۱)

(۳) ابن سعد رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے:

”حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے مصر کو عنوة فتح کیا اور اس کی

املاک و اموال کو مباح قرار دیا، پھر وہاں کے لوگوں سے جزیہ پر صلح کی

اور ان کی زمینوں پر خراج عائد کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ سب خط میں

لکھ کر روانہ کیا، ایک روایت میں ہے کہ وہ ضرورت کے بہ قدر رکھ کر

اہل مصر کا جزیہ و خراج حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا کرتے تھے۔“ (۲)

(۴) حضرت ابراہیم التیمی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا:

”جب مسلمانوں نے ”سواد عراق“ فتح کیا تو لوگوں نے حضرت عمر

رضی اللہ عنہ سے کہا کہ اس کو ہمارے درمیان تقسیم کر دیجئے؛ کیوں کہ یہ ہم نے

قہراً فتح کیا ہے؛ مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سے انکار کیا اور کہا کہ پھر جو

مسلمان بعد میں آئیں گے ان کے لیے کیا ہوگا؟ پھر آپ نے ان

زمینوں کو اہل سواد ہی میں برقرار رکھا اور ان لوگوں پر جزیہ مقرر کیا اور ان

کی زمینوں پر طسوق (یعنی خراج) مقرر کیا اور انہیں تقسیم نہیں کیا۔“ (۳)

(۱) الخراج لأبي يوسف: ۳۳

(۲) نصب الراية: ۳/۴۳۸، الدراية: ۲/۱۳۰، عون المعبود: ۸/۱۹۷، فتح القدير: ۶/۳۲

(۳) الاموال: ۵۷

ان روایات سے بھی یہ بات واضح ہوگئی چونکہ ”سوادِ عراق“ عنوةً فتح ہوا ہے؛ اس لیے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کی زمینوں کو تقسیم نہیں کیا؛ بل کہ انہیں ان کفار ہی کے پاس رہنے دیا اور ان پر خراج عائد فرمایا۔

ہم نے یہاں اس سلسلے کی چند روایات کا ذکر کیا ہے تفصیل کے لیے ”الخروج لأبي يوسف“ اور ”الأموال لأبي عبيد“ وغیرہ دیکھی جاسکتی ہیں۔

۳۔ جس زمین کو غیر مسلم آباد کر لیں وہ بھی خراجی ہوگی؛ کیوں کہ غیر مسلم پر عشر نہیں ہوتا اور اس مسئلے پر علما کا اجماع ہے۔

علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”فإن أحيائها ذمي، فهي خراجية كيف ما كان بالإجماع.“ (1)

اور قیاس بھی یہی کہتا ہے؛ کیوں کہ عشر ایک عبادت ہے؛ اس لیے وہ کفار کے مناسب حال نہیں ہے؛ لہذا لامحالہ کفار پر خراج عائد ہوگا، کیوں کہ زمین پر عشر نہیں ہے تو خراج ضرور لازم آئے گا۔

۴۔ چوتھی قسم کی زمین کے خراجی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اہل ”بصرہ“ میں سے ایک ثقفی جنہیں نافع ابو عبد اللہ رضی اللہ عنہ کہا جاتا تھا۔ انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے عرض کیا:

” إن قِبَلْنَا أَرْضًا بِالْبَصْرَةِ ، لَيْسَتْ مِنْ أَرْضِ الْخِرَاجِ ،

وَلَا تَضُرُّ بِأَحَدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ، فَإِنْ رَأَيْتَ أَنْ تَقْطَعْنِيهَا

أَتَّخِذْ فِيهَا قِصْبًا لَخَيْلِي فافعل.“

(ہمارے قریب ایک زمین ”بصرہ“ میں ہے جو خراجی نہیں، اگر آپ کی رائے ہو تو یہ مجھے عنایت فرمادیں، تاکہ میں اپنے گھوڑوں کے لیے چراگاہ بنا لوں)

آپ نے حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ ”اگر یہ شخص جس طرح کہتا ہے وہ صحیح ہے تو اس زمین کا حصہ اس کو دے دیں۔“

اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو لکھا: ” أن أبا عبد الله سألني أرضاً على شاطئ دجلة ، فإن لم تكن أرض جزية ولا أرضاً يجري إليها ماء جزية فأعطها إياه“.

(ابو عبد اللہ رضی اللہ عنہ نے مجھ سے ”دجلہ“ کے کنارے ایک زمین مانگی ہے، اگر وہ جزیرہ کی زمین نہ ہو اور نہ ایسی زمین ہو، جس میں جزیرہ کا پانی جاری ہوتا ہو، تو وہ ان کو دے دیں۔) (۱)

اس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے یہ جملے بتاتے ہیں کہ پانی کے عشری یا خراجی ہونے کا بھی اثر و اعتبار ہے، ورنہ ”ولا أرضاً يجري إليها ماء جزية“ کہنے کی کوئی وجہ نہ ہوتی، اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی زمین کو خراجی پانی دیا جاتا ہے تو وہ زمین خراجی ہوگی۔

یہ دلیل امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق ہے۔ (واللہ تعالیٰ اعلم
وعلمہ اتم وأحکم)

امام ابو یوسف و محمد کے اختلاف کی تفصیل

یہاں یہ بھی واضح ہونا چاہیے کہ اس چوتھی صورت میں امام ابو یوسف و امام محمد رحمہما اللہ کے درمیان اختلاف ہے جیسا کہ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے، جب کہ یہ آباد کردہ زمین خراجی یا عشری زمینوں کے حیز و قرب میں ہو اس صورت میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ قرب کا اعتبار کرتے ہوئے آباد کردہ زمین پر عشری ہونے کا (جب کہ وہ عشری زمینوں کے قرب میں ہو) اور خراجی ہونے کا (جب کہ خراجی زمینوں کے پاس ہو) حکم لگاتے ہیں اور امام محمد رحمہ اللہ عشری یا خراجی پانی کا اعتبار کرتے ہوئے حکم لگاتے ہیں۔

لیکن اگر نئی آباد کردہ زمین عشری یا خراجی زمینوں کے قرب میں نہ ہو، تو امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ دونوں کا مسلک ایک ہے: وہ یہ کہ پانی کے عشری یا خراجی ہونے پر اس زمین کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار ہوگا۔ چنانچہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے بھی ”کتاب الخراج“ میں پانی کے عشری یا خراجی ہونے پر مدار رکھا ہے۔
آپ فرماتے ہیں:

”أیما رجل أحميا أرضاً في أرض الموات من أرض الحجاز أو أرض العرب التي أسلم أهلها عليها وهي أرض عشر فهي له، وإن كانت من الأراضين التي افتتحها المسلمون ممّا في أيدي أهل الشرك، فإن أحمياها وساق إليها الماء من المياه التي كانت في أيدي أهل الشرك فهي أرض خراج، وإن أحمياها بغير ذلك الماء ببئرٍ احتفرها فيها أو عينٍ استخرجها منها فهي أرض عشر،

وإن كان يستطيع أن يسوق الماء إليها من الأنهار التي كانت في أيدي الأعاجم فهي أرض خراج ساقه أو لم يسقه. (۱)

علامہ ظفر احمد تھانوی رحمہ اللہ ”اعلاء السنن“ میں مذکورہ بالا عبارت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”وبه تبين أن أبا يوسف لا يخالف محمداً في اعتبار الماء، بل يوافقهُ إذا لم تكن الأرض التي أحيها المحيبي في حيز أرض الخراج أو العشر.“ (۲)

غرض یہ کہ امام محمد و امام ابو یوسف رحمہما اللہ میں اختلاف صرف اس وقت میں ہے، جب کہ یہ آباد کردہ زمین عشری یا خراجی زمینوں کے قرب میں ہو ورنہ دونوں حضرات کے نزدیک پانی کا اعتبار ہے کہ اگر وہ زمین خراجی پانی سے سینچی جاتی ہو، تو وہ خراجی ہوگی اور اگر عشری پانی سے سینچی جاتی ہو تو عشری ہوگی۔

استثنا

یہاں تک جو عرض کیا گیا وہ اصل قاعدہ و ضابطہ ہے، جس سے خراجی و عشری زمینوں کا تعین کیا جاسکتا ہے؛ مگر اس قاعدے سے ہٹ کر بھی بعض فیصلے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ سے منقول ہیں اور یہ بعض خصوصیات کی بنا پر ایک استثنائی صورت ہے اور اس کو اسی طرح قائم و باقی رکھنا ضروری و لازمی ہے، ان استثنائی صورتوں کی تفصیل یہ ہے:

(۱) کتاب الخراج لأبي يوسف: ۷۲

(۲) إعلاء السنن: ۳۹۰/۱۲

(۱) اوپر معلوم ہوا کہ جس ملک کو جنگ و قتال کے بعد فتح کیا جائے اور اس کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم نہ کیا جائے؛ بل کہ بہ دستور کفار ہی کی ملکیت میں رہنے دیا جائے، تو ایسی زمینیں خراجی ہوں گی؛ مگر مکہ مکرمہ اس سے مستثنیٰ ہے؛ کیوں کہ اس کو عنوةً و قہراً فتح کیا گیا اور اس کی زمینیں کفار ہی کو دے دی گئیں؛ مگر رسول اللہ ﷺ نے ان زمینوں کو خراجی قرار نہیں دیا؛ بل کہ اصل ضابطہ سے ہٹ کر ان پر عشر عائد کیا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

” وَأَرْضُ الْعَرَبِ مَخَالَفَةٌ لِأَرْضِ الْعَجْمِ مِنْ قَبْلِ أَنْ الْعَرَبُ إِنَّمَا يِقَاتِلُونَ عَلَى الْإِسْلَامِ، لَا تَقْبَلُ مِنْهُمْ الْجِزْيَةَ، وَلَا يَقْبَلُ عَنْهُمْ إِلَّا الْإِسْلَامَ، فَإِنْ عَفِيَ لَهُمْ عَنْ بِلَادِهِمْ، فَهِيَ أَرْضُ عَشْرٍ، وَإِنْ قَسَمَهَا الْإِمَامُ وَلَمْ يَدْعَهَا لَهُمْ، فَهِيَ أَرْضُ عَشْرٍ. وَلَيْسَ يَشْبَهُ الْحُكْمَ فِي الْعَرَبِ الْحُكْمَ فِي الْعَجْمِ؛ لِأَنَّ الْعَجْمَ يِقَاتِلُونَ عَلَى الْإِسْلَامِ وَعَلَى إِعْطَاءِ الْجِزْيَةِ، وَالْعَرَبَ لَا يِقَاتِلُونَ إِلَّا عَلَى الْإِسْلَامِ: فِيمَا أَنْ يَسْلَمُوا وَإِمَا أَنْ يَقْتُلُوا. وَلَا نَعْلَمُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَ لَا أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِهِ وَلَا أَحَدًا مِنَ الْخُلَفَاءِ مِنْ بَعْدِهِ أَخَذُوا مِنْ عِبْدَةِ الْأَوْثَانِ مِنَ الْعَرَبِ جِزْيَةً، إِنَّمَا هُوَ الْإِسْلَامُ أَوْ الْقَتْلُ.“ (۱)

(عرب کی زمین عجم کی زمین کے خلاف ہے، اس لحاظ سے کہ عرب سے اسلام کی بنیاد پر جہاد کیا جاتا ہے اور ان سے جزیہ نہیں قبول کیا

جاتا اور اسلام کے سوا کچھ بھی ان سے نہیں قبول نہیں کیا جاتا، پس اگر ان کے شہر ان کو دے دیے جائیں، تو بھی وہ عشری زمین ہے اور اگر امام نے ان زمینوں کو تقسیم کر دیا، تو بھی وہ عشری زمینیں ہیں۔ عرب کے بارے میں حکم عجم کے بارے میں حکم کے مشابہ نہیں ہے؛ اس لیے کہ عجمیوں سے اسلام کی بنیاد پر بھی قتال ہوتا ہے اور جزیہ دینے پر بھی ہوتا ہے؛ مگر عربوں سے صرف اسلام کی بنیاد پر قتال ہوتا ہے، پس وہ یا تو اسلام قبول کریں یا نہیں تو قتل کیے جائیں اور ہم نہیں جانتے کہ اللہ کے رسول صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمَ نے یا صحابہ اور بعد کے خلفاء میں سے کسی نے عرب کے بت پرستوں سے جزیہ لیا ہو، ان سے تو بس یا اسلام ہے یا قتل۔)

(۲) اسی طرح عرب کی کل زمین عشری قرار دی گئی خواہ وہ عنوةً مفتوح ہوئی ہو یا صلحاً، یہ عرب کی زمین کی خصوصیت ہے، امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ فرماتے ہیں:

وقد بلغنا أن رسول الله صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمَ افتتح فتوحاً من الأرض العربية فوضع عليها العشر ولم يجعل على شيء منها خراجاً، وكذلك قول أصحابنا في تلك الأرضين. (۱)

(۳) اسی طرح ”بصرہ قہراً و عنوةً فتح ہوا، اس کا مقتضی تو یہ تھا کہ وہاں کی ان زمینوں کو جو کفار کو دی گئیں، خراجی قرار دیا جاتا؛ مگر بہ اجماع صحابہ رَحِمَہُمُ اللہُ بصرے کی کل زمین کو عشری قرار دیا گیا۔

علامہ ابن نجیم مصری رحمۃ اللہ علیہ کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

”فإن القياس وضع الخراج عليها (أي على البصرة)

لكونها فُتِحَتْ عنوةً، ومع ذلك لم يوظف رسول الله

صلى الله عليه وسلم عليها الخراج تعظيماً لها ولأهلها، فكما

لا رق على العرب لا خراج على أراضيتهم.“ (۱)

الغرض بعض علاقوں کی خصوصیات کی وجہ سے اصل ضابطے سے ان کو مستثنیٰ رکھا

گیا اور ان کو ہمیشہ اسی طرح باقی رکھنا لازم ہے۔

فقط

حررہ العبد محمد شعیب اللدغنی عنہ

مدرسہ جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم بنگلور



مسلم پرسنل لا پر
اعتراضات کا علمی جائزہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مسلم پرسنل لا پرائعراضات کا علمی جائزہ

تمہید

”یکساں سول کوڈ اور مسلمان“ کے عنوان سے میرا ایک مضمون روزنامہ سالار بابت ۲۹/ جون ۱۹۹۵ء کی اشاعت میں شائع ہوا تھا اس میں نے پروفیسر ایم. بشیر حسین کے ایک مضمون کے بعض اجزا پر تنقید کی تھی۔ پروفیسر صاحب نے روزنامہ سالار: ۱۳/ اگست ۱۹۹۵ء کی اشاعت میں میری تنقید کا جواب دینے کی کوشش فرمائی ہے۔ (۱)

اور اس مضمون میں میرے ایک اور مضمون ”قانون شریعت کا امتیاز“ جو ”سالار“ اور ”پاسبان“ میں بالاقساط شائع ہوا تھا، اس کے بھی بعض اجزا پر تنقید کی ہے؛ مگر افسوس کہ انہوں نے نہ میرے پہلے مضمون کے تمام اجزا کا جواب دیا ہے اور نہ دوسرے مضمون کے تمام نکات پر تنقید و تبصرہ کیا ہے۔ پروفیسر صاحب نے اپنے تازہ آرٹیکل میں بعض جملے بڑے امید افزا لکھے ہیں۔ مثلاً فرماتے ہیں: ”ایسے لوگ جن کو قرآن و حدیث پر عبور حاصل ہے اس قسم کی بحث میں حصہ لیں تو ہم جیسے لوگوں کے لیے ان کے خیالات مشعلِ راہ ثابت ہوں گے، بحث و مباحثے سے ہی حق کی پہچان ہو سکتی ہے۔“

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پروفیسر صاحب حق کے متلاشی ہیں، ان ہی جملوں نے مجھے مجبور کیا کہ میں پروفیسر صاحب کے اٹھائے ہوئے نکات پر خامہ فرسائی کروں اور علمی و دعوتی پیراے میں کلام کروں، آگے بڑھنے سے پہلے میں ضروری خیال کرتا ہوں کہ چند اصولی باتیں پیش کروں۔

عمل کے لیے ثبوت ضروری ہے، نہ کہ حکمتِ عمل

پہلی بات یہ ہے کہ کسی مسئلے و قانون پر عمل کے لیے یہ ضروری و کافی ہے کہ اس کا ثبوت دلائل شرعیہ سے ہو جائے، یہ ضروری نہیں کہ اس قانون کی حکمت بھی معلوم ہو، اگرچہ اس قانون میں حکمت ضرور ہوتی ہے۔ جب کسی قانون اور حکم کا ثبوت دلائل شرعیہ سے ہو جائے اور یہ معلوم ہو جائے کہ یہ اللہ تعالیٰ اور اللہ کے رسول کا حکم و قانون ہے، تو ایمان والے کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس پر عمل کرے، ثبوت کے بعد عمل کو اس پر موقوف رکھنا کہ اس کی حکمت و علت بھی معلوم ہو جائے ضعفِ ایمان کے علاوہ ضعفِ عقل کی بھی دلیل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دنیوی قانون کے متعلق جب یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ یہ حکومت کا قانون ہے، تو اس پر عمل کو اس پر موقوف نہیں رکھا جاتا کہ اس کی علت و حکمت بھی بتائی جائے یا معلوم ہو جائے۔ چنانچہ آج ہر ملک میں حکومت کے ہزاروں احکام و قوانین نافذ ہیں اور عام لوگ ان کی حکمت و مصلحت سے قطعاً ناواقف ہیں، پھر بھی ان پر عمل کو ضروری خیال کیا جاتا ہے۔

فرض کیجیے کہ ایک شخص نے حکومت کے کسی قانون کی مخالفت کی اور اس پر اس کو پولیس نے گرفتار کرنا چاہا، یا سزا دینی چاہی؛ مگر اس شخص نے اس پر احتجاج کیا اور کہا کہ حکومت کا یہ قانون کس حکمت و علت پر مبنی ہے؟ جب تک مجھ کو معلوم نہ

ہوگا اور پھر جب تک میری عقل اس کو باور نہیں کرے گی، میں اس قانون پر عمل نہیں کروں گا اور مجھے گرفتار کرنے کا تم کو کوئی حق نہیں ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا اس شخص کی اس بات پر پولیس یا حکومت اس شخص کو معذور قرار دے گی؟ اور کیا اس کی سزا موقوف ہو جائے گی؟ یا پہلے کی بہ نسبت سزا میں اضافہ کر دیا جائے گا؟

ظاہر ہے کہ اس کو معذور نہیں؛ بل کہ باغی قرار دیا جائے گا اور یہی کہا جائے گا کہ جب حکومت کا قانون ہونا ثابت ہو چکا تو اب اس کی حکمت و علت کا معلوم ہونا ضروری نہیں، اگرچہ حکومت نے جو قانون بنایا ہے، وہ بڑی دوراندیشی سے بنایا ہے اور اس میں حکمت و مصلحت کی پوری رعایت رکھی گئی ہے۔ اسی طرح اسکول، مدرسے اور کالج وغیرہ میں طلبا کے لیے قوانین ہوتے ہیں اور معتمد طریقے پر ان قوانین کا اسکول، مدرسے و کالج کے قوانین ہونا طلبہ کو معلوم ہوتا ہے اگرچہ ان کی حکمت معلوم نہیں ہوتی؛ بل کہ بسا اوقات غور و فکر کرنے کے بعد بھی ان کی حکمت تک ذہن کی رسائی نہیں ہوتی؛ مگر اس کے باوجود ساری دنیا کے عقل مند لوگ طلبا کے لیے ان پر عمل کو لازم قرار دیتے ہیں۔

اگر کوئی طالب علم یہ کہے کہ پہلے مدرسے کے ان قوانین کی حکمت مجھے سمجھا دو، پھر میں ان پر عمل کروں گا، تو کیا کوئی اسکول یا مدرسے اس طالب علم کو معقولیت پسند اور انصاف پسند قرار دے کر اپنے قوانین کی حکمت بیان کرنے کی زحمت برداشت کرے گا؟ نہیں، کیوں؟ اس لیے کہ ثبوتِ حکم کافی ہوتا ہے، حکمت کا معلوم ہونا ضروری نہیں۔

بالکل اسی طرح جب دلائل شرعیہ سے کسی حکم و قانون کا اللہ و رسول کی طرف سے ہونا ثابت ہو جائے، تو اتنی بات عمل کے لیے کافی ہے، حکمت کے معلوم ہونے

مسلم پرسنل لا پرا اعتراضات کا علمی جائزہ

پر عمل کو موقوف رکھنا زبردست غلطی ہے۔ ہاں! قانون پر عمل کرتے ہوئے اور قانون کو مانتے ہوئے اس کی حکمت؛ اس لیے تلاش کر لینا کہ ایمان میں اضافہ ہو جائے اور مزید بصیرت حاصل ہو جائے، یہ الگ بات ہے اور درست ہے۔

احکام کے رد و قبول میں عقل معیار نہیں

دوسری بات یہ ہے کہ جب حکم پایہ ثبوت کو پہنچ جائے، تو اس کے رد و قبول کے لیے عقل کو معیار بنانا سراسر خلاف عقل ہے؛ کیوں کہ عقلوں میں تفاوت ہوتا ہے، کسی کی عقل کم ہے کسی کی زیادہ، پھر کم زیادہ میں مختلف مراتب ہوتے ہیں، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ تمام قسم کی عقلوں کو معیار قرار نہیں دیا جاسکتا؛ بل کہ یوں کہا جائے گا کہ عقل مند لوگوں میں جو ممتاز حیثیت کے مالک ہیں ان کی عقل کو معیار بنایا جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر کس و نا کس کی عقل معیار نہیں؛ بل کہ بعض مخصوص لوگوں کی عقل کی طرف عوام کو رجوع کرنا ضروری ہے۔

اب غور کیجیے کہ حضرات انبیا کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام سے زیادہ عقل مند کون ہوگا؟ لہذا جب کوئی حکم ان کی طرف سے ثابت ہو جائے، تو دوسرے تمام انسانوں کو چاہیے کہ وہ ان کا حکم مان لیں اور اپنی عقل کو معیار نہ بنائیں؛ ورنہ ظاہر ہے کہ ہر معقول سے معقول بات کو اس طرح پھیلینچ کیا جاسکتا ہے کہ میری عقل میں نہیں آتا۔ آج دنیا میں جو نہایت عجیب و غریب اور محیر العقول چیزیں ایجاد ہو کر آرہی ہیں جیسے ٹیلی فون، ٹیلی ویژن، ٹیکس، کمپیوٹر، وغیرہ، کتنی عقلیں ہیں؟ جو ان کی معقولیت کو جانتی ہیں؟ ظاہر ہے کہ اگر لوگوں کی آنکھوں نے ان چیزوں کا مشاہدہ نہ کیا ہوتا، تو ان کو باور نہ کرتے؛ مگر چوں کہ اب کھلی آنکھوں کا مشاہدہ ہو گیا ہے؛ اس لیے عقل باور کرے یا نہ کرے وہ ان کو تسلیم کرنے پر مجبور ہیں؛ ورنہ مشاہدے کے

باجوہ یہ چیزیں عام لوگوں کے لیے معقول نہیں ہیں اور معقول ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ ان اشیاء کی لم، علت و اسباب کو جان لیں، ظاہر ہے کہ عوام کو یہ چیزیں حاصل نہیں، پھر بھی مانتے ہیں۔ غرض عقل کو رد و قبول کا معیار بنایا جائے تو بعض مشاہدات و محسوسات کا انکار بھی لازم ہوگا؛ اس لیے اس پر مدار احکام نہیں۔

دلائل شرعیہ چار ہیں

تیسری بات یہ ہے کہ شریعت میں کسی چیز کا ثبوت، جن دلائل سے ہوتا ہے، وہ چار ہیں: (۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول (۳) اجماع امت (۴) قیاس۔ جو چیز ان میں سے کسی بھی دلیل سے ثابت ہو جائے، وہ قابل اعتبار ہوگی۔ کسی کو یہ حق نہیں کہ وہ کسی مخصوص دلیل کا مطالبہ کرے کہ یہ بات فلاں دلیل سے ثابت کرو۔ مثلاً داڑھی کا وجود حدیث سے ثابت ہے، اب کوئی یہ مطالبہ نہیں کر سکتا کہ اس کا ثبوت قرآن سے دیا جائے؛ کیوں کہ جب قرآن و حدیث و اجماع و قیاس چاروں کے چاروں شرعی دلائل ہیں، تو حکم کا ثبوت کسی بھی دلیل سے دیا جاسکتا ہے، کسی مخصوص دلیل کا مطالبہ حق بہ جانب نہیں ہو سکتا اور ان چاروں کا شرعی دلیل ہونا اپنی جگہ دلائل سے ثابت ہو چکا ہے۔ جس کو شوق ہو، وہ اصول فقہ کی کتابوں کی طرف رجوع کرے۔

جب یہ معلوم ہو گیا کہ شرعی دلائل چار ہیں، تو یہ بھی واضح ہو گیا کہ عقل کوئی شرعی دلیل نہیں کہ اس سے کسی بات کا اثبات یا انفیاً ثبوت پیش کیا جائے، ہاں عقل ان دلائل کو سمجھنے کے لیے کام آتی ہے، گویا عقل حاکم نہیں؛ بل کہ خادم ہے اور ظاہر ہے کہ خادم کو حاکم کی جگہ دینا سراسر نا انصافی اور قلب موضوع ہے۔

منصوص اور اجتہادی مسائل میں فرق

چوتھی بات یہ ہے کہ احکام دو قسم کے ہیں: ایک وہ جن کو شریعت نے صاف صاف بیان کر دیا ہے، ایسے مسائل و احکام کو ”منصوص احکام“ کہا جاتا ہے۔ دوسرے وہ جن کو صراحت و وضاحت سے بیان نہیں کیا گیا، ایسے احکام میں اجتہاد کی ضرورت واقع ہوتی ہے اور اجتہاد سے جو احکام نکالے اور مستنبط کیے جاتے ہیں، ان کو اجتہادی مسائل کہا جاتا ہے۔

”منصوص احکام“ میں نہ اجتہاد کی ضرورت اور نہ اس کی گنجائش اور نہ ان میں کسی قسم کے تغیر و تبدل کا امکان، ہاں! اجتہادی احکام میں بے شک اجتہاد کی گنجائش ہے اور حضرات فقہانے کما حقہ اس کا استعمال بھی کیا ہے؛ مگر اجتہاد ہر کس و ناکس کا معتبر نہیں؛ بل کہ اس کے لیے شرائط ہیں جو کتب اصول فقہ میں تفصیل کے ساتھ مذکور و مدون ہیں۔ ان میں سے سب سے بڑی اور پہلی شرط یہ ہے کہ قرآن و حدیث پر پورا عبور حاصل ہو۔ مثلاً: خاص، عام، خفی، مشکل، مؤول، حقیقت و مجاز، عبارت، صراحت، دلالت، اشارت، وغیرہ کو خوب اچھی طرح جانتا ہو؛ نیز عربی زبان سے واقف ہو، عرب کی تعبیرات پر اس کی گہری نظر ہو، وغیرہ۔ پھر اسرار و رموز شریعت سے بھی اس کو حصہ ملا ہو، جو شخص یہ اور اس جیسی اور شرائط پر پورا نہ اترتا ہو، اس کو اجتہاد کا حق حاصل نہیں۔

یاد رکھنا چاہیے کہ اجتہاد کوئی کھیل تماشہ نہیں؛ بل کہ اللہ و رسول کے کلام سے ان کی مرادات کو معلوم کرنے کا ایک مستند طریقہ ہے، جو ان شرائط کو پورا کیے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا؛ مگر افسوس کہ آج عام طور پر دیکھا جا رہا ہے کہ ایسے لوگ قرآن و حدیث میں اجتہاد کا دعویٰ کرتے یا اجتہاد ہی کرتے نظر آتے ہیں، جن کو عربی زبان سے تک

کوئی واقفیت نہیں ہوتی، قرآن و حدیث سے کوئی لگاؤ نہیں ہوتا، حتیٰ کہ تلاوت بھی ٹھیک نہیں کر سکتے تا بمعنی چہ رسد؟ اور طرفہ تماشایہ کہ ان شرائط پر پورا نہ اترنے کی بنا پر اور اپنی جاہلیت کی وجہ سے ایسے لوگ منصوص احکام میں بھی اجتہاد کرنے لگتے ہیں، حالاں کہ ہم نے ابھی بتایا کہ منصوص احکام میں اجتہاد کی نہ ضرورت نہ گنجائش۔

اگر اسی کا نام اجتہاد ہے کہ اللہ کے احکام کو اپنی عقل سے بدل دیا جائے، تو پھر آخر اللہ کو احکام کے نازل کرنے کی ضرورت ہی کیا تھی؟ وہ انسانوں کی عقل پر ان کے معاملات کو چھوڑ دیتا، نہ کسی نبی کی ضرورت ہوتی نہ شریعت کی حاجت ہوتی۔ معلوم ہوا کہ یہ جدت پسند طبقہ جس کو ”اجتہاد“ کہتا ہے، وہ دراصل اجتہاد نہیں؛ بل کہ قرآن و حدیث کی کھلی تحریف ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ان لوگوں کی چیخ و پکار سے علما کبھی مرعوب و متاثر نہیں ہو سکتے؛ کیوں کہ وہ حضرات اجتہاد کی حقیقت سے واقف ہیں اور چیخ و پکار کرنے والے اس سے لاعلم اور ناواقف ہیں۔

قانون کی وہی تشریح معتبر ہے، جو ماہرین بیان کریں

اس سلسلے میں پانچویں بات اور اہم نکتہ یہ سمجھنا ہے کہ قانون کی وہی تشریح معتبر ہوتی ہے، جو قانون کے ماہر بیان کریں، اگر غیر قانون دان اور غیر ماہر کسی قانون کی من مانی تشریح کرے، تو دنیا کی کوئی عدالت اس کو تسلیم نہیں کرتی؛ بل کہ اس کو مجرم قرار دیتی ہے۔ اسی طرح اللہ و رسول ﷺ کے قانون کی وہی تشریح قابل اعتبار و لائق اعتنا ہوگی، جو یا تو خود شارع و قانون ساز بیان کر دے یا وہ جو اس قانون کے ماہرین بیان کریں، جیسے اللہ کے رسول ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پھر ان سے اس فن کو حاصل کرنے والے حضرات ائمہ و فقہائے کرام اگر ان کی تشریح سے ہٹ کر کوئی اور اپنی طرف سے کسی قانون کی تشریح کرتا ہے، تو وہ ہرگز قابل قبول نہ ہوگی۔

جیسے ایک پٹھان صاحب ریل میں چالیس کلو کا سامان لے کر سوار ہو گئے، جب کہ صرف بیس کلو سامان کے ساتھ ریل میں سفر کی اجازت ہے۔ جب ٹی ٹی نے زائد سامان کے لیے پیسہ بھرنے کو کہا، تو پٹھان صاحب فرماتے ہیں کہ حکومت نے بیس کلو کی جو اجازت دے رکھی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عام لوگ اتنا ہی سامان بہ آسانی اٹھا سکتے ہیں اور میں چوں کہ زیادہ مضبوط اور قوی ہوں اور بیس کی جگہ چالیس کلو بھی اٹھا لیتا ہوں، اس لیے مجھے چالیس کلو کی اجازت ہونی چاہیے۔

غور کیجیے کہ کیا خان صاحب کی یہ تشریح قابل قبول و لائق اعتبار ہے؟ ہرگز نہیں۔ اسی طرح قرآن و حدیث کی تشریح ہر کس و نا کس نہیں کر سکتا اور نہ ایسی تشریح قابل قبول ہو سکتی ہے؛ بل کہ جو حضرات اس قانونِ خداوندی کے حاصل کرنے، اس کے سمجھنے اور اس کی شرح و تفصیل میں اپنی عمریں صرف کر چکے ہیں ان ہی کی تشریح قابل قبول ہوگی اور ہونا چاہیے۔

ایک وضاحت

یہاں یہ بھی واضح کر دینا ضروری ہے کہ پروفیسر بشیر حسین کے تازہ مضمون میں کچھ باتیں ایسی ہیں کہ جن پر تبصرہ کرنے کی ضرورت ہی نہیں۔ مثلاً وہ لکھتے ہیں کہ ”یکساں سول کوڈ“ کا کوئی مسودہ تیار نہیں کیا گیا ہے، جب تک یہ مسودہ پیش نہیں کیا جاتا اس پر بحث بے کار ہے، اسی طرح وہ لکھتے ہیں کہ ”یکساں سول کوڈ“ ہندوستان میں کبھی نہ بنے گا اور نہ کبھی نافذ ہوگا اور فرماتے ہیں کہ اعلیٰ سے اعلیٰ ماہرین قانون بھی ایسا کوڈ بنا سکیں، تو بہت ساری خامیاں رہ جائیں گی وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ یہ سب باتیں روز روشن کی طرح واضح ہیں اور علما بھی یہی کہتے آرہے ہیں؛ مگر افسوس یہ ہے کہ ایسے فرضی کوڈ کے بل بوتے پر ایک حقیقی واضح خدائی قانون کو چیلنج کیا جا رہا ہے،

جس میں ایک طرف حکومت اپنی سیاسی پوزیشن بنانے کے خواب دیکھ رہی ہے، تو دوسری طرف قرآن وحدیث سے بے بہرہ لوگ شعوری یا غیر شعوری طور پر اس کا آلہ کار بنے ہوئے نظر آتے ہیں۔ غرض پروفیسر صاحب کی اس طرح کی باتوں پر ہمیں تبصرہ کرنا نہیں ہے، البتہ قانون شریعت اور اس سے متعلق امور کے بارے میں ان کے نظریات پر ہم تبصرہ کریں گے؛ لہذا یہ شکایت نہ ہو کہ پیرا گراف بہ پیرا گراف جواب نہ دیا گیا۔

تفسیروں میں اختلاف کی حقیقت

پروفیسر بشیر حسین صاحب نے اپنے مضمون کے ابتدائی حصے میں لکھا ہے:

”یہ بات یاد رہے کہ قرآن ایک ہے؛ لیکن اس کی تفاسیر ہزاروں ہیں“ اس جملہ سے وہ آخر کیا کہنا چاہتے ہیں، اس کو انھوں نے واضح نہیں کیا؛ بل کہ اس کے فوراً بعد موجودہ ”پرسنل لا“ کی تاریخ تدوین بیان فرمائی۔

اگر اس کا مقصد یہ ہے کہ تفاسیر کے اختلاف کی وجہ سے قرآن قابل عمل نہ رہا؛ تو یہ غلط ہے جیسا کہ ابھی عرض کروں گا اور اگر یہ مقصد ہے کہ ان مختلف تفاسیر میں سے صحیح و راجح کا انتخاب کرنا چاہیے، تو یہ صحیح ہے اور ایسا ہی علما کرتے بھی ہیں۔

سب سے پہلے یہ معلوم ہونا چاہیے کہ قرآن کی ہزاروں تفاسیر نہیں ہیں، ہاں بعض آیات کی تاویل و تفسیر متعدد طریقوں سے کی گئی ہے، اکثر جگہ دو تین اقوال ملتے ہیں، بعض بعض آیات ایسی ہیں، جن میں دس پندرہ اقوال بھی ملتے ہیں، مگر ایسی آیات نہایت قلیل ہیں۔

دوسری بات یہ معلوم ہونا چاہیے کہ جن آیات کی تفسیر میں اختلاف ہوا ہے، وہ خود بھی تھوڑی ہیں اور ان میں سے جو تفسیریں سلف سے صحیح طور پر ثابت ہیں، ان میں سے اکثر میں صرف اختلاف تنوع ہے، اختلاف تضاد نہیں ہے۔ مثلاً کسی لفظ کی تفسیر

ایک مفسر نے ایک عبارت سے کی اور دوسرے نے دوسری عبارت سے کی؛ مگر ان دونوں عبارات کا حاصل و مصداق ایک ہے، تو یہ لفظی اختلاف ہے اور حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں، مثلاً کسی آیت کی تفسیر کرتے ہوئے ایک مفسر اس آیت کے عام و وسیع مفہوم کا ایک مصداق و فرد بیان کرے اور دوسرا مفسر اس کا دوسرا مصداق بیان کرے اور تیسرا مفسر تیسرا مصداق واضح کرے، تو یہ کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اس کی مثال لیجیے، قرآن نے فرمایا:

﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا﴾ (الْعَبْرَاتُ: ۱۰۳)

میں ”حبل“ (رسی) کی تفسیر کسی نے ”قرآن“ سے، کسی نے ”سنت رسول“ سے، کسی نے ”اسلام“ سے کی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک وسیع مفہوم کے متعدد افراد کا بیان ہے، نہ کہ تفسیر کا اختلاف۔ اسی طرح کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کسی لفظ کی تفسیر مترادف لفظ کے بہ جائے متقارب لفظ سے کی جاتی ہے اور دوسرا مفسر کوئی اور متقارب لفظ لے کر اس سے تفسیر کرتا ہے۔ مثلاً: قرآن میں آیا ہے:

﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ (النِّسَاءُ: ۱۶۳)

یہاں ”وحی“ کا لفظ آیا ہے، اس کی تفسیر کبھی اس طرح کرتے ہیں:

”ہم نے آپ کی طرف ”خبر بھیجی“، کوئی اس کی تفسیر ”نازل کرنے

سے کرتا ہے اور کوئی ”عطا کرنے“ سے کرتا ہے۔“

مگر قابل غور بات یہ ہے کہ کیا اس کو تفسیر میں اختلاف کہا جائے گا؟ نہیں؛ بل

کہ دراصل یہ متقارب الفاظ سے تفسیر ہے، ان میں تضاد کچھ نہیں۔

تیسری بات یہ سمجھنا چاہیے کہ اگر کسی آیت کی تفسیر میں اختلاف ہوا ہے تو اس کی

دو صورتیں ہیں:

ایک یہ کہ ان تفاسیر میں سے صحیح و ضعیف کی معرفت ہو سکتی ہے۔

دوسری صورت یہ کہ صحیح و ضعیف کی پہچان نہ ہو سکے۔ عام طور پر جن آیات کی متعدد و مختلف تفاسیر ایسی ہیں، جن میں صحیح و ضعیف کا امتیاز نہیں ہو سکتا، ان میں کوئی خاص فائدہ نہیں ہوتا۔ مثلاً اصحاب کہف کے کتے کے متعلق اختلاف، حضرت موسیٰ عَلَیْہِ السَّلَام کے پتھر کے بارے میں اختلاف، حضرت آدم عَلَیْہِ السَّلَام کی جنت کے بارے میں اختلاف اور اس درخت میں اختلاف جس کے پاس جانے سے ان کو منع کر دیا گیا تھا وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ ان اختلافات سے جس طرح کوئی فائدہ نہیں، نقصان بھی نہیں اور جن میں اہل ایمان کے لیے عقیدہ و عمل کا فائدہ ہے، اکثر جگہ وہاں صحیح و ضعیف کی تمیز کے لیے اللہ تعالیٰ نے دلائل قائم فرمادیے ہیں اور اگر دلائل بھی متعارض ہوں، تو مختلف تفاسیر میں سے جس پر چاہے عمل کی اجازت ہے۔ اس موضوع پر تفصیلی کلام ہم نے ہماری اصولی تفسیر پر عربی کتاب ”نفحات العبیر“ میں کر دیا ہے، اس کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ (۱)

پھر آخر پریشانی کی کیا بات ہے؟ اور اختلاف کی وجہ سے عمل میں کیا فرق پیدا ہوتا ہے؟ خلاصہ یہ کہ اکثر جگہ اختلاف حقیقت میں اختلاف نہیں اور بعض جگہ جو اختلاف پایا جاتا ہے، اس میں بھی صحیح و ضعیف کی پہچان کر کے اختلاف کو ختم کر دیا جاتا ہے اور جہاں یہ بھی نہ ہو، تو دونوں صورتوں پر عمل کی گنجائش ہے۔

”مسلم پرسنل لا“ مرتب نہیں

پروفیسر صاحب نے چلتے چلتے ائمہ اربعہ کا مسلک اور شیعہ فرقے کا ان سے متعدد مسائل میں اختلاف کا ذکر کیا ہے۔ اور آگے چل کر کہا ہے کہ ”مسلم پرسنل لا“ بورڈ“

(۱) دیکھو: نفحات العبیر فی مہمات النفسیر: ۸۱-۸۵

مسلم پرسنل لا پرا اعتراضات کا علمی جائزہ

نے مسلم پرسنل لا کو نہ ترتیب دیا اور نہ کوڈ بنایا، یہ اس لیے کہ بہت سارے قوانین پر علما میں اتفاق ہونہ سکا۔ (۱)

جہاں تک مسلم پرسنل لا کو ترتیب نہ دینے کا سوال ہے، اس کا جواب روزنامہ سالار بابت ۱۳/ اگست/ ۱۹۵۹ء میں جناب عبدالحمید اڈو کیٹ نے پروفیسر بشیر صاحب ہی پر تنقید کرتے ہوئے بڑی وضاحت سے دے دیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ مسلم پرسنل لا کی ترتیب و تدوین اس معنی کر ہو چکی ہے کہ اس پر متعدد کتابیں علما نے لکھی ہیں، پھر ترتیب نہ ہونے کا کیا مطلب؟ اور اگر یہ مطلب ہے کہ اس کو دفع وار مرتب نہیں کیا گیا، تو اس سے کوئی فرق نہیں آتا۔ عبدالحمید صاحب نے لکھا ہے کہ انگلینڈ کا قانون بھی غیر تدوین شدہ ہے۔ ۱۸۵۶ سے ۱۹۶۵ تک ایک سو سال تک انگلینڈ میں تمام قوانین کی تدوین کی کوشش کی گئی؛ لیکن تدوینی کمیٹی نے آخر کار فیصلہ دیا کہ یہ کام ناممکن ہے۔

ایڈو کیٹ عبدالحمید نے اس کے بعد بڑا معنی خیز سوال کیا کہ ساری دنیا میں ایسا ہی ہے، تو بار بار ”مسلم پرسنل لا“ کی تدوین کا ڈھنڈورا کیوں پیٹا جا رہا ہے؟۔ (۲)

اختلاف کیوں اور کیسے پیدا ہوا؟

رہا علما و فقہاء کے مابین مسائل میں اختلاف، تو اس سے بھی کسی بات پر کوئی فرق نہیں پڑتا، ہر طبقہ اپنے مسلک پر عمل کرتا ہے۔ آخر اس کی وجہ سے کیا پریشانی ہے جب ائمہ اربعہ کے تمام مسالک دلائل و براہین کی روشنی میں حق ثابت ہو چکے ہیں؟ لہذا ہر طبقہ اپنے مسلک پر عمل کرنے میں بھی حق بہ جانب ہے۔ رہا یہ سوال کہ علما میں

(۱) سالار ۱۳/ اگست/ ۱۹۹۵ء

(۲) سالار ۱۳/ اگست/ ۱۹۹۵ء

اختلاف ہی کیوں ہوا؟ تو یہ ایک مستقل موضوع ہے اور اس پر علمائے بہت کچھ تحریر کر دیا ہے۔ جس کو حق کی تلاش ہو، وہ ان کتب کی طرف مراجعت کرے۔

میں یہاں نہایت مختصر انداز میں بعض عام فہم باتیں پیش کرتا ہوں؛ تاکہ حق واضح ہو جائے، معلوم ہونا چاہیے کہ حضرات صحابہ و تابعین یا بعد کے ائمہ میں جو مختلف فروعی مسائل میں اختلاف پیدا ہوا، اس کی وجہ و بنیاد مختلف چیزیں ہیں:

(۱) ان میں سے ایک وجہ یہ ہے کہ بعض آیات اور احادیث میں مراد و مطلب صریح و واضح نہیں ہوتا؛ بل کہ اس میں متعدد احتمالات کی گنجائش ہوتی ہے اور ایک شخص اس کے ایک معنی لے لیتا ہے اور دوسرا دوسرے معنی کی طرف مائل ہو جاتا ہے۔

(۲) ایک وجہ یہ ہوتی ہے کہ آیات و احادیث میں بہ ظاہر تعارض و ٹکراؤ معلوم ہوتا ہے اور یہ واضح و مسلم ہے کہ اللہ و رسول کے کلام میں تعارض نہیں ہو سکتا؛ لہذا علماء و ائمہ اس تعارض کو دور کرنے کے لیے کبھی تطبیق سے اور کبھی ترجیح سے کام لیتے ہیں۔ اس نکتے پر علماء میں اختلاف رائے ہو جاتا ہے، کوئی تطبیق کی راہ اختیار کرتا ہے اور کوئی ترجیح پر چلتا ہے۔ پھر تطبیق کی بھی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں، کوئی کسی صورت کو اختیار کرتا ہے، کوئی دوسری صورت کو لیتا ہے۔

(۳) ایک وجہ اختلاف کی یہ ہوتی ہے کہ بعض احادیث کے صحیح یا ضعیف ہونے میں محدثین میں اختلاف ہوتا ہے؛ کیوں کہ حدیث کو صحیح یا ضعیف قرار دینا بھی ایک اجتہادی کام ہے؛ لہذا ایک محدث ایک حدیث کو صحیح قرار دیتا ہے؟ مگر دوسرے محدث کے پاس وہ حدیث ضعیف ہوتی ہے، پھر اسی پر علماء و ائمہ میں مسائل میں اختلاف ہو جاتا ہے۔ ایک فقیہ اس حدیث کو صحیح قرار دے کر اس کو لے لیتا ہے اور اس پر عمل کی بنیاد رکھتا ہے اور دوسرا فقیہ اس کو ضعیف قرار دیتا ہے اور اس لیے اس پر

عمل نہیں کرتا؛ کیوں کہ اس کے نزدیک وہ ضعیف ہوتی ہے، اس طرح ائمہ؛ بل کہ صحابہ میں اختلاف رونما ہوا اور اس کو شرعاً گوارا کیا گیا، جیسا کہ پہلے عرض کر چکا ہوں۔

اختلافِ ائمہ کی پہلی وجہ

اب میں اوپر کے اجمال کی مختصر سی تفصیل و تشریح بھی پیش کرنا ضروری سمجھتا ہوں؛ تاکہ بات واضح ہو جائے؛ کیوں کہ آج ایک طبقہ اُمت میں ایسا بھی پیدا ہو گیا، ہے جو ائمہ کے ان اختلافات کو اس طرح پیش کرتا ہے، گویا کہ ان ائمہ نے قرآن و حدیث کو یک لخت چھوڑ دیا اور محض نفسانیت و شرارت سے من مانی باتیں بیان کر دیں۔ ظاہر ہے کہ یہ فکر اور سوچنے کا انداز غیر محققانہ، نہایت درجہ سطحی اور حق سے یکسر بعید ہے؛ لہذا یہ سمجھ لینا چاہیے کہ اختلاف کیوں کر پیدا ہوا؟

اوپر میں نے پہلی وجہ اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے بیان کیا ہے کہ بعض آیات و احادیث کے معانی و مرادات واضح و صریح نہیں ہوتے؛ بل کہ مختلف احتمالات کی ان میں گنجائش ہوتی ہے اس لیے ائمہ و صحابہ میں اختلاف ہو جاتا ہے۔

مثال کے طور پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہہ دیا: ”أنتِ عَلَيَّ كظھر أمی“ (تو میرے لیے ایسی ہے جیسے میری ماں کی پیٹھ) یعنی تو مجھ پر حرام ہے، اس کے کہنے سے بیوی پر طلاق تو نہیں پڑتی؛ مگر یہ ایک درجے میں قسم کی طرح ہے، قرآن کریم نے اس کے بارے میں فرمایا کہ ایسے شخص پر ایک غلام آزاد کرنا ضروری ہے:

(الْحَجَّازِلْتَا: ۳)

﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾

اتنی بات تو قرآن کریم میں صاف ہے، لہذا اس میں کسی کا اختلاف نہیں؛ لیکن قرآن کریم میں یہ بات نہیں بتائی گئی کہ یہ غلام جس کو آزاد کیا جانا ہے، اس کا

مسلمان ہونا ضروری ہے یا کسی کافر غلام کو بھی آزاد کر دینے سے یہ کفارہ ادا ہو جاتا ہے؟ لہذا اس میں علما نے اختلاف کیا ہے: امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ غلام مسلمان ہونا چاہیے؛ کیوں کہ قرآن نے قتلِ خطا کے کفارے میں غلام کے آزاد کرنے کا حکم دیتے ہوئے ”مومن“ ہونے کی بھی قید لگائی ہے، لہذا یہاں بھی وہی حکم ہونا چاہیے۔ اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کفارہ ظہار میں ”مومن غلام“ کی قید نہیں ہے، لہذا کافر ہو یا مومن کسی بھی غلام کا آزاد کر دینا کافی ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ اختلاف قرآن کی ایک آیت میں مراد کی صراحت نہ ہونے کی وجہ سے ہو اور ہر امام نے اپنا نظریہ اس گنجائش سے اخذ کیا، جو آیت کے الفاظ میں رکھی ہوئی ہے۔

اب ایک مثال حدیث پاک سے بھی سن لیجئے، حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ سے حدیث آئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« إِنَّ الْمُحْرِمَ لَا يَنْكَحُ وَلَا يُنْكَحُ . » (۱)

(احرام والا، نہ نکاح کرے اور نہ اس کا نکاح کیا جائے۔)

اس سے بہ ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حالتِ احرام میں نکاح کرنا جائز نہیں، چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا یہی مسلک ہے؛ مگر اس حدیث میں جو لفظ ”نکاح“ آیا ہے، لغت کے اعتبار سے اس کے معنی ”جماع کرنے“ کے ہیں۔ لہذا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں حالتِ احرام میں جماع سے منع کیا گیا ہے، عقدِ نکاح سے نہیں اور اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے

(۱) مسلم ۱/۲۵۳، حدیث: ۲۵۲۳، مؤطا مالک: ۶۷۹، الترمذی: ۷۷۱، النسائی:

حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے حالتِ احرام میں نکاح فرمایا۔ (۱)

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جس کام سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا: آپ خود وہ کام کیسے کر سکتے ہیں؟ لامحالہ پہلی حدیث میں نکاح سے مراد جماع ہے، جو کہ اس کا لغوی معنی ہے۔

اب غور کیجیے کہ اس اختلاف میں بھی نہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث کو چھوڑا اور نہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث کو ترک کیا؛ بل کہ دونوں نے اپنے اجتہاد سے اس کا ایک ایک محمل و معنی لے لیا اور اس کی پوری گنجائش لفظِ حدیث میں پائی جاتی ہے۔

اختلاف کی دوسری وجہ

اختلاف کی دوسری وجہ یہ ہوتی ہے کہ کبھی آیت و حدیث میں یا متعدد آیات میں یا متعدد احادیث میں بہ ظاہر اختلاف و تعارض نظر آتا ہے۔ اور یہ واضح و مسلم ہے کہ اللہ و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں فی الواقع کوئی تعارض نہیں ہو سکتا، اس لیے ائمہ و علماء دفع تعارض کی مختلف صورتیں اختیار کرتے ہیں، جس سے علما کی آرا میں اختلاف ہو جاتا ہے۔ مثلاً قرآن کریم میں فرمایا گیا:

﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾
(الْإِنشَاء: ۲۰۴)

(اور جب قرآن پڑھا جائے، تو تم اس کو سنو اور خاموش رہو؛ تاکہ

تم پر رحم کیا جائے)

(۱) البخاری: ۱۷۰۶، مسلم: ۲۵۲۷، الترمذی: ۷۷۱، أبو داؤد: ۱۵۷۱، النسائی:

اس آیت کے بارے میں اکثر علما فرماتے ہیں کہ یہ نماز و خطبے کے بارے میں نازل ہوئی کہ جب نماز میں یا خطبے میں قرآن پڑھا جائے تو خاموش ہو کر سننا چاہیے، صحابہ میں سے حضرت ابن مسعود، ابن عباس، ابو ہریرہ، عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ سے یہی مروی ہے۔ (۱)

اور علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ سے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔ (۲)

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ جب نماز میں قرآن پڑھا جائے تو سب کو خاموش رہ کر سننا چاہیے؛ مگر ایک حدیث صحیح میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد آیا ہے:

« لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ . »

(جس نے سورہ فاتحہ نہیں پڑھی اس کی نماز نہیں ہوتی۔) (۳)

اس حدیث سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ نماز میں سُورَةُ الْفَاتِحَةِ پڑھنا ضروری ہے، بغیر اس کے نماز نہیں ہوتی، خود نماز پڑھنے والا امام ہو یا مقتدی ہو یا منفرد ہو، اگر حدیث کے اس ظاہری مفہوم پر عمل کریں گے، تو قرآن کے خلاف کرنا لازم آئے گا؛ اس لیے کہ قرآن کی آیت نماز میں قرآن پڑھے جانے کے وقت میں خاموش رہ کر سننے کی تاکید کرتی ہے، اگر مقتدی سُورَةُ الْفَاتِحَةِ پڑھے گا تو اس آیت کی خلاف ورزی ہوگی۔

اب علماء و ائمہ کرام نے اس تعارض کو دور کرنے کے لیے مختلف صورتیں اختیار

(۱) تفسیر ابن کثیر: ۲/۲۸۰-۲۸۱

(۲) فتاویٰ ابن تیمیہ: ۲۲/۲۹۵

(۳) البخاری: ۱/۱۰۳، مسلم: ۱/۱۶۹، الترمذی: ۱/۵۷، أبو داؤد: ۱/۱۱۸، النسائی:

۱/۱۴۵، ابن ماجہ: ۱/۲۰

فرمائی ہیں، بعض ائمہ نے فرمایا کہ آیت میں قرآن سے مراد (سُورَةُ الْفَاتِحَةِ) سے زائد کچھ پڑھنا ہے۔ لہذا مقتدی سُورَةُ الْفَاتِحَةِ تو پڑھ سکتا ہے؛ بل کہ حدیث کی وجہ سے ضرور پڑھنا چاہیے؛ مگر سُورَةُ الْفَاتِحَةِ سے زائد کوئی اور آیت و سورہ نہیں پڑھ سکتا، یہی امام شافعی رَحْمَةُ اللهِ كَامَسْلِكِ ہے۔ اور بعض ائمہ نے فرمایا کہ مذکورہ حدیث میں نماز سے مراد امام و منفرد کی نماز ہے، مقتدی کی نماز نہیں؛ کیوں کہ قرآن نے مطلقاً اس بات کا حکم کر دیا ہے کہ قرآن پڑھا جائے، تو خاموش رہو اور سنو۔ لہذا سُورَةُ الْفَاتِحَةِ پڑھی جائے یا اور کوئی سُورَةُ پڑھی جائے، بہ ہر صورت مقتدی کو پڑھنا نہ چاہیے اور حدیث کا تعلق مقتدی سے نہیں ہے؛ کیوں کہ بعض حدیثوں میں آیا ہے کہ نبی کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے فرمایا:

« مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقِرَاءَةٌ الْإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ. »

(جس کا امام ہو پس امام کی قرأت ہی اس کی قرأت ہے۔) (۱)

نیز ترمذی نے حضرت جابر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ سے نقل کیا ہے کہ ”بغیر سُورَةُ الْفَاتِحَةِ نماز نہیں ہوتی؛ مگر یہ کہ امام کے پیچھے ہو تو ہو جاتی ہے۔“ (۲)

اب غور کیجیے کہ آیت و حدیث کے ظاہری تعارض کو دور کرنے کے لیے بعض ائمہ نے قرآن کی آیت سے سُورَةُ الْفَاتِحَةِ کا استثنا کیا اور آیت میں تاویل کی اور بعض ائمہ نے اس کے برخلاف حدیث کو امام و منفرد کے ساتھ خاص کر کے آیت کو اپنے ظاہر پر رکھا، نہ پہلے طبقے نے قرآن و حدیث کے خلاف کیا، نہ دوسرے طبقے نے؛ بل کہ دونوں مکاتب فکر کے ائمہ نے قرآن و حدیث ہی پر عمل کی راہ نکالی؛ لہذا جو

(۱) ابن ماجہ: ۶۱، مؤطا محمد: ۹۷، الطحاوی: ۱/۱۲۸، الدارقطنی: ۱/۳۲۳، ابن أبی

شبیہ: ۱/۳۱۴ وغیرہ

(۲) الترمذی: حدیث حسن صحیح ۱/۱۷۱

لوگ امام کے پیچھے مقتدی کو پڑھنے کی ہدایت کرتے ہیں، وہ بھی اپنے اجتہاد کی رو سے حق پر ہیں اور جو لوگ اس سے منع کرتے ہیں وہ بھی حق پر ہیں۔

اختلاف کی تیسری وجہ

ائمہ میں اختلاف اس وجہ سے بھی پیدا ہوا کہ ایک امام نے ایک حدیث کو صحیح و معتبر سمجھا اور دوسرے امام نے اس حدیث کو ضعیف سمجھا اور دوسری حدیث سے دوسری بات اخذ کی؛ کیوں کہ حدیث کو صحیح یا ضعیف قرار دینا بھی ایک اجتہادی عمل ہے، جس میں اختلاف رائے ہو سکتا ہے اور ہوا ہے، بہت سی حدیثیں امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک ضعیف ہیں؛ مگر امام مسلم رحمہ اللہ ان کو معتبر قرار دیتے ہیں، مثال کے طور پر نماز میں ہاتھ کہاں باندھے جائیں؟ سینے پر یا ناف کے اوپر یا ناف کے نیچے، اس سلسلہ میں جو روایات آئی ہیں، ان میں کوئی روایت بھی ایسی نہیں جو بے غبار ہو۔ مثلاً سینے پر ہاتھ باندھنے کی روایت حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز ادا کی، آپ نے بائیں ہاتھ پر دایاں ہاتھ سینے پر رکھا۔ (۱)

مگر یہ روایت ضعیف ہے؛ کیوں کہ اس کے ایک راوی مؤمل بن اسماعیل رحمہ اللہ کو محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے۔ لہذا احناف اس پر عمل نہیں کرتے اور اس کے مقابلے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث سنن ابوداؤد کے بعض نسخوں میں اور دارقطنی و ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ میں ثابت ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سنت یہ ہے کہ نماز میں ناف کے نیچے ہاتھ پر ہاتھ رکھا جائے۔ (۲)

(۱) صحیح ابن خزيمة: ۲۴۳/۱

(۲) ابن ابی شیبہ: ۱/۳۹۱، الدار قطني ۱/۲۸۶

اس روایت کے ایک راوی عبدالرحمان بن اسحاق واسطی رحمۃ اللہ علیہ کو بھی اکثر محدثین ضعیف قرار دیتے ہیں؛ مگر امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی ایک حدیث کو ”حسن“ قرار دیا اور امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی ایک حدیث کو ”صحیح“ قرار دیا ہے۔^(۱)

لہذا احناف اس حدیث کو ترجیح دیتے ہیں اور اس پر عمل کرتے ہیں، یہاں وہی بات ہے کہ اختلاف اس لیے پیدا ہوا کہ روایات کے صحیح و ضعیف ہونے میں اختلاف ہے، لہذا جس کو جو اقرب الی الصحیحہ نظر آئی، اس نے اس پر عمل کیا۔

یہ چند اہم وجوہات ہیں؛ جن کی بنیاد پر ائمہ میں مسائل کی تخریج و استنباط میں اختلاف ہو جاتا ہے؛ مگر ظاہر ہے کہ یہ اختلاف نہ برا ہے اور نہ اس کی وجہ سے کوئی پریشانی لاحق ہوتی ہے؛ کیوں کہ صحابہ و تابعین میں بھی یہ اختلاف تھا؛ مگر انھوں نے اس کو دور کرنے کی کوشش نہیں کی، معلوم ہوا کہ یہ کوئی ایسی چیز ہی نہیں کہ اس سے آدمی پریشان ہو۔ بل کہ حقیقت یہ ہے کہ یہ اختلافات اسلام کی سچائی کی دلیل اور ہر دور میں اس کی تعلیمات کے چل سکنے کے علامت ہیں۔

کیا اسلامی قانون عورتوں پر ظلم ڈھاتا ہے؟

پروفیسر صاحب نے یہ بیان کرتے ہوئے کہ ہندوستان میں یکساں سول کوڈ نافذ نہ ہو سکے گا اور یہ کہ یہ یکساں سول کوڈ خود ہندوؤں میں ہی پھوٹ ڈال دے گا، وہ آگے لکھتے ہیں:

”البتہ اتنا ضرور ہوگا کہ وہ قوانین جو سماج کے کمزور طبقوں خصوصاً

عورتوں پر ظلم ڈھاتے ہیں، ان میں تبدیلی ضرور ہوگی، یہ ہو کر ہی رہے

گا، چاہے ہمارے علما اور مولوی لوگ کتنا بھی شور و غل اور ہلہ مچائیں۔“

اس عبارت میں پروفیسر صاحب نے بڑے عام الفاظ استعمال کیے ہیں ”وہ قوانین جو ظلم ڈھاتے ہیں“ مگر آگے مولوی اور علما کا ذکر کے انھوں نے یہ خود واضح کر دیا ہے کہ اس سے ان کی مراد ”اسلامی قوانین“ ہیں؛ کیوں کہ مولوی لوگ اور علما شور مچائیں گے تو ”اسلامی قوانین“ کی تبدیلی پر ہی مچائیں گے۔ لہذا معلوم ہوتا ہے کہ پروفیسر صاحب کے نزدیک اسلام میں ایسے قوانین ہیں، جو سماج کے کمزور طبقوں پر اور خصوصاً عورتوں پر ظلم ڈھاتے ہیں۔

پروفیسر صاحب! ذرا ٹھنڈے دل سے غور کیجیے کہ آپ کے ان جملوں کی زد کن کن پر اور کہاں کہاں پڑتی ہے؟ کیا اس سے اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ظالم ہونا لازم نہیں آتا؟ جب کہ قرآن جگہ جگہ اعلان کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ظالم نہیں، کہیں تو یہ فرمایا:

﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ (فُصِّلَتْ: ۴۶)

(تیرا پروردگار اپنے بندوں پر ظالم نہیں ہے)

اور ایک جگہ یہ فرمایا:

﴿وَأَنَّ اللّٰهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ (الْحَجَّ: ۱۰)

(اور بلاشبہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر ظالم نہیں ہے)

اور ایک موقع پر اس طرح ارشاد فرمایا:

﴿وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ (قَب: ۲۹)

(اور میں اپنے بندوں پر ظالم نہیں ہوں۔)

اب پروفیسر صاحب کے لیے دو ہی راستے ہیں: یا تو اس کو سچ مان کر ایمان والوں میں داخل ہو جاؤ اور اپنے قول سے توبہ کرو، یا انکار کر کے غیروں میں شامل ہو

مسلم پرسنل لاپرا اعتراضات کا علمی جائزہ
جاؤ اور اپنے قول پر قائم رہو اور یہ کہنے کی کوئی ضرورت نہیں کہ ہر دو صورتوں کے نتیجے
معلوم ہیں۔

پھر سوال یہ ہے کہ آخر وہ کون سا قانون ہے، جس میں کمزوروں اور عورتوں پر ظلم
کا عنصر پایا جاتا ہے؟ اس کی نشاندہی تو کی جاتی؟ حقیقت تو یہ ہے کہ اسلام سے زیادہ
کمزوروں اور عورتوں کے حقوق کا ضامن کوئی نہیں اور نہ ہو سکتا ہے۔

شاید پروفیسر صاحب کو کبھی قرآن کریم و حدیث رسول کے پڑھنے کا موقعہ نہیں
ملایا ملا بھی تو گہری نظر سے پڑھنے کا اتفاق نہیں ہوا اس لیے ایسی غلط اور بے حقیقت
بات ان کے قلم سے نکل گئی، یہاں صرف اشارہ دینے کے لیے عرض کرتا ہوں کہ
قرآن نے بہ صراحت اعلان کیا ہے کہ عورتوں کے اتنے ہی حقوق ہیں، جتنے کہ
مرد کے حقوق ہیں:

﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة: ۲۲۸)

(معروف طریقے پر عورتوں کے اتنے ہی حقوق مردوں پر ہیں)

جتنے کہ مرد کے حقوق عورتوں کے ذمے ہیں۔)

اسی طرح عورتوں کو پریشان کرنے اور تنگ کرنے اور زبردستی ان کے وارث

بننے سے روکا گیا، ایک جگہ ارشاد ہے:

﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَبُغْنَ أَجْلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ

بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ، وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا

لِتَعْتَدُوا، وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ (البقرة: ۲۳۱)

(اور جب تم عورتوں کو طلاق دو پھر وہ اپنی عدت کو پہنچیں، تو یا تو

اچھے طریقے سے ان کو اپنے پاس روک لو یعنی رجوع کر لو یا نہیں تو ان کو

اچھے انداز سے جدا کر دو اور ان کو تکلیف پہنچانے کے لیے روک نہ لو اور جس شخص نے ایسا کیا اس نے اپنے آپ پر ظلم کیا۔)

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ﴾ (النِّسَاءُ: ۱۹)

(اے ایمان والو! تمہارے لیے حلال نہیں ہے کہ تم زبردستی اپنی بیویوں کے وارث بن بیٹھو اور تم ان عورتوں کو مقید نہ کرو؛ تاکہ جو مال تم نے دیا ہے اس میں سے کچھ واپس لے لو؛ مگر یہ کہ وہ عورتیں کوئی کھلی ہوئی بے حیائی کا کام کر بیٹھیں۔)

اور نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمَ نے فرمایا:

« اِسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا. »

(عورتوں کے بارے میں خیر و بھلائی کی وصیت قبول کرو) (۱)

نیز آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمَ نے فرمایا کہ جو اپنی بیوی کے ساتھ اچھا ہے وہی تم

میں سب سے بہتر ہے۔ (۲)

نیز آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمَ نے عورتوں کو مارنے سے منع فرمایا ہے۔ (۳)

کیا یہ سب ظلم کی تعلیم ہے؟ یا عورتوں پر احسان و رحم اور ان کے حقوق پورا کرنے کی تعلیم ہے۔ اگر کوئی قانون شریعت ایسا ہو، جس میں عورتوں اور کمزوروں پر ظلم کی تعلیم دی گئی ہو، تو اس کی نشاندہی کی جائے؛ مگر یہ بھی واضح رہے کہ انصاف کو ظلم

(۱) المشکاة: ۲۸۰

(۲) المشکاة: ۱۸۱

(۳) المشکاة: ۲۸۰

سمجھ لینا اور قانون انصاف کو ظلم قرار دے دینا کافی نہیں ورنہ چور اور ڈکیت کی سزاؤں کو بھی ظلم کہہ دینا جائز ہوگا۔

نشے کی حالت کی طلاق

پروفیسر صاحب نے بنیادی حقوق کے خلاف رائج اسلامی قانون کی مثال یہ دی ہے کہ ”نشے کی حالت میں کوئی طلاق دے، تو وہ ہو جاتی ہے“، وہ کہتے ہیں:

”یہ مسئلہ عام مسلمان؛ بل کہ علما کے سامنے بھی رکھا جائے تو یہ کہیں گے کہ یہ قانون ٹھیک نہیں ہے۔“

پروفیسر صاحب کا دعویٰ ہے کہ ایسی طلاق قرآن و حدیث میں جائز نہیں۔ مجھے تعجب ہے کہ لاء کالج کے پروفیسر کا کلام قانون کی گرفت سے اس قدر آزاد کیوں ہے؟ پروفیسر صاحب نے دعویٰ کیا ہے کہ ایسی طلاق قرآن و حدیث میں جائز نہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن و حدیث سے اس کے ناجائز ہونے کا ثبوت ہو چکا ہے؛ حالاں کہ یہ بات سونی صد غلط ہے، ہاں! قرآن و حدیث میں اس طرح کی طلاق کا سرے سے کوئی ذکر ہی نہیں ہے اور ان دو باتوں (ناجائز ہونے کا ثبوت ہونے اور اس کا ذکر ہی نہ ہونے) میں بہت فرق ہے۔ ایک ہے ذکرِ عدم یا ثبوتِ عدم، اور ایک ہے عدمِ ذکر یا عدمِ ثبوت۔ ذکرِ عدم سے عدمِ جواز کا ثبوت ہوتا ہے؛ لیکن عدمِ ذکر سے عدمِ جواز ثابت کرنا اصولی غلطی ہے۔ اسی لیے علما فرماتے ہیں کہ عدمِ ذکر کو مستلزم نہیں؛ مگر پروفیسر صاحب نے عدمِ ذکر سے عدمِ جواز ثابت کرنا چاہا ہے، جو سراسر غلط ہے۔

اب رہا اصل مسئلہ تو عرض ہے کہ حالتِ نشے میں طلاق واقع ہونے یا نہ ہونے میں سلف سے ہی اختلاف چلا آ رہا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے واقع ہونا اور حضرت

مسلم پرسنل لاپرا اعتراضات کا علمی جائزہ

عثمان رضی اللہ عنہ سے واقع نہ ہونا ثابت ہے، جیسا کہ سنن سعید اور مصنف ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ میں ہے۔ (۱)

نیز بخاری میں حضرت عثمان و حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے تعلیقاً مروی ہے کہ نشے والے کی طلاق نہیں ہوتی۔ (۲)

پھر صحابہ کے بعد عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ نشے والے کی طلاق جائز ہے۔ (۳)

نیز حضرت حسن بصری، ابن سیرین، مجاہد، ابراہیم نخعی، شععی، عطاء، سعید بن مسیب رحمہم اللہ سے مروی ہے کہ نشے کی حالت میں طلاق ہو جاتی ہے۔ (۴)

اور ابوالشعثاء، طاؤس، عکرمہ، قاسم بن محمد رحمہم اللہ ہو غیرہ سے عدم وقوع مروی ہے۔ (۵)

پھر ائمہ میں بھی ابوحنیفہ، مالک، اوزاعی اور ثوری رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ نشے کی حالت میں دی ہوئی طلاق پڑ جاتی ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی صحیح قول یہی ہے کہ یہ طلاق پڑ جاتی ہے اور امام اسحاق، امام ربیعہ، امام احمد رحمہم اللہ (فی روایت) واقع نہ ہونے کے قائل ہیں۔ (۶)

(۱) دیکھو: سنن سعید، قسم اول، جلد ثالث: ۲۶۷ و ۲۶۸، مصنف ابن ابی شیبہ: ۳۰/۴

(۲) البخاری ۲: ۹۳

(۳) الطحاوی: ۵۰/۲

(۴) سنن سعید: ۳/۶۶۲-۳/۶۶۷

(۵) فتح الباری: ۳۹۱/۹

(۶) فتح الباری: ۳۹۱/۹

الغرض یہ مسئلہ اجتہادی ہے اور دلائل دونوں طرف ہیں اور ضرورت پر یاد دلائل کی روشنی میں ایک مسلک والے دوسرے مسلک پر عمل بھی کر سکتے ہیں، جب کہ اس کے شرائط بھی پائے جائیں؛ مگر سوال یہ ہے کہ ان دو مسلکوں میں سے ایک کو غلط قرار دینا اور اس کے قائل صحابہ، تابعین و ائمہ کی تغلیط کرنا محض اس بنا پر کہ اپنی عقل و سمجھ سے باہر ہے اور اپنی فہم میں بنیادی حقوق کے خلاف ہے، کس اصول و قاعدہ اور عقل و دانش کا تقاضا ہے؟

دلائل سے ہٹ کر میں نشے کی طلاق کے بارے میں ایک اور نکتے کی طرف توجہ مبذول کرانا چاہوں گا، وہ یہ کہ طلاق فی نفسہ نہ بری چیز ہے نہ اچھی؛ بل کہ حالات و کوائف اور طریقہ استعمال سے کبھی اس میں برائی آجاتی ہے اور کبھی خوبی بھی آجاتی ہے، طلاق کے غلط استعمال سے اس میں برائی کا آجانا تو معروف و مسلم ہے؛ لیکن یہاں میں اس میں بھلائی کے پہلو کو واضح کرنا چاہتا ہوں۔ وہ یہ کہ فرض کرو کہ ایک شخص فاسد العقل، و فاسد الاخلاق ہے اور بیوی پر ظلم کرتا رہتا ہے جس سے بیوی تنگ آچکی ہے، ایسی صورت میں اس بیوی کے لیے طلاق کامل جانا، کیا ایک نعمت نہیں ہے؟ بلاشبہ نعمت ہے اور بہت بڑی نعمت ہے۔

اب غور کرنے کی بات یہ ہے کہ ایک شرابی کبابی شخص اس قابل نہیں ہوتا کہ اس کی صحبت و معیت میں رہا جائے؛ بل کہ اگر وہ اپنی بیوی کو چھوڑ دے تو بیوی کو خوش ہونا چاہیے کہ ایک دشمن خدا سے نجات ملی اور اس سے چھٹکارے کی نعمت حاصل ہوئی۔ اس کے برعکس یہ مطالبہ کرنا کہ وہ طلاق بھی دے دے تو اس کی طلاق کونہ مانا جائے اور اس کی صحبت میں رکھنے کو ترجیح دینا؛ بل کہ اس پر اصرار کرنا۔۔ میں سمجھتا ہوں۔ شاید یہ بات عورت کے بنیادی حق کے خلاف ہو سکتی ہے؛ کیوں کہ اس کا

مطلب یہ ہوا کہ عورت کو ایک شرابی کبابی اور ظالم کے حوالے کیا جائے یا اس سے چھٹکارا نہ دلایا جائے اور عورت کو مزید ظلم و ستم کا نشانہ بنانے کی کوشش کی جائے۔

تو پروفیسر صاحب کا یہ کہنا ہے کہ نشے کی طلاق کو ماننا آئین کے بنیادی حقوق کے خلاف ہے اور میرا کہنا یہ ہے کہ نشے کی طلاق کو نہ ماننا عورت کے بنیادی حق کے خلاف ہے۔ اس سے میں یہ بتانا چاہتا ہوں کہ پروفیسر صاحب جس انداز پر غور کر رہے ہیں اس کا صحیح ہونا ضروری نہیں، ان کے فلسفے سے دوسرا فلسفہ نکل سکتا ہے۔ جب یہ بات ہے تو عقل و دانش کا یہ تقاضہ نہیں کہ دلائل پر مبنی کسی مسلک و مسئلہ کو بہ یک جنبش قلم غلط قرار دینے کی جسارت کی جائے۔

غصے کی طلاق

اس ضمن میں غصے کے طلاق کا ذکر بھی پروفیسر صاحب نے کیا ہے اور اس کو بھی غلط قرار دیا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ غصے کی حالت میں اگر کوئی طلاق دے دے تو اس کو طلاق نہ ماننا چاہیے ورنہ آئین کے بنیادی حقوق کے خلاف ہوگا؛ مگر غالباً پروفیسر صاحب اس پر غور نہ کر سکے کہ عام طور پر طلاق غصے ہی کی حالت میں دی جاتی ہے، کوئی شوق و رغبت سے نہیں دیتا اور خوشی کا مظاہرہ کرنے کے لیے بھی نہیں دیتا، جب طلاق غصے ہی کی حالت میں دی جاتی ہے، تو پھر طلاق ہی نہ پڑنا چاہیے، حالاں کہ یہ بات بالکل لغو و غیر معقول ہے، اس لیے جمہور علما اسی کے قائل ہیں کہ غصے کی طلاق واقع ہو جاتی ہے جیسا کہ علما نے تصریح کی ہے۔ (۱)

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے حوالے سے اور دیگر حضرات نے خود ابن قیم رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ غصے کی تین حالتیں ہیں:

ایک غصے کی ابتدائی حالت جس میں عقل میں کوئی تغیر نہیں ہوتا اور غصہ کرنے والا جو کہتا ہے، وہ اپنے ارادے و اختیار سے کہتا ہے۔ اس صورت میں تمام علما کے نزدیک طلاق پڑ جاتی ہے۔

دوسرا درجہ یہ ہے کہ غصہ اپنی انتہا کو پہنچ جائے، جس سے عقل میں تغیر ہو اور غصہ کرنے والے کو معلوم ہی نہ ہو کہ وہ کیا کہہ رہا ہے۔ اس صورت میں بھی تمام علما متفق ہیں کہ طلاق نہیں پڑتی۔

اور تیسری حالت یہ ہے کہ غصے درمیانی حالت میں ہو پھر وہ تیز ہو جائے؛ مگر عقل میں تغیر نہ آئے، اس میں اختلاف ہے اور یہی محل اجتہاد ہے، جمہور کے نزدیک طلاق پڑ جاتی ہے اور ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نہیں پڑتی۔ (۱)

پروفیسر صاحب بتائیں کہ غصے کی حالت کی جو تفسیر عرض کی گئی اس میں پہلی اور دوسری صورت تو بہ اتفاقی ہے، پہلی صورت میں باتفاق طلاق پڑ جاتی ہے اور دوسری صورت میں بہ اتفاق نہیں پڑتی، صرف تیسری صورت میں اختلاف ہے، اور اس میں جمہور وقوع طلاق کے قائل ہیں؛ کیوں کہ غصے سے عقل زائل نہیں ہوئی اور یہ بات عقل کے بالکل موافق ہے؛ اگر غصے کے کسی کام کا اعتبار نہ کرنا عقل کا تقاضا ہے، تو دو آدمی آپس میں غصے سے جوڑتے جھگڑتے؛ بل کہ قتل کا ارتکاب کر بیٹھتے ہیں ان کو بھی معذور قرار دینا چاہیے؛ مگر دنیا کا کوئی قانون ایسی نامعقول بات نہیں کہہ سکتا؛ بل کہ سب یہی کہتے ہیں کہ جھگڑا ہوتا ہی ہے غصے سے۔ اگر اس کو معتبر نہ مانا جائے تو دنیا میں سوائے فساد کے کچھ نہ ہوگا، اگر یہی بات شریعت کہتی ہے، تو آئین کے بنیادی حقوق کے خلاف ہے؟ فیاللعجب!

(۱) دیکھو: اعلام الموقعین: ۲/۵۰، الفقه علی المذاهب: ۴/۹۲، رد المختار: ۳/۲۴۴

ایک اہم نکتہ

یہاں ایک اہم نکتہ سمجھ لینا ضروری ہے اور جدت پسند طبقے کو عام طور پر اس قسم کے مسائل میں جو شبہ ہوتا ہے، وہ اسی کو نہ سمجھنے کی وجہ سے ہوتا ہے، وہ یہ کہ عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ طلاق عورت کے حق میں سزا ہے؛ اس لیے جب یہ مسئلہ بیان کیا جاتا ہے کہ غصے میں یا نشے میں طلاق دینے سے طلاق ہو جاتی ہے، تو قدرتی طور پر اشکال پیدا ہوتا ہے اور ہونا چاہیے کہ مرد کے قصور کی سزا عورت کو کیوں دی جا رہی ہے؟ اور طلاق کو علی الاطلاق عورت کے لیے سزا سمجھنے سے اس کا ایک اثر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مطلقہ عورت کو معاشرے میں معیوب اور مجرم سمجھا جاتا ہے؛ مگر حقیقت اس کے بالکل برخلاف ہے۔ فقہا کرام نشے والے کی طلاق کو نافذ مانتے ہیں تو اس کی وجہ کیا بتاتے ہیں؟ وہ ان ہی سے پوچھیے، فقہا کرام لکھتے ہیں کہ نشے والے کی طلاق اس لیے پڑ جاتی اور مانی جاتی ہے کہ اس نشہ باز کو زجر و توبیخ ہو یعنی سزا ہو۔ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ طلاق ہمیشہ عورت ہی کے لیے سزا کا باعث نہیں؛ بل کہ شرعاً طلاق اس لیے بھی مانی جاتی ہے کہ مرد کو عبرت و سزا ہو، اس کی شرح یہ ہے کہ عورت اللہ کی ایک نعمت ہے، جب مرد اس کی بے قدری کرتا ہے، تو شریعت اس کو اس نعمت سے محروم قرار دیتی ہے اور اس کی طلاق کو مان کر اس کو سزا دیتی ہے کہ اب پچھتاتے رہو۔ معلوم ہوا کہ طلاق کو عورت کے لیے سزا قرار دینا علی الاطلاق صحیح نہیں اور اس بنا پر مطلقہ عورت کو معیوب سمجھنا اور مجرم کی حیثیت دینا بھی سخت غلط بات ہے، جب حقیقت یہ ہے تو اس شبہ کی بنیاد بھی ختم ہوگئی اور ثابت ہوا کہ نشے و غصے کی

(۱) الدر مختار مع الشامی: ۳/۲۴۰، الفقه علی المذاهب الأربعة: ۴/۲۸۶، الهدایة:

طلاق کو تسلیم کرنا خلاف عقل نہیں اور نہ یہ عورت کی حق تلفی ہے۔

ماں کے پیٹ میں بچہ کتنی مدت رہ سکتا ہے؟

پروفیسر صاحب نے فقہ کے ایک اور مسئلے پر بھی اعتراض کیا ہے، وہ یہ کہ فقہ حنفی میں شوہر کے انتقال کے دو سال بعد اگر اس کی بیوی کو بچہ پیدا ہوا، تو یہ اس شوہر کی جائز اولاد تصور کی جاتی ہے اور فقہ شافعی و مالکی میں چار سال بعد بھی اگر بچہ پیدا ہو، تو جائز قرار دیا جاتا ہے۔

پروفیسر صاحب فرماتے ہیں:

”اس قانون کو بدل دینا چاہیے، نیز فرماتے ہیں کہ میں ایک عام مسلمان کو سمجھا سکتا ہوں کہ یہ قانون غلط ہے؛ لیکن ہمارے عالموں کو نہیں سمجھا سکتا۔ پروفیسر صاحب آگے مشورہ بھی دیتے ہیں کہ شیعہ قانون یہ کہتا ہے کہ صرف دس مہینے تک کا بچہ جائز ہے، لہذا ”مسلم پرسنل لا“ میں شیعہ کے قانون کو لینا چاہیے، جو موجودہ سیاسی اقدار کے موافق ہے، وہ کہتے ہیں کہ مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ایسا کیا ہے۔“ (خلاصہ کلام)

ان جملوں میں متعدد باتیں قابل تبصرہ ہیں:

(۱) پروفیسر صاحب کا یہ کہنا کہ عام مسلمانوں کو سمجھا سکتا ہوں؛ مگر علما کو نہیں سمجھا سکتا، یہ خود آپ کے نقطہ خیال کے غلط و کمزور ہونے کی دلیل ہے، عام مسلمان چوں کہ دلائل اور حقائق سے کما حقہ واقف نہیں ہوتے؛ اس لیے آپ ان کو اپنی کمزور و غلط بات سمجھانے اور ان سے منوانے میں بہ مصداق ”اندھوں میں کاناراجا“ کامیاب ہو جاتے ہیں؛ مگر یہ بات علما میں کیسے چل سکے گی؟ علما چوں کہ حقائق و دلائل سے

واقف ہوتے ہیں؛ اس لیے آپ ان کو منوانہیں سکتے۔

(۲) پروفیسر صاحب کہتے ہیں کہ شیعہ بھی مسلمانوں کا فرقہ ہے، لہذا اس کے فقہ کو لے کر ”مسلم پرسنل لا“ میں ترمیم کرنا چاہیے، مگر اولاً معلوم ہونا چاہیے کہ شیعہ فرقہ، شافعی، مالکی، حنفی و جنبلی دبستان فقہ کی طرح کوئی فقہی مکتب فکر نہیں ہے؛ بل کہ شیعہ فرقہ اپنے عقائد باطلہ کی وجہ سے تمام اہل سنت والجماعت سے ہٹ کر ایک گمراہ فرقہ ہے جس پر کفر کا فتویٰ ہے؛ کیوں کہ یہ اہل سنت سے اسلام کے بنیادی عقائد میں منحرف ہے۔ افسوس! کہ پروفیسر صاحب اس باطل فرقے کو ائمہ اربعہ کے مذاہبِ حقہ کے ہم پلہ قرار دے رہے ہیں۔ اس پر کتنا بھی افسوس کیا جائے کم ہے۔ قادیانی بھی اپنے کو مسلمان کہتے ہیں، پھر کل آپ شاید یہ فرمائیں کہ ان کی فقہ سے بھی کچھ اخذ کر کے شریعت و ”مسلم پرسنل لا“ میں ترمیم کی جائے، لا حول ولا قوۃ الا باللہ۔

(۳) حضرت تھانوی رحمہ اللہ کا حوالہ بھی سراسر دھوکہ ہے، حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے مذاہب اربعہ میں سے بعض مذاہب پر بعض امور میں فتویٰ دیا ہے، جیسے مفقود کے مسئلے میں فقہ مالکی پر فتویٰ دیا ہے، شیعہ فقہ سے کوئی چیز ہرگز نہیں لی ہے۔ میں پروفیسر صاحب سے یہاں یہ عرض کرنا چاہوں گا کہ آپ نظریہ جو چاہیں اپنا بنائیں، اس میں تو آپ مختار ہیں؛ لیکن کسی شخصیت کی طرف کسی بات کو منسوب کرنے میں آپ شرعاً و قانوناً پابند ہیں کہ غلط بات کا انتساب نہ کریں۔ اپنی بات منوانے کے لیے، غلط چیز کو کسی کے سر تھوپنا، دیانت داری کے خلاف اور علمی دنیا میں مضحکہ خیز ہے۔

(۴) اس کے بعد ہم اصل مسئلے کی طرف آتے ہیں کہ شوہر کے انتقال کے بعد اس کی بیوی کو حنفی فقہ کے مطابق دو سال میں یا فقہ شافعی و مالکی کے مطابق چار سال

میں بچہ پیدا ہو، تو شوہر ہی کی اولاد قرار دینا، دراصل اس تحقیق پر مبنی ہے کہ بچہ زیادہ سے زیادہ ماں کے پیٹ میں کتنی مدت تک رہ سکتا ہے؟

بعض فقہاء کے نزدیک جنین ماں کے پیٹ میں زیادہ سے زیادہ دو سال اور بعض کے نزدیک چار سال تک رہ سکتا ہے، ہمارے پروفیسر صاحب اس کو غلط ٹھہراتے ہیں؛ مگر غلط ہونے کی وجہ کیا ہے؟ اس پر ایک لفظ بھی انہوں نے نہیں لکھا ہے۔ اگر وہ اپنے دلائل پیش کرتے تو اس پر کچھ کہا جاسکتا، تاہم اختصار کے ساتھ اس مسئلے پر چند باتیں عرض کی جاتی ہیں۔

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے بھی یہی بات کہی ہے کہ عورت دو سال تک حمل سے رہ سکتی ہے اور اس سے زیادہ نہیں رہ سکتی۔ (۱)

اور حضرات صحابہ اور تابعین کے دور میں ایسے واقعات پیش آتے رہے ہیں، جن میں بعض بچے دو سال میں یا چار سال میں ماں کے پیٹ سے نکلے، محدثین نے اپنی کتابوں میں ایسے متعدد واقعات سند کے ساتھ روایت کیے ہیں۔

ان میں سے ایک یہ واقعہ بھی ذکر کیا ہے کہ ایک شخص حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں نکلا اور اپنی بیوی سے دو سال تک کہیں غائب ہو گیا، پھر دو سال بعد آیا تو بیوی کو حاملہ پایا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دربار میں مقدمہ لے گیا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس عورت کو سنگسار کرنے کا حکم دے دیا، حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر آپ اس عورت کے بارے میں سنگساری کی کچھ راہ پاتے ہیں، تو اس کے پیٹ کے بچے کے لیے کوئی تو سبیل نہیں ہے، اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس عورت کو بچہ پیدا ہونے تک قید میں ڈال دیا، جب بچہ پیدا ہوا تو اس کے دانت نکلے ہوئے تھے

(۱) الدارقطني: ۳/۳۲۱، سنن البيهقي: ۷/۲۲۳، سنن سعيد: ۲/۹۴

مسلم پرسنل لاپرا اعتراضات کا علمی جائزہ

اور وہ بچہ اس شخص کے مشابہ تھا، وہ شخص کہنے لگا کہ میرا بچہ ہے میرا بچہ ہے، اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی دوراندیشی و بصیرت کی تعریف کی اور فرمایا کہ عورتیں معاذ رضی اللہ عنہ جیسے کو جننے سے عاجز ہیں، اگر معاذ رضی اللہ عنہ نہ ہوتے، تو عمر رضی اللہ عنہ ہلاک ہو جاتا۔ (۱)

اسی طرح حضرت امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے متعلق تاریخ بتاتی ہے کہ وہ ماں کے پیٹ میں تین سال تک رہے۔ (۲)

اور حضرت امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی ایک باندی تھی، جو محمد بن عجلان کے نکاح میں تھی، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اس کے بارے میں گواہی دیتے ہیں کہ اس کے ہر بچے کا حمل چار سال کا ہوا یعنی ہر بچہ ماں کے پیٹ میں چار سال رہ کر پیدا ہوا، اس کو دارقطنی و ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کیا ہے۔ (۳)

سنن دارقطنی و سنن بیہقی وغیرہ کا جو حوالہ دیا گیا یہ حدیث کی کتابیں اگر ان کو پروفیسر صاحب جیسا کوئی حدیث کی مقدس کتاب کی حیثیت نہیں دیتا، تو کم از کم تاریخ کی کتاب کی حیثیت تو دے گا ہی۔ اب غور طلب یہ بات ہے کہ ان واقعات کی روشنی میں دو سال یا چار سال کو زیادہ سے زیادہ مدت حمل قرار دیا جائے، تو آخر کونسی خلاف عقل بات لازم آتی ہے یا کس کے حقوق تلف ہو جاتے ہیں؟

پھر پروفیسر صاحب اور ان کی ذہنیت والوں کو یہ بھی لازم ہے کہ وہ اس طرح کے واقعات، جن کو کھلی آنکھوں مشاہدہ کیا گیا اور متواتر طور پر ثابت ہیں، ان کی

(۱) دیکھو: الدار قطنی: ۳/۳۲۱-۳۲۲، السنن البیہقی: ۷/۴۴۳، سنن سعید: ۲/۹۴

(۲) السنن البیہقی: ۷/۴۴۳، حاشیة تہذیب التہذیب: ۸/۱۰۱، مقدمة التعليق الممجد: ۱۳

(۳) السنن الدار قطنی: ۳/۳۲۲، السنن البیہقی: ۷/۴۴۳، الدرایة مع الہدایة: ۲/۴۱۳

معقول توجیہ کریں، یہاں یہ بھی عرض کر دوں کہ مشہور حکیم ابوعلی بن سینا نے اپنی معروف و مسند کتاب ”قانون شفا“ میں لکھا ہے کہ مجھے قابل اعتماد شخص سے یہ بات پہنچی ہے کہ ایک عورت نے حمل کے چار سال بعد بچہ جنا اور اس کے بچے کے دانت نکل آئے تھے۔ (۱)

تو یہ اطبا کے نزدیک بھی قابل اعتبار بات ہے، یہ ابوعلی بن سینا رحمہ اللہ وہ ہے جس کی طبی تحقیقات کو مغربی دنیا میں آج بھی مایہ ناز علمی سرمایہ و خزانہ سمجھا جاتا ہے۔ الغرض یہ واقعات ہیں، جن کو جھٹلایا نہیں جاسکتا اور جن سے اکثر مدت حمل معلوم ہوتی ہے۔

اس کے بعد اب یہ سمجھنا ہے کہ کسی عورت پر بہتان رکھنے سے زیادہ، انسانی اخلاق کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو حتی الامکان اس سے بری کیا جائے۔ اور شریعت عورت کی عزت و وقار کے تحفظ کے لیے بعید سے بعید تر احتمالات کو قبول کرتی ہے۔ اسی اصول شریعت کے پیش نظر فقہا کرام نے یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ شوہر کی وفات کے دو سال بعد یا چار سال بعد بھی اس کی بیوی بچے جنے تو وہ اسی شوہر کی جائز اولاد ہوگی؛ کیوں کہ واقعات نے بتا دیا ہے کہ یہ امکان ہے کہ دو سال سے چار سال تک حمل ہو سکتا ہے۔

یہ بات اگرچہ نادر الوقوع ہو مگر وقوع پذیر تو ہے، اگر ایک عورت کو زانیہ قرار دینے کے بہ جائے، اس احتمال و امکان کی روشنی میں اس کی عزت کا تحفظ کیا جائے، تو یہ خلاف عقل ہے یا حقوق کا اتلاف ہے؟ بل کہ میں تو یہ سمجھتا ہوں کہ یہ فقہی جزئیہ بھی خود اسلام کے اعتدال پسند و حقیقت پسند ہونے کی ایک زبردست دلیل ہے۔ مجھے

(۱) بہ حوالہ روح المعانی: ۱۸/۲۶

سخت حیرت ہے کہ حقوق نسواں کے نعرے لگانے والے، عورت کی عزت پر حملہ کرنے کے لیے تیار ہیں اور اگر اسلام اس کا تحفظ کرتا ہے، تو اس کو بنیادی حقوق کے خلاف قرار دیتے ہیں اور الٹا اسلام پر یہ الزام لگاتے ہیں کہ وہ عورت کے حقوق کی پاس داری نہیں کرتا، افسوس کہ ساری منطق ہی ان حضرات کی الٹی ہے۔

چار شادیوں کا مسئلہ

میں نے اپنے مضمون ”قانون شریعت کا امتیاز“ میں مرد کو چار شادیوں کی اجازت کے مسئلے پر کلام کیا تھا۔ اور اس پر کیے جانے والے اعتراض کو دفع کرتے ہوئے، اس کی چند حکمتوں کی طرف اشارہ کیا تھا۔ جناب بشیر حسین صاحب اس تازہ مضمون میں اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

”جناب مفتاحی صاحب نے چار بیویوں کے جواز میں جو دلائل

پیش کیے، وہ بالکل بے جا ہیں۔“

میں پروفیسر صاحب سے عرض کروں گا کہ میں نے دلائل نہیں دیے تھے؛ بل کہ اس حکم کی حکمت کی طرف اشارے کیے تھے، ہمارے نزدیک دلائل شرعیہ صرف چار ہیں: (۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول اللہ (۳) اجماع (۴) قیاس۔ کوئی بھی شرعی حکم، ان ہی دلائل سے ثابت ہو سکتا ہے، جیسا کہ اس مضمون کے ابتدائی حصے میں عرض کر چکا ہوں۔

اب رہا میری بیان کردہ حکمتوں کا بے جا ہونا، تو اس پر عرض ہے کہ اولاً حکمت کے بے جا ہونے سے مسئلے پر کوئی فرق نہیں آتا، میری فہم یا تمام انسانوں کی فہم بھی قانون خداوندی کی حکمت کو کیسے اور کیوں کر پاسکتے ہیں؟ بنیادی اصول کے تحت عرض کر چکا ہوں کہ حکم پر عمل کے لیے حکمت کا معلوم ہونا ضروری نہیں؛ بل کہ حکم کا ثبوت

عمل کے لیے کافی ہے، ان بنیادی اصول کو نہ جاننے کی وجہ سے ہی پروفیسر صاحب کو اشکال پیش آرہا ہے، دوسرے میں ترقی کر کے کہتا ہوں کہ جن حکمتوں کو پروفیسر صاحب بے جا فرما رہے ہیں، وہ بے جا نہیں ہیں؛ بل کہ الحمد للہ ہزاروں کو مطمئن کرنے والی ہیں، جیسا کہ خود کئی حضرات نے مجھ سے براہ راست کہا۔

چارشادیوں کے مسئلے پر میں نے کلام کرتے ہوئے یہ بھی لکھا تھا:

”بعض اوقات متعدد بیویوں کی ضرورت پڑتی ہے۔“

پروفیسر صاحب اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ دنیا میں ایسے لوگ بھی ہیں، جن کی جنسی خواہشات چار بیویوں سے بھی پوری نہیں ہوتیں، اس کے بعد وہ کہتے ہیں کہ پہلے سعودی حکمراں ہر جمعرات کو ایک عورت کو طلاق دیتے اور دوسری عورت سے نکاح کرتے۔“ (1)

جواباً عرض ہے کہ جہاں تک عرب کے حکمراں کا عمل ہے، نہ اسلام اس کا ذمہ دار ہے، نہ ہم اس کے ذمہ دار ہیں۔ اسلام نے ایسی تعلیم نہیں دی کہ نکاح کرتے رہو اور طلاق دیتے رہو، سخت حیرت ہوتی ہے کہ بشیر حسین صاحب، لاء کالج سے متعلق رہے ہیں؛ مگر وہ قانون پر بحث کرتے ہوئے طفلانہ اعتراضات کرتے ہیں، جن کا اصل مسئلے سے کوئی تعلق نہیں۔ غور کیجیے کہ کیا زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ طلاق دے دے کر نکاح رچایا جائے یا یہ کہ بہ ضرورت، متعدد نکاح کیے جاسکتے ہیں؟ افسوس کہ اسلام و علما اسلام پر اعتراض کرنے والے اس قدر بدیہی امور میں بھی ٹھوکریں کھاتے پھر رہے ہیں؛ رہا یہ نکتہ کہ بعض لوگوں کی خواہشات چار سے بھی پوری نہیں ہوتیں، تو پروفیسر صاحب کو پہلے یہ سمجھنا چاہیے کہ چار تک کی تحدید، خالق انسان حضرت حق

جل مجدہ نے کی ہے، جو انسان کی نفسیات اور اس کی خواہشات اور جذبات سے پروفیسر صاحب سے کہیں زیادہ واقف ہے۔ آخر اسی نے تو انسان کو بنایا۔ تو کیا وہ اس کی ضروریات و خواہشات سے واقف نہ ہوگا؟

﴿الَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾

لہذا ہم کو اور تمام ایمان والوں کو یقین ہے کہ انسانی ضرورت اور خواہش چار پر پوری ہو جاتی ہے، اس سے زیادہ کی حاجت نہیں۔ اور پروفیسر صاحب کو یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ یہاں خواہش سے مراد وہ فطری تقاضا ہے، جس میں رکاوٹ انسانی صحت کے لیے مضر اور ذہنی انتشار کا باعث ہوتی ہے۔ خواہش سے مراد ہوائے نفسانی نہیں، اگر ان دو قسم کی خواہشوں کا فرق سمجھنا مشکل ہوتا ہو، تو یہ مثال بھی حاضر ہے کہ انسان کو بھوک لگتی ہے اور وہ کھانے کا خواہش مند ہوتا ہے یہ اس کی فطری خواہش اور طبعی تقاضا ہے اور بعض لوگ شراب کے عادی ہوتے ہیں اور ان کو بھی شراب پینے کی خواہش ہوتی ہے؛ مگر یہ اس کی ناجائز خواہش ہے اور فطرت کے خلاف بھی، اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ اللہ نے یہ حکم کیوں دیا ہے کہ ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ (کھاؤ اور پیو) اور اس پر عرض کیا جائے کہ یہ کھانا پینا انسانی خواہش اور فطری تقاضا ہے، اللہ نے اس کی رعایت کرتے ہوئے اس کی حلت کا اعلان فرمایا ہے۔ اس پر کوئی اگر سوال کرے کہ اچھا انسانی خواہش کی رعایت میں یہ فرمایا تو شراب بھی انسان کی خواہش ہے۔ بہت ساروں کو بغیر شراب کے نیند نہیں آتی، تو اس لٹی منطق کا کیا جواب ہو سکتا ہے؟

میں نہیں جانتا کہ ہمارے پروفیسر صاحب منطق سے واقف ہیں یا نہیں؟ اوپر جو خواہش اور خواہش کا فرق بیان کیا گیا، اس سے اتنی بات واضح ہوئی کہ ہمارے کلام میں خواہش کا مفہوم اور ہے اور پروفیسر صاحب کے کلام میں خواہش کا مطلب

کچھ اور ہے۔ اور منطق کا مسئلہ ہے کہ دو مقدمات کو ملا کر نتیجہ جو نکالا جاتا ہے، اس میں حد اوسط کا تکرار لازم ہے؛ ورنہ نتیجہ صحیح نہیں نکلے گا۔ چنانچہ پروفیسر صاحب کو یہی غلطی ہوئی ہے کہ ایک جگہ خواہش کسی اور مفہوم میں ہے، دوسری جگہ کسی اور مفہوم میں۔ تو حد اوسط کا تکرار کہاں ہوا؟ پھر صحیح نتیجہ کیسے نکلے گا؟ اس کو ایک مثال سے سمجھیے کہ ایک شخص گھوڑے کی تصویر کو دکھا کر کہتا ہے یہ گھوڑا ہے، پھر دوسرا مقدمہ لگاتا ہے ”ہر گھوڑا ہنہناتا ہے“۔ پھر دو مقدموں سے نتیجہ نکال لیتا ہے کہ ”لہذا یہ گھوڑا (تصویر) ہنہناتا ہے“ پھر پریشان ہوتا ہے کہ یہ تصویر والا گھوڑا تو ہنہناتا نہیں، پھر یہ نتیجہ کیسے آیا؟ یہ غلط نتیجہ اسی بنا پر نکلا کہ پہلے مقدمے کے گھوڑے اور دوسرے مقدمے کے گھوڑے کے مفاہیم میں فرق ہے۔ پہلی جگہ کاغذی گھوڑا ہے، دوسری جگہ حقیقی گھوڑا ہے؛ لہذا حد اوسط کا تکرار نہ ہوا، بالکل اسی طرح، یہاں پروفیسر صاحب کو دھوکہ ہوا ہے۔

اس کے بعد میں تبرعاً چار تک بیویوں کو محدود کرنے کی حکمت بھی عرض کرتا ہوں، جس کو حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے اپنی مایہ ناز کتاب ”المصالح العقلیة“ میں تفصیل سے بیان کیا ہے۔

یہاں اس کا خلاصہ درج کرتا ہوں، وہ یہ ہے کہ ایک ایسا انسان جس کی فطری جنسی خواہش زیادہ ہے، جب شادی کرے گا، تو اس کو یہ عورت کم از کم تین ماہ تک کافی ہے؛ کیوں کہ حمل کی شناخت کم از کم تین ماہ تک مقرر ہے، اب اگر اس عورت کو تین ماہ کی اس مدت میں حمل ٹھہر گیا تو وہ عورت حمل کی وجہ سے جماع کے لیے مناسب نہیں؛ کیوں کہ بچہ پر جسمانی و روحانی طور پر بڑا اثر پڑے گا۔ لہذا ایسے شخص کو اسی قاعدے کے مطابق اب دوسری عورت کی ضرورت ہوگی۔ تو وہ دوسری عورت نکاح میں لائے گا، اگر اس دوسری عورت کو بھی تین ماہ تک حمل قرار پا جائے، تو اس

سے بھی صحبت ترک کر کے تیسری عورت سے نکاح کرنا ہوگا، اگر تیسری عورت کو بھی حمل ٹھہر گیا تو اس سے بھی صحبت ترک کرنی پڑے گی، یہ نو ماہ ہوئے، اب پہلی عورت کا وضع حمل ہو جائے تب بھی وہ تین ماہ تک صحبت کے قابل نہیں ہو سکتی۔ لہذا ایسے شخص کو چوتھے نکاح کی ضرورت لاحق ہو سکتی ہے، یہ ایک سال ہوا۔ پہلی عورت نو ماہ میں وضع حمل سے فارغ ہوگی۔ اور پھر مزید تین ماہ گزار کر نفاس اور کمزوری کے دن پورا کر کے مرد کے لیے تیار ہوگی، لہذا پانچویں کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح ایک شخص کو جسے فطرہ زیادہ خواہش ہو چار، عورتیں کافی ہو جاتی ہیں۔ حضرت تھانوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قرآن میں جو یہ فرمایا گیا ہے کہ دو دو تین تین چار چار تک شادیاں کر سکتے ہیں اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ بعض آدمیوں کے لیے دو ہی عورتیں کافی ہو سکتی ہیں؛ کیوں کہ بعض عورتوں کے اولاد نہیں ہوتی یا دیر سے حمل ٹھہرتا ہے اور بعض کے لیے تین کی ضرورت ہوگی؛ اس سے زیادہ کی حاجت نہیں، باقی اللہ ہی اپنے کلام کی حکمتیں اور مصالح جانتا ہے اور انسانوں کی عقل اس کی حکمتوں کا احاطہ نہیں کر سکتی۔ (۱)

پروفیسر صاحب نے بعض خاص وجوہات کی بنا پر دوسری شادی کی ضرورت کو آگے چل کر تسلیم کر لیا ہے، مگر ساتھ ساتھ یہ مشورہ بھی دیتے ہیں کہ غیر جانب دارانہ کمیٹی سے اجازت لینا چاہیے، نیز کہتے ہیں کہ طلاق کے لیے بھی کمیٹی سے اجازت لینا چاہیے؛ مگر سوال یہ ہے کہ اگر بغیر اجازت یہ نکاح یا طلاق ہو، تو اس نکاح اور طلاق کی کیا حیثیت ہوگی؟ کیا کالعدم قرار دیے جائیں گے؟ اگر ایسا ہے تو غلط اور اگر یہ مطلب ہے کہ ایسا ماحول بنایا جائے کہ لوگ آزادانہ ہو جائیں؛ بل کہ اپنی خوشی سے ان معاملات میں ذمہ داروں سے رائے، مشورہ لیا کریں تو ٹھیک ہے اور اسلام بھی یہی

کہتا ہے؛ اسی لیے طرفین کے ذمے داروں کی جانب سے اصلاح کی کوشش بھی اسلام میں ایک اہم مقام رکھتا ہے۔

من گھڑت تفسیر

پروفیسر صاحب لکھتے ہیں:

”مفتاحی صاحب بھول رہے ہیں کہ چار شادیوں کا حکم قرآن کے سُورَةُ النِّسَاءِ جو جنگ احد کے فوری بعد نازل ہوا تھا، اس پر مبنی ہے۔ اس جنگ میں ۷۰ مسلمان مرد شہید ہوئے اور اپنے پیچھے بیوائیں اور یتیم بچے چھوڑ گئے۔ سُورَةُ النِّسَاءِ کی تیسری آیت کے نزول کے بعد مسلمانوں کو ان بیواؤں اور یتیموں سے چار بیویوں تک شادی کرنے کی اجازت دی گئی، اس شرط پہ کہ ان کے ساتھ برابر کا انصاف کریں، انسانی خواہشوں کی تکمیل اس آیت کے نزول کا مقصد ہرگز نہیں۔ یہ دھبہ اسلام کے دشمنوں نے اسلام پر لگایا تھا۔“ (۱)

خواہش کی وضاحت اوپر ذکر کر چکا ہوں، لہذا اس کو دہرانے کی ضرورت نہیں، رہا پروفیسر صاحب کا چار شادیوں کے حکم کے بارے میں تفسیری و تشریحی کلام، تو سوال یہ ہے کہ کیا اس کلام کا یہ مقصد ہے کہ چار شادیوں کی اجازت صرف بیواؤں اور یتیموں سے ہے اور دوسری عورتوں سے چار زکاحوں کی اجازت نہیں؟ اگر یہ مقصد ہے تو صریح غلط ہے؛ کیوں کہ اسی آیت میں فرمایا گیا ہے:

﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تَقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ (النِّسَاءُ: ۳)

(اگر تم یتیموں کے بارے میں عدل نہ کرنے کا اندیشہ رکھتے ہو، تو تم

جن عورتوں کو پسند کرو ان سے نکاح کر لو، دو دو، تین تین، چار چار۔)

اور اس کے شان نزول میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور دیگر صحابہ سے مروی ہے کہ جاہلیت میں لوگ ان یتیم لڑکیوں سے جو ان کی کفالت میں ہوتیں زبردستی نکاح کر لیتے اور ان کے ساتھ عدل و انصاف نہ کرتے تھے، اس پر یہ آیت نازل ہوئی جس میں یہ فرمایا گیا ہے کہ تم یتیموں کے ساتھ عدل نہیں کر سکتے، تو ان سے نکاح نہ کرو؛ بل کہ دوسری عورتوں سے جو تم کو پسند ہیں نکاح کر لو اور تم کو دو دو، تین تین، چار چار تک کی اجازت ہے۔ (۱)

اور اس سے واضح ہے کہ اس آیت میں ہر قسم کی عورتوں سے خواہ بیوہ ہو یا مطلقہ ہو، یا غیر شادی شدہ یا باکرہ ہو اور یتیم ہو یا نہ ہو، کسی سے بھی شادی کرنے کی اجازت دی گئی ہے اور نزول آیت کے وقت سے لے کر آج تک اس کا یہی مفہوم مراد لیا جاتا رہا ہے۔

لہذا اگر پروفیسر صاحب کا یہ مقصد ہے کہ اس حکم کا اصل منشا بیواؤں اور یتیموں کی کفالت ہے، تو عرض ہے کہ ہاں یہ بھی اس حکم کا ایک مقصد یا اس کی حکمت ہے؛ مگر یہ کہ اس حکم کا یہی مقصد اور اس کی یہی حکمت ہے اور کوئی مقصد نہیں، اس پر آپ کے پاس کوئی دلیل نہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ ایک حکم کے متعدد مقاصد ہو سکتے ہیں؛ لہذا یہ بھی من جملہ اور مقاصد کے ایک مقصد ہے۔

اور جو آپ نے یہ بیان کیا ہے کہ جنگِ احد میں ۷۰ مردوں کی شہادت کے بعد یہ سورت نازل ہوئی، تو اس سے یہ کہاں ثابت ہوا کہ اس خاص آیت کا نزول بھی

(۱) تفسیر روح المعانی: ۱۸۹/۴، تفسیر القرطبی: ۱۱/۵

صرف یہ بتانے کے لیے ہوا ہے کہ بیواؤں اور یتیموں سے شادی کر کے ان کی کفالت کرو؟ مفسرین نے اس آیت کے نزول کے سلسلے میں متعدد باتوں کا ذکر کیا ہے؛ مگر جنگ احد کا ذکر سورت کے شان نزول میں کیا ہے، خاص اس آیت کے بارے میں نہیں۔

بہر حال اس حکم ربانی کے بہت سے مقاصد و حکم ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی جو پیش کی گئی ہے؛ مگر اس کو اسی حد تک خاص کرنا صحیح نہ ہوگا اور من مانی تشریح ہوگی اور اوپر بنیادی اصول کے تحت عرض کر چکا ہوں کہ ایسی تشریح جو ماہر قانون کے خلاف ہو، ہرگز قابل قبول نہیں اور تمام دنیا کے علما نے زمانے رسالت سے اب تک نہ اس کی وہ تفسیر کی اور نہ ہی انھوں نے چار شادیوں کے مقصد کو اس طرح محدود کیا جیسا کہ پروفیسر صاحب فرماتے ہیں۔ لہذا یہ ناقابل اعتبار ہوگی۔

خلع کے قانون پر پروفیسر صاحب کا غصہ

راقم الحروف نے اپنے مضمون ”قانون شریعت کا امتیاز“ میں خلع کے مسئلے پر بھی کلام کیا تھا، جس کا خلاصہ یہ تھا کہ مرد کو جس طرح طلاق کا اختیار و حق دیا گیا ہے عورت کو بھی خلع لینے کا حق ہے۔ لہذا عام طور پر جو اعتراض کیا جاتا ہے کہ مرد ہی کو طلاق کا اختیار کیوں ہے؟ یہ اعتراض صحیح نہیں؛ کیوں کہ عورت کو بھی چھٹکارا حاصل کرنے کا راستہ بتایا گیا ہے۔ البتہ عورت چوں کہ عجلت پسند، زودرنج اور ناقابت اندیش ہوتی ہے، اس لیے خلع میں مرد کی منظوری کو ضروری و شرط قرار دیا گیا ہے، تاکہ وہ معمولی باتوں پر بڑے بڑے فیصلے کرنے نہ بیٹھ جائے اور اگر مرد خلع کو منظور نہ کرے، دریاں حالے کہ عورت کو شدید ضرورت ہے، تو شرع نے عدالت سے رجوع کر کے نکاح کو فسخ کر لینے کی صورت بھی رکھی ہے۔

پروفیسر صاحب کو اس پر بہت غصہ اور چڑ پیدا ہوگئی اور وہ یہ لکھتے ہیں:

”خلع کے لیے مرد کی منظوری ضروری ہے اور طلاق کے لیے عورت

کی منظوری ضروری نہیں، یہ تفرقہ کیوں؟ یہ تفرقہ ہندوستان کے بنیادی

حقوق کے خلاف ہے اور آج نہیں تو کل اس کو مٹا دیا جائے گا۔“ (۱)

پروفیسر صاحب کی پیش گوئی کس وحی کی بنیاد پر ہے؟ یہ تو وہ جانیں، جہاں تک

ان کے اس سوال کا تعلق ہے کہ مرد کی منظوری خلع میں ضروری ہے، تو طلاق میں عورت

کی منظوری کیوں ضروری نہیں؟ اس کا جواب شاید یہ لطیفہ ہی صحیح طرح دے سکتا ہے،

کہ کسی لڑکے کو اس کے باپ نے رات میں تاخیر سے گھر پہنچنے پر ڈانٹا، تو وہ لڑکا کہنے

لگا کہ آپ تو روزانہ دیر سے گھر آتے ہیں، میں نے کبھی آپ کو پوچھا ہے؟ گویا اس کے

نزدیک دونوں ایک ہی درجے میں ہیں۔ اسی طرح پروفیسر صاحب کا کہنا کہ مرد سے

عورت کا منظوری لینا خلع میں ضروری تو طلاق میں مرد کو بھی عورت سے منظوری

لینا چاہیے۔ میں نے اپنے مضمون میں واضح کیا تھا کہ مرد و عورت کی نفسیات کا فرق،

اس تفرقے کا باعث ہے۔ چنانچہ میں نے اس مضمون میں یہ لکھا تھا:

”اب رہی یہ بات کہ مرد کو طلاق میں خود مختار بنایا گیا؛ لیکن عورت،

خلع کی صورت میں مرد کی منظوری کی اور فسخ کی صورت میں قاضی کی

محتاج و پابند کیوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ عورت کی نفسیات سے واقف

لوگ جانتے ہیں کہ اس میں جلد بازی، جذبات سے مغلوبیت اور

ناعاقبت اندیشی، مرد کی بہ نسبت بہت زیادہ پائی جاتی ہے۔ اگر عورت کو

مرد کی طرح خود مختار و آزاد رکھا جاتا، تو شاید ہی آج کوئی خوش قسمت ایسا

ہوتا جس کو اس کی بیوی کی طرف سے طلاق نہ ملی ہوتی۔“ (۱)

اس میں جواب پوری وضاحت سے موجود ہے، مگر جیسا کہ میں نے پہلے بھی اس طبقہ ’مُتَّجِدَّہ کا شکوہ کیا تھا کہ جواب پڑھ کر بھی، سوال و اعتراض دہراتے رہتے ہیں اور جواب کا کوئی جواب نہیں دیتے، چنانچہ اس عبارت کا کوئی جواب پروفیسر صاحب نے نہیں دیا، البتہ سوال دہرا دیا۔

غالباً پروفیسر صاحب نے ہمارا جواب نہ سمجھا ہو؛ اس لیے مزید عرض ہے کہ شریعت میں بھی اصل یہ ہے کہ عورت ہو یا مرد، وہ اپنے معاملات میں آزاد و خود مختار ہو۔ اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ مرد کی طرح عورت کو بھی نکاح کی منظوری میں آزاد رکھا گیا ہے، وہ چاہے تو منظور کرے یا چاہے تو منظور نہ کرے، اس پر جبر نہیں کیا جاسکتا، اس مسئلے میں مرد و عورت دونوں کا ایک ہی حکم ہے؛ لیکن اس اصل کے ساتھ شریعت و عقل دونوں کی ایک اصل اور بھی ہے، وہ یہ کہ جہاں خرابی کا اندیشہ ہوتا ہے وہاں سے آزادی سلب کر لی جاتی ہے اور کسی کے حکم کے ماتحت کر دیا جاتا ہے۔ پس شریعت نے مرد کی عقل و دورانہدیشی و عاقبت اندیشی کی بنا پر جس طرح نکاح کرنے کے بارے میں اس کو آزاد رکھا اسی طرح طلاق دینے میں بھی آزاد رکھا؛ اور عورت کو نکاح کے بارے میں تو آزاد رکھا؛ کیوں کہ یہاں کوئی اندیشہ نہیں؛ لیکن خلع کے معاملے میں اس کی ناعاقبت اندیشی اور عجلت پسندی کی وجہ سے پابند کر دیا۔ اس کی ایک مثال بھی سنتے چلیے، شریعت میں بچوں کو کسی کی جانب سے مال وصول ہو تو اس کے قبول کرنے میں مختار قرار دیا گیا ہے؛ کیوں کہ اس میں نقصان کا کوئی خدشہ نہیں، لیکن ان کو مال میں تصرف میں پابند کر دیا گیا ہے کہ وہ خود اپنے مال میں تصرف نہیں کر سکتے،

بل کہ اپنے ولی کی اجازت کے پابند ہیں؛ کیوں کہ یہاں اپنی ناتجربہ کاری یا کم عقلی کی وجہ سے نقصان کا اندیشہ ہے۔

لہذا یہ کہنا کہ عورت کو مرد کی منظوری کا پابند کیا ہے، تو مرد کو بھی پابند کرو، یہ بات خود عقل کے بھی خلاف ہے، اور مرد کے بنیادی حق کے بھی خلاف ہے۔
 پروفیسر صاحب نے اسی ضمن میں لکھا ہے:

”ہندوستان میں عورت کو خلع لینا ہو، تو کورٹ کے دروازے (کو) کھٹکھٹانا ہوگا، انھوں نے یہ بھی کہا ہے کہ فیملی کورٹ کا منظر دیکھا جائے، تو طاہر ہوگا کہ مسلمان مرد و عورت پر کس کس قسم کا ظلم ہو رہا ہے۔“

میں عرض کروں گا کہ یہ دنیوی حکومت وعد لیہ کی نااہلی کا ثبوت ہے، جس کے آئین پر آپ اپنے ایمان و مذہب کو قربان کر چلے ہیں، پھر میں کہتا ہوں کہ اب جگہ جگہ دارالقضا قائم ہیں، بنگلور میں دارالعلوم سبیل الرشاد میں خود دارالقضا کا نظام قائم ہے، پیچیدہ صورت میں بہ آسانی اس کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔

یتیم پوتے کی میراث

پروفیسر صاحب نے لکھا ہے:

”محمد ن لاء کا ایک اور قانون اصلاح طلب ہے، وہ یہ کہ اگر باپ کی زندگی میں بیٹا انتقال کر جائے، تو اس کی بیوی بچوں کو کچھ نہیں ملتا۔ میں پوچھتا ہوں کہ ان بیوہ عورتوں اور یتیم بچوں کی دیکھ بھال کون کرے، وغیرہ وغیرہ“ (1)

راقم کہتا ہے: پروفیسر صاحب جو مسئلہ پیش کرنا چاہتے ہیں، وہ یتیم پوتے کی میراث کا مسئلہ ہے؛ مگر ان کی عبارت ناقص ہے، ان کو یوں کہنا چاہیے کہ باپ کی زندگی میں بیٹا مر جائے، تو اس کے بچوں کو دادا کی میراث سے کچھ نہیں ملتا، نیز اس میں بیوی کا ذکر بھی بے جا ہے؛ کیوں کہ بہو کو سسر کی میراث سے کسی صورت میں بھی ملنے کا سوال نہیں، نہ شوہر کے ہونے کی صورت میں اور نہ شوہر کے موجود نہ ہونے کی صورت میں اس لیے یہاں بیوی (بیوہ بہو) کا ذکر بالکل بے جا ہے، اس کے گزارنے کے لیے شوہر کی میراث سے وہ پاتی ہے، اپنے والدین کی میراث سے پاتی ہے، اپنے بچوں کی میراث سے پاتی ہے، لہذا یہ خارج از بحث ہے۔

اب رہا یتیم پوتے پوتیوں کا مسئلہ کہ ان کو دادا کی میراث سے کیوں نہیں ملتا؟ اور وہ اپنا گزارہ کیسے کریں گے؟ تو سب سے پہلے یہ سوچئے کہ میراث کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے، دادا کے مرنے کے بعد، دادا کی زندگی میں بچے کہاں سے اور کیسے کھاتے تھے؟ ان کے گزارے کی فکر آپ کو دادا کے مرنے کے بعد ہو رہی ہے، جب کہ دادا کی زندگی میں بھی ان کو گزارے کے لیے مال کی ضرورت ہے۔ جس خدانے دادا کی زندگی میں ان بچوں کے گزارے کا انتظام کیا اس کے مرنے کے بعد بھی وہی انتظام کرے گا۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ بات بھی علی الاطلاق صحیح نہیں کہ یتیم پوتوں کو دادا کی میراث سے کچھ نہیں ملتا؛ بل کہ یہ اس صورت میں ہے کہ جب کہ دادا کی اولاد صلبی ہو اور اگر دادا کی اولاد صلبی نہ ہو، تو پوتوں، پوتیوں کو اسی حساب سے دادا کی میراث سے ملتا ہے، جس حساب سے دادا کی اولاد کو ملتا ہے۔

چنانچہ بخاری شریف میں اس کو حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے نقل کیا گیا ہے۔ (۱)

اس لیے علی الاطلاق یہ کہنا صحیح نہیں کہ یتیم پوتوں کو دادا کی میراث سے حصہ نہیں ملتا۔

تیسرے جن صورتوں میں یتیم پوتوں کو دادا کی میراث سے حصہ نہیں ملتا، اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام میں؛ بل کہ دیگر مذاہب میں بھی وراثت، غربت، حاجت و ضرورت کی بنیاد پر تقسیم نہیں ہوتی کہ جو زیادہ ضرورت مند و حاجت مند ہے، اس کو دیا جائے اور جو مال دار ہے اس کو نہ دیا جائے؛ بل کہ وراثت کی تقسیم رشتہ داری اور قرابت کی بنیاد پر ہوتی ہے خواہ رشتہ دار غریب ہو یا مال دار، پھر اس میں قریب کا رشتہ دار مقدم ہوتا ہے دور کا رشتہ دار موخر۔ لہذا وراثت کو غربت و حاجت کی بنا پر یتیم پوتوں کو تقسیم کرنے کا مشورہ بالکل ایسا ہے، جیسے کسی اسکول میں کامیاب طلبہ کو انعام میں ہزار، پانچ سو اور سو روپے ان کے درجہ کامیابی کے حساب سے تقسیم کیے جا رہے ہوں اور کوئی غریبوں کا ہم درد و غم خوار اعتراض کرنے لگے کہ فلاں فلاں بچہ جس کو انعام نہ ملا روپیوں کا زیادہ محتاج ہے، لہذا ان کو بھی دینا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ یہ مشورہ لغو و فضول اور ناقابل لحاظ ہے؛ کیوں کہ یہاں روپیوں کی تقسیم فقر و فاقے و غربت کی بنیاد پر نہیں؛ بل کہ استعداد و صلاحیت کی بنیاد پر کی جا رہی، اس انعام کو غربت سے کوئی تعلق نہیں، اسی طرح یتیم پوتوں کی غربت و محتاجی کا ذکر کر کے ان کو وراثت میں حصہ دینے کا مشورہ ناقابل لحاظ ہے۔

مسلم پرسنل لا پرا اعتراضات کا علمی جائزہ

چوتھے اس پر غور کیجیے کہ یتیم پوتوں کا ہمیشہ غریب و محتاج ہونا کوئی ضروری نہیں؛ بل کہ اس کے برعکس یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یتیموں کا باپ بہت بڑا مال دار ہو اور اس نے اپنے بچوں کے لیے بہت کچھ چھوڑا ہو اور ان یتیموں کا دادا بالکل غریب ہو اور چند سو روپیوں کا مالک ہو۔ اسی طرح اس دادا کے دیگر لڑکے بھی غریب ہوں، اب دادا کا انتقال ہو گیا، اس کے چند سو روپیوں سے ان مال دار یتیموں کو بھی حصہ دینا چاہیے یا دادا کی صلیبی اولاد کو ہی دینا چاہیے جو غریب ہے؟

اور آخری بات یہ ہے کہ ان یتیموں کے لیے حصول مال کے اور ذرائع اسلام نے رکھے ہیں، مثلاً دادا وصیت کی صورت سے یا ہبہ کے ذریعے ان کو مال مال کر سکتا ہے، پھر ان کے باپ کی جائیداد اور میراث سے ان کو حصہ دلایا جاتا ہے اور یہ نہ ہو، تو پھر بچاؤں اور تایاؤں پر ان کی کفالت کو لازم قرار دیا گیا ہے۔

الغرض اسلام کا قانون اپنی جگہ صحیح ہے، کسی اصلاح کا محتاج نہیں؛ البتہ لوگوں کو اپنے دماغوں کی اصلاح کرنا ضروری ہے۔

حضرت تھانوی رحمۃ اللہ کے حوالے کی حقیقت

پروفیسر صاحب نے اپنے سابقہ آرٹیکل میں ”مسلم پرسنل لا“ میں مقننہ کی مداخلت کے جواز میں حضرت تھانوی رحمۃ اللہ کا غلط حوالہ دیا تھا، جس پر احقر نے سوال کیا تھا کہ کیا حضرت تھانوی رحمۃ اللہ نے خلاف شریعت کسی قانون کو ایجاد کر کے شریعت میں داخل کیا تھا؟ میں نے لکھا تھا:

”پروفیسر صاحب نے جو حضرت تھانوی رحمۃ اللہ کا حوالہ دیا ہے،

وہ دھوکہ ہے۔

اب اپنے تازہ مضمون میں انہوں نے میرے سوال کا جواب جو دیا ہے اس کو پڑھ

کر حیرت ہوتی ہے کہ لوگوں سے دیانت و صداقت رخصت ہوگئی، نہ دنیا میں رسوائی کا خوف رہا، نہ آخرت کی فکر۔ پروفیسر صاحب کو یہ تو سوچنا چاہیے کہ علمی دنیا میں جھوٹ ایک نہایت ہی بدترین اور گھناؤنی چیز ہے اور ہر قسم کی جھوٹی باتوں سے زیادہ مکروہ و ناپسندیدہ ہے، جس سے خود ان کا اپنا وقار ختم ہو جائے گا۔ پہلے آپ کا وہ جواب ملاحظہ کیجیے، جو میرے اس سوال کے جواب میں ہے کہ مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے جو ایکٹ اپنے اجتہاد سے تیار کیا تھا، اس میں وہ کون کون سی دفعات ایسی ہیں، جن میں انہوں نے اسلامی قانون کو ترک کر کے اپنے اجتہاد سے نیا قانون بنایا ہے۔“

اس کا جواب یہ دیتے ہیں حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے حنفی قانون کو (بعض مسائل میں) چھوڑ کر مالکی قانون تمام مسلمانوں پر لازم کروادیا۔ (۱)

غور کیجیے! کہ سوال کیا ہے اور جواب کیا ہے؟ پھر دعویٰ کیا ہے اور دلیل کیا ہے؟ پروفیسر صاحب نے سابقہ تحریر میں یہ دعویٰ کیا تھا کہ ”مقتنہ شریعت کے قانون میں مداخلت کر سکتی ہے اور مسلمانوں نے بھی ماضی قریب میں اپنے پرسنل لایم قانون سازی کی مداخلت کو تسلیم کیا ہے، ۱۹۳۹ مسلم میرج ایکٹ کی تحصیل اس کی ایک مثال ہے، یہ ایکٹ مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ کے اجتہاد کا نتیجہ تھا۔“ (۲)

پروفیسر صاحب نے اس دعویٰ میں کھلے الفاظ میں بیان کیا ہے: ”مقتنہ کو شریعت میں مداخلت کا حق ہے اور یہ بھی دعویٰ کیا کہ مسلمانوں نے بھی اس حق کو

(۱) سالار ۲/ اگست

(۲) سالار ۱۷/ جون

تسلیم کیا ہے، پھر اس کی مثال میں حضرت تھانوی رحمہ اللہ کا تیار کردہ ایکٹ پیش کیا ہے اور اس میں بھی واضح کیا ہے کہ یہ ایکٹ ان کے اجتہاد کا نتیجہ تھا۔ اس کے بعد جب میں نے یہ سوال کیا کہ اس ایکٹ میں کون سی دفعات خلاف شریعت ہیں تو جواب یہ دیا جاتا ہے کہ انھوں نے بعض مسائل میں حنفی فقہ کو ترک کر کے مالکی فقہ کو اپنایا تھا۔ کیا مالکی فقہ شریعت سے ہٹ کر ہے؟ اور اس کے خلاف ہے؟ اور اس کا اختیار کرنا ایسا ہی ہے جیسے مقننہ کا شریعت میں مداخلت کرنا۔“

غور کیجیے! آپ نے بات کو کہاں سے کہاں پہنچا دیا ہے؟ چاروں مسالک حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی حق ہیں اور شریعت ہی کے دائرے میں ہیں، اس لیے بہ ضرورت ایک مسلک سے دوسرے مسلک کی طرف رجوع کرنا، جب کہ اس کی شرائط پائی جائیں جائز ہے۔ حضرت تھانوی رحمہ اللہ کا حوالہ آپ دے رہیں، ان ہی کی وہ کتاب جن میں انھوں نے مالکی فقہ کے بعض مسائل پر فتویٰ دیا ہے ”الحيلة الناجزة“ اس کا مقدمہ غور سے پڑھیے، اس میں اس پر کافی شافی بیان موجود ہے۔

الغرض اس تفصیل سے واضح ہوا کہ پروفیسر صاحب نے حضرت تھانوی رحمہ اللہ کا حوالہ صرف اور صرف دھوکے سے دیا تھا؛ ورنہ وہ اب بھی اپنی بات کو مدلل کرنے سے عاجز ہیں اور میرا دعویٰ ہے کہ قیامت تک بھی عاجز رہیں گے؛ کیوں کہ حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے کوئی بات خلاف شریعت اختیار نہیں کی اور شریعت کے کسی قانون میں مداخلت نہیں کی، جس کا پروفیسر صاحب نے بڑی بے باکی و بے شرمی سے دعویٰ کیا تھا۔

تین طلاق اور اہل حدیث کا ذکر

پروفیسر صاحب نے حضرت تھانوی رحمہ اللہ کے فقہ مالکی کے بعض مسائل کو اختیار کرنے کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے:

”آج کل کے علماء اور مسلم پرسنل لا بورڈ کے اراکین اہل حدیث کا طرزِ طلاق، جو قرآنی آیات پر مبنی ہے تمام مسلمانوں پر نافذ کرنے سے احتراز کر رہے ہیں۔“ (۱)

پروفیسر صاحب کی مراد طرزِ طلاق سے کیا ہے؟ اگر یہ مراد ہے کہ تین طہروں میں الگ الگ طلاق کہنا چاہیے جس کو ”طلاق سنت“ کہتے ہیں، تو یہ طرزِ طلاق تو صرف اہل حدیث میں نہیں، تمام فقہی مکاتبِ فکر میں رائج ہے۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ تین طلاق بہ یک دم اور بہ یک زبان ایک مجلس میں دینے سے اس کو ایک مانا جائے، تو اس کو قرآنی آیات پر مبنی قرار دینا دعویٰ بلا دلیل ہے؛ بل کہ خلافِ قرآن ہے۔ اس کے لیے ہمارا مقالہ ”تین طلاق“ ملاحظہ کیجئے:

اب رہا یہ کہ ان کے مسلک کو کیوں نہیں لیا جاتا؟ تو آپ کو اولاً یہ معلوم ہونا چاہیے کہ ایک مسلک سے دوسرے مسلک کی طرف رجوع کب کیا جاتا ہے؟ اس کے لیے مستقل شرائط ہیں، ان کا تحقق جب تک نہ ہو، دوسرے مسلک کو اختیار کرنا محض نفس پرستی ہے، جس کی کسی طرح اجازت نہیں دی جاسکتی۔ دوسرے اہل حدیث کا یہ مسلک تمام صحابہ، ائمہ و علماء کے خلاف ہے، اس میں وہ متفرد ہیں؛ اس لیے ان کے اس تفرد کو جو قرآن و حدیث کے بھی خلاف ہے، جیسا کہ اپنی جگہ ثابت ہے، قبول نہیں کیا جاتا۔

مسلمان عورت اور عیسائی عورت کا موازنہ

میں نے اپنی تحریر ”قانون شریعت کا امتیاز“ میں ڈاکٹر گبن کے اسلام کے بارے خیالات نقل کیے تھے، جس میں انھوں نے اسلام کی تعریف کی ہے، پروفیسر صاحب اس پر فرماتے ہیں کہ یہ اس زمانہ کی بات تھی؛ مگر بعد میں انگلینڈ اور دوسرے ممالک نے اتنے اصلاحات لائے ہیں کہ مسلمان عورت کا درجہ بہت کم ہو گیا، ہر ملک میں اسلامی قانون کا مذاق اڑایا جا رہا ہے۔ (۱)

راقم نے ڈاکٹر گبن کے اسلام کے بارے میں جو خیالات پیش کیے تھے، وہ خاص عورت کے متعلق اسلام کے قانون کو سراہتے نہیں ہیں؛ بل کہ پوری شریعت کے متعلق ہیں۔ پروفیسر صاحب نے اس کو عورت کے متعلق خاص کرتے ہوئے کلام کیا ہے؛ پھر پروفیسر صاحب، ڈاکٹر گبن کی طرح ”اُس زمانے“ میں بھی تو اسلامی قانون کو برتر تسلیم نہیں کرتے؛ بل کہ آپ کے تمام اعتراضات تو ”اُس زمانے“ ہی کے قانون شریعت پر ہیں، لہذا آپ کے لیے ”اس“ اور ”اُس“ کا کوئی فرق نہیں۔

رہا یہ ارشاد کہ دوسرے ممالک نے اصلاح کر لی ہے اور اب مسلم عورت کا درجہ بہت کم ہو گیا ہے۔ تو عرض ہے کہ بے شک انھوں نے اصلاح کر لی ہے اور عورت کا مقام بہت بلند کر دیا ہے؛ مگر معلوم بھی ہے کہ وہ کیا اصلاحات ہیں؟ پہلے صرف مرد طلاق دیتا تھا اور اب عورت بھی دینے لگی ہے۔ پہلے مرد اس کو کما کر کھلاتا تھا اور اب وہ بھی روزی کے لیے دردر پھرتی اور بھٹکتی ہے۔ پہلے اپنے گھر میں مالکن تھی اور اب ہوٹلوں میں غیر مردوں کی خدمت کرتی ہے۔ یہ ہے وہ عورت کا بلند مقام جو مغربی ممالک نے اس کو اصلاح کے بعد عطا کیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ مسلم عورت یہ کام نہیں

کر سکتی؛ اس لیے اس کا درجہ کم ہو گیا ہے؛ کیوں کہ وہ زینت صرف اپنے شوہر کے لیے کر سکتی ہے، عفت و حیا کا لحاظ کرنا اس کے لیے ضروری ہے، وہ گھر میں رہ کر شوہر کی خدمت کرتی ہے اور بازاروں اور ہوٹلوں میں غیروں کی خدمت نہیں کر سکتی اور اس کو شوہر کھلاتا ہے، اس کو بازاروں اور دفاتروں میں کام کے لیے پھرنا نہیں پڑتا؛ اس لیے اس کا درجہ بہت گھٹ گیا ہے، اگر یہی بلندی اور کمی کی حقیقت ہے تو آپ کو یہ بلندی مبارک ہو!! ہمیں اور تمام اہل اسلام کے لیے یہی کمی اچھی ہے۔

یہ بات بھی ذکر کرنا دلچسپی کا باعث ہوگا کہ ان ممالک میں جہاں عورت کو ”وہ بلند مقام“ حاصل ہے یہ حالت ہے کہ فرانس میں (آج سے کئی سال پہلے کی بات ہے کہ) پانچ ملین سے زائد عورتیں اپنی روٹی ذاتی محنت سے حاصل کرنے پر مجبور تھیں۔ جو وہاں کی آبادی کے تناسب سے فی صدی چودہ عورتیں ہوتی ہیں، جب کہ مصر میں فی صدی ۳-۱ عورتیں محنت کر کے کھانے والی ہیں۔ (۱)

”لوسن“ نے لکھا ہے کہ اب طلاق کا رواج حد سے بڑھ گیا ہے، جو امر سخت خوفناک ہے، وہ یہ ہے کہ اسی فی صدی طلاق کی درخواستیں عورتوں کی جانب سے پیش ہوتی ہیں اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مرد کو فسخ نکاح کا بہت کم خیال گزرتا ہے؛ کیوں کہ وہ اپنی عورت کو طلاق دینے سے بے حد شرمندہ ہوتا ہے۔ نیز وہ کہتا ہے کہ بہت سے شوہروں کو اپنی بیویوں کے ان سے طلاق حاصل کر لینے کی خبر اس وقت ملتی ہے، جب کہ وہ عورتیں دوسرے مرد سے شادی کر چکی ہوتی ہیں۔ (۲)

یہ ہے وہ بلند مقام جو عورتوں کو مغرب نے عطا کیا ہے، اس بلند مقام کا کچھ اور

(۱) مسلمان عورت: ۲۲۴

(۲) مسلمان عورت: ۲۴۰:۲۴۱

حال چاہیں، تو فرید وجدی کی کتاب ”المرأة المسلمة“ دیکھیے جس کا ترجمہ ابوالکلام آزاد نے ”مسلمان عورت“ کے نام سے کیا ہے۔

مشورہ اور قانون کا فرق

سابقہ تحریر میں پروفیسر بشیر حسین نے نفقہ مطلقہ کے سلسلے میں حضرت مولانا عبد الماجد رحمۃ اللہ کے نام حضرت تھانوی رحمۃ اللہ کے ایک خط کا ذکر کیا تھا، جس میں حضرت تھانوی رحمۃ اللہ نے مولانا عبد الماجد ریا بادی رحمۃ اللہ کو کہا تھا کہ وہ اپنی مطلقہ بیوی کو عدت کے بعد بھی نفقہ دیتے رہیں، احقر نے اس پر عرض کیا تھا کہ یہ کوئی فتویٰ اور قانونی حکم نہیں ہے؛ بل کہ ایک ذاتی مشورہ ہے، پروفیسر صاحب اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ اگر عدت کے بعد نفقہ دینا غیر شرعی؛ ہو تو وہ اپنے دوست کو کبھی رائے نہیں دیتے۔

افسوس کہ پروفیسر صاحب نے ان دونوں کا فرق اب تک بھی نہیں سمجھا، قانونی حکم پر عمل کرنا ضروری ہوتا ہے اور اس کے خلاف پر باز پرس کا حق ہوتا ہے؛ لیکن ذاتی مشورہ قابل عمل تو ہوتا ہے؛ مگر واجب العمل نہیں ہوتا اور اس کے ترک اور خلاف ورزی پر کوئی باز پرس نہیں ہوتی۔ آپ نے جو مسئلہ اٹھایا ہے، وہ یہ نہیں تھا کہ مولانا تھانوی رحمۃ اللہ کی رائے شرعی تھی یا نہیں؛ بل کہ یہ تھا کہ سپریم کورٹ نے نفقہ مطلقہ کے بارے میں بعد عدت بھی دینے کا جو قانون فیصلہ دیا تھا، وہ صحیح ہے اور مولانا تھانوی رحمۃ اللہ نے بھی ایسا ہی کیا ہے۔ اس پر گزارش کی گئی ہے کہ آپ قانونی حکم اور ذاتی مشورہ میں فرق کو ملحوظ رکھیں؟ مگر آپ ایک سخت دوسری طرف چھلانگ لگا بیٹھے اور فرمانے لگے کہ اگر یہ مشورہ غیر شرعی ہوتا؛ تو مشورہ نہیں دیتے، یہ تو موٹی سی بات ہے کہ دعویٰ اور دلیل اور بات اور اس کی علت میں مطابقت ضروری

ہوتی ہے، مگر آپ کے کلام میں یہ بات بالکل مفقود ہے۔

پروفیسر صاحب! کوئی نہیں کہتا نہ کسی نے کہا کہ عدت کے بعد اپنی مطلقہ بیوی کو ہم دردی و احسان کے طور پر اپنے خوشی سے نفقہ دینا جائز نہیں اور غیر شرعی ہے، لہذا سوال یہ نہیں ہے۔ ہاں یہ سوال ہے اور اس کا جواب آپ کو دینا ہے کہ اس رضا کارانہ بات کو قانون بنا کر ایک حکم کے طور پر سب پر لاگو کرنا اور اس پر مجبور کرنا اور اس کے خلاف کرنے پر باز پرس کرنا کہاں تک شرعی ہے؟ علما نے جو عدلیہ کے فیصلے کی مخالفت کی اور آپ کی مخالفت میں مہم چلائی یہ اس بات پر تھی کہ اس رضا کارانہ کام کو اس نے قانونی شکل دی تھی اور یہ بات بالکل غیر شرعی ہے، جس کا عدلیہ کو کوئی اختیار نہیں؛ کیوں کہ یہ صریح مداخلت فی الدین ہے جس کو شرع نے جواز کا درجہ دیا ہو، اس کو وجوب کا درجہ دینا یا، جس کو وجوب کا درجہ دیا ہے، اس کو حرام کے درجے میں لانا مستحب کو فرض قرار دینا اور فرض کو استحباب کے برابر کر دینا، حدود شرعیہ میں مداخلت ہے؛ اس لئے مسلمان اس کی مخالفت کرتے ہیں۔

کو تا ہیوں کی اصلاح کا مشورہ

آخر میں پروفیسر صاحب نے ایک مشورہ دیا ہے کہ مسلم پرسنل لا کی جو کو تا ہیاں انھوں نے بیان کی ہیں مسلمان خود ہی ان کو دور کر لیں، تو یکساں سول کوڈ کا مسئلہ ہی ختم ہو جائے گا۔ راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ پروفیسر صاحب بھی ٹھنڈے دل سے اور خالی الذہن ہو کر، اپنے ایمان کی قدر پہچانتے ہوئے آخرت کی فکر کے ساتھ اور اللہ اور رسول اللہ کی محبت و عظمت کا پاس فرماتے ہوئے غور کریں کہ انھوں نے محض اپنی عقل و فہم کو کسوٹی بنا کر خدائی احکامات اور نہ صرف اجتہادی؛ بل کہ منصوص مسائل میں بھی ترمیم و تبدیلی کا مطالبہ کر کے سوائے اس کے کہ اسلام دشمن طاقتوں کو خوش

کر دیا اور کونسا کام کر دیا؟ نیز میرا مشورہ ہے کہ آپ اسلام کا گہرائی و گہرائی سے مطالعہ کریں اور بنیادی عقلی باتوں کو ہمیشہ پیش نظر رکھیں جو ابتدا میں عرض کر چکا ہوں اور اپنے دل میں پیدا ہونے والے شکوک و شبہات کو، حقائق اور معارف نہ سمجھ لیں جیسا کہ اب تک آپ سمجھتے رہے ہیں؛ بل کہ ان شکوک کو رفع کرنے کی فکر و تدبیر کریں اور اس کے لیے حضرات علماء سے رجوع فرمائیں، ہاں علماء ماہرین سے، نہ یہ کہ ہر واعظ و عالم کہلانے والے کو اس کے لیے استعمال کریں۔

مسلم پرسنل لاجس کی بنیاد (جیسا کہ آپ ہی نے لکھا ہے) قرآن و شریعت پر ہے، اس میں کوئی کوتاہی نہیں ہے۔ فہم و عقل کا قصور اور ادراک کا فتور ہے، جو اس میں کوتاہی نظر آرہی ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیں اور آپ کو فہم سلیم، عقل رشید اور جیتا جاگتا دل عطا کرے اور شریعت پر ایمان، کامل ایمان، پھر اس پر عمل کی توفیق بخشے۔ آمین

فقط

محمد شعیب اللہ عنفی عنہ

۱۷ اگست ۱۴۱۶ھ





قانون شریعت کا امتیاز

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

قانون شریعت کا امتیاز

دنیا میں بہت سے قوانین رائج ہیں، جن میں سے بعض مذہبی ہیں، بعض تمدنی و معاشرتی ہیں اور بعض سیاسی و ملکی ہیں، جنہیں کسی انسانی فرد نے یا کسی قوم و جماعت نے بنایا ہے۔ ان کے بالمقابل ایک اور قانون ہے، جس کو شریعت کہتے ہیں اور جو کسی بشر یا کسی قوم و جماعت کا وضع کردہ نہیں؛ بل کہ خالق ارض و سما، رب دو جہاں حضرت حق جل مجدہ کا بنایا ہوا ہے۔ اس قانون شریعت کی بے شمار امتیازی خصوصیات ہیں، ان میں سے یہاں چند اہم امتیازی خصوصیات کا ہم ذکر کریں گے۔

قانون شریعت کا واضح اللہ تعالیٰ ہے

سب سے پہلی بنیادی وجوہی خصوصیت یہ ہے کہ قانون شریعت کا واضح (بنانے والا) اللہ تعالیٰ ہے، جب کہ تمام دنیوی قانون خواہ وہ کسی قسم کے ہوں، انسانوں کی عقل و فہم، ان کے علم و تجربے اور ان کی رائے و قیاس پر مبنی اور منحصر ہوتے ہیں؛ لیکن یہ ظاہر ہے کہ اسلام میں اس کا کوئی جواز نہیں؛ کیوں کہ اسلام میں حق قانون سازی صرف اور صرف اللہ کے لیے مختص ہے۔

قرآن کریم میں متعدد مقامات پر فرمایا گیا ہے:

﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (الأنعام: ۵۷، یوسف: ۴۰، ۶۷)

(حکم دینے کا حق و اختیار صرف اللہ کو ہے)

اور بعض جگہ اسی کو ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے:

﴿لِلَّهِ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (الْأَنْعَامُ: ۶۲، الْقَصَصُ: ۷۰-۸۸)

(اسی اللہ کے لیے حکم ہے اور تم سب اسی کی جانب لوٹائے

جاؤ گے۔)

نیز ارشاد باری ہے:

﴿فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ﴾ (الْبُرُؤُنُ: ۱۲)

(پس اللہ ہی کے لیے حکم ہے جو کہ بہت بلند بڑا ہے)

معلوم ہوا کہ اسلام کسی کو بھی حق قانون سازی نہیں دیتا؛ حتیٰ کہ نبی اور رسول کو

بھی اس کا اختیار نہیں دیتا کہ وہ قانون سازی کریں۔ چنانچہ حدیث میں ہے کہ

ایک دفعہ ایک خاص واقعے میں نبی کریم صَلَّی اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے شہد کو اپنے اوپر حرام

کر لیا، جو اللہ کے قانون میں حلال ہے، اس پر قرآن مجید میں یہ آیت نازل ہوئی:

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ (التَّحْوِيلُ: ۱)

(اے نبی آپ اس چیز کو حرام کیوں کرتے ہیں؟ جس کو اللہ نے

حلال قرار دیا ہے)

غرض یہ ہے کہ قانون شریعت وہ ہے جس کی بنا وضع دنیوی بہت سے قوانین کی

طرح دانشوران قوم، سماجی خدمت گاروں، بائیان سلطنت و حکومت، عقلائے روز

گار اور لیڈران پارٹی نے نہیں کی ہے، جن سے ہر وقت خطا و نسیان بھی ممکن ہے، علم و

عقل کی کمی سے غلطی و ناکارگی بھی محتمل ہے اور بشری کمزوریوں کی وجہ سے بھلائی کا

نقدان یا نقصان بھی متوقع ہے؛ بل کہ اس قانون کو ان سب کے خالق و مالک نے

وضع کیا ہے جس سے خطا و نسیان کا صدور ناممکن، جس کا علم تمام احوال و اشخاص، تمام ادوار و ازمان پر محیط اور جو ہر قسم کی کمزوری و عیب سے منزہ و بری ہے اور جو ایک جانب حاکم ہے، تو دوسری طرف حکیم بھی ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ خصوصیت اسلامی قانون کو ایک ایسی سند (Authority) فراہم کرتی ہے، جس سے اس کا درجہ اعتبار بحث و جدال کی تمام تر معرکہ آرائیوں سے بہت بلند و بالا بلند قرار پاتا ہے۔

جامعیت و ہمہ گیری

قانون شریعت کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس میں جامعیت و ہمہ گیری پائی جاتی ہے، کہ یہ قانون تمام انسانوں کی ضروریات کو پوری طرح حاوی ہے اور ان کی زندگی اور زندگی کے ہر حال کے متعلق مرتب و جامع نظام پیش کرتا ہے، جو انسان کی شخصی زندگی، عائلی زندگی، قبائلی و شہری زندگی اور ظاہری و روحانی زندگی کے ہر پہلو میں اس کی رہبری کرتا ہے۔ وہ صرف اجتماعی و سیاسی زندگی تک محدود نہیں بلکہ وہ انسان کی انفرادی و شخصی زندگی کے اصول بھی سکھاتا ہے، معاملہ، عبادات و عقائد کا ہو؛ اخلاق و تمدن کا ہو سیاست و حکومت کا ہو ملازمت و تجارت کا ہو؛ تعلیم و تربیت کا ہو؛ شادی بیاہ کا ہو؛ طلاق و خلع کا ہو؛ سیر و تفریح کا ہو؛ غم و مصیبت کا ہو۔ غرض یہ کہ انسانی زندگی سے متعلق جس قسم کا بھی معاملہ ہو، قانون شریعت اس میں انسان کی بھرپور رہنمائی کرتا ہے۔

نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمَ نے اسی کی جانب اشارہ کرتے ہوئے قرآن کے

بارے میں فرمایا تھا:

« كِتَابُ اللَّهِ فِيهِ نَبَأٌ مِّنْ قَبْلِكُمْ ، وَخَبْرٌ مَّا بَعْدَكُمْ ، وَحُكْمٌ مَّا بَيْنَكُمْ . هُوَ الْفَصْلُ لَيْسَ بِالْهَزْلِ وَهُوَ حَبْلُ اللَّهِ الْمَتِينِ ، وَهُوَ الذِّكْرُ الْحَكِيمُ ، هُوَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ ، وَهُوَ الَّذِي لَا تَزِيغُ بِهِ الْأَهْوَاءُ ، وَلَا تَلْتَبِسُ بِهِ الْأَلْسِنَةُ ، وَلَا يَشْبَعُ بِهِ الْعُلَمَاءُ ، وَلَا يَخْلُقُ عَلَيَّ كَثْرَةَ الرَّدِّ ، وَلَا تَنْقُضِي عَجَائِبُهُ الْخ . » (۱)

(یہ کتاب اللہ ہے جس میں تم سے پہلے لوگوں کے قصے بھی ہیں اور بعد والوں کی خبریں بھی ہیں اور یہ تمہارے مابین فیصلہ کرنے والا ہے، وہ فیصلہ ہے کوئی مذاق نہیں، وہ اللہ کی مضبوط رسی ہے اور وہ ذکر حکیم ہے، وہ صراط مستقیم ہے اور وہ ایسا کلام ہے جس سے خواہشات بھٹکتی نہیں، اس کی زبان سے دوسری زبانیں نہیں ملتیں اور جس سے علما کبھی سیراب نہیں ہوتے اور وہ کثرت کے ساتھ دہرائے جانے کے باوجود پرانا نہیں ہوتا، اور اس کے عجائبات کبھی ختم نہیں ہوتے الخ)

اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

”مَنْ أَرَادَ الْعِلْمَ فَعَلَيْهِ بِالْقُرْآنِ، فَإِنَّ فِيهِ خَبَرَ الْأَوَّلِينَ وَ

الْآخِرِينَ.“ (۲)

(جو شخص علم حاصل کرنا چاہے، اُسے چاہیے کہ وہ قرآن کو لازم

پکڑ لے؛ کیوں کہ اس میں اگلوں اور پچھلوں کی خبریں ہیں۔)

اور بعض علما نے کہا کہ قرآنی علوم تین قسموں پر مشتمل ہیں: ایک توحید، دوسرے

(۱) رواہ الترمذی: ۲۸۳۱، والحديث ضعيف كما قال الإمام الترمذی

(۲) سنن سعید بن منصور: ۷/۱، و شعب إلیمان للبيهقي ۳۳۲/۲

تذکیر اور تیسرے احکام۔ توحید: مخلوقات کی اور خالق کی معرفت اور اس کی صفات و افعال کی معرفت پر مشتمل ہے اور تذکیر میں وعد و وعید، جنت و دوزخ، ظاہری اور باطنی صفائی داخل ہے اور احکام میں تمام وہ چیزیں داخل ہیں، جس کا انسان مکلف کیا گیا ہے۔ (۱)

قاضی ابوبکر بن العربی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ”قانون التأویل“ میں فرمایا:
 ”قرآن پچاس علوم اور چار سو علوم اور سات سو علوم اور سات ہزار علوم پر مشتمل ہے“۔ (۲)

قرآنی علوم کا سب سے زیادہ جامع تعارف و تجزیہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ نے پیش کیا ہے، آپ نے معانی قرآن پر نظر ڈالتے ہوئے معانی قرآن کو پانچ قسموں میں تحلیل کیا ہے، یعنی معانی و مضامین قرآن مجید کو جلی عنوانات میں تقسیم کیا جائے، تو وہ پانچ عنوانات کے تحت آجاتے ہیں:

(۱) **علم التذکیر بألاء اللہ** یعنی اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کی یاد دہانی پر مشتمل آیات و مضامین۔

(۲) **علم التذکیر بایام اللہ** یعنی گزشتہ زمانوں اور ایام میں ہونے والے واقعات و حوادث اور گزشتہ نبیوں اور ان کی امتوں کے احوال و کوائف کی یاد دہانی پر مشتمل آیات و مضامین۔

(۳) **علم التذکیر بالموت وما بعد الموت** یعنی موت اور موت کے بعد کی زندگی کی یاد دہانی پر مشتمل آیات و مضامین۔

(۱) الإیتقان فی علوم القرآن: ۱۶۳/۲

(۲) الإیتقان فی علوم القرآن: ۱۶۳/۲

(۴) **علم المناظرہ** یعنی غیر قوموں کو اسلام کی طرف لانے اور اس کی حقانیت و صداقت کو آشکار کرنے کے لیے دلائل و براہین کی روشنی میں گفتگو اور ان پر اتمام حجت۔

(۵) **علم الأحکام** یعنی زندگی گزارنے اور اللہ کی مرضی کے مطابق جینے کے لیے ان اصول و قوانین کا علم، جو انسان کی انفرادی و اجتماعی زندگی کے تمام مراحل میں اس کی رہنمائی کرتے ہیں۔ اس میں عقائد، اعمال، اخلاق، معاشرت، معاملات، سیاست تمام شعبے داخل ہیں۔

اس کے برخلاف دیگر قوانین اس جامعیت و ہمہ گیری سے خالی ہیں، دنیا کے بیش تر مذاہب اپنے ماننے والوں کو صرف پوجا پاٹ کی چند بے جان رسمیں سکھاتے ہیں اور بعض مذاہب اس سے آگے بڑھ کر چند اخلاقی تعلیمات بھی پیش کرتے ہیں؛ لیکن کوئی قانون دنیا میں ایسا نہیں جو زندگی کے ہر رخ اور ہر موڑ پر انسان کی رہبری کا فرض ادا کرتا ہو، جیسا کہ قانون شریعت انسان کی ہر موقع پر رہبری کرتا ہے۔ انگلستان کے مشہور و نامور مورخ ڈاکٹر گنن اپنی مشہور کتاب ”سلطنت روما کا انحطاط و زوال“ کی جلد: ۵/ باب: ۵۰ میں لکھتے ہیں:

”قرآن کی نسبت بحر اٹلانٹک سے لے کر دریائے گنگا تک نے مان لیا ہے کہ یہ پارلمنٹ کی روح ہے، قانون اساسی ہے، اور صرف اصول مذہب ہی کے لیے نہیں؛ بل کہ احکام تعزیرات اور قوانین کے لیے بھی ہے؛ جن پر نظام کا مدار ہے، جن سے نوع انسانی کی زندگی وابستہ ہے، جن کو حیات انسانی کی ترتیب و تنسيق سے گہرا تعلق ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت سب پر حاوی ہے، یہ

شریعت ایسے دانش مندانہ اصول اور اس قسم کے قانونی انداز پر مرتب ہوئی ہے کہ سارے جہاں میں اس کی نظیر نہیں مل سکتی۔ (۱)

الغرض اس میں شک نہیں کہ یہ کتاب اور اللہ کی شریعت مخلوق کے لیے ہدایت، مسلمانوں کے لیے زندگی کا دستور، متقی لوگوں کے لیے ایک منہاج ہے اور اسی لیے وہ ہدایت الہی کا ایک جامع خزانہ، کامل تہذیب و تمدن کا منبع، مکمل زندگی کا لائحہ عمل ہے۔

معقولیت

قانون شریعت کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس میں معقولیت و عقلیت پسندی پائی جاتی ہے، چنانچہ حضرات علما و ائمہ نے قانون شریعت کی معقولیت کو اپنی تصانیف و تالیفات میں پوری شرح و بسط کے ساتھ واضح کیا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ، علامہ ابن القیم، امام غزالی، امام رازی اور پھر حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی اور حضرت مولانا قاسم نانوتوی پھر حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہم اللہ وغیرہ نے اس پہلو پر سیر حاصل بحثیں فرمائی ہیں۔

علامہ ابن القیم رحمہم اللہ نے اپنی کتاب ”إعلام الموقعین“ میں ایک فصل مستقل اس عنوان پر قائم فرمائی ہے:

” فصل فی بیان أنه لیس فی الشریعة شی علی خلاف

القیاس“.

(یہ فصل اس بیان میں ہے کہ شریعت میں کوئی بات خلاف عقل

نہیں۔) (۲)

(۱) بہ حوالہ معارف القرآن ۱/۱۶۳

(۲) إعلام الموقعین: ۳/۲

اسی فصل میں بہت طویل کلام کے بعد آخر میں فرماتے ہیں:

”یہ چند چیزیں ہیں، جن سے معلوم ہوگا کہ شریعت میں کوئی شئی خلاف عقل نہیں ہے اور یہ کہ قیاس صحیح اس کے اور اوامر و نواہی کے ساتھ وجوداً و عدماً دائر ہے، جس طرح معقول صحیح اس کے اخبار کے ساتھ وجوداً و عدماً دائر ہے؛ لہذا اللہ نے اپنے رسول کو ایسی بات کی خبر نہیں دی؛ جو عقل صریح کے خلاف ہو اور نہ ایسی چیز کو مشروع کیا، جو عدل و انصاف کے مناقض ہو۔“ (۱)

اسی طرح حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے ”حجة اللہ البالغة“ کے مقدمے میں فرمایا:

”بعض لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ احکام شرعیہ میں مصلحتوں کی رعایت نہیں کی گئی ہے اور اعمال میں اور ان کی جو اللہ نے جزا مقرر کی ہے اس میں کوئی مناسبت نہیں ہے اور شریعت کا مکلف بنانا ایسا ہی ہے جیسے آقا اپنے غلام کی عبدیت و غلامی کا امتحان لینا چاہتا ہے تو کبھی پتھر اٹھانے یا کسی درخت کو چھونے کا حکم دیتا ہے، جس میں کوئی فائدہ نہیں ہوتا، سوائے اس کے کہ امتحان ہو جائے، جب وہ اطاعت کرتا ہے یا مخالفت کرتا ہے، تو اس کے مطابق اس کو بدلہ دیا جاتا ہے؛ مگر یہ گمان و خیال فاسد ہے، جس کی حدیث و خیر و القرون کا اجماع تکذیب کرتے ہیں۔“ (۲)

ڈاکٹر گین کا قول اوپر ہم نے نقل کیا ہے جس میں انھوں نے اعتراف کیا ہے کہ

(۱) إعلام الموقعین: ۱/۲

(۲) حجة اللہ البالغة: ۱/۳-۵

شریعت کے تمام قوانین و اصول نہایت دانش مندانہ ہیں جن کی نظیر کسی اور جگہ نہیں مل سکتی۔

مزید سنیے ”ہر برٹ لکچرز“ میں ہے کہ شریعت اسلام نہایت اعلیٰ درجے کے عقلی احکام کا مجموعہ ہے، جن فضائل و اعمال کی اس میں ہدایت کی گئی ہے، وہ ایسے برگزیدہ اور شائستہ ہیں کہ کسی مشہور مسیحی تفسیر کی ہدایتیں بھی ان کا مقابلہ نہیں کر سکتیں۔ (۱) میں یہاں شریعت کی معقولیت کے لیے ایک دو مثالیں پیش کروں گا، جن کے بارے میں عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ غیر معقول ہیں، ان مثالوں سے واضح ہوگا کہ ان کو غیر معقول سمجھنا خود ہی ایک غیر معقول خیال ہے۔

مثلاً: مرد کے لیے چار شادیوں کی اجازت اور عورت کے لیے صرف ایک مرد پر کفایت۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ خلاف عقل ہے، وہ کہتے ہیں کہ دونوں کو چار چار کی اجازت ہونا چاہیے یا نہیں تو دونوں کے لیے ایک شادی کا حکم ہونا چاہیے؛ مگر شریعت کے اس حکم کی معقولیت کے لیے اولاً ان امور پر غور کیجیے:

(۱) بعض مرد، صرف ایک عورت سے اپنی جنسی خواہش پوری نہیں کر سکتے؛ کیوں کہ ان میں جنسی قوت اور شہوت زیادہ ہوتی ہے۔

(۲) کبھی عورت اتنی کمزور و ضعیف ہوتی ہے یا بیماری میں مبتلا ہوتی ہے، کہ وہ مرد کی خواہش کو پورا کرنے کی پوزیشن میں نہیں ہوتی۔

(۳) ہر ماہ عورت حیض کی گندگی سے ملوث ہوتی اور ولادت کے وقت نفاس سے دوچار ہوتی ہے اور ان دنوں میں شرعاً بھی مرد اس سے صحبت نہیں کر سکتا اور نہ عورت ان دنوں میں ایسے موڈ میں ہوتی ہے کہ وہ مرد کے لیے اپنے آپ کو تیار کر سکے۔

اب غور یہ کرنا ہے کہ ان صورتوں اور مواقع پر، مرد کو دوسری، تیسری شادی کی اجازت دینا؛ تاکہ وہ کسی غیر فطری عمل میں مبتلا نہ ہو، کیا غیر معقول بات ہے یا نہایت معقول اور غایت درجہ کی حکمت و مصلحت پر مبنی ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ معقول بھی ہے اور پُر از حکمت بھی ہے۔

اب رہی یہ بات کہ بعض صورتوں میں عورت کے لیے بھی ایک سے زائد شادی کی ضرورت ہوتی ہے، تو اس کی شریعت نے کیوں اجازت نہیں دی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بھی شریعت کی معقولیت کی بہت بڑی اور زبردست دلیل ہے؛ کیوں کہ اگر عورت کو بہ یک وقت ایک سے زائد شادیوں کی اجازت دی جائے، تو ایک نقصان یہ تھا کہ نسب ضائع ہو جاتا اور پیدا ہونے والے بچے کو کس مرد کا قرار دیا جائے؟ اس میں اختلاف عظیم اور فساد عریض برپا ہوتا دوسرا نقصان یہ تھا کہ غیرت کی بنا پر مرد ایک دوسرے کے قتل کے درپے ہو جاتے اور اس میں خود عورت کے لیے بھی بڑی مشکل پیش آتی کہ وہ آخر کس مرد کی مانے، کس کی نہ مانے؟ ان مردوں میں غیرت کی بنا پر اختلافات و جھگڑے ہوتے اور عورت کے لیے بھی پریشانی کا سبب بنتے۔ لہذا شریعت نے، مرد کے لیے تو تعدد ازواج کو جائز رکھا؛ مگر عورت کے لیے اس کو حرام قرار دیا اور یہی عقل کا تقاضا ہے۔

اس سلسلے کی دوسری مثال یہ ہے کہ شریعت نے طلاق کا اختیار حق مرد کو دیا ہے عورت کو نہیں۔ اس کے متعلق بعض جدت پسند لوگ کہتے ہیں کہ جس طرح مرد کو طلاق دینے کا اختیار دیا گیا ہے، اسی طرح عورت کو بھی اختیار ہونا چاہیے؛ تاکہ وہ بھی ناپسندیدہ شوہر کو طلاق دے کر اس سے رہائی حاصل کر سکے۔

یہ حضرات جس انداز سے اس بات کو پیش کرتے ہیں، اس سے دو باتیں واضح

طور پر محسوس کی جاسکتی ہیں: ایک یہ کہ ان لوگوں نے اسلام کے نظام طلاق کو نہ پورا پڑھا ہے اور نہ پوری بصیرت سے مطالعہ کیا ہے؛ بل کہ اس عادلانہ نظام میں سے درمیانی ایک شق کو کاٹ کر صرف اسی ایک شق کو دیکھا اور اسی کا مطالعہ کیا ہے اور مطالعہ بھی آزاد عقل سے نہیں؛ بل کہ اس عقل سے کیا ہے، جس پر مغرب کی ناپاک اور ٹیڑھی عینک لگی ہوئی ہے؛ لہذا اس مطالعے سے ان کو اسلام کی خوبیاں اور کمالات نظر نہیں آتے؛ بل کہ اس ٹیڑھی عینک کی وجہ سے اسلام بھی ٹیڑھا نظر آتا ہے، انصاف کی جگہ ظلم دکھائی دیتا ہے، معقولیت کی جگہ نامعقولیت نظر آتی ہے؛ مگر یہ نہیں سمجھتے کہ یہ اس مغربی عینک کی وجہ سے ہے، ورنہ اسلام اپنی جگہ درست و صحیح سالم ہے۔ غرض ان لوگوں نے اسلام کے نظام طلاق کا نہ پورا مطالعہ کیا ہے اور نہ پوری بصیرت کے ساتھ کیا ہے۔

دوسری بات جو ان کے طرز عمل سے واضح ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے عورت کی نفسیات اور اس کے مزاج و فطرت سے بھی آگہی حاصل نہیں کی ہے؛ ورنہ وہ ہرگز یہ مطالبہ نہ کرتے کہ عورت کو طلاق کا اختیار حاصل ہونا چاہیے۔

غور کیجیے کہ اسلام نے جس طرح مرد کو طلاق کا اختیار دیا ہے، اسی طرح عورت کو خلع کا حق عطا فرمایا ہے؛ البتہ خلع میں مرد کی منظوری ضروری ہے؛ اگر واقعی ضرورت کی بنا پر عورت خلع کا مطالبہ کر رہی ہے اور مرد اس کو منظور نہیں کر رہا ہے، تو پھر اللہ نے عورت کی رہائی کے لیے ایک اور راستہ رکھا ہے، وہ یہ کہ قاضی کے دربار میں مقدمہ دائر کرے اور اس کے ذریعے نکاح کو فسخ کرالے۔ اگر کسی جگہ قاضی نہ ہو، تو فقہ اسلام میں قاضی کے قائم مقام پنچایت کو قرار دیا گیا ہے؛ لہذا کسی بھی جگہ کی شرعی پنچایت عورت کے نکاح کو فسخ کر سکتی ہے۔ (۱)

(۱) دیکھو: الحيلة الناجزة از حضرت تھانوی

اس سے واضح ہوا کہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے مرد کو عورت سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لیے طلاق کا راستہ بتایا ہے، اسی طرح عورت کے لیے بھی ضرورت کے موقع پر مرد سے نجات حاصل کرنے کی راہیں کھولی ہیں۔

اب رہی یہ بات کہ مرد کو طلاق میں خود مختار بنایا گیا، لیکن عورت خلع کی صورت میں بھی مرد سے منظوری کی اور فسخ کی صورت میں قضائے قاضی کی محتاج و پابند کیوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ عورت کی نفسیات سے واقف لوگ جانتے ہیں کہ اس میں جلد بازی، جذبات سے مغلوبیت اور نا عاقبت اندیشی، مرد کی بہ نسبت زیادہ پائی جاتی ہے، اگر عورت کو مرد کی طرح اس میں خود مختار و آزاد رکھا جاتا تو شاید ہی آج کوئی خوش قسمت ایسا ہوتا جس کو اس کی بیوی کی طرف سے طلاق نہ ملی ہوتی؛ کیوں کہ وہ ذرا ذرا سی بات پر بہت بڑے بڑے فیصلے کرنے پر تل جاتی ہے اور اپنی اور اپنے بچوں تک کی عاقبت و انجام پر نظر کرنے تیار نہیں ہوتی، اس کا تقاضا یہی ہے کہ عورت کو اس میں آزاد نہ رکھا جائے اور غور و فکر کے مواقع پیدا کرنے کے لیے یا اس کی رائے کے صحیح و درست ہونے کی تصدیق کے لئے اس کو مرد کی اجازت یا قاضی کے حکم کا پابند رکھا جائے اور یہی شریعت نے کیا ہے۔

غرض یہ کہ شریعت کا قانون، نہایت معقول اور حکمتوں سے لبریز ہے، مگر اس کو سمجھنے کے لیے ویسی عقل کی بھی ضرورت ہے، جو ان حکم و اسرار تک رسائی کی صلاحیت رکھتی ہو۔

دائرہ کار کی وسعت و عمومیت

ایک خصوصیت قانون شریعت کی یہ ہے کہ اس کا دائرہ کار تمام زمانوں، تمام جگہوں اور تمام انسانوں کو وسیع ہے، دنیا کے کسی قانون کا دائرہ کار اپنے اندر اتنی

وسعت و عمومیت نہیں رکھتا۔ اسی لیے نبی کریم علیہ السلام کو قرآن میں حکم دیا گیا ہے کہ آپ یہ اعلان فرمادیں:

﴿إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ (الْأَحْزَابُ: ۱۵۸)
(میں تم سب کے لیے رسول ہوں)

یعنی میں کسی خاص زمانے یا کسی خاص علاقے یا کسی قوم و جماعت کے لیے مخصوص نہیں ہوں اور نہ میری نبوت مخصوص ہے؛ بل کہ میں سب کے لیے نبی بنا کر بھیجا گیا ہوں۔ اسی لیے قانون شریعت رنگ و نسل کی تحدیدات اور قبیلوں و شعبوں کے امتیازات، جغرافیائی حد بندیوں اور زمانے کے حدود سے بلند و بالا ہے، وہ جس طرح عربوں کے لیے آیا ہے، اسی طرح ہندیوں اور پاکستانیوں، چینیوں کے لیے بھی نازل ہوا ہے، امریکہ اور یورپ کی گوری نسلیں ہوں یا حبشہ کی کالی اقوام، سب اس کے مخاطب ہیں۔ زمانہ آج سے چودہ سو سال قبل کا ہو یا یہ نئے آلات، جدید انکشافات اور مجیر العقول تحقیقات کا دور ہو، قانون شریعت کا دائرہ سب پر حاوی و محیط ہے۔

دنیا کے اکثر قوانین نسلی و قومی امتیازات، جغرافیائی حد بندیوں اور زمانی حدود سے متاثر ہوتے ہیں؛ اس لیے وہ کسی جگہ چلتے ہیں تو دوسری جگہ نہیں چل سکتے؛ کسی قوم میں چلتے ہیں، تو دوسری قوم میں مفلوج و بے کار ہو جاتے ہیں؛ ایک زمانہ میں کام آتے ہیں، تو دوسرے زمانوں میں ناکام ہو جاتے ہیں اور اسی لیے ان میں تغیر و تبدل کی ضرورت بھی پیش آتی ہے اور زمانے کی تغیر پذیری ان کو متاثر کر دیتی ہے؛ مگر قانون شریعت کا امتیاز یہ ہے کہ وہ نہ کبھی متغیر ہوتا ہے نہ کسی تغیر سے متاثر ہوتا ہے۔

بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ زمانے و حالات کے تغیر و تبدل سے احکام کو بھی بدلتا رہنا چاہیے؛ مگر یہ لوگ یہ نہیں سوچتے کہ دریں صورت کسی قانون کے مرتب

و مدون کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ جب زمانہ کی نیرنگیوں اور حالات کی تغیر پذیر یوں سے قانون کو بدلتا رہنا ہے، تو اسے مرتب کرنے کی بھی ضرورت نہیں؛ بل کہ قانون کو زمانے ہی کے حوالے کر دیا جانا چاہیے کہ وہ خود زمانے کے تقاضوں سے بنتا اور پھر بدلتا رہے؛ لیکن سب لوگ جانتے ہیں کہ یہ بات بے عقلی کی ہے کہ قانون کو حالات و زمانے پر چھوڑ دیا جائے؛ اسی لیے دنیا کی ہر حکومت قانون بناتی ہے اور اس کے لیے عقل مندوں کی ایک جماعت کا انتخاب بھی کرتی ہے۔ معلوم ہوا کہ قانون کو زمانے کے حوالے کرنا ایک نادرست اور غلط و بے معنی خیال ہے۔

حضرت مولانا ابوالحسن علی ندوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے رسالے ”اسلام ایک تغیر پذیر دنیا میں“ میں خوب فرمایا ہے:

”یہ کسی تھرمامیٹر کی تو تعریف ہو سکتی ہے کہ وہ درجہ حرارت و برودت بتلائے یہ مرغ بادنما کی بھی تعریف ہو سکتی ہے جو کسی ہوائی اڈے یا اونچی عمارت پر لگایا گیا ہے، صرف یہ معلوم کرنے کے لیے کہ ہوا کس طرف کو چل رہی ہے؛ لیکن مذہب کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ میں سمجھتا ہوں کہ آپ حضرات میں سے کوئی بھی ایسا نہیں ہوگا کہ مذہب کو اس کے بلند مقام سے اتار کر تھرمامیٹر یا مرغ بادنما کا مقام دینا چاہتا ہو کہ مذہب کا کام یہ ہے کہ وہ صرف زمانے کی تبدیلیوں کی رسید دیتا رہے، اکنالاج (Acknowledge) کرتا رہے، یا اس کی عکاسی کرتا رہے۔“ (۱)

مگر اس تقریر سے یہ نہ سمجھا جائے کہ قانون شریعت موجودہ دور میں اور نئے

احوال و ظروف میں قابل عمل و لائق نفاذ نہیں؛ بل کہ بتانا یہ ہے کہ یہ قانون احوال و ازمان و ظروف کا تابع نہیں۔ ہاں! اس میں ایسی صلاحیت ہے کہ وہ تمام احوال و ظروف میں قابل عمل و لائق نفاذ ہے، اس میں ایسی لچک رکھی گئی ہے کہ تغیر پذیر احوال و ظروف میں اس سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، تو پھر قانون کو بدلنے کی کیا ضرورت ہے؟ اور اس کے قابل عمل و لائق نفاذ نہ ہونے کا کیا سوال؟

پھر یہ بھی ذہن میں ہونا چاہیے کہ احوال و زمانے میں جو تغیر ہوتا ہے، وہ کبھی صالح ہوتا ہے اور کبھی فاسد ہوتا ہے۔ قانون شریعت صالح تغیر کا تو ساتھ دیتا ہے؛ لیکن فاسد تغیر کا کبھی ساتھ نہیں دیتا اور ہر شخص جسے اللہ تعالیٰ نے کچھ بھی عقل و فہم عطا فرمائی ہے، اس کا انکار نہیں کر سکتا، کہ صالح تغیر کا ساتھ دینا ہی عقل و انصاف کا تقاضہ ہے، نہ یہ کہ ہر تغیر کا۔

آج کی دنیا میں ہم دیکھ رہے ہیں کہ جھوٹ، مکرو فریب، فحش و بے حیائی وغیرہ امراض خبیثہ ایک فن کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں۔ اسی طرح سیاست کی دنیا میں وہی کامیاب سمجھا جا رہا ہے، جو جھوٹ اور مکرو فریب میں ماہر ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ بھی ایک انقلاب اور تغیر ہے؛ مگر صالح نہیں، فاسد تغیر ہے۔ کیا اس بنیاد پر کہ آج یہ تغیر رونما اور واقع ہے ہم جھوٹ کو فضیلت اور مکرو فریب کو نیکی قرار دینے کے مجاز ہیں؟ یا کوئی حکومت یا کوئی جماعت ایسی ہے، جو ان برائیوں کو خوبی و کمال قرار دینے تیار ہے؟ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہو سکتا، بالکل اسی طرح آج سو میں لوگ ملوث ہوں، تو اس تغیر کی بنا پر سو کو حلال نہیں کیا جاسکتا ہے، رشوت خوری کا بازار گرم ہو، تو اس کے حق میں ووٹ نہیں دیا جاسکتا، جوے اور سٹے کا رواج چل پڑا ہو، تو یہ اس کے جواز کی دلیل نہیں ہو سکتی۔

اگر حالات اور زمانے کے ہر تغیر کی وجہ سے احکام و قوانین کو بدل دیا جانا چاہیے تو پھر آج ڈاکہ زنی، لوٹ مار، چوری سب جائز ہونا چاہیے، کیا دنیا کا کوئی قانون، خواہ وہ کتنا ماڈرن کیوں نہ ہو، ان چیزوں کو جائز قرار دیتا یادے سکتا ہے؟ نہیں اور ہرگز نہیں؛ تو پھر اسلام ہی کیوں اپنے قانون کو بدلنے لگے، اور اگر نہ بدلے تو کیوں اس کو ناقابل عمل سمجھا جائے؟

غرض یہ کہ اسلام کا قانون اس تغیر پذیر دنیا اور ان احوال و ظروف میں بھی اسی طرح قابل عمل ہے، جس طرح آج سے کئی صدیوں پیش تر قابل عمل تھا۔ پس وہ تمام انسانوں اور ہر زمانے کے انسانوں کے لیے عام ہے اور ہر جگہ اور ہر حالت میں چلنے کی بھرپور صلاحیت رکھتا ہے۔

ڈاکٹر برناڈ شاہ نے جو ایک مشہور انگریز مفکر ہے کہا:

”اسلام ہی ایک ایسا مذہب ہے، جو میرے نزدیک زندگی کے بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ موافقت کرنے کی صلاحیت کا مالک ہے، جو ہر زمانے کو اپیل کر سکتا ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں:

" It is only religion, which appears to me to possess that assimilating capacity to the changing phase of existence, which can make its appeal to every age."

عدل و انصاف

اسلام کے قانون کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ اس کے اندر عدل و انصاف کا

بھر پور لحاظ رکھا گیا ہے اور اس کی وجہ دراصل یہ ہے کہ یہ قانون، جیسا کہ عرض کر چکا ہوں، اللہ کا بنایا ہوا قانون ہے۔ اگر کسی جماعت، قوم، فرد کا بنا ہوا ہوتا، تو اس میں تعصبات کا دخل ہوتا، دشمنی و عداوت کا دخل ہوتا، اپنے اور غیر کے فرق کا لحاظ ہوتا، جس کے نتیجے میں مساوات اور عدل و انصاف قائم نہ رہ سکتا؛ لیکن یہ تو اللہ کا قانون ہے، جس کی نظر میں تمام انسان یکساں ہیں، وہاں تعصبات، عناد و دشمنی، دوستی اور غیرت کا کوئی دخل ہی سرے سے متصور نہیں؛ اس لیے جو قانون بھی وہاں سے بنے گا، وہ محض عدل و انصاف پر اور حق و صداقت پر مبنی ہوگا۔

اس بات کا کچھ اندازہ اس سے ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں کفار سے دشمنی میں بھی حد سے تجاوز کی اجازت نہیں دی بلکہ اس سے منع فرمایا ہے، قرآن میں فرمایا گیا ہے:

﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ اَنْ صَدُّوْكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اَنْ تَعْتَدُوْا﴾
(المائدة: ۲)

(جو لوگ تمہاری دشمنی میں تم کو مسجد حرام میں جانے سے روکتے ہیں، تم کو ان کی دشمنی کہیں حد سے آگے بڑھنے پر نہ ابھارے۔)
ایک اور موقع پر یہ ارشاد فرمایا:

﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰى اَلَّا تَعْدِلُوْا، اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى﴾
(المائدة: ۸)

(کسی قوم کی دشمنی تم کو اس بات پر نہ ابھارے کہ تم انصاف نہ کرو؛ بل کہ تم انصاف کا معاملہ کرو، یہ تقوے کے قریب ہے۔)

غور فرمائیے کہ مسلمانوں کو کفار سے عداوت و دشمنی میں تجاوز کرنے سے روکا جا

رہا ہے، جب کہ کفار اسلام اور اللہ و رسول کی مخالفت پر پوری طرح مستعد و کمر بستہ تھے، یہ صرف قانون الہی ہونے کی وجہ سے ہے۔

اسی طرح اسلام کہتا ہے کہ والدین اگر مسلمان نہ بھی ہوں تب بھی ان کے ساتھ اچھا و بہتر سلوک کیا جانا چاہیے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے بڑی اہمیت کے ساتھ اس مسئلہ کو بیان کیا ہے:

﴿وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ
عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾
(لَقَبَان: ۱۵)

(اگر وہ دونوں یعنی والدین تجھے میرے ساتھ ان چیزوں کو شریک کرنے پر مجبور کریں، جن کا تجھے علم نہیں، تو تو ان کی بات نہ مان، ہاں! دنیا کے معاملے میں تو ان کے ساتھ بھلائی کے ساتھ معاملہ کر)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے تفسیر ”معارف القرآن“ میں اس آیت کے تحت لکھا ہے کہ: ﴿وَإِنْ جَاهَدَاكَ﴾ میں یہ بتلایا گیا ہے کہ غیر اللہ کو اللہ کے ساتھ شریک کرنے کے معاملے میں والدین کی اطاعت بھی حرام ہے اور ایسی صورت میں کہ ماں باپ اس کو شرک و کفر پر مجبور کریں اور اللہ تعالیٰ کا حکم یہ ہو کہ ان کی بات نہ مانو، تو طبعی طور پر انسان حد پر قائم نہیں رہتا، اس پر عمل کرنے میں اس کا امکان تھا کہ بیٹا والدین کے ساتھ بدکلامی یا بد خوئی سے پیش آئے، ان کی توہین کرے، اسلام ایک قانون عدل ہے ہر چیز کی ایک حد ہے، اس لیے شرک میں والدین کی اطاعت نہ کرنے کے حکم کے ساتھ ہی یہ حکم بھی دیدیا: ﴿صَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ یعنی دین میں تو تم ان کا کہنا نہ مانو؛ مگر دنیا کے کاموں میں مثلاً ان

کی جسمانی خدمت یا مالی اخراجات وغیرہ اس میں کمی نہ ہونے دو؛ بل کہ دنیوی معاملات میں اس کے عام دستور کے مطابق معاملہ کرو، ان کی بے ادبی نہ کرو، ان کی بات کا جواب ایسا نہ دو، جس سے بلا ضرورت دل آزاری ہو۔^(۱)

غور کیجیے کہ اللہ تعالیٰ اپنے نہ ماننے والوں اور منکر و باغی لوگوں کے سلسلے میں تاکید فرماتے ہیں کہ ان کے ساتھ بھی اچھا سلوک اور بھلائی کا معاملہ کرنا چاہیے، ہاں! کفر و شرک میں ان کی اطاعت جائز نہیں ہے؛ اس لئے ان کی یہ بات تو مانی نہیں جائے گی؛ لیکن دنیوی معاملات میں اور ان کی خدمت و تعاون وغیرہ میں مؤمن والدین کی طرح ہی ان کے ساتھ بھی معاملہ ہوگا۔ اگر ایک انسان کا بنایا قانون ہو، تو اس میں اپنے باغیوں کے لیے ایسی ہدایت کا پایا جانا ممکن نہیں؛ کیوں کہ وہ جس طرح دوستی سے متاثر ہوتا ہے اسی طرح دشمنی سے بھی متاثر ہوتا ہے، اور اس کا بنایا ہوا قانون بھی لامحالہ اس کے خیالات و جذبات سے متاثر ہوتا ہے۔

معلوم ہوا کہ اسلام کے قانون میں عدل و انصاف و مساوات کا بھرپور لحاظ رکھا گیا ہے؛ مگر اس کا مطلب یہ نہیں جیسے بعض مغرب پرست لوگوں کا خیال ہے کہ عورت و مرد دونوں کو ہر اعتبار سے مساوی قرار دے دیا گیا ہو؛ بل کہ مطلب یہ ہے کہ صاحب حق کو اس کا حق پورا پورا دیا گیا ہے، مرد کو اس کے درجہ و حیثیت کے مطابق اور عورت کو اس کے درجے و حیثیت کے مطابق، و علیٰ هذا القیاس دوسرے لوگوں کا حق ان کی حیثیتوں اور درجات کے لحاظ سے دیا گیا ہے۔

ہم نے یہاں عورت و مرد کو مثال میں اس لیے پیش کیا ہے کہ آج پورا مغرب اور پوری دنیائے استشراق اور ان سے مرعوب و متاثر اور ان کے اندھے مقلد، بڑی

قوت کے ساتھ اسلام پر عورت کے ساتھ نا انصافی کا الزام عائد کر رہے ہیں، ان کا کہنا یہ ہے کہ مرد و عورت میں ہر طرح مساوات ہونا چاہیے، مثلاً مرد کی طرح عورت کو بھی طلاق کا اختیار دینا چاہیے اور جس طرح مرد گھر کے باہر کی زندگی گزارتا ہے عورت کو بھی باہر نکلنے، بازاروں میں گھومنے پھرنے، کمانے و جمع کرنے اور تقریبوں میں آزادی کے ساتھ جانے آنے کی اجازت اور بے پردہ رہنے کا حق دینا چاہیے۔ یہ ہے ان کے نزدیک مساوات و برابری؛ مگر اسلام کے نزدیک یہ بالکل نا انصافی اور عدم مساوات ہے؛ کیوں کہ عورت کی قوت و طاقت، اس کے مزاج و طبیعت اور قابلیت و صلاحیت کی طرف نظر نہ کر کے اس کو مردوں جیسے کام میں لگانا سراسر نا انصافی ہے، کیا بچے اور بڑے دونوں کے ساتھ ایک معاملہ کرنا اور دونوں کو ایک کام میں لگانا کوئی انصاف اور مساوات ہے؟ یہ لوگ جو اسلام پر نا انصافی کا الزام لگاتے ہیں یہ کیوں نہیں کہتے کہ بچوں کو بھی باپ کے کام میں لگنا اور کمانا چاہیے؟ پھر اگر مساوات اور انصاف کا یہی مطلب ہے کہ سب کو ایک ہی کام میں لگنا اور لگانا چاہیے اور سب کو ایک ہی درجہ پر کھڑا کر دینا چاہیے، تو ان لوگوں کے نزدیک کیا باپ اور بیٹا دونوں کا درجہ بھی ایک ہے یا ہونا چاہیے؟ کیا اگر باپ کو بیٹے کی غلطی پر مارنے کی اجازت ہے تو بیٹے کو بھی باپ کی غلطی پر مارنے کی اجازت ہونی چاہیے؟ ظاہر ہے کہ دنیا کا کوئی بھی صاحب عقل و دانش اس کو مساوات نہیں کہتا؛ بل کہ یہ عین عدم مساوات ہے۔

حق طلاق کے سلسلے میں ہم تفصیل سے اوپر لکھ چکے ہیں کہ مرد و عورت کے مزاج و مذاق، حالات و اطوار کا طبعی و فطری فرق اسی کا متقاضی ہے کہ عورت کو حق طلاق نہ دیا جائے اور بصورت دیگر دنیا میں فساد و فتنے کے شدید خطرات ہیں، تفصیل اوپر دیکھ لیجیے۔ ہم اسی سلسلے میں ایک اور اعتراض کا جواب عرض کرنا بھی ضروری سمجھتے ہیں، وہ

یہ ہے کہ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ میراث میں مرد و عورت کے حصوں میں اسلام نے نا انصافی کی ہے، کہ مرد کو بہ نسبت عورت کے دگنا حصہ دیا جاتا ہے، ان کا کہنا ہے کہ دونوں کو برابر برابر حصہ ملنا چاہئے؛ مگر یہ اعتراض بھی جہالت پر مبنی ہے، اور اسلام کا قانون سراسر انصاف پر قائم ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عورت کو شروع سے اخیر تک اس طرح کی مالی ذمہ داریوں سے سبک دوش رکھا ہوا ہے جیسی مردوں کی ذمہ داریاں ہیں، اس پر نہ خود اس کی کوئی ذمہ داری ہے اور نہ دوسرے کی؛ بل کہ پیدائش سے لے کر شادی تک باپ اس کی پوری کفالت کرتا ہے، پھر شادی بھی باپ کرتا ہے اور شادی کے بعد اس کے تمام اخراجات کی ذمہ داری شوہر پر آ جاتی ہے اور پھر کسی وقت اس کے بیٹوں پر اس کی ذمہ داری آ جاتی ہے، نیز اس کو بچے بھی ہوں، تو مالی کوئی ذمہ داری عورت پر نہیں؛ بل کہ یہ ذمہ داری باپ ہی پر ہے؛ حتیٰ کہ مرنے تک وہ اس کی کفالت میں رہتی ہے، پھر مزید یہ ہے کہ مہر کی رقم بھی اس کو ملتی ہے، شریعت نے بہ ذریعہ مہر اس کو معقول رقم دلوانے کا بھی نظام کر رکھا ہے۔

غرض یہ ہے کہ شروع سے آخر تک اس کا پورا بوجھ دوسروں پر ہے، خود اس پر کچھ نہیں؛ بل کہ اسے صرف سب سے وصول ہی کرتے رہنا ہے، اس کے برخلاف مرد کا مسئلہ یہ ہے کہ بالغ ہوتے ہی اس پر خود اس کی اپنی ذمہ داری بھی عائد ہو جاتی ہے اور اس کے ساتھ اس کے ماں باپ اور بھائی بہنوں اور دیگر محتاج رشتہ داروں کی ذمہ داری بھی اس پر عائد ہو جاتی ہے، پھر اپنی شادی کا انتظام بھی عام طور پر خود اسی کو کرنا پڑتا ہے، پھر شادی کرتا ہے تو مہر ادا کرنا بھی اسی کی ذمہ داری ہے اور بیوی بچوں کے تمام تر اخراجات بھی اس کی اہم ترین ذمہ داریوں میں شامل ہوتے ہیں۔

اب غور کریں کہ جس پر اتنی مالی ذمہ داریاں ہوں اس کو اگر شریعت، میراث

میں دگنا حصہ دیتی ہے اور عورت کو جس پر کوئی مالی ذمے داری اور بوجھ نہیں، اس کو اس سے کم دیتی ہے، تو کیا یہ سراسر انصاف اور دیانت اور حق پسندی اور معقولیت کی دلیل نہیں ہے؟

اس تفصیل سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اسلام کا قانون کبھی بہ ظاہر سمجھ میں نہ آئے تو فوراً اس کو رد کر دینا یا اس پر اعتراض کر دینا خود ایک غیر معقول بات ہے، ہو سکتا ہے کہ جو بات سمجھ میں نہیں آرہی ہے، وہ ہماری سمجھ کا قصور ہو اور ہم سے بڑے عقل والے اس کو سمجھ لیں۔

الغرض اسلام انصاف اور عدل پر مبنی قانون لایا ہے جس کا اعتراف غیر مسلمین بھی کرتے ہیں، چنانچہ مشہور مجاہد آزادی، سرجنی نائڈو نے کہا:

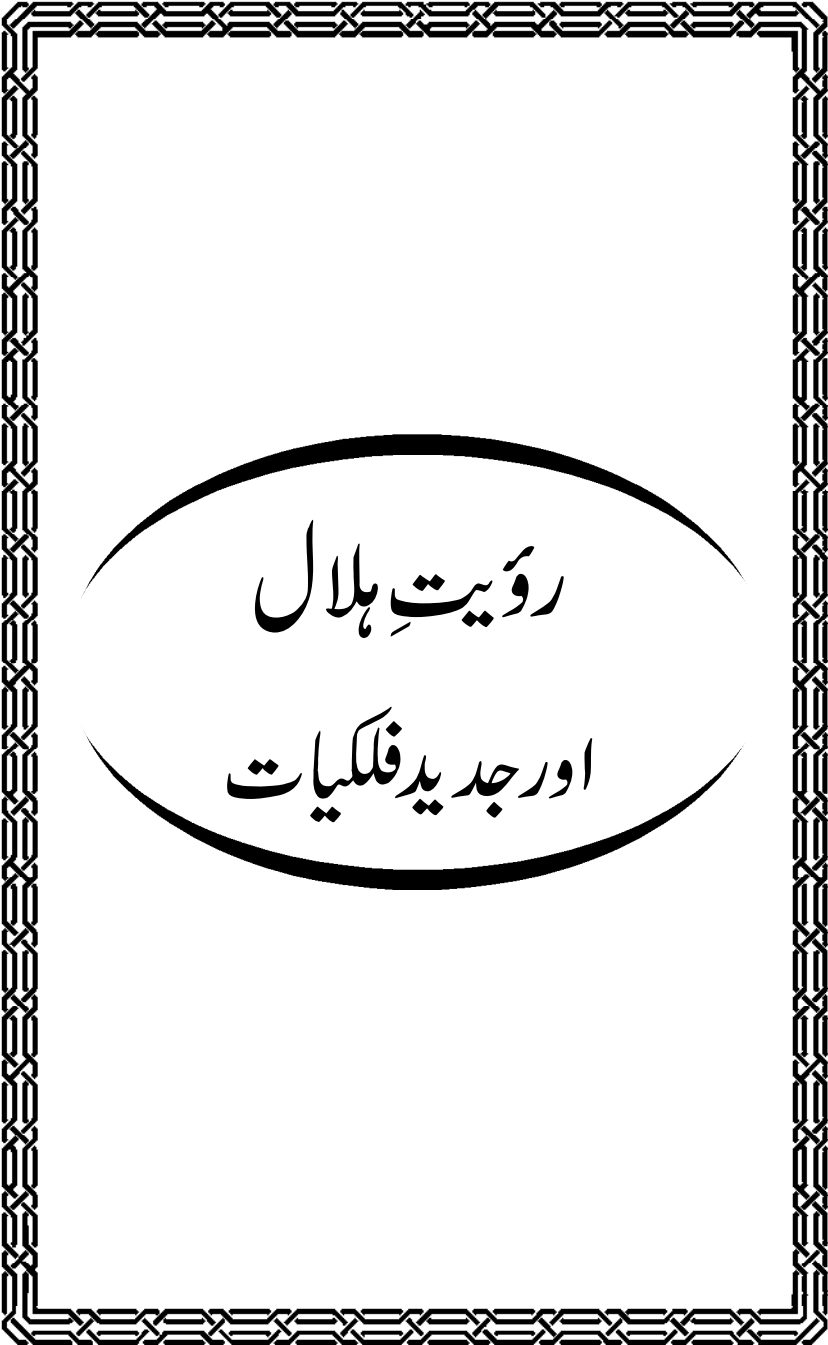
”انصاف کا جو ہر اسلام کا بہترین وحیرت انگیز ایک نمونہ کمال ہے؛ کیوں کہ میں نے جب قرآن پڑھا تو زندگی کے ایسے اصول معلوم ہوئے جو محض مخفی راز و معمہ نہیں؛ بل کہ زندگی کے معمولات کے لیے قابل عمل اصول اخلاق ہیں، جو تمام دنیا کے لیے مناسب اور موافق ہیں۔“

یہ چند خصوصیات قانون شریعت کی پیش کی گئیں، ویسے تو اس کی بے شمار خصوصیات ہیں؛ مگر آج کا جدید و ماڈرن طبقہ عام طور پر جن باتوں میں شک و تذبذب کا شکار ہے اور اس کی بنا پر اسلام کے قانون پر حملہ کرتا نظر آتا ہے، ان کے متعلق شکوک کا رفع کرنا ضروری سمجھ کر ان خصوصیات پر کلام کیا گیا ہے۔

فقط

محمد شعیب اللہ عنہ

۶/ صفر ۱۴۱۶ھ



رؤیتِ ہلال
اور جدید فلکیات

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

رؤیتِ ہلال اور جدید فلکیات

عصر حاضر نے جہاں اور چیزوں میں نئی نئی تحقیقات اور حیرت زا انکشافات کیے ہیں، وہیں فلکیاتی علوم و فنون کو بھی بامِ عروج پر پہنچا دیا ہے اور اس میں بھی حیرت انگیز تحقیقات اور انکشافات سامنے لائے گئے ہیں۔ اسی کی ایک کڑی یہ ہے کہ ایسے چارٹ اور نقشے تیار کر لیے گئے ہیں، جن کے ذریعے پوری دنیا کے مختلف بڑے بڑے شہروں اور مشہور علاقوں میں متعدد سالوں تک ہر نئے چاند (New Moon) کی تاریخ اور امکانی وقت دریافت کرنا آسان ہو گیا ہے۔ ملیشیا یونیورسٹی کے پروفیسر اور مسلمان سائنس داں ڈاکٹر محمد الیاس نے بھی اس قسم کا ایک عالمی نقشہ تیار کیا ہے، جس سے ۳۱ سال تک نئے چاند کا وقت و تاریخ معلوم کر سکتے ہیں۔ (۱)

ان چیزوں کے پیش نظر فقہی مباحث میں ایک بحث یہ پیدا ہو گئی کہ چاند کی پہلی تاریخ کا فیصلہ رویت پر معلق کرنے کے بہ جائے اگر ان جدید فلکیاتی تحقیقات سے فائدہ اٹھا کر ان سے ہی اس مسئلے کو حل کر لیا جائے تو کیا شرعی نقطہ نظر سے اس کی گنجائش ہے؟

یہ مسئلہ قدیم فقہاء کے درمیان بھی زیر بحث آیا ہے اور بعض فقہاء نے اس پر

(۱) دیکھو: تعمیر حیات، لکھنؤ۔ شمارہ ۱۰/ نومبر ۱۹۸۸ء

مستقل رسائل لکھے ہیں۔ علامہ سبکی شافعی رحمہ اللہ کے رسالے کا ذکر علامہ شامی رحمہ اللہ نے کیا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے بھی اس پر مستقل رسالہ لکھا ہے، جو ان کے فتاویٰ میں شامل ہے۔ اور بعض حضرات نے فتاویٰ میں اس پر مستقل کلام فرمایا ہے۔ اس مسئلے پر ہم کسی قدر تفصیل سے گفتگو کرنا چاہتے ہیں؛ تاکہ حتی الامکان اس کا ہر پہلو واضح اور مدلل ہو۔

قدیم فقہا کا مذہب

یہ کہنے کی حاجت نہیں کہ فلکیاتی علوم کو اگرچہ ترقی تو موجودہ دور میں ہوئی ہے؛ مگر ان علوم پر قدیم زمانے سے محنت ہو رہی ہے اور اس کے ماہرین ہر دور میں رہے ہیں اور ان علوم کے لیے دنیا کے بڑے بڑے شہروں میں بڑے بڑے مراکز قائم رہے ہیں اس لیے قدیم فقہا کے درمیان یہ مسئلہ زیر بحث آیا ہے اور ان حضرات نے اس پر غور و فکر کے بعد اپنی آرا کا اظہار بھی کیا ہے۔ چنانچہ حضرات مالکیہ، حنابلہ اور حنفیہ کے نزدیک حسابی طریقہ یا آلات رصدیہ کے ذریعے ثابت ہونے والے چاند پر عید و رمضان کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا؛ بل کہ خود اس حسابی طریقے سے چاند معلوم کرنے والے کو بھی اپنی اس تحقیق پر عمل کرتے ہوئے رمضان اور عید کرنا واجب نہیں۔ (۱)

بل کہ علامہ شامی رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے کہ اہل نجوم کے قول پر بالاجماع اعتماد نہیں کیا جاسکتا اور خود اہل نجوم کو بھی اپنے حساب پر عمل کرنا جائز نہیں۔ (۲)

شوافع کا مسلک علی المذاهب الأربعة میں یہ نقل کیا ہے کہ منجم کا قول خود اس

(۱) الفقه علی المذاهب الأربعة: ۱/۵۵۱

(۲) رد المحتار للشامی: ۲/۳۸۷

کے حق میں اور اس کی تصدیق کرنے والے کے حق میں قابل اعتبار ہے۔ (۱)

مگر دوسرے علما کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صحیح نہیں؛ بل کہ حضرات شوافع بھی جمہور کی طرح اسی کے قائل ہیں کہ حسابی طریقے پر اعتماد کرنا جائز نہیں۔ ہاں شوافع میں سے بعض حضرات کا یہ مسلک ہے، جس پر خود حضرات شوافع نے نکیر فرمائی ہے۔ چنانچہ علامہ شامی رحمۃ اللہ نے فرمایا کہ سبکی رحمۃ اللہ نے جو (اہل حساب پر اعتماد کو جائز کہا ہے) اس پر متاخرین شافعیہ نے رد کیا ہے، جن میں ابن حجر رحمۃ اللہ اور ربلی رحمۃ اللہ ہیں اور اخیر میں لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ و امام شافعی رحمۃ اللہ کے تمام اصحاب، سوائے چند نادار لوگوں کے اس پر متفق ہیں کہ اہل نجوم کے قول پر اعتماد نہیں کیا جائے گا۔ (۲)

علامہ حموی رحمۃ اللہ نے ”الحموی علی الأشباہ“ میں شافعی رحمۃ اللہ مذہب کی کتاب ”التہذیب“ کے حوالے سے لکھا ہے:

”لا يجوز تقليد المنجم في حسابہ لافي الصوم ولا في الإفطار“.

(یعنی نجومی کی تقلید اس کے حساب میں جائز نہیں، نہ روزے میں،

نہ افطار میں۔) (۳)

اس سے معلوم ہوا کہ اہل حساب کے اقوال پر اعتماد کر کے روزہ رکھنا یا روزوں کو ختم کرنا شوافع کے نزدیک بھی جائز نہیں۔ پس ائمہ اربعہ اور ان کے اصحاب و اتباع کا یہی قول ہے۔

(۱) الفقه علی المذاهب الأربعة: ۱/۵۵۱

(۲) الشامی: ۲/۳۸۷

(۳) الحموی علی الأشباہ: ۲/۶۶

فلکیاتی حساب پر اعتماد اجماع کے خلاف ہے

بل کہ علمائے تصرح کی ہے کہ فلکیاتی حساب پر اعتماد کرنا خلاف اجماع ہے، گویا ان چند شاذ اقوال کو چھوڑ کر پوری امت اس پر متفق ہے، کہ اہل حساب کے قول پر اعتماد جائز نہیں ہے؛ البتہ روافض کا قول ہے کہ حساب پر اعتماد کیا جائے گا۔ علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ایک قوم اس طرف گئی ہے کہ اس میں اہل حساب کی طرف رجوع کیا جائے اور یہ روافض ہیں۔ علامہ باجی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ سلف صالح کا جماع ان کے خلاف حجت ہے اور علامہ ابن بزیہ نے کہا ہے کہ یہ باطل مذہب ہے۔ (۱)

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اپنی عادت کے مطابق اس پر بہت طویل کلام کیا ہے اور وہ ایک جگہ فرماتے ہیں:

”بلاشبہ ہم دین اسلام میں سے اس بات کو بالاضطرار جانتے ہیں کہ روزہ، حج، عدت، ایلا وغیرہ چاند سے متعلق احکام میں حساب دان کی اس خبر پر کہ وہ (چاند) نظر آئے گا یا نظر نہیں آئے گا، عمل کرنا جائز نہیں، اور اس پر مسلمانوں کا اجماع ہو چکا ہے اور اس بارے میں نہ کوئی پرانا اختلاف معلوم ہے، نہ کوئی نیا اختلاف۔ ہاں بعض متاخرین فقہا جو تیسری صدی کے بعد ہوئے ہیں، انھوں نے یہ گمان کیا کہ جب چاند مستور ہو جائے تو حساب جاننے والے کو اپنے حساب پر عمل کرنا جائز ہے، یہ قول اگرچہ چاند کے مستور ہونے کی صورت کے ساتھ مقید اور حساب دان کے لیے مختص ہے؛ مگر شاذ ہے اور اس کے خلاف پہلے

اجماع ہو چکا ہے۔ (۱)

اہل حق میں سے جو حضرات فقہا اور علما اہل حساب پر اعتماد کے قائل ہیں، وہ گنے چنے ہیں، جن کا اختلاف اجماع کے لیے مضر نہیں، ان حضرات میں ایک محمد بن مقاتل رحمہ اللہ کا نام آتا ہے، جو اہل حساب کے قول پر اس وقت اعتماد کرتے تھے، جب کہ ان کی ایک جماعت متفق ہوتی؛ مگر ان پر علامہ سرحسی رحمہ اللہ نے رد کیا ہے۔ (۲)

دوسرے قاضی عبدالجبار رحمہ اللہ ہیں اور ایک صاحب جمع العلوم ہیں، ان سے بھی نقل کیا گیا ہے کہ اہل نجوم پر اعتماد کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ (۳)

شوافع میں سے علامہ سبکی رحمہ اللہ کا نام لیا جاتا ہے، جو اہل ہیئت کے حساب پر اعتماد کے قائل تھے اور اس سلسلے میں انہوں نے رسالہ بھی لکھا ہے؛ مگر محققین شوافع نے ان پر رد کیا ہے جیسا کہ اوپر گزرا، اور ابن حجر رحمہ اللہ نے بعض اور نام بھی اس سلسلہ میں ذکر کیے ہیں، ابن سرتج شافعی، مطرف بن عبداللہ تابعی اور ابن قتیبہ محدث، مگر ان پر علما نے رد کیا ہے اور ان کے قول کو اجماع کے خلاف قرار دیا ہے۔ (۴)

جمہور علما کے دلائل

جمہور علما کی دلیل یہ ہے کہ صوم و افطارِ صوم کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں واضح طور پر حکم دیا ہے۔

(۱) فتاویٰ ابن تیمیہ: ۱۳۳/۲۵

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم: ۶۴/۲

(۳) رد المحتار: ۳۸۷/۲

(۴) دیکھو: فتح الباری: ۱۲۲/۴

« إِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَصُومُوا وَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَافْطَرُوا فَإِذَا غُمَّ عَلَيْكُمْ فَاقْدِرُوا لَهُ ثَلَاثِينَ. » (۱)

(جب تم چاند دیکھو، تو روزہ رکھو اور جب چاند دیکھو، تو روزہ چھوڑو،

پس اگر تم پر چاند پوشیدہ ہو جائے تو تیس دن کا حساب کر لو۔)

یہ حدیث مختلف الفاظ سے مروی ہے اور مطلب اور مقصد سب کا تقریباً ایک ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ انتیس تاریخ کو اگر چاند کی رویت ہوگئی تو روزہ و افطار (رمضان و عید) اسی کے مطابق کریں گے، اور اگر چاند نظر نہ آیا، تو تیس دن مکمل کر کے اگلے دن سے ماہ کا حساب ہوگا، خواہ فلکیاتی حساب کی رو سے نیا چاند تیسویں کو ہو یا نہ ہو، اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

اس حدیث میں خاص طور پر یہ بات غور کرنے کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ۲۹/تاریخ کو چاند مستور رہ جانے کی صورت میں تیس دن مکمل کرنے کا حکم دیا ہے اور ہر کوئی یہ سمجھ سکتا ہے کہ مستور چیز معدوم نہیں ہوتی؛ بل کہ فی الواقع موجود ہوتی ہے، البتہ اس پر کسی چیز کے پردہ پڑ جانے کی وجہ سے نظروں سے مستور ہو جاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا مقصد یہ بتانا ہے کہ چاند افق پر موجود ہوتے ہوئے بھی اگر تمہاری نظروں سے بہ وجہ گرد و غبار یا بوجہ بادل پوشیدہ رہ جائے تو تیس دن کا مہینہ قرار دیا جائے اور یوں سمجھا جائے کہ ۲۹ کو شرعاً چاند نہیں ہوا۔

اس مفہوم کی مزید توضیح اس حدیث سے ہوتی ہے، جو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

« لا تصوموا حتی تروہ ثم صوموا حتی تروہ، فإن حال

دونہ غمامة، فاتموا العدة ثلاثین» الخ. (۱)

(روزہ نہ رکھو جب تک چاند نہ دیکھو پھر) چاند دیکھنے کے بعد

روزہ رکھو، جب تک کہ پھر چاند دیکھ لو؛ پس اگر چاند پر بادل حائل ہو جائے تو تیس دن کی گنتی پوری کر لو۔)

اس روایت میں ترمذی رحمہ اللہ نے ”غیابہ“ اور ابوداؤد رحمہ اللہ نے ”غمامہ“

اور نسائی رحمہ اللہ نے ”سحاب“ روایت کیا ہے اور تینوں کا مطلب ایک ہے، وہ یہ کہ چاند کے اور ہمارے درمیان بادل یا اور کسی چیز کا پردہ حائل ہو جائے اور چاند نظر نہ آئے تو تیس دن پورے کرو، اس سے صاف معلوم ہوا کہ مہینے کی آمد یا تو ۲۹ تاریخ کو رویت پر ہوگی یا اگر رویت نہ ہو، تو تیس دن کی تکمیل کے بعد ہوگی۔ لہذا کسی حسابی طریقہ یا آلاتِ رصدیہ کی بنیاد پر مہینہ کی آمد تسلیم نہیں کی جائے گی۔

(۲) جمہور علماء کی دوسری دلیل یہ ہے کہ نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمَ نے فرمایا:

«انا امة امیة لانکتب ولانحسب، الشهر هكذا

وهكذا یعنی مرة تسعاً وعشرين ومرة ثلاثین .»

(ہم امی امت ہیں، نہ لکھتے ہیں نہ حساب کرتے ہیں۔ مہینہ کبھی اس

طرح ہوتا ہے اور کبھی اس طرح) یہاں آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمَ نے

انگلیوں سے اشارہ فرمایا) راوی فرماتے ہیں کہ آپ کی مراد یہ تھی کہ

مہینہ کبھی انتیس دن کا ہوتا ہے اور کبھی تیس دن کا۔ (۲)

(۱) الترمذی: ۱/۱۲۸، النسائی: ۱/۳۰۲، ابوداؤد: ۱/۳۱۸

(۲) البخاری: ۱/۲۵۶، النسائی: ۱/۳۰۲، مسلم: ۱/۳۲۷

اس حدیث سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ ماہ کے آغاز و انجام کا مدار ان حسابات پر نہیں ہے۔ چنانچہ علامہ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں:

(حدیث کا ظاہر سیاق اس طرح اشارہ کرتا ہے کہ (چاند کا) حکم حساب پر معلق نہیں اور اس کی وضاحت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کرتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”اگر تم پر چاند مستور ہو جائے، تو تیس دن پورے کر لو“ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ اہل حساب سے پوچھو۔) (۱)

اور علامہ ابن تیمہ رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کے متعلق فرماتے ہیں:

”اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول و ارشاد خبر ہے، جس میں نہیں شامل و پوشیدہ ہے؛ کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی کہ وہ امت جو آپ کی اتباع کرنے والی ہے، وہ امتِ وسط (اعتدال والی) امت ہے، جو امی ہے، نہ لکھتی ہے، نہ حساب کرتی ہے۔ پس جو لکھتے اور حساب کرتے ہیں وہ اس (خاص) حکم میں اس امت میں سے نہ ہوں گے۔“ (۲)

غرض اس حدیث سے بھی واضح ہوا کہ ہلال کا مدار حساب پر نہیں ہے؛ بل کہ حساب پر مدار رکھنے سے منع کیا گیا ہے۔

چاند کو رویت پر معلق کرنے کی حکمت

اب رہی یہ بات کہ شرع نے چاند کو رویت پر کیوں معلق کیا اور حساب پر اس کا مدار کیوں نہ رکھا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ شرعاً یہ حکم و قانون بڑی حکمت و مصلحت

(۱) فتح الباری: ۲/۲۰۷

(۲) فتاویٰ ابن تیمیہ: ۵۲/۱۶۵

کے پیش نظر بنایا ہے۔ وہ یہ کہ رویت ایک عام چیز ہے، جس میں ہر خاص و عام، جاہل و عالم، شہری و دیہاتی، برابر حصہ لے سکتا ہے اور اپنی عبادات کو اس کے مطابق سرانجام دے سکتا ہے۔ اس کے برخلاف حساب ہر کوئی نہیں جانتا اور نہ جان سکتا ہے۔ اگر اس پر چاند کا مدار رکھا جاتا، تو عبادات متعلقہ کی ادائیگی محدود ہے۔ چند لوگوں کی رائے و فیصلہ پر موقوف رہتی، جس میں سخت حرج اور انتہائی پریشانی ہے اور اسلام کا مزاج یہ نہیں کہ عوام کو تنگی و پریشانی میں ڈالے، بلکہ وہ سہولت و آسانی فراہم کرنا چاہتا ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ چاند کا حساب آج تک بھی منضبط نہیں اور اس کا کوئی اصول و قاعدہ دریافت نہیں ہو سکا ہے۔ اور اہل حساب نے قدیم زمانے سے اس کا اعتراف کیا ہے کہ رویتِ ہلال کس دن ہوگی، اس کا قطعی فیصلہ کرنے کے لیے کوئی اصول و ضابطہ دریافت میں نہیں آیا، جب اس کا کوئی ضابطہ ہی دریافت نہیں ہوا، تو اس بحث کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ حساب پر رویتِ ہلال کو معلق کیا جائے یا نہ کیا جائے۔

رویتِ ہلال کے لیے کوئی فلکیاتی حساب منضبط نہیں

چنانچہ قدیم و جدید دونوں تحقیقات اس پر متفق ہیں کہ رویتِ ہلال کے لیے کوئی فلکیاتی قاعدے و حساب منضبط نہیں ہو سکتا۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اس پر بہت تفصیل کے ساتھ کلام کیا ہے۔ وہ ایک جگہ فرماتے ہیں

”اعلم أن المحققين من أهل الحساب كلهم متفقون على أنه لا يمكن ضبط الروية بحساب بحيث يحكم بأنه يُرى لا محالة أو لا يُرى البتة على وجه مُطرد ، وإنما قد يتفق ذلك أو لا يمكن بعض الأوقات ، و لهذا كان المُعْتَنُونَ بهذا الفن من الأمم : الروم ، والهند ،

والفرس، والعرب، وغيرهم مثل بطليموس الذي هو مقدم هولاء ومن بعدهم قبل الإسلام وبعده لم ينسبوا إليه في الروية حرفاً واحداً“.

(جان لو کہ اہل حساب میں سے تمام کے تمام محققین اس بات پر متفق ہیں کہ رویتِ ہلال کو کسی حساب سے اس طرح منضبط کرنا ممکن نہیں کہ یہ حکم لگایا جاسکے کہ وہ یقیناً دکھائی دیگا یا دکھائی نہ دے گا؛ بل کہ یہ رویت کبھی اتفاقاً ہو جاتی ہے اور بعض اوقات ممکن نہیں ہوتی اور یہی وجہ ہے کہ روم، ہندوستان، فارس اور عرب وغیرہ کی اقوام میں سے جو لوگ اس فن (فلکیات) سے دلچسپی و اعتنا کرنے والے تھے، جیسے بطلموس جو کہ ان لوگوں میں سے مقدم ہے اور جو ان کے بعد گزرے ہیں، خواہ اسلام کے قبل یا اسلام کے بعد، ان کی طرف رویت کے بارے میں ایک حرف بھی منسوب نہیں کیا گیا ہے۔) (۱)

علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے تمام محقق اہل حساب سے یہ نقل فرمایا ہے کہ رویتِ ہلال کے بارے میں کوئی حساب اور ضابطہ منضبط کرنا خارج از امکان ہے۔ اور لیجیے، چوتھی صدی ہجری کے نامور فلاسفر اور ماہر نجوم و فلکیات ابوریحان البیرونی نے اپنی کتاب ”الآثار الباقیة“ میں تمام علماء فلکیات کا اجماعی نظریہ یہ بتایا ہے:

”فضائی و فلکی حالات ایسے ہیں کہ جو کوئی غور کرے گا، تو رویت

ہلال کے ہونے یا نہ ہونے کا کوئی قطعی فیصلہ ہرگز نہ کر سکے گا۔“ (۲)

نیز حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے رویتِ ہلال میں لکھا ہے:

”کشف الظنون میں بہ حوالہ شمس الدین محمد بن علی خواجہ کا چالیس

(۱) فتاویٰ ابن تیمیہ: ۱۸۳/۲۵

(۲) الآثار الباقیة: ۱۹۸، رویتِ ہلال: ۲۵

جناب ضیاء الدین صاحب نے آگے چل کر صد گاہ ”گرین ویچ“ کی سائنس ریسرچ کونسل کے فلکیاتی معلوماتی قرطاس نمبر ۶ کے حوالے سے نقل کیا ہے:

”ہر ماہ نئے چاند کے پہلی مرتبہ نظر آنے والی تاریخوں کے متعلق پیش گوئی کرنا ممکن نہیں؛ کیونکہ ایسے کوئی قابل اعتماد اور مکمل طور پر مستند مشاہدات موجود نہیں ہوتے جنہیں ان شرائط کو متعین کرنے میں استعمال کیا جاسکے جو چاند کے اول بار نظر آنے کے لیے کافی ہوں۔ (۱)

ان جدید ماہرین فلکیات کے بیانات کا حاصل بھی وہی نکلا کہ رویتِ ہلال کی یقینی پیش گوئی کے لیے کوئی حساب و اصول اور سائنسی طریقہ نہیں ہے، یہ بیانات بالکل تازہ اور اپ ٹو ڈیٹ (UPTODATE) ہیں۔ اور ان سے ان لوگوں کے خیال کا بطلان ظاہر ہو گیا، جو کہتے ہیں کہ اس دور ترقی میں فلکیاتی علوم کی ترقی سے یہ بات ممکن ہو گئی کہ رویتِ ہلال کو حساب کے ذریعے معلوم کر لیا جائے۔ ابھی ہم نے قدیم اہل حساب کے ساتھ جدید ماہرین فلکیات کے بیانات ملاحظہ کیے جو سب کے سب اس پر متفق ہیں کہ رویتِ ہلال کے لیے کوئی حساب منضبط نہیں ہے اور نہ ممکن ہے۔

امکانِ رویت سے رویت ثابت نہیں ہوتی

غرض یہ کہ آج تک کسی ماہر فلکیات نے اس بات کا دعویٰ نہیں کیا کہ فلاں مہینے کا چاند فلاں سال میں فلاں تاریخ کو نظر آئے گا؛ البتہ ان لوگوں نے امکانِ رویت کا دعویٰ کیا ہے اور یہ بات ہر معمولی عقل والا بھی سمجھ سکتا ہے کہ رویت کے وقوع اور رویت کے امکان میں بڑا فرق ہے۔ ماہرین فلکیات صرف اتنا بتاتے ہیں کہ فلاں مہینہ فلاں تاریخ و دن میں رویتِ ہلال کا امکان ہے، مگر وہ اس کا حتمی و قطعی

فیصلہ نہیں دیتے اور نہ دے سکتے ہیں، کہ فلاں تاریخ و دن میں رویت واقع ہو جائے گی۔ اسلام نے مدار صوم و افطار، وقوع رویت کو قرار دیا ہے، نہ کہ محض امکان رویت کو۔ چنانچہ اوپر اس کی وضاحت کر چکا ہوں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ۲۹/تاریخ کو چاند مستور رہ جانے کی صورت میں حکم دیا ہے کہ تیس دن پورے کر لو، اس میں چاند کو معدوم نہیں مانا گیا ہے، بل کہ مستور کہا گیا ہے۔ جس کا مطلب یہ نکلا کہ چاند اپنے افق پر موجود ہونے کے باوجود کسی عارض کی وجہ سے نظر نہ آئے، تو بھی شرعی حکم یہ ہے کہ تیس دن پورے کرو۔ غور کیجئے کہ کیا اس صورت میں جب کہ چاند مستور ہے، رویت کا امکان نہیں ہے؟ بلاشبہ ہے مگر نظر نہیں آ رہا ہے تو اللہ کے رسول ﷺ نے امکان رویت کے باوجود تیس دن پورے کرنے کا حکم دیا ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ محض رویت کا امکان، ثبوت رویت کے لیے کافی نہیں۔

علامہ شامی رحمہ اللہ نے قبلہ کی تعیین کے لیے فلکیاتی تحقیقات کے معتبر ہونے نہ ہونے کی بحث کے ضمن میں اس مسئلے پر بھی کلام کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

”ما صرح به علماءنا من عدم الاعتماد علی قول أهل

النجوم في دخول رمضان؛ لأن ذلك مبني على أن وجوب الصوم معلق بروية الهلال لحديث ”صوموا لرويته“ وتوليد الهلال ليس مبنيًا على الروية؛ بل على قواعد فلكية، وهي وإن كانت صحيحة في نفسها؛ لكن إذا كانت ولادته في ليلة كذا فقد يُرى فيها الهلال وقد لا يُرى، والشارع علق الوجوب على الروية لا على

الولادة. (۱)

(ہمارے علمائے جو رمضان کی آمد کے بارے میں اہل نجوم کے قول پر اعتماد نہ ہونے کی تصریح کی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ روزے کا وجوب رویتِ ہلال پر معلق ہے، اس حدیث کی رو سے ”صوموا لرویتہ“ (چاند دیکھ کر روزہ رکھو) اور چاند کی ولادت رویت پر مبنی نہیں ہے؛ بل کہ فلکیاتی قواعد پر مبنی ہے۔ اور یہ قواعد اپنی جگہ اگر صحیح ہیں، لیکن اگر کسی رات میں چاند کی ولادت ہو تو، کبھی وہ نظر آتا ہے اور کبھی نظر نہیں آتا۔ اور شارع علیہ السلام نے روزے کے وجوب کو رویت پر معلق کیا ہے، نہ کہ چاند کی ولادت پر۔)

علامہ شامی رحمہ اللہ کی اس عبارت سے واضح ہوا کہ تولیدِ ہلال الگ چیز ہے اور رویتِ ہلال الگ چیز ہے۔ تولیدِ ہلال جس کو (New Moon) کہا جاتا ہے، اس سے صرف رویت کا امکان پایا جاتا ہے، نہ کہ رویت کا وقوع۔ اور شریعت نے محض تولیدِ ہلال یا امکانِ رویت پر مدار کار نہیں رکھا ہے، بل کہ وقوعِ رویت پر مدار رکھا ہے۔ رویت پر اثر انداز ہونے والے عوامل

وجہ یہ ہے کہ امکانِ رویت کے باوجود بعض عوامل کی بنا پر رویت واقع نہیں ہوتی۔ علمائے فلکیات نے مسلسل تجربے اور مشاہدے کی بنا پر بیان کیا ہے کہ چاند جب ۲۹/دن، ۱۲/گھنٹے، ۴۴/منٹ اور ۳/سکنڈ میں اپنی گردش پوری کر کے سورج سے جا ملتا ہے، تو اس وقت اس کا دکھائی دینا ممکن نہیں؛ بل کہ اس کے بعد بھی تقریباً ۱۹/یا ۲۰/گھنٹے تک اس کا نظر آنا خارج از امکان ہوتا ہے، اس کے بعد اس کے نظر آنے کے

امکانات شروع ہوتے ہیں اور عام طور پر ۲۱/۲۲ یا گھنٹوں کے بعد ہی وہ قابلِ رویت ہوتا ہے؛ مگر اس وقت یہ محض امکان ہے، ہو سکتا ہے کہ نظر آئے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ نظر نہ آئے؛ کیوں کہ رویت پر بعض عوامل اثر انداز ہوتے ہیں۔ مثلاً مطلع کی کیفیت، فضا میں گرد و غبار، مقامِ مشاہدے کا محل وقوع، اسی طرح گرمی، سردی، فضا کی نمی، فضا کی خشکی یہ سب باتیں رویت پر اثر انداز ہوتے ہیں، لہذا محض امکانِ رویت پر مدار نہیں رکھا گیا بلکہ رویتِ حقیقی و واقعی پر مدار رکھا گیا ہے۔

خلاصہ کلام

خلاصہ کلام یہ ہے کہ فلکیاتی علوم کی بنیاد پر رویت کا مسئلہ حل نہیں کیا جاسکتا اور جن حضرات نے ان کی ترقی کی طرف نظر کر کے یہ سمجھا ہے کہ اس مسئلے کو ان علوم سے حل کیا جاسکتا ہے، یہ ان کی غلطی ہے۔ اور خود اس فن کے ماہرین نے اقرار کیا ہے، کہ اب تک کوئی قابلِ وثوق ایسا طریقہ ایجاد نہیں ہوا ہے، کہ جس سے شرعی رویت کی شرائط پوری ہو سکیں۔ فلکیاتی تحقیقات نے اب تک صرف مخصوص تاریخوں میں رویتِ ہلال کے امکان کو ظاہر کر دیا ہے؛ مگر چوں کہ صرف امکان سے شرعی رویت کا تحقق نہیں ہوتا، جس پر احکام کا مدار ہے، اس لیے اس کو درخورِ اعتناء نہیں سمجھا جاسکتا، اور اس پر احکامِ صوم و افطار کا مدار نہیں رکھا جاسکتا۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

عصرِ حاضر میں رویتِ ہلال

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

عصر حاضر میں رویتِ ہلال

سوال نامہ از اسلامک فقہ اکیڈمی

اسلام نے متعدد عبادات اور شرعی احکام کو قمری ماہ و سال سے وابستہ کیا ہے اور قمری ماہ کے آغاز و اختتام کو بصری رویت پر رکھا ہے، خصوصاً روزہ جیسی اہم ترین اسلامی عبادات کا آغاز و اختتام، اسی طرح دونوں اسلامی تہواروں عید الفطر اور عید الاضحیٰ (جن کی حیثیت اصلاً عبادت کی ہے) کی ادائیگی بھی قمری ماہ و تاریخ سے وابستہ ہے، اسلئے رویتِ ہلال سے متعلق قدیم و جدید سوالات کا شرعی حل ایک اسلامی فریضہ ہے جو با بصیرت اور دقیق النظر علما اور اصحاب افتاء پر عائد ہوتا ہے۔

رویتِ ہلال کے بارے میں کچھ اہم اور بنیادی مسائل پر علما کی طرف سے متفقہ رائے نہ ہونے کی وجہ سے بعض اوقات مسلمانوں میں انتشار پیدا ہوتا ہے جس سے روزہ جیسی اہم عبادت اور عید الفطر اور عید الاضحیٰ کی پرسرت تقریبات متاثر ہوتی ہیں۔ ذرائع ابلاغ کی نئی ایجادات اور بعض علاقوں میں نظام قضا کے فقدان کی وجہ سے بھی بہت سے مسائل پیدا ہو گئے ہیں؛ لہذا اس سلسلہ میں چند بنیادی سوالات اصحاب علم و تحقیق اور علما و فقہاء کی خدمت میں اس امید کے ساتھ پیش کئے جا رہے ہیں کہ آپ حضرات ان سوالات پر واضح اور مدلل جواب تحریر فرمائیں گے۔

پہلا سوال

(الف) رویتِ ہلال کے سلسلے میں مطالع کے اختلاف کا اعتبار ہوگا یا نہیں؟
 (ب) رویتِ ہلال کے سلسلے میں مطالع کے اختلاف کا اعتبار ہے تو اس کے
 حدود کیا ہیں؟

(ج) ہندوستان بشمول پاکستان، بنگلہ دیش، نیپال کا مطاع ایک ہے یا مختلف،
 بالخصوص جب کہ ان کے علاقوں میں بلندی کی سطح کافی مختلف ہے۔

(د) اگر مطاع ایک ہے تو کیا جس حصہ میں انتیس: ۲۹ تاریخ کو رویتِ ہلال کا
 ثبوت اور اس کا اعلان بھی کر دیا جائے، تو ملک کے دوسرے خطے کے مسلمانوں پر کیا
 یہ لازم ہے کہ وہ اس اعلان کے مطابق عمل کریں یا اپنے مقامی قاضی اور جہاں نظام
 قضانہ ہو وہاں کی رویتِ ہلال کمیٹی کے فیصلہ کا انتظار کریں؟ اور کیا دوسرے خطے کے
 قاضی یا رویتِ ہلال کمیٹی اس اعلان کی پابند ہے؟

(ر) ایک خطہ میں اگر رویت ہو جائے اور دوسرے خطے تک اس کی خبر بذریعہ
 فون یا فیکس یا ٹیلیگرام یا ریڈیو سے ملتی ہے تو اس خبر پر کیا عمل کرنا صحیح ہوگا؟ کیا ان کے
 اعتبار کے لیے کچھ شرائط ہیں اور کیا ان کے مابین احکام میں کچھ فرق ہے؟

دوسرا سوال

ہندوستان کے مختلف علاقوں میں اکثر موسم کا فرق رہتا ہے اور فضا کبھی ابرو گردو
 غبار سے آلودہ ہوتی ہے اور کبھی دیگر مختلف طرح کی کثافتوں سے بھی متاثر ہوتی ہے،
 اور اس لحاظ سے ہندوستان کے مختلف علاقوں کے مابین فرق ہوتا ہے، اس لئے قمری
 مہینہ کی انتیس تاریخ کو ہر جگہ مطاع یکساں صاف یا گرد آلود نہیں رہتا ہے تو....

(الف) کیا رویت کے لئے فلکیاتی حساب سے مدد لی جاسکتی ہے؟ تاکہ یہ

معلوم ہو کہ آج افق پر چاند کی بصری رویت کا امکان ہے یا نہیں؟

(ب) بعض جدید اور قدیم علماء کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اگر کسی خطہ میں فلکیاتی حساب سے قمری ماہ کی انتیس تاریخ کو چاند کی بصری رویت کا امکان نہ ہو اور اس کے باوجود اس خطہ سے رویت ہلال کی شرعی شہادت ملتی ہے تو کیا اسے قبول کیا جائے گا یا یہ کہہ کر کہ ان کو غلط فہمی ہوئی ہے شہادت رد کر دی جائے گی؟

(ج) چاند کی رویت کے لئے کیا محکمہ موسمیات سے مدد لی جاسکتی ہے یعنی اس کے علم کے لئے کہ آج مطلع صاف ہے یا گرد آلود یا کثافت زدہ ہے اور چاند کی رویت ممکن ہے یا نہیں؟

(د) اگر انتیس شعبان کو ابر آلود ہو اور ایک شخص کی شہادت کی بنا پر قاضی نے آغاز رمضان کا اعلان کر دیا ہو، اس کے بعد رمضان کی تیس تاریخ مکمل ہو چکی ہو، تیس رمضان کی شام کو موسم بالکل صاف ہو اور عید کا چاند دیکھنے کی بہت کوشش کے باوجود کسی کو عید کا چاند دکھائی نہ پڑا ہو تو کیا اگلے دن کو عید الفطر کا دن قرار دے کر عید منائی جائے گی؟ یا یہ سمجھا جائے گا جس فرد واحد نے رمضان کے چاند کی گواہی دی تھی اس سے مغالطہ ہو یا اس نے غلط بیانی سے کام لیا، لہذا اگلے دن کو رمضان کی تیس تاریخ قرار دے کر روزہ رکھنے کا فیصلہ کیا جائے گا؟

تیسرا سوال

(الف) رمضان و عیدین کے ثبوت کے لیے جب مطلع صاف ہو تو کتنے افراد کی چاند دیکھنے کی شہادت کافی ہوگی؟ چاند دیکھنے والوں کے لئے عدل کا وہ معیار ضروری ہے جو فقہانے عام طور پر لکھا ہے؟ یا موجودہ دور میں اتنا کافی ہے کہ چاند دیکھنے والے کو معاشرہ میں جھوٹا نہیں سمجھا جاتا اور صوم و صلوة کا پابند ہے؟ اور کیا

مستور الحال کی شہادت معتبر ہوگی؟

(ب) چاند دیکھنے والوں کے لئے کیا قاضی کے پاس جا کر یا جہاں نظامِ قضا نہ ہو وہاں کے مقامی علماء یا رویتِ ہلال کمیٹی کے ذمہ دار کے پاس جا کر شہادت دینا ضروری ہے؟ چاند دیکھنے والوں کا بیان اصولی طور پر شہادت ہے یا خبر؟ اگر شہادت ہے تو کیا اس کے لئے شہادت اور مجلسِ قضا اور شہادت کی دیگر شرائط کا پایا جانا ضروری ہے؟

(ج) دیکھنے والوں کے لئے کیا فوری طور پر شہادت دینا ضروری ہے اور اگر چاند دیکھنے کے بعد چند گھنٹوں کی تاخیر یا ایک دن یا اس سے زائد کی تاخیر کے بعد شہادت دے تو کیا ان کی شہادت قبول کی جائے گی یا رد کردی جائے گی؟ خصوصاً جب کہ رمضان و عید الفطر کے موقعہ پر تاخیر سے اعلان کی صورت میں مسلمانوں کے مابین شدید اختلاف و انتشار پیدا ہو جاتا ہے۔

چوتھا سوال

(الف) صوبہ بہار اور اڑیسہ اور ملک کے دیگر صوبوں میں جہاں نظامِ قضا موجود ہے اگر وہاں کا قاضی چاند ہونے کا ثبوت ہونے کے بعد اعلان کرتا ہے، تو کیا اس کے حلقہ قضا کے تمام مسلمانوں پر اس اعلان پر عمل ضروری ہوگا یا نہیں؟

(ب) قاضی صاحب کی طرف سے اگر ریڈیو یا ٹیلی ویژن کے ذریعہ متعینہ الفاظ میں اعلان ہوتا ہے تو اس کا اعلان سلطان کے حکم میں ہوگا یا نہیں؟

(ج) ہندوستان اور اس جیسے ملکوں میں اگر ایک صوبہ کے قاضی یا رویت کمیٹی نے شرعی اصولوں کی روشنی میں رویتِ ہلال کا اعلان کیا تو کیا یہ صرف اسی صوبے کے مسلمانوں کے لیے واجب العمل ہوگا یا پورے مسلمانوں کے لیے یعنی دوسرے

علاقے کے مسلمانوں کے حق میں وہ محض ایک خبر ہے یا ان کے حق میں بھی اعلان سلطان کا درجہ رکھتا ہے؟

(د) ریڈیو سے رویت ہلال کے اعلان کے معتبر ہونے کے لیے کیا معائنہ کا مسلمان ہونا ضروری ہے؟ یا کوئی بھی شخص اعلان کرے، اگر تجربات سے تصدیق ہوتی ہے کہ یہ شخص قاضی یا رویت ہلال کمیٹی کی طرف خبر کی صحیح نسبت کیا کرتا ہے تو کیا اس پر اعتماد کر لینا کافی ہے؟

پانچواں سوال

(الف) بعض علاقوں میں بالعموم مطلع ابرآلود رہتا ہے اور بہت کم چاند کی رویت ۲۹ تاریخ کو ممکن ہوتی ہے، جیسے برطانیہ، کہ سال کے کچھ یا اکثر مہینوں میں وہاں چاند ۲۹ تاریخ کو نظر ہی نہیں آتا تو کیا ایسی جگہوں پر ہمیشہ ۳۰ دن کا مہینہ شمار کر کے رمضان و عیدین کا فیصلہ کیا جائے؟

(ب) اگر مہینہ ۳۰ دن کا شمار کیا جاتا ہے تو سال کے دنوں میں دیگر ممالک اسلامیہ کے حساب سے ہفتہ، دس دنوں کا فرق پڑ جاتا ہے اور چار سال میں ایک مہینہ کا فرق ہو جاتا ہے تو کیا ایسی جگہوں میں چاند کی رویت کے لیے ماہرین فلکیات کے قول پر اعتماد کیا جائے؟ یا دیگر ممالک میں رویت ہلال کے اعلان پر عمل کیا جائے؟

(ج) ملک کے چند شہروں یا صوبوں کی رویت ہلال کمیٹی کے ذمہ داران کی طرف سے رویت کے ثبوت کا فیصلہ ہو جانے پر ان جگہوں کے ریڈیو اسٹیشن ان کی طرف سے رویت کا جو اعلان کرتے ہیں، دوسرے علاقوں کے ذمہ داران کس حد تک ان اعلانات پر اعتماد کر سکتے ہیں؟ کیا ان اعلانات کی بنیاد پر وہ رویت کا ثبوت مان کر اپنے علاقوں میں اعلان کر سکتے ہیں اور اس کے لیے کیا کم از کم تین جگہوں کا اعلان درکار ہوگا؟

الجواب ومنه الصدق والصواب

(الف) بحث اختلاف مطالع

قدیم زمانہ سے یہ مسئلہ فقہا کرام کے مابین زیرِ بحث رہا ہے کہ چاند کے مطالع کا اختلاف (کہ کسی جگہ چاند کسی تاریخ کو نظر آئے اور دوسری جگہ دوسری تاریخ کو) احکام میں مؤثر و معتبر ہے یا نہیں؟

مثلاً مغربی علاقوں میں چاند نظر آیا جب کہ ابھی مشرقی علاقوں میں نظر نہیں آیا، تو کیا اس اختلاف کا اعتبار کر کے یہ کہا جائے گا کہ جہاں نظر آ گیا وہاں کے لوگ روزہ رکھ لیں یا عید کر لیں اور جہاں نظر نہیں آیا وہاں کے لوگ روزہ نہ رکھیں اور عید نہ کریں، یا اس اختلاف کا اعتبار نہ کر کے یہ حکم کیا جائے گا کہ اس رویتِ ہلال کی خبر دنیا کے کسی خطے اور علاقے میں پہنچے، وہاں کے لوگوں پر روزہ رکھنا یا عید کرنا لازم ہوگا؟

مگر یہ بات یہاں ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ اس اختلاف کا منشا یہ نہیں ہے کہ چاند کے مطالع میں اختلاف ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف ہے، نہیں بلکہ مطالع میں اختلاف کا ہونا ایک مسلمہ حقیقت ہے جس کو سبھی فقہا و علمائے ماننے ہیں؛ کیوں کہ یہ ایک واقعی چیز ہے۔ جو کچھ اختلاف ہے وہ اس اختلافِ مطالع کے مؤثر و معتبر ہونے میں ہے کہ بعض معتبر مانتے ہیں اور بعض غیر معتبر قرار دیتے ہیں۔

چنانچہ مشہور حنفی فقیہ علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

”اعلم أن نفس اختلاف المطالع لانزاع فيه بمعنى أنه

قد يكون بين البلدتين بعد بحيث يطلع الهلال ليلة كذا في

إحدى البلدتين دون الأخرى - الى أن قال - وإنما
الخلافاً في اعتبار اختلاف المطالع الخ. (۱)

(جاننا چاہئے کہ اختلافِ مطالع میں بجائے خود کوئی نزاع
و اختلاف نہیں ہے اس معنی کر کہ کبھی دو شہروں میں اتنا فاصلہ ہوتا ہے کہ
ان میں سے ایک میں فلاں رات چاند طلوع ہو جاتا ہے دوسرے میں
نہیں..... آگے چل کر فرمایا کہ..... بس اختلاف تو اس اختلافِ مطالع
کے اعتبار میں ہے کہ کیا ہر قوم پر اپنے مطالع کا اعتبار کرنا واجب ہے او
ردوسرے مطالع کے مطابق ان پر عمل لازم نہیں ہے، یا اس اختلاف
کا اعتبار نہیں ہے بلکہ جو پہلے دیکھا گیا، اس پر عمل کرنا واجب ہے، حتیٰ
کہ اگر مشرق میں جمعہ کی رات چاند دیکھا گیا اور مغرب میں ہفتہ کی
رات، تو مغربی لوگوں پر مشرقی لوگوں کی رویت پر عمل کرنا واجب
ہوگا؟) (۲)

اس سے واضح ہوا کہ مطالع میں فی نفسہ اختلاف کا ہونا، فقہاء کرام کے نزدیک
مسلم ہے۔ اختلاف اس کے معتبر ہونے یا نہ ہونے میں ہے۔

پھر علامہ شامی رحمہ اللہ کے مطابق اختلافِ مطالع کے معتبر ہونے میں
جو اختلاف ہے وہ صرف روزہ کے بارے میں ہے، باقی امور جیسے حج و قربانی وغیرہ
کے متعلق اس اختلاف کا سبھی نے اعتبار کیا ہے۔ (یہ بات علامہ شامی رحمہ اللہ نے
علماء کے کلام سے اخذ و استنباط کر کے بیان کی ہے، مگر حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے

(۱) الدر المختار للشامی: ۳۶۳/۳

(۲) رد المحتار: ۳۹۳/۲

امداد الفتاویٰ میں اور مولانا ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے اعلاء السنن میں اس سے اختلاف کیا ہے۔ (۱)

غرض یہ کہ فقہا کرام کے مابین اختلافِ مطالع کے مسئلہ میں جو بحث ہوئی ہے، وہ اختلافِ مطالع کے ثبوت کے بارے میں نہیں جیسا کہ بعض حقیقت سے ناواقف لوگ گمان کرتے ہیں، بلکہ اختلاف و بحث اس کے معتبر ہونے یا نہ ہونے میں ہے۔ فقہا کے اس میں تین مسلک ہیں:

(۱) ایک یہ ہے کہ اختلافِ مطالع کا مطلقاً کوئی اعتبار نہیں، نہ بلادِ قریبہ میں نہ بلادِ بعیدہ میں۔ لہذا ایک شہر میں رویت ہو جائے تو بطریقِ موجب جس شہر و علاقے میں بھی یہ خبر پہنچے وہاں کے لوگوں پر اس رویت کا اعتبار کرنا لازم ہوگا۔ ائمہ ثلاثہ ابو حنیفہ احمد و مالک رحمہم اللہ کی طرف یہ قول منسوب ہے، اور کتبِ فقہ حنفیہ میں اس کو ظاہر الروایہ بتایا گیا ہے۔ (۲)

(۲) دوسرا یہ کہ اختلافِ مطالع کا ہر حال میں اعتبار کیا جائے، بلادِ قریبہ میں بھی اور بلادِ بعیدہ میں بھی۔ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے بحوالہ ابن المنذر رحمہ اللہ اس قول کو عکرمہ، قاسم، سالم و اسحاق رحمہم اللہ کی طرف منسوب کیا ہے اور فرمایا کہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے اہل علم سے صرف اسی قول کو نقل کیا ہے اور ماوردی نے شافعیہ کا ایک قول یہی بیان کیا ہے۔ (۳)

(۳) تیسرا قول اس سلسلے میں یہ ہے کہ بلادِ قریبہ میں اختلافِ مطالع معتبر نہیں

(۱) دیکھو: امداد الفتاویٰ: ۱۸۰/۲، اعلاء السنن: ۱۰۳/۹

(۲) دیکھو: البحر الرائق: ۲/۲۷۰، درمختار مع شامی: ۳۹۳/۲، مراقی الفلاح: ۱۲۶،

الفقہ علی المذاهب الاربعہ: ۱/۵۵۰

(۳) فتح الباری: ۱۲۳/۴

اور بلاد بعیدہ میں معتبر ہے، لہذا ایک جگہ کی رویت اس جگہ سے قریب علاقوں میں مانی جائے گی اور اس سے بعید علاقوں میں نہیں مانی جائے گی۔ شافعیہ میں سے اکثر نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ (۱)

اور ہمارے علماء احناف میں سے بھی بہت سے حضرات نے اسی تیسرے قول کو راجح و صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ علامہ عبدالحی لکھنوی نے علامہ طحاوی، امام قدوری، صاحب فتاویٰ تاتارخانیہ، صاحب ہدایہ، علامہ زیلعی رحمہم اللہ اور دیگر فقہاء کی عبارات سے واضح کیا ہے۔ اور خود علامہ عبدالحی رحمہم اللہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے وہ فرماتے ہیں:

”واصح المذاهب عقلاً ونقلًا ہمیں است کہ ہر دو بلدہ فیما بین

آہنہا مسافت باشد کہ در آن اختلاف مطالع می شود و تقدیرش مسافت

ایک ماہ است، دریں صورت حکم رویت یک بلدہ ببلدہ دیگر نخواہد شد

، و در بلاد متقاربہ کہ مسافت کم از یک ماہ داشته باشد حکم رویت یک بلدہ

ببلدہ دیگر خواهد شد۔“ (۲)

(عقلاً و نقلًا سب سے زیادہ صحیح مذہب یہ ہے کہ جن دو شہروں میں اتنی مسافت

ہو کہ اس میں مطلع بدل جاتا ہو جس کا اندازہ ایک ماہ کی مسافت ہے، ان میں ایک شہر

کی رویت دوسرے شہر کے لیے معتبر نہ ہوگی اور قریبی شہروں میں جن کے درمیان

ایک ماہ سے کم کی مسافت ہو ایک شہر کی رویت کا حکم دوسرے شہر کے لیے ہوگا)

نیز علامہ انور شاہ کشمیری رحمہم اللہ بھی اسی کے قائل ہیں جیسا کہ علامہ یوسف

بنوری رحمہم اللہ نے شرح ترمذی میں نقل کیا ہے اور وہ خود بھی اسی کے قائل ہیں۔ (۳)

(۱) الفقه علی المذاهب الاربعہ: ۱/۵۵۰

(۲) مجموعۃ الفتاویٰ: ۲/۱۳۴-۱۳۵

(۳) دیکھو: معارف السنن: ۵/۳۳۷

نیز علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الملہم میں اسی کو صحیح و راجح قرار دیا ہے۔ (۱)

اور علامہ مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے، وہ اپنے رسالہ رویتِ ہلال میں فرماتے ہیں:

”آج تو ہوائی جہازوں نے ساری دنیا کے مشرق و مغرب کو ایک کر ڈالا ہے، ایک جگہ کی شہادت دوسری جگہ پہنچنا قضیہ (مشکل مسئلہ) نہیں، بلکہ روزِ مرہ کا واقعہ بن گیا ہے، اور اس کے نتیجے میں اگر مشرق کی شہادت مغرب میں اور مغرب کی مشرق میں حجت مانی جائے تو کسی جگہ مہینہ اٹھائیس دن کا، کسی جگہ اکتیس دن کا ہونا لازم آجائے گا، اس لیے ایسے بلادِ بعیدہ میں جہاں مہینے کے دنوں میں کمی بیشی کا امکان ہو، اختلافِ مطالع کا اعتبار کرنا ہی ناگزیر اور مسلکِ حنفیہ کے عین مطابق ہوگا۔“ (۲)

مجلس تحقیقاتِ شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ کے اجلاس منعقدہ ۲، ۳، ۴ مئی ۱۹۶۷ء کی تجویز و فیصلہ جس پر مختلف مکاتبِ فکر کے علما اور مختلف اداروں کے نمائندوں نے اتفاق کیا تھا اس میں بھی یہی کہا گیا ہے:

”دفنس الامر میں پوری دنیا کا مطلع ایک نہیں ہے، بلکہ اختلافِ مطالع مسلم ہے، یہ ایک واقعاتی چیز ہے، اس میں فقہاء کرام کا کوئی اختلاف نہیں۔ البتہ فقہاء اس باب میں مختلف ہیں کہ صوم و افطارِ صوم

(۱) فتح الملہم: ۱۱۳/۳

(۲) رویتِ ہلال: ۲۸

کے باب میں یہ اختلافِ مطلع معتبر ہے یا نہیں؟ محققین احناف اور علمائے امت کی تصریحات اور ان کے دلائل کی روشنی میں مجلس کی متفقہ رائے ہے کہ بلادِ بعیدہ میں اس باب میں بھی اختلافِ مطلع معتبر ہے۔ (۱)

اس تفصیل سے یہ بات نہایت وضاحت سے سامنے آگئی کہ جمہور علمائے احناف بھی خصوصاً اس آخری دور میں اسی کے قائل ہیں کہ اختلافِ مطالع کا اعتبار کیا جانا چاہئے۔ اور علامہ یوسف بنوری رحمۃ اللہ نے اس جگہ ایک لطیف بات فرمائی ہے جس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ ائمہ مذہب کا قول بھی اختلافِ مطالع کے اعتبار ہی کا ہے، علامہ موصوف رحمۃ اللہ نے فرمایا:

”والذی يظهر ان الائمة لم ينقل عنهم الا قول عدم العبرة للاختلاف مطلقا من غير فرق بين قرب وبعد ومن غير تفصيل وانما المنقول عنهم قول اجمالی ومنشاء ذلك ان طي مسافة بعيدة يختلف في مثلها مطلع الهلال ماكان يمكن في شهر واحد نظرا الى نظام المواصلات في ذلك العهد ونظرا الى النظام المعهود في قطع المسافة عند ذلك، فما كان يمكن ان يرى رجل الهلال ثم يصل قبل تمام الشهر الى بلد يختلف مطلعته فكان الحكم هو اللزوم بالوجه الشرعي وعدم العبرة للاختلاف فجاء قول عدم العبرة من هذه الجهة وظاهر ان نفس اختلاف المطالع الشرقية والغربية لم يكن ليخفى على

(۱) رویت ہلال از مولانا محمد میاں صاحب: ۱۰۴

مثل الأئمة حکماء الأمة، ثم اذا جاء من بعدهم فوسعوا دائرة قولهم الى مالم يريدوه وأخذوا قولهم بأوسع معنى الكلمة عاماً في كل مطلع وأرى أن هذا غير ملائم، ولا بد أن يراعى تلك الظروف المحيطة والأحوال المحاطة والأغراض. (1)

(ائمہ کرام سے تو صرف اختلافِ مطلع کے عدم اعتبار کا ایک اجمالی قول بغیر کسی تفسیر اور بغیر کسی قرب و بعد کی تفریق کے مطلقاً منقول ہے، اور اس کا منشاء یہ ہے کہ اس زمانے کے نظامِ مواصلات اور قطعِ مسافت کے نظامِ معهود کے لحاظ سے ایک ماہ کے اندر اندر اتنی دور کی مسافت کا طے کرنا جس سے کہ چاند کا مطلع مختلف ہو جائے، ممکن نہ تھا۔ یہ بات ناممکن تھی کہ کوئی شخص چاند دیکھے، پھر ایک ماہ سے پہلے ایسی جگہ پہنچ جائے جہاں کا مطلع پہلی جگہ کے مطلع سے مختلف ہو۔ اس لیے اگر کوئی خبر پہلے پہنچ گئی تو یہ سمجھا جاتا کہ مطلع ایک ہے۔ لہذا شرعاً اس رویت کے اعتبار کو لازم قرار دیا گیا اور اختلافِ مطلع کے عدم اعتبار کا قول اس جہت سے آیا ہے۔ پھر لوگوں نے اس قول کو وسعت دی اور ہر مطلع کے لیے عام کر دیا، مگر یہ میرے نزدیک مناسب نہیں ہے، بلکہ ضروری ہے کہ اس زمانے کے احوال و ظروف اور ان کے اغراض و مقاصد کی بھی رعایت کی جائے)

اس تحریر کے بعد علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی ایک تحریر ان کے فتاویٰ میں نظر

سے گزری جو علامہ بنوری رحمہ اللہ کی بات کی تائید کرتی ہے، لہذا اس کو نقل کرتا ہوں، وہی ہذہ:

”فالضابط أن مدار هذا الامر (ای قضاء الصوم) علی البلوغ؛ لقوله: ”صوموا لرويته“، فمن بلغه أنه روى ثبت في حقه من غير تحديد بمسافة أصلاً، وهذا يطابق ما ذكره ابن عبد البر في طرفي المعمورة لا يبلغ الخبر فيهما إلا بعد شهر، فلا فائدة فيه، بخلاف الأماكن الذي يصل الخبر فيها قبل انسلاخ الشهر لأنها محل الاعتبار.“ (۱)

غرض یہ کہ بلادِ بعیدہ میں اختلافِ مطالع کا معتبر ہونا ہی قرینِ قیاس اور اکثر علماء کا اختیار کردہ قول و مذہب ہے۔

مطالع کے حدود

دوسرا مسئلہ یہاں یہ ہے کہ اختلافِ مطالع کا اعتبار کیے جانے کی صورت میں اس کے حدود کیا ہوں گے؟ تو اس سلسلے میں بھی فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس سلسلے میں علما کے پانچ اقوال نقل کیے ہیں۔ (۲)

بعض فقہاء کرام نے ایک ماہ کی مسافت کو معیار قرار دیا ہے کہ جن دو شہروں کے مابین اتنی مسافت ہو جو ایک ماہ میں طے کی جاسکے گی تو یہ شہر علاقے مختلف المطالع ہوں گے اور جن کے درمیان اس سے کم مسافت ہو وہ متحد المطالع ہوں گے۔ علامہ شامی رحمہ اللہ نے بحوالہ ”جواہر“ اس کو علامہ قہستانی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے

(۱) مجموعة الفتاوى: ۱۰۷/۲۵

(۲) فتح الباری: ۱۲۳/۴

اور علامہ تاج تبریزی رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ چوبیس فرسخ سے کم میں مطالع کا اختلاف ممکن نہیں ہے۔ (۱)

سب سے زیادہ واضح بات یہی معلوم ہوتی ہے کہ جن دو علاقوں میں اتنی دوری واقع ہو کہ ان میں عادتاً ایک دن کا فرق رویت میں ہو جاتا ہو وہ علاقے آپس میں بعید شمار ہوں گے، اور ان میں اختلاف مطالع کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور جن علاقوں میں عام طور پر رویت میں کوئی فرق نہیں ہوتا ان کو بلادِ قریبہ قرار دیا جائے گا اور ان میں اختلاف غیر معتبر ہوگا۔

حضرت علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

”جن بلاد میں اتنا فاصلہ ہو کہ ایک جگہ کی رویت کا دوسری جگہ اعتبار

کرنے سے مہینہ کے دن اٹھائیس رہ جائیں یا اکتیس ہو جائیں وہاں

اختلاف مطالع کا اعتبار کیا جائے گا اور جہاں اتنا فاصلہ نہ ہو وہاں نظر

انداز کر دیا جائے گا۔“ (۲)

اور مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ کے اجلاس منعقد ۳، ۴، ۵ مئی ۱۹۶۷ء کی

تجویز میں بھی یہی اختیار کیا گیا ہے۔

ہندوپاک کا مطلع ایک ہے

اسی سے یہ مسئلہ بھی صاف ہو گیا کہ ہندوپاک اور اسی طرح بعض قریبی ممالک

جیسے نیپال کا مطلع چوں کہ ایک ہے بایں معنی کہ ان میں رویت میں ایک دن کا عام

طور پر فرق نہیں ہوتا، اس لیے ہندوپاک، بنگلہ دیش و نیپال کے کسی بھی حصہ میں

(۱) شامی: ۳۹۳/۲

(۲) فتح الملہم: ۱۱۳/۳

رویت ہو تو وہ دوسرے علاقوں کے لیے معتبر مانی جائے گی۔
مجلس تحقیقات شرعیہ نے اپنی تجویز میں کہا ہے:

”ہندوستان و پاکستان کے بیشتر حصوں اور بعض قریبی ملکوں مثلاً نیپال وغیرہ کا مطلع ایک ہے، علماء ہندو پاک کا عمل ہمیشہ اسی پر رہا ہے، غالباً تجربہ سے بھی یہی ثابت ہے۔ ان ملکوں کے شہروں میں اس قدر بعد مسافت نہیں ہے کہ مہینہ میں ایک دن کا فرق پڑتا ہو اس بنیاد پر ان دو ملکوں میں جہاں بھی چاند دیکھا جائے شرعی ثبوت کے بعد اس کا ماننا ان دو ملکوں کے تمام اہل شہر پر لازم ہوگا۔“

قاضی اور کمیٹی کا دائرہ اثر

رہا یہ سوال کہ اگر ان علاقوں میں سے کسی جگہ ۲۹ تاریخ کو رویت ہو جائے اور وہاں اس کا اعلان بھی کر دیا جائے تو دوسرے علاقوں کے لوگ اس کے مطابق عمل کر سکتے ہیں یا اپنے قاضی یا جہاں قاضی نہ ہو وہاں رویت ہلال کمیٹی کے فیصلہ کا انتظار کریں؟ اور یہ کہ کیا دوسرے علاقوں کے قاضی یا رویت ہلال کمیٹی اس اعلان کی پابند ہوگی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دو صورتیں ہیں:

(۱) رمضان کا چاند ۲۹ تاریخ کو دیکھا جائے اور اس کا اعلان کیا جائے تو اس صورت میں دوسرے علاقہ کے اہل اسلام تک اس کی خبر بطریق موجب پہنچے تو ان کے لیے درست ہے کہ اس کے مطابق عمل کرتے ہوئے وہ روزہ رکھیں؛ کیوں کہ رمضان کے لیے حسب تصریحات فقہ قابل اعتماد خبر کافی ہے۔

(۲) عید کا چاند ۲۹ تاریخ کو دیکھ کر اسکا اعلان کیا گیا ہو تو اس صورت میں دوسرے علاقوں کے مسلمان محض خبر پر اعتماد نہیں کر سکتے بلکہ فقہا کی تصریحات سے ثابت ہے کہ عید کے چاند میں باقاعدہ شہادتِ شرعیہ کا ہونا ضروری ہے۔ لہذا مقامی قاضی اور قاضی نہ ہونے کی صورت میں کوئی عالمِ ثقتہ یا معتمد کمیٹی کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ شہادت حاصل کر کے فیصلہ کرے اور مسلمانوں کے ذمہ ہوگا کہ اس کا انتظار کریں۔

البحر الرائق میں ہے:

” وَقَبْلَ بَعْلَةِ خَيْرِ عَدَلٍ ، وَلَوْ قَنَّا أَوْ أَنْثَى لِرَمَضَانَ ، وَحُرَّيْنِ أَوْ حُرَّ وَحُرَّتَيْنِ لِلْفَطْرِ ؛ لِأَنَّ صَوْمَ رَمَضَانَ أَمْرٌ دِينِي ، فَأَشْبَهَهُ رَوَايَةَ الْأَخْبَارِ ، وَلِهَذَا لَا يَخْتَصُّ بِلَفْظِ الشَّهَادَةِ - إِلَى أَنْ قَالَ - وَأَمَّا هَلَالُ الْفَطْرِ فَلِأَنَّهُ تَعَلَّقَ بِهِ نَفْعُ الْعِبَادِ وَهُوَ الْفَطْرُ ، فَأَشْبَهَهُ سَائِرَ حَقُوقِهِمْ ، فَيَشْتَرُطُ فِيهِ مَا يَشْتَرُطُ فِي سَائِرِ حَقُوقِهِمْ مِنَ الْعَدَالَةِ وَالْحَرِيَّةِ وَالْعَدَدِ وَعَدَمِ الْحَدِّ فِي قَذْفٍ ، وَلَفْظُ الشَّهَادَةِ وَالِدَعْوَى الْخُ . (۱)

اور در مختار میں ہے:

” وَقَبْلَ بِلَادِ دَعْوَى وَبِلَا لَفْظِ ”أَشْهَدُ“ وَبِلَا حُكْمٍ وَمَجْلِسِ قَضَاءٍ ؛ لِأَنَّهُ خَيْرٌ لَا شَهَادَةَ ، لِلصَّوْمِ مَعَ عِلَّةِ كَفِيمٍ وَغِبَارٍ ، خَيْرٌ عَدَلٍ أَوْ مُسْتَوْرٍ - وَلَوْ كَانَ الْعَدْلُ قَنَّا أَوْ أَنْثَى أَوْ مَحْدُودًا فِي قَذْفٍ تَابَ - وَشُرْطُ الْفَطْرِ مَعَ الْعِلَّةِ وَالْعَدَالَةِ نَصَابُ الشَّهَادَةِ وَلَفْظُ ”أَشْهَدُ الْخُ“ . (۲)

(۱) البحر الرائق: ۲/۲۶۶-۲۶۷

(۲) الدر المختار مع الشامی: ۲/۳۸۵-۳۸۶

اس سے معلوم ہوا کہ رمضان کے چاند کی صورت میں خبر صادق کے پہنچنے پر اس کے مطابق عمل جائز ہے مگر عید کے لیے شہادت کے ضروری ہونے کی وجہ سے صرف کسی خبر پر افطار درست نہیں، لہذا قاضی کے فیصلہ کا انتظار کرنا چاہئے۔

جہاں قاضی ہوں وہاں کا حکم تو صاف ہے کہ فیصلہ کے لئے قضاء کا انتظار ضروری ہے، البتہ جہاں قاضی نہ ہو جیسے ہندوستان کے اکثر شہروں کا حال ہے تو اس سلسلہ میں صاحب بحر و درمختار دونوں نے تصریح کی ہے کہ ایسے علاقوں میں ضرورت کی وجہ سے شہادت شرعیہ ساقط ہو جائے گی اور صرف دو ثقہ و معتبر آدمیوں کی خبر پر افطار کیا جاسکتا ہے۔

علامہ حصکفی رحمہ اللہ کہتے ہیں:

”ولو كان ببلدة لا حاكم فيها صاموا بقول ثقة و أفطروا
 بإخبار عدلين مع العلة للضرورة..... قوله: لا حاكم فيها:
 ای لا قاضی ولا والی کما فی الفتح، قوله: للضرورة: ای
 ضرورة عدم وجود حاکم یشہد عنده“۔ (۱)

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے فرمایا کہ:

”انهم لو كانوا ببلدة لا قاضی فیها ولا وال فان الناس
 یصومون بقول الثقة ویفطرون بإخبار عدلين للضرورة“۔ (۲)

اور علامہ بنوری رحمہ اللہ نے اسی پر یہ فرمایا ہے:

(۱) الدر المختار مع رد المختار: کتاب الصوم: ۳/۳۵۴ (زکریا)

(۲) البحر الرائق: ۲/۲۶۷

”جہاں شرعی قاضی نہیں ہے وہاں شہادت شرعیہ گزارنا نہیں چاہئے بلکہ عید میں صرف دو عادل آدمیوں کی خبر پر عید کرنا چاہئے۔“ علامہ کی عبارت یہ ہے:

”اعلم أن بلاد الهند اليوم ليست فيها حكومة إسلامية وليس فيها دار قضاء المسلمين ، فالحكم في مثلها الصوم بإخبار ثقة ، والفطر بقول ثقتين ، ولا ينبغي لعلماء العصر من المفتين المشي على ما هو شان قضاء دار الإسلام من الشهادة وغيرها“ (۱)

مگر حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے عمدۃ الرعیۃ اس کے خلاف یہ لکھا ہے کہ ثقہ عالم حاکم کے قائم مقام ہوتا ہے، لکھتے ہیں:

”والعالم الثقة في بلدة لا حاكم فيها قائم مقامه“ (۲)

اور حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے وہ فرماتے ہیں:

”جن ملکوں میں اسلامی حکومت نہیں ہے یا ہے؛ مگر باقاعدہ شرعی قاضی مقرر نہیں ہیں وہاں شہر کے عام دیندار مسلمان جس عالم یا جماعت پر مسائل دینیہ میں اعتماد کرتے ہوں اس شخص یا جماعت کو قاضی کے قائم مقام سمجھا جائے گا اور رویت ہلال میں اس کا فیصلہ واجب التعمیل ہوگا۔“ (۳)

(۱) معارف السنن: ۵/۳۴۵

(۲) عمدۃ الرعیۃ: ۱/۲۳۶ حاشیہ: ۸

(۳) رویت ہلال

زمانے کے موجودہ حالات کے لحاظ سے بھی بہتر یہی ہے کہ جہاں قاضی نہ ہو وہاں کسی معتبر عالم دین یا جماعت و کمیٹی کے فیصلہ کا انتظار کیا جائے تاکہ انتشار و افتراق سے بچا جاسکے۔

(۱) (ر) رویتِ ہلال اور آلاتِ جدیدہ

ایک علاقے کی رویت کی خبر کسی دوسرے علاقے میں جدید آلات جیسے ریڈیو، فیکس، ٹیلی گرام یا فون کے ذریعہ موصول ہو تو اس پر عمل کرنا صحیح ہوگا یا نہیں؟ اور یہ کہ ان کے اعتبار کے لیے کچھ شرائط ہیں یا نہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس سلسلہ میں تفصیل ہے جو حسب ذیل ہے:

ریڈیو اور ٹیلی وژن کی خبر

ریڈیو اور ٹیلی وژن کی خبر بسلسلہ رویتِ ہلال معتبر ہونے یا نہ ہونے کی تفصیل یہ ہے کہ:

(۱) رمضان کے چاند کے ثبوت کے لیے ان کی خبر اس وقت معتبر ہو سکتی ہے جبکہ ریڈیو اور ٹیلی وژن اسٹیشن اس بات کے پابند ہوں کہ بغیر علماء کے فیصلہ کے کوئی خبر ہلال کے بارے میں شائع نہ کریں بلکہ علماء کے فیصلہ کے مطابق ثقہ لوگوں کے انتظام سے نشر کریں، اگر ثقہ لوگوں کے انتظام سے علماء کے فیصلہ کو نشر کیا جائے تو اس پر رمضان کے ثبوت کو مانا جاسکتا ہے، ورنہ نہیں؛ کیونکہ رمضان کے چاند کے لیے شہادت شرط نہیں ہے بلکہ ثقہ و معتبر آدمی کی خبر کافی ہے۔ (۱)

(۲) عید کے چاند کے لیے چوں کہ آسمان کے غبار آلود ہونی کی صورت میں شہادت شرعیہ شرط ہے؛ لہذا ریڈیو اور ٹیلی وژن کا اعلان ہلال عید کے لیے کافی نہ ہوگا

کیوں کہ یہ زیادہ سے زیادہ خبر صادق کا درجہ پائیں گے نہ کہ شہادت کا۔ شہادت کے لیے گواہ کا مجلس حاکم یا قاضی میں حاضر ہو کر گواہی دینا ضروری ہے جو یہاں مفقود ہے؛ لہذا ہلال عید کے سلسلہ میں ان پر نشر ہونے والے اعلان پر عمل درآمد نہیں کیا جاسکتا۔

(۳) البتہ اگر مختلف طریقوں سے اتنی خبریں آجائیں کہ احتمال کذب و خطاء ختم ہو جائے، تو اس پر رمضان و عید دونوں کا ثبوت ہو سکتا ہے، اس کو خبر مستفیض کہتے ہیں۔

”قال الشامی: فی الذخیرة قال شمس الأئمة الحلوانی:

الصحيح من مذهب أصحابنا أن الخبر إذا استفاض وتحقق

فيما بين أهل البلدة الأخرى يلزمهم حكم هذه البلدة. (۱)“

خبر مستفیض کی صورت یہ ہے کہ مختلف لوگوں کی طرف سے خبریں پہنچیں کہ فلاں

شہر میں رویت ہوئی اور فیصلہ ہوا۔ شامی میں ہے:

”معنى الاستفاضة أن تأتي من تلك البلدة جماعات

متعددون كل منهم يُخبرُ عن أهل تلك البلدة أنهم

صاموا عن روية. “ (۲)

استفاضة کی صورت میں شہادت شرط نہیں ہے۔

قال الشامی علی قول الدر المختار: نعم لو استفاض الخبر فی

البلدة الأخرى لزمهم علی الصحيح. قلت: وجه الاستدراك أن

(۱) الشامی: ۳۹۰/۲

(۲) الشامی: ۳۹۰/۲

هذا الاستفاضة ليس فيها شهادة على قضاء قاض ولا على شهادة لكن لما كانت بمنزلة الخبر المتواتر وقد ثبت بها أن أهل تلك البلدة صاموا يوم كذا لزم العمل بها“ (۱)

خلاصہ یہ کہ ریڈیو کے مختلف اسٹیشن اگر چاند ہونے کا فیصلہ نشر کریں تو پھر اس خبر کو خبر مستفیض کہا جائے گا؛ لہذا اس اعلان و خبر پر مقامی قاضی یا کمیٹی فیصلہ کر دے تو درست ہوگا۔

حضرت مولانا مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ تحریر فرماتے ہیں:

”اگر عام رویت ہلال کمیٹی یا کسی قاضی و مفتی کے سامنے شہادت گزرنے اور اس فیصلہ کی اطلاع مختلف شہروں اور مختلف اطراف کی دس بیس نشر گا ہوں سے آجائے تو اصطلاح فقہاء میں یہ خبر مستفیض ہو جائے گی جس میں شرائط شہادت ساقط ہو جاتے ہیں۔ ایسی صورت میں ہلال رمضان و ہلال عیدین دونوں میں ریڈیو کی خبر پر عمل درست ہوگا بشرطیکہ شہر کے قاضی و مفتی اس چیز کو خبر مستفیض تسلیم کر لیں، عوام خود اس کا فیصلہ نہ کریں۔ (۲)

ظاہر ہے کہ ریڈیو اور ٹی وی کا اس سلسلہ میں ایک ہی حکم ہے۔ (وہو ظاہر جداً)

ٹیلیفون اور وائرلس کی خبر

(۱) جن صورتوں میں محض خبر ثقہ ثبوت ہلال کے لئے کافی ہے ان میں ٹیلیفون اور اسی طرح وائرلس کی خبر پر اعتماد کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ خبر دینے والا ثقہ آدمی ہو اور

(۱) امداد المفتین: ۴۷۸-۴۷۹

(۲) مجموعة الفتاوى: ۱/۲۰۸

اس کی آواز اس طرح پہچان لی جائے کہ ظن غالب حاصل ہو جائے کہ یہ فلاں آدمی ہے۔

(۲) جن صورتوں میں شہادت ضروری ہے، ظاہر ہے کہ ان میں محض ٹیلیفون یا وائرلس کی خبر کافی نہ ہوگی، اگرچہ خبر دینے والا معتبر ہو اور پہچان لیا جائے؛ کیوں کہ شہادت میں گواہی دینے والے کا روبرو حاضر ہونا ضروری ہے۔

(۳) ہاں اگر متعدد لوگوں کی طرف سے اتنے فون ملیں کہ یقین حاصل ہو جائے اور استفاضہ کی صورت پیدا ہو جائے، تو اس پر عید و رمضان دنوں میں اعتماد کرنا درست ہے۔

ٹیلی گرام اور ٹیکس

تار اور ٹیکس میں چونکہ خبر دہندہ کی نہ تحریر ہوتی ہے اور نہ دستخط ہوتا ہے، پھر اس کو بھیجنے میں غیر مسلم لوگوں کا دخل بھی ہوتا ہے اس لیے علمائے اس کے بارے میں زیادہ احتیاط برتی ہے۔ بعض نے اس کو مطلقاً غیر معتبر قرار دیا ہے اور بعض نے بشرائط بعض صورتوں میں اس کو معتبر مانا ہے۔ علامہ عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ نے مطلقاً ان کی خبر کو غیر معتبر قرار دیا ہے۔ (۱)

حضرت تھانوی رحمۃ اللہ نے پہلے بعض شرائط کے ساتھ تار کی خبر کو معتبر قرار دیا تھا اور یہ ۱۳۲۱ھ کی بات ہے؛ مگر بعض ناگفتہ بہ حالات کی بنا پر اس فتوے سے رجوع کر کے اپنے فتوے مرقومہ ۱۳۲۷ھ میں اس کی خبر کو مطلقاً غیر معتبر قرار دیا، لیکن پھر ۱۳۲۹ھ کے ایک فتوے میں بعض شرائط سے اس کو معتبر قرار دیا ہے۔ (۲)

(۱) تفصیل کے لئے دیکھو: امداد الفتاویٰ: ۲/۸۸-۹۳/۲

(۲) دیکھو: عزیز الفتاویٰ: ۳۷۳ و فتاویٰ دارالعلوم: ۶/۳۷۶

اسی طرح مفتی عزیز الرحمن رحمہ اللہ وغیرہ حضرات علما نے بھی بعض صورتوں میں اس کا اعتبار کیا ہے۔^(۱)

اور وہ شرائط یہ ہیں:

(۱) رمضان کے چاند کی خبر بذریعہ تار اس وقت معتبر ہو سکتی ہے، جب کہ خبر دہندہ شناسا ہو اور معتبر ہو اور آسمان صاف ہونے کی خبر آئے اور ان خبروں سے کم از کم ظن غالب حاصل ہو جائے مثلاً دو تین لوگوں کے تار پہنچیں۔

(۲) ظاہر ہے کہ تار کی خبر شہادت نہیں ہو سکتی؛ لہذا ان صورتوں میں اس کا اعتبار نہ ہوگا جن میں شہادت شرط ہے۔

(۳) مختلف لوگوں کے اتنے تار کسی علاقہ کے متعلق چاند ہونے اور وہاں اس پر فیصلہ ہونے کے پہنچ جائیں کہ یقین حاصل ہو جائے تو یہ بھی خبر مستفیض ہوگی اور اس پر رمضان و عید دونوں میں اعتبار کیا جاسکتا ہے۔^(۲)

E-mail کی خبر

E-mail کی خبر کا کیا حکم ہے؟ یہاں اس کا ذکر بھی مناسب ہے، میرے نزدیک اس کا حکم ٹیلی گرام اور ٹیلیکس کے مشابہ ہے؛ کیوں کہ اس میں بھی بھیجنے والے کی کوئی تحریر نہیں ہوتی جس سے یہ اندازہ لگایا جاسکے کہ یہ کس نے بھیجا ہے؛ بل کہ ٹیپ شدہ حروف و نقوش ہوتے ہیں، جس کو کوئی بھی ٹیپ کر کے روانہ کر سکتا ہے۔

البتہ اس میں اور ٹیلی گرام و ٹیلیکس میں ایک فرق ہے، وہ یہ کہ E-mail کے پتہ سے اس کا اندازہ لگانا ممکن ہے کہ کس نے بھیجا ہے اور یہ کہ وہ ہمارا شناسا ہے یا

(۱) تفصیل کے لئے دیکھو: امداد الفتاویٰ: ۲/۸۸-۹۳/۲

(۲) دیکھو: عزیز الفتاویٰ: ۳۷۳ و فتاویٰ دارالعلوم: ۶/۳۷۶

نہیں؛ نیز فوری طور پر اس کی تصدیق حاصل کرنا بھی آسان ہوتا ہے، اس کے برخلاف ٹیلی گرام و ٹیکس میں کوئی علامت ایسی نہیں ہوتی جس سے بھیجنے والے کا اندازہ لگانا ممکن ہو۔

اس فرق کی وجہ سے E-mail کو خط کے مشابہ قرار دیا جاسکتا ہے؛ لیکن جس طرح خط میں یقین سے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ فلاں ہی کا خط ہے؛ بل کہ ایک اندازہ ہی ہو سکتا ہے؛ کیوں کہ فقہا کرام کے مطابق ”الخط يشبه الخط“ (ایک خط دوسرے خط کے مشابہ ہوتا ہے)؛ لہذا یہ امکان رہتا ہے کہ کسی اور کا خط ہو، اسی طرح اس میں بھی پتہ ہونے کے باوجود یہ امکان ہے کہ کسی اور نے اس پتہ سے E-mail کیا ہو؛ کیوں کہ ایسا بہت ہوتا ہے کہ لوگ کسی کا E-mail ID دھوکہ سے معلوم کر لیتے ہیں اور اس کا غلط استعمال کرتے ہیں، تو اس امکان کے ہوتے ہوئے، اس پر کلی اعتماد نہیں کیا جاسکتا، اس لیے اس کی خبر کا حکم یہ ہے کہ جب تک تحقیق نہ ہو کہ یہ کس نے بھیجا ہے، اس پر عمل نہ کیا جائے اور اگر معلوم ہو جائے تو پھر انہی شرائط کا لحاظ کیا جائے گا جو ٹیلی گرام کے بیان کئے گئے ہیں۔

فیکس (Fax) کی خبر

فیکس (Fax) کی خبر کا حکم کیا ہے؟ اس بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ اس کا حکم خط کا حکم ہے؛ کیوں کہ جس طرح خط میں تحریر ہوتی ہے جس سے خط لکھنے والے کی پہچان ہو سکتی ہے اسی طرح اس میں بھی صاحب خط کو اس کی تحریر سے معلوم کیا جاسکتا ہے؛ مگر جیسا کہ پہلے لکھا گیا ہے ایک کا خط دوسرے کے خط کے مشابہ ہو سکتا ہے، اس لیے یقین سے نہیں کہا جاسکتا کہ یہ فلاں کا خط ہے، اسی طرح فیکس کا حال بھی ہے؛ لہذا جو حکم خط کا ہے وہی حکم فیکس کی خبر کا ہوگا۔

فلکیاتی حساب سے مدد

(الف) ۲۹ تاریخ کو رویت بصری کافی اصولوں کے تحت امکان ہے یا نہیں؟ اس کو معلوم کرنے کے لیے جدید فلکیاتی تحقیقات سے مدد لینا درست ہے یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ چوں کہ آج فلکیاتی تحقیقات نے کافی ترقی حاصل کر لی ہے اور اس سلسلے میں بعض جدید نقشہ جات بھی بنانے والوں نے بنائے ہیں اس لیے اگر اس حد تک ان سے مدد لی جائے کہ ان پر ۲۹ تاریخ کو رویت بصری از روئے قواعد ممکن ہے یا نہیں معلوم ہو جائے، تو اس میں شرعاً کوئی قباحت نہیں معلوم ہوتی۔

البتہ اس سے صرف اتنا ہی کام لینا چاہیے جتنا کہ اس کا دائرہ ہے، مثلاً قواعد و حساب نے کسی جگہ ۲۹ تاریخ کو رویت کا امکان ظاہر کیا؛ مگر چاند کی رویت نہ ہوئی تو ظاہر ہے کہ رویت کا فیصلہ نہ ہوگا۔

(ب) اگر کسی خطہ میں فلکیاتی حساب سے قمری ماہ کی ۲۹ تاریخ کو چاند کی بصری رویت کا امکان نہ ہو، مثلاً نئے چاند کے پیدا ہونے کے بعد اس پر ابھی کم سے کم آٹھ ۸ گھنٹے نہ گزرے ہوں تو چوں کہ اس صورت میں چاند کی بصری رویت حدِ امکان سے باہر ہوتی ہے، تو ایسے خطہ سے رویت ہلال کی شرعی شہادت ملے تو کیا کرنا چاہیے رد کرنا چاہیے یا قبول کر لینا چاہیے؟

راقم کا خیال یہ ہے کہ ایسی شہادت رد کی جاسکتی ہے، جب کہ فلکیاتی حسابات قطعی ہوں اور کبھی خطا نہ کرتے ہوں؛ مگر واقعات کی روشنی میں دیکھا جائے تو ان حسابات میں قطعیت نہیں نظر آتی۔ ایسا ہوتا ہے کہ محکمہ موسمیات کے ماہرین کسی تاریخ کو رویت بصری کا امکان ظاہر کرتے ہیں اور دوسرے ماہرین فلکیات اس کا انکار کرتے اور عدم امکان کا فیصلہ سناتے ہیں۔

مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے رمضان ۱۳۸۰ھ کا واقعہ اپنی کتاب ”رویت ہلال“ میں پیش کیا ہے کہ کراچی میں محکمہ موسمیات ایک ہفتہ پہلے سے یہ اعلان کر رہا تھا کہ ۲۹ رمضان جمعہ کے روز غروب آفتاب کے بعد چاند تقریباً ۲۱ منٹ افق پر رہے گا اور دیکھا جائے گا جو تمام کراچی کے اخبارات میں شائع ہوا؛ مگر پنجاب یونیورسٹی کی رصد گاہ کے حکام نے اس کی تردید کی اور اخبار ”یونیننگ اسٹار“ میں انکا بیان شائع ہوا کہ یہ پیش گوئی غلط ہے۔ جمعہ کے روز ہلال عید نظر آنے کے غالباً بہت کم امکانات ہیں۔ (۱)

اس واقعہ کو پیش کر کے حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”اتنی بات اس اختلاف میں سب کے لیے واضح ہوگئی کہ ان قواعد و آلات سے حاصل ہونے والے نتائج کو قطعی و یقینی کہنا محض خوش گمانی ہے۔ صحیح یہ ہے کہ اس میں بھی غلطیاں ہو سکتی ہیں۔“ (۲)

ظاہر کہ جب ماہرین کی ایک جماعت رویت کا عدم امکان ظاہر کر رہی ہے اور دوسری امکان کا اظہار کر رہی ہے، تو فیصلہ کن چیز یہ حساب نہ ہوا؛ لہذا شہادت شرعیہ کا محض ان حسابات کی بنا پر رد کرنا صحیح نہیں ہے۔ (۳)

(ج) اس سلسلہ کا ایک سوال یہ ہے کہ چاند کی رویت کے لیے کیا محکمہ موسمیات سے مدد لی جاسکتی ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ آج مطلع صاف ہے یا گرد آلود یا کثافت زدہ ہے اور چاند کی رویت ممکن ہے یا نہیں؟

(۱) رویت ہلال: ۴۲-۴۳

(۲) رویت ہلال: ۴۴

(۳) دیکھو: شامی: ۲/۳۸۷

اس کا جواب واضح ہے کہ محکمہ موسمیات سے اس طرح کی مدد اس غرض سے لینا درست ہے؛ مگر رویت ہونے یا ہونے کا فیصلہ تو شرعی اصولوں پر ہی ہوگا، محض رویت کے امکان سے رویت کا ثبوت نہیں سمجھا جائے گا۔ (کما مر)

(د) ایک سوال اس بحث میں یہ زیر غور ہے کہ ۲۹ شعبان کو مطلع ابراؤد تھا اور ایک شخص کی گواہی پر قاضی نے رمضان کا فیصلہ کر دیا، پھر تیس دن رمضان کے پورے ہو گئے؛ مگر مطلع صاف ہونے کے باوجود رویت نہ ہوئی، جب کہ لوگوں نے رویت کا اہتمام بھی کیا، تو اب تیس دن کے بعد والے دن کو عید الفطر کہا جائے یا یہ سمجھا جائے کہ رمضان کے چاند کی گواہی دینے والے نے دھوکہ کھایا ہے یا غلط بیانی کی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں ائمہ احناف میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک عید نہیں کی جائے گی اور رمضان میں رویت ہلال کی گواہی دینے والے کو خاطمی سمجھا جائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس صورت میں عید منائی جائے گی۔ امام زیلعی رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ و امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول کو شبہ قرار دیا ہے۔

درمختار میں ہے:

”ولو صاموا بقول عدل حيث يجوز، وغمَّ هلال الفطر لا يحل على المذهب خلافاً لمحمد كذا ذكره المصنف، لكن قال ابن الكمال عن الذخيرة: أنه إن غمَّ هلال الفطر حل اتفاقاً، وفي الزيلعي: الأ شبه إن غمَّ حل وإلا لا.“

(اگر لوگوں نے ایک عادل کے قول پر جبکہ اس کی گنجائش ہو روزہ

رکھا اور عید الفطر کا چاند پوشیدہ ہو گیا، تو حنفی مذہب پر افطار جائز نہیں،
 برخلاف امام محمد رحمہ اللہ کے، مصنف نے اسی طرح ذکر کیا ہے؛ لیکن
 ابن الکمال رحمہ اللہ نے ذخیرہ کے حوالے سے کہا کہ اگر عید الفطر کا
 چاند پوشیدہ ہو تو عید کرنا باتفاق جائز ہے، اور زیلعی میں ہے کہ
 زیادہ مناسب بات یہ ہے کہ اگر چاند چھپا ہوا ہو تو عید کرنا جائز ہے
 ورنہ نہیں)

اس سے معلوم ہوا کہ امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک
 صورت مسئلہ میں روزہ افطار کرنا جائز نہیں جبکہ مطلع صاف ہو اور ایک آدمی کے قول
 پر اعتماد کر کے رمضان مانا گیا ہو، اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس صورت میں
 افطار جائز ہے، ہاں اگر مطلع ابر آلود ہو اور چاند اس کی وجہ سے دکھائی نہ دے تو اس
 میں باتفاق ائمہ افطار حلال ہے، اور اس میں امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف و امام محمد
 رحمہم اللہ سب کا یہی قول ہے۔

امام شامی رحمہ اللہ نے اس پر لکھا ہے :

”قوله: ”لكن“ استدراك على ما ذكره المصنف من
 أن خلاف محمد فيما إذا غمَّ هلال الفطر بأن المصرح به
 في الذخيرة وكذا في المعراج عن المجتبي: أن حل
 الفطر هنا محل وفاق، إنما الخلاف فيما إذا لم يغم، ولم
 يُرَ الهلال، فعندهما لا يحل الفطر وعند محمد يحل كما
 قال شمس الأئمة الحلواني، حرره الشرنبلالي في
 الإمداد وقوله: ”وفي الزيلعى الخ“ نقله لبيان فائدة لم

تظهر من كلام الذخيرة وفي ترجيح عدم حل الفطر إن

لم يغم شوال لظهور غلط الشاهد. (۱)

لہذا شیخین کے قول کے مطابق مذکورہ بالا صورت میں عید و افطار کے بجائے

مزید ایک روزہ رکھنا چاہیے اور پہلے شاہد کو خطی شمار کرنا چاہیے۔

اور فقہا شوافع میں بھی اس مسئلہ میں دو قول ہیں؛ مغنی المحتاج میں لکھا

ہے:

” وَإِذَا صَمْنَا نَعْدِلْ وَلَمْ نَرِ الْهَلَالَ بَعْدَ ثَلَاثِينَ أَفْطَرْنَا

فِي الْأَصْحِ الْمَنْصُوصِ ، وَإِنْ كَانَتْ السَّمَاءُ مَصْحِيَةً ، أَيْ لَا

غَيْمَ فِيهَا لِكَمَالِ الْعَدَدِ بِحُجَّةٍ شَرْعِيَّةٍ ، وَالثَّانِي: لَا ، لِأَنَّ

الْفِطْرَ يُؤَدِّي إِلَى ثُبُوتِ شَوَالٍ بِقَوْلِ وَاحِدٍ وَهُوَ مَمْتَنَعٌ. “ (۲)

نصابِ خبر و شہادت

فقہا کرام نے لکھا ہے کہ مطلع صاف ہونے کی صورت میں رمضان و عیدین

دونوں کے چاند کے ثبوت کے لیے اتنے آدمیوں کی خبر ضروری ہے، جن کی خبر سے

ظن غالب حاصل ہو جائے۔ ہلال رمضان کے بارے میں ہدایہ میں ہے:

” وَإِنْ لَمْ تَكُنْ بِالسَّمَاءِ عِلَّةٌ لَمْ تَقْبَلِ الشَّهَادَةُ حَتَّى يَرَاهُ

جَمْعٌ عَظِيمٌ يَقَعُ الْعِلْمُ بِخَبَرِهِمْ. “

اور عید کے چاند کے بارے میں لکھا ہے:

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ بِالسَّمَاءِ عِلَّةٌ لَمْ تَقْبَلِ الشَّهَادَةَ جَمَاعَةً

(۱) الدر المختار مع حاشية الشامي: ۳۹۱/۲

(۲) مغنی المحتاج: ۲۲۱/۱

يقع العلم بخبرهم“ (۱)

اور در مختار میں ہے:

” وَقَبْلَ بَلَا عِلَّةٍ جَمَعَ عَظِيمَ يَقَعُ الْعِلْمَ الشَّرْعِيَّ وَهُوَ

غَلْبَةُ الظَّنِّ بِخَبْرِهِمْ“

شامی رحمۃ اللہ نے اس کی شرح میں کہا ہے:

” أَيْ إِنْ شَرَطَ الْقَبُولَ عِنْدَ عَدَمِ الْعِلَّةِ فِي السَّمَاءِ لَهْلَالِ

الصَّوْمِ أَوْ الْفِطْرِ أَوْ غَيْرِهَا..... إِيخْبَارُ جَمَعَ عَظِيمًا“ (۲)

علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ نے لکھا:

” إِنْ لَمْ يَكُنْ بِالسَّمَاءِ عِلَّةٌ فِيهَا يَشْتَرَطُ أَنْ يَكُونَ

الشُّهُودُ جَمْعًا كَثِيرًا يَقَعُ الْعِلْمَ بِخَبْرِهِمْ أَيْ عِلْمٌ غَالِبٌ

الظَّنِّ لَا الْيَقِينَ“ (۳)

جمع عظیم کی تفسیر میں مختلف اقوال ہیں:

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ سے منقول ہے کہ پچاس آدمی مراد ہیں اور بعض نے کہا ہے کہ اہل محلہ میں سے اکثر مراد ہیں اور بعض نے فرمایا کہ ہر مسجد سے ایک دو آدمی ہوں تو جمع عظیم ہے۔ خلف بن ایوب رحمۃ اللہ نے فرمایا کہ بلخ میں پانچ سو آدمی بھی قلیل ہیں (تو اس سے زیادہ ہونا چاہیے) مگر ظاہر الروایت میں کوئی عدد مذکور نہیں ہے اور امام محمد رحمۃ اللہ نے فرمایا کہ لوگوں کی تعداد جس پر جمع عظیم کا اطلاق ہو سکتا ہے،

(۱) ہدایہ: ۱/۱۹۵-۱۹۶

(۲) الدر المختار مع رد المحتار: ۲/۳۸۷-۳۸۸

(۳) البحر الرائق: ۲/۲۶۸

امام المسلمین کی رائے پر منحصر ہے۔ (۱)

یہی آخری قول اکثر علما احناف نے اختیار کیا ہے۔

رمضان وعید کے بارے میں بصورت عدم علت ایک قول یہ ہے جو ابھی گذرا۔

اس بارے میں دوسرا قول یہ ہے کہ اس موقع پر بھی دو شاہدوں کی گواہی کافی ہے۔

اس قول کو امام حسن رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے۔ صاحب

البحر اور علامہ شامی رحمہما اللہ نے اس قول کو اپنے اپنے زمانے کے لحاظ سے قابل

عمل قرار دیکر راجح کہا ہے۔

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”وينبغي العمل عليها في زماننا لأن الناس تكاسلت

عن ترائى الأهلة ، فانتهى قولهم ”مع توجهم طالبين لما

توجهوا إليه“ فكان التفرد غير ظاهر في الغلط.“ (۲)

علامہ شامی رحمہ اللہ نے ردالمحتار اور منحة الخالق میں ابن نجیم رحمہ اللہ کے خیال

کی بھرپور تائید کی ہے۔ (۳)

وجہ یہ ہے کہ لوگ چاند دیکھنے کا اہتمام نہیں کرتے؛ لہذا اگر جمع عظیم کی قید لگائی

جائے جیسا کہ ظاہر الروایۃ میں ہے، تو چاند کا ثبوت مشکل ہو جائے گا، پھر لوگ

رمضان کے ثبوت پر ناخوش و ناراض ہوتے ہیں؛ بل کہ شاہدوں کو ایذا بھی دیتے پائے

گئے ہیں۔ اور زمانہ فسق کا زمانہ ہے اس لیے امام شامی اور امام ابن نجیم رحمہما اللہ

(۱) البحر الرائق: ۲/۲۶۸، شامی: ۲/۸۸

(۲) البحر الرائق: ۲/۲۶۸

(۳) منحة الخالق على البحر الرائق: ۲/۲۶۸ و شامی: ۲/۳۸۸

کی رائے ہے کہ بصورت عدم غم و علت بھی صرف دو شاہدوں کی گواہی کو معتبر قرار دینا چاہیے۔

راقم کہتا ہے کہ حضرات مفتیان کرام کو چاہیے کہ حالات کا جائزہ لے کر فیصلہ کریں کہ کیا چاند کے سلسلے میں تکاسل کی وہی صورت حال آج پائی جاتی ہے یا نہیں، اگر ہے تو اسی قول پر فتویٰ دینا چاہیے۔

عدل کا معیار

خبر و شہادت کے نصاب میں فقہائے کرام نے افراد کے لیے عدل کی شرط لگائی ہے، اس صورت میں یہ سوال اٹھایا جاتا ہے کہ موجودہ دور میں بھی کیا عدل کا وہ معیار ضروری ہے، جو فقہانے لکھا ہے؟ شاید اس سوال کا منشا یہ خیال ہو کہ موجودہ دور میں ایسے لوگ نہیں ملتے جو اس معیار پر پورے اترتے ہوں۔

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ اگر خبر دینے والا ایک جمع عظیم ہو، تو اس میں تو عدالت شرط نہیں ہے۔ علامہ شامی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

”ولا يشترط فيهم الاسلام ولا العدالة.“ (۱)

ہاں ایک دو آدمیوں کی خبر کی صورت میں عدالت شرط ہے اور عدالت کی تعریف یہ کی گئی ہے:

”والعدالة ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروة“.

(عدالت ایک ملکہ ہے جو انسان کو تقویٰ و طہارت اور مروّت کی ساتھ رہنے پر

ابھارتا ہے۔) (۲)

(۱) شامی: ۲/۳۸۸

(۲) البحر الرائق: ۲/۲۶۶، شامی: ۲/۳۸۸

اور مراد یہاں عدل کا ادنیٰ مرتبہ ہے جیسا کہ علامہ شامی رحمہ اللہ نے تصریح کی ہے:

”والشرط أدناها ، وهو ترك الكبائر والإصرار على الصغائر وما يخلُّ بالمروءة.“ (۱)

اسی طرح ابن نجیم مصری رحمہ اللہ نے بھی ادنیٰ مرتبہ عدالت کو یہاں شرط قرار دیکر اس کی یہی تعریف کی ہے کہ کبائر سے اجتناب ہو اور صغائر پر اصرار نہ ہو اور مروت کے خلاف کوئی حرکت نہ کی جائے۔ (۲)

ظاہر ہے کہ عدالت کی مذکورہ تعریف کے مطابق رویتِ ہلال کے سلسلے میں عمل در آمد کرنے میں کوئی پریشانی نہیں۔ ایسے افراد جو تقویٰ اور مروت کے اس ادنیٰ معیار پر پورے اتریں معاشرہ میں کم نہیں ہیں، اگرچہ پہلے ادوار کی بنسبت اس سلسلے میں کمی ہو سکتی ہے؛ مگر فی نفسہ ایسے افراد کم نہیں ہیں؛ لہذا عدالت کی تعریف میں کسی ترمیم کی ضرورت نہیں۔

ہاں البتہ ضرورت کے موقع پر غیر عدل کی گواہی بھی قبول کی جاسکتی ہے اور ایسے مواقع میں صرف اتنا کافی ہے کہ گواہی دینے والا معاشرہ میں جھوٹا نہ سمجھا جاتا ہو۔ مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے معین الاحکام کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

”علامہ قرافی نے باب سیاست میں بیان کیا ہے کہ علمائے اس کی تصریح کی ہے کہ جب کسی جگہ شاہد عادل نہ ملیں تو ہم غیر عادل لوگوں میں سے جو دین کے اعتبار سے بہتر اور فسق میں کم ہو اس کی

(۱) شامی: ۲/۳۸۸

(۲) البحر الرائق: ۲/۲۶۶

شہادت کے قائم کریں گے اور ایسا کرنا اس زمانہ کے قاضیوں کے لئے لازم ہے تاکہ لوگوں کے حقوق اور مصالح ضائع نہ ہو جائیں۔ پھر فرمایا کہ میں نہیں جانتا کہ کوئی عالم و فقیہ اس بات سے اختلاف کرے گا۔“ (۱)

خلاصہ یہ ہے کہ ضرورت کے موقع پر فاسق کی شہادت بھی مقبول ہے، جب کہ وہ جھوٹا نہ ہو اور معاشرہ میں سچا سمجھا جاتا ہو، اگرچہ اصطلاح شریعت میں وہ فاسق ہی کیوں نہ ہو۔

مستور الحال کی خبر

مستور الحال آدمی جس کے بارے میں معلوم نہ ہو کہ یہ کیسا آدمی ہے، اچھا ہے یا برا، اس کے متعلق عام طور پر فقہانے یہی لکھا ہے کہ اس کی خبر معتبر نہیں؛ لیکن ایک روایت میں امام حسن بن زیاد رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا ہے کہ مستور الحال کی خبر رمضان کے چاند میں مقبول ہے۔ (۲)

مگر اس روایت کا کیا درجہ ہے؟ اس کے بارے میں علامہ حکفی اور علامہ ابن نجیم رحمہما اللہ غیرہ نے لکھا ہے کہ یہ ظاہر الروایت کے خلاف ہے؛ مگر علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو بھی ظاہر الروایت قرار دیا ہے اور اس کی دلیل میں انھوں نے حاکم الشہید رحمۃ اللہ علیہ کی کافی سے ایک عبارت نقل کی ہے جس میں مسلم و مسلمہ کی شہادت کو معتبر قرار دیتے ہوئے تصریح کی گئی ہے کہ عدل ہو یا غیر عدل اور غیر عدل سے مراد مستور ہونا بیان کیا ہے۔ اور حاکم الشہید رحمۃ اللہ علیہ نے ”الکافی“ میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی کتب سے جو ظاہر الروایت کہلاتی ہیں ان کا کلام جمع کیا ہے۔ (۳)

(۱) رویت ہلال: ۳۸ بحوالہ معین الاحکام: ۲۵

(۲) البحر الرائق: ۲/۲۶۶، شامی: ۲/۳۸۵

(۳) شامی: ۲/۳۸۵

اس سے معلوم ہوا کہ یہ امام ابوحنیفہ کی یہ روایت ظاہر الروایہ کے خلاف نہیں؛ بلکہ ظاہر الروایہ ہی ہے، اور یہ معلوم ہے کہ ظاہر الروایہ میں مذکور بات و حکم کا درجہ مقدم ہوتا ہے۔

نیز اس روایت کی متعدد حضرات فقہاء نے تصحیح بھی کی ہے، امام بزاز نے اس کی تصحیح کی ہے، اور معارج اور تجنیس میں بھی اس کی تصحیح کی گئی ہے، اور امام حلوانی نے اسی کو لیا ہے اور نور الايضاح میں اسی پر چلے ہیں۔ (۱)

لہذا اس روایت کی بنا پر گنجائش ہے کہ مستور الحال کی خبر کو قبول کیا جائے۔

شہادت اور مجلس قضا

جہاں نظام قضا موجود ہے وہاں قاضی کے پاس جا کر شہادت قائم کرنا ضروری ہے، فقہا کی عام عبارات میں جو یہ لکھا گیا ہے کہ رمضان کے چاند کی صورت میں ایک عادل کی خبر مقبول ہوگی۔ الخ ان میں ظاہر یہی ہے کہ قاضی و حاکم قبول کرے گا۔

ہدایہ میں عبارت ہے:

”وقبل الإمام شهادة الواحد العدل الخ.“ (۲)

معلوم ہوا کہ رمضان کے چاند کا مسئلہ بھی امام ہی کے سامنے جانا چاہئے۔ نیز استفاضہ کی صورت پر بحث کرتے ہوئے علامہ شامی نے لکھا ہے کہ کسی شہر کے بارے میں خبر متواتر پہنچے تو چونکہ وہاں حاکم کے فیصلہ کے بعد ہی اس کا ثبوت ہوا ہو گا؛ لہذا اس پر عمل درست ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں:

”لما كانت بمنزلة الخبر المتواتر، وقد ثبت بها أن

(۱) دیکھو: در مختار و شامی: ۲/۳۸۵، البحر الرائق: ۲/۲۶۶

(۲) ہدایہ: ۱/۱۹۵

أهل تلك البلدة صاموا يوم كذا لزم العمل بها؛ لأن
البلدة لا تخلو عن حاكم شرعي عادةً فلا بد من أن يكون

صومهم مبنياً على حكم حاكمهم الشرعي الخ.“ (۱)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بلاد اسلامیہ میں دستور یہی تھا کہ حاکم و قاضی ہی
رمضان کا فیصلہ کرتا تھا؛ لہذا ضروری ہے کہ نظام کو برقرار رکھنے کے واسطے چاند دیکھنے
والے قاضی کے پاس جا کر گواہی دیں۔

اور جہاں نظام قضا نہ ہو یا والی و حاکم نہ ہو وہاں جیسا کہ پہلے لکھا گیا ہے، عالم ثقہ
یا کمیٹی اس کی قائم مقام ہوگی۔ ہم نے حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ کے
حوالے سے اوپر یہ نقل کیا ہے کہ مستند عالم حاکم کے قائم مقام ہوتا ہے، وہ لکھتے ہیں:

”والعالم الثقة في بلدة لا حاكم فيها قائم مقامه.“ (۲)

اور حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ کا حوالہ بھی دیا تھا کہ آپ نے
بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور لکھا ہے کہ ”جن ملکوں میں اسلامی حکومت نہیں ہے یا ہے؛
مگر باقاعدہ شرعی قاضی مقرر نہیں ہیں، وہاں شہر کے عام دیندار مسلمان جس عالم
یا جماعت پر مسائل دینیہ میں اعتماد کرتے ہوں اس شخص یا جماعت کو قاضی کے قائم
مقام سمجھا جائے گا اور رویت ہلال میں اس کا فیصلہ واجب التعمیل ہوگا۔“ (۳)

میری رائے میں موجودہ حالات کے لحاظ سے بھی بہتر یہی ہے کہ جہاں قاضی
نہ ہوں وہاں کسی معتبر عالم دین یا جماعت و کمیٹی کے فیصلہ کا انتظار کیا جائے تاکہ
انتشار و افتراق سے بچا جاسکے۔

(۱) شامی: ۲/۳۹۰

(۲) عمدۃ الرعاية: ۱/۲۳۶ حاشیہ: ۸

(۳) رویت ہلال: ۳۹

رہا یہ مسئلہ کہ چاند دیکھنے والوں کا بیان شہادت ہے یا خبر؟ اس کا جواب یہ ہے کہ رمضان کے چاند کی صورت میں اس کی حیثیت محض خبر کی ہے اور عید کے چاند کی صورت میں شہادت کی ہے۔

درمختار میں رمضان کے چاند کے بارے میں ہے:

”وَقَبْلَ بِلَادِ عَوَى وَبِلَا لَفْظِ ”أَشْهَدُ“ وَبِلَا حَكْمِ وَمَجْلَسِ قِضَاءٍ لِأَنَّهُ خَبْرٌ لَا شَهَادَةَ لِلصَّوْمِ الْخ.“

(اور رمضان کے چاند میں دعوے کے بغیر اور ”میں گواہی دیتا ہوں“ کے الفاظ کے بغیر اور قاضی کے حکم اور مجلس قضاء کے بغیر عادل کی بات قبول کی جائے گی؛ کیوں کہ یہ خبر ہے، شہادت نہیں۔) (۱)

اور اسی میں عید کے چاند کے بارے میں فرمایا:

”وَشُرْطٌ لِلْفِطْرِ مَعَ الْعِلَّةِ وَالْعَدَالَةِ نَصَابِ الشَّهَادَةِ وَ لَفْظِ ”أَشْهَدُ الْخ.“

(اور عید الفطر کے چاند کے لیے مطلع صاف نہ ہونے کے ساتھ اور چاند کی خبر دینے والوں کے عادل ہونے کے ساتھ نصاب شہادت اور لفظ ”اشہد“ بھی شرط ہے۔) (۲)

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے فرمایا:

”اعلم ان ما كان من باب الديانات فانه يكتفى فيه بخبر الواحد العدل كهلال رمضان وما كان من حقوق

(۱) الدر المختار مع الشامی: ۳۸۵/۲-۳۸۶/۲

(۲) الدر المختار مع الشامی: ۳۸۵/۲-۳۸۶/۲

العباد وفيه الزام محض كالبيوع والأملك ، فشرطه
العدد والعدالة ولفظ الشهادة مع باقي شروطها ومنه
الفطر الخ.“

(جاننا چاہیے کہ جو امر باب دیانات سے ہو اس میں ایک عادل کی
خبر کافی سمجھی جاتی ہے، جیسے رمضان کا چاند اور جو امر حقوق العباد میں
سے ہو اور اس میں الزام محض ہو جیسے تجارتیں اور املاک، تو باقی شرطوں
کے ساتھ اس کی شرط گواہوں کا متعینہ عدد، ان کی عدالت اور لفظ
شہادت ہے، اور انہی امور میں سے ایک افطار بھی ہے۔) (۱)

اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ عید کے چاند میں جب شہادت ضروری تو اس کے
باقی شروط مثل مجلس قضا وغیرہ بھی ضروری ہوں گے، جہاں قاضی نہیں ہیں، ان
علاقوں کے بارے میں علامہ عبدالحی رحمہ اللہ کی رائے گزری کہ عالم ثقہ اس کے
قائم مقام ہے اور علامہ بنوری رحمہ اللہ کی رائے گزری کہ وہاں صرف خبر پر معاملہ
ہوگا، شہادت کی ضرورت نہیں۔ درمختار میں بھی اسی طرح لکھا گیا ہے، صاحب
بحر نے بھی اسی کو لیا ہے۔ یہ مسئلہ اوپر عرض کر چکا ہوں۔

تاخیر شہادت کا حکم

اگر کوئی شخص شہادت عند القاضی میں تاخیر کرے تو اس کا کیا حکم ہے، اس کے
متعلق فقہائے کرام نے لکھا ہے کہ شہادت دینے میں تاخیر کرنا بعض صورتوں میں
فسق کا موجب ہے جس سے شہادت مردود ہو جاتی ہے۔

چنانچہ علامہ ابن نجیم المصری رحمہ اللہ نے ”الاشباہ والنظائر“ میں لکھا ہے :

” شاهد الحسبة إذا أحرَّ شهادته بغير عذر لا يُقبلُ

لفسقه. “ (۱)

اور فتاویٰ عالمگیری میں شیخ خواہر زادہ رحمہ اللہ کے حوالے سے لکھا ہے:

” إن في حقوق العباد إذا طلب المدعي من الشاهد

ليشهد له فأحر من غير عذر ظاهر، ثم أدى بعد ذلك

لا تُقبلُ شهادة هذا الشاهد لأنَّ بالتأخير من غير عذر صارَ

فاسقاً، كذا في الظهيرية. “ (۲)

(حقوق العباد کے بارے میں اگر مدعی نے گواہ سے مطالبہ کیا کہ وہ

اس کے حق میں گواہی دے اور وہ بغیر کسی ظاہری عذر کے تاخیر کر دے

اور اس کے بعد گواہی ادا کرے، تو اس گواہ کی گواہی قبول نہیں کی جائے

گی؛ کیوں کہ بلا عذر تاخیر کرنے کی وجہ سے وہ فاسق ہو چکا ہے۔)

مگر علامہ رافعی رحمہ اللہ نے حاشیہ ابوالسعود رحمہ اللہ سے یہ بھی نقل کیا ہے:

” يُشترَطُ لفسقه بالتأخير بعد العلم بالحرمة من غير

عذر ظاهر تَعَيُّنه لأداء الشهادة. “ (۳)

اس سے معلوم ہوا کہ تاخیر سے شہادت اس وقت مردود ہوتی ہے جب کہ تین

شرطیں پائی جائیں: (۱) ایک یہ کہ یہ تاخیر بلا عذر ہوئی ہو۔ (۲) دوسری یہ کہ تاخیر کی حرمت

کا علم ہو۔ (۳) تیسری یہ کہ اس کے علاوہ کوئی اور ادا شہادت کے لیے موجود نہ ہو۔

(۱) الأشباه والنظائر: ۲/۳۲۳

(۲) فتاویٰ عالمگیری: ۳/۳۶۷

(۳) تقریرات الرافعی علی رد المحتار: ۲۰۶

پھر یہاں علما میں ایک اختلاف یہ بھی ہے کہ شہادت میں تاخیر سے اس کا غیر مقبول ہونا ہر قسم کی شہادت کے بارے میں ہے یا خاص حرمتہ فروج کے سلسلہ میں ہے۔ علامہ حموی رحمہ اللہ نے حاشیہ الاشباہ میں اس پر کلام کیا ہے، اور ہر قسم کی شہادت میں تاخیر کو موجب فسق قرار دئے جانے کی تائید کی ہے۔ (۱)

پس اگر بلا عذر شہادت دینے میں تاخیر کریں تو مذکورہ شرائط کے پائے جانے کی صورت میں چاند کے معاملہ میں بھی شہادت رد کر دینا مناسب اور قرین قیاس ہے؛ کیوں کہ جب معاملہ رمضان و عید کا ہوتا ہے تو اس کی اہمیت سب کو معلوم ہوتی ہے پھر بھی شہادت میں تاخیر ضرور موجب فسق ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم۔

رہا یہ مسئلہ کہ کتنی تاخیر موجب رد ہوگی، حموی رحمہ اللہ نے قنیہ کے حوالے سے اس میں اختلاف کا ذکر کیا ہے، پھر بعض فضلاء سے نقل کیا ہے کہ مدار اس پر ہے کہ قاضی کے پاس حاضر ہو کر شہادت دینے پر قدرت ہو، یعنی اتنی تاخیر کرنا جو قاضی کے پاس حاضر ہونے کے لیے درکار ہے وہ موجب فسق نہ ہوگی اور اس سے زائد تاخیر موجب فسق و رد ہوگی۔ ان کے الفاظ یہ ہیں:

”قال بعض الفضلاء: بل المدار على التمكن من الشهادة

عند القاضي.“ (۲)

لہذا اگر شہادت دینے میں اس قدر تاخیر کیا کہ قاضی کے پاس حاضر ہونے میں اس قدر وقت کی ضرورت نہیں تھی، تو اس شخص کی شہادت موجب فسق ہوگی اور مردود قرار دی جائے گی اور اگر تاخیر اس قدر ہوئی ہے کہ اس قدر وقت کی ضرورت تھی تاکہ

(۱) دیکھو: الاشباہ مع الحموی: ۲/۳۲۲

(۲) حموی علی الاشباہ: ۲/۳۲۲

قاضی کے پاس آسکے تو یہ تاخیر موجب فسق نہ ہوگی اور قبول کر لی جائے گی۔

حدودِ قضا

بعض صوبوں میں جہاں نظام قضا موجود ہے جیسے صوبہ بہار اور اڑیسہ، اگر وہاں کا قاضی چاند ہونے کا ثبوت ہونے کے بعد اعلان کرتا ہے تو وہاں کے قاضی کا فیصلہ اس کے حدودِ قضا کے مسلمانوں کے لیے لازم و واجب العمل ہے۔

عالمگیری میں یہ جزئیہ لکھا ہے کہ:

” إذا قلد السلطان رجلاً قضاء يوم يجوز ويتأقت وإذا

قیده بالمکان يجوز و يتقید بذلك المکان“.

(اگر سلطان نے کسی شخص کو ایک دن کے لئے قضاء کا عہدہ سونپا تو

یہ جائز ہے اور وہ ایک دن سے موقت ہوگا اور اگر سلطان نے اس کو کسی

جگہ کے ساتھ مقید کیا تو یہ بھی جائز ہے اور اسی مکان و جگہ کے ساتھ مقید

ہوگا۔) (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ قاضی کا عہدہ زمانے سے بھی مقید ہو سکتا ہے اور جگہ کے ساتھ بھی مقید ہو سکتا ہے، لہذا جس قدر اختیار ہو اسی کے دائرہ تک اس کا فیصلہ نافذ ہو گا، اور اس دائرے کے باہر اس کی حیثیت قاضی کی نہ ہوگی، لہذا اس کا حکم و فیصلہ بھی نافذ نہ ہوگا۔

اس سلسلے میں حضرات فقہائے کرام کا بیان بہت واضح ہے، علامہ ابن الہمام

و علامہ شامی رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ:

” والقاضی لو أَخْبَرَ قاضیَ البلد الآخر بآنه ثبتَ عنده

بَيْنَةَ قَبْلِهَا حَقَّ فُلَانُ الْكَائِنِ فِي بِلْدِ الْقَاضِي الْآخِرِ لَمْ يَجْزِ الْعَمَلُ بِهِ؛ لِأَنَّ إِخْبَارَ الْقَاضِي لَا يَثْبُتُ حُجَّةً فِي غَيْرِ مَحَلٍّ وَلَا يَتَنَّهُ.

(قاضی اگر دوسرے شہر کے قاضی کو یہ خبر دے کہ میرے پاس قابل قبول گواہی کی بنیاد پر فلان شخص کا حق جو دوسرے قاضی کے شہر میں رہتا ہے ثابت ہو گیا تو اس پر عمل کرنا جائز نہیں؛ کیوں کہ قاضی کی خبر اس کے حدود و ولایت کے باہر حجت نہیں ہو سکتی۔) (۱)

اس سے صاف طور پر یہ بات ثابت ہو گئی کہ قاضی کا حکم و فیصلہ اس کے حدود اختیار ہی میں واجب التعمیل و نافذ العمل ہوتا ہے، اس کے باہر وہ حجت نہیں ہوتا۔

قاضی کے اعلان کا درجہ

قاضی صاحب کی طرف سے اگر ریڈیو یا ٹیلی ویژن کے ذریعہ متعینہ الفاظ میں اعلان ہوتا ہے تو یہ اعلان اس کے حدود قضا کے لیے اعلان سلطان کے حکم میں ہوگا؛ وجہ یہ ہے کہ جب قاضی امام المسلمین کی جانب سے ولایت قضا پر فائز ہوا ہے تو وہ اس کی جانب سے اس کا بھی مجاز ہے کہ وہ اپنے حدود قضا میں رویت کا اعلان کرے، لہذا اس کا اعلان سلطان کے حکم میں ہے۔ وہ ظاہر۔

لیکن جہاں اسلامی سلطنت ہی نہ ہو وہاں کے لوگوں کے لیے مسلمانوں کا منتخب قاضی بھی سلطان کے حکم میں ہوتا ہے؛ لہذا اس کا اعلان بھی اعلان سلطان کے درجے میں مانا جائے گا؛ کیوں کہ جہاں سلطان نہ ہو وہاں کے مسلمانوں پر لازم ہے کہ وہ علما کی جانب رجوع کریں اور ایسی جگہوں پر متدین و ثقہ عالم حاکم و سلطان کے

حکم میں ہوتا ہے۔ (۱)

کمیٹی کے فیصلہ کے حدود

ہندوستان اور اس جیسے ملکوں میں جہاں اسلامی حکومت نہیں ہے، اگر ایک صوبہ کے قاضی یا رویت ہلال کمیٹی نے شرعی اصولوں کی روشنی میں رویت ہلال کا اعلان کیا تو یہ صرف اسی صوبے کے مسلمانوں کے لیے واجب العمل ہوگا اور دوسرے علاقے کے مسلمانوں کے حق میں اس کا درجہ محض ایک خبر کا ہوگا۔

” قال ابن الماجشون لا يلزمهم بالشهادة الأهل البلد

الذي تثبت فيه الشهادة إلا أن يثبت عند الإمام الأعظم

فليزيم الناس كلهم لأن البلد في حقه كالبلد الواحد إذ

حكمه نافذ في الجميع.“ (۲)

لہذا دوسرے علاقوں کے مسلمانوں پر اس کی تعمیل واجب نہ ہوگی؛ بل کہ وہ محض ایک خبر ہے جس پر کوئی اعتماد کرے تو عمل کر سکتا ہے ورنہ نہیں۔
اگر غیر مسلم اعلان کرے تو؟

ریڈیو پر رویت ہلال کا اعلان کرنے والا مسلمان ہونا ضروری ہے، اگرچہ کہ ریڈیو کو اس کا پابند کیا جائے کہ وہ از خود چاند کا اعلان نشر نہ کرے؛ بل کہ علما کے فیصلہ ہی کو ان ہی کے حوالے سے نشر کرے اور وہ اس کی پابندی بھی کرے کہ علما کی طرف سے جن الفاظ میں فیصلہ دیا گیا ہے، بلا رد و بدل اس کو نشر کرے، تب بھی کسی غیر مسلم کا اعلان کافی نہ ہوگا؛ کیوں کہ فقہائے کرام نے لکھا ہے کہ دیانات میں کافر کے قول کا اعتبار نہیں۔

(۱) عمدة الرعاية: ۲۲۶/۲

(۲) فتح الباري: ۱۲۳/۴

چناں چہ لکھتے ہیں:

”لايقبل قول الكافر في الديانات.“

(کہ کافر کے قول کا دیانات میں کوئی اعتبار نہیں۔) (۱)

اسی طرح دیگر کتب میں بھی لکھا ہے؛ لہذا کافر کا اعلان معتبر نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم

ابرآلود مطلع والے علاقوں کا حکم

جن علاقوں میں بالعموم مطلع ابرآلود رہتا ہے اور بہت کم چاند کی رویت ۲۹ تاریخ کو ممکن ہوتی ہے، ایسی جگہوں پر ہمیشہ ۳۰ دن کا مہینہ شمار کر کے رمضان و عیدین کا فیصلہ کرنا صحیح نہیں؛ بل کہ ایسے علاقوں میں ان کے قریب کے علاقوں کی رویت کا اعتبار کرنا چاہیے، جب کہ مطلع دونوں کا ایک ہو، ہمیشہ تیس دن کا اعتبار کرنا اور اس کے قرب و جوار کے متحدہ مطلع علاقوں کی رویت کا اعتبار نہ کرنا صحیح نہیں۔ اسی طرح محض ماہرین فلکیات کا قول بھی اس بارے میں معتبر نہ ہوگا۔

ریڈیو کے اعلان پر اعلان

رہا یہ سوال کہ ملک کے چند شہروں یا صوبوں کی رویت ہلال کمیٹی کے ذمے داران کی طرف سے رویت کے ثبوت کا فیصلہ ہو جانے پر ان جگہوں کے ریڈیو اسٹیشن ان کی طرف سے رویت کا جو اعلان کرتے ہیں، دوسرے علاقوں کے ذمے داران کس حد تک ان اعلانات پر اعتماد کر سکتے ہیں؟ کیا ان اعلانات کی بنیاد پر وہ رویت کا ثبوت مان کر اپنے علاقوں میں اعلان کر سکتے ہیں اور اس کے لیے کیا کم از کم تین جگہوں کا اعلان درکار ہوگا؟

اس کے لئے حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ و دیگر علماء نے جو تجویز کی ہے وہ بہتر ہے۔ آپ نے ”جو اہر الفقہ“ میں لکھا ہے:

”حکومت ہر بڑے شہر میں ذیلی کمیٹیاں قائم کرے، ان میں سے ہر ایک میں کچھ ایسے مستند علما کو ضرور لیا جائے جو شرعی ضابطہ شہادت کا تجربہ رکھتے ہوں اور ہر ذیلی کمیٹی کا کام صرف شہادت مہیا کرنا نہ ہو؛ بل کہ اس کو فیصلہ کرنے کا اختیار دیا جائے۔ یہ ذیلی کمیٹی اگر باقاعدہ شہادتیں لے کر کوئی فیصلہ کر دیتی ہے، تو فیصلہ تو شہادت کی بنیاد پر ہو چکا، اب صرف اعلان کا کام باقی ہے، اس کے لیے شہادت ضروری نہیں؛ بل کہ ذیلی کمیٹی کا کوئی ذمہ دار مرکزی کمیٹی کو ٹیلی فون پر محتاط طور پر جس میں کسی کی مداخلت کا خطرہ نہ رہے، ذیلی کمیٹی کے اس فیصلہ کی اطلاع دے دے اور مرکزی کمیٹی اس صورت میں اس کو اپنا فیصلہ کہہ کر نہیں؛ بل کہ ذیلی کمیٹی کا فیصلہ بتلا کر اس طرح نشر کرے کہ مرکزی کمیٹی کے سامنے کوئی شہادت نہیں آئی؛ بل کہ فلاں ذیلی کمیٹی نے جس میں فلاں فلاں علما شریک ہیں شہادت کی بنیاد پر یہ فیصلہ کیا ہے ہم اس فیصلہ پر اعتماد کر کے اعلان کر رہے ہیں۔“ (۱)

اس تجویز میں حکومت کا ذکر ہے؛ لیکن اگر اسلامی حکومت نہ ہو جیسے ہندوستان تو وہاں علما بھی ہر شہر میں کمیٹیاں قائم کر کے، ایک کو مرکز بنا سکتے ہیں اور کسی بھی ذیلی کمیٹی کے فیصلہ کا اعلان ملک بھر کے لیے وہ کر سکتی ہے؛ لیکن صرف ریڈیو اسٹیشن کے اعلان پر جب کہ ایسی منظم صورت نہ ہو، دوسری جگہوں کی کمیٹیاں، فیصلہ نہ کریں؛ بل کہ

اور ذرائع ابلاغ سے تحقیق کر کے فیصلہ کریں جس کی صورت اوپر لکھی گئی ہے۔
ہاں البتہ مختلف ریڈیو اسٹیشن کسی جگہ کے بارے میں چاند ہو جانے کی خبر دیں
اور استفاضہ کی صورت ہو جائے تو اس پر اعتماد کرنا درست ہے اور اس پر فیصلہ کیا
جاسکتا ہے۔

رہا یہ سوال کہ کتنی جگہوں کا اعلان درکار ہوگا، تین جگہ کا یا اس سے زائد؟ تو اس
سلسلے میں صحیح بات یہ ہے کہ جس قدر اعلانات پر کمیٹی کو وہاں چاند ہو جانے کا اطمینان
ولیقین ہو جائے اس قدر ضروری ہے۔

حضرت محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

”بعض فقہانے پچاس اور بعض نے کم و بیش کا عدد متعین کیا ہے اور
صحیح یہ ہے کہ تعداد کوئی متعین نہیں، قاضی یا ہلال کمیٹی کے اعتماد پر مدار
ہے، بعض اوقات سو آدمیوں کی خبر بھی کم ہے اور بعض اوقات دس بیس
کی خبر سے ایسا یقین کامل حاصل ہو جاتا ہے۔“ (۱)

یہاں ایک بات یہ بھی ضروری طور پر نوٹ کر لینے کی ہے کہ استفاضہ کی صورت
جس کا ذکر اوپر آیا ہے، اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ مختلف جگہ کے ریڈیو اسٹیشن اپنے
اپنے علاقوں کے قاضیوں یا کمیٹیوں کا فیصلہ سنائیں اور اگر ایک اسٹیشن سے بہت سے
شہروں کے بارے میں چاند کی خبریں سن لینا استفاضہ خبر کے لیے کافی نہیں۔

حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

”یاد رہے کہ کسی ایک ریڈیو سے بہت سے شہروں کی خبریں سن لینا
استفاضہ خبر کے لیے کافی نہیں؛ بل کہ استفاضہ خبر جب سمجھا جائے گا

جب دس بیس جگہوں کے ریڈیو اپنے اپنے مقامات کے قاضیوں یا ہلال
کمیٹی کا فیصلہ نشر کریں،^(۱) واللہ اعلم

فقط

محمد شعیب اللہ خان عفی عنہ

مہتمم مدرسہ مسیح العلوم، بیدواڑی، بنگلور



یونینفارم سول کوڈ
اور مسلمانوں کا موقف

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

یونینفارم سول کوڈ اور مسلمانوں کا موقف

آج کل یونینفارم سول کوڈ کے نفاذ کا مسئلہ پوری شدت سے اٹھایا جا رہا ہے اور اس کا ساتھ دینے والے، ساتھ دے رہے اور ہم نوا کر رہے ہیں؛ مگر مسلمانوں کا اس سلسلے میں کیا موقف ہے یا ہونا چاہیے؟ اس سلسلے میں بعض مدعیانِ اسلام کے مضامین سے عوام کو اشتباہ ہو جاتا ہے؛ لہذا ضروری معلوم ہوا کہ اس کی وضاحت کی جائے۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلام اور یکساں سول کوڈ کے مابین ایسا ہی تضاد ہے، جیسے ایمان و کفر میں ہے؛ کیوں کہ اسلام ایک مکمل ضابطہٴ حیات و لائحہٴ عمل ہے، جس کے اپنے قوانین ہیں، اپنے اصول ہیں، اپنے ضوابط و کلیات ہیں اور یہ سب کے سب، کسی بشر و انسان کے بنائے ہوئے نہیں؛ بل کہ خالق بشر حضرت حق جل مجدہ کے بنائے ہوئے ہیں۔

اس لیے کہ اسلام میں حق قانون سازی، صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ کہ حکم دینے کا اختیار صرف اللہ کو حاصل ہے، کسی انسان کو یا کسی اور مخلوق کو یہ حق حاصل نہیں، خواہ نبی ہو یا ولی، عالم ہو یا فاضل، فلسفی ہو یا سائنس دان، سب اللہ کے بندے ہیں، جن کو اللہ کے لائے ہوئے قانون پر بلا

چوں و چرا عمل کرنا ہے، ان کو قانون بنانے کا کوئی حق نہیں، اس کے برعکس یکساں سول کوڈ جو بنے گا، وہ انسانوں کی عقل و فہم، ان کے علم و تجربے کی بنا پر تیار ہوگا اور ظاہر ہے کہ اسلام نام ہے، اللہ کے قانون کے سامنے سر تسلیم خم کرنے اور پھر اس کے مطابق زندگی بسر کرنے کا اور یکساں سول کوڈ جب اللہ کے حکم کے خلاف، انسانوں کا بنایا ہوا قانون ہے؛ تو وہ اسلام کی ضد یعنی کفر ہوا؛ اس لیے اسلام میں اور یکساں سول کوڈ میں وہی نسبت ہے، جو ایمان اور کفر میں ہے؛ تو جس طرح ایک شخص کفر کو اختیار کر کے مسلمان و مومن نہیں ہو سکتا، بالکل اسی طرح یکساں سول کوڈ کو تسلیم کر کے بھی کوئی شخص دائرہ اسلام میں باقی نہیں رہ سکتا۔

مگر تعجب ہے ان مدعیانِ اسلام پر، جو ایک طرف اپنے آپ کو مسلمان کہتے اور لکھتے ہیں، اور دوسری طرف یکساں سول کوڈ کے نفاذ کو حق مانتے ہیں اور اس کے حق میں اپنا ووٹ پیش کرتے ہیں۔ ایسے لوگوں کے لیے دو ہی راستے ہیں، یا تو صاف صاف اللہ کے قانون کو تسلیم کر کے یکساں سول کوڈ سے براءت کا اظہار کریں، یا یکساں سول کوڈ کو تسلیم کر کے دعوائے ایمان و اسلام سے دستب بردار ہو جائیں۔ اور ”یَوْمُنَّوْنَ بَبَعَضٍ وَ یَكْفُرُونَ بَبَعَضٍ“ کا فلسفہ جو منافقین نے بنایا تھا، جس کی تردید قرآن نے کی ہے، اس کو چھوڑ دیں، کیونکہ یہ فلسفہ نفاق، اسلام میں نہیں چل سکتا۔

پھر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ ہندوستان میں اسلام کا عائلی قانون ہی ایک ایسا قانون ہے، جس میں مسلمانوں کو قانونی طور پر تشخص حاصل ہے، اگر اس تشخص کو بھی ختم کر دیا جائے گا اور یکساں سول کوڈ نافذ کر دیا جائے گا تو پھر اہل اسلام کو قانونی طور پر کیسے تشخص حاصل ہوگا؟ اس لیے اہل اسلام کبھی بھی کسی قیمت پر بھی یونینفارم سول کوڈ کے حق میں رائے نہیں دے سکتے۔

یکساں سول کوڈ کے حامی جن پر مغربی افکار نے اپنا تسلط جمالیا ہے، ان کو اس سلسلے میں جو بات کھٹکتی ہے، وہ یہ کہ اسلام کا قانون موجودہ زمانے میں قابل عمل ہونے کی صلاحیت کھو چکا ہے اور یہ کہ اس میں ترمیم اور اصلاح کی ضرورت ہے؛ مگر یہ کھٹک اور شبہ خود ان کے ذہنوں کی پیداوار نہیں؛ بل کہ مستشرقین اور ان کے ہم نوا عناصر کی منفی و متعصب ذہنیت کا عکس ہے، جس سے یہ لوگ متاثر و مرعوب ہو گئے ہیں۔ اگر اسلام کے عائلی قوانین کا انصاف اور دیانت داری کے ساتھ مطالعہ کیا جائے اور اس عقل سے کیا جائے، جو مغربی افکار اور استشراتی عصبیت سے مرعوب نہ ہو؛ بل کہ آزاد ہو، تو کوئی وجہ نہیں کہ ان کی کھٹک اور شبہات کا ازالہ نہ ہو جائے، اسی طرح حضرات علمائے نے اس سلسلے میں جو جوابی اور تحقیقی کتابیں تحریر فرمائی ہیں، ان کا اگر کھلے دماغ اور غیر مرعوب ذہن و فکر کے ساتھ مطالعہ کیا جائے اور مغرب زدہ عقلیت سے آزاد ہو کر حقیقی عقلیت پسندی کا ساتھ دیا جائے؛ تو میں نہیں سمجھتا کہ اسلام کا قانون اور اس کی صداقت اور حقانیت مخفی رہ سکے گی۔

اسلام نے طلاق کا جو عادلانہ نظام پیش کیا ہے، یا نکاح کا جو حکیمانہ فلسفہ پیش کیا ہے، دنیا کی کوئی طاقت اس سے بہتر اور عمدہ اور معقول نہیں پیش کر سکتی، اسی طرح دوسرے احکامات بھی، یہ محض کوئی خوش فہمی نہیں؛ بل کہ ایک حقیقت اور نفس الامری واقعہ ہے، جس کا انکار اور تردید دلائل اور براہین کی روشنی میں آج تک نہیں کی جاسکی۔

اعتراض کرنے والے اعتراض تو برابر کرتے ہیں کہ مثلاً اسلام نے طلاق کا حق صرف مرد کو کیوں دیا؟ عورت کو کیوں نہیں دیا؛ مگر اس کی حکمتیں اور مصلحتیں جب سمجھائی جاتی ہیں اور عورت اور مرد کے مابین جو فطرتاً فرق ہے، اس کو عقل و علم کی روشنی میں واضح کیا جاتا ہے، تو اس کو ماننے کے بہ جائے یا دلائل کی روشنی میں اس کی

تردید کے بہ جائے، یہ عقلیت پسند مغرب زدہ لوگ پھر اپنی زبان و قلم سے وہی اعتراض دہرا دیتے ہیں؛ نہیں معلوم کہ یہ عقلیت کی کونسی قسم ہے، جب جواب دے دیا گیا اور معقول جواب دے دیا گیا، تو اب ان کے لیے صرف دو ہی راستے ہیں، یا تو جواب کا جواب دلائل سے دیں یا تسلیم کر لیں؛ مگر افسوس کہ یہ لوگ صرف اعتراض دہرانے کو اپنی عقل پرستی کے ثبوت کے لیے کافی خیال کرتے ہیں۔

ابھی روزنامہ سالار، بابت: ۱۷/ جون ۱۹۹۵ء کی اشاعت میں پروفیسر بشیر حسین نے یکساں سول کوڈ پر ایک مضمون تحریر کیا ہے، جس میں انہوں نے مسلمانوں کو مشورہ دیا ہے کہ وہ یکساں سول کوڈ کو تسلیم کر لیں؛ اور ساتھ ہی ساتھ ”بی جے پی“ کی تعریف کی ہے کہ وہ یکساں سول کوڈ کے نفاذ کے حق میں ہے؛ مگر جناب پروفیسر صاحب سے یہ معلوم کرنا ہے کہ ”بی جے پی“ کا اگر کوئی مذہب نہ ہو اور اس کا اپنا کوئی قابل اعتماد قانون زندگی نہ ہو اور وہ مختلف مروجہ (LAWS) کو سامنے رکھ کر ایک مشترکہ سول کوڈ تیار کرنے کی محتاج ہو، تو اہل اسلام جن کے پاس خدا کا نازل کردہ محکم قانون ہے، جس میں معقولیت بھی ہے اور سماجی انصاف بھی ہے، وہ ایسے قانون کو کیوں ترک کر دیں؟ کیا خدائی قانون پروفیسر صاحب کی نظر میں دنیا کے اور قوانین کے برابر ہے؟ پروفیسر بشیر حسین نے بعض اسلامی ممالک میں موجودہ اقدار کے مطابق تدوین قوانین کا حوالہ دیا ہے، اور کہا ہے کہ انھوں نے قوانین میں مختلف تبدیلیاں لائی ہیں؛ مگر پروفیسر صاحب نے یہ نہیں بتایا کہ قوانین میں تبدیلی لانے کے بعد بھی وہ قوانین اسلامی قوانین رہے یا نہیں؟ اور یہ کہ یہ تبدیلی کرنے والے قوانین میں تبدیلی کر کے کس پوزیشن میں ہو گئے؟ ظاہر ہے کہ اسلامی قوانین میں اگر اس طرح تبدیلی لائی گئی، جس سے اللہ کا قانون باطل ہو جاتا ہے، تو یہ صریح کفر

ہے، جس کے ارتکاب کے بعد کوئی شخص مسلمان نہیں رہ سکتا، خواہ اس فعل کا ارتکاب جاہل کرے یا عالم، فرد کرے یا جماعت، رعایا کرے یا حکومت، آج کئی ایسے ممالک ہیں جہاں اسلام پر رہنے ہی کو مشکل بنا دیا گیا ہے، جب کہ وہ اسلامی ممالک کہلاتے ہیں، تو کیا کسی اسلامی نام کے ملک میں اسلام کو بدل دیا جائے گا، تو وہ پھر بھی اسلام ہی رہے گا؟

پروفیسر صاحب نے متفقہ کو شریعت میں مداخلت کا حق دلانے کے لیے یہ دلیل دی ہے کہ خود مسلمانوں نے اپنے (Personal Law) پرسنل لا میں مداخلت کا حق تسلیم کیا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ ۱۹۳۹ء (Muslim Marriages Act) ”مسلم میریجس ایکٹ“ کی تحلیل اس کی مثال ہے، یہ ایکٹ مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ کے اجتہاد کا نتیجہ تھا۔ (۱)

مگر پروفیسر صاحب نے یہ بتانے کی زحمت گوارا نہیں کی کہ مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے جو ایکٹ اپنے اجتہاد سے تیار کیا تھا، اس میں وہ کونسی اور کتنی دفعات ایسی ہیں، جن میں انھوں نے اسلامی قانون کو ترک کر کے، اپنے اجتہاد سے نیا قانون بنایا ہے؟ اگر وہ اس کو ثابت کرتے تو بات پوری ہوتی، صغریٰ ہے کبریٰ نہیں، پھر اس کلام سے نتیجہ کیسے برآمد ہوگا؟

پروفیسر صاحب کو سب سے پہلے یہ معلوم ہونا چاہیے کہ اجتہاد صرف ان مسائل میں ہوتا اور ہو سکتا ہے، جو منصوص نہ ہوں اور جو منصوص احکام و مسائل ہیں، ان میں اجتہاد کا کسی کو حق نہیں۔ اگر امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ جیسے مجتہدین بھی ہوں، تب بھی منصوص احکام میں اجتہاد کا حق نہیں رہے گا، ہاں! غیر منصوص احکام میں

اجتہاد ہو سکتا ہے، مگر اجتہاد کے معنی یہ نہیں کہ حرام کو حلال کر دیا جائے یا جو زمانہ کہے، اس کو مان لیا جائے؛ بل کہ اجتہاد نام ہے اولہ شرعیہ سے استنباط احکام کے لیے اپنی غایت سعی کو صرف کرنے کا۔ (۱)

جو اولہ شرعیہ کو مد نظر نہ رکھ کر، زمانہ، حالت، دور وغیرہ کی بنیاد پر حکم و قانون بنایا جائے، تو اس کو فقہی اصطلاح میں اجتہاد نہیں؛ بل کہ دین کی تحریف کہتے ہیں۔ غرض یہ کہ مولانا تھانوی رحمہ اللہ کا حوالہ محض ایک دھوکہ ہے، جو پروفیسر موصوف نے بے سمجھے بوجھے، اپنے موقف کی تائید میں پیش کر دیا ہے، کبھی مسلمانوں نے شریعت میں مداخلت کو کسی کی طرف سے گوارا نہیں کیا۔

چلتے چلتے پروفیسر صاحب نے ایک بات یہ بھی کہی ہے کہ ہمارے علما کو یہ جان کر حیرت ہوگی کہ انھوں (حضرت تھانوی رحمہ اللہ) نے مولانا عبد الماجد دریابادی رحمہ اللہ کو ایک مکتوب میں کہا تھا کہ وہ اپنی مطلقہ بیوی کو عدت کی مدت کے بعد بھی نفقہ ادا کریں، ”شاہ بانو“ مقدمے میں سپریم کورٹ نے اسی نظریہ کو برقرار رکھا۔ (۲)

مگر ہمیں اس پر کوئی حیرت نہیں؛ اور نہ کسی عالم کو اس پر حیرت ہوگی، البتہ اس پر ضرور حیرت ہے کہ پروفیسر صاحب نے ایک ذاتی مشورہ اور ایک قانونی حکم میں فرق محسوس نہیں کیا، کیا ایک ذاتی مشورہ جو کسی خاص حالت کی بنا پر دیا جائے اور ایک قانونی حکم جو اپنی جگہ اٹل ہوتا ہے، ان دونوں میں کوئی فرق نہیں؟ کیا مولانا تھانوی رحمہ اللہ نے کوئی شرعی فتویٰ اس کا صادر کیا تھا؟ اس کو ثابت کیا جاسکتا ہے؟ یہ حال ہے، جناب پروفیسر صاحب کے دلائل کا اور عقل و فہم کا، جس سے انھوں نے

(۱) أصول الفقه: لأبي زهرة: ۳۷۹

(۲) سالار

علما کے کلام کو سمجھا ہے ۔

بریں عقل و دانش بباید گریست

بہ ہر حال بتانا یہ ہے کہ یکساں سول کوڈ کسی طور پر بھی قابل تسلیم نہیں، اگرچہ بعض مدعیان علم و عقل اس کی تائید کر رہے ہیں؛ مگر جیسا کہ عرض کر چکا ہوں، اہل اسلام کے نزدیک یکساں سول کوڈ اور اسلام میں اسی طرح تضاد ہے، جس طرح ایمان و کفر میں تضاد ہے اور اس کو تسلیم کرنے کے بعد ملت اسلامیہ کا تشخص و امتیاز ختم ہو جائے گا۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

قصر و اتمام کے مسئلے
میں کیا مکہ و منیٰ ایک شہر شمار ہوگا؟

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

قصر و اتمام کے مسئلے میں کیا مکہ و منیٰ ایک شہر شمار ہوگا؟

سوال نامہ برائے ستر ہواں سیمینار

اس سے پہلے اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کے بعض سیمیناروں میں حج سے متعلق بعض مسائل پر بحث و تحقیق کے بعد فیصلے کئے گئے تھے، اس وقت بھی حج سے متعلق ایک اہم مسئلہ پر شرعی بحث و تحقیق کے لیے آپ حضرات کو زحمت دی جا رہی ہے، امید ہے کہ مسئلہ کی اہمیت کو سامنے رکھتے ہوئے پوری تحقیق و تفصیل سے جوابات تحریر فرمائیں گے، انشاء اللہ آپ حضرات کی تحقیق اور علمی ریاضت زیر بحث مسئلہ میں کسی نتیجہ تک پہنچنے میں اکیڈمی کے لیے معاون ثابت ہوگی۔

یہ بات اہل علم پر مخفی نہیں کہ عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور اس کے بعد کے ادوار میں منیٰ کی آبادی مکہ مکرمہ سے بالکل الگ اور خاصے فاصلے پر تھی، مکہ مکرمہ اور منیٰ کو دو الگ آبادیاں شمار کیا جاتا تھا، اس لیے اگر کوئی شخص مکہ اور منیٰ دونوں میں ملا کر پندرہ ایام کے قیام کی نیت کرتا تھا تو بھی اس پر مسافر کے احکام جاری ہوتے تھے اور وہ مقیم کی امامت میں نماز ادا نہ کرنے کی صورت میں قصر کرتا تھا۔

یہ بات بھی اہل علم جانتے ہیں کہ حنفیہ کے نزدیک مسافر کے لیے قصر رخصت نہیں ہے بلکہ عزیمت ہے۔

ادھر چند سالوں سے صورت حال میں تبدیلی آئی ہے، مکہ مکرمہ کی آبادی بڑھتے بڑھتے منیٰ بلکہ اس سے آگے تک پہنچ چکی ہے اور منیٰ سرکاری طور پر بلدیہ مکہ مکرمہ کا حصہ قرار پا چکا ہے۔

اس صورت حال نے ایک بڑا اہم فقہی سوال یہ پیدا کر دیا ہے کہ کیا اب بھی مکہ اور منیٰ کو الگ الگ آبادیاں مان کر وہی فتویٰ دیا جائے جو ماضی میں تھا کہ اگر ایک شخص مکہ اور منیٰ دونوں کو ملا کر پندرہ دن یا اس سے زائد قیام کی نیت کرتا ہے تو وہ شرعاً مسافر ہی رہے گا، اور اس پر قصر لازم ہوگا، کیوں کہ عہد نبی ﷺ اور قرون سابقہ میں ایسا ہی تھا صورت حال کی تبدیلی اور واقعاتی اور سرکاری دونوں سطح پر مکہ مکرمہ میں منیٰ کی شمولیت کی وجہ سے دونوں کو ایک آبادی تصور کیا جائے گا اور اگر دونوں کو ملا کر پندرہ یوم یا اس سے زائد قیام کا ارادہ ہو تو ایسے شخص کو مقیم مانا جائے گا اور اس پر مقیم کے احکام جاری ہوں گے؟

غالباً آپ کے علم میں یہ بات ہوگی کہ اس مسئلہ میں برصغیر کے علماء میں ایک سے زائد آراء پائی جاتی ہیں، اس کی وجہ سے حج پر جانے والے حضرات خاص طور پر کشمکش کا شکار ہوتے ہیں کہ کس رائے کو اختیار کر کے اس پر عمل کریں؟ اس لیے اس بات کی سخت ضرورت ہے کہ دونوں آراء اور ان کے دلائل کا باریک بینی سے مطالعہ کر کے کوئی رائے قائم کی جائے اور ترجیحی رائے کے دلائل و وجوہات بھی تفصیل سے لکھے جائیں تاکہ اکیڈمی کو فیصلے تک پہنچنے میں سہولت ہو۔

جواب:

کسی شہر سے متصل آبادی اسی شہر کے حکم میں ہوتی ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے، بعض حضرات اس آبادی کو خواہ وہ شہر ہو یا گاؤں، اسی شہر کا ایک حصہ قرار دیتے ہیں جو اس سے متصل ہے، اور دوسرے حضرات اس کے خلاف اس کو اس کا حصہ نہیں مانتے، بلکہ اس کو الگ گاؤں یا شہر قرار دیتے ہیں۔

چنانچہ علامہ ابن نجیم المصری رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

” و ظاهر کلام المصنف أنه لا يشترط مجاوزة القرية

المتصلة بربض المصر ، وفيه اختلاف و ظاهر المجتبی

عدم الاشتراط و هو الذي يفيدہ کلام أصحاب المتون

كالهداية أيضاً ، و جزم في فتح القدير بالاشتراط .“ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ قصر کے لئے شہر سے متصل قریہ سے تجاوز کر جانے کے شرط ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، صاحب کنز الدقائق علامہ نسفی رحمہ اللہ کا ظاہر کلام یہ ہے کہ قصر کے لئے یہ شرط نہیں ہے، اور عام طور پر اصحاب متون کے کلام سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے، اور صاحب فتح القدير نے متصل آبادی سے تجاوز کو شرط ٹھہرایا ہے۔

ہاں اکثر حضرات نے اختلاف کا ذکر کئے بغیر یہ لکھا ہے کہ شہر سے متصل آبادی اسی شہر کے حکم میں ہے۔ چنانچہ:

(۱) مراقی الفلاح میں علامہ شرنبلالی رحمہ اللہ نے مسافر کو کہاں سے قصر کرنا

چاہئے؟ اس کا بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے:

”إذا جاوز بيوت مقامه ولو بيوت الأحيية من الجانب الذي خرج منه ، ويشترط أن يكون قد جاوز أيضا ما اتصل به أي بمقامه من فئانه كما يشترط مجاوزة ربضه ، وهو ما حول المدينة من بيوت ومساكن ؛ فإنه في حكم المصر ، وكذا القرى المتصلة بربض يشترط مجاوزتها في الصحيح.“

(وہ قصر کرے گا جب وہ اپنے مقام کے گھروں کی جانب سے جہاں سے وہ نکلا ہے، آگے بڑھ جائے گا، اگرچہ وہ چھپر کے مکانات ہی کیوں نہ ہوں، اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ اس کے مقام سے ملے ہوئے فناء سے بھی آگے بڑھ جائے جس طرح یہ شرط ہے کہ شہر کے ربض سے آگے بڑھ جائے اور ربض شہر کے اطراف پھیلے ہوئے مکانات اور گھر ہیں؛ کیونکہ یہ بھی شہر ہی کے حکم میں ہیں، اسی طرح وہ گاؤں اور دیہات جو ربض شہر سے متصل ہیں ان سے بھی آگے بڑھ جانا صحیح قول میں شرط ہے۔) (۱)

علامہ یعنی رحمہ اللہ نے البنا یہ شرح ہدایہ میں ”محیط“ کے حوالے سے لکھا ہے کہ:

”ويعتبر مجاوزة عمران المصر إلا إذا كان ثم قرية أو قرى متصلة بأرض المصر، فإنه حينئذ يعتبر مجاوزة القرى.“

(اور شہر کی عمارات سے تجاوز کر جانے کا قصر میں اعتبار ہے، مگر یہ کہ

وہاں کوئی گاؤں یا چند قریے شہر سے متصل ہوں، تو اس وقت ان قریوں سے تجاوز کا بھی اعتبار ہوگا۔ (۱)

یہی بات علامہ شامی رحمہ اللہ نے شرنبلالی کی ”الامداد“ کے حوالے سے لکھی ہے، چنانچہ کہتے ہیں:

”وأشار إلى أنه يشترط مفارقة ما كان من توابع الإقامة كربض المصر، وهو ما حول المدينة من بيوت ومساكن، فإنه في حكم المصر، وكذا القرى المتصلة بالربض في الصحيح.“

(انہوں نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ توابع شہر جیسے ربض شہر سے الگ ہو جانا قصر کے لئے شرط ہے اور ربض شہر وہ گھر اور عمارات ہیں جو شہر کے ارد گرد ہوتے ہیں، کیونکہ یہ بھی شہر کے حکم میں ہیں، اور اسی طرح صحیح قول پر وہ قریے جو ربض شہر سے ملے ہوئے ہوں، وہ بھی شہر میں داخل ہیں۔) (۲)

اور فتاویٰ عالمگیری میں بھی اسی بات کو واضح الفاظ میں نقل کیا ہے:

”الصحيح ما ذكر أنه يعتبر مجاوزة عمران المصر لا غير، إلا إذا كان ثمة قرية أو قرى متصلة بربض المصر، فحينئذ تعتبر مجاوزة القرى بخلاف القرية التي تكون متصلةً بفناء المصر؛ فإنه يقصر الصلاة وإن لم يجاوز تلك القرية، كذا في المحيط.“

(۱) البناية: ۱۵/۳

(۲) شامی: ۵۹۹/۲

(صحیح و ہی ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ قصر کے لئے شہر کی آبادی سے تجاوز کر جانا معتبر ہے نہ کہ کسی اور سے، مگر یہ کہ وہاں کوئی گاؤں ہو یا کئی گاؤں ربلض شہر سے ملے ہوئے ہوں، تو اس وقت ان قریوں سے بھی تجاوز کرنے کا لحاظ کیا جائے گا، برخلاف ان قریوں کے جو فناء مصر سے ملے ہوئے ہیں کہ آدمی قصر کرے گا اگرچہ اس قریہ سے آگے نہ بڑھا ہو۔) (۱)

ان عبارات فقہیہ سے دو باتیں معلوم ہونیں:

(۱) ایک یہ کہ قصر کی ابتداء اس وقت ہوگی جب مسافر اپنے شہر و گاؤں کی عمارات سے اور ”ربلض شہر“ یعنی شہر سے متصل اطراف و اکناف کے گھروں اور عمارتوں سے تجاوز کر جائے، جب تک اس حد سے تجاوز نہیں کرے گا، اس کے لئے قصر کرنا جائز نہیں۔

(۲) دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ ”ربلض شہر“ یعنی شہر سے متصل گھروں و عمارتوں سے جو قریے اور گاؤں یا شہر ملے ہوئے ہوں وہ بھی شہر ہی میں داخل ہیں اس لئے قصر کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ مسافر ان سے بھی آگے بڑھ جائے، ان سے آگے بڑھنے سے پہلے قصر نہیں ہوگا۔

اس دوسرے مسئلہ سے یہ بات بھی مستفاد ہوئی کہ شہر سے متصل آبادیاں اسی شہر میں داخل مانی جائیں گی، اس لئے قصر ان سے آگے بڑھنے کے بعد ہوگا، اس سے پہلے نہیں ہوگا۔ اگر یہ آبادیاں مصر و شہر میں داخل نہ ہوتیں تو قصر ان سے پہلے ہی شروع ہو جانا چاہئے، معلوم ہوا کہ یہ متصل آبادیاں خواہ وہ گاؤں کی شکل میں ہوں یا شہر کی صورت میں، داخل شہر مانی جاتی ہیں۔

علماء حنفیہ کے علاوہ اس سلسلہ میں دیگر ائمہ کرام کے مسلک میں بھی دو قول ملتے ہیں، ایک قول میں شہر سے متصل گاؤں اور قریوں کو شہر میں مانا گیا ہے جبکہ دوسرے قول میں اس کے خلاف ہے۔

چنانچہ شافعی فقہ کے امام علامہ ابواسحاق شیرازی رحمۃ اللہ نے ”المہذب“ میں اس سلسلہ میں دو قول نقل کئے ہیں، وہ فرماتے ہیں:

” وإن كان في قرية وبقرها قرية ففارق قرينته جاز له

القصر ، وقال ابو العباس : إن كانت القریتان متقاربتین

فهما كالقرية الواحدة فلا يقصر حتى يفارقهما .“

(اگر ایک قریہ ہے اور اس کے قریب ایک اور قریہ ہے تو اپنے قریہ

سے الگ ہو جائے تو اس کے لئے قصر جائز ہے، اور ابوالعباس رحمۃ اللہ

نے کہا کہ اگر دو قریے قریب قریب ہوں تو وہ ایک قریہ کی طرح ہیں،

لہذا ان دونوں سے آگے جانے تک قصر نہیں کرے گا۔) (۱)

اور علامہ نووی شافعی رحمۃ اللہ نے صرف دوسرا ایک ہی قول نقل کیا ہے:

”أما إذا كانت قریتان لیس بینہما انفصال فہما

کمحلتین من قرية ، فیشرط مجاوزتہما بالاتفاق ،

وإن انفصلت إحداهما عن الأخری فجاوز قرینته جاز

القصر ، سواء قربت الأخری منها أم بعدت .“

(جب دو قریے اس طرح ہوں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی فصل

وجدائی نہ ہو تو وہ ایک قریہ کے دو محلوں کی طرح ہیں، لہذا قصر کے لئے

ان دونوں سے آگے بڑھ جانا بالاتفاق شرط ہے، اور اگر ان میں سے ایک قریہ دوسرے سے الگ ہو اور مسافر اپنے قریہ سے آگے بڑھ جائے تو اس کے لئے قصر جائز ہے، خواہ وہ دوسرا قریہ اس سے قریب ہو یا دور ہو۔ (۱)

اسی طرح فقہ شافعی کی کتاب ”مغنی المحتاج“ میں ہے:

” والقريتان المتصلتان يشترط مجاوزتهما، والمنفصلتان ولو يسيراً يكفي مجاوزة إحداهما“.

(دو قریے جو آپس میں ملے ہوئے ہوں قصر کے لئے ان دونوں سے آگے بڑھ جانا شرط ہے، اور وہ دو قریے جو منفصل ہوں، اگر چہ دونوں میں تھوڑا ہی فاصلہ کیوں نہ ہو، ان میں صرف ایک سے بڑھ جانا کافی ہے۔) (۲)

ان حضرات نے ایک ہی روایت کا ذکر کیا ہے، اور انداز بیان ایسا ہے جیسے یہی قول ان حضرات کے نزدیک معمول بہا اور معتبر ہے۔

اور فقہ حنابلہ کے ایک معروف عالم مرداوی جنابلی رحمۃ اللہ نے ”المقنع“ کی شرح ”الانصاف فی معرفة الراجح من الخلاف“ میں اس بارے میں فقہاء حنابلہ کے دو قول ذکر کئے ہیں، انہوں نے فرمایا:

” ظاهر کلامہ ایضا و کثیر من الأصحاب : جواز القصر إذا فارق بيوت قريته سواء اتصل به بلد آخر أو لا،

(۱) شرح مہذب: ۲۸۹/۴

(۲) مغنی المحتاج: ۲۶۲/۱

واعتر أبو المعالي انفصاله ولو بذراع.“

(مصنف (ابن قدامہ) کا اور بہت سے اصحاب کا ظاہر کلام یہی

ہے کہ جب اپنے قریہ کے گھروں سے جدا ہو جائے تو قصر جائز ہے،

خواہ اس سے متصل کوئی دوسرا شہر ہو یا نہ ہو، اور ابو المعالی رحمہ اللہ نے

فصل ہونے کا لحاظ کیا ہے، اگرچہ فصل ایک ہاتھ ہی کا کیوں نہ ہو۔^(۱)

اس عبارت سے محقق ابن قدامہ حنبلی رحمہ اللہ کا رجحان یہ معلوم ہوتا ہے کہ

اپنے قریہ سے الگ ہو جانے پر قصر کیا جائے خواہ اس سے متصل کوئی شہر ہو یا نہ ہو،

لیکن علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ کی دوسری کتاب ”المغنی“ میں انہوں نے اس

کے خلاف یہ لکھا ہے:

” وإن كان للبلد محال كل محلة منفردة عن الأخرى

كبغداد ، فمتى خرج من محلته أُبِيحَ له القصرُ إذا فارق

محلته ، وإن كان بعضها متصلاً ببعض لم يقصر حتى

فارق جميعها ، ولو كانت قريتان متدانيتين فاتصل ببناء

إحدهما بالأخرى فهما كالواحدة ، وإن لم يتصل فلكل

قرية حكم نفسها“.

(اگر شہر کے کئی محلے ہوں، ہر محلہ دوسرے سے الگ ہو جیسے بغداد تو

جب مسافر اپنے محلہ سے نکل جائے تو اس کو قصر کرنا جائز ہے اور اگر وہ

محلے بعض بعض سے ملے ہوئے ہوں تو اس وقت تک قصر نہ کرے جب

تک کہ تمام محلوں سے تجاوز نہ کر جائے، اور اگر دو قریے قریب قریب

(۱) الانصاف: ۲/۳۱۷، نیز دیکھو: الفروع: ۲/۴۷

ہوں اس طرح کہ ایک کی عمارات دوسری سے متصل ہوں تو وہ دو قریے
 ایک کی طرح ہیں، اور اگر متصل نہ ہوں تو ہر ایک کا الگ مستقل حکم
 ہے۔ (۱)

نیز ”الانصاف“ میں علامہ مرداوی رحمۃ اللہ علیہ اسی بناء پر فرماتے ہیں کہ:
 ”ظاہر کلام المصنف : أن أهل مكة ومن حولهم
 كغيرهم إذا ذهبوا إلى عرفة و مزدلفة و منى و هو صحيح ،
 فلا يجوز لهم القصر ولا الجمع، على الصحيح من
 المذهب نص عليه و عليه أكثر الأصحاب .“

(مصنف ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ کا ظاہر کلام یہ ہے کہ مکہ والے اور
 اس کے اطراف و اکناف والے دوسرے (باہر سے آنے والے)
 لوگوں کی طرح ہیں، کہ جب وہ عرفہ و مزدلفہ اور منیٰ جائیں تو صحیح مذہب
 کی بناء پر ان کے لئے قصر کرنا جائز نہیں اور نہ دو نمازوں کو جمع کرنا جائز
 ہے، اس کی تصریح کی گئی ہے اور اکثر اصحاب اسی پر ہیں۔) (۲)

فقہ مالکی کی کتاب: ”مواہب الجلیل“ میں ہے:

”ولو كانت قریتان يتصل بناء إحداهما بالأخرى
 فهما في حكم القرية ، وإن كان بينهما فضاء ، فلكل
 واحدة حكم الاستقلال.“

(اگر دو قریے قریب ہوں اس طرح کہ ایک کی عمارات دوسری سے

(۱) المغنی: ۲/۹۷

(۲) الانصاف: ۲/۱۷

متصل ہوں تو وہ دو قریے ایک قریہ کے حکم میں ہیں اور اگر ان دونوں میں فضاء یعنی فصل ہو تو ہر ایک کا الگ مستقل حکم ہے۔ (۱)

علامہ دسوقی مالکی رحمہ اللہ نے اپنے حاشیہ میں لکھا ہے:

”مثل البساتین المسكونة القريتان اللتان يرتفق أهل إحداهما بأهل الأخرى بالفعل وإلا فكل قرية تعتبر بمفردها إن كان عدم الارتفاق لنحو عداوة“.

(سکونت پذیر باغات ہی کی طرح وہ دو قریے ہیں جن میں سے ایک کے رہنے والے دوسرے قریہ والوں سے بالفعل نفع اٹھاتے ہیں، ورنہ ہر ایک قریہ الگ الگ مانا جائے گا اگر ان میں دشمنی وغیرہ کی وجہ سے آپسی تعاون نہ ہو۔) (۲)

اور اسی طرح کی بات فقہ مالکی کی دوسری کتاب ”الفواکہ الدوانی“ میں بھی ہے، اس میں لکھا ہے:

”ومثل البساتین فی اعتبار المجاوزة القريتان إذا اتصلتا أو اشتد قربهما بحيث يرتفق أهل كل واحدة بأهل الأخرى ، فلا يقصر المسافر من إحداهما حتى يجاوز الأخرى و ينفصل عن القريتين ، لا إن بعدت إحداهما من الأخرى ، أو كان بينهما عداوة بحيث لا يرتفق أهل إحداهما بالأخرى ، فلا يعتبر في قصر المسافر من إحداهما مجاوزة الأخرى“.

(۱) مواہب الجلیل: ۱۳۳/۲

(۲) حاشیة الدسوقی: ۳۵۹/۱

(قصر میں تجاوز کے معتبر ہونے میں باغات کی طرح وہ دو قریے بھی ہیں جو متصل ہوں یا بہت زیادہ قریب ہوں، اس طرح کہ ان میں سے ایک کے رہنے والے دوسرے قریہ والوں سے مدد و نفع اُٹھاتے ہوں، لہذا جو شخص ان میں سے ایک سے سفر کرے وہ دوسرے گاؤں سے آگے بڑھنے، اور دونوں سے جدا ہونے تک قصر نہ کرے گا، لیکن اگر ان دو قریوں میں سے ایک دوسرے سے دور ہوں یا ان قریے والوں میں ایسی دشمنی ہو کہ ایک قریہ والے دوسرے قریہ والوں سے کوئی نفع و تعاون نہیں لیتے تو ان میں سے ایک قریہ سے سفر کرنے والے کو دوسرے سے آگے بڑھنے کا اعتبار نہیں۔) (۱)

ان عبارات سے مزید یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جن دو قریبی قریوں کے رہنے والے لوگوں میں آپسی تعلقات ہموار ہوں ان کا حکم ایک جیسا ہے، اس لئے قصر کے لئے ان دونوں سے تجاوز کرنا شرط ہے، برخلاف ان دو قریوں کے جن کے بسنے والے لوگوں میں اتفاق و ارتفاق، اور آپسی رواداری نہ ہو، بلکہ دشمنی ہو تو وہ دو قریوں کے حکم میں ہیں۔

الحاصل: اس بحث سے یہ بات واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ اس مسئلے کے بارے میں فقہاء کے مسالک میں دو قول و روایات ملتے ہیں، بعض نے دونوں کا ذکر کیا ہے اور بعض نے ایک کا، اور بعض نے بلا اختلاف ایک کا ذکر کیا ہے۔ اور ”الموسوعة الفقهية“ میں بھی جو چاروں ائمہ کے مسالک کی ترجمانی کے لئے لکھی گئی ہے، بلا کسی اختلاف کے یہی بات لکھی ہے:

”القریتان المتدانیتان المتصل بناء إحداهما بالأخرى
أو التي يرتفق أهل إحداهما بالأخرى فهما كالقرية
الواحدة ، وإلا فلكل قرية حكم نفسها ، يقصر إذا جاوز
بيوتها والأبنية التي في طرفها .“

(وہ دو قریے جو قریب قریب ہوں، ان میں سے ایک کی عمارت
دوسرے کے متصل ہو، یا وہ دو ملے ہوئے قریے جن میں سے ایک کے
رہنے والے دوسرے سے نفع اٹھاتے ہیں وہ ایک قریہ کی طرح ہیں،
ورنہ ہر ایک کا اپنا مستقل حکم ہوگا، مسافر قصر کرے گا جب اس کے
گھروں اور عمارات سے تجاوز کر جائے گا جو اس کے اطراف ہیں۔) (۱)

اس سے بھی اشارہ ملتا ہے کہ یہ تمام ائمہ کا مسلک ہے، اور فی الجملہ اس پر سب کا
اتفاق ہے، البتہ دو باتوں میں جزوی طور پر اختلاف ان عبارات سے مفہوم ہوتا ہے:
(۱) ایک تو یہ کہ محض ایک آبادی کا دوسری کے قریب ہو جانا دونوں آبادیوں کے
ایک قرار دینے کے لئے کافی ہے یا اس کے ساتھ ان دو قریوں و آبادیوں کے رہنے
والوں کا ایک دوسرے سے تعاون لینے دینے کا سلسلہ رہنا بھی اس کے لئے ضروری
ہے؟ فقہاء مالکیہ کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ دو آبادیوں میں قربت کے ساتھ
ساتھ ان کے رہنے والوں میں ارتفاق کا تعلق بھی ضروری ہے، جبکہ دوسرے فقہاء
کے کلام میں یہ شرط نہیں معلوم ہوتی، بلکہ محض قربت کا ہونا کافی معلوم ہوتا ہے۔

(۲) دوسرے یہ کہ دو آبادیوں میں قربت کا ہونا ان دو کو ایک قرار دینے کے لئے کافی
ہے یا ان دونوں میں اتصال بھی ضروری ہے؟ اس میں امام ابو اسحاق شافعی رحمۃ اللہ

نے ابو العباس رحمہ اللہ کا جو قول نقل کیا ہے اس میں صاف ہے کہ:

”إن كانت القریتان متقاربتین فہما كالقریة الواحدة

فلایقصر حتی یفارقہما.“

(اگر دو قریے قریب قریب ہوں تو وہ ایک قریہ کی طرح ہیں، لہذا

ان دونوں سے آگے جانے تک قصر نہیں کرے گا۔)

اس کے برخلاف امام نووی رحمہ اللہ نے یہ نقل کیا ہے:

”وإن انفصلت إحداهما عن الأخری فجاوز قریتہ جاز

القصر، سواء قربت الأخری منها أم بعدت.“

(اگر ان میں سے ایک قریہ دوسرے سے الگ ہو اور مسافر اپنے

قریہ سے آگے بڑھ جائے تو اس کے لئے قصر جائز ہے، خواہ وہ دوسرا

قریہ اس سے قریب ہو یا دور ہو۔)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں حضرات شوافع کا اختلاف ہے، ایک روایت

میں قربت کو کافی قرار دیا گیا ہے اور دوسری میں اتصال کو لازم ٹھہرایا گیا۔

اس کے بعد اب ہم اس بات کی طرف آتے ہیں کہ علماء حنفیہ کے دو اقوال میں

سے کونسا قول معتبر ہے؟ اس بارے میں بھی عبارات میں اختلاف پایا جاتا ہے۔

بعض نے قول اول کی تصحیح کی ہے جس میں قصر کے لئے صرف اپنے شہر کی حدود و

عمارات سے تجاوز کو شرط کہا گیا ہے، چنانچہ علامہ مصری رحمہ اللہ نے ”النہر الفائق“

میں کہا ہے:

”وأما القریة المتصلة بالربض فظاهر کلامہ أنه

لا یشرط مجاوزتہا، وصحح الشارح بقرب المصر لا

يقصر وإلا قصر، والمختار أنه يقصر فيهما؛ لأنه جاوز

الربض، ومتى جاوز الربض فقد جاوز البلد“۔ (۱)

اسی طرح علامہ ظہیر الدین ولوالحی رحمۃ اللہ نے ”فتاویٰ ولوالحیہ“ میں

اولاً یہ لکھا ہے:

”مسافر جب شہر سے نکلے اور اس کے قریب قریہ ہو تو اگر یہ قریہ شہر

سے متصل ہو تو وہ داخل شہر ہے، لہذا وہاں قصر نہ کرے، اور اگر متصل نہ

ہو تو قصر کرے۔“

اس کے بعد لکھا ہے:

”والمختار: أنه يقصر فيهما؛ لأنه جاوز الربض، وحين

جاوز الربض فقد جاوز البلدة۔“ (۲)

ان حضرات نے اس کو مختار کہا کہ قریہ وگاؤں خواہ متصل ہو یا متصل نہ ہو، ہر صورت

میں اپنے شہر سے آگے بڑھ جانے کے بعد قصر کیا جاسکتا ہے؛ کیونکہ ربض شہر (یعنی شہر

سے متصل مکانات) سے تجاوز کرنے کے بعد وہ شخص شہر سے تجاوز کر گیا ہے۔

مگر بعض نے اس کے برخلاف دوسرے قول کو صحیح کہا ہے، فتاویٰ تاتارخانیہ میں

علامہ عالم بن العلاء دہلوی رحمۃ اللہ نے لکھا ہے:

”والصحيح ما ذكرنا أنه يعتبر عمران المصر إلا إذا

كانت ثمة قرية أو قري متصلة بربض المصر، فحينئذ

يعتبر مجاوزة القرى۔“ (۳)

(۱) النهر الفائق: ۳۴۴/۱

(۲) الفتاویٰ ولوالحیہ: ۱۳۱/۱

(۳) فتاویٰ تاتارخانیہ: ۵۰۳/۱

اسی طرح علامہ شرنبلالی اور علامہ شامی رحمہما اللہ نے بھی اسی قول کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ ان کی عبارات اوپر نقل کی جا چکی ہیں، لہذا اب غور طلب یہ ہے کہ ان دو صحیح اقوال میں کس کو اصح مانا جائے؟ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ دوسرا قول ہی معتبر ہے، اسی لئے بعض فقہاء نے صرف اسی کا ذکر کیا ہے، اور بعض کے کلام سے یوں مستفاد ہوتا ہے کہ وہ ربض شہر سے متصل قریہ اور فناء شہر سے متصل قریہ کے درمیان فرق کرتے ہوئے دونوں اقوال میں تطبیق کی صورت بیان کرنا چاہتے ہیں۔

چنانچہ امام قاضی خان رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

” وَإِنْ كَانَتْ الْقَرْيَةُ مُتَّصِلَةً بِرَبْضِ الْمَصْرِ فَالْمُعْتَبَرُ

مَجَاوِزَةُ الْقَرْيَةِ ، هُوَ الصَّحِيحُ ، وَإِنْ كَانَتْ الْقَرْيَةُ مُتَّصِلَةً

بِفَنَاءِ الْمَصْرِ ، لَا بِرَبْضِ الْمَصْرِ يَعْتَبَرُ مَجَاوِزَةُ الْفَنَاءِ ، وَلَا

يَعْتَبَرُ مَجَاوِزَةُ الْقَرْيَةِ .“

(اگر گاؤں شہر کے ربض سے متصل ہو تو ان قریوں سے تجاوز کا

اعتبار ہوگا، اور یہی قول صحیح ہے، اور اگر قریہ فناء شہر سے متصل ہو، ربض

شہر سے متصل نہ ہو، تو صرف فناء سے تجاوز کا اعتبار ہوگا، اور قریہ سے

تجاوز کا اعتبار نہ ہوگا۔) (۱)

علامہ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ نے قاضی خان کے اس قول کا ذکر کیا اور اس پر کوئی

جرح و تنقید نہیں کی، جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ (۲)

الحاصل وہ قریے اور گاؤں جو شہر سے متصل ہوں وہ اصح قول کے مطابق اسی شہر

(۱) فتاویٰ قاضی خان علی ہامش الہندیہ: ۱/۱۶۵

(۲) دیکھو: البحر الرائق: ۲/۲۲۶

میں داخل ہیں، اس لئے وہ سفر و اقامت میں اسی شہر کے تابع ہوں گے۔
 اس بحث کے پیش نظر ہمارے زیر غور مسئلہ میں یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ مکہ کے قریب کی آبادیاں، بالخصوص وہ آبادیاں جن کی عمارات مکہ کی عمارات سے متصل ہو چکی ہیں، جیسے منیٰ و مزدلفہ یہ مکہ المکرمہ میں داخل ہیں، اس لئے کہ ان میں قربت ہی نہیں بلکہ پوری طرح اتصال بھی پایا جاتا ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ وہاں کے لوگوں کا آپسی ارتفاق بھی معلوم و مسلم ہے، بلکہ خود حکومت بھی ان کو ایک ہی قرار دیتی ہے، لہذا با اتفاق ائمہ منیٰ و مزدلفہ مکہ میں داخل مانے جائیں گے۔ اور جب مکہ میں ان کو داخل مانیں گے تو لازمی طور پر قصر و اتمام میں یہ مکہ کے تابع ہوں گے، لہذا مکہ میں اقامت ہو تو یہاں بھی اقامت مانی جائے گی اور اگر مکہ میں مسافرت ہو تو یہاں بھی مسافرت مانی جائے گی۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان



مفطراتِ صوم
اور عصرِ حاضر کے بعض مسائل

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مفطرات صوم اور عصر حاضر کے بعض مسائل

سوال نامہ برائے ستر ہواں سمینار

اسلام کے ارکانِ خمسہ میں سے ایک اہم رکن روزہ ہے، روزہ صبح صادق سے غروب آفتاب تک اکل و شرب اور جماع سے رکے رہنے کا نام ہے، اکل و شرب کا لفظ معروف ہے اور عام آدمی بھی اس کے متبادر مراد و مفہوم سے واقف ہے، کھانے اور پینے میں بنیادی طور پر حلق کے راستہ سے قابل خورد و نوش اشیاء انسان کے معدہ تک پہنچتی ہیں، فقہاء نے اس کو سامنے رکھتے ہوئے اجتہاد سے کام لے کر اکل و شرب کے دائرہ کو وسیع فرمایا ہے اور کسی بھی چیز کے فطری منافذ کے ذریعہ جوف معدہ یا جوف دماغ تک پہنچنے کو ناقض صوم قرار دیا ہے۔

اس پس منظر میں قدیم فقہاء نے ناک، کان، آنکھ اور آگے اور پیچھے کے راستہ سے جسم میں داخل ہونے والی اشیاء سے روزہ ٹوٹنے اور نہ ٹوٹنے کا ذکر کیا ہے، نیز ان میں سے بعض صورتوں میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے بھی پایا جاتا ہے، فقہاء نے عام طور پر فطری منفذ اور غیر فطری منفذ کے درمیان فرق کیا ہے، اس بات کو بھی ملحوظ رکھا گیا ہے کہ داخل ہونے والی شئی کسی جوف میں جا کر قرار پذیر ہوتی ہے

یا نہیں ہوتی؟ نیز اس پر بھی بحث کی گئی ہے کہ مجوف اعضاء سے کون سے اعضاء مراد ہیں؟ اس موضوع کا تعلق ایک حد تک طب اور علم التشریح سے بھی ہے، مثلاً دماغ کو قدیم اطباء جوف مانتے تھے، غالباً اسی پس منظر میں فقہاء نے جوف دماغ اور جوف بطن کا ذکر کیا ہے، لیکن موجودہ دور میں سائنسداں جوف دماغ کے قائل نہیں ہیں، یعنی وہ دماغ کے اندر کوئی ایسا مجوف حصہ نہیں مانتے جس میں داخل ہو کر کوئی شئی ٹھہر جائے اور قرار پذیر ہو۔

میڈیکل سائنس کی ترقی اور طریقہ علاج میں بعض اختراعات نے کچھ نئے مسائل پیدا کر دیئے ہیں، جن پر قرآن و حدیث کے ارشادات اور سلف صالحین کے مقرر کئے ہوئے اصول و اجتہادات کی روشنی میں غور و فکر کرنے کی ضرورت ہے، اسی طرح کے چند سوالات آپ کی خدمت میں پیش ہیں:

۱- امراض قلب سے متعلق بعض دوائیں وہ ہیں جنہیں نگلا نہیں جاتا بلکہ زبان کے نیچے دبا کر رکھا جاتا ہے، اگر روزہ کی حالت میں اس طریقہ پر مذکورہ دواء کا استعمال کیا جائے اور اس دواء کو یا لعاب میں مل جانے والے اس کے اجزاء کو نگلنے سے بچایا جائے تو اس کا کیا حکم ہوگا، یہ مفسد صوم ہوگا یا نہیں؟

۲- جن لوگوں کو تنفس کا مرض ہوا نہیں بعض اوقات انہیں استعمال کرنا پڑتا ہے، انہیلر کے ذریعہ ہوا اور اسکے ساتھ دوا- جو غالباً سفوف کی شکل میں ہوتی ہے- کا نہایت مختصر جزء پھیپھڑے تک پہنچایا جاتا ہے، گویا یہ جاتا تو حلق کے راستہ ہی سے ہے، لیکن معدہ میں نہیں جاتا بلکہ پھیپھڑے میں جاتا ہے، کیا روزہ کی حالت میں اس کا استعمال درست ہوگا؟

۳- بعض دوائیں بھاپ کے ذریعہ اندر لی جاتی ہیں، اس کا ایک سادہ طریقہ تو وہی

ہے جو قدیم زمانہ سے چلا آرہا ہے کہ اہلتے ہوئے گرم پانی میں دوا ڈال دی جاتی ہے اور اس سے نکلنے والی بھاپ کو ناک اور منہ کے ذریعہ کھینچا جاتا ہے، آج کل اس کے لیے بعض مشینی طریقے بھی ایجاد ہوئے ہیں، کیا اس طرح بھاپ کا لینا درست ہوگا؟

۴- موجودہ دور میں جسم کے اندر دواؤں کے پہنچانے کی ایک صورت انجکشن کی اختیار کی گئی ہے، جو جسم کے مختلف حصے میں لگائے جاسکتے ہیں، انجکشن کے ذریعہ دوا کسی خاص حصہ میں بھی پہنچائی جاتی ہے اور رگوں میں بھی پہنچائی جاتی ہے، تاکہ خون کے ساتھ پورے جسم میں اس کی رسائی ہو جائے، پھر بعض انجکشن محض دوا کی ضرورت پوری کرتے ہیں اور بعض وہ ہیں جو جسم کی غذا کی ضرورت پوری کرتے ہیں، پس انجکشن کے ذریعہ جسم کے اندر دوا پہنچانا یا جسم کی غذائی ضرورت کو پوری کرنا مفسد صوم ہے یا نہیں یا اس سلسلہ میں کچھ تفصیل بھی ہے؟

۵- جسم میں نمکیات کی کمی کو پورا کرنے اور غذا سے مطلوبہ قوت فراہم کرنے کے لیے ”گلوکوز“ چڑھایا جاتا ہے، یہ چونکہ ایک حد تک غذا کا متبادل ہے، اس لیے اس سے بھوک کا احساس کم ہو جاتا ہے اور بھوک کی وجہ سے پیدا ہونے والی کمزوری سے بھی آدمی محفوظ رہتا ہے، روزہ کی حالت میں کیا اس طرح گلوکوز کا استعمال درست ہوگا، جب کہ یہ فطری منفذ سے داخل نہیں کیا جاتا، لیکن اس کی وجہ سے ترک اکل و شرب سے پیدا ہونے والی کیفیت بھی انسان کے اندر متحقق نہیں ہوتی۔

۶- بعض سیال یا غیر سیال دوائیں پیچھے کے راستہ سے اندر پہنچائی جاتی ہیں، اسی طرح بواسیر کے مرض میں اندرونی مسوں پر مرہم لگایا جاتا ہے، اور امراض معدہ کی تحقیق کے لیے بعض آلات بھی اندر داخل کیے جاتے ہیں، یہ صورتیں روزہ کے لیے مفسد ہوں گی یا نہیں؟

۷۔ آگے کی راہ سے بھی بعض اشیاء اندر تک پہنچائی جاتی ہیں، جیسے مرد و عورت کے جسم میں مثلاً نہ تک نلکی پہنچائی جاتی ہے، بعض امراض میں خواتین کی شرمگاہ میں سیال یا جامد دوارکھی جاتی ہے یا مرض کی تحقیق کے لیے بعض آلات رحم تک پہنچائے جاتے ہیں، یہ صورتیں ناقض صوم ہیں یا نہیں؟

روزے میں دوا کا زبان کے نیچے رکھنا

قلبی امراض میں جو دوائیاں صرف زبان کے نیچے دبانے کی ہوتی ہیں اور حلق کے نیچے اُتاری نہیں جاتیں، ان کا حکم یہ ہے کہ ان سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ اس کی فقہی نظیر مسواک کا روزے کی حالت میں استعمال ہے، جس کو بلا کراہت جائز قرار دیا گیا ہے۔

فقہاء نے لکھا ہے کہ:

”ولا بأس للصائم أن يستاك ، سواء كان السواك

يابساً أو رطباً ، مبلولاً أو غير مبلول“ (۱)

نیز اس کی نظیر یہ بھی ہو سکتی ہے کہ فقہاء نے عورت کو ضرورت کے موقع پر سالن کے چکھنے کی اجازت دی ہے، جیسے اس کا شوہر بدخلق ہو، بشرطیکہ وہ حلق کے نیچے نہ جائے۔ (۲)

بلکہ ان سب سے زیادہ واضح نظیر یہ جزئیہ ہے کہ فقہاء نے عورت کو اپنے نیچے کی حفاظت کی خاطر کھانا چبانے کی بلا کراہت گنجائش دی ہے، مراقی الفلاح میں ہے کہ:

”وكره مضغه بلا عذر كالمرأة إذا وجدت من يمضغ

(۱) بدائع الصنائع: ۲/۲۶۶

(۲) مراقی الفلاح: ۲۵۶، البحر الرائق: ۲/۲۸۹، در مختار و شامی: ۳/۳۹۵

الطعام لصبيها، أما إذا لم تجد بداً منه فلا بأس بمضغها
لصيانة الولد“ (۱)

اور بحر الرائق اور شامی میں ہے کہ:

”والمضغ بعذر بأن لم تجد المرأة من يمضغ لصبيها
الطعام من حائض أو نفساء أو غيرهما ممن لا يصوم ولم
تجد طبيخاً“ (۲)

جب اپنے بچے کی خاطر کھانا چبانے کی اجازت ہے تو خود اپنی حفاظت کے لیے ایسی دوا کا استعمال جو حلق میں نہ جائے، صرف زبان کے نیچے دبا لی جائے، جائز ہے۔ لیکن اس میں یہ شرط ہے کہ اس کا کوئی حصہ حلق میں داخل نہ ہو، ورنہ روزہ یقیناً فاسد ہو جائے گا۔

روزے میں ”انہیلر“ کا استعمال

تنفس کی بیماری کے علاج کے لئے ”انہیلر“ کا استعمال درست نہیں، اس سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے؛ کیوں کہ اس سے ایک دوا (بصورت سفوف جیسا کہ سوال میں ہے یا بصورت سیال چیز جیسا کہ بعض کا کہنا ہے) ہوا کے ذریعے اندر پہنچائی جاتی، اور یہ اگر چہ ڈاکٹروں کے مطابق پھیپڑوں میں پہنچتی ہے، معدے میں نہیں، مگر یہ بات یقینی ہے کہ اس کو اسی راستے سے پہنچایا جاتا ہے جس سے کہ معدے کی طرف بھی راستہ جاتا ہے، اور معدے میں اس کے پہنچنے سے کوئی مانع بھی موجود نہیں ہوتا، اس لیے یہ بات بالکل واضح ہے کہ اس کے کچھ اجزا کا پھیپڑوں کے بجائے معدے میں

(۱) مراقی الفلاح: ۲۵۶

(۲) البحر الرائق: ۲/۲۸۹، شامی: ۳/۳۹۵

چلا جانا عین ممکن ہے، لہذا احتیاط اسی میں ہے کہ اس سے روزے کو فاسد قرار دیا جائے۔
وجہ یہ ہے کہ خود فقہا کرام نے لکھا ہے کہ:

”إن السبب يقوم مقام المسبب في موضع الاحتياط“۔ (۱)

اور یہاں دوا کا بذریعہ ”انہیلر“ پھیپڑوں میں پہنچانا سبب ہے معدے میں پہنچنے کا، لہذا اس کو بھی مسبب کے درجے میں مان کر روزے کے لیے اس کو مفسد قرار دینا چاہئے۔

اور اسی اصول پر فقہا کے کلام میں احتیاطاً وجوب کی کئی نظیریں ملتی ہیں، مثلاً (۱) نوم کا ناقض وضو ہونا اسی سبب سے ہے کہ یہ سبب ہے استرخائے مفاصل کا، اور وہ سبب ہے خروج ریح کا، جو حادث ہے، لہذا اس سبب کو مسبب کے قائم مقام قرار دیکر اس کو ناقض وضو مانا گیا ہے۔ (۲)

(۲) دخول بلا انزال میں وجوب غسل کی وجہ بھی یہی ہے کہ عموماً یہ انزال کا سبب ہے، لہذا اگرچہ انزال نہ ہو، مگر دخول ہو جائے تو غسل کو واجب قرار دیا گیا۔
فقہا فرماتے ہیں کہ:

”لأنه سبب للإزالة وهو متغيب عن البصر فقد يخفى

عليه لقلته، فيقام مقامه لكمال السببية“۔ (۳)

(۳) ”ایلاج فی الدر“ کی صورت میں مفعول پر وجوب غسل کے بارے میں

فقہا نے لکھا ہے کہ یہ وجوب احتیاطاً ہے۔ (۴)

(۱) بدائع: ۱/۱۴۶، ۲/۳۳۱

(۲) بدائع: ۲/۵۳۵

(۳) ہدایہ: ۱/۱۹، اللباب فی شرح الكتاب: ۱۰، بدائع: ۱/۱۴۶

(۴) ہدایہ: ۱/۱۹، بدائع: ۱/۱۴۶، شامی: ۱/۲۹۹

(۴) اسی طرح اس شخص پر روزہ واجب قرار دیا گیا جس نے چاند دیکھا، مگر اس کی شہادت قاضی نے رد کر دی، تو یہ شخص روزہ رکھے گا، اور اس کی وجہ احتیاط بیان کی گئی ہے۔ (۱)

الغرض ”انہیلر“ اگرچہ پھیپڑوں کے لئے بنایا گیا ہو اور اس سے اصل نشانہ پھیپڑے بنتے ہوں، مگر اس میں کوئی شک نہیں کہ اس سے معدے کو جانے والے راستے ہی سے پھیپڑوں میں یہ دوا پہنچائی جاتی ہے اور معدے میں اس کے اجزا کا چلا جانا بہت ممکن ہے، لہذا اس کے استعمال سے روزہ فاسد ہو جائے گا۔

ہاں چوں کہ ایسا شخص بغیر ”انہیلر“ کے رہے گا تو سخت پریشانی کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور بسا اوقات یہ بات اس کے لئے خطرہ بھی بن جاتی ہے اس لئے ایسے شخص کو روزہ چھوڑنے کی اجازت ہوگی، اور اگر صحت مل جائے تو قضا ورنہ فدیہ ادا کرنا ہوگا۔

(۳) روزہ میں بھاپ کے ذریعہ دوا

بھاپ کے ذریعہ دوا کا اندر پہنچانا روزے کو فاسد کر دیتا ہے، خواہ وہ پرانے طریقے کے مطابق ہو یا کسی نئے طریقے کے مطابق کسی مشین کے ذریعہ ہو۔ اور وجہ ظاہر ہے کہ اس سے بھاپ اور بھاپ کے ذریعہ دوائی حلق کے اندر جاتی ہے۔ اور اس کا مفسد صوم ہونا معلوم و مسلم ہے۔

(۴) روزے میں انجکشن

روزے کی حالت میں انجکشن کے سلسلہ میں اولاً دو باتیں قابل غور ہیں: ایک انجکشن کی صورت کے بارے میں کہ اس کا کیا اثر روزے پر پڑتا ہے؟ اور دوسری قابل غور بات یہ ہے کہ انجکشن کس مقصد کے لئے لگایا جا رہا ہے؟ اور مقصد کے مختلف

ہونے کے لحاظ سے اس کے شرعی حکم میں کیا فرق پڑتا ہے؟

(۱) جہاں تک پہلے مسئلہ کا تعلق ہے اہل طب نے بھی یہ بات واضح کر دی ہے اور مشاہدہ بھی ہے کہ انجکشن میں سے بعض براہ راست گوشت میں اور بعض گوشت و پوست کے درمیان میں اور بعض راست طور پر پیٹ میں اور اکثر رگوں میں لگائے جاتے ہیں۔ لہذا اب غور یہ کرنا ہوگا کہ ان میں سے کون سے انجکشن کا کیا حکم ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ انجکشن خواہ رگوں میں دیا جائے، جیسے عام بیماریوں کے اندر ہوتا ہے، یا گوشت یا پوست میں لگایا جائے، جیسے ذیابیطس کے مریضوں کو ”انسولین“ پوست کے اندر لگاتے ہیں یا پیٹ میں لگایا جائے، جیسے کتا کاٹے ہوئے کو پیٹ میں لگاتے ہیں، سب کا حکم ایک ہے کہ ان سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔

انجکشن کے بارے میں جمہور علماء کی رائے یہی ہے کہ اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ حضرت حکیم الامت مولانا تھانوی رحمۃ اللہ نے اپنے فتاویٰ ”امداد الفتاویٰ“ میں اسی کو اختیار کیا ہے، اسی طرح حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمن صاحب رحمۃ اللہ نے ”فتاویٰ دارالعلوم دیوبند“ میں اور حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ نے ”آلات جدیدہ کے شرعی احکام“ میں اور ”کلمۃ القوم فی انجکشن فی الصوم“ میں اسی کو اختیار فرمایا ہے۔

وجہ یہ ہے کہ فقہاء کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے کہ روزہ اس وقت ٹوٹتا ہے جب صورتاً یا معنی افطار پایا جائے، صورتاً افطار یہ ہے کہ منہ سے کوئی چیز نکل کر جوف معدہ میں پہنچائی جائے، اور معنی افطار یہ ہے کہ جوف میں ایسی چیز پہنچائی جائے جس میں بدن کے لئے فائدہ و نفع ہو خواہ وہ غذا ہو یا دوا ہو، پھر جوف تک پہنچانے کی شرط یہ ہے کہ منفذ اصلی کے ذریعہ پہنچائی جائے۔ جب یہ باتیں پائی جائیں تو روزہ فاسد

ہوگا ورنہ روزہ باقی رہے گا۔ یہ تفصیل کتب فقہیہ میں موجود ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حضرات فقہاء کے مطابق روزہ اس وقت فاسد ہوتا ہے جب کہ روزہ کو توڑنے والی چیز جوف معدہ یا جوف دماغ میں پہنچے یا پہنچائی جائے اور یہ پہنچانا پہنچانا بھی ”منفذ اصلی“ کے ذریعہ ہو، جب یہ دو باتیں پائی جائیں تو روزہ فاسد ہوگا ورنہ نہیں، یعنی اگر روزے کو توڑنے والی چیز جوف معدہ یا جوف دماغ میں نہیں گئی یا گئی مگر ”منفذ اصلی“ کے ذریعے نہیں گئی تو اس سے روزہ فاسد نہ ہوگا۔

اس اصول پر غور کریں کہ انجکشن میں صورتِ افطار تو نہیں پائی جاتی؛ کیوں کہ انجکشن میں منہ سے دوا نہیں پہنچائی جاتی؛ بل کہ جیسا کہ معلوم ہے رگوں یا گوشت سے دوا داخل کی جاتی ہے، ہاں انجکشن میں معنی افطار پائے جاتے ہیں؛ کیوں کہ بدن کے لیے فائدہ مند چیز ”دوا یا غذا“ جوف میں پہنچائی جاتی ہے؛ مگر اس کی جو شرط ہے کہ یہ پہنچانا ”منفذ اصلی“ کے ذریعہ ہو، یہ بات اس میں متحقق نہیں، اس لیے انجکشن سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔

فقہاء کے کلام میں اس کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں کہ معنی افطار پائے جانے کے باوجود منفذ اصلی کے ذریعہ جوف میں نہ پہنچنے کی بنا پر اس کو غیر مفسد مانا گیا ہے۔

(۱) فقہانے روزے میں سرمہ لگانے کی اجازت دی ہے، اگرچہ کہ سرمے کا اثر حلق میں محسوس ہو؛ کیوں کہ یہ سرمہ حلق میں کسی منفذ اصلی سے نہیں پہنچا؛ بل کہ مسامات سے پہنچا ہے، اور آنکھ میں اور معدے یا دماغ کے مابین کوئی منفذ نہیں ہے۔ علامہ کاسانی رحمۃ اللہ ”بدائع الصنائع“ میں آنکھوں میں سرمہ ڈالنے کے مسئلے پر بحث کرتے ہوئے اس کے جواز کی دلیل اس طرح بیان کرتے ہیں:

”ولأنه لا منفذ من العين إلى الجوف ، ولا إلى الدماغ،

وما وجد من طعمه فذاك أثره ، لا عينه ، وأنه لا يفسد

كالغبار والدخان“ (۱)

اور علامہ شامی رحمہ اللہ سرمہ لگانے کے مسئلے پر وجہ بیان کرتے ہوئے

فرماتے ہیں:

” قال في النهر : لأن الموجود في حلقه أثر داخل من

المسام الذي هو خلل البدن ، والمفطر إنما هو الداخل

من المنافذ ، للاتفاق على أن من اغتسل في ماء فوجد في

باطنه أنه لا يفطر. (۲)

ان عبارات سے صاف طور پر معلوم ہوا کہ محض جوف میں کسی چیز کا پہنچ جانا مفسد صوم نہیں ہے؛ بل کہ منفذ اصلی سے پہنچنا مفسد صوم ہے، اسی لیے سرمے اگرچہ آنکھوں میں ڈالنے کے بعد حلق میں محسوس ہو، اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔

(۲) فقہانے روزے کی حالت میں سر میں تیل ڈالنے اور اعضا بدن پر تیل

لگانے کو جائز کہا ہے، حال آں کہ اس سے تیل بدن کے اندر پہنچتا ہے، اور اس کی

تری اندر محسوس بھی کی جاتی ہے، مگر چونکہ ”منفذ اصلی“ سے نہیں پہنچتا، اور اصل وعین

چیز نہیں پہنچتی؛ بل کہ اس کا اثر پہنچتا ہے اس لیے اس کو مفسد صوم نہیں مانا گیا۔

چنانچہ علامہ کا سانی رحمہ اللہ کہتے ہیں:

” و كذا لو ادهن رأسه وأعضاءه ، فتشرب فيه أنه لا

يضره ؛ لأنه وصل إليه الأثر لا العين“ (۳)

(۱) بدائع الصنائع: ۲/ ۲۳۷

(۲) شامی: ۳/ ۳۶۷

(۳) بدائع: ۲/ ۲۳۷

اور علامہ شرنبلالی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

” أو ادهن لم يفسد صومه كما لو اغتسل ووجد برد
الماء في كبده أو اکتحل ولو وجد طعمه في حلقه أو لونه
في بزاقه أو نخامته في الأصح ، وهو قول الأكثر.“
آگے چل کر فرماتے ہیں:

ولو وضع في عينيه لبناً أو دواءً مع الدهن فوجد طعمه
في حلقه لا يفسد صومه إذ لا عبرة مما يكون من
المسام“ (۱)

(۳) غسل کرنے یا پانی سے بھگو یا ہوا کی پٹریا بدن پر لپٹنے سے بھی روزہ
فاسد نہیں ہوتا، حالانکہ اس عمل سے پانی کی ٹھنڈک و تری داخل بدن محسوس ہوتی ہے،
وجہ اس کی بھی یہی ہے کہ اس کا اثر بدن میں جو محسوس کیا جاتا ہے وہ دراصل مسامات
کے ذریعہ پہنچتا ہے، کسی منفذ اصلی سے نہیں پہنچتا۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں:

” والمفطر إنما هو الداخل من المنافذ ، للاتفاق على

أن من اغتسل في ماء فوجد في باطنه أنه لا يفطر“ (۲)

(۴) فقہا کرام نے لکھا ہے کہ اگر کسی کو پیٹ میں یا سر کے اندر زخم ہو جائے اور
وہ اس زخم میں اندر دوا پہنچائے تو اس سے اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا، لیکن ان کے
علاوہ کسی اور جگہ زخم ہو اور وہاں دوائی لگائی جائے تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔

(۱) مرقی الفلاح: ۲۳۶

(۲) شامی: ۳/۳۶۷

علامہ نسفی نے کنز الدقائق میں فرمایا کہ:

” داوی جائفة أو آمة بدواء ووصل الدواء الى جوفه

أو دماغه أفطر“ . (۱)

اس کی وجہ یہی ہے کہ پیٹ کا زخم جس کو جائفہ کہتے ہیں اس میں دوا ڈالنے سے وہ جوف معدہ میں پہنچ جاتی ہے اور سر کے اندر دماغ کے زخم میں دوا ڈالی جائے تو وہ جوف دماغ میں پہنچتی ہے اس لئے اس کو مفسد قرار دیا گیا۔

(۵) مرد کی پیشاب گاہ میں اگر کوئی دوا ٹپکائی جائے، اور وہ مٹانے تک پہنچ جائے تو فقہاء میں اختلاف ہے کہ اس سے روزہ فاسد ہوگا یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ روزہ فاسد نہ ہوگا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس سے روزہ فاسد ہو جائے گا۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ مٹانہ اور جوف بطن میں کوئی منفذ اصلی ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ ان دونوں میں کوئی راستہ و منفذ نہیں ہے، جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ ان میں منفذ ہے۔ یہاں قابل غور بات یہ ہے کہ یہ بات ہر کس و ناکس محسوس کرتا ہے کہ پیشاب معدے ہی سے چل کر مٹانے میں آتا ہے، امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اس سے یہ سمجھا کہ دونوں کے درمیان منفذ ہے اس لئے پیشاب معدے سے مٹانے میں آتا ہے؛ مگر ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے کہا کہ نہیں؛ بل کہ پیشاب کا معدے سے مٹانہ میں آنا منفذ سے نہیں؛ بل کہ مسامات سے ہوتا ہے، وہ مسامات سے رس کر مٹانے میں جمع ہوتا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ پیشاب واپس معدے میں نہیں جاسکتا، اگر وہاں منفذ ہوتا تو جس طرح آیا تھا اسی طرح واپس بھی جاسکتا؛ مگر ایسا نہیں ہے۔

ابن نجیم مصری رحمہ اللہ نے اسی مسئلے کی وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ:

” وهو مبني على أنه هل بين المثانة والجوف منفذ أم لا؟ وهو ليس باختلاف فيه على التحقيق، فقالا: لا، ووصول البول من المعدة الى المثانة بالترشح، وما يخرج رشحاً لا يعود رشحاً، كالجرة اذا سُدَّ رأسها، وألقى في الحوض يخرج منها الماء، ولا يدخل فيها“۔ (۱)

اور شامی رحمہ اللہ نے کہا کہ:

” والاختلاف مبني على أنه هل بين المثانة والجوف منفذ أو لا؟ وهو ليس باختلاف على التحقيق، والأظهر أنه لا منفذ له، وإنما يجتمع البول فيها بالترشح، كذا يقول الأطباء“۔ (۲)

معلوم ہوا کہ اس مسئلے میں اختلاف دراصل جوف بطن و مثانے میں منفذ کے ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف پر مبنی ہے، اس سے اتنی بات معلوم ہوگئی کہ اگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک بھی یہ ثابت ہو جاتی کہ ان دو کے درمیان منفذ نہیں ہے تو وہ بھی یہی کہتے کہ اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا اور اگر امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک یہ محقق ہو جاتا کہ دونوں میں منفذ ہے تو وہ بھی یہی فرماتے کہ روزہ فاسد ہو جائے گا۔

الغرض یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ مخارق اصلیہ و منافذ اصلیہ سے جو چیز ڈالی جائے اور وہ جوف معدہ یا جوف دماغ میں پہنچ جائے وہی مفسد صوم ہے۔

(۱) البحر الرائق: ۲/۲۸۸

(۲) شامی: ۳/۳۷۲

بل کہ فقہاء کے کلام سے یہ بات بھی صاف ہو جاتی ہے کہ کسی چیز کے مفسد صوم ہونے میں اصل جوف معدہ ہے کہ اگر اس میں کوئی چیز پہنچ جائے تو روزہ فاسد ہوگا، اور جوف دماغ میں پہنچنے کو اس لئے مفسد صوم مانا گیا ہے کہ جوف معدہ اور جوف دماغ کے مابین بھی منفذ اصلی موجود ہے، لہذا جو چیز دماغ میں پہنچے گی وہ اس منفذ کے ذریعے معدے میں بھی پہنچ جائے گی۔

علامہ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ:

” وفي التحقيق: أن بين الجوفين منفذاً أصلياً ، فما

وصل الى جوف الرأس يصل الى جوف البطن“ . (۱)

اور شامی رحمہ اللہ نے اسی کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا ہے کہ:

” قال في البحر: و التحقيق أن بين الجوفين منفذاً

أصلياً ، فما وصل الى جوف الرأس يصل الى جوف

البطن“ . (۲)

الغرض ان سب سے یہ بات واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ محض کسی چیز کے بدن میں پہنچنے یا پہنچانے سے روزہ فاسد نہیں ہو جاتا؛ بل کہ اس وقت فاسد ہوتا ہے جب کہ دو باتیں پائی جائیں: ایک یہ کہ وہ چیز جوف بطن میں پہنچے اور دوسرے یہ کہ ”منفذ اصلی“ کے ذریعے پہنچے۔

اس سلسلے میں بدائع الصنائع میں علامہ کا سانی رحمہ اللہ کی ایک عبارت بالکل

صاف و واضح ہے وہ فرماتے ہیں:

(۱) البحر الرائق: ۲/۲۸۸

(۲) شامی: ۳/۳۷۶

”وما وصل الى الجوف أو الدماغ من المخارق
الأصلية كالأنف والأذن والدبر بأن استعط أو احتقن أو
أقطر في أذنه فوصل الى الجوف أو الدماغ فسد صومه ،
أما اذا وصل الى الجوف فلا شك فيه لوجود الأكل من
حيث الصورة وكذا اذا وصل الى الدماغ لأن له منفذاً
الى الجوف فكان بمنزلة زاوية من زوايا الجوف
وأما ما وصل الى الجوف أو الدماغ من غير المخارق
الأصلية بأن داوى الجائفة والآمة فان داواها بدواء يابس
لا يفسد لأنه لم يصل الى الجوف ولا الى الدماغ ولو علم
أنه وصل يفسد فى قول ابى حنيفة رَحْمَةُ اللهِ“ (۱)

جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب یہ دیکھنا چاہئے کہ عام طور پر جو انجکشن لگائے جاتے ہیں وہ رگوں میں دیے جاتے ہیں، اور یہ رگیں نہ تو جوف ہیں اور نہ منفذ اصلی، اسی طرح گوشت میں یا گوشت و پوست کے درمیان میں جو انجکشن لگائے جاتے ہیں وہ بھی منفذ اصلیہ میں نہیں ہے، لہذا مسئلہ صاف ہو گیا کہ انجکشن سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔

(۲) اس کے بعد آئیے انجکشن کے مقصد کے لحاظ سے انجکشن کا حکم معلوم کرتے ہیں، انجکشن کبھی تو بیماری میں ضرورت کی وجہ سے لیا جاتا ہے، تاکہ اس کے ذریعہ دوائی بدن میں پہنچائی جاسکے، اور کبھی محض اس لئے لیا جاتا ہے کہ بدن میں قوت و طاقت پیدا ہو، اور اس کے لئے غذا پہنچائی جائے۔ مگر روزہ کے فاسد ہونے یا نہ ہونے کے

لحاظ سے اس میں وہی بات ملحوظ رکھنی چاہئے جو اوپر عرض کی گئی، کہ انجکشن منفذ اصلی سے نہیں دیا جاتا، اس لیے انجکشن کی کسی بھی صورت میں اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، خواہ مقصد دوائی ضرورت ہو یا غذائی ضرورت؛ کیوں کہ روزے کے فاسد ہونے کی علت نہیں پائی گئی جیسا کہ تفصیلاً عرض کیا گیا۔

ہاں انجکشن لگانے کے مقصد کے پیش نظر اس کے جائز ہونے یا مکروہ ہونے میں اختلاف ہو سکتا ہے، کہ بلا ضرورت روزہ میں انجکشن لینا مکروہ ہوگا اور ضرورت میں لینا مکروہ نہ ہوگا۔ اور ظاہر ہے کہ دوا تو ضرورت ہے مگر غذا روزے کی حالت میں کوئی ضرورت نہیں؛ بل کہ روزے کی حقیقت کے خلاف ہے، لہذا اول صورت مکروہ نہیں اور دوسری صورت مکروہ ہوگی۔

اور اس کی فقہی نظیر یہ ہے کہ فقہانے لکھا ہے کہ روزے کی حالت میں اطمینان حاصل کرنے کی غرض سے غسل کرنے، بھیگے ہوئے کپڑے بدن یا سر پر لپیٹنے، اور سر پر پانی ڈالنے کی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے اجازت دی ہے، مگر امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے۔ اور مکروہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ روزے میں اس طرح کرنا گویا بے چینی و پریشانی کا اظہار ہے، اور یہ بات کراہت سے خالی نہیں۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ:

”وإنما کره الإمام الدخول فی الماء والتلفف بالثوب

المبلول لما فیها من إظهار الضجر فی إقامة العبادة لا لأنه

مفطر“ (۱)

اس سے دو باتیں معلوم ہوں گی: ایک تو یہ کہ روزہ میں پانی کا جسم پر یا سر پر ڈالنا، غسل کرنا، جسم پر کپڑا لپیٹنا مفسد و مفطر صوم نہیں، دوسرے یہ کہ امام صاحب نے اس کو مکروہ اس لیے کہا ہے کہ اس عمل سے عبادت سے بے چینی کا اظہار ہوتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اسی طرح جب کوئی بلا ضرورت ایسا انجکشن لیتا ہے جو غذا فراہم کرتا ہے تو اس سے بھی اگرچہ کہ روزہ نہیں ٹوٹتا، لیکن روزے سے پریشانی و بے چینی کا مظاہرہ ہوتا ہے، اس لئے یہ مکروہ ہوگا۔ اس کے برخلاف دوا کے طور پر انجکشن لینا ایک ضرورت ہے اور اس سے روزہ رکھنے میں سہولت ہوتی ہے اور پریشانی سے حفاظت کا سامان ہوتا ہے، اس لئے دوا کے طور پر لینا بلا کراہت جائز ہے، جیسے پانی سے تر کیا ہوا کپڑا سر یا بدن پر لپیٹنا ضرورت پر جائز ہے، اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور بعض صحابہ سے ثابت ہے۔

علامہ شامی رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ:

”اسی پر فتویٰ ہے: کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

روزے کی حالت میں پیاس کی وجہ سے یا گرمی کی وجہ سے سر پر پانی ڈالا

تھا، اس کو ابو داؤد نے روایت کیا ہے، اور ابن عمر رضی اللہ عنہما روزے کی

حالت میں کپڑا بھگو کر اپنے اوپر لپیٹ لیتے تھے“۔ (۱)

اور علامہ ابن حکیم رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ:

”عن أبي حنيفة أنه يكره للصائم المضمضة

والاستنشاق لغير الوضوء ولا بأس به للوضوء وكره

الاجتسال وصب الماء على الرأس والاستنقاع في الماء

والتلف بالثوب المبلول لأنه اظهار الضجر عن العبادة.
 وقال أبو يوسف: لا يكره وهو الأظهر لما روى أن النبي
 صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صب على رأسه ماء من شدة الحر وهو
 صائم ولأن فيه إظهار ضعف بنيته وعجز بشريته فإن
 الإنسان خلق ضعيفا لا إظهار الضجر“ (۱)

خلاصہ یہ ہے کہ انجکشن اگر ضرورت کے لئے ہے تو بلا کراہت جائز ہے ورنہ
 بے چینی کا اظہار ہونے کی وجہ سے کراہت سے خالی نہیں۔

روزے میں گلوکوز چڑھانا

گلوکوز بھی چوں کہ عروق کے ذریعے چڑھایا جاتا ہے، لہذا اس کا مسئلہ بھی وہی
 ہے جو انجکشن کا ہے کہ اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا؛ کیوں کہ منافع اصلیہ سے وہ نہیں
 پہنچایا جاتا، البتہ یہ دیکھنا چاہئے کہ یہ ضرورت کی وجہ سے دیا جا رہا ہے یا بلا ضرورت؟
 پہلی صورت میں جائز ہے اور دوسری صورت میں ناجائز و مکروہ؛ کیوں کہ اس میں بھی
 وہی بات ہے جو اوپر عرض کی گئی کہ اس سے روزے میں بے چینی کا مظاہرہ ہوتا ہے جو
 کہ عبادت سے بے چینی ہے اور یہ بات مکروہ ہے۔ پھر بلا ضرورت لینا روزے کی
 حقیقت کے منافی ہے، کیوں کہ روزے کا مقصد اللہ کے لیے بھوکا پیاسا رہنا ہے اور
 اللہ کے عشق و محبت کا مظاہرہ ہے، اور بلا ضرورت گلوکوز چڑھانے سے بھوک و پیاس ختم
 ہو کر روزے کی حقیقت بھی ختم ہو جاتی ہے، اس لیے بلا ضرورت یہ جائز نہیں ہوگا۔

مقعد میں دوائی یا آلات کا روزے کی حالت میں داخل کرنا

سیال ہو یا جامد کسی بھی دوا کا مقعد میں داخل کرنا روزہ کو فاسد کر دیتا ہے، خواہ

بواسیر کے اندرونی مسوں پر مرہم کی صورت میں ہو یا اور کسی وجہ سے ہو؛ کیوں کہ سرین ایک منفذ ہے جس سے راست طور پر جوف معدہ کو راستہ ہے، اور یہ بات واضح ہے کہ جوف میں منفذ اصلی سے کسی بھی چیز کا داخل کرنا روزے کو فاسد کر دیتا ہے۔ اسی لئے فقہانے لکھا ہے کہ:

”حقنہ لگانے سے روزہ فاسد ہو جائے گا“۔ (۱)

اور رہا تشخیص و تحقیق کے لیے مقعد میں آلات کا داخل کرنا تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، اس کی نظیر فقہانے کا بیان کردہ یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے مقعد میں لکڑی یا انگلی داخل کی تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوگا، بشرط کہ لکڑی کا ایک حصہ باہر ہو، پورا اندر داخل نہ ہو جائے، اور انگلی خشک ہو، تر نہ ہو۔ (۲)

علامہ کاسانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ:

”و کذا روی عن محمد فی الصائم : اذا أدخل خشبة

فی المقعد أنه لا یفسد صومه الا اذا غاب طرفاً الخشبة .

وهذا يدل علی أن استقرار الداخل فی الجوف شرط

فساد الصوم“۔ (۳)

اور عالمگیری رحمہ اللہ میں ہے:

”ولو أدخل إصبعه فی إسته أو المرأة فی فرجها لا

یفسد وهو المختار إلا إذا كانت مبتلة بالماء أو الدهن

(۱) بدائع: ۲/۲۲۷، شامی: ۳/۳۷۶

(۲) در مختار مع الشامی: ۳/۳۶۹

(۳) بدائع: ۲/۲۲۷

فحینئذ یفسد لو صول الماء أو الدهن“۔ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ اگر مقعد میں کوئی آلہ داخل کیا جائے اور اس میں کوئی دوا یا پانی وغیرہ لگانا ہو تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، اور اگر اس پر دوا یا پانی لگا ہو تو چوں کہ وہ دوا یا پانی اندر رہ جائے گا اس لئے اس سے روزہ فاسد ہو جائے گا۔

پیشاب کے راستے سے دوا یا کوئی آلہ داخل کرنا

روزے کی حالت میں پیشاب کے راستے سے دوا یا کسی نلکی والے کے داخل کرنے کے بارے میں عورت و مرد کا حکم مختلف ہے، جہاں تک عورت کا مسئلہ ہے تو اس کے بارے میں معلوم ہونا چاہئے کہ عورت کی فرج کے دو حصے ہیں: ایک داخل اور دوسرا خارج، فرج خارج کا حکم یہ ہے کہ اس میں کسی چیز کا داخل کرنا مفسد صوم نہیں، کیوں کہ یہ جوف نہیں اور نہ اس میں داخل کی گئی دوا وغیرہ جوف میں جاتی ہے، اسی لئے اس حصہ کو داخل بدن نہیں مانا جاتا؛ بل کہ خارج مانا جاتا ہے۔

اور فرج داخل اس کے برخلاف جوف کا ایک حصہ ہے۔ علامہ شامی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

”قلت: الأقرب التخلص بأن الدبر والفرج الداخل من

الجوف إذ لا حاجز بينهما وبينه، فهما في حكمه“۔ (۲)

اسی لئے فقہانے لکھا ہے کہ عورت کی شرمگاہ میں دوا وغیرہ پٹکانے سے بالاتفاق اس کا روزہ جاتا رہے گا؛ کیوں کہ اس سے جوف میں وہ دوا پہنچ جاتی ہے۔ چنانچہ علامہ کا سانی رحمہ اللہ نے بدائع میں فرمایا ہے کہ:

(۱) عالمگیری: ۲۰۴/۱

(۲) شامی: ۳۷۲/۳

” وأما الإقطار في قبل المرأة فقد قال مشائخنا : انه

يفسد صومها بالإجماع ، لأن لمثانتها منفذاً ، فيصل إلى

الجوف“ . (۱)

البحر الرائق میں ہے:

” لأن الإقطار في قبل المرأة يفسد الصوم بلا خلاف

على الصحيح“ . (۲)

اس لئے عورت کی فرج داخل میں دوا کا داخل کرنا یا کسی اور چیز خواہ وہ نلکی ہو یا کسی اور آلے کا داخل کرنا روزے کو فاسد کر دیتا ہے، بشرطہ کہ اس کا کوئی حصہ فرج خارج میں

نہ رہے، ہاں اگر اس کا ایک حصہ فرج خارج میں یا باہر موجود ہو تو روزہ فاسد نہ ہوگا۔

اس کی نظیر یہ چیز یہ ہے جو در مختار میں لکھا ہے کہ:

”ولو أدخلت قطنة إن غابت فسد وإن بقي طرفها في

فرجها الخارج لا“ . (۳)

اور یہ بات ظاہر ہے کہ دوائیاں جب اندر پہنچانا ہوتا ہے تو اس کو پوری طرح

اندر داخل کر دیا جاتا ہے، لہذا داخلی فرج میں دواء رکھ دینے سے روزہ فاسد ہو جائے

گا، اسی طرح عورتیں جو لوپ لگا لیتی ہیں اس سے بھی روزہ فاسد ہو جاتا ہے؛ کیونکہ

یہ بھی فرج داخل میں اندر رکھ دیا جاتا ہے۔

لیکن ڈاکٹر لوگ تشخیص و تحقیق کے لئے جو آلات استعمال کرتے ہیں یہ چونکہ

(۱) بدائع: ۲/۲۲۷

(۲) البحر الرائق: ۲/۳۸۸

(۳) در مختار: ۳/۳۶۹

فرج میں داخل کر کے نکال لئے جاتے ہیں، وہیں چھوڑ نہیں دیے جاتے، اس لیے ان سے روزہ فاسد نہیں ہوگا، بشرطیکہ ان آلات پر کوئی دوا یا پانی وغیرہ لگا ہوا نہ ہو؛ کیوں کہ اندر داخل کی جانے والی چیز کا جوف ہی میں رہ جانا بھی فسادِ صوم کی شرط ہے۔

علامہ کاسانی رحمۃ اللہ نے اسی بات کو بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ:

” هذا يدل على أن استقرار الداخل في الجوف شرط

فساد الصوم“۔ (۱)

نیز علامہ شامی رحمۃ اللہ نے لکھا ہے:

” ويشترط أيضاً استقراره داخل الجوف ، فيفسد اذا

غيبها لوجود الفعل مع الاستقرار ، وان لم يغيبها فلا ؛

لعدم الاستقرار“۔ (۲)

معلوم ہوا کہ ڈاکٹروں کے آلات اگر پانی و دوا لگے ہوئے نہ ہوں تو ان کو عورت کی شرمگاہ میں داخل کرنے سے اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا۔

اور مرد کی پیشاب گاہ میں کسی چیز کا داخل کرنا اگر صرف ”ذکر“ کی حد تک ہو اور

مثانے تک نہ پہنچے تو بالاتفاق اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔

شامی رحمۃ اللہ نے لکھا ہے کہ:

” وأفاد أنه لو بقي في قسبة الذكر لا يفسد اتفاقاً

ولا شك فيه“۔

(اگر دوا یا پانی پیشاب کی نالی ہی میں رہ جائے تو بالاتفاق روزہ

(۱) بدائع: ۲/۲۲۷

(۲) شامی: ۳/۳۶۸

فاسد نہیں ہوتا۔) (۱)

اور علامہ ابن نجیم المصری رحمہ اللہ نے ”البحر الرائق“ میں خلاصے کے حوالے سے لکھا ہے:

”وأما ما دام في قصة الذكر فلا يفسد اتفاقاً“۔ (۲)

معلوم ہوا کہ اگر پیشاب کی نالی میں دوا یا کوئی آلہ داخل کیا جائے اور وہیں تک محدود ہو تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوگا، اور اگر وہ مٹانے تک پہنچے تو اس میں اختلاف ہے کہ اس سے روزہ فاسد ہوگا یا نہیں؟ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ روزہ فاسد نہ ہوگا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس سے روزہ فاسد ہو جائے گا۔

البحر الرائق میں ہے:

”وان أقطر في احليله لا أى لا يفطر، أطلقه فشمّل

الماء والدهن، وهذا عندهما خلافاً لأبي يوسف“۔

(اگر اپنی پیشاب گاہ کے سوراخ میں قطرہ ڈالا تو روزہ فاسد نہ ہوگا، قطرے کو مطلق بیان کیا لہذا پانی و دوا دونوں کے قطرات کو یہ شامل ہے، اور یہ فاسد نہ ہونا امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ہے بر خلاف امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے۔) (۳)

اور اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ مٹانہ اور جوف بطن میں منفذ اصلی کے پائے جانے کے بارے میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ ان

(۱) شامی: ۳/۳۷۷

(۲) البحر الرائق: ۲/۲۸۸

(۳) البحر الرائق: ۲/۲۸۸

دونوں میں کوئی راستہ و منفذ نہیں ہے، جب کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ ان میں منفذ ہے۔

ابن نجیم مصری رحمۃ اللہ علیہ نے ”البحر الرائق“ میں اسی مسئلے کی وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے:

” وهو مبني على أنه هل بين المثانة والجوف منفذ أم لا؟ وهو ليس باختلاف فيه على التحقيق، فقالا: لا، ووصول البول من المعدة الى المثانة بالترشح، وما يخرج رشحاً لا يعود رشحاً، كاجرة اذا سدّ رأسها، وألقى في الحوض يخرج منها الماء، ولا يدخل فيها“ (۱)

اور شامی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا:

” والاختلاف مبني على أنه هل بين المثانة والجوف منفذ أو لا؟ وهو ليس باختلاف على التحقيق. والأظهر أنه لا منفذ له، وإنما يجتمع البول فيها بالترشح، كذا يقول الأطباء“ (۲)

معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں اختلاف دراصل جوف لطن و مثانہ میں منفذ کے ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف پر مبنی ہے، اور ترجیح امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو دی گئی ہے۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے:

(۱) البحر الرائق: ۲/۲۸۸

(۲) شامی: ۳/۳۷۲

” والأظهر أنه لا منفذ له وإنما يجتمع البول فيها بالترشح، كذا يقول الأطباء“.

(اور زیادہ ظاہر یہ ہے کہ اس کو کوئی منفذ نہیں ہے، اور پیشاب

مٹانے میں رس کر جمع ہوتا ہے، ڈاکٹروں نے ایسا ہی کہا ہے۔) (۱)

لہذا مرد کے پیشاب کے راستے سے کسی دوا یا آلے کا داخل کرنا مفسد صوم نہ ہوگا؛ کیوں کہ اس سے جوف میں کوئی چیز نہیں پہنچتی، بل کہ وہ جوف سے باہر ہی رہتی ہے۔ واللہ اعلم۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان



صدقے کا بکرا
ایک مسئلے کی وضاحت

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

صدقے کا بکرا— ایک مسئلہ کی وضاحت

مسئلہ کی صورت

حامداً ومصلياً : عوام الناس میں صدقہ کے بکرے کی ایک رسم رائج ہے، اس سلسلہ میں فقہی غور و فکر کی ضرورت ہے، لہذا اس کی وضاحت کی جاتی ہے۔

عام طور پر لوگ جس کو صدقہ سے تعبیر کرتے ہیں، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کوئی شخص سخت بیمار ہو جاتا ہے تو اس خیال سے کہ جان کے بدلے جان دینا چاہئے، اس کی جانب سے بکرا ذبح کر کے فقراء کو تقسیم کرتے ہیں؛ اور بعض لوگوں میں اس کے ساتھ یہ بھی رسم ہے کہ اس بکرے کو بیمار کے قریب لے جا کر بیمار کا ہاتھ اس پر پھیرتے ہیں، یا بکرے کو بیمار کے سر سے پیر تک چلاتے ہیں اور اس میں خیال یہ ہوتا ہے کہ اس بیمار کی بیماری اس میں اتر گئی، اور اس کو اُتارا کہتے ہیں؛ اور بعض لوگوں میں مزید یہ ہوتا ہے کہ اس صدقے میں کالے بکرے کی تخصیص کرتے ہیں۔ اس طرح کے بکرے عوام کی زبان میں ”صدقے کے بکرے“ کہلاتے ہیں اور اکثر لوگ ”مدارس اسلامیہ“ میں طلبہ کو کھلانے کے لیے اس قسم کے بکرے دے جاتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ اس عقیدے کے ساتھ اور ان تخصیصات کے ساتھ جو بکرے ذبح کئے جاتے ہیں، ان کا شرعی حکم کیا ہے؟ اس بارے میں پہلے بعض اکابر علماء کے

فتاویٰ نقل کرتا ہوں، پھر ان کی ضروری توضیح کروں گا۔

حضرت حکیم الامت تھانوی رحمۃ اللہ کا فتویٰ

حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ سے اس سلسلہ میں سوال

کیا گیا تھا، پہلے سوال ملاحظہ کیجئے:

سوال: زید سخت بیمار ہوا، اس وقت اس کے خویش واقارب نے ایک بکرا

لا کر زید کی جانب سے ذبح کر کے اس کا گوشت للہ فقراء کو تصدق کر دیا، اور یہ عام رواج ہو گیا ہے، اور اس طریقہ کو دم نام رکھا ہے۔ آیا یہ طریقہ شرعاً کیسا ہے اور اس کا ثبوت کہیں ہے یا نہیں؟

اس کا جواب حضرت تھانوی رحمۃ اللہ نے یہ دیا ہے:

الجواب: چونکہ (اس عمل سے) مقصود فداء ہوتا ہے اور ذبح کی یہ غرض

صرف عقیدہ میں ثابت ہے، اور جگہ نہیں؛ اس لیے یہ طریقہ بدعت ہے۔ (۱)

حضرت تھانوی رحمۃ اللہ کا دوسرا فتویٰ

اسی قسم کے ایک سوال کا جواب حضرت تھانوی رحمۃ اللہ نے مزید وضاحت

سے دیا ہے اور وہ فارسی زبان میں لکھا گیا ہے؛ یہاں صرف جواب کا ترجمہ پیش کرتا ہوں:

الجواب: اگرچہ خیر القرون میں اس کی عادت کا ہونا نظر سے نہیں گذرا، مگر قاعد

کلیہ شرعیہ کی طرف نظر کرتے ہوئے، یہ عمل فی نفسہ اباحت کا حکم رکھتا ہے، لیکن بعض عوارض کے سبب اس کے بدعت ہونے پر فتویٰ دینا میرا معمول ہے۔ اور وہ عارض یہ

ہے کہ اکثر لوگ اس عمل میں نفس صدقہ کو نافع نہیں سمجھتے، بلکہ خاص طور پر جانور ذبح کرنے اور خون بہانے کو مریض کا فدیہ جانتے ہیں۔ اور یہ بات غیر قیاسی ہے جو (قرآن و حدیث کی) نص کی محتاج ہے، اور نص ہے نہیں، اور عوام کے اس اعتقاد پر دلیل، ان لوگوں کا جانور کی قیمت کی مقدار صدقہ کرنے پر راضی نہ ہونا ہے۔ (۱)

حضرت مفتی رشید احمد صاحب کا فتویٰ

نیز پاکستان کے مشہور عالم حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی دامت برکاتہم نے اسی سلسلہ کے ایک سوال کا جواب تفصیل سے دیا ہے، فرماتے ہیں:

”آفات و بیماری سے حفاظت کے لئے صدقہ و خیرات کی ترغیب آئی ہے، مگر عوام کا اعتقاد اس بارے میں یہ ہو گیا ہے کہ کسی جانور کا ذبح کرنا ہی ضروری ہے، جان کو جان کا بدلہ سمجھتے ہیں، شریعت میں اس کا کوئی ثبوت نہیں، یہ عوام کی خود ساختہ بدعت ہے۔ اگر کوئی یہ عقیدہ نہ رکھتا ہو تو بھی اس میں چونکہ اس عقیدے اور بدعت کی تائید ہے، لہذا ناجائز ہے، اور کسی قسم کا صدقہ و خیرات کر دے، شریعت میں قربانی اور عقیقہ کے سوا اور کہیں بھی جانور کا ذبح کرنا ثابت نہیں۔ یہ بھی غلط عقیدہ اچھے اچھے دیندار لوگوں میں بھی پایا جاتا ہے، اس لئے علماء پر لازم ہے کہ اس کی اصلاح پر خاص توجہ دیں، اور مدارس دینیہ میں اس قسم کے بکرے جو دئے جاتے ہیں، ان کو ہرگز قبول نہ کریں۔ علماء کی چشم پوشی اور ایسے ”بکروں“ کو قبول کر لینے سے اس گمراہی کی تائید ہوتی ہے۔ (۲)

(۱) امداد الفتاویٰ: ۵/۳۰۷

(۲) احسن الفتاویٰ: ۱/۳۶۷

توضیحاتِ احقر

ان فتوؤں سے چند امور پر روشنی پڑتی ہے، میں یہاں ان کی توضیح کروں گا تا کہ بات بالکل صاف طریقہ سے سامنے آجائے:

(۱) بیماری سے شفاء اور مصائب اور آفات سے حفاظت کیلئے صدقہ کے طور پر جانور ذبح کر کے فقراء کو دینا فی نفسہ درست ہے، اور یہ عمل اس مقصد میں مؤثر و مفید بھی ہے، جیسے اور چیزوں کا صدقہ دینا درست و مؤثر ہے۔

چنانچہ احادیث میں صدقہ کی ترغیب کے ساتھ اس کا سبب شفاء امراض ہونا اور دفع مصائب کے لئے مفید ہونا بھی وارد ہوا ہے۔ مثلاً ایک حدیث میں حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

« قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: حَصِّنُوا أَمْوَالَكُمْ بِالزُّكُوةِ، وَذَاوُوا مَرْضَاكُمْ بِالصَّدَقَةِ ».

(نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے مالوں کی حفاظت زکوٰۃ کے ذریعہ کرو اور اپنے مریضوں کا علاج صدقہ سے کرو)۔ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ صدقہ و خیرات بیماری کے لئے شفاء کا سبب ہیں۔ ایک اور حدیث میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

« إِنَّ الصَّدَقَةَ لَتُطْفِئُ غَضَبَ الرَّبِّ وَ تَدْفَعُ عَن مِيتَةِ السُّوءِ ».

(صدقہ خیرات، رب کے غصہ کو ٹھنڈا کر دیتا ہے اور بری موت کو

(۱) معجم کبیر طبرانی: ۱۰/۱۲۸، معجم اوسط: ۲/۲۷۴، سنن بیہقی: ۳/۳۸۲

دفع کرتا ہے)۔ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ اللہ کے غضب کی وجہ سے جو مصائب و پریشانیاں پیش آتی ہیں، صدقہ ان سے حفاظت کا ذریعہ بنتا ہے، اس طرح کہ وہ اللہ کے غضب کو ٹھنڈا کر دیتا ہے۔

مگر یہ مطلق صدقہ کے بارے میں ہے، خواہ وہ اناج کی شکل میں دیا جائے، یا رقم دی جائے، یا کپڑا دیا جائے، یا جانور ذبح کر کے گوشت دیا جائے یا پکا کر کھلایا جائے، یا اور کوئی چیز دی جائے۔

(۲) عوام الناس نے بیماری سے شفاء اور آفات سے تحفظ کے لیے صدقہ میں جانور کی جو تخصیص کر رکھی ہے، یہ صحیح نہیں ہے، اور اس میں دو طرح کی غلطی لوگوں سے ہو رہی ہے:

(الف) ایک یہ کہ اس میں اکثر لوگوں کا عقیدہ ہو گیا ہے کہ یہ جان کے بدلہ جان ہے، جس کو جان کا فدیہ کہتے ہیں، اور یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ہم یہ جانور اللہ کے نام پر دیں گے تو اللہ اس جان کے بدلہ ہماری یا فلاں کی جان کی حفاظت کرے گا۔ اسی لیے اکثر لوگ کوئی اور چیز صدقہ دینے یا جانور کی قیمت صدقہ کرنے تیار نہیں ہوتے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ عام طور پر جانوروں کے صدقہ و خیرات میں مذکورہ عقیدہ پوشیدہ ہوتا ہے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ اس عقیدہ کے ساتھ جانور کا صدقہ درست ہے یا نہیں؟ اس کا جواب اوپر کے فتاویٰ میں موجود ہے کہ یہ عقیدہ عوام کا خود ساختہ اور بدعت ہے۔ لہذا اس عقیدے کے ساتھ صدقہ درست نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ جان کے فدیہ میں جانور ذبح کرنا شریعت میں صرف دو موقعوں پر ثابت ہے: ایک قربانی میں اور دوسرے

عقیدہ میں۔ ان دو موقعوں کے سوا کسی اور جگہ اس مقصد کے لیے جانور دینے کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ لہذا اپنی طرف سے بیماری و پریشانی کے موقع پر جان کے بدلہ جان کا صدقہ متعین کرنا دراصل دین میں اضافہ اور بدعت ہے، جیسا کہ اوپر کے فتوؤں میں تصریح کی گئی ہے۔

اس پر یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ جب شریعت میں قربانی اور عقیدہ کے موقع پر فدیہ میں جانور دینے کا ثبوت ہے، تو اسی پر قیاس کرتے ہوئے بیماری وغیرہ کے موقع پر فدیہ میں جانور دیا جائے تو کیا حرج ہے؟ اس کا جواب حضرت تھانوی رحمہ اللہ کے فتوے میں دیا گیا ہے: وہ یہ کہ جان کے بدلہ جان دینا امر غیر قیاسی ہے، جس پر کسی اور مسئلہ کو قیاس نہیں کیا جاسکتا، اس کے لیے تو نص کی ضرورت ہے، اور نص ہے نہیں۔ لہذا اس پر قیاس کر کے دوسرے موقع پر اس کو متعدی نہیں کیا جاسکتا۔ میں کہتا ہوں کہ اس کی وجہ یہ فقہی اصول ہے کہ قیاس صرف ان امور میں درست ہے جو عقل سے سمجھے جاسکتے ہوں، ورنہ قیاس جائز و درست نہ ہوگا۔

علامہ سرخسی اور علامہ بزدوی رحمہما اللہ نے قیاس کے صحیح ہونے کی پانچ شرطیں لکھی ہیں، اور ان میں سے ایک یہ بھی لکھی ہے کہ:

”والثانی أن لا یکون معدولاً عن القیاس“ (۱)

لہذا جب اس عقیدے کے ساتھ ذبح و صدقہ امر خلاف قیاس ہے تو اس پر قیاس کرنا بھی جائز نہ ہوا، لہذا ان دو موقعوں کے علاوہ کسی اور موقع پر اس عقیدے سے ذبح و صدقہ جائز نہیں، خلاصہ یہ کہ اس خاص عقیدہ کے ساتھ صدقہ کا جو رواج ہے یہ شرعی نقطہ نظر سے درست نہیں ہے اور بدعت میں داخل ہے۔

(۱) اصول السرخسی: ۱۳۹/۲، اصول البزدوی: ۱/۲۵۵

(ب) اس میں دوسری خرابی یہ ہے کہ شریعت میں صدقہ عام تھا، کسی بھی چیز سے دیا جاسکتا تھا، مگر عوام نے اس کو جانور کے ساتھ مخصوص کر دیا ہے۔ اسی لیے یہ لوگ اس موقع پر کسی اور چیز کے ذریعہ صدقہ کرنے راضی نہیں ہوتے، بلکہ جانور ہی دینے پر مصر ہوتے ہیں۔ اور یہ بات اہل علم پر پوشیدہ نہیں کہ بلا دلیل کسی عام کی تخصیص جائز نہیں، یہ بھی شریعت میں دخل اندازی کے مترادف اور بدعت ہے۔

(ج) ہو سکتا کہ بعض لوگ ایسے بھی ہوں جو نہ ایسا عقیدہ رکھتے ہوں اور نہ تخصیص کرتے ہوں، بلکہ محض ثواب کے لئے یا شفاء امراض اور آفات سے تحفظ کے لئے بلا تخصیص، جیسے اور چیزیں صدقہ کرتے ہیں ایسے ہی جانور بھی صدقہ دیتے ہوں، مگر چونکہ اس سے غلط عقیدہ رکھنے والوں کی تائید ہوتی ہے، لہذا صدقہ کے بکروں کا رواج ہی ترک کرنے کے قابل ہے، لہذا صدقہ دینا ہی ہے تو کسی اور چیز سے دیا جائے، روپیہ پیسہ، اناج، کپڑا، کھانا وغیرہ، بلکہ رقم دیدینا افضل بھی ہے کہ اس سے حاجت مند اپنی ضروریات کو آسانی سے پوری کر سکتا ہے، لہذا جن کا عقیدہ ہی غلط ہے ان کو تو اس سے توبہ کرنا اور اس سے احتراز کرنا ہی ہے اور جن کا عقیدہ غلط نہیں، ان کو بھی چاہئے کہ اس سے پرہیز کریں تاکہ بدعت کی تائید نہ ہو۔

عام مسلمانوں سے گزارش

ان توضیحات کے بعد میں عام مسلمانوں سے گزارش کرتا ہوں کہ اسلام میں صدقہ و خیرات کی جو اہمیت ہے اور اسکی جتنی تاکید و ترغیب آئی ہے، اس کے پیش نظر صدقات و خیرات کا اہتمام کرنا چاہئے، مگر اسی کے ساتھ اس بات کی کوشش بھی کرنا چاہئے کہ ہمارا صدقہ و خیرات، اللہ کے نزدیک مقبول ہو۔ اور عمل کے مقبول ہونے

کی دو شرطیں ہیں: ایک یہ کہ نیت میں اخلاص ہو کہ صرف اللہ کی رضا اور ثواب کے حاصل کرنے کے لیے عمل کیا جائے۔ دوسرے یہ کہ وہ عمل قانون شریعت کے دائرہ میں ہو۔ اگر ہم ایک عمل پورے اخلاص سے کریں مگر وہ عمل شریعت سے ثابت نہ ہو تو وہ عمل ہرگز مقبول نہ ہوگا۔ مثلاً کوئی شخص محض اللہ کو راضی کرنے کے لیے روزانہ پانچ وقت کے بجائے چھ وقت نماز پڑھے، یا فجر میں دو کے بجائے چار رکعت فرض نماز پڑھے، تو کیا وہ مقبول عمل قرار دیا جائے گا یا مردود؟ ظاہر ہے کہ مردود ہی کہا جائے گا۔ وجہ اس کی سوائے اس کے کچھ نہیں کہ یہ کام شریعت کے دائرہ میں نہیں ہوا، حالانکہ اخلاص ہے۔ لہذا اپنے صدقہ کو بھی مقبول بنانے کے لیے ضرورت ہے کہ اخلاص کے ساتھ ساتھ قانون شریعت کے مطابق اس کو کیا جائے۔

اور اوپر عرض کیا گیا ہے کہ جان کے بدلہ جان سمجھ کر بکرایا کوئی اور جانور صدقہ دینا اور اسی طرح جانور دینے کی کوئی خصوصیت سمجھنا، خلاف شریعت اور بدعت ہے۔ اس لیے بیماری، مصیبت و پریشانی کے موقعہ پر صدقہ دینا ہو تو جانور کو مخصوص نہ کیا جائے، بلکہ جو میسر آئے وہ اللہ کے نام پر صدقہ دیدیں، بلکہ رقم دینا زیادہ بہتر ہے۔ اور امید رکھیں کہ اللہ تعالیٰ صدقہ کی برکت سے ثواب دیں گے اور مصائب و آفات سے حفاظت فرمائیں گے اور بیماری سے شفاء عطاء فرمائیں گے، اور یہ سب صدقہ کی برکت سے ہوگا، صدقہ کے بدلہ نہیں برکت و بدلہ میں بہت فرق ہے۔ اللہ تعالیٰ صدقہ سے خوش ہو کر اس پر برکات مرتب فرماتے ہیں۔ یہ نہیں کہ ایک چیز لیکر اس کے بدلہ دوسری چیز دیتے ہیں؛ دیکھئے قربانی کے سلسلہ میں فرمایا گیا کہ قربانی کا گوشت و خون خدا کے پاس نہیں پہنچتا بلکہ اللہ کے پاس تمہارا تقویٰ پہنچتا ہے۔ اس لیے جو میسر آ جائے وہ صدقہ دیں۔

اہل مدارس سے گزارش

یہاں اہل مدارس سے بھی ایک گزارش کرتا ہوں، وہ یہ کہ عام لوگ صدقہ کے جانور مدارس اسلامیہ میں طلبہ کے لیے دیتے ہیں اور اس میں شک نہیں کہ اخلاص سے دیتے ہیں، مگر بدعت ہونے کی وجہ سے یہ بے برکت ہوتے ہیں۔ لہذا اہل مدارس کو اس کے لینے میں احتیاط کرنا چاہئے، ایک تو اس لیے کہ مدارس کی طرف سے اس بدعت کو سند جواز نہ مل جائے، دوسرے اس لیے کہ طلبہ کے لیے اس قسم کی چیز مناسب بھی نہیں ہے جس میں بدعت شامل ہے۔

دوسری بات یہ عرض کرتا ہوں کہ اہل مدارس کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس قسم کی بدعات پر نکیر کریں اور عوام کے عقائد و اعمال کی اصلاح کی طرف خصوصی توجہ دیں، تاکہ ایک طرف اگر عوام کی اصلاح ہو تو دوسری طرف اہل مدارس کو ان کی طرف سے پاک و صاف اور حلال و طیب مال کے ذریعہ امداد ملے، جس میں برکات کا ظہور ہوگا اور طلبہ پر نیک اثرات مرتب ہوں گے۔

فقط

شعیب اللہ خان عفی عنہ۔

۱۵/ جمادی الاولیٰ ۱۴۱۷ھ

مسافتِ سفر کا مبداء کیا ہے؟

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مسافت سفر کا مبدأ کیا ہے؟

سوال نامہ برائے ستر ہواں سمینار

آبادی میں اضافہ اور دیہی آبادیوں کی شہر کی طرف منتقلی کی وجہ سے شہر پھیلتے جا رہے ہیں اور بعض شہر تو ایسے ہیں کہ اس کے ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک کا فاصلہ سو کیلو میٹر سے بھی تجاوز کر گیا ہے، شریعت میں سفر کی بنیاد پر بعض سہولیں دی گئی ہیں، ان میں سے بعض سہولتیں مطلق سفر سے متعلق ہیں اور بعض کا تعلق ایک خاص مسافت کے سفر سے ہے، ان ہی سہولتوں میں نماز میں قصر اور روزہ نہ رکھنے کا حکم بھی شامل ہے، یہ مسافت علماء ہند کے مشہور نقطہ نظر کے مطابق ۴۸ میل کی ہے، اس بات پر بھی تقریباً اتفاق ہے کہ ان سہولتوں کا فائدہ عملاً شہر کی آبادی اور شہر کے متعلقات سے باہر نکلنے کے بعد ہی اٹھایا جاسکتا ہے، اس پس منظر میں یہ بات اہمیت اختیار کر گئی ہے کہ:

الف - اگر ایک شخص اپنے گھر سے ۴۸ میل کا راستہ طے کر لے، لیکن ابھی وہ شہر میں ہی، شہر کی حدود سے باہر نکلنے کی نوبت نہیں آئی ہو، اور اس سے آگے جانے کا ارادہ بھی نہ ہو، تو کیا اس پر مسافر کے احکام جاری ہوں گے اور وہ نماز میں قصر کرے گا؟

مسافت سفر کا مبدأ کیا ہے؟

ب۔ اگر وہ ایسے مقام کا سفر کر رہا ہو، جو شہر کی انتہائی حدود سے تو ۴۸ میل کے فاصلہ پر نہیں ہو، لیکن اس کے گھر کے پاس سے ۴۸ میل یا اس سے زیادہ کا فاصلہ ہو تو وہ قصر کرے گا یا اتمام؟

یہ سوالات اس لیے خاص طور پر اہمیت کے حامل ہیں کہ حنفیہ اور بعض اور فقہاء کے نزدیک مسافر کے لیے قصر کا حکم بطور عزمیت کے ہے نہ کہ بطور رخصت کے، اور قصر واجب ہے نہ کہ محض جائز۔

جواب

(۱) اس مسئلہ میں تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ جب تک اپنے شہر کے حدود سے تجاوز نہیں کرے گا اس کے لئے قصر جائز نہیں ہے۔

علامہ شامی رحمہ اللہ نے ”در مختار“ کے قول:

”من خرج من عمارة موضع إقامته“.

کے تحت لکھا ہے کہ:

”قال في الإمداد : يشترط مفارقتها ولو متفرقة“.

(امداد میں لکھا ہے کہ عمارتوں سے جدا ہو جانا شرط ہے اگرچہ کہ وہ

عمارات متفرق ہوں۔) (۱)

اور تاتارخانیہ میں ہے کہ:

”لا يصير الشخص مسافراً بمجرد نية السفر بل

يشترط معه الخروج ، قال محمد: يقصر حين يخرج من

مصره ويخلف دور المصر ، وفي الغياثية: والمعتبر من

مسافت سفر کا مبدأ کیا ہے؟

الخروج أن يجاوز المصر و عمر اناثه ، وهو المختار
وعليه الفتوى“.

(کوئی شخص محض نیت سے مسافر نہیں ہوتا بلکہ اس کے ساتھ شرط ہے کہ وہ نکل جائے، امام محمد رحمہ اللہ نے کہا کہ جب شہر سے نکل جائے اور شہر کی عمارات سے دور ہو جائے تو قصر کرے، اور فتاویٰ غیاثیہ میں ہے کہ: نکلنے سے مراد یہ ہے کہ شہر سے اور اس کی عبارات سے تجاوز کر جائے اور یہی مختار ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔) (۱)

اور اس کی دلیل نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمَ کا عمل ہے کہ حضرت انس رَضِيَ اللہُ عَنْہُ فرماتے ہیں کہ:

« صليت الظهر مع النبي صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمَ بالمدينة
أربعاً، والعصر بذی الحلیفة ركعتین. »

(میں نے نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمَ کے ساتھ مدینہ میں ظہر کی نماز چار رکعتیں پڑھیں اور عصر ذوالحلیفہ میں دو رکعتیں پڑھیں۔) (۲)

اس سے فقہانے استدلال کیا ہے کہ چونکہ ذوالحلیفہ مدینہ کے باہر اور مدینہ کے ختم ہو جانے کے بعد ہے، لہذا قصر کا حکم شہر کی آبادی سے نکل جانے کے بعد لاگو ہوگا۔

اسی طرح حضرت عمر رَضِيَ اللہُ عَنْہُ کا عمل بھی ہے، چنانچہ حضرت جبیر بن نفیر رَضِيَ اللہُ عَنْہُ کہتے ہیں کہ میں حضرت شرحبیل بن سمط رَضِيَ اللہُ عَنْہُ کے ساتھ ایک قریہ کی طرف جو سترہ یا اٹھارہ

(۱) تاتارخانیہ: ۵۰۲/۱

(۲) بخاری: ۱۰۳۹، مسلم: ۶۹۰

مسافت سفر کا مبدأ کیا ہے؟

میل پر واقع تھا نکلا، تو انہوں نے دو رکعتیں پڑھیں، میں نے پوچھا تو کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو میں نے ذوالحلیفہ میں دو رکعتیں پڑھتے ہوئے دیکھا تو میں نے ان سے پوچھا تو انہوں نے کہا کہ میں وہی کر رہا ہوں جو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ (۱)

اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ کوفہ سے بصرہ کی جانب سفر کے لئے نکلے تو راستہ میں ظہر کی نماز چار رکعات پڑھی، وہاں ایک جھونپڑی تھی اس کو دیکھ کر فرمایا کہ:

”لولا هذا الخصاص لصلينا ركعتين“

(اگر یہ جھونپڑی نہ ہوتی تو ہم دو رکعت نماز پڑھتے۔) (۲)

مطلب یہ ہوا کہ چونکہ یہ جھونپڑی موجود ہے اس لئے ہم یہاں قصر نہیں کر سکتے، اگر یہ نہ ہوتی اور ہم شہر کی عمارات سے باہر ہو جاتے تو قصر کی اجازت ہوتی۔

الغرض یہ مسئلہ اتفاقی و اجتماعی ہے کہ مسافر جب تک حدود شہر و حدود قریہ سے باہر نہیں نکل جاتا اور اس کی عمارات سے جب تک تجاوز نہیں کر جاتا اس کے لئے قصر کی گنجائش نہیں۔

(۲) اس دوسرے سوال کا مقصد یہ ہے کہ موجودہ دور میں شہروں کی وسعتوں میں بے پناہ اضافہ ہوتا جا رہا ہے، اور ایک شخص جب اپنے گھر سے نکلتا ہے تو بعض وقت شہر کے ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک پہنچتے ہوئے ہی مسافت سفر طے ہو جاتی ہے، تو ایسے حالات میں مسافت سفر کا نقطہ آغاز کس کو مانا جائے؟ شہر کی

(۱) مسلم: ۶۹۲

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ: ۲/۲۰۳، مصنف عبد الرزاق: ۲/۵۲۹

مسافت سفر کا مبدأ کیا ہے؟

حدود ختم ہونے کے بعد سے یا اپنے گھر یا محلہ سے؟

اس مسئلہ میں معاصر علماء میں بحث جاری ہے اور بعض نے اس پر فتویٰ دیا ہے کہ اپنے گھر یا اپنے محلہ کی آبادی سے مسافت سفر کی ابتداء مانی جائے گی۔ حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب رحمہ اللہ سابق مفتی دارالعلوم دیوبند نے بھی یہی لکھا ہے، آپ نے ایک فتوے میں اولاً وہ فقہی عبارات نقل کی ہیں جن میں اس بارے میں اختلاف ذکر کیا گیا ہے کہ ربض شہر سے متصل قریوں سے تجاوز کر جانا قصر کے لئے لازم ہے یا نہیں؟ اور اس مسئلہ میں بعض کی رائے کا ذکر کیا ہے کہ لازم نہیں بلکہ اپنے شہر سے تجاوز کے بعد قصر کیا جاسکتا ہے، پھر فرمایا کہ:

”ان عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جن بڑے شہروں میں میل ہا میل تک مسلسل محلے اور آبادیاں پھیلی ہوئی ہوں، جیسے بمبئی، کلکتہ وغیرہ ان شہروں میں جب کوئی موجودہ کیلومیٹر کے حساب سے سواستہتر کلو میٹر یا اس سے بھی زیادہ مسافت تک جانے کی نیت سے اپنے مقام سے چلے تو اس شہر کے تمام محلوں اور آبادیوں کے باہر جانے کے بعد بھی قصر شروع کرنے کا حکم دینا صحیح نہ ہوگا، مزاج شرع و شارع علیہ السلام کے خلاف ہوگا، بلکہ ایسے شہروں میں حکم شرع ان عبارات فقہیہ کی رو سے یہ ہوگا کہ اگر ایسے محلہ و آبادی سے متصل اس کا فناء یا ربض ہوں تو اس فناء یا ربضہ سے باہر نکلنے کے بعد مسافر شمار ہو جائے گا۔ الخ (۱)

اور دارالعلوم کورنگی سے بھی ایک فتویٰ مفتی شاہ محمد تفضل علی صاحب رحمہ اللہ کا لکھا ہوا، حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم کی تصدیق کے ساتھ

مسافت سفر کا مبدأ کیا ہے؟

صادر ہوا ہے، جس میں بعض فقہی عبارات سے اور بعض مفتیان کرام کے فتاویٰ سے یہ اخذ کیا گیا ہے کہ مبدأ مسافت سفر اپنا گھر ہے، پھر ایک طویل بحث کے بعد یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ:

”ان باتوں کی روشنی میں ہم یہ سمجھتے ہیں کہ چونکہ مسافت سفر کی تعیین کا تعلق سراسر عرف سے ہے کہ عرف عام میں جس قدر قطع مسافت کو مسافت سفر کے بقدر سمجھا جاتا ہو اسی مسافت کو احکام سفر لاگو ہونے کے واسطے شرعاً کافی و معتبر سمجھا جاتا ہے، اس لئے اس کی ابتداء و انتہاء کی تعیین بھی لوگوں کے عرف کے ذریعہ ہوگی، لہذا عرف عام میں لوگ جس مقام سے مسافت سفر کی ابتداء سمجھتے ہیں وہی مبدأ مسافت سفر ہونا چاہئے اور جس مقام کو اس کی انتہاء سمجھتے ہیں وہ مقام منتہاء مسافت سفر شمار ہونا چاہئے۔“

اس فتوے پر حضرت مولانا تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم نے لکھا ہے کہ:

”مبدأ مسافت سفر کے بارے میں بندہ کو ابھی تک تردد ہے۔“

میں کہتا ہوں کہ فقہاء کی عبارات سے بظاہر یہی مفہوم ہوتا ہے کہ جہاں سے قصر کے احکام لاگو ہوتے ہیں وہیں سے مسافت سفر کا بھی اعتبار کیا جائے گا، اس کی مختلف وجوہات ہیں:

(۱) اگر ان دونوں میں کوئی فرق ہوتا تو فقہاء اس کو ضرور بیان کرتے؛ کیونکہ یہ اہم مسائل میں سے ہے، جو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا تھا، اس کے باوجود فقہاء کا اس کو بیان نہ کرنا اور قصر کی ابتداء کہاں سے ہوگی اس کو بیان کرنا اس بات کی طرف غمازی کرتا ہے کہ قصر کی ابتداء و مسافت سفر کی ابتداء دونوں کا نقطہ ایک ہے۔

مسافت سفر کا مبدأ کیا ہے؟

(۲) پھر یہ بھی قابل غور ہے کہ اگر مبدأ قصر و مبدأ مسافت سفر دونوں ایک نہ ہوں بلکہ بعض حضرات کے نظریہ کے موافق مسافت سفر اپنے گھر سے یا محلہ سے شمار ہو تو فقہاء کے کلام میں تضاد پیدا ہوگا؛ کیونکہ مثلاً ایک بڑے شہر کا رہنے والا جس کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک کا فاصلہ ساٹھ میل ہو، وہ اگر ایک سرے سے دوسرے سرے کی جانب سفر کی نیت سے چلے تو شہر کے اندر رہتے ہوئے ہی اڑتالیس میل پر اس کو قصر کرنا چاہئے، حالانکہ شہر کی حدود میں رہتے ہوئے قصر نہیں کیا جاسکتا، جیسا کہ فقہاء کی تصریحات شاہد ہیں۔ اب ایک طرف فقہاء یہ کہیں کہ قصر شہر اور اپنے گاؤں سے باہر نکلنے کے بعد ہی ہوگا اور دوسری جانب یہ مانا جائے کہ مسافت سفر کی ابتداء اپنے گھر سے شمار ہوگی، تو کیا یہ بات معقول ہو سکتی ہے؟ نہیں، بلکہ یہ ماننا لازم آئے گا کہ قصر حد و شہر کے اندر بھی ہو سکتا ہے بلکہ ہونا چاہئے، حالانکہ یہ بات فقہی تصریحات کے بالکل خلاف ہے۔

(۳) فقہاء نے ایک مسئلہ اس سلسلہ میں لکھا ہے کہ:

”مسافر کا اپنے شہر سے تجاوز اسی جانب سے معتبر ہے جس جانب سے وہ نکلا ہے اگرچہ کہ اس شہر کی دوسری جانب سے وہ شہر سے تجاوز نہ کیا ہو“۔ (۱)

فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے کہ:

”ثم يعتبر الجانب الذي منه يخرج المسافر من البلدة، لا الجوانب بحذاء البلدة حتى أنه إذا خلف البنيان الذي خرج منه قصر الصلاة وإن كان بحذاءه بنيان آخر

(۱) در مختار مع الشامی: ۲/۶۶۰، البحر الرائق: ۲/۲۲۶

من جانب آخر من المصر“.

(پھر اسی جانب کا اعتبار کیا جائے گا جس جانب سے مسافر شہر سے نکل رہا ہے نہ کہ شہر کی دوسری جانب کا، یہاں تک کہ مسافر جب ان عمارات کو اپنے پیچھے کر دے جس سے کہ وہ نکلا ہے تو وہ نماز کو قصر کرے اگرچہ کہ اس کے مقابل شہر کی دوسری جانب عمارات ہوں۔) (۱)

اس مسئلہ میں قابل لحاظ بات یہ ہے کہ جب قصر کے لئے اسی جانب کا اعتبار ہے جس جانب سے مسافر شہر سے نکلا ہے تو لامحالہ لوگوں کی جائے خروج کے مختلف ہونے کی وجہ سے یہاں یہ صورت بھی متحقق ہو سکتی کہ ایک شخص شہر کے کنارے رہتا ہو اور وہ اسی جانب کسی جگہ کا سفر کرنے کے لئے نکلے تو وہ پانچ منٹ میں شہر کے باہر ہو جائے اور اس کے برخلاف ایک شخص اسی کے پڑوس میں رہتا ہو اور وہ اس کے بالمقابل دوسری جگہ کا سفر کرنے کے لئے دوسری جانب کو چلے اور شہر سے باہر ہونے تک ایک گھنٹہ یا اس سے زائد لگ جائے، مگر فقہاء نے دونوں کے لئے ایک ہی حکم بیان کیا ہے کہ وہ جب اپنے سفر کی جانب سے شہر کی حدود پار کر جائے تو قصر کرے۔ اگر ان دونوں میں فرق تھا تو اس کو بیان کرنا چاہئے تھا۔

(۲) نیز فقہاء نے لکھا ہے کہ مسافر جب واپس ہو تو اس کو شہر میں داخل ہونے کے بعد اتمام کرنا چاہئے، خواہ وہ ابھی اپنے گھریا محلہ تک نہ پہنچا ہو، اور شہر میں داخل ہونے سے قبل اگرچہ وہ شہر کے قریب ہو، قصر ہی کرنا چاہئے۔ (۲)

قابل غور یہ ہے کہ اگر مسافت سفر کا آغاز اپنے گھریا اپنے محلہ سے ہوتا تو واپسی

(۱) الثاتارخانیة: ۵۰۳/۱

(۲) البحر الرائق: ۲/۲۳۱، الولو الجیہ: ۱/۱۳۴

مسافت سفر کا مبداء کیا ہے؟

میں بھی اس کی انتہاء گھریا محلہ پر ہوتی، مگر فقہاء نے واپسی کے موقعہ پر دخول شہر اور دخول عمارات شہر کا ذکر کیا ہے، اگر گھریا محلہ اس کا منتہی ہوتا تو یہ کہنا چاہئے تھا کہ اپنے گھریا محلہ میں آکر تمام کیا جائے۔

ان تمام باتوں سے یہ بات آشکارا ہوتی ہے کہ فقہاء نے مسافت سفر کی ابتداء و انتہاء حدود شہر کو قرار دیا ہے، نہ کہ گھر و محلہ کی حدود کو، لہذا شہر بڑا ہو یا چھوٹا ہر صورت میں مسافت سفر کی ابتداء و انتہاء حدود شہر ہی کو قرار دینا اصل ہے۔

پھر ایک بات اور بھی یہاں قابل لحاظ ہے، وہ یہ کہ فقہاء نے جب شہر سے متصل آبادیوں اور قریوں کو بھی اسی شہر میں داخل مان کر قصر کے لئے اس سے تجاوز کو شرط کہا ہے تو جو حصے و محلے پہلے سے شہر میں داخل ہیں ان کو مسافر کے حق میں کس بنیاد پر اس شہر سے خارج مانا جائے؟ اور شہر سے نکلنے سے پہلے ہی ”قصر فی الصلاة“ کا حکم دیدیا جائے؟ یہ بات نہایت ہی عجیب بھی ہے اور متضاد قسم کی بھی کہ ایک طرف ہم شہروں سے متصل دوسرے گاؤں کو بھی شہر میں داخل کریں اور دوسری جانب شہر میں داخل حصوں کو اس سے خارج کریں۔

یہاں یہ عرض کر دینا بھی مناسب ہے کہ حضرت مفتی نظام الدین صاحب رحمہ اللہ نے جن فقہی عبارات سے استدلال کرتے ہوئے یہ فرمایا ہے کہ:

”جن بڑے شہروں میں میل ہا میل تک مسلسل محلے اور آبادیاں

پھیلی ہوئی ہوں، ان میں جب کوئی سواستہتر کلومیٹر یا اس سے بھی زیادہ

مسافت تک جانے کی نیت سے اپنے مقام سے چلے تو حکم شرع یہ ہوگا

کہ اگر ایسے محلہ و آبادی سے متصل اس کا فناء یا ربض ہوں تو اس فناء یا

ربضہ سے باہر نکلنے کے بعد مسافر شمار ہو جائے گا۔“

مسافت سفر کا مبدأ کیا ہے؟

یہ بات ان عبارات سے اخذ کرنا مشکل ہے، کیونکہ ان عبارات میں یہ مسئلہ اٹھایا گیا ہے کہ اگر ایک شہر سے متصل دوسری آبادی ہو تو قصر کے لئے اس آبادی سے تجاوز کر جانا لازم ہے یا نہیں؟ اور ایک رائے بعض فقہاء کی اس میں یہ ہے کہ اس سے تجاوز لازم نہیں، اس سے یہ اخذ کیا گیا ہے کہ جس طرح شہر سے متصل دوسرے قریے و گاؤں سے تجاوز قصر کے لئے لازم نہیں اسی طرح بڑے شہروں کے مختلف حصے و محلے بھی قصر کے لئے الگ الگ شمار ہوں گے، مگر اس استدلال میں احقر کو کلام ہے:

ایک تو اس وجہ سے کہ یہ تجاوز کا شرط نہ ہونا تمام فقہاء کی رائے نہیں، بلکہ بعض کی رائے ہے، اور اگرچہ بعض نے اس کو صحیح بھی کہا ہے، تاہم اس کے خلاف دوسری رائے کی بھی متعدد حضرات نے تصحیح کی ہے۔

چنانچہ علامہ شرنبلالی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ:

”إذا جاوز بيوت مقامه ولو بيوت الأحيية من الجانب الذي خرج منه ، ويشترط أن يكون قد جاوز أيضا ما اتصل به أي بمقامه من فئائه كما يشترط مجاوزة ربضه ، وهو ما حول المدينة من بيوت و مساكن ؛ فإنه في حكم المصر، وكذا القرى المتصلة بربض يشترط مجاوزتها في الصحيح“.

(وہ قصر کرے گا جب وہ اپنے مقام کے گھروں کی جانب سے جہاں سے وہ نکلا ہے، آگے بڑھ جائے گا، اگرچہ وہ چھپر کے مکانات ہی کیوں نہ ہوں، اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ اس کے مقام سے ملے ہوئے

مسافت سفر کا مبدأ کیا ہے؟

فناء سے بھی آگے بڑھ جائے جس طرح یہ شرط ہے کہ شہر کے ربض سے مراد آگے بڑھ جائے اور ربض شہر کے اطراف پھیلے ہوئے مکانات اور گھر ہیں کیونکہ یہ بھی شہر ہی کے حکم میں ہیں، اسی طرح وہ گاؤں اور دیہات جو ربض شہر سے متصل ہیں ان سے بھی آگے بڑھ جانا صحیح قول میں شرط ہے۔ (۱)

اور علامہ شامی رحمہ اللہ نے شرنبلالی کی ”الامداد“ کے حوالے سے لکھا کہ:

”وأشار إلى أنه يشترط مفارقة ما كان من توابع الإقامة كربض المصر، وهو ما حول المدينة من بيوت ومساكن، فإنه في حكم المصر، وكذا القرى المتصلة بالربض في الصحيح“.

(انہوں نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ توابع شہر جیسے ربض شہر سے الگ ہو جانا قصر کے لئے شرط ہے اور ربض شہر وہ گھر اور عمارات ہیں جو شہر کے ارد گرد ہوتے ہیں، کیونکہ یہ بھی شہر کے حکم میں ہیں، اور اسی طرح صحیح قول پر وہ قریے جو ربض شہر سے ملے ہوئے ہوں، وہ بھی شہر میں داخل ہیں۔) (۲)

اور فتاویٰ عالمگیری میں بھی اسی بات کو واضح الفاظ میں نقل کیا ہے کہ:

”الصحيح ما ذكر أنه يعتبر مجاوزة عمران المصر لا غير، إلا إذا كان ثمة قرية أو قرية متصلة بربض المصر،

(۱) مراقی الفلاح: ۱۸۷

(۲) شامی: ۵۹۹/۲

مسافت سفر کا مبدأ کیا ہے؟

فحينئذ تعتبر مجاوزة القرى بخلاف القرية التي تكون متصلةً بفناء المصر؛ فإنه يقصر الصلاة وإن لم يجاوز تلك القرية، كذا في المحيط“.

(صحیح وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ قصر کے لئے شہر کی آبادی سے تجاوز کر جانا معتبر ہے نہ کہ کسی اور سے، مگر یہ کہ وہاں کوئی گاؤں ہو یا کئی گاؤں روض شہر سے ملے ہوئے ہوں، تو اس وقت ان قریوں سے بھی تجاوز کرنے کا لحاظ کیا جائے گا، برخلاف ان قریوں کے جو فناء مصر سے ملے ہوئے ہیں کہ آدمی قصر کرے گا اگرچہ اس قریہ سے آگے نہ بڑھا ہو۔) (۱)

ان سب کتب میں صحیح اس کو کہا گیا ہے کہ روض شہر سے متصل آبادی وگاؤں شہر میں داخل ہے، اسلئے اس سے تجاوز قصر کے لئے شرط ہے۔

دوسرے اس وجہ سے کہ جمہور فقہاء نے اس قول کو اختیار نہیں کیا ہے، بلکہ تمام مکاتب فقہیہ کے علماء نے اس کے برخلاف دوسرے قول کو اختیار کیا اور شہر سے متصل گاؤں و آبادی کو شہر میں داخل مانا ہے اور اس سے تجاوز کو شرط قصر قرار دیا ہے۔ ان حضرات کے اقوال و عبارات کو ہم نے منیٰ کے مکہ میں داخل ہونے یا نہ ہونے کے سوال کے جواب میں نقل کیا ہے، اس کو دیکھ لیا جائے۔

یہاں بعض کا تذکرہ کرتا ہوں، علامہ نووی شافعی رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے کہ:

” أما إذا كانت قریتان لیس بینہما انفصال فہما

کمحلتین من قرية، فی شرط مجاوزتہما بالاتفاق،

(۱) فتاویٰ عالمگیری: ۱/۱۳۹

وإن انفصلت إحداهما عن الأخرى فجاوز قريته جاز
القصر ، سواء قربت الأخرى منها أم بعدت“ .

(جب دو قریے اس طرح ہوں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی فصل
و جدائی نہ ہو تو وہ ایک قریہ کے دو محلوں کی طرح ہیں، لہذا قصر کے لئے
ان دونوں سے آگے بڑھ جانا بالاتفاق شرط ہے، اور اگر ان میں
سے ایک قریہ دوسرے سے الگ ہو اور مسافر اپنے قریہ سے آگے بڑھ
جائے تو اس کے لئے قصر جائز ہے، خواہ وہ دوسرا قریہ اس سے قریب ہو
یا دور ہو۔) (۱)

علامہ ابن قدامہ حنبلی رحمۃ اللہ علیہ نے ”المغنی“ میں لکھا ہے کہ:

” وإن كان للبلد محال كل محلة منفردة عن الأخرى
كبغداد ، فمتى خرج من محلته أُبِيحَ له القصرُ إذا فارق
محلته ، وإن كان بعضها متصلاً ببعض لم يقصر حتى
يفارق جميعها ، ولو كانت قريتان متدانيتين فاتصل ببناء
إحداهما بالأخرى فهما كالواحدة ، وإن لم يتصل فلكل
قرية حكم نفسها“ .

(اگر شہر کے کئی محلے ہوں، ہر محلہ دوسرے سے الگ ہو جیسے بغداد تو
جب مسافر اپنے محلہ سے نکل جائے تو اس کو قصر کرنا جائز ہے اور اگر وہ
محلے بعض بعض سے ملے ہوئے ہوں تو اس وقت تک قصر نہ کرے جب
تک کہ تمام محلوں سے تجاوز نہ کر جائے، اور اگر دو قریے قریب قریب

مسافت سفر کا مبدأ کیا ہے؟

ہوں اس طرح کہ ایک کی عمارات دوسری سے متصل ہوں تو وہ دو قریے
ایک کی طرح ہیں، اور اگر متصل نہ ہوں تو ہر ایک کا الگ مستقل حکم
ہے۔ (۱)

اور فقہ مالکی کی کتاب: ”مواہب الجلیل“ میں ہے کہ:

”ولو كانت قريتان يتصل ببناء إحداهما بالأخرى فهما
في حكم القرية ، وإن كان بينهما فضاء ، فلكل واحدة
حكم الاستقلال“.

(اگر دو قریے قریب ہوں اس طرح کہ ایک کی عمارات دوسری سے
متصل ہوں تو وہ دو قریے ایک قریے کے حکم میں ہیں اور اگر ان دونوں
میں فضاء یعنی فصل ہو تو ہر ایک کا الگ مستقل حکم ہے۔) (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ تقریباً تمام مکاتب فقہیہ کے علماء کا رجحان بھی اسی طرف
ہے کہ شہر سے متصل آبادیاں بھی شہر میں داخل ہیں اور ان سے تجاوز شرط قصر ہے۔
تیسرے اس وجہ سے کہ اگر اس آبادی سے تجاوز شرط نہ ہونے کے قول کو تسلیم
بھی کر لیا جائے تو اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ شہر سے خارج آبادیاں اگر شہر
سے متصل بھی ہو جائیں تب بھی وہ شہر میں داخل نہیں ہیں، مگر اس سے یہ اخذ کرنا کہ
”جو آبادیاں پہلے سے شہر میں شمار ہوتی ہیں وہ بھی اسی حکم میں ہیں اور ان کو بھی شہر میں
داخل نہیں مانا جائے گا بلکہ شہر سے خارج قرار دیا جائے گا“ صحیح نہیں، بلکہ قیاس مع
الفارق ہے۔

(۱) المغنی: ۲/۹۷

(۲) مواہب الجلیل: ۲/۱۳۳

مسافت سفر کا مبدأ کیا ہے؟

یہاں کسی کو علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ کی اس عبارت سے شبہ نہ ہو جو ابھی نقل کی گئی جس میں ہے کہ:

”اگر شہر کے کئی محلے ہوں، ہر محلہ دوسرے سے الگ ہو جیسے بغداد تو جب مسافر اپنے محلہ سے نکل جائے تو اس کو قصر کرنا جائز ہے“ کیونکہ اسی کے بعد انہوں نے یہ بھی فرمایا ہے کہ: ”اگر وہ محلے بعض بعض سے ملے ہوئے ہوں تو اس وقت تک قصر نہ کرے جب تک کہ تمام محلوں سے تجاوز نہ کر جائے“، اس سے معلوم ہوا کہ محلہ اگر الگ ہو تب اس کو شہر سے الگ مانا جائے گا ورنہ نہیں۔

الغرض احقر کی رائے اس سلسلہ میں یہ ہے کہ شہر بڑا ہو یا چھوٹا اس کے حدود سے نکلنے سے قبل جس طرح اس پر احکام سفر (قصر فی الصلاة و جواز افطار وغیرہ) لاگو نہیں ہوتے، اسی طرح مسافت سفر کا نقطہ آغاز بھی حدود شہر سے نکلنے پر ہی مانا جائے گا۔

واللہ اعلم و علمہ أتم وأحکم

حررہ العبد محمد شعیب اللہ خان

الجامعۃ الاسلامیۃ مسیح العلوم، بنگلور

۱۳/ ذی الحجہ/ ۱۴۲۸ ہجری

وطن اصلی سے تعلق باقی رکھتے ہوئے
کسی اور مقام پر مستقل قیام کی صورت میں
قصر و اتمام کا حکم

”وہو أنه إذا نشأ ببلدة أو تأهل بها توطن بها“.

(وطن اصلی یہ ہے کہ جب آدمی کسی شہر میں پیدا ہو یا کسی شہر میں اہل

و عیال بنا لے تو اس نے اس کو وطن بنا لیا۔) (۱)

اور فتاویٰ تاتارخانیہ میں وطن اصلی کی تعریف میں لکھا ہے:

”وہو مولد الرجل والبلد الذي تأهل به“.

(وطن اصلی آدمی کا پیدائشی مقام ہے یا وہ شہر جس میں اس نے شادی

کر لی ہو۔) (۲)

اور علامہ حصکفی و علامہ شامی رحمہما اللہ کی عبارتوں سے مزید ایک بات یہ

معلوم ہوتی ہے کہ اگر آدمی کسی جگہ وطن بنانے کی نیت سے رہ جائے تو وہ بھی وطن

اصلی ہے، علامہ حصکفی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ:

”هو موطن ولادته أو تأهله أو توطنه“.

(وطن اصلی وہ آدمی کا مقام ولادت یا مقام نکاح یا مقام توطن ہے۔)

اور شامی رحمہ اللہ ”تاہل“ کی شرح میں کہتے ہیں کہ:

”قوله تأهله: أي تزوجه. قال في شرح المنية: ولو

تزوج المسافر ببلد ولم ينو الإقامة به، فقليل: لا يصير

مقيماً وقيل: يصير مقيماً وهو الأوجه“.

(تاہل یعنی وہاں شادی کر لے، شرح منیہ میں فرمایا کہ اگر مسافر

نے کسی شہر میں شادی کر لی اور وہاں ٹھہرنے کی نیت نہیں کی، تو کہا گیا

(۱) مبسوط: ۱/۲۵۲

(۲) تاتارخانیہ: ۱/۵۱۲

وطن اصلی سے تعلق باقی رکھتے 

ہے کہ وہ مقیم نہ ہوگا، اور دوسرا قول یہ کہا گیا ہے کہ وہ مقیم ہوگا اور یہی قول مناسب ہے۔)

اور ”توطن“ کی تشریح میں کہتے ہیں:

” قوله : أو توطنه: أي عزم على القرار فيه وعدم الارتحال وإن لم يتأهل ، فلو كان له أبوان ببلد غير مولده وهو بالغ ولم يتأهل به فليس ذلك وطناً له إلا إذا عزم على القرار فيه وترك الوطن الذي كان له قبله“.

(توطن یعنی وہاں رہنے کا اور وہاں سے منتقل نہ ہونے کا عزم کر لیا ہو، پس اگر اس کے والدین اس کے مقام پیدائش کے علاوہ کسی جگہ رہتے ہوں اور وہ خود بالغ ہو اور وہاں شادی بھی نہ کی ہو تو یہ اس کا وطن نہ ہوگا مگر یہ کہ وہ وہاں رہ جانے کا عزم کر لے اور اس سے پہلے والے وطن کو ترک کر دے۔) (۱)

الغرض فقہاء کی ان عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ وطن اصلی تین مقامات میں سے ایک ہے: یا تو وہ مقام جہاں آدمی کی پیدائش ہوئی ہو، یا وہ مقام جس میں آدمی نے شادی کر کے بیوی بچوں کو رکھا ہو، یا وہ مقام جہاں اس نے مستقل رہنے کی نیت سے رہائش اختیار کر لی ہو۔

وطن اقامت: وطن اقامت وہ جگہ ہے جہاں پندرہ دن یا اس سے زائد رہنے کی نیت سے کوئی مسافر رہ گیا ہو، جبکہ وہ جگہ اس طرح رہنے کی صلاحیت بھی رکھتی ہو۔ علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ:

(۱) در مختار مع الشامی: ۶۱۴/۲

”وأما وطن الإقامة فهو الوطن الذي يقصد المسافر

الإقامة فيه وهو صالح لها نصف شهر“.

(رہا وطن اقامت تو وہ وہ وطن ہے جہاں مسافر نے آدھا مہینہ ٹھہرنے کا قصد

کیا ہو، جبکہ وہ جگہ اس کی صلاحیت رکھتی ہو۔) (۱)

علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں:

”ووطن الإقامة وهو أن يقصد الإنسان أن يمكث في

موضع صالح للإقامة خمسة عشر يوماً أو أكثر“.

(وطن اقامت وہ ٹھہرنے کے قابل جگہ ہے جہاں انسان پندرہ دن

یا اس سے زائد رہنے کا قصد کرے۔) (۲)

علامہ سرحسی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ:

”ووطن المستعار وهو أن ينوي المسافر المقام في

موضع خمسة عشر يوماً وهو بعيد عن وطنه الأصلي“.

(وطن مستعار یعنی وطن اقامت وہ یہ ہے کہ مسافر پندرہ دن ایک

جگہ میں ٹھہرنے کی نیت کر لے جبکہ وہ جگہ اس کے وطن اصلی سے دور

ہو۔) (۳)

معلوم ہوا کہ جس جگہ کوئی سفر کرنے والا پندرہ دن یا اس سے زائد

ٹھہرنے کی نیت سے رہ جائے اس کو وطن اقامت کہتے ہیں، جبکہ وہ

جگہ رہنے کے قابل بھی ہو، جیسے شہر یا گاؤں اور جنگل یا سمندر وغیرہ نہ

(۱) البحر الرائق: ۲/۲۳۹

(۲) بدائع الصنائع: ۱/۲۸۰

(۳) المبسوط: ۱/۲۵۲

وطني اصلی سے تعلق باقی رکھتے ❦

ہو جہاں رہائش نہیں ہوتی۔

وطن سکنی: وطن سکنی یہ ہے کہ اپنے شہر کے علاوہ کسی اور جگہ پندرہ دن

سے کم کی نیت سے رہ جائے۔ (۱)

اس تفصیل کے بعد اصل مسئلہ پر غور کیا جائے کہ جس جگہ آدمی نے ملازمت یا تجارت وغیرہ کی غرض سے مستقل سکونت اختیار کر لی ہے، اور وہاں اپنے اہل و عیال کو بھی لا رکھا ہے اور وہاں گھر وزمین بھی بنالی ہے اور وہیں رہ جانے کی نیت بھی ہے تو فقہاء کی تصریحات کے مطابق اس کو اس کا وطن اصلی مانا جائے گا۔

لیکن اس میں یہ شرط ہے کہ وہاں سے واپس اپنے وطن یا کسی اور جگہ چلے جانے کا قصد نہ ہو، اگر ایسا قصد واردہ ہوگا تو وہ مقام وطن اصلی نہ ہوگا۔ علامہ کاسانی رحمہ اللہ اور علامہ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ کی یہ عبارت جو ہم نے اوپر نقل کی ہے اس بارے میں صاف ہے:

”وہو وطن الانسان في بلدته ، أو بلدة أخرى اتخذها

دارا ، و توطن بها مع أهله وولده ، وليس من قصده

الارتحال عنها بل التعيش بها“.

(وطن اصلی انسان کا اپنا شہر ہے یا کوئی دوسرا شہر جس کو اس نے اپنے

لئے وطن بنا لیا ہو اور اپنے اہل و عیال کو اس میں رکھا ہو، اور وہاں سے

منتقل ہونے کا کوئی قصد نہ ہو۔) (۲)

اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ایک آدمی کے دو یا زائد وطن اصلی ہو سکتے ہیں، مثلاً

(۱) بدائع الصنائع: ۱/۲۸۰، مبسوط: ۱/۲۵۲، البحر الرائق: ۲/۲۳۱، تاتارخانیہ: ۱/۵۱۲

(۲) بدائع الصنائع: ۱/۲۸۰، البحر الرائق: ۲/۲۳۹

وطن اصلی سے تعلق باقی رکھتے

ایک وہ جگہ جہاں پیدائش ہوئی، دوسری وہ جگہ جہاں اس نے شادی کر کے اپنے اہل و عیال کو رکھا ہوا ہے اور تیسری وہ جگہ جہاں اس نے دوسری شادی کی اور وہاں بھی اپنے اہل و عیال کو رکھا ہوا ہے۔

ابن نجیم رحمہ اللہ ایک ”وطن اصلی“ کے دوسرے ”وطن اصلی“ سے باطل ہو جانے کی بحث میں فرماتے ہیں کہ:

”وقيدنا بكونه انتقل عن الأول ؛ لأنه لو لم ينتقل بهم
ولكنه استحدث أهلاً في بلدة أخرى فإن الأول لم يبطل و
يتم فيهما“.

(ہم نے پہلے وطن سے منتقل ہو جانے کی قید اس لئے لگائی کہ اگر وہ اپنے اہل و عیال کے ساتھ وہاں سے منتقل نہ ہوا لیکن ایک دوسرے شہر میں دوسری بیوی بنالی تو پہلا وطن باطل نہ ہوگا اور وہ ان دونوں وطنوں میں پوری نماز پڑھے گا۔) (۱)

اس سلسلہ میں علامہ کا سانی کی عبارت بالکل واضح ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:

”ثم الوطن الأصلي يجوز أن يكون واحداً أو أكثر من ذلك، بأن كان له أهل و دار في بلدين أو أكثر ولم يكن من نية أهله الخروج منها ، وإن كان هو ينتقل من أهل إلى أهل في السنة ، حتى إنه لو خرج مسافراً من بلدة فيها أهل و دخل في أي بلدة من البلاد التي فيها أهل فيصير مقيماً من غير نية الإقامة“.

(پھر وطن اصلی ایک بھی ہو سکتا ہے اور ایک سے زائد بھی، اس طرح کہ اس کے اہل و عیال اور گھر دو شہروں یا زائد شہروں میں ہوں اور اس کے اہل کی نیت وہاں سے جانے کی نہ ہو، اگرچہ وہ خود سال بھر ایک بیوی کے پاس سے دوسری بیوی کے پاس منتقل ہوتا رہتا ہو، حتیٰ کہ اگر وہ ایک شہر سے جہاں اس کے اہل ہوں مسافر بن کر نکلے اور دوسرے شہروں میں سے کسی شہر میں داخل ہو جس میں اس کے اہل رہتے ہوں تو وہ بغیر اقامت کی نیت ہی کے مقیم ہو جائے گا۔) (۱)

(۲) وہ جگہ جہاں آدمی اپنے اہل و عیال کے ساتھ رہ جائے اور وہیں رہ جانے کی نیت ہو تو وہ جگہ اس کا وطن اصلی ہوگا اگرچہ کہ اس نے وہاں کوئی اپنا ذاتی مکان نہ بنایا ہو، اور کرایہ کے یا کمپنی وغیرہ کی جانب سے دئے ہوئے مکان میں رہتا ہو؛ کیونکہ وطن اصلی ہونے کے لئے وہاں ذاتی مکان کا ہونا کوئی لازمی نہیں، بلکہ مستقل قیام کے قصد سے وہاں رہ جانا ہے۔

”البحر الرائق“ میں ہے:

”ألا ترى أنه لو تأهل ببلدة لم يكن له فيها عقار

صارت وطناً له“.

(کیا دیکھتے نہیں کہ اگر کسی نے کسی شہر میں اپنے اہل و عیال کو رکھا

اور وہاں اس کی کوئی زمین نہ ہو تو وہ اس کا وطن ہو جائے گا۔) (۲)

(۳) اس صورت میں بھی یہ دیکھنا چاہئے کہ اس آدمی کی رہائش اس جگہ کس

(۱) بدائع الصنائع: ۱/۲۸۰

(۲) البحر الرائق: ۲/۲۳۹

وطن اصلی سے تعلق باقی رکھتے

نیت سے ہے؟ اگر مستقل سکونت کی نیت ہے اور وہاں سے واپس چلے جانے کی نیت نہیں ہے تو وہ جگہ اس کا وطن اصلی ہوگا، ورنہ نہیں، ظاہر حال اس صورت میں یہی ہے کہ یہ شخص ملازمت یا تجارت کی وجہ سے یہاں قیام پذیر ہے اور مستقل سکونت مقصود نہیں، لہذا یہ اس کا وطن اصلی نہ ہوگا، بلکہ اگر پندرہ دن کی نیت سے یہاں ٹھہرے تو وطن اقامت ہوگا اور اگر اس سے کم کی نیت ہو تو وطن سکونی ہوگا۔

واللہ أعلم و علمہ أتم وأحکم

فقط

محمد شعیب اللہ خان



مرغی کی صفائی کے متعلق
ایک مسئلے کی تحقیق

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مرغی کی صفائی کے متعلق ایک مسئلے کی تحقیق

تمہید

مرغی کے پر آسانی سے اکھاڑنے کے لیے آج عام طور پر یہ صورت اختیار کی جا رہی ہے کہ اس کو ذبح کرنے کے بعد گرم گرم کھولتے ہوئے پانی میں ڈال دیتے ہیں حال آں کہ اس کے پیٹ کی آلائش و نجاست اسی میں رہتی ہے، جب اس کو جوش دے کر اس کے پر اکھاڑ لیتے ہیں، تو پھر پیٹ کی گندگی صاف کرتے ہیں، اس صورت کے بارے میں عام طور پر جواز و عدم جواز کا سوال کیا جاتا ہے، احقر کے پاس اس کے متعلق ایک استفتا تفصیل سے آیا اور احقر نے اس کا جواب بھی ضرورت کے پیش نظر تفصیل سے لکھا، خیال ہوا کہ اس کو افادہ عام کے لیے شائع کر دیا جائے؛ کیوں کہ اس میں ابتلائے عام ہے، شاید کسی کو اتباع حق کی توفیق ہو جائے، چنانچہ ذرا اسی ترمیم و اضافہ کے ساتھ پیش خدمت ہے، دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو نافع و مفید بنائے۔ آمین

سوال

عرض یہ کہ آج کل عام طور پر مرغی کو ذبح کرنے کے بعد، اس کو پیٹ کی نجاست و گندگی کے ساتھ گرم گرم کھولتے ہوئے پانی میں ڈال دیتے ہیں، تاکہ پر اکھاڑنے

میں آسانی ہو، پراکھاڑنے کے بعد اس کے پیٹ کی نجاست صاف کرتے ہیں، اس کے بارے میں یہ سوالات پیدا ہوتے ہیں:

(۱) مذکورہ بالا طریقے کو اختیار کرنا جائز ہے یا نہیں؟

(۲) اگر ناجائز ہے تو اس کا اثر مرغی پر کیا ہوگا، کیا اس کی وجہ سے مرغی ناپاک و حرام ہو جائے گی؟

(۳) اگر مرغی اس سے ناپاک ہو جائے گی، تو کیا اس کو کسی طریقہ سے پاک کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

(۴) اگر اس کو پاک کیا جاسکتا ہے تو اس کا طریقہ بتائیں؟

امید ہے کہ ان سوالوں کا جواب تفصیل کے ساتھ مع دلائل دیں گے۔

الجواب ومنہ الصواب

مذکورہ بالا صورت چوں کہ آج عام ہو گئی ہے اور اکثر بڑے بڑے شہروں میں آسانی کے لیے اس کو اختیار کیا جا رہا ہے، اس لیے ان سوالات کا جواب کسی قدر تفصیل سے لکھتا ہوں۔

مذکورہ طریقے پر مرغی کی صفائی ناجائز ہے

(۱) آپ کا پہلا سوال یہ ہے کہ صورت مذکورہ کا اختیار کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس

کے جواب سے پہلے یہ سمجھ لیجیے کہ صورت بالا میں چوں کہ مرغی کو پیٹ کی آلائش و گندگی پاک کیے بغیر گرم پانی میں ڈال دیا جاتا ہے، اس لیے مرغی کے پیٹ کی یہ آلائش مسامات کے کھل جانے کی وجہ سے باسانی اس کے سارے بدن میں پھیل جاتی ہے، جس سے مرغی نجاست سے ملوث ہو جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مذکورہ طریقہ کو اپنانا دراصل پاک مرغی کو نجاست سے ملوث کرنا ہے اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ کسی پاک چیز کو ناپاک کرنا شرعاً ناجائز ہے۔

چنانچہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« لا یبولن أحدکم فی الماء الدائم. وفی روایۃ: فی

الماء الراكد، وفی روایۃ: الدائم الذی لا یجری. »

(تم میں سے کوئی شخص ٹھہرے ہوئے پانی میں جو نہ بہتا ہو، ہرگز

پیشاب نہ کرے)۔ (۱)

اس حدیث میں ٹھہرے ہوئے پانی میں گندگی ڈالنے سے اسی لیے منع فرمایا گیا

ہے کہ اس سے ایک پاک چیز ناپاک و گندی ہو جائے گی، چنانچہ حضراتِ علما نے

اس حدیث کی شرح میں اس نکتے کی صراحت فرمائی ہے۔ علامہ ابن حجر عسقلانی

رحمۃ اللہ نے فتح الباری میں اور علامہ نووی رحمۃ اللہ شارح مسلم نے شرح مسلم

میں اور علامہ یوسف بنوری رحمۃ اللہ نے معارف السنن میں اور ملا علی قاری رحمۃ اللہ

نے مرقات میں اس نکتے کی جانب اشارہ کیا ہے۔ (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ کوئی ایسا طریقہ اختیار کرنا جس سے کسی پاک چیز کا ناپاک

ہونا لازم آتا ہو، یہ شرعاً جائز نہیں؛ لہذا مذکورہ طریقے پر مرغی کی صفائی کرنا ناجائز ہے،

اس سے احتراز لازم ہے۔

مذکورہ طریقے سے مرغی حرام ہو جاتی ہے

(۲) آپ کا دوسرا سوال یہ ہے کہ اگر کوئی مذکورہ بالا طریقے کو اپنائے، تو اس کا اثر

مرغی پر کیا ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جیسا کہ اوپر معلوم ہوا مذکورہ طریقے سے مرغی

کے سارے بدن میں نجاست پھیل جائے گی اور پوری مرغی نجس ہو جائے گی اور

(۱) بخاری: ۲۳۲، مسلم: ۴۲۴، ترمذی: ۶۳، طحاوی: ۹/۱

(۲) فتح الباری: ۱/۳۲۶، شرح مسلم: ۱/۱۳۸، معارف السنن: ۱/۲۴۴، مرقات: ۵۳/۱

جب یہ ناپاک ہوگی تو اس کا استعمال بھی ناجائز ہوگا۔

فتح القدیر، درمختار اور اس کی شرح ”رد المختار اور البحر الرائق“ وغیرہ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ مرغی ناپاک ہو جاتی ہے؛ کیوں کہ ان سب کتابوں میں اس مرغی کے متعلق جس کو آلاش سے پاک کرنے سے قبل گرم پانی میں ڈال دیا گیا ہو، یہ بحث اٹھائی گئی ہے، کہ یہ مرغی پاک ہو سکتی ہے یا نہیں؟ ظاہر ہے کہ پاک ہونے نہ ہونے کا سوال اسی وقت اٹھے گا جب کہ اولاً اس کو ناپاک تسلیم کیا جائے۔ (۱)

چنانچہ علامہ حسکفی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”وكذا دجاجة ملقاة حالة غلي الماء للنتف قبل شقها“

(کہ اسی طرح ناپاک ہو جاتی ہے وہ مرغی جس کو پروں کے اکھاڑنے کے لیے اس کو شق کیے بغیر، پانی کے اُبلنے کی حالت میں ڈال دیا گیا ہو۔) (۲)

اور علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ نے بھی فتح القدیر میں اس مسئلے پر بحث کی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مرغی ناپاک ہو جاتی ہے۔ (۳)

اور علامہ عالم بن العلاء دہلوی رحمہ اللہ نے فتاویٰ تاتارخانیہ میں لکھا ہے:

”الدجاجة تذبح و ينتف ريشها ثم تغلى في الماء قبل أن يشق بطنها صار نجساً وصارت الدجاجة نجسة بحيث لا طريق إلى أكلها إلا أن تحمل الهرة فتأكلها“.

(۱) دیکھو: فتح القدیر: ۱/۱۸۵، در مختار: ۱/۳۳۲، رد المختار: ۱/۳۳۲، البحر الرائق: ۱/۲۱۵

(۲) در مختار مع الشامی: ۱/۳۳۲

(۳) فتح القدیر مع العناية: ۱/۸۵

(مرغی جس کو ذبح کیا جائے اور اس کے پر اُکھاڑے جائیں پھر اس کا پیٹ شق کرنے سے قبل اس کو پانی میں جوش دیا جائے تو وہ پانی بھی نجس ہو جائے گا اور وہ مرغی بھی اس طرح نجس ہو جائے گی کہ اس کے کھانے کی کوئی سبیل نہیں سوائے اس کے کہ بلی اس کو لے جائے اور کھالے۔) (۱)

اور حضرت مولانا عبدالشکور لکھنوی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ”علم الفقہ“ میں اس مسئلے کو بیان کیا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ ”مرغی یا کوئی پرندے کا پیٹ چاک کرنے اور اس کی آلائش نکالنے سے پہلے پانی میں جوش دی جائے، جیسا کہ آج کل انگریزوں اور ان کے ہم منش ہندوستانیوں کا دستور ہے تو وہ کسی طرح پاک نہیں ہو سکتی“۔ (۲)

اور حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے ”بہشتی گوہر“ میں اس کو نقل فرمایا ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ آپ کے نزدیک بھی مسئلہ یہی ہے اور آپ ہی نے اپنے فتاویٰ میں بھی اس مرغی کو ناپاک اور اس کے استعمال کو حرام قرار دیا ہے۔ (۳)

حاصل یہ ہے کہ یہ مرغی اس کے بدن میں گندگی کے پھیل جانے کی وجہ سے ناپاک و نجس ہو جاتی ہے اور نجس کا استعمال حرام ہونے کی وجہ سے اس کا استعمال بھی حرام و ناجائز ہے۔

پھر یاد رہے کہ ان حضرات کے کلام میں یہ جو مذکور ہے کہ یہ مرغی کسی طرح پاک نہیں ہو سکتی، اس پر تفصیلی بحث اگلے سوال کے جواب میں آرہی ہے، یہاں صرف یہ

(۱) التاتارخانیة: ۱/۱۸۵

(۲) علم الفقہ: ۱/۲۳

(۳) دیکھو: بہشتی گوہر: ۱۰، امداد الفتاویٰ: ۱/۱۳۶

مرغی کی صفائی کے متعلق ایک مسئلہ کی تحقیق

بتانا مقصود ہے کہ یہ مرغی ان تمام حضرات کے قول کے مطابق ناپاک ہو جاتی ہے۔

کیا یہ مرغی پاک ہو سکتی ہے؟

(۳) تیسرا سوال یہ ہے کہ اس مرغی کو پاک بھی کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس سلسلے

میں ائمہ کا اختلاف ہے، علامہ ابن الھمام رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”ولو ألقیت دجاجة حالة الغلیان في الماء قبل أن يشقّ

بطنها للنتف لا يطهر أبداً؛ لكن علی قول أبي يوسف

رحمہ اللہ يجب أن تطهر.“

(اگر مرغی اُلبتے ہوئے پانی میں پراکھاڑنے کے لیے پیٹ چاک

کرنے سے پہلے ڈال دی جائے تو یہ کبھی پاک نہ ہوگی؛ لیکن امام

ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر پاک ہو جانا چاہیے۔) (۱)

علامہ شامی رحمہ اللہ نے بھی فتح القدر کے حوالہ سے اس کو نقل کیا ہے، وہ

فرماتے ہیں کہ فتح القدر میں کہا ہے:

”أنها لا تطهر أبداً لكن علی قول أبي يوسف تطهر.“

(یہ مرغی کبھی پاک نہیں ہو سکتی؛ لیکن امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے

قول پر پاک ہو جاتی ہے۔) (۲)

اور النھر الفائق میں بھی یہی لکھا ہے:

”گوشت میں اگر نجاست جذب ہو جائے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ

کے قول کے مطابق یہ کسی صورت میں پاک نہیں ہو سکتا اور اسی پر

(۱) فتح القدر: ۱۸۵/۱

(۲) رد المختار: ۳۳۴/۱

فتویٰ بھی ہے۔“ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ یہ مسئلہ اختلافی ہے، امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک یہ مرغی کسی طرح پاک نہیں ہو سکتی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک پاک ہو سکتی ہے۔

علتِ مسئلہ

ایسی صورت میں جب کہ اس میں اختلاف ہے، ضروری ہے کہ اس میں غور و فکر سے کام لیا جائے؛ اس لیے سب سے پہلے اس پر غور کرنا چاہیے کہ جن حضرات نے اس کو ابدی طور پر حرام و ناپاک قرار دیا ہے، ان کے نزدیک اس کی وجہ کیا ہے؟ علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مرغی کو پانی میں جوش دینے کی وجہ سے اس کے بدن میں پھیلی ہوئی نجاست کو وہ اپنے اندر جذب کر لے گی۔

علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ کی عبارت یہ ہے:

”قلت: وهو سبحانه أعلم هو معلل بتشرّبها النجاسة

المتحللة في اللحم بواسطة الغليان.“ (۲)

اس جگہ غور کرنے کی چیز یہ ہے کہ یہاں محض نجاست کے پھیل جانے پر یہ حکم نہیں ہے کہ وہ پاک نہیں ہو سکتی؛ بل کہ بدن میں پھیلی ہوئی نجاست کے جذب ہو جانے اور رگ و ریشے میں سرایت کر جانے کی وجہ سے حکم لگایا گیا ہے کہ وہ پاک نہیں ہو سکتی؛ کیوں کہ نجاست کے بدن میں محض تحلیل ہو جانے پر باتفاق علماء وہ پاک ہو سکتی

(۱) النهر الفائق: ۱/۱۵۱

(۲) فتح القدير: ۱/۱۸۵

ہے۔ حاصل یہ کہ اس مرغی کو پاک کرنا اس لئے ناممکن ہے کہ اس کو پانی میں جوش دے دینے سے جو نجاست کہ گرمی کی وجہ سے گوشت میں تحلیل ہوگئی تھی وہ اس کے بدن میں جذب ہو جائے گی اور رگ وریشے میں سرایت کر جائے گی، جس کا ازالہ ناممکن ہے۔ یہ حاصل ہے ”فتح القدیر“ کی مذکورہ بالا عبارت کا۔

اس کے بعد دوسری چیز جو قابلِ غور ہے یہ ہے کہ ہمارے علاقوں میں جو مرغی کو آلائش نکالے بغیر جوش دیتے ہیں، اس سے کیا وہ علت پیدا ہو جاتی ہے، جس کی بنا پر کہا گیا ہے کہ وہ پاک نہیں ہو سکتی؟

جہاں تک ہماری تحقیق ہے، ایسا نہیں ہوتا؛ بل کہ یہاں مرغی کو گرم پانی میں جو بہت زیادہ گرم نہیں ہوتا، تین چار منٹ کیلئے رکھا جاتا ہے، تاکہ اس کے مسامات کھل جائیں اور پروں کو اکھاڑنے میں آسانی پیدا ہو جائے۔ اس صورت میں بلاشبہ گرمی کی وجہ سے نجاست اس کے بدن میں پھیل جاتی ہے اور اسی وجہ سے وہ ناپاک بھی ہو جاتی ہے؛ مگر چوں کہ بدن میں پھیلی ہوئی نجاست کو مرغی جذب نہیں کر لیتی؛ کیوں کہ اتنی دیر تک جس میں نجاست جذب ہو جائے، مرغی کو پانی میں نہیں رکھا جاتا؛ بل کہ صرف تین چار منٹ رکھا جاتا ہے۔ اور یہ بالکل ظاہر ہے کہ تین چار منٹ تک مرغی کو گرم پانی میں رکھنے سے اس کے رگ وریشے میں نجاست جذب نہیں ہو سکتی۔

اس کو اس مثال سے بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ گوشت پر مسالہ لگا کر اگر تین چار منٹ آگ پر رکھا جائے تو اس کا یہ مسالہ گوشت میں جذب نہ ہوگا، ہاں! اگر کافی دیر اس کو آگ پر رکھا جائے تو مسالہ اس میں جذب کر جائے گا۔

یہاں زیر بحث مسئلہ میں بھی چوں کہ مرغی کو تین چار منٹ کے لیے گرم پانی میں رکھا جاتا ہے اس لیے اس میں نجاست جذب نہ ہوگی؛ اگرچہ کہ اس سے وہ نجس ہو جائے گی۔

مرغی کی صفائی کے متعلق ایک مسئلے کی تحقیق

جب یہ دو باتیں محقق ہو گئیں کہ جن حضرات نے اس مرغی کو ناقابلِ تطہیر قرار دیا ہے ان کے نزدیک اس کی وجہ نجاست کا جذب ہو جانا ہے جس کو زائل نہیں کیا جاسکتا اور یہ کہ ہمارے زیرِ بحث مسئلے میں یہ بات نہیں ہے، تو اس سے خود بخود معلوم ہو گیا کہ اس ناپاک مرغی کو پاک کیا جاسکتا ہے؛ کیوں کہ وہ علت یہاں نہیں پائی جا رہی ہے جس کی بنا پر اس کو ناقابلِ تطہیر قرار دیا گیا تھا۔

علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ نے مسند کے بارے میں یہی بات ارشاد فرمائی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

”قلت: وهو سبحانه أعلم هو معلل بتشرّبها النجاسة المتحللة في اللحم بواسطة الغليان، و على هذا اشتهر أن اللحم السميّط بمصر نجس لا يطهر؛ لكن العلة المذكورة لا تثبت حتى يصل الماء إلى حد الغليان، ويمكن فيه اللحم بعد ذلك زماناً يقع في مثله التشرّب والدخول في باطن اللحم، وكل من الأمرين غير متحقق في السميّط الواقع حيث لا يصل الماء إلى حد الغليان، ولا يترك فيه إلا مقدار ما تصل الحرارة إلى سطح الجلد، فتحلّ مسام السطح عن الصوف، بل ذلك الترك يمنع من جودة انقلاع الشعر، فالأولى في السميّط أن يطهر بالغسل ثلاثاً“ (1)

(میں کہتا ہوں، واللہ اعلم کہ اس کے پاک نہ ہونے کی وجہ اس مرغی اور اوجھڑی

کانجاست کو جذب کر لینا ہے، جو گوشت میں بوجہ اُبالنے کے پھیل گئی ہے اور اسی بنا پر مشہور ہے کہ مصر کا مسلخ گوشت ناپاک ہے جو پاک نہیں ہو سکتا؛ لیکن مذکورہ علت اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتی، جب تک پانی جوش مارنے نہ لگے اور اس پانی میں وہ گوشت اتنی دیر نہ رہے، جس میں جذب اور گوشت کے اندرونی حصہ تک داخل ہونا واقع ہوتا ہے اور یہ دونوں باتیں مسلخ میں موجود نہیں؛ کیوں کہ پانی جوش مارنے کی حد تک نہیں پہنچتا اور اس پانی میں صرف اتنی دیر تک رکھا جاتا ہے کہ گرمی جلد کی سطح تک پہنچے؛ تاکہ صوف کی سطح سے مسامات کھل جائیں؛ بل کہ اگر زیادہ دیر چھوڑے رکھیں تو یہ بات بالوں کو اچھی طرح اکھاڑنے میں مانع بنے گی، پس مسلخ میں مناسب بات یہ ہے کہ وہ تین بار دھونے سے پاک ہو جائے گا۔

فتح القدیر کی اس بات کو علامہ شامی رحمہ اللہ نے بھی ذرا سے تغیر کے ساتھ در مختار کے حاشیہ میں نقل فرمایا ہے۔^(۱)

راقم کہتا ہے کہ جس طرح مسلخ کے بارے میں علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ نے یہ کہا کہ اس کے ناقابلِ تطہیر نجس ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ پانی جوش مارنے کی حد تک گرم ہو اور یہ کہ اس میں اس کو کافی دیر تک رکھا جائے، اسی طرح مرغی کے بارے میں بھی ان دونوں باتوں کا ہونا اس کے ناقابلِ تطہیر نجس ہونے کے لیے ضروری ہوگا اور اوپر معلوم ہو چکا کہ ہمارے ان علاقوں میں (جہاں تک احقر کی تحقیق ہے) پانی گرم تو ہوتا ہے؛ مگر اس میں مرغی کو اتنی دیر تک نہیں رکھا جاتا کہ اس میں جذب و باطن لحم تک دخولِ نجاست واقع ہو جائے؛ لہذا جو علت تھی ناقابلِ تطہیر نجس ہونے کی، وہ نہ پائی گئی؛ لہذا اس ناپاک مرغی کو پاک کیا جاسکتا ہے۔

اسی وجہ سے غالباً علامہ حصکفی رحمہ اللہ نے ”در مختار“ میں اس قسم کی مرغی کے بارے میں فرمایا ہے کہ وہ تین دفعہ پانی میں جوش دینے سے پاک ہو جائے گی، جیسا کہ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ (۱)

نیز ابن الہمام رحمہ اللہ نے ”فتح القدیر“ میں لکھا ہے کہ مسلخ کے بارے میں اوپر جو بات گذری کہ وہ پاک ہو جائے گا، یہی بات شرف الائمہ نے مرغی کے بارے میں بھی فرمائی ہے، پھر علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ نے اس پر کچھ رد بھی نہیں فرمایا ہے؛ بل کہ اس کا اقرار کیا ہے، پھر اس بات کو فتح القدیر کے حوالے سے نقل کر کے علامہ شامی رحمہ اللہ نے بھی اس کا اقرار کیا ہے۔ پھر فتح القدیر کے اس بیان اور شرف الائمہ کی اس بات کا علامہ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ نے ”البحر الرائق“ میں اعتراف و اقرار کیا ہے، اس طرح اس مرغی کے قابلِ تطہیر ہونے کا شرف الائمہ ابن الہمام، علامہ ابن نجیم، علامہ حصکفی اور علامہ شامی رحمہم اللہ نے فتویٰ دیا ہے اور پھر یہ بات اوپر کی دلیل سے مؤید ہے؛ لہذا اس میں شک نہیں کہ یہی قول راجح ہے اور ہونا چاہیے۔ (۲)

پھر یہاں یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ اوپر جو یہ بات گذری کہ اس کے پاک ہونے نہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ نجاست رگ و ریشے میں پیوست ہو جائے اور جذب ہو کر باطن لحم تک سرایت کر جائے، پس اس میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ ناقابلِ تطہیر ہے اور اسی طرح امام محمد رحمہ اللہ بھی؛ لیکن امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ بھی پاک ہو سکتی ہے اور اگر نجاست جذب نہ ہو جیسے کہ ہماری زیر بحث صورت میں ہے تو اس

(۱) در مختار: ۱/۳۳۲

(۲) دیکھو: فتح القدیر: ۱/۱۸۶، الشامی: ۱/۳۳۲، البحر الرائق: ۱/۴۱۵

مرغی کی صفائی کے متعلق ایک مسئلے کی تحقیق

کے بارے میں اختلاف نہیں ہے، بل کہ اس صورت میں یہ مرغی تمام علما کے نزدیک پاک ہو سکتی ہے؛ لہذا اس زیر بحث صورت میں اس کے پاک ہونے کا قول تمام ائمہ کا متفقہ ہے جس کا ذکر اوپر ہوا؛ بل کہ تحقیق کے بعد دراصل یہ ایسی صورت ہے جس میں سب کا قول یہ ہے کہ یہ مرغی پاک ہو سکتی ہے۔

اب رہا حضرت اقدس تھانوی رحمۃ اللہ علیہ اور علامہ عبدالشکور لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ فرمانا کہ یہ مرغی کسی طرح پاک نہیں ہو سکتی، تو ممکن ہے ان حضرات نے یہ سمجھ کر لکھا ہو کہ اس مرغی میں نجاست جذب ہو جاتی ہے، پس جب اس کے خلاف یہ ثابت ہو گیا کہ نجاست جذب نہیں ہوتی تو مسئلہ بھی وہ نہ ہوگا؛ بل کہ وہ ہوگا جس کو شرف الائمہ رحمۃ اللہ علیہ نے اور دوسرے علما نے لکھا ہے۔

اور بعض حضرات نے اس نجاست آلودہ مرغی کے مسئلے کو اس گہیوں پر قیاس کیا ہے جس کو شراب میں پکایا گیا ہو اور فرمایا ہے کہ اس مسئلے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”یہ گہیوں کسی حال میں پاک نہیں ہو سکتی اور علامہ شامی اور ابن

الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے صاحب ہدایہ کی کتاب ”التجنیس والمزید“ سے نقل کیا ہے کہ اس میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر ہی فتویٰ ہے۔“ (۱)

لہذا مرغی کے مسئلے میں بھی اسی قول پر فتویٰ ہونا چاہیے کہ یہ پاک نہیں ہو سکتی۔ مگر یہ قیاس محل تامل ہے؛ کیوں کہ جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا مرغی کے زیر بحث مسئلے میں نجاست اس میں جذب نہیں ہو جاتی، اس کے برخلاف شراب میں پکے

(۱) در مختار: ۱/۳۳۵، فتح القدیر: ۱/۱۸۶

مرغی کی صفائی کے متعلق ایک مسئلہ کی تحقیق

ہوئے گیہوں میں شراب اس میں جذب ہو جاتی ہے؛ لہذا ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، یہی وجہ ہے کہ اگر گیہوں شراب میں یا پیشاب میں گر کر پھول جائے تو علمائے لکھا ہے کہ اس کو پاک کیا جاسکتا ہے۔

”ولو انتفخت من بول نفعت وجفت ثلاثاً.“

(اگر پیشاب سے وہ پھول جائے تو تین دفعہ پانی میں بھگوئے جائیں اور سکھائے جائیں۔) (۱)

اور علامہ شامی رحمہ اللہ نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے:

”فقد يفرق بينه وبين طبخها بالخمير بزيادة الشرب

بالطبخ.“

جس کا حاصل یہ ہے کہ چونکہ اس کو پکایا نہیں گیا ہے، اس لیے اس میں اس طرح نجاست جذب نہ ہوگی، جس طرح پکانے کی صورت میں جذب ہوتی ہے؛ لہذا اس میں اور پکانے کی صورت میں فرق ہوگا۔ (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ اصل مدار مسئلے کا وہ ہے جس کا بیان اوپر آچکا ہے؛ لہذا جب مرغی کے مسئلہ میں وہ علت نہیں پائی جا رہی ہے، جس کی بنا پر اس کو ناقابل تطہیر قرار دیا گیا تھا، تو وہ پاک ہو سکتی ہے۔ واللہ اعلم

ناپاک مرغی کو پاک کرنے کا طریقہ

(۴) رہا یہ سوال کہ اس کو پاک کرنے کا طریقہ کیا ہے؟ اس کا طریقہ یہ لکھا ہے کہ پیٹ کی گندگی صاف کرنے کے بعد اس ناپاک مرغی کو تین بار پاک پانی میں

(۱) دیکھو: فتاویٰ عالمگیری: ۴۲/۱، درمختار مع الشامی: ۳۳۵/۱، بدائع الصنائع: ۲۲۸/۱

(۲) الشامی: ۳۳۴/۱

مرغی کی صفائی کے متعلق ایک مسئلہ کی تحقیق

جوش دیں اور ہر مرتبہ نیا پانی لیں اور ایک مرتبہ جوش دینے کے بعد پہلے اس کو ٹھنڈا ہونے دیں، جب وہ ٹھنڈی ہو جائے تو پھر دوسری دفعہ جوش دیں، پھر ٹھنڈی ہونے دیں اور پھر تیسری دفعہ جوش دے کر ٹھنڈی کر لیں، پاک ہو جائے گی۔

درمختار میں ہے:

”ویطهر لحم طبخ بخمر بغلی وتبرید ثلاثاً، وكذا
دجاجة ملقاة حالة غلى الماء للنتف قبل شقها.“

(شراب میں پکا ہوا گوشت تین دفعہ جوش دینے اور ٹھنڈا کرنے سے پاک ہو جاتا ہے، اسی طرح وہ مرغی جس کو پیٹ چاک کرنے سے پہلے پانی کے کھولنے کے وقت ڈال دیا گیا ہو۔) (۱)

اور فتح القدیر میں ہے:

”وفى التجنيس: طبخت الحنطة فى الخمر قال أبو
يوسف رحمه الله: تطبخ ثلاثاً بالماء وتُجفّف كلّ مرّة، وكذا
اللحم، ثم قال بعد ذلك فى دجاجة: يجب أن تطهر على
قانون ما تقدم فى اللحم.“

(کتاب تجنیس میں ہے کہ گیہوں شراب میں پکائے گئے تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس کو تین دفعہ پانی سے پکایا جائے اور ہر مرتبہ اس کو سکھایا جائے، اسی طرح گوشت میں بھی اور مرغی بھی پاک ہو جاتی ہے اسی قانون کے مطابق جو گوشت کے بارے میں گزرا۔) (۲)

(۱) در مختار: ۱/۳۳۲

(۲) فتح القدیر: ۱/۱۸۵

یہاں جو یہ فرمایا ہے کہ تین دفعہ پاکی کر سکھانا چاہیے، اس سے مراد ٹھنڈا کرنا ہے، جیسا کہ البحر الرائق سے علامہ شامی رحمۃ اللہ نے نقل کیا ہے۔ (۱)

خلاصہ کلام

اس پوری تحریر کا خلاصہ اور حاصل یہ ہے کہ پروں کو آسانی سے اکھاڑنے کے لیے مذکورہ طریقہ اختیار کرنا جائز نہیں؛ کیوں کہ اس سے پاک چیز کا ناپاک کرنا لازم آتا ہے۔ اور کوئی ایسا کرے گا تو اس سے مرغی پر یہ اثر ہوگا کہ وہ ناپاک ہو جائے گی اور اس کا استعمال حرام و ناجائز ہوگا، البتہ پھر اس کو پاک کیا جاسکتا ہے، اگرچہ کہ اس میں اختلاف ہے؛ مگر ہمارے یہاں کی پیش آمدہ صورت میں صحیح یہی ہے کہ وہ پاک ہو جائے گی، اور پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس کو تین دفعہ پاک پانی میں جوش دیں یعنی پاکائیں، اور ہر مرتبہ اس کو ٹھنڈا کر لیں اور یہ پاکی کا طریقہ اس وقت اپنائیں کہ پہلے اس کے پیٹ کی آلائش نکال ڈالیں، ورنہ کبھی وہ پاک نہ ہوگی۔ واللہ اعلم

فقط

محمد شعیب اللہ خان



الخير المأمول
في تحقيق الاجزاء المكروهة من الحيوان المأكول
يعنى
حلال جانور کی سات چیزیں ناجائز ہیں

تمہید و تقدیم

تقریباً دو سال قبل بقرعید کے موقع پر احقر نے خطبہ جمعہ میں کپورے کھانے کا عدم جواز بیان کیا تو بعض حضرات نے اس پر دلیل اور حوالہ چاہا، راقم نے اس کا مفصل جواب حوالہ قلم کیا اور وہ اسی زمانے میں ماہنامہ ”اسلامی مشغلے“ اور ہفتہ وار ”عروج ہند“ بنگلور میں شائع ہوا، مگر اس مفصل جواب میں کپورے کے عدم جواز پر ایک حدیث سے استدلال اور اس حدیث کا درجہ پیش کرنے پر اکتفا کیا گیا تھا اور حضرات علماء و فقہاء (جو سب سے زیادہ احادیث کو سمجھنے والے ہیں) کے اقوال پیش نہیں کئے گئے تھے، حالاں کہ یہ ضروری امر تھا، لہذا اس جواب پر نظر ثانی کر کے نئی ترتیب، وضاحت طلب امور کی تشریح و توضیح اور ترمیم و اضافے کے ساتھ اس کو مرتب کیا گیا جو ابھی آپ کی نظروں سے گزرے گا۔ اس طرح اس موضوع پر ایک مفصل و مدلل رسالہ ہو گیا، لہذا اس کا ایک نام بھی تجویز کیا گیا۔

”الخیر المأمول فی کراهة الأجزاء السبعة من الحيوان المأكول“ ولله الحمد علی ذلك۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سے خلاق کو نفع پہنچائے اور میرے لئے ذخیرہ معاد

بنائے۔ آمین

فقط

محمد شعیب اللہ عفی عنہ

۲۹ ذی قعدہ ۱۴۱۱ھ

حلال جانور کی سات چیزیں ناجائز ہیں

معلوم ہونا چاہئے کہ حلال جانور کی سات چیزوں کو ناجائز قرار دیا گیا ہے اور ان اجزاء حیوان کا ناجائز ہونا حدیث سے ثابت ہے اور فقہاء کرام نے حدیث ہی سے استدلال کر کے ان سات چیزوں کا ناجائز ہونا، اپنی کتابوں میں تحریر فرمایا ہے، مگر افسوس کہ بہت سے لوگ ان میں سے بعض چیزوں کو استعمال کرتے ہیں اور ناجائز کام کے مرتکب ہوتے ہیں، اسی لیے کسی قدر وضاحت سے اس مسئلے کو تحریر کیا جاتا ہے۔

حدیث نبوی

پہلے ہم حدیث رسول پیش کریں گے، پھر فقہاء کرام کے حوالے دیں گے۔
امام عبدالرزاق اور امام محمد بن حسن شیبانی رحمہما اللہ نے حضرت مجاہد رحمہ اللہ سے مرسلًا اور امام بیہقی رحمہ اللہ نے حضرت مجاہد رحمہ اللہ سے مرسلًا اور انہی کے واسطے سے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے موصولًا اور امام طبرانی رحمہ اللہ نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے موصولًا روایت کیا ہے کہ:

«كُرِهَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الشَّاةِ سَبْعًا:
الْمَرَارَةَ وَالْمَثَانَةَ وَالْغُدَّةَ وَالْحَيَاوَالذَّكْرَ وَالْإِنثِينَ وَالِدَّمَ،
وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُحِبُّ مِنَ الشَّاةِ
مُقَدَّمَهَا.» (۱)

(۱) مصنف عبد الرزاق: ۵۳۵/۲، کتاب الآثار: ۱۷۹، سنن بیہقی: ۱۰/۷، طبرانی

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری میں سے سات چیزوں کو ناپسند کیا ہے: (۱) پتا (۲) مٹانہ یعنی پیشاب کی تھیلی (۳) غدود (۴) حیا یعنی مادہ کی شرمگاہ (۵) ذکر یعنی نر کی شرمگاہ (۶) خصیتیں یعنی کپورے اور (۷) خون، اور آپ کو بکری کے سامنے کا حصہ پسند تھا۔)

یہ حدیث کس درجہ قابل احتجاج و لائق استدلال ہے، اس پر ہم نے رسالے کے آخر میں اہل علم کے لئے عربی میں بحث کی ہے، اہل علم اس کو دیکھ لیں، البتہ یہاں اس قدر عرض کرنا مناسب ہے کہ یہ حدیث حضرت امام مجاہد رحمہما اللہ سے مرسل بھی آئی ہے اور ان کے واسطے سے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے موصولاً بھی آئی ہے جیسا کہ اوپر عرض کر چکا ہوں، اور اس کی وہ سند جو مرسل آئی ہے وہ لائق احتجاج ہے، اس میں جو کچھ اشکال ہے وہ صرف یہ ہے کہ یہ مرسل ہے، لیکن مرسل حدیث جمہور فقہاء اور بہت سے محدثین کے نزدیک لائق احتجاج ہے، اور بالخصوص اس وقت جب کہ اس کی تائید کسی اور مرسل یا موصول حدیث سے ہوتی ہو تو سبھی کے نزدیک وہ قابل قبول ہے اور یہاں اس کی تائید حضرت ابن عباس اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی موصول روایات سے ہو رہی ہے جن کا حوالہ اوپر دیا گیا ہے، لہذا ایسی حدیث سب کے نزدیک قابل قبول ہے، اس لئے یہ مذکورہ حدیث مقبول و قابل احتجاج و لائق استدلال ہے۔

حدیث میں بکری سے مراد حلال جانور ہے

اس کے بعد یہاں پہلے اس حدیث کی ضروری شرح حوالہ قرطاس کی جاتی ہے، سب سے پہلی بات اس حدیث میں سمجھنے کی یہ ہے کہ:

”شاة (بکری) سے مراد تمام حلال جانور ہیں، صرف بکری نہیں۔

چنانچہ حضراتِ علما نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے تمام

حلال جانوروں کی مذکورہ سات چیزوں کا یہی حکم بیان کیا ہے اور جہاں کہیں فقہا کی عبارت میں بکری کا لفظ آ گیا ہے، علمائے اس کو قید اتفاتی قرار دیا ہے، اور تمام حلال جانوروں کا ایک ہی حکم لکھا ہے۔

علامہ حصکفی رحمہ اللہ کی عبارت میں ان سات چیزوں کا ذکر کرتے ہوئے ”شاة“ (بکری) کا لفظ آ گیا تو اس پر علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

” ذکر الشاة اتفاتی؛ لأن الحکم لا یختلف فی غیرھا

من المأكولات“.

(بکری کا ذکر اتفاتی ہے، اس لیے کہ دوسرے حلال جانوروں کا حکم

اس سے مختلف نہیں ہے۔) (۱)

الغرض حدیث میں اگرچہ بکری کے مذکورہ اجزا کو ناپسندیدہ قرار دیا گیا ہے، مگر

حکم کے لحاظ سے تمام حلال جانوروں کے مذکورہ اجزاء مراد ہیں۔

مچھلی کے مذکورہ اجزا کا حکم

مچھلی کے ان سات اجزا کا کیا حکم ہے؟ اس سلسلے میں قدیم فقہا کی کوئی تصریح

نہیں ملی، البتہ حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمن صاحب رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ:

”کلام اس میں یہ ہے کہ جو اجزا حیوان دموئی میں حرام و مکروہ ہیں،

وہ سمک (مچھلی) میں بھی حرام و مکروہ ہیں یا نہیں؟ پس جبکہ میتہ

(مردار) ہونا مچھلی کا حرمت و کراہت کا سبب نہیں ہے، تو یہ مقتضی اس کو

ہے کہ اس کے اجزاء مثانہ وغیرہ حرام و نجس نہیں ہیں“۔ (۲)

(۱) شامی: ۶/۴۹

(۲) عزیز الفتاوی: ۵۹

حلال جانور کی سات چیزیں ناجائز ہیں

حضرت مفتی صاحب رحمہ اللہ کی عبارت سے معلوم ہوا کہ مذکورہ اجزا صرف دموی حیوانات کے مکروہ ہیں اور غیر دموی جیسے مچھلی کے یہ اجزا مکروہ نہیں ہیں۔
(واللہ اعلم و علمہ اتم و احکم)

حدیث میں مذکور سات اجزا

دوسری بات یہ ہے کہ حدیث مذکورہ بالا میں حلال جانور کی سات چیزوں کو ناپسندیدہ اور مکروہ قرار دیا گیا ہے، اور وہ یہ ہیں:

(۱) المرارة، یعنی پتا۔

(۲) المثانة، پیشاب کی تھیلی۔

(۳) الغدة، غدود۔

(۴) الحیا، مادہ جانور کی شرم گاہ۔

علامہ فیروز آبادی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ:

”الحیا: الفرج من ذوات الخف والظلف والسباع“.

(”حیا“ ان جانوروں کی فرج کو کہتے ہیں، جو سم و کھروالے ہوں

اور ان جانوروں کی فرج کو جو چیرنے پھاڑنے والے ہوں۔) (۱)

اس میں حیا فرج کو کہا گیا ہے اور فرج مؤنث کی شرم گاہ کے لیے استعمال ہوتا ہے، اس لئے حیا کے معنی مادہ کی شرم گاہ۔

(۵) الذکر، مذکر حیوان (نر جانور) کی شرم گاہ۔

(۶) الأنثین، خصیتیں، اسی کو عام زبان میں ”کپورے“ کہا جاتا ہے۔

(۷) الدم، خون۔

(۱) القاموس المحيط: ۲۲۲/۴

حلال جانور کی سات چیزیں ناجائز ہیں

خون سے جمہور علماء کے نزدیک دم مسفوح (بہنے والا خون) مراد ہے، اور اس کا حرام ہونا خود قرآن مجید میں بھی صاف طور پر مذکور ہے، اور بعض علما جیسے علامہ عزیزی رحمہ اللہ وغیرہ نے اس حدیث میں دم سے نہ بہنے والا خون مراد لیا ہے، مگر جمہور علما کے نزدیک نہ بہنے والا خون جائز و حلال ہے اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں آیا ہے کہ ہمارے لیے دو خون حلال ہیں، ایک جگر، دوسرے تلی۔

چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

« أُحِلَّتْ لَنَا مَيْتَاتَانِ وَدَمَانٌ، فَأَمَّا الْمَيْتَاتَانِ فَالْحُوتُ وَالْجَرَادُ، وَأَمَّا الدَّمَانِ فَالْكَبِدُ وَالطَّحَالُ. »

(ہمارے لیے دو مرداروں اور دو خونوں کو حلال کیا گیا ہے: دو مردار تو وہ مچھلی اور ٹڈی ہیں اور دو خون تو وہ جگر اور تلی ہیں۔) (۱)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ نہ بہنے والا جما ہوا خون جیسے تلی اور جگر جائز ہے۔
(واللہ اعلم)

الغرض جمہور کے نزدیک اس سے مراد بہنے والا خون ہے۔

جزاے مذکورہ کی کراہت کا معنی

اس حدیث کی شرح کے سلسلہ میں تیسری بات یہ ہے کہ اس میں مکروہ کا جو لفظ

(۱) أقول أخرجه أحمد: ۵۲۲۳، والشافعي: ۳۴۰/۱، وابن ماجه: ۳۳۱۴، والدارقطني مرفوعاً عن ابن عمر: ۲۷۱/۴، والبيهقي مرفوعاً وموقوفاً عنه: ۲۵۴/۱، وأوردہ ابن حجر في الدراية: (۲۱۲/۲) والتلخيص الحبير: (۲۵/۱) مرفوعاً وصححه موقوفاً على ابن عمر ونقل تصحيح الموقوف عن الدارقطني وأبي زرعة وأبي حاتم. قلت: وهذا وإن كان موقوفاً فله حكم الرفع لأنه ليس مما يدرك بالقياس

حلال جانور کی سات چیزیں ناجائز ہیں ﴿﴾ استعمال ہوا ہے، وہ فقہی اصطلاح میں استعمال نہیں ہوا ہے؛ کیوں کہ فقہی اصطلاح دور صحابہ کے بعد میں فقہانے مقرر کی ہے، بل کہ یہ لفظ یہاں اپنے عام معنی میں استعمال ہوا ہے، جس میں حرام و ناجائز بھی داخل ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ خود اس حدیث میں خون کو بھی مکروہ بتایا ہے، حلالاں کہ وہ بالاتفاق حرام ہے اور اس کی حرمت نصِ قطعی سے ثابت ہے۔ لہذا یہاں مکروہ کے عام معنی مراد ہیں، جس میں حرام بھی داخل ہے۔

اب رہی یہ بحث کہ فقہی اصطلاح میں ان چیزوں کو حرام کہا جائے گا یا مکروہ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ان چیزوں میں سے جن کا حرام ہونا قرآن و حدیث کی نصِ قطعی سے ثابت ہو، ان کو حرام اور جن کا حرام ہونا نصِ قطعی سے ثابت نہ ہو، بل کہ نصِ ظنی سے ثابت ہو ان کو مکروہ کہا جائے گا، اس اصول پر خون تو حرام ہوگا اور باقی چھ چیزیں مکروہ کہلائیں گی۔

چنانچہ علامہ شامی رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ:

”امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ خون حرام ہے اور باقی چھ اجزا

کو میں مکروہ قرار دیتا ہوں“۔ (۱)

علامہ کاسانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ:

”عن أبي حنيفة أنه قال: الدم حرام ، وأكره الستة ،

فأطلق الحرام على الدم ، وسمى ماسواه مكروهاً ، لأن

الحرام المطلق ما ثبتت حرمة دليل مقطوع به ، وهو

المفسر من الكتاب“.

قال الله تعالى: ﴿ أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا ﴾ (الأنعام:)

وانعقد الإجماع على حرمة. وأما حرمة ما سواه من
الستة فما ثبت بدليل مقطوع به، بل بالاجتهاد أو بظاهر
الكتاب المحتمل للتأويل، أو الحديث، فلذا فصل
فسمى الدم حراماً وذا مكروهاً.

(حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا کہ
خون حرام ہے اور باقی چھ کو میں مکروہ ٹھہراتا ہوں۔ امام صاحب
رحمہ اللہ نے خون کو حرام کہا اور باقی چھ کو مکروہ؛ کیوں کہ حرام مطلق وہ
ہے جو قطعی دلیل سے ثابت ہو اور وہ قرآن میں مذکور بننے والا خون ہے
اور اس پر اجماع ہو چکا ہے اور باقی چھ چیزوں کا حرام ہونا قطعی دلیل
سے ثابت نہیں بل کہ اجتہاد یا ظاہر قرآن یا حدیث سے ثابت ہے، اس
لیے ان میں سے خون کو حرام اور باقی کو مکروہ کہا ہے۔) (۱)

پھر اس مکروہ سے مراد مکروہ تحریمی ہے، جیسا کہ علامہ کاسانی رحمہ اللہ نے لکھا
ہے اور علامہ حصکفی رحمہ اللہ نے اسی کو ترجیح دی ہے:

” کرہ تحریماً وقیل تنزیهاً ، فالأول أوجه“ . (۲)

مکروہ کے ارتکاب پر گناہ ہوتا ہے

یہاں یہ بھی واضح کر دینا ضروری ہے کہ علما نے حرام و مکروہ کی اصطلاح الگ
الگ یہ بتانے مقرر نہیں کی ہے کہ حرام سے بچا جائے اور مکروہ سے بچنے کی ضرورت
نہیں، بل کہ ان الگ الگ اصطلاحات کو مقرر کرنے کی وجہ یہ ہوئی کہ دلائل شرعیہ

(۱) بدائع الصنائع: ۶۱/۵

(۲) بدائع الصنائع: ۶۱/۵، درمختار مع شامی: ۶/۲۹۷

حلال جانور کی سات چیزیں ناجائز ہیں۔ بعض قطعی ہیں اور بعض غیر قطعی، پس جو ممنوعات، دلائل قطعیہ سے ثابت ہوئے ان کو حرام کہا گیا اور جو دلائل غیر قطعیہ سے ثابت ہوئے ان کو احتیاط کے طور پر مکروہ کہا گیا، ورنہ بچنے کے حکم کے لحاظ سے دونوں برابر ہیں، اس لئے دونوں سے بچنا چاہئے۔

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے بہت صحیح فرمایا کہ:

”حرام چیز پر مکروہ بولنے سے بعد میں آنے والے بہت سے لوگ غلطی میں پڑ گئے، ائمہ نے تو احتیاط کرتے ہوئے حرام کے بجائے لفظ مکروہ استعمال فرمایا، پھر بعد والوں نے ان چیزوں سے حرمت ہی کی نفی کر دی، جن پر ائمہ نے مکروہ کا لفظ استعمال فرمایا تھا، پھر ان پر یہ لفظ بہت آسان ہو گیا“۔ (۱)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مکروہ کا لفظ فقہاء و ائمہ نے صرف احتیاط کے طور پر استعمال فرمایا تھا، ورنہ گناہ ہونے میں وہ حرام کی طرح ہے، اسی لیے امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہر مکروہ حرام ہے اور دیگر علما کے نزدیک مکروہ حرام کے قریب ہے۔

الدر المختار اور البحر الرائق میں ہے کہ:

”کل مکروہ حرام عند محمد رحمہ اللہ وعندہما إلی الحرام أقرب“۔

(امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہر مکروہ حرام ہے اور امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک حرام کے قریب ہے۔) (۲)

(۱) اعلام الموقعین: ۳۹/۱

(۲) الدر المختار مع الشامی: ۶/۳۳۷، البحر الرائق: ۸/۱۸۰

حلال جانور کی سات چیزیں ناجائز ہیں

حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ مکروہ تنزیہی سے گناہ ہوتا ہے یا نہیں؟ تو آپ نے فرمایا کہ مکروہ تنزیہی سے بھی گناہ ہوتا ہے۔ (۱)
اس تفصیل سے واضح ہوا کہ مکروہ کا ارتکاب بھی ناجائز ہے اور اس سے بھی گناہ ہوتا ہے، لہذا مذکورہ اشیا سے بھی بچنا ضروری ہے۔

مکروہ کو حرام کہنا صحیح ہے

اسی تفصیل سے یہ بھی واضح ہوا کہ مکروہ تحریمی کو حرام کہنا صحیح ہے۔
چنانچہ علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے ”البحر الرائق“ میں فرمایا کہ:

”ويصح إطلاق اسم الحرام عليه“.

”کہ مکروہ تحریمی پر حرام کا اطلاق کرنا صحیح ہے۔“

علامہ حصکفی رحمہ اللہ نے ”در مختار“ میں فرمایا کہ:

”وأفاد في البحر صحة إطلاق الحرمة على المكروه

تحريماً“.

(یعنی البحر الرائق میں اس بات کا افادہ کیا ہے کہ مکروہ تحریمی کو حرام

کہنا صحیح ہے۔) (۲)

اور تحفۃ الملوک میں ہے کہ:

” كل مكروه في كتاب الكراهية فهو حرام عند

محمد ، وعند أبي حنيفة وأبي يوسف: هو إلى الحرام

أقرب ، فلهذا عبرنا عن أكثر المكروهات بالحرام“.

(۱) کفایت المفتی: ۱۳۱/۹

(۲) در مختار: ۱۶۱/۲

(کتاب الکراہیہ میں جو بھی مکروہ کہا جائے وہ امام محمد کے نزدیک

حرام ہے اور امام ابوحنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک وہ حرام کے قریب

ہے، لہذا ہم نے اکثر مکروہات کو حرام سے تعبیر کیا ہے۔) (۱)

معلوم ہوا کہ فقہاء کے یہاں اکثر مواقع پر مکروہ کو حرام سے بھی تعبیر کر دیا جاتا ہے، اور اسی لیے علامہ کاسانی و علامہ شامی رحمہما (اللہ) وغیرہ نے ان سات چیزوں کو

حرام سے تعبیر کیا ہے، جیسا کہ آگے چل کر واضح ہوگا۔ بہر حال ان چیزوں سے پرہیز حرام کی طرح کرنا چاہئے، مکروہ کہ کر ان کو معمولی نہ سمجھنا چاہئے۔

حضرات فقہاء کے اقوال

اب آئیے اس مسئلے پر حضرات فقہاء کرام کے اقوال کا مطالعہ کریں:

(۱) علامہ حصکفی رحمہ (اللہ) در مختار میں فرماتے ہیں:

” (کرہ تحریمًا) قيل تنزيهاً والأول أوجه (من الشاة

سبع: الحياء، و الخصية، والغدة، والمثانة، والمرارة،

والدم المسفوح، والذکر، للأثر الوارد في كراهة ذلك“.

(بکری میں سے سات چیزیں مکروہ تحریمی ہیں، اور بعض نے مکروہ

تنزیہی کہا ہے، مگر پہلا قول زیادہ صحیح ہے، اور وہ چیزیں یہ ہیں: مادہ کی

شرم گاہ، کپورے، غدود، مثانہ، پتا، بہنے والا خون اور نر کی شرم گاہ، یہ

چیزیں اس حدیث کی وجہ سے مکروہ ہیں جو ان کی کراہت کے بارے

میں آئی ہے۔) (۲)

(۱) تحفة الملوك: ۲۲۳/۱

(۲) در مختار مع شامی: ۷۴۹/۶

(۲) علامہ کا سانی رحمۃ اللہ ”بدائع الصنائع“ میں فرماتے ہیں:

” أما بيان ما يحرم أكله من أجزاء الحيوان المأكول ، فالذي يحرم أكله منه سبعة: الدم المسفوح ، والذکر، والأنثیان، والقبل، والغدة، والمثانة، والمرارة“.

(ان چیزوں کا بیان جن کا کھانا حلال جانور میں سے حرام ہے، پس وہ چیزیں جن کا کھانا حرام ہے وہ سات ہیں: بھنے والا خون، نر کی شرمگاہ، کپورے، مادہ کی شرمگاہ، غدود، مثانہ اور پتہ۔) (۱)

(۳) ”فتاویٰ عالمگیری“ میں ہے:

”أما بيان ما يحرم من الحيوان سبعة: الدم المسفوح، والذکر، والخصیة، والقبل، والغدة، والمثانة، والمرارة“.

(۴) علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ نے درمختار کی شرح میں فرمایا ہے کہ:

”ما يحرم أكله من أجزاء الحيوان المأكول سبعة: الدم المسفوح، والذکر، والأنثیان، والقبل، والغدة، والمثانة، والمرارة“.

(۵) علامہ ابوالبرکات نسفی رحمۃ اللہ ”کنز الدقائق“ میں فرماتے ہیں:

” کره من الشاة: الحیا، والخصیة، والغدة، والمثانة،

(۱) بدائع الصنائع: ۵/۶۱

(۲) فتاویٰ عالمگیری: ۵/۲۹۰

(۳) ردالمحتار علی الدرالمختار: ۶/۳۱۱

والمرارة، والدم المسفوح، والذکر۔ (۱)

(۶) علامہ ابن حسین الطوری رحمہ اللہ نے تاملہ بحر الرائق میں ”کنز الدقائق“ کی مذکورہ بالا عبارت کو لیا ہے اور اس پر اوپر پیش کردہ حدیث کو بطور دلیل پیش کیا ہے۔ (۲)

یہ حضرات فقہا کرام کی چند عبارات اس بارے میں بطور نمونہ نقل کی گئی ہیں، ورنہ اور بھی فقہانے اس کو لکھا ہے۔ ان عبارات میں جس طرح مکروہ تحریمی کا اطلاق ان سات چیزوں پر کیا گیا ہے، اسی طرح ان کو حرام بھی کہا گیا ہے اور اسکا صحیح ہونا ہم اوپر ثابت کر چکے ہیں۔

حرام مغز کا حکم

یہاں تک یہ معلوم و ثابت ہو چکا ہے کہ حلال جانور کی سات چیزیں باتفاق علما احناف ناجائز ہیں، ان کے علاوہ بعض علما نے حرام مغز کو بھی حرام کہا ہے، چنانچہ علامہ نسفی رحمہ اللہ کی کنز الدقائق کے اس نسخے میں جو ہندوستان میں مطبوع ہے ”فخاع الصلب“ کو بھی مکروہات میں شمار کیا ہے، اور نخاع الصلب حرام مغز کو کہتے ہیں۔ نیز علامہ طحاوی نے حاشیہ در مختار میں اس کا ذکر کیا ہے اور مکروہ لکھا ہے۔ (۳)

اور حضرت اقدس مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ نے اپنے فتاویٰ میں اس کو

حرام لکھا ہے۔ (۴)

(۱) کنز الدقائق: ۴۹۶

(۲) تاملہ بحر الرائق: ۴۸۵/۸

(۳) طحاوی علی الدر المختار: ۳۶/۵

(۴) فتاویٰ رشیدیہ: ۶۷/۲

حلال جانور کی سات چیزیں ناجائز ہیں

نیز حضرت مولانا مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ نے بھی آخر اس کے حرام ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔ اور اس کی وجہ بقول حضرت مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ کے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے:

﴿ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ ﴾

(وہ بنی صلی اللہ علیہ وسلم خبیث چیزوں کو حرام قرار دیتے ہیں) صب (ایک جانور) کی حرمت میں حنفیہ نے اس آیت سے بھی استدلال کیا ہے اور ظاہر ہے کہ حرام مغز ایک ایسی چیز ہے کہ طبیعت سلیمہ کو اس سے نفرت واستقذار لازم ہے۔ (۱)

حدیث کا درجہ

اب آخر بحث میں ہم اس حدیث پر سند کے لحاظ سے کلام کرنا چاہتے ہیں جس سے حیوان کے اشیاء مذکورہ کا ناجائز ہونا ثابت ہوا، اور یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ حدیث کس درجے کی ہے؟ قابل احتجاج ہے یا نہیں؟

مگر چوں کہ یہ اہم بحث صرف علما کے کام کی چیز ہے، اس لیے اس کو عربی میں لکھنا مناسب معلوم ہوتا ہے، البتہ عوام کے لیے اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ ائمہ حدیث و فقہ نے اس سے استدلال کیا ہے، جس سے حدیث کا قابل اعتبار ہونا معلوم ہوتا ہے، خصوصاً امام محمد رحمہ اللہ جیسے مجتہد نے کتاب الآثار میں اس سے سند لی ہے، اور علما نے لکھا ہے کہ جس حدیث سے مجتہد احتجاج کرے وہ اسکے نزدیک صحیح ہونے کی دلیل ہے، لہذا امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ حدیث صحیح ہوئی۔ (۲)

(۱) حاشیہ امداد المفتین: ۹۷۱، طبع کراچی

(۲) دیکھو: مقدمة إعلاء السنن: ۱/ ۳۷-۳۸

حلال جانور کی سات چیزیں ناجائز ہیں

پھر مذکورہ حدیث کو علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے مرسل حسن یا صحیح کہا ہے۔ (۱)
اور مرسل جمہور علما کے نزدیک معتبر ہے، بالخصوص اس وقت جب کہ اس کی
تائید دوسری مرسل یا موصول روایت سے ہو رہی ہو، اگرچہ کہ وہ اس سے بھی کمزور
ہی کیوں نہ ہو۔ اور یہاں اس مرسل کی تائید و موصول روایات سے ہو رہی ہے جو
حضرت ابن عباس اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے آئی ہیں، لہذا یہ حدیث قابل
استدلال ہے۔

أقول: هذا الحديث أخرجه الإمام محمد في (كتاب الآثار:
۱۷۹) والإمام عبد الرزاق في مصنفه: (۵۳۵/۲) والبيهقي في (السنن
الكبرى: ۱/۷۰) كلهم عن مجاهد مرسلًا ، وقال البيهقي: هذا منقطع
أي مرسل. ورواه البيهقي أيضاً عنه عن ابن عباس موصولاً ، وقال:
فيه عمر بن موسى بن وجيه وهو ضعيف. وأخرجه الطبراني عن ابن
عمر في (المعجم الأوسط: ۱۸۱/۹) وفيه عبد الرحمن بن زيد بن
أسلم وهو ضعيف.

والحاصل: أن الحديث أخرجه ثلاثة من المحدثين، محمد في
الآثار ، والطبراني في الأوسط ، و البيهقي في السنن. وقد جاء الحديث
مرسلًا و موصولًا، ثم الموصول جاء عن ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهما.
قلت: أما المرسل فأخرجه الامام محمد والإمام عبد الرزاق عن
الاوزاعي عن واصل بن أبي جميل عن مجاهد قال: كره رسول الله
صلى الله عليه وسلم الخ .

(۱) اعلاء السنن: ۱۷/۱۳۰

و هذا سند لا باس به ، فأما الإمام محمد فهو أعرف من أن يعرف شأنه ، وهو ممن لا نظير له في عصره وبعده . قلت : هو محمد بن الحسن بن فرقد الكوفي الشيباني أبو عبد الله . ولد بواسط سنة اثنتين وثلاثين ومائة . كان أبوه من جند الشام ، فقدم واسط ، فولد له بها محمد ، ثم نزل الكوفة وتفقه ، ولا زم أباحنيفة . وحمل عنه الفقه والحديث ، وسمع من الثوري ، وقيس بن الربيع ، وعمر بن ذر ، ومسعر رحمهم الله ، وغيرهم . وسمع الاوزاعي بالشام ، وما لكأ بالمدينة . روى عنه الامام الشافعي ، وروايته عنه موجودة في مسنده ، وإنكار ابن تيمية وغيره تلمذ الشافعي من محمد رحمهم الله مردود وإن جلّ قائله . وقد قال الشافعي : حملت عن محمد وقر بعير كتباً ، كما نقله ابن حجر في "لسان الميزان : ۱۳۸/۵" -

وروى عنه أبو عبيدة بن القاسم بن سلام ، وهشام بن عبد الله الرازي ، وأبوسليمان الجوزجاني وأبوجعفر أحمد بن محمد بن مهران ، وآخرون .

وأثنى عليه الأجلة ، ووثقه الائمة . قال الإمام الشافعي : ما رأيتُ سميماً أخف روحاً من محمد بن الحسن ، وما رأيتُ أفصح منه . وقال الربيع عن الشافعي : حملتُ وقر بعير كتباً عن محمد . وكان الشافعي يعظّمه ، وكذلك الإمام أحمد . وقال عبد الله بن علي المدني عن أبيه : صدوق . وقال الدار قطنى : لا يترك . وعن ابن معين : كتبتُ الجامع الصغير عن محمد بن الحسن . (أبوحنيفة

وأصحابه: ٤٣). وقال أبو داود: لا يستحق الترك . (لسان الميزان: ١٣٩/٥). وعن أبي عبيد: ما رأيت أعلم بكتاب الله منه . وعن إبراهيم الحربي: قلتُ لأحمد: من أين لك هذه المسائل الدقيقة؟ قال: من كتب محمد بن الحسن. (١)

وأما الأوزاعي شيخ الإمام محمد فهو عبد الرحمن بن عمرو بن محمد الأوزاعي، كنيته أبو عمر، يروي عن عطاء، والزهري، ونافع مولى ابن عمر، ويحيى بن سعيد، وعبد الرحمن بن قاسم بن محمد، وغيرهم. وروى عنه مالك، والشعبة، والثوري، وابن المبارك، وابن أبي الزناد، وعبد الرزاق، وجماعة. قال ابن حبان: وكان من فقهاء الشام وقرائهم وزهادهم ومرابطهم. (٢)

وقال ابن حجر في تهذيب التهذيب: قال ابن المهدى ما كان بالشام أعلم بالسنة منه . وقال عثمان الدارمي عن ابن معين ثقة. وقال أبو حاتم: إمام متَّبَع لما سمع . وقال ابن عيينه: كان إمام أهل زمانه. وقال ابن سعد: كان ثقةً مأموناً صدوقاً فاضلاً خيراً كثيراً الحديث والعلم والفقہ . وقال يعقوب: ثقة ثبت. وقال النسائي: إمام أهل الشام وفقههم . وقال الشافعي: ما رأيت أحداً أشبهه فقهه بحديثه من الأوزاعي. وقال الفلاس: ثبت. (٣)

(١) التعليق الممجّد: ٣٠

(٢) كتاب الثقات: ٦٣/٤

(٣) ملخصاً من التهذيب: ٦/٢٣٩-٦/٢٢١

وأما الواصل بن أبي جميل فقد اختلفت فيه أقوال الائمة ، فقال يحيى بن سعيد: ما أدري ما واصل هذا ولا أروى عنه شيئاً. وقال أحمد ابن حنبل: مجهول ، ما روى عنه غير الأوزاعي. وقال ابن معين في رواية إسحاق بن منصور عنه: لا شيء . وفي رواية ابن أبي مريم عنه: مستقيم الحديث. (1)

قلت: قد أدخله ابن حبان في (الثقات: ٥٥٩/٤). وإنما أدخل في الثقات من هو صالح للاحتجاج ، كما قال هو نفسه ، ولفظه: ”فكل من أذكر في هذا الكتاب الاول فهو صدوق ، يجوز الاحتجاج بخبره ، إذا تعرى عن خصال خمس - الى أن قال:- ربما أذكر في هذا الكتاب الشيخ بعد الشيخ ، وقد ضعفه بعض أئمتنا ، ووثقه بعضهم ، فمن صح عندي منهم أنه ثقة ، فبالدلائل النيرة التي بيّنتها في كتاب ”الفصل بين النقلة“ أدخلته في هذا الكتاب؛ لأنه يجوز الاحتجاج بخبره. (2)

فالحاصل أن الواصل بن أبي جميل مختلف فيه ، ضعفه ابن سعيد، وجهله أحمد ، ووثقه ابن حبان . وأما ابن معين فقد اختلفت فيه أقواله ، فقال مرة: لا شيء ، وأخرى: مستقيم الحديث . فمثل هذا الراوي لا ينزل عن درجة الحسن كما يفهم من صنيع أهل الصناعة ، وإليك شاهد منه:

(1) انظر: التهذيب: ١٠٢/١١-١٠٣/١١

(2) على هامش كتاب الثقات: ٣/٣

قال ابن حجر في ترجمة عبد الله بن صالح كاتب الليث: قال ابن القطان: هو صدوق ، ولم يثبت عليه ما يسقط له حديثه إلا أنه مختلف فيه ، فحديثه حسن. (١)

ولولا مخافة التطويل لأتيت لك بأزيد من شاهد . و أما ما يقال: إن الجرح مقدم على التعديل فهو ليس على إطلاقه ، بل إذا كان الجرح مُفسراً بسبب يقدر في ضبطه وعدالته. وقد فصل هذا الحديث الشيخ عبد الحى اللكنوي في كتابه ”الرفع والتكميل“ وأصاب وأجاد فجزاه الله تعالى. (٢)

وهنا في الواصل بن أبي جميل الجرح ليس مفسراً ، كما ترى فلا ينزل حديثه عن درجة الحسن .

ثم ليعلم أن الراوي الذي روى عنه واحد اختلفوا فيه، والجمهور على أن لا تقبل روايته، ولكن قال ابن الصلاح في مقدمته: ” قلت: قد خرّج البخاري في صحيحه حديث جماعة ليس لهم إلا راو واحد ، منهم مرداس الأسلمي لم يرو عنه غير قيس بن أبي حازم ، وكذلك خرّج مسلم حديث قوم لا راوي لهم غير واحد الخ. (٣)

وقد قيل في هذا القسم من الراوي أنه إن زكاه أحد من أئمة الجرح والتعديل مع رواية واحد عنه فُبلّ وإلا فلا، واختاره أبو

(١) تهذيب التهذيب: ٢٦٠/٥

(٢) أنظر الرفع والتكميل مع تعليقات الشيخ العلامة عبد الفتاح أبي غد ه :

١٢٠-٤٩ للشيخ اللكنوي

(٣) مقدمة ابن الصلاح: ٣٣

الحسن بن القطان ، وصححه شيخ الاسلام ابن حجر. كذا في
تدريب الراوى مقدمه اعلاء السنن: (١٢٦/١)

فعلى هذا أيضاً يُقبَلُ حديثُ واصل هذا؛ لأنه وثقه ابن حبان
وابن معين ، وهما إمامان في هذه الصناعة .

وأما تضعيف ابن معين له فيقال: إنه إضافي أعني أنه إنما ضعّفه
بالنسبة إلى غيره ممّن هو فوقه ، وهكذا جمع ابن حجر أقوال ابن
معين في راو واحد في كتابه ”بذل الماعون“ كما في مقدمة إعلاء
السنن: (١٦١/١)

فالحاصل أن الواصل لا ينزل حديثه عن درجة الحسن ، وهو
ممن يقبل حديثه.

وأما مجاهد فهو أجل من أن يعرف ، وقد قال ابن حبان: وكان
فقيهاً عابداً ورعاً متقناً. (كتاب الثقات: ٢١٩/٥). وفي التهذيب لابن
حجر: قال ابن معين ، وأبوزرعة ثقة. قال قتادة: أعلم من بقي
بالتفسير مجاهد. قال ابن سعد: كان ثقةً فقيهاً عالماً كثيرَ الحديث.
قال العجلي: مكّي تابعي ثقة . وقال الذهبي: أجمعت الأمة على إمامة
مجاهد والاحتجاج به. (١)

قال الراقم عفا الله عنه: ثبت بهذا التفصيل أن الرواة الذين
رووا هذا الحديث في كراهة الأجزاء السبعة من الحيوان المأكول
كلّهم ثقاتٌ ومحتجٌّ بهم ، فالحديث لا ينزل عن درجة الحسن ، وقد

ذکرنا فیما مرّ أن هذا الحديث قد روي من غير طريق مرسلًا ومرفوعاً،
ومعلوم أن الحديث إذا تعددت طرقه يتقوى، كما لا يخفى!

فإن قلت: أن الحديث في كراهة الأجزاء السبعة مرسل؛ لأن
مجاهداً لم يسمع عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، والمرسل ليس بحجة.
قلت: إن المرسل حجة عند الحنفية والمالكية، كما في الأصول،
وراجع له ”الفية العراقية: ۲۱ ومقدمة ابن صلاح: ۲۲، ونخبة الفكر
ونزهة النظر: ۳ او غيرها من كتب الأصول.

ثم لا يذهب عنك أنه يفهم من رسالة الإمام أبي داود إلى أهل
مكة أن الاحتجاج بالمرسل هو قول الائمة قبل الشافعي، والإمام
الشافعي هو أول من ردّه. وإليك نص الإمام أبي داود، فقال: أما
المراسيل فقد كان يحتج بها العلماء فيما مضى مثل سفيان الثوري
ومالك وأوزاعي، ثم جاء الشافعي فتكلم فيه الخ. (۱)

ثم الشافعي وغيره ممن تبعه في رد المرسل إنما رده إذا لم يرد
بالطرق الأخرى، وأما إذا جاء المرسل من وجه آخر يحتج به، وكذا
إذا تأيد بقول الصحابي أو بقول العلماء والائمة يحتج به، كما في
كتب الأصول أيضاً. قال العلامة النووي في مقدمة شرحه لصحيح
الإمام مسلم: ومذهب مالك وأبي حنيفة وأحمد وأكثر الفقهاء أنه
يحتج به ومذهب الشافعي أنه إذا انضم الى المرسل ما يعضده احتج
به وذلك بأن يروى ايضاً مسنداً أو مرسلًا من جهة أخرى أو يعمل

(۱) مقدمة على المراسيل لأبي داود: ۱

بہ بعض الصحابة أو أكثر العلماء. (۱)

فعلى هذا يحتج بهذا الحديث عند الشافعي عليه الرحمة أيضاً؛ لأنه ورد بوجوه آخر ، وتأييد بقول العلماء ، فالحديث محتج به. أما طريقه الآخر فقد قدمنا أنه جاء هذا الحديث عن مجاهد عن ابن عباس موصولاً، ولكن في إسناده عمر بن موسى بن وجيه وهو ضعيف جداً ، بل كذاب، ذاهب الحديث ، كان يضع الحديث، وليس بشيء. (۲)

فلا يجدي نفعاً، نعم جاء هذا الحديث عن ابن عمر عند الطبراني في المعجم الأوسط ، فقال ثنا يعقوب بن إسحاق ثنا يحيى الحماني ثنا عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه عن عبد الله بن عمر قال: كان رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يكره من الشاة الخ وفيه عبد الرحمن بن زيد بن أسلم وهو أيضاً ضعيف. (۳)

ولكنه لا يخفى أن الحديث الضعيف يصلح أن يكون شاهداً ، فهذا الحديث شاهد له وبه يتقوى الحديث المرسل. والله تعالى أعلم وعلمه أتم وأحكم.

فقط

حرره (العبد محمد سعيد) (الله عفى عنه)

(۱) مقدمة شرح مسلم: ۱/۷۱

(۲) انظر الجرح والتعديل لابن أبي حاتم: ۶/۱۳۳، الكامل لابن عدي: ۵/۹، الكشف الحثيث: ۱/۱۹۹، لسان الميزان: ۴/۳۳۳

(۳) تهذيب الكمال: ۱۷/۱۱۴-۱۱۸، الكامل لابن عدي: ۴/۲۶۹، المجروحين لابن حبان: ۲/۵۶-۵۹، تهذيب التهذيب: ۶/۱۶۱

الكلام الفصيح في إبطال كفارة المسيح

عقيدة كفارة مسيح بائبل کی نظر میں

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الكلام الفصیح فی إبطال كفارة المسيح

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

تقدیم

الْحَمْدُ لَوْلِيهِ وَالصَّلَاةُ عَلَى نَبِيِّهِ؛ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ - أَمَّا بَعْدُ:
عیسائیت جن بنیادوں پر قائم ہے ان میں ایک ”عقیدہ کفارہ مسیح“ ہے اور جس طرح اس کے دیگر عقائد و نظریات علم و عقل اور دلیل و برہان کی تائید سے عاری و خالی ہیں، اسی طرح یہ عقیدہ و نظریہ بھی بے حقیقت اور اپنی پشت پر دلائل و براہین کی طاقت سے محروم ہے۔

مگر اس کے باوجود یہ عقل کی دعوے دار عیسائی قوم اس لغو و بے حقیقت عقیدے کو دل و جان سے مانتی، اس کا پرچار کرتی اور اس کو سب سے زیادہ اہمیت دیتی نظر آتی ہے؛ حال آں کہ نہ کوئی عقلی دلیل اس کی تائید کرتی ہے اور نہ کوئی نقلی دلیل سے اس کا ثبوت ہوتا ہے۔ یہ اس بات کی کافی دلیل ہے، کہ عیسائیت علم و عقل کی روشنی سے محروم اور کچھ بے حقیقت نظریات و عقائد کا مجموعہ مرکب ہے۔

جیسا کہ اس رسالے سے آپ کو معلوم ہوگا کہ موجودہ عیسائیت دراصل اس

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

دین کی انتہائی بگڑی ہوئی صورت ہے، جو حضرت سیدنا عیسیٰ عَلَیْہِ السَّلَام لے کر آئے تھے، اور اس دین عیسوی میں تحریف و تبدیلی ہو سکتا ہے، کہ بہت سے ناخدا ترس انسانوں نے کی ہو، تاہم تاریخ نے اس سلسلے میں ایک شخص کا نام محفوظ کیا ہے اور وہ ہے ”پولس“، جس کو عیسائی لوگ ”سینٹ پال“ (SAINT PAUL) کے مقدس الفاظ سے یاد کرتے ہیں، یہ شخص پہلے کٹر یہودی تھا، پھر منافقانہ طور پر دین عیسوی میں داخل ہوا اور اپنا ایک مقام اس میں بنانے کے بعد اس میں تحریف و تبدیلی کا عمل کرتا رہا؛ مگر افسوس کہ کسی عیسائی عالم و دانش ور کو نہ اس کا احساس ہوا اور نہ ان کی دینی حمیت نے اس کو برا جانا؛ بل کہ حسب سابق بنی اسرائیل کی روش پر چلتے ہوئے، اپنے دین میں تحریف و تبدیلی کو نہ صرف گوارا کیا گیا؛ بل کہ اس کو سراہا گیا اور محرف دین کو آسمانوں میں بٹھایا گیا اور ان ساری تحریفات کو بے دل و جان قبول کیا گیا۔

پولس نے دین عیسوی میں جو تبدیلیاں و تحریفات کیں، ان میں ایک یہ ہے کہ اس نے کفارہ مسیح کا عقیدہ ایجاد کیا اور عیسائی امت کو اس بے ہودہ اور باطل عقیدے کی اس طرح تعلیم دی، کہ اس کے بغیر کوئی شخص عیسائی ہی نہیں ہو سکتا اور پھر لازماً نجات بھی نہیں پاسکتا، حالانکہ اس عقیدے کا دین عیسوی میں کہیں وجود نہیں اور بائبل کی تعلیمات میں اس کا کہیں پتہ نہیں، مگر ساری عیسائی دنیا آج اس بے حقیقت عقیدے کو دل و جان سے لگائے ہوئے ہے اور ان میں اس کے بغیر عیسائی ہونے اور نجات پانے کا تصور نہیں ہے۔

زیر نظر رسالے میں ہم نے اس عقیدے کا بطلان ثابت کیا ہے؛ مگر اس کے لیے ہم نے صرف بائبل کی تعلیمات و احکامات کو سند کی حیثیت سے پیش کیا ہے، تاکہ عیسائی دنیا کے لیے قابل حجت بھی بنے اور ان پر اتمام حجت بھی قرار پائے۔

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

ہم نے اس رسالہ کو دو بابوں میں مکمل کیا ہے،

(۱) پہلا باب تین باتوں کی وضاحت میں ہے، ایک یہ کہ کفارہ مسیح کی حقیقت

عیسائی نقطہ خیال سے کیا ہے؟

(۲) دوسری یہ کہ اس عقیدہ کفارہ کی عیسائیت میں اہمیت کیا ہے،

(۳) تیسری یہ کہ اس عقیدے کا موجود بانی کون ہے؟ اور باب دوم میں کفارہ

مسیح کا بطلان بائبل کی روشنی میں ثابت کیا گیا ہے اور یہ باب بارہ فصلوں پر مشتمل

ہے اور ہر فصل میں اس عقیدے کی کسی ایک یا دو شکوں کا بائبل کی تعلیمات سے واضح

انداز میں رد کیا گیا ہے۔

بنگلور اور اس کے اطراف میں عیسائی مشنریاں کام کرتی نظر آتی ہیں اور کبھی

بائبل کو تقسیم کرتی اور کبھی کچھ چھوٹے چھوٹے کتابچے اور پمفلٹ کو پھیلاتی نظر آتی

ہیں، تاکہ اہل اسلام کے ایمان کو برباد کریں اور شکوک و شبہات کی دل دل میں ان کو

پھنسا دیں؛ مگر ان شاء اللہ ان کی یہ مراد بر نہیں آئے گی، اس لیے کہ ان کا تعاقب

کرنے والے علما اور اسلام کے سچے خدمت گزار موجود ہیں، جو اس مذہب اور اس

کے ماننے والوں کی حقیقت علم و عقل کی روشنی میں کھول کر رکھ دیتے ہیں۔

زیر نظر تحریر بھی اسی کی ایک کڑی ہے، اللہ نے توفیق دی تو ان شاء اللہ ان کے

دیگر باطل عقائد پر بھی اسی طرح کلام کیا جائے گا اور عیسائیت کی بے حقیقتی وغیر

معقولیت کو ثابت کیا جائے گا۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

مہتمم جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم، بنگلور

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

باب اول

کفارہ مسیح کا بطلان اور اس کی لغویت و نامعقولیت ثابت کرنے سے قبل ضروری ہے کہ درج ذیل امور پر روشنی ڈال لی جائے۔

۱- کفارہ مسیح کی حقیقت عیسائی نقطہ خیال سے کیا ہے؟

۲- اس عقیدہ کفارے کی، عیسائیت میں اہمیت۔

۳- اس عقیدے کا موجود بانی کون ہے؟

ان میں سے ہر بات کو ہم الگ الگ فصل میں بیان کرتے ہیں، ان چیزوں پر گفتگو اس لیے ضروری ہے، کہ جب ہم ان کے اس عقیدے پر تنقیدی نظر ڈالیں گے، تو اس کا سمجھنا آسان ہوگا۔

فصل اول

عیسائیوں کے نزدیک کفارہ مسیح کی حقیقت

کفارے کا عقیدہ عیسائی خیال کے مطابق پورے طور پر سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے، کہ درج ذیل نکات کو ذرا صبر و تحمل سے دیکھا جائے؛ کیوں کہ یہ عقیدہ

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

ایک طویل سلسلہ مفروضات پر مشتمل ہے، یہاں ہم اس کا خلاصہ نہایت اختصار سے درج کریں گے:

(۱) وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو ابدی زندگی پانے اور ہمیشہ ہمیشہ قائم رکھنے کے لیے پیدا فرمایا تھا، مگر حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ نے چون کہ اللہ تعالیٰ کی سخت نافرمانی کی، اس لیے بہ طور عذاب ان پر دائمی موت و عذاب کو مسلط کر دیا گیا اور حقیقی و ابدی زندگی سے وہ محروم کر دیے گئے اور بائبل کی یہ آیت ان عیسائیوں کے نزدیک اسی طرف اشارہ کرتی ہے:

”خداوند نے آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ کو حکم دیا اور کہا کہ تو باغ کے ہر

درخت کا پھل بے روک ٹوک کھا سکتا ہے؛ لیکن نیک و بد کے پہچان کا

درخت کبھی نہ کھانا؛ کیوں کہ جس روز تو نے اس میں سے کھایا، تو مرا۔“ (۱)

غرض یہ کہ آدم کے لیے مرنا نہ تھا؛ مگر چون کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی، اس لیے ان پر اس حکم کے مطابق موت طاری کی گئی۔

(۲) پھر یہ گناہ آدم تک محدود نہیں رہا؛ بل کہ آدم سے ان کی اولاد میں منتقل

ہو گیا اور اس لیے تمام بنی آدم بھی آدم کی طرح اس گناہ سے گنہ گار ہوئے، جس کو اصلی

گناہ (Original Sin) کہا جاتا ہے اور پھر موت بھی سب پر طاری کی گئی۔

چنانچہ عہد نامہ جدید میں عیسائیوں کے مقدس پولس نے رومیوں کے نام

اپنے خط میں اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

”جس طرح ایک آدمی کے سبب سے گناہ دنیا میں آیا اور گناہ کے

سبب سے موت آئی اور یوں موت سب آدمیوں میں پھیل گئی، اس لیے

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

سب نے گناہ کیا۔“ (۱)

مشہور عیسائی عالم و فلسفی ”سینٹ آگسٹائن“ جو تیسری صدی عیسوی میں گذرا ہے اس نے ایک جگہ لکھا ہے:

”آدم عَلَيْنَا لَسْنَا لَهُ اور ان کی نسل و ذریت میں ایک طرح کا نیا بتی

رشتہ ہے، جو ان کی سرکشی کے باعث وجود میں آیا، اب حال یہ ہے، کہ

ان کی ساری آل و اولاد نسل عدل و سزا کے ترازو کے تحت آگئی ہے،

کیوں؟ اس لیے کہ وہ الہی منزلت و صورت سب نے کھودی ہے، جس

پر ان کے جد اعلیٰ آدم عَلَيْنَا لَسْنَا لَهُ کو پیدا کیا گیا تھا، جس کا نتیجہ یہ

ہوا کہ روحانی، اخلاقی اور جسمانی موت وراثت میں آئی۔ (۲)

(۳) پھر اس گناہ اصلی کی وجہ سے جو ابو البشر آدم عَلَيْنَا لَسْنَا لَهُ سے صادر ہو گیا

تھا۔ دوسرے تمام گناہ جنم لینے لگے، یہ دنیا میں جو ہزاروں گناہوں کا سلسلہ نظر آتا

ہے یہ سب اسی (Original Sin) کا نتیجہ اور اسی کی کرشمہ سازیاں و کارفرمائیاں

ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے آدم کو اپنی رحمت سے محروم

کر دیا، تو ان کی وہ قوت جو نیکیوں کی طرف ان کو لے جانے والی تھی، زائل ہو گئی پھر

صرف وہ قوت ان میں باقی رہ گئی، جو برائی پر ابھارنے والی ہے، اس سے ہزاروں

گناہوں کا ایک طویل سلسلہ قائم ہو گیا۔

”آگسٹائن“ نے اس موقع پر طویل کلام کر کے آخر میں بڑی ہی معصومیت

سے ارشاد فرمایا ہے کہ

(۱) رومیوں: ۱۲/۵

(۲) اسلام و مسیحیت میں گناہ و کفارہ از: عبدالقادی: ۲۵

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

”سچی بات تو یہ ہے کہ جس گناہ کی بھی حقیقت پر آپ نظر کریں گے

اس کا ایک عکس اس ایک گناہ (یعنی اصلی گناہ) میں نظر آئے گا۔“ (۱)

(۴) اور ظاہر ہے کہ شرعی قانون کے مطابق گنہ گاروں کو سزا بھی ضرور ملنی

چاہیے، جو خدائے پاک نے اپنے نبیوں کے ذریعے بتایا ہے؛ چنانچہ حضرت موسیٰ

عَلَيْهِ السَّلَامُ کی زبانی اللہ نے یہ بات بتائی ہے، کہ حضرت آدم عَلَيْنَا السَّلَامُ سے

کہا گیا تھا کہ اگر تم اس درخت کا پھل کھاؤ گے، تو مر جاؤ گے، جیسا کہ ہم اوپر اس کو

نقل کر آئے ہیں اور حضرت حزقی ایل عَلَيْنَا السَّلَامُ کے صحیفہ میں ہے:

”جو جان گناہ کرتی ہے، وہ مرے گی۔“ (۲)

اور ”پولس رسول“ نے کہا کہ

”کیوں کہ گناہ کی مزدوری موت ہے۔“ (۳)

اگر اس شریعت کے قانون کے مطابق گنہ گاروں کو سزا نہ دی گئی اور ان کو معاف

کر دیا گیا، تو شریعت کا بے کار ہونا لازم آتا ہے؛ اس لیے ضروری ہے کہ گنہ گاروں

کو گناہ کی سزا دی جائے۔

(۵) نیز اللہ تعالیٰ کے عدل و تقدس کا بھی لازمی تقاضا ہے کہ سزا ضروری

جائے، ورنہ معافی کی صورت میں عدل نہ ہوگا، جو کہ ظلم ہے، حال آں کہ اللہ تعالیٰ

عادل ہیں اور ظلم سے پاک و مبرا۔

اس کے لیے وہ لوگ توریت کی کتاب ”استثنا“ میں واقع اس آیت سے

استدلال کرتے ہیں:

Augustine. The Enevidion XLV PP. 684.V.I (1)

(۲) حزقی ایل: ۲۰، ۴/۸

(۳) رومیون: ۲۳/۶

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

”کیوں کہ اس کی (خدا کی) سب راہیں انصاف کی ہیں، وہ وفادار

خدا اور بدی سے مبرا ہے، وہ منصف اور برحق ہے۔“ (۱)

اور دانیال پغمبر عَلَیْهِ السَّلَام کہتے ہیں:

”کیوں کہ وہ (خدا) اپنے سب کاموں میں راست اور اپنی سب راہوں میں

عادل ہے۔“ (۲)

الغرض! خدا عادل اور بدی و ظلم سے مبرا ہے، اس لیے گنہ گاروں کو ضرور

سزا دے گا، یہ اس کے عدل کا تقاضا ہے۔

(۶) مگر چوں کہ اللہ تعالیٰ بندوں پر بڑے ہی شفیق و مہربان ہیں، اس لیے سب کو

سزا دینا اس کے رحم و شفقت کے منافی و خلاف ہے؛ لہذا سب انسانوں کو سزا دینا بھی

صحیح نہیں، اس لیے اللہ تعالیٰ نے تمام انسانوں کے گناہ کے کفارے کے طور پر اپنے

بیٹے (نعوذ باللہ من هذه الهم)۔ انسانوں کے اس اصلی گناہ اور اس کے نتیجے میں

صادر ہونے والے تمام دوسرے گناہوں کا کفارہ ہے۔ (عیسائی مشنری کی طرف سے

شائع کردہ رسالہ ”الظلمة قدمضت“، ص: ۱۶ پر یہ تفصیل دیکھی جاسکتی ہے)

عیسائیوں کے نزدیک مندرجہ ذیل عبارات میں اسی کا بیان ہے:

(۱) ”اس نے ہماری مشقتیں اٹھالیں اور ہمارے غموں کو برداشت کیا،

پر ہم نے اسے خدا کا مارا کوٹا اور ستایا ہوا سمجھا، حال آں کہ وہ ہماری خطاؤں

کے سبب گھائل کیا گیا اور ہماری بد کرداری کے باعث کچلا گیا، ہماری ہی

سلامتی کے لیے اس پر سیاست ہوئی، تاکہ اس کے مارکھانے سے

(۱) استثناء: ۴/۳۲

(۲) دانی ایل: ۴/۳۷

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

ہم شفا پائیں، ہم سب بھیڑوں کی مانند بھٹک گئے، ہم میں سے ہر ایک اپنی راہ کو پھرا، پر خداوند نے ہم سب کی بد کرداری اس پر لادی۔“ (۱)
(۲) ”اس نے بہتوں کے گناہ اٹھالیے اور خطا کاروں کی شفاعت کی۔“ (۲)

(۳) حضرت مسیح کا یہ قول ان کے حواری متی نے اپنی انجیل میں نقل کیا ہے کہ
”ابن آدم اس لیے نہیں آیا کہ خدمت لے؛ بل کہ اس لیے کہ خدمت کرے اور اپنی جان بہتیروں کے بدلے فدیے میں دے۔“ (۳)
(۴) انجیل یوحنا میں حضرت مسیح عَلَيْنَا السَّلَام کے الفاظ یہ ہیں
”اور میں اپنی بھیڑوں کے لیے اپنی جان دیتا ہوں..... باپ مجھ سے اس لیے محبت کرتا ہے، کہ میں اپنی جان دیتا ہوں تاکہ اسے پھر لے لوں۔“ (۴)

(۵) پولس اپنے خط میں لکھتا ہے:
”جب ہم کمزور ہی تھے، تو عین وقت پر مسیح بے دینوں کی خاطر مرا..... لیکن خدا اپنی محبت کی خوبی ہم پر یوں ظاہر کرتا ہے کہ جب ہم گنہ گار ہی تھے، تو مسیح ہماری خاطر مرا۔“ (۵)
(۶) پولس ہی اپنے گلنتیوں کے نام خط میں لکھتا ہے:

(۱) صحیفہ یسعیاہ: ۵۳/۴-۶

(۲) یسعیاہ: ۵۳/۱۲

(۳) انجیل متی: ۲۰/۲۸

(۴) انجیل یوحنا: ۱۰/۱۵-۱۸

(۵) رومیوں: ۵/۶-۹

”اسی نے ہمارے گناہوں کے لیے اپنے آپ کو دے دیا، تاکہ

ہمارے خدا اور باپ کی مرضی کے موافق ہمیں اس موجودہ خراب جہاں سے خلاصی بخشے۔“ (۱)

(۷) وہی پولس اپنے شاگرد اور رفیق سفر تیمتھیس کے نام اپنے خط میں لکھتا ہے:

”یسوع مسیح جو انسان ہے، جس نے اپنے آپ کو سب کے فدیے

میں دیا۔“ (۲)

(۸) پولس رسول گلٹیوں کے نام خط میں دوسری جگہ تحریر کرتا ہے:

”لیکن جب وقت پورا ہو گیا، تو خدا نے اپنے بیٹے کو بھیجا، جو عورت

سے پیدا ہوا اور شریعت کے ماتحت پیدا ہوا، تاکہ شریعت کے ماتحتوں کو

مول لے کر (فدیہ دے کر) چھڑا لے۔“ (۳)

(۹) پطرس حواری اپنے پہلے خط میں لکھتے ہیں:

”تم جانتے ہو کہ تمہارا نکما چال چلن جو باپ دادا سے چلا آتا تھا،

اس سے تمہاری خلاصی فانی چیزوں، یعنی سونے چاندی کے ذریعے

سے نہیں ہوئی؛ بل کہ ایک بے عیب اور بے داغ برے یعنی مسیح کے پیش

قیمت خون سے۔“ (۴)

(۱۰) یوحنا کے پہلے خط میں ہے:

”مسیح راست باز وہی ہمارے گناہوں کا کفارہ ہے اور نہ صرف

(۱) گلٹیوں: ۴/۱

(۲) تیمتھیس اول: ۶/۲

(۳) گلٹیوں: ۴/۴-۵

(۴) پطرس: ۱/۱۸-۱۹

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

ہمارے گناہوں کا؛ بل کہ تمام دنیا کے گناہوں کا۔“ (۱)

یہ چند نمونے ان کتابوں سے دیے گئے ہیں، جن کو عیسائی الہامی قرار دیتے ہیں، ان میں مذکور ہے کہ حضرت عیسیٰ عَلَیْہِ السَّلَامُ مسیح کو لوگوں کے گناہوں کی سزا میں بہ طور کفارہ قتل کیا گیا۔

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت آدم عَلَیْہِ السَّلَامُ نے گناہ کیا اور ان سے یہ گناہ ان کی اولاد میں منتقل ہو گیا اور اس کے نتیجے میں آدم عَلَیْہِ السَّلَامُ اور ان کی سب اولاد پر موت طاری کی گئی اور اس جرم و گناہ کی پاداش میں ان کو سزا دینا ضروری اور شریعت اور عدل خداوندی کا لازمی تقاضا ہے، مگر چون کہ اللہ تعالیٰ غفور و رحیم ہے اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ بندوں کو سزا نہ دے، اس لیے اللہ تعالیٰ نے تمام کا گناہ اپنے بیٹے عیسیٰ عَلَیْہِ السَّلَامُ مسیح کے سر لاد کر، ان کو تمام لوگوں کی طرف سے بہ طور فدویہ و کفارہ، یہودیوں کے ہاتھوں قتل و صلب کرایا۔

یہ ہے کفارہ مسیح کی حقیقت، جس کو عیسائی مذہب میں ایک بنیادی اور اہم عقیدہ تصور کیا جاتا ہے۔

اس فصل میں ہم نے جو کچھ لکھا ہے، یہ عیسائی عقیدے کی محض ترجمانی ہے، جو خود عیسائی لوگوں نے بیان کی ہے، اس عقیدے کا مضحکہ خیز ہونا اور غایت درجہ غیر معقول ہونا ذرا سی توجہ سے سمجھ میں آ جاتا ہے، ہم آگے اس کی تردید کریں گے اور اس کا بطلان خود بائبل سے ثابت کریں گے۔

فصل دوم

کفارہ مسیح کی اہمیت عیسائی مذہب میں

اس فصل میں ہم یہ بتائیں گے کہ عیسائی مذہب میں اس عقیدے کی کیا اہمیت ہے، اور ان کے خیال میں اس کی اہمیت کی وجوہ کیا ہیں؟ معلوم ہونا چاہئے کہ عقیدہ کفارہ مسیح عیسائی مذہب کی جان ہے۔ جیسا کہ مسٹر ڈینیئل ولسن نے (Evidences Christianity) میں لکھا ہے۔^(۱) اس کفارہ مسیح کی اہمیت کا اندازہ پولس کے خط کے اس جملہ سے بھی ہوتا ہے جو اس نے کرنٹیوں کے نام لکھا ہے کہ:

”ہمارا بھی فسخ یعنی مسیح قربان ہوا، پس آؤ ہم عید کریں۔“^(۲)

یعنی مسیح کی قربانی کا یہ واقعہ اس قدر اہم اور ناقابل فراموش ہے کہ اس دن کو ماتم نہیں، عید کرنا چاہتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ عید خوشی کے اظہار کے لیے ہوتی ہے، تو مطلب یہ ہوا کہ مسیح کی یہ قربانی خوشی کی بات ہے، جس پر عید منانا چاہتے ہیں۔ اور اسکو اس قدر اہم قرار دینے کی وجہ کیا ہے؟ اس کو بھی سمجھ لینا ضروری ہے۔

(۱) عیسائی مذہب میں کفارہ مسیح اور اس پر عقیدے کو اہم اس لیے خیال کیا جاتا ہے کہ انسان کے اصلی گناہ (Original Sin) سے پاک ہونے اور نجات پانے کا ان کے نزدیک صرف یہی ایک راستہ ہے، جو ازل سے خدا تعالیٰ نے مقدر فرما رکھا ہے۔

(۱) مقدمہ قرآن سے بائبل تک از محمد تقی عثمانی: ۷۲

(۲) کرنٹیوں اول: ۵/۷-۸

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

چنانچہ عیسائی عالم پادری فنڈر صاحب نے اپنی کتاب ”میزان الحق“ میں لکھا ہے:

”کتب مقدسہ سے صاف عیاں ہے کہ خدائے ذوالجلال نے اپنی لامحدود محبت اور بے نہایت رحمت سے ابتدائے عالم ہی سے یہ راہ نجات مقرر کر رکھی ہے۔“ (۱)

ظاہر ہے کہ عیسائی نقطہ نظر سے جب ”عقیدہ کفارہ مسیح“ ہی راہ نجات ہے، تو پھر کیوں نہ وہ باعث مسرت و خوشی ہوگا، اور کیوں نہ وہ دن عید منانے کے قابل ہوگا؟ (۲) پھر عیسائی خیال کے مطابق یہ بات نہیں کہ کفارہ مسیح راہ نجات ہے بلکہ ان کے خیال میں راہ نجات صرف اسی میں منحصر بھی ہے، اس کے علاوہ کسی بھی طریقہ پر کسی انسان کی نجات متصور نہیں، نماز، روزہ، زکوٰۃ، و دیگر عبادات، استغفار و توبہ، ان میں سے کسی بھی طریقہ سے نجات حاصل نہیں ہو سکتی۔

ایک عیسائی عالم عبدالقادی اپنے ایک رسالے ”اسلام و مسیحیت میں گناہ و کفارہ“ میں لکھتا ہے:

”بھلے کام کرنا اخلاقی ذمہ داری ہے..... لیکن وہ ان گناہوں کا معاوضہ نہیں ہو سکتے جو ہو چکے ہیں۔“ (۲)

مزید لکھتا ہے کہ:

”ہمارے مال و املاک اور صحت و تندرستی سب کے سب اللہ ہی کی دین ہے اور اسی کی ملکیت ہیں جب ہم ان کی خیرات کرتے ہیں

(۱) میزان الحق: ۲/۲۲۴

(۲) اسلام و مسیحیت میں گناہ و کفارہ: ۴۹

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

تو کیا کوئی چیز ہم اپنی طرف سے بطور ایثار و قربانی کے دیتے ہیں؟ ہرگز نہیں، جو فرض تھا وہ ہم نے کیا تھا، اس سے نہ کچھ کم، نہ کچھ زیادہ۔“ (۱)

ایک اور عیسائی عالم اسکندر جدید نے اپنے رسالے ”قرآن شریف اور انجیل شریف میں صلیب“ میں لکھا ہے:

”ہر انسان اس بات کا طبعی و بدیہی شعور رکھتا ہے کہ توبہ سے پچھلے گناہ ختم نہیں ہوتے..... کیا یہ اس لیے نہیں کہ..... اس کے گناہوں کے لیے کفارہ ضروری ہے۔“ (۲)

غرض یہ ہے کہ عیسائی عقیدے میں نماز، روزہ، زکوٰۃ، خیرات، توبہ و استغفار، نجات کا سبب و باعث نہیں بن سکتے؛ کیوں کہ ان سے گناہ معاف نہیں ہوتے بلکہ نجات صرف اسی عقیدے کی بنیاد پر ہو سکتی ہے کہ مسیح کو ہمارے گناہوں کے فدیہ و کفارے میں قتل کیا گیا۔

چنانچہ وہی عیسائی عبدالقادی جس کا اوپر ذکر کیا گیا، اپنی کتاب میں لکھتا ہے:

”اب مسیح کے اس فداکارانہ کام کا جو اقرار کرتا ہے وہ ایسا مؤمن بن جاتا ہے جسے گناہ سے نفرت ہو جاتی ہے۔ مسیح کے حواری حضرت یوحنا نے کہا ہے کہ: ”اگر ہم نور میں چلیں جس طرح خدا نور میں ہے تو ہماری باہمی شراکت ہے اور اسکے بیٹے یسوع کا خون ہمیں تمام گناہ سے پاک کرتا ہے۔“ (۳)

(۱) اسلام و مسیحیت میں گناہ و کفارہ: ۴۹

(۲) ملخصاً از قرآن شریف اور انجیل شریف میں صلیب: ۴۵

(۳) اسلام و مسیحیت میں گناہ و کفارہ: ۵۴

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

پس جب کہ عیسائی مذہب میں نجات کی یہی ایک راہ ہے جس پر چل کر انسان نجات پاسکتا ہے تو خود اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ اس عقیدہ کی ان کے پاس کس قدر اہمیت ہوگی؟

(۳) اس عقیدے کی اہمیت اس وقت اور زیادہ ہو جاتی ہے جب کہ اس کو اس خیال سے دیکھا جائے کہ یہ طریقہ نجات اللہ تعالیٰ نے ایک طرف بندوں پر اپنے رحم و کرم کے اظہار کے لیے اختیار فرمایا تو دوسری طرف یہ طریقہ اسکے عدل و تقدس کا بھی تقاضا تھا، جیسا کہ اسی باب کی پہلی فصل میں ہم نے تفصیل کے ساتھ دکھایا ہے۔

(۴) پھر اس کی اہمیت اس طرح اور بڑھ جاتی ہے کہ یہی طریقہ نجات ہے جو خدا کی شان کے لائق بھی ہے۔ جیسا کہ پادری فنڈر نے لکھا ہے:

”بائبل سے نہایت صفائی اور صراحت کے ساتھ یہ تعلیم ملتی ہے کہ یہ وہ طریقہ ہے جس کو اس نے اپنی الہی دانائی کے ساتھ پسند فرمایا ہے، کوئی اور ایسا طریقہ خیال میں نہیں آتا جو اس سے زیادہ خدائے پاک و رحیم و رحمان کی شان کے شایان ہو۔“ (۱)

بہر حال کئی وجوہ سے یہ عقیدہ عیسائی مذہب میں اہمیت کا حامل ہے، یہ سب کچھ جو ہم نے لکھا ہے محض عیسائی عقیدے کی ترجمانی ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بھی لکھا ہے، اور چونکہ اس رسالہ کا مقصد ہی اس باطل عقیدے کی تردید اور اسکے بطلان کا ظاہر کرنا ہے، اس لئے یہاں صرف ان کے خیالات کو پیش کیا گیا ہے؛ کیونکہ تردید سے پہلے یہ بتانا ضروری تھا کہ اس مسئلہ کی ان کے نزدیک حقیقت و اہمیت کیا ہے، اس لیے یہ لکھا گیا ہے۔

فصل سوم

عقیدہ کفارہ کا بانی کون ہے؟

اب آئیے یہ معلوم کریں کہ اس عقیدہ کا بانی و موجود کون ہے؟ اس فصل میں یہی دکھانا مقصود ہے کہ عیسائی مذہب کا یہ اہم ترین عقیدہ جس کو عیسائی مذہب کی جان کہا گیا ہے، کیا حضرت عیسیٰ عَلَیْہِ السَّلَام کی تعلیمات سے لیا گیا ہے یا کسی اور نے اس کو عیسائی مذہب میں داخل کیا ہے؟

یہ بحث ہمارے لیے اس لیے ناگزیر ہے کہ ہم جب اس پر تنقید و تردید کریں گے تو کسی کو یہ شبہ نہ ہو کہ ہم حضرت عیسیٰ عَلَیْہِ السَّلَام کی تعلیم پر بے باکانہ لب کشائی کر رہے ہیں، ہرگز نہیں؛ کیوں کہ ہمارے نزدیک حضرت عیسیٰ عَلَیْہِ السَّلَام کی ذات اور ان کی تعلیمات نہایت ہی صحیح اور ان پر ایمان لانا ہمارے ایمان کا ایک جزء ہے اور اس پر ایمان کے بغیر ہمارا ایمان ناقابل قبول ہے، مگر چونکہ ہمارے نزدیک یہ عقیدہ کفارہ آپ کی تعلیمات میں نہیں ملتا، بلکہ جیسا کہ آگے چل کر واضح ہوگا کہ یہ عقیدہ ایک بدعت ہے جو آپ کے مذہب میں داخل کیا گیا ہے، اس لیے ہم پر کسی کو شبہ نہ ہونا چاہئے۔

اب ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ عقیدہ آپ کا تعلیم فرمودہ کسی حال میں نہیں ہے، بلکہ دوسرے لوگوں نے اس عقیدے کو آپ کے دین و شریعت میں ٹھونسا ہے۔ اس کے لیے ہمیں سب سے پہلے اناجیل اربعہ پھر حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام کے حواریوں

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

کے بیانات و ارشادات پر ایک گہری نظر ڈالنا ضروری ہے، ہم سب سے پہلے اناجیل اربعہ پر نظر ڈالتے ہیں۔

اناجیل اربعہ اور عقیدہ کفارہ

وہ چاروں انجیلیں جن کو آج عہد جدید کی کتابوں میں شامل رکھا گیا ہے اور عیسائیوں کے نزدیک معتبر و مستند قرار دیا گیا ہے، ان میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس اہم ترین عیسائی عقیدہ کا اس کی تمام تر تفصیلات کے ساتھ کہیں ذکر نہیں کیا گیا ہے۔

اور یہ بات نہایت ہی واضح اور بالکل ظاہر ہے کہ جو عقیدہ کسی مذہب کی جان ہو، اس کا اس مذہب کی بنیادی کتاب میں ذکر ہونا ضروری ہے، مگر عیسائی مذہب کا حال یہ ہے کہ اس کا یہ بنیادی عقیدہ کفارہ، انجیل جیسی بنیادی کتاب میں مذکور نہیں ہے۔ ایک جگہ بھی حضرت مسیح نے اس عقیدہ کی حقیقت و اہمیت لوگوں کے سامنے واضح نہیں فرمائی، حالاں کہ ان سے نجات کے بارے میں متعدد مواقع پر سوالات کئے گئے، مگر آپ نے نجات کی یہ کفارے والی صورت بیان نہیں کی، بلکہ آپ نے دوسری باتوں کو پیش کیا ہے۔

مثلاً متی حواری نے لکھا ہے:

”ایک شخص نے پاس آ کر اس سے (مسیح سے) کہا اے استاد! میں کون سی نیکی کروں تاکہ ہمیشہ کی زندگی پاؤں، اس نے اس سے کہا کہ تو مجھ سے نیکی کی بابت کیوں پوچھتا ہے، نیکی تو ایک ہی ہے، لیکن اگر تو زندگی میں داخل ہونا چاہتا ہے تو حکموں پر عمل کر۔ اس نے اس سے کہا

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

کون سے حکموں پر؟ یسوع نے کہا کہ خون نہ کر، زنا نہ کر، چوری نہ کر، جھوٹی گواہی نہ دے، اپنے باپ کی اور ماں کی عزت کر اور اپنے پڑوسی سے اپنی مانند محبت رکھ۔“ (۱)

اور لوقا نے اپنی انجیل میں یہ واقعہ درج کیا ہے کہ:
”ایک عالم شرع اٹھا اور یہ کہہ کر اسکی (مسیح کی) آزمائش کرنے لگا کہ استاد! میں کیا کروں کہ ہمیشہ کی زندگی کا وارث بنوں، اس نے اس سے کہا کہ تو ریت میں کیا لکھا ہے؟ تو کس طرح پڑھتا ہے؟ اس نے جواب میں کہا کہ خداوند اپنے خدا سے اپنے سارے دل اور اپنی ساری جان اور اپنی ساری طاقت اور اپنی ساری عقل سے محبت رکھ اور اپنے پڑوسی سے اپنے برابر محبت رکھ، اس نے کہا تو نے ٹھیک جواب دیا، یہی کر تو توجے گا۔“ (۲)

اور متی نے بھی اس واقعہ کو مختصراً لکھ کر آخر میں حضرت مسیح کے یہ تاریخی جملے بھی نقل کئے ہیں کہ:

”انہی دو حکموں (خالق و مخلوق کی محبت) پر تمام توریت اور انبیاء کے صحیفوں کا مدار ہے۔“ (۳)

حضرت مسیح ﷺ کی اس تعلیم اور ان آخری جملوں پر نظر کرو کہ آپ ہمیشہ کی زندگی پانے کا طریقہ خالق و مخلوق سے محبت اور خدا کے حکموں پر عمل کو قرار دے کر فرماتے ہیں کہ انہی باتوں پر تمام توریت و انبیاء کے صحیفوں کا مدار ہے۔

(۱) انجیل متی: ۱۹/۱۶-۱۹

(۲) لوقا: ۱۰/۲۵-۲۸

(۳) متی: ۲۲/۲۰

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

معلوم ہوا کہ صرف آپ ہی نہیں بلکہ آپ سے پہلے جتنے انبیاء آئے ان سب نے بھی نجات کا یہی راستہ بتایا ہے، نہ کہ وہ جو آج عیسائی لوگ پیش کرتے ہیں، اگر طریقہ نجات صرف وہ تھا جس کو یہ لوگ پیش کرتے ہیں تو پھر سوال یہ ہے کہ حضرت مسیح عَلَيْنَا السَّلَامُ نے ان سوالات کے موقعہ پر کیوں اس کو ظاہر نہیں کیا، بلکہ اس کے خلاف نجات کا دوسرا راستہ کیوں بتلایا؟ اس سے صاف عیاں ہے کہ حضرت مسیح عَلَيْنَا السَّلَامُ نے کفارہ کا عقیدہ تعلیم نہیں فرمایا اور یہ آپ کی تعلیمات میں سے قطعاً نہیں ہے۔

اس کے بعد یہ بات بھی واضح ہو جانا چاہئے کہ عیسائی لوگ حضرت مسیح عَلَيْنَا السَّلَامُ کی ان تعلیمات سے قطع نظر، بعض آپ کے ارشادات سے اس عقیدے کو ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں جیسا کہ فصل اول میں ہم نے ان میں سے بعض اقوال و ارشادات کو نقل کیا ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ ان اقوال سے زیر بحث عقیدہ کفارہ کا ثبوت ہرگز نہیں ہوتا۔

اس کو سمجھنے کے لیے سب سے پہلے، ان نصوص کو ملاحظہ کیجئے، جن سے عیسائی اس عقیدے کو ثابت کرتے ہیں۔

(۱) حواری مسیح جناب متی نے اپنی انجیل میں فرشتہ کے یہ الفاظ حضرت مسیح عَلَيْنَا السَّلَامُ کے متعلق نقل کئے ہیں کہ:

”اس کے (مریم کے) بیٹا ہوگا اور تو اس کا نام یسوع رکھنا؛ کیوں

کہ وہی اپنے لوگوں کو ان کے گناہوں سے نجات دے گا۔“ (۱)

(۲) لوقا کی انجیل میں فرشتہ کے یہ الفاظ نقل کیے گئے ہیں کہ:

(۱) انجیل متی: ۱/۲۱

”ڈرومت، کیوں کہ دیکھو میں تمہیں بڑی خوشی کی بشارت دیتا ہوں

جو ساری امت کے واسطے ہوگی کہ آج داؤد کے شہر میں تمہارے لیے

ایک منجی (نجات دہندہ) پیدا ہوا ہے، یعنی مسیح خداوند۔“ (۱)

(۳) متی و مرقس نے اپنی اپنی انجیل میں حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ کا یہ قول

درج کیا ہے کہ:

”کیوں کہ ابن آدم اس لیے نہیں آیا کہ خدمت لے بلکہ اس لیے کہ

خدمت کرے، اور اپنی جان بھتیروں کے فدیہ میں دے۔“ (۲)

(۴) متی ہی نے یہ ارشاد بھی نقل کیا ہے کہ:

”یہ میرا وہ عہد کا خون ہے جو بہتیروں کے لیے گناہوں کی معافی

کے واسطے بہایا جاتا ہے۔“ (۳)

یہ اور اس قسم کے چند جملے ہیں جن سے عیسائی لوگ اس کفارے کے عقیدہ پر استدلال کرتے ہیں جس کو پہلی فصل میں وضاحت سے لکھا گیا ہے، مگر یہاں غور طلب بات یہ ہے کہ ان جملوں سے وہ مفہوم و معنی کیسے نکل آیا جس کو عیسائی لوگ عقیدہ کفارہ میں پیش کرتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ ان جملوں کا وہ مطلب جو عیسائی پیش کرتے ہیں، ان سے ظاہر نہیں ہوتا، بلکہ اگر کوئی ذرا بھی انصاف پسندی سے کام لے اور عقل کو استعمال میں لائے تو اس پر یہ بات صاف عیاں ہو جائے گی کہ ان جملوں کا وہ مطلب ہرگز نہیں ہے جو یہ لوگ پیش کرتے ہیں؛ کیونکہ نجات دہندہ کی

(۱) لوقا: ۲/۱۰-۱۱

(۲) متی: ۲۰/۲۸

(۳) متی: ۲۶/۲۸

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

اصطلاح جس طرح یہاں حضرت مسیح کے لیے استعمال ہوئی ہے، دیگر انبیاء کے لیے بھی استعمال کی گئی ہے، اور وہاں اس کا وہ مطلب خود ان کے نزدیک بھی نہیں لیا جاتا۔

چنانچہ خود انجیل میں حضرت یحییٰ عَلَیْہِ السَّلَام کے لیے حضرت زکریا عَلَیْہِ السَّلَام نے یہ اصطلاح استعمال کی ہے۔ جب حضرت یحییٰ عَلَیْہِ السَّلَام پیدا ہوئے اور آٹھ دن بعد ختنہ ہوئی اور ان کا نام یحییٰ (یوحنا) رکھا گیا تو یحییٰ عَلَیْہِ السَّلَام کے والد حضرت زکریا عَلَیْہِ السَّلَام نے اللہ کی حمد کرتے ہوئے کہا:

”خداوند اسرائیل کے خدا کی حمد ہو، کیوں کہ اس نے اپنی امت پر توجہ کر کے اسے چھٹکارا دیا اور اپنے خادم داؤد کے گھرانے میں، ہمارے لیے نجات کا سینگ نکالا۔“ (۱)

اس کو دیکھ کر کون کہہ سکتا ہے کہ یہاں حضرت یحییٰ عَلَیْہِ السَّلَام کے ”نجات کے سینگ“ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ یحییٰ عَلَیْہِ السَّلَام کو سارے انسانوں کے گناہوں کے کفارے میں قتل کر دیا جائے گا، جس کی بنا پر سب لوگ پاک و صاف ہو جائیں گے، ظاہر ہے کہ یہاں خود عیسائی بھی اس کا یہ مطلب نہیں لیتے، تو پھر حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام کے لیے اس لفظ کے استعمال سے وہ مطلب کیسے نکل آیا؟

اس لیے نجات دہندہ کا صاف سیدھا مطلب یہ ہے کہ وہ لوگوں کو اللہ کی شریعت پر چلا کر گناہوں سے بچالیں گے، جس کی بنا پر ان کو دائمی نجات و دائمی زندگی ملے گی۔ اور انجیل سے بھی حضرت یوحنا عَلَیْہِ السَّلَام کا نجات دہندہ ہونا اسی معنی کے لحاظ سے ثابت ہوتا ہے۔

چنانچہ حضرت زکریا عَلَیْہِ السَّلَام نے اپنے اسی حمد کے گیت میں جس کا اوپر

(۱) انجیل لوقا: ۱/۶۸-۶۹

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

ذکر کیا گیا، یوں ارشاد فرمایا ہے:

”اے لڑکے تو خدا تعالیٰ کا نبی کہلائے گا، کیوں کہ تو خداوند کی راہیں

تیار کرنے کو اسکے آگے آگے چلے گا، تاکہ اس کی امت کو نجات کا علم

بخشے، جو ان کو گناہوں کی معافی سے حاصل ہو۔“ (۱)

اس سے ظاہر ہے کہ حضرت زکریا عَلَیْهِ السَّلَام کی مراد ”نجات کے سینگ“

سے یہ ہے کہ وہ امت کو نجات کا علم بخشیں گے، وہ نجات جو ان کو گناہوں کی معافی

سے حاصل ہوگی۔ نجات دہندہ کا یہ معنی اس قدر واضح اور صاف ہے کہ اس کا کوئی

شخص بھی انکار نہیں کر سکتا، اور اس معنی کو یہ لفظ تمام انبیاء کے لیے بھی استعمال ہوتا

ہے حتیٰ کہ جو دنیوی لیڈر کسی قوم کی خدمت کرتے ہیں، ان کے لیے بھی اس لفظ کا

استعمال شائع و عام ہے۔ چنانچہ بائبل میں بھی یہ لفظ بعض بادشاہوں کیلئے استعمال

ہوا ہے۔

کتاب (سلاطین دوم: ۵/۱۳) میں یہود آخربادشاہ کو ”نجات دینے والا“ کہا

گیا ہے، اور اسی کتاب کے باب ۱۴ آیت ۲۷ میں یربعام کے وسیلہ سے رہائی ملنے کا

ذکر ہے۔ اور کتاب (قضاہ: ۹/۳) میں غنتی ایل کو رہائی دینے والا کہا گیا ہے۔

بہر حال اس لفظ سے اس مزعومہ کفارہ پر استدلال کسی طرح نہیں ہو سکتا۔

اب رہی وہ عبارات جن میں اس قسم کے الفاظ ہیں کہ میرا خون گناہ گاروں کے

لیے بہایا جائے گا وغیرہ، تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ ان جملوں سے بھی زیر بحث

کفارہ کا کوئی تعلق نہیں؛ کیوں کہ یہ بھی اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرنے کے لیے

استعمال ہوتا ہے کہ وہ نجات دہندہ لوگوں کو نجات کی راہ (شریعت) بتانے اور

(۱) انجیل لوقا: ۱/۲۶-۲۷

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

سکھانے اور ان کو اس پر چلانے کے لیے ہر قسم کے دکھ درد، مصائب و آلام برداشت کرتا ہے۔ اس سے وہ مطلب نکالنا جو عقیدہ کی تشریح میں اوپر عرض کیا جا چکا ہے، کھینچا تانی کے سوا کچھ نہیں ہے۔

اور ہم نے جو اس کا مطلب بیان کیا ہے، اس کی دلیل خود حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ کے ان جملوں کا (جن سے عیسائی عقیدہ کفارہ پر استدلال کرتے ہیں) سیاق و سباق ہے۔

مثال کے طور پر لیجئے، حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ کہتے ہیں کہ:

”تم جانتے ہو کہ غیر قوموں کے سردار، ان پر حکومت چلاتے اور امیران پر اختیار جتاتے ہیں، تم میں ایسا نہ ہوگا، بلکہ جو تم میں بڑا ہونا چاہے وہ تمہارا خادم بنے اور جو تم میں اول ہونا چاہے وہ تمہارا غلام بنے، چنانچہ ابن آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ اس لئے نہیں آیا کہ خدمت لے بلکہ اس لئے کہ خدمت کرے، اور اپنی جان بہتیروں کے بدلے فدیہ میں دے۔“ (۱)

حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ کے ان جملوں میں نظر کرو کہ ان میں پہلے بتاتے ہیں کہ غیر قوموں میں ایسا ہوتا ہے کہ ان کے سردار اور امیران پر حکومت چلاتے ہیں، مگر تم میں ایسا نہ ہوگا، بلکہ تم میں بڑا وہ ہے جو دوسروں کی خدمت کرے، پھر آپ نے خود اپنے متعلق یہ فرمایا کہ دیکھو میں خدمت لینے نہیں بلکہ خدمت کرنے آیا ہوں، حتیٰ کہ دوسروں کی خدمت میں اپنی جان بھی قربان کرنے تیار ہوں۔

یوحنا نے اپنی انجیل میں حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ کا یہ قول درج کیا ہے کہ:

(۱) متی: ۲۰/۲۵-۲۸ اور مرقس: ۱۰/۳۲-۳۵

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

”اچھا چرواہا بھٹیوں کے لیے اپنی جان دیتا ہے، مزدور جو نہ چرواہا ہے نہ بھٹیوں کا مالک، بھٹیے کو آتے دیکھ کر، بھٹیوں کو چھوڑ کر بھاگ جاتا ہے..... اچھا چرواہا میں ہوں..... میں بھٹیوں کے لیے اپنی جان دیتا ہوں الخ۔“ (۱)

اس میں حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَامُ نے اپنے آپ کو ایک اچھا چرواہا کہہ کر بتایا ہے کہ جیسے چرواہا بھٹیے کو دیکھ کر نہیں بھاگتا، بلکہ اس وقت بھی اپنی بھٹیوں کو سنبھالنے کی کوشش کرتا ہے، اسی طرح میں بھی کرتا ہوں، اس میں جان دینے کا مطلب وہی ہے جو چرواہے کے بھٹیوں کے واسطے جان دینے کا ہے۔ اس سے کوئی بھی کفارہ مسیح کا مزمومہ عقیدہ ثابت نہیں کر سکتا، نہ اس کا ذہن کبھی اس طرف متوجہ ہو سکتا ہے۔

حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَامُ نے جان دینے کے الفاظ ایک ایسے موقع پر استعمال فرمائے ہیں کہ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جان دینے کا صاف سیدھا وہ مفہوم مراد ہے جو ہم نے اوپر پیش کیا ہے۔ ملاحظہ فرمائیے:

”میرا حکم یہ ہے کہ جیسے میں نے تم سے محبت رکھی تم بھی ایک دوسرے سے محبت رکھو، اس سے زیادہ محبت کوئی شخص نہیں کرتا کہ اپنی جان اپنے دوستوں کے لیے دیدے، جو کچھ میں تم کو حکم دیتا ہوں اگر تم اسے کرو تو میرے دوست ہو۔“ (۲)

غور فرمائیے! حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَامُ اپنے شاگردوں کو ایک دوسرے سے اسی طرح محبت رکھنے کی ہدایت کر رہے ہیں جس طرح خود مسیح نے اپنے شاگردوں

(۱) یوحنا: ۱۰/۱۱-۱۶

(۲) یوحنا: ۱۲/۱۳

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

سے رکھی، اور وہ محبت کی تھی کہ اپنی جان دوستوں کے لئے دیدی، لہذا شاگرد بھی ایک دوسرے کے لئے جان دے دیں۔ اس عبارت میں جو تعلیم دی گئی ہے، اسکی رو سے کیا کوئی یہ خیال کر سکتا ہے کہ حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ اپنے شاگردوں کو بھی ایک دوسرے کا فدیہ و کفارہ بن جانے کی ہدایت دے رہے ہیں؟ ہرگز نہیں، ورنہ اس کا یہ مطلب ہوگا کہ سارے شاگرد بھی حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ کی طرح کفارہ و فدیہ بن سکتے ہیں، جس کے یہ عیسائی خود بھی قائل نہیں ہو سکتے۔ اسلئے اسکا صاف سیدھا یہ مطلب ہے کہ جس طرح میں نے تمہاری نجات کے لیے راہ ہموار کرنے کی خاطر دکھ و درد، مصائب و آلام برداشت کیے، اسی طرح تم بھی دوسروں کے لیے برداشت کرو، اور اس معنی کر یہ الفاظ عیسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ کے بعد پولس نے بھی استعمال کئے ہیں۔

چنانچہ کرنٹیوں کے نام اپنے پہلے خط میں لکھا ہے کہ:

”اے بھائیو! مجھے اس فخر کی قسم جو ہمارے خداوند مسیح یسوع میں تم

پر ہے، میں ہر روز مرتا ہوں۔“ (۱)

اور پولس ہی نے کرنٹیوں کے نام دوسرے خط میں لکھا ہے:

”ہم ہر طرف سے مصیبت تو اٹھاتے ہیں، لیکن لاچار نہیں ہوتے،

حیران تو ہوتے ہیں مگر ناامید نہیں ہوتے..... ہم ہر وقت اپنے بدن

میں یسوع کی موت لیے پھرتے ہیں تاکہ یسوع کی زندگی بھی ہمارے

بدن میں ظاہر ہو، کیوں کہ ہم جیتے جی یسوع کی خاطر ہمیشہ موت کے

حوالہ کئے جاتے ہیں۔“ (۲)

(۱) کرنٹیوں اول: ۳۱/۱۵

(۲) کرنٹیوں دوم: ۴/۸-۱۱

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

پولس رسول کے ان اقوال میں ذرا سے غور و فکر سے یہ بات باسانی سمجھ میں آجاتی ہے کہ یہاں مراد اس موت سے یہ ہے کہ شریعت کے پہچاننے میں ہم کو درد و مصیبت سے دوچار ہونا پڑتا ہے، چنانچہ ان موقعوں پر پولس اپنی انہی مصیبتوں کا ذکر کر رہا ہے، کہ ہر طرف سے مصیبت آتی ہے پھر بھی لاچار و ناامید نہیں ہوتے۔ پھر دوسرے خط کے آخری جملے تو بالکل ہی صاف ہیں؛ کیوں کہ ان میں کہا ہے کہ ہم مسیح کی خاطر موت کے حوالہ کئے جاتے ہیں، ان کا کیا یہی مفہوم و معنی متعین نہیں ہے کہ حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ کے دین کی تبلیغ میں ہم پر مصیبت پیش آتی ہے؟

الغرض حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ نے کہیں بھی اس کفارہ کا ذکر نہیں کیا جس کو عیسائی دنیا آج اپنا سب سے اہم اور بنیادی عقیدہ بنائے ہوئے ہے اور ان عبارات کا وہ مطلب نہیں جو عیسائی لوگ بیان کرتے ہیں۔

حوار بین اور عقیدہ کفارہ

اس کے بعد، حواریین مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ کے اقوال و ارشادات پر نظر کیجئے، تو ان میں بھی اس عقیدہ کفارہ کا وہ فلسفہ، جو عیسائی دنیا پیش کرتی ہے، کہیں نہیں ملتا۔ چنانچہ اس سلسلے میں حواریین کے جو اقوال ملتے ہیں ان کو عقل و انصاف کی رو سے دیکھئے۔

(۱) شمعون پطرس حواری نے ایک جگہ کہا ہے:

”تمہارا نکما چال چلن جو باپ دادا سے چلا آتا تھا، اس سے تمہاری

خلاصی فانی چیزوں یعنی سونے چاندی کے ذریعہ سے نہیں ہوئی، بلکہ

ایک بے عیب اور بے داغ برے یعنی مسیح کے بیش قیمت خون سے۔“ (۱)

اس سے ممکن ہے کہ کسی کا ذہن اس مزعومہ کفارے کی طرف منتقل ہو، مگر حقیقت

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

یہ ہے کہ ان جملوں کا بھی اس کفارے سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ ان کا بھی وہی مطلب ہے جو اوپر پیش کیا گیا کہ لوگوں کو گناہوں سے بچانے کے لیے حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ کو بڑی مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑا ہے، تب جا کر لوگوں کو نجات کا راستہ ملا، جیسے ہر پیغمبر کو تبلیغ شریعت کے سلسلے میں ایسی مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ یہ جملہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے کہتے ہیں کہ یہ بات یوں ہی حاصل نہیں ہوگئی، اس کے لئے ہمارے بڑوں کو خون پسینہ ایک کرنا پڑا۔ بتائیے اس جملہ کا اس سے زیادہ کچھ مطلب ہو سکتا ہے جو اوپر بیان کیا گیا؟ اسی طرح پطرس کے جملہ کو بھی اسی معنی پر محمول کرنا ہوگا اور اس کی دلیل خود پطرس کے دوسرے جملے ہیں جو دوسرے موقعوں پر انہوں نے بیان کئے ہیں۔

مثلاً ایک جگہ کہتے ہیں:

”اگر نیکی کر کے دکھ پاتے اور صبر کرتے ہو تو یہ خدا کے نزدیک پسندیدہ ہے، اور تم اسی کے لیے بلائے گئے ہو، کیوں کہ مسیح بھی تمہارے واسطے دکھ اٹھا کر تمہیں ایک نمونہ دے گیا ہے تاکہ اس کے نقش قدم پر چلو۔“ (۱)

اس کلام میں جناب پطرس نے حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ کو لوگوں کے سامنے بطور نمونہ پیش کر کے کہا کہ تم بھی حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ کی طرح دکھ اٹھا کر صبر کرو۔ یہاں غور طلب بات یہ ہے کہ اگر حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ اس مزعومہ عقیدہ کفارے کے مطابق قتل و صلب ہو کر، ساری انسانیت کو گناہوں سے پاک کرنے والے تھے، تو کیا دوسرے لوگ بھی تمام گناہ گاروں کو اسی معنی میں ان کے گناہوں

(۱) پطرس کا پہلا خط: ۲۰-۲۱

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

سے پاک کرنے والے تھے؟ اگر ہاں تو کیا دوسرے لوگ بھی سارے گناہ گاروں کے گناہوں کا کفارہ بن سکتے ہیں؟ اگر بن سکتے ہیں تو اس میں حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ کی کیا خصوصیت رہی؟ اگر نہیں بن سکتے، تو پطرس نے حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ کے دکھ درد کو نمونہ کے طور پر پیش کر کے، لوگوں کو اس پر عمل کی دعوت کیوں دی؟

ظاہر ہے کہ یہ اعتراض اسی وقت ہوگا جب کہ جناب پطرس کے کلام کو مزعومہ کفارے سے متعلق قرار دیا جائے، ورنہ اُس معنی کے اعتبار کرنے پر جو ہم نے اوپر پیش کیا ہے، اس پر کوئی اعتراض نہیں ہوتا۔ یہ اس بات کی صاف دلیل ہے کہ دین کی خاطر دکھ درد اٹھانے کو پطرس نے ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے جو اوپر نقل کئے گئے۔

اسی طرح پطرس نے اپنے خط کے تیسرے باب میں کہا ہے کہ:

”اگر خدا کی یہی مرضی ہو کہ تم نیکی کر کے دکھ اٹھاؤ تو یہ بدی کرنے کے سبب سے دکھ اٹھانے سے بہتر ہے، اس لیے کہ مسیح نے بھی یعنی راستباز نے ناراستوں کے لیے گناہوں کے باعث ایک بار دکھ اٹھایا۔“ (۱)

اسی طرح اس خط کے باب چہارم و پنجم میں بھی کہا ہے۔ یہاں بھی حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ کو نمونہ بنا کر پیش کر کے لوگوں کو تسلی دی ہے کہ اگر دکھ و درد کی نوبت آئے تو اسی کو بہتر خیال کرو، بتائیے کہ کیا یہ سب دکھ درد اٹھانے والے دوسرے لوگوں کا کفارہ ہیں؟ نہیں، اور یقیناً نہیں، لہذا اس کا مطلب وہی ہے جو اوپر ہم نے لکھا۔

(۱) پطرس کا پہلا خط: ۱۷-۱۸

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

حاصل یہ ہے کہ پطرس حواری کے کلام سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ کو تمام لوگوں کے گناہوں کے کفارہ کے طور پر قتل کیا گیا بلکہ اس کے خلاف صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ کو دین و شریعت کی تبلیغ اور لوگوں کی اصلاح کے سلسلہ میں بڑی تکالیف برداشت کرنی پڑیں اور آپ نے ان کو بہ کمال خوبی برداشت کیا، گناہوں کا کفارہ ہونے کا بس یہی مطلب ہے۔

چنانچہ پطرس ہی نے یہ بھی واضح کیا ہے کہ:

”خدا نے اپنے خادم کو اٹھا کر پہلے تمہارے پاس بھیجا تا کہ تم میں سے ہر ایک کو اس کی بدیوں سے پھیر کر برکت دے۔“ (۱)

دوسری جگہ کہتے ہیں:

”اسی کو (مسیح کو) خدا نے مالک و منجی ٹھہرا کر اپنے داہنے ہاتھ سے سر بلند کیا تا کہ اسرائیل کو توبہ کی توفیق و گناہوں کی معافی بخشے۔“ (۲)

(۲) حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ کے دوسرے حواری جناب یوحنا کے کلام سے بھی لوگ اس مزعومہ عقیدے کا ثبوت لینے کی کوشش کرتے ہیں، حالانکہ یہاں بھی وہ مزعومہ عقیدہ ان کی عبارات سے ثابت نہیں ہوتا، مثلاً انھوں نے کہا کہ:

”اس کے بیٹے یسوع کا خون ہمیں تمام گناہ سے پاک کرتا ہے۔“ (۳)

آگے چل کر کہتے ہیں:

”وہی (مسیح) ہمارے گناہوں کا کفارہ ہے اور نہ صرف ہمارے

(۱) اعمال الرسل: ۲۶/۳

(۲) اعمال الرسل: ۳۱/۵

(۳) یوحنا کا پہلا رسالہ: ۱/۷

بلکہ تمام دنیا کے گناہوں کا بھی۔“ (۱)

اور ایک جگہ کہا کہ:

”تم جانتے ہو کہ وہ اس لیے ظاہر ہوا تھا کہ گناہوں کو اٹھالے

جائے۔“ (۲)

یوحنا حواری کے ان اقوال سے بھی یہ سمجھا جاتا ہے کہ حضرت مسیح عَلَيْنَا السَّلَامُ کو تمام لوگوں کے گناہوں کا کفارہ وفد یہ بنا کر قتل و صلب کیا گیا، مگر ہم کو یہاں یہ کہنا پڑتا ہے کہ اس سے کفارہ کے مزعومہ عقیدہ پر استدلال کرنے والے نہایت ہی غبی و بلید ہیں؛ کیوں کہ خود یوحنا نے حضرت مسیح عَلَيْنَا السَّلَامُ کی طرح جان دینا لوگوں پر فرض قرار دیا ہے:

”اس نے (مسیح نے) ہمارے واسطے اپنی جان دے دی، اور

ہم پر بھی بھائیوں کے واسطے جان دینا فرض ہے۔“ (۳)

کیا کوئی شخص اس سے یہ مراد لے سکتا ہے کہ ہم پر بھی بھائیوں کے لیے کفارہ و فدیہ بن کر جان دینا ضروری ہے؟ ہرگز نہیں، تو پھر حضرت مسیح عَلَيْنَا السَّلَامُ کے ہمارے واسطے جان دینے کا یہ مطلب کیوں لیا جاتا ہے جب کہ دونوں جملے ایک ہی سیاق میں واقع ہیں؟ پھر حضرت مسیح عَلَيْنَا السَّلَامُ کے گناہ اٹھالے جانے کا معنی بھی یوحنا نے اسی جگہ یہ بیان کیا ہے کہ:

”خدا کا بیٹا اسی لیے ظاہر ہوا تھا کہ ابلیس کے کاموں کو مٹائے۔“ (۴)

(۱) یوحنا کا پہلا رسالہ: ۲/۲

(۲) یوحنا کا پہلا رسالہ: ۳/۵

(۳) یوحنا کا پہلا رسالہ: ۳/۱۶

(۴) یوحنا کا پہلا رسالہ: ۳/۸

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

پس معلوم ہوا کہ حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ کا گناہوں کو اٹھالے جانا اور کفارہ وفد یہ ہونا، یہ معنی رکھتا ہے کہ انہوں نے گناہوں کو دنیا سے مٹانے کی کوشش کی اور لوگوں کو نجات کا راستہ دکھایا، لہذا یوحنا کے کلام سے بھی مذکورہ و مزعومہ کفارہ کا کوئی تعلق نہیں۔

(۳) حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ کے ایک اور حواری جناب یہوداہ جن کا ایک مختصر خط بائبل کے عہد نامہ جدید (NEW TESTAMENT) میں شامل ہے، انہوں نے اس خط میں اس عقیدہ کے بارے میں ایک لفظ بھی نہیں کہا ہے حالانکہ عیسائی خیال کے مطابق یہ مسئلہ و عقیدہ مذہب کی جان ہے۔

بہر حال حورائین سے اس عقیدہ کفارہ کے بارے میں کوئی بات ثابت نہیں ہوتی، اور جن اقوال و بیانات سے اس مسئلے پر استدلال کیا جاتا ہے، ان سے یہ مسئلہ و عقیدہ ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس کے خلاف کا ثبوت ہوتا ہے۔

پولس اور عقیدہ کفارہ

اس کے بعد عہد نامہ جدید (NEW TESTAMENT) کی کتابوں پر ہم نظر ڈالتے ہیں تو کفارہ کا وہ فلسفہ جس کو عیسائی لوگوں نے پیش کیا ہے (اور اس کی تفصیل پہلے باب میں گذر چکی ہے) ہم کو من و عین پولس کے رسالوں میں ملتا ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس بدعتی عقیدہ کا بانی و موجد یہی پولس ہے۔

چنانچہ اس کے رومیون کے نام خط میں اس نے اس پر تفصیل سے لکھا ہے، وہ کہتا ہے کہ:

”پس جس طرح ایک آدمی کے سبب سے گناہ دنیا میں آیا اور گناہ

کے سبب سے موت آئی اور یوں موت سب آدمیوں میں پھیل گئی، اس لیے کہ سب نے گناہ کیا، کیوں کہ شریعت کے دیے جانے تک دنیا میں گناہ تو تھا، مگر جہاں شریعت نہیں وہاں گناہ محسوب نہیں ہوتا، تو بھی آدم عَلَيْنَا السَّلَاطَةُ سے لے کر موسیٰ عَلَيْنَا السَّلَاطَةُ تک موت نے ان پر بھی بادشاہی کی جنہوں نے اس آدم کی نافرمانی کی طرح جو آنے والے کا مثیل تھا، گناہ نہ کیا تھا، لیکن قصور کا جو حال ہے وہ فضل کی نعمت کا نہیں، کیوں کہ جب ایک شخص کے قصور سے بہت سے آدمی مر گئے تو خدا کا فضل اور اس کی جو بخشش ایک ہی آدمی یعنی یسوع مسیح عَلَيْنَا السَّلَاطَةُ کے فضل سے پیدا ہوئی بہت سے آدمیوں پر ضرور ہی افراط سے نازل ہوئی، اور جیسا ایک شخص کے گناہ کا انجام ہوا بخشش کا ویسا حال نہیں، کیوں کہ ایک ہی سبب سے وہ فیصلہ ہوا جس کا نتیجہ سزا کا حکم تھا، مگر بھتیرے قصوروں سے ایسی نعمت پیدا ہوئی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگ راستباز ٹھہرے الخ۔“ (۱)

اور پولس نے کرنٹیوں کے نام اپنے پہلے خط میں لکھا ہے کہ:

”کیوں کہ جب آدمی کے سبب سے موت آئی تو آدمی ہی کے سبب سے مردوں کی قیامت بھی آئی، اور جیسے آدم میں سب مرتے ہیں ویسے ہی مسیح میں سب زندہ کئے جائیں گے۔“ (۲)

ان عبارات میں دیکھئے کہ وہی آدم عَلَيْنَا السَّلَاطَةُ کے گناہ کا، اس گناہ سے

(۱) رومیوں: ۱۲-۱۶

(۲) کرنٹیوں اول: ۱۵-۲۱-۲۲

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

موت کے طاری ہونے کا، پھر آدم عَلَيْهِ السَّلَام کی ذریت کے گنہگار ہونے کا، پھر ان کا بھی موت سے دوچار ہونے کا، پھر مسیح کے ذریعہ سب کے گناہوں کے پاک ہونے، اور سب کو ابدی زندگی کے ملنے کا ذکر صاف الفاظ میں کیا گیا ہے، یہ بالکل وہی فلسفہ ہے جس کو عیسائیوں کے یہاں عقیدہ کفارہ کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس عقیدے کی بنیاد نہ عیسیٰ مسیح کے کسی قول و ارشاد پر ہے نہ کسی حواری کے بیان پر، بلکہ اس عقیدے کی بنیاد پولس کے اقوال پر ہے، اور وہی دراصل اس باطل و غیر معقول عقیدے کا بانی و موجد ہے۔

باب دوم

کفارہ مسیح کا بطلان بائبل کی روشنی میں

پہلے باب میں آپ کو کفارہ مسیح کی حقیقت عیسائی نقطہ نظر سے اچھی طرح معلوم ہو چکی ہے اور یہ بھی کہ یہ عقیدہ نہ عیسیٰ عَلَیْہِ السَّلَام کی تعلیم میں ملتا ہے نہ حواریوں کی تعلیم میں ملتا ہے، بلکہ یہ دراصل ایک بدعتی شخص پولس کی ایجاد ہے، اب ہم اس باب میں عیسائیوں کی کتب مقدسہ کی روشنی میں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ عقیدہ سراسر باطل اور بے بنیاد ہے، مگر اس سے قبل دو باتوں کی وضاحت ضروری ہے۔

مسیح توریت و صحف انبیاء کے پابند تھے

پہلی بات یہ ہے کہ ہم اس عقیدے کے بطلان پر جہاں حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام کے اقوال سے استدلال کریں گے، وہیں انبیاء سابقین کے اقوال اور ان کے صحیفوں سے بھی استناد کریں گے؛ کیوں کہ حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام نے خود یہ التزام کیا ہے کہ وہ توریت و صحف انبیاء پر عمل کریں گے، لہذا ان کی تعلیم ان سے پہلے انبیاء کی تعلیم کے خلاف ہرگز نہیں ہو سکتی، تو کفارے کا عقیدہ اگر انبیاء سابقین کے صحیفوں کی تعلیم سے متعارض ہو تو بلاشبہ وہ عقیدہ باطل و غلط ہوگا، لہذا ہمارے اس طرز استدلال پر کسی کو شک نہ ہونا چاہئے۔

اب وہ نصوص بھی ملاحظہ فرمائیں جن میں حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام نے توریت و صحف انبیاء کو اپنے لیے قابل عمل قرار دیا ہے۔

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

متی نے اپنی انجیل میں حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ:
”یہ نہ سمجھو کہ میں توریت یا نبیوں کے صحیفوں کو منسوخ کرنے آیا ہوں، منسوخ کرنے نہیں، بلکہ پورا کرنے آیا ہوں، کیوں کہ میں تم سے سچ کہتا ہوں کہ جب تک آسمان وزمین نہ ٹل جائیں، ایک نقطہ یا ایک شوشہ توریت سے ہرگز نہ ٹلے گا۔“ (۱)
اور لوقا نے آپ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ:

”آسمان اور زمین کا ٹل جانا شریعت کے ایک نقطہ کے مٹ جانے سے آسان ہے۔“ (۲)

یاد رہے کہ بائبل میں جہاں بھی شریعت کا لفظ آیا ہے، اس سے مراد موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ کی شریعت ہے جو توریت کی شکل میں ہے۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ کے نزدیک بقول انجیل، توریت منسوخ نہیں اور نہ حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ نے اس کو نظر انداز کیا ہے، بلکہ آپ اسی پر عمل کرنے اور اس کو تکمیل تک پہنچانے کے لیے تشریف لائے تھے۔

بائبل کے اختلافات کا ذکر

دوسری بات جس کی وضاحت ضروری ہے یہ ہے کہ بائبل میں شدید طور پر اختلاف پایا جاتا ہے، ایک جگہ جو بات بیان کی گئی، دوسری جگہ اس کے بالکل خلاف دوسری بات بیان کی گئی ہے، اس لیے یہاں یہ بات ملحوظ خاطر رہے کہ ہم نے کفارے کے بطلان پر جو عبارات بائبل سے استدلال میں پیش کی ہیں، خود بائبل

(۱) متی: ۵/۱۷-۱۸

(۲) لوقا: ۱۶/۱۷

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

میں ان کے برخلاف دوسری بات بھی ملتی ہے، مگر اس کے ہم ذمہ دار نہیں، بلکہ اس اختلاف کی توجیہ و تاویل خود ان کے ذمہ ہے جو بائبل کو اللہ کا کلام قرار دیتے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ ہم نے جن عبارتوں سے کفارے کے بطلان پر استدلال کیا ہے ان کے خلاف بائبل میں اور کوئی بات ہو تو خود ان عیسائیوں پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ بائبل کے اس اختلاف کو رفع کرنے والی توجیہ کریں۔

اسی کے ساتھ ہمارا دعویٰ ہے کہ کوئی معقول تاویل و توجیہ بائبل کے اکثر اختلافات کی نہیں کی جاسکتی۔

(کما لایخفی علی اولی العلم والنہی)

جن حضرات کو بائبل کے ان اختلافات کے دیکھنے کا شوق ہو وہ حضرت مولانا رحمت اللہ کیرانوی رحمہ اللہ کی کتاب ”اظہار الحق“ یا اس کا ترجمہ ”قرآن سے بائبل تک“ کا مطالعہ فرمائیں۔

اب ہم اصل موضوع کی طرف آتے ہیں، اس باب کو ہم متعدد فصلوں میں تقسیم کرتے ہیں؛ کیوں کہ کتب مقدسہ (بائبل) سے اس عقیدہ کفارہ کا بطلان مختلف و متعدد زاویوں سے ہوتا ہے، ہم ان میں سے ہر ایک کو ایک فصل میں بیان کریں گے۔

فصل اول

عقیدہ کفارہ میں یہ بات ملحوظ ہے کہ آدم نے گناہ کیا، اور اس کی سزا میں مسیح کو قتل کیا گیا، مگر یہ بات بڑی مضحکہ خیز و بے بنیاد و غیر معقول ہے؛ کیوں کہ بائبل کی رو سے یہ بات ثابت ہے کہ کسی بے گناہ کو مارا نہ جائے اور اس کو گنہ گار شمار نہ کیا جائے۔

توریت میں ارشاد ہے کہ:

”اگر لوگوں میں کسی طرح کا جھگڑا ہو اور وہ عدالت میں آئیں تو وہ

صادق کو بے گناہ ٹھہرائیں اور شریر پر فتویٰ دیں۔“ (۱)

اور کتاب سلاطین میں ہے:

”اور بدکار پر فتویٰ لگا کر اس کے اعمال کو اسی کے سر ڈالنا اور صادق

کو راست ٹھہرا کر اس کی صداقت کے مطابق اسے جزا دینا۔“ (۲)

اور سلیمان کی امثال میں ہے:

”جو شریر کو صادق اور جو صادق کو شریر ٹھہراتا ہے خداوند کو ان دونوں

سے نفرت ہے۔“ (۳)

کتاب امثال ہی میں دوسری جگہ ہے:

(۱) کتاب استثناء: ۱/۲۵

(۲) سلاطین اول: ۳۲/۸

(۳) امثال: ۱۷/۱۷

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

”صادق کو سزا دینا اور شریفوں کو ان کی راستی کے سبب سے مارنا

خوب نہیں۔“ (۱)

موسیٰ عَلَیْهِ السَّلَامُ کی کتاب خروج میں اللہ تعالیٰ نے موسیٰ عَلَیْهِ السَّلَامُ کو حکم

دیا ہے:

”تو اپنے کنگال لوگوں کے مقدمہ میں انصاف کا خون نہ کرنا،

جھوٹے معاملے سے دور رہنا اور بے گناہوں اور صادقوں کو قتل نہ کرنا

کیوں کہ میں شریک اور راست نہیں ٹھہراؤں گا۔“ (۲)

صحیفہ یسعیاہ نبی میں ہے:

”ان پر افسوس جو مے پینے میں زور آورا اور شراب ملانے میں

پہلوان ہیں، جو رشوت لے کر شریروں کو صادق اور صادقوں کو ناراست

ٹھہراتے ہیں۔“ (۳)

عیسائیوں کی ان تمام الہامی کتب سے معلوم ہوا کہ کسی بے گناہ سچے انسان کو

مارنا، اس کو برا اور شری ٹھہرانا، اس کو قتل کرنا حرام اور ناجائز ہے۔

جب خود خداوند خدا کا یہ حکم بندوں کو ہے تو خود خدائے پاک کیا کسی بے گناہ کو

گنہ گار اور شری کی طرح سزا دے سکتا ہے؟ ہرگز نہیں ہو سکتا۔

حضرت داؤد عَلَیْهِ السَّلَامُ کی زبور میں ہے:

”وہ صادق کی جان لینے کو اکٹھے ہوتے ہیں اور بے گناہ پر قتل کا

(۱) امثال: ۱۷/۲۶

(۲) خروج: ۲۳/۷-۷

(۳) یسعیاہ: ۲۲/۵-۲۳

فتویٰ دیتے ہیں، لیکن میرا خداوند میرا اُونچا برج، اور میرا خدا میری پناہ
کی چٹان رہا ہے، وہ ان کی بدکاری ان ہی پر لائے گا، اور ان ہی کی
شرارت میں ان کو کاٹ ڈالے گا۔“ (۱)

اور دوسری جگہ زبور ہی میں ہے:

”شریر راست باز کے خلاف بندشیں باندھتا ہے اور اس پر دانت
پیتا ہے، خداوند اس پر ہنسے گا، کیوں کہ وہ دیکھتا ہے کہ اس کا دن آتا ہے
..... ان کی تلوار ان ہی کے دل کو چھیدے گی..... لیکن خداوند صدقوں
کو سنبھالتا ہے الخ۔“ (۲)

حضرت ایوب عَلَيْنَا السَّلَامُ فرماتے ہیں:

”یہ ہرگز نہیں ہو سکتا کہ خدا شرارت کا کام کرے اور قادر مطلق بدی
کرے، وہ انسان کو اس کے اعمال کے مطابق جزا دے گا، اور ایسا
کرے گا کہ ہر کسی کو اپنی ہی راہوں کے مطابق بدلہ ملے گا، یقیناً خدا
برائی نہیں کرے گا، قادر مطلق سے بے انصافی نہ ہوگی۔“ (۳)

حضرت داؤد عَلَيْنَا السَّلَامُ فرماتے ہیں:

”تو ہر شخص کو اس کے اعمال کے مطابق بدلہ دیتا ہے۔“ (۴)

حضرت سلیمان عَلَيْنَا السَّلَامُ فرماتے ہیں:

(۱) زبور: ۲۱/۹۴-۲۳

(۲) زبور: ۱۲/۳۷-۲۰

(۳) صحیفہ ایوب: ۱۰/۳۴

(۴) زبور: ۱۲/۶۲

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

”اور کیا وہ ہر شخص کو اس کے کام کے مطابق اجر نہ دے گا۔“ (۱)

حضرت یرمیاہ نبی عَلَیْہِ السَّلَامُ نے اللہ کی یہ بات سنائی ہے:
”میں خداوند دل و دماغ کو جانچتا اور آزما تا ہوں تاکہ ہر ایک آدمی کو اس کی چال کے موافق اور اس کے کاموں کے پھل کے مطابق بدلہ دوں۔“ (۲)

حضرت حزقیل عَلَیْہِ السَّلَامُ اللہ کا قول نقل کرتے ہیں:
”اے بنی اسرائیل! میں تم میں سے ہر ایک کی روش کے مطابق تمہاری عدالت کروں گا۔“ (۳)

ان تمام عبارتوں میں مذکور ہے کہ اللہ تعالیٰ شریک کو اس کے عمل کے مطابق اور صادق کو اس کی صداقت کے موافق بدلہ دیں گے، اس کے خلاف نہ ہوگا۔ اب یہاں پر دو ہی صورتیں ہیں، یا تو حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَامُ کو بدکار قرار دیا جائے، اور اس قتل و صلب کو اس بدی و شرارت کا بدلہ و سزا مانا جائے، اور اس صورت میں حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَامُ (نعوذ باللہ تعالیٰ) گنہگار و شریک قرار پائیں گے، یا یہ کہ حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَامُ کو صادق قرار دے کر ان تمام الہامی کتب مقدسہ کی تغلیط اور تردید کر دی جائے۔

اگر عیسائی حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَامُ کو بدکار قرار دیں تو مشکل یہ ہے کہ یہ خود ان کے عقیدہ اور کتابوں کے خلاف ہے؛ کیوں کہ ان کی کتابوں میں حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَامُ کو معصوم و بے گناہ ٹھہرایا گیا ہے۔

(۱) امثال: ۱۳/۲۴

(۲) یرمیاہ کا صحیفہ: ۱۰/۱۷

(۳) حزقی ایل: ۲۰/۳۳

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

حضرت یسعیاہ نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ فرماتے ہیں:

”حالاں کہ اس نے کسی طرح کا ظلم نہ کیا اور اس کے منہ میں

ہرگز چھل نہ تھا۔“ (۱)

حضرت مسیح عَلَیْهِ السَّلَامُ خود ہی اپنے کو بے گناہ قرار دیتے ہیں، چنانچہ انہوں

نے اپنے مخالفین کو چیلنج دیا کہ:

”تم میں کون مجھ پر گناہ ثابت کرتا ہے؟“ (۲)

حضرت مسیح عَلَیْهِ السَّلَامُ کے شاگرد یوحنا فرماتے ہیں:

”تم جانتے ہو کہ وہ اس لیے ظاہر ہوا تھا کہ گناہوں کو اٹھالے

جائے، اور اس کی ذات میں گناہ نہیں۔“ (۳)

پطرس رسول عَلَیْهِ السَّلَامُ اپنے خط میں لکھتے ہیں:

”نہ اس نے گناہ کیا اور نہ اس کے منہ سے کوئی مکر کی بات نکلی۔“ (۴)

الغرض ان کے عقیدے اور کتابوں کی رو سے یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ حضرت مسیح

عَلَیْهِ السَّلَامُ کو بدکار قرار دیں، ورنہ ان کتابوں کو غلط کہنا ہوگا، اور اگر حضرت مسیح

عَلَیْهِ السَّلَامُ کو معصوم قرار دیں تو اوپر کی کتابوں کے خلاف یہ لازم آئے گا کہ اللہ نے

بے گناہ کو قتل و صلب کروایا، یہ اس کی شان عدل کے خلاف ہے، اب ایک ہی صورت رہ

جاتی ہے وہ یہ کہ اس عقیدہ ہی کو غلط قرار دیا جائے اور کہا جائے کہ یہی بے بنیاد ہے۔

(۱) یسعیاہ: ۵۳/۹

(۲) انجیل یوحنا: ۸/۴

(۳) یوحنا کا پہلا خط: ۳/۵

(۴) پطرس: ۲/۲۲ و نیز عبرانیوں: ۴/۱۵

فصل دوم

جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا، عیسائی خیال میں کفارہ اس لیے ضروری ہوا کہ حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ نے گناہ کیا جو ان کی پوری ذریت و اولاد میں منتقل ہو گیا، ان میں سے صرف حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ معصوم تھے، لہذا ان کو کفارہ میں دیا گیا، حالانکہ کتب مقدسہ کی تصریحات سے صاف اور واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ باپ کا گناہ بیٹوں پر اور بیٹے کا باپ پر لا دا نہیں جائے گا۔

توریت کی پانچویں کتاب استثناء میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے موسیٰ کو صاف الفاظ میں یہ حکم دیا کہ:

”بیٹوں کے بدلے باپ مارے نہ جائیں، نہ باپ کے بدلے

بیٹے مارے جائیں، ہر ایک اپنے ہی گناہ کے سبب مارا جائے۔“ (۱)

اور کتاب سلاطین میں اسی توریت کا حوالہ دے کر یوں مذکور ہے:

”کیوں کہ موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ کی شریعت کی کتاب میں جیسا خدا نے

فرمایا، لکھا ہے کہ بیٹوں کے بدلے باپ نہ مارے جائیں اور نہ باپ کے

بدلے بیٹے مارے جائیں، بلکہ ہر شخص اپنے ہی گناہ کے سبب سے

مرے۔“ (۲)

اور اسی استثناء کا حوالہ کتاب تواریخ دوم میں دیا گیا ہے۔ (۳)

(۱) استثناء: ۱۶/۲۴

(۲) سلاطین: ۶/۱۴

(۳) تواریخ دوم: ۴/۲۵

اور حضرت حزقی ایل عَزَّوَجَلَّ سَلَامُہُمْ کے صحیفہ میں ہے:

”جو جان گناہ کرتی ہے، وہی مرے گی، بیٹا باپ کے گناہ کا بوجھ نہ اٹھائے گا اور نہ باپ بیٹے کے گناہ کا بوجھ، صادق کی صداقت اسی کے لیے ہوگی اور شریر کی شرارت شریر کے لیے۔“ (۱)

اور یرمیاہ کے صحیفہ میں اللہ تعالیٰ نے یہی بات تمثیل کے پیرایہ میں بیان فرمائی ہے:

”پھر یوں نہ کہیں گے کہ باپ دادا نے کچے انگور کھائے اور اولاد کے دانت کٹھے ہو گئے، کیوں کہ ہر ایک اپنی ہی بدکرداری کے سبب سے مرے گا، ہر ایک جو کچے انگور کھاتا ہے اسی کے دانت کٹھے ہوں گے۔“ (۲)

صحیفہ حزقی ایل میں بھی اس کو تمثیل میں بیان کیا گیا ہے:

”خداوند کا کلام مجھ پر نازل ہوا کہ تم اسرائیل کے ملک میں کیوں یہ مثل کہتے ہو کہ باپ دادا نے کچے انگور کھائے اور اولاد کے دانت کٹھے ہوئے، خداوند خود فرماتا ہے کہ مجھے اپنی حیات کی قسم کہ تم پھر یہ مثل نہ کہو گے، دیکھ سب جانیں میری ہیں، جیسی باپ کی جان ویسی بیٹے کی جان بھی میری ہے، جو جان گناہ کرتی ہے وہی مرے گی۔“ (۳)

ان تمام نصوص و تصریحات سے یہ بات بالکل آشکارہ ہو جاتی ہے کہ باپ کا گناہ بیٹے پر اور بیٹے کا گناہ باپ پر عائد نہیں کیا جائے گا، اور اگر ان صریح عبارتوں میں سے پہلے کی عبارات میں یہ حکم بندوں پر عائد کیا گیا ہے کہ ایک کا گناہ دوسرے

(۱) حزقی ایل: ۲۰/۱۸

(۲) یرمیاہ: ۳۱/۲۹-۳۰

(۳) حزقی ایل: ۱۸/۴

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

پر لادانہ جائے تو آخری عبارات (یرمیاہ و حزقیل) میں خود خداوند نے اپنے اوپر عائد کیا ہے کہ وہ بھی ایک کا گناہ دوسرے پر نہ ڈالے گا۔

اب کفارہ مسیح پر غور کرو کہ گناہ کیا آدم نے اور اس کو لادا جاتا ہے آدم کی اولاد پر اور پھر سزا دی جاتی ہے مسیح کو اور اس کفارہ سے ساروں کے گناہ معاف ہو جاتے ہیں، کیا یہ نظریہ انتہائی غیر معقول ہونے کے ساتھ ساتھ ان تمام تصریحات کے خلاف نہیں ہے؟ ہے اور یقیناً ہے تو پھر اس کے باطل ہونے میں کیا شبہ کیا جاسکتا ہے؟



فصل سوم

یہ بات کس قدر مضحکہ خیز اور قابل استہزا ہے کہ عیسائی خود اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ صادق اور بے گناہ تھے، بلکہ یہ تو ان کا وہ عقیدہ ہے جس پر عیسائیت کا دار و مدار ہے، جیسا کہ اس کی تصریح ان کی کتابوں کے حوالہ سے ہم اوپر نقل کر چکے ہیں، اور پھر حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ کو تمام گنہ گاروں کی طرف سے سزایافتہ بھی قرار دیتے ہیں اور اس بات کو ایک بنیادی عقیدہ ٹھہراتے ہیں حالاں کہ کتب مقدسہ کے مطابق یہ تو ہو سکتا ہے کہ شریرو گنہ گار کو صادق کے بدلہ کفارہ میں دیا جائے، اور یہ نہیں ہو سکتا کہ صادق کو گنہ گاروں کے بدلہ کفارہ و فدیہ میں دیا جائے۔

چنانچہ اس کی تصریح ان کتابوں میں جن کو یہ عیسائی الہامی قرار دیتے ہیں موجود ہے۔

سلیمان عَلَيْهِ السَّلَامُ کی امثال میں کہا گیا ہے:

”شریر صادق کا فدیہ ہوگا اور دغا باز راستبازوں کے بدلہ میں دیا جائے گا۔“ (۱)

اور اسی میں دوسری جگہ ہے:

”صادق مصیبت سے رہائی پاتا ہے اور اس میں شریر پکڑا جاتا ہے۔“ (۲)

(۱) امثال: ۲۱/۱۸

(۲) امثال: ۱۱/۸

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

ان عبارتوں میں صاف بتایا گیا ہے کہ شریر کو صادق اور راستباز کے بدلے میں پکڑا بھی جائے گا اور فدیہ و کفارہ میں بھی دیا جائے گا۔ اب یا تو عیسائی لوگ حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ کی معصومیت و بے گناہی کا عقیدہ ترک کر دیں اور اس کو غلط ٹھہرائیں، یا ان الہامی کتابوں کو غلط و نادرست قرار دیں۔

کیوں کہ جب عیسائی حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ کو معصوم کہتے ہیں تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ کو تمام گنہ گاروں کا فدیہ و بدلہ قرار دیا جائے؟ اور اگر یہ گنہ گاروں کا بدلہ ہے جیسا کہ ان کا عقیدہ ہے تو پھر حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ بھی تمام گنہ گاروں سے بڑے گنہ گار قرار پائیں گے، یا نہیں تو یہ کہا جائے یہ کتابیں غلط ہیں۔ اور ہر دو صورت میں عیسائی لوگوں کو اپنے عقیدہ پر نظر ڈالنا ہے کہ کیا یہ عقیدہ حق ہو سکتا ہے جس کے ماننے سے یہ لوگ اس منحصرہ میں پھنسے ہیں۔

فصل چہارم

یہ بات کہ حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَامُ کو آدم و ذریت آدم کے گناہوں کے فدیہ و کفارہ میں قتل کیا گیا اور صلیب پر چڑھایا گیا، اس اعتبار سے بھی بالکل غلط ہے کہ کتب مقدسہ میں اللہ تعالیٰ نے اعلان فرمایا ہے کہ وہ شریر کی شرارت کا بدلہ فوراً دیتا ہے۔

چنانچہ موسیٰ عَلَیْہِ السَّلَامُ کی توریت میں فرمایا گیا ہے:

”اور جو اس سے عداوت رکھتے ہیں ان کو ان کے دیکھتے دیکھتے بدلہ دے کر ہلاک کر ڈالتا ہے، وہ اس کے بارے میں جو اس سے عداوت رکھتا ہے دیر نہ کرے گا بلکہ اسی کے دیکھتے دیکھتے اسے بدلہ دے گا۔“ (۱)

انتباہ

اگرچہ کتب مقدسہ سے اس کے برخلاف یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ بدلہ لینے میں جلدی نہیں کرتا، مگر یہ ہمارے لیے مضرت نہیں؛ کیوں کہ اگر وہ اس کو لیتے ہیں تو توریت کا جھوٹا ہونا لازم آتا ہے جس سے ہمارا مدعی ثابت ہوگا کہ یہ کتابیں محرف ہیں۔

اب غور کیجئے کہ آدم جو مسیح سے پچھتر پشت پہلے گزرے ہیں (جیسا کہ لوقا کی انجیل باب دوم سے معلوم ہوتا ہے) ان کے گناہ کا بدلہ فوراً دینے کے بجائے اسی خدائے پاک نے جس نے موسیٰ سے فرمایا تھا کہ میں بدلہ لینے میں دیر نہیں کرتا، بل کہ فوراً بدلہ لیتا ہوں، آدم کی پچھتر پشتوں کے گزرنے کے بعد مسیح سے اس کا بدلہ لیا۔ اب موسیٰ عَلَیْہِ السَّلَامُ کی توریت کو سچا مانا جائے یا عیسائیوں کے من گھڑت

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں
عقیدہ کفارہ کو صحیح تسلیم کیا جائے؟

ظاہر ہے کہ عیسائیوں کے لیے اس کے بغیر چارہ نہیں کہ توریت کی تصریح کے مطابق یہ تسلیم کر لیں کہ آدم عَلَيْنَا السَّلَاحُ سے گناہ جو نہیں ہوا، ان کو اس کی سزا بھی دیدی گئی ہوگی، چنانچہ توریت میں اس کی تصریح موجود ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم عَلَيْنَا السَّلَاحُ کے گناہ کے بعد، ان کو بطور سزا کہا کہ:

”اور آدم عَلَيْنَا السَّلَاحُ سے اس نے کہا چونکہ تو نے اپنی بیوی کی بات مانی اور اس درخت کا پھل کھایا جس کی بابت میں نے تجھے حکم دیا تھا کہ اسے نہ کھانا، اس لیے زمین تیرے سبب سے لعنتی ہوئی، مشقت کے ساتھ تو اپنی عمر بھر اپنی پیداوار کھائے گا اور وہ تیرے کانٹے اور ٹکڑارے اُگائے گی الخ۔“ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ اللہ نے آدم عَلَيْنَا السَّلَاحُ کو ان کے گناہ کی سزا جنت سے دنیا میں بھیج کر اور دنیا کے مصائب میں ڈال کر دیدی تھی۔ پھر ان کے علاوہ اور لوگ جنہوں نے کوئی گناہ کیا، اللہ نے ان کو اس کا بدلہ دیا ہے۔ جیسا کہ اس کی تصریح کتب مقدسہ میں مختلف جگہوں پر کی گئی ہے اور ہم ان کو اس کے بعد کی فصل میں پیش کریں گے۔

الغرض اس تصریح کے بعد کہ اللہ تعالیٰ بدلہ لینے میں دیر نہیں کرتا اس کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے کہ عقیدہ کفارہ مسیح عَلَيْنَا السَّلَاحُ کو صحیح تسلیم کیا جائے اور ہزاروں برس تک کی تاخیر کو روار کھا جائے۔

فصل پنجم

عیسائی عقیدہ کے مطابق اگر اس کو صحیح مانا جائے کہ ساری ذریت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ کا کفارہ حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ نے ادا کیا، اور اللہ تعالیٰ نے ان کی وجہ سے ساری ذریت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ اور خود آدم کا گناہ بخشنے کے لیے اور ان کو نجات دینے کے لیے یہ تدبیر اختیار کی کہ اپنے بیٹے مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ کو سب کی طرف سے کفارہ بنا کر سولی پر چڑھا دیا، جیسا کہ اس کا بیان باب اول میں ہم پڑھ چکے ہیں، تو سب سے بڑا سوال یہ ہے کہ پھر اللہ نے ہر زمانے میں مختلف لوگوں سے ان کے گناہوں کا بدلہ کیوں لیا؟ مثلاً:

(۱) حضرت نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ کی قوم نے جب سرکشی کی اور نوح پر ایمان نہ لائی تو ان کے ساتھ کیا معاملہ ہوا؟ اس کو توریت کی زبانی سنئے:

”اور چالیس دن تک زمین پر طوفان رہا اور پانی بڑھا اور اس نے کشتی کو اوپر اٹھا دیا، سو کشتی زمین پر سے اٹھ گئی..... اور سب جانور جو زمین پر چلتے تھے، پرندے اور چوپائے اور جنگلی جانور اور زمین پر کے سب رینگنے والے جاندار اور سب آدمی مر گئے، اور خشکی کے سب جاندار جن کے نتھوں میں زندگی کا دم تھا مر گئے، بلکہ ہر جاندار شی جو روئے زمین پر تھی مر گئی الخ“۔ (۱)

(۲) حضرت لوط عَلَيْهِ السَّلَامُ کی قوم نے جب گناہوں پر جرأت کی اور حد

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

سے آگے بڑھ گئے تو اللہ تعالیٰ نے حضرات ملائکہ کے ذریعہ اس بستی کو تباہ و برباد کیا۔
اس تباہی و بربادی کا نقشہ توریت نے یوں دیا ہے:

”تب خداوند نے اپنی طرف سے سدوم اور عمورہ پر گندھگ اور
آگ آسمان سے برسائی اور اس نے ان شہروں کو اور اس ساری ترائی کو
اور ان شہروں کے سب رہنے والوں کو اور سب کچھ جو زمین سے اُگا تھا
غارت کیا۔“ (۱)

(۳) بنی اسرائیل کا صندوق شہادت جب اُشدود یوں نے چھین لیا اور اپنے
شہر اشدود (جو فلسطین کا ایک شہر تھا) میں لے گئے تو اس کی وجہ سے ان پر جو کچھ پیش
آیا، اس کا تذکرہ سفر سموئیل میں ہے:

”پر خدا کا ہاتھ اُشدود یوں پر بھاری ہوا اور وہ ان کو ہلاک کرنے لگا
اور اُشدود اور اس کی نواحی کے لوگوں کو گلٹیوں سے مارا۔“ (۲)
آگے اسی میں ہے:

”جب وہ اسے (صندوق کو) لے گئے، تو یوں ہوا کہ خداوند کا ہاتھ
اس شہر کے خلاف ایسا اُٹھا کہ اس میں بڑی ہل چل مچ گئی اور اس نے
اس شہر کے لوگوں کو چھوٹے سے بڑے تک مارا اور ان کے گلٹیاں نکلنے
لگیں۔“ (۳)

(۴) جب جیعون مقام کے باشندوں نے حضرت یوشع عَلَيْهِ السَّلَام
(یشوع) سے صلح کر لی اور پانچ اُموری بادشاہوں نے ان کے خلاف اکٹھا ہو کر ان کا

(۱) سفر پیدائش: ۱۹/۲۴-۲۵

(۲) سموئیل اول: ۵/۶

(۳) سموئیل اول: ۵/۶

عقیدہ کفارہ مُسِح بائبل کی نظر میں

محاصرہ کیا تو پہلے حضرت یوشع عَلَيْهِ السَّلَامُ نے ان پانچ بادشاہوں سے جنگ کی جن کے نام یہ ہیں:

(۱) یروشلم کا بادشاہ ادونی صدق (۲) حبرون کا بادشاہ ہوبام (۳) یرموت کا بادشاہ پیرام (۴) لکیس کا بادشاہ یافیع (۵) عجلون کا بادشاہ دبیر۔ حضرت یوشع عَلَيْهِ السَّلَامُ کی جنگ کے بعد خدا نے ان کے ساتھ کیا کیا؟ اس کو صحیفہ یوشع میں یوں درج کیا ہے:

”جب وہ (بادشاہ) اسرائیلیوں کے سامنے سے بھاگے اور بیت حوروں کے اُتار پر تھے تو خداوند نے عزیقہ تک آسمان سے اُن پر بڑے بڑے پتھر برسائے اور وہ مر گئے اور جو اولوں سے مرے وہ اُن سے جن کو بنی اسرائیل نے تہ تیغ کیا کہیں زیادہ تھے۔“ (۱)

(۵) عمالیق کی نافرمانی پر اللہ تعالیٰ نے سموئیل نبی کو حکم دیا، جو سفر سموئیل کے مطابق یہ ہے کہ:

”سواب تو جا اور عمالیق کو مار اور جو کچھ اُن کا ہے سب کو بالکل نابود کر دے اور اُن پر رحم مت کر بلکہ مرد اور عورت، ننھے بچے اور شیر خوار، گائے، بیل اور بھیڑ، بکریاں اونٹ اور گدھے سب کو قتل کر ڈال۔“ (۲)

اس کے بعد اس حکم کی تعمیل میں یہ ہوا کہ:

”عمالیقوں کو حویلہ سے شورتک جو مصر کے سامنے ہے مارا اور عمالیقیوں کے بادشاہ اجاج کو جیتا پکڑا اور سب لوگوں کو تلوار کی دھار

(۱) یوشع: ۱۰/۱۱

(۲) سموئیل اول: ۱۵/۳

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

سے نیست کر دیا۔“ (۱)

اور عمالیقیوں کے بادشاہ کو قتل نہ کرنے پر خدا نے عتاب فرمایا تو آخر کار اس کا ر
حشر یہ کیا گیا کہ:

”اجاج (بادشاہ) کو جلال میں خداوند کے حضور ٹکڑے ٹکڑے کیا۔“ (۲)

اور جب بنی اسرائیل میں زنا پھیلا تو خدا نے قہر نازل کیا جس سے چوبیس ہزار
مر گئے۔ (۳)

یہ چند نمونے ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گناہ گاروں پر خدا نے عذاب
نازل کیا اور ان کا خون کیا گیا۔ اگر اس قسم کے مضمون کا احاطہ کرنے کی کوشش کریں تو
مستقل ایک کتاب تیار ہو جائے۔

اب غور کیا جائے کہ جب اللہ کو مسیح عَلَيْنَا السَّلَامُ کا کفارہ گنہ گاروں کی طرف
سے دینا تھا تو اس نے ان گنہ گاروں کو کیوں قتل کروایا اور ان کو سزا کیوں دی؟
کیا خدا کو اس کا پہلے سے علم نہ تھا کہ وہ مسیح کو تمام روئے زمین کے گنہ گاروں کا
بدلہ و فدہ بنانے والا ہے؟ ظاہر ہے کہ خدا کا اس سے بے علم رہنا درست نہیں؛ کیوں
کہ وہ دانا اور سمجھ والا ہے اور حکمت و مصلحت والا ہے۔ (۴)

اس سے کوئی چیز ڈھکی چھپی نہیں، وہ ہر چیز سے واقف ہے جیسا کہ حضرت داؤد
عَلَيْنَا السَّلَامُ نے فرمایا ہے۔ (۵)

(۱) سموئیل اول: ۱۵/۷-۸

(۲) سموئیل اول: ۱۵/۳۳

(۳) سفر گنتی: ۲۵/۸

(۴) دیکھو: ایوب: ۲۱/۲۲ و یسعیاہ: ۴۰/۱۲-۱۵

(۵) زبور: ۱۳۹/۱-۱۶

اور حضرت یرمیاہ عَلَيْهِ السَّلَامُ کے صحیفہ میں ہے کہ:

”خداوند فرماتا ہے کہ کیا میں نزدیک ہی کا خدا ہوں اور دور کا خدا نہیں، کیا کوئی آدمی پوشیدہ جگہوں میں چھپ سکتا ہے کہ میں اسے نہ دیکھوں۔“ (۱)

الغرض یہ ہونہیں سکتا کہ خدا کو پہلے سے اس کا علم نہ ہو کہ وہ خود آگے چل کر ساری زمین کے گنہ گاروں کا فدیہ و کفارہ عیسیٰ مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ کے خون سے دینے والا ہے، جب اللہ کو معلوم تھا کہ وہ عیسیٰ مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ کو فدیہ میں دے گا تو گنہ گاروں سے بدلہ کیوں لیا گیا؟ کیا یہ ظلم نہیں کہ دو دو بار بدلہ و کفارہ لیا جائے، اور اللہ ظلم سے بری ہے پاک ہے، خدا تو ظلم کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا تو خود بھلا ظلم کیسے کر سکتا ہے؟

زبور میں حضرت داؤد عَلَيْهِ السَّلَامُ فرماتے ہیں:

”شریر اور ظلم دوست سے اس کی روح کو نفرت ہے۔“ (۲)

اور اگر یوں کہا جائے کہ گناہ کا بدلہ کچھ تو ان لوگوں سے لیا گیا جن کا ذکر اوپر ہوا اور کچھ حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ سے لیا گیا، تو اس پر عیسائیوں کو یہ کہنا چاہئے کہ حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ پورے طور پر نجات دہندہ نہ ہوئے، بلکہ آدھے نجات دہندہ ہوئے، اور عیسائی اس کو قیامت تک تسلیم نہیں کریں گے؛ کیوں کہ حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ تو ان کے یہاں، کفارہ ادا کرنے کی بنا پر واحد نجات دہندہ ہیں۔

(۱) یرمیاہ: ۲۳/۲۳-۲۴

(۲) زبور: ۱۱/۵

فصل ششم

عیسائیوں کا عقیدہ کفارہ اس بنیاد پر قائم ہے کہ سوائے مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ کے کوئی اور بے گناہ و معصوم نہیں ہے، سب کے سب گناہ گار ہیں، اس لیے کسی اور کے بجائے صرف حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ کو کفارہ میں دیا گیا؛ کیوں کہ کوئی اور اس قابل نہ تھا کہ وہ کفارہ میں دیا جاتا، جیسا کہ پولس رسول کے خط سے معلوم ہوتا ہے:

”اس لیے کہ سب نے گناہ کیا اور خدا کے جلال سے محروم ہیں، مگر اس کے فضل کے سبب سے اس مخلصی کے وسیلہ سے جو مسیح یسوع میں ہے مفت راستباز ٹھہرائے جاتے ہیں۔ اسے خدا نے اس کے خون کے باعث ایک ایسا کفارہ ٹھہرایا جو ایمان لانے سے فائدہ مند ہو۔“ (۱)

اس میں پہلے کہا گیا کہ سب نے گناہ کیا، اس کے بعد مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ کو کفارہ کے قابل گردانا گیا، جس سے معلوم ہوا کہ اور کوئی اس قابل نہ تھا؛ کیوں کہ سب گناہ گار تھے، حالاں کہ کتب مقدسہ سے حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ کے علاوہ اور بھی لوگوں کا بے گناہ و بے عیب ہونا معلوم ہوتا ہے۔

مثلاً حضرت یعقوب عَلَيْهِ السَّلَامُ کے بارے میں توریت میں لکھا ہے:

”وہ یعنی (خداوند) یعقوب میں بدی نہیں پاتا اور نہ اسرائیل میں کوئی خرابی دیکھتا ہے۔“ (۲)

(۱) رومیوں کا خط: ۳/۲۳-۲۵

(۲) سفر کنفی: ۲۳/۲۱

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

اور حضرت موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَام کی برگزیدگی کے بارے میں زبور میں آیا ہے کہ:

”اگر میرا برگزیدہ موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَام میرے حضور بیچ میں نہ آتا کہ

میرے قہر کو ٹال دے تا نہ ہو کہ میں اُن کو ہلاک کروں۔“ (۱)

اور حضرت ایوب عَلَيْهِ السَّلَام کے بارے میں آیا ہے کہ:

”عوض کی سر زمین میں ایوب نام کا ایک شخص تھا، وہ شخص کامل

راستباز اور خدا سے ڈرتا اور بدی سے دور رہتا تھا۔“ (۲)

حزقی ایل عَلَيْهِ السَّلَام کے صحیفہ میں بھی اللہ نے حضرت ایوب، حضرت نوح

اور حضرت دانیال عَلَيْهِ السَّلَام کو صادق قرار دیا ہے، چنانچہ فرمایا کہ:

”اگرچہ یہ تین شخص، نوح، اور دانی ایل اور ایوب عَلَيْهِ السَّلَام

وَالسَّلَام اس (خطا کار ملک) میں موجود ہوں تو بھی خداوند فرماتا ہے

کہ وہ اپنی صداقت سے فقط اپنی ہی جان بچا سکیں گے۔“ (۳)

اور حضرت داؤد عَلَيْهِ السَّلَام کا معصوم ہونا وہ خود فرماتے ہیں، چنانچہ کہا:

”تو نے میرے دل کو آزمایا ہے، تو نے رات کو میری نگرانی کی، تو

نے مجھے پرکھا کچھ کھوٹ نہ پایا۔“ (۴)

نیز بائبل کے مختلف مقامات پر اور بھی حضرات کی برگزیدگی اور عصمت کا ذکر ملتا

ہے۔ مثلاً:

(۱) زبور: ۲۳/۱۰۶

(۲) صحیفہ ایوب: ۱/۱

(۳) حزقی ایل: ۱۴/۱۴

(۴) زبور: ۳/۱۷

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

- (۱) یوحنا عَلَيْنَا لَسْتَاهِرْ، بپتسمہ والا (دیکھو: لوقا: ۱/۱۵، ۱/۶۶، ۸۰/۱، مرقس: ۴/۱، ۶/۳۰، متی: ۱۱/۱۱، ۱۱/۱۸-۱۹، لوقا: ۲/۳)
- (۲) ہابیل بن آدم عَلَيْنَا لَسْتَاهِرْ (متی: ۲۳/۳۵، عبرانیوں: ۴/۱۱، یوحنا کا رسالہ: ۱۲/۳)

- (۳) دانیال عَلَيْنَا لَسْتَاهِرْ (دانیال کا صحیفہ: ۴/۸، ۶/۶، ۲۱-۲۲)
- (۴) یوسیاہ عَلَيْنَا لَسْتَاهِرْ (سلاطین دوم: ۲/۲۲)
- (۵) زکریا عَلَيْنَا لَسْتَاهِرْ اور ان کی بیوی (انجیل لوقا: ۱/۶)
- (۶) حزقیاہ عَلَيْنَا لَسْتَاهِرْ (سلاطین دوم: ۱۸/۵، یسعیاہ: ۲۸-۲-۳)
- (۷) سموئیل عَلَيْنَا لَسْتَاهِرْ (سموئیل اول: ۱۲/۳-۵)
- (۸) شمعون عَلَيْنَا لَسْتَاهِرْ (انجیل لوقا: ۲/۲۵)
- (۹) یوسف عَلَيْنَا لَسْتَاهِرْ (انجیل متی: ۱/۱۹)

ان چند نمونہ کے حوالوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ انبیاء جن کو ان عبارات میں راستباز، کامل، صادق، بے گناہ و بے عیب کہا گیا ہے، یہ بھی حضرت مسیح عَلَيْنَا لَسْتَاهِرْ کی طرح معصوم ہیں، اور اسلام کا بھی یہی عقیدہ ہے کہ تمام انبیاء عَلَیْہِمْ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ معصوم ہیں، پھر ان میں سے اللہ تعالیٰ نے کسی کو انسانوں کے گناہوں کا فد یہ کیوں نہیں بنایا؟

فصل ہفتم

گناہوں کا کفارہ، عیسائی عقیدہ میں صرف ایسی ذات کو بنایا جاسکتا ہے جو بالکل بے گناہ اور معصوم ہو، جیسا کہ اس سے پہلی فصل میں مذکور ہوا، مگر طرفہ تماشایہ ہے کہ کتب مقدسہ ہی کی رو سے حضرت مسیح عَلَيْنَا السَّلَامُ کا گناہ گار ہونا لازم آتا ہے، وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت داؤد عَلَيْنَا السَّلَامُ سے یہ وعدہ فرمایا کہ تیرے بعد میں تیری نسل سے سلطنت کے قیام کا کام لوں گا، پھر اسی سلطنت کو قائم کرنے والے کی صفات بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ:

”اور میں اس کا باپ ہوں گا اور وہ میرا بیٹا ہوگا، اگر وہ خطا کرے تو میں اسے آدمیوں کی لاشی اور بنی آدم کے تازیانوں سے تشبیہ کروں گا، پر میری رحمت اس سے جدا نہ ہوگی۔“ (۱)

اور خود عیسائیوں کے نزدیک اس جگہ جس کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ ”میں اس کا باپ اور وہ میرا بیٹا ہوگا“، اس سے مراد حضرت عیسیٰ مسیح عَلَيْنَا السَّلَامُ ہیں۔ چنانچہ اس جگہ حاشیہ پر اس کے لیے عبرانیوں کا حوالہ دیا گیا ہے اور عبرانیوں میں لکھا ہے کہ:

”اگلے زمانہ میں خدا نے باپ دادا سے حصہ بہ حصہ اور طرح بہ طرح نبیوں کی معرفت کلام کر کے، اس زمانہ کے آخر میں ہم سے بیٹے کی معرفت کلام کیا، جسے اس نے سب چیزوں کا وارث ٹھہرایا اور جس کے

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

وسیلہ سے اس نے عالم بھی پیدا کئے..... وہ گناہوں کو دھو کر عالم بالا پر
کبریاء کی داغی طرف جا بیٹھا اور فرشتوں سے اسی قدر بزرگ ہو گیا.....
کیوں کہ فرشتوں میں سے اس نے کب کسی سے کہا کہ تو میرا بیٹا ہے،
آج تو مجھ سے پیدا ہوا اور پھر یہ کہ میں اس کا باپ ہوں گا اور وہ میرا بیٹا
ہوگا۔“ (۱)

اور عبرانیوں کی اس عبارت پر حاشیہ میں سمویل دوم کا حوالہ دیا گیا ہے جس سے
صاف ظاہر ہے کہ داؤد سے جو کہا گیا تھا وہ دراصل حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ کے
بارے میں تھا، اگرچہ حضرت سلیمان عَلَيْهِ السَّلَامُ نے اس کلام کا مصداق خود اپنے
آپ کو قرار دیا ہے (دیکھو سلاطین اول: ۱۸/۱۹-۲۰) مگر خود عبرانیوں نے اس کو مسیح
پر منطبق کیا ہے جیسے کہ گذرا۔

جب حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ ہی اس کا مصداق ہیں اور اس میں صاف مذکور ہے
کہ اگر وہ خطا کرے گا تو میں اس کو آدمیوں کی لاشی اور بنی آدم کے تازیانوں سے تشبیہ
کروں گا، اور نصاری کے قول کے مطابق اور انجیل کے مطابق حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ
کو بنی آدم کے تازیانے کھانے بھی پڑے، جیسے انجیل میں تصریح موجود ہے کہ حضرت
مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ نے ان لوگوں سے جو ان پر چڑھ آئے تھے، مخاطب ہو کر فرمایا تھا کہ:
”کیا تم مجھ کو ڈاکو سمجھ کر تلواریں اور لاٹھیاں لے کر نکلے ہو؟“ (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ ان کو مارنے لوگ تلوار اور لاٹھیاں بھی لائے تھے، اس کے
بعد کیا ہوا؟ وہ لوقا کی زبانی ملاحظہ ہو:

(۱) عبرانیوں: ۱/۱-۵

(۲) انجیل لوقا: ۲۲/۵۲

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

”جو آدمی یسوع کو پکڑے ہوئے تھے، اسکو ٹھٹھوں میں اڑاتے اور

مارتے تھے..... اور پوچھتے تھے کہ نبوت سے بتا تجھے کس نے مارا۔“ (۱)

اور مرقس نے لکھا ہے کہ:

”اور وہ اس کے بعد سر پر سرکنڈا مارتے تھے اور اس پر تھوکتے اور گھٹنے

ٹیک ٹیک کر (مذاق اڑاتے ہوئے) اسے سجدہ کرتے رہے۔“ (۲)

پھر اس کے بعد عیسائیوں کے خیال کے مطابق جو کچھ ہوا یعنی صلیب پر چڑھانا وغیرہ وہ سب کچھ چاروں اناجیل میں مذکور ہے۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ اللہ نے حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ کو بنی آدم کے تازیانوں اور ان کی لائٹھیوں سے تشبیہ کی، اور یہ تشبیہ اس شرط سے مشروط تھی کہ مسیح خطا کرے، لہذا معلوم ہوا کہ مسیح خطا کار تھے، اس لیے اللہ نے سرزنش کی۔

تو اب عیسائی بتائیں کہ گنہ گار کوفدیہ میں کیسے دیا گیا جب کہ تمہارے عقیدے میں سوائے اس کے جو معصوم و بے گناہ ہو، کوئی اور اس قابل نہیں کہ اس کوفدیہ میں دیا جائے؟ اس کے علاوہ عیسیٰ مسیح کا گنہ گار ہونا خود انجیل سے بھی ثابت ہوتا ہے، وہ اس طرح کہ جب ایک شادی میں مسیح کی والدہ نے مسیح سے کہا کہ لوگوں کے پاس منے (شراب) نہیں رہی تو اس کا جواب مسیح نے نہایت تحقیر توہین آمیز لہجہ میں دیا یعنی کہا:

”اے عورت مجھے تجھ سے کیا کام؟۔“ (۳)

یہ لب و لہجہ کس قدر توہین آمیز ہے؟ اس کی وضاحت کی چنداں ضرورت نہیں،

(۱) انجیل لوقا: ۲۲/۶۳-۶۴

(۲) انجیل مرقس: ۱۵/۱۹

(۳) انجیل یوحنا: ۲/۳-۴

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

اور والدہ کی تحقیر تو بین توریت کے مطابق حرام و ناجائز اور لعنت کا سبب ہے۔

چنانچہ توریت میں والدین کی عزت کا حکم دیا گیا ہے:

”تو اپنے باپ اور ماں کی عزت کرنا۔“ (۱)

اور سفر احبار میں ہے:

”اور تم میں سے ہر ایک اپنی ماں اور اپنے باپ سے ڈرتا رہے۔“ (۲)

اور توریت سفر استثناء میں ہے:

”لعنت اس پر جو اپنے ماں باپ کو حقیر جانے۔“ (۳)

اور خود حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ نے والدین کی عزت و تعظیم کرنے کا حکم دیا

ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں:

”خدا نے فرمایا ہے کہ تو اپنے باپ اور اپنی ماں کی عزت کرنا اور جو

ماں باپ کو برا کہے وہ ضرور جان سے مارا جائے۔“ (۴)

اس سے معلوم ہوا کہ والدین کی عزت نہ کرنے والا نہ صرف یہ کہ مجرم و گنہگار

قرار پاتا ہے بلکہ اتنا بڑا مجرم ہو جاتا ہے کہ وہ لعنتی و گردن زدنی قرار پاتا ہے۔

اب عیسائی بتائیں کہ حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ مجرم قرار پاتے ہیں یا نہیں؟ اگر

نہیں تو کیوں؟ اور قرار پاتے ہیں تو وہ گنہگاروں کے فدیہ میں کیوں کر دیے گئے؟

اس اعتبار سے بھی عیسائیوں کے اس غلط و باطل عقیدہ کی اچھے طور پر نقاب

کشائی ہو جاتی ہے۔

(۱) سفر خروج: ۱۲/۲۰

(۲) سفر احبار: ۳/۱۹

(۳) استثناء: ۱۶/۲۷

(۴) انجیل متی: ۴/۱۵، انجیل مرقس: ۷/۱۰، ۱۰/۱۹، لوقا: ۱۸/۲۰

فصل ہشتم

اس عقیدہ کفارہ میں عیسائیوں نے جس بات کو زور دے کر پیش کیا ہے وہ یہ ہے کہ کفارہ کے بغیر کوئی اور طریقہ نجات کا ممکن نہیں ہے، صرف یہ عقیدہ کفارہ ہے جس کے ذریعہ کسی بھی انسان کو ابدی نجات حاصل ہوتی ہے، جیسا کہ باب اول میں گزر چکا، مگر یہ بات خود کتب مقدسہ کی صاف و واضح تصریحات کے خلاف ہے، بلکہ کتب مقدسہ نے بہت سی اور چیزوں کو بھی باعث نجات قرار دیا ہے۔

چنانچہ ذیل میں ہم کتب مقدسہ سے کچھ ایسے افعال و اعمال پیش کرتے ہیں، جن کو مدار نجات و باعث نجات قرار دیا گیا ہے:

خداوند کا نام لینا

چنانچہ یوایل نبی عَلَیْہِ السَّلَام کے صحیفہ میں ہے:

”اور جو کوئی خدا کا نام لے گا نجات پائے گا۔“ (۱)

اور پولس رسول کہتا ہے:

”کیوں کہ جو کوئی خدا کا نام لے گا نجات پائے گا۔“ (۲)

اور اعمال الرسل میں لکھا ہے:

”اور یوں ہوگا کہ جو کوئی خداوند کا نام لے گا نجات پائے گا۔“ (۳)

(۱) یوایل: ۳۲/۲

(۲) رومیوں کے نام خط: ۱۳/۱۰

(۳) اعمال الرسل: ۲۱/۲

خدا کی طلب

عاموس عَلَيْنَا السَّلَاحُ کے صحیفہ میں ہے:

”کیوں کہ خداوند اسرائیل کے گھرانوں سے یوں فرماتا ہے کہ تم

میرے طالب ہو اور زندہ رہو۔“ (۱)

اور صفیاء عَلَيْنَا السَّلَاحُ کے صحیفہ میں ہے:

”اے ملک کے سب حلیم لوگو! اسکے طالب ہو، راستبازی کو ڈھونڈو،

فروتنی کی تلاش کرو، شاید خداوند کے غضب کے دن تم کو پناہ ملے۔“ (۲)

اور صحیفہ نوحہ میں ہے:

”خداوندان پر مہربان ہے جو اُس کے منتظر ہیں، اُس جان پر جو اس

کی طالب ہے، یہ خوب ہے کہ آدمی اُمیدوار رہے اور خاموشی سے

خداوند کی نجات کا انتظار کرے۔“ (۳)

اور میکاہ نبی عَلَيْنَا السَّلَاحُ فرماتے ہیں:

”لیکن میں خداوند کی راہ دیکھوں گا اور اپنے نجات دینے والے خدا

کا انتظار کروں گا۔“ (۴)

اس میں پہلے جملے کا دوسرے جملے سے ایسا ہی تعلق ہے جیسا شرط و جزاء میں

ہوتا ہے، مطلب یہ ہے کہ اگر میں خداوند کی راہ دیکھوں گا تو خدا مجھے نجات دے گا۔

(۱) عاموس: ۶-۴/۵

(۲) صفیاء: ۳/۲۵

(۳) نوحہ: ۲۶-۲۵/۳

(۴) صحیفہ میکاہ: ۷/۷

گناہ سے احتراز

حضرت حزقیل عَلَيْنَا السَّلَام سے اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ:

”اگر تو اس راستباز کو آگاہ کر دے تاکہ گناہ نہ کرے اور وہ گناہ سے

باز رہے تو وہ یقیناً جئے گا۔“ (۱)

صحیفہ حزقیل میں دوسرے موقعہ پر فرمایا کہ:

”لیکن اگر شریرا اپنے تمام گناہوں سے جو اُس نے کئے ہیں باز

آئے اور میرے سب آئین پر چل کر جو جائز اور روا ہے کرے، تو وہ

یقیناً زندہ رہے گا، وہ نہ مرے گا۔“ (۲)

ان موقعوں میں زندہ رہنے اور نہ مرنے سے مراد ابدی نجات ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔

احکام خداوندی پر عمل

صحیفہ حزقیل میں ہے:

”پر میرے احکام پر عمل کرے اور میرے آئین پر چلے وہ اپنے

باپ کے گناہوں کے لیے نہ مرے گا وہ یقیناً زندہ رہے گا۔“ (۳)

اور صحیفہ حزقیل ہی میں دوسری جگہ ہے:

”اور میں نے اپنے آئین ان کو دیے اور اپنے احکام ان کو سکھائے

کہ انسان ان پر عمل کرنے سے زندہ رہے۔“ (۴)

(۱) حزقی ایل: ۲۱/۳

(۲) حزقی ایل: ۲۰/۱۸ و حزقی ایل: ۲۲/۱۸-۲۳-۲۷-۲۸

(۳) حزقی ایل: ۱۸/۹-۱۷-۱۹-۲۱-۲۷

(۴) حزقی ایل: ۱۱/۲۰

اور حضرت موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ سے توریت میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ:
 ”تم میرے حکموں پر عمل کرنا اور میرے آئین کو مان کر ان پر چلنا،
 میں خداوند تمہارا خدا ہوں، سو تم میرے آئین اور احکام ماننا، جن
 پر اگر کوئی عمل کرے تو وہ ان ہی کی بدولت جیتا رہے گا۔“ (۱)

اور موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ کی معرفت بنی اسرائیل کو مخاطب کیا گیا کہ:
 ”اے اسرائیلیو! جو آئین اور احکام میں تم کو سکھاتا ہوں تم ان پر عمل
 کرنے کے لیے ان کو سن لو تا کہ تم زندہ رہو۔“ (۲)

خدا و مخلوق سے محبت

لوقا نے انجیل میں یہ واقعہ درج کیا ہے کہ:

”ایک عالم شرع اُٹھا اور یہ کہہ کر اُس کی (مسیح کی) آزمائش کرنے
 لگا کہ اے استاد میں کیا کروں کہ ہمیشہ کی زندگی کا وارث بنوں؟ اس
 نے اس سے کہا تو ریت میں کیا لکھا ہے، تو کس طرح پڑھتا ہے؟ اس
 نے کہا کہ خداوند اپنے خدا سے اپنے سارے دل اور اپنی ساری جان
 اور اپنی ساری طاقت اور اپنی ساری عقل سے محبت رکھ، اس نے اس
 سے کہا تو نے ٹھیک جواب دیا، یہی کر تو جے گا۔“ (۳)

معلوم ہونا چاہئے کہ خود حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ نے ان دو حکموں کو یعنی خالق
 و پڑوسی سے محبت کو تمام توریت و صحف و صحف انبیاء کا خلاصہ قرار دیا ہے۔ چنانچہ متی

(۱) توریت سفر احبار: ۱۸/۴-۵

(۲) سفر استثنا: ۴

(۳) انجیل لوقا: ۱۰/۲۵-۲۹

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

نے انجیل میں اس واقعہ کو درج کرنے کے بعد حضرت مسیح ﷺ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ:

”انہی دو حکموں پر تمام توریت اور انبیاء کے صحیفوں کا مدار ہے۔“ (۱)

قتل، زنا، چوری، جھوٹی گواہی سے پرہیز

حضرت مسیح ﷺ کے حواری مٹی نے اپنی انجیل میں تحریر کیا ہے کہ:

”ایک شخص نے پاس آ کر اس سے (مسیح سے) کہا کہ اے استاد!

میں کونسی نیکی کروں تاکہ ہمیشہ کی زندگی پاؤں اس نے کہا کہ تو مجھ سے

نیکی کی بابت کیوں پوچھتا ہے، نیکی تو ایک ہی ہے، لیکن اگر تو زندگی میں

داخل ہونا چاہتا ہے تو حکموں پر عمل کر، اس نے اس سے کہا کون حکموں

پر؟ یسوع نے کہا یہ کہ خون نہ کر، زنا نہ کر، چوری نہ کر، جھوٹی گواہی نہ

دے الخ۔“ (۲)

اس میں غور کرنے کی چیز یہ ہے کہ اگر کفارہ ہی نجات کا ذریعہ و وسیلہ ہوتا تو

حضرت مسیح ﷺ سائل کے جواب میں صاف یہ کہہ دیتے کہ کسی چیز سے بھی

تم کو دائمی زندگی نہ ملے گی، بس میری موت ہی سے تم کو یہ بات حاصل ہوگی، مگر ہم

دیکھتے ہیں کہ حضرت مسیح ﷺ سائل کو جواب میں یہ بتاتے ہیں کہ حکموں پر

عمل کرو تو نجات پاؤ گے۔

ایمان و یقین

حضرت مسیح ﷺ فرماتے ہیں:

(۱) متی: ۲۲/۲۰

(۲) انجیل متی: ۱۹/۱۶-۱۹

”جو ایمان لائے اور پتسمہ لے وہ نجات پائے گا۔“ (۱)

پولس رسول اپنے خط (بنام رومیوں) میں کہتا ہے:

”خدا جو امید کا چشمہ ہے تمہیں ایمان رکھنے کے سبب ساری خوشی

اور اطمینان سے معمور کرے۔“ (۲)

یہاں ”ساری خوشی“ سے نجات ابدی ہی مراد ہونا چاہئے، ورنہ ساری خوشی کا اور کیا مصداق ہو سکتا ہے؟ اور اس خوشی کا سبب ایمان کو قرار دیا ہے۔ معلوم ہوا کہ نجات کا مدار ایمان ہے نہ کہ کفارہ۔

اس طرح اور مواقع میں بھی پولس نے اس بات کو بیان کیا ہے۔ معلوم ہوا کہ کفارہ پر نجات کا مدار نہیں، بلکہ ایمان و عمل تقویٰ وغیرہ امور و اعمال پر ہے۔

(۱) انجیل مرقس: ۱۶/۱۶

(۲) رومیوں: ۱۳/۱۵

فصل نہم

عیسائی خیال و عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ توبہ و استغفار سے گناہ کو معاف نہیں کر سکتا، جیسا کہ باب اول میں ہم مع حوالہ ان کا یہ عقیدہ لکھ چکے ہیں اور جیسا کہ یہ بھی ہم نے واضح کیا ہے کہ ان لوگوں کو کفارہ پر مجبور کرنے والی باتوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ نجات و گناہوں کی معافی کے لیے توبہ و استغفار کو کافی خیال نہیں کرتے۔ اس فصل میں ہم کتب مقدسہ کے حوالوں سے یہ بات ثابت کریں گے کہ توبہ و استغفار بھی نجات کا باعث ہے، اگرچہ یہ مضمون گذشتہ فصل میں بھی رکھا جاسکتا تھا، بلکہ دراصل یہ مضمون گذشتہ فصل ہی کا ایک جز ہے، مگر ہم نے اس کو مستقل الگ فصل میں رکھنا اس لیے مناسب خیال کیا کہ یہ بات ممتاز حیثیت سے سامنے آجائے۔

حضرت سلیمان عَلَيْنَا السَّلَام سے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

”اگر میرے لوگ جو میرے نام سے کہلاتے ہیں خاکسار بن کر دعاء کریں اور میرے دیدار کے طالب ہوں اور اپنی بری راہوں سے پھریں تو میں آسمان پر سے سن کر ان کا گناہ معاف کر دوں گا، اور ان کا ملک بحال کر دوں گا۔“ (۱)

اور کتاب توارخ دوم میں ہے:

”بلکہ خدا کے تابع ہو جاؤ اور اس کے مقدس میں آؤ جسے اس نے ہمیشہ کے لیے مقدس کیا ہے اور خداوند اپنے خدا کی عبادت کرو تا کہ اس

کا قہر شدید تم پر سے ٹل جائے؛ کیوں کہ اگر تم خداوند کی طرف پھر رجوع لاؤ تو تمہارے بھائی اور تمہارے بیٹے اپنے اسیر کرنے والوں کی نظر میں قابل رحم ٹھہریں گے اور اس ملک میں پھر آئیں گے؛ کیوں کہ خداوند تمہارا خدا غفور الرحیم ہے۔“ (۱)

اور یوایل کے صحیفہ میں خدا فرماتا ہے:

”اب بھی پورے دل سے روزہ رکھ کر اور گریہ وزاری و ماتم کرتے ہوئے میری طرف رجوع لاؤ اور اپنے کپڑوں کو نہیں، بلکہ دلوں کو چاک کر کے خداوند اپنے خدا کی طرف متوجہ ہو؛ کیوں کہ وہ رحیم و مہربان، قہر کرنے میں دھیما اور شفقت میں غنی ہے۔“ (۲)

ان عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ توبہ و انابت اور رجوع الی اللہ وہ صفات ہیں جن سے خدا کا رحم و کرم اور اس کی مغفرت انسانوں کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور انسان کو نجات حاصل ہوتی ہے اور خدا کا قہر ٹل جاتا ہے۔ لہذا یہ کہنا کہ توبہ و استغفار سے کوئی نجات نہیں پاسکتا اور اس کی وجہ سے دائمی زندگی میسر نہیں آسکتی بے دلیل اور خود بائبل کے نصوص کے صریح خلاف ہے۔

(۱) تواریخ دوم: ۳۰/۸-۹

(۲) یوایل: ۲/۱۲-۱۳

فصل دہم

کفارہ مسیح کے سلسلہ میں اس کا فلسفہ بیان کرتے ہوئے بعض عیسائی یہ لکھتے ہیں کہ خدائے تعالیٰ کسی کا گناہ از خود معاف نہیں کر سکتا، کیوں کہ یہ عدل کے خلاف ہے کہ گناہ کا بدلہ نہ دیا جائے، اس لیے ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کا بدلہ لیں اور یہ بدلہ حضرت مسیح عَلَيْهِمَا السَّلَامُ کو فدیہ میں دیکر لیا گیا، مگر یہ بات سراسر غلط ہے کیوں کہ خدا کا رحیم و غفور ہونا یہی تو معنی رکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے گناہ معاف کرے، جبکہ خدا خود بندوں کو آپس میں ایک دوسرے کو معاف کرنے کا حکم دیتا ہے تو خدا تعالیٰ خود رحیم و غفور ہونے کے باوجود کیا گناہوں کو معاف نہیں کر سکتا؟

جیسے حضرت مسیح عَلَيْهِمَا السَّلَامُ فرماتے ہیں:

”اگر تم آدمیوں کے قصور معاف کرو گے تو تمہارا آسمانی باپ بھی تم

کو معاف کرے گا۔“ (۱)

اور فرماتے ہیں:

”اگر تمہیں کسی سے کچھ شکایت ہو تو اُسے معاف کرو تا کہ تمہارا باپ

بھی جو آسمان پر ہے تمہارے قصور معاف کرے۔“ (۲)

اور فرماتے ہیں:

”جیسے تمہارا باپ رحیم ہے تم بھی رحم دل ہو۔“ (۳)

(۱) انجیل متی: ۱۴/۶

(۲) انجیل مرقس: ۲۵/۱۱

(۳) انجیل لوقا: ۳۶/۶

اور حضرت داؤد عَلَيْنَا لَسَلَامُہٗ فرماتے ہیں:

”وہ تیری ساری بدکاری کو بخشتا ہے۔“ (۱)

نیز فرماتے ہیں:

”خداوند رحیم و کریم ہے، قہر کرنے میں دھیما اور شفقت میں غنی

..... اس نے ہمارے گناہوں کے موافق سلوک نہیں کیا، اور ہماری

بدکاریوں کے مطابق ہم کو بدلہ نہیں دیا۔“ (۲)

نیز توریت سے معلوم ہوتا ہے کہ جب قابیل بن آدم عَلَيْنَا لَسَلَامُہٗ

نے اپنے بھائی ہابیل کو قتل کر دیا اور خدا کا غضب بھڑکا تو قائن

(قابیل) نے اللہ سے عاجزی و خاکساری کی تو اللہ نے فرمایا جو قائن کو

قتل کرے اس سے سات گنا بدلہ لیا جائے گا۔“ (۳)

اس سے معلوم ہوا کہ اللہ نے قائن (قابیل) کو جو ہابیل کا قاتل ہے معاف

کر دیا۔

الغرض ان سب سے معلوم ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ معاف کر سکتا اور کرتا ہے، پھر

اگر معاف کرنا عدل کے خلاف ہے تو کیا عیسائی بتا سکتے ہیں کہ بے گناہ کو قتل کروادینا

کون سے عدل کا تقاضا ہے؟ ہر آدمی اس کو باسانی سمجھ سکتا ہے کہ گناہ گاروں کے بدلے

کسی بے گناہ کو سزا دینا یا ان کے بدلے میں اس کو صلیب پر چڑھادینا سراسر عدل کے

خلاف اور نہایت بری بات ہے۔ کس قدر تعجب ہے کہ عیسائی لوگ مغفرت

(۱) زبور: ۱۰۳/۳

(۲) زبور: ۱۰۳/۸-۱۰

(۳) پیدائش: ۴/۱۳-۱۵

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں
اور بخشش کو تو خدا تعالیٰ کی شان کے خلاف اور عدل کے تقاضے کے منافی قرار دیتے
ہیں اور کفارہ کی یہ نہایت ہی بری و مکروہ شکل و خلافِ عدل صورت کو ایک ضروری
چیز خیال کرتے ہیں۔

بہر حال یہ عقیدہ نہایت ہی غلط اور عیسائیوں کی کتبِ مقدسہ کی رو سے بھی بے
حقیقت ہے۔



فصل یازدہم

کتب مقدسہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جو شخص بھی صلیب پر چڑھایا گیا، وہ لعنتی و ملعون ہے۔ اور یہ بات بالکل بھی محتاج بیان نہیں کہ لعنتی و ملعون جہنمی ہوتا ہے۔ اگر ہم عیسائیوں کی یہ بات (نعوذ باللہ من هذا) تسلیم کر لیں کہ جناب مسیح کو کفارہ کے لیے سولی پر چڑھایا گیا تو اس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ آپ نعوذ باللہ جہنمی ہیں۔

چنانچہ کتاب توریت سفر استثناء میں ہے:

”کیوں کہ جسے پھانسی ملتی ہے وہ خدا کی طرف سے ملعون ہے۔“ (۱)

اس پر اگر کوئی کہے کہ اس جگہ وہ شخص مراد ہے جو گناہ گار ہو اور حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ گناہ گار نہیں، اس لیے یہ آیت ان پر صادق نہیں آتی تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کو ہم نعوذ باللہ حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ پر منطبق نہیں کر رہے ہیں، بلکہ پولس رسول نے اس آیت کو حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ پر منطبق کر کے آپ کو لعنتی بنایا ہے۔

چنانچہ پولس رسول اپنے ایک خط میں لکھتا ہے:

”مسیح جو ہمارے لیے لعنتی بنا اس نے ہمیں مول لے کر شریعت کی

لعنت سے چھڑایا کیوں کہ لکھا ہے کہ جو کوئی لکڑی پر لٹکایا گیا وہ لعنتی

ہے۔“ (۲)

(۱) سفر استثناء: ۱۲/۲۳

(۲) گلٹیوں: ۳/۱۳

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

اس عبارت کو غور سے پڑھ لیں اور یہ بھی دیکھ لیں کہ پولس نے مسیح کو لعنتی کہا ہے، اور کتاب استثناء کی عبارت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے، اس کو ثابت کیا ہے۔ اب عیسائی بتائیں کہ کیا حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ لعنتی ہیں، اور اگر لعنتی ہیں تو ان کا ٹھکانا کیا ہے؟ یہ سب سوالات اور شکوک اس لئے پیدا ہو رہے ہیں کہ ایک بے حقیقت عقیدہ کو ان لوگوں نے گلے سے لگا لیا ہے، اس بے حقیقت عقیدے کی وجہ سے نہ معلوم کس قدر غلط باتوں کو ماننا لازم آتا ہے۔

فصل دوازدہم

عیسائیوں کے عقیدہ کفارہ کا سارا دار و مدار اس بات پر ہے کہ حضرت عیسیٰ مسیح عَلَیْهِ السَّلَامُ کو کفارے میں قتل و صلب کیا گیا، مگر حقیقت یہ ہے کہ کتب مقدسہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت مسیح کا قتل کیا معنی رکھتا ہے، ان کو تو کسی قسم کی کسی کی طرف سے تکلیف بھی نہیں پہنچی۔

چند نصوص ملاحظہ ہوں:

(۱) زبور میں حضرت داؤد عَلَیْهِ السَّلَامُ فرماتے ہیں:

”صادق کی مصیبتیں بہت ہیں، لیکن خداوند اس کو ان سب سے

رہائی بخشا ہے۔“ (۱)

ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

”کیوں کہ شریروں کے بازو توڑے جائیں گے، لیکن خداوند

صادقوں کو سنبھالتا ہے۔“ (۲)

ان سے معلوم ہوا کہ صادق کو اللہ تعالیٰ محفوظ رکھتے ہیں، اس سے زیادہ

وضاحت ایک اور موقع پر کی گئی ہے:

”وہ تیری بابت اپنے فرشتوں کو حکم دے گا کہ تیری سب راہوں

میں تیری حفاظت کریں، وہ تجھے اپنے ہاتھوں پر اٹھالیں گے تاکہ ایسا نہ

(۱) زبور: ۱۹/۳۴

(۲) زبور: ۱۷/۳۷

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

ہو کہ تیرے پاؤں کو پتھر سے ٹھیس لگے..... چوں کہ اس نے مجھ سے دل لگایا ہے اس لیے میں اُسے چھڑاؤں گا، میں اسے سرفراز کروں گا؛ کیوں کہ اس نے میرا نام پہنچایا ہے، وہ مجھے پکارے گا اور میں اسے جواب دوں گا، میں مصیبت میں اسکے ساتھ رہوں گا، میں اُسے چھڑاؤں گا اور عزت بخشوں گا۔“ (۱)

ان آیتوں میں جس کے بارے میں یہ کہا گیا ہے، وہ حضرت مسیح عَلَيْنَا السَّلَامُ ہیں کیوں کہ انجیل سے اسکا پتہ چلتا ہے کہ جب ابلیس نے حضرت مسیح عَلَيْنَا السَّلَامُ سے کہا کہ تیرے بارے میں یہ لکھا ہے کہ خدا تجھے فرشتوں کے ذریعہ محفوظ رکھے گا، تو حضرت مسیح عَلَيْنَا السَّلَامُ نے اسکی تصدیق کی۔ (۲)

اس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت مسیح عَلَيْنَا السَّلَامُ کو محفوظ رکھا اور ظالموں کے پنجے سے ان کو نجات دی۔

چنانچہ زبور کی درج بالا عبارت میں جو آیا ہے کہ وہ مجھے پکارے گا تو اس کا میں جواب دوں گا، اسکا ظہور اسی طرح ہوا، چنانچہ انجیل میں لکھا ہے کہ:

”حضرت مسیح نے منہ کے بل کر کر یہ دعاء کی کہ اے میرے باپ!

اگر ہو سکے تو یہ پیالہ مجھ سے اٹل جائے، تاہم جیسا میں چاہتا ہوں ویسا نہیں بلکہ جیسا تو چاہتا ہے۔“ (۳)

چنانچہ اللہ نے اسکون لیا اور ان کو بچانے کی تدبیر کی وہ اس طرح کہ دعا کرنے

(۱) زبور: ۱۱/۹۱-۱۵

(۲) انجیل لوقا: ۱۰/۴، انجیل متی: ۵/۴

(۳) انجیل متی: ۲۶۰/۳۹، مرقس: ۳۵/۱۴، لوقا: ۲۲/۲۲

عقیدہ کفارہ مسیح بائبل کی نظر میں

کے بعد: ”آسمان سے ایک فرشتہ اسکو دکھائی دیا وہ اسے تقویت دیتا تھا۔“ (۱)

یہاں فرشتے کے تقویت دینے کا مطلب تو کوئی بے وقوف بھی یہ لے نہیں سکتا کہ وہ انکو سولی پر چڑھاتا یا اس کی ترغیب دیتا تھا، بلکہ اس کا یہی مطلب ہے اور ہونا چاہئے کہ ان کو نجات دینے اور شریروں سے بچانے کی تدبیر کر رہا تھا حتیٰ کہ انکو آسمان پر اٹھالیا گیا۔

الغرض جب یہ واقعہ قتل و صلب ہی کتب مقدسہ کی رو سے غلط ٹھہر گیا تو اس پر جو عمارت قائم کی گئی ہے، وہ بھی سب کی سب منہدم ہوگئی، لہذا عقیدہ کفارہ مسیح سراسر غلط و لغو اور کتب مقدسہ کی تائید سے عاری بلکہ اس کے خلاف ہے۔
دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ حق کو سمجھنے کی توفیق دے، وهو الموفق والمعین۔

وَأَنَا الْاِحقر مُحَمَّد شعیب اللہ خان

ہجری تاریخ

کی تاریخی و شرعی اہمیت

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ہجری تاریخ کی تاریخی و شرعی اہمیت

تمہید

ہجری تاریخ اسلامی تاریخ کہلاتی ہے اور شریعت میں بہت سے امور کو اسی پر معلق اور متعدد احکام کو اسی سے وابستہ کیا گیا ہے اور یہ تاریخ اہل اسلام کے لیے ایک امتیازی نشان کا درجہ رکھتی ہے اور جس طرح عیسائیوں کی ایک تاریخ ہے، ہندو قوم کی اپنی ایک تاریخ ہے؛ نیز دیگر اقوام کی اپنی اپنی تاریخیں ہیں، اسی طرح اہل اسلام کی بھی اپنی ایک تاریخ ہے اور اس سے ان کو دیگر اقوام سے ایک گونہ امتیاز بھی حاصل ہوتا ہے۔

چھپلی قوموں میں تاریخ کا رواج

ہجری سال جو کہ اسلامی تاریخ کے لیے مقرر کیا گیا ہے، یہ کب سے ہے اور کیوں ہے؟ اس سوال پر غور کرنے سے قبل یہ بھی دیکھ لینا چاہیے کہ چھپلی قوموں میں تاریخ کے جاننے اور معلوم کرنے کے لیے مختلف چیزوں کو مدار بنایا جاتا رہا ہے۔

امام طبری رحمہ اللہ نے اپنی تاریخ میں امام زہری اور امام شعبی رحمہما اللہ سے روایت نقل کی ہے:

”ان دونوں حضرات نے کہا کہ جب آدم عَلَيْنَا السَّلَامُ جنت سے

اُتارے گئے اور ان کی اولاد دھرا دھرا پھیل گئی، تو ان کی اولاد نے ہبوطِ آدم عَلَيْنَا السَّلَاطَةُ کے واقعہ سے تاریخ کا شمار کیا اور یہ تاریخ حضرت نوح عَلَيْنَا السَّلَاطَةُ کی بعثت تک جاری رہی، پھر لوگوں نے حضرت نوح عَلَيْنَا السَّلَاطَةُ کی بعثت سے غرق کے واقعہ تک تاریخ شمار کی، پھر طوفان کے واقعہ سے حضرت ابراہیم عَلَيْنَا السَّلَاطَةُ کے آگ میں ڈالے جانے تک تاریخ شمار ہوتی تھی، پھر اس واقعہ سے حضرت یوسف عَلَيْنَا السَّلَاطَةُ کی بعثت تک اور پھر وہاں سے حضرت موسیٰ عَلَيْنَا السَّلَاطَةُ کی بعثت تک، پھر وہاں سے حضرت سلیمان عَلَيْنَا السَّلَاطَةُ کے دور حکومت تک اور پھر وہاں سے بعثتِ عیسیٰ عَلَيْنَا السَّلَاطَةُ تک اور پھر بعثتِ عیسیٰ عَلَيْنَا السَّلَاطَةُ سے بعثتِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم تک تاریخ کا سلسلہ چلا ہے۔ امام طبری رحمۃ اللہ کہتے ہیں کہ یہ تاریخ کا جو رواج امام شعمی رحمۃ اللہ نے بتایا ہے یہ یہود کے مابین رائج تھی۔“ (۱)

محدث امام شعمی رحمۃ اللہ ہی کا بیان ہے:

”جب دنیا میں حضرت آدم عَلَيْنَا السَّلَاطَةُ کی اولاد میں اضافہ ہوا اور وہ زمین کے مختلف حصوں اور خطوں میں پھیل گئے، تو لوگوں نے ہبوطِ آدم (آدم عَلَيْنَا السَّلَاطَةُ کے جنت سے زمین پر اُتارے جانے) کے وقت سے تاریخ مقرر کی ہے جو کہ طوفانِ نوح تک چلتی رہی۔“

اور ابن کلبی رحمۃ اللہ کا بیان ہے:

”قبیلہ حمیر کے لوگ تابعہ (یعنی بادشاہوں) سے تاریخ شمار کرتے

تھے اور قبیلہ غسان کے لوگ سد (بندھ) کے ٹوٹنے کے واقعہ سے تاریخ لکھتے تھے اور اہل صنعاء کی تاریخ حبشہ والوں کے غلبہ کے واقعہ سے، پھر اہل فارس کے غلبہ کے واقعہ سے چلتی تھی، پھر عرب کے لوگ مشہور دنوں سے تاریخ کا اجراء کرتے تھے، جیسے جنگ بسوس و داجس، غبراء، وغیرہ وغیرہ۔“ (۱)

اور ابن ہشام رحمہ اللہ نے اپنے باپ سے روایت کی ہے:

”اہل روم کی تاریخ دارا بن دار کے قتل سے اہل فارس کے ان پر غالب آنے کے واقعہ تک چلتی رہی اور رہے قطبی تو انہوں نے اپنی تاریخ بخت نصر سے فلا بطرہ تک چلائی جو کہ مصر کی ملکہ تھی اور یہود نے بیت المقدس کی ویرانی و بربادی کے واقعہ سے تاریخ چلائی اور عیسائی لوگوں نے عیسیٰ عَلَیْہِ السَّلَام کے واقعہ رفع سے اپنی تاریخ جاری کی۔“ (۲)

اور علامہ ابن کثیر رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے:

”اہل فارس (یعنی ایرانی) جب کوئی بادشاہ مرجاتا اور دوسرا کوئی بادشاہ تخت نشین ہوتا، تو یکے بعد دیگرے اسی سے تاریخ مقرر کرتے تھے اور پچھلی تاریخ کو چھوڑ دیتے تھے۔“ (۳)

امام طبری رحمہ اللہ کہتے ہیں:

”نصاری یعنی عیسائی لوگ اسکندر ذوالقرنین کے عہد سے تاریخ

(۱) عمدة القاري: ۶۶/۱۷

(۲) عمدة القاري: ۶۶/۱۷

(۳) البدایہ و النہایہ: ۲۰۶/۳

لکھتے ہیں اور میرا خیال ہے کہ وہ لوگ آج بھی اسی پر قائم ہیں اور فارسی لوگ اپنے بادشاہوں کے عہد سے تاریخ لکھا کرتے تھے اور میرے علم کے مطابق آج وہ لوگ یزدگرد بن شہریار کے عہد سے تاریخ لکھتے ہیں؛ کیوں کہ وہ ان کے بادشاہوں میں سے آخری بادشاہ ہے جو بابل و مشرق پر حکمراں تھا۔“ (۱)

خلیفہ بن خیاط رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی تاریخ میں عبدالعزیز بن عمران رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے لکھا ہے:

”ہمیشہ سے لوگوں کی ایک تاریخ رہی ہے، وہ اول زمانہ میں آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ کے جنت سے اتارے جانے کے وقت سے تاریخ لکھتے تھے اور یہ سلسلہ برابر جاری رہا یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ کو مبعوث فرمایا، پھر لوگ حضرت نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ کے اپنے قوم پر بددعاء کے واقعہ سے تاریخ رکھنے لگے، پھر طوفان کے وقت سے شمار کرنے لگے اور یہ سلسلہ حضرت ابراہیم عَلَيْهِ السَّلَامُ کے آگ میں جلائے جانے تک رہا، پھر لوگ اسی واقعہ سے تاریخ لکھنے لگے اور بنو اسماعیل نے تعمیر کعبہ سے تاریخ رکھی۔“ (۲)

نیز خلیفہ بن خیاط رحمۃ اللہ علیہ نے انہی عبدالعزیز بن عمران رحمۃ اللہ علیہ سے اور ابن کثیر نے امام شعمی رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا ہے:

”بنو اسماعیل تعمیر کعبہ سے تاریخ شمار کرتے تھے اور یہ بات برابر

(۱) تاریخ طبری: ۱۲۰/۱

(۲) تاریخ خلیفہ بن خیاط: ۱/۱

جاری رہی یہاں تک کہ کعب بن لوی کی وفات ہوگئی، پھر اس کی موت کے وقت سے تاریخ لکھنے لگے یہاں تک کہ ہاتھی والا واقعہ پیش آ گیا، تو پھر اسی سال سے تاریخ لی جانے لگی، پھر مسلمانوں نے ہجرت کے سال سے تاریخ مانی۔“ (۱)

ان تفصیلات سے واضح ہوا کہ اکثر اقوام کے پاس اپنی اپنی تاریخ تھی جس سے وہ کام لیا کرتے تھے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ لوگ بعض واقعات مشہورہ سے تاریخ مقرر کیا کرتے تھے اور بعض لوگ بادشاہوں کی بادشاہت کے عروج و زوال سے تاریخ مقرر کرتے تھے، یہود نے بیت المقدس کی ویرانی کے واقعہ سے تاریخ مقرر کی اور عیسائیوں نے حضرت عیسیٰ عَلَيْهِ السَّلَام کے دنیا سے جانے کے بعد سے تاریخ بنائی، اسی طرح عرب کے لوگوں نے واقعہ فیل سے تاریخ مقرر کی جس کا واقعہ یہ ہے کہ ابرہہ شاہ یمن نے کعبۃ اللہ کو ڈھانے کے لیے کوہ پیکر ہاتھیوں کے ذریعہ کوشش کی تھی؛ مگر اللہ کی قدرت کہ اس بے ایمانی و کعبے کی گستاخی کے نتیجے میں وہ خود ابا بیل نامی پرندوں کے ذریعہ ہلاک کر دیا گیا، عربوں نے اسی واقعہ سے تاریخ مقرر کی تھی۔

ہجری تاریخ کا آغاز

گزشتہ اقوام کی تاریخوں کا جائزہ لینے کے بعد اب آئیے اہل اسلام میں رائج تاریخ کا جائزہ لیں، اسلامی تاریخ جس کو ہجری تاریخ کہا جاتا ہے روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت میں اس کی بنیاد رکھی گئی اور یہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مشورہ سے طے کیا گیا تھا۔

اس سلسلے میں جو روایات آئی ہیں ان پر اولاً ایک نظر ڈالتے چلیے :

(۱) حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو خط لکھا:

”آپ کی طرف سے ہم کو خطوط موصول ہوتے ہیں؛ مگر ان پر تاریخ لکھی ہوئی نہیں ہوتی (یعنی یہ پتہ نہیں چلتا کہ یہ خط کب کا لکھا ہوا ہے)، اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو جمع کر کے مشورہ کیا، بعض حضرات نے مشورہ دیا کہ نبوت کے سال سے تاریخ لکھی جائے، بعض نے سال ہجرت کا اور بعض نے وفات کے سال کا مشورہ دیا؛ مگر جمہور صحابہ نے اس پر اتفاق کیا کہ ہجرت کے سال سے اسلامی تاریخ مانی جائے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسی پر فیصلہ کیا۔“ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی تحریک پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ سے مشورہ کر کے اسلامی تاریخ کا اجراء ہجرت کے واقعہ سے فرمایا۔

(۲) محمد بن سیرین رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے:

”ایک شخص حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے کھڑا ہوا اور اس نے عرض کیا کہ آپ تاریخ لکھا کریں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پوچھا کہ کیا تاریخ لکھیں؟“

اس نے کہا:

”نشیء تفعله الأعمام، یکتبون فی شہر کذا من سنة کذا“.

(ایک بات جو عجمی لوگ کرتے ہیں، وہ لوگ لکھا کرتے ہیں کہ فلاں سال کے فلاں مہینہ سے) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہاں! یہ تو اچھی

(۱) تاریخ طبری: ۳/۲، ثقات ابن حبان: ۲۰۶/۲، تاریخ خلیفہ: ۱/۱، فتح الباری:

۲۶۸/۷، وغیرہ

چیز ہے؛ لہذا تاریخ لکھا کرو، صحابہ نے کہا کہ کس سن سے ہم اس کا آغاز کریں؟ بعض نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ کی بعثت سے، بعض

نے کہا کہ وفات سے، پھر ہجرت پر سب نے اتفاق کر لیا۔ (۱)

(۳) ایک اور روایت میں ہے کہ ایک شخص حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ملک یمن سے آیا اور عرض کیا کہ میں نے وہاں (یمن میں) ایک بات دیکھی جس کو وہ لوگ تاریخ کہتے ہیں، وہ لوگ اس کو اس طرح لکھتے ہیں کہ فلاں سال، فلاں مہینہ سے، یہ سن کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ تو اچھی چیز ہے؛ لہذا تاریخ مقرر کرو۔

جب لوگوں کو جمع کیا تو کسی نے ولادت نبوی سے، کسی نے بعثت نبوی سے، کسی نے ہجرت سے اور کسی نے وفات سے تاریخ مقرر کرنے کا مشورہ دیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہجرت سے مقرر کرو۔ (۲)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تاریخ لکھنے کی تحریک ایک یمنی کی طرف سے ہوئی۔ (۴) ایک روایت سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خود اس کی ضرورت کو محسوس کیا تھا، ابن حجر، عینی اور ابن کثیر رحمہم اللہ نے میمون بن مہران رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے:

”حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں ایک دستاویز پیش کی گئی، جس کی میعاد شعبان تھی، آپ نے فرمایا کہ کون سا شعبان مراد ہے، وہ جو گزر گیا یا جو آنے والا ہے؟ پھر آپ نے صحابہ کو جمع کیا اور مشورہ کیا۔“ (۳)

(۱) تاریخ طبری: ۳/۲، البدایہ والنہایہ: ۳/۲۰۶

(۲) فتح الباری: ۷/۲۶۹

(۳) تاریخ طبری: ۳/۲، البدایہ: ۳/۲۰۶، فتح الباری: ۷/۲۶۸، عمدۃ القاری: ۱۷/۶۶

مذکورہ بالا روایات کی روشنی میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اولاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو بھی تاریخ مقرر کرنے کی ضرورت معلوم و محسوس ہوئی، پھر دوسرے اصحاب کی طرف سے بھی تحریک ہوئی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مشورہ کے لیے صحابہ کو جمع کر کے ایک فیصلہ کر دیا۔

ہجری تاریخ کے موجد حضرت عمر رضی اللہ عنہ

ان روایات سے معلوم ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہی نے بمشورہ صحابہ کرام کو ”ہجرت“ کو اسلامی تاریخ کے لیے بنیاد بنا دیا؛ لہذا اس کا سہرا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سر بندھتا ہے۔

امام طبری رحمۃ اللہ علیہ اپنی تاریخ میں فرماتے ہیں:

”حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہی نے سب سے پہلے تاریخ کو وضع کیا اور اس کو

لکھا جیسا کہ مجھ سے حارث نے بیان کیا ہے۔“ (۱)

علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی اولیات میں جہاں اور چیزوں کو شمار کیا ہے وہیں یہ بھی لکھا ہے کہ آپ ہی اول شخص ہیں جنہوں نے ہجرت سے تاریخ مقرر کی۔“ (۲)

اسی طرح ”الوافی فی الوفیات“ کے مؤلف نے لکھا ہے:

”أول من أرخ الكتب من الهجرة عمر بن الخطاب.“

(سب سے اول جنہوں نے ہجرت سے خطوط میں تاریخ لکھی وہ

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ ہیں۔) (۳)

(۱) تاریخ طبری: ۵۶۹/۲

(۲) تاریخ الخلفاء: ۱۰۸

(۳) الوافی فی الوفیات: ۵/۱

مگر امام احمد رحمہ اللہ نے عمرو بن دینار رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ سب سے پہلے جس نے تاریخ لکھی وہ یعلیٰ بن امیہ رضی اللہ عنہ ہیں، جب کہ وہ یمن میں تھے۔ (۱)

مگر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ روایت منقطع ہے۔ (۲)

لہذا صحیح یہی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تاریخ اسلامی کی ابتداء ہجرت کے واقعہ سے مقرر کی اور آپ ہی اس کے موجد و مدون ہیں اور اس سلسلہ میں جن حضرات صحابہ نے اپنے اپنے مشورے دئے ان میں حضرت علی اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما بھی شامل ہیں۔

ہجری تاریخ اور قرآنی اشارہ

اس جگہ یہ بھی سن لیجئے کہ حضرات صحابہ نے تاریخ کی ابتداء، جو ہجرت کے واقعہ سے مانی ہے، انھوں نے یہ بات ایک قرآنی اشارے سے اخذ کی ہے۔
علامہ سہیلی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

”صحابہ نے ہجرت سے تاریخ ایک آیت سے لی ہے۔“

اور وہ یہ ہے:

”لَمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ

فِيهِ.“

(البتہ وہ مسجد جس کی بنیاد اول روز سے تقویٰ پر رکھی گئی ہے وہ زیادہ حق دار ہے کہ آپ اس میں کھڑے ہو کر نماز پڑھیں) یہ پہلا دن وہ ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ میں وارد ہوئے تھے اور

(۱) سیرت ابن کثیر: ۲/۲۸۷

(۲) فتح الباری: ۷/۲۶۹

اسلام کو عزت ملی تھی، پس یہاں اول روز سے مراد تاریخ اسلامی کا پہلا روز ہے اور وہ ہجرت کا دن ہے۔ (۱)

یہ ایک لطیف قرآنی اشارہ ہے جس سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اسلامی تاریخ کے لیے ماخذ کا پتہ چلایا اور ہجرت سے اس کو جوڑا، اس سے حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی دقت نظری و تعمق علمی کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔

ہجری تاریخ کا سال تدوین

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کس سن میں تاریخ ہجری کی تدوین کی تھی، اس میں متعدد روایات ہیں، بعض میں ہے کہ یہ سن سولہ ہجری تھا اور بعض میں ہے کہ سترہ ہجری تھا اور بعض میں اٹھارہ کا ذکر آیا ہے۔

امام طبری رحمۃ اللہ علیہ نے تاریخ میں امام شعیب رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کیا ہے:

”یہ واقعہ سن سترہ یا اٹھارہ میں پیش آیا۔“

”وذلك سنة سبع عشرة او ثمان عشرة.“ (۲)

اور ”الوافی“ میں ہے کہ یہ سن سولہ تھا اور ربیع الاول کا مہینہ تھا۔ (۳)

ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:

”اتفق الصحابة رضی اللہ عنہم في سنة ست عشرة، وقيل: سنة

سبع عشرة، وقيل: ثمانی عشرة في الدولة العمريّة علی

جعل ابتداء التاريخ الإسلامي من سنة الهجرة.“

(۱) فتح الباری: ۲۶۸/۷

(۲) طبری: ۲/۲

(۳) الوافی فی الوفیات: ۵/۱

(حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے خلافت عمری میں سن سولہ، یا سنہ سترہ، یا سن اٹھارہ میں اسلامی تاریخ کی ابتداء سن ہجرت سے قرار دینے پر اتفاق کیا۔) (۱)

اسلامی تاریخ کی ابتداء سال ہجرت سے کیوں؟

یہاں قابل غور بات یہ ہے کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اسلامی تاریخ کی ابتداء جس واقعہ کی بنیاد پر رکھی وہ ہجرت کا واقعہ ہے، حال آں کہ سیرت و تاریخ نبوی میں اور بھی اہم واقعات موجود تھے، جن کو تاریخ اسلامی کی بنیاد بنایا جاسکتا تھا۔

ولادت نبوی کا واقعہ کچھ کم اہم نہ تھا، چنانچہ بعض حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس کا مشورہ بھی دیا تھا، اسی طرح نبوت و بعثت کا واقعہ بھی اس کی بنیاد بن سکتا تھا، معراج کے واقعہ کو بھی اس کے لیے معیار بنایا جاسکتا تھا؛ مگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اور خاص طور پر حضرت علی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے واقعہ ہجرت نبوی کو اس کی اصل اور بنیاد بنایا۔

اس کی وجہ سے انہیں حضرات کی زبانی ملاحظہ کریں، انہوں نے اس کی وجہ بیان کی:

”الہجرة فرقت بين الحق والباطل.“

(ہجرت نے حق و باطل کے درمیان فرق کر دیا۔) (۲)

ایک روایت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے یہ الفاظ نقل کیے گئے ہیں:

”بل نؤرخ من مهاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فإن

(۱) سیرة ابن کثیر: ۲/۲۸۷

(۲) فتح الباری: ۷/۲۶۸، عمدة القاری: ۱/۷۶ وغیرہ

مہاجرہ فرق بین الحق والباطل“۔

(بلکہ ہم ہجرت سے تاریخ مانیں گے؛ کیوں کہ ہجرت کا واقعہ حق و

باطل میں فرق ہے۔) (۱)

ایک روایت میں حضرت سعید بن المسیب رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو جمع کیا اور ان سے پوچھا کہ ہم کس دن سے تاریخ لکھیں؟ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا:

” من یوم ہاجر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وترك

أرض الشرك.“

(جس دن اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کی اور

شُرک کی سرزمین کو چھوڑا اس دن سے لکھیں۔) (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ حضرات صحابہ نے تاریخ اسلامی کی ابتداء ہجرت سے اس لیے قرار دی کہ یہ واقعہ حق و باطل میں فرق کرنے والا ہے، اس سے لوگوں کو یہ بات اچھی طرح سمجھ میں آگئی کہ اسلام حق ہے اور اس کو ختم کرنا ممکن نہیں، اگرچہ اس کے خلاف ہزار ہا سازشیں و کوششیں کی جائیں، یہ دین حق ہے، جو اللہ کی جانب سے آیا ہے جو ہر حال میں ابھر کر رہے گا۔

ہجرت کا واقعہ کتب سیرت سے پڑھکر دیکھ لیں کہ کس طرح ہجرت سے حق و باطل میں فرق ہوا ہے اور اس واقعہ نے باطل کو سرنگوں کرنے اور حق کو فتح یاب بنانے میں کس طرح اپنا کردار ادا کیا؟

(۱) طبری: ۳/۲

(۲) طبری: ۵/۲

واقعہ ہجرت اشاروں میں

یہاں اس کی جانب مختصر لفظوں میں اشارہ کر دینا مناسب ہے، کفار قریش نے جب اسلام کو پھلتا اور پھولتا ہوا دیکھا اور ہزار ہا تکالیف و مصائب کے باوجود اس کو آگے بڑھتا ہوا پایا تو ایک بار دارالندوة میں مکہ کے تمام سردار جمع ہو گئے اور مشورہ کیا کہ کس طرح اسلام کو ختم کیا جائے اور بعد بحث یہ بات طے ہوئی کہ آج ہی راتوں رات حضرت محمد ﷺ کو (نعوذ باللہ) قتل کر دیا جائے اور اس کے لیے آپ کے گھر کا رات بھر وہ لوگ اپنے غنڈوں کو لے کر محاصرہ بھی کیے رہے، تاکہ جو ہی آپ نماز کے لئے صبح نکلیں تو فوراً سب کے سب مل کر آپ پر حملہ کر دیں، وہ سمجھ رہے تھے کہ اس ترکیب سے آج کی رات گزرتے ہی حضرت محمد ﷺ کا وجود ختم ہو جائے گا اور آپ کے ساتھ اسلام بھی نیست و نابود ہو جائے گا؛ مگر اللہ کی حکمت بالغد دیکھنے کہ عین اسی رات کو جب آپ اپنے کاموں سے فارغ ہو کر گھر پہنچے، تو آپ کو مدینہ کی جانب ہجرت کر جانے کا حکم خداوندی پہنچا اور آپ اس کی تعمیل میں رات ہی اپنے گھر سے نکل پڑے، جب کہ کفار آپ کے گھر کے چاروں طرف محاصرہ کئے ہوئے تھے، آپ کافروں کے درمیان سے صحیح و سالم اور بخیر و عافیت نکل گئے اور کسی کافر کی نگاہ آپ کو نہ دیکھ سکی، پھر غار ثور میں تین دن قیام رہا اور کفار آپ کی تلاش میں وہاں بھی پہنچے تھے؛ مگر اللہ تعالیٰ نے آپ کی حفاظت کی خاطر وہاں ایک مکڑی کو جالاتان دینے کا حکم دیا اور کبوتریوں کو غار کے منہ پر انڈے دینے کا حکم دے دیا؛ اس لئے جب یہ لوگ وہاں پہنچے تو یہ سمجھے کہ یہاں برسہا برس سے کوئی نہیں آیا ہے، یہاں تلاش بیکار ہے؛ اس لئے واپس لوٹ گئے اور آپ ﷺ وہاں سے نکل کر اونٹ پر سوار معجزانہ طریقہ پر مدینہ پہنچ گئے

ہجری تاریخ کی تاریخی و شرعی اہمیت

اور کفار کے سارے عزائم اور اردوں پر پانی پھر گیا اور وہ ہاتھ ملتے اور ذلیل اور رسوا اور پسپا ہو کر رہ گئے اور دوسری طرف جب آپ مدینہ پہنچے، تو وہاں اسلام کو ترقی نصیب ہوئی اور وہ وہاں سے روز بروز بلندی اور عروج کی منزلیں طے کرتا رہا، وہاں مسلمانوں کی جمعیت بن گئی اور اسلامی حکومت قائم ہو گئی اور لوگوں کو حق کے سمجھنے کا راستہ ہموار ہوا اور لوگ جوق در جوق اسلام میں داخل ہونے لگے۔

قربان جائیے حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم پر کہ انہوں نے ہجرت کے اس عظیم اور عجیب واقعہ سے اسلامی تاریخ کی ابتداء مان کر ہمیں اور قیامت تک آنے والے تمام اہل اسلام کو یہ بتا دیا ہے کہ اسلام کی سر بلندی اور عظمت اور اس کی سرخروئی اور جلالت اس بات میں منحصر ہے کہ مسلمان ہمیشہ اس کے لیے اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کی طرح قربانیاں دیتے رہیں۔

ہجرت سے ابتدا کی دوسری وجہ

اسلامی تاریخ کی ابتداء ہجرت کے واقعہ سے قرار دینے کی ایک وجہ تو اوپر عرض کی گئی کہ اس واقعہ سے بڑی عبرتیں وابستہ ہیں اور اس کے ذریعہ حق و باطل میں کامل تمیز و فرق ہو جاتا ہے۔

اس کی دوسری وجہ بقول علامہ ابن حجر یہ ہے کہ ولادت و نبوت کی تاریخوں میں اختلاف ہے اور واقعہ وفات سے ماننے میں یہ بات مانع ہوئی کہ یہ واقعہ مسلمانوں کو رنج و ملال میں مبتلا رکھے گا؛ لہذا ہجرت سے ماننا بے غبار معلوم ہوا۔^(۱)

ماہ محرم کو سال کا پہلا مہینہ مانا گیا

غرض جب یہ بات صحابہ نے طے کر لی کہ اسلامی تاریخ کی ابتداء واقعہ ہجرت

(۱) فتح الباری: ۷/۲۶۸

ہجری تاریخ کی تاریخی و شرعی اہمیت

سے مانی جائے اور اس پر صحابہ کرام کا اجماع ہو گیا تو اب مسئلہ یہ تھا کہ سال کی ابتداء کس ماہ سے مانی جائے؟

تاریخ طبری کی روایت کے مطابق جب مشورہ ہو رہا تھا اور سال ہجری سے اسلامی تاریخ کی ابتداء پر صحابہ متفق ہو گئے تو اس بارے میں سوال ہوا کہ کس ماہ سے سال کی ابتداء مانی جائے؟ بعض نے کہا کہ رمضان سے اور بعض نے کہا کہ محرم سے کیوں کہ وہ لوگوں کے حج سے واپسی کا مہینہ اور محترم مہینہ ہے، پھر اسی پر ان سب کا اجماع ہو گیا۔ (۱)

جب صحابہ کرام سے اس کے بارے میں مشورہ لیا گیا، تو بعض حضرات نے فرمایا کہ ماہ رجب سے سال کا آغاز مانا جائے، حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کی یہی رائے تھی اور بعض نے کہا کہ رمضان سے سال مانا جائے، یہ حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کی رائے تھی اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ محرم سے تاریخ کا آغاز کرو؛ کیوں کہ وہ محترم مہینہ ہے اور سال کا شروع بھی ہے اور لوگوں کے حج سے واپس آنے کا وقت بھی ہے۔ (۲)

ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”آثار کے مجموعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جن صحابہ نے محرم سے ابتداء کی رائے و مشورہ دیا وہ حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی رضی اللہ عنہ تھے۔ (۳)

(۱) طبری: ۳/۳ سیرۃ ابن کثیر: ۲/۲۸۷

(۲) فتح البای: ۷/۲۶۹، عمدۃ القاری: ۱۷/۶۶ وغیرہ

(۳) فتح الباری: ۳/۲۶۹

غرض اس پر سب کا اتفاق ہو گیا اور صحابہ کرام نے سال ہجری کا پہلا مہینہ محرم الحرام کو قرار دیا۔

ایک اشکال کا جواب

یہاں ایک اشکال ذہن میں آسکتا ہے، وہ یہ کہ جب صحابہ کرام نے ہجرت کے واقعے کو اصل بنا کر اسلامی تاریخ کی ابتداء کو ہجرت سے وابستہ کیا تو سال کا پہلا مہینہ بھی اسی کو قرار دینا چاہیے تھا، جس میں ہجرت کا واقعہ پیش آیا اور ہجرت کا واقعہ ماہ ربیع الاول میں پیش آیا تھا تو مناسب تھا کہ سال ہجری کا پہلا مہینہ بھی ربیع الاول کو قرار دیا جاتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بلاشک ہجرت کا واقعہ ماہ ربیع الاول میں پیش آیا تھا، مگر نبی کریم ﷺ نے ہجرت کر کے مدینہ جانے کا عزم و ارادہ ”ماہ محرم الحرام“ میں ہی کر لیا تھا؛ کیونکہ مدینہ سے حج کو آئے ہوئے مسلمانوں نے ذی الحجہ کے درمیان اللہ کے رسول ﷺ کو مدینہ آجانے کی دعوت دی اور آپ ﷺ نے اس دعوت کو قبول کر لیا، پھر جب محرم کا مہینہ آیا تو آپ نے اس کا عزم فرمایا، اس لحاظ سے محرم ہی ہجرت کا مہینہ ہے، اگرچہ اس پر عمل ربیع الاول میں ہوا۔

ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے یہی توجیہ کرنے کے بعد فرمایا کہ یہ سب سے زیادہ قوی وجہ ہے جس کو میں نے محرم سے ابتداء کی مناسبت میں پایا ہے۔ (۱)

صحابہ کا طرز عمل ایک پیغام ہے

اس تفصیل و توضیح کے بعد ہمیں اب اپنا جائزہ لے کر دیکھنا چاہئے کہ حضرات صحابہ

کرام کے اس طرز عمل و طریقہ کار سے چند باتوں کی طرف اشارہ ملتا ہے اور وہ دراصل ہمارے لیے ہدایات و پیغامات ہیں، ہمیں ان کی کسوٹی پر اپنے آپ کو جانچنا اور اپنا جائزہ لینا چاہیے۔

(۱) پہلی ہدایت یہ ہے کہ حضرات صحابہ نے جب تاریخ مقرر کرنے کی ضرورت محسوس کی تو اسلام کی تاریخ کی ازسرنو بنیاد ڈالی اور اس کو رواج دیا، حال آں کہ جیسا کہ اوپر عرض کر چکا ہوں اُس دور میں مختلف تواریخ مختلف اقوام میں رائج تھیں۔ عیسائیوں کے پاس حضرت عیسیٰ ﷺ کی ولادت شریفہ یا ان کے رفع سے تاریخ موجود اور رائج تھی، اسی طرح یہود کی اپنی ایک تاریخ موجود تھی اور خود مکہ اور اطراف کے لوگوں میں ہاتھی کے اس عظیم واقعہ سے تاریخ چلتی تھی جس کا وقوع نبی کریم ﷺ کی ولادت شریفہ سے صرف ۵۵ دن قبل ہوا تھا، اور اس کو ”عام الفیل“ کہا جاتا تھا۔

مگر اس کے باوجود حضرات صحابہ نے ایسا نہیں کیا کہ ان مروجہ تواریخ میں سے کسی تاریخ کو اپنایا ہو اور اس پر اکتفاء کر لیا ہو، بلکہ مستقل طور پر مشورہ کر کے ایک اسلامی تاریخ کی بنیاد رکھی اور اس کو رواج دیا۔

اس میں اشارہ اور پیغام ہے کہ اسلام اپنے ہر معاملہ میں ایک تشخص رکھتا ہے، اور اس کا ایک امتیاز اور ایک خصوصیت ہے، وہ ہر جگہ اپنے اس امتیاز و تشخص کو باقی و برقرار رکھنا چاہتا ہے۔

اب حضرات صحابہ کے اس طرز عمل کے ساتھ اپنا جائزہ لے کر دیکھ لیجیے کہ ہم اسلامی تشخصات اور امتیازات کو قائم کرنے کے بجائے اس کو کس حد تک پامال کرتے جا رہے ہیں؟ اور ہر موقعہ پر غیر اقوام کی تقلید اور اتباع کو سرمایہ شرف و عزت خیال

کرتے ہیں اور خود تاریخ ہی کا مسئلہ لے لیجیے، آج ہم اس سے کس قدر غافل ہیں اور اس کے برخلاف غیروں کی بنائی ہوئی تواریخ پر کس قدر فریفتہ ہیں کہ ہمیں اپنی تاریخ تو یاد نہیں؛ لیکن غیروں کی تاریخ کیا مجال ہے کہ ہم بھول جائیں؟

یاد رکھئے کہ یہاں مسئلہ یہ نہیں ہے کہ دوسری تواریخ سے اعتناء اور اس پر عمل جائز ہے یا ناجائز؟ جائز تو ہے کہ دوسری تاریخ پر بھی عمل کریں؛ لیکن اسلامی تاریخ سے وابستگی اور اس کا اہتمام دوسری تواریخ سے زیادہ کرنا چاہیے؛ مگر ہماری حالت اس کے بالکل برعکس ہے، پس حضرات صحابہ کرام کا یہ طرز عمل اور طریقہ کار ہمیں اسلامی غیرت کا بھرپور سبق اور ہر موقعہ پر اپنے امتیاز اور تشخص کو باقی رکھنے کی پرزور دعوت دیتا ہے۔

(۲) حضرات صحابہ نے اسلامی تاریخ کو ہجرت سے وابستہ کر کے اور اسلامی سال کی ابتداء محرم الحرام سے مان کر اسلام اور مسلمانوں کی سربلندی و عظمت اور باطل کی شکست و ریخت کا مظاہرہ کرنا چاہا تھا، گویا محرم الحرام وہ عظیم مہینہ ہے جس میں خدا کی طرف سے کفر کے علم برداروں اور باطل کے پجاریوں کو نامراد کر کے رسوا اور پسپا کر دیا گیا تھا اور اہل اسلام کو سربلندی اور عظمت کا تاج پہنایا گیا تھا، صحابہ نے چاہا کہ محرم کے آتے ہی یہ اسلامی تاریخ کا روشن باب مسلمانوں کو یاد آ جائے اور وہ اپنی عظمت و سربلندی کا احساس کر کے عزت و عظمت کی زندگی گزاریں؛ مگر افسوس کہ آج مسلمانوں کا ایک بڑا طبقہ محرم الحرام کو منحوس و نامراد سمجھتا ہے اور بعض لوگ اس کو اس قابل سمجھتے ہیں کہ اس میں ماتم بپا کیا جائے اور اسی لیے بہت سے مسلمان اس ماہ میں شادی اور دیگر خوشی کی تقریبات سے احتراز و پرہیز کرتے ہیں۔

صحابہ کے نزدیک یہ مہینہ بڑا باعظمت و مقدس تھا اور آج کے مسلمانوں نے اس کو

منحوس اعتقاد کر لیا ہے، حال آں کہ حدیث میں ارشاد ہے کہ اللہ کے نزدیک رمضان کے روزوں کے بعد سب سے افضل روزہ اللہ کے مہینہ ”محرم الحرام“ کا روزہ ہے۔ (۱)
 اس میں اس ماہ کو شہر اللہ (اللہ کا مہینہ) قرار دیا گیا ہے، جس سے اس کی تقدیس و تعظیم نکلتی ہے، پھر اس کو رمضان کے بعد سب سے افضل فرمایا گیا ہے؛ مگر اس کے خلاف شیعوں کی تحریف اور تلبیس سے مسلمانوں میں اس ماہ کی نحوست کا غلط و باطل عقیدہ رائج ہو گیا ہے جو قابل اصلاح ہے۔

(۳) پھر صحابہ نے ہجرت کے واقعہ سے اسلامی تاریخ کو جوڑ کر ہمیں اس طرف متوجہ کیا ہے کہ اسلام کی ترقی و ترویج، اس کی تعظیم و تقدیس اس پر موقوف ہے کہ اہل اسلام ہر زمانے میں اس کے لیے قربانی دیں، جیسا کہ اللہ کے رسول اور صحابہ نے اس کے لیے بے انتہاء قربانیاں پیش کر کے اس کی تقویت و بقاء کا سامان کر دیا۔

اگر صحابہ ہجرت نہ کرتے اور اپنے گھربار، بیوی بچوں، قبیلہ و خاندان کو نہ چھوڑتے اور اپنے راحت و عیش کا سامان کرتے رہتے، کھانے پینے اور دنیوی لذتیں حاصل کرنے میں لگے رہتے تو دین اسلام دنیا سے مٹ جاتا اور کفار اس کو کبھی پنپنے نہ دیتے؛ لہذا تاریخ اسلام کو ہجرت سے جوڑ کر صحابہ نے چاہا کہ جب بھی تاریخ اسلام سامنے آئے تو مسلمانوں کے اندر بھی قربانی کا وہی جذبہ پیدا ہو جائے اور وہ اسی طرح دین کی خاطر قربانیاں دیں۔

اب غور کیجئے کہ ہم نے اسلام کے لیے کیا قربانی دی ہے؟ اس کی ترقی کے لیے کیا خدمات پیش کی ہیں؟ ملت اسلامیہ کے فروغ کے لیے کیا سامان کیا ہے؟ کہیں ایسا تو نہیں کہ شعوری یا غیر شعوری طور پر ہم کفر و باطل کی تقویت کا ذریعہ و سبب

ہجری تاریخ کی تاریخی و شرعی اہمیت

بن گئے ہوں اور اسلام کے ضعف و کمزوری کا باعث بن گئے ہوں، یا کم از کم ہمارے اوقات صرف دنیاوی کاموں اور دھندوں کی نذر ہو گئے ہوں؟ ان باتوں پر غور کر کے آئندہ زندگی کو اسلام کی تقویت و تحفظ اور اس کی ترقی و تطویر کے لیے صرف کرنا چاہیے۔

قمری تاریخ کی شرعی اہمیت

جیسا کہ معلوم ہوا، محرم الحرام اسلامی کیلنڈر کا سب سے پہلا مہینہ ہے جس طرح انگریزی کیلنڈر کا پہلا مہینہ جنوری ہے؛ مگر ہم میں سے اکثر لوگ انگریزی تاریخ اور اس کی ابتداء و انتہاء سے تو واقف ہوتے ہیں؛ مگر اسلامی تاریخ اور اس کی ابتداء و انتہاء سے جاہل و غافل رہتے ہیں، بسا اوقات محرم الحرام کا مہینہ آتا اور چلا جاتا ہے اور بہت سے مسلمانوں کو اس کی خبر بھی نہیں ہوتی، اس کے برعکس جب جنوری کا مہینہ آتا ہے اور اس کی پہلی تاریخ ہوتی ہے، تو سب کو اس کی اطلاع ہوتی اور اس کا چرچا سبھی میں ہوتا ہے، کیا عیسائی، کیا مسلم، کیا ہندو اور کیا مجوسی، سبھی اس میں دلچسپی لیتے ہیں، یہاں غیروں سے بحث نہیں اور نہ ان سے شکایت، شکایت تو اپنوں سے ہے کہ ان کو غیروں کی تاریخ سے تو اتنی دلچسپی ہے؛ لیکن اپنی اسلامی تاریخ سے اس قدر غفلت؟ حال آں کہ اسلامی تاریخ سے واقفیت ضروری ہے اور شرعاً اس کی بڑی اہمیت ہے۔

قرآن شریف میں ارشاد ہے:

﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ، قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ

(الْبَقَرَةُ: ۱۸۹)

وَالْحَجِّ ﴿

(لوگ آپ سے نئے چاندوں کے بارے میں پوچھتے ہیں، آپ

کہہ دیجیے کہ یہ لوگوں کے اوقات معلوم کرنے اور حج کرنے کا ذریعہ ہیں۔)

روایات میں آتا ہے کہ صحابہ کرام نے نبی کریم ﷺ سے شروع مہینے کے چاند کے بارے میں سوال کیا کہ یا رسول اللہ! یہ چاند کا کیا معاملہ ہے کہ ظاہر ہوتا ہے دھاگے کی طرح باریک سا اور پھر بڑھتا جاتا ہے اور بڑا ہو جاتا اور گول بن جاتا ہے پھر گھٹنا شروع ہوتا ہے اور بالکل باریک ہو جاتا ہے جیسا کہ پہلے تھا۔ اس کے جواب میں یہ آیت نازل ہوئی کہ آپ کہہ دیجیے کہ چاند دراصل لوگوں کے معاملات میں بھی اور ان کی عبادات میں بھی اوقات معلوم کرنے کا آلہ و ذریعہ ہے۔ (۱)

چنانچہ جب ماہ کی ابتداء ہوتی ہے تو وہ اپنی ہلالی شکل سے ابتداء ماہ کی خبر دیتا ہے، پھر بڑھتا چلا جاتا ہے، اس سے لوگوں کو اپنی دنیوی زندگی میں بھی تقرر اوقات میں مدد ملتی ہے اور مذہبی و دینی معاملات جیسے حج، زکوٰۃ، روزہ، قربانی، نیز عدت، وغیرہ میں بھی اس سے مدد ملتی ہے۔ اس آیت میں اگرچہ صرف حج کا ذکر کیا گیا ہے کہ چاند حج کے لیے ذریعہ وقت شناسی ہے؛ مگر مراد تمام عبادات ہیں، جو کسی خاص ماہ یا وقت سے متعلق ہیں، جیسے روزہ کہ رمضان میں فرض ہے؛ لہذا اس فرض کو ادا کرنے کے لیے یہ جاننا ضروری ہوا کہ رمضان کب ہے؟ اور یہ بات موقوف ہے چاند پر، اسی طرح حج، قربانی، زکوٰۃ، وغیرہ کا مسئلہ بھی ہے۔

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر ”معارف القرآن“ میں لکھا ہے:

”اس آیت سے تو اتنا معلوم ہوا کہ چاند کے ذریعہ تمہیں تاریخوں

اور مہینوں کا حساب معلوم ہو جائے گا، جس پر تمہارے معاملات اور

عبادات حج وغیرہ کی بنیاد ہے۔“

اسی مضمون کو سورہ یونس کی آیت میں اس عنوان سے بیان کیا ہے:

﴿ وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ ﴾

(يُونُسُ: ۵)

”جس سے معلوم ہوا کہ چاند کو مختلف منزلوں اور مختلف حالات سے

گزارنے کا فائدہ یہ ہے کہ اس کے ذریعہ سال اور مہینوں اور تاریخوں

کا حساب معلوم ہو سکے؛ مگر سورہ بنی اسرائیل کی آیت میں اس حساب کا

تعلق آفتاب سے بھی بتلایا گیا ہے۔“ وہ یہ ہے:

﴿ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَ جَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا

فَضْلًا مِّنْ رَبِّكُمْ وَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ ﴾

(بنی اسرائیل: ۱۴)

(پھر مٹایا رات کا نمونہ اور بنا دیا دن کا نمونہ دیکھنے کو تاکہ تلاش کرو

فضل اپنے رب کا اور تاکہ معلوم کرو گنتی برسوں کی اور حساب۔)

اس آیت سے اگرچہ یہ ثابت ہوا کہ سال اور مہینوں وغیرہ کا حساب آفتاب

سے بھی لگایا جاسکتا ہے؛ لیکن چاند کے معاملہ میں جو الفاظ قرآن کریم نے استعمال

کیے ہیں اس سے واضح اشارہ اس طرف نکلتا ہے کہ شریعت اسلام میں حساب چاند

ہی کا متعین ہے، خصوصاً ان عبادات میں جن کا تعلق کسی خاص مہینے اور اس کی

تاریخوں سے ہے، جیسے روزہ، رمضان، حج کے مہینے، حج کے ایام، محرم، شب برأت

وغیرہ سے جو احکام متعلق ہیں، وہ سب رویت ہلال سے متعلق کیے گئے ہیں۔ (۱)

الغرض اس آیت سے عام زندگی کے معاملات اور مذہبی زندگی کے معاملات کا چاند سے متعلق ہونا اور چاند کا ان کے لیے ذریعہ وقت شناسی ہونا معلوم ہوا جس سے قمری تاریخ کی ضرورت و اہمیت معلوم ہوئی۔

اسی لئے علما نے لکھا ہے کہ عبادات میں قمری حساب کا اعتبار فرض و ضروری ہے، حضرت مولانا مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے:

”پھر عبادات کے معاملہ میں تو قمری حساب کو بطور فرض متعین کر دیا اور عام معاملات تجارت وغیرہ میں بھی اسی کو پسند کیا، جو عبادات اسلامی کا ذریعہ ہے اور ایک طرح کا اسلامی شعار ہے، اگر چہ شمسی حساب کو بھی ناجائز قرار نہیں دیا، شرط یہ ہے کہ اس کا رواج اتنا عام نہ ہو جائے کہ لوگ قمری حساب کو بالکل بھلا دیں؛ کیوں کہ ایسا کرنے میں عبادات روزہ و حج وغیرہ میں خلل لازم آتا ہے، جیسا کہ اس زمانہ میں عام دفتروں اور کاروباری اداروں؛ بل کہ نجی شخصی مکاتبات میں بھی شمسی حساب کا ایسا رواج ہو گیا ہے کہ بہت سے لوگوں کو اسلامی مہینے پورے یاد نہیں رہے، یہ شرعی حیثیت کے علاوہ غیرت قومی اور ملی کا بھی دیوالیہ پن ہے۔ اگر دفتری معاملات میں جن کا تعلق غیر مسلموں سے بھی ہے ان میں صرف شمسی حساب رکھیں، باقی نجی خط و کتابت اور روزمرہ کی ضروریات میں قمری اور اسلامی تاریخوں کا استعمال کریں تو اس میں فرض کفایہ کی ادائیگی کا ثواب بھی ہوگا اور اپنا قومی شعار بھی محفوظ رہے گا۔ (۱)

ہجری تاریخ کی تاریخی و شرعی اہمیت

الغرض ہمیں اپنی تاریخ کا لحاظ کرنا اور اس کا اہتمام کرنا چاہئے اور اپنے سارے معاملات کو قمری حساب کے مطابق کرنا چاہئے، یہ ہمارا شرعی فریضہ بھی ہے اور ملی غیرت کا تقاضا بھی۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان مفتاحی

۱۰ محرم ۱۴۲۰ھ ۲۷ اپریل ۱۹۹۸ء



نمازِ قضا

شریعت کی روشنی میں

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نمازِ قضا۔ شریعت کی روشنی میں

نماز کی اہمیت و فرضیت سے کون مسلمان ناواقف ہوگا؟ اور اس کی فضیلت و عظمت سے کون منکر ہوگا؟ اس کے اہتمام پر وعدوں اور بشارتوں سے کون بے خبر اور اس کے ترک پر سخت دھمکیوں اور وعیدوں سے کون جاہل ہوگا؟ یہ ساری باتیں تقریباً ہر مسلمان پر روزِ روشن کی طرح واضح و آشکارا ہیں۔

مگر پھر بھی بعض لوگ ترکِ نماز کے مرتکب ہو جاتے ہیں، کبھی بھول سے، کبھی کوئی عذر لاحق ہونے کی بنا پر اور کبھی محض لاپرواہی و غفلت کے نتیجہ میں۔ سوال یہ ہے کہ کیا ان فوت شدہ نمازوں کی قضاء لازم ہے یا نہیں؟ زیرِ نظر تحریر میں اسی مسئلے پر روشنی ڈالی جائے گی۔

اس موضوع پر خامہ فرسائی کی ضرورت اس لیے محسوس کی گئی کہ غیر مقلد لوگ کہتے ہیں کہ اسلام میں قضاء نماز نہیں ہے، یہ مولویوں کی من گھڑت اور ان کے دماغ کی تصنیف ہے۔ یہ لوگ اس بات کو عوام میں اور بالخصوص حنفی مسلک کے عوام میں پھیلاتے رہتے ہیں، جس سے حنفی مسلک کے عوام پریشان ہوتے ہیں اور سوالات کرتے رہتے ہیں۔ لہذا محسوس کیا گیا کہ عوام کو مغالطہ سے بچانے کے لیے اس موضوع پر قلم اٹھانے کی ضرورت ہے۔

نمازِ قضا۔ شریعت کی روشنی میں

یہاں پر یہ عرض کر دینا بھی ضروری ہے کہ ہم نے اس تحریر میں مسلک غیر مقلدین سے کوئی تعرض نہیں کیا ہے؛ بل کہ ہم نے صرف جمہور علماء و ائمہ کے مسلک کی وضاحت کے ساتھ ساتھ ان حضرات کے دلائل ذکر کرنے پر اکتفاء کیا ہے، تاکہ ایک متلاشی حق کے لیے راہِ حق پانے میں مدد ملے۔ واللہ الموفق والمعين .

ترکِ نماز کی چار صورتیں

آگے بڑھنے سے پہلے یہ معلوم کر لینا ضروری ہے کہ کوئی شخص اگر ترکِ نماز کا ارتکاب کرتا ہے تو ان چار صورتوں میں سے کوئی صورت ہوتی ہے:

(۱) پہلی صورت یہ ہے کہ اس کو فرضیتِ نماز کا علم ہی نہیں تھا، اس وجہ سے اس نے نماز نہیں پڑھی۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ فرضیتِ نماز کا علم تو تھا، مگر بھول ہو گئی؛ اس لیے نماز نہ پڑھی۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ فرضیت کا علم بھی تھا اور یاد بھی تھا؛ مگر کوئی عذر پیش آ گیا؛ لہذا نماز نہ پڑھ سکا۔

(۴) چوتھی صورت یہ ہے کہ علم بھی تھا، یاد بھی تھا اور کوئی عذر بھی نہ تھا، پھر بھی عمداً جان بوجھ کر نماز ترک کر دیا۔

ان چاروں صورتوں کا ذکر علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے فتاویٰ میں کیا ہے، ان کے اصل الفاظ نقل کرتا ہوں، وہ فرماتے ہیں:

”أَمَّا مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ أَوْ فَرَضًا مِنْ فَرَائِضِهَا، فَمَا أَنْ

يَكُونُ قَدْ تَرَكَ ذَلِكَ نَاسِيًا لَهُ بَعْدَ عِلْمِهِ بِوَجُوبِهِ، وَإِمَّا أَنْ

يَكُونُ جَاهِلًا بوجوبه، وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ لِعَدْرِ يَعْتَقِدُ مَعَهُ جَوَازَ

التَّأخِيرِ، وَإِمَّا أَنْ يَتْرُكَهٗ عَالِمًا عَمْدًا. (۱)

اس عبارت کا مطلب وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔ اب آگے ان چاروں صورتوں کے شرعی احکام پیش کئے جاتے ہیں جس سے یہ بھی واضح ہو جائے گا کہ بعض نادان لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ اسلام میں قضاء نمازوں کا مسئلہ نہیں ہے، یہ محض غلط و باطل ہے۔

پہلی صورت کا شرعی حکم

ترک نماز کی پہلی صورت کو لیجیے، فرضیت نماز کا علم نہ تھا اس لیے نماز نہیں پڑھا، اس صورت کے بارے میں ائمہ مجتہدین میں اختلاف ہے کہ جب اس شخص کو فرضیت نماز کا علم ہو جائے تو کیا اس پر گزشتہ زمانے کی فوت شدہ نمازوں کا ادا کرنا واجب ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ نے تین مسلک ذکر کیے ہیں جن کی تفصیل یہ ہے:

ائمہ کرام کے مسالک

(۱) پہلا مسلک یہ ہے کہ فرضیت نماز کا علم نہ ہونے سے جو نمازیں فوت ہو گئیں، مطلقاً ان کی قضاء واجب ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ کا یہی قول ہے اور امام احمد رحمۃ اللہ سے بھی ایک قول یہی آیا ہے۔

(۲) دوسرا مسلک یہ ہے کہ ان فوت شدہ نمازوں کی قضاء مطلق واجب نہیں ہے، امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ کا دوسرا قول یہی ہے۔

نمازِ قضا۔ شریعت کی روشنی میں

(۳) تیسرا مسلک یہ ہے کہ لاعلمی کی وجہ سے ترکِ نماز کا یہ عمل، دارالْحَرْب میں ہوا ہے، تو قضاء لازم نہیں اور اگر دارالاسلام میں یہ نمازیں چھوٹی ہیں، تو قضاء لازم ہے، یہ امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللهُ کا مسلک ہے۔ (۱)

حضراتِ حنفیہ کا مسلک جو نقل کیا گیا اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی دارالْحَرْب ہی میں مسلمان ہوا اور وہیں رہا، اس وجہ سے اس کو فرائضِ اسلام کا علم نہیں ہوا اور اس نے نماز نہ پڑھی تو ان فوت شدہ نمازوں کی قضاء نہیں ہے۔

چنانچہ علامہ ابنِ نجیم رَحِمَهُ اللهُ کی عبارت اس سلسلے میں نہایت واضح ہے وہ یہ کہ
”ولا قضاء على مسلم أسلم في دار الحرب ولم يصل
مدةً لجهله بوجوبها.“ (۲)

(یعنی اس مسلمان پر نماز کی قضاء نہیں ہے جو دارالْحَرْب میں مسلمان ہوا اور فرضیت نماز کا علم نہ ہونے کی بنا پر ایک مدت تک نماز نہ پڑھا۔)
اور بدائع الصنائع میں ہے

”حتى أن الحربي إذا أسلم في دار الحرب و مكث
فيها سنة ولم يعلم أن عليه الصلاة فلم يصل ثم علم لا
يجب عليه قضائها في قول اصحابنا الثلاثة، وقال زفر
عليه قضائها.“ (۳)

(حتی کہ دارالْحَرْب کا کافر اگر دارالْحَرْب ہی میں اسلام لے آئے

(۱) مجموعة الفتاوى ابن تيمية: ۱۰۰/۲۲

(۲) البحر الرائق: ۷۹/۲

(۳) بدائع الصنائع: ۱۳۵/۱

نمازِ قضا۔ شریعت کی روشنی میں

اور ایک سال تک وہیں رہے اور اسے فرضیتِ نماز کا علم نہ ہو اس لیے وہ نماز نہ پڑھے، پھر بعد میں اسے علم ہو تو اس پر ان نمازوں کی قضاء ہمارے تین اصحاب یعنی امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک واجب نہیں ہے اور امام زفر رحمہم اللہ نے کہا کہ اس پر ان کی قضاء ہے۔)

اس تفصیل سے واضح ہوا کہ ترکِ نماز کی اس پہلی صورت میں بھی بعض ائمہ کے نزدیک قضاء واجب ہے۔ صرف امام احمد رحمہم اللہ کے ایک قول میں اس صورت میں قضا واجب نہیں ہے۔ ورنہ امام شافعی رحمہم اللہ کے پاس مطلقاً قضاء واجب ہے، یعنی دار الحرب میں ہو یا دار الاسلام میں۔ اور امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ کے نزدیک دار الاسلام میں ہونے کی صورت میں قضا واجب ہے۔

قابلِ غور بات

یہاں دو باتیں قابلِ غور ہیں: ایک یہ کہ کیا یہ ائمہ جنہوں نے قضا کو واجب قرار دیا ہے، وہ شریعت میں من گھڑت چیزوں کو داخل کرتے تھے؟ ظاہر ہے کہ کوئی انصاف پسند اور عقلمند یہ نہیں کہہ سکتا۔ دوسری بات یہ کہ یہ صورت ہمارے لحاظ سے بہت حد تک فرضی ہے؛ کیوں کہ عام طور پر لوگ نماز کی فرضیت سے واقف ہیں؛ لہذا یہ صورت ہمارے لیے قابلِ بحث نہیں۔

دوسری صورت کا شرعی حکم

دوسری صورت یہ ہے کہ فرضیتِ نماز کا علم ہونے کے باوجود؛ اس لیے نماز نہ پڑھ سکا کہ بھول ہو گئی۔ اس صوت میں تمام علماء و ائمہ کے نزدیک اس فوت شدہ نماز

نمازِ قضا۔ شریعت کی روشنی میں

کی یاد آنے پر قضا کرنا واجب و ضروری ہے اور اس پر تمام علما کا اتفاق ہے۔

چنانچہ علامہ ابن رشد مالکی رَحِمَهُ اللهُ اپنی کتاب ”بداية المجتهد“ میں فرماتے ہیں کہ

”فاتفق المسلمون على أنه يجب على الناسي والنائم“

(کہ مسلمانوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نماز کی قضا بھول جانے

والے اور سو جانے والے پر واجب ہے۔) (۱)

علامہ قرطبی رَحِمَهُ اللهُ نے لکھا ہے کہ یہی جمہور علماء کا مذہب ہے۔ (۲)

اور اس کی دلیل ایک حدیثِ پاک ہے، اس میں یہ حکم بصراحت بیان کیا گیا

ہے، چنانچہ حضرت انس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے فرمایا:

« من نسي صلوةً فليصل إذا ذكرها ، لا كفارة لها إلا

ذلك ، أقم الصلوة لذكري . »

(جو شخص نماز کو بھول جائے تو جب وہ اس کو یاد آئے تو پڑھ لے،

اس کا سوائے اس کے کوئی کفارہ نہیں (اللہ کا ارشاد ہے) نماز قائم کرو

میری یاد کے واسطے۔) (۳)

اس حدیث سے صاف معلوم ہوا کہ بھول کر نماز ترک کر دینے سے

اس کو بعد میں ادا کرنا لازم و ضروری ہے۔

(۱) بداية المجتهد: ۱/۲۸۰

(۲) تفسیر قرطبی: ۱۱/۱۷۸

(۳) بخاری: ۵۷۲، مسلم: ۶۸۴، ترمذی: ۱۷۸، ابو داؤد: ۴۲۲، مسند احمد: ۵/۱۳۸۷

سو جانے سے نماز چھوٹ جانے کا حکم

اور اسی کے حکم میں ہے سو جانا جس سے نماز چھوٹ جائے؛ لہذا اگر ایسا اتفاق ہو تو اس فوت شدہ نماز کی قضا لازم ہے۔ چنانچہ مذکورہ بالا حدیث کی بعض روایات میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں:

”من نسي صلوةً أو نام عنها فكفارتها أن يصلها إذا

ذکرها.“ (۱)

(یعنی جو شخص نماز کو بھول جائے یا اس کو چھوڑ کر سو جائے اس کا

کفارہ یہ ہے کہ جب یاد آئے اسے ادا کرے)

ایک حدیث میں حضرت ابوقادہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے بعض صحابہ کا ذکر کیا گیا جو سو جانے کی وجہ سے نماز نہیں پڑھ سکے تھے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«إنه ليس في النوم تفريط، إنما التفريط في اليقظة، فإذا

نسي أحدكم صلوةً أو نام عنها فيصلها إذا ذكرها.“ (۲)

(یعنی سو جانے سے نماز کے ترک کر دینے میں کوئی قصور نہیں، قصور

تو بیداری کی حالت میں ہے؛ لہذا تم میں سے جو بھی نماز کو بھول جائے یا

اس سے سو جائے وہ جب بھی یاد آئے اس کو پڑھ لے۔)

اور حضرت ابو جحیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ کچھ حضرات صبح کی نماز سے سو گئے

(۱) مسلم: ۷۴۷، مسند احمد: ۱۱۹۹۱، صحیح ابن خزيمة: ۲/۹۷، مسند ابو یعلیٰ:

۴۲۱/۱، مصنف ابن ابی شیبہ: ۷/۲۸۱

(۲) ترمذی: ۱۷۷، نسائی: ۶۱۵، ابن ماجہ: ۶۹۸، دار قطنی: ۱/۳۸۶، ابن خزيمة: ۲/۹۵

نمازِ قضا۔ شریعت کی روشنی میں

اور سورج طلوع ہونے تک بیدار نہیں ہو پائے تو رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے ان سے فرمایا کہ

«إِنَّكُمْ كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَرَدَّ اللَّهُ إِلَيْكُمْ أَرْوَاحَكُمْ فَمَنْ نَامَ
عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَ صَلَاةً فَلْيَصِلْهَا إِذَا ذَكَرَهَا وَإِذَا
اسْتَيْقَظَ.» (۱)

(کہ تم مردہ تھے پس اللہ نے تمہاری روحوں کو تمہارے پاس لوٹا دیا ہے؛ لہذا جو نماز سے سو گیا یا نماز کو بھول گیا اس کو چاہیے کہ وہ جب یاد آئے اس وقت اور جب بیدار ہو اس وقت اس کو پڑھ لے۔)

اس کے علاوہ خود رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اور صحابہ کرام کے عمل سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے۔ چنانچہ روایات میں آیا ہے:

۱- حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مع اپنے اصحاب کے غزوہ خیبر سے واپس ہو رہے تھے، رات میں چلتے ہوئے جب نیند کا غلبہ ہوا، تو آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے رات کے اخیر حصہ میں ایک جگہ قیام کیا اور حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو نگہبانی کا فریضہ سونپ کر آپ لیٹ گئے اور صحابہ بھی سو گئے۔ جب صبح قریب ہوئی تو حضرت بلال رضی اللہ عنہ اپنی سواری سے ٹیک لگا کر بیٹھ گئے، پس آپ پر نیند غالب ہوئی اور وہ بھی سو گئے اور سب حضرات ایسا سوئے کہ طلوع آفتاب تک نہ اللہ کے رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی آنکھ کھلی اور نہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی، نہ کسی اور صحابی کی۔ جب سورج طلوع ہوا اور اس کی شعاعیں ان حضرات پر پڑیں تو سب سے پہلے رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بیدار ہوئے اور گھبرا کر حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو اٹھایا،

(۱) ابن ابی شیبہ: ۷/۲۸۱، المعجم الكبير للطبراني: ۲۲/۱۰۷، مسند ابو يعلى: ۱۹۲/۲

نمازِ قضا۔ شریعت کی روشنی میں

پھر صحابہ کو آگے چلنے کا حکم فرمایا، صحابہ کرام اپنی سواریاں لے کر آگے بڑھے اور ایک جگہ حضور ﷺ نے وضو کیا اور حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو اقامت کہنے کا حکم دیا۔ حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے اقامت کہی اور آپ ﷺ نے نماز پڑھائی۔ جب نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا جو نماز کو بھول جائے اس کو چاہیے کہ وہ جب یاد آئے اس کو پڑھے۔ (۱)

۲- حضرت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ سے ایک طویل حدیث آئی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک موقع پر حضرات صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر میں تھے اور چلتے چلتے رات کا آدھا حصہ گزر گیا، حضرت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بازو تھا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اونگھ آگئی اور آپ سواری پر ڈولنے لگے، کہتے ہیں کہ میں آپ کو جگائے بغیر آپ کو سہارا دینے لگا یہاں تک کہ آپ سواری پر ٹھیک ہو کر بیٹھ گئے۔ اس طرح اونگھنے کا واقعہ تین دفعہ پیش آیا اور تیسری دفعہ آپ نیند سے ایسے ڈولنے لگے کہ گرنے کے قریب ہو گئے، ابو قتادہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے آپ کو سہارا دیا تو آپ نے سراٹھایا اور پوچھا کہ کون؟ میں نے کہا کہ میں ابو قتادہ ہوں، اس پر آپ نے دعادی، پھر پوچھا کہ یہاں اور کون ہے؟ (اکثر صحابہ آگے جا چکے تھے) ابو قتادہ رضی اللہ عنہ نے ادھر ادھر دیکھا اور معلوم ہوا کہ سات سواری یہاں ہیں۔ چنانچہ آپ کو بتا دیا، اب آپ سواری سے اترے اور نماز کا خیال

(۱) رواہ مسلم فی صحیحہ: ۱/۲۳۸، نمبر: ۶۸۰، والترمذی فی سننہ فی التفسیر : ۳۱۶۳، وابن ماجہ فی سننہ ، باب من نام عن الصلاة أو نسيها: ۶۹۷، وابن حبان فی صحیحہ: ۵/۴۲۲، ولكن وقع فيه "حنين" بدل "خير"، والطحاوی فی شرح الاثار: ۱/۱۹۲ مفصلاً، ومالك فی الموطأ مرسلًا: ۲۲، ومحمد بن حسن فی الموطأ من طريق مالك: ۱۲۷، والبيهقي فی السنن: ۲/۲۱۷

نمازِ قضا۔ شریعت کی روشنی میں

رکھنے فرمایا اور سو گئے اور دوسرے حضرات بھی سو گئے۔ ابو قتادہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہم میں سے سب سے پہلے اللہ کے رسول ہی بیدار ہوئے جب کہ آپ کے پشت پر سورج کی شعائیں پڑنے لگیں، بیدار ہو کر آپ نے آگے چلنے کا حکم دیا، جب سورج بلند ہو گیا تو وضو کیا، پھر بلال رضی اللہ عنہ نے اذان دی، آپ نے سنت نماز دو رکعت ادا کی، پھر موجود صحابہ کو نماز پڑھائی۔ (۱)

۳۔ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حدیبیہ سے چلے اور ایک ریتیلے مقام میں نزول کیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ رات میں ہمارے لیے کون پہرہ دے گا، حضرت بلال رضی اللہ عنہ اس کے لئے تیار ہوئے آپ سو گئے، بلال رضی اللہ عنہ پر بھی نیند غالب آگئی، جب سورج طلوع ہوا فلاں فلاں صحابہ بیدار ہوئے اور آپس میں کہنے لگے کہ باتیں کروں تاکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بیدار ہو جائیں، پس آپ بیدار ہوئے اور فرمایا کہ تم اسی طرح کرو یعنی نماز پڑھو جس طرح روزانہ کیا کرتے ہو اور اسی طرح سو جانے والا اور بھول جانے والا بھی کرے گا۔ (۲)

۴۔ حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے ایک طویل حدیث اسی قسم کا ایک واقعہ آیا ہے۔ اس کا لب لباب یہ ہے کہ حضرت عمران رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں، ایک

(۱) مسلم: ۱/۲۳۹، نمبر: ۶۸۱، نسائی: ۸۴۶، مسند احمد: ۲۲۵۹۹، صحیح ابن خزیمہ: ۱/۲۱۲، ابن ابی شیبہ: ۱/۲۱۳، مسند ابن الجعد: ۱/۲۵۰، وبخاری مختصراً: ۷۵۷ و ۷۰۳، ابو داؤد اختصاراً: ۱/۶۳، نمبر: ۴۳۹

(۲) احمد: ۳۶۵ و ۴۲۲۱، بزار: ۵/۳۹۷، ابن ابی شیبہ: ۱/۲۱۱ و ۷/۲۸۱، السنن الكبرى للبخاری: ۵/۲۶۷، شرح معانی الآثار: ۱/۲۲۵، رواہ الطبرانی عن ابن عمر كما نقله عن تنوير الحوالك في معارف السنن: ۲/۹۹

نمازِ قضا۔ شریعت کی روشنی میں

سفر میں ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے، رات کے اخیر حصہ میں سو گئے اور پھر سورج کی گرمی نے ہم کو جگایا اور سب سے پہلے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ بیدار ہوئے، پھر فلاں فلاں بیدار ہوئے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بیدار ہو کر جو یہ حالت دیکھی تو زور سے تکبیر کہی اور برابر تکبیر کہتے جا رہے تھے اور آواز بھی بلند کرتے جاتے تھے۔ ان کی آواز سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیدار ہوئے، پھر وضو کر کے نماز پڑھائی۔ (۱)

ان روایات پر نظر ڈالنے سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ یہ متعدد واقعات ہیں، جو زمانے رسالت میں مختلف مواقع پر پیش آئے اور ان سب سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر سو جانے سے نماز چھوٹ جائے تو بعد میں اس کو ادا کرنا ضروری ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر موقع پر اس فوت شدہ نماز کے بعد میں ادا کرنے کا اہتمام کیا ہے۔

فائدہ

ان احادیث کے سلسلے میں محدثین کے مابین یہ بحث ہوئی ہے کہ یہ نماز کے فوت ہونے کا واقعہ صرف ایک دفعہ پیش آیا تھا یا متعدد مواقع پر اس طرح کے کئی واقعات پیش آئے۔ اکثر علما نے تعدد واقعہ کی طرف میلان و رجحان ظاہر کیا ہے اور ظاہر احادیث بھی اسی طرف مشیر ہے۔ علامہ نووی رحمہ اللہ شرح مسلم میں

(۱) رواہ البخاری فی التیمم: ۱/۲۹، رقم: ۳۳۷، وفی علامات النبوة: ۳۳۷۸، والامام مسلم فی صحیحہ: ۱/۲۲۰، رقم: ۶۷۸، احمد: ۱۹۹۱۴، صحیح ابن خزیمہ: ۲/۹۴ صحیح ابن حبان: ۱۱۹/۳، دار قطنی: ۱/۱۹۹، المعجم الكبير للطبرانی: ۱۸/۱۳۷، سنن بیہقی: ۱/۲۱۹

نمازِ قضا۔ شریعت کی روشنی میں
فرماتے ہیں:

”واختلفوا هل كان هذا النوم مرةً أو مرتين؟ وظاهر
الأحاديث مرتان“

(علماء نے اختلاف کیا ہے کہ یہ نیند کا واقعہ ایک دفعہ ہو یا دو دفعہ ہو؟
ظاہر احادیث یہ ہے کہ دو دفعہ۔) (۱)

نیز علامہ بدر الدین عینی رحمۃ اللہ علیہ اور علامہ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ کا رجحان
بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ متعدد مرتبہ پیش آیا ہے۔ (۲)
اور بعض نے جیسے علامہ اصیلی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو اختیار کیا ہے کہ قصہ ایک ہی
ہے؛ مگر ظاہر وہی ہے جس کو جمہور علماء نے اختیار کیا ہے۔ واللہ اعلم

تیسری صورت کا حکم

تیسری صورت ترک نماز کی یہ تھی کہ فرضیت کا علم بھی ہے اور بھول بھی نہیں ہوئی
مگر کوئی عذر پیش آ گیا جس کی وجہ سے نماز ادا نہ کی جاسکی۔ اس کا حکم بھی احادیث
میں موجود ہے۔

(۱) « عن جابر بن عبد الله أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه

جاء يوم الخندق بعد ما غربت الشمس، فجعل يسب
كفار قريش، قال: ما كدت أصلي العصر حتى كادت
الشمس تغرب، قال النبي صلى الله عليه وسلم: واللّه ما صليتها،
فقمنا الى بطحان، فتوضأ للصلاة وتوضانا لها،

(۱) شرح مسلم: ۱/۲۳۸

(۲) عمدة القاري: ۲/۱۸۰، وفتح الباري: ۱/۲۳۹

فصلی العصر بعد ماغربت الشمس، ثم صلی بعدها
المغرب. « (۱)

ترجمہ: حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ غزوہ خندق کے دن آئے اور کفار قریش کو برا بھلا کہنے لگے اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میں اب تک عصر نہ پڑھ سکا حتیٰ کہ سورج غروب ہونے کو ہے، آپ نے فرمایا کہ میں نے بھی عصر نہیں پڑھی ہے، حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم بطحان (مدینہ کی ایک وادی) کی طرف ہو گئے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا، ہم نے بھی وضو کیا، پھر غروب شمس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر پڑھی، پھر اس کے بعد مغرب ادا فرمائی۔

(۲) «عن علی قال قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم یوم

الاحزاب: شغلونا عن الصلوة الوسطی صلوة العصر، ملاً
الله بیوتهم وقبورهم (وفی رواية ملاً الله أجوافهم) ناراً،
ثم صلی بین العشاءین بین المغرب والعشاء. « (۲)

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ غزوہ احزاب کے دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ (ان کفار نے) ہمیں نماز وسطی یعنی عصر سے روک دیا (حتیٰ کہ سورج غروب ہو گیا) اللہ ان کی قبروں اور

(۱) بخاری: ۵۸۱ و ۶۱۵، مسلم: ۱/۲۲۶، رقم: ۶۳۱، ابوداؤد: ۵/۱۸۰، نسائی: ۱۳۶۶،

احمد: ۹۹۵، صحیح ابن حبان: ۷/۱۲۶، سنن بیہقی: ۲/۲۱۹

(۲) مسلم: ۱/۲۲۷، رقم: ۶۲۷، احمد: ۶۱۷، ابن خزیمہ: ۲/۲۹۰، مسند ابو

یعلیٰ: ۱/۳۱۵، ابن ابی شیبہ: ۲/۲۲۳، سنن بیہقی: ۲/۲۲۰

نمازِ قضا۔ شریعت کی روشنی میں

گھروں کو (یا یہ فرمایا کہ) ان کی قبروں یا پیٹوں کو آگ سے بھر دے، پھر مغرب و عشاء کے درمیان اس کو ادا فرمایا۔

(۳) «عن حذيفة قال: سمعت رسول الله قول يوم الخندق: شغلونا عن صلوة العصر، ملاء الله قبورهم وبيوتهم ناراً، قال: ولم يصلها يومئذ حتى غابت الشمس.» (۱)

ترجمہ: حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ غزوہ خندق کے دن میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ (ان کفار نے) ہمیں نماز عصر سے روک دیا (حتیٰ کہ سورج غروب ہو گیا) اللہ ان کی قبروں اور گھروں کو آگ سے بھر دے، اس دن آپ نے عصر کی نماز اس وقت تک نہیں پڑھی کہ سورج غروب ہو گیا۔

(۴) حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ غزوہ خندق کے دن ہمیں (یعنی کفار کی طرف سے) نماز سے روک دیا گیا، جب رات کا بہت سا حصہ گذر گیا تو ہماری (اللہ کی طرف سے) مدد کی گئی، پس اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال رضی اللہ عنہ کو بلایا، انھوں نے ظہر کی اقامت کہی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز پڑھی اور اسی طرح بڑی عمدگی سے پڑھی جیسے آپ اس کے وقت میں پڑھتے تھے، پھر بلال رضی اللہ عنہ کو حکم دیا تو انھوں نے عصر کی اقامت کہی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر کی نماز بھی اسی طرح عمدگی سے ادا کی جیسا کہ آپ اس کے وقت میں پڑھتے تھے، پھر حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو حکم دیا تو انھوں

(۱) شرح معانی الآثار: ۱/۳۲۱، صحیح ابن حبان: ۷/۱۲۸ و للفظ له، المعجم الاوسط: ۲/۲۷

نمازِ قضا۔ شریعت کی روشنی میں

نے مغرب کی اقامت کہی اور آپ نے اسی طرح مغرب کی نماز پڑھی۔ (۱)

علامہ شوکانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اس حدیث کو احمد اور نسائی رحمہما اللہ نے روایت کیا ہے اور اس کی سند کے راوی صحیح بخاری کے راوی ہیں۔ اور ابن سید الناس نے کہا کہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو روایت کیا ہے اور طحاوی کی سند صحیح جلیل ہے اور ابن خزیمہ و ابن حبان رحمہما اللہ نے اس کو اپنی اپنی صحیح میں روایت کیا ہے اور ابن السکن نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔ (۲)

(۵) حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا مشرکین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خندق کے دن چار نمازوں سے روک دیا حتیٰ کہ رات کا ایک حصہ گزر گیا جو اللہ نے چاہا، پھر آپ نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو حکم دیا انھوں نے اذان دی، پھر اقامت پس کہی آپ نے ظہر کی نماز پڑھی، پھر بلال رضی اللہ عنہ نے اقامت کہی اور آپ نے عصر پڑھی، پھر بلال رضی اللہ عنہ نے اقامت کہی اور آپ نے مغرب کی نماز پڑھی، پھر بلال رضی اللہ عنہ نے اقامت کہی آپ نے عشاء ادا فرمائی۔ (۳)

ایک حدیثی فائدہ

اس حدیث کی سند میں کلام ہے، وہ یہ کہ اس کے راوی حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ جو حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے صاحبزادہ ہیں، اکثر علما کے نزدیک ان کا

(۱) مسند احمد: ۱۱۲۱۲ و ۱۱۲۸۳، نسائی: دارمی: ۴۳۰، ابن خزیمہ: ۹۹/۲، ابن حبان:

۱۴۷/۷، سنن بیہقی: ۴۰۲/۱، طحاوی فی شرح المعانی الآثار: ۱/۱۵۸، مسند الشافعی:

۳۲/۱، مسند ابو یعلیٰ: ۲/۴۷۱، ابن ابی شیبہ: ۱/۴۶۱

(۲) نیل الاوطار: ۸/۲

(۳) ترمذی: ۲۵/۱، نسائی: ۱۰۲/۱، رقم: ۶۲۲، مسند احمد: ۴۰۱۳، المعجم الكبير للطبرانی:

۱۵۰۳۱۰، سنن بیہقی: ۱/۲۹۵

نمازِ قضا۔ شریعت کی روشنی میں

سمع حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں ہے؛ اس لیے ان علما کے نزدیک یہ حدیث منقطع ہے۔

مگر حقیقت یہ ہے کہ حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کا حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے سماع ”طبرانی“ کی ایک روایت سے صراحت کے ساتھ ثابت ہے جس میں انھوں نے ”سَمِعَ“ کے لفظ سے اپنے والد سے سننا بیان کیا ہے۔ علامہ بدرالدین العینی رحمۃ اللہ علیہ نے عمدۃ القاری شرح بخاری میں ان لوگوں کا رد کرتے ہوئے جو ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کے اپنے والد سے سماع نہ ہونے کے قائل ہیں، لکھا ہے کہ یہ قول مردود ہے، پھر مجتم اوسط طبرانی کی روایت اور مستدرک حاکم کی روایت کے حوالے سے سماع ثابت کیا ہے، اور آگے چل کر فرمایا کہ سماع نہ ہونے کی کوئی وجہ بھی نہیں؛ کیوں کہ حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ کی وفات کے وقت ان کی عمر سات برس کی تھی اور سات برس کا بچہ جب غیروں و اجنبیوں سے سماع کر سکتا ہے تو خود اپنے باپ سے کیوں نہیں کر سکتا؟ (۱)

لہذا یہ روایت منقطع نہ ہوگی؛ نیز یہ حدیث اپنے مضمون کے لحاظ سے دیگر صحابہ کی جید و صحیح روایات سے ثابت ہے، جیسا کہ اوپر حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت گزری ہے۔

ایک تعارض کا دفعیہ

اس احادیث میں ایک بات بہ ظاہر قابل اشکال ہے، وہ یہ کہ مذکورہ بالا چار روایتوں میں سے پہلی اور دوسری اور تیسری میں غزوة خندق کے موقعہ پر صرف ایک نمازِ عصر کے قضاء ہونے کا ذکر ہے اور چوتھی میں تین نمازوں کے قضاء ہونے

(۱) عمدۃ القاری: ۲/۲۲۹-۲۳۰

نمازِ قضا۔ شریعت کی روشنی میں

کا اور پانچویں میں چار نمازوں کے قضا ہونے کا ذکر ہے، تو سوال یہ ہے کہ ان میں سے کون سی روایت قابلِ اعتماد ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ان حدیثوں میں فی الواقع کوئی منافات و تعارض نہیں ہے؛ کیوں کہ ان میں سے چوتھی و پانچویں روایت میں جمع و تطبیق اس طرح ہے کہ قضا تو تین نمازیں ہی ہوں گی جیسا کہ حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ کی روایت میں آیا ہے اور اس حدیث میں چوتھی یعنی عشاء کی نماز کا ذکر محض اس لیے کر دیا گیا ہے کہ عام معمول سے تاخیر کر کے ادا کی گئی، ورنہ تو وہ اپنے وقت ادا میں پڑھی گئی ہے، گویا پانچویں روایت میں نماز عشاء کو فوت شدہ نمازوں میں شمار کرنا مجازاً ہے۔ ابن حجر رحمہ اللہ نے اسی کو فرمایا:

”وفی قوله: ”أربع“ تجوز لان العشاء لم تكن فاتت“۔ (۱)

لہذا کوئی اشکال کی بات نہیں۔

اب دو قسم کی روایات جمع ہو گئیں: ایک وہ جن میں صرف عصر کے وقت فوت ہونے کا ذکر ہے۔ دوسری وہ جن میں ظہر، عصر اور مغرب تین نمازوں کے فوت ہونے کا تذکرہ ہے۔

ان روایات میں بعض نے ترجیح کا اصول اپناتے ہوئے بخاری و مسلم کی روایات کو راجح قرار دیا ہے، جن میں صرف عصر کا فوت ہونا مذکور ہے اور بعض نے جمع و تطبیق کو اختیار کر کے یہ فرمایا کہ غزوہ خندق چوں کہ کئی دنوں جاری رہا، تو ممکن ہے کہ ان میں کئی مرتبہ نمازوں کے فوت ہونے کا واقعہ پیش آیا ہو، کسی دن صرف عصر فوت ہوگئی، کسی دن ظہر و عصر دو، کسی دن تین نمازیں فوت ہوئیں۔

(۱) فتح الباری: ۶۹/۲

احادیثِ بالا کا نتیجہ

مذکورہ بالا احادیث سے واضح ہوا کہ اگر کسی عذر کی بنا پر نماز فوت ہو جائے تو عذر کے ختم و زائل ہونے کے بعد اس فوت شدہ نماز کا ادا کرنا لازم و ضروری ہے؛ کیوں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے اسی طرح کیا کہ جب قتال و جہاد کے موقعہ پر نماز نہ پڑھی جاسکی اور کبھی ایک وقت کی اور کبھی دو یا تین وقت کی نمازیں قضا ہو گئیں تو بعد زوال عذر اللہ کے رسول ﷺ نے ان نمازوں کی قضا فرمائی۔ (۱)

عذر کی دو قسمیں

البتہ یہاں اتنی بات ذہن میں رہنا چاہیے کہ عذر دو قسم کا ہوتا ہے: ایک وہ عذر جس سے نماز ہی معاف ہو جاتی ہے۔ ایسے اعذار کو فقہاء ”اعذارِ مُسقطہ“ کہتے ہیں۔ دوسرے وہ عذر جس سے نماز ساقط و معاف نہیں ہوتی؛ بل کہ صرف تاخیر کی گنجائش ملتی ہے۔ ایسے اعذار جب زائل ہو جائیں تو وہ نمازیں جو عذر کی وجہ سے فوت ہوئی ہیں، ان کی قضا لازم ہوتی ہے۔ عذرِ مسقط کی مثال جیسے حیض نفاس (عورت کے حق میں) اور پانچ نمازوں کے وقت سے زیادہ جنون یا غشی کا طاری رہنا وغیرہ اور دوسری قسم کی مثال جیسے پانچ نمازوں کے یا اس سے کم وقت جنون یا غشی کا طاری رہنا، اس سے نماز معاف نہیں ہوتی صرف تاخیر کی گنجائش ملتی ہے۔

جب یہ واضح ہو گیا تو معلوم ہونا چاہیے کہ ہم نے اوپر جو عرض کیا کہ عذر ختم ہونے کے بعد قضا لازم ہے، اس سے مراد دوسری قسم کا عذر ہے۔ اب رہا یہ کہ وہ کیا اعذار ہیں جن سے نماز معاف ہو جاتی ہیں اور وہ کونسی باتیں ہیں جن سے صرف

(۱) دیکھو شرح مسلم للنووی: ۱/۲۲۷، فتح الباری: ۲/۶۹-۷۰

نماز قضا۔ شریعت کی روشنی میں
تاخیر کی گنجائش ملتی ہے، اس کی تفصیل کا یہ موقعہ نہیں۔ کتب فقہ میں ان کی تفصیلات
مذکور ہیں۔ (۱)

ائمہ کا ایک اختلاف

ہاں بھول جانے یا سو جانے یا عذر کی صورت میں فوت شدہ نماز جب بعد میں
پڑھی جائے گی تو یہ نماز قضا کہلائے گی یا ادا؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے، بعض
حضرات کا مسلک یہ ہے کہ یہ نماز ادا کہلائے گی اور اس کا وقت وہی ہوگا جس میں
بعد عذر وہ نماز پڑھی جائے گی۔ (۲)

چوتھی صورت کا حکم

اب آئیے آخری صورت کی طرف: وہ یہ ہے کہ کوئی شخص بلا عذر قصداً و عمداً نماز
کو ترک کر دے۔ اوپر کی تمام صورتیں وہ ہیں جن میں گناہ نہیں ہے؛ کیوں کہ بھول
جانے یا عذر کے پیش آ جانے یا فرضیت نماز کا علم نہ ہونے کی بناء پر نماز چھوڑ دینے
سے گناہ نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ عمداً نہیں ہے۔ اور اس چوتھی و آخری صورت میں
چوں کہ بلا عذر جان بوجھ کر نماز چھوڑا ہے؛ اس لیے اس سے گناہ لازم آتا ہے اور اس
پر قضا بھی لازم ہے۔ ائمہ اربعہ امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام احمد اور امام مالک رحمہم
اللہ اور ان کے علاوہ جمہور علماء و ائمہ کا بھی یہی قول ہے۔

ہم یہاں پہلے حضرات علما کے حوالہ سے یہ بتائیں گے کہ جمہور علماء و ائمہ کے
نزدیک جان بوجھ کر قصداً ترک نماز پر قضا لازم ہے، پھر اس کی دلیل ذکر کریں گے۔

(۱) الفقه علی المذاهب الاربعہ میں ائمہ اربعہ کے مسالک کی تفصیل کے ساتھ ان اعذار کا
بیان منقح طور پر ہے، دیکھو: ۱/۲۸۸ و بعدہ

(۲) الدراری المضیئة للشوکانی: ۱/۱۲۷، الروضة الندیة: ۱/۱۲۹

جمہور علماء و ائمہ کا مسلک

امام ابو بکر الزرعی رحمۃ اللہ نے اپنی کتاب ”الصلاة و حکم تارکھا“ میں لکھا ہے:

” وأما الصورة الثانية وهي ما إذا ترك الصلاة عمداً حتى خرج وقتها فهي مسألة عظيمة تنازع فيها الناس هل تنفعه القضاء ويُقبلُ منه أم لا ينفعه ولا سبيلَ له إلى استدراكها أبداً، فقال أبو حنيفة والشافعي وأحمد و مالك: يجب عليه قضاؤها، ولا يذهب القضاء عنه إثم التفويت، بل هو مستحق للعقوبة إلى أن يعفو الله عنه، وقالت طائفة من السلف والخلف: من تعمد تأخير الصلاة عن وقتها من غير عذر يجوز له التأخير فهذا لا سبيل له إلى استدراكها ولا يقدر على قضائها أبداً ولا يُقبلُ منه. (1)

(رہی دوسری صورت کہ عمداً نماز چھوڑ دے یہاں تک کہ اس کا وقت نکل جائے تو یہ بڑا مسئلہ ہے جس میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے کہ کیا اس کو قضاء سے نفع ہوگا اور اس سے یہ قبول کی جائے گی یا یہ کہ یہ قضاء اس کو نفع نہیں دے گی اور اس کے تدارک کی کوئی سبیل نہیں ہے؟ پس امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام احمد اور امام رحمہم اللہ مالک نے کہا کہ اس پر اس نماز کی قضاء تو واجب ہے؛ مگر قضاء سے نماز چھوڑنے کا گناہ ختم

نہ ہوگا؛ بل کہ وہ اللہ کے جانب سے سزا کا مستحق ہے، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ہی اس کو معاف فرمادیں اور سلف و خلف میں سے ایک جماعت نے کہا کہ جس نے جان بوجھ کر بغیر ایسے عذر کے نماز کو اس کے وقت سے مؤخر کر دیا جس کی وجہ سے نماز میں تاخیر کی گنجائش ہوتی ہے تو یہ وہ ہے جس کے تدارک کی کوئی سبیل نہیں اور یہ شخص اس کی قضاء پر کبھی قادر نہیں ہوگا اور نہ اس سے یہ نماز قبول کی جائے گی)

علامہ قرطبی رحمہ اللہ اپنی تفسیر میں آیت:

﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ (طہ)

کے تحت فرماتے ہیں:

”وأما من ترك الصلوة متعمداً فالجمهور أيضاً على

وجوب القضاء عليه ، وإن كان عاصياً إلا داؤد ووافقہ أبو

عبدالرحمن الأشعري الشافعي. (۱)

(اور رہا وہ شخص جو جان بوجھ کر نماز ترک کر دے تو جمہور علماء اسی پر

ہیں کہ اس پر قضاء واجب ہے، اگرچہ وہ گنہگار بھی ہے، سوائے داؤد

ظاہری رحمہ اللہ کے اور ابو عبد الرحمن شافعی رحمہ اللہ نے ان کی

موافقت کی ہے۔)

شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ اپنے فتاویٰ میں فرماتے ہیں:

”وأما من كان عالماً بوجوبها، وتركها بلا تأويل

حتى يخرج وقتها الموقت فهذا يجب عليه القضاء عند

الائمة الأربعة، وذهب طائفة منهم ابن حزم وغيره إلى أن فعلها بعد الوقت لا يصح من هؤلاء. (۱)

(جو شخص فرضیت نماز سے واقف تھا اور بلا وجہ و بلا عذر اس کو ترک کر دیا حتیٰ کہ اس کا مقررہ وقت نکل گیا تو اس پر ائمہ اربعہ کے نزدیک قضاء واجب ہے اور ایک جماعت جس میں ابن حزم وغیرہ ہیں اس طرف گئی ہے کہ وقت کے بعد اس کا ادا کرنا ان لوگوں (تارکین نماز) کی طرف سے صحیح نہیں)

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ ہی نے ایک اور موقع پر لکھا ہے:

”ومن عليه فائتة فعلية أن يبادر إلى قضائها على الفور، سواء فاتته عمداً أو سهواً عند جمهور العلماء، كمالك وأحمد وأبي حنيفة وغيرهم، وكذلك الراجح في مذهب الشافعي أنها إذا فاتت عمداً كان قضائها واجباً على الفور.“

(اور جس پر کوئی چھوٹی ہوئی نماز ہو، اس کو جمہور علما جیسے امام مالک، امام احمد، امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ وغیرہ کے نزدیک اس کے قضاء کرنے کی طرف جلدی کرنا چاہیے، خواہ وہ عمداً چھوٹی ہو یا سہواً چھوٹی ہو اور اسی طرح امام شافعی رحمہ اللہ کے مسلک میں راجح قول کے مطابق اگر عمداً چھوٹی ہو تو جلدی کرنا۔) (۲)

(۱) فتاویٰ ابن تیمیہ: ۲۲/۱۰۳

(۲) مجموعة الفتاوى: ۲۲/۲۵۹

علامہ عبدالرحمن رحمہ اللہ الجزیری میں فرماتے ہیں:

” قضاء الصلوة المفروضة التي فاتت واجب على الفور، سواء كانت بعذر غير مسقط لها أو كان بغير عذر أصلاً باتفاق ثلاثة من الائمة (وفي الحاشية) الشافعية قالوا: إن كان التأخير بغير عذر وجب القضاء على الفور وان كان بعذر وجب على التراخي. (۱)

(اس فرض نماز کی قضاء جو فوت ہوگئی ہو، فوراً واجب ہے خواہ وہ عذر غیر مسقط سے چھوٹی ہو یا بغیر کسی عذر کے ترک ہوئی ہو۔ یہ تین اماموں کے اتفاق سے ہے اور شافعیہ کہتے ہیں کہ نماز میں تاخیر بغیر عذر کے ہوئی تو فوراً قضاء کرنا واجب ہے اور اگر کسی عذر سے تاخیر ہوئی تو قضاء بتاخیر واجب ہے (یعنی فوراً ادا کرنا ضروری نہیں، بلکہ تاخیر سے بھی قضاء کی جاسکتی ہے)

یہ تمام عبارات اس بات کو واضح کر رہی ہیں کہ عمدتاً ترک نماز کی صورت میں جمہور علماء و ائمہ کا مسلک یہی ہے کہ اس کی قضاء کرنا لازم و واجب ہے۔

ائمہ اربعہ کا مسلک

یہ عبارات مسئلے کی اصل نوعیت سمجھنے کے لیے کافی ہیں، تاہم ائمہ اربعہ کا مسلک ان کے مسلک کی معتبر کتابوں کے حوالے سے لکھ دینا بھی فائدے سے خالی نہیں، اس لیے چند حوالے پیش کیے جاتے ہیں۔

(۱) الفقه على المذهب الاربعة: ۱/۳۹۱

حنفی مسلک

(۱) حنفی مسلک کی کتاب ”مختصر القدوری“ کی شرح ”اللباب“

میں ہے:

”ومن فاتته الصلوة یعنی عن غفلة أو نوم أو نسيان
قضاها إذا ذكرها وكذا إذا تركها عمداً، لكن لمسلم
عقل ودين يمنعان من التفويت قصداً.“ (۱)

(جس شخص کی نماز غفلت یا نیند یا بھول کی وجہ سے چھوٹ جائے وہ
جب بھی یاد آجائے اس کی قضاء کرے اور اسی طرح وہ بھی جو عمداً نماز
چھوڑ دے؛ لیکن مسلمان کے پاس ایسی عقل و دین ہے جو اس کو جان
بوجھ کر نماز کو فوت کرنے سے روکتے ہیں)

(۲) حنفی مسلک کی کتاب ”البحر الرائق“ میں ہے:

”وأما الثاني فهو لزوم قضاء الفائتة فالأصل فيه أن كل
صلوة فاتت عن الوقت بعد ثبوت وجوبها فيه فإنه يلزم
قضائها سواء تركها عمداً أو سهواً أو بسبب نوم.“ (۲)

(اور دوسرا مسئلہ اور وہ چھوٹی ہوئی نماز کی قضاء کا لازم ہونا ہے تو اس
میں اصل یہ ہے کہ ہر وہ نماز جو اس کے وجوب کے ثابت ہو جانے کے
بعد وقت مقررہ سے چھوٹ گئی تو اس کی قضاء لازم ہے خواہ عمداً اس کو
ترک کیا ہو یا بھول کر یا سو جانے کے سبب سے)

(۱) اللباب فی شرح الكتاب: ۲۸/۱

(۲) البحر الرائق: ۸۶/۲

شافعی مسلک

(۱) شافعی مسلک کے معروف امام علامہ نووی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

” أجمع العلماء الذين يُعتدُّ بهم على أن من ترك صلاةً عمداً لزمه قضاؤها، وخالفهم أبو محمد علي بن حزم، فقال: لا يقدر على قضائها أبداً ولا يصح فعلها أبداً..... وهذا الذي قاله مع أنه مخالف للإجماع باطل من جهة الدليل. (۱)

(قابل اعتبار علما کا اس بات پر اجماع ہے کہ جو شخص نماز کو عمداً ترک کر دے اس پر اس کی قضاء لازم ہے اور ان علما کی ابو محمد علی بن حزم رحمہ اللہ نے مخالفت کی اور کہا کہ یہ (تارک نماز) اس کی قضاء کرنے پر کبھی قادر نہیں ہوگا اور نہ اس کا یہ کام صحیح ہے،..... اور جو بات انہوں نے کہی ہے یہ اجماع کے خلاف ہونے کے ساتھ ساتھ دلیل کے لحاظ سے بھی باطل ہے)

(۲) مغنی المحتاج میں ہے:

” من ترك الصلاة بعذر كنوم ونسيان لم يلزمه قضائها فوراً ولكن يسن له المبادرة بها، أو بلا عذر لزمه قضائها فوراً لتقصيره.“

(جس نے کسی عذر، جیسے سو جانے یا بھول جانے کی وجہ سے نماز

چھوڑ دیا اس پر فوری طور پر قضاء لازم نہیں؛ لیکن مسنون ہے کہ اس کی ادائیگی میں جلدی کرے اور جس نے بلا عذر نماز چھوڑ دی اس پر اس کی کوتاہی کی وجہ سے فوری طور پر قضاء لازم ہے۔ (۱)

(۳) علامہ الشربینی شافعی رحمہ اللہ نے ”الإقناع“ میں لکھا ہے:

”القول في قضاء الفوات: وَيُبادِرُ بفائت وجوباً إن

فات بلا عذر، وندباً إن فات بعذر كنوم ونسيان“ (۲)

(چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضاء کا بیان چھوٹی ہوئی نماز کو قضاء

کرنے میں لازمی طور پر جلدی کرے اگر وہ بلا عذر چھوٹی ہو، اور

استجابی طور پر جلدی کرے اگر کسی عذر جیسے سو جانے یا بھول جانے کی

وجہ سے چھوٹی ہو)

حنبلی مسلک

(۱) علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے حنبلی مسلک کی معروف کتاب ”العمدہ“

کی شرح میں لکھا ہے:

”ومن لم يصل المكتوبة حتى خرج وقتها وهو من أهل

فرضها لزمه القضاء على الفور، لما روي انس بن مالك

ﷺ أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: من نسي صلاة

فليصلها إذا ذكرها، لا كفارة لها إلا ذلك، متفق عليه

..... فأوجب صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ القضاء على الفور مع

(۱) مغنی المحتاج: ۱/۳۲۷

(۲) الإقناع: ۱/۱۱۲

التأخیر لعذر، فمن التأخیر لغير عذر أولى. (۱)

(جو شخص فرض نماز نہیں پڑھا یہاں تک کہ اس کا وقت نکل گیا اور وہ شخص اہل فرض یعنی مکلف ہے تو اس پر فوری طور پر اس کی قضاء لازم ہے؛ کیوں کہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ نے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”جو کسی نماز کو بھول جائے تو یاد آنے پر اس کو پڑھ لے..... پس اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عذر سے نماز کو تاخیر کرنے پر علی الفور قضاء کو واجب قرار دیا ہے؛ لہذا بغير عذر کے تاخیر پر بدرجہ اولی واجب ہے۔)

(۲) علامہ ابوالحسن المرادوی رحمۃ اللہ علیہ نے فقہ حنبلی کی کتاب ”الانصاف فی معرفة الراجح من الخلاف“ میں لکھا ہے:

”وإن كان مرتدا فالصحيح من المذهب أنه يقضى ما

ترکہ قبل ردتہ ولا يقضى ما فاتہ زمن ردتہ.“

(اگر وہ مرتد ہو تو صحیح یہ ہے کہ وہ ان نمازوں کو قضاء کرے گا، جو مرتد ہونے سے قبل چھوڑا ہے اور ان نمازوں کی قضاء نہیں کرے گا، جو زمانہ ردت میں فوت ہوئی ہیں۔) (۲)

یعنی اگر کوئی شخص اسلام سے خارج ہو گیا اور کفر اختیار کر لیا تب بھی جو نمازیں کفر سے پہلے چھوڑی ہیں، اسلام لانے کے بعد ان کی بھی قضاء کرے گا۔

(۳) اسی طرح ”المحرد فی الفقہ“ میں ہے:

(۱) شرح العمدة: ۲۳۲/۴

(۲) الانصاف: ۲۹۱/۱

”وإذا أسلم المرتد لزمه قضاء ما تركه قبل الردة من صلاة و زكاة و صوم.“

(جب مرتد اسلام لائے تو اس پر زمانہ ارتداد سے پہلے ترک کی ہوئی نماز، زکاۃ اور روزے کی قضاء لازم ہے۔) (۱)

مالکی مسلک

(۱) مالکی مسلک کی ایک اور کتاب ”الفواکہ الدوانی“ میں ہے:
 ”ومن ذکر صلاةً نَسِيَهَا من إحدى الخمس صلاها وجوباً متى ما ذكرها، ولو عند طلوع الشمس، أو غروبها، أو خطبة جمعة، حيث تحقق تركها أو ظنه لقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ”من نام عن صلاة أو نسيها فليفلها إذا ذكرها فذلك وقتها“، وفي مسلم: ”فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها“، وما في الحديث خَرَجَ مَخْرَجَ الغالب، فلا يُنَافِي أَنْ متعمد الترك يجب عليه القضاء في أي وقت بالأولى“ (۲)

(جو شخص کوئی نماز پانچ نمازوں میں سے بھول جائے، تو اس کو واجبی طور پر جب بھی یاد آجائے پڑھ لے، اگرچہ طلوع شمس یا غروب شمس یا خطبہ جمعہ میں یاد آئے، بشرطے کہ اس نماز کا ترک یقینی ہو یا اس کا غالب گمان ہو، کیوں کہ رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے فرمایا ہے کہ ”جو

(۱) المحرر فی الفقہ: ۱/۳۰

(۲) الفواکہ الدوانی: ۱/۲۲۶

کسی نماز سے سو جائے یا اس کو بھول جائے، تو یاد آنے پر اس کو پڑھ لے، یہی اس کا وقت ہے، اور مسلم کی حدیث میں ہے کہ ”اس کا کفارہ یہ ہے کہ یاد آئے، تو اس کو پڑھ لے“۔ اور اس حدیث میں جو (سو جانے یا بھول جانے) کا ذکر ہے وہ غالب احوال کے لحاظ سے ہے؛ لہذا یہ اس بات کے منافی نہیں کہ جان بوجھ کر ترک کرنے والے پر بھی بدرجہٴ اولیٰ قضا واجب ہے)

(۲) امام ابو الحسن المالکی رحمہ اللہ نے ”کفایۃ الطالب“ میں فرمایا:

”ومن ذکر صلاة نسيها من الصلوات المفروضات بعد أن صلى صلاةً وقتيةً صلاها أي يجب عليه أن يقضيها، وكذلك من نام عنها أو تركها عمداً“ (۱)

(جو شخص فرض نمازوں میں سے کسی نماز کو جسے بھول گیا تھا، وقتی نماز ادا کرنے کے بعد یاد کرے تو اس کو پڑھے یعنی قضا کرے اسی طرح جو نماز نہ پڑھ کر سو جائے یا جان بوجھ کر چھوڑ دے وہ بھی قضا کرے۔)

ہم نے یہاں ہر امام کے مسلک کی معروف کتابوں میں سے صرف دو دو کتابوں کے حوالے دیے ہیں، ان عبارات سے بہ صراحت و وضاحت معلوم ہوا کہ ائمہ اربعہ اور دیگر ائمہ کرام سب کے سب اس بات پر متفق ہیں کہ جان بوجھ کر نماز ترک کرنے والا گنہگار ہے اور اس پر قضا بھی لازم ہے۔

اس مسئلے میں اختلاف صرف چند اہل ظاہر کا ہے جیسے داؤد ظاہری، ابن حزم وغیرہ، یہ ظاہر ہے کہ جمہور علما کے مقابلے میں ان چند اہل ظاہر کے قول و فہم کا

نمازِ قضا۔ شریعت کی روشنی میں
اعتبار نہیں ہو سکتا۔

اہلِ ظاہر پر علما کا رد

یہی وجہ ہے کہ اہل ظاہر کے اس مسلک پر حضراتِ علما نے سخت طور پر رد کیا ہے اور ان کے مسلک کو ”سبیل المؤمنین“ کے خلاف اور خطا و جہالت قرار دیا ہے۔ مشہور محدث شارحِ مسلم علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”وَشَدَّ بَعْضُ أَهْلِ الظَّاهِرِ فَقَالَ: لَا يَجِبُ قِضَاءُ الْفَائِتَةِ بِغَيْرِ عَذْرِ، وَزَعَمَ أَنَّهَا أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يَخْرُجَ مِنْ وَبَالٍ مَعْصِيَتِهَا بِالْقِضَاءِ، وَهَذَا خَطَأٌ مِنْ قَائِلِهِ وَجَهَالَةٌ“.

(بعض اہلِ ظاہر سب سے الگ ہو گئے اور کہا کہ بلا عذر چھوٹی ہوئی نماز کی قضا واجب نہیں، اور انہوں نے یہ خیال و گمان کیا کہ نماز کا چھوڑنا اس سے بڑا گناہ ہے کہ قضا کرنے کی وجہ سے اس کے وبال سے نکل جائے، (مگر) یہ اس کے قائل کی غلطی و جہالت ہے۔^(۱) علامہ عبدالحی حنفی لکھنوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”وَقَدْ شَدَّ بَعْضُ أَهْلِ الظَّاهِرِ وَأَقْدَمَ عَلَيَّ خِلَافَ جَمْهُورِ عُلَمَاءِ الْمُسْلِمِينَ وَسَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ، فَقَالَ: لَيْسَ عَلَيَّ الْمَتَعَمِدُ فِي تَرْكِ الصَّلَاةِ فِي وَقْتِهَا أَنْ يَأْتِيَ بِهَا فِي غَيْرِ وَقْتِهَا لِأَنَّهُ لَيْسَ غَيْرِ نَائِمٍ وَلَا نَاسٍ.“

(اور بعض اہلِ ظاہر سب سے الگ ہو گئے اور جمہورِ علما مسلمین کے اور سبیلِ المؤمنین کے خلاف پر اقدام کیا اور کہا کہ اپنے وقت میں نماز

نمازِ قضا۔ شریعت کی روشنی میں

کو جان بوجھ کر چھوڑنے والے پر ضروری نہیں کہ دوسرے وقت میں

اس کو ادا کرے؛ کیوں کہ وہ نہ تو سونے والا ہے اور نہ بھولنے والا۔ (۱)

اسی طرح علامہ ابن رشد مالکی رحمۃ اللہ علیہ نے ”بداية المجتهد“ میں فرمایا کہ

اس مسئلے میں اختلاف شاذ ہے۔ (۲)

ان عبارات میں علما نے اہل ظاہر کے مسلک کو خطا، جہالت اور طریقہ مومنین
و مسلکِ علمائے مسلمین کے مخالف قرار دیا ہے۔ غرض صحیح بات یہ ہے کہ نماز دنیا کے
ائمہ و علما سوائے ان چند اہل ظاہر کے یہی فرماتے ہیں کہ جان بوجھ کر نماز چھوڑنے پر
قضا لازم ہے۔

جمہور علما کے دلائل

جمہور علماء و ائمہ کے دلائل میں سے چند یہ ہیں:

(۱) جمہور کی پہلی دلیل یہ ہے کہ قرآن میں ”أَقِيمُوا الصَّلَاةَ“ (نماز قائم

کرو) کا حکم ہے، اس حکم کا پورا کرنا ہر مکلف پر لازم ہے اور یہ اس کے ذمہ دین
و قرض ہے اور یہ بالکل واضح ہے کہ دین و قرض اسی صورت میں ساقط ہو سکتا ہے کہ
اس کو ادا کرے اور اگر کسی نے وقت پر ادا نہ کیا تو بعد میں ادا کرنا پڑے گا، جیسے
رمضان کا روزہ ترک کرنے سے بعد میں قضا کرنا پڑتا ہے۔ لہذا نماز بھی اگر وقت پر
ادا نہ کیا تو بعد میں اس کو ادا کرنا چاہیے۔

(۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ ”مَنْ نَسِيَ صَلَاةً

فَلْيُصَلِّ إِذَا ذَكَرَهَا“، یہ حدیث مع حوالجات او پر نقل کر چکا ہوں۔ اس حدیث

(۱) التعلیق الممجد علی مؤطا للامام محمد: ۱۲۷

(۲) بداية المجتهد: ۱/۳۴۰

نمازِ قضا۔ شریعت کی روشنی میں
میں فرمایا گیا ہے کہ جو شخص نماز کو بھول جائے، اس کو چاہیے کہ وہ جب اس کو یاد کرے
تو پڑھے۔

اس حدیث سے دو طرح استدلال کیا گیا ہے: ایک یہ کہ اس جگہ نسیان
(بھول) سے مراد مطلق ترک کر دینا ہے، خواہ قصداً و عمداً یا بغیر قصد و عمد کے؛ کیوں کہ
عربی میں ”نسیان“ کا لفظ مطلق ترک کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔
قرآن میں منافقین کے بارے میں آیا ہے:

﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ (التَّوْبَةُ: ٦٤)

(انہوں نے اللہ کو بھلا دیا تو اللہ نے ان کو بھلا دیا)

اور دوسری جگہ آیا ہے:

﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسَهُمْ﴾ (الْحِشْرُ: ١٩)

(وہ اللہ کو بھول گئے تو اللہ نے ان کو بھلا دیا۔)

یہاں ظاہر ہے کہ بھولنے سے مراد جان بوجھ کر اللہ کو چھوڑ دینا ہے، ذہول مراد
نہیں؛ کیوں کہ وہ قابل ملامت نہیں اور جب اللہ نے ان پر ملامت کی ہے تو معلوم
ہوا کہ یہ نسیان قصداً ہے اور اسی کا نام ترک کر دینا ہے۔

چنانچہ امام قرطبی رحمۃ اللہ علیہ پہلی آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

”والنسيان : الترك هنا، أي تركوا ما أمرهم الله به

فتركهم في الشك“.

(نسیان یعنی بھول یہاں ترک کے معنی میں ہے اور آیت کا مطلب

یہ ہے کہ جب انہوں نے ان احکام کو چھوڑ دیا جن کا اللہ نے انہیں حکم دیا

تھا تو اللہ نے بھی ان کو شک میں چھوڑ دیا۔) (۱)

(۱) تفسیر القرطبی: ۱۸۳/۸

نمازِ قضا۔ شریعت کی روشنی میں
 اسی طرح علامہ شوکانی رحمہ اللہ کہتے ہیں:

”والنسيان الترك، أى تركوا ما أمرهم به فتركهم من
 رحمته و فضله.“

(نسیان یعنی بھول ترک کے معنی میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ
 انھوں نے ان احکام کو چھوڑ دیا جن کا اللہ نے انہیں حکم دیا تھا تو اللہ نے
 بھی ان پر رحمت اور فضل کرنا چھوڑ دیا۔) (۱)

اور علامہ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے ”تذكرة الأريب في تفسير الغريب“
 میں اس کی تفسیر اس طرح کی ہے:

”أى تركوا أمره فتركهم من رحمته.“

(انھوں نے اللہ کے حکم کو چھوڑ دیا، تو اللہ نے بھی ان پر رحمت کرنا
 چھوڑ دیا۔) (۲)

پس جس طرح آیات میں ”نسیان“ سے جان بوجھ کر روگردانی اور ترک کرنا
 مراد ہے، اسی طرح حدیث میں ”نسیان“ سے مراد نماز کا ترک کر دینا ہے، خواہ قصداً
 یا بغیر قصد کے اور جو آخر میں فرمایا کہ جب یاد آئے تو پڑھ لے تو یہاں یاد کرنے
 سے مراد جان لینا یا توجہ کرنا ہے، جیسے کہتے ہیں کہ ”ہمیں یاد کر لیجیے“ تو یہ مراد نہیں
 ہوتی کہ بھول جاؤ پھر یاد کرو، بل کہ مراد توجہ ہوتی ہے؛ لہذا حدیث کا مطلب یہ ہوا
 کہ جو شخص نماز کو ترک کر دے، جب وہ اس کی طرف توجہ کرے تو اس کو چاہیے کہ وہ
 اس کو ادا کرے۔

(۱) فتح القدیر: ۵۵۱/۲

(۲) تذكرة الأريب: ۲۲۰/۱

نمازِ قضا۔ شریعت کی روشنی میں

دوسرے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھولنے والے اور سونے والے پر بھی فوت شدہ نماز کی قضا کو لازم کیا ہے، حالاں کہ یہ دونوں گنہگار و عاصی نہیں ہیں، تو جان بوجھ کر قضا کرنے والے پر بدرجہ اولیٰ نماز قضا ہونی چاہیے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے قرآن میں یہ فرمایا گیا کہ ”اپنے والدین کو اف نہ کہو“ تو اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جب والدین کو ”اف“ کہنا بھی جائز نہیں تو ان کو مارنا پیٹنا یا گالی دینا اور بھی برا اور سخت حرام ہوگا، اسی طرح جب بھولنے اور سوجانے پر قضا لازم کی گئی، تو عمداً ترک نماز پر قضا اور بھی زیادہ ضروری و لازمی ہے۔

یہاں یاد رہے کہ اس طریقہ استدلال کو دلالت النص کہتے ہیں، قیاس نہیں، قیاس الگ چیز ہے جو مجتہد کا کام ہے، ہر عالم بھی اس کا حقدار نہیں اور نہ ہر ایک اس کی صلاحیت رکھتا ہے؛ لیکن دلالت النص سے استدلال ہر وہ شخص کر سکتا ہے، جو اہل زبان ہو، جیسے والدین کو اف نہ کہنے سے مارنے کی حرمت ہر معمولی سمجھ بوجھ والا بھی اخذ کر لیتا ہے۔

امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”ولأنه إذا وجب القضاء على المعذور فغيره أولى

بالوجوب، وهو من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى“.

(یعنی جان بوجھ کر نماز ترک کرنے والے پر قضا اس لیے ہے کہ جب معذور

(سونے والے اور بھولنے والے) پر بھی واجب ہے تو غیر معذور پر تو بدرجہ اولیٰ

واجب ہے اور یہ ادنیٰ سے اعلیٰ پر تنبیہ کی قبیل سے ہے۔) (۱)

شرح عمدۃ الاحکام میں ہے:

” وجوب القضاء على العامد بالترك من طريق

الأولى؛ فإنه إذا لم تقع المسامحة مع قيام العذر بالنوم والنسيان، فلأن لا يقع مع عدم العذر أولى.“

(جان بوجھ کر نماز ترک کرنے والے پر قضا کا واجب ہونا بطریق اولیٰ ہے؛ کیوں کہ جب سو جانے یا بھول جانے کی وجہ سے عذر کے ہوتے ہوئے بھی معافی نہیں واقع ہوئی، تو عذر نہ ہونے کی صورت میں معافی کا نہ ہونا بدرجہ اولیٰ ہے۔) (۱)

(۳) تیسری دلیل جمہور کی جانب سے یہ دی گئی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے روایت کیا ایک شخص نے یا ایک عورت نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میری ماں کا انتقال ہو گیا اور اس پر ایک ماہ کے روزے رہ گئے ہیں، تو کیا میں ان کی قضا کروں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تیری ماں پر قرض ہوتا، تو کیا تو اس کو ادا کرتا؟ اس نے کہا کہ ہاں! میں ادا کرتا، فرمایا کہ ”دَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ أَنْ يُقْضَى“ کہ اللہ کا قرض زیادہ مستحق ہے کہ اس کی قضا کی جائے۔ (۲)

یہ الفاظ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزوں کی قضا کے بارے میں ارشاد فرمائے تھے۔ اس کے عموم سے معلوم ہوتا ہے کہ جو قرض ادا نہ کیا گیا ہو اس کا قضا کرنا ضروری ہے اور ظاہر ہے کہ روزہ اور نماز میں فرض ہونے کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں؛

(۱) شرح عمدة الاحكام: ۱/۵۸

(۲) بخاری: ۱/۲۶۲، رقم: ۱۸۵۲، مسلم: ۱/۳۶۲، رقم: ۱۱۲۸، نسائی: ۲۶۳۹، سنن

کبریٰ للنسائی: ۲/۷۳، مسند احمد: ۲۳۳۶، ابن خزيمة: ۳/۲۲۳، دار قطني:

۱۹۶/۲، المعجم الكبير للطبراني: ۱۲/۱۲، المعجم الأوسط: ۲/۲۱۷، سنن

بيهقي: ۲/۲۵۵

نمازِ قضا۔ شریعت کی روشنی میں

بل کہ فرضیت میں دونوں برابر کے شامل ہیں؛ بل کہ نمازِ روزہ سے مؤکد ہے؛ لہذا جب روزے کی قضا ہے تو نماز کی بھی ہونا چاہیے۔

اہلِ ظاہر کے شبہات کا جواب

اس سلسلے میں اہلِ ظاہر کے شبہات یہ ہیں:

(۱) حدیث میں نسیان سے نماز کے ترک پر قضا کا حکم ہے، نہ کہ عمداً ترک کرنے پر؛ لہذا عمداً ترک نماز پر قضا واجب نہیں ہے۔ اس شبہ کے تین جواب ہیں: ایک یہ ہے کہ حدیث میں نسیان سے مراد ترک ہے جیسا کہ اوپر تفصیل سے عرض کیا گیا؛ لہذا یہی حدیث عمداً ترک نماز پر قضا کے وجوب کی دلیل ہے۔

دوسرا یہ کہ حدیث میں اگر نسیان سے مراد ذہول اور بھول ہو، تو بدالۃ النص اسی سے عمداً ترک نماز پر قضا لازم ہے۔ اس کی تفصیل بھی اوپر بیان ہو چکی ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ پھر حدیث میں سونے والے اور بھولنے والی کی تخصیص کیوں کی گئی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ سونے والے اور بھول جانے والے کے بارے میں اس غلط فہمی کا امکان و خدشہ تھا کہ شاید ان پر قضا نہ ہو؛ کیوں کہ یہ دونوں معذور ہیں اور حدیث میں آیا ہے کہ نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمَ نے فرمایا:

« رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ و عن

المعتوه حتى یبرأ و عن الصبی حتى یحتلم. »

(تین لوگوں سے مواخذہ اٹھالیا گیا، ایک سونے والے سے یہاں

تک کہ وہ بیدار ہو جائے، دوسرے مجنون سے یہاں تک کہ وہ صحیح

ہو جائے اور تیسرے بچے سے یہاں تک کہ وہ بڑا و بالغ ہو جائے۔) (۱)

(۱) ابوداؤد: ۴۳۹۸، ترمذی: ۱۴۲۳، نسائی: ۳۴۳۲، ابن ماجہ: ۲۰۴۱، مسند

نمازِ قضا۔ شریعت کی روشنی میں
 اور ایک حدیث میں آیا ہے کہ اللہ کے نبی کریم ﷺ نے ارشاد
 فرمایا:

« إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما
 استكروها عليه. »

(اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطا و بھول کو اور اس بات کو جس
 پر انہیں مجبور کیا گیا ہو، معاف کر دیا ہے۔) (۱)

ان دونوں حدیثوں کے پیش نظر یہ معلوم ہوتا ہے کہ سونے والے پر اور بھول
 جانے والے پر کوئی مواخذہ نہیں؛ لہذا ان پر نماز کی قضا بھی نہیں، اس خدشے و
 غلط فہمی کو دور کرنے کے واسطے حدیث میں ان دونوں کی تخصیص کرتے ہوئے فرمایا
 گیا کہ ان دونوں پر قضا ہے اور جان بوجھ کر نماز ترک کرنے والے کے بارے میں
 بتانے کی کوئی ضرورت ہی نہیں تھی کیونکہ یہ بات بالکل واضح ہے، لہذا اس کا ذکر نہیں
 کیا گیا۔

تیسرا یہ کہ حدیث میں نسیان کی قید واقعی ہے، احترازی نہیں؛ کیوں کہ بسبب
 نسیان نماز کے ترک کا واقعہ پیش آیا، اس لئے آپ ﷺ نے نسیان کا
 ذکر کر دیا ہے۔ علامہ نووی رحمہ اللہ اسی کو فرماتے ہیں:

”وإنما قيد في الحديث بالنسيان لخروجه على
 سبب.“ (۲)

(۱) ابن ماجہ: ۲۰۲۵، ابن حبان: ۲۰۲/۱۶، مستدرک: ۲۱۶/۲، دارقطنی: ۱۷۰/۳،

المعجم الكبير للطبرانی: ۹۷/۲، المعجم الأوسط: ۱۶۱/۸، سنن بیہقی: ۳۵۶/۷

(۲) شرح مسلم: ۱/۲۳۸

نمازِ قضا۔ شریعت کی روشنی میں

(۲) دوسرا شبہ اہل ظاہر کا یہ ہے کہ جب بھولنے والے پر بھی قضا لازم ہے تو جان بوجھ کر نماز ترک کرنے والے پر بھی قضا ہی لازم کریں تو دونوں میں کیا فرق ہوگا؟ دونوں برابر ہوں گے، حالاں کہ بھولنے والا گنہگار نہیں اور قصداً ترک کرنے والا گنہگار ہے تو دونوں پر ایک ہی بات کیسے لازم کی جاسکتی ہے؟

اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ بھولنے والے پر صرف قضا واجب ہوتی ہے اور عمداً ترک کرنے والے پر قضا بھی ہے اور توبہ بھی ہے؛ لہذا دونوں برابر کس طرح ہوئے؟ یہاں یہ سمجھ لینا چاہئے کہ ایک تو ہے کسی چیز کا ذمہ میں ہونا؛ یہ اس وقت ساقط ہوتا ہے جب کہ اس کو ادا کرے یا قضا کرے۔ اس میں بھولنے والا اور عمداً کرنے والا دونوں برابر ہیں، لہذا ہر دو پر قضا لازم ہوگی۔ اور دوسری چیز ہے گناہ کا ہونا، یہ بھولنے والے پر نہیں ہوتا، صرف قصداً گناہ کرنے پر ہوتا ہے۔ اور گناہ سے پاک ہونے کے لئے توبہ ضروری ہے۔ لہذا قصداً گناہ کرنے والے پر توبہ بھی ضروری ہوگئی۔

الغرض بھول کر نماز چھوڑنے والے اور عمداً ترک کرنے والے دونوں ہی پر قضا لازم ہے، اور عمداً ترک کرنے والے پر اس کے ساتھ توبہ بھی ضروری ہے؛ لہذا دونوں برابر نہ ہوئے۔ الغرض جمہور ائمہ کا مذہب بے غبار ہے اور اہل ظاہر کے یہ شبہات ناقابل التفات ہیں، واللہ الحمد۔

قضا کی لفظی بحث

یہاں تکمیل فائدہ کی غرض سے قضا کی ایک لفظی بحث کا ذکر بھی مناسب ہوگا۔ وہ یہ ہے کہ اہل ظاہر کے نزدیک؛ چوں کہ جان بوجھ کر ترک نماز سے قضا نہیں ہے اور نسیان یا عذر سے ترک نماز پر جو بعد میں نماز ادا کی جاتی ہے، وہ ان کی اصطلاح میں اداء ہے، لہذا ان کے نزدیک قضا نماز کوئی چیز نہیں، جیسا کہ ہم نے اوپر تمہید میں

نمازِ قضا۔ شریعت کی روشنی میں

لکھا ہے کہ بعض حضرات صاف یوں کہتے ہیں کہ نماز میں قضا نہیں ہے؛ مگر یہ سب دراصل مغالطہ اور جہالت ہے۔

اولاً لفظ قضا اور ادا ایک فقہی اصطلاح ہے، فقہانے جہاں اور بھی بہت ساری اصطلاحات ذکر کی ہیں، وہیں قضا اور اداء کی اصطلاح بھی مقرر کی ہے اور ان کی اصطلاح کے مطابق نسیان یا عذر سے ترک ہونے والی نماز کے بعد میں ادا کرنے کو قضا کہتے ہیں۔ تو اس میں کونسی پریشانی کی بات ہے؟ فقہاء کے نزدیک قضا کے معنی ہیں ”وہ فرض جو اس کے مقررہ وقت کے نکلنے کے بعد اداء کیا جائے“۔ (۱)

اس فقہی اصطلاح کے مطابق ہر وہ نماز جو وقت مقررہ کے بعد پڑھی جائے، خواہ قصداً بعد میں پڑھی جائے، یا نسیان یا عذر کی بنا پر، وہ قضا کہلاتی ہے۔ اب کوئی کہنے لگے کہ نہیں یہ ادا کہلاتی ہے، تو اس سے مسئلہ شرعیہ پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا، اس کو قضا کہو یا ادا، مقصود تو ایک ہے کہ بعد میں نماز ادا کرنی پڑتی ہے۔ اس لئے علماء نے لکھا ہے کہ ”ولا مشاحۃ فی الاصطلاح“۔

ثانیاً یہ اصطلاح خود اللہ کے رسول ﷺ اور حضرات صحابہ سے بھی ثابت ہے۔ چنانچہ حدیث میں ہے کہ کسی نے اللہ کے رسول ﷺ سے دریافت کیا کہ یا رسول اللہ! میری ماں کا انتقال ہو گیا، اور اس پر ایک ماہ کے روزے فرض ہیں، کیا میں اس کی قضا کروں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا:

« نَعَمْ دَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ أَنْ يُقْضَى . »

(ہاں! اللہ کا دین و قرض زیادہ حقدار ہے کہ اس کی قضا کی جائے)

(یہ حدیث مع حوالہ گزر چکی ہے)

(۱) المستصفی للامام الغزالی: ۱/۲۱، الدر المختار: ۲/۲۵

نمازِ قضا۔ شریعت کی روشنی میں

اس حدیث میں روزوں کی قضا کا ذکر ہے، صحابی نے بھی قضا کا لفظ استعمال کیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی لفظ قضا استعمال کیا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ یہاں قضا سے مراد وقت نکلنے کے بعد روزوں کا اداء کرنا ہے۔

اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ فرمایا:

« كان يكون على الصوم من رمضان وما أستطيع أن

أقضيه إلا في شعبان. »

(مجھ پر رمضان کے روزے ہوتے، مگر میں انکو قضا نہ کر پاتی مگر

شعبان میں۔) (۱)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے کسی عذر سے چھوٹے ہوئے روزوں کے لیے قضا کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ نسیان و عذر سے ترک شدہ عبادت کو ادا کرنے کی تعبیر قضا سے کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ سے ثابت ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ مقصود کے متحد ہونے کے ساتھ الفاظ مختلف ہوں تو کوئی خرابی کی بات نہیں۔

حاصل کلام

ان تمام تفصیلات سے واضح ہوا کہ ترک نماز کی پہلی صورت کے بارے میں علما و ائمہ کا اختلاف ہے کہ اس میں قضا ہے یا نہیں؟ باقی دو صورتوں میں تمام دنیا کے علما کا اتفاق ہے کہ ان صورتوں میں قضا لازم ہے، اور چوتھی صورت میں بھی

(۱) بخاری و لفظ له: ۱/۲۶۱، ۱۸۴۹، مسلم: ۱/۳۶۱، رقم: ۱۱۴۶، ترمذی ۱/۱۰۲،

رقم: ۷۸۳، ابو داؤد: ۱/۳۲۶، رقم: ۲۳۹۹، سنن بیہقی: ۴/۲۵۲، ابن خزیمہ: ۳/۲۷۹،

مسند طیالسی: ۱/۲۱۱، ابن ابی شیبہ: ۲/۳۲۲

نمازِ قضا۔ شریعت کی روشنی میں


ائمہ اربعہ اور جمہور علما کا مسلک یہی ہے کہ قضا واجب ہے، اس میں صرف بعض اہل ظاہر نے اختلاف کیا ہے اور جمہور علما کے خلاف یہ کہا ہے کہ اس صورت میں قضا نہیں ہے؛ مگر ان کا یہ مسلک ”سبیل المؤمنین“ کے خلاف اور محض غلط ہے۔ اور یہ بھی واضح ہو چکا کہ پہلی صورت بہت شاذ و نادر ہے، اکثر جو صورتیں پیش آتی ہیں وہ بعد کی تین صورتیں ہیں اور ان سب میں جمہور علما خصوصاً ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ قضا لازم ہے۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

۲۸ رجب ۱۴۱۲ھ





حدیثِ تخلیق
ایک مطالعہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

حدیث تخلیق - ایک مطالعہ

« عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي، فقال: خلق الله التربة يوم السبت وخلق فيها الجبال يوم الأحد وخلق الشجر يوم الإثنين وخلق المَكْرُوهَ يوم الثلاثاء وخلق النُّورَ يوم الأربعاء وبتَّ فيها الدَّوَابُّ يوم الخميس وخلق آدم بعد في العَصْرِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فِي آخِرِ الْخَلْقِ فِي سَاعَةٍ مِنْ سَاعَاتِ الْجُمُعَةِ فِيمَا بَيْنَ الْعَصْرِ إِلَى اللَّيْلِ. »

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہ رضي الله عنه سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اللہ کے رسول صلى الله عليه وسلم نے میرا ہاتھ پکڑا اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مٹی کو سنیچر کے دن پیدا کیا، اس میں پہاڑ اتوار کے دن پیدا کیے، درخت کو پیر کے دن پیدا کیا، مکروہ چیزوں کو منگل کے دن بنایا، نور کو بدھ کے دن بنایا، زمین میں جانوروں کو جمعرات کے دن پیدا کیا اور آدم عليه السلام کو سب مخلوق سے آخر میں جمعہ کے دن عصر کے بعد، جمعہ کی ساعات میں سے عصر سے رات تک کے درمیان میں پیدا فرمایا۔

تخریج حدیث

یہ حدیث متعدد کتب حدیث میں مروی ہے، اس کو امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ

نے مسند میں، امام مسلم رحمہ اللہ نے صحیح مسلم میں، امام نسائی رحمہ اللہ نے سنن میں، ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں، ابن حبان رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں، بیہقی نے سنن کبریٰ میں، طبری نے اپنی تفسیر میں، خطیب بغدادی نے تاریخ بغداد میں اس حدیث کو بہ طریق حجاج بن محمد عن ابن جریج عن اسماعیل بن امیة عن ایوب بن خالد عن عبداللہ بن رافع عن أبی ہریرة، روایت کیا ہے اور ابوالشیخ نے ”العظمة“ میں دو طرق سے: ایک وہی، جو مذکور ہوا اور دوسرا محمد بن ثور رحمہ اللہ کے واسطے سے ابن جریج رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے اور طبرانی رحمہ اللہ نے معجم الاوسط میں محمد بن ثور عن ابن جریج روایت کیا ہے اور یحییٰ بن معین رحمہ اللہ نے اپنی تاریخ میں ہشام بن یوسف رحمہ اللہ کے واسطے سے ابن جریج رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے۔ (۱)

تحقیق سند

اس سند میں تمام راوی ثقہ اور قابل احتجاج ہیں، یہی وجہ ہے کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں اس کو درج فرمایا ہے، البتہ بعض حضرات نے اس کے ایک راوی حجاج بن محمد رحمہ اللہ پر کلام کیا ہے، یہ حجاج بن محمد الاعور المصیصی رحمہ اللہ ہیں، ابن حبان رحمہ اللہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔ (۲)

امام احمد، علی بن المدینی، نسائی، ابوابراہیم السلمی رحمہم اللہ وغیرہ ائمہ حدیث نے

(۱) مسلم: ۳۷۱/۲، مسند: ۳۲۷/۲، سنن کبریٰ نسائی: ۲۹۳/۶، صحیح ابن خزیمہ: ۱۱۷/۳، صحیح ابن حبان: ۳۰/۱۲، مسند ابو یعلیٰ: ۵۱۳/۱۰، سنن کبریٰ بیہقی: ۳/۹، تفسیر طبری: ۵/۷، تاریخ بغداد: ۱۸۸/۵، العظمة: ۱۳۶۱/۳، معجم الاوسط: ۳۰۳/۳، تاریخ ابن معین: ۵۲/۳

(۲) ثقات ابن حبان: ۲۰۱/۸

ان کی توثیق کی ہے؛ نیز امام مسلم، عجل، ابن قانع اور مسلم بن قاسم رحمہم اللہ نے بھی ان کی تعدیل و توثیق فرمائی ہے البتہ یحییٰ بن معین رحمہم اللہ نے ان پر کلام کیا ہے اور ابو العرب القیر وانی رحمہم اللہ نے ان کو ضعف میں شمار کیا ہے، مگر ان پر جو کچھ کلام ہوا ہے، وہ ان کے آخر عمر میں تغیر و اختلاط کی وجہ سے ہوا ہے، چنانچہ ابن سعد سے امام مزنی اور حافظ ابن حجر رحمہم اللہ نے نقل کیا ہے کہ وہ صدوق وثقہ ہیں ان شاء اللہ اور آخر عمر میں ان کو جب کہ وہ بغداد آئے، تغیر و اختلاط ہو گیا تھا۔ (۱)

مگر اس کے باوجود امام مسلم رحمہم اللہ کا اس کو اپنی صحیح میں درج کرنا، اس کی علامت ہے کہ حجاج بن محمد رحمہم اللہ کی یہ روایت اختلاط و تغیر سے پہلے کی ہے۔ چنانچہ علامہ نووی رحمہم اللہ نے مسلم شریف میں واقع بعض ضعیف راویوں کی وجہ سے امام مسلم رحمہم اللہ پر جو اعتراض ہوتا ہے، اس کا جواب علامہ ابو عمرو بن الصلاح رحمہم اللہ کی جانب سے نقل کرتے ہوئے، تیسرا جواب یہ دیا ہے:

” الثالث أن يكون ضعف الضعيف الذي احتج به طراً

بعد أخذه عنه باختلاط حدث عليه فهو غير قادح فيمارواه

من قبل في زمن استقامته.“

(یعنی تیسرا جواب یہ ہے کہ اس ضعیف راوی کا ضعف، جس سے

مسلم نے احتجاج کیا ہے، ان کے اس سے حدیث لینے کے بعد اختلاط

کی وجہ سے طاری ہوا ہو، پس وہ اس حدیث میں قادح نہیں ہے، جو اس

سے پہلے زمانہ استقامت میں انہوں نے روایت کیا ہے۔) (۲)

(۱) تہذیب الکمال: ۲۵۴/۵-۲۵۶، تہذیب التہذیب: ۲/۱۸۰

(۲) مقدمہ شرح مسلم نووی: ۱۶

اس کے علاوہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے خلال سے نقل کیا ہے کہ حجاج بن محمد رحمہ اللہ کی وہ روایات، جو ان کے شاگرد سنید سے آئی ہیں، ان کو چھوڑ کر دوسرے شاگردوں کی روایات ان سے صحیح ہیں، ان کے الفاظ یہ ہیں:

”إن أحاديث الناس عن حجاج صحاح إلا ما روى سنيد.“

(بلاشبہ لوگوں کی حجاج سے جو احادیث ہیں، وہ صحیح ہیں، سوائے اس

کے جو سنید نے روایت کی ہیں۔) (۱)

اور یہ زیر بحث حدیث سنید سے نہیں ہے؛ بل کہ ان کے دوسرے شاگردوں سے آئی ہے، امام احمد رحمہ اللہ نے اس حدیث کو براہ راست حجاج سے روایت کیا ہے اور امام مسلم رحمہ اللہ نے حجاج کے دو ثقہ شاگردوں سے اس کو روایت کیا ہے، ایک سرتج بن یونس رحمہ اللہ سے، دوسرے ہارون بن عبداللہ رحمہ اللہ سے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مذکورہ بالا روایت حجاج کے دوسرے شاگردوں میں سے جلیل القدر ائمہ حدیث امام احمد، سرتج بن یونس اور ہارون بن عبداللہ رحمہم اللہ نے روایت کی ہے۔ نیز اس حدیث کی روایت میں حجاج بن محمد رحمہ اللہ کی دو حضرات نے متابعت کی ہے ایک ابن معین رحمہ اللہ کے پاس ہشام بن یوسف رحمہ اللہ نے اور ابوالشیخ اور طبرانی کے پاس محمد بن ثور رحمہ اللہ نے، جیسا کہ تخریج حدیث کے تحت عرض کیا گیا۔ اور یہ معلوم ہے کہ متابعت کی وجہ سے روایت میں قوت آجاتی ہے، غرض یہ کہ سند کے لحاظ سے یہ روایت صحیح و قابل احتجاج ہے۔

حدیث کے متن پر علما کا کلام

مگر اس کے متن پر علما نے کلام کیا ہے؛ کیوں کہ اس حدیث سے پتہ چلتا ہے کہ

حدیث تخلیق - ایک مطالعہ

تخلیق کائنات کا عمل سنپچر سے شروع ہو کر جمعہ تک ساتوں دن جاری رہا؛ حالانکہ قرآن مجید میں بڑے صاف الفاظ میں بتایا گیا ہے کہ تخلیق کائنات کا عمل صرف چھ دنوں (ستتہ ایام) جاری رہا۔ اس مضمون کی آیات قرآن میں کئی جگہ آئی ہیں۔ (۱) ان تمام مقامات پر ”ستتہ ایام“ میں تخلیق کائنات کا ذکر ہے، جس سے واضح ہوتا ہے کہ تخلیق کا عمل ساتوں دن جاری نہیں رہا؛ لہذا علما محدثین نے حدیث زیر بحث کے جملے: ”خلق اللہ التربة يوم السبت“۔

(اللہ نے مٹی کو سنپچر کے دن پیدا کیا)

کو قرآن کے مخالف ہونے کی وجہ سے غلط قرار دیا ہے اور اس کو کعب احبار کا قول بتایا ہے۔ یہاں اولاً علما کی چند عبارات نقل کرتا ہوں، پھر ان شاء اللہ العزیز ان پر تبصرہ کروں گا۔

علامہ ابن تیمیہ کی رائے

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”اس حدیث پر امام مسلم رحمہ اللہ سے بھی بڑے علما نے طعن کیا ہے، جیسے یحییٰ بن معین رحمہ اللہ اور بخاری وغیرہ، امام بخاری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ کعب احبار رضی اللہ عنہم کا کلام ہے اور ایک جماعت نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، جیسے ابو بکر ابن الانباری، ابوالفرج بن الجوزی رحمہما اللہ وغیرہ۔ اور بیہقی وغیرہ اس کو ضعیف قرار دینے والوں کی موافقت کرتے ہیں اور یہی صحیح بات ہے؛ کیونکہ یہ تو اتر سے ثابت ہے

(۱) الجفران: ۵۴، یونس: ۳، ہود: ۷، القرآن: ۵۹، السجدة: ۴، ق: ۳۸، الحديد: ۴

کہ اللہ نے زمین، آسمان اور ان کے مابین کی چیزوں کو چھ دن میں پیدا فرمایا اور یہ بھی ثابت ہے کہ تخلیق کا آخری دن جمعہ ہے۔ پس لازم ہوا کہ تخلیق کی ابتدا اتوار سے ہو اور اگر تخلیق کی ابتدا ہفتے کے دن سے ہو اور انتہا جمعے کو ہو، تو ساتوں دن تخلیق ہوگی اور یہ قرآن کے خلاف ہے۔ (۱)

علامہ ابن القیم کی رائے

علامہ ابن القیم الجوزی رحمۃ اللہ علیہ نے ”المنار المنیف“ میں فرمایا کہ ”وهو في صحيح المسلم ولكن وقع الغلط في رفعه و إنما هو من قول كعب الأحمبار ، كذلك قال إمام أهل الحديث محمد بن إسماعيل البخاري في تاريخه الكبير، وقاله غيره من علماء المسلمين أيضاً ، وهو كما قالوا لأن الله أخبر أنه خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ، وهذا الحديث يقتضي أن مدة التخليق سبعة أيام، والله أعلم“.

(یہ حدیث صحیح مسلم میں ہے؛ لیکن اس کو مرفوع کرنے میں غلطی ہوگئی، اور یہ تو بس کعب احبار رضی اللہ عنہ کے کلام میں سے ہے، امام الحدیث محمد بن اسماعیل بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے تاریخ کبیر میں اسی طرح کہا ہے اور ان کے علاوہ دیگر علما نے بھی یہی بات کہی ہے اور حقیقت بھی وہی ہے جو ان حضرات نے بیان کی ہے؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ اس نے

زمین و آسمان کی تخلیق چھ دن میں کی اور اس حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ مدت تخلیق سات دن ہو۔ (۱)

علامہ ابن کثیر رحمہ اللہ کی رائے

مشہور مفسر علامہ ابن کثیر رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر میں سُورَةُ الْأَعْرَافِ کی (آیت: ۵۴) کی تفسیر کرتے ہوئے امام احمد، مسلم و نسائی رحمہم اللہ کے حوالے سے مذکورہ بالا حدیث نقل کی ہے، پھر اس پر تبصرہ کرتے ہوئے رقم طراز ہیں کہ

” وفيه استيعاب الأيام السبعة ، والله تعالى قد قال:

”في ستة أيام“ ولهذا تكلم البخاري وغير واحد من

الحفاظ في هذا الحديث ، وجعلوه من رواية أبي هريرة

عن كعب الأحمار، وليس مرفوعاً“.

(اس حدیث میں ساتوں ایام کا استیعاب ہے؛ حالانکہ اللہ تعالیٰ

نے کہا کہ ”چھ دنوں میں“ (تخلیق ہوئی ہے) اسی لیے بخاری اور بہت

سے حفاظ حدیث نے اس حدیث میں کلام کیا ہے اور اس کو ابو ہریرہ

رضی اللہ عنہ کی کعب احبار رضی اللہ عنہ سے روایت قرار دیا ہے اور یہ مرفوع (یعنی اللہ

کے رسول کا قول) نہیں ہے۔ (۲)

ملا علی قاری رحمہ اللہ کی رائے

ملا علی القاری رحمہ اللہ موضوعات کبیر میں اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ

”یہ حدیث مسلم شریف میں ہے، لیکن اس میں غلطی ہو گئی ہے کہ اس

(۱) المنار المنيف: ۸۴-۸۶

(۲) تفسیر ابن کثیر: ۲/۲۲۰

کو مرفوع (یعنی اللہ کے رسول کا قول) بتایا گیا ہے؛ حال آں کہ یہ کعب احبار کا قول، ہے جیسا کہ امام حدیث ”بخاری“ نے ”تاریخ کبیر“ میں اور دیگر علما مسلمین نے بیان کیا ہے اور بات وہی ہے، جو ان حضرات نے بیان کی ہے؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ آسمانوں اور زمین اور ان کے درمیان کی تمام چیزیں چھ دنوں میں پیدا فرمائی ہیں اور حدیث اس معنی کو متضمن ہے کہ تخلیق کی مدت سات دن ہے۔ (۱)

علامہ آلوسی بغدادی کی رائے

علامہ آلوسی بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے ”روح المعانی“ میں اس حدیث کو نقل کر کے فرمایا ہے کہ

”ولا يخفى أن هذا الخبر مخالف للآية الكريمة فهو إما غير صحيح وإن رواه مسلم وإما مؤول“.

(مخفی نہ رہے کہ یہ حدیث آیت کریمہ کے مخالف ہے؛ لہذا وہ یا تو صحیح نہیں ہے، اگرچہ اس کو امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے روایت کیا ہے، یا یہ کہ وہ مؤول ہے۔) (۲)

علامہ مناوی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے

علامہ مناوی رحمۃ اللہ علیہ نے ”فیض القدير“ میں لکھا ہے کہ

” قال الزركشى رحمۃ اللہ علیہ أخرجه مسلم وهو من غرائبه وقد تكلم فيه ابن المديني والبخاري وغيرهما من الحفاظ

(۱) موضوعات کبیر: ۱۰۰

(۲) روح المعانی: ۱۳۳/۸

وجعلوه من کلام کعب الأحبار وأن أبا هريرة رضی اللہ عنہ إنما سمعه منه، لكن اشتبه على بعض الرواة فجعله مرفوعاً“.

علامہ زرکشی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ

”اس حدیث کو امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے روایت کیا ہے اور یہ مسلم کی غریب احادیث میں سے ہے اور اس حدیث پر حفاظ حدیث نے کلام کیا ہے اور اس کو کعب احبار رضی اللہ عنہ کا قول قرار دیا ہے اور یہ کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اس کو کعب احبار رضی اللہ عنہ سے ہی سنا ہے؛ لیکن بعض راویوں کو اشتباہ ہو گیا اور اس کو مرفوع قرار دے دیا۔“ (۱)

علامہ رشید رضا رحمۃ اللہ علیہ مصری کی رائے

مصر کے مشہور عالم علامہ رشید رضا رحمۃ اللہ علیہ مصری نے اپنی ”تفسیر المنار“ میں اس حدیث کے متعلق فرمایا ہے کہ

”حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث، جو اس مسئلے میں سب سے قوی ہے، اس کا متن نص کتاب اللہ کے مخالف ہونے کی وجہ سے مردود ہے۔“ (۲)

ان محدثین و مفسرین کرام کی عبارات سے پتہ چلا کہ ان حضرات نے اس حدیث کو قرآن مجید کی آیات کے خلاف ہونے کے خیال سے رد فرمایا ہے۔

فن حدیث میں اصولِ درایت کا استعمال

اور یہ دراصل فن حدیث میں اصولِ درایت کے استعمال کا لازمی و لابدی

(۱) فیض القدیر: ۳/۲۲۸

(۲) تفسیر المنار: ۸/۲۲۹

تقاضا ہے، فن حدیث میں جس طرح اصولِ روایت کو کام میں لایا جاتا ہے، اسی طرح درایت سے بھی کام لیا جاتا ہے۔ ان اصول میں سے چند اہم اصول یہ ہیں کہ حدیث قرآن مجید، سنت متواترہ اور اجماعِ قطعی کے خلاف نہ ہو۔ (۱)

حضراتِ محدثین نے اس اصول کے پیشِ نظر ان احادیث کا رد کیا ہے، جن کا مفہوم قرآن مجید کے نصوص سے معارض معلوم ہوتا ہے۔

مثلاً: یہ حدیث جو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« لا یدخل ولد الزنا الجنة ولا شیء من نسله الى

سبعة آباء. »

(حرامی بچہ جنت میں داخل نہ ہوگا اور نہ اس کی نسل میں سے کوئی

سات پشتوں تک جنت میں داخل ہوگا۔) (۲)

محدثین و علمائے جرح و تعدیل نے اس حدیث کو موضوع و باطل قرار دیا ہے۔ (۳)

کیوں کہ یہ صریح طور پر قرآنی اصول کے خلاف ہے، قرآن نے فرمایا:

﴿ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ (الجنۃ: ۳۸)

(۱) نزہۃ النظر: ۶۱، فتح المغیث: ۱/۳۹۶، تدریب الراوی: ۱/۲۷۶، توضیح

الأفکار: ۲/۹۶

(۲) سنن کبریٰ نسائی: ۳/۱۷۸، طبرانی فی الاوسط: ۱/۳۶۳، مسند عبد بن

حمید: ۱/۲۲۸

(۳) دیکھو: موضوعات ابن الجوزی: ۳/۱۱۱، اللالی المصنوعة للسیوطی:

۲/۱۹۳، کشف الخفاء: ۲/۲۵۲

(۱) ایک نفس دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔ (۱)

ایک طرف قرآن کا یہ اصول ہے کہ کوئی کسی کا بوجھ نہ اٹھائے گا، دوسری طرف یہ حدیث بتاتی ہے کہ زنا کار کا بوجھ اس کے بچے پر اور اس بچے کی سات نسلوں پر لاد جائے گا، ظاہر ہے کہ قرآن کے خلاف اس حدیث کو قبول نہیں کیا جاسکتا ہے؛ لہذا اس کو رد کر دیا گیا۔
بتانا یہ چاہتا تھا کہ محدثین نے روایتی پہلو کے ساتھ درایتی پہلو کو بھی برتا ہے، اسی اصول کے تحت زیر بحث حدیث کو علمائے رد کر دیا ہے کہ یہ قرآنی تصریح کے خلاف ہے۔

ایک اور اصول

لیکن یہ اسی صورت میں قابل رد ہے اور ہونا چاہیے جب کہ حدیث کو قرآنی تصریح کے خلاف مانا جائے اور محدثین و علمائے جو اس کو رد کیا ہے، وہ بھی اسی بنیاد پر ہے کہ یہ قرآن کے خلاف ہے اور اگر اس حدیث کی ایسی تاویل ہو جائے، جس سے وہ مخالفت قرآن کے الزام سے بری ہو جائے، تو وہ قابل رد نہ رہے گی؛ کیوں کہ جس طرح محدثین نے روایت کے مخالف قرآن ہونے کی صورت میں اس کے قابل رد ہونے کا اصول مقرر کیا ہے، اسی طرح انہی حضرات نے یہ اصول بھی بتایا ہے کہ اگر حدیث تاویل کے ذریعے مخالفت قرآن سے نکل جائے، تو قابل قبول ہو سکتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ جہاں یہ اصول بتایا گیا ہے کہ ایسی حدیث قبول نہیں کی جائے گی، جس کا مدلول قرآن سے متصادم ہو، وہیں یہ بھی لکھا گیا ہے کہ

”حيث لا يقبل شيء من ذلك التاويل“ (۲)

(۱) اس مضمون کی آیات قرآن میں درج ذیل مقامات پر وارد ہوئی ہیں: الانجاء: ۱۶۴، الإسراء: ۱۵، قاتلہ: ۱۸، الفرقان: ۷، الحج: ۳۸

(۲) فتح المغیث: ۱/۳۶۹، نزہة النظر لابن حجر: ۶۱

یعنی وہ قاعدہ و اصول اس وقت ہے، جب کہ کوئی قابلِ اعتبار تاویل اس میں نہ چل سکتی ہو۔ اور علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ

”وأما المعارضة مع إمكان الجمع فلا“

(لیکن قرآن و حدیث یا اجماع سے معارضہ دونوں میں تطبیق و جمع کے ممکن ہونے کے ساتھ ہو، تو یہ موضوع ہونے کی دلیل نہیں۔) (۱)

اور علامہ امیر صنعانی رحمۃ اللہ علیہ نے ”توضیح الأفكار“ میں فرمایا کہ
 ”وهذا إنما يأتي حيث لا يمكن الجمع بوجه من الوجوه، أما مع إمكان الجمع فلا“

(اور یہ معارضے کی بات وہاں حاصل ہوتی ہے، جہاں دونوں میں کسی بھی طرح سے تطبیق و جمع ممکن نہ ہو؛ لیکن دونوں میں جمع و تطبیق کے امکان کے ساتھ نہیں ہو سکتی۔) (۲)

معلوم ہوا کہ اگر کوئی تاویل ایسی اس میں چل جائے؛ جو قابلِ اعتبار ہو، تو پھر وہ حدیث قابلِ قبول ہو جاتی ہے، اور اس صورت میں اس کو موضوع نہیں کہا جائے گا۔ خلاصہ یہ نکلا کہ حدیث کا مفہوم و مدلول بظاہر قرآن سے معارض و متصادم ہے، تو اگر اس میں تاویل کی گنجائش نہ ہو، تو وہ قابلِ رد ہے اور اگر تاویل کی گنجائش ہو، تو مقبول ہے۔

پھر وہ تاویل کا عمل چوں کہ ایک اجتہادی کام ہے، ہو سکتا ہے کہ اس میں اختلاف ہو، بعض کے نزدیک وہ تاویل قابلِ اعتبار نہ ہو، لہذا وہ بہ دستور حدیث کو ناقابلِ اعتبار قرار دیں اور بعض کے نزدیک وہ تاویل قابلِ اعتبار ہو، لہذا وہ حدیث

(۱) تدریب الراوی: ۱/۲۷۶

(۲) توضیح الأفكار: ۲/۹۶

کو مقبول قرار دیں۔ نیز ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ حدیث کی کوئی تاویل و توضیح بعد والے کی سمجھ میں آجائے، جب کہ پہلے لوگوں کی سمجھ میں اس کی کوئی معقول توضیح نہ آئی ہو، اس وجہ سے انہوں نے اس کو رد کر دیا ہو۔

سلفِ صالحین سے نظیریں

چنانچہ اسلافِ کرام میں بھی ایسا ہوا ہے مثلاً:

(۱) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا:

« إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ. »

(میت کو اس کے گھر والوں کے رونے سے عذاب ہوتا ہے۔)

اس کو اس لیے رد کر دیا کہ یہ قرآنی اصول ﴿ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ﴾

کے خلاف ہے۔

اور فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں فرمایا؛ بل کہ دراصل آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک یہودی عورت کو قبر پر روتے دیکھا، تو یہ فرمایا کہ یہ رورہی ہے؛ حال آں کہ میت پر عذاب ہو رہا ہے۔ (۱)

اس کا حاصل یہ ہے کہ ”إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ“ جو بعض صحابہ جیسے

حضرت عمر و ابن عمر رضی اللہ عنہما نے روایت کیا ہے، یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ اور فرمایا تھا اور سننے والوں نے کچھ اور نقل کر دیا، اس میں ان سے غلطی ہو گئی جیسا کہ بعض روایات میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس کی صراحت فرمائی ہے۔ (۲)

(۱) بخاری: ۱۷۲/۱، مسلم: ۳۰۳/۱، ابوداؤد: ۴/۲۲۶، وغیرہ

(۲) دیکھو: مسلم: ۳۰۳/۱

اسی طرح حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اس حدیث کا انکار کیا ہے اور فرمایا کہ کیا کوئی شخص اللہ کے راستے میں شہید ہو جائے اور اس کی بیوی جہالت و حماقت کی وجہ سے اس پر روئے تو کیا اس شہید پر اس بے وقوف عورت کی وجہ سے عذاب ہوگا؟ (۱)

مگر خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بعض اوقات اس حدیث کی تاویل فرمائی ہے، اور انہوں نے متعدد تاویلات اس کی پیش فرمائی ہیں۔ تفصیل کے لیے مسلم شریف دیکھیں، نیز ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی فتح الباری میں بھی ان کی تاویلات کا ذکر ہے، اسی طرح دوسرے علما نے بھی اس حدیث کو صحیح قرار دے کر، اس کی متعدد تاویلات پیش فرمائی ہیں، جس سے یہ حدیث قرآن کے معارضے سے نکل جاتی ہے۔ (۲)

(۲) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج کی رات اللہ تعالیٰ کو آنکھوں سے دیکھا یا نہیں؟ اس سلسلے میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ جس نے یہ گمان کیا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ کو دیکھا، اس نے خدا پر جھوٹ باندھا۔ (۳)

اور اس پر وہ آیت ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ وغیرہ سے استدلال فرماتی ہیں، مگر حضرت ابن عباس، حضرت انس رضی اللہ عنہما اور دیگر اصحاب سے بہ روایات صحاح ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ کو دیکھا ہے اور یہی جمہور علما کا مذہب ہے، جیسا کہ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح مسلم میں لکھا ہے۔

رہا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا آیت سے استدلال تو علما نے اس کے جوابات دیے ہیں اور بتایا ہے کہ حدیث میں صرف دیکھنے کا ذکر ہے اور آیت جس کی نفی

(۱) ذکرہ ابن حجر فی فتح الباری بروایة ابی یعلی: ۱۵۴/۳

(۲) دیکھو: شرح المسلم للنووی: ۳۰۲-۳۰۴، فتح الباری: ۱۵۳-۱۵۶

(۳) رواہ مسلم: ۹۸/۱

کر رہی ہے، اس سے وہ رویت مراد ہے جو بہ طور احاطے کے ہو؛ لہذا تعارض نہیں۔ (۱)
 (۳) اسی طرح بعض محدثین نے اس حدیث کو موضوع کہہ دیا، جسے بخاری نے
 الادب المفرد میں، ترمذی، ابو داؤد، ابن ماجہ نے اپنی سنن میں اور بیہقی نے شعب
 الایمان میں حضرت ثوبان رضی اللہ عنہ سے اور امام احمد رضی اللہ عنہ نے اپنی مسند میں حضرت
 ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:
 ” لا یؤمن عبد قوما ، فیخص نفسه بدعوة دونهم ، فإن
 فعل فقد خانهم“ .

(کوئی بندہ کسی قوم کی امامت کرتے ہوئے ہرگز اپنے نفس کو کسی دعا
 میں خاص نہ کرے، اگر ایسا کیا، تو اس نے قوم سے خیانت کی۔) (۲)
 اور اس کو موضوع کہنے کی وجہ یہ بتائی کہ یہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کے طرز عمل کے خلاف ہے جو احادیث سے ثابت ہے؛ کیوں کہ حدیثوں سے معلوم
 ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اکثر دعائیں صیغہ مفرد سے واقع ہوئی
 ہیں، لہذا اگر امام کو اپنے لیے دعائیں تخصیص کرنا قابل نکیر تھا، تو خود آپ
صلی اللہ علیہ وسلم نے کس طرح کیا؟

مگر محقق علما کی نظر میں محض اس ظاہری معارضے کی وجہ سے اس حدیث کو
 موضوع قرار دینا صحیح نہیں، اسی لیے علما نے ان لوگوں کا رد کیا ہے، جو اس کو موضوع
 کہتے ہیں؛ چنانچہ علامہ زرکشی رحمۃ اللہ علیہ نے ”النکت علی ابن الصلاح“ میں
 اور علامہ امیرالصنعانی رحمۃ اللہ علیہ نے ”توضیح الأفكار“ میں اس شبہ کا جواب

(۱) فتح الملہم: ۳۳۹/۱، شرح مسلم للنووی: ۱۱/۹۷ وغیرہ

(۲) ترمذی: ۳۵۷، ابو داؤد: ۹۰، ابن ماجہ: ۹۲۳، احمد: ۲۵۰/۵، الادب المفرد:

۱/۳۷۵، شعب الایمان: ۷/۵۱۸

دیتے ہوئے، ان دونوں حدیثوں میں اس طرح تطبیق دی ہے، کہ ممکن ہے کہ پہلے ارشاد سے یہ مراد ہو کہ جو دعائیں احادیث سے ثابت و مشروع نہیں، ان میں اپنے لیے خاص دعا کا اہتمام قوم سے خیانت ہے۔ (۱)

لہذا جن احادیث میں امام کو دعا میں اپنی تخصیص کرنے سے منع کیا گیا ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ قرآن و احادیث میں وارد دعاؤں کے علاوہ اپنی تخصیص نہ کرے اور قرآن و احادیث میں اگر کوئی دعا خاص الفاظ کے ساتھ آئی ہے، تو وہ منع نہیں ہے۔

(۲) اسی طرح علامہ ابن حبان رحمہ اللہ نے ان احادیث کو موضوع کہا ہے، جن میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھوک کی وجہ سے پیٹ پر پتھر باندھتے تھے، وہ کہتے ہیں کہ صحیح حدیث میں یہ آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ صوم وصال نہ رکھو، صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کہ آپ تو صوم وصال رکھتے ہیں؟ تو فرمایا کہ:

”إني لست كأحدكم ، إني أطعمم وأسقي“.

(میں تم جیسا نہیں ہوں، مجھے کھلایا اور پلایا جاتا ہے۔)

وہ اس حدیث کو روایت کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ

« هذا الخبر دليل على أن الأخبار التي فيها ذكر

وضع النبي صلي الله عليه وسلم الحجر على بطنه هي كلها

أباطيل، إذ الله → كان يطعم رسول الله صلي الله عليه وسلم

ويسقيه إذا واصل ، فكيف يتركه جائعاً مع عدم الوصال

حتى يحتاج إلى شدّ حجر على بطنه ، وما يغني الحجر

عن الجوع. »

(۱) النکت علی ابن الصلاح: ۲/۲۲۹۲، توضیح الافکار: ۲/۹۷

(یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے، کہ جن احادیث میں رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کے پیٹ پر پتھر باندھنے کا ذکر ہے، وہ سب کی سب باطل ہیں؛ کیوں کہ اللہ جل و علا جب صوم وصال رکھنے کے وقت آپ کو کھلاتا و پلاتا تھا، تو دوسرے وقت میں کیسے وہ آپ کو بھوکا چھوڑ دے گا، یہاں تک کہ آپ پیٹ پر پتھر باندھنے کے محتاج ہوں؛ جب کہ پتھر کچھ بھوک سے مستغنی کرنے والا بھی نہیں۔) (۱)

مگر امام ابن حبان رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ نے جو ان احادیث میں تعارض سمجھ کر ایک قسم کی احادیث کو موضوع و باطل کہہ دیا ہے جمہور علما کے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ ان دونوں میں تطبیق کی صورت ممکن ہے، علامہ ابن حجر عسقلانی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ نے ”فتح الباری“ میں لکھا ہے کہ لوگوں نے ان کی باتوں کا خوب رد کیا ہے اور سب سے زیادہ عمدہ دلیل، جس سے ان کا رد کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ خود ابن حبان رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ نے حضرت ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا سے اپنی صحیح میں حدیث روایت کی ہے کہ رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دوپہری کے وقت نکلے اور ابو بکر و عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا کو دیکھا تو پوچھا کہ کیوں باہر نکلے ہو؟ انھوں نے کہا کہ ہمیں بھوک نے باہر نکلنے پر مجبور کیا ہے، آپ نے فرمایا کہ اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے! مجھے بھی اسی بھوک نے باہر نکالا ہے، یہ حدیث ان کے استدلال کا رد کرتی ہے۔ (۲)

اور علامہ ذہبی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ نے ”سیر أعلام النبلاء“ میں لکھا ہے کہ ”میں نے حافظ ضیا کا لکھا ہوا ایک جز دیکھا، جو انھوں نے ابن

(۱) صحیح ابن حبان: ۳۴۴/۸

(۲) فتح الباری: ۲۰۸/۴

حبان رحمۃ اللہ کے رد میں لکھا ہے، اس میں انھوں نے فرمایا کہ ابن حبان رحمۃ اللہ نے حدیث وصال کے بارے میں کہا کہ یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے، کہ جن احادیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیٹ پر پتھر باندھنے کا ذکر ہے، وہ سب کی سب باطل ہیں، میں کہتا ہوں کہ خود انھوں نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے حدیث روایت کی کہ ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما بھوک کی وجہ سے باہر نکلے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات ہوئی، تو کہا کہ بھوک نے ہم کو نکالا ہے، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی کہا کہ مجھے بھی اسی بات نے نکالا جس نے تم کو نکالا ہے، پس یہ اس کی دلیل ہے کہ آپ کو صرف صوم وصال کے وقت کھلایا اور پلایا جاتا تھا۔“ (۱)

اس کے ساتھ جمہور نے ابن حبان رحمۃ اللہ کے جواب میں دونوں قسم کی احادیث کی جمع و تطبیق کی یہ صورت بھی لکھی ہے کہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو روزے کی حالت میں کھلائے جانے اور پلائے جانے سے مراد، یہ ظاہری کھانا اور پینا نہیں ہے؛ بل کہ اس سے مراد روحانی غذا ہے، جو اللہ کی عظمت و جلالت میں تفکر، اس کے مشاہدے میں غوطہ زنی، اس کی معرفت میں غرق ہو جانے، اس کی محبت کے نشے میں مستی، اس سے مناجات میں استغراق اور اس کی طرف توجہ و انا بت میں کمال سے حاصل ہوتی ہے، اور یہ وہ غذا ہے، جو انسان کو جسمانی و ظاہری غذاؤں سے بے نیاز کر دیتی ہے۔ لہذا ظاہری غذا سے بے نیازی کے ساتھ جسمانی طور پر بھوک کا پایا جانا کوئی مستبعد بات نہیں؛ کیوں کہ حضرات انبیا کی دو حیثیتیں ہوتی ہیں: ایک جہت تجرد، ایک جہت

حدیث تخلیق - ایک مطالعہ

تعلق، پس پہلی جہت کے لحاظ سے یہ حضرات ان باتوں سے محفوظ ہوتے ہیں، جو عام انسانوں کو لاحق ہوتی ہیں، جیسے ضعف، بھوک، پیاس، کمزوری وغیرہ اور دوسری جہت کے لحاظ سے دیکھیں، تو ظاہر ہے سب باتیں ان کو لاحق ہوتی ہیں؛ اس لیے ان کے ظاہر تو بشر ہوتے ہیں، جن کو یہ ظاہری آفات لاحق ہوتی ہیں، مگر ان کے باطن ربانی ہوتے ہیں، جو اللہ تعالیٰ سے مناجات کی لذت پا کر غذا حاصل کرتے ہیں۔ (۱) غرض یہ کہ جس حدیث کا مفہوم و معنی بہ ظاہر قرآن و حدیث یا اجماع کے معارض و مخالف ہو، اس کو اگر تاویل کے ذریعے معارضے سے نکالا جاسکتا ہو، تو اس حدیث کا اعتبار کرنا چاہیے۔

حافظ ابن حجر کا ارشاد

یہاں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا ایک ارشاد ذہن نشین ہونا چاہیے، وہ علامہ ابن الجوزی رحمہ اللہ کے ایک حدیث کو اس بنا پر رد کرنے پر کہ وہ صحیحین (بخاری و مسلم) کی ایک حدیث سے معارض ہے، رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”ولا ينبغي الإقدام على الحكم بالوضع إلا عند عدم

إمكان الجمع ، ولا يلزم من تعذر الجمع في الحال أن

لا يمكن بعد ذلك“.

(حدیث پر موضوع ہونے کا حکم لگانے پر اقدام اس وقت تک نہیں

کرنا چاہیے کہ دونوں (متعارض حدیثوں) میں تطبیق ناممکن ہو جائے،

اور فی الحال تطبیق کے متعذر ہونے سے یہ لازم نہیں کہ بعد کے زمانے

(۱) دیکھو: زاد المعاد: ۲/۳۰، فتح الباری: ۴/۲۰۸، زرقانی علی المؤطا: ۲/۲۳۳،



حدیث تخلیق - ایک مطالعہ

میں بھی ناممکن ہو۔) (۱)

یہ بات جس طرح دو متعارض حدیثوں کے بارے میں ہے، اسی طرح دو آیات یا ایک حدیث اور ایک آیت کے مابین تعارض کی صورت میں بھی بہ طور اصول و قاعدے کے مسلم ہونا چاہیے جیسا کہ ظاہر ہے۔

حدیثِ زیرِ بحث اور آیت میں تطبیق کی صورت

اس اصول کے پیش نظر زیرِ بحث حدیث اور آیتِ مذکورہ (جس میں چھ دن میں تخلیق کا ذکر ہے) کے مابین کوئی صورتِ تطبیق نکل آئے، تو اس حدیث کے اعتبار کرنے میں کوئی تاثر نہ ہونا چاہیے، اگرچہ تطبیق کی صورت نہ پا کر اس کو پہلے حضرات نے قبول نہ کیا ہو۔

راقم الحروف نے ایک مطالعے کے دوران محسوس کیا کہ حدیثِ زیرِ بحث آیتِ مذکورہ سے معارض نہیں ہے اور دونوں میں تطبیق ہو سکتی ہے اور تطبیق بھی تکلف و تعسف پر مبنی نہیں؛ بل کہ بلا تکلف و تعسف قابلِ فہم ہے۔

میں اپنے اس مطالعے کا خلاصہ یہاں پیش کر رہا ہوں، تاکہ علمائے کرام اس پر غور فرمائیں اور اپنی رائے کا اظہار فرمائیں۔ مجھے اس پر اصرار نہیں ہے؛ بل کہ یہ صرف ایک طالبِ علمانہ معروضہ ہے، جس کو میں اسی حیثیت سے پیش کر رہا ہوں۔

فی ستۃ ایام کی تفسیر

حدیث پر غور کرنے سے پہلے، آیتِ کریمہ جس میں چھ دنوں میں تخلیق کائنات کا ذکر ہے، اس میں غور کر لینا چاہیے۔ اس آیت میں قابلِ غور بات یہ ہے کہ ”فی ستۃ ایام“ (چھ دنوں میں) سے کیا مراد ہے؟

(۱) القول المسدد: ۱۷

جمہور مفسرین نے لکھا ہے کہ یہاں ”یوم“ (دن) سے مراد متعارف دن نہیں ہے؛ کیوں کہ جب اللہ تعالیٰ نے کائنات کو پیدا فرمایا تو اس سے پہلے سے دنوں کا یہ متعارف نظام جیسا کہ ظاہر ہے، قائم نہیں تھا؛ بل کہ انہی چھ دنوں کی مدت میں اس کا نظام بھی قائم ہوا ہے؛ لہذا یہاں ”ستتہ ایام“ سے مراد متعارف دن نہیں ہیں۔

امام ابن جریر طبری رحمہ اللہ نے اس پر تاریخ میں تفصیلی کلام کیا ہے، انہوں نے ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے جو فرمایا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اس کی کیا دلیل ہے کہ جن چھ دنوں میں اللہ نے مخلوقات کو پیدا کیا، ان میں سے ہر دن کی مقدار دنیوی ایام کے لحاظ سے ایک ہزار برس کے برابر تھی، نہ کہ ہمارے ان متعارف ایام کے برابر؟ جب کہ اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں بتایا کہ اس سے اخروی چھ دن مراد ہیں؛ بل کہ اللہ تعالیٰ نے تو یہ کہا ہے کہ اللہ نے زمین و آسمان اور ان کے مابین کی چیزوں کو ”چھ ایام“ میں پیدا کیا اور اس کے مخاطبین کے نزدیک ایام سے وہی ایام مراد ہیں، جن میں سے ہر ایک طلوع فجر سے غروب شمس تک ہوتا ہے اور یہ مسلم ہے کہ اللہ نے اپنی کتاب میں بندوں سے جو خطاب کیا ہے، وہ اس کے زیادہ مشہور و معروف معنی کی جانب پھیرا جاتا ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے اس سلسلے میں عقل سے استنباط کے بجائے احادیث و آثار پر اعتماد کیا ہے؛ کیوں کہ ان میں سے اکثر امور گزشتہ کی خبریں ہیں اور یہ محض عقل سے استنباط کرنے سے معلوم نہیں ہو جاتیں اور ہمارے علم میں ائمہ دین میں سے کوئی نہیں جو اس کے خلاف کا قائل ہو، پھر اس بارے میں بعض روایات بھی مروی ہیں، جیسے عکرمہ رضی اللہ عنہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے نقل کیا کہ اللہ نے زمین و آسمان کی تخلیق چھ دن میں کی اور ان میں سے ہر دن تمہارے دنوں کے لحاظ سے ایک

ہزار برس کے برابر تھا، اسی طرح ضحاک سے بھی روایت ہے اور حضرت کعب و حضرت مجاہد رحمہما اللہ نے بھی فرمایا کہ ہر دن ایک ہزار برس کے برابر تھا۔ (۱)

امام بغوی رحمہ اللہ اپنی تفسیر ”معالم التنزیل“ میں فرماتے ہیں:

”أراد به في مقدار ستة أيام ؛ لأن اليوم من لدن طلوع الشمس إلى غروبها، ولم يكن يومئذ يوم ولا شمس ولا سماء“.

(یعنی ستہ ايام سے چھ دنوں کی مقدار مراد لی ہے؛ کیوں کہ دن طلوع آفتاب سے غروب آفتاب تک ہوتا ہے اور اُس وقت نہ دن تھا، نہ سورج، نہ آسمان۔) (۲)

اور علامہ محمود آلوسی بغدادی رحمہ اللہ سورہ یونس آیت: ۴ کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

”ولا يمكن أن يراد باليوم اليوم المعروف لأنه كما قيل: عبارة عن كون الشمس فوق الأرض، وهو مما لا يتصور تحققه حين لا أرض ولا سماء“.

(دن سے متعارف دن مراد لینا ممکن نہیں؛ کیوں کہ دن جیسا کہ کہا گیا ہے، نام ہے سورج کے زمین کے اوپر ہونے کا اور جب نہ زمین تھی اور نہ آسمان، اس وقت اس کے تحقق کا تصور نہیں ہو سکتا۔) (۳)

علامہ رشید رضا مصری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

(۱) ملخصاً من تاريخ الطبري: ۴۲/۱-۴۳

(۲) معالم التنزيل: ۱۶۴/۲

(۳) روح المعاني: ۴/۱۲ و ۶۴/۱۱

”ولا یعقل أن تكون هذه الأيام الستة من أيام أرضنا التي يحدد ليل اليوم ونهاره منها بأربع وعشرين ساعة من الساعات المعروفة عندنا، فإن هذه الأيام إنما وجدت بعد خلق هذه الأرض، فكيف يكون أصل خلقها في أيام منها.“

(یہ بات معقول نہیں ہے، کہ چھ دن ہماری زمین کے ان چھ دنوں میں سے ہوں، جن میں سے ایک دن ورات کو چوبیس گھنٹوں سے محدود کیا جاتا ہے، جو ہمارے پاس معروف ہیں، وجہ یہ ہے کہ یہ چھ دن بھی اس زمین کی تخلیق کے بعد موجود ہوئے ہیں، تو زمین کی تخلیق انہی دنوں میں کیسے ہو سکتی ہے؟) (۱)

ان تمام عبارات کا حاصل یہی ہے کہ آیت میں ”ستة أيام“ سے مراد یہ معروف و متعارف دن نہیں ہیں، ان کا یہاں مراد لینا، معقول و صحیح نہیں۔ پھر ان سے کیا مراد ہے؟ ان حضرات نے بتایا ہے کہ مراد مطلق وقت ہے، جو چھ دنوں کی مدت کے برابر تھا۔ (۲)

اس کے بعد یہاں یہ بھی واضح ہو کہ اکثر علمائے تفسیر نے (چھ دنوں کی مدت) سے بھی دنیوی چھ دنوں کی نہیں؛ بل کہ آخرت کے چھ دنوں کی مدت مراد لی ہے، جس کا ایک دن ایک ہزار برس کے برابر ہے۔ امام ابو جعفر الطبری رَحِمَهُ اللهُ نے اسی قول پر اکتفا کیا ہے اور حضرت مجاہد رَحِمَهُ اللهُ سے اس کو نقل کیا ہے۔ اور تفسیر ابن عباس رَضِيَ اللهُ

(۱) تفسیر المنار: ۸/۲۲۵

(۲) دیکھو: معالم التنزیل: ۲/۱۶۲، روح المعانی: ۱۱/۶۲ وغیرہ

میں ہے کہ چھ دنوں میں سے ہر ایک دن کا طول ایک ہزار برس ہے۔ (۱)

علامہ ابن کثیر رحمہ اللہ اپنی تفسیر میں فرماتے ہیں:

”واختلفوا في هذه الأيام، هل كان كل يوم منها كهذه الأيام كما هو المتبادر إلى الأذهان ، أو كل يوم كألف سنة كما نص على ذلك مجاهد والإمام أحمد ، ويروى ذلك من رواية الضحاك عن ابن عباس.“

(ان چھ دنوں کے بارے میں علما نے اختلاف کیا ہے کہ کیا ان میں سے ہر دن ان متعارف دنوں کی طرح تھا جیسا کہ ذہنوں کی طرف یہی متبادر ہوتا ہے، یا ہر دن ایک ہزار برس کی مانند تھا؟ جیسا کہ مجاہد اور امام احمد رحمہما اللہ نے تصریح کی ہے اور یہ بات ضحاک کی روایت سے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔) (۲)

علامہ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر ”زاد المسیر“ میں لکھا ہے کہ

” قال ابن عباس: مقدار كل يوم من تلك الأيام ألف

سنة ، و به قال كعب ومجاهد والضحاك ، ولا نعلم خلافاً في ذلك“.

(ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا کہ ان چھ دنوں میں سے ہر دن کی مقدار ایک ہزار سال کے برابر تھی اور یہی حضرت کعب، مجاہد اور ضحاک رحمہم اللہ کا قول ہے اور ہم اس میں کسی کا اختلاف نہیں جانتے۔) (۳)

(۱) تفسیر طبری: ۵/۱۳۶، تفسیر ابن عباس علی ہامش الدر المنثور: ۲/۹۹

(۲) تفسیر ابن کثیر: ۲/۲۲۰

(۳) زاد المسیر: ۳/۲۱۱

اس سے معلوم ہوا کہ علما میں اگرچہ اختلاف ہے، جیسا کہ ابن کثیر رحمہ اللہ نے فرمایا، مگر زیادہ تر علما نے ان چھ دنوں سے آخرت کے چھ دن مراد لیے ہیں اور یہی قول حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما حضرت مجاہد، امام احمد اور ضحاک رحمہم اللہ وغیرہ سے مروی ہے، جیسا کہ ابن کثیر وطبری وابن الجوزی رحمہم اللہ کی عبارتوں سے واضح ہے۔

نیز امام قشیری رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے اور جدید مفسرین میں سے علامہ رشید رضا مرحوم نے اپنی تفسیر میں اسی کو اختیار کیا ہے۔ اسی طرح حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے معارف القرآن میں اسی کو اختیار کیا ہے۔ (۱)

اس تفصیل سے واضح ہوا کہ ”ستۃ ایام“ سے مراد یہ متعارف دن نہیں ہیں اور یہ کہ اس سے مراد چھ دنوں کی مقدار ہے اور دن سے بھی جمہور کے نزدیک آخرت کے دن مراد ہیں، جن میں سے ہر دن کی مقدار ایک ہزار برس کے برابر ہے۔ جیسا کہ قرآن میں فرمایا گیا:

﴿ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ ﴾ (التَّبٰحٰثٰة: ۵)

اس طور پر ان آیات کا، جن میں تخلیق کائنات کا تذکرہ کیا گیا ہے، یہ مطلب ہوا کہ ”اللہ تعالیٰ نے زمین و آسمان اور ان کے مابین کی سب چیزوں کو دنیوی دنوں کے اعتبار سے چھ ہزار سال میں پیدا فرمایا“۔ اور یہی مطلب جدید سائنسی انکشافات و تحقیقات کے مطابق ہے۔ جیسا کہ جدید سائنس کے ماہرین نے بتایا ہے۔ (۲)

حدیث پاک کی تشریح

جب آیت کا مطلب واضح ہو گیا، تو اب حدیث پاک کی تشریح و توضیح کی طرف

(۱) دیکھو: تفسیر قرطبی: ۲۱۹/۷، تفسیر المنار: ۴۲۵/۸، معارف القرآن: ۵۷۲/۳

(۲) دیکھو: ڈاکٹر موریس کی کتاب ”بائبل قرآن اور سائنس: ۱۳۸-۱۴۵“

توجہ فرمائیں، تاکہ آیت وحدیث میں تعارض و تخالف نہ ہونا واضح طور پر معلوم ہو سکے۔

(۱) حدیث زیر بحث میں سب سے پہلی بات جو قابل غور ہے، وہ یہ ہے کہ اس میں جو دن گنائے گئے ہیں، وہ متعارف دن ہیں یا وہ، جن کا قرآن میں ذکر کیا گیا ہے؟ اگر ان سے وہ دن مراد لیے جائیں، جو قرآن میں مذکور ہیں تو بے شک قرآن سے معارضہ لازم آئے گا، کہ قرآن چھ اخروی دنوں میں کائنات کی تخلیق کا ذکر کرتا ہے، جب کہ یہ حدیث سات اخروی دنوں میں تخلیق کا ہونا بیان کرتی ہے۔ حضراتِ علما و محدثین کرام نے عموماً حدیث مذکورہ میں وہی دن مراد لے، کہ جس کا قرآن میں ذکر ہے، تعارض محسوس فرمایا ہے اور پھر اسی کی وجہ سے اس حدیث پر طعن فرمایا ہے، جیسا کہ اوپر گزرا۔

لیکن سوال یہ ہے کہ کیا حدیث میں جو دن گنائے گئے ہیں، ان سے ہمارے متعارف ایام مراد لینا ممکن نہیں؟ احقر کا خیال ہے کہ حدیث میں متعارف ایام مراد ہیں اور اس میں کوئی استحالہ یا استبعاد نہیں ہے؛ بل کہ یہ مراد ہونے پر ایک واضح قرینہ بھی ہے اور وہ یہ کہ حدیث میں دنوں کے متعارف نام:

یوم السبت (سنچر)، یوم الأحد (اتوار)، یوم الاثنين (پیر)، یوم الثلاثاء (منگل)، یوم الأربعاء (بدھ)، یوم الخميس (جمعرات) یوم الجمعة (جمعہ) وارد ہوئے ہیں۔

ظاہر ہے کہ قرآن میں مذکورہ ”ستة ایام“ کو ان ناموں سے موسوم نہیں کیا جاسکتا؛ کیوں کہ ان میں ایک دن ایک ہزار برس کے برابر ہے، تو اس پر ان ناموں کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا۔ معلوم ہوا کہ حدیث میں ان متعارف دنوں کا ذکر ہے، جن کی مدت قرآن کے ان ”ایام“ کے مقابلے میں بہت ہی مختصر و محدود ہے، جن میں

کائنات کی تخلیق ہوئی۔

البتہ اس پر ایک شبہ وار ہو سکتا ہے، وہ یہ کہ حضرت نبی کریم ﷺ سے اور بعض صحابہ و تابعین جیسے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما اور حضرت مجاہد رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ

انہوں نے قرآنی ”ستۃ ایام“ کو اخروی ایام پر بھی محمول کیا ہے اور ان پر ان متعارف ناموں کا اطلاق بھی کیا ہے۔

(۱) چنانچہ ایک حدیث میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے سوال کیا گیا کہ زمین و آسمان کی تخلیق کتنی مدت میں ہوئی؟ آپ نے فرمایا کہ

”اللہ تعالیٰ نے تخلیق کی ابتدا دنوں میں سے پہلے دن ”یوم الأحد“ یعنی اتوار سے فرمائی اور ”یوم الأحد“ و ”یوم الاثنين“ (اتوار و پیر) میں زمین پیدا کی گئی اور ”یوم الثلاثاء“ و ”یوم الأربعاء“ (منگل و بدھ) میں پہاڑ پیدا کیے گئے، نہریں چلائی گئیں، اور زمین میں پھلوں کے پودے لگائے گئے اور زمین کے ہر حصے میں اس کی غذائیں مقدر کی گئیں، پھر اللہ تعالیٰ آسمان کی طرف متوجہ ہوئے جب کہ وہ دخان یعنی دھوئیں کی شکل میں تھا اور فرمایا کہ اے زمین و آسمان! تم دونوں میرے پاس خوشی سے آؤ یا مجبور ہو کر آؤ ان دونوں نے کہا کہ ہم خوشی سے آتے ہیں، پھر اللہ نے دو دنوں ”یوم الخميس“ و ”یوم الجمعة“ (جمعرات و جمعہ) میں ان کے سات آسمان بنائے اور ہر آسمان میں اپنا حکم جاری کیا اور آخری تخلیق

جمعہ کی آخری ساعات میں ہوئی ہے، پس جب ”یوم السبت“ (ہفتہ کا دن) ہوا، تو کوئی تخلیق نہیں ہوئی الخ۔ (۱)

(۲) ایک اور روایت میں ابن عباس رضی اللہ عنہما ہی سے یہ ہے کہ یہود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور زمین و آسمان کی تخلیق کے بارے میں پوچھا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ

”اللہ نے زمین کو ”یوم الأحد“ و ”یوم الإثنين“ (اتوار و پیر) میں پیدا کیا اور اللہ نے پہاڑ کو اور اس کے اندر کے منافع کو ”یوم الثلاثاء“ (منگل) میں پیدا کیا اور ”یوم الأربعاء“ (بدھ) میں درخت، پانی، شہر اور آبادیاں اور ویرانیاں پیدا کی گئیں، پس یہ چار دن ہوئے۔ پھر اللہ نے ”یوم الخمیس“ (جمعرات) کو آسمان بنایا، اور ستارے، سورج، چاند؛ ملائکہ کو ”یوم الجمعة“ (جمعہ) کے دن کی تین گھڑی باقی تھے کہ پیدا کیا، پھر ان تین ساعات میں سے ایک میں موت کی مدتیں مقرر کیں اور دوسری گھڑی میں لوگوں کے نفع اٹھانے کی چیزوں پر آفت ڈالی اور تیسری گھڑی میں حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ کو بنایا، ان کو جنت میں رکھا الخ۔“ (۲)

(۳) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ایک روایت میں آیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ ”إن الله خلق يوماً واحداً فسمّاه الأحد، ثم خلق ثانياً فسمّاه الاثنين، ثم خلق ثالثاً فسمّاه الثلاثاء، ثم خلق رابعاً

(۱) مستدرک حاکم: ۲۸۹/۲

(۲) مستدرک: ۵۹۲/۲

فَسَمَّاهُ الْأَرْبَعَاءَ، ثُمَّ خَلَقَ خَامِسًا فَسَمَّاهُ الْخَمِيسَ الْخ. “
 (اللہ تعالیٰ نے پہلا دن تخلیق کیا اور اس کا نام الأحد (تواریخ)
 رکھا، پھر دوسرا دن پیدا کیا اور اس کا نام الإثنين (پیر) رکھا، پھر
 تیسرا دن پیدا کیا اور اس کا نام الثلاثاء (منگل) رکھا، پھر چوتھا دن
 پیدا کیا اور اس کا نام الأربعاء (بدھ) رکھا اور پھر پانچواں دن پیدا کیا
 اور اس کا نام الخمیس (جمعرات) رکھا۔) (۱)

(۲) اسی طرح امام طبری رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر میں اپنی سند سے حضرت مجاہد
 رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ

”بدأ الخلق العرش والماء والهواء، وخلق الأرض
 من الماء وكان بدأ الأرض يوم الأحد والإثنين والثلاثاء
 والأربعاء، وجمع الخلق في يوم الجمعة، وتهودت اليهود
 يوم السبت، ويوم من الستة الأيام كآلف سنة مما
 تعدون.“

(تخلیق کی ابتدا عرش، پانی ہوا سے ہوئی اور زمین پانی سے پیدا کی گئی
 اور تخلیق کی ابتدا اتوار سے ہوئی، پھر پیر، منگل، بدھ جمعرات میں تخلیق
 ہوئی اور تمام مخلوق جمعہ میں جمع کی گئی، یہود نے سینچر کو توبہ کی اور چھ دنوں
 میں سے ایک دن ہزار سال کے برابر ہے، جو تم شمار کرتے ہو۔) (۲)

ان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے ان دنوں

(۱) تفسیر طبری: ۱۱/۸۷، الدر المنثور: ۷/۳۱۵، فتح القدير: ۴/۲۴۷

(۲) تفسیر طبری: ۵/۱۳۶

پر متعارف دنوں کے نام کا اطلاق کیا ہے اور حضرت مجاہد رحمہ اللہ نے ”ستۃ ایام“ میں ہر دن کو ایک ہزار برس کے برابر بھی بتایا ہے اور پھر ان پر متعارف دنوں کے نام کا اطلاق بھی کیا ہے، تو کوئی کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ زیر بحث حدیث میں بھی ہو سکتا ہے کہ اسی طرح متعارف ناموں کا اطلاق اخروی دنوں پر کیا گیا ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو یہ روایات قابل اطمینان نہیں ہیں اور ضعف کا شکار ہیں، کیوں کہ

(۱) پہلی روایت کو ابو سعید رضی اللہ عنہ نے بغیر واسطہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کے مرسلہً روایت کیا ہے، جیسا کہ خود حاکم رحمہ اللہ نے عبدالرزاق رحمہ اللہ کے حوالے سے بیان کیا ہے، رہا حاکم رحمہ اللہ کی روایت کا موصول ہونا، تو عرض ہے کہ اس کی سند میں حسن بن اسماعیل بن صبیح یشکری رحمہم اللہ ہے اور معلوم نہیں کہ وہ کون ہے۔ لہذا یہ جہالت، راوی کی وجہ سے ضعیف ہے۔

(۲) دوسری حدیث کو اگرچہ حاکم رحمہ اللہ نے صحیح الاسناد کہا ہے، مگر امام ذہبی رحمہ اللہ نے اس پر یہ کہہ کر رد کیا ہے، کہ اس کے راوی ابو سعید البقال کے بارے میں ابن معین رحمہ اللہ نے کہا کہ ان کی حدیث لکھی نہیں جائے گی۔ (۱)

میں کہتا ہوں کہ اس راوی کے بارے میں بعض نے تو شیخی الفاظ استعمال کیے ہیں، مگر جمہور نے اس پر سخت جرحیں کی ہیں۔

ابن معین رحمہ اللہ نے کہا کہ

”لیس بشیء، لا یکتب حدیثہ“۔

(یہ کچھ نہیں ہے اور اس سے حدیث نہیں لی جائے گی)

عمر و بن علی رحمہ اللہ نے کہا کہ

”ضعیف الحدیث، متروک الحدیث ہے اور ابو زرعہ رحمہ اللہ نے کہا کہ حدیث میں کمزور، مدلس ہے، ان سے پوچھا گیا کہ کیا وہ سچا ہے؟ تو فرمایا کہ ہاں! جھوٹ نہیں بولتا اور امام بخاری رحمہ اللہ نے اس کو منکر الحدیث کہا ہے، ابو حاتم رحمہ اللہ نے کہا کہ اس کی حدیث سے احتجاج نہیں کیا جاسکتا، نسائی نے کہا کہ ضعیف ہے اور دارقطنی نے کہا کہ متروک ہے۔“ (۱)

(۳) تیسری حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت میں ایک راوی غالب بن غلاب ہے، جو معلوم نہیں کہ کون اور کیسا شخص ہے؟

(۴) حضرت مجاہد رحمہ اللہ کی روایت بھی ضعیف ہے؛ کیوں کہ حضرت مجاہد رحمہ اللہ سے اس کو نقل کرنے والے ابو بشر رحمہ اللہ ہیں، وہ اگرچہ ثقہ ہیں، مگر حضرت مجاہد رحمہ اللہ سے ان کا سماع ثابت نہیں؛ بل کہ امام حدیث شعبہ رحمہ اللہ نے وضاحت کی ہے: ”لم یسمع منہ شیئاً“ (حضرت مجاہد رحمہ اللہ سے ابو بشر رحمہ اللہ نے کچھ نہیں سنا) اور اسی کی بنیاد پر جیسا کہ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا ہے، امام شعبہ رحمہ اللہ نے ابو بشر رحمہ اللہ کی حضرت مجاہد رحمہ اللہ سے روایات کو ضعیف قرار دیا ہے۔ (۲)

لہذا یہ روایت منقطع ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے۔

دوسرے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ان ایام ستہ کے دوسرے نام مروی ہیں۔

(۱) تہذیب التہذیب: ۴۰/۴

(۲) تہذیب التہذیب لابن حجر: ۸۳/۲

چنانچہ ”روح المعانی“ میں بہ روایت ابن ابی حاتم رحمہ اللہ وغیرہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے نقل کیا ہے، کہ انہوں نے ان ایام کے یہ نام بتائے:

ابو جاد، ہواز، حطی، کلمون، سعفس، اور قریشات۔ (۱)

تیسرے یہ بھی ممکن ہے، کہ صرف تفہیم و تقریب اذہان کے لیے مجازاً انہوں نے ان ناموں کو استعمال کیا ہو، ورنہ متعارف نام ان ایام کے لیے استعمال نہیں کیے جاسکتے۔ کماہو ظاہر۔

اس لیے علامہ رشید رضا رحمہ اللہ نے یہ بتانے کے بعد کہ ایام ستہ کی تفسیر میں متعدد حضرات نے یہ کہا ہے کہ مراد اخروی دن ہیں، فرمایا کہ

”وهذا دليل على أنهم وإن سموا تلك الأيام بأسماء

أيامنا فإنهم لا يعنون أنها منها.“

(یہ اس بات پر دلیل ہے کہ ان حضرات نے ان ایام اخروی کے لیے اگرچہ ہمارے دنوں کے نام ذکر کیے ہیں، مگر وہ یہ مراد نہیں لیتے کہ وہ ایام، ان ایام سے ہیں۔) (۲)

غرض قرآن میں مذکور ان ”چھ ایام“ کا حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما اور حضرت مجاہد رحمہ اللہ نے یا کسی اور نے نام لیا ہے، تو وہ مجازاً ہوگا؛ لیکن مسلم کی حدیث میں مذکور ناموں کو مجاز پر محمول کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور جب تک مجاز کی ضرورت نہ ہو اور لفظ کو حقیقت پر محمول کیا جاسکتا ہو، مجاز مراد لینے کی اجازت بھی نہیں لہذا مسلم کی زیر بحث حدیث میں جب ان متعارف ناموں

(۱) روح المعانی: ۱۳۳/۸

(۲) تفسیر المنار: ۲۴۹/۸

کو متعارف دنوں پر محمول کیا جاسکتا ہے، تو مجازاً ان کو ”آخری ستہ ایام“ پر محمول کرنے کی گنجائش ہی نہیں، خصوصاً جب کہ حدیث کو حقیقت ہی پر محمول کرنا متعین ہے جیسا کہ آگے چل کر واضح ہوگا۔

(۲) اس حدیث کے سلسلے میں دوسری قابل غور بات یہ ہے کہ حدیث میں ان سات دنوں میں جن چیزوں کی تخلیق کا ذکر کیا گیا ہے، وہ قرآن میں مذکور چیزوں کے مقابلے میں بہت ہی محدود و قلیل ہیں۔

چنانچہ قرآن تو یہ کہتا ہے کہ چھ دنوں میں ساری کائنات پیدا کی گئی۔

﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ﴾

(زمین اور آسمان اور ان دونوں کی درمیان کی تمام چیزیں ان چھ

دنوں میں پیدا کی گئیں)

جب کہ حدیث یہ بتاتی ہے کہ

”سنیچر کو مٹی، اتوار کو پہاڑ، پیر کو درخت، منگل کو مکروہ چیزیں، بدھ کو

نور، جمعرات کو جانور اور جمعہ کو حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ پیدا کیے گئے

اور بعض روایات میں یہ بھی ہے کہ منگل کو ”تقن“ (یعنی معاش کے

ذرائع جیسے لوہا وغیرہ کذا فسره النووی رحمہ اللہ) اور بدھ کو مچھلی

پیدا کی گئی۔“ (۱)

ظاہر ہے کہ اس حدیث میں نہ آسمان کا ذکر ہے اور نہ کسی آسمانی شے کا ذکر ہے، صرف زمینی مخلوقات کا ذکر کیا گیا ہے اور وہ بھی سب کا نہیں؛ بل کہ چند مخلوقات کا، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس حدیث میں پوری کائنات کی تخلیق کا اور اس کی تفصیلات کا

ذکر مقصود نہیں ہے۔ اگر یہ مقصود ہوتا، تو ظاہر ہے کہ بڑی بڑی تمام مخلوقات کا ذکر کیا جاتا، جیسا کہ آسمان، سورج، چاند، ستارے، جنات، فرشتے، عرش و کرسی، لوح و قلم وغیرہ؛ اسی طرح زمینی بڑی مخلوقات جیسے، دریا، ہوا، پانی، آگ وغیرہ؛ مگر اس حدیث میں ان چیزوں کا نہ تفصیلی ذکر ہے، نہ اجمالی ذکر ہے۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اس زیر بحث حدیث پاک کا مقصد پوری کائنات کی تخلیق کا بیان کرنا نہیں ہے بلکہ صرف بعض مخصوص چیزوں کے بارے میں یہ بتانا ہے کہ وہ کن کن دنوں میں پیدا کی گئی ہیں، اس کے برخلاف قرآن کا مقصد یہ بتانا ہے کہ چھ دنوں میں پوری کائنات کی تخلیق ہوئی ہے۔

اگر کسی کو یہ شبہ ہو کہ بعض روایات میں چاند و سورج وغیرہ مخلوقات کا بھی ذکر آیا ہے جیسا کہ اوپر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت گزری؟ تو جواب یہ ہے کہ اولاً تو وہ روایت ضعیف ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر اس کی تحقیق کر دی ہے، دوسرے اس میں بھی تمام مخلوقات کا ذکر نہیں؛ بل کہ اس زیر بحث روایت کے لحاظ سے اس میں مزید کچھ اور مخلوقات کا ذکر ہے، مگر یہ تمام مخلوقات تو نہیں۔ دوسرے یہ بھی ذہن میں رہے کہ اس روایت میں اگر تمام کا ذکر بھی ہے، تو اس لحاظ سے کہ اس میں قرآنی چھ دنوں کا ذکر ہے، جن میں تمام مخلوقات کو پیدا کیا گیا تھا، مگر اس زیر بحث روایت میں قرآنی چھ دنوں کا نہیں؛ بل کہ سات دنوں کا ذکر ہے، لہذا معلوم ہوا کہ اس روایت میں سات دنوں میں پیدا کی جانے والی مخلوقات کا ذکر ہے، نہ کہ تمام مخلوقات کا۔

(۳) تیسری بات یہ ہے کہ حدیث میں ان ”ایام سبعة“ میں جو مختلف چیزوں کی پیدائش کا ذکر کیا گیا ہے، ان میں یہ سمجھنا کہ تسلسل و ترتیب بتائی گئی ہے، حدیث کے الفاظ کا نہ مفہوم ہے اور نہ اس کا منشا و مقصود؛ حدیث سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ

فلاں دن فلاں چیز پیدا ہوئی اور فلاں دن فلاں چیز وجود میں آئی، اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ پہلے مٹی، پھر پہاڑ، پھر درخت، پھر مکروہات، پھر نور، پھر آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ پیدا کیے گئے؛ یعنی ترتیب حدیث سے مفہوم نہیں ہوتی، اسی طرح ان میں تسلسل کہ ہفتہ یعنی سینچر کو مٹی کی پیدائش ہوئی تو فوراً ہی دوسرے دن اتوار کو پہاڑ پھر تیسرے دن فلاں اور چوتھے دن فلاں چیز پیدا ہوگئی، یہ بھی الفاظ حدیث کا مقتضی نہیں ہے۔

بل کہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس سینچر میں، جس میں مٹی پیدا کی گئی، اور اس اتوار میں، جس میں پہاڑ پیدا کیے گئے، مہینوں بل کہ سالوں کا فرق ہو، اسی طرح یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ اتوار، جس میں پہاڑ پیدا کیے گئے، مقدم و پہلے ہو اس سینچر سے، جس میں مٹی کی پیدائش ہوئی ہے۔ و علی ہذا القیاس دوسرے دنوں اور چیزوں کو سمجھنا چاہئے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ زید و بکر دو بھائی ہیں اور زید بڑا ہے اور بکر چھوٹا اور فرض کیجیے کہ زید کی پیدائش اتوار کو اور بکر کی سینچر کو ہوئی، اب اس کا ذکر کرتے ہوئے کوئی یوں کہے کہ

”بکر سینچر کو پیدا ہوا اور زید اتوار کو پیدا ہوا۔“

تو اس جملے کا مطلب و مقصد صرف یہ بتانا ہے کہ بکر اور زید کی پیدائش کن کن دنوں میں ہوئی، اس کا مطلب یہ نہیں لیا جاسکتا کہ بکر پہلے پیدا ہوا اور زید بعد اور نہ یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ سینچر سے متصلاً بعد والی اتوار کو زید پیدا ہوا۔

غرض یہ کہ اس جملے سے نہ ترتیب نکلتی ہے اور نہ تسلسل مفہوم ہوتا ہے، اسی طرح حدیث زیر بحث میں بھی نہ ترتیب مفہوم ہوتی ہے اور نہ تسلسل کا پتہ؛ بل کہ یہ صرف بعض دنوں میں بعض امور کی پیدائش کی نشان دہی کرتی ہے۔

آخر سوچنے کی بات ہے، کہ اگر ایک ہی دن کا نام لے کر کئی چیزوں کے اس میں واقع ہونے کی خبر دی جائے، تو بھی ترتیب و تسلسل لازم نہیں آتا، تو متعدد دنوں میں متعدد امور کے ذکر سے ترتیب و تسلسل کیوں اور کیسے لازم آئے گا؟ مثلاً حدیث میں ہے کہ جمعہ کے دن حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ کی پیدائش ہوئی اور جمعہ ہی میں وہ جنت میں داخل کیے گئے اور جمعہ ہی میں وہ جنت سے نکالے گئے اور بعض روایات میں اسی دن ان کی وفات کا ذکر بھی ہے۔ (۱)

ظاہر ہے کہ کوئی بھی ان تمام واقعات مذکورہ کو ایک ہی جمعہ میں نہیں مان سکتا؛ بل کہ یہ واقعات متعدد جمعوں میں، مہینوں اور سالوں کے فرق و فصل کے ساتھ پیش آئے ہیں۔

اسی طرح حدیث میں آیا ہے کہ حضور اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے یہود کو یومِ عاشورا کا روزہ رکھتے دیکھا، تو وجہ دریافت کی، انہوں نے کہا کہ یہ صالح دن ہے، جس میں حضرت موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ اور ان کی قوم کو اللہ نے فرعون سے نجات دی اور فرعون کو غرق کیا اور اسی دن حضرت نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ کی کشتی جو دی پہاڑ پر ٹھہری تھی۔

اس حدیث کا پہلا حصہ (بخاری: ۲۶۸/۱، مسلم: ۳۵۹/۱، ابوداؤد: ۳۳۲/۱) میں ہے

اور دوسرا حصہ مسند احمد میں مزید ہے، جیسا کہ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کیا ہے۔ (۲)

ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر سکوت کیا ہے، جو حدیث کے صحیح یا حسن ہونے کی دلیل ہے اور یہ خبر اگرچہ یہود کی ہے، مگر حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی تصدیق کی بناء پر حجت ہے۔ کما لایخفی۔

(۱) مسلم: ۲۸۲/۱، ترمذی: ۶۷۷/۱، ابواؤد: ۱۵۰/۱، بیہقی: ۲۵۱/۳، مسند احمد: ۳۱۱/۲

یہاں بھی ظاہر ہے کہ عاشوراء محرم میں جو دو واقعات کی خبر دی گئی ہے، یہ ایک ہی دن میں واقع نہیں ہوئے؛ بل کہ دونوں کے درمیان طویل ترین مدت ہے؛ نیز حدیث میں پہلے موسیٰ عَلَیْهِ السَّلَامُ کے واقعے کا، پھر کشتی نوح عَلَیْهِ السَّلَامُ کے واقعے کا ذکر ہے، اس سے ظاہر ہے کہ ترتیب مراد نہیں؛ کیوں کہ حضرت نوح عَلَیْهِ السَّلَامُ کا زمانہ حضرت موسیٰ عَلَیْهِ السَّلَامُ کے زمانے سے بہت مقدم ہے۔

غرض یہ کہ جب ایک ہی دن میں بتائے گئے واقعات میں ترتیب و تسلسل لازم نہیں تو حدیث زیر بحث میں ترتیب و تسلسل کیسے مفہوم ہو سکتا ہے؟

خلاصہ کلام یہ ہے کہ

(۱) حدیث میں جن سات ایام کا ذکر آیا ہے، ان سے یہ ہمارے متعارف ایام مراد ہیں،

جب کہ قرآن میں مذکور چھ دنوں سے یہ متعارف ایام نہیں؛ بل کہ اخروی ایام مراد ہیں۔

(۲) حدیث میں کائنات کی تمام چیزوں کی تخلیق کا ذکر مقصود نہیں ہے؛ بل کہ

صرف چند چیزوں کے بارے میں یہ بتانا مقصود ہے، کہ یہ چیزیں کن کن دنوں میں پیدا ہوئی ہیں؛ جب کہ قرآن میں کل کائنات کی تخلیق کا ذکر مقصود ہے۔

(۳) حدیث میں جو سات ایام میں چند چیزوں کی تخلیق کا ذکر کیا گیا ہے، ان

میں ترتیب و تسلسل مفہوم نہیں ہوتا۔

ان وضاحتوں کے پیش نظر حدیث زیر بحث سے جو کچھ مفہوم و معلوم ہوتا ہے، وہ یہ

ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان چند چیزوں کو ہمارے متعارف ایام کے مطابق ان دنوں میں پیدا

کیا۔ مٹی کو سینچر کے دن پیدا کیا، پہاڑوں کو اتوار کے دن وغیرہ؛ مگر ضروری نہیں کہ سینچر کو مٹی

کی پیدائش ہوئی، تو اسی کے متصلاً بعد جو اتوار کا دن آیا اس میں پہاڑ بنائے گئے ہوں اور نہ

یہ ضروری کہ پہاڑ بعد میں اور مٹی پہلے پیدا ہوئی ہو، جیسا کہ اوپر ثابت کر آیا ہوں۔

وجہ تطبیق

جب آیت کریمہ اور حدیث شریفہ دونوں کی تشریح سامنے آگئی، تو اب یہ آسان ہے کہ ان دنوں میں وجہ تطبیق و توفیق معلوم کی جائے، جیسا کہ ہم نے واضح کیا ہے۔ آیت کریمہ میں چھ دنوں کی مدت سے مراد اخروی چھ دن ہیں اور اخروی ایک دن ایک ہزار برس کا ہے، تو یہ چھ دن ہمارے ایام کے مطابق چھ ہزار برس کے برابر ہوئے، تو کل کائنات کی تخلیق چھ ہزار برس میں ہوئی۔ یہ قرآن کا مفاد و مفہوم ہے۔

اور حدیث زیر بحث میں سات دنوں کا ذکر جو آیا ہے، اس سے ہمارے یہ متعارف دن مراد ہیں جن میں سے ایک دن چوبیس گھنٹوں کا ہوتا ہے، تو حدیث کا مطلب یہ ہے کہ یہ چند چیزیں اللہ تعالیٰ نے ان سات دنوں میں پیدا کی ہیں۔

ظاہر ہے کہ ان دو باتوں میں یا یوں کہہ لیجیے کہ ان قرآنی ستہ ایام اور ان حدیثی سبعة ایام میں کوئی تعارض و ٹکراؤ نہیں ہے؛ کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے زمین، آسمان اور شمس و قمر پیدا کر کے دونوں کا متعارف نظام بنا دیا ہو، پھر بقیہ اشیائے عالم میں سے کسی کو متعارف دنوں میں سے کسی دن اور کسی چیز کو کسی دن پیدا فرمایا ہو اور تخلیق کا پورا عمل چھ ہزار برس تک جاری رہا ہو اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چھ ہزار سال کی طویل مدت میں سے صرف متعارف سات ایام کا ذکر فرماتے ہوئے یہ بتایا ہو، کہ ان میں سے کس دن کون سی چیز پیدا ہوئی اور جیسا کہ واضح کر چکا ہوں یہ سات ایام پے در پے و مسلسل مراد ہونا بھی ضروری نہیں اور نہ ان چیزوں کی پیدائش میں ترتیب بتانا مقصود حدیث ہے۔

حاصل کلام یہ کہ اللہ تعالیٰ نے پوری کائنات کو چھ ہزار برس میں پیدا فرمایا اور اس مدت میں بے شمار متعارف ایام آئے اور گئے؛ کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ اللہ نے

زمین و آسمان اور سورج کو بنا کر دنوں کا متعارف نظام قائم فرمادیا ہو، پھر بقیہ اشیائے کائنات کو تدبیراً ان متعارف ایام میں پیدا فرمایا ہو اور کسی دن کسی چیز کو اور کسی دن دوسری چند چیزوں کو جیسا کہ خدا تعالیٰ کی حکمت کا تقاضا ہوا، پیدا فرمایا گیا ہو۔ پس نبی کریم ﷺ نے چند مخصوص چیزوں کے بارے میں یہ بتایا ہے کہ یہ فلاں فلاں دن پیدا کیے گئے۔

ظاہر ہے کہ اس تشریح و توضیح پر حدیث و آیات میں جو تعارض محسوس کیا گیا، وہ سرے سے ختم ہو جاتا ہے۔ قرآن کے ”ستہ ایام“ بھی اپنی جگہ پر ہیں اور حدیث کے ”سبعة ایام“ بھی اپنی حالت پر برقرار ہیں۔ حدیث کے سات دنوں کا قرآنی ستہ ایام سے کوئی ٹکراؤ نہیں ہوگا؛ بل کہ یہ حدیثی ”سبعة ایام“ قرآنی ”ستہ ایام“ کا ایک مختصر و محدود جز و حصہ ہے؛ کیوں کہ قرآنی ستہ ایام ہمارے دنوں کے لحاظ سے چھ ہزار سال کے برابر ہیں۔ اس اعتبار سے حساب کیجیے، تو پتہ چلے گا کہ قرآنی چھ دنوں میں ہمارے یہ سات دن تین لاکھ بارہ ہزار دفعہ (۳۱۲۰۰۰) آتے ہیں، اس طرح کہ ہمارے ایک سال میں یہ سات دن، جن کو ہفتہ کہا جاتا ہے، ۵۲ دفعہ آتے ہیں، جب ایک سال میں ۵۲ دفعہ، تو ایک ہزار سال میں ۵۲ ہزار دفعہ (۵۲۰۰۰) آئے اور چھ ہزار سال میں تین لاکھ بارہ ہزار دفعہ آئے تو قرآنی ستہ ایام میں ہمارے سبعة ایام لاکھوں دفعہ آسکتے ہیں اور آتے ہیں۔ تو اگر نبی کریم ﷺ نے ان لاکھوں دفعہ میں سے ایک دفعہ کا ذکر کیا ہے، تو یہ قرآنی ”ستہ ایام“ کے معارض و مخالف کیوں کر ہو گیا؟

ایک مثال سے توضیح

اس کو ایک مثال سے سمجھا جاسکتا ہے، وہ یہ کہ مدارس و اسکولوں میں عام طور پر

حدیث تخلیق - ایک مطالعہ

تعلیمی وقت چھ گھنٹوں کا مقرر ہے اور ان چھ گھنٹوں کو تقسیم کر کے انہیں آٹھ گھنٹے بنا لیے جاتے ہیں اور ان آٹھ گھنٹوں میں سے ہر گھنٹہ ۲۵ منٹ کا ہوتا ہے؛ اس صورت حال کو سامنے رکھ کر غور کیجیے کہ ایک آدمی یوں کہتا ہے کہ

”ہمارے اسکول میں صبح سے شام تک تمام اسباق کے لیے چھ گھنٹے مقرر ہیں، پھر وہی یا کوئی دوسرا اسی کی تفصیل کرتے ہوئے یہ بتائے، کہ پہلے گھنٹے میں صرف، دوسرے گھنٹے میں نحو، تیسرے گھنٹے میں تاریخ، چوتھے گھنٹے میں فقہ، پانچویں گھنٹے میں حساب، چھٹے گھنٹے میں انگریزی، ساتویں گھنٹے میں اردو املا اور آٹھویں گھنٹے میں سائنس پڑھاتے ہیں۔“

تو کیا ان دونوں میں تعارض و تخالف ہے؟ نہیں، کیوں کہ پہلے قول میں گھنٹے سے مراد ساٹھ منٹ والا گھنٹہ ہے اور دوسرے قول میں گھنٹے سے مراد وہ اصطلاحی گھنٹہ ہے، جس کی میعاد ۲۵ منٹ ہوتی ہے؛ یہ دونوں باتیں صحیح ہیں۔

اسی طرح قرآن میں مذکور چھ دنوں اور حدیث میں مذکور سات دنوں کو سمجھنا چاہیے۔ (واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم)

نوٹ: یہ جو کچھ عرض کیا گیا، کوئی ضروری نہیں کہ صحیح ہو اور نہ یہ ضروری ہے کہ سب کو اس سے اتفاق ہو؛ بل کہ اپنے غور و فکر کا یہ ایک نتیجہ ہے، جو صواب و خطا دونوں کا احتمال رکھتا ہے اور احقر کو اپنی بات پر بالکل اصرار نہیں؛ لہذا گرد دیگر علماء اس پر اپنی قیمتی رايوں سے مستفید فرمائیں گے، تو بندہ بھی بہ حسن قبول ان سے استفادہ کرے گا۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

۲۲ رجب ۱۴۱۵ھ

