

احکام القرآن

جلد دوم

از علامہ ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفی^{رح}

(المتوفی ۳۴۰ھ)

مترجم

مولانا عبد القیوم

شرعیہ اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

۲۰۱۲-۱۱-۰۹

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

فہرست مندرجات

(احکام القرآن جلد دوم)

۱	خرچ کی ابتداء کس سے کی جائے
۸	شراب کی حرمت
۹	کیا شراب کی قلیل مقدار بھی حرام ہے؟
۱۲	خمر کسے کہتے ہیں
۱۸	شراب کن اشیاء سے بنتی ہے
۲۳	جوئے کی حرمت
۲۴	پہلے شرط لگانا جائز تھا پھر حرام ٹھہرا
۲۴	یک طرفہ شرط جائز ہے
۲۶	یتیم کے مال میں تصرف
۳۲	مشرک عورتوں کے ساتھ نکاح
۳۳	کتابی عورتوں سے نکاح پر صحابہ کا تعامل
۴۲	حیض کا بیان
۴۷	حیض کا مفہوم اور اس کی مقدار کا بیان
۶۲	کم از کم مدت طہر میں اختلاف
۶۵	حالت حیض میں پیدا ہونے والے طہر یعنی طہر متخلل میں اختلاف کا بیان
۹۱	ایلاء کا بیان
۱۱۲	فصل
۱۱۳	قروء کا بیان
۱۳۹	شوہر کا بیوی پر اور بیوی کا شوہر پر حق

خان بکر

(۱۱ جلدیں)

۳۰۰۰۰/۱

طلاق کی تعداد

طلاق کی تعداد میں کمی بیشی مرد یعنی شوہر کے لحاظ سے ہونے کے متعلق اختلاف کا ذکر تین طلاق کے واقع ہونے کی دلیل کا ذکر جب کہ وہ اکھٹی دی جائیں کیا حالت حیض میں طلاق واقع ہو جاتی ہے

خلع کا بیان

خلع کی صورت میں مرد کے لیے کیا لینا حلال ہے

کیا خلع طلاق ہے

مطلقہ بیوی سے رجوع کرنے میں نقصان کا ارادہ نہ ہونا

زبردستی کی طلاق

ولی کے بغیر نکاح کا بیان

اس بارے میں اختلاف رائے کا ذکر

کیا بغیر ولی کے نکاح کرنے والی عورت بدکار ہے، اس کا نکاح باطل ہے

رضاعت کا بیان

بڑے ہو کر بیٹے کو اختیار ہے چاہے ماں کے ساتھ رہے

یا باپ کے ساتھ

مدت رضاعت

رضاعت کے وقت کے متعلق فقہاء کے اختلاف کا ذکر

جس عورت کا شوہر وفات پا جائے اس کی عدت کا بیان

عدت گزارنے والی عورت کا اپنے گھر سے نکلنے کے متعلق اختلاف کا بیان

بیوہ کا احداد یعنی سوگ

دوران عدت اشارہ کنایہ میں پیغام نکاح دینا

مطلقہ کے متعہ کا بیان

واجب ہونے والے متعہ کی مقدار کا بیان

خلوت کے بعد طلاق دینے کے متعلق اہل علم کے اختلاف کا بیان

صلوٰۃ وسطیٰ اور نماز میں کلام کرنے کا ذکر

۳۳۶
۳۳۱
۳۵۸
۳۶۱
۳۶۲
۳۷۲
۳۸۲
۳۸۵
۳۸۹
۳۹۰
۳۹۶
۴۰۳
۴۰۹
۴۲۵
۴۳۱
۴۳۸
۴۴۱
۴۴۷
۴۵۳
۴۷۱
۴۷۵
۴۸۲
۴۹۲
۴۹۳
۴۹۶

حالت خوف میں نماز
طاعون سے بھاگ نکلنے کا بیان
صدقہ دے کر احسان جملانا
کمائی کرنے کا بیان
مزدور کی مزدوری پہلے طے کر لی جائے
صدقہ کے مال میں سے مشرک کو کچھ دینا
ربوا کا بیان
جانوروں میں بیع سلم شرعی ربوا کی ایک صورت
دین کے بدلے دین بھی سود کی ایک صورت ہے
سود کی چند صورتیں جن کی تحریم پر آیت مشتمل ہے
بیع کا بیان
جگا ٹیکس لینا اور کسی کی جگہ پر قبضہ جمانا منع ہے
شوہر بخیل ہونے پر بیوی کیا کرے
مقروض ہونا قابل تحسین نہیں بلکہ جرم عظیم ہے
ادھار لین دین کا بیان
قرض لینا دینا لکھا جائے
مسکے بتانے سے گریز نار جہنم کا باعث ہے
نادان اور بے وقوف کے تصرفات پر پابندی کا بیان
سفید پر پابندی عائد کرنے کے متعلق فقہاء امصار کے اختلاف کا ذکر
بچوں کی گواہی
نابینا کی گواہی
مالی معاملات کے علاوہ عورتوں کی گواہی
ڈاڑھی کے بال اکھاڑ دینے والے کی گواہی
کبوتر باز کی گواہی
گواہ معیاری ہوں

۵۰۶

زوجین کا ایک دوسرے کے حق میں گواہی

دینا بھی اسی باب سے ہے

۵۰۸

اجیر یعنی اجرت پر رکھے ہوئے شخص کی گواہی بھی اسی باب سے ہے

تحریر شدہ چیز کی گواہی ۵۱۳

۵۱۷

شاہد اور یمین

۵۳۹

رہن کا بیان

۵۳۳

رہن مشاع کے بارے میں فقہاء کے اختلاف کا ذکر

۵۳۹

رہن کی ضمانت کا بیان

۵۶۳

رہن سے فائدہ اٹھانے سے متعلق فقہاء کے اختلاف کا ذکر

تقدیم

شریعیہ اکیڈمی نے ایک جامع منصوبہ کے مطابق اسلامی قوانین سے متعلق اہم اور بنیادی کتابوں کے معیاری اور دور حاضر کی زبان میں تراجم کا سلسلہ شروع کیا ہے۔ اس منصوبہ کے تحت امام ابو بکر جصاصؒ کی تفسیر احکام القرآن کی دوسری جلد جو اس وقت آپ کے ہاتھ میں ہے، اب شائع ہو رہی ہے۔ اس کتاب کے موضوع کے بارے میں مختصر معلومات احکام القرآن جلد اول میں دے دی گئی ہیں، اس دوسری جلد میں شراب کے احکام، کتابی عورتوں سے نکاح، مشرک عورتوں سے نکاح، ایلاء، بیوی اور شوہر کے حقوق و فرائض، طلاق کے مسائل، خلع، رضاعت، عدت، سود، خرید و فروخت کے احکام، گواہی اور رہن سے متعلق تفصیلی ہدایات ہیں۔ حافظ عبدالغفار احمد صاحب نے مسودہ کے اکثر حصہ پر نظر ڈالی ہے اور اس میں مفید اصلاحات فرمائی ہیں۔ میں ان کے لئے دعا گو ہوں کہ اللہ تعالیٰ انہیں مزید ہمت و توفیق عطا فرمائے، آمین۔

امید ہے کہ اسلامی قانون سے دلچسپی رکھنے والے افراد کے لئے شریعیہ اکیڈمی کی یہ کاوش مفید ثابت ہوگی۔

ڈاکٹر محمود احمد غازی

ڈائریکٹر جنرل

خرچ کی ابتدا کس سے کی جائے

قول باری ہے (كَيْسَلُوْنَا مَا ذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ خَلَلُوا الْمَدِينُ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ، وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ۔) لوگ پوچھتے ہیں ہم کیا خرچ کریں۔ جو اب دو کہ جو مال بھی تم خرچ کرو اپنے والدین پر، رشتے داروں پر، یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں پر خرچ کرو اور جو بھلائی بھی تم کرو گے اللہ اس سے باخبر ہوگا۔

سوال کے ذریعے خرچ کی مقدار پوچھی گئی ہے اور جواب میں کہا گیا ہے کہ جو کچھ تم خرچ کرو گے خواہ اس کی مقدار کھوڑی ہو یا بہت۔ ساتھ ہی ساتھ یہ بھی بیان کر دیا گیا ہے کہ کن لوگوں پر خرچ کیا جائے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ) یہ فقرہ قلیل اور کثیر دونوں کو شامل ہے اس لیے کہ تحریر کا لفظ اتفاق یعنی خرچ کی ان تمام صورتوں کو شامل ہے جو رضائے الہی حاصل کرنے کے لیے کی جاتی ہیں۔

پھر یہ بتا دیا کہ کن لوگوں پر خرچ کیا جائے (فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ) یعنی والدین اور رشتہ دار اور وہ تمام لوگ جن کا اس آیت میں ذکر ہوا ہے۔ لیکن والدین اور رشتہ داران دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ حق دار ہیں جو قرابت اور ننگدستی میں ان کے ہم پلہ نہیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ایک اور آیت میں مال کے اس حصے کی نشاندہی فرمادی ہے جس میں سے خرچ کرنا واجب ہے۔

قول باری سے (وَكَيْسَلُوْنَا مَا ذَا يُنْفِقُونَ قُلْ الْعَفْوُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ) سے پوچھتے ہیں کہ ہم راہِ خدا میں کیا خرچ کریں، کہو جو کچھ ضرورت سے زیادہ ہو) حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ جو کچھ تمھارے اہل و عیال کے خرچ سے بچ جائے۔ تنادہ کا قول ہے کہ العفو سے مراد الفضل ہے یعنی بچ رہنے والا اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں خبر دی ہے کہ انسان کی اپنی ذات اور اپنے اہل و عیال کے اخراجات

سے جو بچ رہے اس سے نفقہ کیا جائے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کے کھلی یہی معنی ہیں (خیر الصدقات ما کان عن ظہر غنی بہترین صدقہ وہ ہے جو غنی یعنی فراخی کی حالت کی موجودگی میں کیا جائے) ایک اور روایت میں ہے (خیر الصدقات ما ایقت غنی وابدأ بمت تعول بہترین صدقہ وہ ہے جو فراخی کو باقی رہنے دے اور خرچ کی ابتدا اس سے کرو جس کے نان و نفقہ کی ذمہ داری تم پر ہے)

ان احادیث میں مندرجہ مضمون اس قول باری کے مطابق ہے (وَمِمَّا كَسَبْتُمْ نَفْسًا مَا ذَلَّ الْمُتَّقُونَ قِيلَ الْعَفْوُ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی مروی ہے (الید العلیا خیر من الید السفلی وابدأ بمت تعول امک والولک واحتک ما حوک دادناک فادناک دینے والا ہاتھ لینے والے ہاتھ سے بہتر ہوتا ہے۔ خرچ کی ابتدا ان لوگوں سے کرو جن کے نان و نفقہ کی ذمہ داری تم پر ہے، یعنی تمہاری ماں، تمہارا باپ، تمہاری بہن، تمہارا بھائی اور تمہارا قریبی اور اس کے بعد قریبی اور اسی طرح آگے تک)

تغلبین نہ دم اور طائق نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ یہ حدیث اس آیت کے معنی پر دلالت کر رہی ہے کہ (قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ يَخِلُّوَالِدَيْنِ وَالْأَخْرِبِينَ) اس سے مراد یہ ہے کہ زیادہ قریبی کو مقدم کیا جائے پھر اس کے بعد کے قریبی کو اور اسی طرح آگے تک۔ حسن بھری سے روایت ہے کہ آیت زکوٰۃ اور تطوع یعنی ثیرات و صدقات سب کے متعلق ہے۔ اس کا حکم باقی ہے اور یہ منسوخ نہیں ہوئی۔ سدی کا قول ہے کہ یہ آیت زکوٰۃ کی فرضیت کے ساتھ منسوخ ہو گئی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ آیت منسوخ نہیں ہوئی بلکہ یہ زکوٰۃ یعنی فرض اور تطوع دونوں کو عام ہے۔ جہاں تک فرض یعنی زکوٰۃ کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں والدین اور اولاد نیچے تک مراد نہیں ہیں اس لیے کہ انھیں زکوٰۃ نہ دینے کے متعلق دلیل موجود ہے۔ رہ گیا تطوع یعنی نفلی اخراجات تو یہ سب کے لیے عام ہے۔ پھر جب ہمارے لیے فرضیت زکوٰۃ کے باوجود ان دونوں صورتوں پر عمل ممکن ہے تو اس آیت پر منسوخ ہونے کا حکم لگاتا درست نہیں ہے۔

یہی حکم تمام آیات کا ہے کہ جب ان کے احکام پر کسی ایک کی منسوختی کے اثبات کے بغیر عمل کرنا ممکن ہو تو اس صورت میں ہمارے لیے جائز نہیں ہو گا کہ کسی پر نسخ کا حکم لگا دیں۔ آیت سے یہ مراد لیتے ہیں بھی کوئی امتناع نہیں کہ والدین اور رشتہ داروں پر خرچ کیا جائے

جبکہ وہ محتاج ہوں اور خرچ کرنے والا خوشحال ہو۔

اس لیے کہ لفظ (قُلِ الْعَفْوَ) کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ ایک شخص پر اس کے زائد مال میں نفقہ واجب ہے۔ جب وہ اور اس کے اہل و عیال محتاج ہوں گے تو اس کے پاس زائد کوئی مال نہیں بچے گا اس لیے اس پر نفقہ واجب نہیں ہوگا۔ اس آیت کی کئی اور معانی پر بھی دلالت ہو رہی ہے۔ ایک یہ کہ جو شخص مفلوج یا بھرت خرچ کرے گا وہ اللہ کے ہاں ثواب کا مستحق ہوگا بشرطیکہ اس کا مقصد رضائے الہی ہو۔ اس میں نفلی صدقات اور فرض سبب شامل ہیں۔ دوسرا یہ کہ زیادہ قریبی اپنی اپنی ترتیب کے لحاظ سے اس نفقہ کے زیادہ حق دار ہیں۔ اس لیے کہ قول باری ہے (خَلِّوْا لِدِيْنَ وَاَلْقَرَبِيْنَ) اس کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس سلسلے میں وضاحت موجود ہے۔ آپ نے فرمایا (اَبْدَأْ بِمَنْ تَعُولُ اُمَّكَ وَاَبَاكَ وَاَخْتَكَ وَاَخَاكَ وَاَدْنَاكَ تَادْنَاكَ) اس میں والدین اور رشتہ داروں کی کفالت کے وجوب پر بھی دلالت ہو رہی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس پر مساکین اور مسافروں اور ان تمام کی کفالت بھی واجب ہے جن کا ذکر آیت میں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظاہر آیت تو اسی کا تقاضا کرتا ہے لیکن ہم نے اس نفقہ سے ان کی تخصیص کر دی ہے جس کے اقرار مستحق ہیں اور یہ تخصیص ہم نے اور دلیل کی بنا پر کی ہے۔ یہ لوگ زکوٰۃ اور نفلی طور پر کیے جانے والے اخراجات میں داخل ہیں۔

ہمیں عبدالباقی بن القاسم نے، انھیں معاذ بن المنثری نے، انھیں محمد بن ابی بکر نے، انھیں سفیان نے مزاحم بن زفر سے، انھوں نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہ سے نقل کیا کہ انھوں نے فرمایا: ایک دینار تم اللہ کے راستے میں خرچ کرتے ہو، ایک مسکین کو دیتے ہو، ایک غلام آزاد کرانے کی خاطر خرچ کرتے ہو اور ایک تم اپنے اہل و عیال پر خرچ کرتے ہو۔ ان میں سے سب سے زیادہ اس دینار کے خرچ کرنے کا ثواب ملے گا جو تم اپنے اہل و عیال پر صرف کرتے ہو۔

یہی روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً بھی بیان ہوئی ہے۔ ہمیں عبدالباقی نے، انھیں محمد بن یحییٰ المروری نے، انھیں عاصم بن علی نے، انھیں المسعودی نے مزاحم بن زفر سے، انھوں نے مجاہد سے، انھوں نے حضرت ابو ہریرہ سے اور آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت کی۔

ہمیں عبدالباقی نے، انھیں معاذ بن المنثری نے، انھیں محمد بن کثیر نے، انھیں شعبہ نے عدی بن ثابت سے، انھوں نے عبداللہ بن زید سے، انھوں نے حضرت ابن مسعود سے، آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم

سے روایت کی کہ (ابن المسلمہ) اذا انفق نفقته على اهله كانت له صدقة جب کوئی مسلمان اپنے اہل و عیال پر خرچ کرتا ہے تو یہ نفقہ اس کے لیے صدقہ بن جاتا ہے)

یہ تمام روایات قول باری (وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوُ) سے مضمون سے مطابقت رکھتی ہیں۔ آیت میں لفظ العفو سے مراد کے متعلق اختلاف ہے۔ حضرت ابن عباس اور قتادہ کا قول ہے کہ اس سے مراد فراخی سے زائد مال، حسن اور عطاء بن ابی رباح کا قول ہے کہ اسراف کے بغیر میانہ روی۔ مجاہد کا قول ہے اس سے مراد مفروض صدقہ ہے۔

ابو بکر حباص کہتے ہیں کہ جب العفو کا معنی جو کچھ بیچ رہے کے ہیں تو اس سے زکوٰۃ بھی مراد لینا جائز ہے اس لیے کہ زکوٰۃ اسی مال پر واجب ہوتی ہے جو ضروریات سے زائد ہو اور جس سے فراخی حاصل ہوتی ہو یہی صورت حال تمام واجب صدقات کی ہے۔ یہ بھی جائز ہے کہ اس سے نفلی صدقات مراد ہوں۔

اس صورت میں اس حکم کے ضمن میں اپنی ذات، اپنے اہل و عیال اور اپنے اقارب پر خرچ کرنے کی تمام صورتیں آجائیں گی۔ اس کے بعد جو بیچ رہنے سے غیروں میں صرف کر دے۔ اس آیت سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ فقیر پر صدقہ فطر اور دوسرے تمام صدقات واجب نہیں۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے بیچ رہنے والے اور فراخی سے زائد مال کو خرچ کرنے کا حکم دیا ہے۔

قول باری ہے (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ تَمَّهِمْ جَنَاحَ كَالْحُكْمِ دِيَا كِيَا سِ اُو وَهُ تَمَّهِمْ نَا كُوَا رِ هِ) آیت کے الفاظ قتال کی فرضیت پر دلالت کرتے ہیں۔ اس لیے کہ کُتِبَ عَلَيْكُمْ کے معنی فَوْضَ عَلَيْكُمْ کے ہیں یعنی تم پر جنگ فرض کر دی گئی ہے جس طرح کہ روزے کے سلسلے میں فرمایا گیا کہ (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ)

آیت میں مذکور القتال میں الف لام یا تو معہود کے لیے ہے جس سے غنا طہین آگاہ ہیں یا معہود کے لیے نہیں بلکہ ہم جنس کے لیے ہے اس لیے کہ اسم نکرہ پر داخل ہونے والے الف لام یا تو معہود کے لیے ہوتے ہیں یا جنس کے لیے۔ اگر اس سے مراد وہ جنگ ہے جس کا مخاطبین کو علم ہے تو یہ کلام اسی کی طرف راجع ہوگا جس طرح کہ قول باری ہے (وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا قَاتَلْتُمُوهُمْ كَا فَا تَّةً تَمَّ ا سِ ي ط ر ح تَمَّ ا م م ش ر كُو ل سِ ي ج ن گ ك ر و ج س ط ر ح و ہ ت م م سِ ي ج ن گ ك ر تے ہ یں)

یا یہ قول باری ہے (وَلَا تُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ قَاتِلُوا قَوْمَهُمْ فَاقْتُلُوا قَوْمَهُمْ) ان سے مسجد حرام کے قریب جنگ نہ کرو جب تک کہ وہ یہاں تم سے جنگ

نہ کریں اگر وہ تم سے جنگ کریں تو انہیں قتل کرو) اگر الف لام سے مراد معہود ہے تو اس میں جنگ کا حکم ایک خاص حالت کے تحت ہوگا اور وہ یہ کہ ہم مشرکین سے اسی وقت جنگ کریں جب وہ ہم سے جنگ کریں۔

اس صورت میں یہ کلام ایسے معہود پر ملتی ہوگا جس کا حکم معلوم ہے اور تاکید کے طور پر اس کے ذکر کا اعادہ کیا گیا ہے۔ اگر الف لام کسی معہود کے لیے نہیں ہے تو لا محالہ یہ کلام ایسے مجمل کی طرف راجع ہے جس کے بیان اور تفصیل کی ضرورت ہے۔ وہ اس طرح کہ اس حکم کے ورود کے وقت یہ بات معلوم تھی کہ اللہ نے ہمیں تمام لوگوں سے جنگ کرنے کا حکم نہیں دیا اس لیے کلام میں عموم کا اعتقاد رکھنا درست نہیں ہوا، اور جس حکم میں عموم کا اعتقاد نہ رکھا جاسکے وہ مجمل ہوتا ہے اور اسے بیان و روشناس کی ضرورت ہوتی ہے۔

ہم عنقریب جہاد کی فریضیت کے متعلق اہل علم کے اختلاف کو بیان کریں گے۔ نیز جہاد کی کیفیت کے بارے میں بھی وضاحت کریں گے۔ جب ہم آیت (اسْئَلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ) پر پہنچیں گے۔ قول باری (وَهُوَ كَوَافٍ لَكُمْ) کے معنی ہیں کہ تمہیں ناپسند ہے یہاں مصدر کو اسم مفعول کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔ جیسے آپ کہتے ہیں کہ قلات رضیٰ اس کے معنی یہ ہیں کہ فلان مرضیٰ، (فلان پسندیدہ ہے)

قول باری سے اسے اسلوباً نَسَلْنَا عَنْ الشَّهِدِ الْحَدَامِ قِتَالٍ فِيهِ، قُلِ قِتَالٌ فِيهِ كَيْدٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ۔ لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کہ ماہ حرام میں کونسا ہے؟ کہو اس میں لڑنا بہت برا ہے مگر ماہِ حرام سے لوگوں کو روکنا اور اللہ سے کفر کرنا اور مسجد حرام کا راستہ خدا کے بندوں پر بند کر دینا اور حرم کے رہنے والوں کو وہاں سے نکالنا اللہ کے نزدیک اس سے بھی زیادہ برا ہے۔

یہ آیت اشہر حرام میں تحریم قتال کے حکم کو متضمن ہے۔ اس مضمون پر دلالت میں اس کی طرح یہ قول باری ہے (الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتِ قِصَاصٌ مَا حَرَامٌ كَمَا بَدَأَ مَا حَرَامٌ هِيَ) اور تمام خرمتوں کا لحاظ برباری کے ساتھ ہوگا۔

اسی طرح قول باری ہے (إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَطْلُمُوا فِيهِنَّ الْقِسْفَةَ) اللہ کے نزدیک ہینوں کی تعداد اس کے نوشتے میں بارہ ہے۔ جب سے اللہ نے

آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا، ان میں چار حرمت کے مہینے ہیں۔ یہی ٹھیک ضابطہ ہے لہذا ان چار مہینوں میں اپنے اوپر ظلم نہ کرو)

بہیں جعفر بن محمد الواسطی نے، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں حجاج نے لیث بن سعد سے، انھوں نے ابو التریب سے، انھوں نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے آپ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اشہر حرام میں کفار سے جنگ نہیں کرتے تھے البتہ اگر آپ پر کافروں کی طرف سے حملہ ہوتا تو پھر ایسا کرتے، جب ماہ حرام آجاتا تو آپ ٹھہر جاتے حتیٰ کہ وہ مہینہ گزر جاتا۔

اس آیت کی منسوختیت کے متعلق اختلاف ہے۔ حضرت عائشہؓ کا قول ہے کہ اس کا حکم باقی ہے منسوخ نہیں ہوا۔ عطاء بن ابی رباح کا بھی یہی قول ہے۔ بہیں جعفر بن محمد نے، انھیں ابو عبید نے انھیں حجاج نے ابن جریج سے یہ بیان کیا ہے کہ میں نے عطاء بن ابی رباح سے یہ پوچھا کہ پہلے تو ماہ حرام میں مسلمانوں کے لیے جنگ کرنا حلال نہیں ہوتا تھا پھر اس کے بعد وہ اس ماہ میں کافروں سے جنگ کرنے لگ گئے۔

یہ سن کر عطاء نے مجھ سے حلفیہ کہا کہ مسلمانوں کے لیے یہ حلال ہی نہیں کہ وہ حرم اور ماہ حرام میں جنگ کریں الا یہ کہ انھیں جنگ پر مجبور کر دیا جائے، پھر کہنے لگے کہ یہ آیت منسوخ نہیں ہوئی ہے۔ سلیمان بن لیث اور سعید بن المسیب نے کہا ہے کہ ماہ حرام میں بھی قتال جائز ہے اور یہی فقہائے ائمہ کا قول ہے۔ اور پہلی آیت اللہ کے اس قول سے منسوخ ہے (اَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ تَمِيْمًا جہاں کہیں بھی مشرک ملیں انھیں قتل کرو)

اسی طرح قول باری ہے (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ) ان مشرکین سے قتال کرو جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان نہیں رکھتے) اس لیے کہ یہ آیت ماہ حرام میں قتال کی ممانعت کے بعد نازل ہوئی۔

اسی طرح ماہ حرام کے متعلق سائیکس کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ کون لوگ تھے۔ حسن اور ان کے سوا دوسروں کا کہنا ہے کہ کافروں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آکر یہ بات پوچھی تھی ان کے اس سوال کا مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں کو نشانہ تنقید بنایا جائے کیونکہ انھوں نے ماہ حرام میں قتال کو حلال کر دیا تھا۔

بعض دوسروں کا قول ہے کہ یہ سوال خود مسلمانوں نے کیا تھا تاکہ اللہ کے متعلق اللہ کے حکم کا پتہ

لگ جائے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اس آیت کے نزول کا ایک پس منظر ہے۔ وہ ہے ایک مشرک واقعہ بن
عبداللہ عمرو بن حفصہ کا قتل جس کا وقوعہ مسلمانوں کے ہاتھوں ہوا تھا۔ اس پر مشرکین نے پروپیگنڈہ
شروع کر دیا کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ماہِ حرام میں قتال کو حلال کر دیا۔

اہلِ جاہلیتِ حرمیت کے مہینوں میں قتال کی حرمت کا اعتقاد رکھتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے
انہیں بتا دیا کہ ماہِ حرام میں قتال علیٰ حالہ ممنوع ہے اور مشرکین کے سامنے ان کی دو عملی کو واضح کر دیا
کہ ایک طرف تو وہ کفر پراٹے بیٹھے ہیں اور دوسری طرف ماہِ حرام میں کسی کے قتل ہو جانے کو گناہِ
عظیم سمجھتے ہیں حالانکہ کفر سب سے بڑا جرم ہے جبکہ اس کے ساتھ مسجدِ حرام سے اہلِ حرم یعنی مسلمانوں کا
اخراج بھی عمل میں لایا گیا ہو۔ حالانکہ مسلمان کافروں کی نسبت مسجدِ حرام میں رہنے کے زیادہ حق دار ہیں۔
قولِ باری ہے اِنَّمَا يَعْمُرُ مَسْجِدَ اللَّهِ مَنۢ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ۔ اللہ کی مسجدوں

کو تو صرف وہی لوگ آباد کرتے ہیں جو اللہ اور یومِ آخرت پر ایمان لاتے ہیں (اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ
اللہ اور مسجدِ حرام کے ساتھ کفر زیادہ گھناؤنا جرم ہے جس کی صورت یہ ہے کہ اللہ نے مسجدِ حرام کو مسلمانوں
کی عبادت گاہ بنائی تھی تاکہ وہ اس میں اللہ کی عبادت کریں۔ کافروں نے وہاں بیت رکھ دیے اور
مسلمانوں کو وہاں جلتے سے روک دیا، جس سے مسجدِ حرام کے ساتھ کفر لازم آ گیا۔

صرف یہی نہیں بلکہ انہوں نے مسلمانوں کو وہاں سے نکال دیا حالانکہ وہ کفار کی نسبت مسجدِ
حرام کے زیادہ حق دار تھے۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں بتا دیا کہ ماہِ حرام میں ایک مشرک کو قتل کے فعل کی
بہ نسبت کافروں کے یہ جرائم زیادہ لائق تنقید ہیں۔

شراب کی حرمت

ارشاد باری ہے (يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهَا أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي خُرَابٍ مِنْ بَرِّيٍّ إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا يَتَّقُونَ) ان دونوں چیزوں میں بڑی خرابی ہے اگرچہ ان میں لوگوں کے لیے کچھ منافع بھی ہیں مگر ان کا نقصان ان کے فائدے سے کہیں بڑھ کر ہے۔

یہ آیت تحریمِ خمر کا تقاضا کرتی ہے اگر اس کی تحریم کے لیے کوئی اور آیت نازل نہ بھی ہوتی پھر بھی یہی آیت اس مقصد کے لیے کافی ہوتی۔ اس لیے کہ ارشاد باری ہے (قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ) اور گناہ سارے کا سارا حرام ہوتا ہے۔ اس کی دلیل یہ قول باری ہے (حُلِيَ الْأَثْمُ فَذَمَّ كَرِيًّا) الْفَوَاحِشُ مَا ظَهَرَ مِنْهُمَا وَمَا بَطُنَ وَالْإِثْمُ أَكْبَرُ مِنْهُمَا) ان سے کہہ دیجیے کہ جو چیزیں میرے رب نے حرام کی ہیں وہ یہ ہیں بے شرعی کے کام، خواہ کھلے ہوں یا چھپے اور گناہ)

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے آگاہ کر دیا کہ گناہ حرام ہے۔ پھر شراب کے متعلق صرف اتنی بات پراکتفا نہیں کیا کہ اس میں گناہ ہے بلکہ فرمایا کہ گناہ کبیر ہے تاکہ اس کی ممانعت کی اور تاکید ہو جائے اور (وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ) میں اس کی اباحت پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے مراد دنیاوی فوائد ہیں اور یہ کوئی اچھے کی بات نہیں کیونکہ دنیاوی لحاظ سے محرمات کے مرتکبین کو کوئی نہ کوئی فائدہ تو ضرور ہوتا ہے لیکن یہ فوائد انھیں اس عذاب سے نہیں بچا سکتے جو انھیں ملنے والا ہے۔

شراب کے فوائد کا ذکر اس کی اباحت کی دلیل نہیں ہے

اس بنا پر شراب کے فوائد کا ذکر اس کی اباحت کی دلیل نہیں ہے۔ خاص طور پر جب کہ آیت کے سیاق میں اس کے منافع کے ذکر کے ساتھ اس کی ممانعت کی بھی تاکید کر دی ہے۔ چنانچہ فرمایا

رَوَاتُهُمَا الْكِبْرُ مِنْ كَفْعِهِمَا) یعنی شراب کے استعمال پر ملنے والے اس فوری فائدے کے مقابلہ میں بہت بڑھ کر سے جو اسے حاصل ہو سکتی ہے۔

شراب کے متعلق جو دوسری آیتیں نازل ہوئی ہیں ان میں سے ایک یہ ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُؤُوا الصَّلَاةَ وَ أَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ) اے ایمان والو! نشے کی حالت میں نماز کے قریب بھی نہ جاؤ یہاں تک کہ تمہیں یہ معلوم ہونے لگے کہ تم کیا کہہ رہے ہو۔

اس آیت میں شراب کی اتنی مقدار کی تحریم پر دلالت نہیں ہے جس سے نشہ آجائے۔ اس میں نشہ آور مقدار کی حرمت پر دلالت ہے۔ اس لیے کہ نماز ایک فرض عبادت ہے جس کی ادائیگی کا سبب حکم دیا گیا ہے اور جو چیز نماز کی وقت پر ادائیگی میں رکاوٹ ہو وہ ممنوع ہوگی۔ اب جبکہ نماز حالت سکون میں ممنوع ہے اور شراب نمر سے ترک صلوة لازم آتی ہے اس بنا پر اس کے پینے کی ممانعت ہوگی اس لیے کہ ایسا کام جو فرض کے لیے رکاوٹ بن جائے وہ ممنوع ہوتا ہے۔

شراب کے متعلق ایک اور آیت ہے جس میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں ہے۔ ارشاد باری ہے
 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَاللَّغْوُ وَالْأَسْهَابُ وَالْأَزْكَامُ رَجِيضٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهَا جَائِدَةٌ
 یہ شراب، یہ جو اور یہ آستائے اور پانسے یہ سب گندے شیطان کی کام ہیں، ان سے پرہیز کرو (تا قول باری) (هَلْ أَنْتُمْ مِّنْهُمْ) کیا تم باز آ جاؤ گے

اس آیت میں شراب کی حرمت کا کئی وجوہ سے ذکر ہے۔ اول یہ قول باری ہے (رَجِيضٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ) جس کا اطلاق صرف اسی چیز پر کرنا درست ہوتا ہے جو ممنوع اور حرام ہو۔ پھر اس کی تاکید اپنے اس ارشاد (فَأَجْتَنِبُوهَا) سے کی۔ یہ امر ہے جس کا تقاضا ہے کہ اس کے اجتناب کو اپنے اوپر لازم کر لیا جائے۔ پھر یہ فرمایا (هَلْ أَنْتُمْ مِّنْهُمْ) جس کا مفہوم یہ ہے کہ قَاتِلُوهُمْ یعنی باز آ جاؤ۔

کیا شراب کی قلیل مقدار بھی حرام ہے؟

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (فِيهِمَا الْكِبْرُ) میں شراب کی قلیل مقدار کی تحریم پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس لیے کہ آیت میں مراد یہ ہے کہ وہ مقدار جسے استعمال کر کے مسکر، ترک صلوة غیر انسانی حرکات اور جنگ و جدل کی وجہ سے پینے والا گنہگار ٹھہرے۔

جب ان باتوں کی وجہ سے اس پر گناہ میں ملوث ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا تو اس صورت میں ہم ظاہر آیت کا مقضیٰ یعنی حکم تحریم کو پورا کریں گے اور ظاہر ہے کہ قلیل مقدار میں شراب کے استعمال

سے یہ باتیں پیدا نہیں ہوتیں اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ آیت میں قلیل مقدار کی تحریم پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ (فِيهَا اشْرَبُ كَيْفًا) میں ایک لفظ پوشیدہ ہے وہ ہے 'شُرِبَهَا' اس لیے عبارت یوں ہوگی۔ قِي شُرِبَهَا اشْرَبُ كَيْفًا یعنی میں بڑا گناہ ہے) اس کی وجہ یہ ہے کہ نفس شراب میں کوئی گناہ نہیں اس لیے کہ یہ اللہ کا فعل ہے۔ گناہ میں ملوث ہونے کی صورت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب ہمارا بھی اس شراب میں کوئی کردار پیدا ہو جائے جس کی وجہ سے ہم سزا اور عذاب کے مستحق قرار پاتے ہیں۔

جب لفظ شراب کو پوشیدہ مان لیا جائے تو عبارت یوں ہوگی قِي شُرِبَهَا وَنَعَلَ الْمَيْسِرَ اَنْ تَمْكِيُو (شراب پینے اور جوا کھیلنے میں بہت بڑا گناہ ہے) عبارت کی یہ صورت شراب کی قلیل اور کثیر دونوں مقداروں کو شامل ہے، اگر اللہ تعالیٰ یہ فرماتا کہ حومتہ الحمد للہ شراب حرام ہو گئی تو یہی بات سمجھ میں آتی کہ اس سے مراد شراب نوشی اور اس سے نفع اندوزی ہے۔ یہ مفہوم اس کی قلیل اور کثیر دونوں مقدار کی تحریم کا تقاضا کرتا ہے۔

اس بارے میں ایک حدیث بھی مروی ہے۔ ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے، انھیں جعفر بن محمد الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں عبداللہ بن صالح نے معاویہ بن صالح سے، انھوں نے علی بن طلحہ سے، انھوں نے حضرت ابن عباس سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا قول باری (لَيْسَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قَلٌّ فِيْهَا اِنَّكُمْ كَيْفًا) میں المیسر سے مراد جوا ہے۔ زمانہ مجاہدیت میں ایک شخص جوا کھیلنے ہوئے اہل و عیال اور اپنے مال کو داؤ پر لگا دیتا تھا۔ پھر فرمایا قول باری (لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَاَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ) کی صورت یہ ہے کہ ابتدا میں مسلمان نماز کے قریب شراب نہیں پیتے تھے، جب عشا کی نماز پڑھ لیتے تو پی کر سو جاتے، پھر ایسا ہوا کہ کچھ مسلمانوں نے شراب پی کر ذنگا فساد کیا اور زبان سے ایسے کلمات کہے جو اللہ کو پسند نہیں۔

اس پر یہ آیت نازل ہوئی (اِنَّهَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِيْسٌ فِيْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوْهُم) آپ نے فرمایا المیسر جوا ہے، انصابت میں اور الازلام وہ پانے میں جن کے ذریعے وہ آپس میں کسی چیز کے حصوں کی تقسیم کا عمل کرتے تھے۔ جعفر بن محمد نے کہا کہ ہمیں ابو عبید نے، انھیں عبدالرحمن بن مہدی نے سفیان سے، انھوں نے

ابو اسحق سے، انھوں نے ابو میسرہ سے یہ بات نقل کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک دفعہ یہ دعا مانگی
 کہ اے اللہ ہمارے لیے شراب کا حکم واضح کر دے اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ (لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ
 وَأَنْتُمْ سَكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ۔)

حضرت عمرؓ نے دوبارہ یہی دعا مانگی جس پر یہ آیت اتری (قُلْ فِيهَا أَنْتُمْ كَاذِبُونَ وَمَنْ مَنَعَ
 لِلنَّاسِ) پھر آپ نے دعا مانگی تو یہ آیت اتری (إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ) تا قول باری (خَهْلُ أَنْتُمْ
 مُتَّهَمُونَ) حضرت عمرؓ نے یہ آیت سن کر فرمایا: ہم باز آئے، یہ شراب تو سارا مال بھی ضائع کر دیتی ہے
 اور ہماری عقل بھی مار دیتی ہے۔

بعض صحابہؓ کہتے ہیں کہ ہمیں ابو عبید نے، انھیں شہم نے، انھیں منیر نے ابو زین سے، بیان کیا
 کہ سورہ بقرہ اور سورہ نساء کی آیتوں کے نزول کے بعد بھی شراب خوردی جاری رہی۔ لوگ شراب پیتے
 بیٹے حتیٰ کہ نماز کا وقت ہو جاتا۔ اس وقت ہاتھ روک لیتے پھر سورہ المائدہ کی آیت کے ذریعے اس
 کی تحریم ہو گئی جس میں قول باری ہے (خَهْلُ أَنْتُمْ مُتَّهَمُونَ) لوگ اس سے باز آگئے اور پھر کبھی انھوں
 نے اسے ہاتھ نہیں لگایا۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ قول باری (قُلْ فِيهَا أَنْتُمْ كَاذِبُونَ وَمَنْ مَنَعَ لِلنَّاسِ) تحریم پر
 دلالت نہیں کرتی۔ اگر تحریم پر اس کی دلالت ہوتی تو لوگ پھر پیتے کیوں۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم انھیں
 کیوں ایسا کرنے دیتے اور حضرت عمرؓ اس کی وضاحت کے لیے کیوں سوال کرتے!
 ہمارے نزدیک یہ بات اس طرح نہیں ہے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ لوگوں نے (وَمَنْ مَنَعَ لِلنَّاسِ)
 کا مطلب یہ لیا ہو کہ اس کے منافع کو مباح سمجھا جائے۔ اس لیے کہ گناہ کو بعض خاص حالتوں
 میں محصور کر دیا گیا تھا۔ اس طرح جو لوگ اس آیت کے نزول کے بعد بھی شراب پیتے رہے انھوں
 نے آیت سے تاویل کی بنا پر روگردانی کی تھی۔

رہ گیا یہ کہنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم انھیں ایسا کیوں کرنے دیتے۔ اس کا جواب یہ ہے
 کہ کسی روایت میں یہ بات نہیں بیان کی گئی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم تھا یا یہ کہ علم
 ہو جانے کے بعد آپ نے انھیں ایسا کرنے دیا ہو۔

اس آیت کے نزول کے بعد جہاں تک حضرت عمرؓ کی طرف سے وضاحت حاصل کرنے کی غرض
 سے سوال کرنے کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے چونکہ اس کے حکم میں تاویل کی گنجائش تھی حضرت عمرؓ
 کو اس آیت کی تحریم پر دلالت کی وجہ کا بھی شعور تھا لیکن آپ نے وضاحت اس لیے چاہی تاکہ

اس کے ذریعے تاویل کا احتمال ختم ہو جائے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے ﴿لَا تَمَسُّوا الْخَمْرَ وَالْمَيْسِرَ﴾ تا قول باری ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُوْنَ﴾ نازل فرمائی۔
اہل علم کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ شراب ابتداء اسلام میں مباح تھی اور مسلمان بننے آنے کے بعد بھی پیتے تھے اور اس کی خرید و فروخت بھی کرتے تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم تھا اور آپ نے انہیں ایسا کرنے سے روکا نہیں حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی حرمت کا حکم صادر فرمادیا بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس کی علی الاطلاق تحریم آیت ﴿لَا تَمَسُّوا الْخَمْرَ وَالْمَيْسِرَ﴾ تا قول باری ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُوْنَ﴾ میں نازل ہوئی۔

اس سے پہلے یہ صرف بعض حالات میں حرام تھی مثلاً اوقاتِ صلوٰۃ میں۔ جس کے لیے اس آیت میں ممانعت کا حکم تھا ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَانًا﴾ اس وقت اس کے بعض منافع مباح تھے اور بعض ممنوع جس کے لیے یہ آیت تھی ﴿كُلْ مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ كَيْدًا وَمَنْفَعًا لِمَنْ يُرِيدُ﴾ یہاں تک کہ اس کی تحریم کی تکمیل ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُوْنَ﴾ کے ذریعے ہو گئی۔ ہم نے سابقہ سطور میں حکم تحریم کے متعلق ہر ایک آیت کے ظاہر کے مقتضی کو وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔

خمر کسے کہتے ہیں؟

اسم خمر کن کن مشروبات کو شامل ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ فقہاء کی اکثریت نے کہا ہے کہ حقیقت میں اسم خمر کا اطلاق انگور کے کچے رس پر ہوتا ہے جس میں جوش یا جھاگ پیدا ہو گئی ہو۔ اہل مدینہ کے ایک گروہ، امام مالک اور امام شافعی کا یہ خیال ہے کہ ہر ایسا مشروب جس کی زیادہ مقدار نشہ پیدا کر دے وہ خمر ہے۔

اس کی دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ خمر نام ہے انگور کے کچے رس کا جس میں جھاگ پیدا ہو جائے کسی اور چیز کو خمر نہیں کہتے۔ اگر کسی اور چیز پر خمر کے نام کا اطلاق ہوا ہو تو وہ صرف اس وجہ سے ہو گا کہ اس چیز کو انگور کے رس پر محمول کیا گیا ہے اور مجازاً اسے اس کے مشابہ قرار دیا گیا ہے۔ حضرت ابو سعید خدری کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک شخص لایا گیا جو نشہ کی حالت میں تھا۔ آپ نے اس سے دریافت فرمایا کہ آیا تو نے شراب تو نہیں پی؟ اس نے کہا میں نے اسے ہاتھ بھی نہیں لگایا جب سے اللہ اور اس کے رسول نے اسے حرام قرار دے دیا ہے۔ اس پر آپ نے پوچھا، پھر تم نے کیا پی رکھا ہے؟ اس نے جواب دیا خلیطین دو چیزوں کو ملا کر

بنایا جانے والا مشروب۔ اس کی کئی شکلیں ہوتی تھیں جن میں سے بعض نشہ آور تھیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خلیطین کو حرام قرار دے دیا۔ اس شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس مشروب سے اسمِ خمر کی نفی کر دی لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کچھ نہیں کہا۔ اگر لغت یا تریخ کے لحاظ سے اس پر خمر کا اطلاق ہو سکتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس شخص کو ایسا کہنے کی ہرگز اجازت نہ دیتے اس لیے کہ جس نام کے ساتھ حکم کا تعلق ہو اس کی نفی گویا حکم کی نفی ہوتی ہے۔

اور یہ بات تو سب کو معلوم ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی مباح چیز کی ممانعت یا کسی ممنوع چیز کی اباحت کو کبھی باقی رہنے نہیں دیا۔ اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ تمام مشروبات سے اسمِ خمر کی نفی ہو گئی ہے صرف انگور کے کچے، تیز اور جھاگ دینے والے رس پر یہ بولا جاتا ہے۔ اس لیے کہ جب خلیطین پر خمر کے اسم کا اطلاق نہیں ہوتا حالانکہ اس میں سکر پیدا کرنے کی قوت ہوتی ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہوتی کہ اسمِ خمر صرف اسی چیز کے لئے ہے جو ہم نے بیان کیا۔

اس پر یہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس کی روایت ہمیں عبد الباقی بن قانع نے، انھیں محمد بن زکریا العلانی نے، انھیں العباس بن بکارت نے، انھیں عبد الرحمن بن بشیر الغطفانی نے حارث سے، انھوں نے حضرت علیؑ سے، آپ نے فرمایا (حواہل الخمر بعینہا والسکر من کل شراب خمر بعینہ حرام ہے اور ہر مشروب سے پیدا ہونے والا نشہ بھی حرام ہے)۔

عبد الباقی نے کہا ہمیں محمد بن زکریا العلانی نے روایت کی، انھیں شعیب بن واقد نے، انھیں قیس بن قطن سے، انھوں نے منذر سے، انھوں نے محمد بن الحنفیہ سے، انھوں نے حضرت علیؑ سے اور آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت کی۔

ایک اور روایت ہمیں عبد الباقی نے کی۔ انھیں حسین بن اسحاق نے، انھیں عیاش بن ابوالعبید نے، انھیں علی بن عباس نے، انھیں سعید بن عمار نے، انھیں الحارث بن النعمان نے کہ میں نے حضرت انس بن مالک کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث بیان کرتے ہوئے سنا کہ (الخمر بعینہا حرام والسکر من کل شراب خمر بعینہ حرام ہے اور ہر مشروب سے پیدا ہونے والا نشہ بھی حرام ہے)۔

عبد اللہ بن شہاد نے حضرت ابن عباسؓ سے اسی قسم کی روایت نقل کی ہے۔ انھوں نے یہ حدیث مرفوعاً بھی روایت کی ہے۔ یہ روایت بہت سے معانی پر مشتمل ہے۔ اول یہ کہ اسمِ خمر شراب کے ساتھ مخصوص ہے کسی اور مشروب کو شراب کا نام نہیں دیا جاتا۔ خمر انگور کے رس کو کہتے ہیں۔ انگور کے رس پر

خمر کے اطلاق پر کوئی اختلاف نہیں ہے۔

دیگر مشروبات پر اس اسم کا اطلاق نہیں ہوتا اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اداسکو من کل شراب بہ مشروب سے پیدا ہونے والا نشہ حرام ہے) اس حدیث کی اس بات پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ تقیہ تمام مشروبات میں وہ مقدار حرام ہے جو سکر یعنی نشہ پیدا کرے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو ان مشروبات میں سکر پیدا کرنے والی صورت پر جو حرمیت کا حکم محدود نہ دیا جاتا اور تحریم کے لحاظ سے ان میں اور خمر میں فرق نہ رکھا جاتا۔

یہ حدیث اس بات پر بھی دلالت کر رہی ہے کہ تخم خمر کا حکم خمر تک محدود ہے۔ دوسرے مشروبات تک یہ حکم متعدی نہیں ہے۔ نہ از روئے قیاس اور نہ از روئے استدلال، اس لیے کہ تخم خمر کے حکم کو عین خمر کے ساتھ متعلق کیا گیا ہے اور اس کی کسی صفت کا خیال نہیں کیا گیا ہے۔

یہ چیز قیاس کے جواز کی نفی کرتی ہے۔ کیونکہ ہر وہ اصل جس میں قیاس کی گنجائش ہوتی ہے۔ اس منصوص حکم کا تعلق بعینہ اس اصل کی ذات سے نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے اندر محدود ہوتا ہے بلکہ اس کے کسی وصف سے ہوتا ہے جو اس اصل کے فروع میں پایا جاتا ہے اور جس کی تبادیل پر وہ حکم اس وصف کے تابع ہو کر اس کے موضوعات یا معلومات میں جاری ہو جاتا ہے۔ اس بات پر کہ تمام نشہ آور مشروبات کو اسم خمر شامل نہیں ہوتا۔

حضرت ابو ہریرہ کی حدیث دلیل ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (التخم من ہاتین الشجرتین العنبۃ والنخلۃ شراب ان دودرختوں یعنی انگور کی بیلوں اور کھجور کے درخت سے پیدا ہوتی ہے) اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد میں لفظ الخمر اسم جنس ہے کیونکہ اس پر الف لام داخل ہے اس لیے یہ لفظ ان تمام چیزوں پر شتمل ہے جس پر اسم کا اطلاق ہو سکتا ہے۔

اب کوئی ایسا مشروب باقی نہیں رہا جس پر اس نام کا اطلاق ہوتا ہو اور جو اس کے مدلول سے باہر ہو۔ اس کلیے سے اس کی نفی ہو گئی کہ ان دودرختوں سے حاصل ہونے والے مشروب کے سوا کسی اور مشروب کو خمر کے نام سے پکارا جائے۔ پھر ہم نے اس پر غور کیا کہ آیا ان دونوں درختوں سے نکلنے والی ہر شے کو خمر کہا جاتا ہے یا نہیں؟ جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ ان دونوں سے نکلنے والی ہر شے کو خمر نہیں کہا جاتا، کیونکہ شیرہ، سکر اور پیکا ہوا گارہا شیرہ وغیرہ بھی ان ہی دودرختوں کے ہوتے ہیں لیکن ان میں سے کسی کو بھی خمر نہیں کہا جاتا۔

تو ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس سے مراد ان درختوں سے نکلنے والی بعض اشیاء ہیں لیکن

حدیث میں ان بعض اشیاء کا تذکرہ نہیں ہے۔ اس لیے ہمیں اس بات کی ضرورت پیش آگئی کہ اس حدیث کے معنی مراد پر استدلال کے لیے کسی اور حدیث کا سہارا لیں تاکہ ان دونوں درختوں میں سے نکلنے والی بعض اشیاء پر اسم خمر کے اطلاق کو ثابت کیا جاسکے۔

اس صورت حال کے پیش نظر ان دونوں درختوں سے نکلنے والی تمام اشیاء کی تحریم اور ان پر اسم خمر کے اطلاق کے لیے اس حدیث سے استدلال ساقط ہو گیا۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ مراد یہ ہو کہ ان دونوں میں سے ایک درخت میں شراب ہے۔

جیسا کہ قول باری ہے (يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّوْؤُ وَالْمُرْجَاتُ اِنْ دُونَ مِىنْ سَمُوْتِىْ اُوْرْمِجَانٍ يَعْنِى مَوْتِجَجَةٌ نَكَلْتُهُ) یا جس طرح کہ یہ قول باری ہے (يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ اَلْكَوْبُ اَتَيْتُكُمْ رُسُلًا مِّنْكُمْ اَعْرِضُوْا عَنۢ غُرُوْبِ حِيۡنِ دَاۡنِسٍ اٰ كَمَا تَهَآرَبُوْا فِيۡ سَمٰۤىٔ بَيْنَ عَيْنَيْۡكُمْ اَتَيْتُكُمْ فِيۡ حَقِّ حُرْمٰتِ اللّٰهِ الَّتِىْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الَّتِىْ هِيَ اَلْحُرْمٰتُ اَلَّتِىْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الْفٰكِرِىۡنَ اَلَّذِىۡنَ اَتٰوْا حُرْمٰتِ اللّٰهِ اَلَّتِىْ كُتِبَ عَلَيْهِمُ لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِمْ سَوَّءٌ مَّا كَانُوْا يَفْعَلُوْنَ) میں مراد واحد ہما یعنی مذکورہ دو چیزوں میں سے ایک ہے۔ اسی طرح یہاں بھی یہ جائز ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول میں دونوں درختوں میں سے ایک مراد ہو۔

اگر دونوں ہی مراد ہوں تو ظاہر لفظ اس پر دلالت کرتا ہے کہ جو چیز خمر کا مستحق ہے وہ پہلا مشروب ہے جو ان دونوں سے تیار کیا جائے اس لیے کہ جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے (مِنْ هَاتَيْنِ الشَّجَرَتَيْنِ) فرما کر ان دونوں میں سے ہر ایک کے بعض مشروبات مراد نہیں لیے کیونکہ ان میں سے بعض کا خمر ہونا محال ہے۔

یہ تو اس بات کی دلیل ہو گئی کہ اس سے مراد ان دونوں سے نکلنے والا پہلا مشروب ہے اس لیے کہ حرف من لغت میں کئی معانی پر دلالت کرتا ہے۔ یہ تعقیب کے لیے ہوتا ہے اور یہ ابتدا کے معنی بھی دیتا ہے۔ مثلاً آپ کہتے ہیں (تَحْرِجْتُ مِنَ الْكَوْفَةِ) میں کو ف سے نکلا، یا ہذا کتاب من فلان (یہ فلاں کی طرف سے نکل رہا ہے) یا اسی طرح کے اور جملے۔ اس لیے حدیث میں آنے والا لفظ من ان دونوں درختوں سے ابتدائی طور پر نکلنے والی اشیاء کا معنی دے گا اور یہ صرف جھاگ والے شہرے، اودھ کھجور کے بہنے والے شہرے کو جب اس میں جھاگ آجائے، پر محمول ہوگا۔

اس بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جس شخص نے یہ قسم کھائی کہ میں اس کھجور کے درخت سے نہیں کھاؤں گا تو اس کی قسم کو اس سے پیدا ہونے والی تر کھجور، خرما اور شہرے پر محمول کیا جائے گا اس لیے کہ انھوں نے من کو ابتدا کے معنوں میں لیا ہے۔

ابو بکر جیسا کہ کہتے ہیں کہ درج بالا سطور میں جو کچھ ہم نے بیان کیا اس سے یہ بات واضح ہو

جاتی ہے کہ اس مشروب کے سوا جس کی خاصیت ہم نے بیان کر دی ہے یعنی انگور کا تیز کچا جھاگ دار رس، بقیہ تمام مشروبات سے اسم خمر کا انتفاء ہو گیا ہے۔

اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، آپ نے فرمایا کہ جس دن شراب حرام ہوئی اس دن مدینے میں شراب نام کی کوئی چیز نہیں تھی۔ حضرت ابن عمرؓ کی مادری زبان عربی تھی اور یہ بات بھی معلوم ہے کہ تحریم خمر کے نزول کے وقت مدینے میں نشہ آور مشروبات اور خمر سے بنائی جانے والی دیگر مشروبات بھی تھیں، اس لیے کہ اہل مدینہ کی مشروبات اسی طرح کی تھیں۔ اسی بنا پر حضرت جابر بن عبد اللہؓ نے فرمایا: تحریم خمر کا حکم جب نازل ہوا تو اس وقت لوگ خشک کھجور اور کسیر یعنی گدڑ کھجور سے بنی ہوئی مشروبات کے سوا اور کوئی مشروب استعمال نہیں کرتے تھے۔ حضرت انس بن مالکؓ فرماتے ہیں:

جب تحریم خمر کی آیت اتوری تو اس وقت میں اپنے ماموں کے خاندان کے افراد کو مشروب پلانے کا کام میرے ذمہ تھا، اس وقت وہ لوگ فیض یعنی سُرخ یا زرد کھجور سے بنی ہوئی مشروبات استعمال کرتے تھے۔ جب انھوں نے تحریم خمر کا اعلان سنا تو جس قدر بھی مشروبات تھیں انھوں نے سب کو بہا دیا۔ حضرت ابن عمرؓ نے جب تمام مشروبات سے اسم خمر کی نفی کر دی تو اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ آپ کے نزدیک شراب صرف انگور کا تیز جھاگ دار کچا رس تھی اور اس کے سوا کوئی مشروب بھی شراب نہیں کہلاتا تھا۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ عرب کے لوگ شراب کو "سببۃ" (پینے کے لیے خریدی ہوئی شراب بھی کہتے تھے۔ لیکن کھجور سے بنی ہوئی تمام مشروبات پر اس نام کا اطلاق نہیں ہوتا تھا۔ اس کی وجہ تسمیہ یہ تھی کہ غیر مالک سے اسے درآ کر کیا جاتا تھا۔ اعلیٰ کا شعر ہے۔

س و سببۃ مباحۃ بابل کدم الذبیح سلبتھا جویا لمھا

ایسی شراب جو بابل میں تیار ہوئی تھی جس کا رنگ اس ذبح شدہ جانور کے خون کی طرح تھا۔ جس کی کھال تم نے اتاری ہو۔

جب آپ شراب پئیں تو آپ کہیں گے "سببۃ الخمر" (میں نے شراب پی) اس اسم کا اطلاق تو پہلے خمر پر اس لیے ہوتا تھا کہ اسے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا جاتا تھا پھر کلام میں اتساع کی بنیاد پر جو عربوں کی عادت تھی اس اسم کا اطلاق خریدی ہوئی شراب پر ہونے لگا۔ ابو اللہ اسودؓ کی یہ دو شعر بھی ہمارے دعوے کی تصدیق کرتے ہیں:

مع الخمر تشربها الغواة خاشی
 رأیت اباها مغنیبا مکانها
 مع بان لا تکتہ او یکنها قانہ
 اخوها غذته امہ بلبانها

۱۔ شراب کو بے راہ روگوں کے لیے رہنے دو کہ وہی اسے پیتے پلاتے رہیں کیونکہ میں نے اس کے بھائی (دوسری مشروبات) کو اس کی ضرورت سے بے پروا کر دینے والا پایا ہے۔
 ب۔ اگر شراب ہو بہو اپنے بھائی جیسی نہیں یا بھائی ہو بہو شراب جیسا نہیں تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ بہر حال یہ اس کا بھائی ہے جسے اس کی ماں نے اپنا دودھ پلا کر اس کی پرورش کی ہے۔
 شاعر نے دوسری مشروبات کو شراب کا بھائی قرار دیا اور ظاہر ہے کہ دوسری مشروبات پر اگر خمر کا اطلاق ہوتا تو شاعر انہیں اس کا بھائی قرار نہ دیتا۔ پھر شاعر نے اپنے قول کی یہ کہہ کر ناکید کر دی کہ چاہے شراب اور دیگر مشروبات ہو بہو ایک جیسی نہیں ہیں تاہم دیگر مشروبات بہر صورت اس کے بھائی ہیں جنہیں اس کی ماں نے اپنا دودھ پلا کر پالا ہے۔ اس طرح شاعر نے یہ بتا دیا کہ شراب یعنی خمر علیحدہ چیز ہے اور دیگر مشروبات علیحدہ چیز ہیں۔

اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی احادیث، اقوال صحابہ اور اہل لغت کی توضیحی بات سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ خمر کے اسم کا اطلاق صرف اس مشروب پر ہوتا ہے جو ہم نے بیان کیا یعنی انگور کا جھاگ دار کچا رس، کسی اور مشروب پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ خشک اور گد ر کھجور سے بنی ہوئی مشروبات کا استعمال اہل مدینہ میں شراب کے استعمال سے زیادہ عام تھا۔ چونکہ اہل مدینہ کے ہاں شراب کی قلت تھی اس لیے اس کا استعمال بھی بہت کم تھا۔ اب جبکہ تمام صحابہ کرام انگور کے کچے جھاگ دار رس کی تحریم پر متفق تھے لیکن دوسرے مشروبات کے متعلق وہ مختلف رائے تھے اور حلیل القدر صحابہ مثلاً حضرت عمر حضرت عید اللہ حضرت ابو ذر وغیرہم سے گائے نبیہ کا استعمال منقول ہے۔

اسی طرح تمام تابعین اور ان کی جگہ لینے والے فقہاء اہل عراق بھی ان مشروبات کی حرمت کے قائل نہیں اور نہ ہی ان پر خمر کے اسم کا اطلاق کرتے ہیں بلکہ اس کی نفی کرتے ہیں تو اس سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ اول یہ کہ دیگر مشروبات پر لفظ خمر کا اطلاق نہیں ہوتا اور نہ ہی وہ اس کے ذیل میں آتی ہیں اس لیے کہ تمام لوگ شراب پینے والے کی مذمت پر متفق ہیں اور شراب ممنوع اور حرام ہے۔

دوم یہ کہ نبیہ حرام نہیں ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو سب لوگ اس کی حرمت سے اسی طرح

واقف ہوتے ہیں طرح وہ شراب یعنی خمر کی حرمت سے واقف تھے کیونکہ اہل مدینہ میں شراب کے مقابلے میں دوسری مشروبات کا زیادہ رواج تھا اس بنا پر شراب کی حرمت کے مقابلے میں دوسری مشروبات کی حرمت سے باخبر ہونے کی انھیں زیادہ ضرورت تھی۔

اور قاعدہ ہے کہ عموم بلوی (ایسی بات جس میں عاثر اتنا سہ متلا ہوں) کی ذیل میں آنے والے احکام کے ثبوت کی ایک ہی صورت ہوتی ہے کہ نواتر کے ساتھ وہ منقول ہوں کہ اس نواتر کی وجہ سے علم بھی حاصل ہو جائے اور عمل بھی واجب ہو جائے۔ اس بنا پر یہ اس بات کی دلیل ہے کہ لوگوں نے تحريم خمر کے حکم سے ان مشروبات کی تحريم نہیں سمجھی۔ اور نہ ہی ان مشروبات کو خمر کا نام دیا گیا۔ جن لوگوں کا خیال یہ ہے کہ ایسی مشروبات جن کی کثیر مقدار نشہ آور ہو وہ سب کی سب خمر ہیں۔ ان کی دلیل ذیل کی روایات ہیں۔ اول حضرت ابن عمر نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے آپ نے فرمایا (کل مسکو و خمر ہر نشہ آور چیز خمر ہے)

شراب کن اشیاء سے بنتی ہے؟

دوم شعبی نے حضرت نعمان بن بشیر سے اور آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ (الخمر من خمسة اشیاء التمر والعنب والشعیر والمخنة والحل شراب یاخ چیزوں سے کشید ہوتی ہے بکھجور، انگور، گندم، بجوار و شہد سے) حضرت عمر سے بھی اسی طرح کا قول مروی ہے۔ سوم حضرت عمر سے منقول ہے آپ نے فرمایا: خمر سے کہتے ہیں جو عقل میں شمار پیدا کرے یعنی عقل کام کرنے سے عاجز رہ جائے۔

چہارم طاؤس نے حضرت ابن عباس سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا (کل مسکو و خمر و کل مسکو و حوام۔ ہر وہ چیز جو عقل پر پردہ ڈال دے خمر ہے اور ہر نشہ آور چیز حرام ہے۔)

پنجم حضرت انس سے مروی ہے آپ نے فرمایا: جب شراب کی حرمت کا اعلان ہوا تو میں اس وقت ابو طلحہ کے مکان میں لوگوں کو شراب پلا رہا تھا۔ اس زمانے میں ہماری شراب سرخ اور زرد رنگ کی کھجوروں کی کشید ہوتی تھی۔ جیسے ہی شراب کی حرمت کی آواز کان میں پڑی ان سب کے برتنوں سے شراب انڈیل دی اور برتن توڑ دیے ساتھ ہی انھوں نے یہ کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام مشروبات کو شراب کا نام دیا ہے۔

اسی طرح حضرت عمرؓ، حضرت انسؓ اور حضرات انصار رضوان اللہ علیہم اجمعین نے تحریم خمر سے قضیح یعنی گدہ بھجور سے کشیدگی ہوئی شراب کی تحریم بھی سمجھ لی، چنانچہ انھوں نے اسے بہا دیا اور برتن توڑ ڈالے، ان مشروبات پر شراب کے نام کا اطلاق یا تو لغت کے لحاظ سے ہوا ہوگا یا شریعت کی طرف سے۔

تاہم جس طرف سے بھی یہ اطلاق ہو جائے اس سے دلیل کا ثبوت ہو جائے گا اور ان مشروبات کو شراب کا نام دینا درست ہوگا۔ غرض اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایسی تمام مشروبات جن کی زیادہ مقدار نشہ آور ہو وہ خمر ہیں اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے ان کی حرمت کا ثبوت لفظ خمر کی بنا پر موجود ہے۔ اس اعتراض کا اللہ کی توفیق سے جواب ذیل ہے۔

جتنے اسم ہیں ان کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم تو وہ ہے جس میں ایک اسم کا اطلاق اپنے منسبی پر حقیقی طور پر ہوتا ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جس میں ایک اسم کا اطلاق اپنے منسبی پر مجازی طور پر ہوتا ہے۔ پہلی قسم کا حکم ہے کہ وہ یہاں بھی ملے اسے اس کے حقیقی معنی میں استعمال کرنا واجب ہوتا ہے دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ اس کا استعمال اسی وقت واجب ہوتا ہے جب کوئی دلیل موجود ہو۔

پہلی قسم کی مثال یہ قول باری ہے (يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّيسَ الَّذِي بَدَأَ بِكُم مِّنْ نَّفْسِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَهْتَكُونَ) نیز (وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَأَنَّكُمْ تَعَالَىٰ تَمَّ بِرَأْسِهِ رَحْمَةً لِّكُمْ) لَعَلَّكُمْ تَهْتَكُونَ کے ساتھ توجہ کرنا چاہتا ہے، یہاں لفظ ارادہ کا اطلاق اس کے حقیقی معنی پر ہوا ہے۔

دوسری قسم کی مثال یہ قول باری ہے (فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ عَنْهُمَا) یعنی حضرت موسیٰ اور حضرت نضر نے بستی میں ایک دیوار دیکھی جو گدہ بھجور تھی، اس مقام پر لفظ ارادہ کا اطلاق مجازاً ہوا ہے، حقیقۃً نہیں۔ قول باری (رَأَيْنَا الْخَمْرَ وَالْمَيْسِرَ) میں لفظ خمر کا اطلاق حقیقی طور پر ہوا ہے۔

ایک اور مقام پر ارشاد ہے (رَأَيْنَا آدَارًا مِّنْ خَمْرٍ مَّا فِيهَا) اس مقام پر لفظ خمر کا اطلاق مجازاً ہوا ہے اس لیے کہ انگوٹھ نچوڑے جاتے ہیں شراب نہیں نچوڑی جاتی۔ اسی طرح قول باری ہے (رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا) ہمارے پروردگار! ہمیں اس گاؤں سے نکال جس کے رہنے والے بڑے ظالم ہیں، یہاں قریہ کا نام اپنے حقیقی معنوں میں استعمال ہو رہا ہے اور اس سے مراد گاؤں کی عمارتیں ہیں۔ پھر قول باری ہے (وَأَسْئَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا) جس گاؤں میں ہم لوگ ٹھہرے

ہوتے تھے اس سے پوچھ لو یہاں قریہ کا لفظ مجازی معنی میں استعمال ہوا ہے اور مجاز مرسل کے طور پر مراد اہل قریہ ہیں۔ حقیقت مجاز سے اس لحاظ سے جدا ہوتی ہے کہ جو معنی اس کے معنی کو لازم ہو جائے اور وہ کسی حالت میں بھی اس سے منتفی نہ ہو۔ وہ معنی اس معنی کے لیے حقیقت ہوتا ہے اور اگر اس معنی کا اس معنی سے منتفی ہونا جائز ہو تو وہ اس کے لیے مجاز ہوتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر آپ یہ کہیں کہ دیوانہ کا کوئی ارادہ نہیں ہوتا "تو آپ کی بات سچی ہوگی۔ لیکن اگر کوئی یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کا ارادہ نہیں کرتا " یا انسان عاقل کا کوئی ارادہ نہیں ہوتا " تو اس کی یہ بات غلط ہوگی۔

اسی طرح آپ کا یہ کہنا تو درست ہوگا کہ شراب نہیں ہے " لیکن یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ انگور کا کچا رس جس میں تیزی اور جھاگ آجائے وہ خمر نہیں ہے۔ لغت اور شریعت میں اس کی بہت سی مثالیں موجود ہیں۔ ایسے اسمائے شریعیہ جو معنی میں اسمائے مجاز ہوں ان کے استعمال کے سلسلے میں ہمارے لیے یہ جائز نہیں کہ جن مواقع پر ان کا اطلاق ہوا ہے ان سے آگے بڑھ کر کسی اور موضع میں بھی ہم انہیں استعمال کر لیں۔

جب ہم نے یہ دیکھا کہ لفظ خمر کا اطلاق دیگر تمام مشروبات سے منتفی ہے تو یہ ہمیں معلوم ہو گیا کہ یہ مشروبات شراب کے ذیل میں نہیں آتی ہیں، لفظ خمر کا اطلاق صرف انگور کے اس کچے رس پر ہوتا ہے جس میں تیزی اور جھاگ پیدا ہو جائے۔

حضرت ابو سعید خدری کی حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لایا گیا۔ اس وقت وہ نشے میں مست تھا۔ آپ نے پوچھا کہ تو نے شراب پی رکھی ہے؟ وہ کہنے لگا کہ سجد میں تے اس دن سے شراب کو ہاتھ نہیں لگا یا جس دن سے اللہ اور اس کے رسولؐ نے اسے حرام قرار دیا ہے۔

حضور نے پھر اس سے پوچھا کہ آخر تم نے کیا چیز پی ہے جس سے تم کو نشہ ہو گیا ہے؟ اس نے جواب دیا کہ میں نے خلیطین پی رکھی ہے (اس سے مراد وہ مشروب ہے جو دو چیزوں کو ملا کر تیار کیا جاتا ہے) میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خلیطین کو بھی حرام قرار دے دیا۔ یہاں دیکھنے کی بات یہ ہے کہ اس شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے خلیطین سے اسم خمر کا اتقاع کر دیا لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کچھ نہیں کہا۔

اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ خلیطین شراب نہیں ہے۔ نیز حضرت ابن عمر کا قول ہے کہ جس وقت

شراب حرام ہوتی ہے اس وقت مدینہ منورہ میں شراب نام کی کوئی چیز نہیں تھی۔ حضرت ابن عمر نے کھولے سے پنی ہوئی تمام مشروبات سے شراب کے نام کی نفی کر دی جبکہ یہ مشروبات تحریم خم کے وقت ان کے پاس موجود تھیں۔

نیز اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول دلالت کرتا ہے کہ (الخمر من ہاتین الشجرتین شراب ان دو درختوں سے بنتی ہے) اس روایت کی سند اس روایت کی سند سے زیادہ صحیح ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول مندرج ہے کہ (الخمر من خمسة اشياء شراب پانچ چیزوں سے تیار ہوتی ہے)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث کے ذریعہ ان دونوں درختوں کے سوا کسی اور چیز سے نکلنے والے مشروب سے شراب ہونے کی نفی کر دی اس لیے کہ آپ کا یہ قول (الخمر من ہاتین الشجرتین) اسم جنس سے ہے جو اس اسم یعنی خمر کے ذیل میں آنے والی تمام سمیات کو احاطہ کیے ہوئے ہے۔ یہ روایت اس روایت کی معارض ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ شراب پانچ اشیاء سے بنتی ہے۔ یہ روایت سند کے لحاظ سے اس روایت سے زیادہ صحیح ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ سب کا اتفاق ہے کہ خمر کو حلال سمجھنے والا کافر ہے جبکہ ان مشروبات کو حلال سمجھنے والے پر فتنہ کا دھبہ بھی نہیں لگ سکتا چہ جائیکہ اسے کافر کہا جائے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ مشروبات حقیقت میں خمر نہیں ہیں۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ ان مشروبات سے بنا ہوا سرکہ خمر کا سرکہ نہیں کہلاتا ہے۔ بلکہ خمر کا سرکہ وہ ہوتا ہے جو انگور کے کچے اور تیز رس سے بنایا جاتا ہے جو جھاگ دار ہوتا ہے۔ ہمارے مذکورہ بالا بیان سے جب ان مشروبات پر خمر کے اسم کے اطلاق کی نفی ہو گئی تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ حقیقت میں خمر ان مشروبات کے لیے اسم ہی نہیں ہے اور اگر کسی وجہ سے ان مشروبات کو خمر کا نام دیا بھی جاتا ہے تو وہ تشبیہ کی وجہ سے ہوتا ہے جبکہ ان مشروبات میں سرکہ بھی پایا جائے۔ اس لیے ان مشروبات پر تحریم خمر کا اطلاق جائز نہیں ہوگا کیونکہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ حقیقی معنوں میں استعمال ہونے والے اسماء کے تحت اسمائے مجاز کا دخول درست نہیں ہوتا۔

اس بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (الخمر من خمسة اشياء) کو اس حال پر محمول کرنا چاہیے جس میں سرکہ یعنی نشہ پیدا ہو جائے۔ اسے خمر کا نام اس لیے دیا گیا کہ اس میں وہی عمل ہوا جو خمر کا ہے یعنی نشہ پیدا کرنا اور سزا میں حد کے اجرا کا مستحق ہونا۔ اگر دیگر مشروبات نشہ پیدا کر دیں تو

اس حالت میں وہ خمر کھلانے کی مستحق ہو جاتی ہیں۔

اس پر حضرت عمرؓ کا یہ قول دلالت کرتا ہے کہ خمر وہ ہے جو عقل پر پردہ ڈال دے، بنیذ کی قلیل مقدار عقل پر پردہ نہیں ڈالتی ہے۔ اس لیے کہ ماخا مدالعقل کے معنی ہیں وہ چیز جو عقل کو پوری طرح ڈھانپ لے، یہ بات ان مشروبات کی قلیل مقدار میں موجود نہیں بلکہ کثیر مقدار میں موجود ہوتی ہے۔ جب ہمارے بیان سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ان مشروبات پر اسم خمر کا اطلاق بطور مجاز ہوتا ہے تو اب اس اسم کا استعمال صرف اسی مقام میں ہو گا جہاں اس کے استعمال کے لیے دلالت موجود ہوگی۔ اس لیے یہ جائز نہیں ہوگا کہ تحریم خمر کے اطلاق کے تحت ان مشروبات کو بھی مندرج کر دیا جائے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ایک دفع جب مدینہ منورہ میں ایک ہر اس کی کیفیت پیدا ہو گئی تو اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو طلحہؓ کے گھوڑے پر سوار ہو کر صورت حال معلوم کرنے کے لیے شہر کا چکر لگایا۔ واپس آ کر آپ نے فرمایا کہ (وَجَدْنَا لَا تَجِدَا) ہم نے اس گھوڑے کو سمندر پایا، آپ نے گھوڑے کی تیز رفتاری اور لمبے لمبے ڈگ بھرنے کی وجہ سے اسے سمندر کا نام دیا۔ لیکن اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ سمندر کے لفظ کے اطلاق سے تیز رفتار گھوڑے کا معنی سمجھ میں آئے۔ نابغہ ذبیانی نے نعمان بن المنذر کی قصیدہ خوانی کرتے ہوئے یہ شعر کہا ہے۔

سہ فانك شمس والملوك كواكب اذا طلعت لم يبد متھن كوكب

اے نعمان! تو سورج ہے اور تیرے مقابلے میں باقی تمام بادشاہ تارے ہیں۔ جب سورج طلوع ہو جاتا ہے تو کوئی تارہ نظر نہیں آتا۔

نہ تو نعمان کا نام سورج تھا اور نہ ہی دوسرے بادشاہوں کے نام تارے تھے۔ عرض ہمارے بیان سے یہ بات درست ہو گئی کہ خمر کا اسم ان مشروبات کے لیے نہیں بولا جاتا۔ اس کا حقیقی استعمال انگور کے تیز اور جھاگ دار کچے رس کے لیے مخصوص ہے۔ دوسری مشروبات پر اس کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

جوئے کی حرمت

ارشاد باری ہے (يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا اثْمٌ كَبِيرٌ) ابو بکر حصاص کہتے ہیں کہ اس ارشاد باری کی جوئے کی حرمت پر دلالت خمر کی حرمت پر دلالت کی طرح ہے جس کی تفصیل گزر چکی ہے۔ لغت کے لحاظ سے میسر کا اسم تجزیہ یعنی ٹکڑے ٹکڑے کرنے کے معنی ادا کرتا ہے۔ محاورے میں جس چیز کے آپ ٹکڑے ٹکڑے کریں اسے یوں کہہ سکتے ہیں کہ بسوقہ میں نے اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیے)

اسی طرح اونٹ کو ذبح کر کے اس کے ٹکڑے کرنے والے (جازر) کو یاسر کہا جاتا ہے۔ اس لیے کہ وہ اونٹ کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیتا ہے۔ خود اونٹ کو بھی میسر کہا جاتا ہے جب کہ اس کے ٹکڑے کر دیے جائیں۔ زمانہ جاہلیت میں عربوں کا طریقہ تھا کہ وہ اونٹ ذبح کر کے اس کے ٹکڑے کر دیتے اور ان ٹکڑوں پر جوئے کے تیروں کے ذریعے پائے ڈالتے، جس کا پانسہ نکلتا اس پر لگے ہوئے نشان کو دیکھتے۔ پھر اسی نشان کے حساب سے انھیں حصے ملتے۔

اس بنا پر جوئے کی تمام شکلوں پر لفظ میسر کا اطلاق کیا گیا۔ حضرت ابن عباسؓ، قتادہ، معاویہ بن صالح، عطاء، طاؤس اور مجاہد کا قول ہے کہ المیسر سے مراد قمار یعنی جو ہے۔ عطاء، طاؤس، اور مجاہد کا یہ بھی قول ہے کہ اس کا اطلاق اس کھیل پر بھی ہوگا جو بچے اخروٹ اور زرد کے تھروں کے ذریعے کھیلتے ہیں۔ علی بن زید سے یہ روایت ہے جو انھوں نے قاسم سے، انھوں نے ابوامر سے انہوں نے حضرت ابوموسیٰؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے۔ آپ نے فرمایا (اجتنبوا هذه الكعاب الموسومة التي يتجد بها زجرا فانها من الميسر) زرد کے ان نشان زدہ تھروں سے بچیں جسے شگوان لیا جاتا ہے، کیونکہ یہ بھی جوئے کی ایک صورت ہے) سعید بن ابی ہند نے حضرت ابو بکرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

عجب بات نہ تھی تھی کہ وہ مرد سید جو شخص خود کے نبیوں سے کھینچ کر اپنے ہاتھوں سے
 کے ہونے کی نافرمانی کی
 مردوں کو اپنے ہاتھوں سے، انھوں نے کہا اس سے یہ روایت کی ہے کہ ایک شخص نے نبیوں سے
 سے ہرگز گرتے تھے کہ اس کے ہاتھوں میں تیز زہر دیا گیا جب یہ مرد حضرت علیؑ کے
 پانچویں پوتے کے تھے، تو اس سے زہر دیا، اور انھوں نے اس کے زہر کے پتے کی ہونے کے
 ہونے کی روایت مختلف نہیں ہے نیز یہ کہ شہر لگانا بھی جو اسے حضرت علیؑ کے ہاتھوں سے
 ہرگز نہ ہوئے

پہلے شرط لگانا جائز تھا پھر حرام ٹھہرا

زہر نامہ بیت میں لوگ اپنا ماں اور اپنی بیوی تک کسی شرط لگانے دیتے تھے۔ یہ بات ان کے
 ہاں روایت تھی تھی کہ اس کی عزت نامہ میں جو بھی حضرت ابو بکرؓ نے شرط لگانے سے منع کیا تھا جب
 یہ روایت ہوتی اس کی روایت سے وہ روایت منسوخ ہو گئی اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے
 حضرت ابو بکرؓ سے فرمایا تھا کہ شرط لگانے میں انصاف کرو اور مدت بڑھا دو۔ پھر آپ نے شرط لگانے کی
 ممانعت کر دی اور جو شرط لگانے کی اجازت منسوخ ہو گئی۔ اس کی ممانعت
 میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

یک طرفہ شرط جائز ہے

البتہ دونوں گھوڑوں کی دوڑ اور تیرا اندازی کے مقابلے میں شرط لگانے کی اجازت ہے جب
 اس کی صورت یہ ہو کہ جیتنے کی صورت میں لینے والا ایک ہو لیکن اگر دوسرا جیت جائے تو وہ کچھ بھی
 نہ لے۔ اگر دونوں نے یہ شرط لگانی کہ جو جیت جائے گا وہ لے گا اور جو ہار جائے گا وہ دے
 دے گا تو یہ شرط باطل ہوگی۔

اگر ان دونوں نے اپنے درمیان ایک تیسرے شخص کو اس شرط پر داخل کر لیا کہ اگر وہ جیت
 جائے گا تو مستحق ہو جائے گا اور اگر نہیں جیتے گا تو اسے کچھ نہیں ملے گا تو یہ شرط
 جائز ہوگی۔ اس تیسرے شخص کا نام حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے محلل یعنی حلال کر دینے والا رکھا ہے۔
 حضرت ابو ہریرہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔ آپ نے فرمایا (الاسبقی الا

کتابت شد در روز شنبه ۱۳۰۲
در شهر تبریز در منزل
مقام عالیجناب آقا میرزا
محمد باقر آقا میرزا محمد

تبریز در روز شنبه ۱۳۰۲
در شهر تبریز در منزل
مقام عالیجناب آقا میرزا
محمد باقر آقا میرزا محمد

تبریز در روز شنبه ۱۳۰۲
در شهر تبریز در منزل
مقام عالیجناب آقا میرزا
محمد باقر آقا میرزا محمد

تبریز در روز شنبه ۱۳۰۲
در شهر تبریز در منزل
مقام عالیجناب آقا میرزا
محمد باقر آقا میرزا محمد

یتیم کے مال میں نصیب

قولِ باری ہے (وَسَمِعُوا نَكَاحَ عَيْنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ عَمِلْتُمْ صَالِحًا فَخَيْرٌ لَكُمْ - اور آپ سے پوچھتے ہیں کہ یتیموں کے ساتھ کیا معاملہ کیا جائے، کہہ دیجیئے، جس طرز عمل میں ان کے لیے بھلائی ہو وہی اختیار کرنا بہتر ہے اور اگر تم اپنا اور ان کا خرچ اور رہنا سہنا مشترک رکھو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں آخر وہ تمہارے بھائی بن ہی تو ہیں۔)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یتیم وہ ہوتا ہے جو اپنے ماں باپ میں سے ایک سے تنہا رہ جائے چنانچہ باپ کے رہتے ہوئے ماں کی وفات کی وجہ سے وہ یتیم ہوتا ہے اس کے برعکس صورت میں بھی وہ یتیم ہوتا ہے البتہ یتیم کا اطلاق زیادہ تر اس صورت میں ہوتا ہے جب باپ نہ ہو خواہ ماں زندہ ہی کیوں نہ ہو۔ باپ زندہ ہونے کی صورت میں ماں کی وفات کی وجہ سے بہت ہی کم یتیم کا اطلاق ہوتا ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے یتیموں کے سلسلے میں جتنے احکام بیان کیے ہیں ان میں وہ یتیم مراد ہیں جن کے باپ موجود نہ ہوں اور وہ نابالغ ہوں۔ بالغ ہونے کے بعد ایسے شخص پر یتیم کا اطلاق بطور حجاز ہوتا ہے کیونکہ یتیمی سے ان کا زمانہ بہت قریب ہوتا ہے۔ اس بات کی دلیل کہ تنہا رہ جانے والے کو یتیم کہا جاتا ہے، یہ ہے کہ عربوں کے نزدیک تنہا رہ جانے والی بیوی کو بھی یتیم کا نام دیا جاتا ہے خواہ وہ بڑی ہو یا چھوٹی۔ شاعر کا شعر ہے۔

ان القبور تنكح الايامی النسوة الا ما مل الیتامی
بے شک قبریں بیوہ عورتوں سے نکاح کر لیتی ہیں وہ عورتیں جو بیوہ اور شوہر کی وفات کے بعد تنہا رہ جاتی ہیں۔ یتیم کو بھی یتیم کہتے ہیں اس لیے کہ وہ اپنے گروہ کے ماحول میں تنہا رہتا ہے۔ ایک شاعر نے اپنی اونٹنی کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے۔

تقوداء یتیمك وحلها مثل الیتیم من اللاتیب

یہ اونٹنی ایسی سدھائی ہوئی ہے کہ ایک تنہا ٹیلے کی طرح خرگوش بھی اس کے کجاوے کو اپنے قابو میں کر سکتا ہے۔ اگر سیپ میں ایک ہی موتی ہو تو اسے ”دُرَّةٌ یَتِيمَةٌ“ کہا جاتا ہے کیونکہ سیپ میں وہ تنہا ہوتا ہے اور اس کی کوئی نظیر نہیں ہوتی۔ خلیفہ ابوالعباس سفاح کی مدح اور خوارج کے مختلف مذاہب کے متعلق ابن المقفع نے کتاب لکھی ہے جس کا نام اس نے یتیمۃ الدہر رکھا ہے۔ ابونعمان نے اس کے متعلق یہ شعر کہا ہے۔

و کثیر عذرة یومر بین ینسب وابن المقفع فی الیتیمۃ ینسب

مشہور شاعر اور غزوة کا عاشق کثیر جس دن تشبیب بیان کرتا ہے تو عورتوں کے حسن و خوبصورتی کی خوب شرح کرتا ہے اور ابن المقفع اپنی کتاب یتیمۃ الدہر میں بھی ایک چیز کے بیان میں بہت طوالت اختیار کرتا ہے۔ اب جبکہ یتیم کا اسم تنہا رہ جانے والے کے لیے ہے تو یہ سہرا اس فرد کو شامل ہو گا جس کی ماں یا باپ گذر گیا ہو خواہ وہ خود نابالغ ہو یا بالغ۔ تاہم اس کا اطلاق اس بچے پر ہوتا ہے جو نابالغ ہو اور اس کا باپ دنیا میں موجود نہ ہو۔

ہمیں جعفر بن محمد نے، انہیں جعفر بن محمد بن ایمان نے، انہیں ابو عبید نے، انہیں عبداللہ بن صالح نے معاویہ بن صالح سے، انہوں نے علی بن ابی طلحہ سے، انہوں نے حضرت ابن عباس سے قول باری (وَسِئَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ اِصْلَاحٌ لِّهٖمْ خَيْرٌ) کی تفسیر میں بیان کیا کہ جب اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (اِنَّكَ اَنْتَ السَّدِيقُ يٰۤاَكْمَلُوْنَ اَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا اِنَّهَا يٰۤاَكْمَلُوْنَ فِيْ مَطْوٰنِهِمْ تَادَا وَّسِيَّصَلُوْنَ سَعِيًّا) وہ لوگ جو ظلم کے ساتھ یتیموں کے مال کھاتے ہیں وہ اپنے پیٹ جہنم کی آگ سے بھرتے ہیں انہیں جلد ہی جہنم کی بھڑکتی ہوئی آگ میں جھونک دیا جائے گا۔

تو مسلمان یتیموں کو اپنے ساتھ رکھنے کو ناپسند کرنے لگے اور اپنے ساتھ ان کے مشترک رہن سہن اور خرچ وغیرہ کو گناہ کی بات سمجھنے لگے۔ مسلمانوں نے اس کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار بھی کیا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (وَسِئَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ اِصْلَاحٌ لِّهٖمْ خَيْرٌ) (پس) تا قول باری (وَكُوْنُوْا لِلّٰهِ كَوْنًا مُّغْنِيًّا) اگر اللہ چاہتا تو تمہارے لیے تنگی پیدا کر دیتا یعنی اگر اللہ چاہتا تو تمہیں حرج اور تنگی میں ڈال دیتا لیکن اس نے تمہارے لیے وسعت اور آسانی پیدا کر دی۔

اس لیے فرمایا (وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيْرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوْفِ) یتیم کا جو سرپرست مال دار ہو وہ پرہیزگاری سے کام لے اور جو فقیر ہو وہ معروف طریقے سے کھائے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ آپ نے فرمایا (اِبتغوا با موال الیتامی لا تا کلھا المصدقة، یتیموں کے مال میں خرید و فروخت

کر یعنی تجارت میں لگاؤ انہیں اس طرح پڑانہ رہنے دو کہ زکوٰۃ انھیں کھا جائے، یعنی زکوٰۃ ادا کرتے کرتے ان کا مال ختم ہو جائے۔ حضرت عمرؓ سے یہ روایت موقوفاً بھی مروی ہے، حضرت عمرؓ، حضرت عائشہؓ حضرت ابن عمرؓ، قاضی شریح اور تابعین کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ یتیم کا مال مضاربت اور تجارت کے لیے دیا جاسکتا ہے۔ یہ آیت بہت سے احکام پر مشتمل ہے۔

قول باری (قُلْ اِحْلَاخٌ لِّهٖمْ خَيْرٌ) اس پر دلالت کر رہا ہے کہ یتیم کے مال کو اپنے مال کے ساتھ ملا لینا اور اس میں خرید و فروخت کے ذریعے تصرف کرنا بشرطیکہ اس میں یتیم کا فائدہ ہو۔ مضاربت کے طور پر کسی دوسرے کے حوالے کر دینا اور یتیم کے سرپرست کا خود مضاربت کرنا سب جائز ہے۔

آیت میں اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ پیش آنے والے نئے واقعات کے احکام کے متعلق اجتہاد کرنا جائز ہے۔ اس لیے کہ آیت میں جس اصلاح یعنی بھلائی کے طرز عمل کا ذکر ہے وہ صرف اجتہاد اور غالب گمان کے ذریعے معلوم کیا جاسکتا ہے۔

اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ یتیم کا سرپرست یتیم کے مال میں سے اپنے لیے خرید سکتا ہے بشرطیکہ اس میں یتیم کی بہتری مقصود ہو۔ وہ اس طرح کہ یتیم کو جو کچھ ہاتھ آئے اس کی قیمت اس سے زیادہ ہو جو اس کی ملکیت سے نکل جائے۔

یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے نیز سرپرست اپنے مال میں سے یتیم کے ہاتھوں فروخت بھی کر سکتا ہے۔ اس لیے کہ اس میں بھی اس کی بھلائی پیش نظر ہوتی ہے۔ آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ سرپرست کو اگر اس میں بھلائی نظر آئے تو وہ یتیم کا نکاح بھی کر سکتا ہے۔

ہمارے نزدیک یہ صورت اس وقت درست ہے جبکہ ولی اور یتیم کے درمیان قرابت داری ہو۔ ایسا وصی یہ کام نہیں کر سکتا جس کے ساتھ یتیم کی رشتہ داری نہ ہو اس لیے کہ نفس وصیت سے اسے نکاح کرانے کی ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ لیکن ظاہر آیت کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ قاضی یا عدالت کو یہ حق حاصل ہے کہ اصلاح اور بھلائی کو پیش نظر رکھتے ہوئے وہ اس کا نکاح کرادے اور اس کے مال میں سے تصرف بھی کر لے۔

آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ یتیم کا ولی اسے ایسی تعلیم دلوائے جس میں دینی لحاظ سے اس کی بھلائی مقصود ہو اور اسے ادب آداب کے زیور سے بھی آراستہ کرے، اس کے لیے گنجائش ہے کہ اس کام کی خاطر کسی معلم کو اجرت پر رکھ لے، اسی طرح صنعت و تجارت کی تعلیم کی خاطر اسے کسی کے حوالے کر دینا بھی جائز ہے۔ اس لیے کہ ان تمام صورتوں میں اس کی بھلائی پیش نظر ہوتی ہے۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جس شخص کی سرپرستی میں اس کا کوئی یتیم رشتہ دار پرورش پارہا ہو تو اسے اس بات کی اجازت ہے کہ صنعت و حرفت کی تعلیم کی غرض سے اسے کسی کے پاس بٹھا دے، امام محمد کا قول ہے کہ اسے اجازت ہے کہ اس پر اس کے مال سے خرچ کرے۔
ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر یتیم کو بیہ کے طور پر کوئی مال دیا جائے تو اس کا سرپرست اس مال کو اپنے قبضے میں لے لے اس لیے کہ اسی میں یتیم کی بہتری ہے۔ غرض ظاہر آیت ان تمام صورتوں کے جواز کا تقاضا کرتا ہے۔

قول باری (وَلْيَسْئَلُواكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ لِصَلٰحٍ لَّهُمْ خَيْرٌ) میں مراد یہ ہے "وَلْيَسْئَلُواكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ عَلَى الْاَيْتَامِ الْكَافِلِينَ لِهٰذَا" (آپ سے یتیموں کے سرپرستوں کے متعلق پوچھتے ہیں جو ان کی کفالت کریں) اس میں یتیم کا سرپرست رشتہ دار داخل ہے۔ اس لیے کہ وہی یتیم کو سنبھال سکتا ہے۔ اس کی حفاظت، نگہداشت اور پرورش کر سکتا ہے اور قول باری (قُلْ لِصَلٰحٍ لَّهُمْ خَيْرٌ) میں اصلاح کی خاطر وہ تمام صورتیں آجاتی ہیں جن کا ذکر ہم پچھلی سطور میں کر آئے ہیں۔ جن میں یتیم کے مال میں تصرف اس کا نکاح، اس کی تعلیم اور تادیب سب شامل ہیں۔

قول باری (خَيْرٌ) کبھی معانی پر دلالت کر رہا ہے۔ ایک یہ کہ یتیموں پر ان طریقوں سے تصرف کی اباحت جو ہم ذکر کر آئے ہیں۔ دوم یہ کہ یتیم کی سرپرستی حصولِ ثواب کا ذریعہ ہے کیونکہ اللہ نے اسے خیر کہا ہے۔ اور جو چیز خیر ہوتی ہے اس کے کرنے سے ثواب کا استحقاق ہو جاتا ہے۔ سوم یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اسے واجب نہیں کیا بلکہ اس پر ثواب کا وعدہ کیا ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے۔ یتیم کے ولی پر تجارت وغیرہ کے ذریعے اس کے مال میں تصرف کرنا واجب نہیں ہے اور نہ ہی وہ اس کی شادی کرانے پر مجبور ہے۔ اس لیے کہ ظاہر لفظ اس کا متقاضی ہے کہ اس سے مراد ترغیب اور ارشاد ہے۔

قول باری (وَاِنْ تَخَاطَبُوهُمْ فَاِنْجُزُوهُمْ) میں اس بات کی اباحت ہے کہ ولی اپنے مال کے ساتھ یتیم کے مال کو ملا سکتا ہے، اس میں تجارت وغیرہ کے ذریعے تصرف بھی کر سکتا ہے اس میں یہ بھی اجازت ہے کہ ولی نکاح وغیرہ کے ذریعے یتیم کو اپنے خاندان میں داخل کر سکتا ہے۔ مثلاً اسے اپنا داماد بنا لے یا یتیم لڑکی کو اپنی بہو بنانے وغیرہ۔ اس طریقے سے وہ یتیم کو اپنے خاندان میں شامل کرے گا اور بخیر و بھی اس کے خاندان میں شامل ہو جائے گا۔

قول باری (وَاِنْ تَخَاطَبُوهُمْ) میں اپنے مال کے ساتھ یتیم کے مال کو ملا لینے، اس میں تصرف

کرنے کی اباحت اور اپنی اولاد میں سے کسی کے ساتھ اس کا نکاح پڑھانے کا جواز ہے۔ اسی طرح اگر وہ اس کا نکاح کسی ایسے فرد کے ساتھ پڑھا دے جو اس کے زیرِ کفالت ہو اس کا بھی اس آیت سے جواز معلوم ہوتا ہے۔ اس طریقے سے آیت پر عمل ہو گا اور اس کے ساتھ یتیم کی مخالفت ہو جائے گی۔ اس بات کی دلیل کہ مخالفت کا لفظ ان تمام صورتوں کو شامل ہے۔ اگر کوئی کسی کا شریک یعنی حصہ دار ہو تو اس وقت یہ کہا جاتا ہے ”فلان خلیط خلائ“ اسی طرح یہ فقرہ اس وقت بھی بولا جاتا ہے۔ جب کوئی شخص کسی کے ساتھ لین دین یا خرید و فروخت کرتا ہو یا ایک ساتھ اٹھنا، بیٹھنا اور کھانا پینا ہو اگرچہ وہ اس کا شریک نہ بھی ہو۔

اسی طرح اگر کوئی کسی کے ساتھ شادی بیاہ کے ذریعے رشتہ داری کرے تو اس وقت یہ کہا جاتا ہے ”قد اختلط خلائ بفلان“ (فلان فلاں کے ساتھ مل گیا ہے) یہ تمام معانی لفظ ”خلطتہ“ سے ماخوذ ہیں جس کا معنی ہے ”حقوق میں کسی تمیز کے بغیر اشتراک“ اس مخالفت کی صحت کے لیے اصلاح کی شرط ہے جو آیت میں دو طریقوں سے بیان ہوئی ہے :

اول یہ کہ لوگوں کے سوال کے جواب میں یتیموں کا معاملہ بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے اصلاح کے ذکر کو مقدم کیا ہے دوم یہ کہ مخالفت کے ذکر کے فوراً بعد یہ ارشاد فرمایا (وَ اللّٰهُ یَعْلَمُ الْمُنْفِیْدِیْنَ مِنَ الْمُنْصَحِ، اللّٰهُ تعالیٰ جانتا ہے کہ نسا د کرنے والا کون ہے اور اصلاح کرنے والا کون)۔

اوپر کے بیان سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ آیت اس امر کے جواز پر مشتمل ہے کہ ولی اپنے مال کے ساتھ یتیم کے مال کی وہ مقدار ملا سکتا ہے جس کے متعلق اسے غالب گمان ہو کہ یتیم کو اپنے ساتھ رکھنے کی صورت میں مال کی یہ مقدار یتیم پر خرچ ہو جائے گی جیسا کہ حضرت ابن عباس سے مروی ہے اسی طرح آیت کی دلالت مناصدہ کے جواز پر بھی ہو رہی ہے جو عام طور پر لوگ سفر کے دوران کرتے ہیں۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک ساتھ سفر کرنے والے اپنے اپنے اخراجات کا ایک متعین حصہ نکال کر اکٹھا کر کے ملا لیتے ہیں اور پھر اس سے سب کا خرچ چلا تے ہیں۔ اس میں بعض لوگ بعض کے مقابلہ میں بسیار خور ہوتے ہیں اور بعض کم خور لیکن جب اللہ تعالیٰ نے یتیموں کے مال میں اس صورت کو جائز کر دیا ہے تو پھر یہ صورت ان بالغوں کے مال میں جو بطیبہ خاطر اپنا اپنا مال ملا لیتے ہیں بطریق اولیٰ جائز ہونی چاہیے۔

مناصدہ کے جواز کے لیے اصحاب کہف کے واقعہ میں نظیر موجود ہے۔ ارشاد باری ہے (وَ خَابِعُوا الْحَدَّ کُوْبُوْدِ قَوْمٍ هٰذِهِ اِلٰی الْمَدِیْنَةِ فَلَمَّا نَسُوا مَا الَّذِیْ طَعَمُوْا مِنْهَا اذْکٰی طَعَمًا، اپنے میں سے کسی کو یہ چاندی

کاسکے دے کر شہر بھیجو پھر وہ وہاں جا کر دیکھے کہ اچھا کھانا کہاں ملتا ہے (آیت میں مذکورہ چاندی کاسکے سب کا تھا اس لیے کہ قول باری ہے (يُؤَدِّقُكُمُ) اس سکے کی نسبت پوری جماعت کی طرف کی گئی ہے اور پھر اس سے کھانے کی چیز خرید کر لانے کو کہا گیا ہے تاکہ سب مل کر اسے کھائیں۔
 قول باری (وَاِنْ تَحَايَطُوا لَهُمْ فَاِجْزَاؤُنْكُمْ) مشارکت اور مخالفت کے جواز پر دلالت کرتا ہے جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں ساتھ ہی ساتھ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اصلاح کی جو کوشش کر رہا ہے اس میں وہ ثواب کا مستحق ٹھہرے گا۔ اس لیے کہ قول باری (يَاۤاِخْوَانُكُمْ) اس پر دلالت کر رہا ہے کیونکہ بھائی کی فلاح و بہبود کے لیے کوشاں ہو کر اس کی مدد کی ترغیب دی جا رہی ہے۔ قول باری ہے (اِنَّكُمْ اَلْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَةٌ قَاۤصِلَةٌ اِيۡنِ اٰخِيۡكُمْ) تمام مسلمان آپس میں بھائی بھائی ہیں اس لیے تم اپنے دو بھائیوں کے درمیان صلح کرو) اسی طرح قول رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے (دالله في عون العبد مادام العبد في عون اخيه، جب تک ایک شخص اپنے بھائی کی مدد میں لگا رہتا ہے اللہ تعالیٰ بھی اس کی مدد میں لگا رہتا ہے)۔ اس بنا پر قول باری (يَاۤاِخْوَانُكُمْ) اس نیکی کی طرف ترغیب اور ارشاد پر دلالت کر رہا ہے نیز اس سلسلے میں جتنا کچھ کیا جائے اس پر ثواب کے استحقاق پر بھی دلالت ہو رہی ہے۔

قول باری ہے (وَاِنْ تَحَايَطُوا لَهُمْ فَاِجْزَاؤُنْكُمْ) اور اگر اللہ چاہتا تو اس معاملے میں تم پر سختی کرتا) اس سے مراد یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو تمہیں اس حکم کا مکلف بنانے کے سلسلے میں تمہارے لیے تنگی پیدا کر دیتا اور تمہیں وہ یتیموں کو اپنے ساتھ شامل کر لینے اور ان کے مال میں تصرف کرنے سے تمہیں روک دیتا اور تمہیں اپنے مال کو ان کے مال سے جدا رکھنے کا حکم دے دیتا یا یہ کہ تم پر ان کے مال میں تصرف واجب کر دیتا اور ان کا مال تجارت میں لگا کر ان کے لیے نفع حاصل کرنا ضروری قرار دے دیتا۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے وسعت پیدا کر دی اور آسانی مہیا کر دی، نیز تمہیں اصلاح کی خاطر ان کے مال میں تصرف کی اجازت دے دی اور پھر اس پر تم سے ثواب کا بھی وعدہ کیا۔ اللہ تعالیٰ نے تم پر یہ تمام واجب نہیں کہیں کہ پھر تم ان کی وجہ سے تنگ ہوتے، اللہ تعالیٰ نے یہ اس لیے کیا کہ تمہیں اپنی نعمتیں یاد دلائے، بندوں کے لیے آسانی اور وسعت کا اعلان کرے اور یہ بتا دے کہ وہ ہمیشہ اپنے بندوں کی بھلائی چاہتا ہے

قول باری (يَاۤاِخْوَانُكُمْ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ مسلمانوں کے بچے بھی احکام کے لحاظ سے مومن ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ اللہ نے انہیں "تمہارے بھائی" کہہ کر پکارا ہے نیز اللہ کا یہ بھی فرمان ہے (اِنَّكُمْ اَلْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَةٌ) واللہ اعلم!

مشرک عورتوں کے ساتھ نکاح

قول باری ہے (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَنَّ، مشرک عورتیں جب تک ایمان نہ لے آئیں ان کے ساتھ نکاح نہ کرو) ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے حدیث بیان کی، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابو عبید نے، انہیں عبداللہ بن صالح نے معاویہ بن صالح سے، انہوں نے ابو طلحہ سے، انہوں نے حضرت ابن عباس سے کہ اللہ تعالیٰ نے بیان کیا (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَنَّ) پھر اہل کتاب کو اس سے مستثنیٰ کر دیا۔

چنانچہ فرمایا (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُذُتْ لَكُمْ مِنَ الْكِتَابِ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ) مُحْصَنَاتٌ غَيْرُ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ، اور محفوظ عورتیں بھی تمہارے لیے حلال ہیں جو ان قوموں میں سے ہوں جن کو تم سے پہلے کتاب دی گئی تھی۔ بشرطیکہ تم ان کے مہر ادا کر کے نکاح میں ان کے محافظ بنو، نہ یہ کہ آزاد شہوت رانی کرنے لگو یا چوری چھپے آشنائیاں کرو۔

حضرت ابن عباس نے محصنات کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا کہ پاکدامن ہوں بدکار نہ ہوں۔ یہ کہہ کر حضرت ابن عباس نے بنا دیا کہ قول باری (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَنَّ) قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُذُتْ لَكُمْ مِنَ الْكِتَابِ مِنْ قَبْلِكُمْ) پر مرتب ہے اور کتابی عورتیں ان سے مستثنیٰ ہیں۔ حضرت ابن عمر سے مروی ہے کہ یہ آیت کتابی اور غیر کتابی تمام عورتوں کو عام ہے۔

ہمیں جعفر بن محمد نے، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابو عبید، انہیں یحییٰ بن سعید نے عبید اللہ بن نافع سے، انہوں نے حضرت ابن عمر سے روایت بیان کی کہ آپ اہل کتاب کے طعام میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے لیکن ان کی عورتوں سے نکاح کو مکروہ خیال کرتے تھے۔ ابو عبید کہتے ہیں کہ ہمیں عبداللہ بن صالح نے، انہیں لیث نے، انہیں نافع نے حضرت ابن عمر سے روایت کی جو آپ سے یہودی یا نصرانی عورت سے نکاح کے بارے میں پوچھا جاتا تو آپ فرماتے کہ اللہ تعالیٰ

نے مشرک عورتوں کو مسلمانوں پر حرام کر دیا ہے
 آپ یہ بھی فرماتے کہ ”مجھے کسی ایسے شرک کا علم نہیں جو اس بات سے بڑھ کر ہو۔۔۔ یا
 یوں فرماتے، اس سے زیادہ عظیم ہو۔۔۔ کہ کوئی عورت یہ کہے کہ میرا رب حضرت عیسیٰ یا اللہ کے
 بندوں میں سے کوئی بندہ ہے“ حضرت ابن عمرؓ نے پہلی روایت میں کتابی عورت سے نکاح کو مکروہ
 کہا ہے لیکن تحریم کا ذکر نہیں کیا جبکہ دوسری روایت میں صرف آیت کی تلاوت کی لیکن قطعی طور پر کوئی
 بات نہیں کی اور یہ بتایا کہ عیسائیوں کا مذہب شرک ہے

ہمیں ابو عبید نے روایت کی، انہیں علی بن سعد نے ابو الملیح سے، انہوں نے میمون بن تہران
 سے کہ میں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہا کہ ہم ایسی سرزمین میں رہتے ہیں جہاں ہمارے ساتھ اہل
 کتاب بھی بستے ہیں۔ ہم ان کے ساتھ شادی بیاہ بھی کرتے ہیں اور ان کا کھانا بھی کھاتے ہیں۔ یہ
 سن کر حضرت ابن عمرؓ نے کہا میرے سامنے آیت تخیل اور آیت تحریم دونوں تلاوت کر دیں۔ میں
 نے پھر کہا کہ یہ آیتیں تو میں بھی پڑھتا ہوں لیکن ہم ان کی عورتوں سے نکاح کرتے اور ان کا کھانا کھاتے
 ہیں یہ سن کر حضرت ابن عمرؓ نے دوبارہ آیت تخیل اور آیت تحریم کی تلاوت کر دی۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ کا اباحت یا حمانعت کے جواب سے پہلو تہی کر کے
 آیت کی تلاوت کر دینا اس بات کی دلیل ہے کہ آپ کو اس کے حکم کے متعلق توقف تھا یعنی اس حکم
 کے متعلق آپ کوئی قطعی رائے نہیں رکھتے تھے، کراہت کی جو روایت آپ سے منقول ہے وہ اس
 بات کی دلیل ہے کہ آپ کے نزدیک یہ کراہت تحریم کی بنا پر نہیں تھی، جس طرح کہ ایسی کتابی عورتوں
 سے نکاح کرنا جن کا تعلق اہل حرب سے ہو یعنی ایسے لوگوں سے جو مسلمانوں سے پیر پیکار ہوں۔
 یہ کراہت بھی تحریم کی بنا پر نہیں ہوتی۔

کتابی عورتوں سے نکاح پر صحابہ کا تعامل

صحابہ اور تابعین کی ایک جماعت سے کتابی عورتوں سے نکاح کی اباحت منقول ہے ہمیں
 جعفر بن محمد الواسطی نے، انہیں جعفر بن محمد بن ایمان نے، انہیں ابو عبید نے، انہیں سعید بن ابی
 مریم نے یحییٰ بن ایوب اور تافع بن یزید سے، انہوں نے عفرہ کے آزاد کردہ غلام عمر سے روایت کی۔
 عمر کہتے ہیں کہ میں نے عبد اللہ بن علی بن السائب کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضرت عثمانؓ
 نے نایکہ بنت الفرافصہ الکلبیہ سے نکاح کر لیا۔ نایکہ عیسائی تھیں، حضرت عثمانؓ نے بیویوں کی

ان دونوں آیتوں میں اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب اور مشرکین کے درمیان لفظی طور پر فرق رکھا ہے۔ اس کا ظاہر یہ تقاضا کرتا ہے کہ معطوف معطوف علیہ کا غیر ہو الا یہ کہ کوئی ایسی دلالت قائم ہو جائے جو یہ ثابت کر دے کہ اسم سب کو شامل ہے۔ اللہ تعالیٰ نے الگ سے ان کا ذکر کیا اس میں ایک قسم کی تعظیم یا تاکید پائی جاتی ہے۔

جس طرح کہ یہ قول باری ہے (مَنْ كَانَتْ عِدْوًا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَائِيلَ، جو شخص اللہ اس کے فرشتوں، اس کے پیغمبروں اور جبریل و میکائیل کا دشمن ہو.....) آیت میں حضرت جبریل اور حضرت میکائیل کا الگ سے ذکر ہوا حالانکہ یہ دونوں لفظ 'مَلَائِكَتِهِ' میں داخل ہیں اس کا مقصد ان دونوں کی عظمت شان بیان کرنا ہے۔

زیادہ ظاہرات جو ہے وہ یہ ہے کہ معطوف معطوف علیہ کا غیر ہوتا ہے الا یہ کہ ایسی دلیل موجود ہو جو یہ ثابت کر دے کہ معطوف معطوف علیہ کے جنس میں سے ہے۔ اب یہاں اہل کتاب پر مشرکین کو عطف کرنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ مشرکین اور اہل کتاب ایک دوسرے کے غیر ہیں۔ اور نکاح کی حرمت بت پرست مشرکین تک محدود ہے

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر یہ حکم سب کے لیے عام ہوتا یعنی اس میں اہل کتاب اور مشرکین دونوں شامل ہوتے تو اس صورت میں یہ ضروری تھا کہ یہ عموم قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) کے حکم پر مرتب ہو۔ اور جہاں تک ان دونوں آیتوں پر عمل ممکن ہوتا ہم ایک کو دوسری کی وجہ سے منسوخ قرار نہ دیتے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) میں وہ کتابی عورتیں مراد ہیں جو اسلام لے آئی تھیں۔ ارشاد باری ہے (وَأَنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ، اہل کتاب میں سے ایسے بھی ہیں جو اللہ پر اور اس کتاب پر ایمان رکھتے ہیں جو تمہاری طرف نازل کی گئی ہے)۔

اسی طرح قول باری ہے (مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتَّبِعُونَ آيَاتِ اللَّهِ أَنْتَ الْبَيْتِ وَهُمْ كَيْفَ يُحَدِّثُونَ، اہل کتاب میں سے ایک گروہ ایسا بھی ہے جو راہِ راست پر قائم ہے۔ راتوں کو اللہ کی آیات تلاوت کرتے اور اس کے آگے سجدہ ریز ہو جاتے)۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات تو خلاف مفروض ہے جو قائل اور استدلال کرنے والے کی غباوت ذہنی کا پتہ دیتی ہے۔ اس استدلال کے بطلان کی دو وجہیں ہیں۔ اول یہ کہ اہل کتاب کے اسم کا جو بھی اطلاق کیا

جاتا ہے وہ ان کے کافروں کو شامل ہوتا ہے جیسا کہ قول باری ہے (مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ، ان اہل کتاب سے لڑو یہاں تک کہ وہ اپنے ہاتھوں سے جزیہ دیں اور چھوٹے بن کر رہیں)۔

اسی طرح قول باری ہے (مِنَ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنۢ إِن تَأْمَنَهُۥ لَيُعْطَاكَ بِرَأْسِكَ، اور اہل کتاب میں سے ایسا بھی ہے کہ اگر تم اس کے اعتماد پر مال و دولت کا ایک ڈھیر بھی اسے دے دو تو وہ تمہیں ادا کر دے گا) اسی طرح کی اور آیات جن میں اہل کتاب کا لفظ بغیر کسی قید کے علی الاطلاق استعمال کیا گیا ہے۔ یہ لفظ یہود و نصاریٰ دونوں کو شامل ہے۔ اس سے ایسے افراد سمجھ میں نہیں آتے جو پہلے اہل کتاب تھے اور پھر مسلمان ہو گئے۔

البتہ یہ بات اس وقت سمجھ میں آتی ہے جب یہ ایمان کے ذکر کے ساتھ مقید ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ان میں سے ان لوگوں کا ارادہ کیا جو اسلام لے آئے تھے تو اس ذکر کے ساتھ کہ یہ اہل کتاب ہیں ان کے اسلام کا بھی ذکر کیا۔ چنانچہ قول باری ہے (لَيْسُوا سَوَاءً مِّنۢ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ كَسِبُوا جُذُوبًا)

دوسری وجہ یہ ہے کہ آیت میں مومنات کا ذکر ہے یہ ان مومنات کو بھی شامل ہے جو پہلے اہل کتاب تھیں اور پھر مسلمان ہو گئیں اور ان کو بھی جو پہلے ہی مومنات تھیں۔ اس لیے کہ قول باری ہے (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ) اب یہ کیسے درست ہو سکتا ہے کہ (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ) سے مراد وہی مومنات ہوں جن کا ابتداء میں ذکر ہو چکا ہے اس قول کے قائلین بعض دفعہ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جو علی بن ابی طلحہ سے مروی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کعب بن مالک نے ایک کتابی عورت سے نکاح کا ارادہ کیا۔ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے فرمایا (انہا لا تحصنک، یہ تمہارے اندر صفت احسان یعنی پاک دامنی پیدا نہیں کرے گی) اس قول میں نہی کے ظاہر الفاظ یہ مفہوم ادا کرتے ہیں کہ ایسا کرنے میں خرابی ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس سند سے یہ حدیث مقطوع ہے اور اس جیسی حدیث کے ذریعے ظاہر قرآن پر اعتراض نہیں کیا جاسکتا جو اس کی منسوخت پر دلالت کرتا ہے اور اس کی تخصیص نہیں کرتا۔ اگر یہ روایت ثابت بھی ہو جائے تو یہ کراہت پر محمول کیا جائے گا جس طرح کہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ آپ نے حضرت حدیث کے ایک یہودی عورت سے نکاح کو ناپسند کیا تھا لیکن

کیوں نہ ہوں) اور نکاح سے مودت و محبت پیدا ہوتی ہے۔

قول باری ہے (وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً، اللہ نے تمہارے درمیان اسے یعنی نکاح کو محبت اور رحمت کا سبب بنا دیا) جب اللہ نے یہ بنا دیا کہ نکاح مودت اور محبت کا سبب ہے اور اس نے اہل حرب سے دوستی کا نٹھنے سے منع فرمایا تو ہمارے اصحاب نے اہل حرب کی عورتوں سے نکاح کو مکروہ سمجھا

قول باری (يُؤَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ) اہل حرب کے متعلق ہے اہل ذمہ سے اس کا تعلق نہیں ہے۔ اس لیے کہ لفظ 'حاد' اس معنی کے لیے مشتق ہے کہ وہ ایک حد یعنی کنارے پر ہیں۔ اور ہم ایک حد یعنی کنارے پر جس طرح کہ لفظ 'المشاقاة' کا مفہوم یہ ہے کہ "وہ ایک شق یعنی کنارے پر اور ہم ایک شق پر" یہ اہل حرب کی خصوصیت ہوتی ہے اہل ذمہ کی نہیں ہوتی۔ اسی بنا پر اہل حرب کی عورتوں سے نکاح کو مکروہ سمجھا گیا ہے۔

اس کا ایک اور پہلو بھی ہے کہ اس کا بچہ دار الحرب میں پرورش پائے گا اور اس میں حربیوں والے اخلاق و صفات پیدا ہوں گے، اس سے ہمیں روکا گیا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے (انا برئ من کل مسلم یبین ظہرانی المشرکین، میں ہر اس مسلمان سے برأت کا اظہار کرتا ہوں جو مشرکین کے درمیان رہتا ہوتا ہے)۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہم نے اس سے انکار تو نہیں کیا کہ قول باری (لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ) اس قول باری (وَالْمُحْسِنَاتُ مِنَ الَّذِينَ آوَوْا) الْكِتَابِ مِنْ قَبْلِكُمْ) کی تخصیص کرتا اور اس کے حکم کو ذمی عورتوں تک محدود رکھتا ہے۔ حربی عورتیں اس میں داخل نہیں ہوتیں۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت کا اقتضار صرف یہ ہے کہ اللہ اور اس کے رسول سے دشمنی رکھنے والوں کے ساتھ محبت و مودت کا رشتہ قائم نہ ہو۔ آیت میں اس سے روکا گیا ہے۔ جہاں تک نکاح وغیرہ کا تعلق ہے آیت اس پر مشتمل نہیں ہے۔

اگرچہ یہ نکاح باہمی محبت و مودت کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ نفس نکاح اس کا سبب نہیں ہوتا اگرچہ اس کے نتیجے میں یہ چیز پیدا ہو جاتی ہے۔ اس لیے فقہاء نے ایسی عورتوں کے مقابلے میں دوسری عورتوں سے نکاح کو پسند کیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مشرک عورتوں کے ساتھ نکاح کی تحریم کے معاً بعد قول باری ہے (أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ، یہ لوگ آگ یعنی جہنم کی طرف بلا تے ہیں) اس سے یہ معلوم ہوا کہ ان کی یہی خاصیت

ان کے ساتھ نکاح کی حرمت کی علت ہے۔ اب یہی علت کتابی عورتوں میں پائی جاتی ہے خواہ وہ ذمی عورتیں ہوں یا حربی۔ اس بنا پر ان سے بھی اس علت کی وجہ سے اسی طرح نکاح حرام ہونا چاہیے جس طرح مشرک عورتوں سے حرام ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تحریم نکاح کے لیے یہ علت موجب نہیں ہے کیونکہ اگر بات ایسی ہوتی تو مشرک عورتوں سے کسی بھی صورت میں نکاح کی اباحت نہیں ہوتی۔ حالانکہ ہمیں معلوم ہے کہ ابتدائے اسلام میں اس کی اباحت تھی حتیٰ کہ اس کی حرمت نازل ہو گئی۔

اس سے یہ بات معلوم ہوتی کہ یہ بات ایسی نہیں ہے کہ جو تحریم نکاح کے لیے علت موجب ہو جبکہ حضرت نوح علیہ السلام اور حضرت لوط علیہ السلام کی بیویاں کافر تھیں اور اللہ کے دونوں کے نکاح میں تھیں۔

چنانچہ ارشاد باری ہے (مَنْ زَوَّجَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتًا كَانَتْ تَحْتَهُ كَفْرًا مِمَّا كَانَتْ تَحْتَهُ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَانَتْهُمَا فَكَرِهْتُمَا وَمِنْهَا مِنَ اللَّهِ مَسِيئًا وَقِيلَ لَهُمَا امْكُتَا لِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ) اللہ تعالیٰ نے کافروں کے لیے نوح اور لوط کی بیویوں کی مثال بیان کی ہے۔ یہ دونوں عورتیں ہمارے دونوں بندوں کے عقد میں تھیں، پھر ان دونوں عورتوں نے اپنے شوہروں سے خیانت کی اور ان کے شوہر اللہ کے مقابلے میں ان عورتوں کے کچھ کام نہ آئے، ان عورتوں سے کہا گیا کہ جہنم میں داخل ہونے والوں کے ساتھ داخل ہو جاؤ۔

اللہ تعالیٰ نے کفر کے وجود کے ساتھ ان کے نکاح کی صحت کی خبر دی جس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ کفر تحریم نکاح کے لیے علت موجب نہیں ہے۔ اگرچہ اللہ تعالیٰ نے مشرک عورتوں کے ساتھ نکاح کے سیاق میں ضرور فرمایا ہے کہ (أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى التَّارِكِ)

اس بات کو اللہ نے بطلان نکاح کی ایک نشانی قرار دیا اور ایسی باتیں جو علل شرعیہ جیسی خصوصیت رکھتی ہوں ان کے ذریعے اسم سے متعلق ہونے والے حکم کی تاکید نہیں ہوتی۔ اور اسم کی تخصیص کی طرح اس حکم کی بھی تخصیص جائز ہوتی ہے۔

جب قول باری (وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ) میں اس تحریم کی تخصیص جائز ہے جس کا تعلق اسم یعنی اہل کتاب سے ہے تو اس حکم کی تخصیص بھی جائز ہے جو اس مفہوم پر عائد ہو رہا ہے جس میں علل شرعیہ کا رنگ اور ان جیسی خصوصیت پائی جا رہی ہے۔

اس کی تظہیر یہ قول ہے (اِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ اَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ، شَيْطَانٌ تَوْبِيحٌ) چاہتا ہے کہ شراب اور قمار کے ذریعے تمہارے درمیان بغض و عداوت پیدا کر دے اور تمہیں اللہ کی یاد سے روک دے۔

اللہ تعالیٰ نے شراب کی بنا پر پیدا ہونے والے ممنوعات کا ذکر کر کے انہیں علت کا رنگ دے دیا حالانکہ ان ممنوعات کو ان کے معلولات میں جاری کرنا واجب نہیں ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو بیع و شراہ اور شادی بیاہ کے تمام معاملات اور لین دین کی تمام صورتیں حرام ہو جاتیں اس لیے کہ شیطان ان تمام باتوں کے ذریعے ہمارے درمیان بغض و عداوت پیدا کرنا چاہتا ہے اور ہمیں اللہ کی یاد سے روکتا ہے۔ اب جبکہ مذکورہ تمام باتوں میں اس مفہوم (شیطان کا بغض و عداوت پیدا کرنے کا ارادہ اور یا اللہ سے باز رکھنے کی کوشش) کا اعتبار کرنا واجب نہیں ہو باوجودیکہ یہ مفہوم ان تمام امور میں پایا جاتا ہے بلکہ اس کا حکم صرف دو باتوں یعنی خمر اور قیسر تک محدود رہا دوسرے امور تک متعدی نہیں ہوا تو اسی طرح ان تمام علل شرعیہ کا حکم ہے خواہ وہ منصوص ہوں یا ان کا اقتضار ہو یا بطریق استدلال انہیں ثابت کیا گیا ہو۔ یہ وہ بنیاد ہے جس پر علل شرعیہ کی تخصیص کے سلسلے میں استدلال کیا گیا ہے۔

ہمارے اس بیان سے یہ بات واجب ہو گئی کہ تحریم نکاح کا حکم صرف مشرک عورتوں تک محدود رہے اور ان کے سوا دوسری عورتیں مثلاً ذمی یا حربی اس میں داخل نہ ہوں اور قول باری (اُدْعُوْنَ اِلَى النَّكَاحِ) مشرک عورتوں سے نکاح کے امتناعی حکم کی تاکید بن جائے اور دوسری عورتوں تک یہ حکم متعدی نہ ہو۔ اس لیے کہ مشرک اور جنہم کی آگ کی طرف بلا دیا یہ دونوں باتیں تحریم نکاح کی علامتیں ہیں اور یہ کتابی عورتوں میں موجود نہیں ہیں۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ حکم مشرکین عرب کے متعلق ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور اہل ایمان کے خلاف برسر پیکار تھے مسلمانوں کو ان کی عورتوں سے نکاح کرنے سے روک دیا گیا تاکہ یہ عورتیں اپنے اہل خاندان کے مشرکین کے ساتھ مسلمانوں کی مودت و الفت کا وسیلہ نہ بن جائیں۔ اور اس طرح ان کے خلاف جنگ کرنے میں مسلمانوں کے اندر کوتاہی نہ پیدا ہو جائے۔

اس حکم کا تعلق اہل ذمہ کے ساتھ نہیں ہے جو مسلمانوں سے دوستی رکھتے تھے اور جن کے خلاف ہمیں جنگ نہ کرنے کا حکم ملا تھا۔ الا یہ کہ دشمنی کی یہی کیفیت ان ذمیوں میں بھی پیدا ہو جائے تو اس صورت میں برسر پیکار ذمی عورتوں سے نکاح کی حرمت ہو جائے گی اور ہمارے لیے اس علت کے معلول کے حکم کی طرف رجوع کرنا ضروری ہو جائے گا۔

قولِ باری (ذَلَامَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ، اور ایک مومن لونڈی ایک مشرک عورت سے بہتر ہے) اس پر دلالت کر رہا ہے کہ آزاد عورت سے نکاح کی استطاعت کے باوجود لونڈی سے نکاح کر لینا جائز ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو یہ حکم دیا ہے کہ وہ آزاد مشرک عورت سے نکاح کی بجائے جو انہیں اچھی بھی لگے اور اس سے نکاح کرنے کی ان میں استطاعت بھی ہو مومن لونڈی سے نکاح کر لیں۔

اب ظاہر ہے کہ جو شخص آزاد مشرک عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت رکھتا ہوگا اسے آزاد مسلمان عورت سے نکاح کرنے کی بھی استطاعت ہوگی۔ اس لیے کہ رواج کے مطابق ان دونوں کے مہر کی رقموں میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے۔

جب یہ صورت حال ہے اور ساتھ ہی ساتھ یہ قولِ باری بھی ہے کہ (ذَلَامَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ ذَكَرًا عَجَبْتَكُمْ) پھر آزاد مشرک عورت سے نکاح کرنے کی بجائے مومن لونڈی سے نکاح کرنے کی ترغیب اسی وقت درست ہوگی جبکہ وہ آزاد مسلمان خاتون سے نکاح کرنے کی قدرت رکھتا ہوگا تو ان تمام باتوں کا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ زیر بحث آیت آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت رکھنے کے باوجود لونڈی سے نکاح کے جواز کو متضمن ہے۔

ایک اور پہلو سے بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے وہ یہ کہ مشرک عورتوں سے نکاح کی حمانعت عام ہے، اس میں استطاعت رکھنے والا مال دار اور عدم استطاعت کا حامل فقیر دونوں شامل ہیں پھر اس حکم کے فوراً بعد یہ قولِ باری ہے (ذَلَامَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ) اس میں ان لوگوں کے لیے لونڈی کے ساتھ نکاح کرنے کی اباحت ہے جنہیں مشرک عورت کے نکاح کرنے کی ممانعت کر دی گئی تھی اس بنا پر یہ حکم اباحت غنی اور فقیر دونوں کے لیے عام ہوگا اور دونوں کے لیے جواز نکاح کا موجب بن جائے گا۔

حیض کا بیان

قولِ باری ہے (وَلَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَرِكُوا لِتَتَّقُوا اللَّهَ فِي الْمَحِيضِ، آپ سے حیض کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ اس کا کیا حکم ہے۔ کہہ دیجیے کہ وہ ایک گندگی کی حالت ہے۔ اس میں عورتوں سے الگ رہو) لفظ حیض حیض کے لیے اسم ہے اور یہ بھی درست ہے کہ یہ موضع حیض کے لیے اسم ہو۔ مثلاً مقیل (قبیلہ کرنے کی جگہ) یا مبيت (رات گزارنے کی جگہ) وغیرہ۔

لیکن لفظ حیض سے جس مضمون کی طرف اشارہ ہو رہا ہے اس کی دلالت یہ ہے کہ یہاں اس سے حیض مراد ہے اس لیے کہ سوال کا جواب ان الفاظ میں دیا گیا ہے کہ ”یہ گندگی کی حالت ہے“ یہ بات حیض کی صفت موضع حیض کی نہیں ہو سکتی۔ لوگوں نے دراصل اس کے حکم سے متعلق سوال کیا تھا اور یہ پوچھا تھا کہ اس حالت میں ان کا طرز عمل کیا ہونا چاہیے۔ اس کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ مدینہ میں یہود ان کے پڑوسی تھے جو حیض کی حالت میں عورتوں کے ساتھ کھانا پینا، اٹھنا بیٹھنا بھی ترک کر دیتے تھے اس لیے مسلمانوں نے یہ جاننا چاہا کہ اسلام میں اس کا کیا حکم ہے۔

اللہ تعالیٰ نے جواب میں فرمایا (هُوَ أَذَىٰ) یعنی حیض نجاست اور گندگی ہے حیض کی اس کیفیت کے بیان سے یہ لازم آگیا کہ لوگ اس سے اجتناب کریں اس لیے کہ انہیں نجاستوں سے اجتناب کا پہلے ہی سے علم تھا۔ اس بنا پر حیض پر نجاست اور گندگی کا اطلاق کر کے انہیں سمجھا دیا کہ اس سے اجتناب ضروری ہے۔

نجاستوں پر لفظ اذی کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے۔ (اِذَا صَابَ نَعْلٌ أَحَدِكُمْ بِأَذَىٰ خَلِيْمٍ سَحَبًا بِالْأَرْضِ وَبِصَلِّ فِيهِ فَانْهَ كَهُ طَهْرًا، جب تم میں سے کسی کے جوتے کو نجاست لگ جائے تو اسے زمین پر رگڑ کر صاف کر لے اور اس کے ساتھ نماز پڑھ لے کیونکہ زمین اس کی طہارت کا ذریعہ ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نجاست کو اذی کا نام دیا۔

تیز جیب یہ بات واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے (هُوَ اَذَى) فرما کر یہ خبر نہیں دی کہ حیض کی وجہ سے لوگوں کو اذیت ہوتی ہے کیونکہ اس اطلاع کا کوئی فائدہ نہیں تھا، لوگوں کو فطری طور پر یہ بات معلوم تھی، اس بنا پر ہمیں یہ پتہ چل گیا کہ (هُوَ اَذَى) فرما کر دراصل اس کی نجاست اور اس سے اجتناب کی اطلاع دی جا رہی ہے کیونکہ ہر وہ چیز جس پر لفظ اذی کا اطلاق ہوتا ہے ضروری نہیں کہ وہ نجاست ہو مثلاً یہ قول باری ہے (وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ كَانَ بِكُمْ اَذَى مِنْ مَطْمَئِنٍّ تَمَّ بِرِ كُوْنِيْ كِنَاهٍ نَهِيْسَ هِيَ اِنْ تَمَّ بِرِ كُوْنِيْ كِنَاهٍ نَهِيْسَ) اگر تمہیں بارش کی وجہ سے دقت ہو..... بارش نجس نہیں ہوتی۔

اسی طرح قول باری ہے (وَلَكَلَسْمَعَتْ مِنَ الذِّبْنِ اَوْ كَوَا الْكِتَابِ مِنْ تَبْلِكُمْ وَمِنَ الذِّبْنِ اَشْرَكُوا اَذَى كَثِيْرًا) اور تم ضرور ان لوگوں سے جنہیں تم سے پہلے کتاب دی گئی تھی اور ان لوگوں سے جنہوں نے شرک کیا بہت سی تکلیف دہ باتیں سنو گے) اس لیے زیر بحث آیت میں جس اذی کا ذکر ہوا ہے اس سے مراد نجاست ہے اور ایسی گندگی جس سے اجتناب لازم ہے۔ یہ تشریح اس لیے کی گئی کہ سوال کرنے والوں کے سوال کا یہی مقتضی تھا اور خطاب کے الفاظ کی بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حیض کی حالت میں مافوق الاضرار استمتاع جائز ہے لیکن اختلاف اس میں ہے کہ کن باتوں سے اجتناب ضروری ہے۔ پہلی بات کی اجازت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز عمل سے حاصل ہوئی جس کی روایت حضرت عائشہؓ اور حضرت میمونہؓ نے ان الفاظ میں کی کہ آپ ازواج مطہرات سے حیض کے دوران مافوق الاضرار ہم کنار ہوتے تھے۔

فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ فرج سے اجتناب ضروری ہے لیکن ماتحت الاضرار استمتاع میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ فرج کے ماسوا اس کے لیے عمل جنسی کرنا جائز ہے۔ (اس میں دبر داخل نہیں ہے اس لیے کہ ایتان دبر بہر صورت حرام ہے) یہی سفیان ثوری اور محمد بن الحسن کا قول ہے۔ ان دونوں نے یہ بھی کہا ہے کہ وہ خون نکلنے کی جگہ سے اس عمل کے دوران پرہیز کرے گا۔ اسی قسم کی روایت حسن بھری، شعبی، سعید بن المسیب اور ضحاک سے بھی ہے۔ حضرت عمر بن الخطاب اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اسے صرف مافوق الاضرار کی اجازت ہے، یہی امام ابو حنیفہ، ابو یوسف، اوزاعی، امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (فَاعْتَرِضُوا التِّسَاءَ فِي الْمَحِيْمِيْنَ وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْمَئِنَّ) حیض کی حالت میں عورتوں سے الگ رہو اور جب تک وہ اس سے پاک نہ ہو جائیں ان

کے قریب بھی نہ جاؤں میں ماتحت الازار کی ممانعت پر دلالت دو وجہ سے ہو رہی ہے۔

اول قول باری (فَاَعْتَزُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ) ہے جس کا ظاہر مافوق الازار اور ماتحت الازار دونوں سے اجتناب کے لزوم کا منتقاضی ہے، لیکن جب مافوق الازار سے استمتاع پر سب کا اتفاق ہو گیا تو اس دلالت کی بنا پر ہم نے اسے تسلیم کر لیا لیکن ممانعت کا حکم ماتحت الازار میں بحالہ باقی ہے کیونکہ اس کی اباحت پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

دوسری وجہ قول باری (وَلَا تَقْرَبُوا مَهْرًا) ہے مافوق الازار اور ماتحت الازار کے امتناع پر اس فقرے کی دلالت کی بھی وہی کیفیت ہے جو پہلے فقرے کی دلالت کی ہے۔ اس لیے اختلاف رائے کی وجہ سے اس سے صرف اسی چیز کی تخصیص کی جائے گی جس پر دلالت قائم ہو جائے۔ اس پر سنت سے بھی دلالت ہو رہی ہے۔

یہ یزید بن ابی انیسہ کی حدیث ہے جس کی روایت انہوں نے ابو اسحاق سے کی اور انہوں نے حضرت عمرؓ کے آزاد کردہ غلام عمیر سے کہ عراق کے کچھ لوگوں نے حضرت عمرؓ سے استفسار کیا تھا کہ حالت حیض میں شوہر کے لیے اپنی بیوی سے کون کون سی باتیں حلال ہیں۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ یہی سوال میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تھا تو آپ نے یہ جواب دیا تھا کہ (لَا مَنَهَا مَا حَوَقَ الْاَزَارَ وَلَا يَسُ لَهَا مَتَحْتَهُ، تمہیں مافوق الازار کی اجازت ہے ماتحت الازار کی نہیں)۔

اس پر شیبانی کی حدیث بھی دلالت کرتی ہے جو انہوں نے عبدالرحمن بن الاسود سے روایت کی ہے، انہوں نے اپنے والد اسود سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے، وہ فرماتی ہیں کہ ہم میں سے جب کوئی حالت حیض میں ہوتی تو آپؐ سے حیض شروع ہوتے ہی ازار بند باندھنے کے لیے کہتے پھر اس سے اگر بچا ہتے تو ہم کتا ہوتے، لیکن تم میں کون ایسا ہے جو اپنے جذبات پر اس طرح قابو رکھ سکے جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم رکھا کرتے تھے، شیبانی نے عبداللہ بن شداد کے واسطے سے حضرت میمونہؓ سے بھی اسی قسم کی روایت کی ہے۔

جو لوگ مادون الازار کی اباحت کے قائل ہیں انہوں نے حماد بن سلمہ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، حماد نے اس کی ثابت سے روایت کی ہے اور ثابت نے حضرت انس سے کہ یہودیوں کا طریقہ یہ تھا کہ وہ حیض والی عورت کو گھر سے نکال دیتے تھے اور اس کے ساتھ کھانا پینا ترک کر دیتے تھے۔ حتیٰ کہ ایک گھر میں نہیں رہتے تھے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے بارے میں پوچھا گیا، جواب میں یہ آیت نازل ہوئی۔

(وَيَسْتَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ) تا آخر آیت۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک گھر میں ان کے ساتھ رہا اور جماع کے سوا جو چاہو کرو۔

اسی طرح ان حضرات نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے بھی استدلال کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ مجھے کھجور کی چھوٹی چھوٹی پکڑا دو، حضرت عائشہ نے کہا کہ میں تو حائضہ ہوں، اس پر آپ نے فرمایا کہ ”تمہارا حیض تمہارے ہاتھ میں نہیں ہے“ ان حضرات نے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ اس حدیث کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ ہر وہ عضو جو حیض میں ملوث نہیں ہے حیض کی حالت میں اس کی طہارت اور جواز استمتاع کا وہی حکم ہے جو حیض آنے سے پہلے تھا۔

جو لوگ ماتحت الازار کی ممانعت کے قائل ہیں ان کی طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ حضرت انس کی روایت میں صرف نزول آیت کے سبب کا ذکر ہے اور یہودیوں کے طرز عمل کی اطلاع ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں کی مخالفت کرنے کا حکم دیتے ہوئے یہ فرمایا ہے کہ ہمارے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ ہم حیض والی عورتوں کو گھروں سے نکال دیں اور ان کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا ترک کر دیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول کہ (اصنعوا کل شیء الا النکاح) یہ جانتے ہیں کہ اس سے مراد ما دون الفرج عمل جنسی ہو۔ اس لیے کہ یہ بھی نکاح یعنی جماع کی ایک صورت ہے۔ حضرت عمر کی ایک روایت جس کا ہم نے درج بالا سطور میں ذکر کیا ہے وہ زیر بحث روایت سے متاخر اور اس کے لیے فیصلہ کن ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ زیر بحث روایت جو حضرت انس کی ہے اس میں نزول آیت کے سبب کا ذکر نہیں ہے بلکہ اس میں یہ ذکر ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ دریافت کیا تھا کہ حائضہ عورت سے کسی قسم کا تعلق حلال ہے اور یہ سوال لاحقاً حضرت انس کی روایت کے بعد کی بات ہے۔

اس کی دو وجہیں ہیں۔ اول یہ کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ سوال لازمی طور پر یہ جانتے کے بعد کیا ہوگا کہ حائضہ عورت سے ہمبستری حرام ہے۔ دوم یہ کہ اگر یہ سوال نزول آیت کی حالت میں فوراً بعد ہوتا تو اس میں اسی بات کے ذکر پر اکتفا کر لیا جاتا جو حضرت انس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ (اصنعوا کل شیء الا النکاح) اس سے یہ چیز واضح ہو گئی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا سوال اس

کے بعد ہوا تھا۔

ایک اور پہلو سے غور کریں کہ اگر حضرت عمرؓ اور حضرت انسؓ کی روایتوں میں تعارض پیدا ہو گیا ہے تو اس صورت میں حضرت عمرؓ کی روایت پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اس لیے کہ اس میں مادون القرح عمل جنسی کی ممانعت ہے جبکہ حضرت انسؓ کی روایت بظاہر اباحت کی متقاضی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب اباحت اور ممانعت کا اجتماع ہو جائے تو ممانعت اولیٰ ہوتی ہے۔

ایک اور جہت سے غور کریں وہ یہ کہ حضرت عمرؓ کی روایت کی تائید ظاہر آیت (فَاْتَحْتَنَزُوا النِّسَاءَ فِي الْحَيْضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ) سے ہوتی ہے جبکہ حضرت انسؓ کی روایت اس کی تخصیص کرتی ہے، اس لیے ایسی روایت جو قرآن کے موافق ہو اس روایت سے اولیٰ ہوتی ہے جو قرآن کی تخصیص کرے۔

تیسرے حضرت انسؓ کی روایت عام اور مجمل ہے اس میں کسی معین جگہ کی اباحت کا ذکر نہیں ہے جبکہ حضرت عمرؓ کی روایت مفصل ہے جس میں موقوف الازار اور ماتحت الازار دونوں جگہوں کے حکم کا بیان ہے۔ واللہ اعلم۔

حیض کا مفہوم اور اس کی مقدار کا بیان

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حیض خون کی اس مقدار کا نام ہے جس کے ساتھ بہت سے احکام کا تعلق ہوتا ہے۔ مثلاً نماز اور روزے کی تحریم، ہیستری کی ممانعت، عدت کا اختتام، مسجد میں داخل ہونے، قرآن مجید کو ہاتھ لگانے اور تلاوت قرآن سے پرہیز وغیرہ۔ اس کی آمد سے عورت بالغ ہو جاتی ہے جب خون کے وجود کے ساتھ ان احکام کا تعلق ہوگا تو اس کی مقدار کو حیض کا نام دیا جائے گا اور اگر ان احکام کا تعلق نہیں ہوگا تو اسے حیض نہیں کہا جائے گا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ عورت حیض کے ایام میں اور ایام کے بعد ایک ہی کیفیت کا خون دیکھتی ہے لیکن ایام کے دوران کا خون حیض کہلاتا ہے۔ اس لیے کہ خون کے وجود کے ساتھ ان احکام کا تعلق ہو جاتا ہے اور ایام کے بعد کا خون حیض نہیں کہلاتا کیونکہ اس کے وجود کے ساتھ ان احکام کا تعلق نہیں ہوتا۔ اسی طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ حاملہ عورت کو حیض نہیں آتا۔ اگر وہ دورانِ حمل خون دیکھ بھی لے لیکن چونکہ اس خون کے ساتھ ہمارے ذکر کردہ احکام کا تعلق نہیں ہوتا اس لیے وہ حیض نہیں کہلاتا۔

اسی طرح استحاضہ والی عورت ایک عرصے تک خون بہتے ہوئے دیکھتی ہے لیکن یہ حیض نہیں ہوتا جبکہ استحاضہ کا خون اس کیفیت کا ہوتا ہے جسے وہ ایام کے دوران دیکھتی ہے۔ اس لیے حیض اس خون کا نام ہوا جس کے ساتھ شرعی لحاظ سے ان احکام کا تعلق ہوتا ہے بشرطیکہ اس کی کوئی نہ کوئی مقدار ہو۔

حیض اور نفاس اس لحاظ سے یکساں ہیں کہ ان کی وجہ سے روزہ اور نماز حرام ہو جاتے ہیں ہیستری کی ممانعت ہو جاتی ہے اور ان باتوں سے پرہیز کیا جاتا ہے جن سے ایک حائضہ عورت پرہیز کرتی ہے لیکن ان دونوں میں دو وجہ سے فرق ہوتا ہے۔ اول یہ کہ حیض کی مدت کی مقدار

نقاس کی مدت کی مقدار سے مختلف ہوتی ہے دوم یہ کہ نقاس کا عدت کے گذرنے اور عورت کے بالغ ہونے کے سلسلے میں کوئی اثر نہیں ہوتا۔

ابوالحسن حیض کی یہ تعریف کرتے تھے کہ یہ رحم سے نکلنے والا وہ خون ہوتا ہے جس کے شروع ہو جانے پر عورت بالغ ہو جاتی ہے اور عورتیں وقتاً فوقتاً جس کی عادی ہو جاتی ہیں۔ ہمارے نزدیک اس تعریف سے ان کی مراد یہ ہے کہ اس کے شروع ہو جانے پر عورت اس وقت بالغ ہوتی ہے جب اس سے پہلے وہ اپنی عمر یا اختلام یا ہمبستری پر انزال کی وجہ سے بالغ نہ ہو چکی ہو۔ اگر ان صورتوں کے ذریعے وہ پہلے بالغ ہو چکی ہو پھر وہ خون دیکھے تو وہ حیض کا خون ہو گا جبکہ وہ اسے مدت حیض کی مقدار دیکھتی رہے اگرچہ وہ اس کی ابتدا کے ساتھ بالغ قرار نہ بھی پائے۔

مدت حیض کی مقدار کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ کم سے کم مدت حیض تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہے۔ یہی سفیان ثوری کا قول ہے اور یہی بات ہمارے تمام اصحاب سے مشہور ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے اگر دو دن اور تیسرے دن کا اکثر حصہ خون آتا رہے تو یہ حیض ہو گا۔

امام محمد کا مشہور قول امام ابو حنیفہ کے قول کی طرح ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ حیض کی قلیل اور کثیر مدت کے لیے کوئی وقت نہیں ہے۔ عبد الرحمن بن مہدی نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ آپ کے خیال میں حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن ہے۔

ہمیں عبد اللہ بن جعفر بن فارس نے، انہیں ہارون بن سلیمان الجزار نے اور انہیں عبد الرحمن بن مہدی نے امام مالک کی درج بالا روایت بیان کی۔ امام شافعی کا قول ہے کہ حیض کی کم سے کم مدت ایک دن اور ایک رات ہے اور زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن ہے۔ عبد الرحمن بن مہدی نے حماد بن سلمہ سے، انہوں نے علی بن ثابت سے، انہوں نے محمد بن زید سے اور انہوں نے سعید بن جبیر سے روایت کی کہ حیض تیسرے دنوں تک آتا ہے اگر اس سے بڑھ جاتے تو وہ استحاضہ ہو گا۔ عطار کا قول ہے کہ اگر پندرہ دنوں سے بڑھ جاتے تو وہ استحاضہ ہو گا۔ امام ابو حنیفہ پہلے عطار بن ابی رباح کے قول کے مطابق حیض کی کم سے کم مدت ایک دن ایک رات اور زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن کے قائل تھے۔ پھر آپ نے اس سے رجوع کر لیا اور وہی قول اختیار کر لیا جو پہلے ذکر کر آئے ہیں۔

جو لوگ حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور زیادہ سے زیادہ مدت دس دن کے قائل ہیں ان

کا استدلال قاسم کی حدیث سے ہے جو انہوں نے حضرت ابو امامہؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔ آپ کا ارشاد ہے (اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة، حيض کی کم سے کم مدت تین دن اور زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہے)۔

اگر یہ حدیث صحیح ہے تو کسی کو اس سے ہٹنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اس حدیث کی تائید حضرت عثمان بن ابی العاص الثقفی اور حضرت انس بن مالک کے قول سے بھی ہوتی ہے۔ ان دونوں نے یہ فرمایا کہ حیض تین دنوں چار دنوں سے لے کر دس دنوں تک ہوتا ہے اس سے جو زائد ہو وہ استحاضہ ہوتا ہے۔ ان کے اس قول کی ہمارے بیان کردہ مسلک پر دو طریقے سے دلالت ہو رہی ہے۔

اول یہ کہ جب ایک قول صحابہ کرام کی ایک جماعت سے منقول ہو اور کثرت سے اس کی نقل کی جائے اور اس قول کی مخالفت میں بھی کوئی قول موجود نہ ہو تو یہ اجماع ہوتا ہے اور بعد میں آنے والوں کے لیے حجت کا کام دیتا ہے۔ ان دونوں حضرات سے جو قول منقول ہے اور جو ہمارے مسلک کی تائید میں ہے اس سے ان کے ہم چشموں کا کوئی اختلاف ظاہر نہیں ہوا۔ اس بنا پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس قول کا حجت ہونا ثابت ہو گیا۔

دوم یہ کہ اس قسم کی مقدار میں جو حقوق اللہ ہیں اور ان کا درجہ محض عبادات کا ہے۔ ان کے اثبات کا صرف یہ طریقہ ہے کہ یا تو شریعت کی طرف سے اس سلسلے میں رہنمائی کی جائے یا امرت کا اس پر اتفاق ہو جائے مثلاً فرض نمازوں کی رکعتوں اور رمضان کے روزوں کی تعداد یا حدود کی مقدار یا فرضیت زکوٰۃ کے لیے اونٹوں کی تعداد وغیرہ حیض اور طہر کی مدت کی مقدار بھی اسی طرح کی ہے۔ اسی طرح مہر کی مقدار ہے جو نکاح میں شرط ہے نیز نماز میں تشہد کی مقدار فقہہ اخیرہ کرنا بھی یہی حقیقت رکھتا ہے۔ اگر ان مقدار پر کی تحدید اور ان کے اثبات کے متعلق کسی صحابی سے کوئی روایت ہو تو ہمارے نزدیک توقف ہوگی یعنی ہم اسے شریعت کی رہنمائی سمجھیں گے کیونکہ ان چیزوں کو قیاس کے ذریعے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حیض کی مقدار کا اعتبار عورتوں کی عادات کے ذریعے کرنے میں کوئی امتناع نہیں ہے، اس لیے اس معاملے میں عورتوں کی عادات سے رجوع کرنا واجب ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے جو آپ نے حمنة بنت حشیش سے فرمایا تھا (تحیضی فی علیہ اللہ ستاً او سبعاً کما تحیض النساء فی کل شہر جس طرح عورتیں بہر ماہ حیض کے ایام گزارتی ہیں تم بھی چھ یا سات دن گزار لو۔ اس کا علم اللہ کو ہے)۔

آپ نے حیض کی مدت کا معاملہ عورتوں کی عادت پر چھوڑ دیا اور اس کے لیے چھ یا سات دن مقرر کر دیئے، اس بنا پر یہ کہتا جانتے ہیں کہ جو لوگ حیض کی اکثر اور اقل مدت کے لیے دس اور تین دن کے قائل ہیں انہوں نے یہ بات عورتوں کی عادت کو سامنے رکھ کر کہی ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم اور ہمارے مخالفین حیض کی اقل مدت کے متعلق گفتگو کر رہے ہیں جس سے حیض کسی طرح کم نہ ہو۔ اسی طرح ہماری بحث حیض کی اکثر مدت کے متعلق ہو رہی ہے جس سے حیض زیادہ نہ ہو جس عدد کا ذکر کیا گیا ہے اس پر ہم سب متفق ہیں۔ رہ گئی حجت کے واقعے میں چھ یا سات کی بات تو وہ اس کے متعلق کوئی حد نہیں ہے۔ اور تحدید کے سلسلے میں اس جیسی بات کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ اس لیے اختلاف کے موقع پر اس جیسی روایت سے استدلال ساقط ہو گیا۔ حجت کو حضور کا یہ فرمانا کہ (تحيض في علو الله سنتا وسبعاً كسا تحيض النساء في كل شهده) یہ ہمارے قول کی صحت کے لیے ابتدائی طور پر دلیل کا کام دے سکتا ہے۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کا یہ حصہ (كما تحيض النساء في كل شهده) چونکہ عورتوں کے پورے جنس کا احاطہ کیے ہوئے ہے تو اس کا اقتضایہ یہ ہے کہ یہ حکم تمام عورتوں کے لیے ہو۔

یہ بات اس چیز کی نفی کرتی ہے کہ عورت کا حیض اس سے کم مدت کا ہو۔ اگر اس امر پر کہ حیض کبھی تین دنوں کا بھی ہوتا ہے اجماع کی دلالت قائم نہ ہو جاتی تو کسی کے لیے یہ گنجائش نہ ہوتی کہ وہ حیض کی مدت چھ یا سات دن سے کم مقرر کرے۔ جب تین دن پر سب کا اتفاق ہو گیا تو ہم نے حدیث کے عموم سے اس کی تخصیص کر دی اور حدیث کے مقتضی کے مطابق تین دن سے کم کی نفی کا حکم باقی رہا۔ اسی طریقے سے حیض کی اکثر مدت کے اثبات کے لیے استدلال کیا جا سکتا ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں (ما دایت ناقصاً عقل ودين اغلب لعقول تدوى الالباب منهت، میں نے عقل اور دین کے لحاظ سے ناقص کسی کو نہیں دیکھا جو عقلمندوں کی عقل پر ان سے بڑھ کر غالب آجانے والی ہو)۔

آپ سے پوچھا گیا کہ دین کے لحاظ سے ان میں کیا کمی ہے؟ آپ نے فرمایا (تمکت احداهن الايام والليالي لا تصلى، بے چاری کئی دن اور کئی رات اس طرح گزار دیتی ہے کہ نماز نہیں پڑھ سکتی) اس قول سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حیض کی مدت وہ ہے جس پر ایام ولیالی کے اسم کا اطلاق ہو سکے۔ ایام ولیالی کی کم سے کم مقدار تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہے۔

اس پر اعمش کی روایت بھی دلالت کرتی ہے جو انہوں نے حبیب بن ابی ثابت سے، انہوں نے عروہ

سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ بنت ابی جہیش سے فرمایا تھا (اجتنبی الصلاة ایام حیضتکم اغتسلی وتوضأ لکل صلاة، اپنے حیض کے ایام کی مقدار نماز سے پرہیز کرو۔ پھر غسل کر کے ہر نماز کے لیے وضو کرو)۔

الحکم نے ابو جعفر سے روایت کی ہے کہ حضرت سوڈہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مجھے استحاضہ ہوتا ہے۔ آپ نے انہیں یہ حکم دیا کہ ایام حیض کی مقدار وہ بیٹھ رہیں یعنی نماز وغیرہ سے اجتناب کریں، جب یہ ایام گزر جائیں تو ہر نماز کے لیے وضو کر کے نماز ادا کر لیں۔ فاطمہ بنت ابی جہیش کی حدیث کے بعض طرق میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں (ادعی الصلاة بعد الايام التي كنت حیضین فیہا تم اغتسلی ان دنوں کی گنتی کی مقدار نماز چھوڑ دو جس میں تم حیض کے ایام گزارتی تھیں پھر غسل کر لو)۔

حضرت ام سلمہؓ سے مروی حدیث میں اس عورت کے متعلق ذکر ہے جس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تھا کہ وہ خون بہاتی رہتی ہے آپ نے اسے یہ فرمایا کہ وہ ان دنوں اور راتوں کی گنتی پر نظر رکھے جو وہ حیض کے ایام کے طور پر ہر ماہ گزارتی تھی، ان دنوں کی مقدار ہر ماہ نماز نہ پڑھے۔ پھر اس کے بعد غسل کر کے نماز پڑھے۔

شریک نے ابوالیقطان سے، انہوں نے عدی بن ثابت سے، انہوں نے اپنے والد سے، انہوں نے عدی کے دادا سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (المستحاضة تدع الصلاة ایام حیضها تم اغتسل وتوضأ لکل صلاة، مستحاضہ اپنے حیض کے ایام کی مقدار نماز چھوڑ دے گی پھر غسل کر کے ہر نماز کے لیے وضو کرے گی)۔

اس حدیث کے بعض طرق میں یہ الفاظ ہیں (تدع الصلاة ایام اخرائها، اپنے فروغ یعنی حیض کے ایام کی مقدار نماز چھوڑ دے گی) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ بنت ابی جہیش کو نیز اس عورت کو جس کا واقعہ حضرت ام سلمہؓ نے بیان کیا ہے حیض کے ایام کی مقدار نماز چھوڑ دینے کا حکم دیا تھا آپ نے یہ پوچھے بغیر حکم دیا تھا کہ استحاضہ سے قبل اس کے حیض کے ایام کی مقدار کیا تھی؟

اس پورے بیان سے یہ بات واجب ہو گئی کہ حیض کی مدت ہونی چاہیے جس پر ایام کے اسم کا اطلاق ہوتا ہو اور یہ تین سے لے کر دس تک ہے، اگر حیض کی مدت تین دن سے کم ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کے سوال کے جواب میں ایام ولیالی کا ذکر نہ فرماتے۔

آپ نے عدی بن ثابت کی روایت کردہ حدیث میں فرمایا (المستحاضة تدع الصلاة ایام حیضها) یہ لفظ تمام عورتوں کے لئے عام ہے اور ایام کے اسم کا اطلاق جو کسی محدود یا محصور عدد

پر ہوتا ہے تو اس سے کم سے کم تین اور زیادہ سے زیادہ دس مراد ہوتا ہے۔ اس اسم کے لیے یہ ضروری ہے کہ کوئی محدود یا متعین عدد ہو جس کی طرف ایام کی اضافت کی جائے۔ اس لیے یہ واجب ہو گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایام و لیالی کا جو ذکر کیا ہے تین اور دس اس کا عدد ہو جائے۔ ایک اور پہلو سے بھی غور کریں وہ یہ کہ اگر پہلے سے اس وقت کی معرفت حاصل ہو جائے جس کی طرف ایام کی اضافت کی گئی ہے تو اس وقت ایام کا اسم کسی محدود یا مخصوص عدد پر مشتمل نہیں ہوتا۔ اس کی نظیر کہنے والے کا یہ قول ہے "ایام السنۃ" (سال کے ایام) اس میں ایام کا لفظ نہ تین پر دلالت کرے گا اور نہ دس پر کیونکہ السنۃ یعنی سال کا وقت سب کو پہلے ہی سے معلوم ہے۔

قول باری رَأَيَا مَا مَعْدُودَاتٍ تین سے لے کر دس تک کے لیے مخصوص نہیں ہے۔ اس لیے کہ فرمان الہی ہے اَلْكِتَابَ عَائِصُكُمُ الْمُصِيَا مَرَكَمَا كُنْتُمْ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ جب اللہ نے ان ایام کی اضافت اس وقت کی طرف کر دی جس کی معرفت مخاطبین کو حاصل ہو چکی تھی۔ یعنی رمضان کا پورا اہینہ تو اس صورت میں ایام کا اسم تین سے لے کر دس تک کے ساتھ مختص نہیں ہوا۔

لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں کہ (تَسْعُ الْمَصَلَاتُ اَيَّامَ حَيْضِهِنَّ اَيَّامَ اقْرَانِهِنَّ) مخاطبین کو پہلے سے اس عورت کے ایام کی تعداد کے متعلق کوئی علم نہیں تھا۔ اس لیے ایام کا ذکر اس عورت ہی کی طرف راجع ہو گا۔ اس عدد کی طرف نہیں جو اس کے ساتھ مختص ہے۔ اس صورت میں یہ ضروری ہو گا کہ لفظ ایام کو اس عدد پر محمول کیا جائے جو اس کے ساتھ مختص ہے اور یہ تین سے لے کر دس تک ہے۔

یہ اس وجہ سے ایسا ہو گیا کہ ایام کے اسم کا اطلاق کر کے کبھی اس سے مبہم وقت مراد لیا جاتا ہے جس طرح کہ لیالی کے اسم کا اطلاق کر کے کبھی اس سے مبہم وقت مراد ہوتا ہے اور رات کی تاریکی مراد نہیں ہوتی جب اس وقت کی معرفت پہلے سے حاصل ہو جائے جس کی طرف ایام کی اضافت کی گئی ہے تو ایسی صورت میں ایام کے ذکر کا معنی مبہم وقت ہوتا ہے جس سے کوئی عدد مراد نہیں ہوتا۔ شاعر کا مصرعہ ہے۔

ع لیلی تصطاد الرجال یفاحہ ایسی راتیں جو تاریکی کے ذریعے مردوں کا شکار کرتی ہیں
یہاں شاعر نے دن کی سفیدی کو چھوڑ کر صرف رات کی تاریکی مراد نہیں لی ہے۔ اسی طرح ایک اور شاعر کا قول ہے

ح واذکوا یا م الحمی شمانثنی علی کیدی من خشية ان تصدعا

۵ دلیست عشیات الحمی برواجح الیٰک ولکن تخل عینیک قدمعا

میں جمی کے مقام پر اپنے گزارے ہوئے دنوں کو یاد کرتا ہوں اور پھر اپنے جگر پر اس ڈر سے دوہرا ہو جاتا ہوں کہ کہیں یہ مارے غم کے پھٹ نہ جائے جمی میں گذاری ہوتی شاہیں اب تمھاری طرف لوٹ کر نہیں آسکتیں لیکن اب تم ان کی یاد میں اپنی آنکھوں کو آتسو بہانے کے لیے تنہا چھوڑ دو۔
شاعر نے یہاں ایام کے ذکر سے دن کی سفیدی مراد نہیں لی ہے اور نہ ہی شاموں کے ذکر سے دن کا اور آخر مراد لیا ہے۔ بلکہ اس سے وہ وقت مراد لیا ہے جس کی معرفت مخاطب کو پہلے سے حاصل ہو چکی ہے۔ اسی طرح قول باری ہے (فَاَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِیْنَ، وہ نادمین میں سے ہو گیا) یہاں لفظ اصبح سے دن کے آخری حصے کو چھوڑ کر صرف اول حصہ مراد نہیں لیا گیا ہے۔ اسی طرح شاعر کا قول ہے۔

۶ اصبت عاذلتی معتله مجھے طامرت کرنے والی خود بیچار ہو گئی۔

یہاں شاعر نے شام کو چھوڑ کر صرف صبح کا وقت مراد نہیں لیا۔ لہذا شعر ہے

۷ حامسی کا حلام التیام نعیمہم وای نعیم خلتنہ لایزاید

ان کی عیش و عشرت اور آرام و راحت تیند میں پڑے انسانوں کا خواب بن گئی اور کون سی عیش و عشرت ایسی ہے جس کے متعلق تمھارا یہ خیال ہو کہ وہ زائل نہیں ہوگی۔

یہاں شاعر نے صبح کو چھوڑ کر صرف مساء یعنی شام کا ارادہ نہیں کیا بلکہ ایک وقت مبہم مراد لیا ہے۔ لغت میں یہ بات اس قدر مشہور ہے کہ اس کے لیے کثرت شواہد کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ جب ایام کا اسم ان دو معنوں میں بٹ گیا تو ہم یہ کہیں گے کہ جس وقت کی معرفت پہلے سے حاصل ہو چکی ہو اور اس کی طرف ایام کی اضافت کی جائے تو اس کا معنی مطلق وقت ہوگا۔ اور اگر وقت کی معرفت پہلے سے نہ ہو اور ایام کی اضافت اس کی طرف کی جائے تو اس کا معنی تعین کی صورت میں تعین سے لے کر دس تک ہوگا۔

اس کی ایک اور وجہ بھی ہے وہ یہ کہ جب عربوں کی زبان میں یہ بات سمجھی جاتی ہے کہ ایام کے اسم کی جب کسی عدد کی طرف اضافت کی جائے تو وہ تعین سے دس تک کے درمیان اعداد پر محمول ہوتا ہے۔ اور ایام کا یہ اسم کسی حال میں بھی اس عدد یعنی تعین سے لے کر دس تک سے جدا نہیں ہوتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جب "احد عشر" کہیں گے تو اس کے ساتھ "ایاما" نہیں کہیں گے بلکہ "احد عشر یوما" کہیں گے۔

اسی طرح جب آپ مہینے کا اطلاق کرتے ہوئے ”ثلاثین“ کہیں گے تو اس کے ساتھ ’ایام‘ کہنا بجا نہ ہوگا بلکہ آپ کہیں گے ”ثلاثین یوماً“ جب ایام کا اسم اس عدد کے ذکر کے ساتھ جس کی طرف اس کی اضافت ہوتی ہے تین سے لے کر دس تک پر لایا جاتا ہے تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگی کہ یہی اس اسم کا حقیقی معنی ہے اور یہ اس طرح استعمال ہونے کی صورت میں اپنے حقیقی معنی پر محمول ہوتا ہے اور اس معنی سے اسے کسی دلالت کے بغیر بٹایا نہیں جاسکتا اس لیے کہ اس صورت میں وہ مجاز ہوگا۔

اس لیے حقیقی معنی سے کسی دوسرے معنی کی طرف اس طرح ہرگز نہیں لے جایا جاسکتا کہ اس سے اسم ایام کی نفی ہو جائے، اور جب اس اسم کا مدلول یعنی عدد جو تین سے لے کر دس تک ہے متعین ہو جائے گا ایام کی اضافت اس کی طرف کر دی جائے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا (دعی الصلوٰۃ ایاماً قراءتک) تو آپ نے ایام کو اقرار کے لیے مخصوص کر دیا۔ اب ایام کی کم سے کم دلالت تین پر ہوتی ہے اور اقرار بھی جمع ہے جو کم سے کم تین پر محمول ہوتی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ تین دن میں تین اقرار کے حساب سے ہر قراہتی حیض کے لیے ایک دن کی مدت متعین کر دی گئی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے مراد ایک حیض ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جس عورت کی عادت یہ ہو کہ اس کا حیض تین سے لے کر دس دن کے مابین جاری رہتا ہو اس کے حق میں لفظ اقرار سے لامحالہ یہی دن مراد ہونگے اور یہ بات تو واضح ہے کہ اس جیسی صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (ایاماً قراءتک) سے مراد ایک حیض ہی ہوگا۔ اسی طرح وہ عورت جس کی عادت نہ ہو یعنی ہر ماہ اس کے حیض کے ایام میں کمی بیشی ہو جاتی ہو۔ اس کے حق میں بھی لفظ اقرار سے ایک حیض مراد ہوگا۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول (اغتسلی وتوضأی تکل صلاة) دلالت کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ حیض کی مدت گزر جانے کے بعد غسل اور وضو کا عمل کرو۔ اس لیے ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (ایاماً قراءتک) سے مراد ایک حیض کے ایام ہیں نیز اعمش کی روایت کردہ حدیث میں الفاظ ہیں (ایاماً حیضتک)۔

دوسری حدیث میں (ایاماً حیضتک) اس میں یہ الفاظ بھی ہیں (ختدع الصلاة ایاماً واللیالی التي كانت تقعد) ایک روایت کے الفاظ ہیں (نقمان دینہن تمکت احدھن الایام واللیالی لاتصلی)

ان تمام روایات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اقرار کا ذکر نہیں کیا بلکہ حیض کا لفظ ادا فرمایا۔
ان روایات کی منقحی کے بموجب یہ ضروری ہے کہ حیض ایام کا نام ہو اور وہ مدت جس پر ایام
کے اسم کا اطلاق نہ ہوتا ہو وہ حیض قرار نہ دیا جائے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حیض
کے سلسلے میں تمام عورتوں کے حکم کو بیان کرنے کا قصد کیا تھا۔

محمد بن شجاع نے روایت بیان کی ہے، انہیں یحییٰ بن ابی بکیر نے، انہیں اسرائیل نے عثمان
بن سعید سے، انہوں نے عبد اللہ بن ابی بلکہ سے اور انہوں نے فاطمہ بنت ابی حبیش سے کہ جب
حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں فاطمہ کی بات آئی تو آپ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا (موسیٰ فاطمہ
فلتساک کل شہد عدد ایام اقراءھا، فاطمہؓ سے کہو کہ وہ ہر ماہ اپنے اقرار یعنی حیض کے ایام کی تعداد
کے برابر دنوں میں روزہ، نماز وغیرہ سے رک جائے یعنی پرہیز کرے)۔

اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ واضح کر دیا کہ اقرار کے ذکر سے آپ کی مراد ہر
ماہ کا حیض ہے۔ اس لیے کہ آپ نے یہ فرمایا کہ (تساک کل شہد) یعنی وہ ہر ماہ پرہیز کرے گی۔ ایک
دوسری حدیث میں آپ نے یہ بتا دیا کہ عورتوں کی عادت ہر ماہ ایک حیض ہوتی ہے۔ یہ بات آپ نے
حمنہؓ کو ان الفاظ میں بتائی (تحیضی فی علو اللہ ستا اوسیعاً کثیراً تحیض النساء فی کل شہد
اگر یہ کہا جائے کہ یہ کیسے جائز ہو سکتا ہے کہ ایک حیض کو اقرار کا نام دیا جائے جبکہ ایک
حیض اقرار نہیں بلکہ قرء ہوتا ہے۔ اس لیے مناسب یہی ہے کہ اقرار کا اطلاق حیض کے پورے گروہ
پر کیا جائے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب قرء حیض کے خون کا نام ہے تو ایک حیض کو اقرار کا نام دینا
جائز ہے اور اس کی یہ تاویل کی جائے گی کہ اقرار خون کے اجزاء سے عبارت ہے جس طرح کہ "ثوب
اخلاق" (پرانے کپڑے) سے کپڑے کے ٹکڑے مراد ہوتے ہیں۔ ورنہ ایک کپڑے کی صفت اخلاق
نہیں ہو سکتی جو جمع ہے۔ ایک شاعر کا قول ہے

جاء المشتاء و قمیصی اخلاق شراذم یضحک منه التواق

سردیاں آگئیں اور میری قمیص چلتی پھروں کی شکل کے ٹکڑوں پر مشتمل ہے کہ جس سے دیکھنے والے
کو بھی ہنسی آجاتی ہے۔

شاعر نے ایک قمیص کو چلتی پھروں کا نام دیا اس لیے کہ اس نے یہ کہہ کر قمیص کے ٹکڑے مراد
لیے ہیں۔ اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ ایک حیض کو اقرار کا نام دے کر اس سے خون کے اجزاء مراد لیے جائیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایام کا نام کبھی دو دنوں پر بھی واقع ہوتا ہے اس لیے یہ واجب ہے کہ حیض کی کم سے کم مدت کو دو دنوں پر محمول کیا جائے۔ اس لیے کہ ایام کا اطلاق دو دنوں پر بھی ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ دو دنوں پر ایام کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے جبکہ اس کے حقیقی معنی تین یا اس سے زائد دن ہیں اور لفظ کے استعمال کا قاعدہ یہ ہے کہ اس کے معنی پر محمول کیا جائے الا یہ کہ کوئی ایسی دلالت قائم ہو جائے جو اسے اس کے حقیقی معنی سے ہٹا کر مجازی معنی کی طرف لے جانا ضروری قرار دے۔

ایک اور دلیل بھی ہے وہ یہ کہ حیض کی اکثر اور اقل مدت کی مقدار کے اثبات کے لیے ہمارے پاس قیاس کا ذریعہ استعمال کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔ اس کے اثبات کا طریقہ یا تو توقیف ہے یا سب کا اتفاق ہے جیسا کہ ہم اس باب میں پہلے بیان کر آئے ہیں۔ اب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ تین دن بھی حیض کے ہوتے ہیں اور دس دن بھی۔ اختلاف تین دن سے کم اور دس دن سے زیادہ کے اندر ہے۔ ہم نے اس مدت کو ثابت کر دیا ہے جس پر سب کا اتفاق ہے۔ لیکن اختلافی مدت کا کوئی ثبوت نہیں ملا کیونکہ اس کے ثبوت کے لیے نہ تو توقیف ہی ہے اور نہ ہی سب کا اتفاق۔

اگر یہ کہا جائے کہ جس عورت کو پہلی مرتبہ حیض آئے وہ خون دیکھتے ہی نماز پڑھنا چھوڑ دے گی خواہ اس نے ایک دن اور ایک رات ہی یہ خون دیکھا ہو۔ اس سے اس امر پر دلالت ہو گئی کہ ایک دن اور ایک رات حیض کی مدت ہے۔ اب جو شخص یہ دعویٰ کرے کہ یہ حیض کا خون نہیں تھا اسے اس کی دلیل پیش کرنا ہوگی۔ اس لیے کہ ابتداء میں تو اس خون پر حیض کا حکم لگا دیا گیا تھا۔ اب یہ حکم کسی دلالت کی وجہ سے ہی ختم کیا جاسکتا ہے جو اس کے خاتمہ کو واجب کرتی ہو۔ اس صورت حال سے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ حیض کی مدت ایک دن ایک رات تسلیم کر لی جائے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ سب کا اس پر بھی تو اتفاق ہے کہ ایسی عورت اگر ایک نماز کے پورے وقت میں خون دیکھتی رہے تو وہ نماز چھوڑ دے گی، اس لیے تمہارے استدلال کی روشنی میں اس اتفاقی مسئلے کو بھی اس بات کی دلیل قرار دینا چاہیے کہ حیض کی مدت ایک نماز کا وقت ہے۔

در اصل بات ایسی نہیں ہے کہ ایک نماز کا وقت کم سے کم مدت حیض ہو جائے بلکہ اس کے اس خون کی صورت حال کے متعلق انتظار کیا جائے گا اور حیض کی مدت کی تکمیل تک خواہ وہ ہمارے مخالف کے بقول ایک دن ایک رات ہی کیوں نہ ہو اس پر حکم لگانے میں رعایت کی جائے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب باری تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ (وَلَا يَحِطُّ لَهَا) اِنَّ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللهُ فِي

اَدْحَامِہٖتَ، اور ان کے لیے حلال نہیں ہے کہ وہ اس چیز کو پوشیدہ رکھیں جو اللہ نے ان کے رحم میں پیدا کر دیا ہے) تو اس نے اس کے ذریعے عورت کے قول کی طرف رجوع کرنا واجب کر دیا اس لیے کہ ترک کتمان کی نصیحت بھی تو اسی کو ہو رہی ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس کا ہمارے مسئلے سے کوئی تعلق نہیں ہے یہ تو صرف اس بات کی گفتگو ہے کہ جب عورت اپنے حمل کی اطلاع دے تو اس کی اطلاع قبول کر لی جائے ہم بھی تو اس کے متعلق اس کے ہی قول کو آخری بات تسلیم کرتے ہیں لیکن خون کے متعلق یہ حکم لگانا کہ آیا یہ حیض کا خون ہے یا نہیں تو اس کا دار و مدار اس کے قول پر نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ یہ ایک حکم ہے اور حکم کی تخلیق اس کے رحم میں نہیں ہوئی ہے کہ ہم اس کے متعلق اس کی طرف رجوع کریں۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے درج بالا سطور میں جو کچھ بیان کیا ہے وہ اس شخص کے قول کے بطلان پر مشتمل ہے جس نے حیض کی کم سے کم مدت ایک دن اور ایک رات سے کم رکھی ہے۔ نیز اس شخص کے قول کا بھی بطلان ہو جاتا ہے جس نے اقل اور اکثر مدت حیض کے لیے کوئی مقدار مقرر نہیں کی ہے۔

اسی طرح اس شخص کے قول کا فساد بھی واضح ہو جاتا ہے جس نے اس معاملے کو عورتوں کی عادت کے حوالے کرتے کا حکم دیا ہے جو شخص اقل اور اکثر مدت حیض کے لیے کسی مقدار کا قائل نہیں ہے۔ اس کے قول کے بطلان کی دلیل یہ ہے اگر صورت حال اسی طرح ہوتی جس طرح تم کہہ رہے ہو تو اس سے ضروری ہو جاتا ہے کہ اس سے جو خون بھی خارج ہوتا حیض شمار ہوتا جس کے نتیجے میں دنیا کے اندر کسی مستحاضہ کا وجود ہی نہ ہوتا اس لیے کہ خواہ آ رہا ہے اور یہ سارے کا سارا حیض ہے۔

سنت اور اتفاق امت سے اس قول کے بطلان کا ہمیں علم ہوتا ہے۔ اس لیے کہ فاطمہ بنت جیش نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی عرض کیا تھا کہ مجھے استحاضہ ہے میں کبھی پاک نہیں ہوتی اور مجھے ڈر ہے اسلام میں میرا کوئی حصہ ہی نہ ہو، یعنی میں کسی قسم کی کوئی عبادت ہی نہ کر سکوں۔ اسی طرح حمزہؓ کو سات برسوں تک استحاضہ کا خون آتا رہا لیکن شارع علیہ السلام نے ان دونوں کو کبھی یہ نہیں فرمایا کہ تمہارا یہ خون حیض کا خون ہے۔

اس کے برعکس انہیں یہ بتایا کہ اس خون کا اتنا حصہ حیض ہے اور اتنا حصہ استحاضہ ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ اس خون میں سے حیض کے خون کے لیے وقت کی ایک مقدار مقرر کی جائے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایام کا ذکر کر کے اس مقدار کی اطلاع دی۔

اس قول سے ایک اور بات لازم آتی ہے وہ یہ کہ اگر اقل اور اکثر مدت حیض کے لیے کوئی مقدار

مقرر نہ ہو تو ایسی عورت جسے پہلی دفعہ حیض آیا ہو، اگر اس کے خون کا اخراج ایک سال تک جاری رہے تو اس ساری مدت کو حیض شمار کر لیا جائے۔ کیونکہ حیض کے متعلق اس کی عادت تو ہے نہیں اور یہ خون اس کے رحم سے نکل رہا ہے۔ اس نتیجے سے آپ کے اپنے دعوے میں تخلف پیدا ہو جاتا ہے۔ جس کے بطلان پر سب کا اتفاق ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ نفاس بھی اپنے احکام کے لحاظ سے حیض کی طرح ہے اور چونکہ اقل نفاس کی کوئی مدت مقرر نہیں ہے۔ اس لیے اقل حیض کی بھی کوئی مدت نہیں ہونی چاہیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نفاس کا اثبات اتفاق امت کے ذریعے ہوا ہے۔ ہم حیض کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے کیونکہ اس کے اثبات کا ذریعہ قیاس نہیں ہے۔

جس گروہ نے تھوڑے اور بہت خون کو حیض شمار کیا ہے اور جس گروہ نے اس کی مدت ایک دن ایک رات مقرر کی ہے۔ ان دونوں کا استدلال قرآن مجید کی اس آیت سے ہے (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَلْبَابِ فِي الْمَيْمِطِ الَّذِي فِي الْمَكْحُوفِ) نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی ان کی تائید میں ہے کہ: (إِذَا قَبِلْتَ الْمَيْمِطَةَ فَدَعِي الصَّلَاةَ) جب حیض آجائے تو نماز چھوڑ دو (آیت اور سنت کا ظاہر یہ تقاضا کرتا ہے کہ قلیل اور کثیر سب حیض شمار کیا جائے، اس لیے کہ لفظ میں کوئی توقیت نہیں ہے جب وہ ایک دن ایک رات خون دیکھے گی تو اس پر ظاہر آیت اور سنت کے مطابق حیض کا حکم لگ جائے گا۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ ضروری بات یہ ہے کہ اس خون کا حیض ہونا ثابت ہو جائے تاکہ شوہر اس کے دوران بیوی سے الگ رہے۔ کیونکہ حیض کی کیفیت، اس کے معنی اور اس کی صفت کے متعلق آیت اور حدیث کے الفاظ میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ جس وقت اس کا حیض ہونا ثابت ہو جائے گا اس پر حدیث اور آیت کا حکم جاری ہو جائے گا اور جب تک اس میں اختلاف ہے اس وقت تک یہ آیت اور حدیث اس کی دلیل نہیں بن سکتے گی اس کے ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ کسی زپر بحت مسئلے میں فریق مخالف کا دعویٰ اس مسئلے کے اثبات کے لیے دلیل کا کام نہیں دے سکتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ شارع علیہ السلام نے حیض کے خون کی علامت اور اس کی خصوصیت ایسے واضح طریقے سے بیان کر دی ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے حیض کے خون کے لیے کسی مقدار کی تعیین کی ضرورت ہی باقی نہیں رہ جاتی۔ چنانچہ شارع علیہ السلام کا قول ہے (دم الميضي هو الاسود المختدم) حیض کا خون وہ ہوتا ہے جو سیاہ اور گہرا سرخ ہو، اس لیے جب بھی اس صفت کا خون پایا جائے گا

وہ حیض کہلائے گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس خون کی یہ صفت اور رنگت نہ ہو وہ کبھی حیض کا خون نہیں ہوتا ہے جبکہ ایک عورت اسے ایام کے دوران دیکھے یا وہ عورت ایسی ہو جسے پہلی دفعہ حیض آیا ہو اور اس نے ایسا خون دیکھا ہو کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حدیث میں بیان کردہ خون ایام ماہواری گزرنے کے بعد آجاتا ہے یا ایام کے دوران آجاتا ہے۔

اس صورت میں ایام کے دوران آنے والا خون حیض شمار ہوتا ہے اور اس کے بعد آنے والا خون استحاضہ کہلاتا ہے۔ اس بنا پر یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس صفت کے وجود کو حیض کی نشانی قرار دیا ہے اور اس کی دلیل بنا دیا ہے جبکہ یہ صفت حیض کی عدم موجودگی میں پائی جاتی ہے اور کبھی حیض موجود ہوتا ہے لیکن یہ صفت معدوم ہوتی ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کی وجہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ آپ نے کسی متعین خاتون کے حالات سے یہ معلوم کر لیا ہوگا کہ اس کے حیض کا خون ہمیشہ اس رنگت کا ہوتا ہے۔ اس بنا پر آپ نے اس متعین خاتون کے حیض کا حکم بیان فرما دیا۔ تمام عورتوں کے حیض کے خون کے متعلق نہیں فرمایا۔ اس لیے اس رنگت اور صفت کا دوسری عورتوں کے حیض کے خون میں اعتبار کرنا درست نہیں ہوگا۔

مذکورہ بالا دونوں گروہوں نے آیت (وَكَيْسًا لَّوَنَكَ مِنَ الْمِحْيِضِ قُلْ هُوَ اَذَىٰ) سے استدلال کیا ہے کہ اس آیت میں حیض کو 'اذی' یعنی گند کی حالت قرار دیا گیا ہے۔ اس لیے جس وقت بھی یہ 'اذی' پایا جائے گا اس پر حیض کا حکم لگ جائے گا۔ اس لیے اس میں مقدار کے اعتبار کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ آیت میں مقدار کا سرے سے ذکر ہی نہیں ہے۔

دوسرا گروہ جو اقل مدت حیض یعنی ایک دن ایک رات کا قائل ہے وہ یہ کہتا ہے کہ آیت کا ظاہر اس بات کا متقاضی ہے کہ رات اور دن کے دوران جس وقت بھی 'اذی' کی کیفیت پائی جائے اسے حیض شمار کر لیا جائے خواہ اس کی مدت ایک رات ایک دن یا اس سے کم ہو لیکن ہم نے اس حکم سے کم کی مدت کی تخصیص کر دی ہے جس کی دلیل ہمارے پاس موجود ہے۔ اس کے بعد ایک دن ایک رات کی مدت کے لیے لفظ کا حکم بحالہ باقی رہے گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ پہلے حیض کا ہونا ثابت ہو جائے تاکہ یہ صفت ثابت کی جا سکے۔ یہ صفت حیض کا اذی یعنی گند کی حالت ہونا ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے حیض کو اذی قرار

دیا ہے۔ اذی کو حیض قرار نہیں دیا۔ ہم جان چکے ہیں کہ بہراذی حیض نہیں ہوتا اگرچہ بہر حیض اذی ہوتا ہے جس طرح کہ بہر نجاست حیض نہیں ہوتی اگرچہ بہر حیض نجاست ہوتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ حیض کا ثبوت ہو جائے تاکہ اسے اذی قرار دیا جاسکے۔

نیز یہ بات بھی معلوم ہے کہ اگر اللہ کی مراد یہ ہوتی کہ اذی کو حیض کا اسم قرار دیا جائے تو پھر بھی اس کی مراد یہ نہ ہوتی کہ بہراذی حیض ہے۔ اس لیے کہ واقعاتی دنیا میں اذی کی تمام صورتیں حیض نہیں ہوتیں۔ چنانچہ اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس سے مراد اذی منکر یعنی ناپسندیدہ گندگی کی حالت ہے کیونکہ اس کی معرفت کے لیے کسی اور دلالت کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ جو یہ ہمیں اس کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے تو ہم اس پر حیض کا حکم لگا دیتے ہیں۔

نیز یہ بھی ہے کہ اذی ایک مشترک اسم ہے جو ایسی چیزوں پر محمول ہوتا ہے جن کے معانی مختلف ہوتے ہیں۔ اس لیے جس اسم کی یہ کیفیت ہو اس کا عموم بننا کسی طرح بھی جائز نہیں ہوتا۔ جو لوگ حیض کی اکثر مدت پندرہ دن کے قائل ہیں انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے استدلال کیا ہے کہ (ما رأیت ناقصات عقل و دین اغلب لعقول ذوی الالباب منهن، آپ سے جو عورتوں کے دینی نقص کے متعلق دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا) تمہکت احدھن نصف عمرھا لاتصلی، ایک بے چاری عورت اپنی زندگی کا آدھا حصہ اس طرح گزار دیتی ہے کہ نماز نہیں پڑھ سکتی)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ چھینے میں پندرہ دن حیض کے ہوتے ہیں اور پندرہ دن طہر کے۔ کیونکہ یہی پندرہ دن کم سے کم طہر کے ہوتے ہیں اور اس طرح اس کی آدھی عمر حیض کی ہوتی ہے۔ اگر حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت اس سے کم ہوتی تو کوئی ایسی عورت نہ ہوتی جو اپنی آدھی عمر نماز نہ پڑھ سکتی۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ کسی نے (نصف عمرھا) کی روایت نہیں کی ہے بلکہ اس حدیث کی روایت دو طرح سے ہوئی ہے اول (شطر عمرھا) اور دوسری (تمکت احدھن الایام والیالی لاتصلی، نصف عمر کا ذکر کسی روایت میں موجود نہیں ہے۔ دوسری جانب (شطر عمرھا) کی اس پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نصف عمر مراد لیا ہے۔ اس لیے شطر کا ذکر اسی طرح ہے جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں فرمایا ہو کہ "لھائفة عمرھا" (اپنی عمر کا ایک حصہ) یا "بعض عمرھا" (اپنی عمر کا بعض حصہ) یا اسی طرح کا کوئی اور مفہوم۔

دیکھیے قول باری ہے (قَوْلٍ دَجَّهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، اپنا چہرہ مسجد حرام کی طرف موڑ لو) یہاں شطر سے اللہ کی مراد جہت اور سمت ہے، اللہ تعالیٰ نے اس لفظ سے نصف مراد نہیں لیا۔ اب حدیث میں مذکور (شَطْرَ عَسَدِهَا) کی مقدار حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان الفاظ میں بیان فرمادی ہے (تَمَكَّتْ أَحَادِثُ الْإِيَامِ وَاللَّيَالِي لِأَنْفُسِي) اس لیے ضروری ہے کہ شطر سے یہی مراد لی جائے اور کوئی چیز مراد نہ لی جائے۔

علاوہ ازیں دنیا میں کوئی عورت ایسی نہیں ہے جو اپنی عمر کا نصف حصہ حیض میں گزار چکی ہو۔ اس لیے کہ بلوغ سے پہلے گذرا ہوا عمر کا حصہ طہر کا حصہ ہوتا ہے جو حیض کے بغیر گذر جاتا ہے۔ اس لیے اگر یہ ممکن ہوتا کہ بلوغ کے بعد مرتے تک حیض ہر ماہ پندرہ دنوں کا ہوتا تو پھر بھی عمر کا آدھا حصہ حیض میں نہ گذرتا۔ اس بیان سے ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ جن لوگوں نے یہ گمان کیا ہے کہ عورت کی عمر کا آدھا حصہ حیض میں گذرتا ہے ان کا یہ گمان باطل ہے۔

کم سے کم مدتِ طہر میں اختلاف رائے

امام ابو حنیفہ، ابو یوسف، محمد زفر، ثوری، حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ طہر کی کم سے کم مدت پندرہ دن ہے۔ یہی عطار کا قول ہے۔ امام مالک سے ایک روایت کے مطابق اس کے لیے کوئی مدت مقرر نہیں ہے۔ عبد الملک بن حبیب نے امام مالک سے جو روایت کی ہے اس کے مطابق طہر کی مدت پندرہ دن۔ سے کم نہیں ہوتی (امام مالک سے ایک روایت دس دن کی بھی ہے) امام اوزاعی کا قول ہے کہ کبھی تو طہر پندرہ دن سے کم ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں عورت کے طہر کی اس مدت کی طرف رجوع کیا جائے گا جو اس سے پہلے وہ گذارتی آئی ہے۔

امام شافعی سے یہ منقول ہے کہ اگر عورت کہے کہ اس کے طہر کی مدت پندرہ دن سے کم رہی ہے تو اس کے ہی قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ طحاوی نے ابو عمران سے اور انہوں نے یحییٰ بن اکثم سے نقل کیا ہے کہ طہر کی اقل مدت انیس دن ہے، ان کا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر حیض اور طہر کے لیے ایک ماہ کے برابر مدت مقرر کی ہے۔ اور حیض عادتاً طہر سے کم مدت لیتا ہے۔ اس لیے یہ جائز نہیں کہ حیض پندرہ کا ہو بلکہ اسے دس دن کا ہونا ضروری ہے اور مہینے کے باقی دن طہر کے ہوں گے اور یہ انیس دن ہوتے ہیں۔ کیونکہ مہینہ کبھی اسیس دنوں کا بھی ہوتا ہے۔ ہم نے سعید بن جبیر سے نقل کیا ہے کہ اقل طہر تیرہ دن کا ہوتا ہے۔

طہر کی کم سے کم مدت پندرہ دن ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جب حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہے اور اللہ تعالیٰ نے ایک مہینے کو حیض اور طہر کا بدل بنا یا ہے تو ضروری ہو گیا کہ طہر کی مدت حیض کی مدت سے زیادہ ہو۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جمنہ کو فرمایا تھا (تسحیضی فی علو اللہ ستاً اوسبعاً کما تسحیض النساء فی کل شہر)۔

آپ نے چھریا سات دن حیض کے مقرر کر دیئے اور مہینے کے باقی دنوں کو طہر قرار دیا، آپ کے

اس فرمان کا تقاضا یہ ہے کہ تمام عورتوں کے لیے یہی حکم ہو جب تک کہ پندرہ دن کی مدت طہر کے لیے کوئی اور دلیل نہ مل جائے۔ رہ گئے دس یا تیرہ دن تو ان کے ثبوت کے لیے کوئی دلیل موجود نہیں ہے اس لیے یہ مدت طہر کی درست مدت قرار نہیں دی جائے گی۔

نیز حیض سے پاک ہونے کے ساتھ نمازیں لازم ہو جاتی ہیں۔ اس لیے طہر کی مشابہت اقامت کی حالت کے ساتھ ہو گئی۔ اب جبکہ اقامت کی کم سے کم مدت ہمارے نزدیک پندرہ دن ہے اور زیادہ سے زیادہ کی کوئی اتہار نہیں ہے تو یہ ضروری ہو گیا کہ حیض سے پاک ہونے کا زمانہ یعنی طہر بھی اسی طرح ہو۔ یعنی اس کی کم سے کم مدت بھی پندرہ دن ہو۔

ایک اور پہلو سے اس پر غور کیجیے، طہر کی مقدار کے اثبات کا طریقہ یا تو توقیف ہے یا اتفاق امرت ہے۔ فقہاء سلف سے متفقہ طور پر یہ ثابت ہے کہ پندرہ دن طہر کی صحیح مدت ہے اور اس سے کم کی مدت میں اختلاف ہے۔ اس لیے ہم نے متفقہ طور پر ثابت ہونے والے امر کو اختیار کر لیا۔ اس سے کم مدت کے طہر کا ثبوت نہیں مل سکا کیونکہ نہ اس کے متعلق توقیف ہے اور نہ ہی اتفاق۔ یحییٰ بن اکثم سے طہر کی مدت انیس دن نقل کی گئی ہے یہ کئی وجوہ سے غلط ہے۔ ایک تو یہ کہ سلف کا پندرہ دن کی مدت پر اتفاق ہو چکا ہے۔ اس لیے اس کے خلاف اب کوئی قول قابل قبول نہیں ہوگا۔ دوسری یہ کہ یحییٰ بن اکثم سے پہلے جن حضرات کا طہر کی مدت کے متعلق اختلاف منقول ہوا ہے اس کی تین صورتیں ہیں۔

عطار کا قول ہے کہ اس کی مدت پندرہ دن ہے۔ سعید بن جبیر کے نزدیک یہ تیرہ دن ہے امام مالک سے ایک روایت میں پندرہ دن، اور ایک روایت میں دس دن ہے۔ ان حضرات میں سے کوئی بھی انیس دن کا قائل نہیں ہے۔ یحییٰ بن اکثم کا قول اس لحاظ سے بھی غلط ہے کہ انہوں نے توقیف یا اتفاق کے بغیر طہر کے لیے اس مدت کا اثبات کر دیا ہے اور یہ بات ان جیسے مسائل میں جائز نہیں ہے۔ انہوں نے اپنے استدلال میں جو بات کہی ہے جس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں وہ ایک بے معنی بات ہے اور اس سے وہ خیر واجب نہیں ہوتی جسے وہ واجب کرنا چاہتے ہیں۔ وہ اس طرح کہ اگر اللہ تعالیٰ نے ایک ماہ کو ایک حیض اور طہر کے قائم مقام کر دیا ہے تو یہ اس بات سے مانع نہیں ہے کہ ایک حیض اور طہر ایک ماہ سے کم مدت میں پایا جائے۔ اس لیے کہ اگر ایک عورت کو تین دن تک حیض آئے تو اس صورت میں اس کا حیض اور طہر ایک ماہ سے کم عرصے میں گذر جائے گا۔ اب جبکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک ماہ کو ایک حیض اور طہر کے لیے واجب کرنا اس پر

دلالت نہیں کرتا کہ ایک ماہ سے کم مدت میں ایک حیض اور طہر کا وجود نہ ہو اور حیض کا دس دن سے کم ہونا بھی درست ہے تاکہ عورت ایک ماہ سے کم مدت میں ایک حیض اور طہر گزارے اور اس کی عدت تین ماہ سے کم مدت میں گذر جائے اگرچہ مہینوں کے حساب سے عدت گزارنے کی صورت میں تین ماہ سے کم مدت میں اس کی عدت گذرنے سے کہتی ہو تو اس صورت حال کے پیش نظر اس میں کوئی انتہاع نہیں ہے کہ حیض کے دس دن پورے کر لینے کے بعد اس کے طہر کی مدت انیس دن سے کم رہ جائے۔

ہمارے اس بیان سے یہ ظاہر ہو گیا کہ عیسیٰ بن اکتھم کی ذکر کردہ وجہ اس کی دلیل نہیں ہے کہ طہر کی کم سے کم مدت کو انیس دن میں محدود کرنا واجب ہے۔ ان کی بات صرف یہ ظاہر کرتی ہے کہ طہر کبھی اتنی مقدار کا بھی ہوتا ہے اور اس پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ اس سے کم مدت کا نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم۔

حالتِ حیض میں پیدا ہونے والے طہر یعنی طہر متخلف میں اختلا کا بیان

ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے کہ جو عورت ایک دن خون دیکھے اور ایک دن طہر اسے لگاتار خون دیکھنے والی تصور کیا جائے گا۔ اسی طرح امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ اگر دو خون کے درمیان آنے والا طہر نپدرہ دن سے کم مدت کا ہو گا اسے لگاتار خون یعنی حیض سمجھا جائے گا۔ امام محمد کا قول ہے کہ اگر دو خون کے درمیان آنے والا طہر تین دن سے کم مدت کا ہو گا تو اسے لگاتار خون سمجھا جائے گا اور اگر تین دن یا اس سے زیادہ مدت کا ہو گا تو اس صورت میں دونوں خون یعنی حیض کی مدت اور ان کے درمیان آنے والے طہر پر غور کیا جائے گا۔

اگر طہر کا زمانہ ان دونوں خون کے زمانے سے زیادہ ہو گا تو یہ طہر ان دونوں خون کے درمیان فصل پیدا کر دے گا۔ اگر دونوں خون اور طہر کی مدتیں ایک جیسی ہوں یا طہر کی مدت کم ہو تو پھر اس مدت کو لگاتار خون کی مدت شمار کیا جائے گا۔

جس وقت طہر کی مدت دو خون کی مدت سے زیادہ ہونے کی بنا پر ان دونوں کے درمیان فصل پیدا کر دے گا تو اس صورت میں ہر خون کا علیحدہ اعتبار کیا جائے گا یعنی اگر پہلا خون تین دن کی مدت کا ہو گا وہ حیض شمار ہو گا۔ اگر پہلا خون تین دن کا نہ ہو اور دوسرا تین دنوں کا ہو جائے تو یہ دوسرا خون حیض شمار ہو گا۔ اگر ان دونوں میں سے کوئی بھی تین دن کا نہ ہو تو کوئی بھی خون حیض شمار نہیں ہو گا۔

امام مالک کا قول ہے کہ اگر عورت ایک خون دیکھے اور ایک دن طہر یا دو دن طہر دیکھے اور پھر دو دن خون تو وہ طہر کے دنوں کو نظر انداز کر کے خون کے ایام کو ایک دوسرے کے ساتھ ضم کر دے گی۔ اگر یہ صورت حال مسلسل رہے تو وہ اپنے حیض کے دنوں پر تین دنوں کے ذریعے استظہار کرے گی یعنی گزرنے کے بعد تین دنوں تک احتیاط کرے گی اور نماز وغیرہ نہیں پڑھے گی اگر اس نے ایام استظہار کے دوران بھی طہر دیکھا تو وہ اسے نظر انداز کر دے گی تاکہ دم استظہار کے تین حاصل ہو جائیں۔

ایام طہر کے دوران وہ نماز پڑھے گی روزے رکھے گی اور شوہر سے ہمبستری بھی کر سکے گی اور خون کے ایام ایک دوسرے کے ساتھ جمع کر کے ایک حیض شمار ہوگا اور طلاق کی عدت میں ایام طہر کو شمار نہیں کیا جائے گا۔ اگر ایام حیض کے بعد تین دن استظہار یعنی احتیاط کیا تو ایام طہر کے انقطاع کی صورت میں پھر نماز کے لیے وضو اور پھر روز غسل کرے گی۔

امام مالک کہتے ہیں کہ میں اسے غسل کا حکم اس لیے دے رہا ہوں کیونکہ اسے معلوم نہیں کہ شائد خون دوبارہ شروع نہ ہو جائے۔ الربیع نے امام شافعی سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات تو ظاہر ہے کہ حائضہ عورت ہمیشہ خون کو بہتا ہوا نہیں دیکھتی یہی حال مستحاضہ کا بھی ہے۔ ہوتا یہ ہے کہ وہ کبھی خون دیکھتی ہے اور کسی وقت خون بند ہوتا ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایک گھڑی کے لیے خون کا بند ہو جانا اسے حیض کے حکم سے باہر نہیں لاتا گویا خون بند ہونے کی وجہ سے اس کے لیے جو طہر کا وقت پیدا ہوتا ہے وہ حیض میں ہی شمار ہوتا ہے اور یہ سارا وقت لگاتار خون آنے کا وقت سمجھا جاتا ہے۔ ایک یا دو گھڑی کے لیے خون بند ہو جانے کے متعلق فقہاء کا متفقہ قول یہی ہے۔

نیز دو خون کے درمیان آنے والا طہر سب کے نزدیک صحیح طہر نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ کسی نے طہر کی مدت ایک یا دو دن مقرر نہیں کی ہے۔ اور نہ ہی کسی کا یہ قول ہے کہ دو حیض کے درمیان آنے والا طہر دس دن سے کم مدت کا ہوتا ہے جیسا کہ ہم اس کی تفصیل گذشتہ صفحات میں بیان کر آئے ہیں نیز یہ وجہ بھی ہے کہ اگر ایک یا دو دن کا طہر جو دو خون کے درمیان آجاتا ہے نماز اور روزہ واجب کرنے والا طہر ہوتا تو پھر یہ بھی ضروری ہوتا کہ ان دونوں میں پھر خون ایک مکمل حیض ہو جائے۔

جب سب کا اس پر اتفاق ہو گیا کہ طہر کی یہ مقدار دو خون کے درمیان فصل کرنے اور ان میں سے ہر ایک کو ایک مکمل حیض قرار دیتے ہیں غیر معتد بہ ہے تو یہ ضروری ہے کہ اس مقدار سے طہر کا حکم ساقط ہو جائے اور اسے اس کے ماقبل اور مابعد کے ساتھ خون تصور کر کے اس عرصے کو لگاتار خون آنے کا عرصہ سمجھ لیا جائے۔

ایام حیض میں نظر آنے والی صفرة یعنی زردی اور کدرۃ یعنی گدے رنگ کے متعلق اختلاف ہے۔ ام عطیہ انصاریہ سے مروی ہے کہ ہم حیض سے غسل کر لیتے کے بعد نظر آنے والی زردی اور گدے رنگ کا کوئی اعتبار نہیں کرتے تھے، فقہاء انصار کا اس پر اتفاق ہے کہ ایام حیض میں نظر آنے والی زردی حیض کا ہی ایک حصہ ہے۔

ان میں امام ابو حنیفہ، ابو یوسف، محمد زفر، امام مالک، لیث بن سعد، عبداللہ بن الحسن اور امام شافعی شامل ہیں، البتہ کدورت یعنی گدے رنگ کے متعلق اختلاف ہے۔ مذکورہ بالا فقہاء کرام کی متفقہ رائے یہ ہے کہ ایام حیض میں نظر آنے والی کدورت حیض ہی کا حصہ ہے۔ خواہ اس سے پہلے خون نہ بھی آیا ہو۔

البتہ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ اگر خون آنے کے بعد کدورت نظر آئے تو وہ حیض کا حصہ ہے۔ اگر خون آنے سے پہلے نظر آجائے تو وہ حیض کا حصہ نہیں ہے۔ حضرت عائشہؓ اور حضرت اسماءؓ سے مروی ہے کہ حائضہ عورت اس وقت تک نماز پڑھنا شروع نہیں کرے گی جب تک کہ سفید چونا نہ دیکھ لے۔

فقہاء کا اس میں اختلاف نہیں ہے کہ خون آنے کے بعد نظر آنے والا گدے رنگ یعنی کدورت حیض کا ہی حصہ ہوتا ہے۔ جب کہ خون آنے کے بعد اس کا پایا جانا اس کی دلیل ہے کہ یہ گدے لاپن خون کے بعض اجزاء کے اختلاط کی وجہ سے پیدا ہوا ہے تو یہ ضروری ہے کہ ایام حیض کے دوران اس طرح نظر آنے والے گدے رنگ کا بھی یہی حکم ہو۔ خواہ اس سے پہلے خون نہ بھی آیا ہو۔ اور ایسے وقت میں جس کے دوران عادتاً حیض کا خون آتا ہے، کدورت کا نظر آنا اس بات کی دلیل ہو جائے کہ یہ کدورت خون کے اجزاء کا سفید رنگ کے ساتھ اختلاط کی بنا پر پیدا ہوتی ہے۔

اس بات کی دلیل کہ وقت کا اس کدورت کے نظر آنے پر اثر ہوتا ہے یہ ہے کہ عورت اپنے حیض کے ایام کے دوران اور اس کے بعد خون دیکھتی ہے۔ پھر ہوتا ہے کہ ایام کے دوران نظر آنے والا خون حیض شمار ہوتا ہے اور بعد میں نظر آنے والا خون حیض شمار نہیں ہوتا۔ اس طرح وقت اس خون کے حیض ہونے کی علامت اور اس کی دلیل بن جاتا ہے اسی طرح یہ ضروری ہے کہ وقت اس بات کی دلیل بن جائے کہ کدورت حیض کے خون کے اجزاء سے بنی ہے اور یہ حیض میں شامل ہے۔

جس عورت کو پہلی دفعہ حیض آئے اور مسلسل خون جاری رہے۔ اس کے حکم کے متعلق فقہاء میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ دس دن حیض کے ہوں گے اور اس سے زائد ایام استحاضہ کے ہوں گے۔ یہاں تک کہ عینے کا اختتام ہو جائے۔ اس صورت میں دس دن حیض کے ہوں گے اور بیس دن طہر کے۔ فقہ حنفی کے اصول کی کتابوں میں اس مسئلے میں کوئی اختلاف منقول نہیں ہے۔

تاہم بشر بن الولید نے امام ابو یوسف سے نقل کیا ہے کہ ایسی عورت حیض کی کم سے کم مدت یعنی تین دن گزار کر نماز شروع کر دے، دس دن کے بعد شوہر کے ساتھ ہمبستری کر سکے گی اور روزہ قضا کرنا شروع کرے گی۔ رمضان کے دس روزے رکھے گی اور سات قضا کرے گی۔ ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ ایسی عورت اپنے خاندان کی عورتوں کے ایام حیض کی مقدار حیض کے دن گزارے گی۔

امام مالک کا قول ہے کہ ایسی عورت عورتیں حیض کے جتنے دن گزارتی ہیں وہ گزارے گی اس کے بعد پھر وہ مستحاضہ ہو جائے گی۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اس کے حیض کی مدت وہی ہے جو حیض کی کم سے کم مدت ہے یعنی ایک دن ایک رات۔ پہلے قول کی صحت کی دلیل سب کا وہ اتفاق ہے کہ ایسی عورت کو حیض کی اکثر مدت تک، جس کے متعلق اگرچہ فقہاء کا آپس میں اختلاف ہے، نماز نہ پڑھنے کا حکم دیا جاتا ہے۔ اس طرح ان ایام میں گویا اس پر حائضہ ہونے کا حکم لگا دیا گیا۔ اور یہ ایام بھی ایسے ہیں کہ ان کا حیض کے ایام ہونا جانتے ہیں۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ پورا عشرہ حیض کا ہو جائے۔ اس لیے کہ اس عشرہ میں اس پر حائضہ ہونے کا حکم لگا رہا۔ اور اس کی عادت بھی اس کے خلاف نہیں، (پہلی دفعہ حیض آنے کی وجہ سے دراصل اس کی سرے سے ہی کوئی عادت نہیں تو پھر خلاف ہونے کا کیا سوال)۔

آپ نہیں دیکھتے کہ سب یہ کہتے ہیں کہ اگر اس کا خون دس دن سے کم عرصے میں منقطع ہو جاتا تو یہ سارا عرصہ حیض شمار ہوتا۔ اس لیے یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ دس دن پر بھی حیض کا ہی حکم لگے گا اور اس حکم کو توڑنا اسی وقت درست ہوگا جبکہ کوئی دلالت موجود ہو۔ اگر اقل مدت سے زائد مدت کے ایام حیض ہونے میں شک ہوتا جبکہ اکثر مدت سے زائد مدت بھی موجود ہو تو پھر بھی یہ بات بہتر ہوتی کہ شک کی وجہ سے اس مدت میں کمی نہ پیدا کی جائے جس پر ہم نے ایام حیض ہونے کا حکم لگا دیا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جہنم کے متعلق جس کے آخر میں رویت ہلال نہ ہو سکے تیس دن پورے کرنے کا حکم لگا دیا۔ آپ کا قول ہے (تاتان غم علیکم تعدوا ثلاثین) اگر روکاؤں کی وجہ سے رویت ہلال نہ ہو سکے تو تیس دن کی گنتی کر لو، چونکہ جہنم کی ابتدا یقین کی حالت میں ہوئی تھی۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شک کی بنا پر اس کے اختتام کا حکم نہیں دیا اگر یہ کہا جائے کہ جس عورت کی عادت دس دن سے کم کی ہو اور پھر کسی ماہ خون زیادہ دنوں تک

آنا رہا تو ایسی صورت میں اسے اس کی عادت کی طرف لوٹایا جائے گا اور ابتداء میں اس کی عادت سے زائد دنوں پر ہماری طرف سے حیض کا حکم لگانا اب اس کی عادت کا اعتبار کرنے سے مانع نہیں ہوا (اس سے یہ معلوم ہوا کہ ابتداء میں عادت سے زائد دنوں پر حیض کا حکم لگانا درست نہیں تھا)۔

اسی طرح وہ عورت جس نے اپنے ایام کے شروع میں خون دیکھ لیا اسے ترک صلوٰۃ کا حکم دے دیا گیا خواہ وہ خون تین دن سے کم مدت تک ہی کیوں نہ جاری رہا ہو، جب تین دن سے پہلے خون آنا بند ہو جائے تو ہم حکم لگائیں گے کہ جو خون اس نے دیکھا تھا وہ حیض کا خون نہیں تھا۔ اور اگر تین دن مکمل ہو گئے تو ہم کہیں گے کہ یہ حیض تھا (یہ کیسی بات ہوئی کہ شروع میں ہم ایک خون پر حیض ہونے کا حکم لگا کر نماز چھوڑنے کے لیے کہتے ہیں۔ پھر بعد میں کہہ دیتے ہیں کہ یہ حیض کا خون نہیں ہے)۔

ان دونوں اعتراضات کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ جس عورت کے ایام معروف و متعین ہوں، اس کے زائد دنوں پر حیض کا جو حکم لگایا جاتا ہے وہ دراصل قطعاً نہیں ہوتا بلکہ اس کی قطعیت کا ابھی انتظار ہوتا ہے۔ اور یہ اس وقت حاصل ہوتی ہے جب حیض دس دنوں کے اندر منقطع ہو جائے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مستحاضہ کے متعلق یہ ارشاد ہے کہ (تدع المصاوتہ ایاماً قراءاً)۔

یہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ زائد دنوں کے متعلق انتظار کیا جائے کیونکہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ اس کے ایام حیض معروف و متعین ہیں۔ لیکن جس عورت کو پہلی دفعہ حیض آیا ہو اس کی عادت اور اس کے ایام معلوم نہیں ہوتے جن کا اعتبار کر لیا جائے اس لیے دس دن میں بھی اس کا خون دیکھتا اس بات کا متقاضی نہیں ہوگا کہ اس خون کے متعلق آخری فیصلے کے سلسلے میں انتظار کیا جائے۔ بلکہ ہمارے نزدیک مسئلہ یہ ہے کہ ایسی عورت جسے پہلی دفعہ حیض کا خون آیا ہے۔ اس نے دس دن کے اندر جو دیکھا وہ اس کی عادت کی طرح ہوگا اور یہی آگے چل کر اس کے لیے ایام اور وقت بن جائے گا۔ جب بات اس طرح ہے تو یہ جائز نہیں ہوگا کہ اس نے دس دنوں میں جو خون دیکھا ہے اس کے حکم کا انتظار کیا جائے بلکہ واجب ہوگا کہ اس خون پر حیض کا حکم لگا دیا جائے کیونکہ اس جیسا خون حیض ہو سکتا ہے۔

رہ گئی وہ عورت جس نے اپنا اول ایام میں خون دیکھا اور ہم نے اس پر اس لحاظ سے

حیض کا حکم لگا دیا کہ اسے نماز اور روزہ چھوڑنے کا حکم دے دیا اور پھر تین دن سے کم عرصے میں خون کا انقطاع سے حیض کے حکم سے نکال دیتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے۔ ابتداء میں لگایا گیا حیض کا حکم قطعی نہیں تھا بلکہ اس کی قطعیت کا انتظار تھا کیونکہ ہمیں یہ علم تھا کہ اقل حیض کی ایک مقدار ہے کہ جب اس مقدار سے خون آتے کی مدت ہوگی تو یہ خون حیض نہیں ہوگا۔

اس بنا پر اس پر لگایا ہوا حکم انتظار کے تحت رہا۔ اس کے برعکس ایسی عورت کا جسے پہلی دفعہ حیض آیا ہے تین دن تک حیض کا خون دیکھنے کے بعد اس کی کوئی ایسی حالت نہیں تھی جس کی رعایت کی جائے اور اس کا انتظار کیا جائے۔ اس لیے یہ واجب ہو گیا کہ سارا عشرہ حیض شمار کیا جائے کیونکہ ایسی کوئی دلالت موجود نہیں تھی جو اس سے کم مدت پر اقتصار کو واجب کر دیتی۔

امام ابو یوسف نے ایسی عورت کو اس عورت کے بمنزلہ قرار دیا جس کا حیض پانچ یا چھ دن رہتا ہے اور چھٹے دن میں اسے شک رہتا ہے پھر سب کا یہ قول ہے کہ ایسی عورت نماز کے معاملے میں حیض کی کم سے کم مدت کا اعتبار کرے گی۔ اسی طرح میراث اور رجعت کے معاملے میں بھی اسی مدت کا اعتبار کرے گی اور ازدواجی تعلق کے معاملے میں حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت یعنی دس دن کا اعتبار کرے گی۔ اس کا یہ اعتبار احتیاط کے طور پر ہوگا۔ یہی حکم اس عورت کا بھی ہے جسے پہلی دفعہ حیض آیا ہو۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا صورت ہمارے مسئلے کی نظیر نہیں ہے اس وجہ سے کہ اس عورت کے حیض کے معلوم ایام تھے، ہم نے پانچ دن کا یقین کر لیا اور چھٹے دن کے متعلق ہم نے شک کیا۔ نماز اور روزے کے معاملے میں ہم نے احتیاط کا پہلو اختیار کیا اور ازدواجی تعلق کے بارے میں بھی ہم نے احتیاط کیا اور شک کی بنا پر اس کی اباحت کا حکم نہیں دیا۔

اس کے برعکس ایسی عورت جسے پہلی مرتبہ حیض آیا ہے۔ اس کے لیے حیض کے ایام نہیں ہوتے جن کا اعتبار کرنا واجب ہو۔ اس لیے اگر وہ ایسا خون دیکھے جو حیض کا خون بن سکتا ہو تو وہ حیض گا۔ اسے اقل حیض کی طرف لوٹانے کا کوئی معنی نہیں۔ اس لیے کہ ہمارے پاس ایسی کوئی دلالت نہیں ہے جو اس کو واجب کر دے۔

اس جہت سے بھی یہ قول فاسد ہے کہ اقل حیض اس کی عادت نہیں ہے۔ اس لیے اقل حیض اور اس سے بڑھ جانے والے حیض میں اس لحاظ سے کوئی فرق نہیں کہ دونوں صورتوں

میں اقل حیض کی طرف لوٹانے کا وجوب ممتنع ہے۔ اس صورت میں اس خون پر حیض ہونے کا حکم لگانے اور اس حکم کو منقوص کرنے کی دلالت کو ختم کرنے کے لیے حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت کا اعتبار کرنا واجب ہوگا۔

امام ابوحنیفہ کے قول کی صحت پر یہ چیز بھی دلالت کر رہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نابالغ لڑکی اور سن یا اس کو پہنچ جانے والی عورت دونوں کی عدت کی مدت حیض کی بجائے تین مہینے رکھی اور اس طرح ہر حیض اور طہر کے بعد ایک مہینہ رکھ دیا گیا۔

یہ صورت حال اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کسی عورت کو خون جاری ہو جائے اور پہلے سے ایام حیض کے سلسلے میں اس کی کوئی عادت نہ ہو تو یہ ضروری ہے کہ وہ ایک حیض اور ایک طہر مکمل کرے اور یہ تو ظاہر ہے کہ طہر کی زیادہ سے زیادہ مدت کے لیے کوئی حد مقرر نہیں ہے جبکہ حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت کے لیے ایک حد مقرر ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہوگا کہ وہ حیض کی اکثر مدت گزارے اور مہینے کے باقی دن طہر کے ہو جائیں۔ اس لیے کہ مہینے کے باقی دنوں میں حیض کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے۔ اس لیے اسی کا اعتبار کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔

اس بنا پر یہ ضروری ہوگا کہ مہینے کے باقی ماندہ دنوں میں جس طہر کا اعتبار کیا گیا ہے یہ وہ طہر ہو جو حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت گذر جانے کے بعد باقی رہ جائے آپ نہیں دیکھتے کہ اگر آپ حیض کی مدت دس دن سے گھٹا دیں گے تو آپ کو حیض کے گھٹائے ہوئے دنوں کو طہر میں بڑھانے کی ضرورت پڑ جائے گی۔ جبکہ طہر کی کیفیت یہ ہوتی ہے کہ اگر وہ سات دنوں کا ہو تو اس کا اس طرح ہونا پانچ دنوں یا چھ دنوں کے ہونے سے اولیٰ نہیں ہوتا۔ یعنی دنوں کی کمی بیشی سے طہر کی کیفیت پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس بنا پر یہ واجب ہے کہ حیض کی اکثر مدت یعنی دس دن کا اعتبار کر کے مہینے کے باقی دنوں کو طہر شمار کر لیا جائے۔

پہلی دفعہ حیض کا خون دیکھنے والی اس عورت کے لیے ایک ماہ میں حیض اور طہر دونوں کو پورا کر لینے کے وجوب پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ قول دلالت کرتا ہے جو آپ نے حمنہ سے فرمایا تھا (تھیضی فی عدوا للہ ستنا و سبعا کما تھیض النساء فی کل شہر) اس میں آپ نے یہ بتا دیا کہ ہر ماہ عورتوں کی عادت ایک حیض اور ایک طہر کی ہوتی ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ ایسی عورت کے لیے آپ نے چھ یا سات دنوں کا کیوں نہیں اعتبار کیا جبکہ حدیث میں اس کا ذکر ہے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ ہم نے کچھ وجوہ کی بنا پر اس کا اعتبار نہیں کیا۔ اول یہ کہ

ہم نے کسی اہل علم کو ایسی عورت یعنی پہلی دفعہ حیض کا خون دیکھنے والی کے متعلق ایسا کہتے ہوئے نہیں سنا اور نہ ہی ہمارے علم میں اس کا کوئی قاتل ہے۔ دوم یہ کہ چھریا سات دن کی عادت اس خاتون کی تھی جس کو اس حدیث میں مخاطب کیا گیا ہے یعنی حضرت حمۃؓ اس بنا پر دوسری عورتوں میں اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

اس بیان کی روشنی میں حدیث سے ہمارا استدلال صحیح ہے۔ اس لیے کہ ہم نے اس حدیث سے ایک ماہ میں متعارف اور متعاود صورت میں ایک حیض اور طہر کو ثابت کرنا چاہا ہے۔ جو ہم نے ثابت کر دیا۔

جو لوگ پہلی دفعہ حیض کا خون دیکھنے والی عورت کے مسلسل جریان خون کی صورت میں یہ کہتے ہیں کہ وہ اتنے دن حیض کے شمار کرے گی جتنے دن اس کے خاندان کی عورتیں کرتی ہیں۔ (یاد رہے کہ یہ ایراہیم نجفی کا قول ہے) ان کے اس قول کا کوئی معنی نہیں ہے۔

اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مستحاضہ کو اس کے خاندان کی عورتوں کی عادت اور مدت حیض کی طرف نہیں لوٹایا تھا بلکہ ایک عورت کو اس کی اپنی عادت اور مدت کی طرف لوٹایا تھا اور یہ فرمایا تھا کہ وہ اپنے حیض کے ایام کی مقدار بیٹھ رہے گی یعنی حیض گزار دے گی جبکہ دوسری کو یہ حکم تھا کہ وہ چھریا سات دن جو اللہ کے علم میں ہے بیٹھ رہے گی۔

ایک اور خاتون کو آپ نے ہر نماز کے لیے غسل کرنے کا حکم دیا تھا، آپ نے ان میں سے کسی خاتون کو اپنے خاندان کی عورتوں کے حیض کے ایام کی مقدار بیٹھنے کے لیے نہیں کہا تھا۔ نیز اپنے خاندان کے عورتوں، اجنبی عورتوں اور عمر میں اپنے سے بڑی یا چھوٹی عورت کے ایام حیض ایک جیسے ہونے ہیں اور بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ ان عورتوں کی عمروں کے درمیان کوئی بڑا فرق نہیں ہوتا لیکن حیض کی عادت میں فرق ہوتا ہے۔ اس بنا پر اپنے خاندان کی عورتوں کی اس سلسلے میں دوسری عورتوں کے مقابلے میں کوئی خصوصیت نہیں ہے۔

اہل علم کا اس قول باری (وَلَا تَقْرَبُوا مَنَاسِكَ حَتَّىٰ يُطَهَّرُوا فَإِذَا تُطَهَّرُوا فَكُلُوا مِن مَّا حَوْلَكُمْ) ان کے قریب بھی نہ جاؤ جب تک یہ پاک نہ ہو جائیں جب پاک ہو جائیں تو ان کے پاس جاؤ) کی تفسیر و تشریح میں اختلاف رائے ہے۔ کچھ لوگوں کا قول ہے کہ حیض کا خون بند ہونے ہی ہم بستری کی اباحت ہو جاتی ہے اور اس میں حیض کے اقل یا اکثر مدت کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے جبکہ دوسرے اہل علم کا قول ہے کہ خواہ حیض کی اقل مدت ہو یا اکثر خون بند ہو جانے کے بعد

جب تک غسل نہیں کرے گی اس سے مہیستری جائز نہیں ہوگی۔ امام شافعی کا بھی مسلک ہے۔
 ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر اس کا خون دس دن سے کم مدت میں بند ہو جائے تو جیب
 تک وہ غسل نہ کرے بشرطیکہ اسے پانی میسر ہو یا اس پر ایک نماز کا دنت گذر نہ جائے، وہ حافظ
 کے حکم میں رہے گی۔ اگر ان دو باتوں میں سے ایک وقوع پذیر ہو جائے تو وہ حیض سے نکل جائے
 گی اور شوہر کے لیے مہیستری بھی جائز ہو جائے گی اور استحوی حیض کی صورت میں اس کی عدت
 بھی گذر جائے گی۔ اگر اس کے ایام دس دن کے ہوں تو دس دن گذرنے کے ساتھ ہی حیض کا
 حکم مرتفع ہو جائے گا اور شوہر سے مہیستری کی اباحت یا عدت گذر جانے یا اس طرح کے اور
 مسائل کے لحاظ سے اس کی حیثیت ایک جنبی عورت کی سی ہوگی۔

جو لوگ حیض کے دن گذر جانے اور خون کے منقطع ہونے کے ساتھ ہی غسل کرنے سے
 پہلے درج بالا تمام صورتوں میں وطی کی اباحت کے قائل ہیں ان کا استدلال قول باری (وَلَا
 تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ) پر ہے ان کا کہنا ہے کہ حرف حَتَّىٰ غایت کے لیے آتا ہے جس کا
 تقاضا یہ ہے کہ اس کے مابعد کا حکم غایت کے حکم کے خلاف ہو۔

اسی طرح آیت میں خون منقطع ہونے ہی وطی کی اباحت کے لیے عموم ہے۔ اس کی مثالیں
 قرآن مجید کی ان آیات میں ملتی ہیں (حَتَّىٰ مُطْمَئِنِّ الْعَجْرُ، طُلُوعِ فَجْرٍ نَّكَ) اور (حَقًّا تَلَوُا الَّذِي تَبْتَغِي حَتَّىٰ
 تَعْلَمَ رَأْيَ الْإِمْرِئِ اللَّهِ، تو اس گروہ سے جنگ کرو جس نے بغاوت کی ہے یہاں تک کہ وہ اللہ
 کے حکم کی طرف لوٹ آئے)۔

نیز (وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِدِي سَبِيلِ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا، اور نہ ہی حالت جنابت میں نماز کے
 قریب جاؤ جب تک کہ غسل نہ کر لو الا یہ کہ راستے کو عبور کر رہے ہو یعنی سفر کی حالت میں ہوں ان آیات
 میں حَتَّىٰ کے ذریعے ذکر کردہ امور کی نہایتیں بیان کی گئی ہیں اور حَتَّىٰ کے مابعد کا حکم ان نہایتوں
 کے حکم کے خلاف ہے۔

اسی طرح قول باری (حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ) کا حکم ہے جب اس کی قرأت تخفیف طار اور
 ہار کے ساتھ کی جائے۔ اس صورت میں اس کا معنی انقطاع الدم یعنی خون کا بند ہو جانا ہوگا۔ ان
 کا کہنا ہے کہ اس کی قرأت تشدید کے ساتھ بھی ہوتی ہے۔

اس صورت میں اس میں اسی معنی کا احتمال ہوگا جو تخفیف کی قرأت میں ہے یعنی اس سے
 انقطاع دم مراد لیا جائے گا۔ کیونکہ جب عورت کا خون آنا بند ہو جائے تو یہ کہنا بھی جائز ہے کہ

’ طہرت المردآة ’ اور یہ بھی کہ ’ تطہروت المساواة ’ جس طرح کہ یہ کہا جاتا ہے کہ ’ تقطع الجبل ’ (رسی ٹوٹ گئی) یا ’ تنكسد المكونہ ’ (کوزہ ٹوٹ گیا) اس میں ’ تقطع ’ بمعنی ’ انقطع ’ اور ’ تنكسد ’ بمعنی ’ انكسد ’ ہوتا ہے۔ ان جملوں کا یہ مقتضی نہیں ہوتا کہ جن چیزوں کی طرف ان افعال کی نسبت ہوئی ہے وہ خود یہ فعل کرے۔ دوسرے الفاظ میں یہ فعل لازم ہوتے ہیں نہ کہ متعدی۔

جن لوگوں کا یہ فعل ہے کہ جب تک عورت حیض سے پاک ہو کر غسل نہ کرے اس وقت تک درج بالا تمام صورتوں میں وطی کی ممانعت ہوتی ہے۔ ان کا استدلال قول باری (قَالَ اَتَطَهَّرُونَ فَاَتَوْهِنَّ مِنْ حَيْثُ اَمَرَكُمُ اللّٰهُ) جب یہ پاک ہو جائیں تو ان کے پاس اسی طریقے سے جاؤ جس کا اللہ نے تمہیں حکم دیا ہے) پر ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ آیت میں اباحت وطی کی دو شرطیں بیان ہوئی ہیں۔ خون کا بند ہو جانا اور غسل کر لینا۔ اس لیے کہ قول باری (قَالَ اَتَطَهَّرُونَ) میں غسل کے سوا اور کسی معنی کا احتمال نہیں۔ اس کی مثال کسی قائل کا یہ قول ہے ’ لا تعط زيدا ديناراً حتى يداخلكم اذ دخلها وقعد فيها فاعطه ديناراً ’ (زید کو اس وقت تک ایک دینار نہ دو جب تک وہ گھر میں داخل ہو کر وہاں بیٹھ نہ جائے جب وہاں داخل ہو کر بیٹھ جائے تو پھر اسے دینار دے دو)۔

اس فقرے سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ دینار کا استحقاق گھر میں داخل ہو کر وہاں بیٹھ جانے یعنی دونوں باتوں پر موقوف ہے۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (اَخْلَا تَحِلُّ لَكَ مِنْ كَعْدِ حَتَّى تَسْكَحَ زَوْجًا عِيْرًا كَانَتْ طَلَّقَهَا اَخْلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا اَنْ يَتَوَاجَعَا) یہ عورت اس طلاق کے بعد اپنے پہلے شوہر کے لیے اس وقت تک حلال نہیں ہوگی جب تک کسی اور مرد سے نکاح نہ کرے، پھر اگر وہ دوسرا شوہر اسے طلاق دے دے تو ان دونوں پر رجوع کر لینے میں کوئی گناہ نہیں ہوگا)۔

آیت میں پہلے شوہر کے لیے حلال ہونے کے لیے دو باتوں کی شرط لگائی گئی ہے۔ اور ان میں سے ایک کے ذریعے وہ اس کے لیے حلال نہیں ہوگی۔ اسی طرح قول باری (قَالَ اَتَطَهَّرُونَ فَاَتَوْهِنَّ) وطی کی اباحت کے لیے دو باتوں کے ساتھ مشروط ہے۔ اول طہر جو کہ خون بند ہونے کے ساتھ شروع ہوتا ہے اور دوم غسل۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (حَتَّى يَطَهَّرُونَ) جب تخفیف کے ساتھ پڑھا جائے تو اس سے مراد خون کا بند ہونا ہے نہ کہ غسل کرنا۔ اس لیے کہ اگر حیض کی حالت میں غسل کرے تو اس سے وہ پاک نہیں ہوگی۔ اس لیے قول باری (حَتَّى يَطَهَّرُونَ) صرف ایک معنی کا احتمال رکھتا ہے اور

وہ ہے خون کا بند ہو جانا جس کے ذریعے وہ حیض سے نکل آتی ہے۔ لیکن اگر اس کی قرأت تشدید کے ساتھ کی جائے تو اس میں دو باتوں کا احتمال پیدا ہوگا۔

انقطاع دم اور غسل جیسا کہ ہم ابھی بیان کر آئے ہیں اس بنا پر تخفیف کی قرأت محکم ہوگی اس لیے کہ اس میں صرف ایک معنی مراد ہوگا اور تشدید کی قرأت متشابہ کیونکہ اس میں دو معنوں کا احتمال ہے اور متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اسے محکم پر محمول کیا جائے اور محکم کی طرف لوٹایا جائے۔ اس طرح دونوں قرأتوں کا معنی یکساں ہو جائے گا۔ اور ان دونوں کا ظاہر خون بند ہوتے ہی جو دراصل حیض سے خروج ہے وطی کی اباحت کا مقتضی ہوگا۔

قول باری (خَاذَا تَطَهَّرْتَ) میں دونوں معنوں کا احتمال ہے جو (حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ) کی تشدید والی قرأت میں ہے اور یہ بمنزلہ اس قول کے ہوگا "وَلَا تَقْرَبُوا هٰذَا حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ خَاذَا تَطْهَرْنَ فَاَنُوهَنَّ" اس صورت میں یہ بالکل درست اور مستقیم کلام ہوگا جس طرح کہ آپ یہ کہتے ہیں "وَلَا تَعْطِه حَتَّىٰ يَدْخُلَ الدَّارُ فَاذَا دَخَلَهَا فَاَعْطِه" اس صورت میں یہ غایت کے حکم کی تاکید ہو ہوگا۔ اگرچہ اس کا حکم ماقبل کے حکم کے خلاف ہے جب اس میں اس طریقے پر احتمال کی گنجائش ہے جو ہم نے بیان کیا ہے اور غایت کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کرنا بھی ضروری ہے تو ظاہر آیت جس چیز کا متقاضی ہے وہ یہی ہے کہ خون بند ہوتے ہی جس کے ذریعے حیض سے خروج عمل میں آجاتا ہے، وطی کی اباحت ہو جاتی ہے۔

ایک اور پہلو سے بھی اس میں احتمال پایا جاتا ہے۔ وہ یہ کہ قول باری (خَاذَا تَطَهَّرْتَ) کا معنی "خَاذَا حَلَّ لِهِنَّ اَنْ يَنْظُرْنَ بِالسَّمَاءِ وَالتَّيْمَمِ" ہے یعنی جو اب ان کے لیے پانی یا تیمم کے ذریعے پاک ہوتا حلال ہو جائے جس طرح کہ یہ قول رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے (اِذَا غَابَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ انْظُرَ الصَّائِمُ، جَبَّ سُوْرُجُ غُرُوبٍ هُوَ جَائِزٌ تُوْرُوْنَهُ دَارُكَارٍ وَرَكْعَلٌ هُوَ جَائِزٌ)۔ اس کا معنی ہے "فَقَدْ حَلَّ لَهَا الْاَنْظُرُ" یعنی اس کے لیے روزہ کھولنا حلال ہو جاتا ہے۔

اسی طرح آپ کا قول ہے (مَنْ كَسَا وَعَدَّجَ فَقَدْ حَلَّ وَعَلَيْهِ الْمَحْبُجُّ مَنْ قَابَلَ، جَسَّ شَخْصٌ كِي بَدِي ثُوْرٌ جَائِزٌ يَادُهُ لَنْظُرًا هُوَ جَائِزٌ تُوْرُوْنَهُ دَارُكَارٍ وَرَكْعَلٌ هُوَ جَائِزٌ) اس کا معنی ہے "فَقَدْ جَاذَلَهُ اَنْ يَحِلَّ" یعنی اس کے لیے احرام کھولنا جائز ہو گیا یا جس طرح کسی مطلقہ عورت کے متعلق کہا جاتا ہے کہ "اِذَا انْقَضَتْ عَدَّتُهَا فَقَدْ حَلَّتْ لِلْاَزْدِ وَاجٍ" (جب اس کی عدت گذر جائے تو وہ ازدواج کے لیے حلال ہو گئی) اس کا معنی ہے "فَقَدْ حَلَّ لَهَا اَنْ

تنتویج، یعنی اس کے لیے نکاح کرنا حلال ہو گیا۔

یہی مفہوم ہے اس قول کا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ بنت قیس سے فرمایا تھا۔
(اذا حلت فاذنی) جب آیت میں اس معنی کا احتمال مان لیا جائے گا تو غایت کے مابعد بھی وطی کی محالیت سے غایت اپنے حقیقی معنی سے نہیں ہٹے گا۔

قول باری (فَلَا تَحِلُّ لَكَ مِثٌّ كَعَدْحَتِي تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ) میں غایت اپنے حقیقی معنی میں استعمال کیا گیا ہے اور دوسرے شوہر کا نکاح یعنی اس عورت کے ساتھ اس کی ہم بستری، ہی وہ چیز ہے جو تین طلاقوں کی وجہ سے واقع تحریم کو ختم کر دیتی ہے۔ دوسرے شوہر کا وطی کرنا اس کے لیے مشروط ہے دوسرے شوہر کی طرف سے طلاق ملنے سے قبل اس کی وطی کے ساتھ ہی تحریم رفع ہو جاتی ہے۔ دوسرے شوہر کی طرف سے طلاق اس تحریم کو ختم کرنے کے لیے شرط نہیں ہے اس بنا پر آیت میں ہمارے بیان کے مطابق امام شافعی کے لیے اپنے مسلک کی صحت کو ثابت کرنے کی غرض سے کوئی دلیل نہیں ہے اور نہ ہی ان کے مخالفین کے قول کی نفی کے لیے کوئی دلیل ہے جہاں تک ہمارے مسلک کا تعلق ہے تو اس کی رو سے آیت اپنی تاویل کے احتمال کے لحاظ سے دو حالتوں میں اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہوگی یعنی ان دونوں حالتوں میں اس پر عمل کرنا ممکن ہوگا جس کی تفصیل درج ذیل ہے۔ اگر قول باری (کَيْطَهُنَّ) کی قرأت تخفیف کے ساتھ کی جائے تو یہ اپنے حقیقی معنی میں اس عورت کے مسئلے میں قابل عمل ہوگا جس کے حیض کے ایام دس دن کے ہوں۔

اس صورت میں شوہر کے لیے دس دن گزر جانے کے ساتھ ہی وطی کرنا مباح ہوگا اور قول باری (يَطْهَرْنَ) تشدید کی قرأت کے ساتھ اور قول باری (حَاذَاتُكَهِنَّ) دونوں پر عمل غسل کی صورت میں ہوگا جبکہ اس کے ایام دس دن سے کم ہوں اور ایک نماز کا وقت نہ گزر جائے کیونکہ ہمارے پاس اس کی دلیل موجود ہے کہ ایک نماز کا وقت گزر جانا وطی کو مباح کر دیتا ہے۔ ہم معتقرب اس کی وضاحت کریں گے۔ اس صورت میں دونوں فعلوں میں سے کسی کو بھی حجازی معنی میں استعمال نہیں کیا جائے گا بلکہ یہ دونوں اپنے حقیقی معنوں میں مستعمل ہوں گے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایسا کیوں نہیں ہو سکتا کہ دونوں قرأتوں کو دو آیتیں قرار دے کر ان دونوں پر ایک وقت اور ایک ہی حالت میں عمل کر لیا جائے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر ہم ان کو دو آیتیں قرار دے دیں پھر بھی جو بات ہم نے کہی ہے وہ اولیٰ ہوگی۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر دو آئینیں ایسی اتریں کہ ایک القطار دم کو وطی کی اباحت کی غایت قرار دیتی اور دوسری غسل کو اس کی اباحت کی غایت ٹھہراتی تو اس صورت میں دو حالتوں میں ان پر اس طرح عمل کرتا واجب ہوتا کہ ان میں سے ہر ایک کو غایت کے حکم کے سلسلے میں اس کے مقتضی کے مطابق حقیقی معنی پر برقرار رکھا جاتا یہ صورت صرف اسی وقت ممکن ہے جب دو حالتوں کے اندر ان پر اس طریقے سے عمل کیا جائے جو ہم نے بیان کیا ہے۔

اگر ہم ان کو ہمارے مخالف کے قول کے مطابق عمل میں لائیں تو اس صورت میں دو میں سے ایک غایت کا استقلا لازم آئے گا کیونکہ ہمارا مخالف یہ کہتا ہے کہ اگر حائضہ پاک بھی ہو جائے اور اس کا خون رک بھی جائے پھر بھی غسل سے پہلے وطی کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اگر ہم اس بات کو اپنے مخالف کے خلاف ابتدائی دلیل کے طور پر استعمال کریں تو ہمارے لیے اس کی گنجائش ہے اور ہماری یہ دلیل اسے مطمئن کر سکتی ہے۔ ہمارے اصحاب نے اس عورت کے متعلق جس کے ایام دس دن سے کم ہوں اور اس کا خون رک جاتے۔ وطی کی اباحت کے لیے یہ شرط رکھی ہے کہ یا تو وہ غسل کرے یا اس پر ایک نماز کا وقت گزر جائے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ عین ممکن ہے کہ دوبارہ خون جاری ہو جائے اور یہ خون حیض بن جائے کیونکہ ہر طہر جسے عورت دیکھتی ہے صحیح طہر نہیں ہوتا اس لیے کہ حائضہ عورت کبھی خون کو بہتا ہوا دیکھتی ہے اور کبھی رکا ہوا۔ اس لیے خون کا ایسے وقت میں رک جانا جس میں حیض آسکتا ہو اس امر کا سبب نہیں بن سکتا کہ اس پر زوال حیض کا حکم لگا دیا جائے۔

اس لیے ہمارے اصحاب نے یہ کہا ہے ایسی عورت میں القطار دم کا اعتبار دو میں سے ایک شے کے ذریعے کیا جائے گا یا تو غسل کر لے اس کے ساتھ حیض کا حکم اس سے زائل ہو جائے گا اس پر سب کا اتفاق ہے۔ غسل کرنے کے ساتھ نماز پڑھ لے کیونکہ نماز حیض کے حکم کے منافی ہے۔ اس لیے نماز کی وجہ سے یہ سمجھ لیا جائے گا کہ اس کا حیض ختم ہو گیا یا اس پر ایک نماز کا وقت گزر جائے، وقت گزر جانے کے ساتھ اس پر فرض نماز لازم ہو جائے گی اور فرض نماز کا لزوم حکم حیض کے بقا کے منافی ہے کیونکہ یہ جائز ہی نہیں ہے کہ حائضہ کو نماز کی فرضیت لازم ہو جائے۔ اس دوسری صورت میں جب حیض کا حکم منتفی ہو کر طہر کا حکم ثابت ہو جائے گا اور صرف غسل کرنا باقی رہ جائے گا تو یہ وطی سے مانع نہیں ہوگا جس طرح کہ ایک جنبی عورت کی حیثیت ہوتی ہے وہی اس کی ہو جائے گی اور ظاہر ہے کہ اگر جنبی عورت سے اس کا شوہر ہمبستری کر لے تو اس کے لیے

ایسا کرنا جائز ہوتا ہے۔

صحابہ کرام سے عدت کی مدت کے اختتام کے لیے غسل کے اختیار کی جو روایات منقول ہیں وہ ہمارے نزدیک اسی معنی پر محمول ہوں گی۔ عیسیٰ الخیاط نے شعبی سے اور انہوں نے تیرہ صحابہ سے یہ روایت نقل کی ہے جن میں حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ شامل ہیں۔ ان سب کا قول ہے کہ مرد اپنی بیوی کا زیادہ حق دار ہوتا ہے جب تک وہ تیسرے حیض سے غسل نہ کرے۔

اس قسم کی روایت حضرت علیؓ، حضرت عبادہ بن صامتؓ اور حضرت ابوذرؓ سے بھی ہے۔ جب عورت کے ایام دس دنوں کے ہوں تو ہمارے نزدیک دس دنوں کے بعد حیض کا وجود نہیں ہوتا اس لیے دس دنوں کے بعد اس پر حیض گزر جانے کا حکم لگانا واجب ہوگا اس لیے کہ اب اس کے حکم کے بقا راجح ممتنع ہو گیا اور اللہ تعالیٰ نے تو صرف حائضہ یا ایسی عورت کی ہمبستری سے منع فرمایا ہے جس کا حیض آسکتا ہو۔

لیکن جب حیض کا حکم مرتفع ہو جائے اور حیض زائل ہو جائے تو اب ہمبستری میں کوئی ممانعت نہیں ہے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (فَاعْتَمِرُوا لِلنِّسَاءِ فِي الْحَيْضِ وَلَا تَفْرُقُوا بَيْنَهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ) اور اب وہ لامحالہ پاک ہو چکی ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر وہ عدت گزار رہی ہو تو اس کے ساتھ اس کی عدت ختم ہو جاتی ہے اور اس کا حکم وہی ہوتا ہے جو طہر والی دوسری عورتوں کا ہے۔ وطی کی ممانعت کے لیے غسل کے وجوب کا کوئی اثر نہیں ہوتا یعنی غسل سے پہلے وطی کا جواز ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ جب دس دن سے کم مدت میں اس کا خون بند ہو جائے تو اس پر غسل واجب ہو جاتا ہے اور غسل کا لزوم حکم حیض کے بقا کے متافی ہے کیونکہ یہ بالکل درست نہیں ہے کہ حائضہ عورت کے لیے غسل لازم ہو جیسا کہ آپ نے نماز کی فرضیت کے سلسلے میں بیان کیا ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب غسل حیض کے موجبات اور لوازم میں سے ہے تو اس کا لزوم حیض کے حکم اور اس کی بقا کے متافی نہیں ہوگا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جب سلام پھیرنا نماز کی تحریمہ کے موجبات میں سے ہے تو نماز کے آخر تک اس کے لزوم کی انتہا نماز کی بقا کے حکم کے متافی نہیں ہے۔ اسی طرح حلق یعنی تسر کے بال جب صاف کرنا احرام کے موجبات میں سے ہے تو جب تک وہ حلق نہ کر لے اس وقت

تک اس کا لزوم احرام کی بقا کے متافی نہیں ہے۔ اسی طرح غسل جب حیض کے موجبات میں سے ہے تو حائضہ پر اس کا وجوب حیض کے حکم کی بقا کے لیے مانع نہیں ہے۔
 رہ گئی نماز جس کی معترض نے مثال دی ہے تو وہ حیض کے موجبات میں داخل ہی نہیں ہے بلکہ یہ تو ایک علیحدہ حکم ہے جس کا لزوم طہروالی عورتوں کے ساتھ نہیں۔ اگر ان کے ساتھ نماز کا لزوم ہو جائے تو اس سے حیض کے حکم کی نفی لازم آئے گی اور قول باری (حَتَّىٰ يَطْهُرَتْ فَاِذَا تَطَهَّرَتْ) میں چونکہ غسل کا بھی احتمال موجود ہے۔

اس لیے یہ بمنزکہ قول باری (وَإِذَا كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطْفِئُوا، اور اگر تم ناپاک کی حالت میں ہو تو خوب اچھی طرح پاکی حاصل کر لو) کے ہو جائے گا اور اس پر دلالت کرے گا۔ حائضہ پر حیض ختم ہو جانے کے بعد غسل واجب ہے۔ یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی مروی ہے اور اس پر امرت کا اتفاق ہے۔

قول باری ہے (فَاِذَا تَطَهَّرَتْ فَأَتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ، جب یہ پاک ہو جائیں تو ان کے پاس اسی طریقے سے جاؤ جس کا اللہ نے تمہیں حکم دیا ہے) ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس میں ممانعت کی بنا پر لگی ہوئی پابندی اٹھانے اور اباحت کو بحال کرنے کی بات کی گئی ہے۔ اس میں وجوب کی بات نہیں ہے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (فَاِذَا دُفِضَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَدْحَانِ، جب جمعہ کی نماز ہو جائے تو زمین میں بکھر جاؤ) یا (وَإِذَا أَحَلَّكُمْ فَأَصْطَلُوا، جب تم احرام کھول دو تو شکار کرو) ان دونوں آیتوں میں جو حکم ہے وہ دراصل اباحت ہے جو ممانعت کے بعد وارد ہوئی ہے وجوب نہیں ہے کہ نماز جمعہ کے بعد زمین میں بکھر جانا یا احرام کھول کر شکار کرنا ضروری ہے۔
 قول باری (مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباس، مجاہد، قتادہ، ربیع بن انس کا قول ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ فرج میں عمل جنسی کیا جائے، یہی وہ جگہ ہے جس سے حیض کی حالت میں دور رہنے کا حکم اس سلسلہ کلام کے آغاز میں دیا گیا تھا۔ چنانچہ فرمان تھا (فَاعْتَبِرُوا السَّاعَةَ فِي الْمَحِيضِ)۔

سعدی اور ضحاک کا قول ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ طہر کے زمانے میں بیویوں سے قربت اختیار کرو نہ کہ حیض کے زمانے میں۔ ابن الخنقیہ کا قول ہے کہ نکاح کے واسطے سے قربت اختیار کرو نہ کہ بدکاری کے واسطے سے۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں یہ تمام معانی اللہ کی مراد ہیں۔ اس لیے

کہ یہ وہ باتیں ہیں جن کا اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو حکم دیا ہے اس لیے یہ تمام معافی آیت کے ذیل میں آجائیں گی۔

قول باری ہے (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ) بے شک اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو پسند کرتا ہے جو بدی سے باز رہیں اور پاکیزگی اختیار کریں (عطار سے مروی ہے کہ "المتطہرین بالماء للصلاة" یعنی وہ لوگ جو نماز کے لیے پانی سے طہارت حاصل کرتے ہیں۔ مجاہد کا قول ہے "المتطہرین من الذنوب" یعنی وہ لوگ جو گناہوں سے پاک رہتے ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ عطار کا قول زیادہ مناسب ہے کیونکہ آیت میں طہارت کا ذکر گزر چکا ہے۔ چنانچہ قول باری ہے (فَإِذَا تَطَهَّرْتَ فَأَتَوْهُنَّ) اس لیے اس سے مراد نماز کے لیے پانی کے ذریعے طہارت حاصل کرنا ہے۔ زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ قول باری (وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ) ان لوگوں کی مدح ہو جو نماز کے لیے پانی کے ذریعے طہارت حاصل کرتے ہیں۔

قول باری ہے (فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّخِذُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ) اس مسجد میں ایسے لوگ ہیں جو پاکیزگی اختیار کرنا پسند کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ پاکیزگی اختیار کرنے والوں کو پسند کرتا ہے) روایت میں ہے اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کی اس لیے مدح کی ہے کہ وہ لوگ پانی کے ذریعے استنجا کرتے تھے۔

قول باری ہے (فَسَاءَ مَا كُودَحَرَّتْ لَكُمْ خَائُوًا حَرَّتْ لَكُمْ آتِي شَيْئًا) تمھاری عورتیں تمھاری کھیتیاں ہیں تمھیں اختیار ہے جس طرح چاہو اپنی کھیتی میں جاؤ (حرث سے مراد تخم ریزی کی جگہ یعنی کھیتی ہے یہاں یہ سمبستری سے کنایہ ہے۔ عورتوں کو حرث یعنی کھیتی اس لیے قرار دیا گیا ہے کہ یہ اولاد کے لیے تخم ریزی کی جگہیں ہیں اور قول باری (خَائُوًا حَرَّتْ لَكُمْ آتِي شَيْئًا) اس پر دلالت کر رہا ہے کہ وطی کی اباحت فرج میں عمل جنسی تک محدود ہے۔ اس لیے کہ فرج ہی کاشت کی جگہ ہے۔

عورتوں کے دیر میں عمل جنسی کرنے کے مسئلے میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب اسے حرام قرار دیتے اور اس سے سختی سے روکتے تھے۔ یہی ثوری کا قول ہے اور منزنی کی روایت کے مطابق امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ طحاوی نے کہا ہے کہ ہمیں محمد بن عبداللہ بن عبدالحکم نے بیان کیا کہ انہوں نے امام شافعی کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عورت کی دیر میں عمل جنسی کی تحلیل یا تحریم کے متعلق کوئی صحیح روایت منقول نہیں ہے۔

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ حلال ہے۔ اصبع بن الفرغ نے ابن القاسم سے اور انہوں نے

امام مالک سے روایت کی ہے کہ ”میں نے کسی ایسے شخص کو جس کی دین کے معاملے میں میں اقتدا کرتا ہوں اس معاملے میں شک کرتے ہوئے نہیں پایا کہ یہ حلال ہے“ یعنی بیوی کی دبر میں عمل جنسی سرانجام دینا، پھر امام مالک نے یہ آیت پڑھی (فِئْسَاءٌ كُفْرًا تَلْحَقُ بِأَلْفِ سِتْرَةٍ) پھر کہا ”اس سے بڑھ کر اور کیا چیز واضح ہوگی، مجھے اس بارے میں کوئی شک نہیں ہے“

ابن القاسم کہتے ہیں کہ میں نے امام مالک سے کہا کہ ہمارے پاس مصر میں لبت بن سعد ہیں جو حارث بن یعقوب سے حدیث بیان کرتے ہیں اور وہ ابو الحباب سعید بن یسار سے کہ میں نے حضرت ابن عمرؓ سے دریافت کیا کہ آپ لونڈیوں کے بارے میں کیا فرماتے ہیں کہ ہم ان کے لیے ”تجھیز“ نہ کریں۔ حضرت ابن عمرؓ نے پوچھا کہ تجھیز کیا شئی ہے؟ میں نے دبر کا ذکر کیا اس پر حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا ”آیا کوئی مسلمان اس طرح بھی کر سکتا ہے؟“ یہ سن کر امام مالک نے کہا ”میں ربیعہ بن ابی عبد الرحمن کے متعلق گواہی دیتا ہوں کہ انہوں نے مجھے ابو الحباب سعید بن یسار سے یہ بیان کیا کہ انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے اس کے متعلق پوچھا تھا تو انہوں نے جواب دیا تھا کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

ابن القاسم کہتے ہیں کہ امام مالک کی یہ بات سن کر مجلس میں بیٹھا ہوا ایک شخص بول اٹھا ”ابو عبد اللہ؟ (امام مالک کی کنیت) آپ ہی تو کہتے ہیں کہ سالم نے یہ کہا تھا کہ اس غلام یا اس موٹے بچھی یعنی نافع نے میرے والد کی طرف غلط بات کی نسبت کی ہے جس طرح کہ عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ کی طرف غلط بات کی نسبت کی ہے“ یہ سن کر امام مالک نے کہا ”میں گواہی دیتا ہوں کہ یزید بن رومان نے مجھے سالم سے اور انہوں نے اپنے والد سے یہ نقل کیا ہے کہ وہ یہ فعل کرتے تھے۔“

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ سلیمان بن بلال نے زید بن اسلم سے اور انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کی دبر میں عمل جنسی کر لیا لیکن پھر اسے اس کا گہرا دکھ ہوا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (فِئْسَاءٌ كُفْرًا تَلْحَقُ بِأَلْفِ سِتْرَةٍ) اس روایت میں یہ نقص موجود ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے زید بن اسلم کی سماع غیر معلوم ہے۔

فضل بن فضالہ نے عبد اللہ بن عباسؓ سے، انہوں نے کعب بن علقمہ سے، انہوں نے ابو النضر سے کہ انہوں نے حضرت ابن عمرؓ کے آزاد کردہ غلام نافع سے پوچھا کہ تمہارے متعلق یہ بات کثرت سے کہی جا رہی ہے کہ تم حضرت ابن عمرؓ سے یہ نقل کرتے ہو کہ انہوں نے عورتوں کی دبر میں عمل جنسی کرنے کا فتویٰ دیا تھا نافع نے یہ سن کر کہا کہ لوگوں نے میرے متعلق جھوٹی بات کہی ہے۔

بات دراصل یہ ہے کہ ایک دن حضرت ابن عمرؓ قرآن پاک کے نسخے کو جگہ جگہ سے کھول کر دیکھ

رہے تھے۔ اچانک ان کی نظر اس آیت (نِسَاءٌ كُفْرًا تَحَدَّثُ لَكُمْ فَانْتَوَا حَتَّىٰ تَكُونَ لَكُمْ بَطْرًا) پر پڑی، مجھے کہتے لگے: ”نافع تمہیں اس آیت کے پس منظر کے متعلق کچھ پتہ ہے؟“ میں نے نفی میں جواب دیا تو فرمانے لگے: ”ہم قریش کے لوگ عورتوں کو آنکوش میں لے کر مباشرت کرتے تھے، انصار کی عورتوں نے یہودیوں سے کروٹ کے بل لیرٹ کر ہمبستری کرنے کا طریقہ اخذ کیا تھا (یہودی صرف اسی ہیئت پر جماع کو جائز سمجھتے تھے) اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی (یعنی اس میں ہر ہیئت سے مباشرت کی اجازت مل گئی) یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ نافع کی اس روایت میں بیان کردہ سبب حضرت ابن عمرؓ سے زید بن اسلم کے بیان کردہ سبب سے مختلف ہے۔ میمون بن مہران نے کہا ہے کہ نافع نے یہ بات یعنی عورتوں کی دبر میں عمل جنسی کی حلت اس وقت کہی تھی جب بہت بوڑھے ہو گئے تھے اور دماغی توازن بگڑ گیا تھا۔

ابو بکر حبصہ کہتے ہیں کہ امام مالک سے مشہور یہی ہے کہ وہ ایتان دبر کی اباحت کے قائل تھے۔ جبکہ اصحاب مالک اس کی قباحت اور مشاعت کی بنا پر اس کی نفی کرتے ہیں لیکن امام مالک سے یہ بات اس قدر مشہور ہے کہ صرف اس کی نفی کر کے اسے دور نہیں کیا جاسکتا ہے۔ محمد بن سعید نے ابو سلیمان الجوزجانی سے نقل کیا ہے کہ میں مالک بن انس کے پاس موجود تھا۔ ان سے نکاح فی الدبر کے متعلق سوال کیا گیا، انہوں نے سر پر ہاتھ مار تے ہوئے کہا کہ ”میں ابھی اس کام سے فارغ ہو کر غسل کر کے آیا ہوں۔“

ابن القاسم نے بھی امام مالک سے اس کی نقل کی ہے جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔ یہ مسئلہ فقہ کی کتابوں میں بھی درج ہے۔ نیز محمد بن کعب القرظی سے منقول ہے کہ وہ اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔ اور اس قول باری (اَسْتَأْتُونَ الذُّكُورَ مِنَ الْعَاكِمِينَ وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ ذِكْرًا مِنْ آذَانِكُمْ، کیا تم دنیا کی مخلوق میں سے مردوں کے پاس جاتے ہو اور تمہاری بیویوں میں تمہارے رب نے تمہارے لیے جو پیدا کیا ہے اسے چھوڑ دیتے ہو) کی یہ تاویل کرتے تھے کہ ”تم اپنی بیویوں کے ساتھ اس جیسا فعل کرو اگر تم چاہو۔“

حضرت ابن مسعود سے مروی ہے کہ عورتوں کے مرقعہ حرام ہیں۔ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ نے فرمایا کہ یہ فعل عمل قوم لوط کی چھوٹی شکل ہے۔ اس بارے میں حضرت ابن عمرؓ سے روایات مختلف ہیں۔ اس لیے روایات کے تعارض کی بنا پر یہ سمجھا جائے گا کہ اس مسئلے کے بارے میں ان سے گویا کوئی روایت منقول نہیں۔ ظاہر آیت اس پر دلالت کرتا ہے کہ اباحت فرج میں عمل جنسی تک

محدود ہے جو کہ موضع حرث یعنی تخم ریزی کا مقام ہے اور جہاں سے اولاد پیدا ہوتی ہے۔
 حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی حرمت کے متعلق بہت سی روایات منقول ہیں۔ خزیمہ
 بن ثابتؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اور طلق بن علیؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے کہ آپ
 نے فرمایا (لَا تَأْتُوا النِّسَاءَ فِي أَدْبَارِهِنَّ، عورتوں کی دبر میں عمل جنسی نہ کرو) عمرو بن شعیب نے
 اپنے والد سے اور انہوں نے ان کے دادا سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت
 کی ہے آپ نے فرمایا (ہی اللوطیۃ الصغری، یہ فعل عمل قوم لوط کی چھوٹی شکل ہے) یعنی عورتوں
 کی دبر میں عمل جنسی کرنا۔

حماد بن سلمہ نے حکیم اترم سے، انہوں نے ابو تمیمہ سے، انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے
 اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا (من اتی حائضًا وَاَمْرًا
 فی دبرھا فقد کفوبہا تنزل علی محمد، جس شخص نے حائضہ عورت سے ہمبستری کی یا عورت
 کی دبر میں عمل جنسی کیا اس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل شدہ شریعت کا انکار کر دیا)۔

ابن جریر نے محمد بن المنکدر سے اور انہوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی کہ یہودیوں
 نے مسلمانوں سے کہا کہ جس شخص نے بیوی کے ساتھ عقب سے ہمبستری کی اس کے ہاں پیدا
 ہونے والا بچہ بھینگا ہوگا۔ (در اصل یہودی صرف کروٹ کے بل لیٹ کر ہمبستری کو درست سمجھتے تھے)
 اس پر یہ آیت نازل ہوئی (نِسَاءٌ كَوَّحَتْ لَكُمْ فَاتُوا حُرَّتْكُمْ أَلَىٰ شَيْئِهِمْ) حضور صلی اللہ علیہ
 وسلم نے اس کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا (مفیکم مذبوتہ ماکان فی الفرج، مباشرت اندام نہانی
 میں ہونی چاہیے خواہ سامنے سے ہو خواہ پیچھے سے)۔

حفصہ بنت عبد الرحمن نے حضرت ام سلمہؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم
 سے روایت کی ہے آپ نے فرمایا (فی صمام واحد، ہمبستری ایک ہی ڈاٹ یعنی سوراخ (فرج)
 میں ہونی چاہیے) جابر نے حضرت ابن عباسؓ سے آیت کی تفسیر میں اسی طرح فرمایا، آپ نے
 یہ بھی فرمایا کہ ”بچہ پیدا ہونے کی جگہ یعنی اندام نہانی میں جس ہیئت میں چاہو عمل جنسی کرو“
 عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی، آپ نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
 (لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَى رَجُلٍ آتَىٰ امْرَأَتَهُ فِي دُبُرِهَا، اللہ تعالیٰ اس شخص پر نظر بھی نہیں ڈالے
 گا جو اپنی بیوی کی دبر میں عمل جنسی کرے گا)۔

طاؤس نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے اس شخص کے متعلق

مسئلہ پوچھا گیا جو اپنی بیوی کی دبر میں عمل جنسی کرتا ہے تو آپ نے جواب میں فرمایا: "سائل مجھ سے کفر کے متعلق پوچھتا ہے، یعنی ایسی حرکت کفر ہے۔"

حضرت ابن عمرؓ سے قول باری (نِسَاءُ كُنَّ حَرِّمًا لِّكُمْ) کی تفسیر پوچھی گئی تو آپ نے فرمایا: "اپنی بیویوں کے ساتھ جس طرح چاہو ہمبستری کرو چاہو تو عزل کرو یا چاہو تو عزل نہ کرو" امام ابوحنیفہ نے کثیر الریاح الاصح سے اور انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے اس کی روایت کی ہے۔

حضرت ابن عباسؓ سے بھی اسی طرح کی روایت ہے، عزل کی صورت ہمارے نزدیک لونڈی کے ساتھ ہمبستری کے وقت درست ہے لیکن بیوی اگر حترہ ہو تو اس کی اجازت سے عزل کرنا درست ہوگا (ہمبستری کے دوران مادہ تولید کو عورت کے رحم میں پہنچنے نہ دینا عزل کہلاتا ہے)۔

ہمارے اس مسلک کی تائید ان روایات سے ہوتی ہے جو حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ وغیرہم سے مروی ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (وَالَّذِينَ كَفَرُوا لِيُقَدِّحُوا فِيهَا خُطُوبًا اَلَا عَلَىٰ اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ) مومن وہ ہیں جو اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرتے ہیں ماسوائے اپنی بیویوں یا لونڈیوں کے (وطی فی الدبر کی اباحت کا مقتضی ہے کیونکہ اس میں اباحت کا ورود کسی قید یا تخصیص کے بغیر علی الاطلاق ہوا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا (حَا تُؤْهِنَنَّ مِنْ حَيْثُ اَمَرَكَ اللّٰهُ) پھر آیات کی ترتیب میں یہ فرمایا (قَالُوا اَحَرُّنَا اَنْ نَّشْتَدَّ) تو اس کے ذریعے اس مقام کی وضاحت کر دی جس کا امر کیا گیا ہے اور وہ تخم ریزی کا مقام (فرج) ہے۔

ہمبستری کی ممانعت کے بعد اب اللہ تعالیٰ نے اس کی مطلقاً اباحت کا ارادہ نہیں کیا بلکہ اس سے مراد بچے کی پیدائش گاہ ہے۔ اس لیے اجازت اب اسی مقام تک محدود ہے کسی اور مقام کے لیے اجازت نہیں ہے۔

تاہم اس آیت نے قول باری (اَلَا عَلَىٰ اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ) کا فیصلہ کر دیا ہے جس طرح حائضہ عورت کے ساتھ ہمبستری کی ممانعت والی آیت نے قول باری (اَلَا عَلَىٰ اَزْوَاجِهِمْ) کا فیصلہ کر دیا ہے۔ اس بنا پر معترض کی ذکر کردہ آیت کو حائضہ عورت کے حکم پر مشتمل آیت پر مرتب سمجھا جائے گا یعنی آیت زیر بحث کے حکم کو آیت حیض کی روشنی میں دیکھا جائے گا۔

جو لوگ عورت کی دبر میں عمل جنسی کو ممنوع سمجھتے ہیں۔ ان کا استدلال اس قول باری سے ہے۔

رَحْلٌ هُوَ اَذَى) اللہ تعالیٰ نے حیضہ عورت کے ساتھ حالت حیض میں پائی جانے والی گندگی کی بنا پر ہمبستری کی ممانعت کر دی، یہی گندگی اور نجاست غیر موضع الولد یعنی دبر میں سر حال کے اندر موجود ہوتی ہے۔ اس لیے اس علت کا اقتضار یہ ہے کہ موضع دل یعنی فرج کے سوا کسی اور جگہ ہمبستری کے عمل کی اجازت نہ ہو۔

جو لوگ اس کی اباحت کے قائل ہیں وہ درج بالا استدلال کا اس طرح جواب دیتے ہیں کہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مستحاضہ کے ساتھ ہمبستری جائز ہے جبکہ اذی یعنی گندگی جو کہ دم استحاضہ ہے وہاں بھی موجود ہے اور استحاضہ کا خون اسی طرح نجس اور پلیدی ہے جس طرح حیض کا خون اور دوسری تمام نجاستیں۔

یہ لوگ موضع حرث یعنی فرج میں وطی کی اباحت کی تخصیص کا یہ جواب دیتے ہیں کہ مادون الفرج جماع پر سب کا اتفاق ہے جبکہ مادون الفرج، یعنی فرج کے علاوہ نسوانی جسم کا کوئی اور حصہ مثلاً ران وغیرہ اولاد کی پیدائش گاہ نہیں ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وطی کی اباحت موضع ولد تک محدود نہیں ہے۔

انہیں اس کا یہ جواب دیا جاتے گا کہ ظاہر آیت اس کا مقتضی ہے کہ اباحت وطی فرج تک محدود ہے۔ اور یہی مراد خداوندی ہے کیونکہ آیت (مِنْ حَيْثُ امْرَأَتِكَ اللَّهُ) اس پر معطوف ہے۔ اگر جماع کی دلالت قائم نہ ہو جاتی تو مادون الفرج وطی کا جواز بھی پیدا نہ ہوتا لیکن ہم نے مادون الفرج جماع کو اس دلالت کی بنا پر تسلیم کر لیا اور ممانعت کا حکم اس جگہ کے لیے باقی رہا جس کے لیے کوئی دلالت قائم نہیں ہوئی۔

قول باری ہے (وَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ عُدْوَةً لِّأَيِّمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصَدِّقُوا بَيْنَ النَّاسِ) واللہ سَمِيعٌ عَلِيمٌ اللہ کے نام کو ایسی قسمیں کھانے کے لیے استعمال نہ کرو جن سے مقصود نیکی اور تقویٰ اور بندگانِ خدا کی بھلائی کے کاموں سے باز رہنا، اللہ تمہاری ساری باتیں سن رہا ہے اور سب کچھ جانتا ہے۔

اس آیت کی دو تفسیریں کی گئی ہیں۔ اول یہ کہ وہ اپنی قسم کو نیکی، تقویٰ اور بندگانِ خدا کی بھلائی کے کاموں کے لیے رکاوٹ بنا دے۔ جب اس سے ان کاموں کو سرانجام دینے کا مطالبہ کیا جائے تو کہہ دے کہ میں نے تو ان کاموں کے نہ کرنے کی قسم کھا رکھی ہے اور اس طرح وہ اپنی قسم کو اپنے اور نیکی کے کاموں کے درمیان حائل بنا دے یا یہ کہ نیکی، تقویٰ اور بھلائی کے کاموں پر

مامور ہے۔ اگر وہ ان کاموں کے نہ کرنے کی قسم کھائے گا تو اللہ کے حکم کی مخالفت کرے گا۔ اس لیے اسے اپنی قسم توڑ کر نیکی کے یہ کام کر لینے چاہئیں۔

مجاہد، سعید بن جبیر، ابراہیم نخعی، حسن بصری اور طاؤس سے یہی منقول ہے۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَلَا يَأْتِي تِلْكَ الْفُضْلَ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، اور تم سے جو صاحب حیثیت اور صاحب مقدرت ہیں وہ اس بات کی قسم نہ کھا بیٹھیں کہ اپنے رشتہ دار، مسکین اور مہاجرین فی سبیل اللہ لوگوں کی مدد نہ کریں گے)۔

اشعث نے ابن سیرین سے روایت کی ہے کہ حضرت ابو بکرؓ کے پاس دو یتیم پرورش پارہے تھے ایک کا نام مسطح تھا یہ غزوہ بدر میں بھی شامل ہو چکا تھا۔ جب افک کا مشہور واقعہ پیش آیا تو مسطح اس معاملے میں مخالفین کے ہتھے چڑھ گیا۔ حضرت ابو بکرؓ کو اس سے بڑا غصہ آیا اور آپ نے قسم کھالی کہ ان دونوں کے ساتھ نہ صلہ رحمی کریں گے اور نہ ہی ان کی کوئی مدد کریں گے۔

اس پر یہ آیت (وَلَا يَأْتِي تِلْكَ الْفُضْلَ مِنْكُمْ نَازِلٌ هُوَ فِي حَضْرَتِ ابُو بَكْرٍ نَازِلٌ) کے لیے کپڑے بنا دیتے اور دوسرے کو سواری مہیا کر دی۔ ہم نے زیر بحث آیت کا جو مفہوم بیان کیا ہے سنت میں بھی اسی مفہوم کی روایتیں موجود ہیں۔ حضرت انس بن مالکؓ، حضرت عدی بن حاتم اور حضرت ابو ہریرہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا یہ قول نقل کیا ہے (مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَوَأَىٰ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا خَلِيَاتُ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَلِيَكْفُرَ عَنْ يَمِينِهِ، جو شخص کسی بات کی قسم کھا بیٹھے اور پھر دیکھے کہ کوئی دوسری بات اس سے بہتر ہے تو وہ بہتر بات پر عمل کرے اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دے)۔

آیت زیر بحث کی جو تاویل ہم نے کی ہے اس کے بھی یہی معنی ہیں۔ اس تاویل کی بنیاد پر قول باری (وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عَدُوًّا لِأَيْمَانِكُمْ) کا مفہوم یہ ہو گا کہ اس کی قسم اسے بھلائی کے کاموں سے نہ روکے بلکہ وہ بھلائی کے کام کرے اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دے۔

آیت کی دوسری تفسیر یہ ہے کہ قول باری (عَدُوًّا لِأَيْمَانِكُمْ) سے مراد ہے کثرت سے اللہ کی قسمیں کھانا۔ یہ بات اللہ کے مقابلے میں دلیری کرنے اور ہر لٹے سیدھے کام میں اس کے نام کے بے جا استعمال کی ایک صورت ہے۔ یعنی کثرت سے اللہ کے نام کی قسمیں نہ کھاؤ تاکہ (کم قسمیں کھانے کی صورت میں) ان قسموں کو پورا کر سکو اور قسم توڑنے کے گناہ سے بچ سکے۔ حضرت عائشہ سے اسی قسم کی ایک روایت ہے۔

جو شخص کسی شئی کا کثرت سے ذکر کرتا ہے وہ اسے نشانہ بنا لیتا ہے جیسا کہ کوئی کہنے والا یہ کہے کہ ”تم نے تو مجھے نشانہ ملا مرت بنا لیا ہے“ (جب کوئی شخص کسی کو کثرت سے ملامت کرے تو اس وقت یہ فقرہ بولا جاتا ہے) شاعر کا قول ہے۔

ع لَا تَجْعَلْنِي عَرْضَةَ اللّٰوَاكِرِ۔ اسے محبوبہ! تو مجھے ملامت کرنے والی عورتوں کا نشانہ نہ بنا۔ اللہ تعالیٰ نے کثرت سے قسم کھانے والوں کی مذمت کی ہے۔ قول باری ہے (وَلَا تَطْعَمْ كُلَّ حَلَاثٍ مَّهِيْنٍ، تم ایسے ہر شخص کی بات نہ مانو جو بہت زیادہ قسمیں کھانے والا ذلیل ہے)۔

آیت کا معنی یہ ہوگا کہ اللہ کے نام کو نشانہ نہ بناؤ اور اسے ہر لٹے سیدھے کام میں استعمال نہ کرو تاکہ جب تمہاری قسمیں کم ہوں تو تم انہیں پورا کر سکو اور قسم توڑنے کے گناہ سے بچ جاؤ۔ اس لیے کہ قسموں کی کثرت نیکی اور تقویٰ سے دور اور گناہ نیز اللہ کے سامنے دلیری کے اظہار سے قریب کر دیتی ہے۔ گویا کہ معنی یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ تمہیں کثرت سے قسمیں کھانے اور اس کے سامنے دلیری کے اظہار سے روک رہا ہے۔ کیونکہ ان سے باز رہنے میں ہی نیکی، تقویٰ اور بھلائی ہے۔

اس طرح تم ان سے باز رہ کر نیکو کار اور پرہیزگار بن سکتے ہو۔ اس لیے کہ قول باری ہے (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ، اب دنیا میں وہ بہترین گروہ تم ہو جسے انسانوں کی ہدایت اور اصلاح کے لیے میدان میں لایا گیا ہے)۔ چونکہ زیر بحث آیت میں مذکورہ بالا دونوں تاویلوں کا احتمال ہے اور ان دونوں میں کوئی تضاد بھی نہیں ہے۔ اس لیے آیت کو ان دونوں معنوں پر محمول کرنا واجب ہے۔ اس طرح یہ آیت اللہ کے نام کے لیے بجا استعمال اور ہر لٹے سیدھے بات میں اس کی قسمیں کھا کر اسے نشانہ بنانے کی ممانعت کا فائدہ دے گی۔ ساتھ ہی ساتھ اس بات کی بھی ممانعت ہو جائے گی کہ کوئی شخص اپنی قسم کو نیکی، تقویٰ اور بھلائی سے باز رہنے کا ذریعہ نہ بنائے خواہ وہ کثرت سے قسمیں نہ بھی کھاتا ہو۔

بلکہ اس پر یہ واجب ہے کہ کثرت سے قسمیں نہ کھائے اور جب کوئی قسم کھالے تو اسے پورا کرنے سے باز نہ رہے بشرطیکہ اس کی قسم طاعت، نیکی، تقویٰ اور بھلائی کے کسی کام کے لیے ہو جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (مَنْ حَلَفَ عَلَىٰ يَسِينٍ قَوَّاهُ خَيْرًا مِّنْهَا قَلِيَّاتٍ لَّدَىٰ هُوَ خَيْرٌ وَلِيَكْفُرَ عَنْ يَسِينِهِ۔

قول باری ہے (وَلَا يَأْخُذُكُمْ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْ اَيْسَابِكُمْ وَلَكِنْ يُّؤْخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوْبِكُمْ وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ حَلِيْمٌ، جو بے معنی قسمیں تم بلا ارادہ کھا لیتے ہو ان پر اللہ گرفت نہیں کرتا مگر جو قسمیں

تم سچے دل سے کھاتے ہو ان کی باز پرس وہ ضرور کرے گا۔ اللہ بہت درگزر کرنے والا اور بردبار ہے۔
ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے لفظ اللغو، کا کوئی مقام پر ذکر کیا ہے۔ اس لیے
استعمال کے موقع و محل کی مناسبت سے اس سے مختلف معانی مراد لیے گئے ہیں۔ قول باری ہے۔
(لَا تَسْمَعُ فِيهَا لَغِيَةً، تم جنت میں کوئی فحش اور قبیح کلمہ نہیں سنو گے) یہاں 'لاغیة' سے مراد
فحش اور قبیح کلمہ ہے۔

اس طرح قول باری (لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْتِيهَا، وہ جنت میں کوئی لغو اور گناہ میں
بتلا کرنے والی بات نہیں سنیں گے) یہاں لفظ لغو، کا وہی مفہوم ہے جو پچھلی آیت میں 'لاغیة'
کا ہے۔ نیز قول باری ہے (وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ، اور جب کوئی لغوبات سنتے ہیں تو اس
سے منہ پھیر لیتے ہیں) یہاں لغو سے مراد کفر اور کلام قبیح ہے۔

اسی طرح قول باری ہے (وَإِذَا لَغُوا فِيهِ، اور قرآن سننے کے درمیان غل مچا دیا کرو۔ یہاں
اس سے مراد وہ شور و غل ہے جس کا کوئی فائدہ نہ ہوتا کہ سامعین کے ذہنوں کو قرآن سننے کی طرف
سے مشغول کر دیا جائے۔ اسی طرح قول باری ہے (وَإِذَا مَكَرُوا بِاللَّغْوِ مَرَدُوا كِرَامًا، اور جب یہ
کسی فضول چیز کے پاس سے گزرتے ہیں تو دامن بچا کر وقار سے گزر جاتے ہیں) یہاں لغو سے مراد
فضول اور باطل گفتگو یا شئی ہے جو کوئی شخص بے فائدہ اور بے معنی گفتگو کرے تو محاورے میں
یہ فقرہ کہا جاتا ہے "كَلَامِي كَلَامُهُ" (اس نے فضول اور لا یعنی باتیں کیں)۔

بے معنی قسم کے متعلق سلف سے کئی اقوال منقول ہیں حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ
یہ وہ شخص ہے جو کسی ایسی بات کی قسم کھا بیٹھتا ہے جس کے متعلق اس کا خیال ہو کہ وہ ایسی ہی ہو
گی حالانکہ وہ ایسی نہیں ہوتی۔ مجاہد اور ابراہیم نخعی سے بھی اسی طرح کی روایت ہے۔

مجاہد نے قول باری (وَإِذَا لَغُوا فِيهِ، لَمْ يَأْتِيهِمْ لَغْوٌ، مگر جو قسمیں تم جان بوجھ کر کھاتے
ہو اس کی وہ ضرورت تم سے باز پرس کرے گا) کی تفسیر میں کہا ہے کہ تم جانتے ہوئے ایک چیز کی قسم
کھا بیٹھو، یہی معنی قول باری (بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ) کا بھی ہے۔ حضرت عائشہ کا قول ہے کہ میں لغویہ
ہے کہ کوئی شخص یہ کہے "لا والله يا بلى والله" (نہیں، بخدا نہیں یا بخدا کیوں نہیں) حضرت
عائشہ سے یہ روایت مرفوعاً بھی نقل ہوئی ہے۔

ہمارے نزدیک اس سے مراد گزری ہوئی بات پر قسم کھانے سے روکنا ہے۔ عطار نے اس
کے متعلق حضرت عائشہ سے روایت کی ہے کہ کوئی شخص یہ کہے "فعلناه والله كذا يا صنعنا والله كذا"

بخدا ہم نے یہ کام کیا یا بخدا ہم نے یہ حرکت کی (حسن لہری اور شعبی سے بھی اسی قسم کی روایت ہے اس کے متعلق سعید بن جبیر کا قول ہے؛ یہ وہ شخص ہے جو کسی حرام کام کے کرنے کی قسم کھا لیتا ہے پھر وہ کام نہ کرنے پر اللہ اس کی گرفت نہیں کرتا۔“

آیت زیر بحث کی یہ تاویل قول باری (عَدَّ ضَعْفَ لَا يَمَانِكُمْ) کی اس تاویل کے مطابق ہے جس میں کہا گیا ہے کہ اس سے مراد کسی شخص کا قسم کے ذریعے ایک مباح فعل سے باز رہنا یا ممنوع فعل کو گزرتا ہے۔ اب جبکہ لفظ لغو، ان تمام معانی کا احتمال رکھتا ہے اور دوسری طرف یہ بھی واضح ہے کہ باری تعالیٰ نے اپنے قول (وَلَكِنْ يَتَوَخَّأُ خَوِّبْنَا كَسَبَتْ خُلُوعِكُمْ) کا ما قبل کے قول پر عطف کر کے ایسی قسم مراد لی ہے جس کی گروہ دل میں جھوٹ اور خلاف واقعہ بات پر باندھی جائے۔

تو اس سے یہ واجب ہو جاتا ہے کہ آیت میں جس گرفت اور مواخذہ کا ذکر ہے وہ سزائے آخرت ہو اور اس قسم کے ٹوٹنے پر کفارہ لازم نہ آئے۔ اس لیے کہ اس کفارے کا دل کے کسب سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے ذریعے قاصدِ خیر اور قاصدِ شر دونوں کا حال یکساں ہوتا ہے نیز عمد اور سہو دونوں کا حکم بھی ایک جیسا ہوتا ہے۔

جس سے یہ معلوم ہو گیا کہ آیت میں مذکورہ عقوبت سے مراد وہ سزا ہے جو اسے عین غموس کا ارادہ کرنے پر ملے گی اور عین غموس وہ قسم ہے جو وہ کسی گذشتہ فعل پر کھاتا ہے۔ اس قسم کا اٹھانے والا دراصل خلاف واقعہ بات کہہ کر جھوٹ کا ارادہ کرتا ہے۔ اس لیے عین لغو وہ قسم ہوتی چاہیے جس میں جھوٹ کا ارادہ نہیں ہوتا۔ یہ گذرے ہوئے کسی فعل کے متعلق ہوتی ہے اور قسم اٹھانے والا یہ خیال کرتا ہے کہ اس نے جس طرح کی قسم کھائی ہے واقعہ بھی یہی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس قسم کا نام لغو اس لیے رکھا ہے کہ کفارہ کے وجوب کے لحاظ سے اور نہ ہی سزا کے استحقاق کے لحاظ سے اس کے ساتھ کوئی حکم متعلق ہوتا ہے۔

یہی وہ قسم ہے جس کے مفہوم کی روایت حضرت عائشہؓ سے اور حضرت ابن عباسؓ سے ہوئی ہے کہ کوئی شخص اپنی بات پیش کرتے ہوئے ”لا، کا اللہ یا بلی، کا اللہ“ کہے اور یہ خیال کرے کہ وہ سچ کہہ رہا ہے۔ اس کی حیثیت اس لغو کلام کی سی ہوگی جو بے فائدہ ہوتا ہے اور جس کے ساتھ کسی حکم کا تعلق بھی نہیں ہوتا۔ ایک احتمال یہ بھی ہے آیت میں مذکورہ عین سے اللہ نے وہ صورت مراد لی ہو جس کا ذکر سعید بن جبیر نے کیا ہے کہ ایک شخص کسی فعل حرام کی قسم اٹھالے اور پھر قسم پوری نہ کرنے پر اللہ اس کا مواخذہ نہ کرے۔

اس مواخذہ سے سعید بن جبیر کی مراد آخرت کی سزا ہے۔ اگرچہ قسم توڑنے کی صورت میں اس پر کفارہ واجب ہو جائے گا۔ مسروق کا قول ہے کہ ہر وہ قسم جسے کھانے والا پوری نہ کر سکتا ہو، یمین لغو ہے اس میں کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ یہ بات سعید بن جبیر کے قول اور ہماری کہی ہوئی بات کے موافق ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ قسم توڑنے پر سعید بن جبیر اس پر کفارہ واجب کرتے ہیں اور مسروق کفارہ واجب نہیں کرتے۔

اس سلسلے میں حضرت ابن عباس سے ایک اور روایت بھی ہے۔ وہ یہ کہ جس لغو قسم پر کفارہ واجب ہو جائے وہ یمین لغو ہے۔ ضحاک سے بھی اسی قسم کی ایک روایت ہے۔ حضرت ابن عباس سے یہ بھی مروی ہے کہ بھول کر قسم توڑ دینے کا نام یمین لغو ہے۔

ایلاء کا بیان

قول باری ہے (وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مِنْ تِسَاعِهِمْ تَرْبُصًا أَرْبَعَةً أَشْهُدًا بِحُلُوكِ أَيْمَانِهِمْ يَوْمَ يُنْفَخُ الْأَشْهُدَاءُ عَنْ عِبَادِهِمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْتُونَ) سے ہمبستری نہ کرنے کی قسم کھا بیٹھتے ہیں ان کے لیے بہت چار ماہ تک ہے) ابو بکر حصاص کہتے ہیں کہ نعت میں ایلاء حلف کو کہتے ہیں۔ چنانچہ عرب کہتے ہیں (الی، یولی، ایلاء والیہ) کثیر کا شعر ہے۔

قلیل الا لیا حافظ لیبینہ وان بندرت منه الا لیبہ بوت

میرا محدود بہت کم قسمیں کھاتا ہے لیکن اپنی کھائی ہوئی قسم کی حفاظت پوری طرح کرتا ہے اور اگر اس کے منہ سے کوئی قسم نکل جائے تو وہ پوری ہو کر رہتی ہے۔

نعت میں ایلاء کے اصل معنی یہی ہیں۔ شریعت میں ایلاء بیوی کے ساتھ ہمبستری ترک کرنے کی قسم کو کہتے ہیں جس کے نتیجے میں مدت گزرنے کے ساتھ ہی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ حتیٰ کہ اگر کوئی شخص یہ فقرہ کہے "آلی خلات من امرأتہ" (فلاں نے اپنی بیوی سے ایلاء کر لیا) تو اس سے درج بالا مفہوم ہی سمجھ میں آتا ہے۔

ایک شخص کس قسم کی قسم کھا کر ایلاء کرنے والا (مؤلی) بنتا ہے۔ اس کے متعلق اہل علم کے درمیان اختلاف کی کئی صورتیں ہیں۔ ایک تو وہ صورت ہے جس کی روایت حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے حسن بصری اور عطاء بن ابی رباح نے کی ہے کہ اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ رضاعت کی بنا پر عورت سے قربت نہیں کرے گا تو ایسا شخص مؤلی نہیں ہوگا۔

مؤلی صرف اس وقت بنے گا جب غصے کی بنا پر اور بیوی کو نقصان پہنچانے کی غرض سے قسم کھائے کہ وہ اس کے ساتھ ہمبستری نہیں کرے گا۔ دوسری روایت حضرت ابن عباسؓ سے ہے کہ ہر وہ قسم جو جماع کے لیے رکاوٹ بن جائے ایلاء ہے۔ اس کے اندر رضا اور غضب کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے۔ یہی ابراہیم نخعی، ابن سیرین اور شعبی کا قول ہے۔

تیسری وہ صورت ہے جس کی روایت سعید بن المسیب سے کی گئی ہے کہ اس کا تعلق جماع اور غیر جماع جیسی باتوں سے ہے۔ مثلاً یہ قسم کھالے کہ وہ بیوی سے بات نہیں کرے گا اس سے وہ شخص موی بن جائے گا۔ جعفر بن برقان نے یزید بن الاصم سے یہ نقل کیا ہے کہ میں نے ایک عورت سے نکاح کر لیا پھر میری ملاقات حضرت ابن عباس سے ہوئی۔ آپ نے فرمایا کہ مجھے یہ اطلاع ملی ہے کہ اس کے اخلاق و عادات اچھے نہیں ہیں۔ یہ سن کر میں نے کہا: بخدا وہ جا چکی ہے اور ایسے میں اس سے بات تک بھی نہیں کروں گا۔ یہ سن کر حضرت ابن عباس نے فرمایا: چار ماہ گزرتے سے پہلے پہلے تم اس کے پاس چلے جاؤ۔

حضرت ابن عباس کا یہ قول سعید بن المسیب کے قول اور حضرت ابن عمر کے اس قول کی ہوا فقہت پر دلالت کرتا ہے کہ قسم کھانے بغیر کنارہ کشتی بھی ایلا کی ایک صورت ہے۔ پوچھتی صورت وہ ہے جو حضرت ابن عمر کے اس قول پر مشتمل ہے کہ اگر اس نے اپنی بیوی کو چھوڑ دیا اور اس سے کنارہ کشتی کر لی تو یہ ایلا ہے۔ حضرت ابن عمر نے اس میں قسم اٹھانے کا ذکر نہیں کیا۔

جن لوگوں نے بیوی کو نقصان پہنچانے کی خاطر ترک جماع اور نقصان نہ پہنچانے کے ارادے سے اس کے ترک میں فرق کیا ہے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ جماع عورت کا حق ہے جس کا وہ مطالبہ بھی کر سکتی ہے اور شوہر کو اس سے اس حق سے محروم کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہے۔ اس لیے اگر وہ قسم کھا کر بیوی کے حق جماع کا تارک بن جائے گا تو وہ موی بنے گا یہاں تک کہ بیوی اپنی علیحدگی کے حق تک پہنچ جائے، اس لیے کہ مرد کے لیے اس کے سوا اور کوئی راستہ نہیں ہے کہ اسے معروف طریقے سے اپنی بیوی بنائے رکھے یا حسن سلوک کا مظاہرہ کرتے ہوئے اسے چھوڑ دے۔

اگر ترک جماع سے اس کا ارادہ کسی بھلائی کا ہو مثلاً بیوی بچے کو دودھ پلاتی ہو اور شوہر اس سے ہمبستری نہ کرنے کی قسم کھالے تاکہ ہمبستری سے دودھ خراب ہو جانے کی بنا پر بچے کو نقصان نہ پہنچے۔ تو اس صورت میں بیوی کو اس کے حق سے محروم کرنے کا کوئی ارادہ شامل نہیں ہوگا اور نہ ہی معروف طریقے سے ایسے بیوی بنائے رکھنے کی کوئی خلاف ورزی ہوگی۔ اس لیے تیسری بات یعنی بھلے طریقے سے اسے چھوڑ دینا اس پر لازم نہیں آئے گی اور نہ ہی اس کی اس قسم کی بنا پر حیدائی کا حکم متعلق ہوگا۔

قول باری (قَاتِلُوا قَاتِلِي) اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ۔ اگر وہ پلٹ آئیں تو اللہ غفور رحیم ہے) سے ان لوگوں کا استدلال ہے جو ایلا کی قسم میں نقصان پہنچانے کے قصد کو بھی شامل کرتے ہیں اس لیے

کہ یہ قول باری اس کا مقتضی ہے کہ وہ ایسی قسم کھا کر گنہگار بن جائے کہ اب اس کا رجوع کر لینا اس کے گناہ کی بخشش کا متقاضی ہو۔

یہاں سے نزدیک یہ آیت مذکورہ بالا شخص کی تخصیص پر دلالت نہیں کرتی اس لیے کہ آیت ان تمام لوگوں کو شامل ہے جو ایلا کرتے ہیں اور یہ شخص (یعنی نقصان پہنچانے کے ارادے سے ایلا کرنے والا) بھی ان میں سے ایک ہے اس لیے بخشش کا حکم صرف اس کی طرف لوٹتا ہے دوسروں کی طرف اس کا رجوع نہیں ہوا۔

ایلا کے معاملے میں مطہع اور عاصی یعنی فرمانبردار اور نافرمان دونوں کی حالت کی یکسانیت پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ قسم توڑنے کی صورت میں دونوں پر ہی کفارہ لازم آتا ہے۔ اسی طرح مدت گزر جانے پر طلاق کے ایجاب کے سلسلے میں ان دونوں کا یکساں ہونا واجب ہے۔ نیز ایسی تمام قسمیں جو سچے ارادے سے کھائی جاتی ہیں ان میں فرمانبردار اور نافرمان کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا اس لیے کہ جہاں تک کفارہ کے وجوب کا تعلق ہے وہ دونوں صورتوں میں واجب ہو کر رہتا ہے۔

اس لیے طلاق کا حکم بھی دونوں صورتوں میں ایک ہی ہونا چاہیے کیونکہ کفارہ اور طلاق دونوں ہی کا تعلق قسم کے ساتھ ہوتا ہے۔ ایک اور پہلو بھی ہے۔ خواہ کسی نے نقصان پہنچانے کے ارادے سے اپنی بیوی کو طلاق دی ہو یا نقصان پہنچانے کا ارادہ نہ ہو، جہاں تک رجوع کا تعلق ہے اس کے لحاظ سے دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔

یہاں ایلا کی صورت میں بھی ایسا ہی ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ آیت نے مطہع اور عاصی کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا ہے اس لیے آیت سب کو عام ہے۔ تاہم فقہائے اہل سنت میں اختلاف رائے رکھتے ہیں۔

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنی قسم میں بیوی کو اس طرح تنگ کرنے کا ارادہ کرے کہ اس کے ساتھ لول چال وغیرہ بند کر دے تو وہ ٹھوڑی ہو جائے گا، ان کا یہ قول بے معنی ہے اس لیے کہ قول باری (لَلَّذِينَ يُمِؤْتُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ) متعلق کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ اس میں ترک جماع کی قسم پوشیدہ ہے۔

کیونکہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ ترک جماع کی قسم کھانے والا ٹھوڑی ہوتا ہے۔ اس لیے ترک جماع کو سب کے نزدیک آیت میں پوشیدہ مانا جائے گا جسے ہم نے ثابت کر دیا۔ اب

اس کے سوا دوسری باتیں مثلاً ترک کلام وغیرہ تو آیت میں اسے پوشیدہ ماننے کے لیے کوئی دلالت قائم نہیں ہوئی اس لیے اسے پوشیدہ نہیں مانا جائے گا۔

ہماری اس بات پر یہ قول باری (تَقَانُ حَاوِاٰتِ اللّٰهِ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ) بھی دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ یہ بات واضح ہے سب کے نزدیک پلٹنے اور واپس ہونے سے مراد ہمبستری ہے سلف میں اس کے متعلق کوئی اختلاف نہیں ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ قول باری (لِلَّذِيْنَ يُؤْكُوْنَ مِنْ نِّسَاۡئِهِمْ) میں جو بات پوشیدہ ہے وہ جماع ہے۔ اس کے سوا اور کوئی چیز مثلاً کلام وغیرہ پوشیدہ نہیں ہے۔

وہ گئی وہ روایت جو حضرت ابن عمر سے ہے کہ ہجران یعنی کنارہ کشتی طلاق کو واجب کر دیتی ہے۔ تو یہ قول شاذ ہے، تاہم اس میں اس کی گنجائش ہے کہ حضرت ابن عمر نے اس سے یہ مراد لی ہو کہ جب کوئی شخص قسم کھائے اور پھر ایلا کی مدت میں اس سے کنارہ کش رہے تو طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

لیکن اس تاویل کے باوجود حضرت ابن عمر کا یہ قول کتاب اللہ کے خلاف ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (لِلَّذِيْنَ يُؤْكُوْنَ مِنْ نِّسَاۡئِهِمْ) اور لفظ اللہ کا معنی حلف یا قسم ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ اس بیوی کو چھوڑ دینا یا اس سے علیحدہ رہنا قسم نہیں ہے۔ اس لیے اس کے ساتھ کفارہ کے وجوب کا تعلق نہیں ہوگا۔

اشعث نے روایت کی ہے کہ حضرت انس بن مالک کے پاس ایک عورت تھی جو بڑی بد خلق تھی۔ حضرت انس پانچ یا چھ مہینے اس سے الگ رہتے پھر اس کے پاس آجاتے لیکن آپ اسے ایلا نہیں سمجھتے تھے۔

سلف اور ان کے بعد آنے والے فقہائے امصار میں اس مدت کے متعلق اختلاف ہے۔ جس کی قسم کھا کر ایک شوہر مؤوی بن سکتا ہے۔ حضرت ابن عباس اور سعید بن جبیر کا قول ہے کہ اس نے چار ماہ سے کم مدت کی قسم کھائی اور چار ماہ ہمبستری سے باز رہا تو وہ مؤوی نہیں ہوگا۔

یہی ہمارے اصحاب، امام مالک، امام شافعی اور اوزاعی کا قول ہے۔ حضرت عبد اللہ بن مسعود، ابراہیم نخعی، اسحکم، قتادہ اور حماد بن ابی سلمہ کا قول ہے کہ وہ مؤوی ہو جائے گا اگر وہ اس سے چار ماہ تک علیحدہ رہے گا۔ اس کے بعد وہ عورت طلاق بائن کی وجہ سے اس سے علیحدہ ہو جائے گی۔ ابن شبرہ اور حسن بن صالح کا بھی یہی قول ہے۔ حسن بن صالح نے مزید کہا ہے کہ اسی طرح

اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی سے اس گھر میں قربت نہیں کرے گا تو وہ مؤمن بن جائے گا۔
اگر اس نے اسے چار ماہ چھوڑے رکھا تو وہ ایلاء کی بنا پر بائن ہو جائے گی۔
اگر اس نے کسی اور گھر میں مدت گزرنے سے پہلے اس سے قربت کر لی تو ایلاء سا قطر ہو جائے گا۔
اسی طرح اگر کسی نے یہ قسم اٹھائی کہ وہ اس گھر میں داخل نہیں ہوگا جبکہ اس گھر میں اس کی بیوی
رہتی ہو اور اس نے بیوی کی خاطر یہ قسم اٹھائی ہو تو وہ مؤمن بن جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری ہے (لِّلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَوَلَّوْا رُءُوسَهُمْ
اِنَّهُنَّ اَيْلَاءٌ قَسَمَ كُوْبَتُهُنَّ بِهِنَّ بِهِنَّ ثَابِتٌ كَرَّوْا هُنَّ كُوْبَتُهُنَّ بِهِنَّ بِهِنَّ ثَابِتٌ كَرَّوْا هُنَّ كُوْبَتُهُنَّ بِهِنَّ بِهِنَّ
نہیں لگتا۔ اگر کوئی شخص ترکِ جماع کی قسم کھالے اور مدت چار ماہ سے کم ہو، پھر قسم کی مدت گزر
جائے تو وہ باقی ماندہ مدت میں بھی تارکِ جماع ہوگا۔ لیکن یہ باقی ماندہ مدت قسم کے بغیر
گزرے گی۔ اور قسم کے بغیر ترکِ جماع کا عورت کے بائن ہونے کے وجوب پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔
نیز چار ماہ سے کم کی مدت سے بھی بائن ہونے کا حکم عائد نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ
نے شوہر کے لیے جہالت کی مدت چار ماہ رکھی ہے، اس کے بعد اب علیحدگی کو واجب کرنے
کے لیے کوئی وجہ باقی نہیں رہ جاتی اور شوہر کی حیثیت اس شخص جیسی ہو جاتی ہے جو قسم کے بغیر
جماع سے کنارہ کشی اختیار کرے۔ اس لیے ایلاء کا حکم لاشعاً نہیں ہوگا۔

حسن بن صالح کا یہ قول بے معنی ہے کہ اگر وہ یہ قسم کھالے کہ اس گھر میں بیوی سے قربت
نہیں کرے گا تو اس صورت میں وہ مؤمن بن جائے گا۔ اس لیے کہ ایلاء ہر اس قسم کو کہتے ہیں جو
بیوی کے متعلق کھائی جائے اور جو چار ماہ تک اس کے ساتھ ہمبستری سے مانع ہو جائے اور
وہ یہ قسم بھی نہ توڑے جیسا کہ ہم اس کی وضاحت کر آئے ہیں۔

اب اس شخص کی کھائی ہوئی یہ قسم ایسی ہے جو اس مدت میں بیوی سے ہمبستری کے راستے
میں اس کے لیے رکاوٹ نہیں بن سکتی ہے اس لیے کہ قسم توڑے بغیر اس کے لیے بیوی سے قربت
ممکن ہے۔ مثلاً یہ کہ کسی اور گھر میں اس سے قربت کرے۔

جو شخص پورے چار ماہ ترکِ جماع کی قسم کھالے اس کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف
ہے۔ امام ابوحنیفہ، ابویوسف، محمد، زفر اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ ایسا شخص مؤمن ہوگا اور
اگر اس مدت کے اندر اس سے قربت نہیں کرے گا یہاں تک کہ مدت گزر جائے تو ایلاء کی بنا پر
عورت بائن ہو جائے گی۔

عطاء نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ اہل جاہلیت کا ایلا ایک یا دو سال کا ہوتا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے لیے اس کی مدت چار ماہ مقرر کر دی۔ اب جس شخص کا ایلا اس سے کم مدت کا ہوگا وہ مُور کی نہیں کہلائے گا۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اگر اس نے چار ماہ کی قسم کھائی تو مُور کی نہیں بنے گا۔ چار ماہ سے زائد کی قسم پر وہ مُور کی قرار پائے گا۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر کتاب اس قول کی تردید کر رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (اللَّذِينَ يُؤْتُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ نِكَاحًا اشْهَبُوا) اللہ تعالیٰ نے اس مدت کی مہلت کو چلنے اور شروع کر لینے کی مدت قرار دی۔ اس سے زائد مدت کو نہیں۔ اب جو شخص اس مدت میں قسم کی وجہ سے ہمیشگی سے باز رہا اس نے ایلا کا حکم یعنی طلاق کی راہ ہموار کر دی۔ اس لحاظ سے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوگا خواہ اس نے ترک جماع کے لیے چار ماہ کی قسم کھائی ہو یا اس سے زائد مدت کی۔ اس لیے کہ زائد مدت اس کے لیے مہلت کی مدت نہیں ہے۔

معہذا ظاہر کتاب ایسے شخص کے مُور کی بننے کا متقاضی ہے۔ خواہ اس نے چار ماہ یا اس سے کم یا اس سے زائد مدت کی قسم کھائی ہو۔ اس لیے کہ حلف کی مدت کا آیت میں ذکر نہیں ہے۔ پھر ہم نے چار ماہ سے کم مدت کی تخصیص دلائل کی تباہی کی ہے۔ اس لیے لفظ کا حکم چار ماہ یا اس سے زائد مدت کے لیے بجا رہتا رہے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اگر کسی نے پورے چار ماہ کی قسم کھائی تو اس کے ساتھ طلاق کا تعلق درست نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ آپ اس مدت کے گزرنے پر طلاق واقع کرتے ہیں لیکن مدت گزرنے کے بعد ایلا کا وجود نہیں ہے۔ اس لیے طلاق واقع کرنا درست نہیں ہوگا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ طلاق واقع کرنا ممتنع نہیں ہے اس لیے مدت کا گزر جانا جب ایقاع طلاق کا سبب ہے تو وقوع طلاق کے وقت قسم کے باقی رہنے کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ سال کا گزر جانا جب وجوبِ زکوٰۃ کے لیے سبب قرار پایا تو اب ضروری نہ رہا کہ وجوب کے وقت سال بھی موجود ہو کیونکہ اس وقت گزر کر معدوم ہو چکا ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ "تو نے اگر فلاں شخص کے ساتھ گفتگو کی تو تجھے طلاق" تو اس قول کی حیثیت سچے دل سے کھائی ہوئی قسم کی ہوگی۔ اگر عورت نے اس شخص سے گفتگو کر لی تو فوری طور پر طلاق واقع ہو جائے گی۔

حالانکہ عورت کے حق میں کھائی ہوئی قسم گزر گئی اور ختم ہو گئی۔ اسی طرح جب ایلا میں مدت

کا گزر جانا وقوع طلاق کا سبب ہے تو قسم کی غیر موجودگی میں طلاق واقع ہونے میں کوئی امتناع نہیں ہوگا۔

قول باری ہے (خَانَ خَاوَاتِ اللّٰهِ غَفُورٌ رَّحِيمٌ) ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ لغت میں الْفَيْءُ کسی چیز کی طرف رجوع کو کہتے ہیں۔ قول باری (حَتَّى تَفْجُرَ اِلَى اَمْرِ اللّٰهِ كَاتِبَةٌ فَاَصْدَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ۔ یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف لوٹ آئے۔ اگر وہ یعنی زیادتی کرنے والا گروہ رجوع کر لے تو ان دونوں گروہوں کے درمیان انصاف کی روشنی میں صلح کرادو یعنی وہ گروہ زیادتی سے انصاف کی طرف رجوع کر لے جو کہ حکم خداوندی ہے۔

اب جبکہ الْفَيْءُ کا معنی کسی چیز کی طرف رجوع کرنا ہے تو آیت میں موجود لفظ کے ظاہر کا منقضی یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو نقصان پہنچانے کی خاطر اس سے جماع نہ کرنے کی قسم کھالی ہو پھر اس سے یہ کہہ دے کہ میں تیری طرف رجوع کرتا ہوں، اور تیرے ساتھ ہم بستری نہ کرنے کا میں نے ارادہ کیا تھا اس سے باز آتا ہوں تو اس کا یہ کہنا رجوع کرنا قرآن پائے گا خواہ وہ ہم بستری پر قدرت رکھتا ہو یا اس سے عاجز ہو۔ یہ تو لفظ کا منقضی ہے تاہم اہل علم اس پر متفق ہیں کہ اگر شوہر کو بیوی تک رسائی ممکن ہو تو ہم بستری کے سوا اور کسی ذریعے سے رجوع نہیں ہو سکتا۔

اگر کسی شخص نے اپنی بیماری کی حالت میں بیوی سے ایلا کر لیا یا اس کے اور اس کی بیوی کے درمیان اتنا فاصلہ ہو جسے طے کرنے میں چار ماہ لگتے ہوں یا بیوی کے اندام نہانی کا راستہ بند ہو یا بیوی نابالغ اور کم سن ہو یا خود شوہر کا آکر تناسل کٹا ہوا ہو تو ان تمام صورتوں میں ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ زبانی طور پر اگر وہ رجوع کر لیتا ہے اور مدت گزر جاتی ہے لیکن عذر موجود رہتا ہے تو اس کا یہ رجوع درست ہوگا اور مدت گزرنے پر طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اگر شوہر نے حج کا احرام باندھ رکھا ہو اور ابھی حج میں چار ماہ باقی ہوں تو ایسی صورت میں جماع کے سوا اور کسی ذریعے سے رجوع نہیں ہو سکتا۔ امام زفر کا قول ہے کہ اس صورت میں بھی قول کے ذریعے رجوع ہو سکتا ہے۔

ابن القاسم کا قول ہے کہ جب شوہر ایلا کر لے اور بیوی اتنی چھوٹی ہو کہ اس جیسی کے ساتھ جماع نہیں کیا جا سکتا ہو تو شوہر ٹوٹی قرار نہیں پائے گا یہاں تک کہ بیوی جماع کے قابل ہو جائے اور اس کے بعد چار ماہ کی مدت گزر جائے پھر اسے بذریعہ عدالت مطلع کیا جائے گا۔

یہ ابن القاسم بن عمرو کی اپنی رائے ہے۔ انھوں نے امام مالک سے اس کی روایت نہیں کی ہے۔ ابن وہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ اگر ٹوٹی کو چار ماہ کی مدت گزرنے پر بذریعہ عدالت مطلع کیا جائے کہ یا تو رجوع کر لو یا طلاق دے دو پھر وہ اپنی بیوی سے رجوع کرے تو اگر اس نے اس سے ہمبستری نہیں کی یہاں تک کہ اس کی عدت کی مدت گزر گئی تو اب اس کے لیے اپنی بیوی کو حاصل کرنے کا کوئی راستہ نہیں رہ جائے گا اور نہ ہی اب رجوع ہو سکے گا۔

البتہ اگر اسے کوئی عذر ہو مثلاً وہ بیمار ہو یا قید میں ہو یا اسی قسم کی کوئی اور مجبوری ہو تو اس کا رجوع ثابت ہو جائے گا۔ اگر اس کی عدت گزرنے کے بعد وہ اس سے نکاح کر لیتا ہے۔ اگر اس کے بعد بھی وہ اس سے ہمبستری نہیں کرتا ہے یہاں تک کہ چار ماہ کا عرصہ گزر جاتا ہے تو پھر بھی اسے بذریعہ عدالت مطلع کیا جائے کہ یا تو رجوع کر لو یا طلاق دے دو۔

اسماعیل بن اسحاق نے کہا ہے کہ امام مالک کا قول ہے کہ اگر چار ماہ گزر جائیں اور وہ بیمار یا قید میں ہو تو جب تک صحت یاب نہ ہو جائے اسے بذریعہ عدالت مطلع نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ اسے اس چیز کا مکلف نہیں بتایا جائے گا جس کی وہ طاقت نہ رکھتا ہو۔ امام مالک کا یہ بھی قول ہے کہ اگر چار ماہ کی مدت گزر جائے اور وہ موجود نہ ہو تو اگر چاہے تو کفارہ ادا کر دے اس صورت میں اس کا ایلاء ساقط ہو جائے گا۔

اسماعیل کہتے ہیں کہ امام مالک نے اس خاص مسئلے میں یہ بات اس لیے کہی ہے کہ ان کے نزدیک قسم توڑنے سے پہلے کفارہ ادا کرنا جائز ہے اگرچہ قسم توڑنے کے بعد کفارہ ادا کرنا ان کے نزدیک مستحب ہے۔ اشجعی نے سفیان ثوری سے مولیٰ کے متعلق یہ نقل کیا ہے کہ اگر اسے بیماری، بڑھاپے یا قید کی مجبوری ہو یا بیوی حیض یا نفاس کی حالت میں ہو تو اسے چاہیے کہ زبانی طور پر رجوع کرے۔ مثلاً یوں کہے کہ میں تیری طرف لوٹ آیا۔ اس کا یہ کہنا کافی ہو جائے گا۔ یہی حسن بن صالح کا بھی قول ہے۔ ادزاعی کا قول ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے ایلاء کر لے پھر بیمار پڑ جائے یا سفر پر چلا جائے اور پھر جماع کے بغیر اپنے رجوع پر گواہی قائم کر لے جبکہ وہ بیمار یا سفر پر ہو اور اس میں جماع کرنے کی قدرت نہ ہو تو اس کا رجوع ہو جائے گا۔ وہ اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دے گا اور وہ عورت اس کی بیوی رہے گی۔ اسی طرح اگر عورت کے ہاں چار ماہ کے دوران بچہ پیدا ہو گیا یا حیض آ گیا یا شوہر کو حاکم نے علاقہ بدر کر دیا تو وہ رجوع پر گواہی قائم کر دے گا اور اس کا ایلاء ختم ہو جائے گا۔

بیٹھ بن سعد کا قول ہے کہ اگر ایلا کرنے کے بعد بیمار پڑ گیا اور پھر چار ماہ کی مدت گزر گئی تو جس طرح تشددِ رست آدمی کو مطلع کیا جاتا ہے اسے بھی بذریعہ عدالت مطلع کر کے کہا جائے گا کہ یا تو رجوع کرے یا طلاق دے دے اور اس کام کو اس کے تشددِ رست ہونے تک مؤخر نہیں کیا جائے گا۔ مزنی نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ اگر ایسا شخص جس کا آٹہ تناسل مقطوع ہو اپنی بیوی سے ایلا کر لے تو اس کا رجوع زبانی الفاظ کے ذریعے ہوگا۔

امام شافعی نے اپنے امالی (ایسی کتاب جو کسی کے املا کرائے ہوئے اقوال پر مشتمل ہو) میں کہا ہے کہ اس شخص کا کوئی ایلا نہیں ہوتا جس کا آٹہ تناسل کاٹ دیا گیا ہو۔ ان کا یہ قول بھی ہے کہ اگر بیوی بچی ہو اور وہ اس سے ایلا کر لے تو جب وہ جماع کے قابل ہو جائے گی اس کے بعد چار ماہ کی مدت کا اعتبار کیا جائے گا۔

اگر کوئی قیدی ہو تو زبانی الفاظ کے ذریعے اس کا رجوع ثابت ہو جائے گا۔ اگر ایلا کرنے کے بعد احرام باندھ لے تو اب جماع کے سوا اور کسی ذریعے سے رجوع ثابت نہیں ہو سکے گا۔ اگر بیوی باکرہ ہو اور معمولی یہ کہے کہ مجھے اس کی بکارت زائل کرنے کی قدرت نہیں ہے تو اس صورت میں اسے اتنی مہلت دی جائے گی جتنی ایک نامرد کو دی جاتی ہے۔

ابوبکر حبصہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی معمولی چار ماہ کی مدت کے اندر جماع کرنے کی قدرت حاصل نہ کر سکے تو اس کا رجوع زبانی الفاظ کے ذریعے ثابت ہو جائے گا۔ اس کی دلیل قول باری (قَالَ كَانُوا أَقْبَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا) ہے۔ یہ شخص زبانی طور پر رجوع کر چکا اس لیے کہ لفظ اَلْحَيُّ کا معنی کسی چیز کی طرف رجوع کو تا ہے۔ یہ شخص بیوی سے جماع کرنے سے قول یعنی قسم کے ذریعے رکا تھا۔ اب جب قول کے ذریعے رجوع کر لے، مثلاً یوں کہے "میں تمہاری طرف لوٹ آیا" تو گویا اس نے اپنی ذات کو قول یعنی قسم کے ذریعے جس چیز سے روکا تھا اس سے واپس ہو کر اس کی ضد کو اختیار کر لیا، اس لیے آیت کا عموم اس کو شامل ہو جائے گا۔

نیز حیب بیوی سے جماع کرنا معتذر ہو تو اس صورت میں شوہر کا قول وطی کے قائم مقام ہو کر بیوی کو بائن ہونے سے روک دیتا ہے۔ یہ بات بھی ہمارے دعوے کی تائید میں ہے۔ البتہ حیض یا اجرام کی وجہ سے وطی کی تحریم، تو یہ کوئی عذر نہیں ہے۔ احرام تو اس لیے نہیں کہ وہ وطی کا عمل کیا کرتا تھا اور احرام کی وجہ سے یہ عمل ساقط نہیں ہو سکتا جو کہ دراصل بیوی کا حق ہے۔ حیض اور نفاس بھی کوئی عذر اس لیے نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے معمولی کو چار ماہ مہلت دی

بھی اور اسے اس بات کی خبر تھی کہ اس مدت میں اسے حیض بھی آئے گا۔ اور سلف کا بھی اس پر اتفاق ہے کہ آیت میں 'فخی' سے مراد جماع ہے بشرطیکہ جماع کا امکان ہو، اس لیے یہ جائز نہیں ہوگا کہ جماع کا امکان ہوتے ہوئے وہ فخی کو کسی اور چیز کی طرف منتقل کر دے، وطی کی تحریم سے وطی کا امکان ختم نہیں ہوتا اس لیے حیض اور نفاس کی صورت احرام اور ظہار وغیرہ کی صورت جیسی ہو جائے گی اس لیے کہ اسے وطی سے تحریم کی بنا پر روک دیا گیا تھا۔ عجز اور تعدد کی بنا پر روکا نہیں گیا تھا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ تحریم کی صورت میں بھی جماع کے سلسلے میں عورت کا حق باقی رہتا ہے ساقط نہیں ہوتا۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اگر شوہر نے خلع کی وجہ سے بیوی کو بائن کر دیا جبکہ اس نے اس سے ایلاء بھی کیا ہوتا تو اس طرح واقع ہونے والی تحریم اس کے زبانی رجوع کے جواز کی موجب نہیں ہوگی لیکن اگر اس نے اس حالت میں اس سے جماع کر لیا تو ایلاء باطل ہو جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب زبانی طور پر رجوع کرنا قسم کو ساقط نہیں کرتا تو اس کا باقی رہتا واجب ہے کیونکہ اس کے استقاط میں زبانی طور پر رجوع کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ یہ اس وجہ سے واجب نہیں ہے کہ طلاق کے تعلق کی جہت سے یہ جائز ہے کہ قسم باقی رہ جائے اور ایلاء باطل ہو جائے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر وہ اسے تین طلاق دے دے اور پھر وہ کسی اور شخص سے نکاح کرنے کے بعد دوبارہ اس کے عقد میں آجائے تو اس صورت میں بھی اس کی قسم باقی رہے گی کہ اگر وہ اس کے ساتھ ہمبستری کرے گا تو حائض ہو جائے گا اور اس قسم کی وجہ سے اسے کوئی طلاق لاحق نہیں ہوگی۔ اگرچہ اس نے اس سے وطی کرنا چھوڑ ہی کیوں نہ رکھا ہو۔

اسی طرح اگر کوئی شخص کسی اجنبی عورت سے یہ کہے کہ بندگان میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا تو یہ ایلاء نہیں ہوگا۔ لیکن اگر اس کے بعد وہ اس سے نکاح کرے گا تو قسم باقی رہے گی اور وطی کرنے کی صورت میں اس پر کفارہ لازم آئے گا اور وہ طلاق کے اعتبار سے گولی نہیں قرار پائے گا۔ اس لیے قسم کا باقی رہنا طلاق کے حکم کے اندر علت نہیں بنے گا۔ اسی وجہ سے یہ جائز ہے کہ وہ زبانی طور پر رجوع کر لے، اس سے اس قسم میں طلاق ساقط ہو جائے گی اور وطی کی وجہ سے قسم ٹوٹ جانے کا حکم باقی رہے گا۔

ہمارے اصحاب نے زبانی طور پر رجوع کی صحت کے لیے پوری مدت میں عذر باقی رہنے کی شرط عائد کی ہے۔ اس مدت کے دوران کسی وقت بھی اگر سے جماع کرنے پر قدرت حاصل ہو جائے گی تو اس صورت میں جماع کے سوا اور کسی طریقے سے اس کا رجوع درست نہیں ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ زبانی طور پر رجوع جماع کے قائم مقام ہوتا ہے۔ بشرطیکہ جماع کی صورت معدوم ہو تا کہ مدت گزرنے کے ساتھ طلاق واقع نہ ہو جائے۔ اس لیے مدت کے اندر جس وقت بھی اسے جماع پر قدرت حاصل ہو جائے گی تو زبانی طور پر رجوع کی سہولت باطل ہو جائے گی۔

جس طرح کہ تمیم کرنے والے کے تمیم کو نماز کی اباحت کے لیے پانی کے ذریعہ طہارت کے قائم مقام بنا دیا جاتا ہے۔ اور نماز سے فراغت سے پہلے جس وقت بھی اسے پانی میسر آ جاتا ہے اس کا تمیم باطل ہو جاتا ہے اور حکم اصل فرض کی طرف لوٹ آتا ہے خواہ پانی کا وجود نماز کی ابتدا میں ہو جائے یا نماز کے آخر میں۔ ٹھیک اسی طرح مدت ایلاء کے اندر وطی پر قدرت زبانی طور پر رجوع کی سہولت کو باطل کر دیتی ہے۔

امام محمد کا قول ہے کہ مدت کے اندر عذر کی موجودگی کی وجہ سے جب وہ زبانی طور پر رجوع کر لے پھر مدت ختم ہو جائے اور عذر باقی رہے تو ایلاء کا حکم باطل ہو جائے گا اور اس کی حیثیت اس شخص کی طرح ہو جائے گی جو کسی اجنبی عورت سے قربت نہ کرنے کی قسم کھائے پھر اس کے ساتھ نکاح کر لے تو قسم باقی رہے گی اور وطی کی صورت میں اس کی قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر وہ چار ماہ تک اس سے جماع نہ کرے تو عورت کو طلاق نہیں ہوگی۔

قول باری ہے (وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) اور اگر وہ طلاق کی ہی ٹھان لیں تو اللہ سننے والا جاننے والا ہے) ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ طلاق کی ٹھان لینے کے متعلق جبکہ وہ رجوع نہ کرے، سلف کا اختلاف درج ذیل ہے۔ حضرت ابن عباس کا قول ہے کہ چار ماہ گزر جاتا عزیمت طلاق ہے یعنی یہ اس بات کی نشانی ہے کہ اس نے طلاق کی ٹھان لی ہے۔ حضرت ابن مسعود، حضرت زید بن ثابت اور حضرت عثمان کا یہی قول ہے۔

ان سب نے فرمایا ہے کہ مدت گزرنے کے ساتھ ہی اس پر ایک طلاق بائن واقع ہو جائے گی یعنی وہ عدت کے دوران رجوع نہیں کر سکے گا البتہ عدت کے بعد اس سے نکاح کر سکے گا بقرہ علیہ حضرت ابن عمر اور حضرت ابوالدرداء سے اس بارے میں روایات مختلف ہیں۔

ایک روایت کے مطابق ان حضرات کا بھی وہی قول ہے جو پہلے گروہ کا ہے۔ دوسری

روایت ہے کہ مدت گزرنے کے بعد بذریعہ عدالت اسے مطلع کیا جائے گا کہ یا تو وہ رجوع کرے یا طلاق دے دے۔ حضرت عائشہؓ اور حضرت ابوالدرداءؓ کا یہی قول ہے۔ تیسرا قول سعید بن المسیبؓ، سالم بن عبد اللہؓ، ابوبکر بن عبد الرحمنؓ، زہریؓ، عطاء اور طاؤس کا ہے کہ جب مدت گزر جائے گی تو اس پر ایک طلاق رجعی واقع ہو جائے گی یعنی وہ عدت کے اندر اس سے رجوع کر سکے گا۔

ہمارے اصحاب نے حضرت ابن عباسؓ اور ان کے ساتھیوں کا قول اختیار کیا ہے کہ اگر رجوع کرنے سے پہلے چار ماہ کی مدت گزر جائے تو اس پر ایک طلاق یا ثمن واقع ہو جائے گی۔ سفیان ثوریؓ اور حسن بن صالح کا یہی قول ہے۔ امام مالکؓ، لیث بن سعدؓ اور امام شافعیؒ نے حضرت ابوالدرداءؓ اور حضرت عائشہؓ کا قول اختیار کیا ہے کہ مدت گزر جانے کے بعد اسے بذریعہ عدالت مطلع کیا جائے گا کہ یا تو رجوع کرے یا طلاق دے دے، طلاق کی صورت میں اس پر ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔

امام مالکؓ کا قول ہے کہ جب تک وہ عدت کے اندر اس سے وطی نہیں کرے گا اس کا رجوع درست نہیں ہوگا۔ امام شافعیؒ کا قول ہے کہ مدت گزرنے کے بعد اگر عورت وطی سے دامن بچائے تو اس کے بعد بھی وہ وطی کا مطالبہ کر سکتی ہے اور جماع کے لیے ایک دن سے زائد کی مہلت نہیں دی جائے گی۔ امام ابو حنیفہؒ نے سعید بن المسیبؓ اور سالم بن عبد اللہؓ اور ان کے ساتھیوں کا قول اختیار کیا ہے کہ مدت گزرنے کے ساتھ اس پر ایک طلاق رجعی واقع ہو جائے گی۔ ابوبکر جصاصؒ کہتے ہیں کہ قول باری (وَإِنْ حُزِمُوا الطَّلَاقُ فَخَاتِ اللَّهُ سَمِيعًا) ان تمام وجوہ کا احتمال رکھتا ہے جو سلف کے اختلاف کی صورت میں سامنے آئے ہیں۔ اگر آیت میں ان وجوہ کا احتمال نہ ہوتا تو یہ حضرات اس کی ان صورتوں میں تاویل نہ کرتے۔ اس لیے کہ یہ جائز ہی نہیں ہے کہ لفظ کی وہ تاویل کی جائے جس کا اس لفظ میں احتمال ہی نہ ہو۔ حضرات سلف اہل حق تھے اور لفظ کے احتمالات اور معانی مختلفہ سے باخبر تھے، انھیں یہ بھی خبر تھی کہ لفظ میں کون سے احتمالات نہیں ہو سکتے۔ جب ان حضرات کا اختلاف ان وجوہ کی شکل میں ظاہر ہوا تو اس سے معلوم ہو گیا کہ لفظ میں یہ سارے احتمالات موجود ہیں۔

اس کا ایک اور پہلو بھی ہے سلف کا یہ اختلاف ان کے درمیان مشہور و معروف تھا لیکن کسی کی طرف سے بھی کسی کی تردید نہیں ہوئی۔ اس طرح ان وجوہ میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کے لیے اجتہاد کی گنجائش پر ایک قسم کا اجماع ہو گیا۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی تو ہمیں یہ

ضرورت پیش آگئی ہم ان اقوال میں سے اولیٰ اور حق سے زیادہ قریب قول پر نظر ڈالیں۔
ہم نے دیکھا کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ شوہر کے رجوع سے قبل چار ماہ کی مدت
کا گزر جانا عزیمتِ طلاق ہے۔ یعنی یہ اس بات کی نشانی ہے کہ شوہر نے طلاق کی ٹھان لی ہے۔
حضرت ابن عباسؓ نے مدت گزر جانے تک رجوع نہ کر کے عزیمتِ طلاق کا نام دیا ہے۔ اس
لیے یہ ضروری ہے کہ یہی اس کا نام بن جائے اس لیے کہ حضرت ابن عباسؓ نے یہ نام یا تو شرعی طور
پر رکھا ہو گا یا لغوی طور پر۔

جو بھی صورت ہو اس کی حجیت ثابت اور اس کا عموم واجب ہے۔ کیونکہ شریعت میں اسما
توقیفی طریقے سے اخذ کیے جاتے ہیں یعنی شریعت کی طرف اس کی پہچانی کی جاتی ہے۔ جب یہ بات معلوم
ہوگئی اور ہمیں یہ بھی علم ہے کہ نمونی کے متعلق اللہ کی طرف سے دو باتوں میں سے ایک کا حکم ہے۔
یا تو رجوع کرے یا عزیمتِ طلاق یعنی طلاق کی ٹھان لے تو ان دو باتوں کی روشنی میں یہ ضروری ہوگا
کہ رجوع کا معاملہ چار ماہ تک محدود رہے اور اس مدت کے گزرنے کے ساتھ رجوع کی سہولت
ہاتھ سے نکل جائے اور عورت کو طلاق ہو جائے۔ اس لیے کہ مدت گزر جانے کے بعد بھی اگر رجوع
کی سہولت باقی رہے تو اس صورت میں مدت کا گزر جانا عزیمتِ طلاق نہیں بن سکے گا۔

ایک اور جہت سے غور کیجیے، وہ یہ کہ عزیمت دراصل عقدِ قلب یعنی دل میں کسی چیز کے
ٹھان لینے کو کہتے ہیں۔ اگر آپ دل میں کسی کام کی ٹھان لیں تو آپ یہ فقرہ کہیں گے۔ ”عزمت
علیٰ کذا“ میں نے فلاں چیز کی ٹھان لی ہے یعنی میں نے فلاں کام کی گہ اپنے دل میں بات دھلی ہے۔
جب یہ بات ہے تو ضروری ہے کہ مدت کا گزر جانا وقف (شوہر کو بذریعہ عدالت مطلع کرنا کہ یا تو
رجوع کرے یا طلاق دے دے) سے بڑھ کر عزیمتِ طلاق کے مفہوم کو پورا کرتے والا قرار پائے،
اس لیے کہ وقف کے قائلین کے مطابق وقف زبانی الفاظ کے ذریعے طلاق واقع کرنے کا متقاضی
ہے یا تو شوہر یہ طلاق واقع کرے گا یا قاضی یعنی عدالت اس کی طرف سے یہ کام سرانجام دے گی
اس صورت حال کی روشنی میں شوہر کی طرف سے مدت کے اندر رجوع نہ کرنے کی بنا پر مدت
گزرنے کے ساتھ ہی دونوں کے درمیان علیحدگی واقع ہو جاتا آیت کے معنی کے زیادہ قریب ہے۔
اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے نئے سرے سے طلاق واقع کرنے کا ذکر نہیں فرمایا بلکہ صرف عزیمتِ طلاق
کا ذکر کیا ہے۔ اس لیے یہ جائز نہیں ہے کہ ہم آیت میں ایسے معنی کا اضافہ کر دیں جو اس میں
موجود نہ ہو۔

اس کا ایک اور پہلو بھی ہے وہ یہ کہ جب اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا (لَّذِينَ يُؤْمِنُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ نَسَاءٌ يُرِيصُنَّ أَوْلِيَّاتَهُنَّ مَا وَصَّى اللَّهُ غُفُورًا رَحِيمًا وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) تو آیت دو میں سے ایک بات کی متقاضی ہوئی۔ فی یعنی رجوع کی یا عزیمت طلاق کی تیسری کسی بات کی نہیں۔ اب فی تو چار ماہ کی مدت کے اندر مراد ہوتا اور اس کا حکم اسی مدت کے اندر محدود ہوتا ہے۔

اس کی دلیل قول باری (فَإِنْ خَافَا) ہے۔ حرف فاء تعقیب کے لیے آتا ہے جو اس بات کا متقاضی ہے کہ فی یعنی رجوع قسم کے بعد ہو۔ کیونکہ اللہ نے فی کو قسم کے پیچھے رکھا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ فی اس فریق کے لیے رکھا گیا ہے جسے چار ماہ انتظار کا حکم دیا گیا ہے یعنی فی یعنی رجوع مرد کا کام ہے۔

اب جبکہ فی مدت کے اندر محدود ہے اور مدت گزرنے کے ساتھ ہی اس کی سہولت ہاتھ سے نکل گئی تو اب طلاق کا حصول واجب ہو گیا۔ اس لیے کہ یہ جائز نہیں کہ رجوع اور طلاق دونوں سے روک دیا جائے۔ رجوع سے مراد چار ماہ کی مدت کے اندر رجوع ہے اس پر اس مدت کے اندر رجوع کی صحت پر سب کا اتفاق دلالت کرتا ہے۔

اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ اس سے مراد اس مدت کے اندر رجوع ہے۔ اس لیے آیت کی عبارت اس طرح ہو گئی "فَإِنْ خَافَا فِيهَا" (اگر اس مدت میں وہ رجوع کر لیں) حضرت عبداللہ بن مسعود کی قرأت میں اسی طرح مذکور ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ رجوع مدت کے اندر محدود ہے، مدت سے باہر نہیں اور مدت کے گزرنے کے ساتھ ہی رجوع کا موقع بھی ہاتھ سے نکل جاتا ہے اور جب یہ موقع ہاتھ سے نکل جائے تو طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے جب یہ فرمایا (لَّذِينَ يُؤْمِنُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ نَسَاءٌ يُرِيصُنَّ أَوْلِيَّاتَهُنَّ مَا وَصَّى اللَّهُ غُفُورًا رَحِيمًا) تو اس نے صرف فاء کے ذریعے نہیں یعنی انتظار پر فی کا عطف کیا، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ فی کی شرط یہ ہے کہ وہ تریص اور مدت کے گزر جانے کے بعد ہو۔ نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ اگر مدت کے اندر رجوع کر لیتا ہے تو صرف ایسے حق کی ادائیگی میں جہل بازی کرتا ہے جس کے لیے تعجیل کرنا اس پر لازم نہیں ہے جس طرح کہ ایک شخص اس قرض کو جس کے لیے ایک مدت مقرر ہے، مدت سے پہلے ادا کرنے میں تعجیل کرتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر فی اللہ کی مراد نہ ہوتی تو مدت کے اندر اس کا وجود درست نہ ہوتا اور اس فی کے بعد مدت گزرنے

پہر ایک اور نئے کی ضرورت ہوتی۔

جب اس مدت میں فیء درست ہو گیا تو اس سے معلوم ہو گیا کہ آیت میں مذکورہ فیء سے اللہ کی مراد یہی فیء ہے۔ اسی وجہ سے اس کے ساتھ عزیمتِ طلاق کا بطلان ہو جاتا ہے۔ پھر معترض کا یہ قول کہ فیء سے مراد وہ ہے جو مدت گزرنے کے بعد ہوا اور ساتھ ساتھ یہ قول کہ مدت کے اندر بھی فیء درست ہوتا ہے جس طرح کہ مدت کے بعد اور اس کے ساتھ عزیمتِ طلاق باطل ہو جاتی ہے۔

در اصل یہ دونوں قول ایک دوسرے کے نقیض ہیں جس طرح کہ کوئی یہ کہے کہ مدت کے اندر فیء مراد بھی ہے اور مراد بھی نہیں۔ پھر معترض یہ کہہ کر اس منافیہ سے اپنی جان نہیں چھڑا سکتا۔ مدت کے اندر فیء یعنی رجوع اس قرض کی طرح ہے جس کی ادائیگی کے لیے ایک مدت مقرر ہو لیکن اس مدت سے پہلے اس کی ادائیگی کر دی جائے۔

اس لیے کہ ایسے قرض کی ادائیگی کے لیے تاخیر یعنی تہلت کا موجود ہونا اسے لزوم کے حکم سے نہیں نکالتا اس لیے معترض کا اسے اپنے دعوے کی تائید میں بطور نظیر پیش کرنا درست نہیں ہے۔ اگر لزوم کا حکم نہ ہوتا تو ٹمن ٹو جمل کے بدلے میں ایک چیز کی بیع درست نہ ہوتی (ٹمن ٹو جمل سے مراد کسی چیز کی قیمت کی فوری ادائیگی نہ کی جائے بلکہ اس کے لیے تہلت لے لی جائے) اس لیے کہ فروخت شدہ شے کی جس قیمت پر فروخت کنندہ کی ملکیت کا تعلق آنے والے وقت میں ہو اس پر سودا طے کرنا درست نہیں ہوتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص کسی سے یہ کہے کہ میں تمہیں یہ چیز ایک ہزار درہم میں فروخت کرتا ہوں۔ یہ ہزار درہم تم پر چار ماہ بعد لازم ہوں گے۔ تو یہ بیع باطل ہوگی۔ قیمت کی ادائیگی میں جس تاخیر کا یہاں ذکر ہوا ہے وہ تاخیر ٹمن پر فروخت کنندہ کی ملکیت واجب ہونے میں رکاوٹ نہیں بنتی اور خریدار جب بھی اس کی ادائیگی میں تعجیل کرے تاخیر یعنی تاخیر کو ختم کر دے گا تو یہ بات اس سودے کا تقاضا قرار پائے گی۔

لیکن یہ بات ایلا میں اس لحاظ سے فیء کے برعکس ہے کہ فیء کا موقع ہاتھ سے نکل جانے کے بعد طلاق واجب ہو جاتی ہے اور جب فیء سے مراد چار ماہ کی مدت کے اندر واقع ہونے والا فیء ہے تو یہ ضروری ہے کہ مدت کے اندر اس کے موقع کا ہاتھ سے نکل جانا طلاق کا موجب بن جائے جیسا کہ ہم پہلے اس کی وضاحت کر آئے ہیں۔

تین قول باری (خَاتُ فَائِمَا) میں ضمیر مومنی کی طرف راجح ہے جس کے ذکر سے آیت کی ابتدا ہوئی تھی اور جس کے لیے چار ماہ کے انتظار کا حکم تھا۔ اب ظاہر آیت جس مفہوم کا متقاضی ہے وہ قسم کے بعد فی کا ایقاع ہے۔

ایک اور دلیل بھی ہے وہ یہ کہ قول باری (تَرَکْتُمْ اَلْبَعَةَ اَشْهُرٍ) اس قول باری کی طرح ہے (وَالْمَطْلَقَاتُ يَتَرَکْتُمْ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ شُؤْرٍ) اور طلاق یا فتنہ عورتیں اپنے آپ کو تین قروء یعنی حیض تک انتظار میں رکھیں گی) اب تین حیض کے انتظار کی صورت میں مدت کے گزرنے ہی دونوں میں علیحدگی ہو جاتی ہے تو ضروری ہے کہ ایلاء کے انتظار کا بھی کئی وجوہ سے یہی حکم ہو کہ مدت گزرنے ہی طلاق واقع ہو جائے۔

ایک وجہ تو یہ ہے کہ اگر ہم بذریعہ عدالت مومنی کو مطلع کریں تو پھر انتظار کی مدت چار ماہ سے بڑھ جائے گی اور یہ بات کتاب اللہ کے خلاف ہے۔ اور اگر مومنی اپنی بیوی سے ایک یا دو سال غائب رہے اور عورت یہ معاملہ عدالت میں نہ لے جائے اور اپنے حق کا بھی مطالبہ نہ کرے تو پھر انتظار کے وقت کی کوئی مقدار متعین نہیں ہوگی اور یہ بات بھی کتاب اللہ کے خلاف ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قروء یعنی حیض کا انتظار کی صورت میں جب مدت گزرنے ہی میاں بیوی کے درمیان علیحدگی واقع ہو جاتی ہے تو ایلاء میں بھی ایسا ہی ہوتا چاہیے ان دونوں میں جو مشترک چیز ہے وہ دونوں مدتوں میں ترہیں یعنی انتظار کا تذکرہ ہوتا ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک مدت شوہر کے قول کی بنا پر واجب ہوتی ہے اور پھر مدت کے ساتھ علیحدگی کا حکم متعلق ہوتا ہے۔ جب ان میں سے ایک کے اندر مدت کے گزرنے کے ساتھ علیحدگی کے حکم کا تعلق ہو جاتا ہے اور دوسری کے ساتھ بھی ایسا ہی ہونا چاہیے دونوں میں مشترک جو چیز ہے یعنی شوہر کا قول اس کا ابھی ہم نے ذکر کیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ نامرد کو بالاتفاق ایک سال کی مہلت دی جاتی ہے اور سال گزرنے کے بعد جماع نہ ہونے کی صورت میں، اس کی بیوی کو علیحدہ ہونے کا اختیار دیا جاتا ہے۔ اس چیز سے مدت میں زیادتی لازم نہیں آتی۔ اسی طرح ایلاء میں مدت گزرنے کے بعد وقفہ بند زینہ عدالت شوہر کو مطلع کر کے اسے رجوع کرنے یا طلاق دینے کے لیے کہنا) کے ایجاب سے مدت میں زیادتی لازم نہیں آتی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نہ تو کتاب اللہ میں اور نہ ہی سنت رسول میں نامرد کے لیے

مہلت کی مدت کی تعیین ہے۔ یہ حکم تو ازال سلف سے اتھڑ کیا گیا ہے۔ جن حضرات نے اس کے لیے ایک سال کی مہلت کا تعیین کیا ہے انھوں نے ہی عورت کو یہ اختیار دیا ہے کہ جماع نہ ہونے کی صورت میں سال گزرنے کے بعد وہ اس سے علیحدگی اختیار کر لے۔ انھوں نے مدت کے گزر جانے سے پہلے عورت پر طلاق واقع نہیں کی۔

اس کے برعکس ایلاء کی مدت کتاب اللہ کے ذریعے مقرر کی گئی ہے اور اس کے ساتھ تخییر کا ذکر نہیں کیا گیا، اس لیے اس مقررہ مدت پر اضافہ کتاب اللہ کے حکم کے خلاف ہو گا۔ نیز نامرد کو دی گئی مہلت کے گزرنے پر اس کی بیوی کو اختیار ملتا ہے۔ اور ایلاء کی مہلت معترض کے نزدیک شوہر پر رجوع کو واجب کرتی ہے۔

چنانچہ اگر شوہر کہہ دے کہ میں رجوع کرتا ہوں تو میاں بیوی کو علیحدہ نہیں کیا جائے گا۔ اگر نامرد یہ کہہ دے کہ میں مہلت کی مدت گزرنے کے بعد جماع کر لوں گا تو اس کے قول پر کان نہیں دھرا جائے گا۔ اور عورت کے اختیار کی بنا پر دونوں میں علیحدگی کر دی جائے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایلاء نہ تو طلاق صریح ہے اور نہ ہی طلاق کنایہ، اس لیے یہ واجب ہے کہ طلاق واقع نہ ہو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ لعان بھی تو نہ طلاق صریح ہے اور نہ طلاق کنایہ، اس لیے معترض کے قول کے بموجب یہ ضروری ہے کہ لعان کی صورت میں میاں بیوی کے درمیان علیحدگی نہ کی جائے بہاں تک کہ حاکم اپنے حکم کے ذریعے دونوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ کر دے۔ ہمارے اصول کی بنا پر یہ بات ہمیں لازم نہیں آتی کیونکہ ایلاء میں اس کا جو اثر ہے کہ وہ علیحدگی کے لیے کنایہ بن جائے۔

کیونکہ شوہر کا یہ کہنا کہ میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا طلاق کے کنایہ کے مشابہ ہے اور چونکہ کنایہ صریح کی یہ نسبت کمزور ہوتا ہے اس لیے اس کی وجہ سے اس وقت تک طلاق واقع نہیں ہوگی جب تک کہ ایک بات اس کے ساتھ شامل نہ ہو جائے اور وہ ہے مدت کا اسی طریقے پر گزر جانا جس طریقے پر شوہر کہتا ہے۔ کیونکہ ہم نے بہت سے کنایات ایسے پائے ہیں جن میں شوہر کے قول کی بنا پر اس وقت تک طلاق واقع نہیں ہوتی جب تک ایک اور چیز اس کے ساتھ شامل نہ ہو جائے مثلاً یہ کنایہ کہ شوہر بیوی سے کہے کہ میں نے تجھے اختیار دے دیا یا یوں کہے کہ تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے۔

ان صورتوں میں جب تک عودت طلاق اختیار نہ کرے صرف شوہر کے قول کی بنا پر طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر یہ کہا جائے کہ ایلا بھی کنا یہ ہے تو اس میں کوئی امتناع نہیں۔ البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ ایلا کمزور ترین کنا یہ ہے اس لیے اس میں صرف زبان سے لفظ کہہ دینے سے طلاق واقع نہیں ہوگی بلکہ اس کے ساتھ ایک اور بات بھی شامل کرنا ضروری ہوگا اور وہ بات جیسا کہ ہم کہتے ہیں، مدت کا گزر جانا ہے۔

رہ گیا لعان کا معاملہ تو اس میں کنا یہ والی کوئی بات نہیں پائی جاتی اس لیے شوہر کا اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگانا، پھر دونوں کا لعان کرنا کسی صورت میں بھی علیحدگی کی تعبیر نہیں کرتے۔ نیز لعان ایلا سے اس وجہ سے بھی مختلف ہے کہ لعان کا حکم حاکم کے پاس جا کر ثابت ہوتا ہے جبکہ ایلا کا حکم حاکم کے پاس گئے بغیر بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

ایلا کی وجہ سے علیحدگی کا حکم بھی اسی طرح ہونا چاہیے اور اسی نقطے پر ایلا کی حالت نامرد کی حالت سے مختلف ہو جاتی ہے۔ کیونکہ نامرد کو تہمت دینے کا حکم حاکم کے ذریعے ہوتا ہے اور ایلا کا حکم حاکم کے بغیر ثابت ہو جاتا ہے۔ اس لیے علیحدگی سے تعلق رکھنے والا حکم بھی اسی طرح ہونا چاہیے جو لوگ دفع کے قائل ہیں انہوں نے قول باری (حَانَ عَزْمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) سے استدلال کیا ہے۔ آیت کا آخری حصہ اس امر پر دلالت کرتا ہے جب اللہ کی ذات سَمِيعٌ ہے تو کوئی قول ایسا ہوگا جس کی سماعت ہوگی اور وہ قول طلاق ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ایسی بات کہنا فائل کی جہالت پر دل ہے۔ وجہ یہ ہے کہ سمیع ہونا مسموع (جو بات سنی جائے) کا تقاضا نہیں کرتا کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات ازلہ سمیع ہے جبکہ ازلہ کوئی مسموع نہیں۔ نیز قول باری ہے (وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) اللہ کے راستے میں قتال کرو اور جان لو اللہ تعالیٰ سنتے والا جانتے والا ہے)

حالانکہ جنگ کے موقع پر کوئی قول نہیں ہوتا اس کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے (لَا تَتَمَنَوُا لِقَاءَ الْعَدُوِّ فَإِذَا لَقِيتُمُوهُمْ فَانْبِتُوا وَعَلَيْكُمُ الْمَصْمُوتُ دَمْنًا كَمَا سَأَلْتُمْ عَنْهُ) لیکن جب سامنا ہو جائے تو ڈٹ جاؤ اور خاموشی کو اپنے اوپر لائے کہ لو (آیت میں یہ بھی گنجائش ہے کہ اس کا مرجع سلسلہ کلام کا ابتدائی حصہ یعنی (اللَّذِينَ يُؤْمِنُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ نَوْبَهُمْ أَرْبَعَةَ أَشْهُبٍ) ہوا اور اللہ تعالیٰ نے اس آخری حصے میں یہ خبر دی ہو کہ وہ ان تمام باتوں کو سن رہا ہے جو مولیٰ نے کی ہیں اور اس کے دل کی چھپی ہوئی بات کو بھی وہ جانتا ہے۔

مدت ایلاء کے گزرنے کے ساتھ میاں بیوی کے درمیان علیحدگی پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ وقف کے قائلین آیت سے چند اور باتیں بھی ثابت کرتے ہیں جن کا اس میں ذکر نہیں ہے کیونکہ آیت تو دو باتوں میں سے ایک کی مقتضی ہے یا تو رجوع ہو جائے یا طلاق۔ اس میں عورت کی طرف سے علیحدگی کے مطالبہ کا ذکر نہیں ہے۔ اور نہ ہی اس بات کا تذکرہ کہ قاضی یا عدالت شوہر کو مطلع کر کے اس سے رجوع یا طلاق کے لیے کہے گی۔

ہمارے لیے آیت میں ایسی باتیں شامل کرنا درست نہیں جو آیت کا جہزہ نہ ہوں اور نہ ہی ہم آیت کے مفہوم میں اپنی طرف سے اضافہ کر سکتے ہیں جبکہ ہمارے مخالفین کے قول سے یہ باتیں لازم آتی ہیں۔ اور اس سے آیت کے حکم پر اقتضا کرنا ضروری ہے جبکہ ہمارے قول سے آیت کے حکم پر اقتضا لازمی ہو جاتا ہے اور اس کے مفہوم میں اضافہ بھی نہیں ہوتا اس لیے ہمارا قول اولیٰ ہو گا۔ یہ بات تو واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایلاء میں اس بات کا حکم اس لیے دیا ہے تاکہ عورت کو اس کا حق جماع مل جائے یا علیحدگی ہو جائے۔

آیت کا یہ مفہوم اس قول یا لہ سی (خَامَسًا لِّبِعَدْوٍ مَّا وَتَسْرِحُ بِإِحْسَانٍ) کے مفہوم کی طرح ہے۔ اب جو لوگ وقف کے قائل ہیں ان کے مساک کے مطابق بذریعہ عدالت شوہر کو مطلع کر کے اسے رجوع کرنے کا یا طلاق دینے کا حکم دیا جائے گا۔ دوسری صورت میں یا تو وہ اسے طلاق بائن دے گا یا رجعی۔ پہلی صورت میں دی ہوئی طلاق بائن نہیں ہوگی کیونکہ صریح الفاظ میں دی گئی طلاق کسی کے نزدیک بھی تین سے کم کی صورت میں طلاق بائن نہیں ہوتی۔

دوسری صورت میں عورت کا کردار نہ ہونے کے برابر ہوگا کیونکہ شوہر جب چاہے گا رجوع کیے گا اور وہ حسب سابق اس کی بیوی رہے گی۔ اس لیے ایسی طلاق لازم کرنا ایک بے معنی سہی بات ہوگی جس میں عورت کو اپنی پسند اور ناپسند پہ بھی اختیار نہ ہو اور نہ ہی اپنے حق تک اس کی رسائی ہو سکے۔

امام مالک کا یہ قول کہ اس کا رجوع اس وقت تک صحیح قرار نہیں دیا جائے گا جب تک وہ عدت میں اس کے ساتھ ہمبستری نہ کر لے، کئی وجوہ سے ناقص قول ہے۔ اول یہ کہ امام مالک نے یہ کہا ہے کہ شوہر جب بیوی کو طلاق رجعی دے۔ حالانکہ طلاق رجعی کی صورت میں رجوع کرنا کسی اور بات پر موقوف نہیں ہوتا جبکہ امام مالک اس کے ساتھ ہمبستری کی شرط بھی عائد کرتے ہیں۔ دوم یہ کہ جب شوہر کو وحلی کے بغیر رجوع کرنے سے روک دیا گیا تو گویا اس بات کی نفی کہ

دی گئی کہ یہ طلاق رجعی نہیں ہے۔ اور اگر وہ رجوع کرے گا تو یہ رجوع نہیں ہوگا۔ سوم یہ کہ امام مالک کے نزدیک طلاق کے بعد وطی کی ممانعت ہو جاتی ہے اور ایلاء میں نفس وطی سے رجوع عمل میں نہیں بلکہ عدالت کے ذریعے رجوع کا عمل مکمل ہوتا ہے اس لیے وطی کی اباحت کا حکم کس طرح دیا سکے گا۔

جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ مدت گزرنے کے ساتھ ایک طلاق رجعی واقع ہو جائے گی ان کی بات بھی واضح طور پر غلط ہے۔ اس کے کئی وجوہ ہیں ایک وجہ تو وہ ہے جو ہم اس سے قبل کی فصل میں بیان کر آئے ہیں۔ دوم یہ کہ میاں بیوی میں علیحدگی کی وہ تمام صورتیں جو بنیادی طور پر واضح الفاظ میں طلاق کے ذکر کے بغیر عمل میں آتی ہیں، طلاق بائن واجب کرتی ہیں۔

مثلاً نامرد کی اس کی بیوی سے علیحدگی، شوہر کے ارتداد کی صورت میں مسلمان بیوی کی علیحدگی، نابالغ میاں بیوی کو اختیار ملنے کی صورت میں ان کے درمیان علیحدگی اور اس طرح نوٹدی کا اختیار ان تمام صورتوں میں صریح الفاظ کے ذریعے جب طلاق نہ دی گئی تو ضروری ہو گیا کہ طلاق بائن ہو۔ ذمی کے ایلاء میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے کہ اگر اس نے بیوی سے قریت نہ کرنے کے لیے غلام آزاد کرنے یا طلاق دینے کی قسم کھائی تو وہ مٹولی قرار پائے گا اور اگر صدقہ یا حج کی قسم کھائی تو مٹولی نہیں ہوگا، اگر اس نے اللہ کی قسم کھائی تو بقول امام ابو حنیفہ وہ مٹولی ہوگا لیکن صاحبین یعنی امام یوسف اور امام محمد کے نزدیک مٹولی نہیں ہوگا۔

امام مالک کا قول ہے کہ ان تمام صورتوں کی قسمیں کھا کر وہ مٹولی نہیں بنے گا۔ امام اوزاعی کا قول ہے کہ ذمی کا ایلاء درست ہے اور انھوں نے ان صورتوں میں کوئی فرق نہیں کیا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ ایلاء کے لزوم کے اعتبار سے ذمی مسلمان کی طرح ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات تو واضح ہے کہ ایلاء کا حکم اس حق کے متعلق قسم توڑنے سے ثابت ہوتا ہے جو مٹولی پر لازم ہوتا ہے۔ اس بنا پر یہ ضروری ہے کہ ذمی کا ایلاء بھی درست ہو جائے۔ جب یہ غلام آزاد کرنے یا طلاق دینے کی قسم کے ساتھ کیا جائے۔ اس لیے کہ یہ ذمی کو اسی طرح لازم ہو جاتا ہے جس طرح مسلمان کو۔

رہ گیا صدقہ، روزہ اور حج تو قسم توڑنے پر اس کا لزوم نہیں ہوگا اس لیے کہ اگر ذمی ان عبادات کو اپنے اوپر واجب بھی کرے گا تو بھی یہ اس پر لازم نہیں ہوں گی۔ نیز ان عبادات

کی ادائیگی اگر وہ کرے بھی تو بھی درست نہیں ہوگی کیونکہ اسلام کی عدم موجودگی میں وہ کوئی عبادت
سرا انجام نہیں دے سکتا۔ اسی لیے مسلمانوں پر ان کے مال میں واجب ہونے والی زکوٰۃ اور صدقات
دیباوی احکام کے تحت اس پر لازم نہیں ہوتیں۔

اس لیے یہ ضروری ہے کہ حج یا عمرہ یا صدقہ یا روزے کی قسم کھانے کی صورت میں وہ مولیٰ
قرار نہ دیا جائے۔ اس لیے کہ حجاج کرنے کی صورت میں اس پر ان عبادات میں سے کوئی چیز لازم
نہیں ہوگی۔ قول باری (لِلَّذِينَ يُؤْتُونَ مِنْ قِسْمِ ظُهُرِ الْمُسْلِمِينَ) اور کافر سب کے عموم کا متقاضی
ہے لیکن ہم نے درج بالا جوہ کی بنا پر اس کی تخصیص کر دی۔ لیکن اگر ذمی اللہ کے نام کی قسم کھا کر
ایلا کرے تو امام ابو حنیفہ سے مولیٰ قرار دیتے ہیں اگرچہ دنیاوی احکام کے لحاظ سے اس پر کفارہ
لازم نہیں ہوگا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ کے نام لینے کا حکم کافر سے اسی طرح متعلق ہو جاتا ہے جس طرح
مسلمان سے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ذبیحہ پر اگر کافر اللہ کا نام لے لے تو اس کا کھانا حلال ہو جاتا
ہے جس طرح مسلمان کا ذبیحہ حلال ہوتا ہے۔ لیکن اگر کافر نے جانور پر حضرت مسیح علیہ السلام کا نام
لے لیا تو اس جانور کا کھانا حلال نہیں ہوگا۔

اس دلیل کی روشنی میں کافر کے تسمیہ کا حکم ثابت ہو گیا جس طرح مسلمان کے تسمیہ کا حکم ثابت
ہے۔ یہی کیفیت ایلاء کی بھی ہے۔ اس لیے کہ ایلاء کے ساتھ دو حکموں کا تعلق ہوتا ہے۔ ایک
کفارہ اور دوسرا طلاق کا حکم۔ اللہ کا نام لینے کی بنا پر طلاق کے سلسلے میں ذمی پر اس کا حکم ثابت ہے
کچھ لوگوں کا یہ خیال ہے کہ ایلاء صرف اللہ کی قسم کے ذریعے ہوتا ہے۔ اور غلام آزاد کرنے، یا
صدقہ کرنے، یا طلاق دینے کی قسم پر نہیں ہوتا۔

یہ بات غلط ہے اس لیے کہ ایلاء قسم کو کہتے ہیں اور وہ ان چیزوں کی قسم کھار ہا ہے اور وہ بھی
تک غلام آزاد کیے یا طلاق دیے یا صدقہ کیے بغیر نہیں پہنچ سکتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے
کہ مولیٰ قرار دیا جائے جس طرح کہ اللہ کی قسم کھانے پر قرار دیا جاتا ہے۔ کیونکہ عموم لفظ ان تمام باتوں
کو شامل ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جو شخص ان میں سے کسی چیز کی بھی قسم کھائے گا وہ مولیٰ ہوگا۔

فصل

ایلاء کی آیت میں احکام کا اتقادہ کر رہی ہے ان میں سے ایک حکم وہ ہے جس پر محمد بن حسن نے اس آیت سے استدلال کیا ہے کہ قسم توڑنے سے پہلے کفارے کا جواز ممتنع ہے۔ امام محمد نے یہ فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے موبہ کی کو دو میں سے ایک بات کا حکم دیا یعنی فیء کا یا عزیمتِ طلاق کا۔ اب اگر قسم توڑنے پر کفارے کا مقدم ہونا جائز ہو جائے تو اس صورت میں فیء یا عزیمتِ طلاق کے بغیر ایلاء ساقط ہو جائے گا۔

اس لیے کہ اگر اس نے قسم توڑ دی تو اس سے اس پر کوئی چیز لازم نہیں آئے گی اور جب قسم توڑنے والے پر قسم توڑنے کی وجہ سے کوئی چیز لازم نہ آئے تو وہ موبہ کی نہیں ہوگا۔ کفارہ کو قسم توڑنے پر مقدم کرنے کی وجہ سے ایسی چیز کے بغیر ایلاء کے حکم کا استفاطل لازم آئے گا جس کا اللہ نے ذکر نہیں فرمایا اور یہ بات کتاب اللہ کے خلاف ہوگی۔ واللہ الموفق للصواب۔

قروء کا بیان

ارشاد باری ہے (وَالْمَطْلُوعَاتُ يَتَرْتَمْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوعٍ، اور طلاق یافتہ عورتیں اپنے آپ کو تین قروء یعنی حیض تک انتظار میں رکھیں گی) آیت میں لفظ قروء سے کیا مراد ہے۔ اس بارے میں سلف کے اندر اختلاف ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابو موسیٰؓ کا قول ہے کہ یہ حیض ہے۔

ان حضرات نے یہ بھی فرمایا کہ مطلقہ عورت جب تک تیسرے حیض سے پاک ہونے کے لیے غسل نہیں کر لیتی اس وقت تک اس کا شوہر سب سے بڑھ کر اس کا حق دار ہے۔ وکیع نے عیسیٰ الحافظ سے، انہوں نے شعبی سے اور انہوں نے تیرہ صحابہ کرام سے اس کی روایت کی ہے۔ ان میں حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ شامل ہیں۔

سب نے یہ فرمایا ہے کہ مرد اپنی مطلقہ بیوی کا سب سے بڑھ کر حق دار ہوتا ہے جب تک وہ تیسرے حیض سے غسل نہ کر لے۔ سعید بن جبیر اور سعید بن المسیب کا یہی قول ہے۔ حضرت ابن عمرؓ حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت عائشہؓ کا قول ہے کہ الاقرار (جمع قروء) کا معنی الاطہار (جمع طہر) ہے حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت ہے کہ جب عورت تیسرے حیض میں داخل ہو جائے تو مرد کے لیے کوئی سبیل باقی نہیں رہتی۔ اور جب تک غسل نہ کر لے اس سے نکاح جائز نہیں ہوتا۔ ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے کہ الاقرار کا معنی حیض ہے۔ یہی ثوری، اوزاعی اور حسن بن صالح کا قول ہے۔

تاہم ہمارے اصحاب نے یہ کہا ہے کہ جب اس کے ایام دس دن سے کم کے ہوں تو اس کی عدت اس وقت تک ختم نہیں ہوتی جب تک وہ تیسرے حیض سے غسل نہ کر لے یا ایک نماز کا وقت گذر نہ جائے۔ یہی حسن صالح کا قول ہے تاہم انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اس معاملے میں یہودی اور

نہرانی عورتیں مسلمان عورتوں کی طرح ہیں۔ جن لوگوں نے اقرار کو حیض قرار دیا ہے ان میں سے کسی نے بھی حسن بن صالح کے سوا یہ بات نہیں کہی ہے۔

ہمارے اصحاب کا کہنا ہے کہ ذمی عورت کی عدت تیسرے حیض کا خون بند ہوتے ہی ختم ہو جائے گی اور اس کے لیے اس پر غسل لازم نہیں ہے۔ اس طرح یہ اس عورت کے حکم میں ہوگی جس نے تیسرے حیض سے غسل کر لیا ہو۔ اب وہ خون بند ہو جانے کے بعد کسی اور شئی کا انتظار نہیں کرے گی۔

ابن شبر مہ کا قول ہے کہ جب تیسرے حیض کا خون بند ہو جائے تو رجوع کرنے کی گنجائش باطل ہو جاتی ہے۔ انہوں نے غسل کا اعتبار نہیں کیا۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ الاقراء کا معنی الاطہار ہے۔ جب عورت تیسرے حیض میں داخل ہو جائے گی تو وہ بائن ہو جائے گی اور رجوع کرنے کی گنجائش باطل ہو جائے گی۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف کے اقوال سے اس پر اتفاق کی صورت پیدا ہو گئی ہے کہ اقرار کا اسم دو معنوں پر محمول کیا جاتا ہے۔ ایک حیض اور دوسرا اطہار جمع طہر۔ اس کی دو وجہیں ہیں۔ اول یہ کہ اگر لفظ ان دونوں معنوں کا احتمال نہ رکھنا تو سلف ہرگز اسے ان دونوں معنوں پر محمول نہ کرتے اس لیے کہ وہ اہل لغت تھے اور انہیں اسماء کے معانی کی معرفت تھی اور معانی میں جو تصرف یعنی کمی بیشی ہوتی ہے اس سے بھی وہ باخبر تھے

جب سلف کے ایک گروہ نے اس سے حیض کا معنی لیا اور دوسرے نے اطہار کا تو ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس اسم کا اطلاق ان دونوں معنوں پر ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ اختلاف ان حضرات کے درمیان مشہور و معروف تھا اور ان میں سے کسی نے کسی کے قول کی تردید نہیں کی بلکہ ہر ایک نے دوسرے کے قول کو بجا قرار دیا، اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ لفظ میں دونوں معنوں کا احتمال ہے اور اس میں اجتہاد کی گنجائش اور جواز موجود ہے۔

اب ان دونوں معنوں پر اس اسم کے اطلاق کی کسی صورتیں ہیں یا تو یہ لفظ ان دونوں معنوں میں بطور حقیقت استعمال ہوتا ہے یا بطور مجاز یا ایک میں حقیقت اور دوسرے میں مجاز ہے، ہم نے جب تحقیق و تفتیش کی تو پتہ چلا کہ اہل لغت کی رائے بھی اس بارے میں مختلف ہے کہ لغوی لحاظ سے اس لفظ کے معنی اصل کیا ہیں۔

کچھ کا قول ہے کہ یہ وقت کا اسم ہے ہمیں یہ ثعلب کے غلام ابو عمرو نے ثعلب کے متعلق بیان کیا کہ جب ان سے قرء کا معنی پوچھا جاتا تو اس سے زائد کچھ نہ بتاتے کہ یہ ہے۔ اور پھر وہ شاعر کا شعر

بطور استشہاد پیش کرتے۔

س یارب مولیٰ محاسنہ فتناعض علی ذی خنعن و خب فارض
لہ قروع کقروع الحائض

اے میرے پروردگار میں ایک محاسنہ کا غلام ہوں جو مجھ سے بغض رکھتا ہے بڑا کینہ ور ہے اور
یہ کینہ بڑا پرانا ہے۔

حیض والی عورت کی طرح اس کا بھی وقت ہوتا ہے جس میں اس کی عداوت بھڑک اٹھتی ہے
یعنی اس کا ایک وقت ہوتا ہے جس میں اس کی عداوت جوش مارتی ہے۔ اسی معنی پر لوگوں نے اغشی
کے شعر کی تاویل کی ہے۔

س وقی کلی عامرانت جاشعور غزوة تشد لا قضاها عزیزیم عزائمکا
مورثة مالکوقی الحی رفعة لما ضاع فیہا من قروع نساءکا

کیا تم ہر سال ایک دفعہ جنگ پر جانے کی تکلیف اٹھاتے ہو جس کے آخری حصے تک پہنچنے کے
لیے اپنے صبر و ہمت کے کجاوے کس لیتے ہو۔

یہ جنگ تمہیں مال کا وارث بناتی ہے اور قبیلے کے اندر تمہاری عورتوں کے ساتھ وطی کے ضائع
ہونے والے وقت سے لوگ اپنے آپ کو بلند رکھتے ہیں۔

یہاں قروع نساءکا سے مراد تمہاری عورتوں کے ساتھ وطی کا وقت ہے۔ بعض لوگوں نے اس
لفظ کو طہر کے معنی میں لیا ہے یعنی تمہاری عورتوں کا طہر۔ ایک اور شاعر کا قول ہے۔

س کرھت العقر عقربنی شلیل اذا هبت تقادئھا السریاح
میں بنو شلیل کی قیام گاہ یا پڑاؤ کو ناپسند کرتا ہوں جب سردی کے موسم میں ٹھنڈی ہوائیں اپنے
وقت پر چلتی ہیں۔ یہاں 'تقادئھا' سے مراد 'لوقتھا' ہے یعنی سردیوں میں اپنے وقت پر۔
کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ قروع کا معنی ضم اور تالیف ہے یعنی ملا لینا اور جوڑ لینا۔

س تویت اذا دخلت علی خلاء وقد امنت عیون الکاشحینا
ذراعی عیطل ادما ربکو هجات اللون لہ تقراً جئینا
جب تم اس کے پاس تنہائی میں جاؤ گے جبکہ وہ دشمنوں کی نظروں سے محفوظ ہو تو وہ تمہیں
ایسی دراز گردن ان خوبصورت عورت کے دوبارہ دکھائے گی جو گندم گوں کھلتے ہوئے رنگ والی دوشیزہ
ہے جس نے اپنے رحم میں کوئی جنین یعنی حمل اپنے ساتھ ملا نہیں رکھا ہے۔

یہاں 'کہ تقدراً' کا معنی 'لہر تقصم' ہے یعنی اس نے اپنے پیرٹ میں کوئی جنین اپنے ساتھ نہیں ملا رکھا ہے۔ اسی معنی میں یہ فقرہ ہے "قریت الماء فی الحوض" (میں نے حوض میں پانی جمع کر لیا) اسی طرح یہ فقرہ "حدوت الارض" (زمین نے ایک شئی کو دوسری شئی کے ایک اور سفر کو دوسرے سفر کے ساتھ جمع کر دیا) اسی طرح یہ محاورہ ہے "ما حدوت الناقة قط" (اونٹنی نے اپنے رحم میں کبھی کسی بچے کو جمع نہیں کیا) اسی طرح یہ فقرہ ہے "احرات الفجور" (افق میں ستارے اکٹھے ہو گئے) یہ محاورہ بھی ہے "احدات المسرات فہی مقدرتی" (عورت کو حیض آگیا اب وہ حیض والی ہو گئی) اصمعی، کسائی اور قرار نے اس کا ذکر کیا ہے۔ بعض سے یہ منقول ہے کہ قرء کا معنی "ایک چیز سے نکل کر دوسری چیز کی طرف چلے جانا" ہے لیکن اس معنی کی تائید کے لیے شواہد موجود نہیں ہیں۔

یہ معنی قابل اعتماد اہل لغت سے منقول نہیں اور نہ ہی ہمارے ذکر کردہ شواہد میں اس معنی کے لیے کوئی گنجائش ہے۔ اس لیے یہ معنی ساقط ہے اور قابل قبول نہیں۔ پھر ہم کہیں گے کہ اگر اس لفظ کا حقیقی معنی وقت ہے تو اس صورت میں اس سے حیض مراد لیتا ادلی ہوگا۔ کیونکہ وقت صرف اس چیز کی نسبت سے وقت کہلاتا ہے جو اس میں وقوع پذیر ہوتی ہے۔

اب حیض وقوع پذیر ہونے والی چیز یعنی حادث ہے اور طہر تو صرف عدم حیض کا نام ہے یہ وقوع پذیر ہونے والی چیز نہیں ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ حیض اپنے مفہوم کے لحاظ سے اس لفظ کے معنی کے زیادہ قریب ہو۔ اگر قرء کا حقیقی معنی ضم اور تالیف یعنی ملا لینا اور جوڑ لینا ہے تو پھر بھی حیض اس معنی کے زیادہ قریب ہے۔ کیونکہ حیض کا خون حالت حیض سے بدن کے تمام اجزاء سے بنتا اور جمع ہوتا رہتا ہے۔ اس لیے اس کا معنی اسم قرء سے زیادہ قریب ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ خون تو ایام طہر میں بنتا اور جمع ہوتا رہتا ہے اور ایام حیض میں بہہ جاتا ہے تو جواب میں یہ کہا جائے گا کہ معترض نے بہت اچھی بات کہی اور معاملہ بھی اسی طرح ہے لیکن اس معاملے کی دلالت اس بات پر قائم ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے یعنی حیض۔ کیونکہ معترض کے اس قول کے بعد اب لفظ قرء خون کے لیے اسم بن گیا۔ فرق صرف یہ ہے کہ معترض کے خیال میں یہ حالت طہر کے خون کا نام ہے اور ہمارے خیال میں یہ حالت حیض کے خون کا نام ہے۔

بہر حال یہ بات ضرور واضح ہو گئی کہ اس خون کو قرء کا نام دینے میں طہر کو کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ طہر خون نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ خون کی عدم موجودگی میں کبھی طہر موجود ہوتا ہے۔ اور کبھی

خون کے ساتھ اس کا وجود ہوتا ہے جیسا کہ معترض نے اپنے اعتراض میں یہ نکتہ اٹھایا ہے اس لیے قرءِ مرد یعنی خون کے لیے اسم قرار پایا طہر کے لیے۔

لیکن خون ظاہر ہونے سے اس اسم کا اس پر اطلاق نہیں ہوتا کیونکہ اس خون کے ساتھ صرف اس کے ظہور کی حالت ہی میں کسی حکم کا تعلق ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ طہر کی حالت میں رحم کے اندر اس خون کے وجود کا تیقن نہیں ہوتا۔ اس لیے یہ جانتے نہیں ہے کہ حالت طہر میں ہم اسے قرء کا نام دیں۔ اس لیے کہ قرء تو ایسا اسم ہے جس کے ساتھ شرعی حکم کا تعلق ہوتا ہے اور اس خون کے جاری ہونے سے پہلے اور اس کے وجود کے علم سے قبل اس کے ساتھ کسی حکم کا تعلق نہیں ہوتا۔

معترض سے یہ بھی پوچھا جاسکتا ہے کہ تمہیں یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ طہر کی حالت میں رحم کے اندر خون جمع ہوتا رہتا ہے اور وہاں رکے رہنے کے بعد حیض کے وقت جاری ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہ ایسا قول ہے جو دلیل سے خالی ہے اور ظاہر کتاب سے بھی اس کی تردید ہو رہی ہے، قول باری ہے (وَرَبُّكُمْ هُوَ فِي الرَّحِمِ، اور اللہ ہی کو علم ہے جو کچھ رحموں میں ہے)۔

اس ارشاد کے مطابق اللہ تعالیٰ نے مافی الرحم اپنی ذات کے لیے خاص کر لیا ہے اور بندوں کو اس سے مطلع نہیں کیا تو اب معترض کس طرح حالت طہر کے اندر رحم میں اس کے جمع ہونے اور حالت حیض میں جاری ہونے کے متعلق کہاں سے فیصلہ دے سکتا ہے۔ اس کے برعکس جن لوگوں نے یہ کہا ہے کہ یہ پورے جسم سے جمع ہوتا ہے اور حیض کی حالت میں جاری ہو جاتا ہے اس سے پہلے نہیں۔ ان کے اس قول کی تردید نہیں کی گئی۔

ان کا یہ قول حق سے زیادہ قریب معلوم ہوتا ہے کیونکہ ہمیں حیض کی حالت میں اس کے وجود کا یقینی علم ہوتا ہے لیکن حیض سے پہلے اس کے وجود کا ہمیں علم نہیں ہوتا اس بنا پر وقت سے پہلے اس کے متعلق کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ اب جبکہ ہم نے یہ واضح کر دیا کہ لفظ قرء کا حیض اور طہر دونوں پر اطلاق ہوتا ہے اور یہ بھی بنا دیا کہ لغت میں یہ لفظ کن معانی پر مشتمل ہے تو اس کی روشنی میں اس بات پر از خود دلالت ہونی چاہیے کہ حقیقت میں یہ حیض کے لیے اسم ہے نہ کہ طہر کے لیے اور طہر پر اس کا اطلاق مجاز اور استعارے کے طور پر ہوتا ہے۔

ہم نے پچھلی سطور میں لغت سے جو شواہد بیان کیے ہیں اور لفظ کے حقیقی معنی کی جو وضاحت کی ہے وہ اس بات کی دلالت کے لیے کافی ہیں کہ اس کا حقیقی معنی حیض کے ساتھ خاص ہے طہر

کے ساتھ نہیں۔ اس طویل تمہید کے بعد اب ہم یہ کہتے ہیں کہ جو یہ ہم نے یہ دیکھا کہ حقیقی معنوں پر دلالت کرنے والے اسماء کسی حال میں بھی اپنے مسمیات یعنی مدلولات سے منتفی نہیں ہوتے۔

اس کے برعکس مجازی معنوں پر دلالت کرنے والے اسماء اپنے مدلولات سے کبھی منتفی ہو جاتے ہیں اور کبھی انہیں لازم ہو جاتے ہیں۔ پھر ہم نے یہ دیکھا کہ قرء کا اسم حیض کے معنی سے کبھی منتفی نہیں ہوا لیکن ہم نے یہ دیکھا کہ قرء کا اسم طہر کے معنی سے کبھی منتفی ہو جاتا ہے کیونکہ طہر تو سن یا س کو پہنچ جانے والی عورت اور نابالغ لڑکی میں موجود ہوتا ہے لیکن وہ 'ذوات الاقراء' (قرء والیوں) میں سے نہیں ہوتیں۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ دو حیض کے درمیان آنے والے طہر پر قرء کا اسم مجازی طور پر بولا جاتا ہے۔ حقیقی طور پر نہیں۔ اس اسم کا طہر پر اس لیے اطلاق ہوتا ہے کہ حیض کے متصل طہر پایا جاتا ہے۔

جس طرح کہ ایک اسم کا اطلاق اس کے تغیر پر بھی ہو جاتا ہے جبکہ وہ غیر اس اسم کے پڑوس یعنی متصل ہوتا ہے اور اس کے ساتھ اس کا ایک گونہ تعلق ہوتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جس وقت طہر حیض سے متصل ہوتا ہے تو اس پر قرء کے نام کا اطلاق ہو جاتا ہے اور جو متصل نہیں ہوتا تو نام کا اطلاق نہیں ہوتا۔

لفظ قرء سے مراد حیض ہے طہر نہیں۔ اس پر یہ چیز بھی دلالت کرتی ہے کہ جب قرء میں دونوں معنوں کا احتمال ہے اور امت کا بھی اس پر اتفاق ہے کہ ان دونوں میں سے ایک معنی مراد ہے۔ اگر احتمال کی حد تک دونوں معنی یکساں ہیں تو پھر بھی حیض کا معنی اولیٰ ہوگا۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ادا ہونے والے اس لفظ میں حیض کا معنی ہے طہر کا نہیں۔ آپ نے فرمایا (المستحاضة تدعى الصلوة ایاماً قراءها، استحاضہ والی عورت اپنے ایام کے برابر دنوں میں نماز چھوڑ دے گی) اسی طرح آپ نے حضرت فاطمہ بنت حبیبہ کو فرمایا تھا (خاذا قبل قراءتك الصلوة واذا دیوفاغتسلی و صلی ما بین القراء الی القراء) جس وقت حیض شروع ہو جائے تو نماز چھوڑ دو اور جو حیض واپس ہو جائے تو غسل کر لو اور ایک حیض سے لے کر دوسرے حیض کے درمیان پوری مدت میں نمازیں پڑھتی رہو۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ میں قرء حیض کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ اس لیے آیت کو حیض کے سوا اور کسی معنی پر محمول نہ کیا جائے کیونکہ قرآن مجید الاحوالہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی

لغت میں تازل ہوا تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایسے الفاظ میں اللہ کی مراد بیان کر دیتے تھے جن میں کئی معانی کا احتمال ہوتا تھا اور آپ کی لغت میں قرء طہر کے لیے استعمال نہیں ہوا۔ اس لیے اس لفظ کو طہر پر محمول کرنے کی یہ نسبت حیض پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔

اس معنی پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہمیں محمد بن بکر البصری نے بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں محمد بن مسعود نے، انہیں ابو عاصم نے ابن جریر سے، انہوں نے مظاہر بن اسلم سے انہوں نے قاسم بن محمد سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے اور حضرت عائشہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (طلاق الامۃ ثنتین وقودھا حیضتان، لونڈی کو نلنے والی طلاق کی زیادہ سے زیادہ تعداد دو ہے اور اس کا قرء دو حیض ہے)۔

ابو عاصم کہتے ہیں مجھے مظاہر نے، انہیں القاسم نے حضرت عائشہؓ سے اور حضرت عائشہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح کی روایت کی البتہ اس روایت میں الفاظ یہ ہیں اور عدتھا حیضتان، اس کی عدت دو حیض ہے)۔

ہمیں عبد الباقی بن قانح نے، انہیں محمد بن شاذان نے، انہیں معلیٰ نے، انہیں عبد اللہ بن شیبہ نے عبد اللہ بن عیسیٰ سے، انہوں نے عطیہ سے، انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ (تطلق الامۃ تطبیقتان وعدتھا حیضتان، لونڈی کی طلاق دو طلاقیں ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہے)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صریح الفاظ میں لونڈی کی عدت دو حیض بیان کر دی اور یہ بات ہمارے مخالفین کے قول کے خلاف جاتی ہے۔ اس لیے کہ ان کا گمان ہے کہ لونڈی کی عدت دو طہر ہے اور وہ اس کے حقیقی میں دو حیض پورے نہیں کرتے۔ اب جبکہ یہ ثابت ہو گیا کہ لونڈی کی عدت دو حیض ہے تو یہ بھی ثابت ہو گیا کہ حرہ کی عدت تین حیض ہوگی۔

یہ دونوں حدیثیں اگرچہ خیر واحد کے طور پر روایت ہوئی ہیں لیکن اہل علم ان دونوں پر اس لحاظ سے عمل کرنے میں متفق ہیں کہ سب کے نزدیک لونڈی کی عدت حرہ کی عدت کا نصف ہے۔ یہ چیز اس کی صحت کو واجب کر دیتی ہے۔

قرء سے حیض مراد ہے۔ اس پر حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس کی روایت انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے۔ آپ نے معرکہ اوطاس کے قیدیوں کے متعلق فرمایا تھا کہ (لا توطأ حامل حتی تضع ولا حائل حتی تستبری بحیضہ،

جو عورت حاملہ ہو اس کے ساتھ ہمبستری اس وقت تک نہ کی جائے جب تک وہ بچے کو جنم نہ دے دے اور جو حاملہ نہیں ہے جب تک ایک حیض گزارنے کے ساتھ استبراء رحم نہ کر لے اس وقت تک اس سے قربت نہ کی جائے۔

یہ تو معلوم ہے کہ عدت کی بنیاد استبراء رحم ہے جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لونڈی کا استبراء ایک حیض قرار دیا نہ کہ طہر، تو واجب ہو گیا کہ عدت کا اعتبار حیض کے ذریعے کیا جائے نہ کہ طہر کے ذریعے۔ اس لیے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو اصلاً استبراء کے لیے وضع کیا گیا ہے یعنی یہ معلوم کرنے کے لیے کہ رحم حمل سے خالی ہے اگرچہ سن یا سن کو پہنچ جانے والی عورت اور نابالغ لڑکی کو بھی عدت کے دن گزارنے ہوتے ہیں۔

اس لیے کہ عدت کی اصل تو استبراء کے لیے ہے پھر اس اصل پر آئسہ اور صغیرہ کو بھی محمول کیا گیا ہے تاکہ قریب البلوغ لڑکی میں حمل کی گنجائش باقی نہ رہے اور بڑی عمر کی عورت میں بھی جس کے اندر یہ ممکن ہے عدت ترک کرنے کی صورت میں اسے حیض آجائے اور وہ حیض کا خون دیکھ لے، اس بنا پر سب کے لیے استبراء کے متعلق احتیاط کرتے ہوئے عدت واجب کر دی گئی۔

قرور سے مراد حیض ہے اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (وَاللَّائِي يَلْسَنُ مِنَ الْحَيِضِ مِنْ نِسَاءِ كُحْرَانِ الْيَتِيمِ قَعْدَتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُدٍ، تمھاری وہ عورتیں جو حیض سے مایوس ہو چکی ہیں اگر تمھیں شک ہو تو ان کی عدت تین ماہ ہے) اللہ تعالیٰ نے حیض نہ آنے کی صورت میں تین ماہ کی مدت واجب کر دی اور انہیں حیض کے قائم مقام بتا دیا۔

یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حیض ہی اصل ہے جس طرح کہ تیمم کے متعلق جب اللہ تعالیٰ نے یہ ارشاد فرمایا (حَكَرْتَجِدُوا حَاءً خَتِيمًا، تو پاک مٹی سے تیمم کر لو) تو ہمیں یہ معلوم ہو گیا طہارت کے حصول کا اصل ذریعہ پانی ہے جس کی عدم موجودگی میں حصول طہارت کو پاک مٹی کی طرف منتقل کر دیا گیا۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اقرار کو ایسے عد میں محصور کر دیا جو اس کا تقاضا کرتا ہے کہ عدت کے لیے اسے پورا کیا جائے۔ قول باری ہے (ثَلَاثَةُ أَشْهُدٍ تَمِينٌ قُرُوءٍ) اب جو شخص اپنی بیوی کو طلاق سنت دے تو قروء کو طہر پر محمول کر کے عدت کی مدت یعنی تین قروء کو پوری طرح مکمل کرنا ممتنع ہو جائے گا اس لیے کہ طلاق سنت یہ ہے کہ وہ ایسے طہر کے دوران دی جائے جس میں ہمبستری نہ ہوئی ہو۔

اس صورت میں اس کے سوا اور کوئی چارہ نہیں ہے کہ طلاق دیتے وقت طہر کا کچھ حصہ گذر چکا ہو پھر وہ عورت اس کے بعد دو طہر عدت میں گزارے۔ اس طرح عدت کی مدت دو طہر اور ایک طہر کا بعض حصہ بنے گی اور تین قروء کی تکمیل نہیں ہوگی۔ جب طلاق سنت کی صورت میں تین قروء کی تکمیل متعذر ہوگئی تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوتی کہ قروء سے مراد حیض ہے کہ جس کے ذریعے آیت میں مذکور عدد کی پوری طرح تکمیل ممکن ہے۔

لیکن یہ یاد رہے کہ یہ بات قول باری (الْحَجُّ اشْهُدُ مَعْلُومَاتٍ) کی طرح نہیں ہے۔ یہاں دو ماہ اور تیسرے مہینے کا ایک حصہ مراد ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے (الْحَجُّ اشْهُدُ مَعْلُومَاتٍ) کو کسی عدد میں محصور نہیں کیا۔ اسے صرف جمع کی صورت میں بیان کیا ہے جبکہ اقرار ایک عدد میں محصور ہے جس میں اس سے کم کا احتمال ہی نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ آپ یہ فقرہ "رَأَيْتُ ثَلَاثَةَ رِجَالٍ" (میں نے تین آدمی دیکھے) کہہ کر دو آدمی مراد لیں تو یہ درست نہیں ہوگا۔ اس کے برعکس اگر آپ "رَأَيْتُ رِجَالًا" (میں نے کئی آدمی دیکھے) کہہ کر دو آدمی مراد لیں تو یہ درست ہوگا۔ نیز قول باری (الْحَجُّ اشْهُدُ مَعْلُومَاتٍ) سے مراد ہے کہ "عمل الحج في اشهر معلومات" (حج کا عمل معلوم مہینوں میں ہوتا ہے) اور مراد اس سے یہ ہے کہ بعض میں ہوتا ہے۔ اس لیے کہ حج کے اعمال پورے مہینوں پر پھیلے ہوئے نہیں ہوتے بلکہ ان کے بعض حصوں میں ادا ہو جاتے ہیں۔

اس لیے یہاں عدد کو مکمل کرنے کی ضرورت نہیں پڑی۔ لیکن اقرار میں عدت پوری کرنے کے لیے عدد کے تحت آنے والی مدت کو پورا کرنا ضروری ہے۔ اگر اقرار سے مراد طہر ہوں تو پھر بھی تین کے ہندسے کے تحت آنے والی مدت کو پورا کرنا اسی طرح ضروری ہے جس طرح وقت کو پورا کرنا۔ اس بنا پر طہر کے تمام اوقات عدد مکمل ہونے تک عدت کی مدت میں شامل ہوں گے اور اس عدد سے کم عدد پر اقتصار جائز نہیں ہوگا۔ اس صورت میں اقرار سے مراد حیض ہی ہوگا۔ کیونکہ حیض مراد لے کر عدد کے تحت واقع ہونے والی مدت کی تکمیل ہو سکتی ہے اگر طلاق بطریق سنت دی جائے۔ اب جس طرح آیت اور صغیرہ کی عدت کے سلسلے میں دو ماہ اور تیسرے مہینے کے بعض حصے کی مدت پر اقتصار قول باری (فَعِدَّتُهُمْ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ) کی روشنی میں جائز نہیں ہے۔ اسی طرح قول باری (ثَلَاثَةُ قُرُوءٍ) کی روشنی میں دو طہر اور تیسرے طہر کے بعض حصے پر اقتصار جائز نہیں ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ قروء سے حیض مراد ہے طہر مراد نہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ طہر میں طلاق نلنے کی صورت میں طہر کا باقی ماندہ حصہ ایک مکمل قعدہ ہو گا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر طہر کے ایک جز کو قعدہ کا نام دیا جائے پھر اس سے بہ لازم آتا ہے کہ تیسرے طہر کا ایک جز موجود ہوتے ہی اس کی عدت مکمل ہو جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قعدہ نام ہے حیض سے طہر کی طرف یا طہر سے حیض کی طرف جانے کا تاہم سب کا اتفاق ہے کہ اگر حیض کی حالت میں اسے طلاق مل جاتی ہے تو اس صورت میں اس کے حیض سے طہر کی طرف خروج کو قعدہ شمار نہیں کیا جائے گا۔ اب جب یہ ثابت ہو گیا کہ یہاں حیض سے طہر کی طرف خروج مراد نہیں ہے تو ایک صورت باقی رہ گئی وہ ہے طہر سے حیض کی طرف خروج۔ جب یہ بات واضح ہو گئی تو اگر کوئی شخص حالت حیض میں بیوی کو طلاق دے تو درج بالا وضاحت کی روشنی میں اس کے لیے تین قرو پوری طرح مکمل کرنا ممکن ہو گا۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ قعدہ کی یہ تشریح یعنی طہر سے حیض یا حیض سے طہر کی طرف خروج کئی وجوہ سے فاسد ہے۔ اول یہ کہ سلف کا قول باری (يَتَرَيَنَّ بِالْفُسْحَىٰ ثَلَاثَةَ قُرُوعٍ) میں لفظ قروء کے معنی کے متعلق اختلاف ہے بعض کا قول ہے کہ قروء حیض ہے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ اطہار جمع طہر ہے۔ اب معترض نے قروء کی جو توضیح کی ہے وہ اجماع سلف کی توضیحات سے باہر ہے۔ اس لیے سلف کے اجماع کے خلاف ہونے کی وجہ سے ساقط ہو جائے گا۔

ایک اور پہلو بھی ہے جیسا کہ ہم نے تفصیلاً بیان کر دیا ہے کہ اہل لغت کا خود اس بارے میں اختلاف رائے ہے کہ لفظ قروء کا اصل لغوی معنی کیا ہے اس سلسلے میں اہل لغت کے جو اقوال نقل کئے گئے ہیں ان میں کوئی قول ایسا نہیں ہے جس سے یہ ظاہر ہو کہ اس لفظ کی حقیقت حیض سے طہر یا طہر سے حیض کی طرف خروج ہے۔ اس لیے معترض کی یہ توضیح اس بنا پر فاسد ہو جائے گی۔ فساد کی ایک اور وجہ یہ ہے کہ جو شخص کسی لفظ کے لغوی معنی کے متعلق کوئی دعویٰ کرے اس کے ذمے اس دعویٰ کی تصدیق کے لیے لغت سے کوئی شاہد یعنی مثال پیش کرنا یا اہل لغت کی اس کے متعلق کوئی روایت بیان کرنا ضروری ہوتا ہے لیکن اگر مدعی کا یہ قول کسی شاہد یعنی لغت کی دلالت اور اہل زبان کی روایت دونوں سے خالی ہو تو یہ ساقط ہو کر قابل اعتبار نہیں رہتا۔ ایک اور پہلو سے ملاحظہ کیجئے اگر قروء کا لفظ حیض سے طہر یا طہر سے حیض کی طرف انتقال کا نام ہوتا تو یہ ضروری ہوتا کہ اصل میں لغت کے اندر اس لفظ کو کسی اور معنی کے لیے حقیقت کے

طور پر وضع کیا گیا تھا پھر اسے طہر سے حیض کی طرف انتقال کے معنی کی طرف منتقل کر دیا گیا کیونکہ یہ بات تو معلوم ہے کہ اصل لغت میں یہ اسم طہر سے حیض کی طرف انتقال کے معنی کے لیے وضع نہیں کیا گیا بلکہ یہ دوسرے معنی سے منتقل ہو کر ادھر آیا ہے۔

اب جبکہ انتقال کی کسی صورت کو بھی قرء کا نام نہیں دیا گیا تو اس سے معلوم ہو گیا کہ قرء کا لفظ طہر سے حیض کی طرف انتقال کے معنی کے لیے اسم ہی نہیں ہے۔ اگر ایسا ہوتا بھی یعنی قرء کا لفظ طہر سے حیض کی طرف انتقال کے معنی کے لیے اسم ہوتا تو یہ ضروری ہوتا کہ عورت کا طہر سے حیض کی طرف منتقل ہونا ایک قرء ہوتا پھر حیض سے طہر کی طرف منتقل ہونا دوسرا قرء ہوتا اور پھر دوسرے طہر سے حیض کی طرف منتقل ہونا تیسرا قرء ہوتا اور اس طرح دوسرے حیض میں داخل ہوتے ہی اس کی عدت گزر جاتی اس لیے کہ معترض کے اصل کے مطابق قرء حیض کی صورت میں نہیں ہوتا بلکہ حیض سے طہر کی طرف انتقال کی صورت میں اسم قرء کا مدلول پایا جاتا ہے۔ (تاکہ حیض کے بعد آنے والا طہر پہلا قرء ہو اور اس طرح تین قرء کی تکمیل ہو جائے) طہر سے حیض کی طرف انتقال کی صورت میں قرء کا یہ مدلول نہیں پایا جاتا کیونکہ اس صورت میں تین قرء کی تکمیل نہیں ہوتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ ظاہر اسی چیز کا تقاضا کرتا ہے کہ حیض سے طہر کی طرف انتقال کی صورت میں اسم قرء کا مدلول پایا جائے۔ لیکن اجماع کی دلالت نے اس سے روک دیا ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض نے حیض سے طہر کی طرف انتقال کا معنی لینے سے صرف اس لیے انکار کیا ہے کہ شوہر اگر بیوی کو حیض کے دوران طلاق دے دے تو اس صورت میں اجماع کی دلالت کی بنا پر حیض سے طہر کی طرف اس کے انتقال کو قرء شمار نہیں کیا جائے گا۔

لیکن اس صورت کے علاوہ حیض سے طہر کی طرف انتقال کی تمام صورتوں کے لیے لفظ کا حکم پھر بھی باقی رہے گا اب جبکہ معترض کے لیے ہمارے ذکر کردہ اعتراضات سے چھٹکارا ممکن نہیں اور معترض کی ان دونوں باتوں میں تعارض ہے تو یہ دونوں باتیں ساقط ہو جائیں گی اور استدلال ختم ہو جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ مطلقہ کے طہر سے حیض کی طرف خروج کا اعتبار کرنا اس کے حیض سے طہر کی طرف خروج کے اعتبار کی نسبت اولیٰ ہے۔ اس لیے کہ پہلی صورت میں حمل سے اس کے رحم کے خالی ہونے پر دلالت ہوتی ہے۔ جبکہ حیض سے طہر کی طرف خروج کی صورت میں

اس پر دلالت نہیں ہوتی اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ عورت اپنے حیض کے آخری ایام میں حاملہ ہو جائے اس پر تا بط شرأ کا یہ شعر دلالت کرتا ہے۔

و مبرأ من كل غير حيضة و فساد مرضعة و داء مغیل
 ممدوح (اس سے مراد خود تا بط شرأ ہے) اس خرابی سے بری ہے کہ اس کا حمل اس کی ماں کے حمل کے حیض کے آخری دنوں میں ٹھہرا ہو، اسی طرح اسے دودھ پلانے والی کے دودھ کی خرابی سے بھی وہ بچا ہوا ہے (اگر دودھ پلانے والی عورت کے ساتھ ایام رضاعت میں جماع کیا جائے تو دودھ خراب ہو جائے گا اندیشہ ہوتا ہے گویا ممدوح کو دودھ پلانے والی عورت کے ساتھ دوران رضاعت ہمبستری نہیں ہوتی) نیز حاملہ عورت نے اسے دودھ نہیں پلایا۔ اس لیے وہ اس خرابی سے بچا ہوا ہے۔

یہاں شاعر یہ مراد لے رہا ہے کہ ممدوح کی ماں کو اس کا حمل حیض کے آخری دنوں میں نہیں ٹھہرا۔ اس کے جواب میں کہا جائے کہ فائل کا یہ کہنا کہ حالتہ عورت حیض کے آخری دنوں میں حاملہ ہو سکتی ہے ایک غلط بات ہے۔ اس لیے کہ حمل اور حیض دونوں اکٹھے نہیں ہو سکتے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لا توطأ حامل حتی تنضح کسی حاملہ عورت کے ساتھ وطی نہ کی جائے جب تک اس کے ہاں بچہ جنم نہ لے لے۔

آپ نے حیض کے وجود کو حمل سے رحم کے خالی ہونے کی نشانی قرار دیا۔ اس سے یہ ثابت ہوا کہ حمل اور حیض اکٹھے نہیں ہو سکتے اور جب بھی عورت حیض کے دوران حاملہ ہو جائے گی اس کا حیض ختم ہو جائے گا۔ حمل کے ساتھ پایا جانے والا خون حیض کا خون نہیں ہوگا بلکہ دم استمانہ ہوگا۔ اس بنا پر معتزض کا یہ کہنا کہ اس کا حیض سے طہر کی خروج میں حمل سے اس کے رحم کے خالی ہونے پر دلالت نہیں ہوتی، ایک غلط بات ہے۔

تا بط شرأ کے شعر سے جو استشہاد کیا گیا ہے۔ اس پر بڑا تعجب آتا ہے۔ زمانہ جاہلیت سے تعلق رکھنے والے اس شاعر کو اس بات کا کیا پتہ ہے جبکہ قول باری (و یَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ بِوَجْهِ رَحْمٍ مِّنْ رَبِّهِ) اللہ سے جانتا ہے) اسی طرح قول باری ہے (عَالِمُ الْغَيْبِ، غیب کی باتوں کی اسے خبر ہے) اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ نے اس کے بارے میں علم کو اپنے لیے مخصوص کر لیا ہے۔ مخلوق کو اس کا علم نہیں دیا گیا مخلوق کو صرف اتنا ہی کچھ معلوم ہے جو اللہ نے بتا دیا۔ ساتھ ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کی بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ حیض اور حمل یکجا نہیں ہو سکتے

دوسری طرف قائل نے استدلال میں جو بات کہی ہے اس سے ہمارے قول کی صحت پر دلالت ہو رہی ہے وہ یہ کہ اقرار کے ذریعے عدت کا مقصد حمل سے رحم کو پاک کرنا ہے اور طہر میں استبراء نہیں ہوتا۔ اس لیے حمل کا استقرار طہر میں ہوتا ہے۔ اس لیے ضروری ہو گیا کہ اقرار کا اعتبار حیض کے ذریعے کیا جائے کیونکہ حیض رحم کا حمل سے خالی ہونے کی نشانی ہوتا ہے، اور اقرار کا اعتبار طہر کے ذریعے نہ کیا جائے کیونکہ طہر میں استبراء رحم پر دلالت نہیں ہوتی۔

یہ بات کہ اقرار کے ذریعے عدت استبراء ہے۔ اس پر یہ چیز دلالت کرتی ہے کہ اگر عورت نے خون دیکھا اور اس کے بعد حمل ظاہر ہو گیا تو اب عدت یہی حمل ہو گا یعنی وضع حمل کے ساتھ عدت ختم ہوگی۔ اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اقرار والی عورتوں کی عدت کا مقصد حمل سے رحم کو پاک کرنا ہے اور مقصد دو وجوہ کی بنا پر حیض سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ طہر سے۔

اول یہ کہ آئسہ اور صغیرہ (سن یا س کو پہنچ جانے والی عورت اور نابالغ لڑکی) کی مہینوں کے حساب سے عدت استبراء نہیں ہے بلکہ طہر صحیح ہے۔

دوم یہ کہ طہر حمل کا ہم زمانہ ہوتا ہے اور جو چیز حمل کا ہم زمانہ ہو اس میں استبراء واقع نہیں ہو سکتا۔ استبراء اس میں واقع ہو سکتا ہے جو حمل کے منافی ہو اور یہ حیض ہے جس کے ذریعے رحم کے حمل سے خالی ہونے پر دلالت ہو سکتی ہے۔ اس لیے یہ واجب ہو گیا کہ عدت حیض کے حساب سے ہو۔ طہر کے حساب سے نہ ہو۔

جن لوگوں نے طہر کا اعتبار کیا ہے ان کا استدلال قول باری (فَطَلِقُوا نَهْتٌ بَعْدَ تَهْوٍ، انہیں ان کی عدت پر طلاق دو) سے ہے یعنی حالت طہر میں۔ اسی طرح ان کا استدلال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے بھی ہے جو آپ نے حضرت عمرؓ سے اس وقت فرمایا تھا جب ان کے بیٹے نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دے دی تھی کہ (صرۃ خلیرا جعھا ثم لیدعھا حتی تطھر ثم تحیض ثم تطھر ثم لیطلقھا ان شاء، اس سے کہو کہ بیوی سے رجوع کر لے پھر اسے چھوڑے رکھے حتیٰ کہ وہ حیض سے پاک ہو جائے پھر اسے حیض آجائے پھر پاک ہو جائے پھر اگر بچا ہے تو طلاق دے دے۔ یہی وہ عدت ہے جس پر اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے یہ بات دو وجوہ سے اس پر دلالت کرتی ہے کہ عدت طہر کے حساب سے ہوگی۔ اول یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طہر میں طلاق کا ذکر کیا ہے اس لیے یہی وہ عدت ہے جس پر اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے اور یہ طہر کی طرف اشارہ ہے نہ کہ حیض کی طرف۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ عدت طہر کے حساب سے ہوگی نہ کہ حیض کے حساب سے دوسری وجہ قول باری (وَ اُحْصُوا الْعِدَّةَ، اور عدت کو خیال میں رکھو) اور عدت کو خیال میں رکھنا طہر میں طلاق دینے کے بعد ہوگا۔ اس سے یہ بات واجب ہو گئی کہ جس چیز کے شمار کو خیال میں رکھا جائے وہ اس طہر کا باقی ماندہ حصہ ہے جو طلاق کے متصل بعد کا ہے۔

اس استدلال کے جواب میں کہا جائے گا کہ آپ کا یہ کہنا کہ ”یہی وہ عدت ہے جس پر اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے“ تو دراصل حرف لام ایسی صورت میں حال ماضیہ اور حال مستقبلہ کے لیے داخل ہوتا ہے۔ آپ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول نہیں دیکھتے (حضور المودیتہ) یعنی گذری ہوئی رویت پر روزہ رکھو۔

اسی طرح قول باری کو دیکھیے (وَ حَنْ اَدَاةَ الْاِحْوَاتِ وَ سَعَى لَهَا سَعِيهَا، جو شخص آخرت کا ارادہ کرتے ہوئے اس کے لیے اس کے شایان شان سعی کرے یعنی آخرت کے لیے، یہاں لام استقبال اور تراخی کے لیے ہے، اسی طرح محاورہ ہے ”تا هب للشتماء“ امر دی کی تیاری کر لو) یہاں مراد آنے والا وقت ہے جو تیاری سے ابھی قاصدے پر ہے۔ اب جبکہ لفظ میں ماضی اور مستقبل دونوں کا احتمال ہے اور جب یہ مستقبل کے معنی پر مشتمل ہو تو اس کا یہ منقضی نہیں ہوگا کہ اس کا وجود ذکر کردہ شئی کے فوراً متصل بعد ہو جائے۔

جب یہ صورت حال ہے اور ادھر ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں جو آپ نے حضرت ابن عمرؓ کے لیے حضرت عمرؓ سے فرمایا تھا گذرے ہوئے حیض کا ذکر پایا ہے۔ آنے والا حیض تو معلوم ہے اگرچہ مذکور نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (موا فليبا جعها ثم ليدعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم يطلقها ان شاء قتلك المعدة التي امر الله ان يطلق لها التسلم) اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ گذرے ہوئے حیض کی طرف اشارہ ہو۔

اور پھر یہ اس بات پر دلالت کرے کہ عدت حیض کے حساب سے ہوتی ہے۔ اس میں یہ گنجائش ہے کہ اس سے آنے والا حیض مراد ہو، کیونکہ وہ اس لحاظ سے معلوم ہی ہوتا ہے کہ اس کا مستقبل میں آنا عادت کے مطابق ہوتا ہے یعنی کسی عورت کا آئندہ کا حیض ایک امر معتاد ہوتا ہے۔ اس صورت میں طہر کا اعتبار کرنا حیض کے اعتبار سے اولیٰ نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ حیض آئندہ زمانے میں آئے گا اگرچہ الفاظ میں مذکور نہیں ہے۔ اس لیے معلوم ہونے کی بنا پر حیض

مراد لینا جائز ہے۔ اگرچہ یہ مذکور نہیں ہے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد میں طلاق کے بعد والے طہر کا ذکر نہیں فرمایا بلکہ آپ نے طلاق سے قبل والے طہر کا ذکر کیا ہے۔ لیکن چونکہ عادت کے مطابق طلاق کے بعد طہر کا وجود معلوم تھا جبکہ طلاق طہر میں دی گئی ہو۔ اس لیے کلام کو اس کی طرف رجح کرنا اور لفظ سے یہی مراد لینا جائز ہو گیا۔

مندرجہ بالا تفصیل کے باوجود یہ جائز ہے کہ عورت کو طلاق کے متصل بعد حیض آجائے اس بنا پر لفظ میں کوئی ایسی دلالت نہیں ہے جو یہ ثابت کرتی ہو کہ عدت کے حساب میں جس چیز کا اعتبار کیا جانا چاہیے وہ طہر ہے حیض نہیں ہے اس کے باوجود یہ دلالت ضرور موجود ہے کہ اگر شوہر نے اسے طہر کے آخری حصے میں طلاق دے دی اور طلاق کے متصل بعد اسے حیض آگیا تو اس کی عدت کا حساب حیض کے ساتھ ہوتا چاہیے نہ کہ طہر کے ساتھ یہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کا مقتضی ہے۔

کیونکہ اس میں طلاق کے بعد آنے والے حیض کا ہی ذکر ہے نہ طہر کا۔ اب جس وقت عورت کو طلاق کے فوراً بعد حیض آجائے تو یہی حیض اس کی عدت ہوگا پھر یہ بات بھی واضح ہے کہ کسی نے طلاق کے فوراً بعد یا ٹھہر کر آنے والے حیض کے اعتبار میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ حیض ہی وہ صورت ہے جس کا اقرار کے اندر حساب کیا جائے نہ کہ طہر۔ اگر یہ کہا جائے کہ حدیث میں مذکورہ حیض سے گذرا ہوا حیض مراد لینا درست نہیں ہے کیونکہ طلاق سے پہلے کا حیض عدت میں شمار نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب حیض کا شمار طلاق کے بعد کیا جاسکتا ہے تو اسے عدت کا نام دینا جائز ہے۔

جس طرح اس ارشاد باری میں ہے (حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرًا، جب تک کہ وہ اس کے سوا کسی اور شوہر سے شادی نہ کر لے) اللہ نے نکاح سے پہلے ہی اس دوسرے آدمی کو زوج یعنی شوہر کے نام سے موسوم کر دیا۔ ہمارے مخالف کے اٹھائے ہوئے نکتہ سے جو اعتراض ہم پر عائد ہوتا ہے وہی ہمارے مخالف پر بھی عائد ہوتا ہے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طہر کا ذکر کر کے حضرت ابن عمر کو اس میں طلاق دینے کا حکم دیا لیکن آپ نے اس طہر کا ذکر نہیں کیا جو طلاق کے بعد آنے والا تھا۔

اب اس طہر کو تو عدت کا نام دیا گیا جو طلاق سے پہلے تھا کیونکہ ہمارے مخالف کے نزدیک عدت طہر کے ذریعے گذاری جاتی ہے تو ہمارا مخالف اس حیض کو عدت کا نام دینے سے کیوں جھکتا

ہے جو طلاق سے قبل آیا تھا کیونکہ اسی حیض کے ذریعے وہ عورت عدت گزار رہی تھی۔ رہ گیا قول باری (وَ اَحْصُوا الْعِدَّةَ) تو اس میں احصار یعنی شمار کرنا حیض کو چھوڑ کر صرف طہر کے ساتھ مختص نہیں ہے، اس لیے کہ ہر ایسی چیز جو شمار میں آسکے اسے احصار لاحق ہو سکتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ جب وہ چیز جو طلاق کے متصل ہوتی ہے طہر ہے اور ہمیں آیت میں احصار کا حکم دیا گیا ہے تو اس نے یہ واجب کر دیا ہے کہ احصار کے حکم کا رخ طہر کی طرف ہو کیونکہ امر کا معنی یہ ہوتا ہے کہ اس پر فی الفور عمل درآمد کیا جائے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے کیونکہ احصار کا رخ ایسی اشیاء کی طرف ہوتا ہے جو شمار میں آسکیں۔ اگر صرف ایک چیز ہو تو جب تک اس کے ساتھ دوسری چیزیں مل نہ جائیں تو اس ایک چیز کے شمار کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ اس بنا پر لزوم احصار کا تعلق مستقبل میں آنے والے اقرار کے ساتھ ہوگا جو طلاق کے وقت سے دیر کے بعد آئے گا۔

پھر اس وقت احصار کے لیے طہر حیض کی بہ نسبت اولیٰ نہیں ہوگا۔ اس لیے احصار کی نشانی دونوں کو شامل ہے اور دونوں ہی کو ایک ہی حیثیت سے لاحق ہے۔ نیز اس سے معترض پر یہ لازم آئے گا کہ طلاق کے فوراً بعد حیض آجانے کی صورت میں وہ حیض کے ذریعے عدت کا قائل ہو جائے کیونکہ طلاق کے بعد احصار کا لزوم ہو جاتا ہے۔ اب اس خاص صورت میں طلاق کے متصل بعد جو چیز ہے وہ حیض ہے اس لیے اسے ہی عدت ہونا چاہیے۔

ہمارے ایک مخالف جنہوں نے احکام القرآن کے موضوع پر تصنیف کی ہے قول باری (وَقَطَّلِقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ) کے معنی 'فی عدتھن' (ان کی عدت میں بیان کیا ہے اور اس کی تائید میں یہ محاورہ پیش کیا ہے کہ کوئی شخص یہ کہے "کتب لغرة المشہد" (مہینے کی پہلی تاریخ کو یہ لکھا گیا) اس کا معنی ہے 'فی هذا الوقت' یعنی اس وقت میں۔ ایسا کہنا غلط ہے۔

کیونکہ حرف 'فی' طرف کا معنی دیتا ہے اور حرف لام اگرچہ بہت سے معانی میں استعمال ہوتا ہے لیکن ان معانی میں کوئی ایسا معانی نہیں ہے جو اس کے ظرف بننے کا احتمال رکھتا ہو، حرف لام جسے لام اضافت بھی کہتے ہیں۔ آٹھ معانی میں منقسم ہے۔ ایک لام ملکیت مثلاً آپ یہ کہیں "لہ مالی" (اس کے پاس مال ہے) دوم لام فعل مثلاً آپ یہ کہیں "لہ کلام ولہ حرکتہ" (وہ بات کرتا ہے اس میں حرکت ہے) سوم لام عدت مثلاً آپ یہ کہیں "تاملات زیداً جائعاً" (وہ اس لیے کھڑا ہو گیا کہ زید اس کے پاس آیا تھا۔ یا یہ کہیں "عطاہ لانه سئالہ" (اس نے اسے

کچھ دیا اس لیے کہ اس نے اس سے سوال کیا تھا، چہارم لام نسبت مثلاً آپ یہ کہیں ”لہ اب
 ولہ اخ“ (اس کا باپ ہے اور اس کا بھائی بھی ہے) پنجم لام اختصاص مثلاً آپ یہ کہیں
 ”لہ علو ولہ ارادۃ“ اسے علم حاصل ہے اس کا ارادہ ہے) ششم لام استعانت مثلاً آپ
 یہ کہیں ”یا بکر یا لدا رم“ (بکر کی دہائی، دارم کی دہائی) ہفتم لام کی مثلاً قول باری ہے (ذکر لیکر ضوہ
 و لیکر قنوی، تاکہ وہ اسے راضی کریں اور تاکہ وہ عملی جامہ پہناتیں) ہشتم لام عاقبت مثلاً قول باری ہے
 (لیکون لہم عذوًا و حزنًا، تاکہ حضرت موسیٰ فرعون اور اس کے حواریوں کے لیے انجام کار
 دشمن اور غم کا باعث بنیں)۔

یہ معانی جن میں یہ لام منقسم ہے ان میں کوئی ایسا معنی نہیں ہے جس کا ذکر اس قائل نے کیا
 ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اس کا یہ قول واضح طور پر غلط ہے۔ کیونکہ اگر قول باری (خط لکون
 بعد تہمت) کا معنی فی وقت عدت تہمت کی عدت کے وقت ہو تو اس سے لازم آتا ہے
 کہ عدت موجود ہو چھٹی کہ وہ اسے اس عدت میں طلاق دے دے مثلاً کوئی یہ کہے ”طلقہا فی
 رجب“ (اسے رجب کے مہینے میں طلاق دے دو)۔

تو اس کے لیے رجب کے مہینے کے وجود سے قبل طلاق دینا جائز نہیں ہوگا۔ اس وضاحت
 کے بعد قائل کے اس قول کا فساد اور اس کا تناقض پوری طرح ظاہر ہو گیا۔

قول باری (و اخصوا لعدۃ) کی اس بات پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ یہ طہر ہی ہے جس میں
 طلاق سنت مسنون ہے کہ اگر کسی نے طہر میں جماع کرنے کے بعد طلاق دے دی تو وہ سنت کی
 خلاف ورزی کا مرتکب ہوگا، نیز فریقین کے نزدیک اس کی عدت کے ایام کے حکم میں سارے کا
 سارا حیض یا سارے کا سارا طہر ہونے کی بنا پر کوئی اختلاف نہیں ہوا۔

اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ طہر کے زمانے میں طلاق سنت واقع کرنے کا اس سے
 کوئی تعلق نہیں ہے کہ یہ طہر اس کی عدت میں شمار کیا جائے، البتہ اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی
 ہے کہ اگر وہ اسے حیض کی حالت میں طلاق دے دے تو طلاق کے متصل بعد وہ معتدہ یعنی عدت
 گزارنے والی بن جائے گی اور ہمیں اس کی عدت کے احصار کا حکم دیا گیا ہے۔

یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ نہ لزوم احصار کا اور نہ ہی طلاق سنت کے وقت کا اس
 بات سے کوئی تعلق ہے کہ اس سلسلے میں طہر کا اعتبار کیا جائے۔ اس کے سوا اور کسی کا اختیار
 نہ کیا جائے۔

اس فصل میں جس قائل کے اعتراض کا ہم نے ذکر کیا ہے اس کا ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ ہم یعنی اہل عراق (حنفی مسلک سے تعلق رکھنے والے) نے اقرار کے علاوہ عدت میں دوسری باتوں یعنی غسل یا ایک نماز کے وقت کے گزر جانے کا اعتبار بھی کیا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اقرار کے ذریعے عدت واجب کی ہے پھر غسل کرنے یا ایک نماز کا وقت گزر جانے کا کیا معنی؟

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے اقرار کے سوا جو کہ ہمارے نزدیک حیض ہے کسی اور چیز کا اعتبار نہیں کیا ہے لیکن ہمیں حیض کے ختم ہو جانے اور اس کے گزر جانے کے حکم کا تیقن دو میں سے ایک بات سے حاصل ہوتا ہے جبکہ اس عورت کے ایام کی مدت دس دن سے کم ہو، غسل اور اس کے ساتھ نماز کے مباح ہونے کے ذریعے اس صورت میں وہ بالاتفاق پاک ہو جائے گی۔

جس طرح کہ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ شوہر کے لیے رجوع کرنے کی گنجائش مطلقہ کے تیسرے حیض سے غسل کرنے تک باقی رہتی ہے۔ یا دوسری بات یہ ہے کہ اس پر ایک نماز کا وقت گزر جائے۔ اس صورت میں اس نماز کی فرضیت اسے لازم ہو جائے گی اور اس طرح نماز کی فرضیت کا لزوم حیض کے حکم کی بقا کے منافی ہو جائے گا۔ یہ گفتگو صرف تیسرے حیض اور اس سے پاک ہو جانے کے متعلق ہے۔

زیر بحث مسئلے یعنی عدت کا حساب بذریعہ طہر ہو گا یا بذریعہ حیض سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ہمارا یہ قول ہے کہ اگر اس کی عادت دس دنوں کی ہو تو دس دن گزرنے کے ساتھ ہی اس کی عدت ختم ہو جائے گی خواہ وہ غسل کرے یا نہ کرے کیونکہ اس صورت میں ہمیں حیض کے گزر جانے کا یقین حاصل ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ ہمارے نزدیک حیض دس دن سے زائد نہیں ہوتا۔

اس بنا پر جو شخص اقراء سے حیض مراد لینے پر ہمارے سر درج بالا اعتراضات تھوپتا ہے وہ دراصل خود غفلت کا شکار ہے اور اقرار کو اس کے غلط جگہ استعمال کا مرتکب ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے اس مسئلے پر بحث کے لیے الگ سے کتاب تصنیف کی ہے اور اس کتاب میں ہم نے اس سے زیادہ تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ لیکن اس مسئلے کے متعلق جتنا کچھ ہم نے یہاں بیان کر دیا ہے وہ ہمارے خیال میں کافی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے یہاں تین قروء کی جس عدت کا ذکر کیا ہے اس سے مراد حصرہ یعنی آزاد عورت

کی عدت ہے، لونڈی کی نہیں اس لیے کہ سلف کے اندر اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ لونڈی کی عدت آزاد عورت کی عدت کا نصف ہے۔ ہم نے حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور دوسرے صحابہ کرام سے یہ روایت بیان کی ہے کہ لونڈی کی عدت حرہ کی عدت کا نصف ہے۔

ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی یہ روایت بیان کی ہے کہ لونڈی کی زیادہ سے زیادہ طلاق کی تعداد دو ہے اور اس کی عدت دو حیض ہے۔ سنت اور اجماع دونوں کی دلالت اس پر ہے کہ قول باری (ثَلَاثَةٌ قُسُودٌ) میں اللہ کی مراد آزاد عورت کی عدت ہے لونڈی کی عدت نہیں ہے۔

قول باری ہے (وَلَا يَحِلُّ لَهَا أَنْ يَكْتُمَنَّ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهَا، ان کے لیے حلال نہیں ہے کہ وہ اس چیز کو پوشیدہ رکھیں جو اللہ نے ان کے رحم میں پیدا کی ہے۔ اعمش نے ابوالفضلی سے اور انہوں نے مسروق سے اور مسروق نے حضرت ابی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ امانت میں یہ بات بھی داخل ہے کہ عورت کو اس کی شرمگاہ کا امین سمجھا جائے۔

نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے درج بالا قول باری کے متعلق روایت کی ہے کہ اس سے مراد حیض اور حمل ہے۔ الحکم نے مجاہد اور ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ ایک کا قول ہے کہ اس سے مراد حمل ہے اور دوسرے کا قول ہے کہ یہ حیض ہے۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آپ نے ایک عورت سے یہ حلف لیا تھا کہ اس نے ابھی تک حیض کی مدت مکمل نہیں کی ہے۔ حضرت عثمانؓ نے بھی یہی فیصلہ دیا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے عورت کو اپنے رحم میں پیدا شدہ چیز کو پوشیدہ نہ رکھنے کی نصیحت فرمائی تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی کہ حیض کے وجود اور اس کے عدم کے متعلق عورت کا ہی قول معتبر ہوگا۔ اسی طرح حمل کے بارے میں بھی اسی کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ دونوں چیزیں ایسی ہیں جن کی اللہ تعالیٰ اس کے رحم میں تخلیق کرتا ہے۔ اور اگر اس کا قول معتبر نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ اسے ترک کتمان کی نصیحت نہ کرتا۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اگر بوی یہ کہے کہ اسے حیض آرہا ہے تو اس کے شوہر کے لیے ہمبستری کا جواز باقی نہیں رہے گا اور جب وہ کہے کہ میرا حیض ختم ہو گیا ہے تو ہمبستری حلال ہو جائے گی۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا ہے کہ اگر شوہر یہ کہے کہ اگر تجھے حیض

آگیا تو تجھ پر طلاق ہے۔ بیوی جواب میں کہے کہ مجھے تو حیض آگیا ہے تو اس کے ساتھ ہی اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس کا یہ قول بینہ یعنی ثبوت کے مترادف ہوگا۔

ہمارے اصحاب نے اس صورت اور طلاق کے ساتھ معلق ہونے والی تمام شرطوں کے درمیان فرق کر دیا ہے۔ مثلاً شوہر کہے "اگر تو گھر میں داخل ہوگی تو تجھ پر طلاق" یا "اگر تو نے زید سے کلام کیا تو تجھے طلاق" ان صورتوں میں ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ بیوی کے قول کا اعتبار نہیں کیا جائے گا جب تک کہ شوہر اس کی تصدیق نہ کر دے یا بیوی کوئی ثبوت پیش کرے حیض اور طہر کے معاملے میں عورت کے قول کی تصدیق اس لیے کی جائے گی کہ اللہ تعالیٰ نے ہم پر حیض اور طہر اور عدت گذر جانے کے معاملے میں اس کا قول قبول کر لینا واجب کر دیا ہے یہ ایسی باتیں ہیں جو عورت کے ساتھ خاص ہیں اور ان پر دوسرا کوئی شخص مطلع نہیں ہو سکتا۔ اس بنا پر اس کے قول کو ثبوت کا درجہ دے دیا گیا ہے۔ اسی طرح حیض سے متعلقہ تمام احکام میں اس کا قول قبول کیا جائے گا۔ فقہار نے کہا ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی سے کہے کہ "اگر تجھے حیض آجائے تو میرا غلام آزاد ہے"۔

عورت جواب میں کہے کہ مجھے حیض آگیا ہے تو اس صورت میں اس کے قول کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ اس لیے کہ یہ اپنی ذات سے باہر غیر پر حکم لگانا ہے اور وہ ہے غلام کی آزادی اور اللہ تعالیٰ نے اس کے قول کو ثبوت کا درجہ حیض کے ان معاملات میں دیا ہے جو اس کی ذات کے لیے مخصوص ہیں مثلاً عدت کا گذر جانا، وطی کی اباحت یا محالعت وغیرہ لیکن حیض کے ایسے معاملات جو اس کی ذات کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں اور نہ ہی اس کی ذات سے ان کا تعلق ہے تو ان معاملات کی حیثیت دیگر شرائط کی طرح ہے، اس لیے ان معاملات میں عورت کے قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

جن باتوں کا کسی شخص کو امین بنایا گیا ہو ان کے سلسلے میں اس شخص کے قول کی تصدیق کے متعلق اس آیت کی نظیر یہ آیت ہے (وَلَيَسِّرْ لَّكَ اللَّهُ مَوْلَاكَ وَ لَيَسِّرْ لَّكَ اللَّهُ مَوْلَاكَ وَ لَيَسِّرْ لَّكَ اللَّهُ مَوْلَاكَ وَ لَيَسِّرْ لَّكَ اللَّهُ مَوْلَاكَ) اور املاؤہ شخص کرانے جس پر حق آتا ہے یعنی قرض لینے والا اور اسے اللہ، اپنے رب سے ڈرنا چاہیے کہ جو معاملہ طے ہوا ہو اس میں کمی بیشی نہ کرے۔

جب اللہ تعالیٰ نے اسے کمی بیشی نہ کرنے کی نصیحت کی تو اس بات سے دلالت حاصل ہو گئی کہ قرض کے معاملے میں اس کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ اگر اس معاملے میں اس کا قول

قابل قبول نہ ہوتا تو اسے کمی بیشی ترک کرنے کی نصیحت نہ کی جاتی۔ لیکن اگر اس نے کمی بیشی کر لی تو پھر اس کے قول کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ اس کی ایک مثال یہ قول باری ہے (وَ اَتَّكُمُوهَا اَبْشَهَادَةً وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَاِنَّهُ اَتَمَّ قَلْبًا) اور گواہی نہ چھپاؤ اور جو شخص گواہی کو چھپائے گا تو دراصل اس کا دل گنہگار ہے۔

یہ آیت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ گواہ جو بے گواہی چھپا جائے یا ظاہر کر دے تو دونوں صورتوں میں اسی کے قول کی طرف رجوع کیا جائے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسے ترک کتمان کی جو نصیحت کی ہے وہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس کے قول کو قبول کر لیا جائے۔ یہ تمام باتیں اس چیز کی بنیاد اور اصل ہیں کہ جب کسی شخص کو کسی چیز کا امین بنا دیا جائے تو اس چیز کے متعلق اس کا ہی قول معتبر سمجھا جائے گا مثلاً جس شخص کے پاس کوئی چیز بطور ودیعت رکھ دی جائے اور وہ شخص یہ کہے کہ ودیعت ضائع ہو گئی یا میں نے اسے واپس کر دیا ہے تو اس کے قول کو تسلیم کر لیا جائے گا۔

یہی حکم مضارب اور مستاجر کا ہے (ایسی شراکت جس میں سرمایہ ایک کا ہو اور کام دوسرا کرے مضاربت کہلاتی ہے اور کام کرنے والا مضارب کہلاتا ہے، کوئی شخص کوئی چیز یا کوئی مزدور اجرت یا کرائے پر لے یا رکھے اسے مستاجر کہتے ہیں) اور یہی حکم ان تمام لوگوں کا ہے جنہیں حقوق کا امین بنایا گیا ہو۔

اسی بنا پر ہم نے یہ کہا ہے کہ قول باری (فِيهَا مَقْبُوضَةٌ) اگر سفر کی حالت میں ہو اور دستاویز لکھنے کے لیے کوئی کاتب نہ ملے تو رہن بالقبض پر معاملہ کر لو) پر اس قول باری (وَ اَمِنْ اَمْنِكُمْ بَعْضًا فَمَوْذُومًا اَلَّذِي اَسْتَمِنَ اَمَانَتَهُ وَ لَيْتِي اَللّٰهُ رَبِّي) اگر تم میں سے کوئی شخص دوسرے پر بھروسہ کر کے اس کے ساتھ کوئی معاملہ کرے تو جس پر بھروسہ کیا گیا ہے اسے چاہیے کہ امانت واپس کر دے اور اللہ، اپنے رب سے ڈرے) کا عطف اس پر دلالت کرتا ہے کہ رہن امانت نہیں ہے اس لیے کہ اگر رہن امانت ہوتا تو اسے لفظ امانت پر عطف نہ کیا جاتا اس لیے کہ ایک چیز کو اس کی ذات پر عطف نہیں کیا جاتا بلکہ اس کے غیر پر عطف کیا جاتا ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ قول باری (وَلَا يَجِلُّ لَهُنَّ اَنْ يَكْتُمُوْا مَا خَلَقَ اللّٰهُ فِيْ اَرْحَامِهِنَّ) کا حکم حمل کی حد تک ہے حیض اس حکم میں داخل نہیں ہے۔ اس لیے کہ خون

اس وقت حیض ہوتا ہے جب جاری ہو جائے اور رحم میں پائے جانے کی صورت میں حیض نہیں کہلاتا۔ اب چونکہ حیض وہ چیز ہے جس کے حکم کا تعلق جاری ہونے والے خون سے ہوتا ہے اس لیے جب تک وہ رحم میں ہے اس کے ساتھ کسی حکم کا تعلق نہیں ہوگا اور نہ ہی اس کے اعتبار کا کوئی معنی ہوگا اور نہ ہی اس کے متعلق عورت کے قول پر بھروسہ کیا جائے گا۔ اب بکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات درست ہے کیونکہ خون اس وقت تک حیض نہیں ہوتا جب تک کہ وہ رحم سے جاری نہ ہو جائے۔ لیکن ہم نے جو بات کی ہے آیت کی دلالت اس پر قائم ہے وہ اس لیے کہ حیض کے وقت کے متعلق عورت کے قول ہی کی طرف رجوع کیا جائے گا کیونکہ ہر مہینے والا خون حیض نہیں ہوتا۔

بہنے والا خون چند دوسرے اسباب کی بنا پر حیض کہلاتا ہے۔ مثلاً عادت، وقت، رحم کا کاحمل سے خالی ہونا وغیرہ۔ جب بات یہ ہے اور مذکورہ بالا امور کے متعلق معلومات کا ذریعہ صرف متعلقہ عورت ہے تو اس صورت کے تحت اگر وہ یہ کہے کہ میں تین حیض گزار چکی ہوں تو آیت کے مفروضے کے تحت اس کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔

اسی طرح اگر وہ یہ کہے کہ میں نے خون نہیں دیکھا ہے اور میری عدت ابھی ختم نہیں ہوئی ہے تو اسی کا قول معتبر ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ یہ کہے کہ مجھے استقظا ہو گیا ہے اور بچے کی خلقت ظاہر ہو گئی تھی اور اب میری عدت گذر گئی تو اس وقت بھی اسی کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ تصدیق کا تعلق تو حیض سے ہے جو پایا گیا اور خون سے ہے جو جاری ہو گیا اس لیے اب اس کی بات تسلیم کرنے میں کوئی چیز حائل رہ گئی۔

آیت میں اس پر بھی دلالت پائی جاتی ہے کہ حیض کے حکم کا تعلق خون کی رنگت سے نہیں ہے اس لیے کہ اگر ایسا ہوتا تو اس معاملے میں صرف عورت کے قول کا ہی اعتبار نہ ہوتا اور یہ صرف اس کے ساتھ خاص نہ ہوتا بلکہ ہمیں بھی اس میں دخل ہوتا کیونکہ رنگوں کو ایک دوسرے سے فرق کرنے میں وہ اور ہم برابر ہیں۔

اس سے یہ دلالت مہیا ہو گئی کہ حیض کا خون استحاضہ کے خون سے رنگت کے لحاظ سے متمیز نہیں ہوتا بلکہ دونوں کی ایک ہی کیفیت ہوتی ہے۔ اس میں اس شخص کے قول کا بھی بطلان ہے۔ جس نے خون کی رنگت سے حیض کا اعتبار کیا ہے اگر رنگت کا اعتبار ساقط کر دیا جائے تو حیض کے متعلق معلومات عورت ہی کے ذریعے حاصل ہو سکتی ہیں جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا ہے

کہ وقت حیض، اس سلسلے میں عورت کی عادت، اس کی مقدار اور طہر کے اوقات وغیرہ کے متعلق معلومات کا ذریعہ متعلقہ عورت ہی ہے۔

اسی طرح حمل کی موجودگی جو خون کو حیض بننے سے روک دیتی ہے نیز اسی طرح استقلاط ان سب میں عورت کے قول کی طرف ہی رجوع کیا جائے گا۔ اس لیے کہ ہمیں ان باتوں کا نہ علم ہے اور نہ ہی ہم ان سے واقف ہیں۔ ان کے متعلق معلومات ہمیں عورت کے ذریعے ہی حاصل ہو سکتی ہیں۔ اس بنا پر ان باتوں میں عورت کے قول ہی کو معتبر قرار دیا گیا ہے۔

ہشام نے امام محمد سے ذکر کیا ہے کہ حیض کے وجود کے متعلق عورت کا قول تسلیم کر لیا جائے گا اور اگر وہ عمر کے لحاظ سے من بلوغت کو پہنچ چکی ہو اور اس جیسی لڑکی کو حیض آسکتا ہو تو اس کی بلوغت کا حکم صادر کر دیا جائے گا۔ اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے قول باری (وَلَا يَجِلُّ عَنْهَا) آتِ يَخْتَمُنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ نَفْسٍ أَدْحَا مِثْنًا کے سلسلے میں بیان کی ہے۔

امام محمد کا قول ہے کہ اگر مرأتی یعنی قریب البلوغ لڑکا کہے کہ مجھے احتلام ہو گیا ہے یعنی میں بالغ ہو گیا ہوں تو اس کے قول کی اس وقت تک تصدیق نہیں کی جائے گی جب تک احتلام کے متعلق معلومات نہ ہو جائیں یا وہ ایسی عمر کو پہنچا ہوا ہو جس میں اس جیسا لڑکا بالغ ہو جاتا ہو۔ امام محمد نے حیض اور احتلام میں فرق رکھا ہے۔ ان دونوں میں فرق کی بات یہ ہے کہ حیض کا علم اس لڑکی کے ذریعے ہو گا اس لیے کہ حیض کا تعلق اوقات نہیں عادت اور ایسے امور سے ہوتا ہے جن کے متعلق معلومات اس کے سوا کسی اور جہت سے حاصل نہیں کی جاسکتیں نیز آیت کی دلالت بھی اس پر ہو رہی ہے کہ حیض کے معاملے میں اس کا قول قبول کر لیا جائے۔ احتلام کی یہ کیفیت نہیں ہے کیونکہ اس میں مادہ تولید کا کوڈر اور شہوت کے تحت نکلنے کا دوسرے اسباب کے ساتھ تعلق نہیں ہوتا۔

اس میں صرف خروج ہی پایا جاتا ہے۔ اور اس میں عادت اور وقت کا بھی کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ جب احتلام کی یہ کیفیت ہے تو اس میں اس لڑکے کے قول کا اس وقت تک اعتبار نہیں کیا جائے گا جب تک اس کے قول کی صحت کا یقین نہ ہو جائے۔

اس کا ایک اور پہلو بھی ہے کہ حیض اور استیاضہ کا خون چونکہ ایک ہی کیفیت کا ہونا ہے تو خون کا مشاہدہ کرنے والے کے لیے یہ درست نہیں ہو گا کہ اس پر حیض کے خون کا حکم لگا دے۔ اس لیے عورت کے قول کی طرف رجوع کرنا ضروری ہو گا کیونکہ یہ ایسی بات ہے جسے صرف

وہی جانتی ہے ہم نہیں جانتے لیکن احتلام کی صورت میں مشاہدہ کرنے والے کو کوئی اشتباہ پیش نہیں آئے گا کیونکہ وہ اسے بغیر کسی التباس کے سمجھتا اور جانتا ہے۔

دوسری کسی شئی کا اس کے ہم شکل اور ہم کیفیت ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس لیے اس میں احتلام والے کے قول کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

قول باری (إِنَّ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، اَلْاٰخِرَةُ اَشْرَفُ عَلَىٰ اٰلِ الْاٰوَّلَةِ) پر ایمان ہونا آیت کے پہلے حصے میں کتمان کی نہی کے لیے شرط نہیں ہے یہ صرف تاکید کے لیے اور یہ بتانا ہے کہ یہ ایمان کی شرائط میں سے ہے۔ اس لیے کتمان نہ کرنا اس کے لیے ضروری ہے۔

جہاں تک نہی کا تعلق ہے اس میں ایمان رکھنے والی اور نہ رکھنے والی دونوں برابر ہیں نہی دونوں کے لیے ہے۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، زَنَاكَارُ مَرْدٍ اَوْ زَنَاكَارُ عَوْرَتِ كَيْفَ مَتَعَلَّقِ اللّٰهِ كَيْفَ دِينِ فِي مِثْلِ تَهَارِ سِ دِلُوں كَيْفَ اَنْدَرُ نَرْمِي نَهْ پِيدَا هُوَ جَانِي اَكْرَمِ اللّٰهِ اَوْ رِيَوْمِ اَخْرَتِ پَر اِيْمَانِ رَكْحَنِي وَ اَلِي وَ اَلِي اَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنْكَ) انكُنْتُمْ تُقِنْتُمْ، میں رحمن کی پناہ میں آتی ہوں اگر تو پرہیزگار ہے۔

قول باری ہے (وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَكُوا حَقَّ بِيَدِهِمْ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا، اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ دِينَكُمْ) ان کے شوہر تعلقات درست کر لینے پر آمادہ ہوں تو وہ اس عدت کے دوران میں انہیں پھر اپنی زوجیت میں واپس لے لینے کے زیادہ حق دار ہیں) یہ کئی احکام پر مشتمل ہے۔ اول یہ کہ تین سے کم طلاقیں زوجیت کے رشتے کو ختم اور باطل نہیں کرتیں کیونکہ ان طلاقوں کے ساتھ زوجیت کے رشتے کے باقی رہنے کی خبر دی گئی ہے۔ طلاق کے بعد بھی اللہ تعالیٰ نے مرد کو بعل یعنی شوہر کے نام سے یاد کیا ہے۔

یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ عورت جو عدت میں ہے وراثت اور زوجیت کے دوسرے تمام احکام بحالہ باقی ہیں۔ اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اس دوران مرد کے لیے رجوع کرنے کی گنجائش باقی ہے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (فِي ذَلِكَ) یعنی تین قروء کے اندر جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ یہ اس پر بھی دال ہے کہ رجوع کرنے کی یہ اجازت اس حالت تک محدود ہے جس میں مرد کو اصلاح یعنی تعلقات درست کر لینے کا ارادہ ہو اور

بیوی کو نقصان پہنچانے کا ارادہ نہ ہو۔

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَلَا تُسِيكُوهُنَّ حِيَاةً أَوْ كَالَّذِي مَرَّ بِكُمْ وَكَانَ ثَوْبُكُمْ عَلَيْهِمْ فَيُرَدِّدْهُنَّ فِي حَيْوَاتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَهْتَكُونَ) اور تم اپنی بیویوں کو

نقصان پہنچانے کے لیے روکے نہ رکھو تاکہ ان کے ساتھ زیادتی کرو۔

اگر یہ کہا جائے کہ زوجیت کا رشتہ باقی رہنے کی حالت میں اس قول باری (أَحَقُّ بِكُوْنِهِنَّ فِي ذٰلِكُمْ) کا کیا مفہوم ہوگا، یہ بات تو صرف اس صورت میں کہی جاسکتی ہے جب ملکیت کا ازالہ ہو جائے لیکن ملکیت باقی رہنے کی صورت میں یہ کہنا درست نہیں ہے کہ اسے اپنی ملکیت میں واپس لے آؤ جبکہ بیوی پر پہلے سے شوہر کی ملکیت موجود ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس صورت میں ایک سبب موجود ہے جس کے ساتھ عدت کی مدت ختم ہونے پر زوال نکاح کا تعلق ہو جائے گا، یعنی طلاق، اس لیے رد یعنی واپس لینے کے اسم کا اس پر اطلاق درست ہو گیا اور یہ اسم عدت گزر جانے کے موقع پر زوال نکاح کے لیے مانع کا کام دے گا۔ اس کا نام رد اس لیے رکھا گیا کیونکہ یہ سبب کے حکم کو ختم کر دیتا ہے جس کا زوال ملکیت کے ساتھ تعلق ہے۔

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سِرِّحُوهُنَّ

بِمَعْرُوفٍ) جب یہ طلاق یافتہ عورتیں اپنی مدت کو پہنچ جائیں تو یا تو انہیں معروف طریقے سے روک لو یا معروف طریقے سے انہیں جانے دو (حالانکہ اس حالت یعنی حالت عدت میں بھی شوہر اسے روکے ہوئے ہے۔ اس لیے کہ وہ اس کی بیوی ہے۔ یہاں اس سے مراد وہ رجوع ہے جو عدت کے گزرنے پر نکاح کے بقا کو واجب کرتا ہے۔ اگر یہ رجوع نہ ہو تو یہی بات اس کے نکاح کو ختم کر دینے والی بن جائے۔

اس رجوع کی اباحت اگرچہ اصلاح کے ارادے کی شرط کے ساتھ مشروط ہے تاہم اہل علم کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر وہ نقصان پہنچانے کے ارادے سے یا عدت کو طول دینے کی نیت سے رجوع کرتا ہے تو اس کا رجوع درست ہوگا۔ اس پر یہ قول باری (فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سِرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تَمْسِكُوهُنَّ حِيَاةً أَوْ كَالَّذِي مَرَّ بِكُمْ وَكَانَ ثَوْبُكُمْ عَلَيْهِمْ فَيُرَدِّدْهُنَّ فِي حَيْوَاتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَهْتَكُونَ) دلالت کرتا ہے۔

اس کے فوراً بعد یہ ارشاد ہوا (وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ، اور جو شخص ایسا کرے گا وہ اپنے نفس پر ظلم کرے گا) اگر نقصان پہنچانے کی نیت سے شوہر کا رجوع کرنا درست نہ ہوتا

تو شوہر اس کا ارتکاب کر کے اپنے نفس پر ظلم کرنے والا قرار نہ دیا جاتا۔

آیت اس بات کے جواز پر بھی دلالت کرتی ہے کہ عموم کے لفظ کا اس کے تحت آنے والی مسمیات یعنی مدلولات پر اطلاق کیا جائے پھر اس پر ایسے حکم کے ساتھ عطف کیا جائے جو اس عموم کے تحت آنے والی چیزوں میں سے بعض کے ساتھ خاص ہو یہ چیز عموم لفظ کو ان باتوں میں اعتبار کرنے سے مانع نہیں ہوتی جو اس عموم کے تحت آتی ہوں اور جو ان باتوں کے علاوہ ہوں جن کے ساتھ معطوف کو خاص کر دیا گیا ہے۔

اس لیے کہ قول باری (وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ شُهورٍ) اور تین سے کم طلاقیں پانے والی دونوں قسم کی مطلقات کو عام ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے پھر قول باری (وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ شُهورٍ) کا تعلق ان مطلقات کے ساتھ ہے جنہیں تین سے کم طلاقیں ملی ہوں لیکن اس نے یہ بات واجب نہیں کی کہ قول باری (وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ شُهورٍ) کا حکم صرف ان مطلقات تک محدود ہو جنہیں تین سے کم طلاقیں ملی ہیں کیونکہ تین طلاق والی پر بھی عدت کے تین قروء واجب ہیں۔ قرآن و سنت میں اس کے نظائر کثرت سے ملتے ہیں۔

مثلاً قول باری ہے (وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا، هَمَّ نَسَى الْإِنسَانَ كَمَا نَسَى ابْنَ ابْنِهِ) والدین کے ساتھ نیکی کرنے کی وصیت کی ہے، اس میں کافر اور مسلمان دونوں قسم کے والدین کے لیے عموم ہے پھر اس پر اس ارشاد کو عطف کیا (وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا كَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا، اور اگر یہ دونوں تمہیں اس پر مجبور کریں کہ تم میرے ساتھ اس چیز کو شریک ٹھہراؤ جس کا تمہیں علم نہیں تو ان کی بات سہ گز نہ مانو) یہ حکم مشرک والدین کے ساتھ خاص ہے۔ اس حکم کے لیے اول خطاب میں مسلمان اور مشرک دونوں قسم کے والدین کے متعلق وارد ہونے والا عموم مانع نہیں ہوا۔ واللہ اعلم بالصواب!

شوہر کا بیوی پر اور بیوی کا شوہر پر حق

قول باری ہے (وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللِّرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ) عورتوں کے لیے بھی معروف طریقے پر ویسے ہی حقوق ہیں جیسے مردوں کے حقوق ان پر ہیں البتہ مردوں کو ان پر ایک درجہ حاصل ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں یہ بتایا ہے کہ زوجین میں سے ایک کو دوسرے پر حق حاصل ہے اور شوہر کو بیوی پر خصوصی طور سے ایک حق حاصل ہے کہ بیوی کو شوہر پر اس جیسا حق حاصل نہیں ہے۔ چنانچہ قول باری ہے (وَاللِّرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے تفصیل کے ساتھ یہ نہیں بتایا کہ کون کون سے حقوق ہیں جو زوجین میں سے ہر ایک کو دوسرے پر حاصل ہیں۔

البتہ دوسری آیتوں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ان کی تفصیلات آئی ہیں چنانچہ مرد پر ان کے حقوق کے سلسلے میں ارشاد ہوا (وَعَايَشُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ، عورتوں کے ساتھ معروف طریقے سے معاشرت اختیار کرو) نیز (فَإِمْسَاكُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ أَوْ تَسْرِيحَهُنَّ بِالْإِحْسَانِ، معروف طریقے سے انہیں روک لیا جائے یا بھلے طریقے سے انہیں رخصت کر دیا جائے)۔

نیز فرمایا (وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ دَرَجَةٌ مِنْ وَالِدِهِ وَالْأُنثَىٰ لَهُمَا) اس صورت میں بچے کے باپ کو معروف طریقے سے انہیں کھانا، کپڑا دینا ہوگا (نیز فرمایا) (الرِّجَالُ كَوَالِدَاتِهِمْ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْعَمُوا مِنَ الْأَمْوَالِ) مرد عورتوں پر تو اہم ہیں اس بنا پر کہ اللہ نے ان میں ہر ایک کو دوسرے پر فضیلت دی ہے اور اس بنا پر کہ مرد اپنے مال خرچ کرتے ہیں) یہ نفقہ یعنی روٹی، کپڑا مرد پر عورت کے حقوق میں سے ایک ہے۔

نیز فرمایا (وَأُولُو النِّسَاءِ أَهْلُ الْبُيُوتِ فَكُنَّ لَهُنَّ فِي الْبُيُوتِ كَمَا كُنَّ لِلرِّجَالِ فِي الْبُيُوتِ) اور عورتوں کے مہر خوش دلی کے ساتھ ادا کرو

اللہ تعالیٰ نے عورت کا یہ حق بیان کر دیا کہ شوہر اسے پورا پورا اس کا مہر اسے دے دے۔
 نیز فرمایا (وَإِنْ كُنْتُمْ أَرْضًا لَمْ تَحْتَمِلُوا كَثْرَتَهُمْ فَلْيُبْتِغُوا الْكِفَالَ) اور اگر تم ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی لے آنے کا ارادہ کر ہی لو تو خواہ
 تم نے اسے ڈھیر سا مال ہی کیوں نہ دیا ہو اس میں سے کچھ واپس نہ لینا۔

یہاں یہ بیان کر دیا کہ جب شوہر بیوی سے علیحدگی کا ارادہ کر لے اور بدسلوکی مرد کی طرف
 سے ہوئی ہو تو یہ عورت کا اس پر حق ہے کہ جو کچھ شوہر نے اسے دیا ہے وہ اس سے واپس نہ
 لے، مرد کی طرف سے بدسلوکی پر استبدال (ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی لے آنا) کا ذکر دلالت
 کرتا ہے۔

نیز فرمایا (وَإِنْ كُنْتُمْ تَرْضَوْنَ الْمَسَاكِينَ فَلا تَمِيلُوا إِلَى
 الْكَيْلِ فَتَسَدُّ رُؤُوسَهُمْ) بیویوں کے درمیان عدل کرنا پورا پورا تمہارے بس میں نہیں
 ہے۔ تم چاہو بھی تو اس پر قادر نہیں ہو سکتے۔ لہذا قانون الہی کا منشا پورا کرنے کے لیے یہی کافی ہے
 کہ ایک بیوی کی طرف اس طرح نہ جھک جاؤ کہ دوسری کو ادھر لٹکتا چھوڑ دو۔

اللہ تعالیٰ نے شوہر پر بیوی کا یہ حق بھی مقرر کر دیا ہے کہ وہ اس کے سوا دوسری بیوی کی
 طرف میلان کا اظہار نہ کرے۔ یہ بات اس چیز پر دلالت کرتی ہے کہ بیوی کا حق ہے کہ شوہر
 اس کے اور دوسری بیوی کے درمیان دونوں کو تقسیم کر دے اور باریاں مقرر کر دے۔ اس
 لیے کہ اس صورت میں ایک بیوی کو چھوڑ کر دوسری بیویوں کی طرف میلان کا اظہار نہیں ہوگا۔
 نیز یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ اس کے ساتھ ہم بستری کرنا بھی اس پر لازم ہے کیونکہ قول
 باری ہے (وَإِنْ كُنْتُمْ تَرْضَوْنَ الْمَسَاكِينَ) یعنی نہ تو وہ آزاد ہو کہ کہیں اور نکاح کر لے اور نہ ہی شوہر
 والی ہو کیونکہ مرد نے اس کے ساتھ ہم بستری کا حق پورا نہیں کیا۔ عورت کا بھی یہ حق ہے کہ مرد
 اس کو نقصان پہنچانے کی نیت سے نہ روکے رکھے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔

تیز فرمایا (وَإِنْ كُنْتُمْ تَرْضَوْنَ الْمَسَاكِينَ فَلا تَمِيلُوا إِلَى الْكَيْلِ فَتَسَدُّ رُؤُوسَهُمْ) عورتوں
 کو طلاق دینے کے بعد تم اس میں مانع نہ بنو کہ وہ اپنے زیر تجویز شوہروں سے نکاح کر لیں جب
 کہ وہ معروف طریقے سے باہم منا کحت پر رضامند ہوں) اگر یہ خطاب شوہر سے ہے تو یہ اس
 بات پر دلالت کرتا ہے کہ جب اس کی طرف شوہر کا میلان ختم ہو جائے تو اس کا حق یہ ہے کہ
 شوہر اسے طلاق نہ دے کر کسی دوسرے شخص سے نکاح کرنے کے راستے میں حائل نہ ہو۔ شوہر

پر عورتوں کے یہ وہ حقوق ہیں جن کا اثبات درج بالا آیتوں میں کیا گیا ہے۔

عورتوں پر مردوں کے جن حقوق کا اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا ہے ان میں سے چند یہ ہیں ارشاد ہے (فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّٰهُ، پس جو صالح عورتیں ہیں وہ اطاعت شعار ہوتی ہیں اور مردوں کے چھپے اللہ کی حفاظت اور نگرانی میں ان کے حقوق کی حفاظت کرتی ہیں) اس بارے میں کئی اقوال ہیں۔ ایک قول ہے کہ شوہر نے بیوی کے رحم میں جو قطرے ٹپکائے ہیں ان کی وہ حفاظت کرے اور اسقاط کے لیے حیلے نہ کرے۔

ایک قول ہے کہ اپنے بستر کو شوہر کے لیے محفوظ رکھے یعنی بدکاری سے بچے۔ ایک احتمال یہ بھی ہے کہ گھر میں شوہر کا جو مال و مناع ہو اس کی اور اپنی دونوں کی حفاظت کرے، اس کی بھی گنجائش ہے کہ درج بالا تمام احتمالات مراد ہوں کیونکہ الفاظ میں ان سب کی گنجائش ہے۔ قول باری (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) نے یہ بتا دیا کہ بیوی پر شوہر کی اطاعت لازم ہے کیونکہ شوہر کو قوامیت کے وصف سے متصف کرنا اس کا متقاضی ہے۔

نیز قول باری (وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَخْرَجِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنَّ أَطْعَمَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيْلًا، اور جن عورتوں سے تمہیں سرکشی کا اندیشہ ہو انہیں سمجھاؤ، خواب گاہوں میں ان سے علیحدہ رہو اور مارو۔ پھر اگر وہ تمہاری مطیع ہو جائیں تو خواہ مخواہ ان پر دست درازی کے لیے بہانے تلاش نہ کرو) اس پر دلالت کرتا ہے کہ بیوی پر اپنی ذاتی حیثیت سے شوہر کی فرمانبرداری لازمی ہے نیز وہ اس کے ساتھ بدسلوکی سے پیش نہ آئے۔

زوجین میں سے ہر ایک پر دوسرے کے حقوق کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی احادیث مروی ہیں۔ ان میں سے بعض تو ایسی ہیں جن کا مضمون درج بالا قرآنی آیات کے مضمون کی طرح ہے اور بعض میں اس سے کچھ زائد باتیں ہیں۔

ان میں سے ایک روایت ہے جسے محمد بن بکر بصری نے ہمیں بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں عبد اللہ بن محمد الثقلی وغیرہ نے، انہیں خاتم بن اسماعیل نے، انہیں جعفر بن محمد نے اپنے والد سے، انہوں نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عرفات میں خطبہ دیتے ہوئے فرمایا۔

(اتقوا اللہ فی النساءِ فإنَّکم أخذتموهنَّ یا مانہ اللہ واستحلتم فروجهنَّ

بِكَلِمَةِ اللَّهِ وَإِنْ لَكَ عَلَيْهِمْ أَنْ لَا يُوْطِئَ فَرْشَكَ أَحَدًا تَكْرَهُونَهُ فَإِنْ
فَعَلْنَ فَأُضْرِبْنَ فَرْجًا غَيْرَ مُبْرَحٍ وَلَهُنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكَسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ،
عورتوں کے معاملے میں اللہ سے ڈرتے رہو کیونکہ تم نے اللہ کی امانت کے وسیلے سے انہیں حاصل
کیا ہے اور اللہ کے کلمے کے ذریعے ان کی شرمگاہوں کو اپنے لیے حلال کیا ہے۔ تمہارا ان پر یہ حق
ہے کہ وہ تمہارے بستر پر کسی ایسے شخص کو قدم نہ رکھنے دیں جسے تم ناپسند کرتے ہو، اگر وہ ایسا
کریں تو ان کی پٹائی کرو لیکن پٹائی سخت نہ ہو کہ زخموں کے نشان پڑ جائیں، تم پر ان کے حقوق یہ ہیں
کہ معروف طریقے سے ان کے روٹی کپڑے یعنی نان و نفقہ کے ذمہ دار ہو۔

لیث نے ملک سے، انہوں نے عطار سے اور انہوں نے حضرت ابن عمر سے روایت
کی ہے کہ ایک عورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور سوال کیا کہ شوہر کا بیوی
پر کیا حق ہے؟ آپ نے جواب میں بہت سی باتوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ شوہر کی اجازت
کے بغیر اس کے گھر کی کوئی چیز بطور صدقہ نہ دے۔ اگر اس نے ایسا کر لیا تو شوہر کو اجر ملے گا اور
بیوی کی گردن پر بوجھ ہوگا۔

آپ نے مزید فرمایا کہ بیوی شوہر کی اجازت کے بغیر اس کے گھر سے نہ نکلے اور اس کی
اجازت کے بغیر کسی روز نفلی روزہ نہ رکھے۔ مسعر نے سعید المقبری سے اور انہوں نے حضرت ابو ہریرہ
سے روایت کی ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا (خَيْرُ النِّسَاءِ امْرَأَةٌ إِذَا نَظَرَتْ إِلَيْهَا سَوْدًا
وَإِذَا امْرَأَتُهَا اطَّاعَتْكَ وَإِذَا غَبَّتْ عَنْهَا حَفِظْتَكَ فِي مَالِكَ وَنَفْسِهَا، بہترین عورت
وہ بیوی ہے کہ تم اس پر نظر ڈالو تو تمہیں خوش کر دے، جب تم اسے حکم دو تو حکم مانے اور تم موجود
نہ ہو تو وہ تمہارے مال اور اپنی آبرو کی حفاظت کرے) پھر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی۔
(الزَّيْحَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) نا آخر آیت۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں بعض نے اس آیت سے یہ استدلال کیا ہے کہ اگر شوہر تنگ دست
ہو جائے اور بیوی کے نان و نفقہ کی ذمہ داری پوری نہ کر سکے تو دونوں کے درمیان علیحدگی کرا
دینا واجب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے شوہروں پر بیویوں کے اسی طرح کے حقوق لازم کر دیئے
ہیں جس طرح کے حقوق بیویوں پر شوہروں کے لیے ہیں۔ حقوق کے لزوم کے لحاظ سے دونوں
کے درمیان مساوات قائم کر دی ہے۔

اب یہ جائز نہیں ہے کہ شوہر بیوی کا نان و نفقہ پورا کیے بغیر اس سے علیحدگی کا لطف اٹھائے۔

لیکن یہ بات کئی وجوہ سے غلط ہے۔ اول یہ کہ نان و نفقہ ہمبستری کا بدل نہیں ہے کہ جس کی عدم موجودگی میں دونوں کے درمیان علیحدگی کرادی جائے اور نہ ہی شوہر نان و نفقہ دینے کی بنا پر اس سے ہمبستری کا حق دار بنتا ہے۔ بلکہ شوہر کو یہ حق عقد نکاح کی بنا پر حاصل ہوا ہے جس کے بدلے میں مہر کی رقم ادا کی گئی ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر نان و نفقہ بدل ہوتا تو آیت کی روشنی میں عورت علیحدگی کی مستحق قرار نہ پاتی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے نان و نفقہ کے ذکر کے فوراً بعد یہ فرمایا کہ (وَاللِّئَلَّا جَالٍ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةً) آیت کا یہ حصہ اس بات کا متقاضی ہے کہ جہاں تک نکاح کی وجہ سے حاصل ہونے والے حقوق کا تعلق ہے ان میں مرد کو عورت پر برتری حاصل ہے اور مرد کو عورت سے تعلقات زن و شوہر قائم کرنے کا حق ہے خواہ وہ اس کے نان و نفقہ کو پورا کرنے کی قدرت نہ بھی رکھتا ہو۔

نیز اگر عورت اپنی ذات کو شوہر کے حوالے کر کے اس کے گھر میں بس کر نان و نفقہ کی مستحق ہو گئی ہے تو ہم نے شوہر پر نان و نفقہ کی ذمہ داری واجب کر دی ہے جس طرح ہم نے بیوی کے ساتھ تعلقات زن و شوہر کو مباح کر دیا ہے۔ جب ہم نے شوہر پر نان و نفقہ کی ذمہ داری واجب کر دی اور اسے بیوی کے لیے اس پر ثابت کر دی تو اس صورت میں ہم نے بیوی کو اس کا حق واجب کیے بغیر نہیں چھوڑا جس طرح کہ ہم نے اس پر شوہر کا حق بھی واجب کر دیا۔

آیت (وَأَكْمَنَ مِثْلَ الْمَذِيِّ عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ) جن احکام پر دلالت کر رہی ہے ان میں سے چند یہ ہیں۔ اول اگر بیوی کے لیے کوئی مہر مقرر نہیں ہو تو شوہر پر مہر مثل واجب ہوگا۔ اس لیے کہ شوہر عقد نکاح کے ذریعے بیوی کی ذات کا مالک ہو گیا اور یہ اسے حق حاصل ہو گیا کہ بیوی اپنی ذات کو اس کے سپرد کر دے۔ اس لیے شوہر کے ذمہ بیوی پر اس کی ملکیت کا مثل واجب ہوگا اور مثل بضع اس کی قیمت ہے جو مہر مثل ہے جیسا کہ قول باری ہے (خَمِنَ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ) جو شخص تم پر زیادتی کرے تو تم پر اس پر اسی قدر زیادتی کرو جس قدر اس نے کی ہے۔

اس سے یہ بات سمجھیں آئی کہ اس پر اس چیز کی قیمت واجب ہو جاتی ہے جس کی ملکیت اسے حاصل ہو جائے اور یہ ملکیت اسے ایسی چیز کے بدلے میں حاصل ہو جس کا اس کی جنس میں کوئی مثل نہ ہو۔ اسی طرح مثل بضع مہر مثل ہے۔

قول باری (بِالْمَعْرُوفِ) اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جو مہر واجب ہو جائے اس میں نہ

زیادتی کی جائے نہ کمی۔ جس طرح کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اس عورت کے متعلق ارشاد ہے جس کے شوہر کی وفات ہو جائے اور نہ تو اس نے اس کے لیے مہر مقرر کیا ہو اور نہ ہی اس سے ہمبستری کی ہو لیہا مہر مثل نساءہا ولا وکس ولا شطط، اسے اس کے خاندان کی عورتوں جیسا مہر ملے گا نہ اس میں کمی ہوگی نہ زیادتی۔

اسی طرح آپ کا ارشاد ہے (ایسا امرأۃ تزوجت بخیر اذن ولیہا خنکاً حہا باطلی خان دخل بہا خلہا مہر مثل نساءہا ولا وکس فیہا ولا شطط) جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا اس کا نکاح باطل ہے۔ اگر مرد نے اس کے ساتھ ہمبستری کر لی تو اس کے ذمہ عورت کے خاندان کی عورتوں جیسا مہر لازم آئے گا اس میں کمی ہوگی نہ بیشی (بہر وہ معنی ہے جو مشہور ہے اور جو آیت میں مذکور ہے۔

آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اگر اس نے اس شرط پر نکاح کر لیا کہ اسے کوئی مہر نہیں ملے گا پھر بھی اس پر مہر واجب ہوگا۔ اس لیے آیت نے نکاح میں مہر کی نفی کی شرط لگانے والے اور شرط نہ لگانے والے کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا اور دونوں پر یکساں طور پر عورت کا وہ حق واجب کر دیا جو اس حق کی طرح ہے جو مرد کے لیے عورت پر واجب ہوتا ہے۔

قول باری ہے (وَالرِّجَالُ خَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ) یہاں اللہ تعالیٰ نے بتا دیا کہ مرد کو عورت کا منتظم بنا کر اسے اس پر فضیلت عطا کر دی۔

نیز قول باری ہے (وَدِينًا نَّقِمُوا مِنَ امْوَالِهِمْ) یہ چیز بھی ایسی ہے جس کی بنا پر مرد کو عورت پر فضیلت دی گئی۔ نیز قول باری ہے (وَالرِّجَالُ يَتَخَفُونَ نِسْوَةً فِعْظُونَ وَاجْرُونَهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَاِنْ اطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً) یہاں عورت پر مرد کی اطاعت لازم کر کے اس پر اسے فضیلت دی گئی۔ فضیلت کے درجات میں سے ایک بات یہ ہے کہ اگر عورت بدسلوکی اور سرکشی کرے تو اللہ تعالیٰ نے شوہر کے لیے مباح کر دیا ہے کہ اس کی پٹائی کرے اور خواب گاہ میں اس سے علیحدہ رہے۔

ایک بات یہ بھی ہے کہ شوہر طلاق دے کر عورت سے علیحدگی کرنے کا حق رکھتا ہے جبکہ عورت کو یہ حق حاصل نہیں ہے۔ ایک بات یہ بھی ہے کہ شوہر اس بیوی کے ہونے ہوئے مزید تین بیویاں کر سکتا ہے لیکن عورت کو یہ حق نہیں ہے کہ جب تک وہ اس کے جہالہ عقید میں

ہے یا اس سے طلاق حاصل کر کے عدت کے اندر رہے اس وقت تک کسی اور مرد سے نکاح کر لے۔ اسی طرح میراث میں شوہر کا حصہ بیوی کے حصے سے زائد ہے۔ اسی طرح شوہر جہاں چاہے گا بیوی کو اس کے ساتھ جانا پڑے گا لیکن بیوی جہاں جانا یا رہنا چاہے شوہر پر اس کا ساتھ دینا لازم نہیں ہے۔ اسی طرح بیوی شوہر کی اجازت کے بغیر نفلی روزہ نہیں رکھ سکتی ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ہمارے بیان کردہ وجوہ تفصیل کے علاوہ اور کئی وجوہ مروی ہیں۔ ان میں سے ایک اسماعیل بن عبد الملک کی روایت کردہ حدیث ہے جو انہوں نے ابو الزبیر سے اور انہوں نے حضرت جابر سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی آپ نے فرمایا لا یبشی لیبشیان یسجد لبشر و لو کان ذلک کات النساء لاذوا جہنم، کسی بشر کو کسی بشر کے آگے جھکنا یعنی سجدہ کرنا مناسب نہیں اگر ایسا ہوتا تو عورتیں اپنے مردوں کے سامنے جھکتیں) اسی طرح خلف بن امیہ کی روایت کردہ حدیث ہے جو انہوں نے حضرت انس کے بھتیجے حفص سے اور انہوں نے حضرت انس سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا لا یصلح لبشر ان یسجد لبشر و لو صلح لبشر ان یسجد لبشر لامرت المرأة ان تسجد لزوجها من عظم حقہ علیہا والذی نفسی بیدہ لوکان من قدمہ الی مفرق راسہ فرحہ بالقیح والمصدید ثم لحسنہ لہا ادت حقہ۔

اعمش نے ابو حازم سے انہوں نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذا دعا الرجل امرأته الی فراشہ فابت خبات غضبان علیہا لعنتہا الملائکۃ حتی تصبح، جب کوئی شخص اپنی بیوی کو بستر کی لیے بلائے اور وہ انکار کر دے جس کی بنا پر اس سے ناراض ہو کر وہ رات گزارے تو فرشتے اس عورت پر صبح تک لعنت بھیجتے رہتے ہیں۔

حصین بن محسن نے اپنی خالہ سے روایت کی ہے کہ خالہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں گئی حضور نے استفسار کیا کہ تو شوہر والی ہے، خالہ نے اثبات میں جواب دیا۔ آپ نے فرمایا ”تمہارا اس کے ساتھ کیا سلوک ہے“ خالہ نے عرض کیا ”میں تو کوئی کمی نہیں کرتی اس چیز کے سوائے جو میں نہ کر سکوں“ اس پر حضور نے فرمایا ”شوہر کے ساتھ اپنے سلوک کا خیال رکھو کیونکہ شوہر ہی تمہارے لیے جنت ہے یا دوزخ“

سفیان نے ابو الزناد سے، انہوں نے اعرج سے، انہوں نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لَا تَصُومُ الْمَرْأَةُ يَوْمًا وَرَوْحَهَا شَاهِدٌ مِنْ غَيْرِ مَضَاتِ الْأَبَاذِنَةِ، رَمَضَانَ كَعَلَاوَهُ كَوْنِي عَوْرَتِ أَيْتِي شَوْهَرِي كَوْنِي مَوْجُودِي فِي هَذَا اس کی اجازت کے بغیر روزہ نہ رکھے)۔

اعمش نے ابو صالح سے انہوں نے حضرت ابو سعید خدری سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے عورتوں کو اپنے شوہروں کی اجازت کے بغیر روزہ رکھنے سے منع فرما دیا۔

ان احادیث اور کتاب اللہ کی آیات پر مشتمل دلالت ان حقوق میں جو عقد نکاح سے لازم ہوتی ہیں عورت پر مرد کی فضیلت کا تقاضا کرتی ہے۔

قول باری (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَكْنَ بَأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) کے بارے میں کئی مواضع میں نسخ کا ذکر کیا گیا ہے۔ ان میں سے ایک وہ ہے جس کی روایت مطرف نے ابو عثمان الہندی سے اور انہوں نے حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے کی ہے کہ جب مطلقہ اور بیوہ عورتوں کی عدت والی آیت نازل ہوئی تو ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ نابالغ، سن یا سن کو پہنچ جانے والی عورت اور حاملہ عورت کی عدت کا حکم ابھی تک نازل نہیں ہوا۔

اس پر یہ آیت (وَاللَّائِي يَكْتُمْنَ مِنَ الْمُحِيضِينَ مِنْ نِسَاءِكُمْ) ناقول باری (وَأُولَئِكَ الْأَحْسَالُ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ، اور تمھاری وہ عورتیں جو حیض آنے سے ناامید ہو چکی ہیں) ناقول باری (اور حاملہ عورتوں کی عدت یہ ہے کہ ان کا وضع حمل ہو جائے) نازل ہوئی۔

عبدالوہاب نے سعید سے انہوں نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَكْنَ بَأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) میں مطلقہ کی عدت تین حیض مقرر ہوتی پھر اس سے اس عورت کی عدت کا حکم منسوخ ہو گیا جس کے ساتھ اس کے شوہر نے بیستری نہ کی ہو۔ پھر تین قروء سے دو قسم کی عورتوں کا حکم منسوخ ہو گیا ایک (وَاللَّائِي يَكْتُمْنَ مِنَ الْمُحِيضِينَ مِنْ نِسَاءِكُمْ) آیت (بسم) یعنی ایسی بوڑھی عورت جسے حیض نہ آتا ہے اور دوسری (وَاللَّائِي كَوْنِي حَيْضُنَّ) اور وہ عورتیں جنہیں حیض نہ آیا ہو) یعنی ایسی کنواری عورت جسے ابھی تک حیض نہ آیا ہو۔

ان دونوں قسموں کی عورتوں کی عدت تین ماہ ہے اور ان کا حیض سے کوئی تعلق نہیں ہے اسی طرح تین قروء سے حاملہ عورت کی عدت کا حکم منسوخ ہو گیا۔ قول باری (وَأُولَئِكَ

الاحتمالی اجلہن ان یضعن حملہن) حاملہ عورت کی عدت کا بھی حیض سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس کی عدت وضع حمل ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابی بن کعب کی حدیث میں نسخ پر کسی قسم کی دلالت نہیں ہے اس میں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ صحابہ کرام نے صغیرہ، آئیہ اور حاملہ عورتوں کی عدت کے متعلق دریافت کیا یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ صحابہ کرام کو اس آیت کے خصوص کا علم تھا اور وہ یہ بھی جانتے تھے کہ حاملہ عورت اس آیت میں داخل نہیں ہے اگرچہ یہ جواز تھا کہ وہ بھی مراد لی جائے اسی طرح نابالغ لڑکی بھی مراد لی جاسکتی ہے۔ اس لیے کہ یہ جائز تھا کہ بلوغت کے بعد اس کے لیے بھی تین قروء کی شرط ہو اگر اسے بلوغت سے پہلے ہی طلاق ہو چکی ہو۔

رہ گئی آئیہ تو آیت سے یہ بات خود بخود سمجھ میں آرہی تھی کہ وہ یہاں مراد نہیں ہے۔ کیونکہ آئیہ وہ عورت ہوتی ہے جسے حیض آنے کی کوئی امید نہیں ہوتی اس لیے یہ درست ہی نہیں تھا کہ وہ کسی بھی حالت میں آیت میں مراد ہو۔ رہ گئی قتادہ کی روایت تو اس میں یہ ذکر ہے کہ آیت مدخول بہا (جس کے ساتھ شوہر ہمبستری کر چکا ہو) اور غیر مدخول بہا سب کے لیے تین قروء کی عدت واجب کرنے کے سلسلے میں عمومی حکم کی متقاضی تھی پھر اس سے غیر مدخول بہا کو منسوخ کر دیا گیا۔ یہاں تک ممکن ہے کہ بات اس طرح ہو جس طرح قتادہ نے کہی ہے۔ لیکن قتادہ کا یہ قول کہ اس آیت سے دو قسم کی عورتیں منسوخ ہو گئیں اور وہ آئیہ اور نابالغ لڑکی ہیں تو دراصل انہوں نے لفظ نسخ کا اطلاق کر کے اس سے مراد تخصیص لی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور دوسرے اہل تفسیر سے اکثر لفظ نسخ منقول ہوتا ہے اور اس سے مراد تخصیص ہوتی ہے۔

اسی طرح قتادہ نے آئیہ کے متعلق لفظ نسخ کہہ کر تخصیص مراد لی ہے، نسخ کا حقیقی معنی مراد نہیں لیا ہے۔ اس لیے کہ یہ بات درست ہی نہیں ہے کہ نسخ کا ورود ایسی چیز کے متعلق ہو جائے جس کا حکم ابھی ثابت ہی نہ ہو اور اس حکم کو ابھی استقرار حاصل نہ ہو ہو۔

یعنی نسخ اس مقام پر وارد ہوتا ہے جہاں ایک چیز کے حکم کو استقرار حاصل ہو چکا ہو اور یہ بات تو کسی صورت میں درست نہیں ہو سکتی کہ حیض سے مایوس عورت کو اقرار کے حساب سے عدت گزارنے کے حکم میں شامل کر لیا جائے جبکہ اقرار یعنی حیض کا وجود اس کی ذات میں محال ہوتا ہے یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ قتادہ نے لفظ نسخ کہہ کر اس سے تخصیص مراد لی ہے۔

ہمارے نزدیک قتادہ کے اس قول میں ایک احتمال اور بھی ہے اگرچہ وہ ذرا بعید سا احتمال

ہے وہ یہ کہ قتادہ کا مسلک یہ ہے کہ جس عورت کا حیض بند ہو چکا ہو وہ ان کے نزدیک آئسہ کہلاتی ہے خواہ وہ جوان ہی کیوں نہ ہو۔ اس کی عدت اس عذر کے باوجود اقرار یعنی حیض کے حساب سے ہوگی خواہ اس کی مدت کتنی لمبی کیوں نہ ہو جائے۔ حضرت عمرؓ سے یہ مروی ہے کہ جس عورت کا حیض بند ہو چکا ہو اور وہ آئسات میں سے ہو اس کی عدت آئسہ کی عدت ہوگی خواہ وہ جوان ہی کیوں نہ ہو۔ یہی امام مالک کا مسلک ہے۔

اگر قتادہ کا آئسہ کے معنی کے متعلق یہ مسلک ہو تو یہ جائز ہے کہ اقرار کے حساب سے عدت کے حکم میں یہ بھی مراد ہو اس لیے کہ اس میں اقرار کے وجود کی امید کی جاسکتی ہے۔ قتادہ کا یہ قول کہ تین قروء کے حکم سے حاملہ عورت کا حکم منسوخ ہو گیا ہے تو بات بھی جائز اور قابل قبول ہے کیونکہ عبارت سے یہ معنی لینا ممنوع نہیں ہے کہ حاملہ عورت کی عدت وضع حمل کے بعد تین حیض ہوتی اور اگر وہ حاملہ ہوتی اور اسے حیض نہیں آ رہا ہوتا تو وضع حمل کے بعد اس کی عدت تین قروء ہوتی لیکن حمل کی وجہ سے یہ حکم عدت منسوخ ہو گیا۔

تاہم حضرت ابی بن کعبؓ نے یہ بتا دیا کہ حاملہ عورت اقرار کی صورت میں عدت کے حکم میں مراد ہی نہیں تھی صحابہ کرام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے متعلق دریافت کیا کہ حاملہ، آئسہ اور صغیرہ کے متعلق ابھی تک حکم نازل نہیں ہوا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ دوسری طرف یہ جائز نہیں ہے کہ لفظ نسخ کا اطلاق کر کے اس کے حقیقی معنی مراد لیے جائیں۔ یہ بات صرف وہاں ہو سکتی ہے جہاں ایک چیز کے حکم کے ثبوت کا علم ہو چکا ہو اور اسے منسوخ کرنے والا حکم اس کے بعد آیا ہو، ہم نے اوپر جو وضاحت کی ہے اس کی روشنی میں یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ اس مقام پر لفظ نسخ کا اپنے حقیقی معنوں میں اطلاق درست نہیں ہے۔ البتہ اس کی گنجائش ہے کہ لفظ نسخ کا اطلاق کر کے مجازاً اس سے تخصیص مراد لی جائے۔ اس صورت میں کوئی وقت پیش نہیں آئے گی۔ ہمارے لیے تو بہتر صورت یہی ہے کہ قتادہ کے قول میں لفظ نسخ کو تخصیص پر محمول کریں اس صورت میں قول باری (وَالْمُطَلَّاتُ يَتَوَكَّفْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ) کا اور دوسری ایسی مطلقہ عورتوں تک مخصوص رہے گا جنہیں حیض آتا ہو اور جن کے ساتھ بیلستری بھی ہو چکی ہو۔

اور آیت میں آئسہ، صغیرہ اور حاملہ مراد ہی نہ ہوں۔ اس لیے کہ ہمارے پاس ان احکام کے درود کی تاریخ نہیں ہے اور نہ ہی اس کا علم ہے کہ اس حکم کو استقرار حاصل ہو گیا پھر اس پر

نسخ کا حکم وارد ہوا۔ اس لیے اب یوں سمجھ لیا جائے گا کہ یہ تمام آیات ایک ساتھ نازل ہوئیں اور ان کے ضمن میں نازل ہونے والے احکام اسی طرح ترتیب دیتے گئے جس طرح ان پر عمل کرنے کی ضرورت پڑی اور خاص پر عام کی بنا کی گئی۔

حضرت ابن عباس سے اس آیت میں نسخ کی ایک اور وجہ مروی ہے۔ اس کی روایت حسین بن حسن نے عطیہ سے اور انہوں نے حضرت ابن عباس سے کہ (وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرْتَمْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) ناقول باری (وَمَعَوْلَمْتَهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ) کے متعلق فرمایا کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دے دیتا تو وہ اسے واپس اپنی بیوی بنا لینے کا سب سے بڑھ کر حق رکھتا خواہ اس نے تین طلاق ہی کیوں نہ دی ہوں۔

اس چیز کو قول باری (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمِنْ قَبْلِهَا سَرَّحْتُمُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا، اے ایمان والو! جب تم مومن عورتوں سے نکاح کرو پھر تم انہیں طلاق دے دو قبل اس کے کہ تم نے انہیں ہاتھ لگایا ہو تو تمہارے لیے اس کے بارے میں کوئی عِدَّت نہیں جسے تم شمار کرنے لگو۔ انہیں کچھ مال دے دو اور انہیں خوبی کے ساتھ رخصت کر دو)۔

ضحاک بن مزاحم سے مروی ہے کہ (وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرْتَمْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) کے نزول سے قبل مطلقات کی عِدَّت تین ماہ تھی پھر اس آیت سے یہ منسوخ ہو گئی اور تین قُرُوءِ مقرر ہوئی پھر اس حکم سے غیر بدخول بہا کا حکم مستثنیٰ ہو گیا۔ استثناء کی آیت یہ ہے (إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا) اس سلسلے میں ایک روایت اور بھی ہے۔ اس کی روایت امام مالک نے ہشام بن عروہ سے اور انہوں نے اپنے والد عروہ سے کہ ایک شخص جب اپنی بیوی کو طلاق دے دیتا پھر عِدَّت گزرنے سے پہلے وہ رجوع کر لیتا تو اسے رجوع کرنے کی اجازت ہوتی خواہ اس نے اسے ہزار بار طلاق کیوں نہ دی ہو۔

ایک شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی جب اس کی عِدَّت کی مدت کا اختتام قریب ہو گیا تو اس نے رجوع کر لیا اور اس کے بعد پھر طلاق دے دی اور ساتھ ہی یہ کہا کہ ”بخدا میں تجھے کبھی اپنے پاس نہیں بلاؤں گا اور نہ ہی کبھی تیرے ساتھ تخلیہ کروں گا“ اس پر یہ آیت نازل ہوئی (الطَّلَاقُ مَمْدُونٌ فَإِذَا مَسَّكَ بِمَعْوَجِّهِ أَوْ تَسْوِجِ بِأِحْسَانٍ) اس دن سے لوگوں نے نئے سرے

سے طلاق کا حساب شروع کیا خواہ اس سے پہلے انہوں نے طلاق دی تھی یا نہیں دی تھی۔
 شیبیان نے قتادہ سے قول باری (وَلَمَّا كُنْتُمْ أَحْقَابًا بَدِئْتُمْ فِي ذَلِكَ) کے متعلق
 مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے تین قروع کے متعلق فرمایا پھر یہ فرمایا کہ طلاق دو مرتبہ ہوتی ہے۔ ہر
 دفعہ کے لیے ایک قروع ہے۔ اس آیت نے ما قبل کی تمام آیات کو منسوخ کر دیا۔ اللہ تعالیٰ نے طلاق
 کی حد تین مقرر کر دی اور شوہر کو اسے رجوع کے ذریعے دوبارہ بیوی بنا لینے کا سب سے بڑھ کر
 حق دار قرار دیا بشرطیکہ اس نے تین طلاقیں نہ دی ہوں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

طلاق کی تعداد

قول باری ہے (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِیْحٍ بِاِحْسَانٍ طَلَاقٌ دُوْبَارٌ هُوَ یَا تُوْبِحُ مَعْرُوفٌ طَرِیْقَةٌ سَعِیْرٌ یَا یُجَاوِزُ طَرِیْقَةً سَعِیْرًا مَعْرُوفًا) دو بار ہے یا تو بچہ معروف طریقے سے اسے روک لیا جائے یا بھلے طریقے سے اسے رخصت کر دیا جائے ابو بکر جصاص کہتے ہیں اس آیت کے معنی میں کئی وجوہ بیان کیے گئے ہیں ایک یہ کہ آیت میں اس طلاق کا بیان ہے جس میں رجوع کرنے کی گنجائش رہتی ہے۔ یہ بات عروہ بن الزبیر اور قتادہ سے منقول ہے۔ دوسری یہ کہ اس میں طلاق سنت کو بیان کیا گیا ہے جس کی لوگوں کو ترغیب دی گئی ہے۔ یہ بات حضرت ابن عباس اور مجاہد سے منقول ہے۔ تیسری یہ کہ اس میں یہ حکم ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو تین طلاقیں دینا چاہے تو اسے چاہیے کہ یہ طلاقیں الگ الگ کر کے دے اس آیت میں دو کا حکم دیا گیا ہے اور اس کے بعد آگے تین طلاقوں کا ذکر کیا گیا ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ جن لوگوں کا یہ قول ہے کہ یہ اس طلاق کا ذکر ہے جس کے ساتھ رجوع کرنے کی گنجائش باقی رہتی ہے تو اگرچہ طلاق کے ذکر کے فوراً بعد رجوع کا ذکر ہوا ہے لیکن اس کا ظاہر اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہاں مباح طلاق کو بیان کیا گیا ہے۔ اس کے سوا جو ہے وہ ممنوع ہے اس کے ساتھ ہی اس کا حکم بھی جب شوہر اسے مسنون طریقے سے بیوی کو دے۔ اس کے فوراً بعد رجوع کا ذکر کر کے بیان کر دیا گیا ہے۔

اس بات کی دلیل کہ قول باری کا مقصد طلاق کی تفریق کا حکم دینا اور تین سے کم طلاقوں کی صورت میں رجوع کا حکم بیان کرنا ہے، یہ قول باری ہے (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) یہ لاجمالہ طلاقوں کی تفریق کا تقاضا کرتا ہے۔ کیونکہ اگر وہ اسے دو طلاقیں ایک ساتھ دے دیتا تو یہ کہنا درست نہیں ہوتا کہ اس نے دو دفعہ طلاق دی ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کو دو درہم دے دے تو یہ کہنا درست نہیں ہے کہ اس نے دو دفعہ اسے درہم دیتے ہیں، یہ قول اسی وقت درست ہوگا

جب وہ دوسرے مرتبہ درہم دینے کا عمل کرے۔

اس بیان کی روشنی میں اگر لفظ سے مقصود حکم کا تعلق بیک وقت دو طلاق دینے کے بعد رجوع کی گنجائش باقی رہنے کے ساتھ ہوتا تو اس کا نتیجہ یہ نکلتا کہ قول باری میں لفظ (مَرَّتَانِ) کے ذکر کا کوئی فائدہ نہ ہوتا کیونکہ یہ حکم بھی اس وقت ثابت ہو جاتا جب وہ ایک ہی دفعہ دو طلاق دے دیتا اس لیے یہ بات ثابت ہو گئی کہ (مَرَّتَانِ) کا ذکر کر کے یہ حکم دیا گیا کہ وہ دوسرے مرتبہ طلاق دے اور اسے دو طلاق ایک مرتبہ دینے سے روک دیا گیا ہے۔

ایک اور پہلو سے دیکھیے، اگر لفظ میں تفریق اور عدم تفریق دونوں صورتوں کا احتمال ہوتا تو پھر بھی یہ ضروری ہوتا کہ اسے دو نائدوں کے ایجاب کے حکم کے اثبات پر محمول کیا جائے۔ ایک فائدہ شوہر کو طلاقوں کی تفریق کا حکم جب وہ دو طلاق دینے کا کرے اور دوسرا رجوع کی گنجائش کا حکم جب وہ دونوں طلاقیں الگ الگ دے۔ اس طرح یہ لفظ دونوں نائدوں کا احاطہ کرے گا۔

قول باری (أَتَطَّلَقُ مَرَّتَانِ) کا ظاہر اگرچہ خیر ہے لیکن یہ معنی میں امر ہے جس طرح یہ قول باری ہے (وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَوَكَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ شُرُوعٍ) یا (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ) اور ماہیں اپنے بچوں کو مکمل دو سال دو دھ پلائیں گی)۔

اسی طرح کی اور مثالیں جن میں صیغہ تو خیر کا ہے لیکن معنی امر کا دے رہا ہے۔ اس بات کی دلیل کہ (أَتَطَّلَقُ مَرَّتَانِ) امر ہے خیر نہیں، یہ ہے کہ اگر یہ خیر ہوتا تو اس کا مخبر (جس کو خیر دی جا رہی ہے) اس حال میں پایا جاتا جس کی خیر دی جا رہی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی خیریں اپنے مخبرات کے وجود سے جدا نہیں ہوتیں۔

اب جب ہم نے یہ دیکھا کہ لوگ ایک طلاق بھی دیتے ہیں اور ایک ساتھ تین طلاقیں بھی تو اس صورت میں اگر (أَتَطَّلَقُ مَرَّتَانِ) خیر کا اسم ہوتا تو وہ ان تمام صورتوں پر مشتمل ہوتا جو اس کے تحت آسکتی تھیں۔ پھر ہم نے یہ دیکھا کہ لوگوں میں سے ایسے بھی ہیں جو اس طریقے سے طلاق نہیں دیتے جس کا ذکر آیت میں ہے تو اس سے ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ (أَتَطَّلَقُ مَرَّتَانِ) سے خیر کا ارادہ نہیں کیا گیا بلکہ یہ دو میں ایک بات پر مشتمل ہے یا تو اس میں طلاق کی تفریق کا حکم ہے جب ہم طلاق دیتے چاہیں یا اس میں اس مسنون طلاق کے متعلق اطلاع ہے جس کی ترغیب دی گئی ہے۔

لیکن ان تمام احتمالات میں بہترین صورت یہی ہے کہ اسے امر پر محمول کیا جائے۔ اس لیے کہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ آیت میں حقیقت خیر مراد نہیں ہے۔ امر پر محمول کرنے کی صورت میں فقرہ

کا مفہوم یہ ہوگا کہ ”جب تم طلاق دینے کا ارادہ کرو تو دو مرتبہ طلاق دو“ یہ مفہوم اگرچہ ایجاب کا لفظاً کرتا ہے لیکن اسے دلالت کی بنا پر ندب پر محمول کیا جائے گا۔

اور یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کی طرح ہوگا جس میں آپ نے فرمایا (المصلوۃ مشتیٰ مشتیٰ والتشہد فی کل رکعتین و تسکین و تحشوع، نماز دو رکعت کر کے پڑھی جائے اور ہر دو رکعت میں تشہد ہو، عاجزی ہو اور خشوع و خضوع ہو) یہ اگرچہ خبر کا صیغہ ہے لیکن مراد اس سے یہ حکم دینا ہے کہ نماز اس طریقے سے پڑھی جائے۔ اگر آیت کو خبر کے پیرائے میں اس پر محمول کیا جائے کہ اس سے مراد مسنون طلاق کا بیان ہے پھر بھی ایک جملے کے ذریعے دو باتیں طلاق دینے کی حماکت پر اس کی دلالت قائم رہے گی۔

اس لیے کہ قول باری (الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) طلاق مسنون کی تمام صورتوں پر مشتمل ہے اور اس کی کوئی صورت ایسی نہیں ہے جو اس لفظ کے تحت آنے سے رہ گئی ہو جو صورت اس سے باہر رہ جائے گی وہ خلاف سنت ہوگی۔ اس لیے یہ بات ثابت ہو گئی کہ جو شخص ایک فقرے کے ذریعے دو باتیں طلاق دے گا وہ خلاف سنت طلاق دینے والا قرار پائے گا۔

یہ آیت کئی اور معانی کی دلالت پر بھی مشتمل ہے۔ ایک یہ کہ جب کوئی شخص تین طلاق دینا چاہے تو اس کے لیے مسنون طریقہ یہ ہے کہ وہ تینوں طلاق الگ الگ دے۔ دوسری یہ کہ وہ دو طلاق الگ الگ دو بار دے، تیسری یہ کہ تین سے کم طلاقوں کی صورت میں رجوع کرنے کی گنجائش باقی رہتی ہے۔ چوتھی یہ کہ اگر وہ حیض کے اندر دو طلاق دے دے تو یہ دونوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے واقع ہو جانے کا حکم دیا ہے۔

پانچویں یہ کہ اس آیت نے تین سے زائد طلاقوں کو منسوخ کر دیا ہے جس طرح کہ حضرت ابن عباسؓ اور دوسرے حضرات سے منقول ہے کہ لوگ جس قدر تعداد میں چاہتے طلاق دے دیتے تھے اور پھر رجوع کر لیتے تھے، اس آیت کے ذریعے انہیں تین کے اندر محدود کر کے زائد کو منسوخ کر دیا گیا۔

اس آیت میں مسنون طلاق کی تعداد کے حکم پر دلالت موجود ہے لیکن اس میں طلاق دینے کے مسنون وقت کا ذکر نہیں ہے۔ یہ بات اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (كَطَلَّقُوهُنَّ إِعْدَ تِهْتٍ) میں بیان کی ہے نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کی وضاحت فرمائی ہے۔ حضرت ابن عمرؓ نے جب اپنی بیوی کو حیض کی حالت میں طلاق دے دی تو آپ نے ان سے فرمایا (ماہکذا امرک)

اللہ انما طلاق العدة ان تطلقها طاهراً من غير جماع او حاملاً وقد استبان حملها فذلك العدة التي امر الله ان يطلق لها النساء اللہ تعالیٰ نے تمہیں اس طرح طلاق دینے کا حکم نہیں دیا ہے۔ عدت پر طلاق دینے کا معنی تو یہ ہے کہ تم حالت طہر میں طلاق دو جس میں ہمبستری نہ ہوئی ہو یا حمل کی حالت میں طلاق دو جبکہ حمل ظاہر ہو چکا ہو۔ یہی وہ عدت ہے جس پر اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے) اس وضاحت کی روشنی میں یہ بات معلوم ہو گئی کہ طلاق سنت دو باتوں کے ساتھ مشروط ہے اول تعداد دوم وقت۔

جہاں تک تعداد کا تعلق ہے اس کے بارے میں یہ حکم ہے کہ ایک طہر میں ایک سے زائد طلاق نہ ہو۔ اور جہاں تک وقت کا تعلق ہے تو وہ حالت طہر ہو جس میں ہمبستری نہ ہوئی ہو یا حمل کی حالت ہو اور حمل ظاہر ہو چکا ہو۔

اقرار یعنی حیض والی عورتوں کو طلاق سنت دینے میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ طلاق کی بہترین صورت یہ ہے کہ جب عورت حیض سے پاک ہو جائے تو ہمبستری سے قبل اسے طلاق دے دے پھر اس سے الگ رہے۔ یہاں تک کہ اس کی عدت گزر جائے اور اگر اسے تین طلاق دینا چاہے تو ہر طہر پر جماع سے پہلے ایک طلاق دے دے۔ یہی سفیان ثوری کا قول ہے۔

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ ہمیں ابراہیم نخعی کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام سے بات پہنچی ہے کہ وہ حضرات ایک سے زائد طلاق نہ دینے کو پسند کرتے تھے حتیٰ کہ اس کی عدت گزر جاتی۔ اور یہ صورت ان کے نزدیک ہر طہر میں ایک طلاق کے حساب سے تین طلاق دینے سے افضل تھی۔

امام مالک، عبد العزیز بن سلمہ، الما حیشون، لیت بن سعد، حسن بن صالح اور اوزاعی کا قول ہے کہ طلاق سنت یہ ہے کہ حالت طہر میں جماع سے پہلے ایک طلاق دے دے، یہ حضرات تین طہر میں تین طلاق دینے کو ناپسند کرتے ہیں۔ ایک طلاق دینے کے بعد اگر شوہر رجوع کرنا نہ چاہے تو اس سے علیحدہ رہے حتیٰ کہ ایک طلاق کی عدت گزر جائے۔ مزنی کی روایت کے مطابق امام شافعی کا قول ہے کہ شوہر تین طلاق دینا حرام نہیں ہے۔ اگر شوہر حالت طہر میں جماع کیے بغیر بیوی سے کہے کہ تجھے تین طلاق سنت ہے تو اس پر تین طلاق سنت واقع ہو جائے گی۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم امام شافعی کے قول کے جائزے سے بات شروع کرتے ہیں

ہم کہتے ہیں کہ ہم نے جس آیت کی تلاوت کی ہے اس کی دلالت اس قول کے بطلان پر ظاہر ہے۔ اس لیے کہ آیت اس حکم پر مشتمل ہے کہ دو طلاقیں دو بار الگ الگ دی جائیں۔ اب جو شخص ایک ہی دفعہ میں دو طلاقیں دے دے گا وہ آیت کے حکم کے مخالف عمل کرے گا۔ اس پر جو چیز دلالت کرتی ہے وہ یہ قول باری ہے (وَلَا تُحَدِّثُوا غَبِيَّاتٍ مَّا حَلَكَ اللَّهُ لَكُمْ، اور تم ان پاکیزہ چیزوں کو اپنے لیے حرام نہ کرو جو اللہ نے تمہارے لیے حلال کر دی ہیں)۔ ظاہر آیت تین طلاقوں کی تحریم کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے جو طہیات حلال کر دی ہیں ان کی تحریم لازم آتی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ آیت میں وارد لفظ طہیات کا عموم بیویوں کو بھی شامل ہے تو جواب یہ ہے کہ شامل ہے اور اس کی دلیل یہ قول باری ہے (وَإِن كُنْتُمْ عَلَىٰ شَكٍّ مِّن مَّا حَلَلْنَا لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ، جو عورتیں تمہیں اچھی لگیں ان میں سے نکاح کر لو) اس عموم کے پیش نظر طلاق کی ممانعت ہو گئی جو ان عورتوں کی تحریم کا موجب ہے۔ اگر وقت سنت یعنی ظہر میں تین طلاقوں اور غیر مدخول بہا اور بیوی جس کے ساتھ شوہر کی ہمبستری نہ ہوئی ہو، پر ایک طلاق واقع کرنے کی اباحت پر دلالت نہ ہوتی تو آیت سرے سے ہی طلاق کی ممانعت کا تقاضا کرتی۔

ایک اور جہت سے دیکھیے۔ اس بات پر کتاب اللہ کی دلیل کہ اللہ تعالیٰ نے اس عورت کے لیے جس پر عدت واجب ہوتی ہے ابتداء سے طلاق کی اباحت کو رجوع کے ذکر کے ساتھ مقرون کر دیا ہے یہ قول باری ہے۔ (أَطْلَاقُ مَرْثَاتٍ خَامِسًا لِّبِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْوِجٍ بِإِحْسَانٍ) نیز یہ قول باری (وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَتَّبْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ شُرُوعٍ)۔

نیز یہ قول باری (وَإِذَا كَلَّمْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ خَامِسُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ خَادِرُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ) ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے عدت گزارنے والی عورتوں کے لیے شروع کی جانے والی طلاق کی اباحت کو رجوع کے ذکر کے ساتھ مقرون کر دیا۔ ان آیات سے طلاق کا حکم اخذ کیا جاتا ہے۔ اگر یہ آیتیں نہ ہوتیں تو طلاق احکام شرع میں سے نہ ہوتی۔ اس بنا پر ہمارے لیے یہ جائز ہی نہیں ہے کہ سنت طلاق کا اثبات اس شرط یعنی شرط

جو از رجعت اور اس وصف کے بغیر کسی اور صورت میں کریں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (مَنْ ادْخَلَ فِي امْرَأَةٍ مَالِيًّا مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ) جو شخص ہماری شریعت میں کوئی ایسی چیز داخل کرنے جو اس میں سے نہ ہو اسے ٹھکرا دیا جائے گا) اس ارشاد میں کم سے کم جو بات کہی گئی

ہے وہ ان آیات میں دیئے گئے حکم کی خلاف ورزی کی ممانعت ہے۔

وہ حکم یہ ہے کہ ابتدائی طور پر دی جانے والی طلاق ایسی صورت کے ساتھ مقرون ہو جو رجعت کو واجب کر دے۔ سنت کی جہت سے اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں القعنبی نے مالک سے، انہوں نے تافع سے، انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں حضرت ابن عمرؓ نے اپنی بیوی کو حیض کی حالت میں طلاق دے دی۔

حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے متعلق استفسار کیا آپ نے ارشاد فرمایا: *قلیلاً جعھا ثم لیسکھا حتی تطهر ثم حیض ثم تطهر ثم ان شاء مسک* بعد ذلك وان شاء طلق قبل ان یمس فذلك العدة التي امر الله ان یطلق لها النساء، اس سے کہو کہ رجوع کر لے پھر اسے روکے رکھے یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائے پھر اسے حیض آجائے پھر پاک ہو جائے پھر اس کے بعد اگر چاہے اپنے عقد میں رکھے اور اگر چاہے تو جماع کرنے سے پہلے طلاق دے دے یہی وہ عدت ہے جس پر اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں احمد بن صالح نے، انہیں عنبسہ نے۔ انہیں یونس نے ابن شہاب سے، انہوں نے کہا کہ مجھے سالم بن عبد اللہ نے اپنے والد حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے بتایا کہ انہوں نے حیض کی حالت میں اپنی بیوی کو طلاق دے دی تھی۔ حضرت عمرؓ نے اس بات کا تذکرہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا جسے سن کر آپ کو غصہ آگیا پھر آپ نے فرمایا: *قلیلاً جعھا ثم لیسکھا حتی تطهر ثم حیض ثم تطهر ثم ان شاء طلقھا طاهراً قبل ان یمس فذلك الطلاق للعدة كما امر الله*

سالم نے زہری کی روایت میں اور تافع مالک کی روایت میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے نقل کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں یہ حکم دیا کہ رجوع کر لیں، پھر اسے چھوڑے رکھیں یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائے۔ پھر اسے حیض آجائے پھر وہ پاک ہو جائے پھر چاہے تو اسے عقد زوجیت میں رکھیں یا چاہیں تو طلاق دے دیں۔ عطار خراسانی نے حسن کے واسطے سے حضرت ابن عمرؓ سے اس طرح کی روایت کی ہے۔

یونس، انس بن سرین، سعید بن جبیر اور زید بن اسلم نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی

ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں رجوع کر لینے کا حکم دیا یہاں تک کہ وہ حیض سے پاک ہو جائے پھر فرمایا کہ وہ چاہیں تو طلاق دے دیں اور چاہیں تو عقد زوجیت میں رکھیں پہلی روایتیں اولیٰ ہیں کیونکہ ان میں زیادہ تفصیل ہے۔ اب تو یہ واضح ہے کہ یہ تمام روایتیں ایک ہی واقعہ کے سلسلے میں مروی ہیں۔

البتہ بعض راویوں نے انہیں ہو ہو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ میں بیان کیا ہے اور بعض نے تفصیل کو غفلت یا نسیان کی بنا پر حذف کر دیا ہے۔ اس لیے تفصیل والی روایت پر عمل کرنا واجب ہے جس میں حیض کا ذکر بھی ہے۔ کیونکہ یہ بات تو ثابت نہیں ہوئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اس طرح بیان کیا ہو کہ اس میں تفصیل و اضافہ کا ذکر نہ ہو اور ایک دفعہ اس کا ذکر اس تفصیل کے ساتھ مقرون کر کے کیا ہو۔

اگر ہم اس روایت کو اس طرح لیں گے تو اس سے یہ ثابت ہو گا کہ آپ نے مفصل اور مختصر ارشاد دو الگ الگ موقعوں پر کیا ہے لیکن چونکہ ہمیں اس کا علم نہیں ہے اس لیے اس کا اثبات بھی جائز نہیں۔ اور اگر یہ مان بھی لیں کہ شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے یہ ارشاد دو الگ الگ حالتوں کے متعلق کیا ہے تو اب یا تو ان دونوں میں مقدم وہ ارشاد ہے جس میں اضافہ اور تفصیل ہے اور اضافہ و تفصیل کے بغیر جو ارشاد ہے وہ بعد کا ہے۔

اس صورت میں بعد والی روایت تفصیل والی روایت کے لیے ناسخ بن جائے گی۔ یا یہ کہ تفصیل والی روایت بعد کی ہے اس صورت میں وہ مختصر روایت کے لیے ناسخ بن کر تفصیل اور اضافہ کو ثابت کر دے گی۔ اب ہمارے لیے ان دونوں کے تقدم و تاخر کو جاننے کے لیے ان دونوں کے ورود کی تاریخ کے علم کا کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ خاص طور پر جبکہ تمام راویوں نے ایک ہی واقعہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جب تقدم و تاخر کی تاریخ کا علم نہ ہو تو اضافے اور تفصیل کو دو وجوہ سے ثابت کرنا واجب ہو گا۔

اول یہ کہ ہر ایسی دو باتیں جن کے تقدم و تاخر کی تاریخ کا علم نہ ہو تو اس صورت میں ان دونوں کا حکم لگانا واجب ہو گا اور ایک پر دوسرے کے تقدم کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ اس کی مثال ایک ساتھ ڈوب جانے والوں اور ایک ساتھ کسی عمارت کے نیچے دب کر مر جانے والوں کی ہے۔ یا جس طرح ہم ایک شخص کی طرف کیے جانے والے دو سودوں کے متعلق کہتے ہیں جب دونوں کا ثبوت مل جائے اور ان کی تاریخوں کا علم نہ ہو تو اس صورت میں یہی حکم لگایا جائے گا کہ

یہ دونوں سووے اکٹھے ہی ہوئے ہیں۔

اسی طرح ان دونوں روایتوں کی کیفیت ہے کہ ان دونوں کا ایک ساتھ حکم لگانا واجب ہے کیونکہ تقم و تاخر کی تاریخوں کا علم نہ ہو سکا۔ اس لیے حکم کا ثبوت اس اضافے اور تفصیل کے ساتھ مقرون ہو گا جو اس میں مذکور ہیں۔ اس کی ایک اور وجہ بھی ہے وہ یہ کہ یہ چیز ثابت ہو گئی ہے کہ شارع علیہ السلام نے اس اضافے اور زائد بات کا ذکر کیا ہے، اسے ثابت رکھا ہے اور اس کے اعتبار کا اپنے اس قول (صوۃ علیہا جعہا عہدی تطہرت ثم تحیض ثم تطہرت ثم طلقھا ان شاء) سے حکم دیا ہے۔

کیونکہ اضافے کی روایتیں صحیح اسناد سے مروی ہیں۔ اگر یہ اضافہ ایک وقت میں ثابت ہو اور اس میں یہ احتمال ہو کہ یہ اس روایت کی وجہ سے منسوخ ہو گیا ہو جس میں یہ اضافہ محذوف ہے اور یہ بھی احتمال ہو کہ منسوخ نہ ہوا ہو تو ہمارے لیے احتمال کی بنا پر نسخ ثابت کرنا جائز نہیں ہو گا اور اضافے کے حکم کا باقی رہتا واجب ہو گا۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی، دوسری طرف شارع علیہ السلام نے حیض کے اندر دی جانے والی طلاق اور اس دوسری طلاق کے درمیان فرق کیا جسے حیض کے ساتھ دینے کا حکم دیا تھا اور اسے اس طہر میں دینے کی اجازت نہیں دی جو حیض کے بعد آیا تھا تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ہر دو طلاقوں کے درمیان ایک حیض کے ذریعے فصل کرنا واجب ہے اور دو طلاقوں کو ایک طہر میں اکٹھا کر دینا جائز نہیں ہے۔

اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جس طرح طہر میں طلاق دینے کا حکم دیا تھا اور حیض میں طلاق دینے سے روکا تھا اسی طرح آپ نے یہ حکم بھی دیا تھا کہ وہ اس طہر میں طلاق نہ دیں جو اس حیض کے بعد آیا تھا جس میں انہوں نے طلاق دی تھی ان دونوں حکموں میں کوئی فرق نہیں ہے اگر یہ کہا جائے کہ امام ابوحنیفہ سے مروی ہے اگر کوئی شخص حالت طہر میں طلاق دے دے اور پھر اس میں رجوع بھی کرے تو اس کے لیے جائز ہے کہ اسی طہر میں ایک اور طلاق بھی دے دے۔ اس طرح امام ابوحنیفہ نے اس اضافے اور تفصیل والی روایت کی خلاف ورزی کی جس کی تاکید کی تم کو شش کر رہے ہو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے اس مسئلے کا ذکر اپنی اصول فقہ کی کتاب میں کیا ہے اور ہم نے وہاں بتایا ہے کہ امام ابوحنیفہ نے اس طہر میں اس وقت تک دوسری طلاق دیتے

سے روک دیا تھا خواہ شوہر نے رجوع ہی کیوں نہ کر لیا ہو جب تک ان دونوں طلاقوں میں ایک حیض کے ذریعے فصل نہ ہو جائے۔ یہی صحیح روایت ہے۔ رہ گئی دوسری روایت جس کا ذکر سوال کے اندر کیا گیا ہے تو اس پر عمل درآمد نہیں ہوتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اکٹھے تین طلاق دینے کی نہیں ایسے واضح الفاظ میں منقول ہے کہ تاویل کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہ گئی ہے۔ ہمیں یہ روایت ابن قانع نے بیان کی، انہیں محمد بن شاذان الجوسہری نے، انہیں معلی بن منصور نے، انہیں سعید بن زریق نے، انہیں عطاء الخراسانی نے حسن سے، انہیں حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے بیان کیا کہ میں نے اپنی بیوی کو حیض کی حالت میں ایک طلاق دی تھی پھر میں نے اس کے بعد باقی دو قروہیں دو اور طلاقیں دینے کا ارادہ کر لیا۔

یہ خبر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی پہنچی اس پر آپ نے فرمایا (یا ابن عمر ما ہذا امر) اللہ انک قد اخطأت السنة والمسنة ان تستقبل الطهر فتطلق بكل قرء، اے عمر کے بیٹے! اللہ نے تمہیں اس طرح کرنے کا حکم تو نہیں دیا تھا۔ تم نے سنت کا طریقہ چھوڑ دیا ہے۔ سنت کا طریقہ یہ ہے کہ تم طہر کی حالت کا انتظار کرتے اور پھر ہر قرء یعنی طہر پر ایک طلاق دیتے (پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے رجوع کر لینے کا حکم دیا چنانچہ میں نے رجوع کر لیا، پھر فرمایا کہ جب وہ حالت طہر میں آجائے تو اس وقت طلاق دے دو یا عقد زوجیت میں باقی رکھو۔ اس پر میں نے عرض کیا کہ آپ کا کیا ارشاد ہے؟ اگر میں اسے تین طلاق دے دوں تو مجھے رجوع کرنے کی گنجائش باقی رہے گی، یہ سن کر آپ نے نفی میں جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ”وہ بائن ہو جائے گی اور اس طرح طلاق دینا معصیت کی بات ہوگی“ اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے واضح طور سے فرمادیا کہ تین طلاق معصیت ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت ابن عمرؓ کے واقعہ کی تمام روایتوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب طہر کا ذکر فرمایا جو کہ طلاق سنت واقع کرنے کا وقت ہے تو یہ بھی فرمایا (ثم یطلقھا ان شاء) پھر اگر چاہے تو اسے طلاق دے دے (حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تین یا اس سے کم کی تخصیص نہیں کی تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ آپ کا یہ حکم ایک ساتھ دو یا تین طلاق دینے کے اطلاق پر محمول ہوگا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمارے سابقہ بیان سے جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ دو طلاقوں کے درمیان ایک حیض کے ذریعے فصل کرنا واجب ہے، پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم

نے ایجاب کے اس حکم پر اپنے قول (ثم لیطلقها ان شاء) کو عطف کیا، تو اس سے ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ آپ نے اپنے اس قول سے ایک طلاق کا ارادہ کیا ہے۔ ایک سے زائد کا نہیں۔ کیوں کہ یہ بات محال ہے کہ ابتداء میں جس صورت کو آپ نے دو طلاقوں کے درمیان حیض کے ذریعے فصل کر کے واجب کر دیا تھا اور جس کا منتقلی یہ تھا کہ دو طلاقوں کو جمع کرنے کی ممانعت ہو گئی تھی۔

— اسی کو منسوخ کرنے کا آپ پھر ارادہ کر لیں۔ کیونکہ یہ جائز ہی نہیں ہے کہ ایک ہی خطاب میں ایک حکم کا نسخ اور منسوخ یعنی وہ حکم دونوں ایک ساتھ مذکور ہوں۔ اس لیے کہ نسخ اسی وقت درست ہوتا ہے جبکہ حکم کو استقرار حاصل ہو جائے اور اس پر عمل کی قدرت پیدا ہو جائے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ایک ہی خطاب میں یہ کہنا درست نہیں کہ میں نے تمہارے لیے درندے جائز کر دیئے ہیں اور میں نے ان کی ممانعت بھی کر دی ہے؟ اس لیے کہ خطاب کی یہ صورت ایک بے کار مشغلہ ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات بے کار مشغلے سے مبرا اور منزہ ہے۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی تو یہ معلوم ہو گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد (ثم لیطلقها ان شاء) اس حکم پر مبنی ہے جو ابتداء سے خطاب میں گزر چکا ہے اور وہ حکم یہ ہے کہ ایک ظہر میں دو طلاقیں جمع نہ کی جائیں۔ نیز اگر یہ لفظ ایک ظہر میں دو طلاقوں کو جمع کرنے کی ممانعت کی دلالت سے خالی ہوتا تو پھر بھی یہ اس کی اباحت پر دلالت نہ کر سکتا۔ کیونکہ اس لفظ کا ورود علی الاطلاق ہوا ہے اور ما قبل میں ذکر کردہ امور کے تذکرے سے خالی ہے۔

اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (ثم لیطلقها ان شاء) کے الفاظ ایک سے زائد طلاق کا تقاضا نہیں کرتے۔ یہی بات ہم ان تمام اوامر کے متعلق کہتے ہیں جو اس امر کی نظر میں اور وہ بات یہ ہے کہ اس قسم کا امر اسم کے تحت آنے والے تمام مدلولات میں کم سے کم کا تقاضا کرتا ہے۔ اور کسی دلالت کی بنا پر اس کا رخ اکثر کی طرف موڑا جاتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص کسی سے کہے کہ ”میری بیوی کو طلاق دے دو“ اب اس شخص کے لیے اس امر کے تحت جو طلاق دینا جائز ہو گیا ہے اس کی تعداد ایک ہے۔ ایک سے زائد نہیں۔

اسی لیے ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کوئی آقا اپنے غلام سے کہے کہ ”نکاح کر لو“ تو اس امر کے تحت وہ صرف ایک عورت سے نکاح کر سکتا ہے۔ اگر اس نے دو سے نکاح کر لیا تو

کسی ایک سے بھی نکاح درست نہیں ہوگا۔ الا یہ کہ آقا کہے کہ میں نے دو کی نیت کی تھی۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول (فلیطلقھا ان شاء) صرف ایک طلاق کا مقتضی ہے اور ایک سے جو زائد ہوگی اس کا ثبوت کسی دلالت کی بنا پر ہی ہوگا۔

ہم نے کتاب و سنت سے یہ دلالت مہیا کر دی ہے جو ایک ہی فقرے میں دو یا تین طلاؤں کو جمع کرنے کی ممانعت کی وضاحت کرتی ہے۔ اس مسئلے پر سلف کا اتفاق بھی منقول ہے۔ ان میں سے ایک وہ روایت ہے جو اعمش نے ابواسحاق سے، انہوں نے ابوالاحوص سے، انہوں نے عبداللہ سے کی ہے کہ ”طلاق سنت یہ ہے کہ حالت طہر میں جس میں ہمبستری نہ ہوئی ہو ایک طلاق دے پھر جب حیض آجائے اور حیض سے فارغ ہو کر پاک ہو جائے تو دوسری طلاق دیدے۔ ابراہیم نخعی سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ نہ ہیر نے ابواسحاق سے، انہوں نے ابوالاحوص سے اور انہوں نے حضرت ابو عبداللہ سے روایت کی ہے کہ حقیقت میں جو طلاق ہے وہ یہ ہے کہ ہر طہر میں ایک طلاق دے دے اور جماع نہ کرے، اگر رجوع کرنے کا ارادہ ہو جائے تو رجوع کر لے اور دو آدمیوں کو اس کا گواہ بنا لے اور اگر دوسری مرتبہ دوسری طلاق دے تو بھی اسی طرح کرے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (اَکْطَلَاۤتِیْ مَرَّتَاۤتٍ)۔

ابن سیرین نے حضرت علیؑ سے روایت کی ہے کہ اگر لوگ طلاق کے درست طریقے کو اختیار کر لیتے تو کوئی شخص بھی اپنی بیوی کو طلاق دے کر نام نہ ہوتا۔ وہ درست طریقہ یہ ہے کہ حالت طہر میں جماع کیے بغیر ایک طلاق دے دے، اگر رجوع کرنے کا ارادہ ہو جائے تو رجوع کر لے اور اگر اس کے راستے سے ہٹ جائے تو ارادہ ہو تو ہٹ جائے۔

نہیں محمد بن بکر نے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں حمید بن مسعد نے، انہیں اسماعیل نے، انہیں ایوب نے عبداللہ بن کثیر نے مجاہد سے روایت کی کہ میں عبداللہ بن عباسؓ کے پاس تھا ایک شخص آیا اور کہنے لگا کہ میں نے اپنی بیوی کو تین طلاق دے دی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ یہ سن کر خاموش رہے۔ میں نے یہ سمجھا کہ شاید آپ اس کی بیوی کو اس کی طرف لوٹا دیں گے۔ پھر آپ بولے گویا ہوتے ”نعم میں سے کوئی حماقت کر بیٹھتا ہے پھر آوازیں دیتا ہے، ابن عباسؓ اذرا میری مدد کرنا، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے (وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَكَ مَخْرَجًا، اور جو شخص اللہ تعالیٰ سے ڈرتا رہے گا اللہ تعالیٰ اس کے لئے کوئی نہ کوئی سبیل پیدا فرمادے گا)۔“

پھر اس شخص سے مخاطب ہو کر فرمایا: ”تو نے تقویٰ اختیار نہیں کیا اب تیرے لیے مجھے

کوئی سبیل نظر نہیں آرہی ہے۔ تو نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور اس کے نتیجے میں تیرا بیوی تیرے ہاتھ سے نکل گئی، وہ اب بائن ہو چکی ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ مِنْ بَيْنِ يَدَيْكُمْ، اسے نبی! ان سے کہہ دو کہ تم عورتوں کو طلاق دینے لگو تو ان کی عدت پر طلاق دو) یعنی عدت سے قبل۔

حضرت عمران بن حصین سے روایت ہے کہ ایک شخص نے ان سے آکر کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو تین طلاق دے دی ہے، یہ سن کر حضرت عمرانؓ نے فرمایا: ”تو اپنے رب کا گنہگار ہوا اور تیری بیوی تجھ پر حرام ہو گئی۔“ ابو قلابہ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ سے ایک شخص کے متعلق مسئلہ درپاز کیا گیا جس نے اپنی بیوی کو ہمبستری سے قبل تین طلاق دے دی تھی، حضرت عمرؓ نے فرمایا: ”جس شخص نے ایسا کیا میرا خیال ہے کہ وہ گنہگار ہوا۔“

ابن عون نے حسن بصری سے روایت کی ہے کہ لوگ ایسے شخص کو سخت سزا دیتے تھے جو اپنی بیوی کو ایک ہی مجلس میں تین طلاق دیتا، حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ جب کوئی شخص آپ کے پاس لایا جاتا جس نے ایک مجلس میں اپنی بیوی کو تین طلاق دے دی ہو تو آپ اس کی خوب پٹائی کرتے اور پھر میاں بیوی کو علیحدہ کر دیتے، ان تمام صحابہ کرام سے ایک ساتھ تین طلاقوں کی ممانعت ثابت ہو گئی اور اس کے خلاف کسی صحابی سے کوئی روایت منقول نہیں۔ اس طرح یہ اجماع ہو گیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے بیماری میں اپنی بیوی کو تین طلاق دے دی تھی اور کسی نے اس پر نکتہ چینی نہیں کی تھی۔ اگر ایک ساتھ تین طلاق دینا ممنوع ہوتا تو حضرت عبدالرحمنؓ کو بھی ایسا نہ کرتے، اور دوسرے صحابہ کرام کی طرف سے ان پر نکتہ چینی نہ ہونا اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ بات ان کے لیے درست تھی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مذکورہ بالا واقعہ میں کہیں یہ ذکر نہیں ہے کہ حضرت عبدالرحمنؓ نے ایک فقرے میں تین طلاقیں دی تھیں بلکہ اس واقعہ کا راوی یہ کہتا چاہتا تھا کہ حضرت عبدالرحمنؓ نے تین طلاق اس طریقے سے دی تھی جو ان کے لیے جائز تھا۔ یہ بات ان روایات میں بیان کی گئی ہے جنہیں راویوں کی ایک جماعت نے زہری سے نقل کیا ہے، زہری نے طلحہ بن عبداللہ بن عوف سے یہ روایت کی ہے کہ حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے اپنی بیوی تماضر کو دو طلاقیں دیں پھر اپنی بیماری کے دوران بیوی سے کہا کہ جب تم مجھے حیض سے پاک ہونے

کی اطلاع دوگی تو میں تمہیں طلاق دے دوں گا۔

اس روایت میں یہ بات بیان کی گئی ہے کہ انہوں نے اپنی بیوی کو ایک ساتھ تین طلاقیں نہیں دیں۔ فاطمہ بنت قیس کی روایت میں بھی اس سے ملتی جلتی بات کہی گئی ہے۔ ہمیں اس کی روایت محمد بن بکر نے کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں موسیٰ بن اسماعیل نے، انہیں ابان بن یزید عطاء نے، انہیں یحییٰ بن ابی کثیر نے، انہیں ابو سلمہ بن عبد الرحمن نے کہ فاطمہ بنت قیس نے ان سے بیان کیا کہ ابو حفص بن المغیرہ نے انہیں طلاق دے دی۔

حضرت خالد بن الولید اور بنو مخزوم کے چند دوسرے افراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اور آکر سارا ماجرا سنایا کہ ابو حفص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی ہیں اور اس کے لیے تھوڑا سا خرچ چھوڑ گیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسے کوئی خرچ نہیں ملے گا۔ راوی نے اس کے بعد بقیہ حدیث بھی بیان کر دی۔

اب ایک ساتھ تین طلاق کا قائل یہ استدلال کرتا ہے کہ جب بنو مخزوم کے افراد نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ عرض کیا کہ ابو حفص نے تین طلاقیں دے دی ہیں تو آپ نے نکیہ نہیں کی۔ لیکن یہ روایت ایسی ہے کہ اس میں جو بات اجمالاً بیان کی گئی ہے دوسری روایت میں اس کی تفصیل آگئی ہے۔

محمد بن بکر نے ہمیں یہ روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں یزید بن خالد رملی نے انہیں لہیت نے عقیل سے، انہوں نے ابن شہاب سے، انہوں نے ابو سلمہ سے، انہوں نے فاطمہ بنت قیس سے کہ وہ ابو حفص بن المغیرہ کے عقد میں تھیں، انہوں نے اسے تین میں آخری طلاق دے دی تھی، پھر فاطمہ نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بھی گئی تھی۔ پھر راوی نے باقی ماندہ حدیث کی روایت کی۔

ابو داؤد نے کہا ہے کہ صالح بن کیسان، ابن جریج اور شعیب بن حمزہ سب نے زہری سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ اس روایت میں اس بات کی تفصیل آگئی ہے جسے پچھلی روایت میں اجمالاً بیان کیا گیا تھا کہ انہوں نے فاطمہ کو تین میں سے آخری طلاق دے دی تھی۔ یہ روایت پہلی روایت سے اولیٰ ہے کیونکہ معاملے کی اصل حقیقت کے متعلق اطلاق دی گئی ہے جبکہ پہلی روایت میں یہ خبر دی گئی ہے کہ انہوں نے فاطمہ کو ایک ساتھ تین طلاق دے دی تھی۔

اس روایت کو اس روایت پر محمول کیا جائے گا جس میں ذکر ہے کہ انہوں نے تین طلاقیں

متفرق طور پر دی تھیں۔ ہم نے کتاب و سنت اور اتفاق سلف کے جو دلائل بیان کیے ہیں ان سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایک ساتھ تین طلاق دینا ممنوع ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ گذشتہ سطور میں ہم نے (أَطْلَاقُ مَرَّتَانِ) سے یہ ثابت کیا تھا کہ آیت ایک کلمہ میں دو طلاقوں کو جمع کرنے کی ممانعت پر دلالت کر رہی ہے۔ اس دلالت کے ساتھ ساتھ آیت اس بات کی بھی دلیل ہے کہ مرد کو ایک طہر میں دو طلاقیں دینے کی اجازت ہے کیونکہ آیت سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ دو طلاقوں کو دو طہر میں متفرق کر دیا جائے آیت میں تو صرف یہ ذکر ہے کہ دو طلاقیں دو مرتبہ دی جائیں اور یہ چیز اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ایک طہر میں دو مرتبہ دو طلاقیں دینا مباح ہو جائے۔

جب ایک طہر میں دو طلاقیں دو لفظوں کے ذریعے دینا جائز ہو گیا تو دو طلاقیں ایک لفظ کے ذریعے دینا بھی جائز ہوتا چاہیے۔ اس لیے کہ کسی نے ان دونوں صورتوں میں فرق نہیں کیا ہے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ یہ بات اس وجہ سے غلط ہے کہ اگر اس کا اعتبار کر لیا جائے تو اس سے کتاب اللہ کے لفظ کو ساقط کرنا اسے سرے سے نظر انداز کرنا اور اس کے فائدے کو زائل کر دینا لازم آئے گا۔ ہر ایسا قول جو لفظ کے حکم کو ختم کر رہا ہو اسے ساقط سمجھا جائے گا۔

یہ قول لفظ کے فائدے کو ساقط کرنے اور اس کے حکم کو زائل کرنے کا سبب اس طرح بنتا ہے کہ قول باری (أَطْلَاقُ مَرَّتَانِ) کا تقاضا تو یہ ہے کہ دو طلاقیں متفرق طور پر دی جائیں اور انہیں ایک لفظ میں اکٹھا نہ کیا جائے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔

لیکن اگر معترض کا یہ قول تسلیم کر لیا جائے کہ یہ دو طلاقیں ایک طہر میں متفرق طور پر دی جا سکتی ہیں تو اس کے نتیجے میں ان دونوں کو ایک فقرے میں اکٹھا کر دینے کی اباحت لازم آئے گی اور اس اباحت کی صورت میں لفظ کے حکم کو ختم کر دینا لازم آئے گا اور جب ایک طہر میں ان دو طلاقوں کو متفرق طور پر یا ایک ساتھ دینے پر پابندی لگا دیں گے اور دو طہر میں اس کی اباحت کر دیں گے تو اس لفظ کے حکم کا رفع لازم نہیں آئے گا بلکہ اس طریقے سے بعض مواقع پر اس پر عمل کی صورت نکل آئے گی اگرچہ بعض مواقع پر نہیں نکلے گی۔

اس طرح ہمارے قول کے نتیجے میں ان دونوں طلاقوں کو دو طہر میں متفرق کر دیا جائے تو لفظ کا حکم مرتفع نہیں ہوتا بلکہ اس سے لفظ کی تخصیص لازم آتی ہے۔ کیونکہ لفظ تفریق کو واجب کر

رہا تھا اور سب کا اس پر اتفاق تھا کہ جب یہ تفریق لفظ کے ذریعے واجب ہوگی تو یہ تفریق دو
طہر میں ہوگی۔

اس لیے ہم نے سب کے اتفاق کی دلالت اور لفظ پر عمل کی بنا پر ایک طہر میں ان دونوں کی
تفریق کی تخصیص کر دی اور اس صورت کو لفظ کے حکم سے خارج کر دیا۔ کیونکہ ہم جس وقت بھی ایک طہر
میں اس تفریق کی اباحت کر دیں گے اس کی وجہ سے لفظ کو سرے سے ہی نظر انداز کرنا لازم آئے
گا اور اس طرح طلاق کے لیے (مہوئتان) کے لفظ کا ذکر اور عدم ذکر دونوں برابر ہو جائیں گے۔
اس بنا پر یہ قول قابل قبول نہیں اور اسے مسترد کیا جاتا ہے۔

جو لوگ ایک ساتھ تین طلاق کی اباحت کے قائل ہیں انہوں نے عومیر عجلانی کے واقعے سے
بھی استدلال کیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے میاں بیوی کے درمیان لعان کر لیا تھا جب دونوں
لعان سے فارغ ہوئے تو عومیر نے کہا اس لعان کے بعد اگر ”میں اسے اپنی زوجیت میں رکھوں گا
تو جھوٹا ثابت ہو جاؤں گا اس لیے اسے میں تین طلاق دیتا ہوں“ اور قبیل اس کے کہ حضور صلی اللہ
علیہ وسلم دونوں کی علیحدگی کا اعلان کریں کہ وہ اپنی بیوی کو چھوڑ کر چلا گیا۔

اس واقعے سے استدلال کرنے والے کا کہنا یہ ہے کہ عومیر نے جب اپنی بیوی کو ایک لفظ
میں تین طلاقیں دے دیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر اس کی نکیر نہیں کی جس سے اس
کی اباحت کی دلیل حاصل ہوگئی۔ امام شافعی کے لیے جو اس قول کے قائل ہیں۔
— اس واقعے سے استدلال کرنا درست نہیں ہوگا اس لیے کہ ان کے مسلک کے مطابق لعان
کی صورت میں جب مرد لعان سے فارغ ہوتا ہے تو اس کے ساتھ علیحدگی واقع ہو جاتی ہے یعنی عورت
کے لعان سے قبل، اس لیے اگر شوہر طلاق دے بھی دے تو یہ طلاق عورت کو لاحق نہیں ہوتی اس
لیے محولہ بالا صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایسی طلاق پر عومیر کی نکیر کیوں کرتے جو سرے سے
واقع ہی نہیں ہوئی اور جس کا حکم ثابت ہی نہیں ہوا۔

اگر یہ پوچھا جائے کہ پھر تمہارے مسلک کے مطابق عومیر کے اس فعل کی کیا توجیہ ہوگی تو
اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ ہو سکتا ہے کہ یہ واقعہ عدت پر طلاق دینے کے نفاذ اور ایک طہر
میں دو طلاقوں کو یکجا کر دینے کی حماعت سے پہلے کا ہو۔ اس بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے
عومیر کی نکیر نہیں کی۔ اس میں اس تاویل کی بھی گنجائش ہے کہ چونکہ لعان کی بنا پر طلاق کے بغیر ہی
علیحدگی ہو کر رہتی تھی اس بنا پر طلاق کے ذریعے اس علیحدگی کو لازم کرنے کے فعل کی حضور صلی اللہ علیہ

وسلم نے نکیر نہیں کی۔

ہم نے امام مالک، لیت بن سعد، اوزاعی اور الحسن بن حی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک طلاق سنت یہ کہ شوہر بیوی کو صرف ایک طلاق دے وہ اپنی جگہ ہے لیکن متفرق طہر میں تین طلاق کی اباحت پر قول باری (الطَّلَاقُ مَوْتَانِ خَامِسًا بِمَعْرُوفٍ اَدْتَسْرِيحٍ بِاِحْسَانٍ) دلالت کر رہا ہے۔ اس قول باری میں دو طلاقوں کی اباحت مذکور ہے۔ جب ہمارا اس پر اتفاق ہو گیا کہ ایک طہر میں دو طلاقوں کو یکجانہ کرے تو ضروری ہو گیا کہ ان دو طلاقوں کے حکم کو دو طہر میں استعمال کیا جائے۔

دوسری طرف یہ مروی ہے کہ قول باری (اَدْتَسْرِيحٍ بِاِحْسَانٍ) تیسری طلاق کے لیے ہے اس میں گویا شوہر کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ رجوع کرنے سے پہلے تیسری طلاق دے دے۔ اس پر قول باری (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ عِدَّتِهِنَّ) بھی دلالت کرتا ہے کیونکہ یہ عدت پر تیسری طلاق کے حکم کو متضمن ہے۔ اس لیے کہ شارع علیہ السلام کے بیان کے مطابق اسے عدت کے اوقات پر طلاق دی جائے۔

چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (يُطَلِّقُهَا طَاهِرًا مِنْ غَيْرِ جِمَاعٍ وَحَامِلًا قَدْ اسْتَبَانَ حَمْلَهَا قَتَلَتْ الْعِدَّةَ الَّتِي أَمْرًا لِلَّهِ أَنْ تَطْلُقَ لَهَا النِّسَاءَ) اب جبکہ اس سے مراد اوقات طہر ہے تو یہ حکم تین طلاق کو شامل ہو گیا جیسا کہ قول باری ہے (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ) اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ تمام ایام میں غروب آفتاب کے وقت نماز کے فعل کی تکرار کی جائے۔

اسی طرح قول باری (فَطَلِّقُوهُنَّ عِدَّتِهِنَّ) ہے چونکہ یہ فقرہ اوقات طہر سے عبارت ہے تو یہ تمام اوقات میں طلاق کی تکرار کا مقتضی ہے نیز یہ بات ہے کہ جب شوہر کے لیے پہلے طہر میں طلاق واقع کرنا جائز ہو گیا کہ وہ پاک تھی اور ہمبستری بھی نہیں ہوئی تھی اور طہر کا زمانہ بھی ایسا تھا کہ اس میں کوئی اور طلاق واقع نہیں ہوئی تھی تو اسی عدت کی بنا پر دوسرے طہر میں بھی اس لیے طلاق دینا جائز ہے۔

نیز یہ بات بھی ہے کہ جب سب کا اتفاق ہے کہ اگر اس نے رجوع کر لیا ہو تو پھر بھی دوسرے طہر میں اسے طلاق دینا جائز ہو گا تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ اگر اس نے رجوع نہ کیا ہو تو اس معنی کے وجود کی بنا پر جس کی وجہ سے پہلے طہر میں طلاق واقع کرنا جائز ہو گیا تھا۔

اب بھی طلاق دینا جائز ہو جائے۔ کیونکہ طلاق کی اباحت اور اس کی ممانعت کے سلسلے میں رجوع کے فعل کا کوئی کردار نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے بیوی سے رجوع کر لیا اور پھر اسی طہر میں اس سے ہمبستری بھی کر لی تو اب طہر میں طلاق دینا اس کے لیے جائز نہیں ہوگا اور طلاق کی اباحت میں رجوع کے فعل کا کوئی اثر نہیں ہوگا۔ اس بنا پر یہ ضروری ہو گیا کہ دوسرے طہر میں رجوع سے قبل اس کے لیے طلاق دینے کا جواز ہو جس طرح کہ رجوع نہ کرنے کی صورت میں اس کا جواز تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ دوسری اور تیسری طلاق کا کوئی فائدہ نہیں کیونکہ اگر اس نے اس سے جدائی کا ارادہ ہی کر لیا تو یہ کام ایک طلاق سے بھی چل سکتا ہے وہ اس طرح کہ ایک طلاق کی عدت گذر جانے تک اسے چھوڑے رکھے، عدت گذرنے کے ساتھ ہی تعلق ختم ہو جائے گا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا، اللہ کی آیات کو مذاق نہ بناؤ) دوسری طلاق کی اباحت میں خواہ رجوع کر چکا ہو بانہ کیا ہو اور رجوع کرنے کی صورت میں طلاق کی اباحت میں اور رجوع نہ کرنے کی صورت میں ان دونوں کی مخالفت میں یہی فرق ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ دوسری اور تیسری طلاق واقع کرنے کے بہت سے فوائد ہیں جو شوہر کو فوری طور پر حاصل ہو سکتے ہیں اور اگر وہ یہ طلاقیں نہ دے تو اسے یہ فوائد حاصل نہیں ہو سکتے۔ ایک تو یہ کہ عدت گذرنے سے پہلے تیسری طلاق کے ساتھ ہی شوہر سے اس کا تعلق منقطع ہو جائے گا اور وہ اس سے علیحدہ ہو جائے گی۔ اس دوران اگر شوہر مر گیا تو وہ میراث کی حقدار نہیں ہوگی۔ پھر اس دوران شوہر بیوی کی بہن سے نکاح کر سکتا ہے اور اس کے سوا چار بیویوں کی تعداد پوری کر سکتا ہے۔

یہ مسئلے ان حضرات کے قول کی روشنی میں بتائے جا رہے ہیں جن کے نزدیک بیوی کی عدت میں شوہر کے لیے ایسا کرنا جائز ہوتا ہے۔ اس لیے دوسری اور تیسری طلاق فوائد و حقوق سے خالی نہیں ہے جو شوہر کو حاصل ہو جائیں گے۔ اس لیے یہ لغو اور ٹھکرا دیتے جانے کے قابل نہیں ہے دوسری اور تیسری طلاق کی وجہ سے شوہر کے لیے پہلی طلاق کے بعد باقی دو طلاقیں اوقات سنت میں دینا جائز ہو گیا جس طرح رجوع کرنے کی صورت میں ایسا کرنا جائز تھا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

طلاق کی تعداد میں کمی بیشی مرد یعنی شوہر کے لحاظ سے ہونے کے متعلق اختلاف کا ذکر

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف اور ان کے بعد آنے والے فقہاء اصرار میں اس پر اتفاق ہے ہے کہ اگر میاں بیوی دونوں مملوک ہوں تو وہ اس قول باری (الطَّلَاقُ مَوْتَانِ) کے حکم میں داخل نہیں ہیں۔ ان کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ غلامی طلاق کی تعداد میں کمی کو واجب کہہ دیتی ہے۔ حضرت علیؑ اور حضرت عبداللہؓ کا قول ہے کہ عورتوں کے لحاظ سے ہے۔ یعنی جب عورت آزاد ہوگی تو اس کی طلاقوں کی تعداد تین ہوگی خواہ اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام، اور اگر بیوی لونڈی ہوگی تو اس کی طلاقوں کی تعداد دو ہوگی خواہ اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام۔

امام ابو حنیفہ، ابو یوسف، زفر، محمد، سفیان ثوری، حسن بن صالح کا یہی قول ہے۔ حضرت عثمانؓ حضرت زید بن ثابت اور حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ طلاق مردوں کے لحاظ سے ہے یعنی شوہر اگر غلام ہو تو اسے زیادہ سے زیادہ دو طلاقیں دینے کا حق ہے خواہ اس کی بیوی آزاد ہو یا لونڈی، اور شوہر اگر آزاد ہو تو تین طلاقیں دے سکتا ہے خواہ بیوی آزاد ہو یا لونڈی۔

امام مالک اور امام شافعی کا یہی قول ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ میاں بیوی میں سے غلامی جس کے ساتھ ہوگی اس کے لحاظ سے طلاق کی تعداد میں کمی بیشی ہوگی۔ عثمان البتی کا یہی قول ہے۔ ہشیم نے منصور سے، انھوں نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ طلاق کے معاملے میں آقا کے ہاتھ میں اختیار ہے۔ خواہ غلام نے اس کی اجازت دی ہو یا نہ دی ہو۔

پھر حضرت ابن عباسؓ یہ آیت پڑھتے (صَرَيبَ اللّٰهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَا يَقْتَدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ) اللہ نے ایک مثال بیان کی۔ ایک غلام ہے جو کسی کی ملکیت میں ہے اور وہ کوئی کام

کرنے کی قدرت نہیں رکھتا)

ہشام ابو النبییر سے، انھوں نے ابو معبد سے جو حضرت ابن عباسؓ کے آزاد کردہ غلام تھے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کے پاس ایک غلام تھا جس نے اپنی بیوی کو دو طلاقیں دے دی تھیں۔ حضرت ابن عباسؓ نے اس سے کہا: تیری ماں مرے، بیوی سے رجوع کر لے کیونکہ اس معاملے کا تجھ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ غلام نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا اس پر حضرت ابن عباسؓ نے اس سے فرمایا: یہ تیری ہی بیوی ہے اسے جا کر بسا۔

یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی رائے میں طلاق واقع ہوجاتی اگر آپ اس سے رجوع کرنے کے لیے نہ کہتے۔ آپ کا یہ قول کہ ”گھی لک“ (یہ تمھاری ہے) اس پر دلالت کرتا ہے کہ بیوی لوندی تھی اور یہ جائز ہے کہ شوہر آزاد ہو۔ اگر دونوں مملوک ہوتے تو اس میں کوئی اختلاف نہ ہوتا کہ ان دونوں کی غلامی سے طلاق کی تعداد گھٹ گئی۔

ایک اور روایت بھی ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک غلام کی طلاق کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اس بات کی روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کرتے ہیں۔ اس حدیث کی روایت ہمیں محمد بن بکر نے کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں زہیر بن حرب نے، انھیں یحییٰ بن سعید نے، انھیں علی بن المبارک نے، انھیں یحییٰ بن کثیر نے، انھیں عمر بن معتب نے بتایا کہ انھیں ابو حسن نے جو بنی نوفل کا آزاد کردہ غلام تھا کہ انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے ایک غلام کے متعلق پوچھا تھا جس کی زوجیت میں ایک لوندی تھی اور اس نے اسے دو طلاقیں دے دی تھیں۔ پھر دونوں آزاد ہو گئے۔

آیا اب وہ اپنی سابقہ بیوی کو پیغام نکاح دے سکتا ہے؟ حضرت ابن عباسؓ نے اثبات میں جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی یہی فیصلہ دیا تھا۔ ابو داؤد کہتے ہیں کہ میں نے احمد بن حنبل سے سنا کہ عبد المزیق نے بتایا کہ ابن المبارک نے عمر بن معتب سے پوچھا کہ یہ ابو حسن کوئی ہے (جس سے قہنے یہ روایت کی ہے) اس نے تو یہ روایت کر کے ایک بھاری پتھر اپنے اوپر لاد لیا ہے۔ ابو داؤد کہتے ہیں کہ اس ابو حسن سے زہری نے روایت کی ہے۔ یہ فقہار میں سے تھے۔

ابو بکر حصاص کہتے ہیں کہ اجماع سے اس روایت کی تردید ہوجاتی ہے اس لیے کہ صدر اول یعنی صحابہ اور تابعین اور ان کے بعد آنے والے فقہاء میں اس باب سے کسی کوئی اختلاف نہیں ہے

کہ میاں بیوی اگر ملوک ہوں تو شوہر کی دو طلاقوں سے بیوی اس کے اوپر حرام ہو جاتی ہے اور جب تک کسی اور سے نکاح کر کے اس سے طلاق نہ لے لے اس وقت تک سابق شوہر کے لیے حلال نہیں ہوتی۔

طلاق کی تعداد میں بیوی کی شرعی حیثیت کا لحاظ کیا جاتا ہے اس پر حضرت عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایت دلالت کرتی ہے جو انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے۔ آپ نے فرمایا: *الطلاق الامت تطليقتان وعدتها حیضتان*۔ نوٹڈی کی طلاق کی تعداد دو ہے اور اس کی عدت کی مدت بھی دو حیض ہے) اس روایت کی سند کے متعلق گفتگو پہلے گزر چکی ہے۔ عدت کی مدت کی کمی کے سلسلے میں امت نے ان دونوں حدیثوں پر عمل کیا ہے۔

اگرچہ یہ دونوں حدیثیں تیسرا حد کی شکل میں مروی ہیں لیکن امت کے اس عمل کی وجہ سے ان کی حیثیت تو ان کے درجہ تک پہنچی ہوئی ہے۔ کیونکہ ایسے اخبار آحاد جنہیں قبولیت عامہ حاصل ہو جائے وہ ہمارے نزدیک تو اتنے کے درجہ پر پہنچ جاتے ہیں۔ اس کے ثبوت میں دلائل ہم نے کئی مقامات پر بیان کر دیے ہیں۔

شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے جب یہ فرمایا کہ (وعدتها حیضتان) تو یہ فرق نہیں کیا کہ اس کا شوہر آزاد ہے یا غلام، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ طلاق کی تعداد میں بیوی کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ شوہر کا۔

ایک اور دلیل بھی ہے وہ یہ کہ جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ غلامی تعدد طلاق کو کم کر دینے کا سبب ہے جس طرح کہ یہ حدود، یعنی مقررہ شرعی سزاؤں میں کمی کر دیتی ہے۔ اب اگر کسی کو حد لگ رہی ہو تو اس میں اس شخص کی غلامی کا اعتبار کیا جائے گا جسے حد لگ رہی ہو نہ کہ اس کا جو حد لگا رہا ہے۔

ٹھیک اسی طرح طلاق کی تعداد میں کمی کے اندر اس کی غلامی کا اعتبار کیا جائے گا جس پر طلاق آ رہی ہو نہ کہ اس کا جو طلاق دے رہا ہو اور یہ عورت ہوتی ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ شوہر خواہ آزاد ہی ہو لیکن بیوی کو نوٹڈی ہونے کی صورت میں وہ مسنون طریقے پر تین طلاقیں کی تفریق کا مالک نہیں ہوگا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر وہ تین طلاقیں تین طہریں دینا چاہے تو ایسا کرنا اس کے لیے ممکن نہیں ہوگا کیونکہ دو طلاقوں کے ساتھ ہی وہ عورت اس سے بائن ہو

جائے گی۔

اگر شوہر تینوں طلاقوں کا مالک ہوتا تو مستنون طریقے پر انہیں متفرق طور پر دینے کا بھی مالک ہوتا جس طرح کہ بیوی کے حشرہ ہونے کی صورت میں ہوتا ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ بیوی اگر کوئی ہو تو شوہر تین طلاقوں کا مالک ہی نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم!

تین طلاقوں کے واقع ہونے کی دلیل کا ذکر جبکہ وہ اکٹھی دی جائیں

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ تین طلاقیں ایک ساتھ دینے سے اگرچہ روکا گیا ہے لیکن قول باری
 رَاكَطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَالِكُ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِیْحٍ بِاِحْسَانٍ۔ ان کے واقع ہوجانے پر دلالت کرتا
 ہے۔ وہ اس طرح کہ قول باری (الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ ہنے دو طلاقوں کی صورت میں حکم باری بیان کر دیا ہے
 جب شوہر ان الفاظ میں طلاق دے "اَدَّت طَاقِ اَنْتَ طَاقِ فِی طَهْرٍ وَاَحَدًا" (ایک ہی طہر میں
 تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے) ہم نے پہلے یہ بیان کر دیا ہے کہ اس طرح طلاق دینا خلاف
 سنت ہے۔

اب جبکہ آیت کے مضمون میں اس طریقے پر دو طلاق کے واقع ہوجانے کے بھار کا حکم موجود
 ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر ایک لفظ میں دو طلاقیں دی جائیں تو وہ بھی واقع ہوجائیں گی
 اس لیے کہ کسی نے ان دونوں صورتوں میں فرق نہیں کیا ہے۔ ایک اور وجہ سے بھی اس پر دلالت
 ہو رہی ہے۔

قول باری ہے (فَلَا تَحِلُّ لَكَ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَتَّخِذَ زَوْجًا اٰیْرًا۔ وہ اس کے
 لیے اس وقت تک حلال نہیں ہوگی جب تک کسی اور شخص سے نکاح نہ کر لے) اس میں اللہ تعالیٰ
 نے دو طلاقوں کے بعد تیسری طلاق پر شوہر کے لیے اس کے حرام ہوجانے کا حکم لگا دیا اور یہ فرق
 نہیں رکھا کہ اس نے یہ دو طلاقیں ایک طہر میں دی ہیں یا منتفرق طہروں میں۔ اس لیے یہ ضروری ہوا
 کہ تینوں طلاقوں کے واقع ہونے کا حکم لگا دیا جائے خواہ اس نے یہ تینوں طلاقیں مستون طریقے سے
 دی ہوں یا غیر مستون طریقے سے، مباح طور پر دی ہوں یا غیر مباح طور پر۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے ابتدا میں آپ نے بتایا تھا کہ اس
 سے مراد وہ طلاق ہے جس کی ترغیب دی گئی ہے اور جس کو اختیار کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اب ایک

ساتھ تین طلاقیں دینا آپ کے نزدیک غیر مسنون ہے تو آپ غیر مباح طریقے سے طلاق دینے کے حق میں اس آیت سے کیسے استدلال کر سکتے ہیں جبکہ آیت اس غیر مباح طریقے کو متضمن ہی نہیں ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت ان تمام صورتوں پر دلالت کر رہی ہے جن میں شوہر نے دونوں یا تینوں طلاقیں ایک ساتھ خلاف سنت طریقے پر دی ہوں اور اس پر بھی کہ مسنون اور پسندیدہ طریقہ متفرق طور پر مختلف طہروں میں انھیں واقع کرنا ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہ تمام صورتیں آیت میں مراد ہوں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر یہ کہا جاتا کہ تین طلاقیں متفرق طوروں میں دے دو اور اگر تینوں ایک ساتھ دے دو گے تو واقع ہو جائیں گی۔ تو ایسا کہنا جائز ہوتا۔

جب یہ دونوں باتیں ایک دوسری کی منافی نہیں ہیں اور آیت میں بھی ان دونوں کا احتمال ہے تو آیت کو ان دونوں باتوں پر محمول کرنا واجب ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس آیت کا جو معنی ہے اسے قول باری (فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ) کے معنی پر محمول کیا جانا چاہیے۔ جس کی تشریح شارح علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان الفاظ میں کر دی ہے کہ عدت پر طلاق دینے کا یہ مطلب ہے کہ اگر شوہر تین طلاقیں دینا چاہے تو تین طہروں میں دے۔ شوہر جب اس طریقے کی خلاف ورزی کرے گا تو اس کی طلاق واقع ہی نہیں ہوگی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم ان تمام احکام پر عمل پیرا ہوتے ہیں جن کی یہ دونوں آیتیں متقاضی ہیں۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ مسنون اور پسندیدہ طریقہ یہ ہے کہ عدت پر طلاق دی جائے جس طرح کہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے۔ لیکن اگر اس کی خلاف ورزی کرتے ہوئے ایک ساتھ تین طلاق دے دیتا ہے تو ان کے واقع ہونے میں کوئی شک نہیں کیونکہ دوسری آیت (الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) کا یہی مقتضی ہے۔

نیز قول باری (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَكَ مِنْ بَعْدِ حَتَّىٰ تَكْفِيَ نِكَاحًا غَيْرَهَا) بھی اسی کا متقاضی ہے۔ اس لیے کہ قول باری (فَطَلِّقُوهُنَّ) میں اس دوسری آیت کے مقتضی کی نفی نہیں ہے۔ بلکہ جس آیت میں عدت پر طلاق دینے کا ذکر اس کا فحوائض کلام، غیر عدت پر طلاق کی صورت میں، اس کے واقع ہو جانے پر دلالت کر رہا ہے۔

چنانچہ قول باری ہے (فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ) تا قول باری (وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ

يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ - یہ اللہ کے حدود ہیں اور جو شخص حدود اللہ کو پھلانگنے کی کوشش کرے گا وہ اپنے ہی نفس پر ظلم کرے گا) اگر غیر عدت پردی بیوی طلاق واقع نہ ہوتی تو شوہر پر یہ طلاقیں دے کر اپنے اوپر ظلم کرتے والا نہ قرار دیا جاتا اور نہ ہی طلاق کی وجہ سے وہ ظالم ٹھہرتا اسی آیت میں غیر عدت پردی بیوی طلاق کے واقع ہوجانے کی دلالت موجود ہے۔

اللہ تعالیٰ نے خطاب کے سیاق میں فرمایا (وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا يَعْنِي اللَّهُ تَعَالَى كَمَا مَعْلُومٌ بِمَنْ حَبِيبِ شَوْهَرِ اللَّهِ كَيْ تَبْلُغَ طَرِيقَهُ كَمَا طَبَقَ طَلَاقُ دَعَا تُوَاسِ كَيْ يَلِي نَدَامَتِ سَيَنْكَلَنِي كَارِاسْتَهُ مَوْجُودٌ هُوَ كَا اَوْرُو هِي رَجُوعٌ كُو لَيْتَا - اسی معنی پر حضرت ابن عباس نے اس آیت کی تاویل کرتے ہوئے مسئلہ پوچھنے والے سے جس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی تھیں کہا تھا کہ تو نے چونکہ تقویٰ اختیار نہیں کیا اس لیے تجھے تیرے لیے کوئی راہ نظر نہیں آ رہی ہے تو نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور تیری بیوی تجھ سے علیحدہ ہو گئی۔ اس لیے حضرت علی نے بھی فرمایا تھا کہ اگر لوگ طلاق کا صحیح طریقہ بھی اپناتے تو کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دینے کے بعد نادام نہ ہوتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس نے چونکہ ایک ساتھ تین طلاق دے کر گناہ کا کام کیا ہے اس بنا پر یہ طلاقیں واقع نہیں ہوئیں کیونکہ یہ طلاقیں وہ نہیں ہیں جن کا اسے حکم دیا گیا ہے جس طرح کہ اگر کوئی شخص کسی کو تین طلاقیں تین طہروں میں دینے کے لیے اپنا وکیل بناتا ہے۔ اگر وکیل تینوں طلاقیں ایک ساتھ ایک طہر میں دے دے گا تو یہ طلاقیں واقع نہیں ہوں گی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تین طلاقیں ایک ساتھ دینے کی وجہ سے اس کا گناہ گار ہونا ان طلاقیں کے واقع ہونے کی صحت میں مانع نہیں ہے جیسا کہ پچھلے صفحات میں ہم نے مدلل طریقے سے اسے لکھ دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ظہار کو ناپسندیدہ بات، اور جھوٹ قرار دینے کے باوجود اس کے واقع ہوجانے کی صحت کا حکم لگا دیا ہے۔ بندے کا گناہ گار ہونا طلاق کے حکم کے لزوم سے مانع نہیں ہوتا۔

ایک شخص مرتد ہو کر خدا کی نافرمانی اور گناہ کا مرتکب ہو جاتا ہے لیکن یہ بات طلاق کے لزوم اور اس سے اس کی بیوی کی علیحدگی کی راہ میں رکاوٹ نہیں بنتی۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے طلاق رجعی دینے والے شوہر کو اس بات سے روک دیا ہے کہ وہ بیوی کو نقصان پہنچانے کی نیت سے رجوع نہ کرے۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّنَفْسِنَّ وَلَٰكِنْ اِنْ كُنْتُمْ اَتَّخِذْتُمُوهُنَّ

نے اسی نیت سے اس سے رجوع کر لیا تو اس کا رجوع درست ہوگا اور اس کا حکم ثابت ہو جائے گا۔

ایک شخص اور اس کے وکیل کے درمیان فرق ہوتا ہے وہ یہ کہ وکیل کسی غیر کی طرف سے طلاق دیتا ہے اور غیر کی طرف سے اس کی تعبیر کرتا ہے وہ اپنے لیے طلاق نہیں دیتا اور جو طلاق وہ دے رہا ہے اس کا وہ خود مالک نہیں ہوتا۔ کیا آپ نہیں دیکھتے کہ طلاق کے احکام اور حقوق میں سے کوئی چیز اس سے متعلق نہیں ہوتی۔

اب چونکہ جو طلاق وہ واقع کر رہا ہے اس کا وہ خود مالک نہیں ہوتا اور اس کا واقع کرنا دوسرے شخص کی طرف سے دیے گئے حکم کے تحت درست ہو رہا ہے کیونکہ اس کے احکام کا تعلق اس دیے گئے حکم کے ساتھ ہے نہ کہ اس شخص کے ساتھ اس لیے طلاق واقع کرنے والا شخص یعنی وکیل جس وقت اس حکم کی خلاف ورزی کرے گا طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اس کے برعکس شوہر طلاق کا خود مالک ہوتا ہے۔ اور اس کے تمام احکام کا تعلق اس کی ذات سے ہوتا ہے۔ نیز وہ کسی اور کی طرف سے طلاق نہیں دیتا ہے اس لیے نین طلاقوں کا مالک ہونے کی حیثیت سے یہ واجب ہے کہ اس کی دی ہوئی تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں۔

وہ گیا سنت کے خلاف طلاق دے کر گناہ کا مرتکب ہوتا تو یہ چیز طلاق کے واقع ہونے سے مانع نہیں ہوتی جیسا کہ ابھی ہم نے ظہار، ارتداد اور رجوع وغیرہ نیز دوسرے تمام معاصی کے سلسلے میں بیان کیا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر اس نے شبہ میں اپنی بیوی کی ماں کے ساتھ ہمبستری کر لی تو اس کی بیوی اس پر حرام ہو جائے گی۔

گزشتہ سطور میں ہم نے وہ وجوہ بیان کیے ہیں جن سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ شوہر تین طلاقوں کا مالک ہے۔ یہی چیز اس پر بھی دال ہے کہ اگر شوہر ایک ساتھ واقع کر دے تو یہ واقع ہو جائے گی کیونکہ وہ اسی چیز واقع کر رہا ہے جس کا وہ مالک ہے۔ سنت کی حیثیت سے بھی اس کی تائید ہو رہی ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کی وہ حدیث جس کی سند ہم بیان کر چکے ہیں۔ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تھا کہ اگر میں اسے تین طلاق دے دوں تو کیا میرے لیے رجوع کرنے کی گنجائش باقی رہ جائے گی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر ارشاد فرمایا تھا (لا، کانت تبین ویكون معصية نہیں، وہ بائن ہو جائے گی اور ایسا کرنا معصیت قرار پائے گا) ہمیں محمد بن بکر نے حدیث بیان کی

انھیں ابو داؤد نے، انھیں سلیمان بن داؤد نے، انھیں جریر بن جازم نے زبیر بن سعید سے انھوں نے عبداللہ بن علی بن تیرید بن رکانہ سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے داد سے روایت بیان کی کہ انھوں نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تھی اور طلاق کے لیے لفظ البتہ استعمال کیا تھا (یہ لفظ یقیناً کا معنی دیتا ہے اور اصطلاح فقہاء میں طلاق بائن کے لیے استعمال ہوتا ہے) وہ شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ آپ نے اس سے پوچھا کہ تم نے البتہ کہا کس چیز کا ارادہ کیا ہے اس نے کہا: ایک طلاق کا حضور نے فرمایا: اللہ (یعنی تم یہ بات خدا کو حاضر ناظر جان کر کہہ رہے ہو) اس نے جواب میں کہا: اللہ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ جو تم نے ارادہ کیا وہی واقع ہو گیا۔ اگر اس شخص کے ارادے کے تحت تین طلاقوں کے واقع ہو جانے کی گنجائش نہ ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس سے حلفاً یہ نہ کہہ لو اتے کہ اس نے صرف ایک کا ارادہ کیا۔

اس سلسلے میں ہم نے سلف کے اقوال نقل کر دیے ہیں اور یہ واضح کر دیا ہے کہ اگرچہ یہ طریقہ معصیت کا طریقہ ہے لیکن اس سے طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اس لیے کتاب و سنت اور اجماع امت ایک ساتھ دی گئی تین طلاقوں کے واقع ہو جانے کو واجب کر رہے ہیں اگرچہ اس طرح طلاق دینا معصیت ہے۔

بشر بن الولید نے امام ابو یوسف سے نقل کیا ہے کہ ان کے قول کے مطابق حجاج بن ارطاة اس مسئلے میں بڑے سخت تھے اور کہا کرتے تھے کہ تین طلاق کوئی چیز نہیں ہے۔ محمد بن اسحاق کا قول ہے کہ تین طلاق کو ایک طلاق کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔ انھوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو انھوں نے داؤد بن حصین سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ حضرت رکانہ بن عید زید نے اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تین طلاقیں دے دیں لیکن انھیں اس کا بڑا صدمہ ہوا۔

انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا۔ آپ نے دریافت فرمایا کہ تم نے طلاق کس کیفیت سے دیا ہے؟ انھوں نے جواب دیا کہ تین طلاقیں دی ہیں۔ آپ نے پوچھا کہ کیا ایک مجلس میں دی ہیں؟ اس نے اثبات میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ ایک مجلس میں دی گئی تین طلاقیں حقیقت میں ایک طلاق ہے۔ اگر رجوع کرنا چاہو تو جاؤ جا کر رجوع کر لو، چنانچہ حضرت رکانہ نے رجوع کر لیا۔

اسی طرح اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جو ابو عامر نے ابن جریر سے، انھوں نے طاؤس کے ایک بیٹے سے اور انھوں نے اپنے والد طاؤس سے روایت کی ہے کہ ابو الصہبہ نے حضرت ابن عباسؓ سے عرض کیا کہ آپ کو معلوم نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کی خلافت کے ابتدائی دور میں تین طلاقوں کو صرف ایک طلاق کی طرف لوٹا دیا جاتا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ نے اثبات میں اس کا جواب دیا۔ ان دونوں روایتوں کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ منکر ہیں۔

سعید بن جبیر، مالک بن الحارث، محمد بن ایاس اور نعمان بن ابی عیاش سے حضرت ابن عباسؓ سے اپنی بیوی کو تین طلاق دینے والے کے متعلق روایت کی ہے کہ اس نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور اس کی بیوی اس سے علیحدہ ہو گئی۔ ابو الصہبہ کی یہ حدیث اور ایک سند سے بھی روایت کی گئی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کی خلافت کے ابتدائی دور میں تین طلاقیں ایک شمار ہوتی تھی۔ پھر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ان تین طلاقوں کو تین ہی رکھیں (تو بہتر ہوگا)

ہمارے نزدیک اس قول کا مطلب یہی ہے کہ لوگ تین طلاقیں دیا کرتے تھے۔ حضرت عمرؓ نے ان تینوں کو اسی طرح تین رہنے دیا۔ ابن وہب نے کہا ہے کہ انھیں عیاش بن عبد اللہ فہری نے ابن شہاب سے، انھوں نے حضرت سہل بن سعد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب عمو میر عجلانی اور اس کی بیوی کے درمیان لعان کرا دیا تو عو میر نے کہا کہ اگر میں اسے اپنی زوجیت میں رکھوں گا تو میں جھوٹا قرار پاؤں گا اس لیے میں اسے تین طلاق دیتا ہوں، اس طرح عو میر نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے پہلے ہی اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان طلاقوں کو نافذ کر دیا۔

کیا حالت حیض میں طلاق واقع ہو جاتی ہے؟

آیت ہنت اور اجماع امت کے جو دلائل ہم سچے صفحات میں بیان کر آئے ہیں وہ حیض کی حالت میں دی گئی طلاق کے واقع ہوجانے کو واجب کر دیتے ہیں اگرچہ حیض کی حالت میں طلاق دینا خود معصیت ہے۔ بعض جاہلوں کا یہ خیال ہے کہ حیض میں دی گئی طلاق واقع نہیں ہوتی۔

انہوں نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں احمد بن صالح نے، انہیں عبدالرزاق نے، انہیں ابن جریر نے، انہیں ابوالزبیر نے بیان کیا کہ انہوں نے عمرو بن الزبیر کے آزاد کردہ غلام عبدالرحمن بن امین کو حضرت ابن عمر سے پوچھتے ہوئے سنا جبکہ ابوالزبیر بھی یہ گفتگو سن رہے تھے کہ اس شخص کے متعلق کیا حکم ہے جس نے حالت حیض میں اپنی بیوی کو طلاق دے دی ہو۔

حضرت ابن عمر نے جواب دیا کہ ابن عمر یعنی میں نے اپنی بیوی کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں حالت حیض میں طلاق دے دی تھی۔ حضرت عمر نے جا کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ دریافت کیا تو آپ نے میری بیوی مجھے لوٹا دی اور اس دی ہوئی طلاق کو آپ نے طلاق ہی شمار نہیں کیا اور فرمایا کہ جب حیض سے پاک ہو جائے تو پھر اس کی مرضی ہے اسے اپنے عقد زوجیت میں رکھے یا طلاق دے دے۔

اس استدلال کے جواب میں کہا جائے گا کہ روایت میں ذکر کردہ یہ بات غلط ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طلاق کو طلاق ہی شمار نہیں کیا تھا بلکہ حضرت ابن عمر سے ایک گروہ نے یہ روایت سنی ہے کہ انہوں نے اس طلاق کو شمار کیا تھا۔

ہمیں یہ روایت محمد بن بکر نے سنائی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں القعینی نے، انہیں زبیر بن ابی عمیر نے محمد بن سیرین سے، انہوں نے کہا کہ ہمیں یونس بن جبیر نے یہ سنا یا کہ میں نے حضرت عبداللہ بن عمر سے پوچھا تھا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو حیض کی حالت میں طلاق دے دی ہو تو اس کا کیا حکم ہے۔ اس پر انہوں نے فرمایا: تم ابن عمر کو جانتے ہو؟ اس نے اثبات میں جواب دیا۔

انہوں نے فرمایا کہ ابن عمر نے بھی اپنی بیوی کو حیض کی حالت میں طلاق دی تھی، پھر حضرت عمر نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ پوچھا تھا، آپ نے فرمایا تھا کہ اس سے کہو جو ع کرے اور پھر عدت سے پہلے طہر میں اسے طلاق دے دے۔

راوی کہتے ہیں کہ میں نے ابن سیرین سے پوچھا کہ پھر اس طلاق کو شمار بھی کرے گا۔ ابن سیرین نے جواب دیا: ذرا سوچ سمجھ کر بات کرو۔ کیا تمہارا یہ خیال ہے کہ حضرت ابن عمر اتنے عاجز اور اتنے احمق بن گئے تھے؟ اس حدیث میں حضرت ابن عمر کے متعلق یہ خبر دی گئی ہے کہ انہوں نے اس طلاق کو شمار کیا تھا، تاہم اس کے باوجود حضرت ابن عمر سے مروی تمام روایتوں میں یہ بیان

ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں رجوع کرنے کا حکم دیا تھا۔
 ایسا ظاہر بات ہے کہ اگر طلاق واقع نہ ہوئی ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم انھیں رجوع کرنے
 کا حکم دیتے اور نہ ہی ان کے رجوع کا عمل درست ہوتا۔ کیونکہ یہ بات تو درست نہیں ہے کہ ان سے
 کہا جاتا کہ اپنی بیوی سے رجوع کر لو جبکہ انھوں نے سر سے اپنی بیوی کو طلاق ہی نہ دی ہو۔
 کیونکہ رجوع کا عمل تو طلاق کے بعد ہوتا ہے۔ اگر اس روایت میں مذکورہ یہ بات درست ہوتی کہ
 حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی دی ہوئی طلاق کو طلاق ہی شمار نہ کیا تو اس کا معنی یہ ہوتا کہ آپ نے
 اس طلاق کی وہیر سے ان کی بیوی کو الگ نہ کیا اور نہ ہی دوبارہ نہ وصیت واقع ہوئی۔

قول باری ہے (فَامْسَاكَ بِبَعْدِ ذِي اُولَسِرِيحٍ بِاِحْسَانٍ) ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ چونکہ
 حرف فاء تعقیب کے لیے آتا ہے اور قول باری ہے (اَلطَّلَاقُ مَدَّتَانِ فَاِمْسَاكَ بِبَعْدِ ذِي
 اُولَسِرِيحٍ بِاِحْسَانٍ) تو اس کا مقتضی یہ ہے کہ آیت میں مذکور امساک طلاق کے بعد ہونے
 اب یہ امساک رجوع کرنے کی صورت میں ہوگا اس لیے کہ یہ طلاق کی حد سے اور طلاق
 واقع ہونے کا موجب عدت کے خاتمہ پر علیحدگی ہے اس لیے اللہ تعالیٰ نے رجوع کر لینے کا نام
 امساک رکھا کیونکہ اسی کے ذریعے تین حیض گزرنے کے بعد نکاح باقی رہ جاتا ہے اور عدت گزرنے
 کے بعد علیحدگی کا لگنے والا حکم مرتفع ہو جاتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے ایک شرط پر امساک کو شوہر کے لیے مباح کر دیا اور وہ معروف کی شرط ہے
 یعنی امساک بھلے اور معروف طریقے سے ہو اور اس کے ذریعے عورت کو نقصان پہنچانے کا
 ارادہ نہ ہو جیسا کہ اس قول (وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضَرَارًا لِّتَعْتَدُوا) میں ذکر فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے اس
 شرط کے ساتھ رجوع کے عمل کو اس لیے مباح قرار دیا۔ اب اگر وہ غیر معروف طریقے سے
 رجوع کرے گا تو گنہگار ہوگا لیکن اس کے رجوع کا یہ عمل درست ہوگا۔

اس کی دلیل قول باری (وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ) ہے۔ اگر رجوع کا عمل
 درست نہ ہوتا تو وہ اپنے نفس پر ظلم کرنے والا قرار نہ دیا جاتا۔ قول باری (فَامْسَاكَ بِبَعْدِ ذِي
 اُولَسِرِيحٍ بِاِحْسَانٍ) کے ذریعے رجوع کے عمل کی صحت پر دلالت ہو رہی۔ اس لیے کہ نکاح کے ذریعے
 امساک کا معنی جماع اور اس کے متعلقات مثلاً لمس اور بوسہ وغیرہ ہیں۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ جس عورت سے کسی مرد کی ہمبستری ہمیشہ کے لیے حرام ہو اس کے ساتھ
 عقد نکاح بھی درست نہیں ہوتا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ نکاح کی بنا پر امساک

جماع کے ساتھ خاص ہے اور اس کے ذریعے ہی نکاح کرنے والا اس عورت کو نمسک یعنی روک رکھنے والا بنے گا۔

اسی طرح ہنس، بون و کنار، اور شہوت کے تحت اس کے اندام نہانی پر نظر وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ عقد نکاح کی صحت ان باتوں کے مباح ہونے پر مبنی ہوتی ہے۔ اس لیے جب بھی وہ ان میں سے کسی بات پر عمل کرے گا نمسک قرار پائے گا کیونکہ قول باری (فَامْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ) میں عموم ہے اور قول باری (اَوْ تَسْرِيحٌ بِاِحْسَانٍ) میں دو قول ہیں۔ ایک تو یہ کہ اس سے مراد تیسری طلاق ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک حدیث مروی ہے جو روایات کے اصول کی روشنی میں حنفیہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت تسلیم نہیں ہو سکتی اور ظاہراً بھی وہ قابل رد ہے۔ اس کی روایت ہمیں عبد اللہ بن اسحاق مروزی نے کی، انھیں حسن بن ابی الزبیر جرجانی نے، انھیں عبد الرزاق نے، انھیں ثوری نے اسماعیل بن سمیع سے، انھوں نے ابو ذرین سے کہ ایک شخص نے عرض کیا اے اللہ کے رسول! اللہ تعالیٰ نے (اَلطَّلَاقُ مَثَلَانِ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحٌ بِاِحْسَانٍ) کے ذریعے دو طلاقوں کی بات سناوی اب تیسری طلاق کا ذکر کہاں ہے؟

آپ نے فرمایا اس کا ذکر (اَوْ تَسْرِيحٌ بِاِحْسَانٍ) میں ہے بلف کی ایک جماعت سے جس میں سدی اور ضحاک شامل ہیں، یہ مروی ہے کہ اس کا معنی یہ ہے کہ دو طلاقیں دینے کے بعد اسے چھوڑے رکھے یہاں تک کہ عدت گزر جائے۔ آیت کی یہ تاویل زیادہ صحیح ہے کیونکہ اوپر بیان کی ہوئی روایت جو اس آیت کی تفسیر میں منقول ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے۔

اس کے کئی وجوہ ہیں ایک یہ ہے کہ وہ تمام مواقع جن میں اللہ تعالیٰ نے طلاق کے بعد امساک اور علیگی کا ذکر کیا ہے تو وہاں اس سے مراد یہ ہے کہ رجوع نہ کیا جائے یہاں تک کہ اس کی عدت گزر جائے۔ قول باری ہے (وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلِّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَامْسَاكُهُنَّ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحُهُنَّ بِمَعْرُوفٍ)

یہاں تسریح سے مراد رجوع نہ کرنا ہے کیونکہ یہ بات تو واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مراد یہ ہے کہ اسے روکا جائے اور طلاق نہ ہو (وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلِّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَامْسَاكُهُنَّ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحُهُنَّ بِمَعْرُوفٍ) انھیں معلوم طریقے سے روک لویا انھیں ایک اور طلاق دے دو)

اسی معنی میں یہ قول باری بھی ہے (فَامْسَاكُهُنَّ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحُهُنَّ بِمَعْرُوفٍ) اس سے

اللہ نے مزید طلاق واقع کرنا مراد نہیں لیا ہے بلکہ یہ مراد ہے کہ اسے چھوڑے رکھو حتیٰ کہ اس کی عدت گزر جائے۔ ایک اور وجہ بھی ہے کہ تیسری طلاق کا ذکر سیاق و سباق میں موجود ہے۔ وہ یہ قول باری ہے (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرًا) اگر تیسری طلاق کا ذکر اس خطاب کی ابتدا میں ہوتا جس سے اس علیحدگی کی خبر ملتی ہو جو موجب تحریم ہے الا یہ کہ کسی اور شخص سے نکاح ہو جائے تو پھر قول باری (أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ) کو نئے معنی پر محمول کرنا واجب ہوتا اور وہ تیسری معنی دو طلاقیوں کے بعد عدت گزرنے پر بینونت یعنی علیحدگی کا واقع ہونا ہے۔

تیسری بات واضح ہے کہ آیت کا مقصد حرمت کو واجب کرنے والی طلاق کی تعداد کا بیان اور سابق میں لا تعداد طلاق دینے کے رواج کی منسوخی ہے تو اگر (أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ) سے مراد تیسری طلاق ہو تو یہ الفاظ تین طلاقیوں کے ذریعے تحریم واقع ہوجانے کی صورت کو بیان نہیں کر سکتے۔

کیونکہ اگر (أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ) پر اقتدار کر لیا جاتا تو یہ اس بینونت یا علیحدگی کو ہرگز بیان نہ کرتا جو اس عورت کو اس مرد کے لیے حرام کر دینے والی ہے الا یہ کہ عورت کسی اور مرد سے نکاح کرے۔ جبکہ تحریم کا علم ہمیں درحقیقت اس قول باری (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرًا) کے ذریعے ہوا ہے۔

اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ (أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ) سے تیسری طلاق مراد نہ لینا ضروری ہے نیز اگر آیت کا یہ ٹکڑا تیسری طلاق کو ظاہر کرتا تو پھر قول باری (فَإِنْ طَلَّقَهَا) جو اس کے بعد آ رہا ہے چوتھی طلاق کے لیے ہوتا۔ اس لیے کہ فاء تعقیب کے لیے ہے جو گزری ہوئی طلاقیوں کے بعد ایک اور طلاق کا مقتضی ہے جو ان کے بعد آئے۔ اس بحث سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ (أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ) سے مراد مطلقہ عورت کو چھوڑنے رکھنا ہے حتیٰ کہ اس کی عدت گزر جائے۔

قول باری (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرًا) اگر وہ اسے پھر طلاق دے دے تو اس کے بعد وہ اس کے لیے اس وقت تک حلال نہیں ہوگی جب تک کسی اور مرد سے نکاح نہ کرے (کئی معانی پر مشتمل ہے) ایک تو یہ کہ تیسری طلاق کے بعد عورت اس پر حرام ہو جائے گی الا یہ کہ کسی اور مرد سے نکاح کرے۔

یہ لفظ اس معنی کو ظاہر کرتا ہے کہ تین طلاقیوں کی وجہ سے پیدا ہونے والی حرمت اس

وقت ختم ہو سکتی ہے جب دوسرے مرد سے عقد نکاح بھی ہو اور ہمیشہ ہی بھی ہو۔ کیونکہ نکاح کا حقیقی معنی وطی ہے اور زوج کا ذکر عقد کے معنی کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ قرآن مجید کا ایسا بیان ہے اور سمجھ میں آجائے اے گنایہ پر اقتضایہ ہے جو بہر حال تصریح سے زیادہ بلیغ اور اس کی ضرورت سے مستغنی کر دینے والا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کثرت سے روایات ہیں جو اس بات کی نشاندہی کرتی ہیں کہ طلاق ثلاثہ کی صورت میں مطلقہ عورت اس وقت تک پہلے خاوند کے لیے حلال نہیں ہوگی جب تک دوسرا خاوند عقد نکاح کے بعد اس کے ساتھ ہمبستری نہ کرے۔

زہری نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے بیان کیا کہ رفاعہ القرظی نے اپنی بیوی گوتمین طلاقیں دے دیں۔ اس عورت نے عبدالرحمن بن الزبیر سے نکاح کر لیا اور پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ میں رفاعہ کے عقد میں تھی اس نے مجھے آخری طلاقیں یعنی تین طلاقیں دے دیں۔ پھر میں نے اس کے بعد عبدالرحمن بن الزبیر سے نکاح کر لیا لیکن اس کی قوت مردی اس قدر کم ہے جس طرح کپڑے کا چھوڑ لینا بھلا کر ہو۔

یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسکرا دیے اور فرمایا کہ شاید تم واپس رفاعہ کے پاس جانا چاہتی ہو۔ نہیں ایسا نہیں ہو سکتا جب تک کہ تم اپنے نئے شوہر کا اور نیا شوہر تمہارا حنظلہ اٹھائے یعنی ہمبستری نہ ہو جائے۔ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت انس بن مالک نے بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ البتہ انھوں نے رفاعہ کی بیوی کا واقعہ بیان نہیں کیا۔

یہ وہ روایات ہیں جنہیں مقبولیت عامہ حاصل ہوئی اور فقہاء بھی ان پر عمل پیرا ہونے پر متفق ہیں اس بنا پر ہمارے نزدیک ان روایات کی حیثیت یہ ہے کہ یہ تو اتر کے درجے پر پہنچی ہوئی ہیں۔ اس مسئلے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ البتہ ایک بات سعید بن المسیب سے مروی ہے کہ مطلقہ عورت طلاق دینے والے خاوند کے لیے دوسرے مرد سے عقد نکاح کے ساتھ ہی حلال ہو جائے گی، دوسرے خاوند سے ہمبستری کی ضرورت نہیں ہوگی۔ لیکن اس قول کی کسی نے متابعت نہیں کی اس بنا پر اسے تنازع قرار دیا جائے گا۔

قول باری (حَتَّىٰ تَنْكِحَ ذَوْجًا غَيْرًا) میں تین طلاقوں کی وجہ سے واقع ہونے والی حرمت کی انتہا پر بیان کر دی گئی ہے۔ اگر دوسرا شوہر اس سے ہمبستری کر لیتا ہے تو حرمت مٹتی ہو جاتی ہے لیکن اس وجہ سے حرمت باقی رہتی ہے کہ وہ ابھی ایک شخص کے عقد میں ہے جس طرح تمام دوسری بیابہ عورتوں کا حال ہے۔ اب جب دوسرا شوہر اسے طلاق دے کر علیحدگی اختیار کر لے گا اور

عدت گزر جائے گی تو پھر جا کر یہ پہلے شوہر کے لیے حلال ہوگی۔

قول باری ہے (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَوَاحَّعَا نَوْراً جَوْعاً كَرِهْتُمْ فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ) یعنی میں ان دونوں پر کوئی گناہ نہیں ہے) یہ قول باری مذکور بہا الیسی عورت جس سے ہم بستری ہو چکی ہو) پر عدت واجب کرنے والے حکم پر مرتب ہے یہ حکم اس قول باری (وَأَمَّا الْمُطَلَّقاتُ فَيَتَرَكْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) اور قول باری (وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ) اور تم اس وقت تک عقد نکاح باندھنے کا عزم نہ کرو جب تک کہ عدت پوری نہ ہو جائے۔

بیز الیسی اور آیات کے ذریعے بتا دیا گیا ہے جو عدت میں نکاح کی ممانعت پر دلالت کرتی ہیں اور قول باری (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَوَاحَّعَا) طلاق کے ذکر کے لیے منصوص ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ پہلے شوہر کے لیے اس عورت کی اباحت کا حکم صرف طلاق تک محدود نہیں ہے۔

بلکہ ایسی تمام باتیں جن کی وجہ سے دوسرے شوہر سے علیحدگی عمل میں آسکتی ہے مثلاً موت، اندام یا تحریم وغیرہ یہ بھی بمنزلہ طلاق کے ہیں۔ اگرچہ آیت میں صرف طلاق کا ذکر ہے۔ اس میں ولی کے بغیر نکاح کے جواز پر بھی دلالت ہو رہی ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے رجوع کرنے کے فعل کی نسبت مرد اور عورت کی طرف کی ہے، ولی کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

اس آیت میں اور بھی احکام ہیں جن کا ہم خلع کے بیان کے سلسلے میں ذکر کریں گے۔ لیکن ہم نے تیسری طلاق کا ذکر اس لیے مقدم کر دیا کہ یہ معنوی طویل پر دو طلاقیوں کے ذکر کے ساتھ متصل ہے اگرچہ خلع کا ذکر ان دونوں کے درمیان آگیا ہے۔

مُخْلَع کا بیان

قول باری ہے (وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا إِلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ) اور تمہارے لیے حلال نہیں ہے کہ جو تم نے اپنی بیویوں کو دیا ہے اس میں سے کوئی چیز واپس لے لو، الا یہ کہ میاں بیوی کو یہ خوف پیدا ہو جائے کہ وہ کہیں اللہ کے حدود کو قائم نہ رکھ سکیں۔

اس آیت کے ذریعے مرد پر پابندی لگا دی گئی کہ وہ بیوی کو وہی چیزیں سے کوئی شے واپس لے لے البتہ مذکورہ شرط کے ساتھ واپس لے سکتا ہے۔ ضمنی طور پر یہ بات بھی سمجھ میں آگئی کہ شوہر نے جو چیزیں بیوی کو نہ دی ہو اس کی واپسی کا مطالبہ اس کے لیے جائز نہیں ہے۔ اگرچہ آیت میں ذکر اس چیز کا ہے جو اس نے بیوی کو دی ہو۔ جس طرح کہ قول باری (وَلَا تَقْلُبُوهَا مِنْ بَيْنِ يَدَيْكُمْ) میں باپ کو آف تک بھی نہ کہو اس پر دلالت کرتا ہے کہ آف کہنے سے بڑھ کر جو چیز سے مثلاً مار پیٹ اور گالی گلوچ وہ بھی ممنوع ہے۔

قول باری (إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَنْ لَا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ) کی تفسیر میں طاہس کا قول ہے کہ حدود اللہ سے مراد وہ معاشرت اور ملاقات ہے جو اللہ تعالیٰ نے ان دونوں پر فرض کر دیا تھا۔ ناسم بن محمد نے بھی یہی بات کہی ہے۔ حسن بصری کا قول ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ مثلاً عورت کہے کہ بچہ میں تیری خاطر جنابت سے کبھی غسل نہیں کروں گی۔

اہل لغت نے (إِلَّا أَنْ يَخَافَا) کا معنی "إِلَّا أَنْ يُظَنَّ" کیا ہے یعنی میاں بیوی دونوں کو خیال ہو کہ وہ حدود اللہ کو قائم نہیں رکھ سکیں گے۔ ابو مجن تقضی کا قول ہے فرآن نے انہیں یہ دو شعر سنائے تھے۔

ثُمَّ إِذَا مَتَّ فَاذْفَنِي إِلَىٰ جَذْبِ كَوْمَةٍ تَدْرِي عَظَامِي بَعْدَ مَوْتِي عَوْدًا قَهْمًا

ولاتدفتی بالعراء فاننی احاف اذامامت ان لا اذوقها
 جب میں مریاؤں تو مجھے انگور کی بیل کے پہلو میں دفن کر دینا تا کہ میری موت کے بعد اس کی
 جڑیں میری ہڈیوں کو سیراب کرتی رہیں۔
 مجھے کھلے میدان میں ہرگز دفن نہ کرنا کیونکہ مجھے ڈر ہے کہ مرنے کے بعد کہیں میں انگور یعنی شراب
 سے بھی محروم نہ ہو جاؤں۔

ایک اور شاعر کا شعر ہے:

اتانی کلام عن نصیب یقولہ وما خفت یا سلام انک عاصی
 مجھے نصیب کی کچھ باتیں پہنچی ہیں لیکن اے سلام یعنی نصیب میں نہیں خیال کرتا کہ تو مجھ میں
 کیرے نکالے گا۔

یہاں 'ما خفت' کا معنی 'ما ظننت' ہے یعنی میں نہیں سمجھتا یا خیال کرتا۔ حدود اللہ کو قائم نہ
 رکھ سکنے کے متعلق اس اندیشے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک صورت تو یہ کہ میاں بیوی میں سے ایک
 بدخلق ہو یا دونوں اس طرح کے ہوں جس کے نتیجے میں نکاح کے حقوق کے تحت ان پر لازم ہونے
 والے حدود اللہ کو وہ قائم نہ رکھ سکیں ان حقوق کا ذکر اس قول باری میں ہے۔ (وَالَّذِي عَلَيْهِ
 الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ)

دوسری صورت یہ ہے کہ ایک کے دل میں دوسرے کی طرف سے نفرت اور بغض ہو جس کی
 وجہ سے معاشرت اور باہمی افہام و تفہیم اور حسن سلوک متاثر ہو جائے جس کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ
 کی طرف سے لازم ہونے والے حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی ہو جائے اور شوہر کو اپنی ایک بیوی سے
 پرٹ کر دوسری بیویوں کی طرف میلان کے اظہار کی جو ممانعت ہے اس میں کوتاہی ہو جائے۔
 اس کی ممانعت اس قول باری میں ہے (فَلَا تَسِيئُوا كَلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَاقَتِ)
 جب ان دونوں میں سے کوئی صورت پیش آجائے اور دونوں کو اندیشہ پیدا ہو جائے کہ وہ شاید اللہ
 تعالیٰ کے مقرر کردہ حدود کو قائم نہ رکھ سکیں تو اس صورت میں خلع کر لینا حلال ہو جائے گا۔

جابر جعفی نے عبداللہ بن سعید سے اور انھوں نے حضرت علیؑ سے روایت کی ہے کہ چند فقرے
 ایسے ہیں کہ اگر عورت انھیں اپنی زبان سے نکال بیٹھے تو اس کے لئے خلع کر لینا حلال ہو جائے گا۔
 مثلاً وہ شوہر سے یہ کہے کہ میں تیری کوئی بات نہیں بانوں گی۔ یا تیری کوئی قسم پوری نہیں کروں گی۔
 یا کبھی تیری خاطر جنابت سے نہیں تہاؤں گی؟ وغیرہ۔

مغیرہ نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ مرد کے لیے حلال نہیں ہے کہ وہ اپنی بیوی سے
 فدیہ لے لے مگر اس صورت میں وہ ایسا کر سکتا ہے۔ جب وہ اس کی نافرمانی پر اتر آئے اور اس کی کوئی
 قسم پوری نہ ہونے دے۔ جب وہ ایسی سوکتیں کرنے لگے تو اس صورت میں مرد کے لیے اس سے فدیہ
 لینا جائز ہوگا۔ اور اگر شوہر فدیہ لینے پر رضامند نہ ہو اور عورت فدیہ ادا کرنے پر اٹھ جائے تو ایسی صورت
 میں شوہر اپنے خاندان سے اور بیوی اپنے خاندان سے ایک ایک حکم یعنی ثالث منتخب کر لیں پھر
 یہ دونوں حکم جو فیصلہ کر دیں اسے قبول کر لیں۔

علی بن ابی طلحہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ عورت کی طرف سے اللہ کے حدود
 کو قائم نہ کرنے کی یہ صورت ہے کہ وہ زوج کے حق کے استحقاق کی ترکیب ہو اور اس کے ساتھ بد خلقی
 سے پیش آئے مثلاً یوں کہے بخدا میں تیری کوئی قسم بھی پوری نہیں کروں گی اور کبھی تیرے ساتھ
 بستر پر نہیں لیٹوں گی اور تیری کوئی بات نہیں مانوں گی۔

ایسی صورت میں مرد کے لیے اس سے فدیہ لے لینا حلال ہو جائے گا لیکن مرد اس سے
 دی ہوئی چیز یا رقم سے زائد وصول نہیں کرے گا اور فدیہ لینے کے بعد اس کے راستے سے ہٹ
 جائے گا۔ خواہ بد خلقی اور برسی معاشرت کا مظاہرہ عورت کی طرف سے کیوں نہ ہو۔
 پھر قول باری ہے (فَإِنْ جِئْتُمْ بِشَيْءٍ مِنْكُمْ أَنْفُسًا فَاكُلُوا مِنْهَا حَيْثُمْ أَنْتُمْ مِنَ الْبَيْتِ
 اَلْأَقْرَبِ) اگر خود وہ اپنی خوشی سے ہر کا کوئی حصہ تمہیں معاف کر دیں تو اسے تم مزے سے کھا سکتے ہو
 یعنی اگر یہ معافی بزور یا بذریعہ فریب و دھوکہ دہی حاصل نہ کی گئی ہو تو پھر اس معافی کے تحت
 ملنے والا مال خوش گوارا اور پر لطف ہوگا۔

اس آیت کے منسوخ ہو جانے کے متعلق اختلاف ہے۔

حجاج نے عقبہ بن ابی الصہباء سے روایت کی ہے کہ میں نے بکر بن عبداللہ سے ایک شخص
 کے متعلق دریافت کیا جس کی بیوی اس سے خلع کرانا چاہتی ہے۔ انہوں نے جواب دیا کہ مرد کے لیے
 اس سے کوئی چیز لینا حلال نہیں ہے۔ میں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ
 فِي مَا أَخْتَلَفْتُمْ بِهِ) ان دونوں پر اس چیز کے لینے میں کوئی گناہ نہیں جو عورت فدیہ کے طور
 پر دے۔

انہوں نے جواب دیا کہ یہ آیت قول باری (وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ
 وَآتَيْتُمْ أَحَدَهُمَا مَالًا فَلَآتَا خُذُوا مِنْهُ شَيْئًا) اور اگر تم ایک بیوی کو دوسرے

سے بدلنا چاہو اور تم نے کسی ایک کو ڈھیروں مال دے دیا ہو تو اس میں سے کوئی چیز واپس نہ لو، منسوخ ہو چکی ہے۔

ابو عاصم نے ابن جریج سے روایت کی ہے کہ میں نے عطار بن ابی رباح سے دریافت کیا کہ اگر بیوی ظالم اور بدخلق ہو اور شوہر اسے خلع کر لینے کے لیے کہے کیا یہ بات شوہر کے لیے جائز ہوگی، عطار نے نفی میں جواب دیتے ہوئے کہا یا تو شوہر اس سے راضی ہو کر اسے عقد زوجیت میں رکھے اور یا اسے رخصت کر دے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ قول شامی ہے۔ ظاہر کتاب اور سنت اور اتفاق سلف اس کی تردید کر رہے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود بھی قول باری (وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مِّمَّا كَانَتْ زَوْجًا) میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جو قول باری (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ) کو منسوخ کرنا واجب کرتی ہو۔ کیونکہ ہر آیت کا حکم اس حالت تک محدود ہے جو آیت میں مذکور ہے اس لیے کہ خلع کی ممانعت اس صورت میں ہے جبکہ بدسلوکی شوہر کی جانب سے ہو اور شوہر ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی لانا چاہتا ہو۔

اس کے برعکس خلع کی اباحت کا حکم اس صورت میں دیا گیا ہے جب کہ میاں بیوی کو بے اندیشہ ہو کہ وہ اللہ کے حدود کو قائم نہیں رکھ سکیں گے اور وہ اس طرح کہ بیوی کو شوہر سے نفرت ہو یا بیوی بدخلق ہو یا شوہر بدخلق کا مظاہرہ کرتا ہو لیکن اس کے دل میں بیوی کو نقصان پہنچانے کا کوئی ارادہ نہ ہوتا ہم دونوں کو ان حقوق میں حدود اللہ قائم نہ رکھ سکنے کا اندیشہ ہو جن کا نفع نکاح کی وجہ سے لازم آنے والے امور سے ہو مثلاً حسن معاشرت اور ایک دوسرے کے حقوق پورا کرنا وغیرہ۔

یہ حالت درج بالا حالت سے مختلف ہے اس لیے ایک آیت میں ایسی حالت کا بیان نہیں ہے جو دوسری آیت کی حالت سے ٹکراتی ہو اور اس کی منسوختیت یا تخصیص کو واجب کرتی ہو اس لیے کہ ہر آیت پر اس کے نزول کے پس منظر میں عمل ہو رہا ہے۔ اسی طرح قول باری (وَلَا تَعْضَلُوهُنَّ) لَتَذْهَبْنَ بِبَعْضِ مَا آتَيْنَهُنَّ اور نہ یہ حلال ہے کہ تم انہیں تنگ کر کے اس کا کچھ حصہ لے لینے کی کوشش کرو جو تم انہیں دے چکے ہو اس کی تاویل ہے اگر خطاب شوہروں سے ہے۔ ان پر عورت کے مال میں سے کوئی چیز لینے کی ممانعت کر دی گئی ہے۔ اگر بدسلوکی اور نفرت کا مظاہرہ شوہر کی طرف سے ہو اور وہ بیوی کو نقصان پہنچاتا چاہتا ہو۔

البتہ اگر عورت صریح بدچلتی کی مرتکب پائی جائے تو شوہر کو اسے تنگ کرنے کا حق ہے
 ابن سیرین اور ابو قتلابہ نے کہا ہے کہ صریح بدچلتی سے مراد یہ کہ شوہر کو اس کی بدکاری کا پتہ
 چلی جائے۔

عطایہ، زہری اور عمرو بن شعیب سے مروی ہے کہ خلع صرف اس سے حلال ہے جو بدسلوکی
 اور نفرت کا مظاہرہ کرے۔ اس لیے ان آیات میں تسخ کہیں نہیں ہے اور تمام قایلِ عمل ہیں۔
 واللہ اعلم!

خلع کی صورت میں مرد کے لیے کیا لینا حلال ہے اس بارے میں سلف اور فقہاء اہل ہند کے اختلاف کا ذکر

حضرت علیؑ سے مروی ہے کہ آپ نے ناپسند کیا ہے کہ مرد اس سے زیادہ لے لے جو اس نے بیوی کو دیا ہو۔ یہی سعید بن المسیب، حسن بصری، طاؤس اور سعید بن جبیر کا قول ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ، مجاہد، ابراہیم نخعی، حسن بصری سے ایک اور روایت کے مطابق یہ مروی ہے کہ شوہر کے لیے اپنے ہوتے مال سے زائد لے کر خلع قبول کر لینا جائز ہے۔ اگرچہ یہ عورت کے بالوں کی چوٹی ہی کیوں نہ ہو۔

امام ابو حنیفہ، ابو یوسف، محمد زحر کا قول ہے کہ اگر بدسلوکی اور ناخردمانی عورت کی طرف سے ہو تو مرد کے لیے اپنا دیا ہوا مال واپس لے لینا جائز ہے۔ لیکن وہ اس سے زائد نہیں لے سکتا۔ اور اگر بدسلوکی شوہر کی طرف سے ہو تو اس صورت میں اسے کوئی چیز لینا حلال نہیں ہوگا۔ لیکن اگر اس نے کچھ لے لیا تو قضاء درست ہوگا۔

ابن شبر مہ کا قول ہے کہ شوہر کی بیوی سے علیحدگی جائز ہوگی اگر شوہر اس کے ذریعے اسے نقصان پہنچانے کا ارادہ نہ رکھتا ہو۔ اگر نقصان کا ارادہ رکھتا ہو تو ایسا کرنا جائز نہیں ہوگا۔ ابن وہب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ جب یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کا شوہر اسے نقصان پہنچا رہا ہے اور اسے تنگ کر رہا ہے اور اس کے ساتھ ظلم و زیادتی کر رہا ہے تو طلاق کا فیصلہ کر دیا جائے گا اور اس کا مال اسے واپس کر دیا جائے گا۔

ابن القاسم نے مالک سے روایت کی ہے کہ شوہر کے لیے جائز ہے کہ وہ خلع میں اس سے زائد مال لے لے جتنا اس نے اسے دیا ہے اور اگر بدسلوکی مرد کی طرف سے ہو تو خلع کرانے کے لیے عورت برضا و رغبت اسے جو کچھ دے دے اسے لینا مرد کے لیے حلال ہے بشرطیکہ اس

میں مرد کی جانب سے عورت کو نقصان پہنچنے کا کوئی احتمال نہ ہو۔ نیت بن سعد سے اسی قسم کی روایت ہے۔

سقیان ثوری کا قول ہے کہ اگر خلع عورت کی جانب سے ہو تو اس صورت میں مرد اگر اس سے کچھ لے لے تو اس میں حرج نہیں ہے اور اگر خلع کی کوشش مرد کی طرف سے ہو تو اس صورت میں عورت سے کچھ بھی لینا جائز نہیں ہے۔ اور زاعی کا قول ہے کہ اگر شوہر بیوی سے خلع کر لے اور بیوی بیمار ہو اب اگر بدسلوکی اور نافرمانی بیوی کی طرف سے ہو تو بیوی کے تہائی مال پر خلع ہو جائے گا۔ اگر بدسلوکی اور نافرمانی بیوی کی طرف سے نہ ہو تو شوہر مال واپس کر دے گا اور مرد کو پر حرج کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ اگر ہمبستری سے پہلے ہر کی پوری رقم پر مرد بیوی سے خلع کر لے جبکہ عورت کی طرف سے نافرمانی اور بدسلوکی کا مظاہرہ نہ ہو اور دونوں ہنسی نکاح پر متفق ہو جائیں تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

حسن بن حنی نے کہا ہے کہ اگر بدسلوکی شوہر کی طرف سے ہو تو اس کے لیے تھوڑا یا بہت مال لے کر خلع قبول کر لینا جائز نہیں ہوگا۔ اور اگر بدسلوکی اور نافرمانی بیوی کی جانب سے ہو جس سے شوہر کے حقوق معطل ہو کر رہ جائیں تو شوہر کو اجازت ہوگی کہ وہ اس مال پر خلع قبول کر لے جس پر دونوں رضامند ہو جائیں۔ یہی عثمان البتی کا بھی قول ہے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ اگر بیوی ان حقوق کی ادائیگی سے بازر ہے جو شوہر کی جانب سے اس پر لازم ہیں تو شوہر کے لیے قدیہ لینا جائز ہو جائے گا اور جب شوہر کے لیے وہ مال کھا لینا جائز ہے جو عورت بخوشی اسے دے دے اور علیحدگی کا کوئی مسئلہ نہ ہو تو علیحدگی کے لیے جو مال وہ بخوشی اسے دے دے اس کا کھا لینا بھی اسے جائز ہوگا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے خلع کے سلسلے میں کئی آیتیں نازل کی ہیں۔ ایک یہ قول باری ہے (وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تُبَدِّلُوا دُجُوحَ مَكَانِ زَوْجِكُمْ وَأَنْتُمْ بِمَا جَدَّاهُنَّ تَخْطَرُونَ فَلَآتَاكُمْ مِنْهُ شَيْئًا أَنْتُمْ خَدُّوهُ بِهْتَانًا وَمَا مَبِينًا) یہ آیت مرد کو عورت سے کوئی چیز لینے سے روک رہی ہے جبکہ بدسلوکی اور نفرت کا مظاہرہ مرد کی جانب سے ہو۔

اس بنا پر ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ ایسی صورت میں مرد کے لیے عورت سے کچھ لینا حلال نہیں ہے۔ ایک اور آیت ہے (وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِنْ أَنْتُمْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) اس میں اللہ تعالیٰ نے کچھ لینے کو مباح کر

دیا ہے اگر دونوں کو حدود اللہ قائم نہ رکھ سکے گا اندیشہ ہو اس کی صورت جنسیا کہ ہم بیان کر آئے
 ہیں یہ ہے کہ عورت کو اپنے شوہر سے نفرت ہو اور وہ بد خلقی کا مظاہرہ کرے یا دونوں ایک
 دوسرے سے نفرت کرتے اور بد سلوکی پر اتر آئے ہوں تو ان تمام صورتوں میں مرد کے لیے وہ مال
 واپس لے لینا جائز ہے جو اس نے عورت کو دیا ہو لیکن اس سے زائد نہ لے۔

ظاہر کا تقاضا تو یہ ہے کہ شوہر بیوی سے سب کچھ لے لے لیکن زائد کی تخصیص سنت سے ہوئی
 ہے۔ ایک اور آیت میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا (لَا يَحِلُّ لَكَؤَاتُ سِرِّتِوَالنِّسَاءِ كُؤَهَاؤَلَا
 تَعْمَلُوهُنَّ لَتَكُوُؤِبُؤُؤَابِعْضٍ مَّاؤَانْتُمُوهُنَّ اِلَّا اِي يَاتَيْنِ بِفَؤِحْشَةٍ مَّيْنَةٍ) ایک
 قول ہے کہ اس میں شوہر سے خطاب ہے اور اسے بیوی کو دیے ہوئے مال میں سے کوئی چیز بھی
 واپس لینے سے منع کر دیا گیا ہے۔

البتہ اگر بیوی کی طرف سے صرح بد خلقی کا مظاہرہ ہو جس کے متعلق ایک قول ہے کہ یہ زنا ہے
 اور ایک قول ہے کہ یہ نفرت اور نافرمانی کا اظہار ہے۔ یہ آیت اس قول باری (فَاِنْ خِفْتُمْ اِلَّا
 يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَؤَا حْ عَلَيْهِمَا فِيمَا اِفْتَدْتُمْ بِهٖ) کی نظیر ہے۔ ایک اور آیت
 میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَ اِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا خَالِعْتُمْ اَحْكَمَا مِنْ اَهْلِيْهِ وَاَحْكَمَا
 مِنْ اَهْلِهٖا) اگر تمہیں ان دونوں کی نا اہوائی کا خطرہ ہو تو شوہر کے خاندان اور بیوی کے خاندان
 سے ایک ایک ثالث مقرر کرو۔

ہم انشاء اللہ اس آیت کے حکم پر روشنی ڈالیں گے جب ہم اس پر پہنچ جائیں۔ اللہ تعالیٰ نے
 اس آیت میں نہیں بلکہ ایک دوسری آیت میں بہر کی رقم واپس لینے کی اباحت کا ذکر کیا ہے لیکن اس
 میں خلع کی صورت کا ذکر نہیں ہے۔

قول باری ہے (وَ اِنَّوَالنِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةٌ فَاِنْ طِيْنٌ لَّكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ
 نَفْسًا فَاْكُوْهُ هَنْبًا مَّرِيًّا) اسی طرح ارشاد ہے (وَ اِنْ كَلَفْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ
 تَكُوُوْهُنَّ وَ قَدْ رَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيْضَةً فَنِصْفَ مَا قَدَرْتُمْ اِلَّا اَنْ يُعْفُوْنَ اَوْ
 يُعْفُوَ الَّذِي بِيْدِهِ حَقُّدَةُ النِّكَاحِ) اگر تم انہیں ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو جبکہ
 تم نے ان کے لیے مہر مقرر کیا ہو تو مقرر شدہ مہر کا ادھا ادا کرو الا یہ کہ وہ تمہیں معاف کر دیں
 یا وہ شخص معاف کر دے جس کے ہاتھ میں نکاح کی گرہ ہو۔

یہ تمام آیات اپنے اپنے احکام کے مقتضیات کے مطابق متعمل ہیں یعنی اس پر عمل ہو رہا ہے۔

اب ہم کہتے ہیں کہ جب بدسلوکی اور نفرت کا اظہار شوہر کی جانب سے ہو تو اس کے لیے کچھ بھی لینا حلال نہیں ہوگا کیونکہ قول باری ہے (قُلَاتَا خُدُوَا مِنِّهٖ شَيْئًا) نیز قول باری ہے (وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْنَهُنَّ)

اگر بدسلوکی اور تاخر مافی کا مظاہرہ بیوی کی جانب سے ہو یا عورت کی بدخلقی یا ایک دوسرے سے نفرت کا خدشہ ہو اور یہ خطرہ ہو کہ ان حالات کے تحت وہ دونوں اللہ کے حدود کی پاسداری نہیں کر سکیں گے تو شوہر کے لیے بیوی کو دیا ہوا مال واپس لے لینا جائز ہوگا لیکن وہ اس سے ڈانڈ نہیں لے گا۔

اسی طرح قول باری ہے (وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْنَهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مَّبِينَةٍ) اس کی ایک تاویل یہ کی ہے کہ اس سے مراد عورت کی بدسلوکی اور اظہار نفرت ہے۔ اس صورت میں مرد کے لیے اپنا دیا ہوا مال واپس لے لینا جائز ہوگا۔

قول باری (خَانَ طَبْنٍ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوَا هٰذَا مَرِيًّا) اس حالت سے تعلق رکھتا ہے جو خلع کی نہ ہو بلکہ رضا مندی اور اپنی خوشی سے وہ مہر کا ایک حصہ چھوڑ دے۔ امام شافعی کا یہ قول درست نہیں ہے کہ جب خلع کی حالت کے بغیر بیوی کا مال لے لینا درست ہے تو خلع میں ایسا کرنا درست ہونا چاہیے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے دو مقامات پر منصوص طریقے سے اس طرح ذکر فرمایا ہے کہ ایک مقام پر تو ممانعت ہے اور دوسرے مقام پر اباحت ہے۔

ممانعت کی آیتیں یہ ہیں (وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ) اور (وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْنَهُنَّ مِمَّا آتَيْنَهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخِذَا الْأَلْفِيقِمَا حُدُودَ اللَّهِ) اور اباحت کی آیت یہ ہے (خَانَ طَبْنٍ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوَا هٰذَا مَرِيًّا) اس لیے یہ کہنا غلط ہے کہ جب رضا مندی کی حالت میں اس کا مال کھا لینا جائز ہے تو خلع کی حالت میں بھی جائز ہوتا چاہیے۔ یہ بات نص کتاب اللہ کے خلاف ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے خلع کے سلسلے میں ایک روایت ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں القعنبنی نے مالک سے، انھوں نے یحییٰ بن سعید سے، انھوں نے عمرہ بنت عبد الرحمن بن سعد بن زرارہ سے، انھوں نے حبیبہ بنت سہل الصاریہ سے کہ وہ ثابت بن قیس بن شماس کے عقد میں تھیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک دن منہ اندھیرے یا ہر تشریف لے گئے تو دیکھا کہ دروازے پر حبیبہ بنت سہل صبح کی ہلکی تاریکی میں کھڑی ہے۔

حضور نے پوچھا کون ہے؟ جواب ملا حبیبہ بنت سہل، پھر پوچھا کیا بات ہے۔ جواب ملا کہ نہ تو مجھے سکون ہے اور نہ ہی میرے شوہر ثابت بن قیس کو۔ جب آپ نے شوہر کو بلوا بھیجا تو اس سے فرمایا: ”یہ حبیبہ بنت سہل ہے“ اس کے بعد حبیبہ جو کچھ کہہ سکتی تھی کہہ گزری اور آخر میں کہنے لگی: ”اللہ کے رسول! میرے شوہر نے جو کچھ مجھے دیا ہے وہ میرے پاس ہے“۔
یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت سے کہا کہ اپنی بیوی سے یہ لے لو۔ اس کے بعد حبیبہ اپنے خاندان میں جا کر بیٹھ رہی۔ بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں کہ اس کے راستے سے ہٹ جاؤ، بعض میں ہے کہ اس سے علیحدگی اختیار کر لو۔

فقہاء کا یہ قول کہ شوہر کو زائد لینے کی گنجائش نہیں ہے اس روایت کی بنا پر ہے جو ہیں عبدالمباقی بن قانع نے سنائی ہے۔ انھیں عبد اللہ بن احمد بن حنبل نے، انھیں محمد بن یحییٰ بن اسماعیل نے، انھیں الولید بن مسلم نے ابن جریر سے، انھوں نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے کہ ایک شخص اپنی بیوی کا جھگڑا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے کر آیا۔ حضور نے عورت سے فرمایا کیا تو وہ سب کچھ واپس کر دے گی جو اس نے سمجھے دیا ہے“ اس نے جواب دیا: ہاں اور اس سے کچھ زائد“ یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”زائد لینے کی اجازت نہیں ہے“ ہمارے اصحاب کا اس حدیث کی بنا پر یہ قول ہے کہ شوہر بیوی سے زائد مال نہیں لے گا۔ انھوں نے ظاہر آیت کی اس حدیث کی بنا پر تخصیص کر دی ہے۔
اب آیت کی تہ واحد کی بنا پر تخصیص اس وجہ سے جائز ہوئی کہ قول باری (فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَاجِنَا عَلٰیہَا فَاِذَا تَدَدْتُمْ) میں کئی معانی کا احتمال ہے اور اس میں رائے زنی یعنی اجتہاد کی گنجائش ہے اور سلف سے اس سلسلے میں مختلف وجوہ منقول ہیں۔

اسی طرح قول باری (وَلَا تَعْصُوْا لَنْفُسِكُمْ لِتَذٰهَبُوْا بِبَعْضِ مَا اتٰتِمْوْهُنَّ اِلٰلٰنَ يٰۤاٰتِسِیۡنَ لِفَلْحِ حٰثِیۡتِہٖۡ مَبِیِّنٰتِہٖۡ) میں بھی کئی معانی کا احتمال ہے جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ اس لیے تہ واحد کے ذریعہ اس کی تخصیص جائز ہے۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (اَوَّلًا مِّنْكُمْ اَلنِّسَاءُ) یا (فَاِنْ طَلَقْتُمْ مَوٰہِبَہُنَّ مِنْ حَبْلِ اَنْ تَمْسُوْهُنَّ) جب آیت میں کئی احتمالات تھے اور سلف میں بھی اس کے معنی مراد میں اختلاف تھا اس لیے کہ معنی مراد کے لیے تہ واحد کو قبول کرنا جائز ہو گیا۔
ہمارے اصحاب کا جو یہ قول ہے کہ جب شوہر دیے ہوئے مال سے زائد پر یا کچھ مال پر

خلع کرتے پر رضامند ہو جائے جبکہ بدسلوکی اور نفرت اسی کی جانب سے ہو رہی ہو تو یہ دنیاوی حکم کے لحاظ سے درست ہوگا اگر چہ فیثما بینہ و بین اللہ اس کی گنجائش نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ مالی بیوی اپنی خوش دلی سے دے رہی ہے اور اسے اس پر مجبور نہیں کیا گیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد بھی ہے کہ (لا یحل مال امرئ مسلم الا بطیئۃ من نفسه، کسی مسلمان کا مال لینا حلال نہیں ہے الا یہ کہ وہ اپنی خوشی سے دے دے) نیز ایک وجہ یہ بھی ہے کہ یہی کا تعلق نفس عقد کے کسی مفہوم سے نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق اس کے سوا اور چیز سے ہے اور وہ یہ ہے کہ شوہر نے اسے اتنا نہیں دیا جتنا کہ اس سے لے لیا۔ اگر وہ اس قدر اسے دے چکا ہوتا تو پھر اس کا اس طرح لینا مکروہ نہ ہوتا۔

اب جب کہ یہی کا تعلق عقد کے اندر پائے جانے والے کسی معنی سے نہیں ہے تو یہ بات جواز عقد کے لیے مانع نہیں بن سکتی مثلاً اذان جمعہ کے وقت کوئی سودا کر نایا شہر میں رہنے والے کسی شخص کا باہر سے آنے والے کسی شخص سے کوئی چیز خرید لینا یا تجارتی قافلے کو شہر سے باہر ہی جا کر مل لینا اور سودے طے کر لینا وغیرہ۔ اسی طرح غلام کو تھوڑے یا زیادہ مال کے بدلے آزاد کر دینا جائز ہے۔

نیز قتل عمد میں تھوڑے یا زیادہ مال پر صلح کر لینا جائز ہے، تو طلاق کا معاملہ بھی اسی طرح جائز ہونا چاہیے۔ پھر جب مہر مثل سے زائد رقم پر نکاح جائز ہے جبکہ وہ عورت کی ذات یعنی بضع کا بدل ہے اسی طرح اگر عورت اپنے مہر مثل سے زائد رقم دے کر اپنی جان چھڑائے تو یہ بھی جائز ہونا چاہیے۔ کیونکہ نکاح اور خلع دونوں صورتوں میں یہ رقم اس کی ذات یعنی بضع کا بدل ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب خلع فسخ نکاح ہوتا ہے تو اس میں اس رقم سے زائد لینا جائز نہیں ہونا چاہیے جس پر عقد نکاح ہوا تھا جس طرح کہ اقالہ کی صورت میں ثمن سے زائد رقم لینا درست نہیں ہوتا (اگر سودا طے ہونے کے بعد اسے ختم کر دیا جائے تو فقہی اصطلاح میں اسے اقالہ کہتے ہیں) اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ مقترض کا یہ کہنا کہ خلع فسخ عقد نکاح ہے، غلط بات ہے بلکہ بیٹے سرے سے اسی طرح کی طلاق ہے جس طرح کوئی بدل یعنی رقم کے بغیر طلاق دی جائے۔

اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ خلع کسی طرح بھی بمنزلة اقالہ نہیں ہے۔ کیونکہ اگر شوہر

دیئے ہوئے مال سے کم لے کر خلع پر آمادہ ہو جائے تو یہ صورت بالاتفاق جائز ہے جبکہ
ثمن سے کم رقم لے کر اقالہ جائز نہیں ہوتا۔ اسی طرح کچھ ایسے بغیر بھی خلع بالاتفاق جائز
ہوتا ہے۔

حاکم کے واسطے کے بغیر خلع کے متعلق اختلاف ہے۔ حسن اور ابن سیرین سے مروی ہے
کہ خلع صرف سلطان یعنی حاکم کے پاس جا کر ہی درست ہو سکتا ہے۔ سعید بن جبیر کا قول ہے
کہ جب تک شوہر بیوی کو سمجھا بچھا نہ لے اس وقت تک خلع کا عمل نہیں ہوگا۔

اگر بیوی سمجھ جائے تو قہراً ورنہ اس سے کنارہ کشی اختیار کرے، اگر پھر بھی نہ سمجھے تو اس
کی پٹائی کرے، اگر پھر بھی نہ سمجھے تو معاہدہ سلطان کے پاس لے جائے (یا عدالت میں پیش کر دے)
سلطان میاں اور بیوی کے خاندانوں سے ایک ایک ثالث مقرر کر دے۔ یہ دونوں ثالث جو
کچھ سنیں سلطان سے بیان کر دیں۔ اس کے بعد اگر سلطان کی رائے ان دونوں کو علیحدہ کر دینے
کی ہو جائے تو علیحدہ کر دے اور اگر دونوں کو اکٹھا کرنے کی ہو جائے تو اکٹھا کر دے۔

حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن عمرؓ، قاضی شریح، طاؤس اور
زہری اور بہت سے دوسرے حضرات کا قول ہے کہ سلطان کے واسطے سے بغیر بھی خلع جائز
ہے۔ سعید نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ گورنر کوفہ و بصرہ زیاد پہلا شخص تھا جس نے
سلطان کے بغیر خلع کے نفاذ کو رد کر دیا تھا۔

تامم فقہائے اہل ہند کے درمیان سلطان کے واسطے کے بغیر خلع کے جواز کے متعلق کوئی
اختلاف نہیں ہے کتاب اللہ بھی اس کے جواز کو واجب کرتی ہے۔ قول باری ہے (وَلَا
مُجْتَبِحَ عَلَيْهِمْ مَا خِيَا اُخْتَدَتْ بِهٖ) نیز (وَلَا تَعْصِمُوْهُنَّ لِيَتَدْهَبْنَ اَوْ يَبْعَضْنَ مَا تَبْمُوْهُنَّ اَلَا
اَنْ يَّاتِيَنَّ بِمَا حَشٰنَ مَبِيْنَتِهٖ)

اس میں اللہ تعالیٰ نے دونوں کی یا بھی رضا مندی سے بیوی سے مال لے کر خلع کو مباح
کر دیا ہے اور اس میں سلطان کے واسطے کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم
نے ثابت بن قیس کی بیوی سے فرمایا تھا کہ کیا تو اس کا باغ لوٹا دے گی؟ خاتون نے اثبات
میں جواب دیا تھا۔ اس پر آپ نے شوہر سے کہا تھا کہ باغ لے لو اور اس سے علیحدہ ہو جاؤ۔

آپ کا یہ ارشاد بھی اس پر دلالت کرتا ہے کہ خلع کا عمل سلطان کے واسطے کے بغیر بھی
درست ہے۔ کیونکہ اگر خلع کا معاملہ سلطان کے ہاتھ میں ہوتا خواہ زوجین خلع کرنا چاہتے یا

انکار کرتے جبکہ سلطان کو اس کا علم ہو جاتا کہ یہ دونوں اللہ کے حدود کو قائم رکھنے کے متعلق اندیشے میں مبتلا ہیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان دونوں میاں بیوی سے اس بارے میں استفسار نہ کرتے اور نہ ہی شوہر کو خطاب کر کے یہ کہتے کہ خلع کر لو بلکہ آپ خود خلع کا عمل سرانجام دے کر اس کا باغ اسے لوٹا دیتے خواہ دونوں اس بات کو قبول کرنے سے انکار کر دیتے یا ان میں سے ایک انکاری ہو جاتا۔

جس طرح کہ لعان کی صورت میں میاں بیوی کے درمیان علیحدگی کا معاملہ سلطان کے ہاتھ میں ہوتا ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لعان کرنے والے مرد سے یہ نہیں کہا کہ اب اس کے راستے سے ہٹ جاؤ بلکہ خود دونوں کے درمیان علیحدگی کرادی جیسا کہ حضرت سہل بن سعد نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لعان کرنے والے زوجین کے درمیان علیحدگی کر دی تھی۔

جس طرح کہ ایک اور حدیث میں ہے کہ آپ نے شوہر سے کہا اب بیوی تک رسائی کا تمھارے لیے کوئی راستہ نہیں رہ گیا۔ آپ نے یہ معاملہ شوہر کے ہاتھ میں نہیں دیا۔ اس بیان سے یہ واضح ہو گیا کہ خلع سلطان کے بغیر بھی جائز ہے اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے کہ (لا یحل مال امرء مسلوا الا بطیبة من نفسه)۔

کیا خلع طلاق ہے؟

خلع طلاق ہے یا نہیں اس کے متعلق اختلاف ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہؓ، حضرت عثمانؓ، حسن بصریؓ، ابوسلمہؓ، قاضی شریحؓ، ابراہیم نخعیؓ، شعبیؓ اور مکحولؓ سے مروی ہے کہ خلع ایک طلاق بائن ہے۔ یہی فقہاء اہل اصرار کا قول ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ یہ طلاق نہیں ہے۔

ہمیں عبدالکباقی نے روایت سنائی، انھیں علی بن محمد نے، انھیں ابوالولید نے، انھیں شعبی نے، انھیں عبدالملک بن میسر نے کہ ایک شخص نے طاؤس سے خلع کے متعلق دریافت کیا تو انھوں نے کہا کہ اس سے کچھ نہیں ہوتا یعنی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ اس پر عبدالملک بن میسر نے کہا کہ آپ اس بارے میں ایسی بات کہتے ہیں جو ہم نے کہیں اور نہیں سنی۔ اس پر طاؤس نے خدا کی قسم کھا کر کہا کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے شوہر اور بیوی کو دو طلاقوں اور خلع کے

بعد بھی میاں بیوی رہنے دیا۔

اس روایت کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ اس میں طاؤس کو غلطی لگ گئی ہے کیونکہ طاؤس باوجود اپنی جلالتِ شان، فضل اور تقویٰ و پرہیزگاری کے روایت میں بہت غلطیاں کرتے تھے۔ اور بہت سی ایسی باتیں بھی انھوں نے روایت کی ہیں جو سہرے سے ناقابلِ قبول ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ حضرت ابن عباس نے کہا جس شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں وہ ایک شمار ہوگی۔

حالانکہ حضرت ابن عباس سے متعدد طرق سے مروی ہے کہ جس شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں کی تعداد کے برابر طلاق دی وہ تین طلاقیں کی وجہ سے اس پر بائن ہو جائے گی۔ لوگوں کا کہنا ہے کہ ایوب جو مشہور محدث تھے طاؤس کی غلطیوں کی کثرت پر تعجب کیا کرتے تھے۔ ابن ابی نجیح نے طاؤس سے نقل کیا ہے کہ خلع طلاق نہیں ہے۔ اہل مکہ نے یہ سن کر ان کی تردید کی جس پر انھوں نے کچھ لوگوں کو جمع کر کے معذرت کرتے ہوئے کہا کہ میں نے حضرت ابن عباس کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا۔

یہیں عبد الباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں احمد بن الحسن بن عبد الجبار نے، انھیں ابو ہمام نے، انھیں الولید نے ابو سعید روح بن خباج سے، انھوں نے کہا کہ میں نے زمر بن ابی عبد الرحمن سے سنا وہ کہتے تھے کہ میں نے سعید بن المسیب کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خلع کو ایک طلاق قرار دیا ہے۔ خلع طلاق ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے جو آپ نے ثابت بن قیس کو فرمایا تھا جب کہ اس کی بیوی نے اس کی نافرمانی کی تھی کہ اس کے راستے سے ہٹ جاؤ۔ یا بعض روایت میں ہے کہ اس سے جدا ہو جاؤ اور بیوی سے فرمایا کہ ثابت کا باغ آگے واپس کر دو، بیوی نے عرض کیا: میں نے ایسا کر لیا۔ اب یہ بات واضح ہے کہ جو شخص اپنی بیوی سے یہ کہے کہ میں تجھ سے جدا ہو گیا یا میں نے تیرا راستہ چھوڑ دیا اور اس کی نیت اس سے علیحدگی کی ہو تو یہ طلاق ہوگی۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ شائع علیہ السلام کے حکم سے ثابت کا اپنی بیوی سے خلع کر لینا دراصل طلاق کی صورت تھی۔ نیز اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے اگر شوہر اپنی بیوی سے یہ کہے: میں تجھے کچھ مال کے بدلے طلاق دیتا ہوں۔ یا میں تیرا معاملہ کچھ مال

کے بدلے تیرے ہاتھ میں دیتا ہوں" تو یہ طلاق ہوگی۔

اسی طرح اگر شوہر یہ کہے "میں نے کسی مال کے بغیر تجھ سے خلع قبول کر لیا" یہ کہتے ہوئے اس کی نیت فرقت یعنی علیحدگی کی ہو تو یہ طلاق ہوگی اس لیے اگر وہ کچھ مال لے کر خلع قبول کر لے تو یہ صورت بھی طلاق کی ہونی چاہیے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایک شخص اگر خلع کا کہے تو بمنزلہ اقالہ ہوگا جو بیع میں ہوا کرتا ہے اور اقالہ فسخ بیع ہوتا ہے نئے نمبر سے بیع نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مال کے بغیر خلع کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اسی طرح مہر سے کم رقم پر بھی بالاتفاق خلع ہو سکتا ہے۔

جبکہ اقالہ اس ضمن کو واپس کیے بغیر نہیں ہو سکتا جو سودے میں طے شدہ قول کے مطابق ادا کیا گیا تھا۔ اگر خلع بھی اقالہ کی طرح فسخ عقد نکاح ہوتا تو وہ نکاح میں مقرر شدہ مہر کے بدلے ہوتا۔ اب جبکہ تمام لوگوں کا اتفاق ہے کہ خلع مال کے بغیر یا مہر سے کم مال پر ہو سکتا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ خلع دراصل مال کے طلاق دینے کی شکل ہے اور یہ فسخ نہیں ہے۔ اور اس میں اور شوہر کے اس قول میں کہ میں نے تجھے اس مال کے بدلے طلاق دے دی" کوئی فرق نہیں ہے۔

جن لوگوں کا یہ قول ہے کہ خلع طلاق نہیں ہے ان کا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب یہ فرمایا (الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ) پھر اس کے بعد یہ فرمایا (وَلَا يَجِلُّكُمْ أَتُّنَاخِذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا) اور اسی سیاق میں یہ فرمایا (إِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهَا مِنْ بَعْدِ حَيْثُ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ) اور خلع کے بعد تیسری طلاق کو ثابت کر دیا تو اس سے یہ دلالت ہو گئی کہ خلع طلاق نہیں ہے کیونکہ اگر یہ طلاق ہوتا تو پھر (إِنْ طَلَّقَهَا) چوتھی طلاق ہوتی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے دو طلاقوں کے ذکر کے بعد خلع کا ذکر کیا پھر اس کے بعد تیسری طلاق کا ذکر فرمایا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک یہ بات اس طرح نہیں ہے وہ اس لیے کہ قول باری (الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ) دو ایسی طلاقوں کی خبر دے رہا ہے جو خلع کی صورت میں نہ دی گئی ہوں اور پھر ان کے ساتھ رجوع کی گنجائش بھی ثابت رکھی جس کے لیے فرمایا (إِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ)

پھر اللہ تعالیٰ نے ان دونوں طلاقوں کا حکم بیان فرمایا اگر یہ خلع کی شکل میں ہوں اور اس میں ضمانت اور اباحت کی صورتیں بھی بتلا دیں اور وہ حالت بھی بیان کر دی جس میں خلع کے بدلے مال لینا جائز ہے یا جائز نہیں ہے۔ پھر اس پورے بیان پر اس قول کو عطف کیا (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَكَ مِنْ بَعْدِ حَيْثُ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهَا) اور اس کے ذریعے پھر ان ہی دو طلاقوں کی طرف روئے سخن کر لیا جن کا ذکر پہلے کبھی بصورتِ خلع ہوا تھا اور کبھی کسی اور صورت میں۔

اس تشریح کی روشنی میں یہ دلالت نہیں ملتی کہ خلع دو طلاقوں کے بعد ہوتا ہے اور خلع کے بعد جو تیسری طلاق ہے وہ دراصل چوتھی طلاق بن جاتی ہے۔ اس سے اس امر پر بھی دلالت ہوتی ہے کہ خلع حاصل کرنے والی عورت کو طلاق لاحق ہو جاتی ہے۔

اس لیے کہ فقہاء و مفسرین کا درج بالا آیات کی اس ترتیب اور تشریح پر اتفاق ہے جو ہم نے ابھی اوپر کی سطور میں بیان کی ہے اور خلع کے بعد تیسری طلاق ہو گئی جس کی صحت کا حکم اللہ نے دے دیا اور جس کے بعد بیوی کو ہمیشہ کے لیے اس پر حرام کر دیا (تلا یہ کہ کسی اور مرد سے نکاح کرے تو یہ اس بات کی دلیل بن گئی کہ خلع حاصل کرنے والی عورت کو جب تک وہ عدت میں ہے طلاق لاحق ہو سکتی ہے۔

تیسری طلاق خلع کے بعد ہوتی ہے اس پر ترتیب آیات میں یہ قول باری (وَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَكَ مِنْ بَعْدِ حَيْثُ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهَا) اور اس قول باری (وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِنِيْمَتِهِمْ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ) پر عطف کیا گیا ہے۔

اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے تیسری طلاق کے بعد ایک دوسرے سے رجوع کر لینے کو مباح کر دیا ہے بشرطیکہ حدود اللہ کو قائم نہ رکھ سکنے کا خوف زائل ہو جائے۔ اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ جدائی کے بعد دونوں اپنے کیے پر پشیمان ہو جائیں اور ہر ایک کا دل الفت اور رفاقت کی طرف واپس آجاتا چاہیے۔

یہ بات اس حقیقت پر دلالت کرتی ہے کہ تیسری طلاق جس کا ذکر یہاں ہوا ہے وہ خلع کے بعد ہے۔ قول باری (وَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَكَ مِنْ بَعْدِ حَيْثُ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهَا) حواشی یعنی پیش آمدہ امور کے احکام میں اجتہاد کے بواہر پر دلالت کرتا ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اباحت کو

ظن کے ساتھ متعلق کر دیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (فَلَا تَحْسَبُ لَهُ مِنْ بَدْمٍ قَوْلَ بَارِي الْأَطْلَاقِ مَرَاتِنِ) کی طرف راجح ہے۔ اس فدیہ کی طرف راجح نہیں ہے جس کا ذکر اس کے بعد ہوا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات کئی وجوہ سے فاسد ہے۔ ایک یہ کہ قول باری (وَلَا تَحْسَبُ لَهُ مِنْ بَدْمٍ قَوْلَ بَارِي الْأَطْلَاقِ مَرَاتِنِ) سے شروع کیا گیا خطاب ہے اور یہ ان دونوں طلاقوں پر مرتب نہیں ہے کیونکہ یہ خطاب ان دونوں پر معطوف ہے۔

جب ایک طرف یہ بات ہے اور دوسری طرف فدیہ کے ذکر کے بعد فرمایا (إِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحْسَبُ لَهُ مِنْ بَدْمٍ قَوْلَ بَارِي الْأَطْلَاقِ مَرَاتِنِ) تو یہ ضروری ہو گیا کہ یہ قول فدیہ پر مرتب ہو کیونکہ حرف فاء تعقیب کے لیے ہوتا ہے اور یہ بات درست نہیں ہے کہ اسے ان دو طلاقوں پر مرتب تسلیم کیا جائے جن کا ذکر ابتدا میں ہوا ہے اور اس کے متصل فقرے پر اسے عطف نہ کیا جائے۔ یہ بات صرف اسی وقت درست ہو سکتی ہے جب کوئی ایسی دلالت موجود ہو جو اس کا تقاضا کر رہی ہو اور اسے ضروری قرار دے رہی ہو۔ جیسا کہ تخصیص کے لفظ کے ساتھ اشتناء کی صورت میں آپ یہ کہتے ہیں کہ یہ اس کے متصل حکم کی طرف عائد ہوتا ہے اور کسی دلالت کے بغیر باقبل پر وارد نہیں ہوتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ قول باری (وَدَبَا عَسِيكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ فِيهِنَّ فَإِنْ لَو تَسَكَّرْتُمْ لَوَادَخَلْتُمْ فِيهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ) اور تمہاری بیویوں کی لڑکیاں جنہوں نے تمہاری گودوں میں پرورش پائی ہے۔ ان بیویوں کی لڑکیاں جن سے تمہارا تعلق زن و شوہ قائم ہو چکا ہو ورنہ اگر صرف نکاح ہوا اور تعلق زن و شوہ ہوا ہو تو انہیں چھوڑ کر ان کی لڑکیوں سے نکاح کر لینے میں تم پر کوئی موانعہ نہیں ہے) میں دخول کی شرط رہا تب (گودوں میں پرورش پانے والی لڑکیوں) کی طرف راجح ہے۔

امہات نساء یعنی بیویوں کی ماؤں کی طرف راجح نہیں ہے۔ کیونکہ حرف فاء کے ذریعے عطف ان سے متصل ہے، امہات نساء کے متصل نہیں ہے حالانکہ یہ بات مترض کے ذکر کردہ بات کے مقابلے میں اقرب ہے کہ (إِن طَلَّقَهَا) کا عطف قول باری (الْأَطْلَاقِ مَرَاتِنِ) پر ہے، فدیہ پر نہیں ہے جو اس کے متصل ہے۔

کیونکہ معترض اسے قدیہ پر عطف نہیں مانتا جو کہ اس کے متصل ہے بلکہ اسے اس کے قبل پر عطف تسلیم کرتا ہے۔ ان دونوں کے درمیان میں آئے والی یا ت یعنی قدیہ کے ذکر پر اسے عطف نہیں کرتا۔ نیز ہم (قَائِلٌ كَلَّفَهَا) کو پورے بیان یعنی قدیہ اور قدیہ سے قبل ذکر ہونے والی دو طلاقوں پر جو بطور قدیہ نہیں ہیں پر عطف کرتے ہیں۔

اس صورت میں اس کے تحت دو فائدے بیان ہو جائیں گے ایک تو یہ کہ دو طلاقوں کے ذریعے تخلع کے بعد بھی طلاق کا جواز ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ تخلع کی صورت کے علاوہ وہی گئی دو طلاقوں کے بعد طلاق کا جواز ہوتا ہے۔ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ!

مُطَلَّقَةٌ بِرُوحٍ سَلْبٍ كَرِهِي نَقْصَانِ كَارَادِهِ نَهْهُتَا

قول باری ہے (وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سِرْوَةٍ
بِمَعْرُوفٍ، اور جب تم عورتوں کو طلاق دو پھر وہ اپنی عدت پوری کر لیں تو معروف طریقے
سے روک لو یا معروف طریقے سے انھیں رخصت کر دو)

ایو بکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ) سے مراد حقیقتاً اجل نہیں
جو عدت ہے بلکہ اس سے مراد اس کے خاتمے کے قریب پہنچ جانا ہے کیونکہ حقیقی معنی لینے
کی صورت میں اجل کو پہنچ جانے کا مطلب عدت کا گزر جانا ہو گا جب کہ عدت کے گزر جانے
کے بعد رجوع کی کوئی صورت باقی نہیں رہتی۔ عدت کو لفظ اجل سے متعدد مقامات پر تعبیر
کیا گیا ہے۔

ان میں سے یہ قول باری ہے (وَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ
سِرْوَةٍ بِمَعْرُوفٍ) اس کا معنی بھی وہی ہے جو درج بالا آیت کا ہے۔ اسی طرح قول باری
ہے (وَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) اور حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل ہے۔
اسی طرح قول باری ہے (وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ) اور
جب عورتوں کو طلاق دے دو تو انھیں نہ روکو۔ (.....) نیز فرمایا (وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ
النِّكَاحَ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابَ أَجَلَهُ) اور نکاح کی گہ کو بچتہ نہ کرو جب تک کہ عدت پوری
نہ ہو جائے)

ان تمام آیات میں جہاں جہاں لفظ اجل ذکر ہوا ہے اس سے مراد عدت ہے جیسا
اللہ تعالیٰ نے اجل کا ذکر اپنے قول (وَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ) میں بھی کیا ہے تو اس سے مراد
اجل کا ختم ہو جانا نہیں بلکہ اس کا قریب الاختتام ہوتا ہے۔ قرآن مجید اور محاورات میں اس کے

بہت سے نظائر موجود ہیں چنانچہ ارشاد باری ہے (اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ مِنْ
بَعْدِ عِدَّتِهِنَّ) اس کا معنی ہے جب تم طلاق کا ارادہ کرو اور طلاق دیتے کے قریب پہنچ جاؤ تو
عدت پر طلاق دو۔

اسی طرح ارشاد باری ہے (وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ جِبْتُمْ قُرْآنَ كِي
تِلَاوَتِ كَرْنِ لَكُو تَوَا مَتَعَا ذَه كَر لُو) اس کا معنی ہے کہ جب تم قرآن پڑھنے کا ارادہ کرو۔ اسی طرح
قول باری ہے (وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا) جب تم بات کرو تو انصاف کی بات کرو اس سے یہ
مراد نہیں ہے کہ بات کرنے کے بعد عدل کرو بلکہ بات کرنے سے پہلے یہ عزم کرو کہ انصاف پر
یعنی بات کے سوا اور کوئی بات نہیں کریں گے۔

اسی طرح تیسری آیت میں بلوغ اجل کا ذکر کر کے اس سے عدت کا قریب الاختتام ہونا
مراد لیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے معروف طریقے سے بیوی کو روکے رکھنے کا حکم دیتے وقت عدت
کے قریب الاختتام ہونے کا ذکر کیا ہے حالانکہ معروف طریقے سے بیوی کو روکے رکھنا نکاح کے
بقائم کے تمام احوال میں مشورہ پر لازم ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ معروف طریقے سے امساک کے
ذکر کے ساتھ تسریح یعنی بھلے طریقے سے رخصت کر دینے کا بھی ذکر کیا ہے جس کا مفہوم عدت
کا اختتام ہے۔

اور پھر دونوں کو امر کے تحت جمع کر دیا ہے اور چونکہ تسریح کی صرف ایک حالت ہوتی ہے
جو زیادہ عرصے تک باقی نہیں رہتی اس لیے بلوغ اجل یعنی عدت کے قریب الاختتام ہونے والی
حالت کو اس کے ساتھ خاص کر دیا تاکہ معروف یعنی بھلے طریقے کا تعلق دونوں معاملوں (امساک
اور تسریح) کے ساتھ ہو جائے۔

قول باری (فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ) سے مراد عدت گزرنے سے پہلے رجوع کر لینا ہے۔
یہی قول حضرت ابن عباس، حسن بصری، مجاہد اور قتادہ سے مروی ہے۔ اب رہا قول باری
(أَوْ سِرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ) تو اس کا معنی یہ ہے کہ طلاق دینے کے بعد اسے چھوڑے رکھے یہاں
تک کہ اس کی عدت گزر جائے۔

اللہ تعالیٰ نے امساک بالمعروف کو مباح کر دیا جس کا مفہوم یہ ہے کہ شوہر اس کے ضروری
حقوق ادا کرے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا، نیز بھلے طریقے سے تسریح کو بھی مباح کر دیا جس کا مفہوم
یہ ہے کہ رجوع کے ذریعے اس کی عدت کی مدت کو طویل تر کر کے اسے نقصان پہنچانے کا ارادہ نہ

کرے۔ یہ بات اللہ تعالیٰ نے (اَوْسِرْ حَوْهَتِكَ) کے ذکر کے فوراً بعد (وَلَا تُسْكُوهُنَّ ذُرِّيَّتَكَ) کے ذکر سے بیان فرمائی ہے۔ اس میں اس تاویل کی بھی گنجائش ہے کہ معروف طریقے سے رخصت کر دینے کی شکل یہ ہوتی ہے متناع یعنی سامان وغیرہ دے کر رخصت کرے۔

اس آیت سے نیز قول باری (اِنَّمَا مَسَاكُنُكُمْ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْوِیْحٍ بِاِحْسَانٍ) سے کسی نے یہ استدلال کیا ہے کہ اگر شوہر اتنا مفلوک الحال ہو کہ بیوی کو نان نفقہ دینے سے بھی عاجز ہو تو ایسی صورت میں ان دونوں کے درمیان علیحدگی واجب ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے شوہر کو دو میں سے ایک بات کا اختیار دیا ہے یا تو معروف طریقے سے اسے اپنی بیوی بنائے رکھے یا پھر بھلے طریقے سے اسے رخصت کر دے۔ اور ظاہر ہے کہ نان و نفقہ مہیا نہ کر سکتا معروف میں داخل نہیں ہے اس لیے جب شوہر اس سے عاجز ہو جائے گا تو دوسری بات یعنی تسویح اس پر لازم آ جائے گی اور حاکم دونوں کو علیحدہ کر دے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جس کسی نے یہ بات کہی اور آیت سے اس پر استدلال کیا ہے یہ اس کی جہالت ہے۔ اس لیے کہ ایسا شوہر جو اپنی بیوی کو نان و نفقہ دینے سے عاجز ہو وہ بھی اسے معروف طریقے سے اپنی بیوی بنائے رکھ سکتا ہے کیونکہ وہ اس حالت میں اتفاق کا مکلف ہی نہیں ہوتا۔

قول باری ہے (وَمَنْ قَدَّرَ عَلَیْهِ رِزْقَهُ فَلِیُتَفِقَ مِمَّا آتَا اللّٰهُ لَا یُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا مَا آتَاہَا سَیَجْعَلُ اللّٰهُ لَعَدَّ عُسْرٍ یُسْرًا۔ جسے اللہ تعالیٰ رزق میں تنگی دے دے تو وہ اس میں سے خرچ کرے جو اللہ نے اسے دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کسی کو مکلف نہیں بناتا مگر صرف اسی چیز کا جو اس نے اسے دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ تنگدستی کے بعد فراخی دینے والا ہے) اس بنا پر یہ کہنا درست نہیں کہ تنگدست شوہر اپنی بیوی کو معروف طریقے سے نہیں سنبھالے ہوئے ہے کیونکہ دراصل معروف طریقے سے نہ رکھنا قابلِ مذمت ہے۔ اور جو شخص تنگدست ہو اس کا اتفاق نہ کرنا قابلِ مذمت نہیں ہے۔ اگر یہ صورت ہوتی تو پھر اصحابِ صفہ اور فقراء صحابہ جو تنگدستی کی بنا پر اپنے اور پر خرچ کرتے سے عاجز تھے چہ جائیکہ اپنی بیویوں پر خرچ کریں سب کے سب معروف طریقے سے اپنی بیویوں کو نہ بسانے والے شمار ہوتے۔

نیز ہمیں یہ معلوم ہے کہ ایسا شوہر جو اتفاق کی قدرت رکھتے ہوئے بھی اتفاق کے لیے تیار نہ ہو، وہ معروف طریقے سے نہ بسانے والا شمار نہیں ہوتا اور یہ بھی متفقہ مسئلہ ہے کہ ایسی صورت

میں بھی وہ بیوی سے علیحدہ کر دیے جانے کا مستحق نہیں ہوتا تو یہ کیسے جائز ہو سکتا کہ اتفاق سے عابثہ شوہر کی تفریق کے وجوہ پر آیت سے استدلال کیا جائے، اور اتفاق پر قادر کی تفریق پر استدلال نہ کیا جائے جبکہ عابثہ حقیقت میں معروف طریقے سے بیوی کو بسانے والا ہوتا ہے اور قادر بسانے والا نہیں ہوتا۔ اس قول سے استدلال کرنے والے کے استدلال میں تخلف لازم آ گیا جس کی وجہ سے اس کا استدلال ہی باطل ہوگا۔

قول باری ہے (وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضَرَارًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَكُوا) اور تم ان کو نقصان پہنچانے کی غرض سے نہ روکو کہ پھر ان پر زیادتی کے مرتکب ہو جاؤ) اس آیت کی تاویل میں مسرفی حسن بصری مجاہد، قتادہ اور ابراہیم نخعی سے منقول ہے کہ اس سے مراد رجوع کے ذریعے اس کی عدت کی مدت کو طویل تر کر دینا ہے۔

وہ اس طرح کہ جب اس کی عدت قریب الاقتمام ہو تو رجوع کر کے پھر طلاق دے دے تاکہ وہ بے چاری نئے سرے سے عدت شروع کرے اور پھر جب عدت قریب الاقتمام ہو تو رجوع کرے۔ اللہ تعالیٰ نے اسے حکم دیا کہ بیوی کو معروف طریقے سے عقد زوجیت میں رکھے اور عدت کی مدت کو طویل تر بنا کے اسے نقصان نہ پہنچائے۔

قول باری ہے (وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ) اور جو شخص ایسا کرے گا وہ اپنے نفس پر ظلم کرے گا) یہ فقرہ اس پر دلالت کر رہا ہے کہ خواہ وہ نقصان پہنچانے کی نیت سے رجوع کرے اس کا رجوع درست ہو جائے گا۔ کیونکہ اگر یہ مفہوم نہ ہوتا تو وہ ظلم قرار نہ دیا جاتا کیونکہ اس صورت میں رجوع کا حکم ثابت نہ ہوتا اور اس کا یہ فعل بیکار جاتا۔ قول باری ہے (وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا) اور اللہ کی آیات کو مذاق نہ بناؤ) حضرت عمرؓ اور حضرت ابوالدرداءؓ سے روایت حسن بصری یہ منقول ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی کو طلاق دے دیتا اور پھر رجوع کر لیتا اور کہتا کہ میں نے تو مذاق کیا تھا۔

اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اعلان فرما دیا کہ جس شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی یا غلام آزاد کر دیا یا کسی سے نکاح کر لیا اور پھر یہ کہہ دیا کہ میں نے تو مذاق کیا تھا تو اس کے اس عمل کو مذاق پر نہیں بلکہ سنجیدگی اور قصد پر محمول کیا جائے گا۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں (مَنْ طَلَّقَ اَوْ حَرَّمَ اَوْ نَكَحَ فَقَالَ كُنْتُ لَاعِبًا فَهُوَ جَاهِلٌ)

حضرت ابوالدرداء نے یہ خبر دی کہ آیت کی تاویل یہ ہے اور آیت اس بارے میں نازل ہوئی۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ مذاق اور سنجیدگی دونوں صورتوں میں دی گئی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ یہی حکم رجوع کرنے کا بھی ہے کیونکہ اس کا ذکر امساک یا تسريح کے ذکر کے بعد ہوا ہے اس لیے یہ ان دونوں کی طرف راجع ہو گا نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول سے اس کی تاکید بھی کر دی ہے۔

عبدالرحمن بن حبیب نے عطاء بن ابی رباح سے، انھوں نے ابن ماکہ سے اور انھوں نے حضرت ابوبہریرہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ثلاث جدهن جد وھن لھن جد الطلاق والتکاح والمرجعة طلاق، نکاح اور رجعت ایسی تین باتیں ہیں کہ اگر یہ سنجیدگی سے کی جائیں تو ان کا وہی حکم ہے جو اگر مذاق کے طور پر کی جائیں یعنی دونوں صورتوں میں یہ واقع ہو جاتی ہیں۔

سعید بن المسیب نے حضرت عمرؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ چار باتیں ایسی ہیں جو اگر کوئی شخص اپنی زبان سے کہے بیٹھے تو وہ اس پر لازم ہو جاتی ہیں۔ غلام آزاد کرنا، طلاق دینا، نکاح کرنا اور نذرمان لینا۔ جابر نے عبداللہ بن لُحی سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے یہ قول نقل کیا ہے کہ تین باتیں ایسی ہیں کہ ان میں مذاق کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ نکاح، طلاق اور صدقہ۔

قاسم بن عبدالرحمن نے حضرت عبداللہ سے روایت کی ہے کہ جب تم کسی سے نکاح کرنے کی بات اپنے منہ سے نکال دو تو پھر خواہ تم نے مذاق سے یہ بات کہی ہے یا سنجیدگی سے دونوں کا حکم یکساں ہو گا یعنی دونوں صورتوں میں اس کا نفاذ ہو جائے گا۔ یہی بات تابعین کی ایک جماعت سے مروی ہے اور ہمیں اس بارے میں فقہاء اہل مہار کے کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔

زبردستی کی طلاق

یہ بات مکروہ (وہ شخص جسے مجبور کیا جائے) کی دی ہوئی طلاق کے واقع ہوجانے میں بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس لیے کہ طلاق کے معاملے میں جب سنجیدہ اور مذاق کرنے والے دونوں کا حکم یکساں ہے۔ باوجودیکہ دونوں قصداً اور ارادے سے یہ بات زبان پر لاتے ہیں

دونوں میں صرف اس لحاظ سے فرق ہے کہ ایک کا ارادہ زبان پر لائے ہوئے لفظ کے حکم کو واقع کرتے کا ہوتا ہے اور دوسرے کا یہ ارادہ نہیں ہوتا تو اس سے معلوم ہوا کہ اس حکم کو دور کرنے میں نیت کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔

اب مکرہ ایک طرف تو ارادے اور قصد سے طلاق کا لفظ زبان پر لاتا ہے لیکن اس کے حکم کا اسے ارادہ نہیں ہوتا تو اس کی نیت کا فقدان طلاق کے حکم کو دور کرنے میں کوئی اثر نہیں دکھائے گا۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ طلاق واقع ہونے کی شرط یہ کہ مکلف ایسے الفاظ اپنی زبان پر لائے جس سے طلاق واقع ہو جائے۔ واللہ اعلم!

ولی کے بغیر نکاح کا بیان

قول باری ہے (وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضِلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ
أَزْوَاجَهُنَّ أَوْ حَبِيبَاتَهُنَّ مِمَّا طَلَّقْنَ مِنْهُنَّ بِمَا كَانُوا يَنْكِحُونَهُنَّ مِمَّا كَانُوا يَنْكِحُونَ) اور جب تم اپنی عورتوں کو طلاق دے چکو اور وہ اپنی عدت پوری کر چکیں تو پھر اس
میں مانع نہ بنو کہ وہ اپنے زیرِ تجویز شوہروں سے نکاح کر لیں) تا آخر آیت۔

قول باری (فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ) یہاں حقیقت مراد ہے یعنی عدت کا ختم ہو جانا۔ لفظ
العضل کے دو معانی ہیں ایک منع یعنی روک دینا، دوسرا ضیق یعنی تنگ کر دینا۔ کہا جاتا
ہے "عضل القضاء بالجیش" (شکر کی کثرت بعد اسے فضا تنگ ہو گئی) نیز الاموال المعصل
کا معنی ایسا معاملہ جو حل نہ ہو سکے، اسی طرح "داع عضال" پیچیدہ بیماری کو کہتے ہیں۔ تفسیق
کے معنی میں منجادرہ ہے "عضلت علیہم الامم" (ان پر یہ معاملہ تنگ کر دیا گیا)

اسی طرح جب عورت کے لیے بچے کی پیدائش مشکل ہو جائے تو کہا جاتا ہے "عضلت
المراة بولدها" اس لفظ کے یہ دونوں معانی متقارب ہیں کیونکہ امر ممنوع وہ ہوتا ہے جس کا کرنا
بہت مشکل ہوتا ہے یا جس کا دور کرنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ اور ضیق بھی وہ معاملہ ہوتا ہے
جو مشکل ہوتا ہے۔

شعبی سے مروی ہے کہ ان سے مشکل مسئلے کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے جواب دیا۔ یہ
ایسی اونٹنی ہے جس کے پیرے اور کانوں پر بکثرت بال ہوتے ہیں جو نہ چھپے ہٹے اور نہ آگے
بڑھے، اگر یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کے زمانے میں پیش آجاتی تو انہیں بھی درماندہ کر دیتا
تو قول باری (وَلَا تَعْضِلُوهُنَّ) کا معنی ہے (وَلَا تَمْنَعُوهُنَّ) (انہیں مت روکو) یا
"وَلَا تَضِيقُوا عَلَيْهِنَّ فِي التَّزْوِيجِ" (اور نکاح کرنے کے سلسلے میں ان کے لیے تنگی نہ پیدا کرو)
یہ آیت کئی وجود سے جواز نکاح پر دلالت کرتی ہے جب کوئی عورت ولی یا ولی کی اجازت

کے بغیر از خود عقد نکاح کرے ایک تو یہ کہ عقد نکاح کی نسبت عورت کی طرف کئی گئی ہے اور ولی کی اجازت کی کبھی شرط کا ذکر نہیں کیا گیا، دوم ولی کو رکاوٹ پیدا کرنے سے روک دیا گیا ہے جب طرفین نکاح پر رضا مند ہو جائیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ ولی اگر عورت کو نکاح سے روکنے کا اختیار نہ رکھتا تو اسے اس بات سے روکا نہ جاتا جس طرح کہ اجنبی کو اس سے نہیں روکا جاتا جس کی کوئی سرپرستی یا ولایت نہیں ہوتی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ یہی اس بات سے مانع ہے کہ اس کا اس چیز میں کوئی حق ہو جس سے اس کو نہیں کر دی گئی ہے۔

تو پھر یہی سے اثباتِ حق پر استدلال کیسے کیا جاسکتا ہے۔ نیز ولی کے لیے یہ ممکن ہوتا ہے کہ وہ عورت کو باہر نکلنے سے اور عقد نکاح کے بارے میں خط و کتابت کرنے سے روک دے اس لیے یہ جائز ہے کہ مشکلات پیدا کرنے سے نہیں کا تعلق بھی اسی قسم کی ممانعت سے ہو۔ کیونکہ اکثر احوال میں یہ چیزیں ولی کے ہاتھ میں اس طرح ہوتی ہیں کہ وہ عورت کو ان سے روک سکتا ہے۔

آیت کی ایک اور وجہ سے بھی ہمارے قول پر دلالت ہو رہی ہے۔ وہ یہ کہ جب ولی کو رکاوٹ ڈالنے سے روک دیا گیا ہے جب کہ عورت اپنے کفو میں نکاح کرے تو اب اس بارے میں اسے کوئی حق نہیں پہنچتا جس طرح کہ کسی کو سودا اور فاسد قسم کے سودے کرنے سے روک دیا جائے تو اسے ان چیزوں کا کوئی حق نہیں پہنچتا جن سے اسے روک دیا گیا ہے اس لیے ولی کو فسخ نکاح کا حق نہیں پہنچے گا۔

اور جب یہ جھگڑا حاکم کے پاس جائے گا اور حاکم اس عقد سے روک دے گا تو اس صورت میں وہ ظالم ٹھہرے گا اور وہ ایسی چیز کے روکنے کا ترکب قرار پائے گا جس کا روکنا اس کے لیے ممنوع ہے۔ اس لیے فسخ نکاح میں حاکم کا حق بھی باطل ہو جائے گا اس طرح یہ عقد نکاح اس طرح باقی رہ جائے گا کہ کسی کو اس کے فسخ کا حق نہیں ہوگا۔ اس بنا پر یہ جائز اور نافذ ہو جائے گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ ولی کو اس وقت رکاوٹ ڈالنے سے روک دیا گیا ہے جب فریقین آپس میں معروف طریقے سے نکاح پر رضا مند ہو جائیں تو یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر غیر ولی عقد نکاح کرے گا تو یہ معروف طریقے پر نہیں ہوگا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ معروف طریقہ جو بھی ہو وہ

ولی کا عقد نہیں ہو سکتا۔ وہ اس طرح کہ آیت میں عورت کے عقد کے جواز پر نص ہے اور ولی کو اس میں رکاوٹ ڈالنے سے روک دیا گیا ہے تو یہ جائز نہیں ہے کہ معروف کا معنی یہ ہو کہ عورت کا کیا ہوا عقد جائز نہ ہو۔

کیونکہ اگر یہ معنی لیا جائے تو اس سے آیت کے موجب کی نفی ہو جاتی ہے اور یہ بات اسی وقت ہو سکتی ہے جب نسخ ثابت ہو جائے جب کہ یہ معلوم امر ہے کہ ایک ہی خطاب میں نسخ اور منسوخ دونوں کا جواز متنع ہوتا ہے کیونکہ نسخ کا ثبوت اسی وقت ہوتا ہے جب حکم کو استغراق حاصل ہو جائے اور اس پر عملی کی قدرت وجود میں آجائے۔

اس لیے اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ باہمی رضا مندی کے اندر معروف طریقے کی جو شرط لگا دی گئی ہے اس سے مراد ولی نہیں ہے نیز ایک اور پہلو بھی ہے۔ حرف باء ابدال یعنی بدل بنانے کے معنی کا فائدہ دیتا ہے اس لیے اس معنی کو مہر کی مقدار کی طرف موڑ دیا جائے گا اور معنی یہ ہو گا کہ عورت کے مہر مثل میں کوئی کمی نہ ہو۔ اسی بنا پر امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ جب نکاح میں مہر مثل سے کم مہر رکھا جائے تو اولیاء کو حق پہنچتا ہے کہ یہ نکاح ختم کر دیں۔ ولی کے بغیر جواز نکاح کے سلسلے میں اس آیت کی نظیر یہ قول باری ہے (فَاِنْ هَلَلَتْهَا كَلًا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ يَدِ رَجُلٍ يَكْفِيْهُ زَوْجًا غَيْرًا كَاِذَا هَلَلَتْهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا اَنْ يَتَرَاجَعَا) یہ آیت دو وجوہ سے جواز نکاح پر دلالت کرتی ہے اول اس میں نکاح کے فعل کی نسبت عورت کی طرف کی گئی ہے یعنی (حَتَّىٰ يَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرًا)

دوم (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا اَنْ يَتَرَاجَعَا) میں تراجم کی نسبت عورت اور مرد کی طرف کی گئی ہے ولی کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ اسی طرح یہ آیت (وَإِذَا بَلَغَتِ الْجُلُودَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَعَلَّيْنَ فِيْ اَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ) آیت کے موجب اپنی ذات کے متعلق عورت کے اقدام کے جواز کا ثبوت ہو رہا ہے اور درمیان میں ولی کی کوئی شرط نہیں ہے۔ لیکن اگر صحت عقد کے لیے ولی کی شرط عائد کر دی جائے تو اس سے آیت کے موجب کی نفی لازم آئے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت میں اپنی ذات کے متعلق عورت کے اقدام سے مراد ازدواجی زندگی اختیار کرنا ہے، اور یہ کہ عورت کے سلسلے میں کوئی عقد اس کی اجازت کے بغیر درست نہیں ہو گا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات دو وجوہ سے غلط ہے اول یہ کہ لفظ کا عموم ازدواجی زندگی اختیار کرنے یا نہ کرنے دونوں کو شامل ہے۔

دوم یہ کہ ازدواجی زندگی کو پسند کر لیتے یا اختیار کر لینے سے اپنی ذات کے متعلق کوئی
 قدم اٹھانے کا مفہوم حاصل نہیں ہوتا۔ یہ مفہوم تو عقد کے ذریعے حاصل ہوتا ہے جس کی بنا
 پر نکاح کے احکام متعلق ہوتے ہیں۔

نیز قول باری (إِذَا تَوَاصَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ) میں اختیار کا ذکر عقد کے ساتھ کیا
 گیا ہے جس سے ہمارے قول کی تصدیق ہوتی ہے۔

اس بابے میں اختلاف رائے کا ذکر

اگر کوئی عورت ولی کے بغیر اپنی ذات کے لیے عقد نکاح کرے تو اس کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ عورت کو اختیار ہے کہ وہ کفو میں نکاح کرے اور پورا پورا مہر وصول کرے، ولی کو اس پر اعتراض کا کوئی حق نہیں ہوگا۔ یہی امام زفر کا قول ہے۔ اگر اس نے غیر کفو میں نکاح کر لیا تو نکاح جائز ہوگا البتہ اولیاء کو حق ہوگا کہ ان دونوں کو علیحدہ کر دیں۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے اپنے بھائی عبدالرحمن بن ابی بکر کی بیٹی کا نکاح منذر بن الزبیر سے کر دیا تھا اور عبدالرحمن موجود نہیں تھے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت عائشہؓ اور عبدالرحمن بن ابی بکر دونوں کے نزدیک ولی کے بغیر نکاح جائز تھا۔ یہی محمد بن سیرین، شعبی، زہری اور قتادہ کا قول ہے۔ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ ولی کے بغیر نکاح جائز نہیں ہے۔ اگر ولی اس نکاح کو تسلیم کرے تو یہ جائز ہو جائے گا اور اگر تسلیم کرنے سے انکار کر دے جبکہ نکاح کفو میں ہوا ہو تو قاضی (یا عدالت) اسے جائز قرار دے گا اور قاضی جب اسے جائز قرار دے دے گا تو امام ابو یوسف کے نزدیک پھر جا کر نکاح مکمل ہوگا۔ یہی امام محمد کا قول ہے۔ امام ابو یوسف سے ایک اور قول بھی منقول ہے لیکن مشہور قول یہی ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے۔ امام اوزاعی کا قول ہے کہ جب عورت نکاح کا معاملہ کسی مرد کے سپرد کر دے اور مرد اس کا نکاح اس کے کفو میں کر دے تو یہ نکاح جائز ہو جائے گا اور ولی کو تفریق کا اختیار نہیں ہوگا۔

ابن ابی لیلیٰ، سفیان ثوری، حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ ولی کے بغیر نکاح جائز نہیں۔ ابن شیرمہ کا قول ہے کہ ولی کے بغیر نکاح نہیں اور والدہ ولی نہیں ہوتی۔ اور نہ ہی کوئی

عورت قاضی کے بغیر کسی مرد کو اپنا ولی بنا سکتی ہے۔
ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ جب عورت آزاد شدہ یا مفقوک الحال
یا گھٹی یاد رہے گی ہو جسے کوئی خطرہ لاحق نہ ہو تو اس صورت میں اگر وہ کسی مرد کو نکاح کے
لیے اپنا نمائندہ مقرر کر دے اور وہ شخص اس کا نکاح کر دے تو اس میں کوئی حرج نہیں یہ
نکاح جائز ہو جائے گا۔

امام مالک نے یہ بھی فرمایا کہ اگر عورت مال دار ہو اور قدر و منزلت والی ہو تو اس کا نکاح
یا تو اس کے اولیاء کرام میں یا سلطان کرائے۔ ابن القاسم نے یہ بھی کہا ہے کہ امام مالک نے
یہ فرمایا کہ مرد کے لیے جائز ہے کہ وہ عورت کا نکاح کر دے جبکہ وہ عورت کے قبیلے سے تعلق
رکھتا ہو اور اس کا بغیر اس کی نسبت عورت سے زیادہ قریب ہو۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر کوئی عورت ولی کے بغیر نکاح کر لے اور جس سے نکاح
ہوا ہے اس کے مقابلہ میں دوسرا شخص زیادہ حسین ہو تو ایسی صورت میں ولی اس کا معاملہ حکم
کے پاس لے جائے گا۔ اگر شوہر ہم کفو ہوگا تو سلطان اس کے جواز کا حکم دے دے گا اور نکاح
فسخ نہیں کرے گا یہ مسئلہ ثیبیہ کے متعلق ہے۔

لیث بن سعد نے کالی رنگت والی عورت کے متعلق کہا ہے کہ اگر اس نے ولی کے بغیر
نکاح کر لیا تو یہ جائز ہوگا۔ اگر باکرہ عورت کا نکاح ولی کے بغیر کسی اور نے کر دیا جبکہ ولی
قریب اور موجود ہو تو اس کا معاملہ ولی کی صوابدید پر ہوگا۔ اگر سلطان کو اس نکاح میں کوئی عیب
نظر آجائے گی تو وہ اسے ولی کی طرف سے فسخ کر دے گا۔ اس صورت میں ولی اس شخص کی
بہ نسبت اولی ہوگا جس نے نکاح کرایا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے ما قبل میں عورت کے لیے ہونے عقد کے جواز کو واجب
کرنے والی حقیقی آیتیں بیان کی ہیں وہ اس مسئلے میں امام ابو حنیفہ کے قول کی صحت پر دلالت
کرتی ہیں۔ سنت کی رو سے بھی اس کی تائید حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہوتی ہے
جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں الحسن بن علی نے، انھیں عبد الرزاق
نے، انھیں معمر نے صالح بن کیسان سے، انھوں نے نافع بن جبیر بن مطعم سے اور انھوں نے
حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لیس للولی مع الثیب اموشیبہ
کے معاملے میں ولی کو کوئی اختیار نہیں۔

ابو داؤد نے کہا ہمیں احمد بن یونس اور عبداللہ بن مسلمہ نے، انھیں مالک نے عبداللہ بن فضال سے، انھوں نے نافع بن جبیر سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا اَلْاِحْتِقَابُ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا بِمَوَدَّاتِهَا وَكَلِيٌّ بِرُحْمَةِ كَلِيَّتِهَا بِرُحْمَةِ كَلِيَّتِهَا (ہے)

پہلی حدیث عقد نکاح میں ولی کے اعتبار کو سا قط کر دیتی ہے اور دوسری حدیث اس بات سے مانع ہے کہ ولی عورت کے کٹے ہوئے عقد کی راہ میں حائل ہو جائے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے (اَلْبَجَارُ اِحْتِقَابُ بِنَفْسِهَا۔ پڑوسی اپنی قربت کی وجہ سے زیادہ حقدار ہے) یا آپ نے ایک نابالغ بچے کی ماں سے فرمایا (انت اِحْتِقَابُ بِنَفْسِهَا مَا لَمْ تَكُنْ حَتَّى يَجِبَ تَكْوِينُ النِّكَاحِ تَهْتَكُ اس وقت تک تو ہی اس بچے کی زیادہ حقدار ہے) آپ نے نکاح کر لینے کی صورت میں بچے پر ماں کے حق کی نفی کر دی۔

اس پر نہ ہری کی روایت کردہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جو انھوں نے حضرت سہل بن سعد سے اس عورت کے متعلق نقل کی ہے جس نے اپنی ذات کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے پیش کر دیا تھا۔ آپ نے فرمایا تھا کہ مجھے نکاح کی ضرورت نہیں ہے۔ ایک شخص نے اٹھ کر عرض کیا کہ میرے ساتھ اس کا نکاح کر دیجیے۔ آپ نے اس کے ساتھ اس عورت کا نکاح کر دیا اور اس سے اس کے ولی کے متعلق کوئی سوال نہیں کیا کہ آیا وہ ہے بھی یا نہیں۔ نہ ہی آپ نے عقد نکاح کے جواز میں ولی کی شرط لگائی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام سلمہؓ کو پیغام نکاح بھیجا۔ حضرت ام سلمہؓ نے یہ کہا کہ میرا کوئی ولی موجود نہیں ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کہلا بھیجا کہ تمھارا کوئی ولی خواہ موجود ہو یا غیر حاضر وہ مجھے ناپسند نہیں کرے گا۔ اس پر حضرت ام سلمہؓ نے اپنے ایک بیٹے سے کہا کہ اپنی ماں کا نکاح حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کرادو اور اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام سلمہؓ سے ولی کے بغیر نکاح کر لیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ مذکورہ بالا دونوں واقعات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی حضرت ام سلمہؓ اور اس عورت کے ولی تھے جس نے اپنی ذات آپ کے لیے ہبہ کر دی تھی کیونکہ قول باری ہے (اَلنَّبِيُّ اَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ) صلی اللہ علیہ وسلم اہل ایمان کے ساتھ خود ان کے نفس سے بھی زیادہ تعلق رکھتے ہیں) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ

علیہ وسلم کی اس حیثیت کا تعلق آپ کی فرمانبرداری اور اطاعت سے ہے جو مسلمانوں پر فرض ہے۔ نیز اس کا تعلق آپ کے دیے ہوئے احکامات کو خوشدلی سے ادا کرنے سے ہے۔ لیکن جہاں تک مسلمانوں کی جان و مال میں تصرف کا تعلق ہے اس میں آپ کو یہ حیثیت حاصل نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب حضرت ام سلمہؓ نے یہ کہا کہ میرا کوئی ولی موجود نہیں ہے تو آپ نے ان سے یہ نہیں فرمایا کہ اولیاء کی ضرورت نہیں، میں ان کے مقابلہ میں تمہارا زیادہ قریبی ہوں بلکہ یہ فرمایا کہ تمہارے اولیاء میں سے کوئی بھی مجھے ناپسند نہیں کرے گا۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مذکورہ بالا نکاحوں میں ان عورتوں کے ولی نہیں بنے تھے۔ اس پر عقلی طور پر بھی اس طرح دلالت ہو رہی ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر مرد اپنے مال میں صاحب تصرف ہو تو وہ ولی کے بغیر نکاح کر سکتا ہے اسی طرح عورت کے لیے بھی ہونا چاہیے کہ اگر اسے اپنے مال میں تصرف کا حق حاصل ہو تو اس کے عقد نکاح کا جواز لازم ہو جانا چاہیے۔ ہماری بیان کردہ علت (اپنے مال میں تصرف کا حق رکھنا) کی صحت کی دلیل یہ ہے کہ دیوانے کو اپنے مال میں تصرف کا حق نہیں اس لیے اس کا کیا ہونا نکاح بھی جائز نہیں۔ اس سے ہماری بیان کردہ علت کی صحت پر دلالت ہوتی ہے۔

جن حضرات کو اس سے اختلاف ہے انہوں نے شریک کی روایت کردہ حدیث سے استدلال کیا ہے جو انہوں نے سماک سے نقل کی ہے، انہوں نے حضرت معقل بن یسار کے ایک علاقائی بھائی سے، انہوں نے حضرت معقل بن یسار سے کہ ان کی بہن ایک شخص کی زوجیت میں تھی، اس نے انہیں طلاق دے دی اور پھر رجوع کر لینے کا ارادہ ظاہر کیا لیکن حضرت معقل نے بہن کو ایسا کرنے سے روک دیا جس پر یہ آیت نازل ہوئی **فَلَا تَعْضَلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ** **أَزْوَاجَهُنَّ**

جن سے بھی یہ واقعہ مروی ہے کہ آیت اسی واقعہ کے پس منظر میں نازل ہوئی۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معقلؓ کو طلب کر کے بہن کے نکاح کا حکم دیا۔ لیکن یہ حدیث روایت کے عملوں کے مطابق ثابت نہیں ہے کیونکہ سند میں ایک جھپول شخص ہے جس سے سماک نے روایت کی ہے۔

دوسری طرف حسن بصری کی روایت کردہ حدیث مرسل ہے، یعنی اس میں صحابی کا واسطہ موجود نہیں ہے اگر یہ حدیث ثابت بھی ہو جائے تو یہ جواز عقد پر آیت کی دلالت کی نفی نہیں

کرے گی، اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت معقلؑ نے بہن کو نکاح کر لینے سے روکا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں ایسا کرنے سے منع کر دیا اور اس طرح روکنے کے سلسلے میں ان کا سبب ختم ہو گیا۔
ظاہر آیت کا تقاضا ہے کہ یہ شوہروں کو خطاب ہو کیونکہ قول باری ہے (وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَيَكُنَّ أَجْلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ) اس میں (فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ) ان لوگوں کو کہا جا رہا ہے جنہوں نے اپنی بیویوں کو طلاق دے رکھی ہے۔

جب یہ صورت ہو تو آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ مطلقہ کی عدت کی مدت طویل تر بنا کر انہیں نکاح کرنے سے نہ روکا جیسا کہ قول باری ہے (وَلَا تُنكِسُوهُنَّ حَتَّىٰ يَخْرُجُوا مِنْكُمْ) آیت میں یہ بھی گنجائش ہے کہ (وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ) میں خطاب اولیاء، شوہروں اور تمام لوگوں سے ہو۔ لفظ کا عموم اس کا متقاضی بھی ہے۔

کیا بغیر ولی کے نکاح کرنے والی عورت بدکار ہے، اس کا نکاح باطل ہے؟

عورت کے نکاح میں ولی کی شرط عائد کرنے والے اس حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ایسا امراة نکحت بغیر اذن ولیہا نکاحہا باطل جو عورت بھی ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرے گی اس کا نکاح باطل قرار دیا جائے گا) اسی طرح حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے بھی ان کا استدلال ہے جس کے الفاظ یہ ہیں (لا تنوح المرأة المرأة ولا تنوح المرأة نفسها فان الزانية هي التي تنوح نفسها کوئی عورت کسی عورت کا نکاح نہ کرے اور نہ ہی خود اپنا نکاح کرے کیونکہ ایسا کرنے والی دراصل بدکار ہے)

پہلی حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے۔ ہم نے اس پر شرح طحاوی میں پوری روشنی ڈالی ہے۔ بعض طرق میں اس کے یہ الفاظ مروی ہیں (ایسا امراة تنوح بنت بغیر اذن موالیہا) اس صورت میں ہمارے نزدیک اس حدیث کا اطلاق اس لوٹدی پر ہوگا جس نے اپنے آقا کی اجازت کے بغیر کسی سے نکاح کر لیا ہو۔

وہ گئی حدیث (لانکاح الابوی) تو یہ اختلاف کے موقع پر آٹے نہیں آتی کیونکہ عورت اگر اپنا نکاح کرے تو یہ نکاح ولی کے ذریعے شمار ہوگا اس لیے کہ عورت اپنی ذات کی ولی ہے جس طرح مرد اپنی ذات کا ولی ہے اس لیے کہ ولی وہ شخص ہوتا ہے جسے اس شخص پر ولایت

کا استحقاق ہوتا ہے جس کا وہ ولی ہوتا ہے۔

اس لحاظ سے عورت کو بھی ولایت کا استحقاق حاصل ہے نیز وہ اپنے مال میں تصرف کا حق رکھتی ہے اسی طرح اسے اپنے بطن میں بھی تصرف کا حق حاصل ہے۔ رہ گئی حضرت ابوہریرہ کی روایت کردہ حدیث تو اسے کراہت پر محمول کیا جائے گا اس کی وجہ یہ ہے اگر عورت کسی دوسری عورت کا یا اپنا نکاح کر لے گی تو نکاح کرانے والا شادی کی مجلس میں موجود ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ شادی کی مجلس میں عورت کا جانا مکروہ ہے۔

نیز نکاح کی کارروائی علی الاعلان کرنے کا حکم ہے اسی لیے مردوں کا اجتماع ہوتا ہے ایسے مجمع میں عورت کا جانا مکروہ ہے۔ اس حدیث کا آخری حصہ جس میں ایسی عورت کو بدکار کہا گیا ہے، ایک قول کے مطابق حضرت ابوہریرہ کا اپنا فقر ہے، حدیث کے الفاظ نہیں ہیں۔

یہ حدیث ایک اور طریق سے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے جس میں یہ ذکر ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ یہ فقرہ کہا کرتے تھے۔ اس فقرے کے متعلق جو بھی کہا جائے اتنی بات پر مسلمانوں کا اجماع ہے کہ یہ بات غلط ہے کیونکہ اگر عورت اپنا نکاح کسی کے ساتھ کر لے تو یہ بات کسی کے نزدیک نہ نایا بدکاری میں شمار نہیں ہوگی کیونکہ اس میں وطی کا ذکر نہیں ہے۔

اگر اسے نکاح اور وطی دونوں پر محمول کریں تو بھی کسی کے نزدیک یہ زنا کی صورت نہیں ہوگی اس لیے کہ جو لوگ ولی کے بغیر نکاح کی اجازت نہیں دیتے ان کے نزدیک بھی یہ نکاح فاسد ہوگا جس سے عہر اور عدت واجب ہوگی اور اگر بچہ پیدا ہو گیا تو اس کا نسب بھی ثابت ہوگا۔ ہم نے اس مسئلے پر شرح طحاوی میں سیر حاصل بحث کی ہے۔

قول باری ہے (ذَلِكُمْ اَزْكٰى كَسْرًا وَ اَطْهَرًا۔ یہ بات تمہارے لیے زیادہ شائستہ اور پاکیزہ ہے) یعنی اگر تم ان کے نکاح کی راہ میں رکاوٹ نہیں بنو گے تو اس صورت میں یہ طریقہ تمہارے لیے زیادہ شائستہ اور پاکیزہ ہوگا کیونکہ بعض دفعہ رکاوٹ کی بنا پر عورت عقد کے بغیر جنسی ملاپ کا عمل کر بیٹھے گی جس کی ممانعت ہے۔

یہی معنی ہے اس ارشاد کا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا اتاکم من ترضعون دینہ و خلقہ فزوجوا الا تفعلوا تکون فتنۃ فی الارض و فساد کبیر۔ جب تمہارے پاس ایسے شخص کا رشتہ آئے جس کی دینداری اور چال چلن سے تم مطمئن

ہو تو اسے اپنی بیٹی بیاہ دو، اگر تم ایسا نہیں کرو گے تو اس سے زمین میں بڑا فتنہ اور زبردست
فساد پھیلے گا۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں محمد بن شاذان نے، انھیں معلیٰ
نے، انھیں حاتم بن اسماعیل نے کہ میں نے عبداللہ بن ہریر کو کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا (اذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فأنكحوه الا تفعلوا تكن
فتنة في الارض وفساد عريض۔

رضاعت کا بیان

قول باری ہے (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ جُزَاءٌ مِنْكُمْ إِذَا رَضَعُوا مِنْكُمْ وَإِنْ لَمْ يَرْضَعُوا مِنْكُمْ فَيَسْتَرْضِعُوا مِنْكُمْ وَإِنْ لَمْ يَرْضَعُوا مِنْكُمْ فَاصْبِرُوا عَلَىٰ مَا آتَاكُمْ اللَّهُ لَا تَلْمِزِ الْمَوْلَاتُ فَنَفْسِهِنَّ ثَلَاثَةٌ قُرْآنِ) یا یہ مراد ہے کہ اس سے ماں کے لیے رضاعت کا حق ثابت کیا گیا ہے خواہ باپ اسے ناپست نہ ہی کیوں نہ کرے۔ یا رضاعت کی بنا پر باپ پر عائد ہونے والے اخراجات کا اندازہ لگا یا گیا ہے جب اللہ تعالیٰ نے ایک اور آیت میں یہ فرمایا (فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَارْتَرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ) اگر یہ تمہارے بچوں کو دودھ پلائیں تو انھیں ان کا معاوضہ ادا کر دو۔

ابو بکر عیاض کہتے ہیں کہ ظاہر آیت تو خبر کی صورت میں ہے لیکن مفہوم خطاب سے یہ بات معلوم ہوتی ہے اس سے خبر کا ارادہ نہیں کیا گیا کیونکہ اگر یہ خبر ہوتی تو اس کا مخبر (جس کے متعلق خبر دی جا رہی ہے) بھی موجود ہوتا جبکہ ماؤں میں ایسی بھی ہیں جو سرے سے بچے کو دودھ پلاتی ہی نہیں ہیں۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ آیت کے الفاظ میں خبر مراد نہیں ہے۔ اب جبکہ حقیقت الفاظ مراد نہیں جو خبر ہے تو پھر یا تو یہ مراد ہے کہ ماں پر بچے کو دودھ پلانا واجب کر دیا گیا ہے اور اس آیت کے ذریعے اسے اس کا حکم دے دیا گیا ہے کیونکہ صیغہ خبر کے ذریعے کبھی امر مراد ہوتا ہے۔

جیسا کہ قول باری ہے (وَالْمَطْلَقَاتُ يَرْتَضِعْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةً قُرْآنِ) یا یہ مراد ہے کہ اس سے ماں کے لیے رضاعت کا حق ثابت کیا گیا ہے خواہ باپ اسے ناپست نہ ہی کیوں نہ کرے۔ یا رضاعت کی بنا پر باپ پر عائد ہونے والے اخراجات کا اندازہ لگا یا گیا ہے جب اللہ تعالیٰ نے ایک اور آیت میں یہ فرمایا (فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَارْتَرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ) اگر یہ تمہارے بچوں کو دودھ پلائیں تو انھیں ان کا معاوضہ ادا کر دو۔

نیز یہ فرمایا (وَإِنْ تَعَسَىٰ رُءُوسُكُمْ فَذُرُّهُنَّ لَكُمْ أَخْسَىٰ) اور اگر تم باہم کشمکش کرو گے تو رضاعت کوئی دوسری کرے گی) یہ اس بابت کی دلیل ہے کہ یہاں زیر بحث آیت میں رضاعت مراد نہیں ہے۔ خواہ ماں یہ چاہے یا نہ چاہے بلکہ اسے اختیار ہے کہ اپنے بچے کو دودھ پلائے یا نہ پلائے۔

اس لیے اب دو آخری صورتیں باقی رہ گئیں۔ وہ یہ کہ باپ اگر بچے کی ماں سے دودھ پلوانے سے انکار کر دے تو اسے اس پر مجبور کیا جائے گا اور اس پر زیادہ سے زیادہ جتنے عرصے کی رضاعت کے اخراجات لازم ہوں گے وہ دو سال ہے۔ اگر وہ اس سے زائد عرصے کی رضاعت کا تخریج دینے سے انکار کر دے تو اسے اس پر مجبور نہیں کیا جاسکے گا۔

پھر قول باری (قَالَ الْوَالِدَاتُ يَرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ) یا تو تمام ماؤں کے لیے عام ہے خواہ طلاق یا ختم ہوں یا غیر طلاق یا فتنہ یا یہ کہ اس کا عطف ان طلاق یا فتنہ عورتوں پر ہو گا جن کا ذکر پہلے گزر چکا ہے اور آیت کے حکم کا اقتضایاً ان پر ہی ہو گا۔ اگر اس سے مراد تمام طلاق یا فتنہ اور شوہروں و انبیای مراد ہوں گی تو ان میں سے خاوندوں و ایولوں کے لیے واجب شدہ تخریج سے مراد نہ زوجیت کا نان و نفقہ ہو گا۔ رضاعت کا نفقہ مراد نہیں ہو گا کیونکہ ایسی عورت زوجیت کی بقا کے ساتھ رضاعت کے نفقہ کی مستحق نہیں ہوگی کہ اس طرح اسے دوسرا تخریج دینا پڑے، ایک زوجیت کا اور دوسرا رضاعت کا۔ اگر دودھ پلانے والی طلاق یا فتنہ ہو تو اس صورت میں بھی وہ رضاعت کے نفقہ کی مستحق ہوگی۔

ظاہر آیت کا یہی مقتضی ہے۔ کیونکہ ظاہر آیت نے رضاعت کی وجہ سے اس کا نفقہ واجب کیا ہے اور اس حالت میں نہ تو وہ بیوی ہے اور نہ ہی عدت گزار رہی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں آیت زیر بحث کا عطف قول باری (وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَدَعْنَ آجَاهُنَّ خَلًا تَعَصَلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحَنَّ أَوْلَادَهُنَّ) پر ہو گا اس صورت میں عورت کی عدت وضع حمل کی بنا پر گزر چکی ہوگی اور وہ رضاعت کی بنا پر نفقہ کی مستحق ہوگی۔ اس میں یہ بھی امکان ہے کہ شوہر نے وضع حمل کے بعد سے طلاق دے دی ہو اس صورت میں وہ حیض کے حساب سے عدت گزارے گی۔

رضاعت اور عدت دونوں کے نفقہ کے اکٹھے و جو ب کے متعلق ہمارے اصحاب کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ایک روایت میں تو ہے کہ وہ دونوں نفقہ کی ایک ساتھ مستحق ہوگی اور دوسری روایت میں ہے کہ عدت کے نفقہ کے ساتھ رضاعت کے نفقہ میں سے کوئی چیز اسے نہیں ملے گی۔

آیت کی دلائل دو معنوں پر ہو رہی ہے ایک یہ کہ ماں اپنے بچے کو دو سال کے عرصے میں دودھ پلانے کی زیادہ حق دار ہے اور اگر وہ دودھ پلانے پر رضاعت مند ہو تو باپ کسی اور عورت سے دودھ

نہیں پلوا سکتا۔ دوم یہ کہ جس مدت کی رضا عت کا خرچ باپ پر لازم ہے وہ دو سال ہے۔ آیت میں اس پر بھی دلالت موجود ہے کہ رضا عت کے اخراجات میں باپ کے ساتھ اور کوئی شریک نہیں ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے باپ پر یہ لازم کر دیا کہ وہ یہ خرچ بچے کی ماں کو دے جب کہ ماں باپ دونوں بچے کے وارث ہیں۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ماں سے بڑھ کر باپ کو اس کا ذمہ دار ٹھہرا دیا حالانکہ میراث میں باپ اور ماں دونوں شریک ہوتے ہیں۔

اس طرح نفقہ کی ذمہ داری بنیادی طور پر باپ پر ڈالی دی گئی کسی اور پر نہیں۔ اسی طرح باپ ہی اپنی نایانچ اولاد اور بائع لیکن ایسا سچ اولاد کے اخراجات کا ذمہ دار ہے اس چیز میں کوئی اور اس کا شریک نہیں ہوگا۔ آیت کی دلالت اسی مفہوم پر ہو رہی ہے۔ اور قول باری

رَبُّكُمْ ذُوْكُمْ وَ كَسُوْا تَهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ اِنْ كَاكُلْتُمْ اَنْ اُدْرِكُمْ اَمْرًا مَّعْرُوْفًا طَرِيقَةً سَمِيْعًا

حالت زوجیت میں بھی دودھ پلانے والی کے لیے کھانے اور کپڑے کے وجوب کا متقاضی ہے کیونکہ آیت تمام وادعات کو شامل ہے خواہ وہ زوجات ہوں یا طلاق یافتہ۔ قول باری (بِالْمَعْرُوْفِ) اس پر دلالت کر رہا ہے کہ کھانے اور کپڑے کا وجوب باپ کی خوشحالی اور تنگدستی کے لحاظ سے ہوگا کیونکہ یہ بات معروف میں داخل نہیں کہ تنگ دست پر اس سے زائد لازم کر دیا جائے جس کی وہ قدرت رکھتا ہو اور اس کا دینا اس کے لیے ممکن ہو اور خوشحال پر معمولی مقدار واجب کر دی جائے۔

کیونکہ اس حکم کے فوراً بعد یہ قول باری (لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا اَلًا وَّ سَعَهَا كَسِيَ اِنْسَانًا كُو) اس کی وسعت سے بڑھ کر مکلف نہیں بنایا جاتا) اس حقیقت کو پوری طرح بیان کر رہا ہے۔ اگر عورت اگر طہ جائے اور اس سے زائد کا مطالبہ کرے جو عرفاً اور عادتاً اس جیسی عورت کو معاوضہ کے طور پر دیا جاتا ہے تو اس کا مطالبہ تسلیم نہیں کیا جائے گا اسی طرح اگر مرد اس سے کم دینے پر بھد ہو جائے تو یہ اس کے لیے حلال نہیں ہوگا بلکہ اسے پوری مقدار ادا کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ آیت میں اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ تعمیر عورت کو کھانے اور کپڑے کے بدلے دودھ پلانے کے لیے رکھا جاسکتا ہے۔ اس لیے کہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے طلاق یافتہ عورت کے لیے جو چیز واجب کر دی ہے وہ رضا عت کی اجرت ہے اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (وَ اِنْ اَرْضَعْنَكُمْ فَاتُؤْتُوْنَ اَجْرَهُنَّ مِثْلًا مِّمَّا كُنْتُمْ اَرْضَعْنَ مِنْهُنَّ) میں اس کی وضاحت کر دی ہے۔

آیت میں نئے پیش آمدہ واقعات کے احکامات معلوم کرنے کے لیے اجتہاد کی گنجائش پر

بھی دلالت ہو رہی ہے کیونکہ معروف طریقے سے تفقہ کا اندازہ لگانا غالب ظن اور کثرت رائے سے ممکن ہے اس لیے کہ اس کا اعتبار عادت کی بنا پر ہوتا ہے اور ہر ایسی چیز جس کی بنیاد عادت ہو اس کے معلوم کرنے کا طریقہ اجتہاد اور غالب ظن ہے۔ کیونکہ عادت ایک ہی مقدار پر ٹھہری نہیں ہوتی کہ اس میں کمی بیشی کی کوئی گنجائش نہ ہو۔

ایک اور جہت سے بھی اس معاملے میں اجتہاد سے کام لینے کی ضرورت ہے اور وہ ہے مرد کی خوشحالی اور تنگدستی بیکر کفایت کرنے والی مقدار کا اندازہ لگانا جو اس قول باری (لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا وِثْرًا وَلَا سُعْهًا) کے تحت ضروری ہے۔ کیونکہ وسعت کا اعتبار عادت پر مبنی ہوتا ہے اس سے فرقہ جہریہ کے اس عقیدے کا بھی بطلان ہو جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو ایسی باتوں کا مکلف بناتا ہے جن کی وہ طاقت نہیں رکھتے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف اس بات کی نسبت کرنے میں وہ بالکل جھوٹے ہیں۔ آیت میں ان کے اس جھوٹ کا پول کھول دیا گیا ہے۔ یقیناً اللہ تعالیٰ ان کی ان بے وقوفانہ باتوں اور ان کی ان جھوٹی باتوں سے بہت بلند ہے۔

قول باری ہے (لَا تُضَارُّوْا الْوَالِدِیْنَ بِالْوَالِدِیْنَ مَا كَانَتْ بِلَدِّكُمْ كَيْفَ مَا كَانَ مَلَكُوتُكُمْ) اور کسی باپ کو اس کے بچے کی وجہ سے تکلیف میں نہ ڈالا جائے (حسن بصری، حجاب اور قتادہ سے مروی ہے کہ اس سے مراد رضاعت کے معاملے میں تکلیف میں ڈالنا ہے۔ سعید بن جبیر اور ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ اگر رضاعت کا کوئی انتظام کیا جائے تو اس میں ماں کو اختیار دیا جائے گا۔ ابو بکر حبصہ ص کہتے ہیں کہ آیت کا معنی یہ ہے کہ کسی ماں کو اس وجہ سے تکلیف نہ دی جائے کہ بچہ اس کا ہے وہ اس طرح کہ اگر وہ اتنے پیسوں پر دودھ پلانے کے لیے راضی ہو جائے جتنے پر ایک اجنبی عورت ہوتی ہے تو اسے اس کا موقع نہ دیا جائے یا اتنے پیسے ادا نہ کیے جائیں۔

بلکہ آیت کی ابتدا میں قول باری (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَیْنِ كَمَا مَلَیْنِ لِهِنَّ أَرَادَ أَنْ يُسِیْمَنَّ السَّخَاعَةَ وَ عَلَى السَّوْلُوْدِ كَهَ رِ حُصْنٍ وَ كَسُوْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ) کی رو سے ماں ہی اس کام اور اس اجرت کی زیادہ مستحق ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ماں کو اس مدت میں اپنے بچے کو دودھ پلانے کا زیادہ حق دار قرار دیا ہے۔ پھر اس کی تاکید اپنے اس قول سے فرمائی (لَا تُضَارُّوْا الْوَالِدِیْنَ بِالْوَالِدِیْنَ)۔

اس سے مراد — واللہ اعلم — یہ ہے کہ جب ماں اتنے ہی معاوضہ پر دودھ پلانے کے

لیے راضی ہو جائے جتنے پر ایک اجنبی عورت، تو پھر باپ کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ وہ اسے نقصان پہنچائے اور کسی اور عورت کو دودھ پلانے کی ذمہ داری سونپ دے۔
یہی بات دوسری آیت میں بیان فرمائی (خَانَ اَرْضَعْنَ لَكُمْ فَاُولَئِكَ اَجْرُهُنَّ) اس میں ماں کو سب سے بڑھ کر رضاعت کا حق دار قرار دیا۔ پھر فرمایا (وَ اِنْ تَعَاَسَرْتُمْ فِى صَدْرِكُمْ لِما اُخْذِي مِنَ الرَّحْمٰنِ لِيَرْضَعَنَّهُ مِنْ سِوَاكِىْ فَهٰذَا حُدُودُ الرَّحْمٰنِ لِيَرْضَعَنَّهُ) اس میں یہ بھی اشارہ ہے کہ اس سے مراد یہ ہو اگر ماں دودھ پلانے پر رضامند نہ ہو تو اسے اس طرح نقصان نہ پہنچایا جائے کہ ماں سے اس کے بچے کو چھین لیا جائے اس صورت میں باپ سے کہا جائے گا کہ وہ دودھ پلانے والی دایہ سے کہے کہ وہ ماں کے گھر میں آگے بچے کو ماں کے پاس بیٹھ کر دودھ پلائے۔

ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے۔ آیت میں نقصان پہنچانے اور تکلیف دینے کی دو صورتوں کا احتمال ہے یعنی ماں سے بچے کو چھین لینا اور کسی اور عورت کو دودھ پلانے کے لیے مقرر کرنا تو یہ ضروری ہے کہ اسے ان دونوں معنوں پر مجبور کیا جائے۔
اس صورت میں شوہر کو اس سے روک دیا جائے کہ جب ماں بچے کو اتنی ہی اجرت یعنی معروف طریقے پر کھاتے اور کپڑے پر دودھ پلانے کے لیے رضامند ہو تو نو فہ کسی اور عورت کو دودھ پلانے کی ذمہ داری سونپ دے اور اگر ماں دودھ پلانے پر رضامند نہ ہو تو شوہر کو مجبور کر دیا جائے کہ وہ دودھ پلانے والی دایہ کو بچے کی ماں کے گھر میں آ کر دودھ پلانے کے لیے کہے اور اس طرح شوہر بیوی کو بچے کی بنا پر تکلیف میں نہ ڈال سکے۔

اس میں اس پر بھی دلالت ہے کہ ماں بچے کو اس وقت تک اپنے پاس رکھنے کی زیادہ حق دار ہے جب تک وہ صغیر ہو اگرچہ اسے ماں کا دودھ پینے کی ضرورت باقی نہ رہے لیکن ماں کی گود میں پرورش پانے کی ضرورت ابھی باقی رہتی ہو کیونکہ اس صورت میں اس بچے کو رضاعت کے بعد بھی ماں کی اتنی ہی ضرورت ہے جتنی رضاعت ختم ہونے سے قبل تھی۔

اب جب ماں رضاعت کی حالت میں بچے کو اپنے پاس رکھنے کی مقدار بھتی خواہ دودھ پلانے والی عورت کوئی اور ہو تو اس سے ہمیں معلوم ہو گیا کہ بچے کا ماں کے پاس ہونا دراصل ماں کا حق ہے، نیز اس میں بچے کا بھی حق ہے اور وہ یہ کہ بچے کے ساتھ ماں کی شفقت سب سے بڑھ کر ہوتی ہے اور اس کی مامتا دوسروں کے مقابلے زیادہ محبت اور پیار دیتی ہے۔

ہمارے نزدیک لڑکے کی صورت میں اس کی حد یہ ہے کہ لڑکا خود کھاپی سکے اور وضو کر سکے اور لڑکی کی صورت میں اسے حیض آجائے اس لیے کہ لڑکا اگر عمر کی اس حد کو پہنچ جائے جس میں اسے ادب تمیز سکھانے اور تربیت دینے کی ضرورت پیدا ہو جائے تو اس عمر میں اس کا ماں کے پاس رہنا اس کے لیے نقصان دہ ہے اس لیے کہ باپ یہ کام ماں کے مقابلے میں بطریق احسن سرانجام دے سکتا ہے۔

عمر کی یہی وہ حد ہے جس کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (مرد وہم بالصلوٰۃ بسبع و اضربوہم علیہا العشر و فرقوا بینتہم فی المضاجع سات سال کی عمر میں بچوں کو نماز پڑھنے کے لیے کہو اور دس سال کی عمر میں اگر نہ پڑھیں تو ان کی چٹائی کروا وراں کے بستہ الگ الگ کر دو) اس لیے کہ جس لڑکے کی عمر سات برس کی ہو جائے اسے تعلیم کے طور پر نماز پڑھنے کا حکم ہے کیونکہ وہ اس عمر میں نماز کا مفہوم سمجھتا ہے۔

اسی طرح ادب آداب کے تمام پہلو جنہیں سیکھنا اس کے لیے ضروری ہے، اس حالت میں اس کا ماں کے پاس ہونا اس کے لیے نقصان دہ ہے اور بچے پر نقصان دہ باتوں میں کسی کی ولایت نہیں ہوتی۔ اس لیے اس عمر میں بچہ ماں کے پاس نہیں رہ سکتا۔ رہ گئی بچی تو اگر حیض آئے تک وہ ماں کے پاس رہے تو اس میں کوئی نقصان نہیں بلکہ اس کے لیے فائدہ مند ہے کیونکہ اسے عورتوں کے طور طریقے سیکھنے کی ضرورت ہوتی ہے جو ماں کے پاس رہ کر بہتر طریقے سے سیکھ سکتی ہے۔

بچی پر ماں کی یہ سرپرستی یا ولایت بالغ ہو جانے پر ہی جا کر ختم ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ ولادت کی دیر سے اس سرپرستی کی مستحق ہوتی تھی اور ماں کے پاس رہتے میں اسے کسی نقصان کا اندیشہ بھی نہ تھا اس لیے ماں بچی کے بالغ ہونے تک اس کی زیادہ سچی دار تھی۔ جب بچی بالغ ہو جائے تو اس کی عزت و آبرو کی حفاظت کا مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے اور یہ کام ماں کے مقابلے میں باپ اچھی طرح کر سکتا ہے اس لیے بلوغت کے بعد باپ اس بچی کا زیادہ حقدار قرار پائے گا۔ جو باتیں ہم نے بیان کی ہیں ان پر قرآنی آیات کی دلالت کے ساتھ ساتھ آثار و احادیث کی بھی دلالت ہے۔ حضرت علیؑ اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضرت علیؑ، حضرت زید بن حارثہؓ اور حضرت جعفر بن ابی طالبؓ کا حضرت حمزہؓ کی بیٹی کے متعلق جھگڑا ہو گیا۔ لڑکی کی خالہ حضرت جعفرؓ کے عقد میں تھیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ لڑکی کو اس کی خالہ کے

خوالے کیا جائے کیونکہ خالہ بھی ماں ہی ہے۔

اس حدیث میں خالہ کو تمام عصبیات کے مقابلے میں زیادہ حق دار قرار دیا گیا جس طرح کہ آیت میں یہ حکم دیا گیا کہ بچے کو اپنے پاس رکھنے میں ماں کا حق باپ سے بڑھ کر ہے۔ یہ بات اس مسئلے کی بنیاد ہے کہ مرد رشتہ دار کے مقابلے میں ایسی عورت بچے کو اپنے پاس رکھنے اور اس کی پرورش کرنے کی زیادہ حق دار ہے جو اس بچے کی محرم رشتہ دار ہو، پھر اس لحاظ سے جو زیادہ قریب ہوگی وہ زیادہ حق دار ہوگی۔

اس حدیث میں کئی اور مسائل ہیں۔ ایک تو یہ کہ خالہ کو پرورش کا حق پہنچتا ہے اور وہ عصبیات سے بڑھ کر اس کی حق دار ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خالہ کو ماں کا نام دیا۔ حدیث کی اس پر بھی ولادت ہو رہی ہے کہ بچے کے ہر محرم رشتہ دار عورت کو یہ حق حاصل ہے اس لحاظ سے جو زیادہ قریب ہوگی وہ زیادہ حق دار ہوگی کیونکہ اس حق کو صرف ولادت تک محدود نہیں کیا گیا۔

بڑے ہو کر بیٹے کو اختیار ہے چاہے ماں کے ساتھ ہے یا باپ کے ساتھ۔

عمر بن شعیب نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے روایت کی ہے کہ ایک عورت اپنا ایک بیٹا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے کر آئی اور کہنے لگی حضور! میرا پیٹے جب کہ اس کے لیے برتن، میرے پستان اس کے لیے پانی کی گھاٹ اور میری گود اس کے لیے پناہ گاہ بنی ہوئی ہے۔ اس کا باپ اسے چھین لینا چاہتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر فرمایا: تو اس بچے کی زیادہ حق دار ہے جب تک شادی نہیں کر لیتی۔

اسی طرح کی روایت صحابہ کرام کی ایک جماعت سے ہے جس میں حضرت ابو بکر، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت مغیرہ بن شعبہ شامل ہیں نیز دوسرے صحابہ و تابعین بھی ان میں شامل ہیں۔ امام شافعی کا قول ہے کہ لڑکا جب خود کھانے پینے لگے تو اسے اختیار دیا جائے گا اگر وہ باپ کے پاس رہنا پسند کرے تو باپ اسے رکھنے کا زیادہ حق دار ہوگا اور اگر ماں کو پسند کرے تو ماں کے پاس رہے گا۔

اس کے متعلق حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ نے ایک لڑکے کو اختیار دیتے ہوئے فرمایا تھا کہ ماں اور باپ میں سے جسے چاہو پسند کر لو۔ عبدالرحمن بن غنم نے روایت

کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک لڑکے کو اختیار دیا تھا کہ وہ ماں باپ میں سے جسے چاہے پسند کرے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جو روایت ہے اس میں یہ ممکن ہے کہ وہ لڑکا بالغ ہو کیونکہ یہ جائز ہے کہ بالغ ہونے کے بعد بھی ایک لڑکے کو غلام یعنی لڑکے کے نام سے لیکارا جائے۔ حضرت علیؓ سے ایک روایت ہے کہ آپ نے ایک لڑکے کو اختیار دیا اور فرمایا کہ اگر یہ بالغ ہو چکا ہوتا۔ یعنی میرا خیال ہے کہ یہ ابھی نابالغ ہے۔ تو میں اسے اختیار دے دیتا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں لڑکا بڑا اور بالغ تھا۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں منقول ہے کہ ایک عورت شوہر کے ساتھ اپنا جھگڑا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے کر آئی اور کہنے لگی کہ شوہر نے مجھے طلاق دے دی ہے اور اب وہ مجھ سے میرا بیٹا چھین لینا چاہتا ہے۔ میرے بیٹے نے مجھے فائدہ پہنچایا ہے اور ابو عبیدہ کے کنویں سے مجھے پانی بھی پلاتا رہا ہے۔

یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دونوں قرعہ اندازی کرو، یہ سن کر مرد نے کہا: ”میرے بیٹے کے معاملے میں مجھ سے کون جھگڑ سکتا ہے؟“ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”لڑکے! یہ تمہاری ماں اور بہن کا باپ ہے، ان میں سے جسے چاہو منتخب کرو۔“ یہ سن کر لڑکے نے ماں کا ہاتھ پکڑ لیا۔ اس روایت میں ماں کا یہ کہنا کہ یہ مجھے ابو عبیدہ کے کنویں سے پانی پلاتا رہا ہے، اس پر دلالت کرتا ہے کہ وہ لڑکا بڑا تھا۔

سب کا اس پر اتفاق ہے کہ نابالغ کو اس کے تمام حقوق میں کوئی اختیار نہیں ہوتا اسی طرح ماں باپ کے متعلق بھی اسے اختیار نہیں ہونا چاہیے۔ امام محمد بن الحسن کا قول ہے کہ لڑکے کو اختیار نہیں دیا جائے گا کیونکہ اس صورت میں وہ بدترین چیز کا انتخاب کرے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ صورت حال بھی یہی ہے اس لیے کہ لڑکا کھیل کود اور ادب و علم سیکھنے سے روگردانی اختیار کرے گا جب کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے (هُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم مِّن ذُرِّيَّتِكُمْ وَمَا يُغِيثُكُمْ وَيُنصِتُ إِلَىٰكُمْ إِنَّكُمْ كَانتُمْ فِي أَسْفَلَ الْأَشْجَارِ) اور یہ بات تو واضح ہے کہ باپ لڑکے کی تادیب اور تعلیم کا کام بہتر طریقے پر سرانجام دے سکتا ہے۔ ماں کے پاس اس کا رہنا اس کے لیے نقصان کا باعث ہوگا کیونکہ اس صورت میں اس کے اندر عورتوں والے اخلاق و عادات پیدا ہوں گے۔

قول باری (وَلَا مَوْلُودَ لَهُ يَكْفُرُ بِاللَّهِ) اور باپ کو اس وجہ سے تکلیف میں نہ ڈالا

جب تک کہ بچہ اس کا بیٹا ہے) کا مرجح بھی مضارۃ یعنی ایک دوسرے کو تکلیف میں ڈالنا اور نقصان پہنچانا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے مرد کو نہی کر دی کہ وہ عورت کو اس کے بیٹے کی وجہ سے تکلیف میں ڈالے اور عورت کو بھی نہی کر دی کہ وہ مرد کو اس کے بیٹے کی وجہ سے تکلیف میں ڈال دے۔ عورت کی طرف سے تکلیف میں ڈالنے کی ایک صورت نفقہ یا غیر نفقہ کے سلسلے میں ہوتی ہے۔ نفقہ کے سلسلے میں تو یہ ہے کہ وہ زیادتی پر اتر آئے اور اپنے حق سے زیادہ نفقہ کا مطالبہ کرے۔

غیر نفقہ کی صورت یہ ہے کہ باپ کو بیٹے سے ملنے نہ دے یا یہ بھی احتمال ہے کہ وہ اسے لے کر شوہر کے شہر سے باہر چلی جائے اور مسافرت اختیار کر لے۔ اس طرح وہ مرد کو اس کے بیٹے کے سلسلے میں پریشانی اور تکلیف میں ڈال دے۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ وہ بچے کے باپ کی بات نہ مانے اور اسے باپ کے پاس چھوڑنے سے انکار کر دے، یہ تمام صورتیں آیت (ذکر مَوْلُوْدٍ لِّكَ بِوَلَدِكَ) میں مختل ہیں۔ اس لیے آیت کو ان تمام صورتوں پر محمول کرنا واجب ہے۔ قول باری ہے (وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ) اور وارث پر بھی باپ کی طرح دودھ پلانے والی کا حق ہے، اس کا عطف ماقبل میں ذکر کردہ تمام امور پر ہے جن کی ابتدا قول باری (وَعَلَى الْوَالِدِ لَكَ بِوَلَدِكَ) سے ہوئی ہے۔ اس لیے کہ سارا کلام اس طرح ہے کہ اس کے بعض حصوں کا بعض پر عطف ہے، عطف کے لیے حرف واؤ لایا گیا ہے اور یہ حرف جمع ہے اس لیے مفہوم یہ ہو گا کہ یہ تمام باتیں ایک حال کے اندر مذکور ہیں یعنی روٹی اور کپڑا اور ایک دوسرے کو تکلیف میں ڈالنے اور پہنچانے کی ممانعت۔ جیسا کہ ہم پہلے یہ باتیں ذکر کر آئے ہیں۔

پھر اس کے بعد فرمایا (وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ) یعنی کھانا کپڑا اور اس چیز کی ممانعت کہ وارث نہ تو بچے کی ماں کو نقصان پہنچائے اور نہ ہی بچے کی ماں وارث کو تکلیف میں ڈالے۔ کیونکہ ایک دوسرے کو نقصان پہنچانے کا عمل کبھی نفقہ کے اندر ہوتا ہے اور کبھی غیر نفقہ میں۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے اس پر عطف کرتے ہوئے فرمایا (وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ) تو یہ قول وارث پر ان تمام باتوں کو واجب کر گیا جن کا ذکر ہو چکا ہے۔ حضرت زید بن ثابت، حسن بصری، قبیبہ بن ذؤیب، عطاء اور قتادہ سے قول باری (وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ) کے متعلق مروی ہے کہ اس سے مراد نفقہ ہے۔

حضرت ابن عباسؓ اور شعبی سے مروی ہے کہ وارث پر یہ لازم ہے کہ وہ تکلیف میں نہ ڈالے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ اور شعبی کا یہ قول کہ وارث پر لازم ہے کہ وہ تکلیف میں نہ ڈالے اس پر دلالت نہیں کرتا کہ ان دونوں کے نزدیک وارث پر نفقہ واجب نہیں ہوتا اس لیے کہ مضارت کا عمل کبھی نفقہ میں ہوتا ہے اور کبھی غیر نفقہ میں ہو سکتا ہے۔ اس لیے آیت کا مضارت کی طرف راجح ہونا وارث پر نفقہ کے لزوم کی نفی نہیں کرتا۔ اگر وارث پر نفقہ لازم نہ ہوتا تو خصوصیت کے ساتھ سے مضارت سے روکنے کا کوئی فائدہ نہ ہوتا کیونکہ اس صورت میں اس کی حیثیت اجنبی کی سی ہوتی۔

اس بات پر کہ اس سے مراد نفقہ اور غیر نفقہ میں مضارت ہے یہ آیت دلالت کرتی ہے جس کا ذکر اس کے بعد کیا گیا ہے (وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ نَسْتَرْضِعَ أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ) اور اگر تمہارا خیال اپنی اولاد کو کسی غیر عورت سے دودھ پلوانے کا ہو تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ ایک دوسرے کو ضرر پہنچانا رضاعت اور نفقہ دونوں میں ہو سکتا ہے۔

سلف کا اس میں اختلاف ہے کہ تابانغ کا نفقہ کس پر لازم ہوتا ہے۔ حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ اگر باپ نہ ہو تو اس کا نفقہ عصبیات یعنی مرد شہداء پر لازم ہوتا ہے ان کا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے باپ پر نفقہ واجب کیا ماں پر نہیں کیا کیونکہ وہ عصبہ ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ نفقہ کی ذمہ داری عصبیات پر ہو۔ جیسا کہ دیت وغیرہ کی ادائیگی مجرم کے عاقلہ یعنی مرد شہداء پر ہوتی ہے۔

حضرت زبید بن ثابتؓ کا قول ہے کہ تابانغ کا نفقہ مردوں اور عورتوں دونوں پر میراث میں ان کے حصوں کے مطابق لازم ہوگا۔ ہمارے اصحاب کا یہی قول ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ وارث کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ دودھ پلانے والی کو نقصان نہ پہنچائے، جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان کے نزدیک وارث پر نفقہ لازم ہے کیونکہ ایک دوسرے کو ضرر پہنچانا نفقہ کے اندر ہی ہو سکتا ہے۔

امام مالک کا قول ہے نفقہ صرف باپ پر لازم ہے۔ دادا پر لازم نہیں ہوتا اور نہ ہی پوتے پر دادا کا نفقہ واجب ہوتا ہے البتہ باپ کا نفقہ بیٹے پر لازم ہوتا ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ تابانغ کا نفقہ اس کے کسی قرابت دار پر واجب نہیں ہوتا صرف باپ پر، باپ کے والد پر، دادا پر اور والد الوالد پر لازم ہوتا ہے۔

نہایت پیوستہ اور اہمیت رکھتی ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے۔
 سفر و آمد میں جو امور سے بچنا چاہیے ان میں سے اولیٰ ہذا ہے اور اس سے بچنے کے لیے
 دل سے پختہ ہونا چاہیے اور اس سے بچنے کے لیے دل سے پختہ ہونا چاہیے اور اس سے بچنے کے لیے
 دل سے پختہ ہونا چاہیے اور اس سے بچنے کے لیے دل سے پختہ ہونا چاہیے۔

یہ باتیں سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہیں اور ان سے بچنا چاہیے۔
 ہرگز سفر و آمد میں جو امور سے بچنا چاہیے ان میں سے اولیٰ ہذا ہے اور اس سے بچنے کے لیے
 دل سے پختہ ہونا چاہیے اور اس سے بچنے کے لیے دل سے پختہ ہونا چاہیے اور اس سے بچنے کے لیے
 دل سے پختہ ہونا چاہیے اور اس سے بچنے کے لیے دل سے پختہ ہونا چاہیے۔

ایسا کہ درج ذیل آیت کے تفسیر میں فرمایا گیا ہے: *وَأُولُو الْأَرْحَامِ* جو نسبت
 باپ کے ساتھ ہے یعنی باپ پروردگار سے رشتہ داروں پرستی۔ جو تفسیر میں فرمایا گیا ہے۔
 میں پرستی ہونے کا اور علیٰ غایت سب سے بڑھ کر میں پرستی ہونے کا اور اس کے ساتھ
وَأُولُو الْأَرْحَامِ اور رشتہ داروں سے وہی سب سے بڑھ کر میں پرستی ہونے کے لیے کہ اپنے گھروں سے
 نکلتے ہوئے اپنے باپ دادا کے گھروں سے یا اپنی ماں باپ کے گھروں سے یا اپنے بھائی بھینوں کے گھروں سے
 یا اپنی بہنوں کے گھروں سے یا اپنے چچاؤں کے گھروں سے یا اپنی بچھڑ بچھڑوں کے گھروں سے
 یا اپنے ناموزوں کے گھروں سے یا اپنی نازانوں کے گھروں سے یا ان گھروں سے جن کی کنجیاں
 تمہاری پیروی میں ہوں یا اپنے دوستوں کے گھروں سے (دلالت کرتا ہے۔)

اس میں اللہ تعالیٰ نے محرم رشتہ داروں کا ذکر کیا اور ان کے گھروں سے کھلنے کی اجازت
 دے دی۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ وہ رشتہ داروں کی بنا پر اس کے مستحق ٹھہرے ہیں اگر
 رشتہ داروں سے ہوتی تو اللہ تعالیٰ ان کے لیے یہ چیز مباح نہ کرتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت میں *أُولُو الْأَرْحَامِ* اور *وَأُولُو الْأَرْحَامِ* کا بھی ذکر
 ہے جبکہ یہ نفقہ کے مستحق نہیں ہیں اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ حکم ان سے بالا اتفاق منسوخ
 ہے لیکن محرم رشتہ داروں سے اس حکم کی منسوخی ثابت نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ پھر چچا کے بیٹے پر بھی نفقہ واجب کیا جاتا چاہیے جبکہ وہ وارث
 نہیں ہیں۔

ہو رہا ہو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظاہر آیت تو اسی کا تقاضا کرتا ہے لیکن ہم نے دلالت کی بنا پر اس کی تخصیص کر دی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ) ہر وارث پر نفقہ واجب کر دیتا ہے اس لیے ماں اور باپ دونوں پر ان کی میراث کی نسبت سے نفقہ واجب ہونا ضروری ہے۔ جبکہ باپ کی موجودگی میں صرف باپ پر ہی نفقہ کا وجوب ہوتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہاں وارث سے مراد باپ کے سوا دوسرے وارث نہیں یہ اس لیے کہ اول خطاب میں باپ کا ذکر اس ضمن میں آچکا ہے کہ سائر انفقہ اس پر واجب ہے ماں پر نہیں پھر اس پر (وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ) کو عطف کیا گیا۔ اب یہ بات درست نہیں ہے کہ اس میں دوسرے وارث کے ساتھ باپ بھی مراد ہو اس لیے کہ اس سے ما قبل حکم کا نسخ لازم آتا ہے اور جائز یہ نہیں کہ ایک ہی خطاب کے ضمن میں ایک چیز کے متعلق نسخ اور منسوخ دونوں حکم موجود ہوں اس لیے کسی حکم کا نسخ اس وقت درست ہوتا ہے جب اس حکم کا استقرار عمل میں آجائے اور اس پر عمل کا موقع اور قدرت حاصل ہو جائے۔

اسماعیل بن اسحاق نے ذکر کیا ہے کہ جب کوئی بچہ پیدا ہوا اور باپ پیدائش سے پہلے فوت ہو چکا ہو تو ماں پر اس کی رضاعت ضروری ہو جاتی ہے کیونکہ قول باری ہے (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ) اس لیے باپ پر عائد ہونے والی ذمہ داری کے سقوط کی بنا پر ماں سے وہ ذمہ داری ساقط نہیں ہوگی۔

البتہ اگر بیماری یا کسی اور وجہ سے ماں کا دودھ نہ اترے تو اس پر رضاعت کی کوئی ذمہ داری نہیں ہوگی۔ اگر اس کے لیے دودھ پلانے کی غرض سے کوئی دایہ رکھتا ممکن ہو لیکن وہ نہ رکھے اور بچے کی موت کا خطرہ پیدا ہو جائے تو اس پر ایسی صورت میں دایہ رکھنا واجب ہو جائے گا۔ اس وجہ سے نہیں کہ باپ پر جو ذمہ داری تھی وہی اس پر بھی ہے بلکہ اس وجہ سے کہ یہ عمومی قاعدہ ہے کہ جس کی جان کا خطرہ ہو اس کی جان بچانا ممکن حد تک ہر شخص پر لازم ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اسماعیل بن اسحاق کا یہ طویل کلام جھول اور احتلال سے پر ہے۔ ایک تو یہ کہ انھوں نے (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ) کی بنا پر ماں پر رضاعت واجب کر دی لیکن اس کے متصل قول باری سے چشم پوشی کر لی جس میں فرمایا گیا ہے (وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ

رَدُّهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْدُونِ) کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ماں پر نفقہ اور کسوۃ یعنی کھانے اور کپڑے کے مقابلے میں رضاعت واجب کی ہے۔

اب بدل کے بغیر ماں پر رضاعت کس طرح لازم کی جا سکتی ہے اور یہ بات تو واضح ہے کہ باپ پر رضاعت کے بدلے میں نفقہ کا لزوم اس بات کو واجب کر دیتا ہے کہ اس حکم میں مذکورہ منافع رضاعت یعنی روٹی کپڑا بدل کے استحقاق کی بنا پر ملکیت کے طور پر باپ کو حاصل ہوں اس لیے ماں پر ان کا ایجاب محال ہے۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے باپ پر اچھیں اس لیے جب کر دیا کہ ماں پر ان کا بدل یعنی دودھ پلانا لازم کر دیا۔

دوسری وجہ یہ کہ قول باری (يُؤْتِعْنِ أَهْلَ بَيْتِهَا) میں ماں پر رضاعت کے ایجاب کی کوئی بات نہیں ہے۔ اس قول باری سے صرف یہ ہوا ہے کہ رضاعت ماں کا حق قرار پایا ہے اس لیے کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر ماں رضاعت سے انکار کرے اور باپ زندہ ہو تو اسے رضاعت پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔

اللہ تعالیٰ نے یہ بات فصلاً اپنے قول (وَإِنْ تَعَاَسَرْتَكَ فَسَمِّعْ لَهَا آخِرَى) میں بیان کر دی ہے۔ اس بنا پر اس آیت سے ماں پر باپ کی وفات کی صورت میں رضاعت کے ایجاب کے سلسلے میں استدلال صحیح نہیں ہے۔ جبکہ آیت باپ کی زندگی میں رضاعت کی ایجاب کا اقتضا نہیں کرتی اور یہی بات منصوص طریقے سے آیت میں بیان بھی کر دی گئی ہے۔

پھر اسماعیل بن اسحاق نے یہ کہا ہے کہ اگر بیماری یا کسی اور وجہ سے ماں کا دودھ تواتر تو اس پر کوئی ذمہ داری نہیں ہے خواہ اس کے لیے دودھ پلانے والی دایہ رکھنا ممکن ہو لیکن اس کا یہ قول بھی قائم نہیں رہتا ہے۔ اس لیے کہ اگر باپ نہ ہونے کی صورت میں بچے کو دودھ پلانے کے منافع یعنی روٹی کپڑے کی ذمہ داری ماں پر ہوگی تو یہ ضروری ہوگا کہ خود دودھ نہ پلا سکنے کی صورت میں ان منافع کا تعلق اس کے مال سے ہو جائے یعنی یہ چیزیں ماں کے مال سے ادا کی جائیں۔

جس طرح کہ باپ پر بچے کو دودھ پلانے کی ذمہ داری ہوتی ہے۔ اگر رضاعت کے منافع کا وجوب اس کے مال سے نہ ہو تو پھر اس پر رضاعت کی ذمہ داری لازم کر دینا جائز نہیں ہے حالانکہ رضاعت کے منافع کا خود ماں کو لازم ہونا یا دودھ نہ پلا سکنے کی صورت میں اس کے مال میں لازم ہونا ان دونوں باتوں میں کوئی فرق نہیں ہے اس لیے اس قول کا تناقض ظاہر ہو گیا۔

ایک اور وجہ سے بھی اس میں تناقض ہے۔ وہ یہ کہ رضاعت کے اہتمام پر بچے کا نفقہ ماں پر لازم نہیں ہے یعنی وہ رضاعت اور رضاعت کے لیے نفقہ کے درمیان فرق کرتے ہیں حالانکہ یہ دونوں چیزیں نابالغ کے نفقہ میں داخل ہیں۔ اب انھوں نے کس دلیل کی بنیاد پر اس فرق کو لازم کر دیا۔ اگر اس طرح یہ فرق درست ہوتا تو یہی بات باپ کے حق میں بھی لازم ہوتی اور یوں کہا جاتا کہ باپ پر صرف رضاعت کا نفقہ واجب ہوتا ہے۔ اور جب رضاعت کی مدت ختم ہو جائے تو اس پر نابالغ کا کوئی نفقہ نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے باپ پر دودھ پلانے والی کا روٹی کپڑا صرف رضاعت کی وجہ سے لازم کیا ہے اور ظاہر ہے کہ اس قول کا نتیجہ اس سے تناقض کو ظاہر کرتا ہے۔

پھر اسماعیل بن اسحاق نے یہ کہا ہے کہ اگر ماں کے لیے کسی اور عورت سے دودھ پلوانا ممکن ہو اور اسے بچے کی موت کا خطرہ ہو تو اس پر اس وجہ سے اسے دودھ پلوانا لازم ہوگا کہ موت کے خوف کی صورت میں اس پر ایسا کرنا لازم ہوتا ہے۔ اگر بات یہی ہے تو پھر دودھ پلانے کا لزوم ماں کے ساتھ کیوں خاص ہو پٹھوسیدوں اور دوسرے لوگوں کے ساتھ کیوں نہ ہو۔ یہ پورا استدلال ایک بات کو دوسرے کے ساتھ خلط ملط کرنے نیز سزا اور دلیل کے بغیر ایک چیز کو دوسرے کے متشابہ قرار دینے کا شاہکار ہے۔

امام مالک سے بھی اسی طرح کی روایت منقول ہے کہ وہ بیٹے کا نفقہ صرف باپ پر اور باپ کا نفقہ صرف بیٹے پر لازم کرتے ہیں اور دادا کا نفقہ پوتے پر واجب نہیں کرتے۔ یہ قول سلف اور خلف دونوں کے اقوال کے دائرے سے خارج ہے اور ہمیں اس قول کے کسی موافقت کرنے والے کے متعلق علم نہیں ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ حقیقت بھی ہے کہ ظاہر کتاب اس قول کو رد کر رہا ہے۔ قول باری ہے (وَوَهَبْنَا اللِّسَانَ لِلْوَالِدِیْهِ حَمَلًا مِّنْهُ وَهَبْنَا عَلٰی وَهْبِنَا اُولٰٓئِکُمْ نَالِیْنَ) تا قول باری (وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا) اور اگر ماں باپ تمہیں اس پر مجبور کریں کہ تم میرے ساتھ ایسی چیز کو شریک ٹھہرا جس کا تجھے خود علم نہیں تو تو ان کی بات ہرگز نہ مان اور دنیا میں ان کے ساتھ معروف طریقے سے گزارا کریں۔

اس میں دادا بھی داخل ہے کیونکہ وہ باپ ہے۔ قول باری ہے (مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرٰہِیْمَ تَحٰبًا)

باپ ابراہیم کا طریقہ) اب اسے یہ حکم دیا گیا ہے کہ معروف طریقے سے اس کے ساتھ گزارہ کرو۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ اب معروف طریقے سے گزارہ کرنے میں یہ بات ہرگز داخل نہیں ہے کہ اس کی بھوک دو کرنے کی استطاعت رکھنے کے باوجود اسے فاقے کاٹنے کے لیے چھوڑ دیا جائے۔ اس پر یہ قول باری دلائل کرتا ہے (وَلَا عَلَىٰ اٰقْسٰمِكُمْ اَنْ تَاْكُلُوْا مِنْ بِيُوْتِكُمْ اَوْ بِيُوْتِ اٰبَائِكُمْ اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی لَیْ اِنْ اَقْرَبَاءَ كَے گھروں کا ذکر فرمایا اور بیٹے یا پوتے کے گھر کا ذکر نہیں کیا اس لیے قول باری (مِنْ بِيُوْتِكُمْ) خود اس کا متقاضی ہے۔

جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اَنْتَ دِمَالِكٌ لِّاَبِيكَ تَوَادِرٌ تِیْرٌ سَا رَا مَالٌ تِیْرٌ بَاپ کا ہے) آپ نے باپ کی طرف بیٹے کی ملکیت کی نسبت کی جس طرح اس کی طرف بیٹے کے گھر کی نسبت کی۔ اسی طرح آیت میں بیوت کی نسبت باپ کی طرف کرنے پر اقتضار کیا۔

اس بات کی دلیل کد آیت میں بیٹے اور پوتے کے بیوت بھی مراد ہیں یہ ہے کہ آیت کے نزول سے پہلے یہ بات سب کو معلوم تھی کہ انسان پر اس کے اپنے مال میں تصرف کی جماعت نہیں ہے تو اس صورت میں یہ فقرہ کہنے کا کوئی فائدہ نہیں تھا کہ تمہیں اپنا مال کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ قول باری (اَنْ تَاْكُلُوْا مِنْ بِيُوْتِكُمْ) سے بیٹوں اور پوتوں کے بیوت مراد ہیں۔ کیونکہ ان کے بیوت کا ذکر نہیں ہوا جس طرح دوسرے اقربا کے بیوت کا ذکر ہوا۔

والدوں پر ان کی میراث کی نسبت سے نفقہ واجب کرنے والوں کے درمیان اختلاف علمائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ بچے کی میراث کے والدوں میں سے ہر ایک پر میراث کی نسبت سے بچے کا نفقہ واجب ہوگا بشرطیکہ یہ وارث بچے کا محرم رشتہ دار نہ ہو۔ اگر وارث بچے کا محرم رشتہ دار نہ ہوگا تو اس پر بچے کا نفقہ واجب نہیں ہوگا۔

اسی لیے ہمارے اصحاب نے بچے کے ماموں پر نفقہ واجب کر دیا اور میراث چچا کے بیٹے کے لیے واجب کر دی اس لیے کہ چچا کا بیٹا بچے کا محرم رشتہ دار نہیں ہے اور ماموں اگر چہ چچا کے بیٹے کی موجودگی میں وارث نہیں ہوتا لیکن وہ بچے کا محرم وارث ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ بات معلوم ہے کہ بچے کی زندگی میں کوئی وارث مراد نہیں ہوتا کیونکہ زندگی کی حالت میں میراث کا کوئی سوال نہیں ہوتا اور موت کے بعد کون اس کا وارث ہوگا اس کا پتہ نہیں ہوتا بلکہ یہ ممکن ہونا ہے اس وقت جس وارث پر بچے کا نفقہ واجب ہے اس کی

موت کی وجہ سے بچہ خود اس کا وارث ہو جائے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ جس وارث پر ہم نے نفقہ واجب کر دیا ہے کسی اور وارث کی وجہ سے وہ بچے کی ولادت سے محبوب یعنی محرم ہو جائے۔ ان باتوں کی روشنی میں ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ مراد حصول میراث نہیں ہے بلکہ مراد وہ محرم رشتہ دار ہے جو بچے کی میراث میں وارث ہونے کا حق دار ہے۔

ابن ابی بلی کا قول ہے کہ بچے کا نفقہ ہر اس شخص پر واجب ہے جو اس کا وارث ہو خواہ وہ اس کا محرم رشتہ دار ہو یا نہ ہو۔ اس بنا پر ان کے نزدیک ماموں پر نفقہ واجب نہیں ہوگا بلکہ چچا کے بیٹے پر واجب ہوگا۔ جو بات ہم نے کہی ہے اس کی صحت پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ سب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ مولی العاقہ (اپنے غلام کو آزاد کر دینے والا) پر نفقہ واجب نہیں ہے اگرچہ وہ وارث ہوتا ہے۔ اسی طرح عورت پر اپنے نابالغ شوہر کا نفقہ واجب نہیں ہوتا جبکہ عورت اپنے شوہر کی وارث ہوتی ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ نفقہ کے وجوب کے لیے ایسے وارث کی شرط ہے جو محرم بھی ہو۔

مدت رضاعت

قول باری ہے (حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْفِقَ الْوَرِثَةَ پورے دو سال اس کے لیے جو رضاعت کی مدت پوری کرنے کا ارادہ کرے) یہاں دو سالوں کی توقیت دو میں سے ایک معنی پر مجمول ہے یا تو یہ اس رضاعت کی مدت کی مقدار ہے جو موجب تحریم ہے یا اس مدت کا بیان ہے جس کی رضاعت کا نفقہ باپ پر لازم ہوتا ہے۔

لیکن جب اسی سیاق میں یہ بیان فرما دیا کہ (حَاتِ أَلَا ذَا فَصَالًا عَنْ تَسْرِ مِنْهُمْ مَا وَتَشَاوِرًا جَنَاحَ عَلَيْهِمْ مَا۔ اگر دونوں باہمی رضاعتی اور مشورے سے دودھ چھڑاتا چاہے تو ان پر کوئی گناہ نہیں ہے) تو اس سے اس حقیقت پر دلالت ہو گئی کہ دو سال کا عرصہ اس رضاعت کی مدت کی مقدار نہیں جو موجب تحریم ہے۔ کیونکہ حرف فاء تعقیب کے لیے ہوتا ہے۔

اس لیے یہ واجب ہے کہ فصال یعنی دودھ چھڑانا جسے ان دونوں کے ارادے کے ساتھ معلق کر دیا گیا ہے وہ دو سالوں کے بعد ہوا اور جب یہ فصال دو سالوں کے بعد ان کی باہمی رضاعتی اور مشورے کے ساتھ معلق کر دیا گیا ہے تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ سولہین کا ذکر اس رضاعت کی انتہا کے لیے توقیت کے طور پر نہیں ہوا جو نکاح کی تحریم کی موجب ہے بلکہ یہ جائز

ہے کہ رضاعت دو سالوں کے بعد بھی ہو۔

معاویہ بن صالح نے ابن ابی طلحہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے قول باری (كَلَّوَالِدَاتُ يَرْضَعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ اَرَادَ اَنْ يَبْنِيَنَّ الرَّحْمَةَ) اور اس کے بعد آیت (فَاِنْ اَرَادَ اِخْصَالَكَ عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا) کے متعلق فرمایا کہ ان دونوں پر کوئی حرج نہیں اگر وہ دو سال سے قبل یا دو سال کے بعد بچے کا دودھ چھڑاتا چاہیں۔

اس طرح حضرت ابن عباسؓ نے اپنے اس قول میں بتا دیا کہ آیت (فَاِنْ اَرَادَ اِخْصَالَكَ) دو سال سے قبل اور بعد دونوں پر مجہول ہے۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (وَإِنْ اَرَادَ اَنْ يَبْنِيَنَّ الرَّحْمَةَ اَوْلَادَهُنَّ اَوْ لَوْلَا اَوْلَادُهُنَّ لَكُنَّ فِى الْاَسْوَاقِ كَالْبَهَائِمِ الْمَسْذُومَاتِ سَوَاءٌ لَّهُنَّ الْاَسْمَاءُ الْاُنثٰى وَالذَّكَرُ) اور اگر تم اپنی اولاد کو کسی اور عورت سے دودھ پلوانا چاہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں)

اب ظاہر آتا ہے کہ مراد دو سالوں کے بعد دودھ پلوانا ہے اس لیے کہ یہ اس فصال کے ذکر پر معطوف ہے جو ان دونوں کی باہمی رضامندی کے ساتھ متعلق ہے۔ پھر اللہ نے دونوں کے لیے فصال کو مباح کر دیا اور اس کے بعد باپ کے لیے استرضاع یعنی کسی اور عورت سے دودھ پلوانے کو مباح کر دیا جس طرح کہ دونوں کے لیے فصال کو مباح کر دیا تھا بشرطیکہ اس میں بچے کی بھلائی مقصود ہو۔

ہمارے اس بیان سے یہ ظاہر ہو گیا کہ حولین کا ذکر دراصل اس مدت کی توقیت کے لیے ہے جس کے اندر باپ پر رضاعت کا نفقہ واجب ہوتا ہے اور نفقہ نہ دینے کی صورت میں حاکم اسے اس پر مجبور کر سکتا ہے۔ واللہ اعلم!

رضاعت کے وقت کے متعلق فقہاء کے اختلاف کا ذکر

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ بالغ کی رضاعت کے متعلق سلف میں اختلاف رہا ہے۔ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آپ کے نزدیک نابالغ کی رضاعت کی طرح بالغ کی رضاعت بھی موجب تحریم ہے۔ حضرت عائشہؓ اس سلسلے میں حضرت ابو حذیفہؓ کے آزاد کردہ غلام سالم کی بیان کردہ روایت کا ذکر کرتی تھیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو حذیفہؓ کی بیوی سہیلہ بنت سہیل سے فرمایا تھا کہ (ارضعیہ خمس رضعات شریذہ حل علیہا، اسے یعنی سالم کو پانچ مرتبہ دودھ پلاؤ پھر یہ تمھارے پانچ آجائے گا۔

حضرت عائشہؓ جب کسی مرد کو اپنے گھر لے جانے کی اجازت دینا چاہتیں تو اپنی بہن ام کلثوم سے کہتیں کہ اسے پانچ دفعہ دودھ پلا دیں۔ پھر وہ شخص حضرت عائشہؓ کے گھر میں آتا جاتا لیکن باقی ماندہ تمام ازواج مطہرات نے حضرت عائشہؓ کی اس بات کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ ان کا کہنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شاید خصوصی طور سے یہ رخصت سالم کو عطا کی تھی۔ یہ بھی روایت ہے کہ سہیلہ بنت سہیل نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تھا کہ سالم کے آتے جانے سے میں ابو حذیفہؓ کے پھرے پر تار اڑھگی کے تاثرات دیکھتی ہوں۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا تھا کہ (ارضعیہ ینذہب ما فی وجہ ابی حذیفہ سے اپنا دودھ پلا دو ابو حذیفہ کے پھرے پر پیدا ہونے والا غصہ دور ہو جائے گا) اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ رخصت صرف سالم کے لیے خاص تھی جیسا کہ ازواج مطہرات نے اس سے یہی مفہوم لیا تھا جس طرح کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو ذریابہ بن دینار کو چھوٹی عمر کے جانور کی قربانی کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا تھا کہ ابو ذریابہ کے بعد کسی کے لیے اس کی قربانی جائز نہیں ہوگی۔ حضرت عائشہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک روایت کی ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے

کہ یانح کو اپنا دودھ پلا دینا موجب تحریم نہیں ہے۔ یہیں اس کی روایت محمد بن بکر نے کی ہے انھیں ابو داؤد نے، انھیں محمد بن کثیر نے، انھیں سفیان نے اشعث بن سلیم سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے مسروق سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے پاس تشریف لائے تو اس وقت وہاں ایک شخص بھی موجود تھا۔

حضرت عائشہؓ نے کہا کہ یہ میرا رضاعی بھائی ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (انظر من اخواتك فانما الرضاة من الجماعة) دیکھ لیا کرو کہ کون سے لوگ تمھارے رضاعی بھائی بن سکتے ہیں اس لیے کہ رضاعت اس وقت ہوتی ہے جب دودھ کی بھوک ہوتی ہے (آپ کا یہ قول اس بات کو واجب کر دیتا ہے کہ رضاعت کا حکم بچپن کی حالت تک محدود ہے کیونکہ اس حالت میں دودھ ہی بچے کی بھوک کو دور کرتا ہے اور اس کی غذائیت کے لیے کافی ہوتا ہے۔

حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے مروی ہے کہ آپ بالغ کی رضاعت کے قائل تھے، لیکن آپ سے ایسی روایت بھی ہے جو اس قول سے رجوع پر دلالت کرتی ہے۔ ابو حصین نے ابو عطیہ سے روایت کی ہے کہ مدینہ منورہ سے ایک شخص اپنی بیوی کو لے کر آیا۔ اس نے ایک بچے کو جنم دیا اس کے بعد دودھ جمع ہو جانے کی وجہ سے اس کے پستان متورم ہو گئے۔ وہ شخص اس کے پستان سے دودھ چوس کر کھلی کر دیتا لیکن اسی دوران دودھ کا ایک گھونٹ ان کے پیٹ میں چلا گیا۔ اس نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے مسئلہ پوچھا تو انھوں نے جواب دیا کہ یہ عورت تم پر حرام ہو گئی۔ وہ شخص حضرت ابن مسعود کے پاس آیا اور تفصیل سے ساری بات بتائی۔ حضرت ابن مسعود سے لے کر حضرت ابو موسیٰؓ کے پاس گئے اور فرمایا: کیا تمھارے خیال میں یہ کھچڑی بالوں والا شخص رضیع یعنی رضاعت کا دودھ پینے والا بن سکتا ہے! تحریم کی وجہ وہ رضاعت ہے جو گوشت اور ہڈی بنائے۔ یہ سن کر حضرت ابو موسیٰؓ نے فرمایا: جب تک یہ جبر یعنی عالم (حضرت ابن مسعود) تمھارے درمیان موجود ہے اس وقت تک مجھ سے کوئی مسئلہ نہ پوچھو۔

یہ قول اس پر دلالت ہے کہ حضرت ابو موسیٰؓ نے پہلے قول سے رجوع کر کے حضرت ابن مسعود کا قول اختیار کر لیا تھا۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو حضرت ابو موسیٰؓ اشعریؓ حضرت ابن مسعود کے متعلق یہ فقرہ نہ کہتے۔ بلکہ ان سے اس مسئلے کے متعلق اپنا اختلاف برقرار رکھتے اور اپنے فتوے کو برحق سمجھتے۔

حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عبداللہؓ، حضرت ام سلمہؓ، حضرت جابر بن عبداللہؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ بالغ کو اپنا دودھ پلانا واجب تحریم نہیں ہے فقہاء میں سے کسی کے متعلق نہیں علم نہیں ہے کہ وہ بالغ کی رضاعت کے قائل ہوں البتہ کثرت سے ابوصالح نے روایت کی ہے کہ بالغ کو اپنا دودھ پلانا واجب تحریم ہے لیکن یہ قول شاذ ہے کیونکہ حضرت عائشہؓ سے روایت موجود ہے جو عدم تحریم پر دلالت کرتی ہے۔

یہ روایت حجاج نے حکم سے، انھوں نے ابوالشغائر سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے آپ نے فرمایا کہ وہی رضاعت موجب تحریم ہے جو گوشت اور خون پیدا کرے۔ حرام بن عثمان نے حضرت جابرؓ کے دو بیٹوں سے اور انھوں نے اپنے والد حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یتیم بعد حمل ولا رضاع بعد فصال بلوغت کے بعد کوئی یتیمی نہیں اور دودھ چھوٹ جانے کے بعد کوئی رضاعت نہیں)

حضرت عائشہؓ کی جس روایت کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ یہ ہیں (انما الرضاۃ من الجماعۃ) دوسری روایت میں ہے (ما ائنت اللحم والنشذ العظم جس سے گوشت بنے اور ہڈی ابھرے) یہ روایتیں بالغ کی رضاعت کی نفی کرتی ہیں۔ بالغ کی رضاعت کے متعلق حضرت عائشہؓ کی بیان کردہ روایت ایک اور طرح سے بھی مروی ہے۔

اسے عبدالرحمن بن القاسم نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضرت عائشہؓ اپنے بھائی عبدالرحمن بن ابی بکرؓ کی بیٹی سے کہتیں کہ وہ بچوں کو اپنا دودھ پلانا کرے تاکہ بڑے ہو کر وہ ان کے پاس اس رضاعت کی بنا پر آجاسکیں۔ جب بالغ کی رضاعت کے قائلین کے قول کا شاذ ہونا ثابت ہو گیا تو گویا متفقہ طور پر معلوم ہو گیا کہ بالغ کو اپنا دودھ پلانا موجب تحریم نہیں ہے۔ فقہاء و امصار کا رضاعت کی مدت کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ دو سال اور اس کے بعد چھ مہینوں کے دوران جو رضاعت ہوگی وہ موجب تحریم ہے خواہ بچے نے دودھ پینا چھوڑ دیا ہو یا نہ چھوڑا ہو۔ اس کے بعد کی رضاعت موجب تحریم نہیں ہے خواہ بچہ دودھ پینا ہو یا نہ پینا ہو۔

امام زفر بن الہذیل کا قول ہے کہ جب بچہ دودھ پینا کرے اور دودھ پینا نہ چھوڑے اس وقت تک رضاعت کی مدت ہوتی ہے خواہ یہ سلسلہ تین سال تک کیوں نہ جاری رہے۔

امام ابو یوسف، امام محمد، سفیان ثوری، حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ دو سال کے دوران رضاعت موجب تحریم ہے اس کے بعد کی نہیں، نیز دودھ چھوڑنے کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ وقت کا اعتبار کیا جائے گا۔

ابن وہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ دو سال کے اندر تھوڑی اور زیادہ رضاعت موجب تحریم ہے اور اس کے بعد کی تھوڑی یا زیادہ رضاعت موجب تحریم نہیں۔ ابن القاسم نے امام مالک سے یہ روایت کی ہے کہ رضاعت دو سالوں یا اس کے ایک ماہ یا دو ماہ تک ہوتی ہے اس سلسلے میں یہ نہیں دیکھا جائے گا کہ ماں بچے کو دودھ پلا رہی ہے بلکہ دو سال اور ایک یا دو ماہ کی مدت کو دیکھا جائے گا۔

امام مالک نے فرمایا: اگر ماں نے دو سال سے پہلے ہی دودھ چھڑا دیا اور پھر دو سال گزرنے سے قبل اسے دودھ پلایا تو وہ بچہ فطیم یعنی دودھ چھوڑ دینے والا قرار دیا جائے گا۔ دو سال سے قبل اگر بچہ ماں کے دودھ سے مستغنی ہو جائے تو اس کے بعد اگر ماں اسے دودھ پلا بھی دے تو یہ رضاعت شمار نہیں ہوگی۔

امام اوزاعی کا قول ہے کہ جب بچہ ایک سال کے بعد دودھ چھوڑ دے اور اس کی یہ حالت اسی طرح جاری رہے تو اس کے بعد دودھ پلانا رضاعت میں شمار نہیں ہوگا۔ اگر بچہ تین سال تک ماں کا دودھ پیتا رہے اور دودھ نہ چھوڑے تو دو سال کے بعد کا دودھ رضاعت میں شمار نہیں ہوگا۔

اس سلسلے میں سلف سے مختلف اقوال منقول ہیں۔ حضرت علیؑ سے منقول ہے کہ دودھ چھڑانے کے بعد کوئی رضاعت نہیں ہوتی۔ حضرت عمرؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ رضاعت وہی ہوتی ہے جو صنغر یعنی چھوٹی عمر میں ہو۔ یہ دونوں اقوال اس پر دلالت کرتے ہیں کہ ان حضرات نے دو سال کی مدت کا اعتبار نہیں کیا کیونکہ حضرت علیؑ نے رضاعت کے حکم کو دودھ چھوڑنے کے ساتھ متعلق کر دیا اور حضرت عمرؓ اور حضرت ابن عمرؓ نے صنغر یعنی کم سنی کے ساتھ اور اس کے لیے کسی توقیت یعنی وقت کی مقدار کا ذکر نہیں کیا۔

حضرت ام سلمہؓ سے منقول ہے کہ وہی دودھ موجب تحریم ہے جو دودھ چھوڑنے سے قبل پستان میں موجود ہو۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول ہے کہ رضاعت کا وہی دودھ تحریم کو واجب کر دیتا ہے جو بچے کی آنٹوں کو پھاڑے یعنی آنٹوں میں پہنچ جائے اور فطام سے پہلے پستان میں

موجود ہو حضرت ابو ہریرہؓ نے رضاعت کے حکم کو اس دودھ کے ساتھ متعلق کر دیا جو نظام سے قبل ہو اور بچے کی آنتوں اور معدے میں پہنچ جائے۔

یہ قول حضرت عائشہؓ سے مروی قول سے ملتا جلتا ہے کہ وہ رضاعت موجب تحریم ہوتی ہے جو گوشت پرست اور خون بنا سکتی ہو۔ یہ اقوال اس پر دلالت کرتے ہیں کہ ان حضرات کا مسلک یہ ہے کہ دو سال کی مدت کا اعتبار نہ کیا جائے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ دو سال کے بعد کوئی رضاعت نہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جو یہ الفاظ منقول ہیں کہ (الرضاعة من المجاعة) یہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ اس کا تعلق دو سال کے ساتھ نہیں ہے۔ کیونکہ اگر دو سال کا عرصہ رضاعت کی مدت کی مقدار ہوتا تو یہ ہرگز یہ نہ فرماتے کہ (الرضاعة من المجاعة) بلکہ یہ فرماتے کہ رضاعت دو سالوں میں ہوتی ہے۔ جب آپ نے سولہین کا ذکر نہیں کیا بلکہ مجاعت کا ذکر کیا جس کے معنی ہیں کہ دودھ جب بچے کی بھوک کو رفع کر دے اور اس کے جسم کو قوت بخشنے تو یہ رضاعت ہے۔

یہ صورت حال دو سال کے بعد بھی باقی رہ سکتی ہے۔ اس لیے اس کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ دو سال کے بعد بھی پائی جانے والی رضاعت تحریم کو واجب کرنے والی ہوتی ہے۔ حضرت جابرؓ کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا رضاع بعد خصال) یہ اس بات کو ضروری قرار دیتی ہے کہ جب دو سال کے بعد دودھ چھڑا دیا جائے تو اس کے بعد رضاعت کا حکم منقطع ہو جاتا ہے۔

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے (الرضاعة ما انبت اللحم والشرن العظام۔ رضاعت وہ ہے جو گوشت پیدا کر دے اور ہڈیاں ابھار دے) یہ بھی مدت رضاعت کی توقیت کی نفی پر دلالت کر رہی ہے کیونکہ مذکورہ بالا روایات کی بھی اسی معنی پر دلالت ہو رہی ہے۔

حضرت ابن عباسؓ کا ایک قول منقول ہے جس کی روایت کی صحت پر مجھے یقین نہیں ہے۔ وہ یہ کہ حضرت ابن عباسؓ رضاعت کا اعتبار اس قول باری (وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) اور اس کے حمل کی تکمیل اور اس کا دودھ چھڑانا تیس ہفتوں میں ہوتا ہے) سے کرتے ہیں۔ اگر ایک عورت چھ ماہ میں بچے کو جنم دے تو اس کی رضاعت پورے دو سالوں میں ہوگی۔ اگر نو ماہ کے بعد بچہ پیدا ہوا تو رضاعت کی مدت اکیس ماہ ہوگی۔ اسی طرح اگر بچہ سات ماہ میں پیدا ہوا

تو رضاعت کی مدت تیس ماہ ہوگی۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما اور دودھ چھڑاتے ہیں تیس ماہ کی تکمیل کا اعتبار کرتے ہیں لیکن ہمیں سلف اور ان کے بعد آنے والے فقہاء میں سے کسی کا علم نہیں جتھوں نے تیس ماہ کا اعتبار کیا ہو۔ چونکہ رضاعت کے لحاظ سے بچوں کے احوال مختلف ہوتے ہیں۔

بعض بچے تو دو سال سے پہلے ہی اس سے مستغنی ہو جاتے ہیں اور بعض دو سال گزرنے کے بعد بھی ماں کا دودھ پیتے رہتے ہیں، پھر جیسا کہ ہم نے سلف سے روایات کا ذکر کیا ہے اس پر سب کا اتفاق ہے کہ بالغ کی رضاعت نہیں ہوتی اور نابالغ یعنی صغیر کی رضاعت ہوتی ہے اور صغیر کے لیے دو سال کی کوئی حد نہیں ہے۔ کیونکہ ایک بچے پر دو سال گزر جانے کے بعد بھی اسے بچہ کہنے میں کوئی چیز مانع نہیں ہوتی اس لیے ان تمام باتوں کی روشنی میں ہمیں دو سال کی مدت، رضاعت کی مدت کی توقیت نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یہ فرمایا تھا کہ (الرضاعة من الجماعة) نیز (الرضاعة ما ائبت اللحم وانشرا لعظا) تو آپ نے ایسے معنی کا اعتبار کیا تھا جس کے لحاظ سے بچوں کے احوال مختلف ہوتے ہیں اگرچہ اغلباً بچے دو سال گزرنے پر اس سے مستغنی ہو ہی جاتے ہیں اس لیے اس سلسلے میں حاکم کا اعتبار ساقط ہو گیا۔

پھر اس سے زیادہ مقدار کے اندازے کا طریقہ اجتہاد اور رائے کا اعتبار ہے۔ اس لیے کہ یہ اس حالت کے درمیان جس میں بچے کو غذا کے لیے صرف دودھ کی ضرورت ہوتی ہے اور اس کا گوشت پوست بنتا ہے اور اس حالت کی طرف انتقال کے درمیان حد بند کی ہوتی ہے جس میں وہ دودھ سے مستغنی ہو کر ٹھوس غذا پر اکتفا کرتا ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کی مدت دو سالوں کے بعد چھ ماہ ہوتی ہے۔ یہ بات مقدار کے تعیین میں اجتہاد سے تعلق رکھتی ہے اور ایسے مقدار میں اجتہاد کیا جاتا ہے ان کے متعلق حائل پر کوئی اعتراض نہیں کیا جاسکتا۔ مثلاً استعمال میں آنے والی ایسی چیزوں کی قیمتوں کا تعیین اور ایسے جرائم میں جرماتوں کی تحدید کا عمل جن کے متعلق تریعت کی طرف سے توقیف یعنی رہنمائی موجود نہ ہو اسی طرح طلاق کے بعد مطلقہ کو سامان وغیرہ دینے کی بات اور اسی طرح اور دوسرے چیزیں۔ ان میں اگر کسی نے غالب ظن کی بنا پر کسی مقدار کا تعیین کر دیا ہو تو اس سے یہ مطالبہ نہیں کیا جاسکتا کہ وہ اس تعیین کے لیے دلیل بھی پیش کرے۔

اس باب میں یہ ایک صحیح اصول ہے جس کی بنیاد پر اس سے متعلقہ مسائل ایک ہی طریقے سے حل کیے جاتے ہیں۔ اس کی نظیر حدیث نعت کے متعلق امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ یہ اٹھارہ سال ہے نیز یہ قول کہ جس شخص کے اندر بلوغت کے بعد سمجھ بوجھ پیدا نہیں ہوئی ہو اسے اس کا مال پچیس سال کے بعد ہی ہوائے کیا جائے گا اور اسی طرح کے مسائل جن میں مقدار یا کتعیین اجتہاد کے ذریعے کیا جاتا ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ جب مقدار یا کتعیین اجتہاد کے ذریعے کیا جاتا ہے تو اس کی کوئی وجہ ہوتی چاہیے جس کی بنا پر ایک خاص مقدار کے تعین کے لیے ظن غالب پیدا ہو جائے اور کسی دوسری مقدار کے اعتبار کی گنجائش نہ رہے۔ آخر کیا وجہ ہے کہ امام ابو حنیفہ نے دو سال گزرنے کے بعد اردوئے اجتہاد مزید چھ ماہ کا اعتبار کیا، اس سال کا اعتبار کیوں نہیں کیا جیسا کہ امام زفر نے کیا ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس سلسلے میں ایک بات ہے جو کہی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب فرمایا کہ (وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) پھر فرمایا (وَقِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ) اور اس کا دودھ چھڑانا دو سالوں میں ہوگا)

تو ان دونوں آیتوں سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ حمل کی مدت چھ ماہ ہے پھر اس میں دو سال تک زیادتی کی گنجائش پیدا ہوئی کیونکہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حمل بعض دفعہ دو سال تک رہتا ہے اور ہمارے نزدیک اس کی مدت دو سال سے زائد نہیں ہوتی اس بنا پر اس آیت میں مذکورہ حمل بھی دو سال کی ممکنہ مدت سے خارج نہیں اسی طرح دودھ چھڑانے کی مدت بھی تیس ماہ کی مدت سے باہر نہیں کیونکہ یہ دونوں باتیں ایک ہی جملہ کے تحت اس قول باری میں مذکور ہوئی ہیں (وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا)۔

ابوالحسن اس کے متعلق کہا کرتے تھے کہ جب دو سال کی مدت دودھ چھوڑنے سے متعاد مدت ہے اور اس مدت میں اضافہ بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ دو سال کے بعد دودھ سے ٹھوس غذا کی طرف انتقال کی مدت چھ ماہ ہو جس طرح کہ ماں کے پیٹ میں قدرتی غذا سے بچے کو پیدائش کے بعد دودھ کی غذا کی طرف منتقل ہونے میں چھ ماہ لگتے ہیں جو حمل کی کم سے کم مدت ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ قول باری (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّصَهُنَّ) اس پر نہیں ہے کہ دو سال کی مدت رضاعت کی پوری مدت ہے

اس لیے اس کے بعد رضاعت کا ہونا جائز نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت میں لفظ اتمام (أَنْ يُتِمَّ الرِّضَاعَةَ) کا اطلاق اس پر اضافے سے مانع نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے حمل کی مدت چھ ماہ رکھی چنانچہ ارشاد ہے (وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) نیز ارشاد ہے (وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ) ان دونوں آیتوں میں مجموعی طور پر حمل کی مدت چھ ماہ رکھی گئی ہے لیکن اس کے باوجود اس مدت میں اضافے کے اندر کوئی امتناع نہیں ہے۔ ٹھیک اسی طرح رضاعت کے لیے دو سال کا ذکر اس پر اضافے کے لیے مانع نہیں ہے۔ اس کی ایک مثال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ (مَنْ أَدْرَكَ عِرْفَةَ فَقَدْ تَمَّ حَجْمُهُ) جس شخص نے وقوف عرفات کو پایا اس کا حج مکمل ہو گیا، اس ارشاد کی وجہ سے وقوف عرفات پر اور ذرائع مثلاً طواف زیارت کا اضافہ ناجائز نہیں ہوا۔

ایک پہلو یہ بھی ہے کہ دو سال کا ذکر ان اخراجات کی مدت کے تعیین کے لیے ہے جو رضاعت کے سلسلے میں باپ پر لازم ہوتے ہیں اور باپ اس مدت کے بعد اخراجات کی کفالت پر مجبور نہیں ہوتا کیونکہ اس کے بعد رضاعت کا اثبات میاں بیوی کی یا سہمی رضامندی اور مشورے سے ہوتا ہے۔

کیونکہ قول باری ہے (فَإِنْ أَرَادَ فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا) اسی طرح قول باری ہے (وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ) جب دو سالوں کے بعد بھی رضاعت کا ثبوت ہو گیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ رضاعت کی وجہ سے ہونے والی تحریم بھی ان دو سالوں تک محدود نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے دو سالوں کے دوران ٹھوس غذا کھانے کی وجہ سے بچے کے دودھ سے مستغنی ہونے کو قوام لے لیا ہے (کیونکہ شمار نہیں کیا جیسا کہ امام مالک نے اس صورت کو قوام شمار کیا ہے۔ ان کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (لَا رِضَاعَ بَعْدَ فِصَالٍ))

اسی طرح صحابہ کرام سے منقول روایات جن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے جو سب کی سب فطام کے اعتبار پر دلالت کرتی ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر فطام ہی کا اعتبار واجب ہے تو پھر یہ ضروری ہو گا کہ دو سال گزرنے کے بعد یہ دیکھا جائے کہ اس بچے کو دودھ کی ضرورت باقی ہے یا نہیں اور پھر اس کا اختیار کر لیا جائے کیونکہ بعض بچے ایسے ہوتے ہیں جنہیں دو سال

کے بعد بھی رضاعت کی ضرورت ہوتی ہے۔

اب جبکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ دو سال کے بعد رضاعت کا اعتبار نہیں کیا جاتا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ دو سال کے دوران بھی رضاعت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور اس سے یہ واجب ہو گیا کہ تحریم کا حکم وقت کے ساتھ متعلق ہے کسی اور چیز کے ساتھ نہیں۔ اگر کوئی یہ کہے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں یہ منقول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لارضاع بعد الحولین) تو اس کی کیا تاویل ہوگی؟ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس حدیث کے مشہور الفاظ یہ ہیں (لارضاع بعد خصال) اس لیے یہ ممکن ہے کہ حدیث کے اصل الفاظ تو یہی ہوں اور جس راوی نے حولین کا ذکر کیا ہے اس نے حدیث کو اس معنی پر جموں کیا ہے۔

نیز اگر حولین کا ذکر ثابت ہو جائے تو اس میں یہ احتمال ہے کہ اس سے پہلے کہ لارضاع علی الاب بعد الحولین (دو سال کے بعد باپ پر رضاعت کی ذمہ داری نہیں) جس طرح کہ قول باری (أَحْوَالِيْنَ كَمَا مَلِيْنَ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ) کی تاویل کی گئی ہے۔ جس کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔ نیز اگر حولین رضاعت کی مدت ہوتی اور اس کے گزرنے پر فصال یعنی دودھ چھڑانا واقع ہو جاتا تو اللہ تعالیٰ یہ نہ فرماتا کہ (فِيَا أَنْ أَرَادَ إِخْصَالَ) اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد دو طرح سے اس پر دلالت کرتا ہے کہ حولین فصال کے لیے توقیت نہیں ہے۔ ایک تو یہ کہ فصال کا ذکر اسم نکرہ کی شکل میں ہوا ہے۔ اگر حولین ہی فصال ہوتا تو پھر فصال اسم معرفہ کی شکل میں مذکور ہوتا تاکہ اس کا ذکر حولین کی طرف راجع ہوتا کیونکہ اس صورت میں فصال معہود ہوتا اور اس سے حولین کی طرف اشارہ ہوتا۔ لیکن جیب اس کا ذکر نکرہ کی صورت میں کر کے اسے مطلق رکھا تو اس سے دلالت حاصل ہوئی کہ فصال سے دو سال مراد نہیں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ فصال کو ماں یا باپ کے ارادے پر معلق کر دیا جبکہ ہر ایسا حکم جو کسی محدود وقت کے اندر منحصر ہوتا ہے اس کی تعلیق ارادے اور باہمی رضامندی اور مشورہ پر نہیں ہوتی۔ اس تشریح میں ہماری ذکر کردہ بات کی دلیل موجود ہے۔

قول باری (فِيَا أَنْ أَرَادَ إِخْصَالَ) عَنْ سَوَاحِبٍ مِنْهُمْ وَأَوْسَاؤِهِمْ بِشَيْءٍ آتَاهُ وَاقْتِ
کے احکام معلوم کرنے کے لیے اجتہاد کے جواز پر دلالت کرتا ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے

صغیر کی فلاح و بہبود کے معاملے میں والدین کے لیے باہمی مشاورت کو مباح کر دیا ہے اور یہ بات والدین کے غالب ظن پر موقوف ہے یقین اور حقیقت کی جہت پر موقوف نہیں ہے۔ اس آیت میں اس پر بھی دلالت ہے کہ رضاعت کی مدت میں فطام کا معاملہ والدین کی باہمی رضامندی پر موقوف ہے اور یہ کہ دونوں میں سے کسی کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ دوسرے سے مشورہ کیے بغیر اور اس کی رضامندی حاصل کیے بغیر بچے کا دودھ چھڑا دے کیونکہ قول باری ہے (فَإِنْ أَرَادَ أَحَدُكُمَا أَنْ يَرْضِيَ بَعْدَ تَرْضَائِهِمَا فَسَأَلِ الْآخَرَ) اللہ تعالیٰ نے اس کی اجازت ان دونوں کی باہمی رضامندی اور مشاورت کی بنا پر دی ہے۔

مجاہد سے اسی طرح کی روایت منقول ہے۔ سلف میں سے بعض حضرات سے اس آیت میں نسخ بھی منقول ہے۔ شیبان نے قتادہ سے قول باری (وَإِذَا الْوَالِدَاتُ يَرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ) کے متعلق روایت کی ہے کہ پہلے یہ حکم تھا پھر اس کے بعد تخفیف نازل ہوئی اور فرمایا (لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَتِمَّ الرِّضَاعَةَ)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ گویا قتادہ کے نزدیک دو سال کی رضاعت واجب تھی پھر تخفیف ہو گئی اور مدت رضاعت سے حکم کی اباحت کر دی گئی۔ ابو جعفر رازی نے ربیع بن انس سے قتادہ جیسے قول کی روایت کی ہے۔ علی بن ابی طلحہ نے حضرت ابن عباس سے قول باری (وَإِذَا الْوَالِدَاتُ يَرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَتِمَّ الرِّضَاعَةَ) نیز قول باری (وَإِنْ أَرَادَ أَحَدُكُمَا أَنْ يَرْضِيَ بَعْدَ تَرْضَائِهِمَا فَسَأَلِ الْآخَرَ) کی تاویل میں روایت کی ہے کہ اگر دونوں دو سال کے اندر یا دو سال کے بعد دودھ چھڑانے پر رضامند ہو جائیں تو کوئی حرج نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

حس عورت کا شوہر وفات پا جائے اس کی عدت کا بیان

قول باری ہے (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا لَا يَرَوْنَ بَأْسًا بِالَّذِينَ أَرْتَبَعْتُمْ أَشْهُرًا وَعَشْرًا، تم میں سے جو لوگ وفات پا جائیں اور اپنے چھ بیویاں چھوڑ جائیں تو وہ اپنے آپ کو چار مہینے دس دنوں تک روکے رکھیں)۔

کسی چیز کے انتظار کو ترہیں کہتے ہیں۔ قول باری ہے (فَتَرْتَبَعُوا حَتَّىٰ حِينٍ، ایک مدت تک اس کے انتظار میں رہو) اسی طرح قول باری ہے (وَمِنْ الْأَعْدَابِ مَنْ يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا وَيَتَرَبَّصُّ بِكُمُ الْمَدَّ وَالنَّوَآنَ بَدْوٍ عَرُوبًا لِيَأْتِيَ بِكُمْ مِنْ جُورِهِ خُدًا مِثْلَ كَمِثْلٍ خَرَجَ كَرْتَهُ هِيَ تَوَاسٍ مِنْهُ أَوْ بِرُزْرِ بَدْسَتِي كِي حَيْثَى سَمَحْتَهُ هِيَ أَوْ تَمَّهَارِ سِ حَقِّ مِيسَ زَمَانِ كِي كَرُ دَشُونِ كَا اِنْتِظَارِ كَر رَهِي هِيَ اِلْعِنَى اِنْتِظَارِ مِيسَ هِيَ۔

نیز قول باری ہے (أَمْ رَبِّئُكُمْ لَوْ تَشَاءُ لَنُتَرَبِّصَنَّ بِهٖ رَبِّبِ الْمُنٰوِنِ، ہاں کیا یہ کہتے ہیں کہ یہ شاعر ہیں اور ہم ان کے بارے میں حادثہ موت کا انتظار کر رہے، اللہ تعالیٰ نے ان بیواؤں کو حکم دیا کہ وہ اپنے آپ کو اس مدت تک شادیاں کرنے سے انتظار میں رکھیں۔

آپ نہیں دیکھتے کہ آیت کے فوراً بعد یہ ارشاد باری ہے (وَإِذَا بَلَغَتِ الْجَاهِلِيَّةَ فَكَلَّحْنَا عَلَيْكُمْ ذِيمًا مَّا فَكَلْنَا فِيهَا أَنْفُسَهُنَّ، پھر جب ان کی عدت پوری ہو جائے تو انہیں اختیار ہے اپنی ذات کے معاملے میں معروف طریقے سے بوجہا پس کریں)۔

شوہر مر جانے پر بیوہ کی عدت ایک سال تھی۔ قول باری ہے (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَهَيْبَةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْمَحْوَلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ، تم میں سے جو لوگ وفات پا جائیں اور چھ بیویاں چھوڑ جائیں ان کو چھ مہینے کہ اپنی بیویوں کے حق میں یہ وصیت کر جائیں کہ ایک سال تک ان کو نان و نفقہ دیا جائے اور وہ گھر سے نہ نکالی جائیں)۔

یہ آیت کہی احکامات پر مشتمل تھی۔ ایک تو عدت کی مدت ایک سال تھی دوسری یہ کہ بیوہ کا نان و نفقہ مرحوم شوہر کے ترکے سے دیا جائے گا جب تک وہ عدت میں رہے گی قول باری ہے (وَ صِيَّةٌ لِأَزْوَاجِهِمْ) تیسری یہ کہ اسے عدت کی مدت کے دوران وہاں سے نکل جانے سے روک دیا گیا تھا۔ پھر چار ماہ دس دن سے زائد مدت منسوخ کر دی گئی اور بیوی کو شوہر کے ترکے میں وارث بنا کر نان و نفقہ منسوخ کر دیا گیا۔

قول باری ہے (أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا) اس میں نان و نفقہ واجب نہیں کیا گیا لیکن بیوہ کو گھر سے نکال دینے کے حکم کی منسوخی ثابت نہیں ہوئی۔ اس بنا پر عدت کے دوران بیوہ کو اس مکان سے نہ نکالنے کا حکم بحال باقی ہے کیونکہ اس کی منسوختی ثابت نہیں ہوئی۔ ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابو عبید نے، انہیں حجاج نے ابن جریر سے اور عثمان بن عطاء نے عطاء خراسانی سے اور انہوں نے حضرت ابن عباس سے اس آیت یعنی قول باری (وَ صِيَّةٌ لِأَزْوَاجِهِمْ مِمَّا عَالِيَ الْمَحْوِلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ) کے متعلق یہ روایت کی کہ شوہر مرنے پر بیوہ کے لیے ایک سال تک نان و نفقہ ہوتا تھا۔ پھر اسے آیت میراث نے منسوخ کر دیا۔

اللہ نے ان کے لیے شوہر کے ترکے میں چوتھا حصہ (شوہر کی اولاد نہ ہونے کی صورت میں) یا آٹھواں حصہ (شوہر کی اولاد ہونے کی صورت میں) مقرر کر دیا۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا (لا وصیة لمارث الا ان یرضی الودیة) ، وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں الا یہ کہ دوسرے تمام ورثاء راضی ہو جائیں)۔

جعفر نے کہا کہ ہمیں ابو عبید نے، انہیں بزید نے یحییٰ بن سعید، انہوں نے حمید سے، انہوں نے نافع سے روایت کی کہ انہوں نے زینب بنت ابی سلمہ کو حضرت ام سلمہ اور حضرت ام حبیبہ سے روایت کرتے ہوئے سنا کہ ایک عورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئی اور عرض کیا کہ اس کی بیٹی کا شوہر وفات پا گیا، اس کی آنکھوں میں تکلیف ہے وہ سرمہ لگانا چاہتی ہے کیا وہ ایسا کر سکتی ہے۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (قد كانت احد کن تدمی بالعبدة عند لاس المحول وانما ہی اربعۃ اشهر وعشرا، زمانہ نجابت میں تمہاری حالت یہ تھی کہ بیوہ پر ایک سال گزرنے کے بعد مینگنی بکیر کرتی تھی۔ اب تو اسلام کی برکت سے صرف چار

مہینے دس دنوں کی بات ہے۔

حمید کہتے ہیں کہ میں نے مینگنی پھینکنے کا مطلب زینب سے پوچھا تو انہوں نے بتایا کہ زمانہ جاہلیت میں دستور تھا کہ جو ب شوہر مر جاتا تو اپنی بدترین کو ٹھہری میں چلی جاتی اور وہیں سال بھر تک پڑی رہتی۔ سال گزرنے پر وہاں سے نکلتی تو اپنے پیچھے ایک مینگنی پھینک دیتی۔ مالک نے عبداللہ بن ابی بکر بن عمرو سے، انہوں نے حمید سے، انہوں نے نافع سے اور انہوں نے زینب بنت ابی سلمہ سے اس حدیث کی روایت کی۔

زینب نے اس روایت میں کہا کہ زمانہ جاہلیت میں جو ب شوہر مر جاتا تو بیوہ ایک چھوٹی سی میں داخل ہو جاتی۔ بدترین کی پڑ سے پہن لیتی اور خوشبو وغیرہ کو ہاتھ بھی نہ لگاتی۔ یہاں تک کہ سال گزر جاتا پھر ایک چوپایہ گدھا یا بکری یا کوئی پرندہ لایا جاتا اس پر وہ آہستہ آہستہ پانی گراتی۔ بہت کم ایسا ہوتا کہ اس عمل کے بعد جانور چ جائے پھر باہر آتی ایک مینگنی دے دی جاتی اور وہ اس مینگنی کو اپنے پیچھے پھینک دیتی اس کے بعد پھر اسے خوشبو وغیرہ لگانے کی اجازت ہوتی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بتا دیا کہ ایک سال کی مدت منسوخ ہو گئی ہے اور اب اس کی بجائے چار ماہ دس دنوں کی عدت ہے۔ آپ نے اس عورت کو یہ بھی بتا دیا کہ عدت کے دوران خوشبو وغیرہ لگانے کی حمانعت بحالہ باقی ہے۔ ایک سال کی عدت پر مشتمل آیت اگرچہ تلاوت میں متاخر ہے لیکن نزول میں متقدم ہے اور چار ماہ دس دنوں پر مشتمل عدت والی آیت نزول میں اس سے متاخر ہے۔ اور اسے منسوخ کرتی ہے۔ کیونکہ تلاوت کی ترتیب نزول کی ترتیب اور نظام کے مطابق نہیں ہے۔

اہل علم کا اس پر اتفاق ہے۔ ایک سال کی عدت چار ماہ دس دنوں کی عدت کی وجہ سے منسوخ ہو چکی ہے۔ اسی طرح بیوہ کے روٹی کپڑا اور مکان کی وصیت بھی منسوخ ہو چکی ہے بشرطیکہ بیوہ حاملہ نہ ہو۔ حاملہ بیوہ کے نفقہ کے متعلق اہل علم میں اختلاف ہے ہم اس کا ذکر انشاء اللہ اس کے مقام پر کریں گے۔ اہل علم کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس آیت کا تعلق غیر حاملہ بیوہ سے ہے۔

حاملہ بیوہ کی عدت کے متعلق جو اختلاف ہے اس کے تین پہلو ہیں۔ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ نے ایک روایت کے مطابق فرمایا کہ دو دنوں مدتوں (چار ماہ دس دن اور وضع حمل) میں سے جو طویل تر مدت ہوگی وہ اس کی عدت کی مدت ہوگی۔ حضرت عمرؓ حضرت ابن مسعودؓ، حضرت

زید بن ثابتؓ، اور حضرت ابن عمرؓ نیز حضرت ابو ہریرہؓ اور کئی دوسرے صحابہ کا قول ہے کہ اس کی عدت وضع حمل ہے۔

حسن بصری سے مروی ہے کہ اس کی عدت وضع حمل ہے لیکن نفاس سے پاک ہونا بھی ضروری ہے۔ نفاس کے دوران اس کے لیے نکاح کرنا جائز نہیں ہوگا۔ حضرت علیؓ اس قول باری (أَدْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا) کی طرف گئے ہیں جو واجب کرتا ہے۔ رہ گیا قول باری (وَأَوْلَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) اور حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل ہے (تو وہ وضع حمل کے ساتھ عدت کی مدت کے اختتام کو واجب کرتا ہے۔

آپ نے بیوہ کے حق میں دونوں آیتوں کے حکم کو ثابت کرنے کے لیے دونوں آیتیں اکٹھی کر لیں اور اس طرح طویل نر مدت والی صورت کو اس کی عدت کا اختتام قرار دیا۔ یعنی وضع حمل اور چار ماہ دس دن میں سے جو مدت طویل تر ہو وہی اس کی عدت کی مدت ہوگی۔

حضرت عبداللہ بن مسعود کا قول ہے کہ جو شخص چاہے میں اس کے ساتھ اس مسئلے پر مباحثہ کرنے کے لیے تیار ہوں کہ قول باری (وَأَوْلَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) اس قول باری (أَدْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا) کے بعد نازل ہوئی ہے۔ ان تمام روایات سے جو نتیجہ نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ قول باری (وَأَوْلَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ)

مطلقہ اور بیوہ دونوں کو عام ہے اگرچہ یہ طلاق کے ذکر کے بعد مذکور ہے کیونکہ تمام نے وضع حمل کو عدت کا اختتام شمار کیا ہے سب کا قول ہے کہ حاملہ عورت کی صورت میں چار ماہ دس دن گزر جانے پر عدت کا اختتام نہیں ہوتا بلکہ وضع حمل کے ذریعے عدت کی مدت ختم ہوتی ہے اس لیے یہ ضروری ہے کہ قول باری (وَأَوْلَاتُ الْأَحْمَالِ) کو اس کے مقتضی اور موجب کے مطابق عمل میں لایا جائے اور ساتھ مہینوں کا اعتبار نہ کیا جائے۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ مہینوں کے حساب سے عدت اس عورت کے ساتھ خاص ہے جس کا شوہر وفات نہ پا چکا ہو۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ قول باری (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) پر عمل ان عورتوں کے لحاظ سے ہوتا ہے جو طلاق یافتہ اور غیر حاملہ ہوں اور حاملہ میں حمل کے ساتھ اقرار یعنی تین حیض یا طہر کی کوئی شرط نہیں ہے بلکہ طلاق یافتہ حاملہ عورت کی عدت وضع حمل ہے اور اس کے ساتھ اقرار کو

ضمم نہیں کیا جاتا۔

حالات تک یہ بات ممکن تھی کہ حمل اور اقرار دونوں کا مجموعہ اس کی عدت کی مدت ہوتی کہ وضع حمل کے ساتھ اس کی عدت ختم نہ ہوتی بلکہ اس کے لیے اسے تین حیض بھی گزارنے پڑتے۔ اب جبکہ مطلقہ حاملہ کے لیے وضع حمل عدت کی مدت قرار پائی تو بیوہ حاملہ کے لیے بھی یہی حکم ہونا چاہیے یعنی اس کی عدت بھی وضع حمل ہونی چاہیے اور چار ماہ دس دن کو اس کے ساتھ شامل نہ کیا جانا چاہیے۔

عمر بن شعیب سے مروی ہے کہ ان کے والد نے داد سے روایت کی کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے، جب یہ آیت (وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) نازل ہوئی تو عرض کیا کہ کیا یہ طلاق یافتہ اور بیوہ دونوں کے لیے ہے، آپ نے جواب میں فرمایا ہاں دونوں کے لیے ہے۔

حضرت ام سلمہؓ نے روایت کی ہے کہ سبیحہ بنت الحارث نے اپنے شوہر کی وفات کے بیس پچیس دنوں کے بعد بچے کو جنم دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے نکاح کر لینے کی اجازت دے دی۔ یہ حدیث صحیح اسناد سے مروی ہے۔ اس سے ہٹنے کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے، ساتھ ہی ساتھ ظاہر کتاب سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

یہ آیت حرائر یعنی آزاد عورتوں کے متعلق ہے، لونڈیوں سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے اس لیے کہ سلف کے درمیان نیز فقہاء امصار کے مابین ہماری معلومات کی حد تک اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بیوہ لونڈی کی عدت دو ماہ پانچ دن ہے جو آزاد عورت کی عدت کا نصف ہے۔ الاصح سے یہ منقول ہے کہ درج بالا آیت حرہ اور لونڈی دونوں کو عام ہے۔ طلاق یافتہ لونڈی کی عدت کے متعلق بھی الاصح کا یہ قول ہے کہ یہ تین حیض ہے۔ لیکن یہ قول شاذ ہے اور اقوال سلف و خلف کے دائرے سے نہ صرف خارج ہے بلکہ سنت کے مخالف بھی ہے۔ اس لیے سلف کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حیض چھینوں اور دنوں کے لحاظ سے لونڈی کی عدت آزاد عورت کی عدت کا نصف ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی ارشاد ہے (طلاق الامۃ تطبیقتان وعدتھا حیضتائین، لونڈی کی طلاق کی تعداد زیادہ سے زیادہ دو ہے اور اس کی عدت دو حیض ہے) اس روایت کو فقہاء نے قبول کیا ہے اور لونڈی کی عدت کی تصنیف کے حکم کے سلسلے میں

اس پر عمل بھی کیا ہے اس بنا پر ہمارے نزدیک اس روایت کی حیثیت تو اتر کی حد تک پہنچنے والی روایت جیسی ہے جس سے علم یقینی حاصل ہو جاتا ہے۔
 اگر بیوہ کو پہلے اپنے شوہر کی موت کا علم نہ ہو اور پھر اسے موت کی خبر پہنچ جائے تو وہ عدت کس حساب سے گزارے گی؟ اس میں سلف کے مابین اختلاف ہے۔ حضرت ابن مسعود، حضرت ابن عباس، حضرت ابن عمر، عطاء اور جابر بن زید کا قول ہے کہ اس کی عدت اس دن سے شروع ہوگی جس دن اس کا شوہر فوت ہوا تھا۔ اسی طرح جس دن اسے طلاق ہوئی تھی اس دن سے اس کی عدت شروع ہوگی۔

یہی اسود بن زید اور دوسرے بہت سے تابعین نیز فقہاء امصار کا قول ہے۔ حضرت علیؓ، حسن بصری اور خلاص بن عمرو کا قول ہے کہ جس دن اسے شوہر کی موت کی خبر ملے گی اس دن سے اس کی عدت شروع ہوگی۔ لیکن طلاق میں طلاق ملنے کے دن سے عدت شروع ہوگی یہی رابعہ کا بھی قول ہے۔

شعبی اور سعید بن المسیب کا قول ہے کہ اگر بیوہ قائم ہو جائے یعنی ثبوت مل جائے تو اس کی عدت شوہر کی موت کے دن سے شروع ہوگی اگر ایسا نہ ہو سکے تو پھر عدت کی ابتدا خبر ملنے والے دن سے ہوگی۔ یہ ممکن ہے کہ حضرت علیؓ کا مسلک بھی اسی مفہوم کا ہو وہ اس طرح کہ شوہر کی موت کا وقت پوشیدہ رہ جائے اس لیے آپ نے احتیاطاً یہ حکم دیا کہ جس دن موت کی خبر آ جائے اس دن سے عدت کی ابتدا کرے۔ چونکہ اللہ تعالیٰ نے موت اور طلاق دونوں صورتوں میں عدت واجب کر دی ہے۔

قول باری ہے (وَالَّذِينَ يَتُوفَوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَكْنَ بِالْأَنْفُسِ
 أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا) نیز فرمایا (وَالْمَطْلُقاتُ يَتَرَكْنَ بِالْأَنْفُسِ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) ان دونوں آیتوں میں اللہ تعالیٰ نے موت اور طلاق پر عدت واجب کر دی۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ ان دونوں صورتوں میں موت اور طلاق کے دن سے ہی عدت کی ابتدا ہو اور جبکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ طلاق یافتہ کی عدت کی ابتدا طلاق ملنے کے دن سے ہو جائے گی اور اس میں خبر ملنے کے وقت کا اعتبار نہیں کیا گیا تو وفات کی عدت کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔ کیونکہ موت اور طلاق دونوں ہی واجب عدت کے اسباب ہیں۔

ایک اور جہت سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ عدت عورت کا اپنا فعل نہیں ہوتا کہ اس

میں اس کے علم کا اعتبار کیا جائے بلکہ عدت اوقات کے گذر جانے کا نام ہے۔ اس لیے اس کے متعلق اس کا جان لینا یا نہ جاننا دونوں برابر ہیں۔ نیز جو عدت موت کی وجہ سے واجب ہوتی ہے جس طرح کہ میراث اور میراث میں اوقات کے وقت کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ خبر پہنچنے کے وقت کا۔ اس لیے ضروری ہے کہ عدت کا بھی یہی حکم ہو اور اس میں علم اور لاعلمی کی بنا پر حکم کا اختلاف نہ ہو جس طرح کہ میراث کے حکم میں اس کی وجہ سے اختلاف نہیں ہوتا۔ نیز اگر شوہر کی وفات کا علم ہو جائے تو زیادہ سے زیادہ یہی ہوتا ہے کہ بیوہ عدت کی بنا پر زیب و زینت کرنے اور باہر نکلنے سے پرہیز کرتی ہے۔ اگر لاعلمی کی بنا پر وہ ان چیزوں سے اجتناب نہ کر سکی تو اس کا یہ عمل عدت کی مدت گزرنے سے مانع نہیں ہو سکتا جس طرح شوہر کی موت کا علم رکھتے ہوئے اگر وہ ان چیزوں سے پرہیز نہ کرے تو پھر بھی اس کی عدت کی مدت گزرنے میں کوئی رکاوٹ پیدا نہیں ہوتی۔ اس لیے لاعلمی کی صورت میں بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔

قول باری ہے (أَرْبَعَةَ أَشْهُدٍ وَعَشْرًا) سلیمان بن شعیب نے اپنے والد سے، انہوں نے ابو یوسف سے اور انہوں نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے بیوہ اور طلاق یافتہ عدت گزارنے والی عورتوں کے متعلق جو مہینوں کے حساب سے عدت گزارتی ہیں یہ فرمایا ہے۔ کہ اگر عدت کا وجوب روایت ہلال کے ساتھ ہو جائے تو وہ چاند کے حساب سے عدت گزاریں گی خواہ مہینہ انتیس دنوں کا ہو یا تیس دنوں کا اور اگر عدت کا وجوب مہینے کے دوران ہو تو پھر چاند کا حساب نہیں ہوگا بلکہ طلاق کی صورت میں نوے دنوں کی گنتی ہوگی اور وفات کی صورت میں ایک سو تیس دنوں کا حساب ہوگا۔

سلیمان بن شعیب نے اپنے والد سے، انہوں نے محمد سے، انہوں نے ابو یوسف سے، اور انہوں نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے جو پہلی روایت سے مختلف ہے۔ وہ یہ کہ اگر عدت مہینے کے دوران واجب ہو جائے تو وہ اس مہینے کے یقینہ دنوں کی عدت گزار کر آئندہ مہینوں کی عدت چاند کے حساب سے گزارے گی پھر پہلے دنوں کی تکمیل تیس دنوں کے حساب سے کرے گی اور اگر عدت چاند کی پہلی تاریخ کو واجب ہو جائے تو وہ چاند کے حساب سے عدت گزارے گی۔

یہی امام شافعی، ابو یوسف، محمد اور اجارہ کے متعلق امام مالک کا قول ہے۔ ابن القاسم

نے کہا ہے کہ طلاق اور ایمان یعنی قسموں کے متعلق بھی امام مالک کا یہی قول ہے۔ ہمارے اصحاب کا اجارہ کے سلسلے میں بھی یہی قول ہے۔ عمرو بن خالد نے امام ظفر سے ایلا ر کے سلسلے میں روایت کی ہے کہ عورت ہر گزرنے والے مہینے کے حساب سے عدت گزارے گی خواہ یہ مہینہ ناقص ہو یا تام۔

عمرو بن خالد کا کہنا ہے کہ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ وہ دنوں کے حساب سے عدت گزارے گی حتیٰ کہ ایک سو بیس دن مکمل ہو جائیں۔ مہینے کے ناقص یا تام ہونے کا لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ مہینوں کے حساب سے عدت گزارنے کے متعلق یہ وہ روایت ہے جسے سلیمان بن شعیب نے اپنے والد شعیب سے، انہوں نے امام ابو یوسف سے اور انہوں نے امام ابو حنیفہ سے نقل کی ہے۔

فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عدت کی مدت، ایلا ر کی مدت، اجارہ اور قسموں کی مدت کا اعتبار چاند کے حساب سے ہوگا اگر ان چیزوں کا انعقاد چاند کی پہلی تاریخ کو ہوا ہو اور ان میں رکھی ہوئی مدت مہینوں کی صورت میں ہو۔ خواہ قمری مہینے ناقص ہوں یا تام یعنی اتیس دنوں کے ہوں یا تیس دنوں کے۔ لیکن اگر ان عقود کی ابتداء مہینے کے دوران ہو تو پھر مدتوں کے تعین میں وہ اختلاف ہوگا جس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔

جن لوگوں نے پہلے مہینے کے بقیہ دنوں کا حساب تیس دنوں کی گنتی سے کیا ہے اور باقی تمام مہینوں کا حساب چاند کے لحاظ سے کیا ہے اور پھر آخری مہینے کی تکمیل دنوں کے حساب سے پہلے ماہ کے باقی ماندہ دنوں کو ملا کر کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اس سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (صوموا لدیۃ و افطروا لدیۃ فان عم علیکم فاکملوا عدۃ شعبان ثلاثین) کے مفہوم کو لیا ہے۔

اس مفہوم کی دلالت دو باتوں پر ہو رہی ہے۔ ایک تو یہ کہ ہر مہینے کی ابتداء اور انتہاء چاند کے ذریعے ہوتی ہے اور اس کے اعتبار کی ہمیں ضرورت بھی ہے۔ اس لیے اس سلسلے میں چاند کا اعتبار ہی واجب ہے جیسا کہ رمضان کے روزوں اور شعبان کے سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے چاند ہی کے اعتبار کا حکم دیا ہے اور ہر ایسا مہینہ جس کی ابتداء اور انتہاء رویت ہلال پر نہیں ہوگی وہ تیس دنوں کا ہوگا۔ تیس دنوں میں کسی صرف چاند کی وجہ سے ہوتی ہے۔

اب جب مذکورہ بالا چیزوں (اجارہ، ایمان وغیرہ) کے سلسلوں میں پہلے ماہ کی ابتدا چاند کے ساتھ نہ ہو تو اس کے ساتھ مدت کے آخر سے دن ملا کر تیس دن پورا کرنا واجب ہوگا۔ باقی ماندہ مہینوں میں چونکہ چاند کے حساب سے مدت پوری کرنا ممکن ہوگا تو ان مہینوں میں چاند کے حساب کا اعتبار واجب ہوگا۔

جو لوگ تمام مہینوں کا اعتبار دنوں کے حساب سے کرتے ہیں۔ ان کا قول ہے کہ جب مدت کی ابتدا چاند کے ذریعے نہیں ہوئی تو اس مہینے کی تکمیل تیس دنوں کے حساب سے واجب ہوگئی۔ اس طرح پہلے مہینے کا اختتام اگلے مہینے کے بعض حصے میں ہوگا۔ پھر اسی طرح باقی ماندہ مہینوں کا بھی حکم ہوگا

ان کا کہنا ہے کہ یہ جائز نہیں کہ پہلے مہینے کے دنوں کے نقصان کو کسی اور مہینے کے دنوں سے پورا کیا جائے اور ان دنوں کے درمیان آنے والے مہینوں کا حساب چاند کے ذریعے کیا جائے کیونکہ مہینے کا مفہوم یہ ہے کہ اس کے ایام ایسے ہوں جو ایک دوسرے سے پیوستہ اور یکے بعد دیگرے آنے والے ہوں۔ اس لیے شروع مدت ہی سے مہینوں کی تکمیل ایسے ایام کے ذریعے ہونی چاہیے جو مسلسل اور پیوستہ آئیں۔

اس طرح دوسرے مہینے کی ابتدا دوسرے مہینے کے بعض حصے میں ہوگی اور اس طرح تمام مہینے اور ان کے ایام متصل اور متوالی ہو جائیں گے۔ جو لوگ پہلے مہینے کے بقیہ دنوں کے بعد آنے والے مہینوں کا حساب چاند کے ذریعے کرتے ہیں۔ ان کا استدلال، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں، یہ ہے کہ پہلے مہینے کے بعد آنے والا مہینہ ہلال کے حساب سے شروع ہوا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس کی انتہا بھی چاند کے حساب سے ہو۔

قول باری ہے (فَسَيَجُودُنَا فِي الْأَرْضِ أَدْبَعًا أَشْهُرًا مُشْرِبِينَ) سے کہو کہ چار ماہ تک زمین میں چلو پھرو) علم روایت کے ماہرین کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ مدت ذی الحجہ کے بیس دنوں محرم، صفر، ربیع الاول اور ربیع الثانی کے دس دنوں پر مشتمل تھی۔ اس میں پہلے مہینے یعنی ذی الحجہ کے بعد آنے والے مہینوں میں چاند کا اعتبار کیا گیا۔ دنوں کی گنتی کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ اس لیے مدت سے متعلق اس کے تمام نظائر میں چاند کا ہی اعتبار واجب ہے۔

قول باری ہے (وَدَعَسُوا) اس کا ظاہر تو یہی ہے۔ اس میں دن اور رات دونوں مراد ہیں لیکن جب تاریخ وغیرہ میں دن اور رات دونوں کا اجتماع ہو تو رات کو دن پر غلبہ ہو جاتا ہے

کیونکہ عینے کے ہلال کی ابتداء رات سے ہوتی ہے جب کہ چاند طلوع ہو جائے چونکہ ابتداء رات کے ساتھ ہوتی ہے۔ اس لیے دنوں پر راتوں کو غالب کر کے تغلیب کے قاعدے کے مطابق راتوں کا ذکر کیا جاتا ہے دنوں کا ذکر نہیں کیا جاتا اگرچہ مراد وہ دن بھی ہوتے ہیں جو راتوں کے مقابلے میں آتے ہیں۔ اگر ایام کے مجموعے کا ذکر ہوتا ہے تو پھر ان دنوں کے مقابلے میں آنے والی راتیں بھی مراد ہوتی ہیں۔

اس کی دلیل یہ قول باری ہے (ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ إِلَّا رَمَضًا، نشانی یہ ہے کہ تم یعنی حضرت زکریا علیہ السلام تین دنوں تک لوگوں سے اشارے کے سوا کوئی بات چیت نہیں کرو گے) دوسری جگہ فرمایا (ثَلَاثٌ لَيْلٍ سَوِيًّا، پوری تین راتیں) ان دونوں آیتوں میں ایک ہی واقعہ کا ذکر ہے۔ ایک جگہ صرف ایام کے ذکر پر اکتفا کیا گیا اور دوسری جگہ لیلیٰ کے ذکر پر جبکہ دونوں جگہوں میں دن اور رات دونوں مراد ہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (الشہر تسع وعشرون) ایک دوسری روایت میں ہے (الشہر تسعة وعشرون) ظاہر ہے کہ تسع اور تسعة کے فرق سے ایک جگہ لیلۃ اور دوسری جگہ یوم مذکور ہے) اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ ایام اور لیلیٰ میں سے جس کا بھی اطلاق ہوگا اس کے مقابلے میں آنے والی دوسری چیز بھی مراد ہوگی۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جہاں کہیں ایام اور لیلیٰ کی تعداد مختلف ہوتی ہے۔ وہاں الفاظ کے ذریعے ان دونوں میں فصل کر دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ قول باری ہے (سَبْعَ لَيْلٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا، سات راتوں اور آٹھ دنوں تک لگاتار)۔

قرآن نے ذکر کیا ہے کہ عرب کہتے ہیں "حَمِئًا عَشْرًا مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ" (ہم نے رمضان کے دس روزے رکھے) یہاں انہوں نے دنوں کی تعبیر راتوں کے لفظ سے کی کیونکہ رخصت رات ہی ہو سکتی ہیں۔ دن نہیں ہو سکتے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر "عَشْرَةَ أَيَّامٍ" کہتے تو اس میں تذکیر یعنی ایام کے سوا اور کچھ کہنا جائز نہ ہوتا۔ قرآن اس موقع پر یہ شعر پڑھا تھا۔

أَقَامَتْ ثَلَاثًا بَيْنَ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ دَكَانَ النُّكِرَانِ تَصْفِيفٌ وَتَجَارًا

وہ تین دن مقیم رہی رات اور دن کے درمیان۔ اور ناپسندیدہ بات یہ تھی کہ وہ ڈرتی رہی اور بلبلاتی رہی۔ شاعر نے لفظ "ثَلَاثًا" کہا جو تین راتیں ہیں اور دن اور رات کا ذکر کیا کہ دونوں مراد ہیں۔

جب ہماری یہ بات ثابت ہو گئی تو قولِ باری (اَدْبَعَثْنَا اَشْهُدًا وَعَشْرًا) اس مفہوم کا قائدہ دے گا کہ مدت چار مہینے ہوگی جیسا کہ ہم نے ہلال کے اعتبار کے سلسلے میں پہلے بیان کیا ہے اور اس پر دس دن زائد ہوں گے۔ اگرچہ عدد کا لفظ تانہیت کے لفظ میں ذکر کیا گیا ہے (یعنی عشر کا لفظ لیالی کے لیے آتا ہے جو مونث ہے۔ ایام کے لیے عشرۃ کا لفظ آتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب!

عدت گزارنے والی عورت کا اپنے گھر سے نکلنے کے متعلق اختلاف کا بیان

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ طلاق بائن پانے والی اور بیوہ عدت کے دوران اپنے اس گھر سے کسی اور جگہ منتقل نہیں ہوں گی جہاں وہ رہتی تھیں۔ بیوہ دن کے وقت اپنے گھر سے نکل سکتی ہے لیکن رات کہیں اور نہیں گزار سکتی۔ طلاق یافتہ عورت عدت کے دوران نہ تو دن کے وقت باہر جا سکتی ہے اور نہ رات کے وقت۔ البتہ عذر کی بنا پر ایسا کر سکتی ہے۔ یہی حسن کا قول ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ طلاق بائن اور طلاق رجعی کی وجہ سے عدت گزارنے والی، اسی طرح بیوہ دوسری جگہ منتقل نہیں ہو سکتیں۔ دن کے وقت باہر نہیں نکل سکتیں اور رات کہیں اور گزار نہیں سکتیں۔ امام شافعی کا قول ہے کہ کسی گھر میں رہائش کے ذریعے احدا یعنی سوگ کا عمل نہیں ہوتا۔ اس لیے بیوہ اسی گھر میں رہے گی جس میں مرحوم شوہر رہتا تھا خواہ وہ گھر اچھا ہو یا بُرا۔ احدا ترکِ ریخت کے ذریعے ہوتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ طلاق یافتہ عورت عدت کے دوران گھر سے اس لیے نہیں نکلے گی کہ فرمانِ الہی ہے **لَا تَخْرُجُوهُنَّ مِنْ بِيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِكَ حِشَّةٍ مُّبِينَةٍ**، ان کو ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ ہی خود یہ نکلیں الا یہ کہ کھلم کھلا بے حیائی کا ارتکاب کر لیں۔

اللہ تعالیٰ نے عدت کے دوران اس کے نکلنے اور اسے نکالنے دونوں کی حمانعت کر دی الا یہ کہ کھلم کھلا بے حیائی کا ارتکاب کر لیں۔ یہ بھی ایک طرح کا عذر ہے اور اس لیے اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے باہر نکلنے کو مباح کر دیا۔ آیت میں **فَاِحِشَّةٌ** کا ذکر آیا ہے اس کی تشریح میں علماء کا اختلاف ہے۔ اس کا ذکر ہم اس کے اپنے مقام پر انشاء اللہ کریں

گے۔ بیوہ کے نکلنے پر پابندی تو اس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے ابتداء میں واجب ہونے والی عدت کے ساتھ کیا ہے۔

ارشاد ہے (مَتَّاعًا إِلَى الْوَحُولِ غَيْرِ إِحْسَاجٍ) ، نکالے بغیر ایک سال تک نان و نفقہ کی سہولت) پھر چار ماہ دس دن سے زائد مدت منسوخ ہو گئی لیکن عدت کے اس دوسرے حکم میں تزکِ خروج کا حکم بحال رہا کیونکہ اس کے نسخ کا ارادہ نہیں کیا گیا۔ صرف چار ماہ دس دن سے زائد مدت کے نسخ کا ارادہ کیا گیا۔ سنت میں بھی کتاب اللہ کے معنی پر دلالت کرنے والی روایات موجود ہیں۔

بہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں عبد اللہ بن مسلمہ القعنبی نے مالک سے، انہوں نے سعد بن اسحاق بن کعب بن عجرہ سے، انہوں نے اپنی بیوی زینب بنت کعب بن عجرہ سے روایت کی ہے کہ فریجہ بنت مالک بن سنان نے جو کہ حضرت ابو سعید خدریؓ کی بہن تھیں یہ بتایا کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئیں اور عرض کیا کہ وہ اپنے خاندان تو خدرہ کے پاس واپس جانا چاہتی ہیں۔ ان کے شوہر کو شوہر کے ایک غلام نے قتل کر دیا تھا، انہوں نے یہ بھی عرض کیا کہ ان کے شوہر نے ان کے لیے نہ کوئی اپنا مکان چھوڑا ہے اور نہ کوئی نفقہ، آپ نے یہ سن کر جانے کی اجازت دے دی۔ جس وقت وہ نکل کر حجرے یا مسجد میں پہنچی تو آپ نے پھر انہیں بلایا اور ان سے فرمایا کہ تم نے کیا کہا تھا، انہوں نے ساری بات پھر دہرا دی، اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”اپنے گھر میں رہو یہاں تک کہ عدت ختم ہو جائے“

چنانچہ انہوں نے چار مہینے دس دن وہیں گزارے۔ جب حضرت عثمانؓ کی خلافت کا زمانہ آیا تو آپ نے ان سے ساری بات سنی اور پھر اسی کے مطابق فیصلہ دیا۔ حضرت ابن عباسؓ سے اس کے خلاف ایک روایت ہے۔

بہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں احمد بن محمد المرزوقی نے، انہیں موسیٰ بن مسعود نے، انہیں شبیل نے ابن ابی نجیح سے روایت کی کہ عطار نے کہا کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اس آیت نے عورت کی اپنے گھر میں عدت گزارنے کو منسوخ کر دیا ہے۔ اب وہ جہاں چاہے عدت گزار سکتی ہے۔

وہ قول باری یہ ہے (غَيْرِ إِحْسَاجٍ) عطار نے کہا ہے کہ اگر عورت چاہے تو اپنے گھر میں عدت گزار لے اور وہیں قیام پذیر رہے اور اگر چاہے تو وہاں سے چلی جائے۔ کیونکہ قول باری

رِجَانِ نَحْوِجَنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ عَطَارَ نَعْمٍ مَزِيدٌ كَمَا هُوَ فِي مِيرَاثِ نَازِلٍ هُوَ فِي جَسَدٍ سَعِيٍّ
سکتی یعنی شوہر کے گھر قیام بھی منسوخ ہو گیا۔ اب جہاں چاہے عدت گزارے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ میراث کے ایجاب میں ایسی کوئی بات نہیں جو شوہر کے گھر میں
قیام کی منسوخی کو واجب کر دے۔ یہ دونوں باتیں جمع ہو سکتی ہیں اور ایک کے ثبوت سے دوسرے
کی نفی نہیں ہوتی۔ یہ بات سال کی عدت کی منسوخی اور میراث کے وجوب کے ساتھ سنت رسول
صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ اس لئے کہ فریجہ کی عدت چار مہینے دس دن تھی اور حضور صلی اللہ
علیہ وسلم نے انہیں شوہر کے گھر سے منتقل ہونے سے منع کر دیا تھا۔

ہم نے فریجہ کا جو واقعہ نقل کیا ہے یہ دو باتوں پر دلالت کر رہا ہے۔ ایک تو اس مکان میں قیام
کا لزوم جس میں وہ شوہر کی وفات کے وقت رہتی تھی اور وہاں سے منتقل ہونے پر پابندی۔ دوسرا
باہر نکلنے کا جواز کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے باہر نکلنے پر تکیہ نہیں کی تھی۔ اگر باہر نکلنا ممنوع
ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم انہیں ضرور اس سے روک دیتے۔

یہی بات سلف کی ایک جماعت سے منقول ہے جس میں حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت
عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ام سلمہؓ، حضرت عثمان شامل ہیں۔ سب کا یہ قول ہے کہ بیوہ عدت
کے دوران دن کے وقت گھر سے نکل سکتی ہے البتہ کسی اور جگہ رات نہیں گزار سکتی۔

عبدالرزاق نے ابن کثیر سے، انہوں نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ غزوة احد میں کئی افراد
شہید ہو گئے اور ان کی بیویاں بیوہ ہو گئیں۔ یہ ایک دوسرے کے پڑوس میں ایک ہی احاطے میں
رہتی تھیں۔ یہ سب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں اور کہنے لگیں کہ ہم میں سے کوئی اگر کسی
دوسری کے پاس رات گزارے تو کیا یہ درست ہوگا۔ آپ نے فرمایا دن کے وقت ایک دوسری
کے گھر چلی جاؤ لیکن رات اپنے گھر گزارو۔

سلف کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ بیوہ جس جگہ چاہے عدت گزار سکتی ہے۔ اس میں
حضرت علیؓ، حضرت جابر بن عبداللہ، حضرت عائشہ وغیرہ شامل ہیں۔ کتاب و سنت کے جو دلائل
بیان کیے گئے ہیں وہ پہلے قول کی صحت کو واجب کرتے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (مَتَاعًا إِلَى الْكَوْلِ عَيْدًا اِحْدَاثًا، حَانَ نَحْوِجَنَ فَلَا
جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْتُمْ فِي اَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ) یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ وہ
اپنے شوہر کے گھر سے منتقل ہو سکتی ہے۔ جواب میں کہا جائے گا کہ خروج سے مراد عدت گذر

جانے کے بعد چلے جانا ہے۔

جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے دوسری آیت میں فرمایا (خِذَا يَبْلُغُنَّ أَجَلَهُنَّ فَلَا حِجَابَ عَلَيْكُمْ
بِمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ) ہم نے جو معنی بیان کیے ہیں وہی مراد ہیں۔ اس پر یہ بات دلالت
کرتی ہے کہ اگر وہ عدت گذرنے سے قبل چلی جائے تو وہ نکاح نہیں کر سکتی۔ اس پر سب کا اتفاق
ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ (قَاتٌ تَحَدِّجُنَّ) سے مراد عدت ختم ہونے کے بعد چلے جانا ہے
اگر یہ بات اسی طرح ہے جو ہم نے بیان کی تو پھر بیوہ پر دوسری جگہ منتقل ہونے کی ممانعت برقرار
رہے گی۔

فقہاء کا جو یہ قول ہے کہ طلاق یافتہ عورت عدت کے دوران نہ دن کے وقت گھر سے نکل
سکتی ہے اور نہ رات کے وقت تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَلَا تَخْرُجْنَ
مِنْ بِيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ) اس آیت میں سب کے لیے حکم کا عموم ہے اور تمام اوقات
میں باہر نکلنے پر پابندی ہے۔ بیوہ کو اس حکم سے اس لیے مستثنیٰ قرار دیا گیا کہ اس کا نان و نفقہ خود
اس کے ذمے ہوتا ہے۔ جبکہ طلاق یافتہ کا نان و نفقہ طلاق دینے والے شوہر پر ہوتا ہے اس
لیے اسے باہر نکلنے کی ضرورت نہیں۔ واللہ اعلم!

بیوہ کا احادیثی سوگ

صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ بیوہ کو زیب و زینت اور خوشبو لگانے سے پرہیز کرنا لازم ہے۔ اس میں حضرت عائشہؓ، حضرت ام سلمہؓ، حضرت عمرؓ وغیرہم شامل ہیں۔ تابعین میں سے سعید بن المسیب، سلیمان بن یسار اور ان کی روایت کے مطابق فقہار مدینہ کا یہی مسلک ہے۔ ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے۔ نیز تمام فقہائے ائصار اسی مسلک کے قائل ہیں۔ اس کے متعلق ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی یہی مروی ہے۔ ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں القعنبی نے مالک سے، انہوں نے عبد اللہ بن ابی بکر سے، انہوں نے حمید سے، انہوں نے نافع سے، انہوں نے زینب بنت ابی سلمہؓ سے ان احادیث کی روایت کی۔ زینب کہتی ہیں کہ جب حضرت ابوسنیان کا انتقال ہوا تو ان کی بیٹی ام المؤمنین حضرت ام حبیبہؓ کے پاس گئی۔ انہوں نے خوشبو منگائی جو زرد رنگ کی تھی جس میں شاید خلوق (زعفران ملی ہوئی ایک خوشبو) کی آمیزش تھی انہوں نے یہ خوشبو ایک بچی کو لگائی اور اسے اپنے رخساروں پر بھی مل لیا۔ پھر فرمانے لگیں: "بخدا مجھے خوشبو وغیرہ کی کوئی ضرورت نہیں، البتہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ آپ فرمایا کرتے (لا یحسل لامرأة تؤمن باللہ والیومر الا خدان تعد علی میت فوق ثلاث لیال الاعلیٰ نوح اربعۃ اشھر وعشرا) کسی عورت کے لیے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہو کسی مرنے والے پر تین دن سے زائد سوگ منانا حلال نہیں ہے، البتہ اپنے شوہر کی موت کا سوگ وہ چار ماہ دس دنوں تک کرے گی۔"

زینب کہتی ہیں کہ میں ام المؤمنین حضرت زینب بنت جحشؓ کے پاس ان کے بھائی کی وفات کے وقت گئی تھی، انہوں نے خوشبو منگو کر اسے اپنے جسم پر لگاتے ہوئے کہا: "بخدا، مجھے

خوشبو وغیرہ کی کوئی ضرورت نہیں، البتہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منبر پر خطبے کے دوران سنا ہے کہ آپ نے فرمایا (لا یجیل لاصراطک التوہمیت باللہ والیومر الاخذان محمد علی میت فوق ثلاث لیال الاعلی روح اربعۃ اشھر وعشرا۔

زینب کہتی ہیں کہ میں نے اپنی والدہ ام المؤمنین حضرت سلمہ سے یہ بات سنی تھی کہ ایک عورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر عرض کرنے لگی کہ میری بیٹی کا خاوند فوت ہو گیا ہے اسے آنکھوں کی تکلیف ہو گئی ہے کیا ہم اس کی آنکھوں میں سرمہ ڈال سکتے ہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو یا تین مرتبہ نفی میں جواب دیا پھر فرمایا (انما نفی اربعۃ اشھر وعشرا وقد کانت احدنا کن تومی بالبقرۃ علی رأس المحولہ) صرف چار مہینے دس دنوں کی بات ہے۔ زمانہ جاہلیت میں تم میں سے خاوند کا سوگ کرنے کے لیے ایک سال گزرنے پر مینگنی پھینکتی تھی (۱)۔

ایک راوی حمید کہتے ہیں کہ میں نے زینب سے مینگنی پھینکنے کا مفہوم دریافت کیا تو انہوں نے کہا کہ زمانہ جاہلیت میں جو بکسی عورت کا خاوند فوت ہو جاتا تو وہ ایک جھونپڑی میں چلی جاتی، بدترین لباس پہن لیتی پھر نہ خوشبو لگاتی اور نہ کوئی اور چیز یہاں تک کہ سال گزر جاتا پھر اس کے پاس ایک چار پایہ جانور، گدھا یا بکری یا پرندہ لایا جاتا اس پر وہ پانی بہاتی اور بہت ہی کم ایسا ہوتا کہ کسی جانور پر وہ پانی بہاتی جائے اور پھر وہ زندہ بچ رہے۔ اس کے بعد وہ اپنی جھونپڑی سے نکلتی اسے ایک مینگنی دے دی جاتی جسے وہ اپنی پشت کی طرف پھینک دیتی پھر کہیں جا کر وہ خوشبو وغیرہ استعمال کرتی۔

درج بالا روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عدت کے دوران سرمہ لگانے کی ممانعت کر دی اور زمانہ جاہلیت کی عدت کے طریقے اور اس میں زینب و زینت سے اجتناب کی کیفیت بیان کرنے کے بعد فرمایا کہ عدت صرف چار ماہ دس دن کی ہے۔ اس حدیث سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ بھی وہ عدت ہے جس میں سوگ کرنے کے لیے زینب و زینت ترک کرنے اور خوشبو وغیرہ نہ لگانے کا طریقہ جاری کیا گیا۔

ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابو داؤد، انہیں زہیر نے، انہیں یحییٰ بن ابی بکر نے، انہیں ابراہیم بن طہمان نے، انہیں بدیل نے حسن بن مسلم سے، انہوں نے صفیہ بنت شیبہ سے، انہوں نے ام المؤمنین حضرت ام سلمہ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ

آپ نے فرمایا (المتوفی عنہا زوجها لاتیس المعصفر من الثیاب ولا الممشقة ولا
المحلیة ولا تختصیب ولا تکتحلم، جس عورت کا شوہر مرنے کے وقت کے
دوران سوگ کے اظہار کے طور پر نہ زرد رنگ میں رنگا ہوا کپڑا، نہ گبر و سے رنگا ہوا کپڑا، نہ ہی زیور
پہنے گی، نہ مہندی لگائے گی اور نہ ہی ہیرہ ڈالے گی)۔

حضرت ام سلمہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (المتوفی عنہا
زوجها لاتیس المعصفر من الثیاب ولا الممشقة ولا المحلی ولا تختصیب ولا تکتحلم
حضرت ام سلمہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی روایت کی ہے کہ جب ان کے پہلے شوہر ابو سلمہ
اتقال کر گئے اور وہ عدت کے دن گزار رہیں تھیں تو آپ نے ان سے فرمایا تمہارا کہ (لا تمستطھی بالطیب
ولا بالحناء فانہ خضاب، بالوں میں خوشبو یا مہندی لگا کر انہیں کنگھی نہ کرنا، یعنی ان کے
ذریعے اپنے بال نہ سنوارنا کیونکہ یہ بھی خضاب ہے)۔

قول باری ہے (وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُمْ وَإِذَا جَاءَ وَحْيَهُ
يَاذُؤًا جَهْمًا مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرًا إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَدَّجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ
فِي مَا قَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَّعْرُوفٍ، اور تم میں سے جو لوگ فوت ہو جائیں اور
اپنے پیچھے بیویاں چھوڑ جائیں تو وہ ان بیویوں کے واسطے ایک سال فائدہ اٹھانے کی وصیت کر
جایا کریں۔ اس طور پر کہ انہیں گھر سے نہ نکالا جائے۔ اگر وہ خود نکل جائیں تو اس بات میں تم پر
کوئی گناہ نہیں جو وہ اپنے لیے معروف طریقے سے کریں)۔

یہ آیت چار احکام پر مشتمل ہے۔ اول عدت کی مدت یعنی ایک سال کا حکم لیکن عدت
کے متعلق دوسری آیت کے ذریعے چار ماہ دس دن سے زائد مدت کو منسوخ کر دیا گیا۔ دوم
مرحوم شوہر کے مال میں بیوہ کے لیے نان و نفقہ یعنی روٹی، کپڑا اور مکان کا حق، یہ حکم بھی آیت
میراث سے منسوخ ہو گیا جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ وغیرہ سے مروی ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ
نے بیوہ کے لیے نان و نفقہ وصیت کے طور پر مرحوم شوہر پر واجب کر دیا تھا جس طرح والدین
اور رشتہ داروں کے لیے وصیت واجب تھی جو آیت میراث سے منسوخ ہو گئی۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا وصیة لوارث، وراثت میں حصہ پانے
والے کے لیے کوئی وصیت نہیں) سوم۔ بیوہ کا سوگ کرنا جس پر آیت سے دلالت ہو رہی ہے
سوگ کرنے کا حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے بحالہ باقی ہے، منسوخ نہیں ہوا، چہارم

بیوہ کا اپنے شوہر کے گھر سے عدت کے دوران کسی اور جگہ منتقل ہو جانا اس کی ممانعت کا حکم بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے بحالہ باقی ہے، منسوخ نہیں ہوا۔

اس طرح آیت کے چار احکام میں سے دو منسوخ ہو گئے اور دو باقی رہ گئے۔ اس آیت کے سوا قرآن مجید کی کسی اور آیت کا ہمیں علم نہیں ہے جو چار احکام پر مشتمل ہو جن میں سے دو منسوخ ہو گئے ہوں اور دو بحالہ باقی رہ گئے ہوں۔ ایک احتمال یہ ہے کہ قول باری (غَيْرًا خَدَاجٍ) بھی منسوخ ہو چکا ہو۔ کیونکہ اس سے مراد مرحوم شوہر کے مال میں بیوہ کے لیے واجب ہونے والی رہائش یعنی مکان ہے۔ لیکن مرحوم شوہر کے مال میں اس کا واجب ہونا منسوخ ہو گیا۔ اس طرح بیوہ کو اس کے شوہر کے گھر سے نکال دینے کی ممانعت منسوخ ہو گئی۔

لیکن قول باری (غَيْرًا خَدَاجٍ) دو معنوں پر مشتمل ہے۔ اول زوج کے مال میں سے رہائش کا وجوب۔ دوم شوہر کے گھر سے نکل جانے اور نکال دینے کی ممانعت اس لیے کہ جب بیوہ کو شوہر کے گھر سے نکال دینے کی ممانعت کر دی گئی تو اس سے لاجمالہ بیوہ کو شوہر کے گھر میں ہی ٹھہرے رہنے کا حکم دے دیا گیا۔ پھر جب شوہر کے مال میں رہائش کا وجوب منسوخ ہو گیا تو دوسرا حکم یعنی شوہر کے گھر میں مقیم رہنے کا لزوم باقی رہا۔

بیوہ کے نان و نفقہ کے متعلق اہل علم کا اختلاف ہے حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابر بن عبد اللہ کا قول ہے کہ بیوہ خواہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ اس کا نان و نفقہ اس کے اپنے ذمے ہے حسن بصری، سعید بن المسیب، عطاء بن ابی رباح اور قبیصہ بن ذویب کا یہی قول ہے۔

شعبی نے حضرت علیؓ اور حضرت عبد اللہ سے روایت کی ہے کہ حاملہ عورت اگر بیوہ ہو جائے تو اس کا نان و نفقہ مرحوم شوہر کے پورے مال سے واجب ہوگا۔ حکم نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود کے اصحاب کے فیصلے یہ ہوتے تھے کہ اگر حاملہ عورت کے مرحوم شوہر کا چھوڑا ہوا مال زیادہ ہو تو اس کا نان و نفقہ اس کے پیدا ہونے والے بچے کے حصے میں واجب ہوگا اور اگر مال تھوڑا ہو تو پھر مرحوم شوہر کے پورے مال میں سے واجب ہوگا۔

زہری نے سالم سے اور انہوں نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ بیوہ کا نان و نفقہ پورے مال میں سے دیا جائے گا۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ بیوہ خواہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ مرحوم شوہر کے مال میں سے نہ اسے نفقہ ملے گا اور نہ ہی رہائشی سہولت۔ ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ نان و نفقہ مرحوم شوہر کے مال سے مہیا کیا جائے گا اور حیثیت اس کی وہی ہوگی جو

میت پر قرض کی ہوتی ہے بشرطیکہ بیوہ حاملہ ہو۔

امام مالک بن انس کا قول ہے کہ بیوہ خواہ حاملہ ہو اس کا نفقہ خود اس کے ذمے ہوگا۔ اگر گھر مرحوم شوہر کی ملکیت ہو تو بیوہ کو اس میں رہائش کا حق ہے۔ اگر میت پر قرض ہو تو بیوہ عدت گزارنے تک شوہر کے مکان میں رہائش پذیر رہنے کی زیادہ حق دار ہوگی۔ اگر مکان کرائے کا ہو اور مالک مکان اسے وہاں سے نکال دے تو پھر مرحوم شوہر کے مال میں رہائشی سہولت حاصل کرنے کا اسے کوئی حق نہیں ہوگا۔

امام مالک سے ابن وہب نے یہ روایت کی ہے۔ ابن قاسم کی روایت کے مطابق مرحوم شوہر کے مال سے اسے کوئی نفقہ نہیں ملے گا۔ البتہ اگر مکان شوہر کی ملکیت ہو تو بیوہ کو اس میں رہنے کا حق حاصل ہے۔ اگر شوہر پر قرض ہو تو بیوہ قرض خواہوں کے مقابلے میں اس گھر میں رہائش کی زیادہ حق دار ہے۔ گھر کو قرض خواہوں کی رقوم ادا کرنے کے لیے فروخت کر دیا جائے گا اور خریدار کے لیے اس میں بیوہ کی رہائش کی شرط عائد کر دی جائے گی۔

سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر بیوہ حاملہ ہو تو وضع حمل تک مرحوم شوہر کے پورے مال سے اس کا نان و نفقہ ادا کیا جائے گا جب وضع حمل ہو جائے گا تو بچے پر اسے ملنے والے حصے میں سے خرچ کیا جائے گا۔ سفیان ثوری سے الاشجعی نے یہ روایت کی ہے۔ المعافی نے ان سے یہ روایت کی ہے کہ بیوہ کا نان و نفقہ میراث میں اسے ملنے والے حصے سے دیا جائے گا۔ اوزاعی کا قول ہے کہ حاملہ عورت کا شوہر اگر مر جائے تو اسے کوئی نفقہ نہیں ملے گا اور اگر ام ولد ہو تو وضع حمل تک اسے پورے مال میں سے نفقہ دیا جائے گا۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ ام ولد حاملہ ہو تو آقا کے مال میں سے اسے نفقہ ملے گا۔ اگر بچہ پیدا ہو جائے تو نفقہ بچے کو ملنے والے حصے سے ادا کیا جائے گا اور اگر بچہ نہ پیدا ہو تو نفقہ قرض ہوگا جس کی وصولی کی پیروی کی جائے گی۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ بیوہ کو مرحوم شوہر کے پورے مال سے نفقہ دیا جائے گا۔ بیوہ کے نفقہ کے متعلق امام شافعی سے دو قول منقول ہیں۔ ایک قول کے مطابق اسے نفقہ اور سکنتی (رہائش) دونوں ملے گا اور دوسرے قول کے مطابق نہ اسے نفقہ ملے گا اور نہ ہی سکنتی۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ بیوہ اگر حاملہ ہو تو اس کے نفقہ کی تین میں سے ایک صورت ہوگی۔ اول یہ کہ یہ شروع ہی سے واجب ہونے کی بنا پر جبکہ عدت کی مدت ایک سال تھی اس کا

وجوب ہے جیسا کہ قول باری ہے (وَصِيَّتُهُ لِرِزْقِهَا وَرِزْقُهَا عَلَيْهَا وَطَبْعًا) یا یہ کہ طلاق بائن پانے والی مطلقہ کے لیے وجوب کی بنا پر اس کے لیے بھی واجب ہے یا یہ کہ یہ صرف حاملہ کے لیے حمل کی بنا پر واجب ہے۔

پہلی صورت تو باطل ہے۔ کیونکہ یہ بطور وصیت واجب تھا۔ اور وارث کے لیے وصیت منسوخ ہو چکی ہے۔ اس لیے اس صورت کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہی۔ دوسری صورت بھی اس وجہ سے درست نہیں ہے کہ شوہر کی زندگی میں نفقہ واجب تھا بلکہ اس کا وجوب مختلف احوال میں اوقات کے گزرنے اور شوہر کے گھر میں بیوی کی ذات کی سپردگی کے لحاظ سے ہوتا تھا۔ اب شوہر کی وفات کے بعد دو وجوہ سے نفقہ کا ایجاب نہیں ہوگا۔ اول یہ کہ نفقہ کے ایجاب کا ذریعہ یہ ہے کہ حاکم شوہر پر اس کا حکم عائد کر کے اس کے ذمہ لازم کر دے اور اس کے مال میں سے یہ لے لیا جائے۔ اب موت کے بعد شوہر کی کوئی ذمہ داری باقی نہیں رہی کہ اس کے تحت نفقہ کا بھی وجوب ہو جائے۔ اس لیے جب اس کے ذمے یہ واجب نہیں ہوا تو کسی کو اس کے مال میں سے نفقہ حاصل کرنے کا کوئی حق نہیں ہے۔

دوم یہ کہ موت کے بعد اگر میت پر قرض نہ ہو تو اس کا سارا مال وارثوں کو منتقل ہو جاتا ہے اس لیے وارثوں کے مال میں نفقہ کا ایجاب درست نہیں اور نہ ہی زوج کے مال میں کہ یہ اس مال سے لے لیا جائے۔ اگر بیوہ حاملہ ہو تو دو میں سے ایک وجہ کی بنا پر زوج کے مال میں نفقہ کا ایجاب درست نہیں یا تو اس کا ایجاب اس وجہ سے ہو رہا ہے کہ عورت عدت میں ہے یا حاملہ ہے۔

ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ عدت کی بنا پر اس کا ایجاب جائز نہیں ہے۔ حمل کی بنا پر بھی اس کا ایجاب درست نہیں ہے اس لیے کہ حمل کو وارثوں پر نفقہ کا کوئی استحقاق نہیں ہوتا اس لیے کہ وہ خود وراثت کی بنا پر دوسرے وارثوں کی طرح ہوسر یعنی صاحب مال ہوتا ہے۔ اگر حاملہ اسے جنم دے دیتی تو اس وقت وارثوں پر اس کا نفقہ واجب نہ ہوتا تو اب حمل کی صورت میں ان پر اس کا نفقہ کیسے واجب ہو سکتا ہے۔ اس لیے کوئی ایسی وجہ باقی نہ رہی جس کی بنا پر وہ نفقہ کا مستحق قرار دیا جائے۔ واللہ اعلم!

دورانِ عدت اشارہ کنایہ میں پیغامِ نکاح دینا

قولِ باری ہے (وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ خِيَامًا وَعَرْضًا بِهٖ مِنْ خِطْبَةِ النِّكَاحِ اَوْ اٰكْتِنْتُمْ فِيْ اَنْفُسِكُمْ، اور تم پر کوئی گناہ نہیں ہوگا اگر تم ان عورتوں کو پیغامِ نکاح دینے کے سلسلے میں کوئی بات اشارتاً کہو یا نکاح کا ارادہ تم اپنے دل میں پوشیدہ رکھو) خطبہ کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ گفتگو ہے جس کے ذریعے عقدِ نکاح کی دعوت دی جائے، اگر خطبہ بضم الخار ہو تو اس سے مراد نصیحت و مواعظت کی وہ صورت ہے جس میں تسلسل اور ترتیب و تنسیق ہو۔ خطبہ کے متعلق ایک قول یہ بھی ہے کہ جس کا اول و آخر موجود ہو۔

جس طرح کہ رسالہ یعنی مخط، پیغام وغیرہ کی صورت ہوتی ہے۔ اور خطبہ حال کے بیان کے لیے آتا ہے جیسے ”جلسۃ“ اور ”قعدۃ“ حال بیان کرتا ہے تعریض کا مفہوم یہ بیان کیا گیا ہے کہ کلام میں ایسی چیز پر دلالت موجود ہو جس کا ذکر کلام میں نہ کیا گیا ہو۔ مثلاً کوئی شخص یہ کہے ”ما انا بیزان“ (میں زانی نہیں ہوں) اس میں اشارتاً مخاطب کے زانی ہونے کی بات کی گئی ہے۔ اسی بنا پر حضرت عمرؓ نے اس قول پر اسے تصریح قرار دے کر حد قذف جاری کی تھی۔

کنایہ مفہوم یہ ہے کہ کسی چیز کو اس کے صریح نام سے ذکر کیے بغیر اس پر دلالت کرنے والا لفظ ذکر کیا جائے جیسا کہ قولِ باری ہے (اِنَّا اَنْزَلْنَا هٰذَا فِيْ كَيْلَةِ التَّقْدِرِ، ہم نے اسے قدر کی رات میں نازل کیا) یعنی قرآن مجید۔ یہاں ”لفظ“ اس سے کنایہ ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ پیغامِ نکاح کے سلسلے میں اشارتاً بات کرنے کی صورت یہ ہے کہ مثلاً یوں کہے ”اِنِّیْ اَرِیْدَانِ اتَزْوِجُ امْرَاةً مِنْ اَمْرَاةٍ“ (میں کسی عورت سے اس کی رضامندی کی بنیاد پر نکاح کرنا چاہتا ہوں) لفظ ”امرہا“ کے ذریعے الفاظ میں اشارہ ہو گیا۔

حسن بصری کا قول ہے کوئی شخص اس سے یوں کہے ”اِنِّیْ بِاَنَّكَ لَمُعْجَبٌ وَاِنِّیْ فِیْكَ

راغب ولا تقوتینا نفسک۔ (میری نظروں میں تم جج گئی ہو، تمھاری ذات میں مجھے دل چسپی ہے۔ اپنے آپ کو ہمارے دائرہ رغبت سے باہر نہ لے جانا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہ بنت قیس سے عدت کے دوران یہ فرمایا تھا (لا تقوتینا نفسک) پھر عدت گزرنے کے بعد آپ نے انہیں حضرت اسامہ بن زید کی طرف سے نکاح کا پیغام بھیجا تھا عبد الرحمن بن القاسم نے اپنے والد سے نقل کیا ہے کہ وہ مثلاً اس سے یوں کہے جبکہ وہ عدت میں ہو: "انک لکریمة وانی فیک لراغب" تم بہت شرف والی ہو، مجھے تمھاری ذات میں دل چسپی ہے) یا اس قسم کا کوئی فقرہ ہو۔

عطار بن ابی رباح کا قول ہے کہ مرد یوں کہے: "انک لجمیلة وانی فیک لراغب وان قضی اللہ شیئاً کان" (تم بہت حسین ہو، مجھے تمھاری ذات سے دلچسپی ہے اور اگر اللہ چاہے تو کچھ نہ کچھ ہو کر رہے گا) غرض تعریف سے مراد ایسا کلام ہے جس کا مفہوم عدت گزارنے والی عورت میں اس کی دلچسپی پر دلالت کرتا ہو۔ لیکن وہ اسے صریح الفاظ میں پیغام نکاح نہیں دے سکتا۔

قول باری ہے (الآن تقو لوا قولا معروفا۔ الا یہ کہ تم کوئی ڈھنگ کی بات کرو) اس کے متعلق سعید بن جبیر کا قول ہے کہ مثلاً وہ یوں کہے: "انی فیک لراغب انی لادجا ان نجتمع" مجھے تمھاری ذات میں دلچسپی ہے اور مجھے امید ہے کہ ہم اکٹھے ہو جائیں گے۔ قول باری (اذا کنتم فی انفسکم) کا معنی یہ ہے کہ تم نے عدت ختم ہو جانے کے بعد اس سے نکاح کرنے کا ارادہ اپنے دل میں چھپائے رکھا ہو۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے اشارہ پیغام نکاح دینے اور نکاح کا ارادہ اپنے دل میں پوشیدہ رکھنے اور اسے ظاہر نہ کرنے کی صورتوں کو مباح کر دیا۔

اسماعیل بن اسحاق نے کسی کا قول نقل کیا ہے کہ اس نے اشارہ کسی پر زنا کی تہمت لگانے کی بنا پر لازم ہونے والی حد کی نفی کے لیے یہ استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں اشارہ پیغام نکاح کو بمنزلہ صراحت ذکر نکاح قرار نہیں دیا۔ اس بنا پر اشارہ تہمت زنا صراحت تہمت کی طرح نہیں ہو سکتی

اسماعیل بن اسحاق کا کہنا ہے کہ اس کا یہ استدلال خود اس کے خلاف دلیل ہے۔ کیونکہ کسی چیز کے متعلق اشارہ تذکرہ وہ ہوتا ہے جس کا معنی مراد مخاطب کو سمجھ میں آجائے، اس طرح اشارہ

تہمت زنا جب مسجد میں آجائے تو اس کا نام قذف ہے اور اس طرح اس پر وہی حکم عائد ہو گا جو قاذف پر ہوتا ہے

اسماعیل کا یہ بھی کہنا ہے کہ جو شخص اشارۃً تہمت لگانے والے سے حد قذف کی نفی کرتا ہے وہ یہ سمجھتا ہے کہ دراصل یہ معلوم نہیں ہوتا کہ تعریض کرنے والے نے اس سے تہمت ہی مراد لی ہے۔ کیونکہ اشارۃً جو بات کی جائے اس میں دوسرا احتمال بھی موجود ہوتا ہے۔

اس کے جواب میں اسماعیل بن اسحاق نے یہ کہا ہے کہ پھر اس استدلال کی بنا پر اشارۃً تہمت لگانا اسی طرح مباح ہو جانا چاہیے جس طرح اشارۃً پیغام نکاح دینا مباح ہے۔ انہوں نے مزید یہ کہا کہ نکاح میں اشارہ اور کنایہ کو تصریح کی بجائے اس لیے اختیار کیا گیا کہ نکاح کا انعقاد طرفین کے ذریعے ہوتا ہے اور مرد کی طرف سے پیغام نکاح عورت کی طرف سے جواب کا مقتضی ہوتا ہے۔ لیکن اکثر احوال میں اشارۃً پیغام نکاح کسی جواب کا مقتضی نہیں ہوتا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اسماعیل بن اسحاق نے اپنے مد مقابل کو نفی حد کے استدلال کے سلسلے میں جو بات نقل کی ہے وہ درست ہے اور اس کے جواب میں جو کہا گیا ہے وہ واضح طور پر فاسد اور لچر ہے۔ اشارۃً تہمت لگانے پر حد کی نفی کے لیے اس استدلال کی وجہ یہ ہے کہ جب مرد پر عدت والی عورت کو صراحتاً پیغام نکاح دینے کی پابندی لگادی گئی اور اس کی بجائے اشارۃً پیغام کی اجازت دی گئی تو اس وجہ سے اس معاملے میں تعریض اور تصریح کا حکم ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہو گیا۔

جبکہ اشارۃً تہمت لگانے کا حکم صراحتاً تہمت لگانے کے حکم کے بالکل خلاف ہے اور اس میں پیغام نکاح کے سلسلے میں تعریض و تصریح والی بات نہیں ہے۔ اس لیے ان دونوں کو یکساں قرار دینا جائز نہیں ہے۔ ٹھیک اسی طرح جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے اشارۃً پیغام نکاح دینے کے حکم اور صراحتاً ایسا کرنے کے حکم کے درمیان یکسانیت نہیں رکھی۔ ایسا اس لیے ہے کہ یہ بات واضح ہے کہ حد و تشبہ کی بنا پر ساقط ہو جاتے ہیں۔ اس لیے وہ سقوط اور نفی کے حکم کے لحاظ سے نکاح سے زیادہ موکد ہیں۔ اب جبکہ نکاح کے سلسلے میں اشارہ تصریح کی طرح نہیں ہے اور یہ تصریح حد کے ثبوت کے باب میں زیادہ موکد ہے تو حد اس لحاظ سے اولیٰ ہوگی کہ وہ تعریض یعنی اشارہ اور کنایہ سے ثابت نہ ہو۔

کیونکہ اس میں دلالت کا یہ پہلو موجود ہے کہ اگر عدت گزرنے کے بعد مرد عورت کو اشارۃً

پیغام نکاح دے تو اس سے دونوں کے درمیان عقد نکاح واقع نہیں ہوگا۔ اس طرح عقد نکاح کے متعلق اشارہ تصریح سے مختلف ہو گیا۔ اس لیے حد اس لحاظ سے اولیٰ ہو گئی کہ وہ اشارہ اور کنایہ سے ثابت نہ ہو۔

اسی طرح فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عقود کی تمام صورتوں میں اقرار اشارہ کنایہ کے ذریعے ثابت نہیں ہوتا بلکہ تصریح سے ثابت ہوتا ہے۔ اس لیے کہ نکاح کے معاملے میں اللہ تعالیٰ نے اشارہ اور تصریح کے درمیان فرق رکھا ہے اس لیے حد اس لحاظ سے اولیٰ ہو گئی کہ وہ اشارہ کنایہ سے ثابت نہ ہو اور ان تمام معاملات میں جن کے حکم کا تعلق قول سے ہوتا ہے۔ اشارہ اور تصریح کے درمیان فرق کے لیے یہ دلالت واضح ہے۔

اور درج بالا سطور میں ہماری بیان کردہ بات کو ثابت کرنے کے لیے بھی یہ دلالت کافی اور مقصد کو پورا کرنے والی ہے۔ اگر کسی جامع عدلت کی بنیاد پر قیاس کی جہت سے ہم تعریض کو تصریح کی طرف لوٹائیں تو اس طرح بھی استدلال میں ہمارے لیے کوئی مضائقہ نہیں ہوگا وہ اس طرح کہ قذف یعنی تہمت کی طرح نکاح کا حکم بھی قول سے تعلق رکھتا ہے جب اس لحاظ سے اشارہ پیغام نکاح کے حکم اور تصریح کے حکم کے درمیان فرق واقع ہو گیا تو اشارہ پیغام نکاح کا حکم ثابت ہو گیا اگرچہ عام صورت حال میں اللہ تعالیٰ کے حکم کے مطابق نکاح کی بات تصریح سے بھی ثابت ہو جاتی ہے۔ اسماعیل بن اسحاق کی یہ بات اشارہ تہمت زنا کا حکم بمنزلہ تصریح ہونا چاہیے کیونکہ اشارہ تہمت سے قذف کی مراد اسی طرح معلوم ہو جاتی ہے جس طرح اگر وہ صراحت تہمت لگائے تو اس کے متعلق میرا صاحب کتاب کا خیال یہ ہے کہ اسماعیل یہ کہتے ہوئے اشارہ پیغام نکاح اور تصریح کے متعلق اللہ تعالیٰ کے حکم کو نظر انداز کر گئے۔ اس لیے کہ تعریض اور تصریح دونوں کی صورت میں قائل کی مراد سمجھ میں آجانے کے باوجود ان دونوں میں فرق رکھا گیا۔

اس لیے کہ اگر حکم کا تعلق قائل کی مراد کو سمجھ لینے کے ساتھ ہوتا تو بعینہ یہی بات پیغام نکاح کے اندر موجود ہے جس کی بنا پر خطبہ کے سلسلے میں تعریض اور تصریح دونوں کا حکم یکساں ہونا چاہیے تھا۔ اب جبکہ نص قرآنی نے ان دونوں کے درمیان فرق کر دیا ہے تو اس سے اسماعیل بن اسحاق کا استدلال ختم ہو گیا اور ہمارا بیان کردہ استدلال درست ہو گیا۔

اسماعیل کی یہ بات کہ جو شخص اشارہ تہمت لگانے والے سے حد قذف کی نفی کرتا ہے وہ یہ سمجھتا ہے کہ دراصل یہ معلوم نہیں ہوتا کہ تعریض کرنے والے نے اس سے تہمت ہی مراد لی

ہے کیونکہ اشارۃً جو بات کی بجائے اس میں دوسرا احتمال بھی موجود ہوتا ہے تو یہ حد قذف کی نفی کرنے والے کے قول کی ایسی وکالت و وضاحت ہے جو خود اس سے ثابت نہیں ہے اور یہ ایسا فیصلہ ہے جو کسی ثبوت کے بغیر غیر موجود چیز کے متعلق کر دیا جائے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ کوئی بھی یہ نہیں کہتا کہ حد قذف کا تعلق قائل کے ارادے کے ساتھ ہوتا ہے۔ بلکہ نفی کے قائلین کے نزدیک اس کا تعلق صرف اس صورت کے ساتھ ہوتا ہے جب کوئی شخص کسی پر کھلے الفاظ میں تہمت زنا لگائے۔ اس لیے نفی کے قائل کے ذمہ یہ بات لگانا کہ اس نے اشارۃً تہمت لگانے والے سے حد قذف کی نفی اس لیے کہ اس کی مراد کا علم نہیں ہو سکا۔ قائلین نفی کے لیے نہ تو قابل قبول ہے اور نہ ہی ان کے نزدیک اس کا کوئی اعتبار ہے۔ اسماعیل کا یہ کہنا کہ اشارۃً تہمت لگانے والے سے حد قذف کی نفی کے قائل کے استدلال سے اس پر یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ اشارۃً تہمت لگانے کو اسی طرح مباح کر دے جس طرح اس نے اشارۃً پیغام نکاح کو مباح قرار دیا ہے تو دراصل یہ ایسے شخص کا کلام ہے جو اپنے قول میں سنجیدہ نہیں ہے اور جو یہ بھی نہیں سوچتا کہ اپنے مخالف کے ذمہ اس غلط بات کو لازم کرنے کا کیا نتیجہ برآمد ہوگا۔ ہم (صاحب کتاب) یہ کہتے ہیں کہ اسماعیل کے مخالف نے اپنے استدلال میں جو بات کہی ہے اسے اشارۃً پیغام نکاح کی اباحت کے لیے علت قرار نہیں دیا ہے کہ پھر اس پر اشارۃً تہمت زنا کی اباحت بھی لازم آجائے بلکہ اس نے پیغام نکاح کے سلسلے میں تعریفی اور تصریح کے درمیان فرق کے ایجاب پر آیت سے استدلال کیا ہے۔ رہ گئی حماقت اور اباحت تو ان کی دلائل کسی اور وجہ پر موقوف ہے۔

رہ گئی اسماعیل بن اسحاق کی یہ بات کہ نکاح میں اشارہ اور کنایہ کو تصریح کی بجائے اس لیے اختیار کیا گیا ہے کہ نکاح کا انعقاد طرفین کے ذریعے ہوتا ہے اور مرد کی طرف سے پیغام نکاح عورت کی طرف سے جواب کا مقتضی ہوتا ہے لیکن اکثر احوال میں اشارۃً پیغام نکاح کسی جواب کا مقتضی نہیں ہوتا تو یہ ایک کھوکھلی سی بے معنی بات ہے۔ اس کی خود بخود تردید ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ اشارۃً یا صراحتاً پیغام نکاح کسی جواب کا مقتضی نہیں ہوتا۔

کیونکہ قول باری (وَلٰكِنْ لَّا تُؤۡمِنُوۡا اَعۡدُوۡهُنَّۙ سِرًّاۙ اِنَّ لَّكُفُوۡكُمۡ اَوۡلٰٓءَ مَا مَعۡرُوۡفًاۙ) میں نہیں ہے۔ رخ عدت کی مدت ختم ہو جانے کے بعد آنے والے وقت کے لیے پیغام نکاح دینے کی طرف ہے۔ اور یہ بات کسی جواب کی مقتضی نہیں جس طرح پیغام نکاح اشارۃً جواب کا مقتضی نہیں ہے۔ دوسری

طرف جواب کے مقتضی عقد سے نہیں پر خطاب باری کا کوئی جواز نہیں کہ ان دونوں صورتوں میں اسماعیل بن اسحاق کے بیان کردہ وجہ کی بنا پر فرق قائم کر دیا جائے۔

اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ جواب کے اقتضار کی نفی میں اشارہ یا صراحتہ پیغام نکاح کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں آیت نے ان دونوں باتوں یعنی اشارہ پیغام نکاح اور صراحتہ پیغام کے درمیان فرق کر دیا ہے۔

رہ گیا وہ عقد جو جواب کا مقتضی ہو تو اس سے قول باری (وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابَ أَجَلَهُ) میں منع کر دیا گیا ہے۔ اگرچہ آیت میں نفس عقد سے روک دیا گیا ہے۔ لیکن یہ محال ہے صراحتہ ایسے پیغام نکاح سے نہیں کی مقتضی ہے جو عقد پر دلالت کرتا ہو جس طرح کہ قول باری (وَلَا تَقْسِمُ لَهُمَا بِكُفْرٍ كَلِمًا) کی گالی گلوچ اور مار پیٹ کی نہیں پر دلالت ہو رہی ہے۔

جواب اور عدم جواب کے اقتضار کے متعلق اسماعیل بن اسحاق کے استدلال کی تردید اس وجہ سے بھی ہوتی ہے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ ایسے تمام عقود جو جواب کے مقتضی ہوتے ہیں ان کا انعقاد تعریض یعنی اشارہ کتابیہ کے ذریعے درست نہیں ہوتا۔ اسی طرح اقرار کی تمام صورتوں میں تعریض درست نہیں ہوتی اگر ان میں اس شخص کے جواب کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی جس کے حق میں اقرار ہو رہا ہو۔ اس طرح خواہ جواب کا اقتضار ہو یا اقتضار نہ ہو۔ اس سے حکم میں کوئی اختلاف نہیں ہوتا جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جواب یا عدم جواب کا اختلاف ان کے درمیان فرق کو واجب نہیں کرتا۔

قول باری (وَلَا تَقْسِمُ لَهُمَا بِكُفْرٍ كَلِمًا) لیکن تم خفیہ طور پر ان عورتوں سے وعدے نہ لو) سے کیا مراد ہے اس میں اختلاف ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، سعید بن جبیرؓ، شعبی اور مجاہد کا قول ہے کہ خفیہ وعدے سے مراد یہ ہے کہ وہ عورت سے یہ عہد یا لپکا وعدہ لے لے کہ وہ اپنی ذات کو اس کے لیے روکے رکھے گی اور اس کے سوا کسی اور سے نکاح نہیں کرے گی۔

حسن بصری، ابداہیم نخعی، ابو مجلز، محمد بن سیرین اور جابر بن زید کا قول ہے کہ اس سے مراد زنا ہے۔ زید بن اسلم کا قول ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ عورت سے عدت کے دوران کوئی نکاح نہ کرے اور پھر یہ کہہ دے کہ میں اسے پوشیدہ رکھوں گا یہاں تک کہ عدت کی مدت گزر جائے یا یہ کہ عورت کے پاس جاتے اور کہے کہ عدت گزرنے تک کسی کو میرے یہاں آنے کا علم نہ ہو۔

ابو بکر جصاصی کہتے ہیں کہ لفظ میں ان تمام معانی کا احتمال ہے اس لیے کہ زنا پر بھی بعض دفعہ لفظ

بستر کا اطلاق ہوتا ہے۔ حطیۃ کا شعر ہے۔

و یاکل جارھن انفا القصاع و یحرم سر جارنھم علیھم

ان کی پڑوسن کے ساتھ بدکاری ان پر حرام ہے اور ان کے پڑوسی ان کی فیاضی کی بدولت اونچے اونچے پیالوں میں کھاتے ہیں

یہاں بستر سے مراد زنا ہے۔ شاعر اپنے محدود حین کی اس صفت کو سراہتا ہے کہ وہ اپنے پڑوسیوں کی عورتوں سے اپنا دامن پاک رکھتے ہیں۔

ایک اور شاعر روبہ جنگلی گدھے اور اس کی مادہ کا ذکر کرتا ہے کہ جب مادہ حاملہ ہو جاتی ہے تو وہ اس سے جفتی کرنے سے باز رہتا ہے۔ وہ کہتا ہے۔

قد احصنت مثل دعامیصل للزوق اجنتہ فی مستکناات الحلق

فغف عن اسرارھا بعد الغسق

جنگلی گدھی اب اس طرح نر کی جفتی سے محفوظ ہو چکی ہے جس طرح گدھے پانی میں رہنے والے سیاہ کپڑے جو زمین دوز نالیوں کے پوشیدہ مقامات میں چھپے ہوتے ہیں۔

اب جنگلی گدھا اس سے چمٹے رہنے کے بعد جفتی کرنے سے باز آ گیا ہے۔

یعنی لزوق (چپکے رہنے) کے بعد۔ محاورہ میں کہا جاتا ہے۔ "عسقی بہ اذا لزق بہ" یعنی وہ اس سے چمٹ گیا یا چپک گیا۔ یہاں بستر سے مراد جفتی ہے۔ عقد نکاح کو بھی بستر کہا جاتا ہے جس طرح کہ وطنی کو بستر کہا جاتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ وطنی اور عقد دونوں میں سے ہر ایک پر لفظ نکاح کا اطلاق ہوتا ہے۔

اس بنا پر آیت سے وطنی، عدت اور عقد ختم ہو جانے کے بعد کے وقت کے لیے کھلے الفاظ میں پیغام نکاح دینا مراد لینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ تاہم ان تمام احتمالات کے باوجود آیت سے وہ معنی مراد لینا سب سے بہتر اور اولیٰ ہے جس کی روایت حضرت ابن عباسؓ اور آپ کے ہم خیال مفسرین سے کی گئی ہے جس کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے کہ کھلے الفاظ میں پیغام نکاح دے کر عورت سے یہ عہد لے لینا کہ وہ اپنی ذات کو اس کے لیے روکے رکھے گی تاکہ عدت گزرنے کے بعد اس کے ساتھ نکاح ہو سکے۔ اس لیے کہ اشارۃً پیغام نکاح کی اباحت کا تعلق اس عقد کے ساتھ ہے جو عدت گزرنے کے بعد واقع ہونے والا ہے۔

اس لیے صراحتہً پیغام نکاح کی ممانعت کا تعلق بھی بعینہً اسی قسم کے عقد کے ساتھ ہونا

چاہیئے۔ ایک اور جہت سے دیکھا جائے تو یہ معلوم ہوگا کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی معنی کا ہمیں صرف آیت کے ذریعے پتہ چلتا ہے۔ اس بنا پر لا محالہ آیت سے مراد بھی یہی معنی ہوں گے۔ جہاں تک عدت کے دوران عقد نکاح واقع کرنے کا تعلق ہے تو اس کی ممانعت اس کا نام لے کر آیت (وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ الْنِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابَ أَحَدَهُ، اور جب تک عدت کی مدت ختم نہ ہو جائے اس وقت تم عقد نکاح کا پکا ارادہ نہ کرو) میں کی گئی ہے۔

جب آیت کے اندر صراحتہً اس کی ممانعت کا ذکر کر دیا گیا اور اس میں کسی اشارے یا کنایے سے کام نہیں لیا گیا تو اس صورت میں یہ کہنا بڑی دور کی بات ہوگی کہ آیت زیر بحث میں مذکور لفظ (سِرًّا) سے بطور کنایہ عقد نکاح مراد ہے جس کا ذکر پیغام نکاح کے سلسلے میں کھلے الفاظ میں کیا گیا ہے۔

اسی طرح جس نے (سِرًّا) کی تاویل زنا کے معنی میں کی ہے۔ اس کی یہ تاویل بھی ایک دور کی بات کہی جاسکتی ہے۔ اس لیے کہ زنا کاری کے لیے کسی خفیہ وعدے کی ممانعت کا تعلق تو عدت اور غیر عدت دونوں حالتوں کے ساتھ ہے۔ کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ تحریم زنا کا حکم کسی وقت یا شرط اور حالت کی قید سے پوری طرح آزاد ہے۔ اور علی الاطلاق ہے۔

اس بنا پر اس تاویل کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ زنا کاری کے لیے خفیہ وعدے کی ممانعت کو عدت کے ساتھ خاص کرنا ایک مہمل اور بے فائدہ بات ہوگی۔ تاہم اس میں کوئی امتناع نہیں کہ مذکورہ بالا معانی سب کے سب مراد لیے جائیں۔ اس لیے کہ لفظ میں ان تمام کا احتمال موجود ہے۔ اور حضرت ابن عباسؓ کی تاویل ان سے باہر نہیں ہے۔

قول باری ہے (عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ، اللَّهُ كَوَّلَهُنَّ مَا فِي بَنَائِكُمْ) اس کا ان سے جلد ذکر کرو گے یعنی اللہ تعالیٰ کو اس بات کا علم تھا کہ تم اس بنا پر ان سے نکاح کے معاملے کا ان سے جلد ذکر کرو گے کہ تمہیں ان کی ذات میں دلچسپی ہے اور یہ بھی اندیشہ ہے کہ اس معاملے میں کوئی اور تم سے باہر نہ لے جائے۔ اس لیے اس نے تمہارے لیے اشارۃً اظہار مدعا کو مباح کر دیا لیکن کھلے الفاظ میں ایسا کرنے پر پابندی باقی رہی۔

اس سے ہمارے اصحاب کے اس قول کی صحت پر دلالت ہو رہی ہے کہ اگر ایک چیز کے حصول پر کچھ وجوہ سے پابندی ہو تو اسے کسی مباح طریقے سے حاصل کرنا جائز ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی ایک روایت ہے کہ حضرت بلالؓ آپ کے پاس عمدہ کھجور لے کر آئے تو آپ

نے دریافت کیا کہ آیا خیر کے تمام کھجور اسی طرح کے ہوتے ہیں۔
 حضرت بلالؓ نے نفی میں جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ہم یہ کھجور دو صاع کے بدلے ایک
 صاع اور تین صاع (ایک پیمانہ جو تقریباً ساڑھے تین ہیر کا ہوتا ہے) کے بدلے دو صاع کے
 حساب سے لیتے ہیں۔ یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لَا تَفْعَلُوا وَلَكِنْ بَيْعُوا تَمْرَكُمْ
 بِعَرْضِ تَمْرٍ اشْتَرُوا بِهِ هَذَا التَّمْرَ، ایسا نہ کرو لیکن تم اپنی کھجوریں جنس کے بدلے فروخت
 کر کے پھر اس جنس کے بدلے یہ عمدہ کھجور خرید لو)۔

اس طرح آپ نے جائز طریقے سے عمدہ کھجور خریدنے کی راہ بتادی۔ اس اصول کا ذکر ہم
 انشاء اللہ دوسرے مواقع پر بھی کریں گے۔ قول باری (عَلَيْكُمْ اللَّهُ أَنْتُمْ سَتَذَكُرُونَ) قول
 باری (عَلَيْكُمْ اللَّهُ أَنْتُمْ كُنْتُمْ تَحْتَ أَنْفُسِكُمْ، اللہ کو معلوم ہو گیا کہ تم چپکے چپکے اپنے آپ
 سے خیانت کر رہے تھے) کی طرح ہے۔ اللہ تعالیٰ نے رمضان کی راتوں میں ان کے لیے اکل و شرب
 اور جماع مباح کر دیا۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر یہ چیزیں مباح نہ کر دی جاتیں تو عین ممکن تھا کہ بہت
 سے لوگ ان میں مبتلا ہو کر ممنوع افعال کے مرتکب ہوتے، اس لیے اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمت سے
 کام لے کر ان کے لیے تخفیف کر دی۔ ان ہی معانی پر قول باری (عَلَيْكُمْ اللَّهُ أَنْتُمْ سَتَذَكُرُونَ)
 کو بھی محمول کیا جائے گا۔

قول باری ہے (وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَكَ، اور عقد
 نکاح باندھنے کا فیصلہ اس وقت تک نہ کرو جب تک کہ عدت پوری نہ ہو جائے) ایک قول ہے کہ
 لغت میں ”عقدۃ“ کے معنی شدت یعنی باندھنے کے ہیں۔ آپ کہتے ہیں ”عقدت الحبل“ اور
 ”عقدت العقد“ (میں نے رسی باندھی) اور میں نے گرہیں ڈالیں)۔

یہ فقرے اس بنا پر کہے جاتے ہیں کہ مضبوطی میں ان کی مشابہت رسی کی گرہوں کے ساتھ
 ہوتی ہے۔ قول باری (وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ) کا معنی یہ ہے کہ عدت کے اندر تم عقد نکاح
 نہ کرو اور نہ ہی اس میں عقد نکاح کا پکا ارادہ کرو۔ اس کا معنی یہ نہیں ہے کہ تم دل میں عدت گذر
 جانے کے بعد عقد نکاح کا پکا ارادہ نہ کرو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ مباح کر دیا ہے کہ عدت گذرنے
 کے بعد عقد کا دل میں پہلے سے پکا ارادہ کر سکتا ہے۔

پنانچہ ارشاد باری ہے (وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ

أَوْ كُنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ أَكْثَانٌ فِي النَّفْسِ كَمَا مَعْنَى إِخْمَارٍ لِعَيْنِي دَلَّ فِيهِ بِيكُ بَاتٍ بِوَشِيدِهِ رُكْنًا هِيَ
اس سے ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ قولِ باری (وَلَا تَحْزَنُوا عَقْدَةَ النِّكَاحِ) میں عدت میں عقدِ نکاح
اور اس دوران عقدِ نکاح کا پکا ارادہ کرنے کی ممانعت ہے اور قولِ باری (حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ
أَجَلَهُ) سے مراد عدت کا گزر جانا ہے۔

یہ بات خطابِ باری کے مفہوم میں موجود ہے اور اس کے بیان کی کوئی ضرورت نہیں ہے
دیکھیے جب فریغہ بنت مالک نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا جس کا ذکر پہلے آچکا ہے
تو آپ نے نفی میں جواب دیتے ہوئے فرمایا تھا کہ (حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ) جب تک
عدت کی مدت پوری نہ ہو جائے (حضرت فریغہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فقرے کے مفہوم
سے ہی انقضائے عدت کا معنی سمجھ لیا تھا اور کسی وضاحت کی ضرورت محسوس نہیں کی تھی۔

فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کسی شخص نے عدت کے دوران
کسی عورت سے صرف عقدِ نکاح کر لیا تو اس کا یہ عقد فاسد ہوگا۔ تاہم سلف اور ان کے بعد آنے
والے فقہاء کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے عدت کے
دوران نکاح کے تمام مراحل طے کر لیے تو اس کا کیا حکم ہوگا۔

ابن المبارک نے کہا کہ ہمیں اشعث نے شعبی سے، انہوں نے مسروق سے یہ روایت کی
ہے کہ حضرت عمرؓ کو یہ اطلاع ملی کہ ایک قریشی عورت سے قبیلہ ثقیف کے ایک مرد نے عدت کے دوران
شادی کر لی ہے۔ آپ نے دونوں کو بلوا کر انہیں ایک دوسرے سے علیحدہ کر دیا اور سزا بھی دی پھر
فرمایا کہ یہ مرد اب اس عورت سے کبھی نکاح نہیں کر سکے گا۔

پھر آپ نے اس کے مہر کی رقم بیت المال میں رکھوادی لوگوں میں یہ طریق کار جب عام ہو گیا تو
حضرت علیؓ نے فرمایا کہ "اللہ امیر المؤمنین پر رحم فرمائے۔ مہر کی رقم کا بیت المال سے تعلق اجمہالت
اور نادانی تو ان دونوں نے کی" اس لیے امام کو چاہیے تھا کہ ان دونوں کو سنت کی راہ کی طرف لوٹا
دیتے "حضرت علیؓ سے پوچھا گیا کہ اس مسئلے میں آپ کیا کہتے ہیں؟ جواب میں فرمایا: "عورت کو مہر
کی رقم ملے گی کیونکہ مرد نے اس کے ساتھ ہمبستری کی ہے۔"

ان دونوں کو علیحدہ کر دیا جائے گا لیکن انہیں سزا نہیں دی جائے گی اور عورت پہلے
شوہر کی عدت مکمل کرنے کے بعد دوسرے شوہر کی عدت بھی مکمل کرے گی۔ اس کے بعد یہ
دوسرا شوہر اسے پیغامِ نکاح دے گا۔ جب حضرت عمرؓ کو اس کی اطلاع ہوئی تو آپ نے فرمایا:

”لوگو، غلط باتوں کو سنت کی طرف لوٹا کر درست کر لو۔“ ابن ابی زائدہ نے اشعث سے اسی قسم کی روایت کی ہے اور کہا کہ اس مسئلے میں حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ کے قول کی طرف رجوع کر لیا۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس مسئلے میں حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ متفق ہو گئے اس لیے کہ روایت یہی ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ لیکن فقہار امصار کا اس مسئلے میں اختلاف رہا۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور امام زفر کا قول ہے کہ عورت کو ہر مثل ملے گا۔ پھر جیب پہلے شوہر کی عدت گذر جائے گی تو دوسرا شوہر اس سے نکاح کر سکے گا۔ یہی سفیان ثوری کا بھی قول ہے اور امام شافعی بھی اس کے قائل ہیں۔

امام مالک، اوزاعی اور لیت بن سعد کا قول ہے کہ وہ عورت اس دوسرے مرد کے لیے کبھی حلال نہیں ہوگی بلکہ امام مالک اور لیت بن سعد نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ اس عورت کو، اگر وہ لونڈی ہو، یہ مرد خرید بھی نہیں سکے گا۔ یعنی ملک بمین کی بنا پر بھی وہ عورت اس کے لیے حلال نہیں ہوگی۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا فقہاء کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے زنا کر لیا تو اس کے لیے اس سے نکاح کر لینا جائز ہے حالانکہ زنا عدت میں نکاح کرنے سے بڑھ کر حرام ہے۔ اب جب زنا کی وجہ سے وہ عورت اس پر ہمیشہ کے لیے حرام نہیں ہوتی تو شبہ کی بنا پر ہمبستری کی وجہ سے اس پر حرام نہ ہونا زیادہ معقول بات ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے آزاد عورت سے نکاح کرنے کے بعد کسی لونڈی سے نکاح کر لیا یا دو بہنوں سے نکاح کر کے دونوں سے ہمبستری بھی کر لی تو ایسی صورت میں وہ عورت اس پر ہمیشہ کے لیے حرام نہیں ہو جائے گی۔ ٹھیک اسی طرح اگر کسی نے کسی عورت سے اس کی عدت کے دوران نکاح کر کے ہمبستری کر لی تو یہ ہمبستری یا تو شبہ کی بنا پر وطی قرار دی جائے گی یا اسے زنا کا نام دیا جائے گا چاہے جو بھی صورت ہو اس سے ہمیشہ کے لیے تحریم لازم نہیں آئے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ تمہارے نزدیک بھی بعض صورتوں میں شبہ کی بنا پر وطی اور زنا کا ارتکاب ہمیشہ کے لیے تحریم کا موجب بن جاتا ہے مثلاً ایک شخص اپنی بیوی کی ماں یا بیٹی سے ہمبستری کر لے تو ایسی صورت میں اس کی بیوی ہمیشہ کے لیے اس پر حرام ہو جائے گی اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جو مسئلہ ہمارے زیر بحث ہے اس کا اس مثال کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔

ہمارے زیر بحث تو وہ ہمبستری ہے جس میں شریک عورت ہمبستری کر لے والے مرد پر ہمیشہ

کے لیے حرام ہو جائے ایسی ہمبستری زیر بخت نہیں ہے جس میں شریک عورت کی وجہ سے کوئی دوسری عورت ہمبستری کرنے والے پر ہمیشہ کے لیے حرام ہو جائے۔

ہمارے نزدیک یہ حکم تو ہر ہمبستری کے لیے ہے خواہ وہ بصورت زنا ہو یا بصورت شبہ یا بصورت مباح لیکن معترض کو فقہ کے اصولی کتابوں میں کوئی ایسی مثال نہیں ملی جس میں ہمبستری کی بنا پر شریک عورت ہمیشہ کے لیے اس مرد پر حرام ہو گئی ہو۔ اس بنا پر معترض کا قول کتب اصول سے خارج ہے اور اقوال سلف سے بھی اس لیے کہ حضرت عمرؓ نے اس مسئلے میں حضرت علیؓ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔

رہ گئی یہ بات کہ حضرت عمرؓ نے اس کے مہر کی رقم کو بیت المال کے حوالے کرنے کا حکم دیا تھا تو اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ نے اسے ناجائز ذریعے سے حاصل ہونے والا مہر قرار دیا تھا ایسی صورت میں اس رقم کا صدقہ کر دینا ضروری ہوتا ہے۔ اس لیے اسے بیت المال کے حوالے کرنے کا حکم دیا۔ پھر اس معاملے میں حضرت علیؓ کے قول کی طرف رجوع کر لیا۔

مہر کی رقم کے متعلق حضرت عمرؓ کے طریق کار کی مشابہت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول اس روایت کے ساتھ ہے کہ آپ کے سامنے ایک ایسی بکری کا بھنا ہوا گوشت پیش کیا گیا جسے اس کے مالک کی اجازت کے بغیر لے لیا گیا تھا۔ آپ نے جب اسے کھانا چاہا تو وہ حلق سے نیچے نہیں اترا، آپ نے فوراً فرمایا کہ بکری مجھے بتا رہی ہے کہ اسے ناحق پکڑ لیا گیا تھا۔ لوگوں نے آپ کو حیب بتایا کہ مالک کی اجازت کے بغیر اسے پکڑ لیا گیا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اسے قیدیوں کو کھلا دو۔

ہمارے نزدیک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ یہ بکری اس شرط پر پکڑنے والوں کی ہو جاتی کہ وہ اس کی قیمت کا تاوان بھرویتے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے صدقہ کر دینے کا حکم دے دیا اس لیے کہ اسے ناجائز طریقے سے حاصل کیا گیا تھا اور ابھی تک انہوں نے اس کی قیمت مالک کو ادا نہیں کی تھی۔

سلیمان بن ایسار سے مروی ہے کہ زیر بخت عورت کا مہر بیت المال میں رکھا جائے گا۔ سعید بن المسیب، ابراہیم نخعی اور زہری کا قول ہے کہ حضرت علیؓ سے منقول روایت کے مطابق مہر کی رقم عورت کو مل جائے گی۔ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ نے اس پر اتفاق کیا تھا کہ ان دونوں کو حد نہیں لگے گی۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے عدت کے

دوران نکاح کر لیا تو ان پر حد واجب نہیں ہوگی خواہ انہیں تحریم نکاح کا علم بھی ہو۔
 کیونکہ زیر بحث مثال میں عورت کو اس کا علم تھا کہ وہ عدت میں ہے یہی وجہ ہے کہ حضرت
 عمرؓ نے اسے کوڑوں کی سبزا دی اور اس کا مہربیت الممال میں جمع کروا دیا، لیکن کسی پر حد جاری
 نہیں کی۔ پھر اس مسئلے میں کسی صحابی نے حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کی مخالفت نہیں کی۔ اس بنا پر
 پر یہ مثال اس قاعدے کی بنیاد بن گئی کہ ہر ایسی ہیستری جو عقدِ ناسد کی بنا پر ہو اس میں حد
 واجب نہیں ہوتی خواہ اس میں طوٹ فریقین کو اس کا علم ہو یا نہ ہو۔

یہ مثال امام ابوحنیفہ کے اس مسئلے کے لیے بطور شاہد کے کام دے رہی ہے کہ جس شخص
 نے اپنی کسی محرم سے نکاح کر کے اس کے ساتھ ہیستری کر لی تو اس پر حد جاری نہیں ہوگی
 فقہاء کا اس عدت کے متعلق اختلاف ہے جو کسی عورت پر دو مردوں کی وجہ سے
 واجب ہوئی ہو۔ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، امام زفر، امام مالک بروایت ابن القاسم
 سفیان ثوری اور اوزاعی کا قول ہے کہ ایسی صورت میں ایک عدت دونوں کے لیے کافی ہوگی۔ خواہ
 یہ عدت حمل کے ذریعے گزاری جائے یا حیض کے ذریعے یا مہینوں کے حساب سے۔

یہی ابراہیم نخعی کا قول ہے حسن بن الصالح، لیت بن سعد اور امام شافعی کا قول ہے کہ ایسی عورت
 ہر مرد کے لیے آنے والے دنوں میں علیحدہ علیحدہ عدت گزارے گی۔ پہلے قول کی صحت کی دلیل یہ ہے
 کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ شُرُوءٍ) اس کا تقاضا
 یہ ہے کہ جب اس عورت کو شوہر نے طلاق دے دی اور کسی اور نے شہ کی بنا پر اس سے
 ہیستری کر لی تو اس کی عدت تین قرو یعنی حیض رہے کیونکہ وہ مطلقہ تھی اور اس پر عدت واجب
 ہو چکی تھی۔

اب اگر ہم اس کی عدت کی مدت میں اضافہ کرتے ہیں تو اس سے ہم آیت میں ایسے معنی
 کا اضافہ کر دیں گے جو اس میں موجود نہیں۔ اس لیے کہ آیت نے شہ کی بنا پر ہیستری کی جانے
 والی مطلقہ اور دوسری مطلقہ کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔

اس پر یہ قول باری (وَاللَّائِي يَكْتُمْنَ مِنَ الْمَخِيضِ مِنْ نِسَاءِ كُفْرَانٍ أَنْتُمُ
 فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةٌ أَشْهُرٌ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ) اور تمہاری وہ عورتیں جو حیض سے مابوس ہو
 چکی ہیں، اگر تمہیں شک ہو تو ان کی عدت تین ماہ ہے اور وہ عورتیں بھی جنہیں حیض نہیں آیا بھی
 دلالت کرتا ہے۔

یہاں بھی آیت نے اس مطلقہ کے درمیان جس سے کسی اجنبی مرد نے ہمبستری کی ہو اور ہمبستری نہ کی جانے والی مطلقہ کے درمیان فرق نہیں کیا۔ اس لیے آیت کا مقتضی یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں عدت کی مدت تین ماہ ہو۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (وَأَدَّ الْأَحْمَالُ أَجَلَهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ، اور حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل ہے۔) یہاں اس میں فرق نہیں کیا گیا کہ یہ عدت ایک مرد کی وجہ سے لازم ہوتی ہے یا دو مردوں کی وجہ سے۔

اس پر اس آیت کی بھی دلالت ہو رہی ہے (يَسْتَلْزِمُونَكَ بَعْنَ الْأَهْلِ كَقُلِّ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجَّحِ) اس لیے کہ عدت اوقات مہینوں اور نئے چاندوں کے گزرنے کے حساب سے ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان تمام چیزوں کو سب لوگوں کے لیے وقت کا پیمانہ قرار دیا۔ اس لیے ضروری ہے کہ مہینے اور نئے چاند مذکورہ بالا دونوں کے لیے وقت کا پیمانہ ہوں اس لیے کہ آیت کا عموم اس کا مقتضی ہے۔

تیسرا اس امر پر سب کا اتفاق بھی دلالت کرتا ہے کہ پہلے مرد کے لیے اس عورت سے عقد نکاح جائز نہیں جب تک اس کی وجہ سے عائد ہونے والی عدت ختم نہ ہو جائے۔ اس سے ہمیں یہ معلوم ہوا کہ وہ عورت پہلی عدت کے ساتھ ساتھ دوسرے مرد کی وجہ سے عائد ہونے والی عدت بھی گزار رہی تھی۔ اس لیے کہ دوسرے مرد کی وجہ سے عائد ہونے والی عدت اس سے شادی کرنے سے روک نہیں رہی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اسے اس لیے روک دیا گیا تھا کہ اس کی وجہ سے عائد ہونے والی عدت کے پچھلے ایک اور شخص کی وجہ سے عائد ہونے والی عدت آرہی تھی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ جائز ہے کہ پہلا شوہر اس سے نکاح کر لے اور پھر دوسرے شخص کے لیے عدت گزارنے کی جگہ پر عورت کے پہنچنے سے قبل اس کا انتقال ہو جائے۔ اس صورت میں دوسرے شخص کی عدت اس پر لازم نہیں ہوگی۔

اگر عورت اس حالت میں اس دوسرے کی بھی عدت نہ گزار رہی ہوتی تو عقد نکاح ممنوع نہ ہوتا۔ اس لیے کہ ایسی عدت جو مستقبل میں واجب ہونے والی ہو وہ گزرے ہوئے عقد کو رفع نہیں کر سکتی۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کر رہی ہے کہ حیض، حمل سے رحم کے خالی ہونے کا نام ہے جب پہلے مرد نے اسے طلاق دے دی اور دوسرے نے حیض آنے سے قبل شہ کی بنا پر اس سے وطی کر لی پھر اسے تین حیض آگئے تو اس سے استبراء رحم ہو گیا اور یہ بات تو محال ہے کہ پہلے

شخص کے حمل سے استبراء دوسرے شخص کے حمل سے استبراء سے مختلف ہو۔ اس لیے ضروری ہو گیا کہ تین حیض کے ساتھ ہی دونوں شخصوں کی وجہ سے لازم ہونے والی عدت گزار جائے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ جس شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے کر اسے علیحدہ کر دیا پھر عدت میں شہ کی بنا پر اس سے وطی کر لی تو اس پر اب دو عدت واجب ہوگی ایک عدت تو وطی کی بنا پر اور دوسری عدت ان ایام پر مشتمل ہوگی جو پہلی عدت سے باقی رہ گئے ہوں اس میں کوئی فرق نہیں ہوگا کہ یہ عدت ایک مرد کی وجہ سے لازم ہوئی یا دو مردوں کی وجہ سے۔

اگر یہ کہا جائے کہ تمہاری بیان کردہ صورت میں یہ ایک مرد کا حق تھا جو واجب ہوا جبکہ زیر بحث صورت میں واجب ہونے والا حق دو مردوں کا تھا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایک مرد یا دو مردوں سے کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ اگر ایک مرد کے دو حق واجب ہو جائیں تو ان دونوں کو اس ایک مرد کے سپرد کرنا اسی طرح واجب ہے جس طرح ان دونوں کو دو حقداروں کے سپرد کرنا واجب ہے۔

دیکھیے قرضوں کی ادائیگی کے اوقات، حج کے موافقت، اجاروں کے اوقات اور ایلاء کی مدتوں کے لحاظ سے ایک شخص یا دو شخصوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا۔ کیونکہ ایک ہی وقت کے گزرنے کے ساتھ دونوں میں سے ہر شخص اپنا حق حاصل کر لیتا ہے۔ اور اس طرح ایک کے جوہینے ہوتے ہیں بعینہ دوسرے کے لیے بھی وہی ہوتے ہیں۔

ابو الزناد نے سلیمان بن لیسان کے واسطے سے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ جس عورت نے عدت میں نکاح کر لیا آپ نے اسے دونوں شخصوں کی عدت گزارنے کا حکم دیا تھا۔ اس روایت کا ظاہر اس بات کا متقاضی ہے کہ ان دونوں شخصوں کے لئے اس عورت نے ایک ہی عدت گذاری۔

زہری نے سلیمان بن لیسان کے واسطے سے حضرت عمرؓ سے یہ روایت کی ہے کہ وہ عورت پہلی عدت کے باقی ماندہ دن گزارے گی اور اس کے بعد دوسرے شخص کی وجہ سے لازم ہونے والی عدت گزارے گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں ایسی کوئی بات نہیں جس سے یہ معلوم ہو کہ وہ دوسرے شخص کی وجہ سے لازم ہونے والی عدت مستقبل میں گزارے گی۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس روایت کو باقی ماندہ عدت پر محمول کیا جائے تاکہ یہ روایت ابو الزناد کی روایت کے موافق ہو جائے۔ واللہ اعلم۔

مُطَلَّقه کے متعہ کا بیان

قولِ باری ہے (لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذْ طَلَقْتُمُ الْمَسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَعُوهُنَّ) تم پر کچھ گناہ نہیں اگر اپنی عورتوں کو طلاق دے دو قبل اس کے کہ ہاتھ لگانے کی نوبت آئے یا مہر مقرر ہو اس صورت میں انہیں کچھ نہ کچھ دینا ضرور چاہیے (مفہوم کے لحاظ سے عبارت اس طرح ہے: "مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ وَلَا تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً" (جب تک ہم نے انہیں ہاتھ نہ لگایا ہو اور ان کے لیے کوئی مہر مقرر نہ کی ہو)۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اس آیت پر اس قولِ باری کا لطف ہے (وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ خَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا خَرَضْتُمْ، اور اگر تم نے انہیں طلاق دے دی جبکہ تم نے ان کے لیے مہر مقرر کی ہو تو مقرر شدہ رقم کا نصف ادا کرو)۔ اگر پہلی آیت کا مفہوم یہ ہوتا کہ "مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ خَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً أَوْ لَمْ تَفْرِضُوا" (جب تک کہ تم نے انہیں ہاتھ نہ لگایا ہو جبکہ تم نے ان کے لیے مہر مقرر کر دی ہو یا نہ مقرر کی ہو) تو اس پر اس مطلقہ کا عطف نہ ہوتا جس کے لیے مہر کی رقم مقرر کر دی گئی ہو۔ یہ تشریح اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آیت زیر بحث میں حرف 'أَوْ' بمعنی 'و' ہے اور بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے۔

قولِ باری ہے (وَلَا تَطْعَمُ مِنْهُمُ إِثْمًا أَوْ كَفُورًا، آپ ان میں سے کسی گنہگار یا ناشکرے کی بات نہ مانیں) اس کا معنی ہے "نہ کسی گنہگار کی اور نہ ہی کسی ناشکرے کی" اسی طرح قولِ باری ہے (وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمُ مِنَ الْعَائِطِ، اور اگر تم بیمار ہو یا سفر پر ہو یا تم سے کوئی قضاے حاجت سے فارغ ہوا ہو.....) اس کا معنی یہ ہے "تم میں سے کوئی شخص قضاے حاجت سے فارغ ہوا ہو درنحالیکہ تم مریض اور مسافر ہو" اسی طرح قولِ باری (وَأَرْسَلْنَا إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ) اور ہم نے اسے

یعنی حضرت یونس علیہ السلام کو، ایک لاکھ یا اس سے زائد لوگوں کی طرف رسول بنا کر بھیجا، اس کا معنی ہے "ایک لاکھ اور اس سے زائد" ان مثالوں سے اس بات کی وضاحت ہو گئی کہ لغت میں حرف او کا حرف واؤ کے معنی میں استعمال موجود ہے۔ جب حرف او، منقہ فقرے میں موجود ہوتا ہے تو اس صورت میں اس کا حرف واؤ کے معنی میں استعمال زیادہ واضح ہوتا ہے۔ اس کی ایک مثال یہ قول باری ہے (وَ لَا تَطْعَمْنَهُمْ اَشْمًا اَوْ كَقُورًا) چونکہ اس حرف کالفی پر دخول ہوا ہے اس لیے یہاں (اَوْ كَقُورًا) کا معنی "وَ لَا كَقُورًا" ہے۔ ایک اور مثال یہ قول باری ہے (وَ سَخَّرْنَا عَلَيْهِمْ شَحُومَهُمْ اَلَا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمْ اَوَّلَ الْحَوَايَا اَوْ مِمَّا حَتَّكَ بِعُنُقِكُمْ) اور گائے اور بکری کی چربی بھی ہم نے ان پر حرام کر دی تھی بجز اس کے جو ان کی پیٹھی یا ان کی آنتوں سے لگی ہوئی ہو یا بڈھی سے لگی رہ جائے۔

ان تمام مواقع میں حرف او، بمعنی واؤ ہے اس لیے ضروری ہے کہ قول باری (وَ لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَقْتُمُ الْمَسَاءَ مَا كُم تَمْسُوهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوا لِهِنَّ كِفْرِيضَةً) میں بھی حرف او، کو حرف واؤ کے معنی میں لیا جائے کیونکہ نفی پر اس کا دخول ہوا ہے۔ اس بنا پر متعہ یعنی مطلقہ کو طلاق کے بعد ساز و سامان دینے کے وجوب کی دو شرطیں ہیں اول عدم مسیس یعنی ہاتھ نہ لگایا ہو اور مہر مقرر نہ کیا ہو۔

یعنی ان دونوں باتوں کی بیک وقت موجودگی پر وجوب متعہ لازم آتا ہے۔ یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ شوہر اپنی بیوی کو ہمبستری سے قبل حالت حیض میں بھی طلاق دے سکتا ہے۔ کیونکہ آیت میں طلاق کی مطلقاً اباحت ہے اور یہ تفصیل نہیں ہے کہ طلاق حالت طہر میں دی جائے حیض میں نہ دی جائے۔

وجوب متعہ کے متعلق سلف اور فقہار ارا مہار کے درمیان اختلاف ہے۔ حضرت علی سے مروی ہے کہ مطلقہ کو متعہ دیا جائے گا۔ زہری کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت ابن عمر کا قول ہے کہ ہر مطلقہ کو متعہ دیا جائے گا البتہ اسے نہیں دیا جائے گا جس کے لیے مہر کی رقم مقرر کر دی گئی ہو اور شوہر نے اسے ہاتھ نہ لگایا ہو۔ ایسی مطلقہ کے لیے مقررہ مہر کی نصف رقم کافی ہے۔

قاسم بن محمد سے بھی یہی مروی ہے۔ قاضی شریح، ابراہیم نخعی اور حسن بصری کا قول ہے کہ جس مطلقہ کے لیے مہر نہ مقرر کیا گیا ہو اور اسے ہمبستری سے پہلے ہی طلاق دے دی گئی ہو اسے متعہ لینے یا نہ لینے کا اختیار دیا جائے گا۔

قاضی شریح سے لوگوں نے قول باری (مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ) معروف طریقے سے متاع دو یہ متقین پر حق ہے) کے سلسلے میں متاع کے متعلق پوچھا تو انہوں نے کہا: ہم متقین میں شامل ہونے سے انکار نہیں کرتے "سائل نے کہا کہ "میں محتاج ہوں یعنی میں متاع نہیں دے سکتا" اس پر قاضی شریح نے جواب میں پھر مذکورہ بالا فقرہ کہا۔

حسن بصری اور ابو العالیہ سے مروی ہے کہ ہر مطلقہ کو متاع یعنی متعہ ملے گا۔ سعید بن جبیر سے متعہ کے متعلق پوچھا گیا کہ آیا یہ تمام لوگوں پر واجب ہے، انہوں نے جواب میں کہا: نہیں، متقین پر واجب ہے۔ ابن ابی الزناد نے کتاب البیعة میں اپنے والد سے روایت کی ہے کہ لوگ مطلقہ کو متاع دینا واجب نہیں سمجھتے تھے۔ لیکن اللہ کی طرف سے یہ خصوصیت اور فضیلت جسے حامل ہر جائز عطار نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کے لیے مہر مقرر کر دے اور ہاتھ لگانے سے پہلے اسے طلاق دے دے تو اب اسے متعہ یا متاع کے سوا اور کچھ نہیں ملے گا۔ محمد بن علی کا قول ہے کہ متعہ اس مطلقہ کو ملے گا جس کے لیے مہر مقرر نہ کیا گیا ہو اور جس کے لیے مہر مقرر کر دیا ہو اسے متاع نہیں ملے گا۔

محمد بن اسحاق نے نافع سے روایت کی کہ حضرت ابن عمرؓ مطلقہ کے لیے متعہ واجب نہیں سمجھتے تھے، البتہ اس مطلقہ کو متعہ دینا واجب خیال کرتے تھے جس کے ساتھ کسی معاوضے پر نکاح کیا گیا ہو اور ہمبستری سے پہلے ہی اسے طلاق مل گئی ہو۔

عمر نے زہری سے روایت کی ہے کہ متعہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک متعہ وہ ہے جس کا فیصلہ سلطان کرتا ہے۔ اور دوسرا وہ جو متقین پر لازم ہوتا ہے جس شخص نے اپنی بیوی کو مہر مقرر کرنے اور ہمبستری کرنے سے قبل طلاق دے دی اس سے متعہ وصول کیا جائے گا۔ کیونکہ اس کے ذمے مہر کی رقم واجب نہیں ہوتی۔ اور جس نے ہمبستری کرنے یا مہر مقرر کرنے کے بعد طلاق دے دی ہو تو اس پر متعہ حق یعنی لازم ہے۔

حجاب سے بھی یہی منقول ہے۔ متعہ کے متعلق سلف کے یہ اقوال منقول ہیں۔ فقہائے امصار میں سے امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، اور زفر کا قول یہ ہے کہ جس مطلقہ کو ہاتھ لگانے اور ہمبستری کرنے سے پہلے طلاق مل گئی ہو اسے متعہ دینا واجب ہے اگر ہمبستری ہو گئی ہو تو اسے بھی متعہ ملے گا لیکن مرد کو اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔

یہی سفیان ثوری، حسن بن صالح اور اوزاعی کا قول ہے تاہم امام اوزاعی کا قول ہے کہ اگر

زوجین میں سے ایک مملوک ہو تو متعہ واجب نہیں ہوگا خواہ شوہر نے ہمبستری سے قبل طلاق دے دی ہو اور اس کے لیے مہر بھی مقرر نہ کیا ہو۔

ابن ابی لیلیٰ اور ابو الزناد کا قول ہے کہ متعہ واجب نہیں ہے۔ مرد اگر چاہے تو متعہ دے دے اگر نہ چاہے تو نہ دے اسے مجبور نہیں کیا جائے گا۔ ان دونوں فقہاء نے اس مسئلے میں مدخول بہا اور غیر مدخول بہا کے درمیان اور اسی طرح مہر کی رقم مقرر ہونے کی صورت اور نہ ہونے کی صورت کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ امام مالک اور لیسٹ بن سعد کا قول ہے کہ کسی کو متعہ دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا خواہ اس نے مہر کی رقم مقرر کی ہو یا نہ کی ہو اور خواہ اس نے ہمبستری کی ہو یا نہ کی ہو۔ متعہ دینا ایک ایسا فعل ہے جسے کر لینا چاہیے۔ اس پر کسی کو مجبور نہیں کیا جائے گا۔ امام مالک کا قول ہے کہ لجان کی صورت میں عورت کو کسی حال میں بھی متعہ نہیں دیا جائے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ ہر مطلقہ کے لیے متعہ واجب ہے۔ اسی طرح ہر بیوی کے لیے بھی علیحدگی جب شوہر کی جانب سے ہوئی ہو یا اس نے علیحدگی کے عمل کو اختتام تک پہنچایا ہو۔ البتہ اگر شوہر نے اس کے لیے مہر مقرر کیا ہو لیکن مدخول سے پہلے طلاق دے دی ہو اس کے لیے متعہ واجب نہیں ہوگا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم سب سے پہلے ایجاب متعہ پر گفتگو کریں گے اور پھر ان لوگوں کے دلائل کا جائزہ لیں گے جو ہر مطلقہ کے لیے وجوب متعہ کے قائل ہیں۔ متعہ کے وجوب کی دلیل یہ قول باری ہے (لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَكُمْ مَسْوُئَةٌ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ خَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمُؤْسَعِ قَدَرًا وَعَلَى الْمُقْتَدِرِ قَدَرًا حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ، تم پر کوئی گناہ نہیں اگر تم عورتوں کو ہاتھ لگانے یا مہر مقرر کرنے سے پہلے طلاق دے دو، البتہ انہیں متعہ دو، خوش حال پر اس کی حیثیت کے مطابق اور تنگ دست پر اس کی حیثیت کے مطابق، نیکو کاروں پر یہ ایک حق ہے۔ ایک دوسری آیت میں فرمایا (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَرَكَتُمُ النِّسَاءَ بَلَّغْتُمُوهُنَّ مِمَّا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةِ نِكَاحِهِنَّ وَأَسْرِحُوهُنَّ سَوْجَاتٍ حَبِيبَاتٍ، اے ایمان والو! جب تم مومن عورتوں سے نکاح کر دو پھر انہیں ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو تو تمہاری طرف سے ان پر کوئی عدت نہیں جو وہ گذاریں گی، انہیں متعہ دو اور بھلے طریقے سے انہیں رخصت کر دو۔)

ایک اور آیت میں فرمایا (وَالْمُطَلَّقَاتُ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ) پلانے والی عورتوں کے لیے معروف طریقے سے متعہ ہے، اور یہ متقین پر ایک حق ہے۔ یہ آیات وجوب متعہ پر مشتمل ہیں، اس کی کمی وجوہات ہیں۔ اول قول باری (فَمَتَّعُوهُنَّ) میں متعہ کا امر ہے اور امر وجوب کا مقتضی ہوتا ہے۔

البتہ اگر استحباب پر دلالت قائم ہو جائے تو پھر وجوب مراد نہیں ہوتا۔ دوم قول باری (مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ) ایجاب کے لیے جو الفاظ استعمال ہوتے ہیں ان میں حَقًّا سے بڑھ کر کوئی اور لفظ تاکید کا معنی نہیں دیتا۔ سوم قول باری (حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ) اس کے ایجاب کی تاکید کرتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے متعہ کو احسان کی شرط قرار دیا اور ہر شخص پر لازم ہے کہ وہ نیکو کاروں میں شامل ہو۔

اسی طرح (حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ) کی دلالت وجوب پر ہو رہی ہے اور (حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ) اس کے ایجاب کی تاکید ہے۔ اسی طرح قول باری (فَمَتَّعُوهُنَّ وَسِرَّوهُنَّ) چونکہ امر کے صیغے پر مشتمل ہے۔ اس لیے وجوب پر دلالت کر رہا ہے۔

نیز قول باری (وَالْمُطَلَّقَاتُ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ) وجوب کا مقتضی ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے متعہ مطلقہ عورتوں کے لیے مقرر کیا ہے اور جو چیز کسی کے لیے مقرر کر دی جائے وہ اس کی ملکیت ہوتی ہے۔ اسے اس کے مطالبہ کا حق ہوتا ہے مثلاً آپ کہتے ہیں "هَذِهِ الْمَدَارُ لَزِيدٍ" (یہ گھڑیڈ کے لیے ہے) یعنی یہ زید کی ملکیت اور بوقت ضرورت اسے اس کے مطالبہ کا حق حاصل ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جب اللہ تعالیٰ نے متعہ کے ایجاب کے سلسلے میں محسنین اور متقین کا خصوصیت سے ذکر کیا تو اس سے دلالت حاصل ہوئی کہ متعہ واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔ اس لیے کہ واجبات کے لزوم میں محسن یا غیر محسن اور متقی یا غیر متقی میں کوئی فرق نہیں ہوتا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ محسنین اور متقین کا ذکر متعہ کے وجوب کی تاکید کے لیے ہے اور خصوصیت سے ان کے ذکر سے دوسروں پر اس کے وجوب کی نفی لازم نہیں آتی۔

اس کی مثال قول باری (هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) یہ کتاب پرہیزگاروں کے لیے ہدایت کا ذریعہ ہے، جبکہ قرآن مجید تمام انسانوں کے لیے ذریعہ ہدایت ہے۔ چنانچہ قول باری ہے (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ، رمضان کا مہینہ وہ ہے جس میں

قرآن نازل کیا گیا جو تمام لوگوں کے لیے ہدایت ہے۔

اس لیے قولِ باری (هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) سے یہ بات واجب نہیں ہوتی کہ قرآن مجید متقین کے علاوہ دوسروں کے لیے باعثِ ہدایت نہیں ہے۔ ٹھیک اسی طرح قولِ باری (حَقًّا عَلٰی الْمُحْسِنِينَ) اور (حَقًّا عَلٰی الْمُتَّقِينَ) سے ان کے علاوہ دوسروں پر اس کے حق ہونے کی نفی ہو رہی ہے۔ نیز ہم محسنین اور متقین پر متعہ اس آیت کے ذریعے واجب کرتے ہیں اور ان کے علاوہ دوسروں پر قولِ باری (فَمَتَّعُوْهُمْ وَ سَدَّخُوْهُمْ سَدًّا جَمِيْلًا) سے واجب کرتے ہیں۔

کیونکہ یہ آیت بالاتفاق سب کے لیے عام ہے۔ کیونکہ فقہائے اصرار میں سے جن لوگوں نے محسنین اور متقین پر متعہ واجب کیا ہے۔ انہوں نے دوسروں پر بھی اسے واجب کیا ہے۔ معترض کے استدلال سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ متعہ کو ندب یعنی مستحب قرار نہ دے اس لیے کہ جو چیز مستحب ہوتی ہے اس میں متقی اور غیر متقی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا۔

اب جبکہ متعہ کے استحباب کے سلسلے میں متقین اور محسنین کا خصوصیت سے ذکر جائز ہے۔ حالانکہ اس معاملے میں وہ اور ان کے سوا دوسرے لوگ یکساں ہوتے ہیں تو پھر متعہ کے ایجاب کے سلسلے میں خصوصیت سے ان کا ذکر جائز ہے اور وہ اور ان کے علاوہ دوسرے لوگ اس معاملے میں یکساں ہوں گے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب مہر کی وجہ سے عائد ہونے والی رقموں نیز ادھار اور قرض کے تحت لین دین کی تمام صورتوں میں متعلقہ لوگوں پر رقوم واجب کرتے وقت متقین اور محسنین کا خصوصیت کے ساتھ ذکر نہیں کیا لیکن متعہ کے سلسلے میں ان کا ذکر کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ متعہ واجب نہیں ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب لفظ ایجاب تمام صورتوں میں موجود ہے تو ہمارے لیے لفظ کے مقتضی کے بموجب حکم لگانا ضروری ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے متعہ کے سلسلے میں جن لوگوں پر لفظ حق کے ساتھ وجوب کا اطلاق کیا تو اس کی تاکید کی خاطر تقویٰ اور احسان کے ذکر کے ساتھ ایسے لوگوں کی تخصیص کر دی۔

اب تاکید کی صورتیں مختلف ہوتی ہیں۔ ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ تقویٰ اور احسان کی شرطوں کے ساتھ مفید ذکر کے ساتھ تاکید کا معنی پیدا کیا جاتا ہے۔ دوسری صورت میں لفظ ادا کی تخصیص

کے ساتھ ایسا کیا جاتا ہے مثلاً قول باری ہے (وَ اَلْمَوَالِیُّ لِلنِّسَاءِ حَیْ حَیَّتِهِنَّ نِحْلَهُنَّ) اور عورتوں کے مہر خوش دلی کے ساتھ فرض جانتے ہوئے ادا کر دیا جائے (فَلِیْسَ بِالْمَرْءِ اَلْمَدِیُّ اَوْ اَلْمُنِیُّ اَمَانَتَهُ وَلَیْسَ لِلرِّجَالِ عَلَیْهَا حَیْ حَیَّتِهِنَّ) جس پر بھروسہ کیا گیا ہے اسے چاہیے کہ امانت ادا کر دے اور اللہ اپنے رب سے ڈرتا رہے کسی صورت میں گواہ مقرر کرنے اور رخصت رکھنے کا حکم دے کر یہ معنی پیدا کیا جاتا ہے۔ اس لیے تاکید کے لفظ سے ایجاب کی نفی پر کس طرح استدلال کیا جاسکتا ہے۔ ایک اور پہلو سے دیکھیے ہمیں یہ بات نظر آتی ہے کہ عقد نکاح میں بدل واجب کرنا ضروری ہوتا ہے بشرطیکہ وہ بدل مقررہ مہر کی صورت میں ہو اور اگر یہ نہ ہو تو پھر مہر مثل ہوتا ہے۔ پہلی صورت میں جبکہ مہر کی رقم مقرر ہو۔ ہمبستری سے پہلے ہی اگر طلاق وارد ہو جائے تو بضع (یعنی تلمذ جنسی کے حصول کے لیے اعضاء نسوانی پر قدرت) بدل کا ضرور مستحق ہوتا ہے۔

اس لحاظ سے نکاح دوسرے تمام عقود سے جدا ہے۔ اس لیے کہ فروخت شدہ چیز کا فروخت کنندہ کی ملکیت میں واپس آجاتا پورے ثمن یعنی قیمت کے سقوط کو واجب کر دیتا ہے۔ دوسری طرف ہمبستری سے قبل طلاق کی وجہ سے عورت کے بضع سے شوہر کے حق کا سقوط اسے کسی نہ کسی بدل کے استحقاق سے خارج نہیں کرتا اور یہ بدل مقررہ مہر کا نصف ہوتا ہے۔ اس لیے اگر عقد نکاح میں مہر مقرر نہ ہو تو اس صورت میں بھی بضع کو بدل کا مستحق مہر اگر اسے کچھ نہ کچھ دیا جائے گا۔ ان دونوں صورتوں میں جو مشترک بات ہے وہ یہ کہ دونوں میں ہمبستری سے قبل ہی طلاق ہو گئی ہے۔ ایک اور پہلو بھی ہے کہ مہر مثل کا استحقاق عقد نکاح کے ساتھ ہی ہو جاتا ہے اور متعہ مہر مثل کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ اس لیے اس کا وجوب اسی طرح ضروری ہے جس طرح مقرر شدہ مہر کے نصف کا وجوب لازمی ہوتا ہے جب اسے دخول سے پہلے طلاق ہو جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مہر تو نقدی یعنی درہم و دنانیر اور روپوں پیسوں کی صورت میں ہوتا ہے۔ جبکہ متعہ جنس یعنی کپڑوں وغیرہ کی صورت میں ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ متعہ بھی ہمارے نزدیک درہم و دینار کی شکل میں ہوتا ہے۔ اگر شوہر اسے نقدی کی شکل میں متعہ دے دیتا ہے تو اسے کسی اور شکل میں متعہ دینے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔

ہم نے یہ جو کہا ہے کہ متعہ مہر مثل کا بعض حصہ ہوتا ہے۔ یہ امام محمد کے مسلک کے مطابق درست ہے۔ اس لیے کہ ان کا قول یہ ہے کہ اگر شوہر نے بیوی کو مہر مثل کے بدلے رہن رکھ دیا اور اسے ہمبستری سے قبل طلاق دے دی تو اب رہن متعہ کے بدلے ہوگا اور رہن کا جس اسی متعہ

کے بدلے میں سمجھا جائے گا۔ اگر رہن ہلاک ہو جائے تو اس کے ساتھ متعہ بھی جاتا رہے گا۔ لیکن امام ابو یوسف کے نزدیک یہ رہن متعہ کے بدلے نہیں ہوتا ہے۔ اس لیے اگر رہن ہلاک ہو جائے تو اس کے ساتھ کوئی چیز ہلاک نہیں ہوگی اور شوہر پر متعہ واجب رہے گا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ امام ابو یوسف متعہ کو مہر مثل کا ایک حصہ نہیں سمجھتے لیکن انہوں نے ظاہر قرآن کے مقتضی کے بموجب اور اس استدلال کے مطابق شوہر پر متعہ واجب کیا ہے کہ ہمبستری سے قبل طلاق مل جانے پر بیعت کو کوئی بدل ملنا چاہیے۔ اور یہ کہ خواہ عقد نکاح میں مہر کی مقدار مقرر کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو اس سے اس حکم میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ کیونکہ ملک بیعت کا حصول کسی بدل کے بغیر جائز نہیں ہے۔ اس لیے عقد نکاح کے وقت مہر کی رقم مقرر نہ کرنے کی صورت میں مہر مثل کا اسی طرح وجوب ہو جاتا ہے جس طرح مقرر شدہ مہر کا ہو جاتا ہے۔

اس لیے دخول سے پہلے طلاق مل جانے پر بیعت کے بدل کے طور پر ان دونوں صورتوں کے حکم کا یکساں ہونا ضروری ہے اور یہ کہ متعہ مہر مثل کے ایک حصے کا قائم مقام بن جائے گا اگرچہ متعہ مہر مثل کا ایک حصہ نہیں ہوتا۔ متعہ کا مہر مثل کے ایک حصے کے قائم مقام ہونے کی صورت بعینہ وہی ہے جس طرح کہ قیمتیں صرف شدہ چیزوں کی قائم مقام بن جاتی ہیں جس عورت کے لیے مہر مقرر کر دیا گیا ہو اور اسے ہمبستری سے قبل طلاق مل گئی ہو۔ اس کے متعلق ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ اسے نصف مہر کی جو رقم ملے گی وہی اس کا متعہ بن جائے گی اس بنا پر متعہ مہر اس چیز کا نام ہوگا جس کا ہمبستری سے قبل طلاق ملنے کی صورت میں استحقاق ہوگا اور یہ بیعت کا بدل بن جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب متعہ مہر مثل کے بعض حصے کا قائم مقام ہوتا ہے تو یہ مہر کا عوض ہو گا اور مہر کا عوض طلاق سے پہلے واجب نہیں ہوتا تو یہ طلاق کے بعد بھی واجب نہیں ہوگا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم یہ نہیں کہتے کہ متعہ مہر مثل کا بدل ہے اگرچہ وہ اس کا قائم مقام مانا جاتا ہے۔ ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ قیمتیں صرف شدہ چیزوں کا بدل بن جاتی ہیں بلکہ جب یہ قیمتیں ان چیزوں کی قائم مقام بن جاتی ہیں تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ گویا قیمتیں ہی چیزیں ہیں۔

دیکھیے جب مشتری کوئی چیز خرید لیتا ہے تو اس چیز پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کے لیے جائز نہیں ہوتا کہ وہ بیع یا اور کسی وجہ سے اس چیز کا بدل لے لے۔ اس چیز کو اگر کسی صارف نے صرف کر لیا ہو تو مشتری اس صارف سے اس چیز کی قیمت وصول کرے گا۔ کیونکہ قیمت ہی اب اس چیز کی قائم مقام بن جائے گی۔ گویا قیمت ہی اب وہ چیز ہے اس میں عوض کا مفہوم شامل

نہیں ہوتا۔ اس لیے منعہ کی صورت میں بھی عوض کا مفہوم شامل نہیں ہوگا۔

بلکہ یہ بضع کے بدل کے طور پر لازم ہونے والے مہر مثل کے بعض حصے کا قائم مقام بن جائے گا جس طرح کہ مقررہ مہر کا نصف طلاق کی صورت میں بضع کا بدل بن جاتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ منعہ اگر بضع کے بدل کے طور پر لازم ہونے والے مہر مثل کے بعض حصے کے قائم مقام ہوتا تو عورت کی حیثیت کے لحاظ سے اس کا اعتبار کرنا ضروری ہوتا جس طرح کہ مہر مثل میں ہوتا ہے اس میں شوہر کی حیثیت کا اعتبار نہیں ہوتا۔

لیکن جب اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول (وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَىٰ الْكَوْسِ قَدْرًا ذَا عَظْمٍ) سے مرد کی حیثیت کے اعتبار کو واجب قرار دے دیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ منعہ بضع کا بدل نہیں ہوتا تو یہ طلاق کا بدل بھی نہیں بن سکتا کیونکہ بضع کو منعہ کا حصول طلاق کی بنا پر ہوتا ہے۔

اس لیے یہ جائز نہیں کہ منعہ کا استحقاق اس چیز کے بدل کے طور پر ہو جو اسے یعنی بضع کو حاصل کرنے والا ہو۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ منعہ کسی چیز کا بدل نہیں ہوتا اور جب بدل نہیں ہوتا تو یہ واجب بھی نہیں ہو سکتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کا یہ قول درست نہیں ہے کہ منعہ میں مرد کی حیثیت کا اعتبار کیا جاتا ہے عورت کی حیثیت کا نہیں کیونکہ ہمارے متاخرین فقہار کا اس کے متعلق اختلاف رائے ہے۔

ہمارے شیخ ابوالحسن رحمہ اللہ کہا کرتے تھے کہ اس میں عورت کی حیثیت کا بھی اعتبار کیا جائے گا۔ اس صورت میں آیت کے خلاف کوئی بات نہیں ہوگی کیونکہ ہم اس کے ساتھ مرد کی حیثیت کا اعتبار کر کے آیت کے حکم پر عمل پیرا ہیں۔ ہمارے بعض فقہار کا قول ہے کہ اس میں مرد کی حیثیت کا اعتبار کیا جائے گا عورت کی حیثیت کا نہیں۔ لیکن اس قول پر بھی معترض کا اعتراض لاحق ہوتا ہے کیونکہ اس کا کہنا یہ ہے کہ مہر مثل کے سلسلے میں عورت کی حیثیت کا اس حالت میں اعتبار واجب ہوتا ہے جب شوہر کو ملک بضع حاصل ہوتا ہے یعنی ہمبستری کے ذریعے یا موت کے ذریعے جو اس لحاظ سے ہمبستری کی قائم مقام ہوتی ہے کہ اس سے پورے مہر کا استحقاق ثابت ہو جاتا ہے۔

اس لیے مہر مثل بمنزلہ تلف کردہ چیزوں کی قیمتوں کے ہو جائے گا جن کا اعتبار ان چیزوں کی اپنی ذات کے لحاظ سے کیا جاتا ہے جبکہ منعہ ہمارے نزدیک اسی وقت واجب ہوتا ہے

جب مرد کی طرف سے کسی سبب کی بنا پر بضع سے اس کا حق ساقط ہو جاتا ہے اور ابھی ہمبستری یا ہمبستری کے قائم مقام کوئی بات پیش نہیں آئی ہوتی۔ اس لیے متعہ کے سلسلے میں عورت کی حیثیت کا اعتبار واجب نہیں ہوتا۔

کیونکہ بضع زوج کو حاصل نہیں ہوا بلکہ شوہر کی طرف سے کسی سبب کی بنا پر عورت کو ہی حاصل رہا اور ہمبستری کا حکم بھی ثابت نہیں ہوا۔ اس لیے متعہ میں مرد کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا عورت کا نہیں نیز اگر ہم معترض کا یہ قول تسلیم کر لیں کہ متعہ کسی چیز کا بدل نہیں ہوتا تو یہ بات اس کے وجوب سے مانع نہیں ہے۔ کیونکہ نان و نفقہ کی مثال میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یہ کسی چیز کا بدل نہیں ہوتا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ بضع کا بدل مہر ہے اور مرد عقد نکاح کے ساتھ ہی اس کا مالک ہو جاتا ہے۔ اب رہ گئی ہمبستری اور تلذذ جنسی تو وہ صرف اپنے بلک میں تصرف کی ایک صورت ہوتی ہے اور کسی کا اپنے بلک میں تصرف اس پر کسی بدل کو واجب نہیں کرتا لیکن یہ بات نان و نفقہ کے وجوب کے لیے بھی مانع نہیں ہے۔

اسی بنا پر نص کتاب اور اتفاق امت کی رو سے ایک شخص پر اس کے باپ اور اس کے نابالغ بچے کا نفقہ واجب ہوتا ہے حالانکہ یہ کسی چیز کا بدل نہیں ہوتا اور بدل نہ ہونا اس کے وجوب کے لیے مانع بھی نہیں ہوتا۔ اسی طرح زکوٰۃ اور کفارہ کی تمام صورتیں کسی چیز کا بدل نہیں ہوتیں حالانکہ یہ واجب ہوتی ہیں۔

اس بنا پر متعہ کے بدل نہ ہونے کو اس کے ایجاب کی نفی کے لیے دلیل بنانا غفلت کی نشانی ہے نیز یہ بات بھی اپنی جگہ موجود ہے کہ متعہ کے سلسلے میں مرد اور عورت کی حیثیتوں کا اعتبار دراصل متعہ کی مقدار سے تعلق رکھنے والی بحث ہے اور ظاہر ہے کہ اس بحث کا متعہ کے ایجاب سے کوئی تعلق نہیں ہے اور نہ ہی اس کی نفی سے۔

نیز اس میں یہ پہلو بھی ہے کہ اگر متعہ واجب نہ ہوتا تو اس کی مقدار کا تعین قول باری (علیٰ الموسع قدرہ و علیٰ المفترق ذکرہ) کی بنا پر مرد کی حیثیت کے مطابق نہ ہوتا۔ کیونکہ جو چیز واجب نہیں ہوتی اس کا اعتبار مرد کی حیثیت کے لحاظ سے نہیں ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اسے اختیار ہوتا ہے کہ خوشحالی اور تنگ دستی میں وہ اس چیز کے متعلق جو رویہ اپنانا چاہے اپنا سکتا ہے۔

اب جب اللہ تعالیٰ نے مرد کی حیثیت کی روشنی میں اس کی مقدار کے تعین کا حکم دیا اور

اسے مطلق نہیں رکھا کہ مرد جو چاہے کرے تو یہ چیز متعہ کے وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ اس استدلال میں یہ صلاحیت بھی موجود ہے کہ یہ اس زیر بحث مسئلہ میں ابتدائی دلیل کا کام دے۔ اس قائل کا یہ بھی کہنا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ (عَلَى الْمَوْسَىٰ قَدْرَةٌ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرَةٌ) تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ متعہ اس تنگ دست پر واجب ہی نہ ہو جو کسی چیز کا مالک نہیں ہے اور جب اسے لازم نہیں ہوگا تو خوش حال پر بھی واجب نہیں ہوگا۔ اور جو شخص تنگ دست پر متعہ واجب کرے گا وہ ظاہر کتاب کے دائرے سے خارج قول کا قائل ہوگا کیونکہ جس شخص کے پاس کوئی مال نہیں ہوگا آیت اس پر متعہ کے وجوب کا تقاضا نہیں کرے گی اس لیے کہ اس کے پاس مال ہی نہیں ہے کہ اس کی مقدار کا تعین کیا جاسکے۔ اس لیے یہ جائز ہی نہیں ہے کہ ہم متعہ کو اس کے ذمے دین قرار دیں اور نہ ہی وہ اس متعہ کے لزوم کا مخاطب ہی ہے۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا قائل کا یہ قول آیت کے معنی سے اس کے غفلت کی نشانی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ خوشحال پر اس کے مال کی مقدار متعہ ہے اور تنگ دست پر اس کے مال کی مقدار بلکہ اللہ تعالیٰ نے تو یہ فرمایا (عَلَى الْمَوْسَىٰ قَدْرَةٌ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرَةٌ) اس لیے تنگ دست کی جو حیثیت ہوگی اس کے مطابق متعہ کا اعتبار کیا جائے گا اور وہ حیثیت یہ ہے کہ اس کے ذمہ متعہ کا ثبوت ہو جائے گا یہاں تک کہ مال اس کے ہاتھ آجائے گا تو وہ اسے ادا کر دے گا۔

جیسا کہ دوسری جگہ ارشاد باری ہے (وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ ذَرْعًا وَمَنْ يَرْضَاهُ يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ شَاءَ وَلَا يَجْرِمُهُ بِالْمَوْلُودِ) اللہ تعالیٰ نے معروف طریقے سے بچے کے باپ پر دو دھ پلانے والی کا کھانا اور کپڑا واجب کر دیا اور اگر وہ تنگ دست ہوتا کہ اس کی ملکیت میں کوئی چیز نہ ہوتی پھر بھی وہ آیت کے حکم سے خارج نہ ہوتا کیونکہ اس کے اوپر ایک ذمہ داری ہے جس کے تحت نفقہ واجب ہوا ہے۔ یہاں تک کہ اسے جب یہ حاصل ہو جائے گا وہ اس کی ادائیگی کر دے گا۔

متعہ اور تمام دوسرے حقوق کے سلسلے میں جو انسان کے ذمے واجب ہوتے ہیں اور یہی ذمہ اعیان کی طرح ہوتا ہے۔ تنگ دست کا بھی یہی حکم ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ تنگ دست کو اس مال کے بدلے خرید لیتا جائز ہے جو اس کے ذمے ہو یہاں عین کے بدل کے سلسلے میں ذمہ عین کے قائم مقام بن گیا۔ اسی طرح تنگ دست امفلوک الحال شوہر کا ذمہ شرعی لحاظ سے درست اور صحیح ذمہ ہے جس میں متعہ کا اثبات اسی طرح درست ہے جس طرح تمام نفقات

اور دیون کا اثبات درست ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس آیت میں مہر مقرر کیے بغیر نکاح کے جواز پر دلالت موجود ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے طلاق کی صحت کا حکم لگا دیا ہے خواہ مہر مقرر نہ بھی ہو اور طلاق تو صرف نکاح صحیح پر ہی واقع ہوتی ہے۔ آیت میں یہ مفہوم بھی موجود ہے کہ اگر شوہر نے نکاح میں مہر نہ ہونے کی شرط لگا دی ہو تو اس سے نکاح فاسد نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ آیت میں جب مہر سے سکوت اور مہر مقرر نہ کرنے کی شرط کے درمیان فرق نہیں کیا گیا ہے تو آیت کے حکم کا اطلاق دونوں صورتوں پر ہوگا۔

امام مالک کا قول ہے کہ اگر مرد نے نکاح میں مہر نہ ہونے کی شرط لگا دی تو اس کا نکاح فاسد ہوگا۔ اگر دخول ہو جائے تو نکاح کی صحت کا حکم لگا دیا جائے گا اور عورت کو مہر مثل مل جائے گا زیر بحث آیت نے جواز نکاح کا فیصلہ دے دیا ہے اور اگر اس نے مہر نہ ہونے کی شرط لگا بھی دی تو یہ بات مہر نہ مقرر کرنے سے بڑھ کر نہیں ہے۔ اب اگر مہر مقرر نہ کرنا عقد نکاح کے لیے قاذح نہیں ہے تو عدم مہر کی شرط بھی اس کے لیے قاذح نہیں ہو سکتی

ہمارے اصحاب نے یہ کہا ہے کہ متعہ مدخول بہا کے لیے واجب نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ متعہ ملک بضع کا بدل ہوتا ہے اور یہ بات درست نہیں ہے کہ عورت دو بدل کی مستحق قرار دی جائے جب دخول یا ہمبستری کے بعد عورت مقررہ مہر یا مہر مثل کی مستحق ہو جاتی ہے تو اب یہ جائز نہیں کہ اس کے ساتھ متعہ کی بھی مستحق ٹھہرائی جائے۔ تیسرے فقہائے امصار کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دخول سے پہلے طلاق یافتہ عورت وجوب کے طور پر متعہ کی مستحق نہیں ہوتی بشرطیکہ اس کے لیے نصف مہر کا وجوب ہو چکا ہو۔ یہ بات دو طرح سے ہمارے دعوئے کی صحت پر دلالت کر رہی ہے اول یہ کہ جب عورت مہر کے بعض حصے کے وجوب کے ساتھ متعہ کی مستحق نہیں ہوتی تو پورے مہر کے وجوب کی صورت میں اس کا مستحق نہ ہونا اولیٰ ہوگا۔ دوم یہ کہ اس میں یہ مفہوم موجود ہے کہ وہ مہر کے کچھ حصے کی مستحق ہو چکی ہے اور یہی مفہوم مدخول بہا میں بھی موجود ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مہر کے کسی حصے کے عدم وجوب کی صورت میں جب متعہ واجب ہو گیا تو مہر کے استحقاق کی صورت میں متعہ کا وجوب اولیٰ ہوگا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ پھر یہ چاہیے کہ نصف مہر کے وجوب کی صورت میں بھی وہ متعہ کی مستحق قرار پائے۔ کیونکہ اس صورت

بیس بھی مہر کے ایک حصے کے عدم وجوب کی بنا پر متعہ واجب ہوگا۔

تیسرا اس میں یہ پہلو ہے کہ عورت مہر کے فقدان کی صورت میں متعہ کی مستحق ہوتی ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ ملک بضع طلاق سے پہلے اور طلاق کے بعد بدل سے خالی نہیں ہوتا۔ اب جب مہر واجب نہیں ہوا تو متعہ واجب ہو گیا اور جب وہ ایک اور بدل کی مستحق ہو گئی تو متعہ کے استحقاق کا جواز باقی نہیں رہا۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری ہے (وَالْمُطَلَّاتُ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ) اور یہ حکم ہر قسم کی مطلقہ کے لیے عام ہے۔ صرف وہی مطلقہ عورت اس حکم سے خارج ہوگی۔ جس کے لیے کوئی دلیل موجود ہو۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ بات اس طرح ہے البتہ یہ پہلو ضرور موجود ہے کہ لفظ متاع ہر ایسی چیز کے لیے بطور اسم استعمال ہوتا ہے جس سے فائدہ اٹھایا جاسکے۔

قول باری ہے (وَفَاكِهَةٍ وَأَبَاغًا كَمَا كُنْتُمْ وَإِلَاعًا مِثْلًا) اور میوے اور چارے تمہارے اور تمہارے مویشیوں کے فائدے کے لیے (تیسری قول باری) مَتَاعٌ قَلِيلٌ لَكُمْ مَا وَآهَتْ جَهَنَّمَ، یہ محض چند روزہ زندگی کا تھوڑا سا لطف ہے پھر ان کا ٹھکانہ جہنم ہے) اسی طرح ارشاد ہے (إِنَّهَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ، دنیا کی یہ زندگی تو محض چند روز کا تھوڑا سا لطف ہے) مشہور شاعر افوہ اودی کا شعر ہے

انسان نعمة قوم متعة وحياة المرء ثوب مستعار

کسی قوم کی نعمت یعنی آرام و راحت گھڑی بھر کے لیے فائدہ اٹھانے کی صورت ہے اور انسان کی زندگی عاریتہ لیے ہوئے لباس کی طرح ہے۔

لفظ متعہ اور متاع ایسا اسم ہے جس کا اطلاق ہر اس چیز پر ہوتا ہے جس سے فائدہ اٹھایا جاسکے۔ اب جب ہم نے مطلقہ عورتوں کے لیے مہر یا نفقہ کی کوئی ایسی شکل واجب کر دی جس سے وہ فائدہ اٹھا سکے تو گویا آیت کے حکم سے عہدہ پورا ہو گئے۔ اب ایسی مطلقہ جس کے ساتھ ہم بستری نہیں ہوتی اس کا متعہ مقررہ مہر کا نصف ہے اور جس کے لیے مہر مقرر نہ کیا گیا ہو اس کا متعہ مرد اور عورت کی حیثیتوں کے مطابق ہوگا۔

ایسی مطلقہ جو مدخول بہا ہو اس کا متعہ کبھی تو مقرر مہر ہوگا اور کبھی مہر مثل ہوگا جبکہ مہر مقرر نہ کیا گیا ہو یہ سب متعہ کی صورتیں ہیں لیکن واجب نہیں ہیں اگر ہم متعہ کی ایک صورت کو واجب کریں گے

تو پھر تمام صورتوں کو واجب کرنا ضروری ہوگا کیونکہ قولِ باری (وَالْمُطَلَّقاتِ مَنَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ) کا اقتضار یہ ہے کہ اس سے مراد وہ ادنیٰ صورت ہے جس پر لفظ متعہ یا متاع کا اطلاق ہو سکے۔ اگر یہ کہا جائے کہ قولِ باری (وَالْمُطَلَّقاتِ مَنَاعٌ) طلاق کے بعد ایجاب متاع کا مقتضی ہے اور طلاق سے پہلے عورت جس مہر کی مستحق ٹھہرتی ہے۔ اس پر اس لفظ اطلاق نہیں ہو سکتا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات ایسی نہیں ہے۔ اس لیے آپ اگر یہ کہیں کہ ”مطلقة عورتوں کے لیے مہر کی وہ رقمیں ہیں جو طلاق سے پہلے ان کے لیے واجب ہو چکی تھیں“ تو آپ کا یہ کہنا درست ہوگا۔ طلاق کے بعد مہر کے وجوب کے ذکر میں کوئی ایسی بات نہیں ہوئی جو طلاق سے پہلے اس کے وجوب کی نفی کرتی ہو۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو طلاق کے ذکر کے ساتھ دونوں حالتوں میں اس کے وجوب کا ذکر جائز نہ ہوتا۔

اب طلاق کے بعد اس کے وجوب کا فائدہ یہ ہے کہ اس کے ذریعے ہمیں بتا دیا گیا کہ طلاق کے ساتھ متعہ واجب ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس بات کی گنجائش تھی کہ کوئی شخص یہ سوچ لے کہ طلاق واجب ہونے والی چیز کو ساقط کر دیتی ہے اس لیے طلاق کے بعد اسے واجب کر کے یہ بتا دیا کہ طلاق سے قبل اس کا وجوب بھی اسی طرح ہے۔

تیز اگر اس سے مراد وہ متعہ ہے جو طلاق کی وجہ سے واجب ہوا تو اس کی تین قسمیں ہوں گی یا تو یہ مدخول بہار کے لیے عدت کا نفقہ ہوگا یا متعہ ہوگا یا غیر مدخول بہار کے لیے مقرر شدہ مہر کا نصف ہوگا۔ ان سب کا تعلق طلاق کے ساتھ ہے۔ ہم جس طرح بیان کر آئے ہیں نفقہ پر متاع کے لفظ کا اطلاق ہوتا ہے۔

قولِ باری ہے (وَالْمُطَلَّقاتِ مَنَاعٌ) اور (وَالْمُطَلَّقاتِ مَنَاعٌ) اس آیت میں روٹی، کپڑا اور مکان کو جو مطلقہ کے لیے واجب ہوتے ہیں متاع کہا گیا ہے۔

مہر کے ساتھ متعہ واجب نہیں ہے اس پر سب کا یہ اتفاق دلالت کرتا ہے کہ عورت طلاق سے قبل اس کا مطالبہ نہیں کر سکتی۔ اب اگر طلاق کے بعد مہر کے ساتھ متعہ واجب ہوتا تو طلاق سے قبل بھی واجب ہوتا کیونکہ متعہ ملک بضع کا بدل ہے طلاق کا بدل نہیں۔ اس لیے اس کا حکم وہی ہوگا جو مہر کا حکم ہے۔ اس بات میں متعہ اور مہر کے وجوب کے امتناع کی دلیل موجود ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ آپ لوگ طلاق کے بعد اس مطلقہ کے لیے متعہ واجب کرتے ہیں جس

کے لیے مہر مقرر نہ کیا گیا ہو اور نہ ہی اس سے ہمبستری کی گئی ہو اور اسے طلاق سے پہلے واجب نہیں کرتے۔ اب طلاق سے قبل اس کے وجوب کا انتفار طلاق کے بعد اس کے وجوب کے انتفار کی دلیل نہیں بن سکتا۔ مدخول بہار کے متعلق بھی ہمارا یہی قول ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ متعہ مہر مثل کا بعض حصہ ہوتا ہے کیونکہ وہ اس بعض حصے کے قائم مقام ہوتا ہے۔ اور عورت کے لیے طلاق سے پہلے مہر کا مطالبہ واجب ہے اس بنا پر طلاق کے بعد بھی مہر کے بعض حصے کا مطالبہ درست ہے اور معترض چونکہ متعہ کو مہر کا بعض حصہ قرار نہیں دیتا اس لیے اس کا ایجاب یا تو ملک بضع کا بدل ہو گا یا طلاق کا۔

اگر مہر مثل کے ساتھ ساتھ یہ ملک بضع کا بدل ٹھہرا دیا جائے تو پھر ضروری ہو گا کہ طلاق سے پہلے بھی عورت اس کی مستحق بنے۔ اگر یہ ملک بضع کا بدل نہیں ہو گا تو پھر اسے طلاق کا بدل ٹھہرا جاوے گا۔ طلاق کی وجہ سے بضع کی ملکیت عورت کو حاصل ہو چکی ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم!

واجب ہونے والے منہ کی مقدار کا بیان

قول باری ہے (وَمَنْعَوْهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرًا وَعَلَى الْمُقَدَّرِ قَدْرًا مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ، اور انہیں منہ دو، خوش حال پر اس کی حیثیت کے مطابق اور تنگ دست پر اس کی حیثیت کے مطابق معروف طریقے سے متاع یعنی منہ دو)۔

اب خوش حالی اور تنگ دستی میں مرد کی حیثیت کے مطابق اس منہ کی مقدار کا اثبات اجتہاد اور غالب گمان کی بنا پر ہوگا۔ اور مختلف زمانوں میں یہ مختلف ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کی مقدار میں دو چیزوں کی شرط لگائی ہے۔ اول یہ کہ مرد کی خوشحالی اور تنگ دستی کی روشنی میں اس کا اعتبار کیا جائے اور دوم یہ کہ اس کے ساتھ معروف طریقے کا بھی لحاظ رکھا جائے اس لیے اس میں ان دونوں باتوں کا اعتبار واجب ہے۔

جب یہ بات معلوم ہوگئی اور دوسری طرف ان دونوں حالتوں میں معروف طریقہ لوگوں کی عادات پر موقوف ہے اور عادات مختلف ہوتی ہیں اور بدلتی رہتی ہیں تو اب مختلف زمانوں میں لوگوں کی عادات کی رعایت واجب ہوگئی۔ نئے پیدا شدہ امور میں اجتہاد کی گنجائش کی یہ ایک بنیاد ہے۔ کیونکہ درج بالا حکم ایسا ہے جس کا انطباق ہمارے کام میں لا کر یعنی اجتہاد کر کے ہی ہوگا۔

ہم نے پہلے ذکر کیا ہے کہ ہمارے شیخ ابوالحسن رحمہ اللہ کہا کرتے تھے کہ منہ میں مرد کی حیثیت کے ساتھ عورت کی حیثیت کا بھی اعتبار کرنا واجب ہے۔ علی بن موسیٰ قمی نے اپنی کتاب میں اس کا ذکر کیا ہے اور یہ استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے منہ کی مقدار کے تعین کے حکم کو دو باتوں کے ساتھ متعلق کر دیا ہے:

خوش حالی اور تنگ دستی کے لحاظ سے مرد کی حیثیت کے ساتھ اور معروف طریقے کے ساتھ

ان کا کہنا یہ ہے کہ اگر ہم صرف مرد کی حیثیت کا اعتبار کر لیں اور عورت کی حیثیت کو نظر انداز کر دیں تو اگر کسی کی زوجیت میں دو بیویاں ہوں ایک شریف اور دوسری گھٹیا طبقے سے تعلق رکھنے والی لونڈی۔ پھر وہ انہیں دخول سے پہلے طلاق دے دے اور ان کے لیے مہر بھی مقرر نہ کیا ہو۔

اس صورت میں یہ واجب ہو گا کہ دونوں کے لیے متعہ میں یکساں نیت ہو یعنی جو متعہ شریف زادی کو ملے وہی دوسری کو بھی ملے جبکہ یہ بات لوگوں کی عادات و اخلاق کی روشنی میں نہ صرف انتہائی ناپسندیدہ ہے بلکہ غیر معروف بھی۔ ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ متعہ کے سلسلے میں جو شخص صرف مرد کی حیثیت کا اعتبار کرتا ہے اس کا یہ قول ایک اور اعتبار سے بھی فاسد ہے۔ وہ اس طرح کہ اگر کوئی شخص انتہائی خوشحال اور شان و شوکت والا ہو اور وہ ایسی گھٹیا عورت سے شادی کر لے جس کا مہر مثل ایک دینار ہو۔

اب اگر اس نے ہمبستری کر لی تو اس کے لیے مہر مثل واجب ہو گا کیونکہ اس نے اس کے لیے مہر کی رقم مقرر نہیں کی تھی اور یہ مہر مثل ایک دینار ہو گا اور اگر اس نے دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی تو مرد کی حیثیت کے مطابق اس کے لیے متعہ واجب ہو گا اور یہ اس کے مہر مثل سے کتنی گنا زیادہ ہو گا۔

اس طرح ایک عجیب دل چسپ کیفیت پیدا ہو جائے گی وہ یہ کہ دخول سے پہلے طلاق کی صورت میں اسے جو رقم ملے گی وہ اس رقم سے کہیں زیادہ ہو گی جو دخول کے بعد طلاق کی صورت میں اسے ملے گی۔ اس سے تخلف فی القول لازم آئے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے دخول سے پہلے طلاق یافتہ عورت کے لیے اس مقدار کا نصف مقرر کیا ہے جو دخول کے بعد طلاق کی صورت میں اسے ملے گا جبکہ درج بالا مثال میں صورت حال اس کے برعکس ہے۔ اسے دلیل خلف یا تخلف فی القول کہا جاتا ہے۔

اب جبکہ متعہ کے سلسلے میں صرف مرد کی حیثیت کے اعتبار کا قول کتاب کے معنی اور اس کی دلالت کی مخالفت کی موجب ہے نیز معروف عادات کے بھی خلاف ہے تو یہ ساقط ہو جائے گا اور اس کے سامنے عورت کی حیثیت کا اعتبار بھی واجب ہو جائے گا۔

یہ قول ایک اور وجہ سے بھی فاسد ہے وہ اس طرح کہ اگر دو مالدار آدمی دو بہنوں سے نکاح کر لیں اور ان میں سے ایک اپنی بیوی سے ہمبستری بھی کر لے اور پھر طلاق دے دے تو

مہر مقرر نہ ہونے کی وجہ سے اسے مہر مثل ایک ہزار درہم ملا۔ دوسرے نے دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی اور مہر بھی مقرر نہیں تھا۔ اس صورت میں اسے متع ملے گا جو مرد کی حیثیت کے مطابق ہوگا۔

اب ظاہر ہے کہ یہ متع اس کی بہن کے مہر مثل سے مقدار میں کمی گناہ زیادہ ہوگا اور اس طرح مدخول بہا کو جو رقم ملے گی وہ مطلقہ کو ملنے والے متع سے کہیں کم ہوگی حالانکہ ملک بضع کی قیمت ایک جیسی ہوتی ہے اور مہر کے لحاظ سے یہ دونوں یکساں تھیں۔ اس طرح ہمبستری اس کے لیے ضرر رساں ثابت ہوئی اور اس سے اس کے بدل میں کمی آگئی۔

ظاہر ہے کہ یہ قول انتہائی ناپسندیدہ ہے اور لوگوں کے لیے نامانوس اور بغیر معروف ہے یہ تمام وجوہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ متع میں مرد کی حیثیت کے ساتھ ساتھ عورت کی حیثیت کا بھی اعتبار کیا جائے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب شوہر دخول سے پہلے طلاق دے دے اور مہر بھی مقرر نہ ہو اب اگر اس کے متع کا نصف اس کے مہر مثل کے نصف سے زائد ہو تو اس صورت میں اسے جو متع دیا جائے وہ اس کے مہر مثل کے نصف سے تجاوز نہ کرے۔

اس طرح مہر مثل کے نصف اور متع میں سے جو کم ہوگا وہ اسے مل جائے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے دخول سے پہلے طلاق کی صورت میں مطلقہ کے لیے مقرر شدہ مہر کی نصف رقم سے زائد رقم مقرر نہیں کی اس لیے یہ جائز نہیں ہے کہ مہر مقرر نہ ہونے کی صورت میں اسے مہر مثل کے نصف سے زائد رقم دے دی جائے اور جب مہر مقرر ہو اور اسے دخول سے پہلے طلاق مل جائے اس صورت میں اگر وہ مقررہ مہر کے نصف سے زائد کی مستحق نہ ہوئی تو مہر مثل کی صورت میں یہی بات بطریق اولیٰ ثابت ہوگی۔

ہمارے اصحاب نے متع کی کوئی ایسی مقدار مقرر نہیں کی ہے کہ اس میں کمی بیشی نہ کی جاسکے بلکہ ان کا قول ہے کہ اس کا انحصار وقت کے لحاظ سے متعارف اور معتاد مقدار پر ہے۔ البتہ ہمارے اصحاب سے تین کپڑوں یعنی قمیض، ڈوپٹہ اور ازار کا قول منقول ہے۔ ازار سے مراد وہ چادر ہے جس کے ذریعے باہر جانے کی صورت میں اپنا بدن ڈھانپ سکے۔ سلف سے اس کے متعلق مختلف اقوال منقول ہیں۔ ہر قائل نے اپنی رائے اور غالب ظن سے کام لے کر بات کہی ہے۔ اسماعیل بن امیہ نے عکرمہ کے واسطے سے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ بہترین متع ایک خدمت گار کی صورت میں دیا جاتا ہے۔ اس سے کم نفقہ اور اس سے کم کپڑے

دینا ہے۔ ایسا بن معاویہ نے ابو مجلز سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عمرؓ سے متعہ کے متعلق دریافت کیا جس کے جواب میں آپ نے فرمایا کہ میں مالدار ہوں اپنی حیثیت کے مطابق فلاں فلاں لباس دیتا ہوں۔ ابو مجلز کہتے ہیں کہ میں نے حساب لگایا تو اس کی قیمت تیس درہم بنتی۔

عمر نے حسن بھری سے روایت کی ہے کہ متعہ میں کوئی مقررہ چیز نہیں ہے۔ اس کی مالی حیثیت کے مطابق اس کا اندازہ لگایا جائے گا۔ حماد کا قول ہے کہ مرد عورت کے مہر مثل کے نصف کے مساوی متعہ دے گا۔ عطار بن ابی رباح کا قول ہے کہ سب سے زیادہ گنجائش والا متعہ ایک قمیص، دوپٹہ اور چادر ہے۔

شعبی کا قول ہے کہ عورت گھر میں جو لباس پہنتی ہو وہی اسے متعہ میں دیا جائے یعنی ایک قمیص، دوپٹہ، چادر اور ایک جلیاب یعنی لمبی چادر، یونس نے حسن بھری سے روایت کی ہے کہ کچھ لوگ تو متعہ میں ایک خدمت گار اور نفقہ دیتے تھے اور کچھ لوگ نفقہ اور لباس دیتے تھے۔ کچھ لوگ اس سے کم یعنی تین کپڑے دیتے تھے۔ ایک قمیص، ایک دوپٹہ اور ایک چادر اور کچھ اس سے بھی کم یعنی ایک کپڑا دیتے تھے۔

عمر بن شعیب نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ بڑھیا متعہ ایک دوپٹہ ہے اور گھٹیا متعہ صرف ایک کپڑا ہے۔ حجاج نے ابو اسحاق سے روایت کی ہے کہ انہوں نے حضرت عبداللہ بن مغفلؓ سے اس کے متعلق پوچھا تھا تو انہوں نے جواب میں فرمایا تھا کہ عورت کو متعہ مرد کے مال کے لحاظ سے دیا جائے گا۔

ان حضرات نے یہ مقداریں اپنی اجتہادی آراء کے مطابق بیان کی ہیں اور کسی نے بھی کسی کی مخالفت اس بنا پر نہیں کی کہ اس کی رائے اس سے مختلف ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ انہوں نے اپنے اپنے اجتہاد اور رائے کے نتیجے میں متعہ کی درج بالا مقداریں مقرر کیں۔ اور اس کی حیثیت بعینہ وہی ہے جو تلف شدہ اشیاء کی قیمتوں اور جسمانی طور پر نقصان پہنچانے والے جرائم کے جرماتوں کی ہے۔ ان کے لیے نصوص میں متعین مقداریں موجود نہیں ہیں۔

قول باری ہے (قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ تَكْفِرُوا بِهِمْ أَوْ قَتَلُوا لَهُمْ سَبْعِينَ نَفْسًا مُّشْرِكَةً أَوْ بَلَغُوا إِلَيْهِمْ الْحَدَّ الَّذِي لَكُمْ) اور اگر تم انہیں ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو جبکہ تم نے ان کے لیے مہر مقرر کر دیئے ہوں تو مقررہ مہر کا نصف انہیں دے دو (فرض کا لغوی معنی ہے

تیروں میں علامت اور شناخت و امتیاز کے لیے سوراخ کرنا۔
 فرضہ اس علامت کو کہتے ہیں جو پانی کے حصے کے سلسلے میں کسی لکڑی یا پتھر یا چولے پر بنا
 دی جاتی ہے تاکہ ہر حصے دار پانی میں اپنی باری کی پہچان کر سکے وریا یا سمندر کے کنارے کو جہاں
 کشتیاں ٹنگر انداز ہوتی ہیں فرضہ کہا جاتا ہے کیونکہ کشتی میں آنے جانے سے وہاں نشان بن جاتا
 ہے۔ پھر شرع میں فرض کے اسم کا اطلاق مقدار پر اور ان واجبات پر ہونے لگا جو ایجاب کے
 اعلیٰ مراتب پر ہیں۔

قول باری رَانَ الْمَدِي ذَرَضَ عَلَيْكَ الْقُدَانُ، جس ذات نے آپ پر قرآن فرض کیا...
 کے معنی یہ ہیں کہ جس ذات نے قرآن نازل کیا اور آپ پر اس کے احکام اور اس کی تبلیغ واجب
 کر دی۔ اللہ تعالیٰ نے میراث کے حصوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا (كَرِهُنَّ مَسَّ اللّٰهُمَّ اس
 میں دونوں معنی موجود ہیں یعنی ان حصوں کے مقداروں کا ایجاب جو اللہ تعالیٰ نے میراث میں حصہ
 پانے والوں کے لیے بیان کر دیئے ہیں۔

قول باری (رَوَاتٌ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ خَرَجْتُمْ لِهِنَّ فَرِيضَتَهُمْ) میں فرض سے
 مراد مہر کی مقدار اور عقد نکاح کے وقت اس کا تعین ہے۔ اسی سے خرائض الابل ہے
 جس سے مراد وہ مقدار میں ہیں جو اونٹوں کی تعداد اور ان کی عمروں کے لحاظ سے واجب ہوتی ہیں
 مقدار کو فرض کہا گیا۔ دراصل اسے تیروں میں کیئے گئے ان شکافوں سے تشبیہ دی گئی ہے جن
 کے ذریعے ان کی شناخت کی جاتی ہے اور یہ ایک دوسرے سے متمیز ہوتے ہیں۔

اسی طرح جس چیز کی مقدار بیان کر دی جائے وہ دوسری تمام چیزوں سے متمیز اور
 جدا ہو جاتی ہے۔ قول باری (وَقَدْ خَرَجْتُمْ لِهِنَّ فَرِيضَتَهُمْ) سے مراد عقد نکاح میں مہر کی مقدار
 کا تعین ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اس سے پہلے اس مطلقہ کا ذکر کیا گیا جس کے مہر کی مقدار
 متعین نہیں کی گئی۔ قول باری ہے (لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا كُرِهْتُمْ
 أَوْ تَفَرَّقُوا لِهِنَّ فَرِيضَتَهُمْ)

پھر اس کے بعد اس عورت کا ذکر کیا گیا جس کے لیے مہر مقرر کر دیا گیا تھا لیکن دخول سے
 قبل اسے طلاق ہو گئی تھی۔ پہلی آیت مہر کے تعین کی نفی پر دلالت کر رہی تھی دوسری آیت اس
 کے اثبات پر دلالت کر رہی ہے۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے غیر مدخول بہار کے لیے مقرر شدہ
 مہر کا نصف فرض کر دیا۔

اگر کسی عورت سے عقد کے بعد اس کے لیے مہر مقرر کیا جائے اور پھر دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی جائے تو اس کے حکم کے متعلق فقہاء میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ اسے مہر مثل ملے گا۔ یہی امام محمد کا قول ہے۔ امام ابو یوسف پہلے اس کے قائل تھے کہ اسے مقرر شدہ مہر کا نصف ملے گا لیکن پھر انہوں نے امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے قول کی طرف رجوع کر لیا۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ اسے مقرر شدہ مہر کا نصف ملے گا۔ مہر مثل دینے جانے کی دلیل یہ ہے کہ اس عقد کا موجب مہر مثل ہے۔

عقد نکاح کی وجہ سے مہر مثل کے وجوب کا تقاضا یہ تھا کہ دخول سے پہلے طلاق ہو جانے پر منعہ واجب ہو جائے۔ پھر عقد نکاح کے بعد جب طرفین مہر کی ایک مقدار مقرر کرنے پر رضامند ہو گئے تو اس سے عقد کا موجب یعنی منعہ منتفی نہیں ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مہر کی یہ مقدار عقد نکاح میں مقرر نہیں کی گئی تھی جس طرح کہ مہر مثل بھی مقرر نہیں ہوا تھا اگرچہ مہر مثل واجب ہو گیا تھا۔ اب جبکہ دخول سے پہلے طلاق کا وقوع مہر مثل کو اس کے وجوب کے بعد ساقط کر دیتا ہے کیونکہ وہ عقد نکاح میں مقرر نہیں ہوا تھا۔ تو اب یہ واجب ہو گیا کہ عقد نکاح کے بعد متعین کیے جانے والے مہر کا بھی یہی حکم ہو کیونکہ وہ بھی عقد نکاح میں مقرر نہیں ہوا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ عقد نکاح مہر مثل کو واجب نہیں کرتا بلکہ مہر مثل دخول کی بنا پر واجب ہوتا ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ بضع کو بدل کے لیے اپنے لیے مباح کر لینا جائز نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر مرد نے عقد نکاح میں مہر نہ دینے کی شرط رکھی تو پھر بھی مہر واجب ہو جائے گا۔

اب جبکہ مہر بضع کو اپنے لیے مباح کرنے کا بدل ہے اور شرط کے ذریعے اس کی نفی کا کوئی جواز نہیں تو یہ ضروری ہو گیا کہ بضع کو اپنے لیے مباح کرنے کے پہلو سے ہی اس پر مہر لازم ہو جائے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ عقد نکاح درست ہو جانے کے بعد ہمیشگی اپنی مملو کہ چیز میں تصرف کا دوسرا نام ہے۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ انسان کا اپنی مملو کہ چیز میں تصرف اس پر کسی بدل کو لازم نہیں کرتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ خریدار اگر خریدی ہوئی چیز میں کوئی تصرف کرے تو اس سے اس پر کوئی بدل لازم نہیں آتا۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ عقد نکاح کے ساتھ ہی عورت مہر مثل کی مستحق ہو گئی تھی۔ اس پر سب کا یہ اتفاق بھی دلالت کرتا ہے کہ عورت کو اس کا حق ہے کہ وہ جب تک مہر مثل وصول

نہ کر لے اس وقت تک مرد کو تصرف کی اجازت نہ دے۔ اگر عقد نکاح کی وجہ سے وہ اس کی مستحق نہ ہو جاتی تو اس کے لیے یہ کیسے جائز ہو جاتا کہ جو چیز ابھی واجب ہی نہیں ہوئی ہے اس کی وجہ سے وہ مرد کو اپنے پاس آنے نہ دے۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اسے مہر مثل کے مطالبے کا حق حاصل ہے اور اگر وہ یہ جھگڑا قاضی کی عدالت میں لے جاتی تو یقیناً قاضی اس کے حق میں فیصلہ دے دیتا۔ جبکہ قاضی ایسے مہر کے ایجاب کے لیے کوئی قدم اٹھا نہیں سکتا ہے جس کی عورت مستحق ہی نہ ہو جس طرح کہ دیون کی تمام دوسری صورتوں میں بھی قاضی یکطرفہ طور پر انہیں کسی کے ذمے لازم نہیں کر سکتا ہے۔ جب تک وہ کسی کا حق نہ ہوں یہ تمام باتیں اس کی دلیل ہیں کہ جس عورت کے لیے عقد نکاح کے وقت مہر مقرر نہ کیا گیا ہو وہ مہر مثل کی مستحق ہوتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مہر مثل اگر عقد کے ساتھ واجب ہو جاتا تو دخول سے پہلے طلاق کی وجہ سے وہ سارے کا سارا ساقط نہ ہوتا جس طرح کہ مقرر شدہ مہر ایسی صورت میں پورے کا پورا ساقط نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مہر مثل پورے کا پورا ساقط نہیں ہوا کیونکہ اس صورت میں عورت کو جو متعہ ملے گا وہ مہر مثل کا ایک حصہ ہوگا جیسا کہ پچھلے صفحات میں ہم اس نکتے کی وضاحت کر آئے ہیں اور یہی متعہ دخول سے پہلے طلاق کی صورت میں مقرر شدہ مہر کے نصف کے بالمقابل ہوتا ہے۔

اسماعیل بن اسحاق کا خیال ہے کہ مہر مثل عقد نکاح کے ساتھ واجب نہیں ہوتا خواہ مرد بضع کو اپنے لیے مباح ہی کیوں نہ کر لے۔ ان کے خیال میں شوہر بیوی کے بالمقابل اسی حیثیت کا مالک ہے جو فروخت شدہ چیز کے بالمقابل ثمن کو حاصل ہوتی ہے۔

اگر اسماعیل کا یہ استدلال درست ہے تو پھر اس سے یہ لازم آتا ہے کہ دخول کی بنا پر بھی مہر واجب نہ ہو۔ اس لیے کہ عورت کے حق کے طور پر شوہر کے ذمہ اس سے ہمبستری کرنا اسی طرح لازم تھا جس طرح شوہر کے حق کے طور پر اپنے آپ کو اس کے حوالے کر دینا عورت کے ذمے لازم تھا۔ اس طرح طرفین میں سے ہر ایک نے دوسرے فریق کی جو چیز مباح کر لی وہ پہلے فریق کی مباح شدہ چیز کے بالمقابل آگئی۔

اب اس صورت حال میں ہمبستری کرنے کی بنا پر خاص کر شوہر کو کس طرح مہر کا ذمہ دار گردانا جائے گا اور ایسی صورت میں مناسب یہ ہوگا کہ عورت مہر کے بدلے اپنی ذات پر مرد کو تصرف

کے حق سے نہ روکے کیونکہ عورت تو عقد نکاح کے ساتھ مہر کی مستحق ہی نہیں ہوتی ہے۔

اس سے یہ بھی ضروری ہوگا کہ مہر کا تعین درست نہ ہو اس لیے کہ مرد کی طرف سے جس شرط یا چیز پر عقد نکاح ہوگا وہ اسی طرح درست قرار پائے گی جس طرح عورت کی جانب سے درست قرار پائے گی۔ اس لیے مرد پر مہر لازم نہیں آئے گا اور دوسری طرف عورت پر بھی مرد کے سلسلے میں کوئی چیز لازم نہیں آئے گی۔

اس قول پر یہ لازم آئے گا کہ ہمبستری اور شبہ کی بنا پر وطی کی وجہ سے بضع کے بدل کے طور پر کوئی چیز واجب نہ ہو اور اس بدل کا لینا درست بھی نہ ہو اس لیے کہ ملک بضع سے مرد کا حق ساقط ہو چکا ہے۔ جبکہ امت نے اس معاملے میں یہ سمجھ رکھا ہے کہ شوہر پر بیوی کے بضع کو اپنے لیے مباح کرنے کی بنا پر مہر کی رقم واجب ہوتی ہے۔ جو اس بضع کا بدل بن جاتی ہے۔ امت کا یہ فہم قائل کے اس قول کو ساقط کر دیتا ہے۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی جو حضرت سہل بن سعد الساعدی کی روایت میں منقول ہے کہ ایک عورت نے جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اپنی ذات ہبیہ کر دی تو آپ نے اس کی طرف سے ایک شخص کو پیغام نکاح دیتے ہوئے اس شخص سے فرمایا (خذ ملککھا بما معک من القرآن تمھیں قرآن کی جو آیات یاد ہیں ان کے بدلے میں میں نے اس عورت کو تمھاری ملکیت میں دے دیا) آپ کا یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ شوہر دراصل ایک طرح سے اس کے بضع کا مالک ہوتا ہے۔

اس بات کی دلیل کہ عقد نکاح کے بعد مقرر ہونے والے مہر کو دخول سے پہلے دی جانے والی طلاق ساقط کر دیتی ہے یہ ہے کہ مقرر ہونے والا مہر دراصل مہر مثل کے قائم مقام ہوتا ہے کیونکہ مہر مثل کے ساتھ اسے بھی واجب کر دینا درست نہیں ہوتا اور جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اب ضروری ہو گیا کہ دخول سے پہلے دی جانے والی طلاق جس طرح مہر مثل کو ساقط کر دیتی ہے اسی طرح اسے بھی ساقط کر دے۔

ایک اور جہت سے اسے دیکھیے کہ مقرر ہونے والا مہر عقد نکاح کے ساتھ لاحق کر دیا گیا تھا اور عقد نکاح میں موجود نہیں تھا۔ اب جس جہت سے عقد باطل ہوگا اسی جہت سے عقد کے ساتھ لاحق ہونے والی چیز بھی باطل ہو جائے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ عقد نکاح میں مقرر کیا ہوا مہر عقد کی وجہ سے ثابت ہوا تھا۔ اس لیے

عقد کے بطلان سے وہ باطل نہیں ہوگا تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ ہمارے شیخ ابو الحسن رحمۃ اللہ علیہ کہا کرتے تھے کہ مقرر شدہ مہر تو باطل ہو گیا ہے اور اب منہ کے وجوب کے لحاظ سے نصف مہر واجب ہوگا۔ اسی طرح ابراہیم نخعی فرماتے تھے کہ نصف مہر ہی اس کا منہ ہے۔

کچھ لوگوں نے اس آیت سے استدلال کیا ہے کہ بعض دفعہ مہر دس درہم سے ہو سکتا ہے اس لیے کہ قول باری ہے (وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عَدْوٍ شَيْءٍ لَكُمْ عَلَيْهِنَّ وَمَا لَكُمْ مِنْهُنَّ بِعَدْوٍ شَيْءٍ) اگر کسی نے مہر کی رقم دو درہم مقرر کی تو آیت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ طلاق کے بعد ایک درہم سے زائد رقم کی مستحق نہیں ہوگی۔ ہمارے نزدیک آیت سے ان کے قول پر دلالت نہیں ہوتی۔

یہ اس لیے کہ ہمارے نزدیک دو درہم کا تعین دس درہم کا تعین ہے کیونکہ عقد میں دس کے ہند سے کسی تبعیض نہیں ہوتی یعنی دس کا ایک حصہ متعین نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے دس کے ایک حصے کا تعین پورے دس کا تعین ہے جس طرح کسی طلاق کی تبعیض نہیں ہوتی اس لیے اگر کسی نے بیوی کو ادھی طلاق دی تو یہ پوری ایک طلاق شمار ہوگی۔

اس بنا پر جس شخص نے مہر کی رقم دس سے کم مقرر کی ہمارے نزدیک اس نے دراصل دس مقرر کی۔ اس لیے طلاق کے بعد اس کا نصف اسے ادا کرنا ہوگا۔ نیز یہ پہلو بھی ہے کہ آیت جس چیز کا تقاضا کرتی ہے وہ مقرر شدہ مہر کا نصف ہے اور ہم بھی یہی نصف واجب کرتے ہیں پھر اس پر کسی اور دلالت کی بنا پر اس قدر اضافہ کرنے ہیں کہ مجموعہ پانچ درہم بن جائے۔ واللہ اعلم!

خلوت کے بعد طلاق دینے کے متعلق اہل علم کے اختلاف کا بیان

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اہل علم کا قول باری (وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ
وَقَدْ فَرَّغْتُمْ لَهُنَّ فِرْيَقَهُنَّ فَتَصِفْ مَا فَرَّغْتُمْ) کے معنی میں یہ اختلاف ہے کہ آیت میں مذکورہ
مسیس یعنی ہاتھ لگانے سے کیا مراد ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت زید بن
سہ مروی ہے کہ جو ب شوہر بیوی کو لے کر دروازہ بند کر لے اور پردہ لٹکا دے اور پھر اس کے
بعد بیوی کو طلاق دے دے تو اسے مہر کی پوری رقم ملے گی۔

سفیان ثوری نے لیت سے، انہوں نے طاؤس سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ
سے روایت کی ہے کہ اسے پورا مہر ملے گا۔ علی بن الحسین اور ابراہیم نخعی نیز دیگر تابعین کا یہی
قول ہے۔ فراس نے شعبی کے واسطے سے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اسے نصف
مہر ملے گا۔ اگرچہ وہ اپنی بیوی کی دونوں ٹانگوں کے درمیان بیٹھ بھی گیا ہو لیکن وطی نہ کی ہو۔
قاضی شریح سے بھی حضرت ابن مسعودؓ کے قول کی طرح ایک روایت منقول ہے۔ سفیان ثوری
نے عمر سے، انہوں نے عطار سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ جس
شخص نے ہاتھ لگانے سے پہلے مہر مقرر کر دیا ہو تو اس صورت میں طلاق ہو جانے پر اسے متعہ کے
سوا اور کچھ نہیں ملے گا۔

حضرت ابن عباسؓ کے اس قول سے بعض لوگوں نے یہ خیال کیا ہے کہ اس مسئلے میں حضرت
ابن عباسؓ کا قول بھی حضرت ابن مسعودؓ کے قول کی طرح ہے۔ حالانکہ بات یہ نہیں ہے۔ اس لیے
حضرت ابن عباسؓ کے قول کا مفہوم یہ ہے کہ شوہر نے پہلے مہر مقرر نہ کیا ہو اور ہاتھ لگانے سے
پہلے سے مراد یہ ہے کہ اس کے ساتھ خلوت کرنے سے پہلے مہر مقرر کیا ہو۔ کیونکہ حضرت ابن عباسؓ
نے طاؤس کی روایت کے بموجب ہاتھ لگانے سے مراد خلوت لی ہے اور خلوت سے پہلے طلاق

دینے کی صورت میں اس پر متعہ واجب کر دیا ہے۔

خلوت کے مسئلے میں فقہائے اصرار کا بھی اختلاف ہے امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور امام زفر کا یہ قول ہے کہ خلوت صحیحہ ہو جانے پر طلاق کی صورت میں مہر کا کوئی حصہ بھی ساقط نہیں ہوگا خواہ اس نے ہمبستری کی ہو یا نہ کی ہو۔ خلوت صحیحہ یہ ہے کہ طرفین میں سے کوئی حالتِ احرام یا بیماری کی حالت میں نہ ہو یا عورت حائضہ نہ ہو یا رمضان کی روزہ دار نہ ہو یا اندام نہانی جبراً ہوا اور بند نہ ہو۔

اگر ان میں سے کوئی بھی صورت ہو اور شوہر اسے طلاق دے دے تو وہ نصف مہر کی مستحق ہوگی بشرطیکہ اس نے اس کے ساتھ وطی نہ کی ہو۔ لیکن ان تمام صورتوں میں عدت واجب ہوگی۔ اگر شوہر نے اسے طلاق دے دی تو اس پر عدت واجب ہو جائے گی۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر شوہر نے بیوی کے ساتھ خلوت کی اور شوہر کی طرف سے کسی وجہ سے دخول نہیں ہوا تو خواہ بیوی کا اندام نہانی جبراً ہو کیوں نہ ہو شوہر کو پورا مہر ادا کرنا ہوگا۔ امام مالک کا قول ہے کہ شوہر کو بیوی کے ساتھ جب خلوت بیسرا آجائے اور بوس و کنار بھی کر لے۔ نیز پڑوس کی رکاوٹ بھی دوکٹ بھی دور کر دے تو اگر اس سارے عمل کی مدت بہت قلیل ہو تو بیوی کو نصف مہر ملے گا لیکن اگر اس عمل میں وہ کافی وقت گزار دے تو اسے پورا مہر ملے گا۔

البتہ اگر بیوی مہر کا کوئی حصہ چھوڑ دے تو شوہر کو اتنا حصہ ادا کرنا نہیں پڑے گا۔ اوزاعی کا قول ہے کہ جب ایک شخص کسی عورت سے نکاح کر لے اور عورت کے خاندان کے اندر رہتے ہوئے اسے خلوت بیسرا آجائے اور بوس و کنار بھی ہو جائے پھر وہ اسے طلاق دے دے اور ہمبستری نہ کرے یا شوہر نے خلوت میں پردہ لٹکا دیا یا دروازہ بند کر لیا تو ان تمام صورتوں میں بیوی کو پورا مہر ملے گا۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ جب خلوت ہو جائے تو اسے نصف مہر ملے گا بشرطیکہ اس نے ہمبستری نہ کی ہو۔ اگر عورت ہمبستری کا دعویٰ کرے تو خلوت کے بعد اس کا ہی قول معتبر ہوگا۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ مرد جب پردہ لٹکا دے تو اس پر پورے مہر کی ادائیگی واجب ہو جائے گی۔ امام شافعی کا قول ہے کہ جب مرد عورت کے ساتھ خلوت کر لے اور ہمبستری کیے بغیر اسے طلاق دے دے تو اسے نصف مہر ملے گا اور عورت عدت نہیں گزارے گی

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس معاملے میں کتاب اللہ سے استدلال کے لیے یہ قول باری ہے۔

(وَأَنذِرُ الْمَسَاءَ مَذَاتِهِنَّ نِحْلَةً، اور تم ان عورتوں کو ان کا مہر خوشدلی کے ساتھ فرض سمجھ کر ادا کرو) اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے مہر کی پوری رقم ادا کرنا واجب کر دیا۔ اس لیے کسی دلیل کے بغیر اس کا کچھ حصہ ساقط کر دینا جائز نہیں ہوگا۔

اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (وَأَنذِرُ الْمَسَاءَ مَذَاتِهِنَّ نِحْلَةً) اور تم ان عورتوں کو ان کا مہر خوشدلی کے ساتھ فرض سمجھ کر ادا کرو) اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے مہر کی پوری رقم ادا کرنا واجب کر دیا۔ اس لیے کسی دلیل کے بغیر اس کا کچھ حصہ ساقط کر دینا جائز نہیں ہوگا۔

اور اگر تم ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی لے آنے کا ارادہ کر ہی لو تو خواہ تم نے اسے ڈھیر سا مال ہی کیوں نہ دیا ہو اس میں سے کچھ واپس نہ لینا۔ کیا تم اسے بہتان لگا کر اور صریح ظلم کر کے واپس لوگے اور آخر تم اسے کس طرح واپس لے لو گے جبکہ تم اپنی بیویوں سے لطف اندوز ہو چکے ہو۔

اس آیت میں دو وجوہ سے دلالت ہو رہی ہے۔ ایک تو آیت کے یہ الفاظ ہیں (فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ نُبِينًا) اور دوسرے یہ الفاظ (وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ) اور اس نے یہ بتایا ہے کہ افسارِ خلوت کے لیے اسم ہے۔ اس طرح آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے خلوت حاصل ہو جانے کے بعد بیوی سے کچھ لے لینے کی ممانعت کر دی ہے۔ اس میں یہ دلالت ہے کہ خلوت سے مراد خلوت صحیحہ ہے جس میں شوہر کو بیوی سے لطف اندوز ہونے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ افسارِ لفظِ فضا سے ماخوذ ہے اور فضا زمین کی اس کھلی جگہ کو کہتے ہیں جہاں کوئی عمارت نہ ہو اور نہ کوئی ایسی آڑ ہو جو کسی کو اپنا مقصد حاصل کرنے سے روک سکے۔

اس طرح اس لفظ سے یہ مفہوم حاصل ہو گیا کہ ایک صورت میں خلوت ہو جانے پر عورت کو پورے مہر کا استحقاق حاصل ہو جاتا ہے اور وہ خاص صورت یہ ہے کہ مرد اور عورت کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو اور شوہر کو لطف اندوزی اور عورت کو سپردگی سے کوئی چیز مانع نہ ہو۔ کیونکہ لفظِ افسار کا تقاضا یہی ہے۔

اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (فَأَنذِرُ الْمَسَاءَ مَذَاتِهِنَّ نِحْلَةً) اور تم ان عورتوں کو ان کا مہر خوشدلی کے ساتھ فرض سمجھ کر ادا کرو) اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے مہر کی پوری رقم ادا کرنا واجب کر دیا۔ اس لیے کسی دلیل کے بغیر اس کا کچھ حصہ ساقط کر دینا جائز نہیں ہوگا۔

قَدِیْقَةً، پھر جو ازدواجی زندگی کا لطف تم ان سے اٹھاؤ اس کے بدلے ان کے مہر بطور فرض کے ادا کر دو یعنی ان کے مہر ادا کر دو۔

ظاہر آیت تمام احوال میں ادائیگی کے وجوب کا مقتضی ہے۔ البتہ جن صورتوں کے استثناء کی دلیل قائم ہو جائے وہ اس حکم سے خارج ہوں گی۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ سنت سے بھی اس پر دلالت قائم ہو رہی ہے۔

ہمیں عبد الباقی بن قانع نے روایت سنائی، انہیں محمد بن شاذان نے، انہیں معالی بن منصور نے، انہیں ابن لھیعہ نے، انہیں ابوالاسود نے محمد بن عبد الرحمن بن ثویان سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من کشف خیاراً مؤثراً ونظر الیہا وجب الصدق دخل بہا ولم یدخل) جس شخص نے نکاح کے بعد عورت کا دوپٹہ اتار دیا اور اسے نظر بھر کر دیکھ لیا اس پر مہر واجب ہو گیا خواہ دخول ہو یا نہ ہو۔

ہمارے نزدیک صدر اول کا اس پر اتفاق ہے۔ اس لیے کہ فراس کی بواسطہ شعبی حضرت ابن مسعود سے روایت کو بہت سے محدثین ثابت تسلیم نہیں کرتے۔

ہمیں عبد الباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں بشر بن موسیٰ نے، انہیں ہودہ بن خلیفہ نے، انہیں عوف نے زرارہ بن اوفیٰ سے کہ خلفائے راشدین کا یہ فیصلہ ہے کہ جس شخص نے دروازہ بند کر دیا اور پردہ لٹکا دیا اس پر مہر واجب ہو گیا اور عورت پر عدت بھی واجب ہو گئی۔ اس روایت میں یہ بتایا گیا کہ خلفائے راشدین کا یہ فیصلہ ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (علیکم بسنتی وسنتہ الخلفاء الراشدین من بعدی وعصوا علیہا بالنواجذ، تم پر میری سنت اور میرے بعد خلفائے راشدین کی سنت لازم ہے اسے اپنے دانتوں سے مضبوط پکڑ لو)۔

غضلی طور پر اگر دیکھا جائے تو یہ معلوم ہو گا کہ عورت کی جانب سے جس بات پر عقد نکاح ہوا ہے وہ یا تو وطی ہے یا عورت کی طرف اپنی ذات کی حوالگی ہے۔ اب جبکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ محبوب جس کا عضو تناسل کٹا ہوتا ہے وہ بھی نکاح کر سکتا ہے حالانکہ اس میں وطی کی قدرت نہیں ہوتی۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عقد نکاح کی صحت کا وطی کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔ اگر یہ بات ہوتی تو محبوب کی صورت میں عقد نکاح درست نہ ہوتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ عقد نکاح کی صحت کا تعلق جب تسلیم یعنی سپردگی کی صحت کے ساتھ ہو گیا

تو محرم عورتیں جن میں تسلیم کی صحت نہیں پائی جاتی ان کے ساتھ عقد نکاح بھی درست قرار نہیں پایا اب جبکہ عقد نکاح کی صحت کا تعلق عورت کی جانب سے تسلیم کی صحت کے ساتھ ہو گیا تو یہ ضروری ہو گیا کہ عورت کی طرف سے اپنی ذات کی سپردگی کی بنا پر وہ پورے مہر کی مستحق قرار پائے جبکہ وہ تمام ہائیں حاصل ہو چکی ہوں جن کے ساتھ مرد کے لیے عقد نکاح درست قرار پائے۔

نیز ایک پہلو یہ بھی ہے کہ عقد نکاح کے بعد عورت کے ذمے جو چیز ہے وہ اپنی ذات کو شوہر کے حوالے کرنا ہے۔ اب رها و طی کا معاملہ تو اس کی ذمہ داری مرد پر ہے جس سے وہ عاجز رہا۔ لیکن اس کا و طی سے باز رہنا عورت کے لیے استحقاق مہر کی راہ میں حائل نہیں ہو سکتا۔

اسی بنا پر حضرت عمرؓ نے یہ فرمایا تھا کہ جس عورت کے ساتھ خلوت ہو جائے اسے پورا مہر ملے گا۔ اگر و طی کرنے سے تم عاجز رہے تو اس میں ان بیچاروں کا کیا قصور؟ نیز اگر کسی شخص نے کوئی گھر کرایہ پر لے لیا اور مالک مکان نے مکان خالی کر کے اس کے حوالے کر دیا تو سپردگی کی بنا پر وہ کرایے کا مستحق ہو جائے گا یہی صورت نکاح کے بعد خلوت کی ہے۔

البتہ فقہاء نے جو یہ کہا ہے کہ اگر عورت احرام کی حالت میں ہو یا بیمار یا حائضہ ہو وہ پورے مہر کی مستحق نہیں ہوگی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت ایک بار پھر جبکہ وہ ان عوارض سے باہر نکل آئے اپنے آپ کو درست طریقے سے شوہر کے حوالے کرے گی۔ تو پورے مہر کی مستحق ہوگی کیونکہ ان عوارض کے ساتھ اس کی سپردگی صحیح سپردگی نہیں ہے۔ اس لیے وہ پورے مہر کی مستحق نہیں ہوگی۔

جن لوگوں نے اس قول کو تسلیم نہیں کیا۔ انہوں نے ظاہر آیت (وَإِنْ طَلَقْتُمْ نِسَاءَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ قَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً تَنْصِفُ مَا أَخْرَجْتُمْ مِنْهُنَّ) سے استدلال کیا ہے۔ نیز اس سلسلے کی ایک اور آیت بھی ہے (وَإِذَا طَلَقْتُمْ نِسَاءَكُمْ مِنَ الْقَوَامَاتِ لَمْ تَلْقُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا)۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے پورے استحقاق اور عدت کے وجوب کو مسبب کے ساتھ متعلق کر دیا ہے۔ اب مسبب سے مراد و طی ہے کیونکہ یہ بات تو واضح ہے کہ اس سے ہاتھ سے چھونا مراد نہیں لیا گیا ہے۔

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ قول باری (مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ) کے معنی میں صحابہ کرام کے اندر اختلاف ہے جس کا ذکر ہم پہلے کر آئے ہیں۔ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ

حضرت زید بن ثابت اور حضرت ابن عمرؓ نے اس سے خلوت مراد لی ہے۔
ان حضرات نے اس سے یہ معنی یا تو لغت کے لحاظ سے لیا ہے یا اس لحاظ سے کہ شرع میں لفظ مسیس خلوت کے لیے اسم ہے کیونکہ یہ بات درست نہیں ہے کہ کسی لفظ کے وہ معنی لیے جائیں کہ نہ تو شرع میں اور نہ ہی لغت میں وہ لفظ اس معنی کے لیے اسم ہو۔ اگر یہ لفظ ان حضرات کے نزدیک لغت کے لحاظ سے اس معنی کے لیے اسم ہے تو ان کی بات درست ہوگی کیونکہ وہ لغت میں حجت کی حیثیت رکھتے ہیں اور انہیں بعد میں آنے والوں کے مقابلے میں لغت کا زیادہ علم ہے۔

اگر یہ لفظ شرعی لحاظ سے اس معنی کے لیے اسم ہے تو شریعت میں استعمال ہونے والے اسماء صرف توفیق یعنی شریعت کی رہنما کے تحت ہی قابل اخذ ہوتے ہیں۔ اب اگر لفظ مسیس خلوت کے لیے اسم مان لیا جائے تو آیت کی عبارت اس طرح ہوگی: "وَإِنْ طَلَقْتُمْ مَوَئِدَ مَنْ قَبْلَ الْخَلْوَةِ فَنَصِفْ مَا فَضَلْتُمْ"۔

نیز سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اس سے مس بالید (ہاتھ سے چھونے) کا حقیقی معنی مراد نہیں ہے بلکہ بعض نے اس کا معنی جماع کیا ہے اور بعض نے خلوت، اور جب یہ جماع کے لیے اسم ہوگا تو یہ جماع کے لیے کنایہ ہوگا اور یہ جائز ہوگا کہ اس کا حکم بھی اسی طرح ہو اور جب اس سے مراد خلوت ہوگی تو اس صورت میں ظاہر لفظ کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اس سے حقیقی معنی مراد نہیں ہے جو مس بالید ہے۔

اس صورت میں حکم ثابت کرنے کے لیے اس لفظ کے سوا کسی اور لفظ سے دلیل طلب کرنا واجب ہوگا۔ ہم نے گذشتہ سطور میں جو دلالت بیان کی ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے خلوت مراد لی جائے، جماع نہ لیا جائے۔ اس کا کم سے کم درجہ یہ ہے کہ ہم نے جن ظواہر آیات و سنت کا ذکر کیا ہے وہ جماع کے ساتھ خاص نہیں ہیں۔ نیز اگر ہم لفظ کے حقیقی معنی کا ارادہ کریں تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ اگر مرد نے عورت کے ساتھ خلوت اختیار کی اور اپنے ہاتھ سے چھو لیا تو عورت پورے مہر کی مستحق ہو جائے کیونکہ حقیقت مس پائی گئی اور اگر اس نے عورت کے ساتھ خلوت نہ کی اور اسے ہاتھ لگا دیا تو ہم جماع کی بنا پر اس صورت کی تخصیص کر دیں گے نیز اگر اس لفظ سے جماع مراد ہو تو اس میں کوئی ابتناع نہیں کہ وہ چیز جماع کے قائم مقام بن جائے جو جماع کی طرح ہو اور اس کے حکم میں ہو یعنی عورت کا درست طریقے سے اپنے آپ

کو مرد کے سپرد کر دینا جیسا کہ قول باری ہے (قَانَ طَلَقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا) اسی طرح جو چیز علیحدگی کے قائم مقام ہو اس کا حکم بھی اس اعتبار سے علیحدگی کے حکم جیسا ہو جائے کہ اس سے عورت پہلے شوہر کے لیے مباح ہو جائے۔

امام شافعی سے منقول ہے کہ محبوب اگر اپنی بیوی سے ہمبستری کر لے تو اگر اس نے وطی کے بغیر ہی عورت کو طلاق دے دی تو اس پر پورے مہر کی ادائیگی لازم ہوگی۔ اس پورے بیان سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ کمال مہر کے حکم کا تعلق وطی کے وجود کے ساتھ نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق صحت تسلیم کے ساتھ ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ تسلیم یعنی عورت کا اپنی ذات کو مرد کے حوالے کر دینا وطی کے قائم مقام ہے تو پھر یہ واجب ہے کہ طلاق مغلطہ کی صورت میں تسلیم مطلقہ کو پہلے شوہر کے لیے اسی طرح حلال کر دے جس طرح جماع حلال کر دیتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے کیونکہ تسلیم پورے مہر کے استحقاق کی علت ہے۔ پہلے شوہر کے لیے حلال کرنے کی علت نہیں ہے آپ نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر دخول سے پہلے مر جائے تو اس صورت میں وہ پورے مہر کی مستحق ہوتی ہے۔ موت کو بمنزلہ دخول قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن موت پہلے شوہر کے لیے اسے حلال نہیں کر سکتی۔

قول باری ہے (الآن يَعْفُونَ أَوْ يُعْفُوا الَّذِي بَيْنَهُمَا عَقْدَةُ النِّكَاحِ، مگر یہ کہ عورتیں

خود نرمی سے کام لیں اور مہرت لیں یا وہ شخص نرمی سے کام لے جس کے ہاتھ میں نکاح کی گرہ ہے

اور پورا مہر دے دے) میں (الآن يَعْفُونَ) سے مراد بیویاں ہیں کیونکہ اس سے مراد اگر شوہر

ہوتے تو الفاظ یوں ہوتے "الآن يَعْفُوا" یعنی جمع مذکر کا صیغہ ہوتا۔ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں

حضرت ابن عباس، مجاہد اور سلف کی ایک جماعت سے بھی مروی ہے کہ عورت کی طرف

سے نرمی کرنے کا معنی یہ ہے کہ وہ باقی مہر چھوڑ دے اور یہ مہر کا نصف حصہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے

طلاق کے بعد اس کے لیے مقرر کیا ہے۔ اس سلسلے میں یہ قول باری ہے (قَسِيفٌ مَّا قَرَضْتُمْ

اگر یہ کہا جائے کہ بعض دفعہ مہر ساز و سامان اور زمین کی شکل میں ہوتا ہے جس میں معاف کرنا

درست نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس مقام پر عفو کا معنی وہ نہیں ہے جو آپ

"قد عفوت" (میں نے معاف کر دیا) کہہ کر مراد لیتے ہیں بلکہ یہاں اس سے تسہیل یعنی نرمی کرنا یا

چھوڑ دینا مراد ہے اور معنی یہ ہوگا کہ عورت شوہر کے حق میں اس طریقے سے مہر کی رقم چھوڑ دے

جو عقود تملیک میں جائز ہوتا ہے۔

اس بنا پر آیت کی عبارت اس طرح ہوگی: "ان تملکھ ایاک و تتركه له تملیک کا بغیر
عوض تاخذ منه" (عورت اس مہر کو شوہر کی ملکیت میں دے دے اور کوئی معاوضہ لیتے
بغیر اس کی ملکیت میں رہنے دے)۔

اگر کوئی شخص درج بالا تشریح کی بنا پر یہ کہے کہ اس تشریح میں یہ دلالت موجود ہے کہ قابل
تقسیم مشترک چیز کا ہبہ جائز ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ مباح کر دیا ہے کہ وہ طلاق کے بعد مقررہ
مہر کا نصف مرد کی ملکیت میں دے دے اور اس بارے میں اللہ تعالیٰ نے عین یعنی متعین چیز
اور دین یعنی قرض کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ اسی طرح قابل تقسیم اور ناقابل تقسیم چیز کے
درمیان بھی فرق نہیں کیا ہے۔ اس لیے آیت کے اقتضار کی رو سے مشترک چیز کا ہبہ جائز ہے۔
اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں جس طرح کہ قائل نے سمجھا ہے کیونکہ
آیت میں عفو کا معنی وہ نہیں ہے جو اس جملے میں ہے کہ "قد عفو" (میں نے معاف کر
دیا ہے) کیونکہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص کسی سے یہ کہے "قد عفو" (میں نے معاف کر دیا ہے)
لک عن داری ہذا" (میں نے تمہیں اپنے اس گھر سے معاف کر دیا ہے) یا "قد ابواتک
من داری ہذا" (میں نے تمہیں اپنے اس گھر سے بری کر دیا ہے) تو اس کا یہ فقرہ نہ تو تملیک
کو واجب کرتا ہے اور نہ ہی اس کے ذریعے عقد ہبہ درست ہوتا ہے۔

جب یہ معاملہ اس طرح ہے اور دوسری طرف آیت میں جو عفو منصوص ہے وہ عقود تملیک
کے جو اہل کا موجب بھی نہیں ہے تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ مراد اس سے عورت کی طرف سے اس
طریقے کی تملیک ہے جس سے ہبہ اور تملیک کے عقود جائز ہوتے ہیں۔ کیونکہ وہ لفظ جس کے
ذریعے تملیک درست ہوتی ہے وہ یہاں مذکور نہیں ہے۔ اس لیے اس کا حکم دلالت پر موقوف
ہوگا۔ اس بنا پر ہبہ کی مختلف صورتوں کے عقود میں جو بات درست ہوگی وہ یہاں بھی درست ہوگی اور
جو بات وہاں درست نہیں ہوگی وہ یہاں بھی درست نہیں ہوگی۔

اس تشریح کے باوجود اگر سوال اٹھانے والا شخص شواہح میں سے ہے تو اس پر اس
ہبہ کا جواز بھی لازم آئے گا جس پر اس شخص کی طرف سے قبضہ نہ ہوا ہو جس کے لیے ہبہ کیا گیا
ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عورت کی طرف سے قبضہ میں لیتے ہوئے اور قبضہ میں نہ لیتے ہوئے
مہر کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔

جب عورت مہر پر قبضہ کرنے کے بعد معاف کر دے تو یہ واجب ہوگا کہ شوہر کو مہر سپرد دیتے بغیر ہی یہ جائز ہو جائے۔ اب جبکہ شوائع کے نزدیک یہ صورت جائز نہیں ہے بلکہ اس تملیک کو مہر کی صورتوں کی شرطوں پر محمول کیا جائے گا تو مشاعر یعنی مشترک چیز کے مہر کا بھی یہی حکم ہوگا۔ اگر معترض امام مالک کے مسلک کا حامی ہے اور اس نے ہماری تشریح کو مشترک چیز کے مہر کے جواز نیز قبضہ سے قبل اس کے جواز کی دلیل بتالی ہے تو اس کے جواب میں ہماری وہ بحث ہے جو ہم پہلے کر آئے ہیں۔

قول باری ہے (أَوْ كَعَفْوِ الَّذِي بِيَدِهِ عَهْدَةُ النِّكَاحِ) اس کی تفسیر میں سلف کا اختلاف ہے حضرت علیؓ، حضرت جبیر بن مطعمؓ، نافع بن جبیر، سعید بن المسیب، سعید بن جبیر، محمد بن کعب قتادہ اور نافع کا قول ہے کہ اس سے مراد شوہر ہے، امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور زفر کا بھی یہی قول ہے، نیز ابن شبرمہ، اوزاعی، ثوری اور امام شافعی اسی کے قائل ہیں۔

ان سب کے نزدیک شوہر کے عفو سے مراد یہ ہے کہ دخول سے پہلے طلاق دے دینے کی صورت میں وہ اسے پورا مہر دے دے، ان کے نزدیک قول باری (إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ) میں باکرہ اور ثیبہ دونوں شامل ہیں۔ اس کے متعلق حضرت ابن عباسؓ سے دو روایتیں ہیں۔ ایک کی روایت حماد بن سلمہ نے علی بن زید سے، انہوں نے عمار بن ابی عمار سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے کہ اس سے مراد شوہر ہے۔

ابن جریج نے عمرو بن دینار سے، انہوں نے عکرمہ سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ میں تو عفو یعنی نرمی کا قائل ہوں اور اسی کا حکم دیتا ہوں۔ اگر عورت معاف کر دے تو اس کی معافی کے مطابق حکم لگایا جائے گا۔ اگر عورت بخل کرے اور اس کا ولی معاف کر دے تو یہ جائز ہوگا خواہ عورت انکار ہی کرتی رہے، علقمہ، حسن بصری، ابراہیم نخعی، عطار بن ابی رباح، عکرمہ اور ابو الزناد نے کہا ہے کہ اس سے مراد ولی ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ اگر شوہر دخول سے پہلے اسے طلاق دے دے اور وہ خود باکرہ ہو تو اس صورت میں اس کا باپ نصف مہر معاف کر سکتا ہے۔ اور قول باری (إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ) سے مراد وہ عورتیں ہیں جن کے ساتھ دخول ہو گیا ہے۔ امام مالک کا یہ بھی قول ہے کہ باپ کے سوا کسی کو مہر کا کوئی حصہ معاف کرنے کا اختیار نہیں ہے، نہ وصی کو اور نہ کسی اور کو۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ باکرہ کے باپ کو عقد نکاح کے وقت مہر کی رقم میں کمی کر دینے

کا اختیار ہے۔ اس وقت لوط کی مرضی کے خلاف بھی باپ ایسا کر سکتا ہے۔ لیکن عقد نکاح کے بعد باپ کو اس کے مہر میں کمی کرنے کا اختیار نہیں ہے۔

اسی طرح مہر کی رقم میں کسی حصے کی معافی بھی اس کے لیے جائز نہیں ہے۔ جبکہ دخول سے پہلے طلاق ہو گئی ہو۔ باپ کے لیے یہ بھی جائز ہے کہ بیٹی کو داماد سے علیحدہ کر دے اگرچہ بیٹی کو یہ بات ناپسند ہو بشرطیکہ باپ کو اسی میں اپنی بیٹی کی مصلحت نظر آرہی ہو۔ لیکن جس طرح نکاح کے بعد باپ کو مہر کی رقم میں کمی کر دینے کا اختیار نہیں ہے۔

اسی طرح نکاح کے بعد اسے مہر کا نصف حصہ معاف کر دینے کا بھی اختیار نہیں ہے۔ ابن وہب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ باپ کے لیے جائز ہے کہ وہ بیٹی کی مرضی کے خلاف اسے داماد سے علیحدہ کر دے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (أَوْ يَعْضُوا لِدَيْهِمْ بِعِدَّةِ النِّكَاحِ) متشابہ آیت ہے کیونکہ اس میں وہ دونوں احتمال موجود ہیں جن کا ذکر سلف نے اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے کیا ہے۔

اس لیے اس آیت کو محکم آیت کی طرف لوٹانا واجب ہے اور یہ محکم آیت یہ قول باری ہے (وَأُولُو النِّسَاءِ صَدَقَاتُهُنَّ بِحِلَّةٍ فَإِنْ طَلِقْتُمْ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ لَمْ يَكُنْ عَلَيْكُمْ فَتْرَةٌ وَلَا يَكْفُرُ بِهَا) اور عورتوں کے مہر خوش دلی کے ساتھ فرض جانتے ہوئے ادا کرو البتہ اگر وہ خود اپنی خوشی سے مہر کا کوئی حصہ تمہیں معاف کر دیں تو اسے مزے سے کھا سکتے ہو۔

دوسرا قول باری یہ ہے (وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مِمَّا كَانْتُمْ زَوْجَاتٍ وَإِنَّكُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا، اور اگر ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی لانے کا ارادہ کر ہی لو اور تم نے اسے ڈھیروں مال دیا ہو تو اس میں سے کچھ واپس نہ لو۔

ایک اور قول باری ہے (وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَنْ لَا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ، اور تمہارے لیے حلال نہیں کہ تم اس میں سے کوئی چیز واپس لے لو جو تم نے انہیں دیا ہے، الا یہ کہ میاں بیوی دونوں کو اس کا اندیشہ ہو کہ وہ اللہ کی حدود کو قائم نہیں رکھ سکیں گے۔

یہ محکم آیات ہیں جن میں اس معنی کے سوا کسی اور معنی کا احتمال نہیں ہے جس کے یہ متقاضی ہیں اس لیے متشابہ آیت (أَوْ يَعْضُوا لِدَيْهِمْ بِعِدَّةِ النِّكَاحِ) کو ان محکم

آیات کی طرف لوٹانا واجب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو نہ صرف یہ حکم دیا ہے کہ وہ منشا بہ کو محکم کی طرف لوٹائیں بلکہ ان لوگوں کی مذمت بھی کی ہے جو منشا بہ کو محکم پر محمول کیے بغیر اس کی پیروی کرتے ہیں۔

یہ ارشاد باری (خَا مَّا الَّذِیْنَ حَمَلُوْا اَوْھَمَ زُجَاجًا فَمِنْھُمْ مَّنْ سَبَّھُمْ وَھُمْ لَمْ یَعْمَلُوْا اَشْیَآءًا مِّثْلَھُمْ) لیکن وہ لوگ جن کے دلوں میں کجی ہے وہ قہقہے کی طلب میں ان آیات کے پیچھے لگ جاتے ہیں جو منشا بہ ہیں۔

نیز جب لفظ میں کئی معانی کا احتمال ہو تو اسے اس معنی پر محمول کرنا واجب ہوتا ہے جو اصول کے موافق ہوتا ہے۔ اب جبکہ اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ باپ کے لیے اپنی بیٹی کے مال میں سے داماد یا کسی اور کو کوئی چیز ہبہ کرنا جائز نہیں ہے تو مہر کا حکم بھی یہی ہوگا۔ کیونکہ وہ بیٹی کا مال ہے۔

جن لوگوں نے آیت (اَوْھَمَ الَّذِیْنَ یَبِیْدُوْنَ عَقْدَةَ النِّكَاحِ) کو ولی پر محمول کیا ہے ان کا یہ قول خارج عن الاصول ہے۔ اس لیے کہ کسی شخص کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ کسی غیر کے مال کے ہبہ کے سلسلے میں اس کا ولی بن جائے۔ اب جبکہ اس قول کے قائلین کا یہ مسلک اصول کے خلاف اور اس سے خارج ہے تو آیت کو اس معنی پر محمول کرنا واجب ہے جو اصول کے موافق ہو۔ کیونکہ یہ خود ایک اصل نہیں ہے اس لیے کہ اس میں کئی معانی کا احتمال ہے اور جو چیز خود اصل نہ ہو اسے اس کے سوا دوسرے اصول کی طرف لوٹانا اور ان اصول کی روشنی میں اس کا اعتبار کرنا واجب ہوتا ہے۔

نیز اگر دونوں معنی احتمال کے دائرے میں ہوتے اور اصول میں ان دونوں کے لیے گنجائش موجود ہوتی تو لفظ کے مقتضی میں ایسی بات پائی جاتی جو یہ واجب کر دیتی کہ ظاہر لفظ کے لحاظ سے شوہر ولی سے اولیٰ ہے۔ وہ اس طرح کہ قول باری (اَوْھَمَ الَّذِیْنَ یَبِیْدُوْنَ عَقْدَةَ النِّكَاحِ) میں اس بات کی کسی طرح گنجائش نہیں ہے کہ وہ ولی کو بھی شامل ہو جائے۔ نہ تو حقیقتاً اور نہ ہی جازاً۔ اس لیے کہ قول باری (اَوْھَمَ الَّذِیْنَ یَبِیْدُوْنَ عَقْدَةَ النِّكَاحِ) اس بات کا متقاضی ہے کہ نکاح کی گمراہ موجود ہو اور یہ گمراہ اس شخص کے ہاتھ میں ہوتی ہے جس کے ہاتھ میں ہوی ہوتی ہے یعنی شوہر۔ لیکن اگر عقدہ یعنی نکاح کی گمراہ موجود نہ ہو تو پھر اس پر اس لفظ کا اطلاق اس معنی میں درست نہیں ہے کہ یہ گمراہ کس کے ہاتھ میں ہے۔ اب جبکہ ولی کے ہاتھ میں عقدہ نکاح سے

اور اس کے بعد بھی عقدہ نکاح موجود نہیں تھا اور شوہر کے ہاتھ میں طلاق سے پہلے پہلے موجود تھا تو آیت کا لفظ کسی نہ کسی صورت میں شوہر کو شامل ہو گیا۔ اس بنا پر یہ واجب ہو گیا کہ اسے شوہر پر محمول کرنا ولی پر محمول کرنے کی یہ نسبت ادنیٰ ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے مہر کی معافی کا یہ حکم وقوع طلاق کے بعد دیا ہے اور ظاہر ہے کہ نکاح کی گره طلاق کے بعد شوہر کے ہاتھ میں بھی نہیں ہوتی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ لفظ میں یہ احتمال ہے کہ اس سے وہ شخص مراد آیا جائے جس کے ہاتھ میں نکاح کی گره تھی اور ولی کے ہاتھ میں نکاح کی گره نہ پہلے تھی اور نہ ہی فی الحال ہے۔ اس لیے آیت کے مدلول کے طور پر ولی کے مقابلے میں شوہر اولیٰ تھا۔

ترتیب تلاوت میں یہ قول باری (وَلَا تَنْسُوا الْقَسْمَ بَيْنَكُمْ، اور آپس کے معاملات میں فیاضی کو نہ بھولو) بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اسے فیاضی اور نرمی کی ترغیب دی اور فرمایا (وَأَنْتُمْ كَعَفْوٍ أَتَقُوبُ لِلتَّقْوَى، اور تمہارا معاف کرنا یعنی نرمی سے کام لیتا تقویٰ اور پرہیزگاری سے زیادہ قریب ہے) اب ظاہر ہے کہ ولی کا غیر کے مال میں سے کسی کو ہبہ کر دینا اس پر فضل اور مہربانی کرنا نہیں کہلاتا ہے۔ دوسری طرف عورت کی جانب سے فضل اور مہربانی کی کوئی بات نہیں ہوتی۔

اس طرح (أَذْكَفُوا الَّذِي بَيْنَهُمَا عَقْدَةَ النِّكَاحِ) میں ولی کے عفو کے معنی کی گنجائش پیدا کرنا دراصل آیت میں مذکور فضل کے معنی کو ساقط کر دیتا ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اس فضل کو جو نرمی کی صورت میں کیا جائے تقویٰ سے زیادہ قریب قرار دیا۔ حالانکہ غیر کے مال میں ہبہ کر کے ولی کو کوئی تقویٰ حاصل نہیں ہو سکتا۔ جبکہ اس غیر نے عفو اور نرمی کا کوئی ارادہ نہیں کیا۔ اس بنا پر ولی تقویٰ کے نشان کا مستحق نہیں ہو سکتا۔

نیز اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ شوہر کو اس کی ترغیب دی گئی ہے اور اس کا نرمی کرنا اور اس نرمی کے تحت عورت کو مکمل مہر ادا کرنا اس کے لیے جائز ہے۔ اس لیے یہ واجب ہے کہ وہی آیت میں مراد ہو اور جب شوہر مراد ہوگا تو ولی کا مراد ہونا منتفی ہو جائے گا۔ اس لیے کہ سلف نے اس آیت کی تاویل دو میں سے ایک معنی میں کی ہے یا تو شوہر یا ولی۔ اب جبکہ ہم نے دلائل سے ثابت کر دیا کہ اس سے مراد شوہر ہے تو اب ولی مراد لینے کا امتناع واجب ہو گیا۔

آیت میں مذکور فضل اور نرمی کی ترغیب اور تقویٰ سے زیادہ قریب کی تشریح کے سلسلے میں ہم نے جو کچھ کہا ہے اگر اس پر کوئی کہنے والا یہ کہے کہ اس میں خطاب اگرچہ مالک کے ساتھ مخصوص ہے اور وہ شخص مخاطب نہیں ہے جو غیر کے مال میں ہبہ کرتا ہے۔ تاہم بنیادی طور پر اس میں کوئی امتناع نہیں کہ یہ خطاب ولی کو بھی لاحق ہو جائے۔ اگرچہ ولی فضل اور نرمی کا یہ کام دوسرے کے مال میں کرتا ہے جس کا وہ سرپرست ہوتا ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ ولی اپنی سرپرستی میں پرورش پانے والے نابالغ کے مال سے اس کا صدقہ فطر ادا کر کے، نیز قربانی کا جانور ذبح کر کے اور اس کا ختنہ کر کے ثواب کا مستحق ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ گذشتہ بیان کے تحت ہمارا استدلال معترض کی آنکھوں سے اوجھل رہا۔ وہ اس طرح کہ ہم نے کہا تھا کہ غیر کے مال میں ولی تبرع یعنی نیکی کا عمل مثلاً ہبہ وغیرہ کر کے ثواب کا مستحق نہیں بن سکتا۔

معترض نے ہماری اس بات کا ایسے شخص کی مثال دے کر معارضہ کر دیا جس پر ایک حق واجب ہوا تھا جس کا تعلق اس کے مال سے تھا۔ اب ولی نے جو کہ باپ ہے۔ اس کی طرف سے اس حق کی ادائیگی کر دی۔ ہم تو وصی اور غیر وصی سب کو یہ اجازت دیتے ہیں کہ وہ اس قسم کے حقوق کی ادائیگی کر سکتے ہیں۔ لیکن ہم انہیں اس کی اجازت نہیں دیتے کہ وہ کسی کی طرف سے اس کا حق معاف کر دیں۔

اس بنا پر اضحیہ، صدقہ فطر اور حقوق واجبہ کس طرح تبرع کی طرح ہو سکتے ہیں اور ان کے اخراج کا حکم کیسے اس چیز کے اخراج کے حکم کی طرح ہو سکتا ہے جو عورت کی ملکیت کے تحت کسی شئی کو لازم نہیں ہوتا (اس سے ثابت ہوا کہ ولی کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ عورت کے مہر کا حصہ یا پورا مہر معاف کر دے)

امام مالک کی طرف سے استدلال کرتے ہوئے بعض نے یہ کہا ہے کہ اگر زیر بحث آیت میں زوج مراد ہوتا ہے تو قول باری اس طرح ہوتا "الا ان يعفون او يعفو" (مگر یہ کہ عورتیں نرمی نہیں یا شوہر نرمی برتتے) کیونکہ زوجین کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ اس صورت میں اس آیت کا رجوع ان دونوں کی طرف ہو جاتا لیکن جب اس طریقے سے ہرٹ کر ایسے شخص کا ذکر کیا گیا جس کی معرفت صرف صفت اور بیان کی بنا پر ہو سکتی ہے تو اس سے معلوم ہو گیا کہ شوہر مراد نہیں ہے۔

ابو بکر جصاص اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ ایک بے معنی اور کھوکھلی بات ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ احکام کے ایجاب کا ذکر کبھی تو منصوص طریقے سے کرتے ہیں اور کبھی نص کے بغیر معنی مراد پر دلالت کے ذریعے کرتے ہیں اور کبھی ایسے لفظ کے ذریعے جس میں کئی معنی کا احتمال ہوتا ہے۔ لیکن بعض صورتوں میں معنی مراد اظہر اور اولیٰ ہوتا ہے اور کبھی ایسے مشترک لفظ کے ذریعے ایجاب کا ذکر ہوتا ہے جس میں مختلف معانی ہوتے ہیں اور معافی مراد تک پہنچنے کے لیے استدلال کی ضرورت ہوتی ہے۔

قرآن مجید میں احکام کے ایجاب کے لیے بیان کی یہ تمام صورتیں موجود ہیں۔ رہ گیا معترض کا یہ قول کہ اگر زوج مراد ہوتا تو کلام باری میں یہ الفاظ ہوتے "ادعفوا الزوج" تاکہ کلام کا رجوع صرف شوہر کی طرف ہوتا کسی اور کی طرف نہ ہوتا لیکن جب اس طریقے سے بہت کر دو سمر طریقہ اختیار کیا گیا جس سے معلوم ہوا کہ یہاں زوج مراد نہیں ہے

معترض کی یہ بات دراصل بے معنی ہے اور ہر جگہ چلنے والی نہیں ہے۔ اس سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر زیر بحث آیت میں ولی مراد ہوتا تو قول باری اس طرح ہوتا "ادعفوا الولی" اور ایسا لفظ نہ لانا جس میں ولی اور غیر ولی سب مشترک ہوتے۔ اس قائل نے یہ بھی کہا ہے کہ آیت میں العافی (معاف کرنے والا اور نرمی برتنے والا) وہ شخص ہے جو اپنا حق چھوڑ دے اگر عورت اپنا نصف مہر جو اس کے لیے شوہر پر واجب ہے چھوڑ دے تو وہ عافیہ کہلائے گی یہی صورت ولی کی ہے۔

باقی رہا شوہر تو وہ اگر بیوی کو اپنی طرف سے کوئی چیز دے بھی دے جو اس کے لیے شوہر پر واجب نہیں ہے تو وہ اس کے لیے عافی نہیں کہلائے گا بلکہ اسے واہب یعنی ہبہ کرنے والا کہا جائے گا۔ لیکن قائل کا یہ استدلال بھی بہت کمزور ہے۔ اس لیے کہ جن حضرات نے آیت (ادعفوا الذی بیدہ عقد النکاح) سے شوہر مراد لیا ہے تو انہوں نے یہ کہا ہے کہ شوہر کی نرمی اور عفو یہ ہے کہ وہ مہر کی پوری رقم عورت کو ادا کر دے۔

اس تاویل کے قائل حضرات صحابہ کرام اور تابعین عظام ہیں۔ انہیں اس قائل سے کہیں زیادہ لغت اور الفاظ کے معانی متحملہ کا علم تھا۔ نیز زیر بحث آیت میں مذکور عفو اس معنی میں نہیں ہے جس معنی میں یہ فقرہ ہے "قد عفوت" (میں نے معاف کر دیا) بلکہ یہاں عفو سے نرمی اور مہربانی مراد ہے جس کے تحت شوہر پورا مہر ادا کر دے یا طلاق کے بعد عورت باقی ماندہ نصف

مہر کو شوہر کی ملکیت میں دے دے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ مہر اگر ایک متعین غلام کی صورت میں ہوتا تو پھر بھی آیت کا حکم قابل عمل ہوتا اور آیت میں مذکور ترغیب غلام کی صورت میں بھی قائم رہتی۔ اب عورت کی طرف سے نرعی اور عفو کی یہ صورت ہوگی کہ طلاق کے بعد مہر کا باقی نصف حصہ شوہر کی ملکیت میں دے دے، یہ کہہ کر نہیں کہ "قد عفوئ" بلکہ اس طریقے سے جس کے تحت عقود تملیک کی تمام صورتیں جائز ہوتی ہیں۔

اسی طرح شوہر کی طرف سے نرعی اور عفو یہ نہیں ہے کہ وہ یوں کہے "قد عفوئ" بلکہ اس طریقے سے تملیک کر کے جس کے تحت تملیک کی تمام صورتیں جائز ہوتی ہیں۔ اسی طرح اگر عورت نے مہر قبضے میں لے لیا اور اسے صرف بھی کر دیا ہو تو اس صورت میں شوہر کی طرف سے عفو کی یہ شکل ہوگی کہ عورت کے ذمے مہر کا جو حصہ واجب ہو اس سے اسے بری الذمہ قرار دے۔ اگر مہر شوہر کے ذمے ذین کی صورت میں ہو تو عورت کے عفو کی صورت یہ ہوگی کہ وہ اسے باقی ماندہ مہر کی ادائیگی سے بری الذمہ قرار دے دے۔ اس لیے جس عفو اور نرعی کی نسبت عورت کی طرف ہو سکتی ہے تو اس جیسے عفو اور نرعی کی نسبت مرد کی طرف بھی ہو سکتی ہے۔ یہاں پر معترضوں سے یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ آخر دہلی کے عفو کی کیا صورت رہ جاتی ہے۔ تاکہ ہم زوج کے عفو کو اس کی طرح کر دیں۔

دلی کے لیے اس کے ثبوت کی کوشش بے فائدہ کوشش ہوگی کیونکہ بحث لفظ عفو میں اور اس سے عدول کرنے کے متعلق چل رہی ہے۔ اور اس کے باوجود معترض کا قول خود اس کے مسلک کی تردید کرتا ہے۔ تاہم میں نے مخالفین کے قول کے اختلال اور اس کی کمزوری کو واضح کر دیا ہے۔ اس قول نے انہیں بحث کو اس طرح خوشاماندانہ میں پیش کرنے پر مجبور کر دیا ہے کہ اس میں ان کے دعوے کی کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔

قول باری (إِنَّا لَنَعْفُوْنَ) ان لوگوں کے قول کے بطلان پر دلالت کرتا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ باکرہ اگر طلاق کے بعد نصف مہر معاف کر دے تو یہ جائز نہیں ہوگا۔ یہ امام مالک کا قول ہے۔ بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول میں باکرہ اور ثیبہ کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔ پھر جب ابتدائے خطاب میں یہ قول باری (وَإِن تَطَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ عَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً مِّنْ مَّا فَرَضْتُمْ) باکرہ اور ثیبہ دونوں قسم کی عورتوں کے لیے عام

تھا تو ضروری ہو گیا کہ اس پر عطف ہونے والا قول باری (اَلَا اِنَّ يَعْفُوْنَ) بھی ان دونوں قسموں کی عورتوں کو عام ہو اس لیے جو از عضو کو شبہ کے لیے خاص کر دینا ایک بے دلیل بات ہے۔
 قول باری (فَنَصَفْ مَا قَضَيْتُمْ) یہ واجب کرتا ہے کہ اگر کسی نے ایک ہزار درہم مہر پر کسی سے نکاح کر لیا اور اسے یہ رقم ادا کر دی پھر دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی۔ اس دوران عورت نے اس رقم سے کوئی جنس یا سامان کی خریداری کر لی تو اس صورت میں عورت کو ہزار کا نصف ملے گا اور باقی آدھا یعنی پانچ سو کی رقم وہ شوہر کو بھردے گی۔

امام مالک کا قول ہے کہ عورت نے جو سامان وغیرہ خریدا ہے۔ شوہر اس کا نصف لے لے گا۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے شوہر کو مقرر شدہ مہر کا نصف دیا ہے اور یہی حکم عورت کا بھی ہے۔ اب یہ کیسے جائز ہو سکتا ہے کہ عورت سے وہ چیز لی جائے جو مفروض یعنی مقرر شدہ نہ ہو اور نہ اس کی قیمت ہو۔ یہ بات اصول فقہ کے بھی خلاف ہے کیونکہ اگر کسی شخص نے ایک ہزار درہم میں غلام خریدا ہو اور فروخت کنندہ نے ہزار پر قبضہ کر کے اس رقم سے چیزیں خرید لی ہوں پھر خریدار کو غلام میں کوئی عیب نظر آجائے جس کی بنا پر وہ اسے واپس کر دے تو اس صورت میں خریدار کو فروخت کنندہ کی خریدی ہوئی چیزوں میں کوئی دسرت رسی نہیں ہوگی۔ یہ چیزیں فروخت کنندہ کی ہوں گی اور اس پر ہزار درہم کا لوٹانا واجب ہوگا۔ نکاح کی بھی یہی صورت ہے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ عقد نکاح بھی اسی طرح متاع یعنی ساز و سامان پر نہیں ہوا تھا جس طرح عقد بیع ساز و سامان پر نہیں ہوا تھا۔ بلکہ ہزار پر ہوا تھا۔ واللہ اعلم!

صلوٰۃ وسطیٰ اور نماز میں کلام کرنے کا ذکر

قول باری ہے (حَافِظُوا عَلٰی الصَّلٰوٰتِ وَالصَّلٰوٰتِ الْوَسْطٰی، اپنی نمازوں کی نگہداشت رکھو خصوصاً صلوٰۃ وسطیٰ کی) اس میں نماز کے عمل کو سہرا انجام دینے کا حکم ہے اور محافظت کے ذکر کے ساتھ اس کے وجوب کی تاکید کر دی گئی ہے۔ 'الصلوات' سے دن رات کی پانچوں نمازیں مراد ہیں جو مخاطبین کے ذہنوں میں متعین ہیں۔ اس لیے کہ اس لفظ پر الف لام داخل ہے جو معہود یعنی معلوم و متعین چیز کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔

اس میں نمازوں کو قائم رکھنے، ان کے فرائض کو پورا کرنے، ان کے حدود کی پاسداری کرنے انہیں وقت پر ادا کرنے اور ادائیگی میں کوتاہی نہ کرنے کے تمام معانی و مضامیم داخل ہیں کیونکہ محافظت کا حکم ان تمام باتوں کا مقتضی ہے۔

پھر نمازوں کے ذکر کے بعد صلوٰۃ وسطیٰ کا الگ سے ذکر کر کے اس کی اہمیت کی تاکید کر دی صلوٰۃ وسطیٰ کا الگ سے ذکر و معنوں پر دلالت کرتا ہے۔ یا تو یہ تمام نمازوں سے افضل اور اس کی محافظت سب سے اولیٰ ہے۔ اس لیے دوسری نمازوں سے اسے الگ کر کے بیان کیا یا یہ کہ اس نماز کی نگہداشت کا حکم دوسری نمازوں کی نگہداشت سے بڑھ کر ہے۔

سلف سے اس بارے میں مختلف روایات ہیں جن میں سے بعض پہلے معنی پر اور بعض دوسرے معنی پر دلالت کرتی ہیں۔ حضرت زید بن ثابت سے مروی ہے کہ یہ ظہر کی نماز ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم دوپہر کے وقت یہ نماز ادا کرتے تھے اور آپ کے چھپے مقتدیوں کی صرف ایک یا دو ضغیفیں ہوتیں اور باقی لوگ قبیلوں کو رہے ہوتے یا کاروبار میں مصروف ہوتے اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔

بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں کہ ظہر کی نماز صحابہ کرام کے لیے سب سے زیادہ بھاری نماز

تھی۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ حضرت زید بن ثابتؓ نے مزید فرمایا کہ اسے صلاۃ وسطیٰ یعنی درمیان نماز سے لیتے کہا گیا کہ اس سے پہلے دو نمازیں اور اس کے بعد دو نمازیں ہیں۔ اس لیے یہ درمیان نماز ہو گئی۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس سے مراد عصر کی نماز ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت ہے کہ یہ فجر کی نماز ہے۔

حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ سے مروی ہے کہ ان کے مصحف میں یہ الفاظ تھے۔
(حَافِظُوا عَلٰی الصَّلٰوَاتِ وَالصَّلٰوَةِ الْوَسْطٰی صَلٰوَةِ الْعَصْرِ) حضرت برار بن عازبؓ سے مروی ہے کہ یہ آیت اس طرح نازل ہوئی (حَافِظُوا عَلٰی الصَّلٰوَاتِ وَالصَّلٰوَةِ الْعَصْرِ) اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں آیت کی قرأت اسی طرح ہوتی رہی پھر اللہ تعالیٰ نے اس آیت (حَافِظُوا عَلٰی الصَّلٰوَاتِ وَالصَّلٰوَةِ الْوَسْطٰی) کے ذریعے اسے منسوخ کر دیا۔

اس طرح حضرت برار نے یہ بتا دیا کہ حضرت عائشہؓ وغیرہا کے مصحف میں آیت کا اندراج جس طرح ہے وہ اب منسوخ ہو چکا ہے۔ عاصم بن زرار نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ جنگ خندق میں کفار ہم سے مسلسل لڑتے رہے یہاں تک کہ ہمیں عصر کی نماز ادا کرنے کا موقع نہیں ملا حتیٰ کہ سورج غروب ہونے لگا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر فرمایا (اللّٰهُمَّ اَمْلَأْ كَلْبًا مِنَ الصَّلٰوَةِ وَالصَّلٰوَةِ الْوَسْطٰی تَادًا، اے اللہ! جن لوگوں نے ہمیں صلاۃ وسطیٰ کی ادائیگی سے مشغول رکھا ان کے دل جہنم کی آگ سے بھر دے)۔

حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ ہم پہلے یہ سمجھتے تھے کہ صلاۃ وسطیٰ سے مراد فجر کی نماز ہے۔ عکرمہ، سعید بن جبیر اور مقسم نے حضرت ابن عباسؓ سے اور آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ یہ عصر کی نماز ہے۔ اس طرح حضرت سمرہ بن جندبؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علیؓ سے یہی روایت کی ہے کہ یہ عصر کی نماز ہے۔ اسی طرح حضرت ابی بن کعبؓ اور حضرت قبیصہ بن ذویبؓ سے مروی ہے کہ یہ مغرب کی نماز ہے۔ ایک قول میں کہا گیا ہے کہ عصر کی نماز کو صلاۃ وسطیٰ اس لیے کہا گیا کہ دن اور رات کی دو نمازوں کے درمیان ہے۔

ایک قول ہے کہ سب سے پہلے فجر کی نماز کا وجوب ہوا اور سب سے آخر میں عشاء کی نماز کا اس بنا پر وجوب کے لحاظ سے عصر کی نماز صلاۃ وسطیٰ ہو گئی جو لوگ ظہر کی نماز کو صلاۃ وسطیٰ کہتے ہیں ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ظہر کی نمازوں کی دو نمازوں فجر اور عصر کے درمیان آتی ہے۔ جن لوگوں نے

فجر کی نماز کو صلوٰۃ وسطیٰ کہا ہے تو حضرت ابن عباسؓ کے قول میں اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ نماز رات کی تاریکی اور دن کی سفیدی کے درمیان ادا کی جاتی ہے۔

اس بنا پر وقت کے لحاظ سے اسے صلوٰۃ وسطیٰ کہا گیا ہے بعض لوگ (وَالصَّلٰوةَ الْوَسْطٰی) سے وجوب و ترک کی نفی پر استدلال کرتے ہیں۔ کیونکہ اگر و ترک کی نماز واجب ہوتی تو پھر نماز میں تعداد میں چھ ہو جاتیں اور کوئی نماز صلوٰۃ وسطیٰ نہ بن سکتی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر صلوٰۃ وسطیٰ سے مراد عصر کی نماز ہے تو اسے وسطیٰ کہنے کی وہی وجہ ہے جو بیان ہو گئی کہ وجوب کے لحاظ سے یہ درمیانی نماز ہے اور اگر اس سے مراد نماز ظہر ہے تو یہ وسطیٰ اس واسطے ہے کہ یہ دن کی دو نمازوں فجر اور عصر کے درمیان پڑھی جاتی ہے اس طرح ان صورتوں میں کوئی ایسی بات موجود نہیں ہے جو و ترک کے وجوب کی نفی پر دلالت کرتی ہو کیونکہ و ترک کی نماز رات کے وقت پڑھی جانے والی نماز ہے۔

پھر آیت میں صلوٰۃ وسطیٰ سے مراد وہ فرض نماز ہے جو بقیہ فرض نمازوں میں درمیانی ہو جبکہ و ترک کی نماز فرض نہیں ہے۔ اگرچہ یہ واجب ہے کیونکہ یہ ضروری نہیں کہ ہر واجب فرض بن جائے اس لیے کہ فرض وہ ہوتا ہے جو وجوب کے سب سے اونچے درجے پر ہوتا ہے۔

نیز اگر یہ کہا جائے کہ و ترک کی فرضیت فرض نمازوں کے بعد ایک زائد فرض کے طور پر وارد ہوئی جس کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول دلیل ہے (ان اللہ زادکم الی صلاتکم صلوٰۃ وھی الوتر) اللہ تعالیٰ نے تمہاری فرض نمازوں میں ایک اور نماز کا اضافہ کر دیا ہے اور یہ و ترک کی نماز ہے) تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ و ترک کے وجوب سے قبل ہی صلوٰۃ وسطیٰ والی آیت کا نزول ہو چکا تھا۔ اور اس کا نام صلوٰۃ وسطیٰ پڑ چکا تھا۔

قول باری ہے (وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِیْنَ) اور اللہ کے سامنے فرمانبردار بن کر کھڑے ہو جاؤ۔ ایک قول ہے کہ لغوی لحاظ سے قنوت کا معنی کسی چیز پر ثبات ہے۔ قنوت کے معنی کے متعلق سلف سے مختلف اقوال منقول ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ، حسن بصری، شعبی اور عطاء بن ابی رباح سے منقول ہے کہ (وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِیْنَ) میں (قَانِتِیْنَ) کا معنی مُطِيعِین ہے یعنی فرمانبردار بن کر۔ نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ قنوت کا معنی طولِ قیام ہے۔ حضرت ابن عمرؓ نے اس کے ساتھ یہ آیت تلاوت کی (اَمِّنْ هُوَ قَانِتٌ اَنَاءَ اللَّیْلِ، آیا وہ شخص جو رات کے اوقات میں قنوت کرتا ہے) یعنی دیر تک قیام میں رہتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی

ہے کہ آپ نے فرمایا (افضل الصلوٰۃ طول الفتوت، بہترین نماز وہ ہے جس میں قنوت طویل ہو یعنی قیام طویل ہو۔

جہاں کہ قول ہے کہ قنوت کا معنی سکوت یعنی خاموشی ہے اور اس کا معنی طاعت یعنی فرمانبرداری بھی ہے اور چونکہ قنوت کا اصل معنی کسی چیز پر دوام اور ثبات ہے اس لیے ہمیشہ فرمانبرداری کرنے والے کو قنوت کہا جاسکتا ہے۔ اسی طرح جو شخص نماز میں دیر تک قیام کرے، قرأت کرے یا دعائیں مانگے یا خشوع و خضوع اور سکوت میں طوالت کرے تو ایسے تمام لوگ قنوت پر عمل پیرا ہونے کی وجہ سے قانتیں کہلائیں گے۔

یہ بھی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک ماہ تک قنوت نازلہ پڑھتے رہے اور اس میں عرب کے ایک قبیلے کے خلاف بددعائیں کرتے رہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ آپ نے دعاؤں کے لیے دیر تک قیام کیا۔

حارث بن شبل نے ابو عمر و شیبانی سے روایت کی ہے کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نماز کے اندر باتیں کر لیتے تھے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی (ذُكِرُوا لِلَّهِ مَا أَنْتُمْ بِنَهْيِهِ) اس کے ذریعے ہمیں خاموشی اختیار کرنے کا حکم دیا گیا۔ یہ حکم نماز میں کلام کرنے سے نہی کا تقاضا کرتا ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعود کہتے ہیں کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں ہوتے تو ہم آپ کو سلام کرتے اور آپ اس کا جواب دیتے۔ ہمارے حبشہ جانے سے پہلے ایسا ہی ہوتا رہا۔ جب میں حبشہ سے واپس آیا اور نماز کی حالت میں آپ کو سلام کیا تو آپ نے جواب نہیں دیا میں نے آپ سے اس کا ذکر کیا جس پر آپ نے یہ فرمایا ان الله يحدث من امرك ما يشاء و انه قضیٰ ان لا تتكلموا فی الصلوٰۃ، اللہ تعالیٰ جو حکم چاہے بھیج سکتا ہے۔ اب اس نے یہ حکم دیا ہے کہ تم نماز میں باتیں نہ کرو۔

عطار بن یسار نے حضرت ابو سعید خدری سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا تو آپ نے ہاتھ کے اشارے سے اسے جواب دیا۔ پھر جب آپ نے سلام پھیر لیا تو فرمایا (کننا نرد السلام فی الصلوٰۃ فنہینا عن ذلك، ہم پہلے نماز کے اندر سلام کا جواب دے دیا کرتے تھے۔ اب ہمیں اس سے روک دیا گیا ہے) ابراہیم الطہری نے ابن عیاض سے، انہوں نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کی ہے کہ لوگ پہلے نماز کے اندر کلام

کر لیا کرتے تھے۔

پھر یہ آیت نازل ہوئی (وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا) پس جب قرآن مجید پڑھا جائے تو اس کی طرف کان لگاؤ اور خاموش رہو) معاویہ بن الحکم سلمیٰ کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان صلاتنا هذا لا یصلح فیہا شیء من کلام الناس) انماھی التسییح والتکییر وقرآءة القرآن ہماری اس نماز میں کسی قسم کی انسانی گفتگو درست نہیں ہے۔ نماز تو نام ہے تسبیح، تکبیر اور تلاوت قرآن کا۔

ان روایات میں نماز کے اندر گفتگو کرنے کی ممانعت ہے۔ راویوں کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ پہلے نماز کے اندر گفتگو کرنے کی اجازت تھی یہاں تک کہ اس کی ممانعت آگئی۔ فقہاء بھی اس ممانعت پر متفق ہیں البتہ امام مالک کا قول ہے کہ نماز کی اصلاح کے لیے نماز کے اندر گفتگو ہو سکتی ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ بھول کر بات کر لینے سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔

ہمارے اصحاب نے اس مسئلے میں کوئی فرق نہیں کیا ہے اور گفتگو کے وجود پر نماز کے فساد کا حکم لگا دیا ہے خواہ یہ گفتگو بھول کر ہوئی ہو یا نماز کی اصلاح کے لیے اس کی دلیل یہ ہے کہ آیت (وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا) اور اس کے متعلق یہ روایت کہ یہ نماز میں گفتگو کی ممانعت کے سلسلے میں نازل ہوئی ہے۔ دونوں میں اس امر کے متعلق کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے کہ آیا گفتگو بھول کر ہوئی ہے یا جان بوجھ کر اور آیا اس سے نماز کی اصلاح کا ارادہ کیا گیا تھا یا ارادہ نہیں کیا گیا تھا۔

دوسری طرف اگر محولہ بالا روایت میں آیت کے نزول کا سبب بیان بھی نہ ہوتا پھر بھی آیت میں نماز کے اندر گفتگو کی ممانعت کا احتمال موجود تھا پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سلسلے میں جتنی روایتیں منقول ہیں ان میں اصلاح کے قصد اور عدم قصد نیز سہو اور عمد کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔ یہ آیت گفتگو کی تمام صورتوں کے لیے عام ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ نماز میں کلام کرنے کی نہی کا دائرہ کار صرف عام یعنی جان بوجھ کر کلام کرنے والے تک محدود ہے۔ بھول کر کلام کرنے والا اس میں داخل نہیں ہے اس لیے کہ ناسی یعنی بھول جانے والے کو نہی کرنا محال ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نہی کے حکم میں اس بات کا جواز ہوتا ہے کہ وہ ناسی کو بھی لاحق ہو جس طرح کہ یہ عام کو لاحق ہوتا ہے۔

البتہ گناہ لازم آنے اور وعید کے استحقاق کے لحاظ سے عام اور ناسی کی صورت حال مختلف ہوتی ہے۔ لیکن نماز کے فساد اور وجوب قضا کے لحاظ سے ان دونوں میں کوئی فرق

نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ نماز میں بھول کر کھالینے والے، وضو توڑ دینے والے اور جھبستی کر لینے والے کا حکم نماز کے فاسد ہو جانے اور قضاء لازم آنے کے لحاظ سے وہی ہوتا ہے جو جان بوجھ کر ان افعال کے مرتکب کا ہے۔

البتہ گناہ کمانے اور وعید کے سننا اور ہونے کے لحاظ سے ان دونوں کی حالتیں مختلف ہوتی ہیں۔ اس وضاحت کی روشنی میں یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایجاب قضاء کی صورتوں میں نہیں کا حکم ناسی کو بھی اسی طرح لاحق ہوتا ہے جس طرح عامہ کو اگرچہ گناہ کمانے اور وعید کے سننا اور ہونے کے لحاظ سے دونوں ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ احادیث ان لوگوں کے قول کے فساد پر دلالت کرتی ہیں جو بقصد اصلاح نماز میں گفتگو کے جواز کے قائل ہیں اور جو بھول کر بات کرنے والے اور جان بوجھ کر بات کرنے والے کے درمیان فرق کرتے ہیں۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے جسے معاویہ بن الحکم نے بیان کیا ہے کہ (ان صلاتنا ہذا لا یصلح فیہا شیءٌ مِّنْ کلام الناس، ہماری اس نماز میں کلام الناس کی کوئی گنجائش نہیں ہے) اس قول کی حقیقت خبر ہے اس لیے اسے خبر پر ہی محمول کیا جائے گا۔ جس کی بنا پر اس قول کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے اس بات کی اطلاع دی گئی ہے کہ نماز میں کلام الناس کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اب اگر ایک شخص گفتگو کر لینے کے بعد بھی نمازی رہ سکتا تو پھر نماز میں کسی نہ کسی صورت میں کلام الناس کی گنجائش ہوتی۔ اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ جس نماز میں کلام الناس کی کوئی بھی صورت واقع ہو جائے گی وہ نماز نماز نہیں ہوگی۔ تاکہ حدیث میں خیر کی صورت میں جس بات کی اطلاع دی گئی ہے وہ نماز کی تمام شکلوں میں پائی جاسکے۔ ایک اور پہلو سے یہ واضح ہے کہ صلاح فساد کی ضد ہے۔

صلاح کا تقاضا ہے کہ اس کے مقابلے میں ہمیشہ فساد کا مفہوم پایا جائے۔ اب جب نماز میں کلام الناس کی گنجائش نہیں تو اس کے وجود کی صورت میں نماز فاسد ہوگی کیونکہ اگر ایسا نہیں ہوگا تو پھر نماز میں فساد کے بغیر کلام کی گنجائش پیدا ہو جائے گی۔ اور یہ بات خیر کے مقتضی کے خلاف ہے۔

اوپر ہم نے جن دو گروہوں کا قول نقل کیا ہے انہوں نے ذوالیدین کے واقعہ کے سلسلے میں

حضرت ابو ہریرہ سے مروی روایت سے استدلال کیا ہے۔ یہ حدیث کئی طرق سے مروی ہے۔ حضرت ابو ہریرہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں دن کے دوسرے حصے کی ایک نماز شاید ظہر یا عصر پڑھائی پھر آپ اٹھے اور مسجد کے آگے کی طرف موجود ایک لکڑی کے پاس جا کر اس پر اپنے دونوں ہاتھ اور پیچھے رکھ کر کھڑے ہو گئے۔

آپ کے چہرہ مبارک پر غضب کے آثار تھے۔ جلد باز قسم کے لوگ مسجد سے نکل کر ایک دوسرے سے پوچھنے لگے آیا نماز کی رکعتوں میں تخفیف ہو گئی ہے۔ لوگوں میں حضرت ابو بکر صدیق اور حضرت عمرؓ بھی موجود تھے لیکن انہیں بھی آپ سے استفسار کرنے کی ہمت نہیں ہوئی۔ اسی دوران ایک شخص اٹھا جس کے دونوں ہاتھ بہت طویل تھے اور جسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم ذوالیدین (لمیہ ہاتھوں والا) کہہ کر پکارتے تھے۔ اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: "اے اللہ کے رسول! آیا آپ بھول گئے یا نماز میں تخفیف ہو گئی؟"

آپ نے یہ سن کر فرمایا: "لو تقصروا الصلوٰۃ، نہ بھولا ہوں اور نہ ہی نماز میں تخفیف ہوئی ہے" اس پر ذوالیدین نے عرض کیا کہ آپ بھول گئے ہیں۔ یہ سن کر آپ لوگوں کی طرف مڑے اور پوچھا کہ آیا ذوالیدین درست کہہ رہے ہیں۔ لوگوں نے اثبات میں جواب دیا اس پر آپ نے ہمیں باقی ماندہ دو رکعتیں پڑھائیں اور سلام پھیرنے کے بعد سہو کے دو سجدے بھی کیئے، ان حضرات نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ حضرت ابو ہریرہ نے سارا واقعہ بیان کر دیا جس میں گفتگو بھی شامل ہے لیکن اس گفتگو سے نماز کی بنا یعنی باقی ماندہ حصہ کی ادائیگی میں کوئی افتناع پیدا نہیں ہوا۔

دوسری طرف حضرت ابو ہریرہ اسلام لانے والوں میں زمانے کے لحاظ سے متاخرین میں شمار ہوتے ہیں۔ جس سے یہ ثابت ہوا کہ اس مسئلے میں یہ روایت منسوخ نہیں ہوئی۔ یحییٰ بن سعید القطان نے روایت کرتے ہوئے کہا کہ انہیں اسماعیل بن ابی خالد نے قیس بن ابی حازم سے یہ روایت کی ہے قیس کہتے ہیں کہ ہم نے حضرت ابو ہریرہ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ ہمیں حدیث سنائیے۔ حضرت ابو ہریرہ فرماتے لگے کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں تین برسوں تک رہا۔

حضرت ابو ہریرہ سے یہ بھی مروی ہے کہ آپ مدینے آئے تو اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم خیبر میں تھے۔ آپ بھی ادھر ہو لیے اور جب وہاں پہنچے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم خیبر فتح

کر چکے تھے۔

ان حضرات نے استدلال میں یہ کہا ہے کہ جب ذوالیدین کا واقعہ حضرت ابو ہریرہ کے اسلام کے بعد پیش آیا اور یہ سب کو معلوم ہے کہ نماز میں گفتگو کی ممانعت مکہ میں ہو گئی تھی جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کا کہنا ہے کہ جب وہ حبشہ سے واپس آئے تو نماز میں اس کی ممانعت ہو چکی تھی یہی وجہ تھی کہ جب انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی حالت میں سلام کیا تھا تو آپ نے سلام کا جواب نہیں دیا تھا اور گفتگو کی ممانعت کی اطلاع دی تھی۔ اس لیے اس پورے بیان سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ذوالیدین کی حدیث میں جو واقعہ پیش آیا تھا وہ نماز میں گفتگو کی ممانعت کے بعد کا واقعہ ہے۔

امام مالک کے اصحاب کا اس سلسلے میں یہ کہنا ہے کہ اس واقعے میں گفتگو کی وجہ سے نماز اس لیے فاسد نہیں ہوتی کہ یہ ساری گفتگو نماز کی اصلاح کی خاطر ہوئی تھی۔ امام شافعی کا استدلال یہ ہے کہ اس واقعے میں نماز اس لیے فاسد نہیں ہوتی کہ یہ گفتگو بھول کر ہوئی۔

ان حضرات کے اس استدلال کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اگر ذوالیدین کی حدیث نماز میں کلام کی ممانعت کے بعد کی ہوتی تو یہ نماز میں کلام کو مباح کر دیتی اور ماقبل کی ممانعت کے حکم کو ختم کر دیتی کیونکہ اس حدیث میں ذوالیدین نے انہیں یہ نہیں بتایا کہ نماز میں گفتگو کا یہ جواز کسی ایک حالت کے ساتھ مخصوص ہے دوسری حالتوں کے ساتھ نہیں۔ سفیان بن عیینہ نے ابو حازم سے، انہوں نے حضرت سہل بن سعد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من نایہ فی صلاتہ شیء فلیقل سبحان اللہ انما التصفیق للنساء والتسبیح للرجال جس شخص کو نماز میں کوئی بات پیش آجائے تو وہ سبحان اللہ کہے۔ تالی بجانا عورتوں کے لیے ہے۔ مردوں کے لیے تو سبحان اللہ کہنا ہے۔

سفیان نے زہری سے، انہوں نے ابو سلمہ سے، انہوں نے حضرت ابو ہریرہ سے اور آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ الفاظ روایت کیے ہیں (التسبیح للرجال والتصفیق للنساء مردوں کے لیے سبحان اللہ کہنا ہے اور عورتوں کے لیے تالی بجانا ہے) اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں گفتگو کرنے سے منع فرما کر کسی صورت حال کے پیش آنے کی شکل میں سبحان اللہ کہنے کا حکم دیا۔ اب جبکہ ذوالیدین کے واقعے میں صحابہ کرام نے سبحان اللہ نہیں کہا اور نہ ہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ترکِ تسبیح پر انہیں کچھ کہا تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ذوالیدین کا واقعہ صحابہ کرام

کو تسبیح کی تعلیم دینے سے قبل کا ہے۔ کیونکہ یہ ہونہیں سکتا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے موقعہ کے لیے انہیں تسبیح کی تعلیم دی ہو اور وہ تسبیح چھوڑ کر کوئی اور طریقہ اختیار کریں۔ اور اگر صحابہ کرام اس موقع پر تسبیح کا وہ طریقہ چھوڑ دیتے جس کا انہیں حکم ہوتا تو تسبیح کے مامور طریقے کو چھوڑ کر گفتگو کے ممنوع طریقے کو اختیار کرنے پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ان پر ضرور تنقید ہوتی۔

اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ ذوالیدین کا واقعہ دو میں سے ایک صورت میں وقوع پذیر ہوا ہے۔ یا تو یہ نماز میں گفتگو کی ممانعت کے حکم سے پہلے وقوع پذیر ہوا یا یہ اس صورت کے بعد وقوع پذیر ہوا جبکہ نماز میں ابتدائی طور پر کلام کی ممانعت کر دی گئی تھی پھر اجازت ہو گئی تھی اور پھر اس قول سے اس کی ممانعت ہو گئی کہ (التسبیح للرجال والتصفیق للنساء)

ہجرت کے بعد مدینہ منورہ میں نماز کے اندر گفتگو کی ممانعت پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو معمر نے زہری سے، انہوں نے ابوسلمہ بن عبدالرحمن سے، انہوں نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے کہ ”حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر یا عصر کی نماز پڑھا تو آگے انہوں نے باقی ماندہ حدیث بھی بیان کر دی۔ زہری نے اس روایت پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ یہ واقعہ بدر سے پہلے کا ہے۔ پھر اس کے بعد معاملات مستحکم ہوتے گئے۔

حضرت زید بن ارقم کا قول ہے کہ ہم نماز کی حالت میں گفتگو کر لیتے تھے حتیٰ کہ آیت (اقوموا للہ قانتین) نازل ہوئی اور ہمیں خاموش رہنے کا حکم ملا۔ حضرت ابوسعید خدری کا قول ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی حالت میں سلام کیا۔ آپ نے اشارے سے اس کا جواب دیا پھر فراغت کے بعد فرمایا (کننا نورد السلام فی الصلاة فنهینا عن ذلك) ہم پہلے نماز کی حالت میں سلام کا جواب دے دیا کرتے تھے پھر ہمیں اس سے روک دیا گیا۔

حضرت ابوسعید خدری کم سن صحابہ میں سے تھے۔ ان کی کم سنی پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہشام نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت عائشہ سے کی ہے۔ حضرت عائشہ نے فرمایا تھا کہ ”ابوسعید خدری اور انس بن مالک کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کا کیا پتہ۔ یہ دونوں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں چھوٹے لڑکے تھے“

دوسری طرف حضرت عبداللہ بن مسعود کی حبشہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آمد مدینہ میں ہوئی تھی۔ زہری نے سعید بن المسیب، ابوبکر بن عبدالرحمن اور عروہ بن الزبیر سے یہ روایت کی ہے کہ عبداللہ بن مسعود اور آپ کے رفقاء حبشہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں مدینہ آئے۔

اہل سیر نے روایت کی ہے جنگ بدر میں ابو جہل کو جب عفرار کے دونوں بیٹوں نے زخمی کر دیا تھا تو حضرت عبداللہ بن مسعود نے اسے قتل کیا تھا۔

اگر بات اسی طرح ہے تو حضرت عبداللہ بن مسعود نے حبشہ سے واپسی پر نماز میں گفتگو کی ممانعت کی خبر دی ہے اور یہ اس وقت کی بات ہے جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم معرکہ بدر کے لیے جانے پر تیار بیٹھے تھے۔

دوسری طرف عبداللہ بن و صہب نے عبداللہ بن العمری سے، انہوں نے نافع سے اور انہوں نے حضرت ابن عمر سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عمر نے ذوالیدین کا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ابو ہریرہ ذوالیدین کی شہادت کے بعد مسلمان ہوئے تھے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ حضرت ابو ہریرہ نے ذوالیدین کے جس واقعہ کی روایت کی ہے وہ ان کے مسلمان ہونے سے پہلے کی روایت ہے کیونکہ حضرت ابو ہریرہ فتح خیبر کے سال مسلمان ہوئے تھے۔

اس سے یہ بات پایہ ثبوت تک پہنچ گئی کہ حضرت ابو ہریرہ نے اگرچہ اس واقعہ کی روایت کی ہے لیکن وہ اس واقعہ کے وقت موجود نہیں تھے۔ جیسا کہ حضرت برار بن عازب کا قول ہے کہ ”ہم جو باتیں تمہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا تے ہیں وہ سب کی سب ہم نے آپ سے نہیں سنی ہیں لیکن یہ باتیں ہمارے اصحاب نے ہم سے بیان کی ہیں“ حماد بن سلمہ نے حمید سے اور انہوں نے حضرت انس سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: ”بخدا جو باتیں ہم تمہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا تے ہیں وہ سب کی سب ہم نے آپ سے نہیں سنی ہیں بلکہ ہم یعنی صحابہ کرام آپس میں ایک دوسرے کو سنا تے تھے اور ہم کبھی ایک دوسرے پر غلط بیان کی تہمت نہیں لگاتے“

ابن جریج نے عمرو سے، انہوں نے یحییٰ بن جعدہ سے، انہوں نے عبدالرحمن بن عبدالقاری سے روایت کی ہے کہ انہوں نے حضرت ابو ہریرہ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ ”رب کعبہ کی قسم میں نے یہ نہیں دیکھا کہ جو شخص صبح کے وقت جنبی ہو تو وہ روزہ نہ رکھے، بلکہ رب کعبہ کی قسم یہ بات محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمائی ہے“ پھر جب حضرت ابو ہریرہ کو حضرت عائشہ اور حضرت ام سلمہ کی یہ روایت سنائی گئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم صبح کے وقت جنابت کی حالت میں ہوتے اور جنابت بھی احتلام کی بنا پر نہ ہوتی اور پھر آپ اس دن کا روزہ رکھ لیتے تو حضرت ابو ہریرہ نے نے سن کر کہا کہ ”مجھے اس کا علم نہیں ہے۔“

جو بات میں نے کہی ہے اس کی خبر مجھے فضل بن العباس نے دی تھی۔“ اب یہاں بھی

ذوالیدین کے واقعہ کے سلسلے میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں کوئی ایسی بات موجود نہیں ہے جو اس پر دلالت کرتی ہو کہ حضرت ابو ہریرہ اس واقعہ کے عینی شاہد ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس روایت کے بعض طرق میں حضرت ابو ہریرہ کے الفاظ مروی ہیں کہ "حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں نماز پڑھائی" تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ حضرت ابو ہریرہ کی اس سے مراد یہ ہو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو نماز پڑھائی اور حضرت ابو ہریرہ بھی مسلمانوں میں سے ایک فرد ہیں۔

جس طرح کہ مسعر بن کدام نے عبد الممالک بن میسرہ سے اور انہوں نے النزال بن سبرہ سے روایت کی ہے کہ ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اتادایا کھکناسدعی مینی عبد مناف فانتم الیوم بنو عبد اللہ وذن بنو عبد اللہ ہم اور تم بنو عبد مناف میں سے ہونے کے دعویدار تھے لیکن آج تم بنو عبد اللہ ہو اور ہم بھی بنو عبد اللہ ہیں) النزال بن سبرہ کی اس روایت سے مراد یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی قوم سے فرمایا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ نماز میں گفتگو کی ممانعت کا حکم اگر غزوہ بدر سے قبل دیا گیا ہوتا تو حضرت زید بن ارقم اس حکم کی گواہی نہ دیتے کیونکہ وہ بہت کم عمر تھے جس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ جب حضرت عبد اللہ بن رواحہ نے جنگ موتہ (حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری دور کی جنگ) میں شرکت کی تو اس وقت زید بن ارقم ایک یتیم کی حیثیت سے ان کی کفالت میں پرورش پا رہے تھے۔ اور ظاہر ہے کہ غزوہ بدر سے قبل پیش آنے والے واقعہ کا حضرت زید بن ارقم جیسے کم سن انسان کو ادراک نہیں ہو سکتا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر حضرت زید بن ارقم نے نماز میں گفتگو کی اباحت کا مشاہدہ کیا تھا تو یہ جائز ہے کہ ممانعت کے بعد اباحت کا حکم دیا گیا ہو اور پھر ممانعت کر دی گئی ہو اور یہی حکم اس سلسلے کا آخری حکم ہو۔ اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ حضرت ابو ہریرہ نے بھی ممانعت کے بعد اباحت کا مشاہدہ کیا ہو اور اس کے بعد پھر ممانعت کا حکم دے دیا گیا ہو۔

البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ ذوالیدین کے واقعہ کے متعلق ان کی روایت لامحالہ مشاہدہ کی بنا پر نہیں ہے۔ کیونکہ وہ اس واقعہ کے بعد مسلمان ہوئے تھے۔ اس کی بھی گنجائش ہے کہ حضرت زید بن ارقم نے قول باری (ذخومواللہ فانیتین) کے نزول تک نماز میں صحابہ کرام کی گفتگو کی کیفیت کی اطلاع دی ہے اور ان کے اس قول کا کہ ہم نماز میں گفتگو کر لیا کرتے تھے "مطلب یہ ہے کہ مسلمان

نمازیں گفتگو کر لیا کرتے تھے۔

انہوں نے یہ الفاظ اس لیے استعمال کیے تھے کہ وہ بھی مسلمانوں ہی کے ایک فرد تھے جس طرح النزال بن سبرہ کے الفاظ "ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" کا مفہوم یہ ہے کہ آپ نے ان کی قوم سے خطاب کیا تھا اور انہوں نے اس کی نسبت اپنی طرف اس لیے کی کہ وہ بھی اپنی قوم کے ایک فرد تھے۔ یا جس طرح حسن بصری کا قول ہے کہ "ہمیں حضرت ابن عباسؓ نے بصرہ میں خطبہ دیا تھا حالانکہ حسن اس وقت وہاں نہیں تھے اور بصرہ میں ان کی آمد اس واقعہ کے بعد ہوئی تھی۔

ذوالبیدین کا واقعہ اس زمانے میں پیش آیا تھا جب نماز میں گفتگو کی اباحت تھی اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اس واقعہ میں یہ مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سلام پھیرنے کے بعد اٹھ کر مسجد میں گڑھے ہونے ایک تنے کا سپہارا لے کر کھڑے ہو گئے۔ ادھر جلد باز قسم کے لوگ مسجد سے باہر آ گئے اور پھر پوچھنے لگے کہ آیا نماز میں تخفیف ہو گئی ہے۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کی طرف رخ کر کے استفسار کیا کہ آیا ذوالبیدین درست کہہ رہے ہیں لوگوں نے ان کے قول کی تصدیق کی۔

اب ظاہر ہے کہ اس دوران جو گفتگو ہوئی اس کا بعض حصہ تو عہد اٹھا اور بعض حصہ اصلاح صلوٰۃ کے لیے نہیں تھا بلکہ کسی اور مقصد کے لیے تھا تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ذوالبیدین کا واقعہ اس زمانے میں پیش آیا جب نماز میں گفتگو کی اباحت تھی۔

اس لیے اس بارے میں خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اگر یہ اباحت ابتدا میں تھی اور اس کے بعد ممانعت وارد ہوئی تو پھر ہمارے مخالفین کے لیے اس واقعہ سے استدلال کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے اور اگر یہ واقعہ ممانعت کے بعد پیش آیا تو پھر بھی اس میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ جماعت کے بعد اباحت ہو گئی ہو اور پھر ممانعت کر دی گئی ہو اور اس طرح آخری حکم ممانعت کا ہو اور اس حکم کے ذریعے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں موجود اباحت کا حکم منسوخ ہو گیا ہو۔

ہم نے یہ پہلے بیان کر دیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ مردوں کے لیے تسبیح اور عورتوں کے لیے تصفیق یعنی تالی بجانا ہے، حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کے بعد کا ارشاد ہے کیونکہ اگر یہ پہلے کا ہوتا تو اس واقعے میں نماز میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نسیان پر لوگوں کی طرف سے مامور بہ یعنی تسبیح کو ترک کر کے کلام کرنے پر آپ ضرور تنقید کرتے کیونکہ لوگوں کو یہ علم تھا کہ موقع پر گفتگو کرنے کی اجازت نہیں ہے بلکہ تسبیح یعنی سبحان اللہ کہنے کا حکم ہے۔

اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ تسبیح کا حکم اباحت کلام کا نسخ ہے اور اس کا ورود اس کے بعد ہوا ہے۔ اب یہ ضروری ہو گیا کہ حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں جو حکم ہے وہ عملی طور پر مختلف فیہ ہو جائے اور محالیت کے سلسلے میں وارد ہونے والی روایات اس کے نسخ کا فیصلہ کر دیں۔

اس لیے کہ ہمارا یہ قاعدہ ہے کہ اگر دو روایتیں ایسی آجائیں جن میں سے ایک خاص ہو اور دوسری عام پھر عام پر عمل پیرا ہونے پر سب کا اتفاق ہو اور خاص پر اختلاف ہو تو ایسی صورت میں پہلی روایت دوسری روایت کو ختم کر دے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے ساہی اور عامد کے حدیث کے درمیان فرق کیا ہے تو پھر سہواً اور عمداً کلام کرنے کے درمیان کیوں نہیں فرق کیا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بڑا کھوکھلا سا اعتراض ہے جو کسی جواب کے لائق بھی نہیں۔ جواب میں تو صرف یہی پہلو مد نظر ہوتا ہے کہ ایک کے مقابلے میں دوسرے مسئلے یا موقف کے دلائل واضح ہو جائیں۔

بہر حال ہمارے نزدیک افسادِ صلوة کے لحاظ سے ساہی اور عامد کے حدیث میں کوئی فرق نہیں ہے۔ بشرطیکہ اس حدیث میں اس کے اپنے فعل کا دخل ہو۔ ہمارے نزدیک فرق ان صورتوں میں پڑتا ہے جبکہ حدیث کا یہ فعل خود اس کا اپنا ہو یا ایسا نہ ہو بلکہ بے اختیار لاحق ہو گیا ہو۔ اگر صورت یہ ہو کہ اس نے بھول کر زخم کو چھیر دیا ہو اور اس سے خون نکل آیا ہو یا اسے قے ہو گئی تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی خواہ اس نے بھول کر ایسا کیوں نہ کیا ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے بھول کر اور جان بوجھ کر سلام کرنے والے کے درمیان فرق کیا ہے حالانکہ سلام کرنا بھی نماز میں کلام کرنے کے مترادف ہے۔ اس لیے یہی حکم دوسرے تمام کلام کا بھی ہونا چاہیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ سلام ذکر کی ایک قسم ہے۔ اور اس کے ذریعے نماز سے باہر آنا مسنون ہے۔ اگر نمازی جان بوجھ کر سلام کا قصد کرے گا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی جس طرح کہ عمدتاً سلام کا لفظ کہہ کر نماز کے آخر میں اس سے باہر آجاتا ہے۔

اگر اس نے بھول کر ایسا کیا تو اسے ایک قسم کا ذکر شمار کر لیا جائے گا اور اس کے ذریعے وہ نماز سے باہر نہیں آسکے گا۔ ہم نے اسے ذکر اس لیے قرار دیا کہ اس لفظ سے فرشتوں اور اس جگہ موجود نمازیوں کو سلام کیا گیا ہے اور نمازی "السلام علی ملائکة اللہ وحبیبہ"

و میکانی "اللہ کے فرشتوں اور جبریل اور میکائیل پر سلام) یا "السلام علی نبی اللہ" (اللہ کے نبی پر سلام) کہے تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی۔

اب چونکہ یہ ذکر کی قسم ہے اس لیے یہ کہہ کر وہ نماز سے باہر نہیں آسکے گا الا یہ کہ وہ جان بوجھ کر یہ کہے تو اس صورت میں نماز سے باہر ہو جائے گا۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ نماز میں اس جیسا ذکر موجود ہے اور نماز اس سے فاسد نہیں ہوتی اور وہ ہے "السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین" اگر نماز میں بھول کر اسی قسم کا ذکر نماز کی جانب سے ہو جائے اور نہ ہی ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اس کلام کو شامل ہوگا۔ اگر نماز کی جان بوجھ کر سلام کرے تو اس صورت میں ہم نے اس کے فساد کا حکم لگا دیا ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ نماز میں نے کلام الناس کے ممنوع عمل کا ارتکاب کیا بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا یہ عمل نماز سے خارج ہو جانے کا مستنون طریقہ ہے۔

اب جبکہ اس نے عمداً یہ عمل کیا تو اس نے گویا نماز سے ٹھکنے کے مسنون طریقے کا ارادہ کر لیا اور اس طرح اس نے اپنی نماز قطع کر لی۔ نیز یہ پہلو بھی ہے کہ شرعی نماز کی شرط یہ ہے کہ اس میں کلام نہ کیا جائے۔ اب جب اس نے جان بوجھ کر کلام کر لیا اور اس کا ارادہ اصلاح صلوة نہ ہو تو سب کے نزدیک یہ نماز شرعی نماز نہیں ہوتی۔ اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ نماز میں گفتگو کا وجود اس نماز کو شرعی نماز کے دائرے سے خارج کر دے۔

جس طرح کہ طہارت کی کیفیت ہے چونکہ یہ نماز کی شرط ہے۔ اس بنا پر بھول کر یا جان بوجھ کر ترک طہارت کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا یعنی دونوں صورتوں میں نماز نہیں ہوتی، اسی طرح ترک قرأت، ترک رکوع و سجود اور نماز کے بقیہ تمام فرائض کی کیفیت ہے کہ ان میں سہواً یا عمداً ترک سے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔

اس لیے صلوة ایک شرعی اسم ہے اور اس کی صوت کا تعلق مختلف شرائط کے ساتھ ہے جب یہ شرائط نہیں پائی جاتیں گی تو اس عمل سے صلوة کا شرعی اسم زائل ہو جائے گا اور چونکہ اس کی ایک شرط ترک کلام بھی ہے۔ اس لیے جب کلام کا وجود ہوگا تو اس عمل سے صلوة کا شرعی اسم چھین جائے گا اور ایسا شخص فاعل صلوة نہیں کہلائے گا۔ اس لیے ایسی نماز ہمارے نزدیک درست نہیں ہوگی۔

ہمارے اس استدلال پر اگر معتزضین ہم پر روزے کی صورت بھی لازم کر دیں کہ اس میں

ترکِ اکل شرط ہے اور روزے کے شرعی اسم کا اس کے ساتھ تعلق ہے لیکن اس میں بھول کر اور جان بوجھ کر کھا لینے کے حکم میں اختلاف ہے کہ پہلی صورت میں روزہ نہیں ٹوٹتا جبکہ دوسری صورت میں ٹوٹ جاتا ہے تو اس اعتراض کے جواب میں ہم یہ کہیں گے کہ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ دونوں صورتوں میں روزہ ٹوٹ جاتے۔

اس بنا پر ہمارے اصحاب کا یہ قول ہے کہ اگر روایت موجود نہ ہوتی تو یہ ضروری ہوتا کہ بھول کر اور جان بوجھ کر کھا لینے کے حکم میں کوئی فرق نہ ہو اور جب ہمارے اصحاب نے قیاس کو تسلیم کر لیا تو حکم کی علت تمام صورتوں میں جاری رہے گی اور اس کا یہ عمل درست رہے گا۔

حالتِ خوف میں نماز

قولِ باری ہے (حَاتَّ حِفْتُمْ قَرِجًا لَّا دُكْبَانًا، اگر تمھیں خوف ہو تو پھر پیدل یا سوار کی صورت میں) اول خطاب میں اللہ تعالیٰ نے نماز اور اس کی محافظت کا حکم دیا اور یہ چیز نماز کے تمام فرائض کی انجام دہی کے لزوم اور اس کی حدود کو قائم رکھنے کی ضرورت پر دلالت کرتی ہے کیونکہ محافظت کا ذکر ان باتوں کا مقتضی ہے۔

پھر صلوٰۃ وسطیٰ کا الگ ذکر کر کے اس کی تاکید فرمائی۔ ہم نے تاکید کے ذکر کا فائدہ پہلے بیان کر دیا ہے۔ پھر اس پر (تَوَمُّوا لِلَّهِ تَائِبِينَ) کو عطف کیا۔ یہ فقرہ سکوت کے لزوم، نماز میں خشوع اور نماز کی حالت میں چلنے پھرنے اور کام کرنے سے باز رہنے کے معانی پر مشتمل ہے جبکہ امن اور اطمینان کی کیفیت ہو۔

پھر اس پر حالتِ خوف کو عطف کر کے تمام احوال میں نماز کی ادائیگی کا حکم دیا اور خوف کی بنا پر ترکِ صلوٰۃ کی رخصت نہیں دی۔ فرمایا (حَاتَّ حِفْتُمْ قَرِجًا لَّا دُكْبَانًا) اس میں لفظ (قَرِجًا لَّا) راجل (پیدل چلنے والا) کی جمع ہے۔ اس لیے آپ 'راجل' اور 'دجال'، اسی طرح کہتے ہیں جس طرح 'تاجد' اور 'تجار' یا 'صاحب' اور 'صحاب' یا 'تائِب' اور 'تایب' کہتے ہیں۔

خوف کی حالت میں پیدل نماز پڑھنے کا حکم دیا اور ترکِ صلوٰۃ کے سلسلے میں اسے معذور نہیں سمجھا جس طرح کہ بیمار کو یہ حکم دیا کہ وہ بیماری کی حالت میں کھڑے ہو کر، بیٹھ کر، پہلو پر لیٹ کر جس صورت میں بھی نماز ادا کر سکتا ہو کرے۔ اسی طرح خوف کی حالت میں سواری پر سوار صورت میں نماز کا حکم دیا اور اس طرح اشارے سے ارکانِ صلوٰۃ کی ادائیگی کی ایاحت کر دی کیونکہ سوار کے لیے

صرف یہی ممکن ہے کہ وہ اشارے سے نماز ادا کرے اس کے لیے قیام، قعود، رکوع اور سجدہ ممکن نہیں۔
 صلوة الخوف کے متعلق حضرت ابن عمر سے مروی ہے کہ اگر خوف اس سے زیادہ ہو یعنی جنگ
 کی صورت ہو تو لوگ اپنے قدموں پر کھڑے ہو کر پیدل نماز ادا کریں گے یا سوار ہو کر خواہ ان کا رخ قبلے
 کی طرف ہو یا نہ ہو۔ نافع کا کہنا ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے
 آیت میں جس خوف کا ذکر ہے وہ جنگ سے کم درجے کا خوف ہے۔ لیکن اگر جنگ کا خوف ہو
 اور دشمن مقابلے پر موجود ہو تو پھر درج بالا طریقے سے نماز ادا کرنا جائز ہوگا۔ خوف کی حالت میں جب
 سواری پر نماز کی ادائیگی مباح کر دی گئی اور اس میں فرق نہیں رکھا گیا کہ کس کا رخ قبلے کی طرف ہے
 اور کس کا نہیں ہے تو آیت اس دلالت پر مشتمل ہو گئی کہ استقبال قبلہ کے بغیر بھی نماز کی ادائیگی جائز
 ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہر حالت میں نماز کی ادائیگی کا حکم دیا اور یہ فرق نہیں رکھا کہ کس کے لیے
 استقبال قبلہ ممکن ہے اور کس کے لیے نہیں ممکن تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ جس کے لیے
 قبلے کی طرف رخ کرنا ممکن نہ ہو وہ جس حالت میں بھی ادائیگی ممکن ہو نماز ادا کر سکتا ہے۔

اس پر ایک اور جہت سے بھی دلالت ہو رہی ہے وہ یہ کہ قیام، رکوع اور سجدہ نماز کے فرائض
 ہیں اور اللہ تعالیٰ نے سواری پر سوار ہو کر نماز کی ادائیگی کا حکم دے کر ان فرائض کو چھوڑ دینا مباح
 کر دیا تو پھر استقبال قبلہ کے چھوڑ دینے کا جواز اولیٰ ہوگا کیونکہ قیام، رکوع اور سجدہ استقبال قبلہ سے
 بڑھ کر موکد ہیں اور جب ان کا چھوڑنا جائز ہے تو استقبال قبلہ کا چھوڑنا اس سے بڑھ کر جائز ہوگا۔
 اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا سطور میں جو کچھ کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے خوف کی حالت میں بھی
 ترکِ صلوة کو مباح قرار نہیں دیا اور جس طرح بھی اس کی ادائیگی ممکن ہو اسے ادا کرنے کا حکم دیا لیکن
 دوسری طرف ہم یہ دیکھتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خندق کی جنگ میں چار نمازیں نہیں
 پڑھیں حتیٰ کہ رات آگئی پھر آپ نے انہیں اسی ترتیب سے قضا کیا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس عمل میں یہ دلیل موجود ہے کہ خوف کی حالت میں ترکِ صلوة
 کے جواز کی گنجائش ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت میں خوف کی حالت میں بھی نماز
 کی ادائیگی کا حکم ہے جبکہ اس سے پہلے فرض نمازوں کی ادائیگی کی تاکید گذر چکی ہے۔ کیونکہ زیر بحث
 آیت قولِ باری (حَاذِرُوا عَلَى الصَّلٰوةِ وَالصَّلٰوةِ الْكَوْسِطِي) پر عطف ہے پھر آپ نے اس
 قول (وَتُحَرِّمُوا لِلّٰهِ قَاتِلِيْنَ) کے ذریعے اس کی اور تاکید کر دی۔ اس میں یہ حکم دیا کہ خشوع اور خضوع
 نیز سکون اور قیام میں ہمیشگی ہو۔ اور یہ پابندی لگا دی کہ نماز کی حالت میں ایک حال سے دوسرے

حال کی طرف انتقال نہ ہو اگر ہو تو صرف ایسے حال کی طرف جو خود نماز کا حیز ہو مثلاً رکوع سجود وغیرہ۔ اگر صرف اسی قدر بیان پر اکتفا کر لیا جاتا تو پھر کوئی گمان کرنے والا یہ گمان کر سکتا تھا کہ فرض نمازیں ان شرائط کے بغیر درست نہیں ہوتیں۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے خوف کی حالت میں ان نمازوں کی ادائیگی کی کیفیت بیان فرمادی اور یہ کہا (وَإِنِ خِفْتُمْ فِرَّجَالًا أَوْ رُكْبَانًا) اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے خوف یا بد امنی کی حالت میں بھی اس کی ادائیگی کا حکم دیا اور مکلفین کو اس حالت کی بنا پر معذور سمجھ کر اس کے ترک کی اجازت نہیں دی۔

یہاں جنگ کی حالت کا ذکر نہیں کیا کیونکہ خوف کی تمام حالتیں جنگ کی حالتیں نہیں ہوتیں اس لیے کہ دشمن کی موجودگی خوف کا سبب بن جاتی ہے اگرچہ فی الواقع جنگ کی صورت نہ بھی ہو۔ اس حالت میں بھی نماز کی ادائیگی کا حکم دیا ہے اور قتال یعنی جنگ کی حالت کا ذکر نہیں کیا ہے غزوة خندق میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لیے نمازیں ادا نہیں کیں کہ آپ اور آپ کے صحابہ کفار سے جنگ میں مشغول تھے اور جنگ میں مشغولیت نماز سے مانع ہو جاتی ہے۔

اسی لیے آپ نے فرمایا تھا (مَلَأَ اللَّهُ قُبُورَهُمْ وَيَوْمَئِذٍ أَكْثَرُ الْمُضِلَّةِ الْوَسْطَى، اللہ تعالیٰ ان مشرکین کی قبروں اور گھروں کو آگ سے بھر دے کیونکہ انہوں نے ہمیں صلوة الوسطیٰ کی ادائیگی سے مشغول رکھا) ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے کہ جنگ میں عملی طور پر مشغول ہو جانے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ یہ کیوں نہیں تسلیم کرتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خندق کی جنگ میں اس لیے نماز ادا نہیں کی تھی کہ اس وقت صلوة الخوف نازل نہیں ہوئی تھی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ محمد بن اسحاق اور واقفی سب نے یہ ذکر کیا ہے کہ غزوة ذات الرقاع کا وقوع غزوة خندق سے پہلے ہوا تھا۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس غزوة میں صلوة الخوف ادا کی تھی۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوة خندق کے موقع پر جو نمازیں چھوڑی تھیں وہ جنگ میں مصروفیت کی بنا پر چھوڑی تھیں کیونکہ قتال نماز کی صحت کے لیے مانع اور اس کے منافی ہے۔

اس آیت سے ان لوگوں نے بھی استدلال کیا ہے جو اس کے قائل ہیں کہ خائف کے لیے حالت مشی میں نماز کی ادائیگی درست ہے خواہ وہ کسی کا پیچھا کیوں نہ کر رہا ہو کیونکہ قول باری ہے (وَإِنِ خِفْتُمْ فِرَّجَالًا أَوْ رُكْبَانًا) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے کہ آیت میں

مشی (قدموں سے چلنا) مذکور نہیں ہے۔

تیز یہ بات ہے کہ جو شخص کسی کا تعاقب کر رہا ہو وہ مخالف نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر اسے کسی قسم کا خوف لاحق بھی ہو جائے تو تعاقب چھوڑ کر جب واپس ہو جائے گا تو اس کا خوف جاتا رہے گا جب کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں مخالف کے لیے اس طرح نماز کی ادائیگی کو مباح کیا ہے اور جب کسی شخص کا تعاقب کیا جا رہا ہو تو اس کے لیے جائز ہے کہ خوف کی صورت میں وہ پیدل یا سوار نماز ادا کر لے۔

قول باری ہے (قَادًا اٰمِنًا مِمَّا تَدْعُوْنَ وَاللّٰهُ لَمَّا عَنَّكُمْ مَا تَدْعُوْنَ لَوْ اَلْعٰلَمُوْنَ ، پھر جب تمہیں امن ہو جائے تو اللہ کو اسی طرح یاد کرو جس طرح اس نے تمہیں وہ باتیں سکھائیں جو تم نہیں جانتے تھے) جب اللہ تعالیٰ نے حالت خوف کا ذکر فرمایا تو اس میں سوار یا پیدل ہر ممکن طریقے سے نماز کی ادائیگی کا حکم دیا تو اس پر امن کی حالت کو عطف کر کے فرمایا (قَادًا اٰمِنًا مِمَّا تَدْعُوْنَ وَاللّٰهُ) اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ حالت خوف میں جس بات کا بیان گذر چکا ہے اس سے مراد نماز ہے۔ نیز اس کا تقاضا یہ ہے کہ نماز کے اندر ذکر اللہ واجب ہے۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (قَادًا تَدْعُوْنَ وَاللّٰهُ تَدْعُوْنَ) قیام و قعود کی حالتوں میں اللہ کو یاد کرو) اس کی نظیر یہ آیت بھی ہے (وَذَكَرَا سَمِيحًا فَصَلُّوا) اس نے اللہ کے نام کو یاد کر کے پھر نماز پڑھی)۔

اسی طرح یہ آیت ہے (وَقَدْ اَنَّ الْفَجْرِ اَنَّ كُنَّا نَقُودًا مَشْهُودًا) اور فجر کے قرآن کا بھی التزام کر و کیونکہ قرآن فجر مشہود ہوتا ہے یعنی خدا کے فرشتے اس کے گواہ بنتے ہیں) اللہ تعالیٰ نے (حَافِظُوْا عَلٰی الصَّلٰوٰتِ وَالصَّلٰوٰةِ الْاُولٰٓئِکَ الْمَوْسُوٰتِ) سے جس خطاب کی ابتداء کی ہے وہ نماز کی ادائیگی، اس کے فرائض اور شرائط کی تکمیل اور اس کی حدود کی حفاظت کے حکم پر مشتمل ہے اور قول باری (رَدُّوْهُمُوْا لِلّٰهِ قٰنِتِیْنَ) نماز میں قیام کے ایجاب کو متضمن ہے۔

پھر لفظ قنوت الیسا اسم ہے جس کا اطلاق طاعت پر ہوتا ہے۔ اس سے آیت اس بات کی مقتضی ہو گئی کہ نماز کے تمام افعال طاعت کے تحت آتے ہوں اور طاعت کے سوا کسی اور عمل کی اس میں مداخلت نہ ہو۔ کیونکہ قنوت کا مفہوم کسی کام پر ہمیشگی ہے۔ اس سے یہ بات خود بخود معلوم ہو گئی کہ نماز میں گفتگو کی ممانعت ہے۔ اسی طرح چلنے اور بیٹنے کی بھی ممانعت ہے۔

نیز کھانے پینے اور ہر ایسے عمل کی ممانعت ہے جو طاعت کے ضمن میں نہ آتا ہو۔ کیونکہ لفظ جس معانی کو متضمن ہے وہ یہ ہے کہ طاعت کے ان افعال پر دوام کا حکم ہے جو نماز کے افعال ہیں اور ان کے سوا اور افعال میں مشغول ہو کر ان کے ترک کی نہیں ہے۔ اس لیے کہ ان افعال کے

ترک سے ترک قنوت لازم آئے گا جس کا مفہوم طاعت کے ان افعال پر دوام ہے۔
یہ لفظ اس کا بھی متقاضی ہے کہ خشوع اور خضوع نیز سکون میں بھی دوام ہو کیونکہ یہ لفظ
بہر حال اپنے ضمن میں یہ مفہوم لیے ہوئے ہے اور اس کا متقاضی بھی ہے۔ اس طرح یہ لفظ اپنے
حروف کی قلت کے باوجود نماز کے تمام افعال، اذکار، قرائت اور سنن پر مشتمل ہے نیز ہر ایسے
فعل کی ممانعت کا بھی متقاضی ہے جو نماز کی حالت میں طاعت کے ضمن میں نہیں آتا۔ واللہ الموفق۔

طاغون سے بھاگ نکلنے کا بیان

قولِ باری ہے (اَلْمَوْتُ سَوَاءٌ لِّالَّذِيْنَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَ لِهٰمْ اَلْمَوْتُ حَذَرَ الْمَوْتِ فَمَا لَكُمْ لِمَا لَكُمْ مِنَ اللّٰهِ مَوْتًا تَحْتَرِفُوْنَ اَحْيَا هُمْ) کیا تم نے ان لوگوں کو نہیں دیکھا جو اپنے گھروں سے موت کے خوف سے نکل پڑے حالانکہ ان کی تعداد ہزاروں تک پہنچتی تھی، پھر اللہ تعالیٰ نے ان سے فرمایا مَرَجَاؤُ۔ پھر انہیں زندہ کر دیا۔

حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ ان کی تعداد چار ہزار تھی اور یہ لوگ طاغون سے بھاگ نکلنے کے لیے اپنے گھروں سے نکل کھڑے ہوئے تھے پھر سب کے سب مَر گئے۔ ان پر اللہ کے ایک نبی کا گذر ہوا۔ انہوں نے اللہ سے انہیں زندہ کر دینے کی دعا کی، اللہ نے انہیں زندہ کر دیا۔ حسن بصری سے بھی منقول ہے کہ یہ لوگ طاغون سے بھاگ نکلے تھے۔ عکرمہ کا قول ہے کہ یہ لوگ جنگ سے بھاگے تھے۔ یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے طاغون سے ان کے بھاگ نکلنے کو ناپسند فرمایا تھا۔

اس کی نظیر یہ قولِ باری ہے (اَيْنَمَا تَكُوْنُوْا يَدْرِكِكُمُ الْمَوْتُ وَاَنْتُمْ فِيْ بُرُوجٍ مُّشِيْدَةٍ) تم جہاں کہیں بھی ہو گے موت تمہیں آئے گی خواہ تم مضبوط برجوں میں ہی کیوں نہ ہو) اسی طرح قولِ باری ہے (حُلِّ اِنَّ الْمَوْتَ الَّذِيْ تَفِرُّوْنَ مِنْهُ قَاتِلُهُ مُكْرِمًا لِّكُمْ، اَب كِه دِيْحِيْ كِه جِس مَوْت سِيْ نَم بَهَا كَتِيْ هُو وَهُ ضَرُوْر تَهِيْ اِيْ لِيْ كِيْ)۔

اسی طرح قولِ باری ہے (حُلِّ كُنْ يَنْفَعَكُمُ الْفِرَارُ اِنَّ فِرَارًا مِّنَ الْمَوْتِ اَوْ الْقَتْلِ، اَب كِه دِيْحِيْ كِه جِس مَوْت سِيْ نَم بَهَا كَتِيْ هُو وَهُ ضَرُوْر تَهِيْ اِيْ لِيْ كِيْ)۔ نیز ارشادِ ربّانی ہے (قِيَادًا بَجَاءِ اَحْيَا هُمْ لَا يَسْتَاخِرُوْنَ سَاعَةً وَّلَا يَسْتَعِدُّوْنَ، اَب كِه دِيْحِيْ كِه جِس مَوْت سِيْ نَم بَهَا كَتِيْ هُو وَهُ ضَرُوْر تَهِيْ اِيْ لِيْ كِيْ)۔ اور نہ آگے بڑھ سکیں گے۔

جب انسانوں کے احوال موقت اور محصور ہیں کہ ان میں تقدیم و تاخیر کا کوئی امکان نہیں جس کی جو اجل اللہ نے مقرر کر دی ہے وہ آگے پیچھے نہیں ہو سکتی۔ اب طاعون کے مقام سے جان بچانے کی خاطر بھاگ نکلنا دراصل اس قانون خداوندی سے روگردانی کے مترادف ہے۔ بدقالی، شگون کی خاطر پرندہ اڑانے اور ستاروں کی چال پر یقین کرنے کا بھی یہی حکم ہے۔

یہ سب صورتیں دراصل اللہ تعالیٰ کی قضا و قدر سے فرار کی شکلیں ہیں حالانکہ کسی کو اس کی قضا و قدر سے نکلنے کا یارا نہیں ہوتا، عمرو بن جابر الحضرمی سے روایت ہے، انہوں نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الفسار من الطاعون كالفسار من التوحف والصابرفیہ كالصابوقی التوحف، طاعون کے مقام سے بھاگنا اسی طرح گناہ کی بات ہے جس طرح میدان جنگ اور لشکر اسلام سے فرار ہونا اور طاعون کی وبا میں صبر کرنے کے اپنی جگہ مقیم انسان میدان جنگ میں ڈٹ جانے والے انسان کی طرح ہے)۔

یحییٰ بن کثیر نے سعید بن المسیب سے، انہوں نے حضرت سعد سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ (لاعدوی ولاطیبة واتتکن المطیبة فی شیء فہی فی الفرس والمرآة والمدارواذا سمعتم بالطاعون یارضون لستم بہا فلا تھیطوا علیہ واذا کان وانتم بہا فلا تخرجوا فواغذہ چھوت اور بدقالی کی کوئی حیثیت نہیں۔ اگر کسی چیز میں بدشگونی ہوتی تو گھوڑے، عورت یا گھر میں ہوتی۔ اگر تمہیں کسی علاقے میں طاعون پھوٹ پڑنے کی خبر ملے اور تم اس علاقے کے اندر نہ ہو تو وہاں نہ جاؤ اور اگر کسی جگہ تمہارے ہوتے ہوئے یہ بیماری پھیل جائے تو اس سے بھاگنے کی خاطر وہاں سے نہ لکھو حضرت اسامہ بن زید کے واسطے سے طاعون کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی حدیث مروی ہے۔ زہری نے عبد الحمید بن عبد الرحمن سے، انہوں نے عبد اللہ بن حارث بن عبد اللہ بن نوفل سے، انہوں نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے زہری سے شام کی طرف گئے جب مقام سرغ میں پہنچے تو تاجروں نے اطلاع کر دی کہ وبائی بیماری پھیلی ہوئی ہے۔ آپ نے مہاجرین و انصار رضوان اللہ علیہم اجمعین سے مشورہ کیا لیکن ان حضرات کی آراء میں اختلاف تھا۔ آپ نے واپسی کا عزم کر لیا تھا اس پر امیر لشکر اسلام حضرت ابو عبیدہ بن الجراح نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ ”آیا یہ اللہ تعالیٰ کی قضا و قدر سے فرار نہیں ہے؟“ اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: ”ابو عبیدہ، کا شکر یہ بات تمہارے سوا کسی اور کی زبان سے نکلی ہوتی! ہم اللہ کی ایک قضا و قدر سے نکل کر دوسری

قضا و قدر کی طرف جا رہے ہیں۔

تمہارا کیا خیال ہے کہ اگر تمہارے اونٹ ہوتے اور انہیں لے کر تم ایک وادی میں داخل ہو جاتے جس کے دو کنارے ہوتے ایک کنارہ سرسبز و شاداب اور دوسرا خشک اور قحط زدہ بنجر ہوتا اگر تم سرسبز حصے میں اپنے اونٹ چراتے تو بھی اللہ کی قضا و قدر کے مطابق چراتے اور اگر خشک حصے میں چراتے تو بھی اللہ کی قضا و قدر کے مطابق چراتے۔“

اسی دوران حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ وہاں آگئے اور فرمایا کہ میرے پاس اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد موجود ہے۔ میں نے آپ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ (اذا سمعتم بہ فی الارض فلا تقدوا علیہ واذا وقع بارض وانتم بہا فلا تنحوا خوفا وراعتہ، جب تم کسی علاقے میں و بار کے متعلق سنو تو ادھر نہ جاؤ اور اگر تم کسی ایسی جگہ موجود ہو اور وہاں یہ و بار پھوٹ پڑے تو اس سے بھاگ نکلنے کی خاطر وہاں سے نہ نکلو۔)

یہ سن کر حضرت عمرؓ نے اللہ تعالیٰ کا شکر اور حمد و ثناء کی اور پھر وہیں سے مدینہ منورہ لوٹ گئے ان تمام روایات میں طاعون سے بچ نکلنے کی خاطر طاعون کی جگہ سے نکل جانے کی ممانعت ہے نیز طاعون کی جگہ میں جانے کی بھی ممانعت ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جب بندوں کے آجال مقرر و محصور ہیں کہ ان میں تقدیم و تاخیر نہیں ہو سکتی تو اس کی کیا وجہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی سرزمین میں داخل ہونے سے منع فرما دیا جہاں طاعون کی وبا پھیلی ہوتی ہو جبکہ آپ نے وہاں سے اس و بار کی وجہ سے نکلنے سے بھی روک دیا حالانکہ وہاں جانے اور وہاں ٹھہرے رہنے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نہی کی وجہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص وہاں جائے گا تو عین ممکن ہے کہ وہ طاعون میں مبتلا ہو کر مر جائے۔ اس صورت میں کہتے والے کو یہ کہنے کا موقع مل جائے گا کہ اگر وہ وہاں نہ جاتا تو اس کی موت واقع نہ ہوتی۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں جانے سے روک دیا تاکہ ایسی بات نہ کہی جائے کیونکہ یہ بات قضا و قدر کے خلاف ہے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ كُنَّا نُبْصِرُ لَوَلَّوْنَا الْبُيُوتَ وَمَا كُنَّا لِنَافِلُكَ شَيْئًا لَّئِن لَّمْ يَكُنِ الْإِنشَاءُ لَدَيْكَ فَتَلُوتُ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ خَلْقًا وَاحِدًا لَلْأَرْضُ وَمَنْ عَلَيْهَا مُرْسَدَاتٌ يَرْجِعُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمْ وَأَنْتَ تَتَقَبَّلُهُمْ يَوْمَ تُنْفِثُ السُّحُبَ لِيَجْزِيَ اللَّهُ ذَلِكُمْ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّوَالِي كَافِرُونَ)

کی سی باتیں نہ کرو جن کے عزیز واقارب اگر کبھی سفر پر جاتے ہیں یا جنگ میں شریک ہوتے ہیں (اور وہاں کسی حادثے سے دوچار ہو جاتے ہیں تو وہ کہتے ہیں کہ اگر وہ ہمارے پاس ہوتے تو نہ مارے جاتے اور نہ قتل ہوتے۔ اللہ اس قسم کی باتوں کو ان کے دلوں میں حسرت و اندوہ کا سبب بنا دیتا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے پسند نہیں کیا کہ کوئی شخص ایسی جگہ پر اپنی اجل کی بنا پر مر جائے اور پھر جاہل لوگ یہ کہتے پھریں کہ اگر وہاں نہ جاتا تو نہ مرتا۔ ایک شاعر نے اس مفہوم کو بہت اچھے طریقے سے اپنے ان دو شعروں میں ادا کیا ہے۔

یقولون لی لو کان بالوہل لم تموت
و لو اتی استودعنا الشمس لاهتت
بثنیہ ذالانباء یکذب قیلہا
الیہا المتایا عینہا و دلیلہا

لوگ مجھے کہتے ہیں کہ اگر تم مقامِ رمل میں ہوتے تو ثنیہ نہ مرتی حالانکہ خیر میں اس بات کی تکذیب کرتی ہیں۔ اگر میں ثنیہ کو سورج کے اندر بھی چھپا دیتا پھر بھی اس کی موت بعینہ وہاں تک پہنچنے میں کامیاب ہو جاتی۔ ہمارے اس بیان کردہ معنی پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول (لا یوردن ذو عاقتہ علی مصحح، کوئی آفت والا یعنی متعدی مرض والا کسی صحت مند کے پاس سرگزر نہ جائے) محمول کیا جائے گا جبکہ آپ کا یہ قول بھی موجود ہے (لا عدوی دلا طیرۃ، چھوت اور بدفالی کی کوئی حیثیت نہیں ہے)۔

تاکہ کسی صحت مند کو متعدی مرض والے کے پاس جانے کی بنا پر بیماری لگ جانے کی صورت میں یہ نہ کہا جائے کہ اسے اس بیمار کے قرب کی وجہ سے تعدیہ ہو گیا ہے یعنی بیماری لگ گئی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک دفعہ عرض کیا گیا کہ ابتدائی خارش تو اونٹ کی تھوٹھنی میں ہوتی ہے۔

لیکن دوسرے اونٹوں کو خارش کی بیماری لگ جاتی ہے۔ یعنی اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بیماری میں تعدیہ یعنی چھوت موجود ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (قما اعدی الاول پھر پہلے اونٹ میں کس چیز نے چھوت پیدا کر دی) ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضرت زبیر نے ایک شہر فتح کرنا چاہا ان سے کہا گیا کہ وہاں تو طاعون کی وبا پھیلی ہوئی ہے لیکن حضرت زبیر اس میں داخل ہو گئے اور فرمایا کہ ”ہم تو طعن یعنی نیزہ بازی اور طاعون کے لئے ہی آئے ہیں“

یہ بھی روایت ہے کہ حضرت ابو بکر نے جب شام کی طرف عساکر اسلامی روانہ کیے تو آپ کچھ

دوران کے ساتھ گئے اور یہ دعا کی کہ ”اے اللہ! انہیں طعن یعنی نیڑوں اور طاعون کے ذریعے فنا کر“ حضرت ابو بکرؓ کے اس قول کی تاویل میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ کچھ کا یہ قول ہے کہ جب حضرت ابو بکرؓ نے لشکر یوں کو ایمان پر استقامت اور صحیح بھیرت نیز کفار سے جہاد کی بے تابی کی کیفیت میں پایا تو آپ کو خطرہ لاحق ہو گیا کہ کہیں یہ کسی آزمائش میں مبتلا نہ ہو جائیں۔

دوسری طرف شام کا علاقہ طاعون کی بیماری کے لیے مشہور تھا۔ اس لیے آپ نے یہ چاہا کہ ان کی موت اسی حالت میں واقع ہو جس حالت میں یہ مدینے سے نکلے ہیں اور انہیں دنیا اور اس کی چمک دمک کی آزمائش میں پڑنے کا موقعہ ہی نہ آئے۔ کچھ دوسرے اہل علم کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بار فرمایا تھا (فناء امتی بالمطعن والمطاعون میری امت کی موت نیزہ بازی اور طاعون میں لکھی ہوئی ہے۔

یہاں لفظ ”امتی“ سے آپ کی مراد جلیل القدر صحابہ کرام ہیں۔ آپ نے یہ اطلاع دے دی کہ اللہ تعالیٰ ان لوگوں کے ہاتھوں ممالک فتح کرے گا جن کی صفت یہ ہوگی۔ اس بنا پر حضرت ابو بکرؓ نے یہ توقع ظاہر کی کہ شام کی طرف جانے والی فوجیں ہی وہی لوگ ہوں جن کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ذکر فرمایا ہے۔ اور اسی لیے آپ نے دعا کے الفاظ کے ذریعے ان کی حالت کی خبر دے دی۔

یہی وجہ ہے کہ شامی محاذ کے سپہ سالار اعظم حضرت ابو عبیدہ بن الجراحؓ نے شام کے علاقے سے نکلنا پسند نہیں کیا۔ حضرت معاذؓ شام میں تھے جب وہاں طاعون کی وبا پھیلی آپ نے دعا کی کہ اے اللہ ہمیں بھی اس وبا کا ایک حصہ عطا کر۔

جب آپ کی ہتھیلی میں نیزہ لگا تو آپ نے اس زخم کو چومنا شروع کر دیا اور کہنے لگے کہ اگر میرے کف دست میں فلاں فلاں چیزیں ہوتیں تو مجھے خوشی نہ ہوتی لیکن نیزے کے زخم کی انتہائی خوشی ہے (چونکہ اس زخم کی بنا پر حضرت معاذؓ کو اپنا تعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مندرجہ بالا حدیث سے نظر آنے لگا تھا۔ اسی بنا پر آپ اس خوشی کا اظہار کر رہے تھے)۔

آپ کہتے کہ کاش میں بچہ ہوتا کیونکہ بعض دفعے بچے پر اللہ تعالیٰ کی برکت نازل ہوتی ہے۔ اس قول سے آپ طاعون کے مرض میں مبتلا ہونے کی تمنا کا اظہار کرتے تھے تاکہ آپ بھی ان لوگوں میں شامل ہو جائیں جن کی صفت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بیان کی ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے ہاتھوں ممالک فتح کرے گا اور ان کی وجہ سے اسلام کو غلبہ عطا کرے گا۔

آیت میں ان لوگوں کے قول کے بطلان پر دلالت موجود ہے جو عذابِ قبر کے منکر ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ عذابِ قبر کا اقرار دراصل تناسخ کے قول کو تسلیم کرنا ہے (تناسخ کا عقیدہ یہ ہے کہ انسانی روح فنا نہیں ہوتی بلکہ موت کے بعد وہ کوئی اور روپ و صدار لیتی ہے۔ اس کا یہ روپ اس کی پہلی زندگی کے مطابق ہوتا ہے اور پہلی زندگی میں سُپن یعنی نیکی غالب ہوگی تو دوسری زندگی کا یہ روپ اچھا ہوگا۔ اگر پہلی زندگی میں پاپ یعنی گناہ غالب ہوگا تو دوسری زندگی کا روپ برا ہوگا۔ ہندوؤں کا یہی عقیدہ ہے)۔

آیت میں اس قول کا بطلان اس طرح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی کہ اس نے اس قوم کو موت سے ہمکنار کر دیا پھر انہیں زندہ کر دیا اسی طرح اللہ تعالیٰ انہیں قبر میں بھی زندہ کر دے گا اور اگر وہ عذاب کے سزاوار ہوں گے تو انہیں وہیں عذاب بھی دے دے گا۔

قولِ باری ہے (وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ، اور اللہ کے راستے میں قتال کرو اور جان لو کہ اللہ تعالیٰ سننے والا جاننے والا ہے) اس آیت میں اللہ کے راستے میں قتال کا حکم ہے لیکن یہ حکم جمل ہے کیونکہ اس میں اس سبیل کا ذکر نہیں ہے جس کے ذریعے قتال کیا جائے۔ البتہ دوسرے مواقع میں اس کا ذکر ہے۔ ہم جب ان مواقع میں پہنچیں گے تو انشاء اللہ تفصیل سے گفتگو کریں گے۔

قولِ باری ہے (مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً، کون ہے جو اللہ کو قرضِ حسنہ دے کہ پھر اللہ اسے اس کے لیے کئی گنا کر دے) آیت میں لطیف ترین کلام اور بلیغ ترین پیرایہ بیان کے ذریعے نیکی کے کاموں اور بھلائی کی راہوں میں اتفاق کی دعوت دی گئی ہے۔ اسے قرض کا نام دیا تاکہ نیکی کے کاموں پر ثواب کے استحقاق کی تاکید ہو جائے۔ کیونکہ قرض کا لازمی طور پر عوض ہوتا ہے جس کا قرض دینے والا مستحق ہوتا ہے۔ یہود کو اس لطیف نکتے کی خبر نہ ہو سکی یا انہوں نے جان بوجھ کر جاہل پننے کی کوشش کی چنانچہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو کہنے لگے کہ اللہ تعالیٰ ہم سے قرض مانگ رہا ہے گویا ہم دولت مند ہیں اور وہ (نعوذ باللہ) ہمارا محتاج ہے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی (لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ، بے شک اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کی بات سن لی ہے جنہوں نے یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ فقیر ہے اور ہم مال دار ہیں)۔

لیکن دوسری طرف اہل اسلام نے اس نکتے کو اچھی طرح سمجھ لیا اور انہیں اللہ کی طرف سے

دیتے جانے والے ثواب اور کیئے جانے والے وعدے کا پورا و توفیق ہو گیا جس کے نتیجے میں وہ صدقات و خیرات میں ایک دوسرے سے سبقت لے جانے میں کوشاں ہو گئے۔ روایت ہے کہ آپ پر جب یہ آیت نازل ہوئی تو حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہما نے عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں جو کچھ عطا کر کیا ہے اس میں سے قرض مانگ رہا ہے اور میرے پاس دو زمینیں ہیں ایک اوپر کی طرف یعنی عالیہ میں اور دوسری نیچے کی جانب یعنی سافلہ میں۔ اب میں ان میں سے بہتر زمین کو اللہ کی راہ میں صدقہ کرتا ہوں۔

قول باری ہے (إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَوْلَاكُمْ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَنَجْعَلَنَّ لَكُمْ أَمْثَلًا مِمَّا كُنْتُمْ فِيهِ) کہنے لگے کہ ہم پر اسے کس طرح حکومت حاصل ہو سکتی ہے؟ آیت اس پر دلالت کر رہی ہے کہ امامت میں وراثت نہیں ہے۔ کیونکہ جب یہود نے اپنے اوپر ایسے شخص کو بادشاہ بنا دیا تو اللہ تعالیٰ نے ان کی تردید کرتے ہوئے یہ فرمایا کہ طالوت علم اور قوت کی بنا پر اس اعزاز کے مستحق ٹھہرے پس نسب کی بنا پر نہیں۔

نیز آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ علم اور ذاتی فضائل کے مقابلے میں نسب کی کوئی حیثیت نہیں ہے اور یہ خوبیاں نسب پر مقدم ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا کہ اس نے طالوت کا انتخاب ان کے علم اور قوت کی بنا پر کیا ہے اگرچہ دوسرے یہود ان سے نسب کے لحاظ سے افضل تھے۔ یہاں جسم کا ذکر دراصل طالوت کی جسمانی قوت اور طاقت کی زیادتی سے عبارت ہے۔ کیونکہ عادتاً جس شخص کے جسم میں پھیلاؤ زیادہ ہوتا ہے اس کی طاقت و قوت بھی زیادہ ہوتی ہے۔ یہاں موٹاپا مراد نہیں کہ جس میں قوت و طاقت کا فقدان ہو اس لیے کہ جنگ کے اندر ایسے جسم کی کوئی قدر و قیمت نہیں ہوتی بلکہ یہ وبالِ جان ہوتا ہے جبکہ یہ اعلیٰ قوت کا مالک نہ ہو۔

قول باری ہے (خَمِزٌ شَرِيبٌ مِنْهُ تَكِيْسٌ مِثْقَالُ حَبِّ خَمْزٍ) جو اس کا پانی پئے گا وہ میرا ساتھی نہیں۔ میرا ساتھی صرف وہ ہے جو اس سے پیاس نہ بھجائے۔ ہاں ایک آدھ چلو کوئی پی لے تو پی لے، آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ دریا سے پینے سے مراد منہ لگا کر اور اپنے ہونٹ پانی پر رکھ کر پینا ہے۔ اس لیے کہ آیت میں دریا سے پینے اور پیاس بھجانے کی ممانعت تھی، البتہ ایک آدھ چلو بھر لینے کی اجازت تھی۔ یہ تشریح امام ابوحنیفہ کے قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے "میں نے

اگر دریائے فرات سے پانی پی لیا تو میرا غلام آزاد ہے، تو اسے منہ لگا کر پینے پر مجبور کیا جائے گا۔ اگر اس نے چلو بھر کر یا کسی برتن میں ڈال کر دریا کا پانی پی لیا تو حانت نہیں ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں انہیں دریا سے پانی پینے کی ممانعت کر دی تھی اور اس کے ساتھ ساتھ پیاس بچھانے سے بھی انہیں روک دیا گیا تھا۔ لیکن اس سے چلو بھر لینے کو مستثنیٰ کر دیا گیا تھا۔ اس لیے شرب یعنی پانی پینے کی ممانعت بحالہ باقی رہی اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ چلو بھر لینا شرب میں داخل نہیں ہے۔

قول باری ہے (اَلَا اِنَّكَ فِي الدِّينِ كَدَّ تَبِيْنٌ اَلَمْ تَشُدْ مِنَ النَّحْبِ هَدِيْنٌ كَيْ مَعَالِيْ كُوْنِيْ زُوْرًا زَبْرًا دَسْتِيْ نَهِيْنٌ بِهٖ صَحِيْحٌ بَاتٌ غَلَطٌ بَاتٌ سَهْلٌ جَهَانٌ كَرُّ رُكْحٍ دِيْ كَتِيْ هٖ) ضحاک، سدی اور سلیمان بن موسیٰ سے مروی ہے کہ یہ آیت منسوخ ہو چکی ہے اور اس کی ناسخ یہ آیت ہے (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِيْنَ، اے نبی کافروں اور منافقوں سے جہاد کرو)۔

نیز یہ قول باری ہے (خَاقِطُوا الْكُشْبِرِ كِيْنٌ، مشرکین کو قتل کرو) حسن بصری اور قتادہ سے مروی ہے کہ یہ آیت اہل کتاب کے ساتھ خاص ہے جنہوں نے جزیہ ادا کرنا قبول کر لیا تھا۔ مشرکین عرب کے ساتھ اس کا تعلق نہیں ہے کیونکہ ان کے حق میں جزیہ قابل قبول نہیں ہے۔ ان کے لیے صرف ایک ہی راستہ تھا اسلام یا تلوار۔ ایک قول ہے کہ یہ آیت انصار کے ان بعض اولاد کے متعلق نازل ہوئی تھی جنہیں ان کے والدین نے اسلام لانے پر مجبور کیا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ اور سعید بن جبیر سے یہی روایت ہے۔

اس کی تشریح میں ایک روایت یہ بھی ہے کہ ”جو شخص جنگ کے بعد اسلام لے آیا ہو اسے یہ نہ کہو کہ وہ زبردستی مسلمان ہو گیا ہے، اس لیے کہ جو وہ اسلام لانے پر رضامند ہو گیا اور درست طریقے سے اسلام لے آیا تو اب زبردستی کی صورت باقی نہیں رہی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (اَلَا اِنَّكَ فِي الدِّينِ اَكْرَاهِيْ كُوْنِيْ زُوْرًا زَبْرًا دَسْتِيْ نَهِيْنٌ بِهٖ صَحِيْحٌ بَاتٌ غَلَطٌ بَاتٌ سَهْلٌ جَهَانٌ كَرُّ رُكْحٍ دِيْ كَتِيْ هٖ) کی خیر کی صورت میں امر ہے۔ اس میں اس کی گنجائش ہے کہ مشرکین کے ساتھ قتال کے حکم سے پہلے اس آیت کا نزول ہوا ہو۔ اس لیے اس کا حکم تمام کفار کو عام ہو۔ جس طرح کہ یہ قول باری ہے (اِنَّكَ كُنْتَ اَكْرَاهِيْ كُوْنِيْ زُوْرًا زَبْرًا دَسْتِيْ نَهِيْنٌ بِهٖ صَحِيْحٌ بَاتٌ غَلَطٌ بَاتٌ سَهْلٌ جَهَانٌ كَرُّ رُكْحٍ دِيْ كَتِيْ هٖ) سے بدی کو ٹال دیا کیجئے تو پھر یہ ہوگا کہ جس شخص میں اور آپ میں عداوت ہے وہ ایسا ہو جائے گا جیسا کوئی ولی درست ہوتا ہے۔

اسی طرح یہ قول باری ہے (ادْعُ بِالنَّبِيِّ هِيَ أَحْسَنُ السَّبِيحَةِ ، آپ نیکی سے بدی کو ٹال دیا کیجئے) نیز قول باری ہے (وَجَادِ لِنَهْدِ بِنَاتِنِي هِيَ أَحْسَنُ ، آپ ان کا مقابلہ نیکی سے کیجئے) اسی طرح قول باری ہے (وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا ، اور جب ان سے جہالت والے لوگ بات چیت کرتے ہیں تو وہ کہہ دیتے ہیں خیر)۔

ابتداءً اسلام میں قتال کی ممانعت تھی حتیٰ کہ مخالفین کے سامنے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت کی حجت قائم ہو گئی لیکن جب حجت تام ہونے اور معاملہ واضح ہو جانے کے بعد بھی مخالفین نے معاندانہ رویہ اپناتے رکھا تو مسلمانوں کو تلوار اٹھانے کا حکم مل گیا۔ اس لیے زیرِ بحث آیت میں مندرج حکم مشرکین عرب کے حق میں اس قول باری (وَاجْتَنِبُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ، اور مشرکین کو تم جہاں کہیں پاؤ قتل کر دو) کی بنا پر منسوخ ہو گیا۔

البتہ اہل کتاب کے حق میں آیت کا حکم باقی رہا بشرطیکہ وہ جزیہ کی ادائیگی تسلیم کر لیں اور اہل اسلام کے حکم اور ان کی ذمہ داری میں داخل ہو جائیں۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مشرکین عرب سے اسلام یا تلوار کے سوا اور کوئی بات قبول نہیں کی۔ اس آیت میں یہ بھی جائز ہے کہ اس کا حکم فی الحال تمام کافروں کے لیے ثابت ہو۔ اس لیے کہ اگر کوئی بھی مشرک یہودی یا عیسائی ہو جائے تو اسے اسلام قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا بلکہ ہم اسے جزیہ کے بدلے اس کے دین پر باقی رہنے دیں گے۔

اب اگر آیت کا حکم ان تمام مشرکین کے لیے ثابت ہے جنہوں نے اہل کتاب کا دین اختیار کر لیا ہو تو پھر آیت امام شافعی کے قول کے بطلان پر دلالت کرتی ہے۔ ان کا قول ہے مجوس یا نصاریٰ میں سے جو شخص یہودیت اختیار کرے گا اسے اپنے دین کی طرف لوٹ جانے یا اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ آیت بہر حال اس قول کے بطلان پر دلالت کر رہی ہے کیونکہ اس میں یہ حکم ہے کہ ہم کسی کو دین کے معاملے میں مجبور نہ کریں۔ اس حکم میں جو عموم ہے اسے تمام کفار کے حق میں اس طرح استعمال کرنا ممکن ہے جو ہم پہلے ذکر کرتے ہیں۔

اگر کوئی شخص یہ سوال اٹھائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مشرکین عرب کے ساتھ قتال کا حکم دیا گیا اور ان سے اسلام یا تلوار کے سوا اور کوئی صورت قبول نہ کرنے کا امر ہوا اس طرح کیا انہیں دین کے معاملے میں مجبور کر دیا گیا اور یہ بات تو واضح ہے کہ جو شخص زبردستی دین اسلام میں داخل ہو گا وہ مسلمان نہیں ہوگا۔ آخر اسلام پر انہیں مجبور کرنے کی کیا وجہ ہے؟

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ انہیں اسلام کے اظہار پر مجبور کیا گیا تھا۔ اسلام کے اعتقاد پر مجبور نہیں کیا گیا تھا کیونکہ اعتقاد پر مجبور کرنا ہمارے نزدیک درست نہیں ہوتا۔ اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (امدت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ فاذا قالوہا عصموا منی ذموا واما اللہم الا یحقہا ذمنا ہم علی اللہ، میں تو اس پر مامور ہوں کہ لوگوں سے جنگ کرتا رہوں یہاں تک کہ وہ لا الہ الا اللہ یعنی کلمہ توحید کا اقرار کر لیں۔

جب وہ ایسا کر لیں گے تو وہ میرے ہاتھوں سے اپنی جان اور اپنا مال محفوظ کر لیں گے اور ان پر صرف اسی وقت ہاتھ ڈالا جائے گا جب کسی کا حق ان پر لازم ہو جائے گا اور ان کا حساب و کتاب اللہ کے ذمے ہوگا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں یہ بتا دیا کہ مشرکین سے قتال صرف اظہار اسلام کی خاطر ہوتا ہے۔

رہ گئے ان کے اعتقادات تو وہ اللہ کے سپرد ہیں نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نبوت کی صحت پر دلیل و برہان اور حجت قائم کیے بغیر ان مشرکین سے قتال نہیں کیا۔ گویا نبوت کی صحت کے دلائل اعتقاد اور اظہار اسلام دونوں کے لیے قائم کیے گئے تھے۔ کیونکہ ان دلائل کی وجہ سے جہاں مشرکین پر اسلام لانا اور اسلام کے متعلق اعتقاد پیدا کرنا لازم ہو جاتا وہاں یہ دلائل ان سے اظہار اسلام کے بھی متقاضی ہوتے اور جنگ اظہار اسلام کے لیے ہوتی تھی۔

اس میں بڑے بڑے مصالح پوشیدہ تھے ایک تو یہ کہ جب ایک مشرک اسلام کا اظہار کر دیتا اگرچہ عقیدہ وہ اسے تسلیم نہ کرتا۔ تو اس صورت میں مسلمانوں کے ساتھ اس کی مجالست، قرآنی آیات کی سماعت، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے دلائل کے مشاہدات اور ان کا پے در پے وقوع سے اسلام کی طرف بلانے اور اس کے اپنے عقیدہ شکر کے فساد کی وضاحت کا باعث بنتے۔

ایک اور مصلحت یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں تھا کہ ان لوگوں کی نسل میں ایسے لوگ بھی ہوں گے جو عقیدہ توحید کے پرستار بنیں گے اس لیے انہیں قتل کرنا درست نہیں تھا جبکہ یہ علم بھی ہو کہ ان کی اولاد میں موحّدین اور اہل ایمان پیدا ہوں گے۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اہل کتاب میں سے اگر کسی کو اسلام پر مجبور کر کے مسلمان بنا لیا جائے تو وہ ظاہری طور پر مسلمان شمار ہوگا اور اسے اپنے دین کی طرف لوٹ جانے کی اجازت نہیں دی جائے گی۔ البتہ اگر وہ اپنے سابقہ دین کی طرف لوٹ جائے گا تو اس کی گردن نہیں ماری جائے گی

اور اسے دینِ اسلام میں داخل ہونے پر مجبور کیا جائے گا۔ کیونکہ جو ایک شخص دائرہ اسلام میں داخل ہو جائے تو اکراہ یا جبر کی وجہ سے اسلام کا حکم زائل نہیں ہوتا اگرچہ اس کا بالجبر اسلام میں دخول اس بات پر دال ہوتا ہے کہ اس کے دل میں اسلام کے عقیدے کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے۔ جیسا کہ ہم ان مشرکین کے اسلام کا حال بیان کر آئے ہیں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قتال کی وجہ سے مسلمان ہو گئے تھے، ورج بالاحدیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (اموت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ فاذا قالوا عصبوا منی دماءہم واما لہم الا بحتہا) اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپ نے قتال کے موقع پر اظہارِ اسلام کو اسلام کے حکم میں داخل کر لیا۔ اس لیے اہل ذمہ میں سے جو شخص زبردستی اسلام میں داخل ہوا ہو اسے بھی اسلام کے حکم میں داخل کرنا ضروری ہو گیا۔ انہیں شک کا فائدہ دے کر قتل نہیں کیا گیا۔

ہمیں اس مسئلے میں فقہاء کے کسی اختلاف کا علم نہیں ہے کہ اگر اہل اسلام سے برسرِ جنگ کسی قوم کا کوئی جنگی قیدی سزائے موت پانے کے لئے لایا جائے اور وہ اس وقت کلمۃ اسلام پڑھ لے تو وہ مسلمان شمار ہوگا قتل کے خوف سے اس کا اسلام لانا اس سے اسلام کا حکم زائل نہیں کر سکے گا اسی طرح ذمی کا بھی مسئلہ ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ قولِ باری (لَا اِکْرَہَ کَافِرِیْنَ) ذمی کو اسلام میں زبردستی داخل کرنے کی ممانعت کر رہا ہے اور جب اس طرح کا اکراہ ممنوع ہے تو ضروری ہے کہ ایسا شخص اسلام کے حکم میں شمار نہ کیا جائے اور نہ ہی اسلام کا کوئی حکم اس سے متعلق ہو۔ نیز اس معاملے میں ذمی کا حکم حربی کے حکم کی طرح نہ ہو کیونکہ حربی کی طرف سے مسلمانوں کے ذمے ہیں آنے سے انکار اسلام میں اسے زبردستی داخل کرنے کے جواز کا باعث بن سکتا ہے لیکن جو شخص مسلمانوں کے ذمے ہیں اگر ذمی بن گیا اسے اسلام پر مجبور کرنا درست نہیں ہوگا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جو یہ ثابت ہو گیا کہ جن لوگوں کو اسلام پر مجبور کرنا جائز ہے ان کے حق میں زبردستی اور خوش دلی کے لحاظ سے اسلام کے حکم میں کوئی فرق اور اختلاف نہیں ہوتا اس بنا پر اس کی مشابہت عتق، طلاق اور ایسے تمام عقود کے ساتھ ہو گئی جن میں جہد اور ہزل (سنجیدگی سے کوئی بات کہنا یا کام کرنا جہد کہلاتا ہے اور مذاق اور لالابالی انداز سے ایسا کرنا ہزل کہلاتا ہے) دونوں کے حکم میں یکسانیت ہوتی ہے اور اختلاف نہیں ہوتا۔

پھر اس کے بعد اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ اکراہ کا حکم دیا گیا تھا یا اس کی اجادت دی گئی تھی

جس طرح کہ اس لحاظ سے غنق اور طلاق کے حکم میں فرق نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اگر کسی شخص نے کسی کو طلاق باعتاق پر مجبور کر دیا تو ان دونوں کا حکم اس پر ثابت ہو جائے گا۔ اگرچہ مجبور کرنے والا اس لحاظ سے ظالم قرار دیا جائے گا کہ اسے ایسا کرنے سے روکا گیا تھا لیکن اسے ایسا کرنے سے روک دیا جانا ہمارے نزدیک عتاق اور طلاق کے حکم کو باطل نہیں کرے گا۔ یہی صورت حال اسلام پر مجبور کرنے کی بھی ہے۔

قول باری ہے (اَلْكَوْتَرِ اِلَى الَّذِي حَاجَّ اِبْرَاهِيْمَ فِى رَبِّهٖ اَنْ اَتَاكَ اللّٰهُ الْمَلَكُ ، کیا تم نے اس شخص کے حال پر غور نہیں کیا جس نے ابراہیم سے جھگڑا کیا تھا۔ جھگڑا اس بات پر کہ ابراہیم کا رب کون ہے اور اس بنا پر کہ اس شخص کو اللہ نے حکومت دے رکھی تھی)۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ کی طرف سے کافر کو حکومت عطا کرنا صرف مال کی کثرت اور قوت و طاقت کی وسعت کی بنا پر ہوتا ہے اور یہ جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ دنیا میں کافروں کو اپنی نعمتوں سے نواز دے۔ اس سلسلے میں کافر اور مومن کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ قول باری ہے (مَنْ كَانَ يَدِيْدًا عَاجِلًا لَّهٗ عَجَلْنَا لَهٗ فِيْهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُّرِيْدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهٗ جَهَنَّمَ يَصِيْلُهٗا مَذْمُوْمًا مَّذْحُوْرًا ، جو کوئی دنیا کا خواہش مند ہو اسے یہیں ہم دے دیتے ہیں جو کچھ بھی جسے دینا چاہیں پھر اس کے مقسوم میں جہنم لکھ دیتے ہیں جسے وہ تاپے گا ملامت زدہ اور رحمت سے دور ہو کر)۔

یہ جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس قسم کی حکومت و سلطنت کسی کافر کو دے دے۔ رہ گئی حکومت بمعنی امر و نہی اور لوگوں کے امور کی تدبیر کی تملیک تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اہل کفر و ضلال کو یہ عطاء نہیں کی جاتی۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے اوامرو نواہی کا مقصد لوگوں کی اصلاح ہے اور یہ بات بڑی مضحکہ خیز ہے کہ مخلوق کی اصلاح کا کام ان لوگوں سے لیا جائے جو خود گم کردہ راہ اور فساد ہی ہوں۔ نیز بھلائی کے دشمن ہوں۔

نیز یہ پہلو بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اوامرو نواہی اور اس کے دین کے معاملات کے سلسلے میں ایسے لوگوں پر بھروسہ کرنا کسی طرح بھی درست نہیں ہے جو خود اہل کفر و ضلال ہوں جیسا کہ ارشاد باری ہے (لَا يَنْفَعُ عَهْدِي الظَّالِمِيْنَ ، میرا وعدہ ظالموں سے متعلق نہیں ہے)۔

کافر بادشاہ نمرود بن کنعان کا حضرت ابراہیم علیہ السلام سے مباہلتے کی رو پیدا یہ ہے کہ اس نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اپنی پیروی کی دعوت دی اور یہ دلیل پیش کی کہ وہ بادشاہ ہے

اور نفع نقصان پہنچانے پر قادر ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جواب میں فرمایا کہ میرا رب مار سکتا ہے اور جلا بھی سکتا ہے لیکن تجھے اس کی قدرت نہیں ہے۔ اس پر اس نے بحث کا رخ بدل کر حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ساتھ لفظی معارضہ شروع کر دیا اور حقیقی معنی سے پہلو تہی کر لی۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تو اس کے سامنے یہ دلیل پیش کی تھی کہ میرا پروردگار تو وہ ہے جو بطور اختراع موت و حیات کو پیدا کرتا ہے۔ اس پر نمرود نے اپنے سامنے دو آدمیوں کو طلب کر کے ایک کو قتل کر دیا اور کہنے لگا کہ میں نے اسے موت دے دی اور دوسرے کو چھوڑ کر کہتے لگا کہ میں نے اسے زندگی دے دی۔ یہ بات اس نے حجازاً کہی تھی حقیقتاً نہیں کیونکہ اسے خود معلوم تھا کہ وہ زندگی اور موت کو پیدا کرنے پر قدرت نہیں رکھتا۔ جب کافر پر حجت تام ہو گئی اور وہ اس کے جواب میں جو کچھ کر گزرا تھا اس سے زیادہ کچھ کرنے سے عاجز تھا تو حضرت ابراہیم علیہ السلام استدلال کا پہلو اور قوی ہو گیا جس کا مقابلہ اس کے بس سے باہر تھا۔

اب وہ کوئی ایسا شبہ بھی پیش کرنے سے عاجز تھا جس کے ذریعے وہ اپنے آدمیوں کو چکمہ دے کر انہیں دھوکے میں رکھ سکے۔ نمرود کو یہ معلوم تھا کہ اس کی بیان کردہ بات حضرت ابراہیم علیہ السلام کے استدلال کا جواب نہیں ہے بلکہ اس نے صرف اپنے آدمیوں کو چکمہ دینے اور انہیں دھوکے میں رکھنے کے لئے یہ کچھ کیا تھا جس طرح کہ فرعون نے کیا تھا۔

جب جادو گروں کی پھینکی ہوئی رسیوں کو جو سانپوں کی صورت میں تھیں۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی لامٹھی اڑ دہا بن کر چاٹ گئی اور جادو گر یہ یقین کرتے ہوئے ایمان لے آئے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ اڑ دہا جادو نہیں بلکہ امر الہی ہے۔ تو اب فرعون کے لئے اس کے سوا اور کوئی چارہ ہی نہیں رہا کہ اپنے آدمیوں کو دھوکے میں رکھنے اور چکمہ دینے کے لئے یہ کہے کہ:

”یہ ایک سازش ہے جو تم نے شہریوں کو اس شہر سے نکال باہر کرنے کے لئے کی ہے“ وہ اپنے اس قول سے جادو گروں پر یہ الزام دھرنا چاہتا تھا کہ انہوں نے جادو گری کے اس مظاہرے سے پہلے ہی حضرت موسیٰ علیہ السلام سے یہ ساز باز کر رکھی تھی کہ جب جادو گری کا یہ مظاہرہ ہو تو وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے سامنے ہتھیار ڈال دیں اور ان پر ایمان لے آئیں یہ کہہ کر گویا اس نے اپنے لوگوں کو دھوکے میں رکھ کر اپنی جان چھڑالی ٹھیک اسی طرح کافر نمرود نے حضرت ابراہیم علیہ السلام سے مباحثہ میں عاجز آکر جان چھڑانے کی کوشش کی۔

لیکن حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اسے اپنے مقصدیں کامیاب نہیں ہونے دیا اور اس

کے سامنے ایسی بات پیش کر دی جس کا جواب اس کے لیے کسی طرح ممکن ہی نہ تھا اور نہ ہی وہ اس کا توڑ پتیش کر سکتا تھا۔ آپ نے قرآن کے الفاظ میں اس سے یہ کہا کہ ”اللہ تعالیٰ مشرق سے سورج طلوع کرتا ہے تو اسے مغرب سے طلوع کر دے“ اس کے جواب میں عمرو دے بے بس ہو کر رہ گیا اور اس کے چھکے چھوٹ گئے۔ اس کے لیے یہ ممکن ہی نہ رہا کہ کوئی معارضہ کرے یا شبہ ڈالے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس استدلال میں جاننے والوں کے لیے لطیف ترین دلیل اور واضح ترین برہان موجود تھی وہ اس طرح کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام جس قوم میں مبعوث ہوئے تھے وہ ستارہ پرست تھے انہوں نے سات ستاروں کے نام پر بت بنا رکھے تھے جنہیں وہ پوجتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے دوسری جگہ ان لوگوں کی کیفیت بیان کی ہے کہ یہ لوگ بتوں کی پوجا کرتے تھے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔

ان کا خیال تھا کہ حوادثِ عالم سب کے سب ان سات ستاروں کی حرکات کے مرہونِ منت ہیں ان کے نزدیک سب سے بڑا ستارہ سورج تھا۔ انہوں نے سورج اور دوسرے ستاروں کو الہ یعنی معبودوں کے نام سے موسوم کر رکھا تھا۔ سورج ان کے نزدیک الہ اعظم تھا جس سے بڑا اور کوئی الہ نہیں تھا۔

وہ لوگ باری تعالیٰ کی ذات کو تسلیم نہیں کرتے تھے، ان کا اس چیز کے متعلق کوئی اختلاف نہیں تھا نیز ستاروں کی گردش کا علم رکھنے والے ان کے ہم خیال تھے کہ سورج اور دوسرے تمام ستاروں کی دو متضاد حرکتیں ہیں۔ ایک حرکت مغرب سے مشرق کی طرف ہوتی ہے یہ ان کی ذاتی حرکت ہوتی ہے دوسری حرکت وہ ہے جو آسمان انہیں مشرق سے مغرب کی طرف دیتا ہے۔ اسی حرکت کی بنا پر سورج ایک دن اور ایک رات میں ایک چکر مکمل کرتا ہے۔ جو لوگ ستاروں کی گردش کا علم رکھتے ہیں ان کے نزدیک درج بالا امر ایک تسلیم شدہ حقیقت ہے۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے عمرو دے بے بخت کے دوران یہ فرمایا کہ ”مجھے اس بات کا اعتراف ہے کہ جس سورج کی تو پوجا کرتا ہے اور اسے اپنا الہ تسلیم کرتا ہے۔ اس کی یہ یومیہ گردش حرکت قسری ہے یعنی یہ اس کی اپنی ذاتی حرکت نہیں ہے بلکہ کوئی اور طاقت اسے مشرق سے مغرب کی طرف حرکت دیتی ہے جس کی بنا پر یہ حرکت کرتا ہے۔ اس طرح یہ حرکت کرنے پر مجبور ہے۔ میں تجھے اس ذات کی عبادت کی طرف بلاتا ہوں جو سورج کی اس حرکت کو جاری کرنے والا ہے اور اس کا فاعل ہے۔ اگر سورج الہ ہوتا تو وہ اس حرکت پر مجبور و مقسور نہ ہوتا“

نمرود کے پاس حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس استدلال کا نہ تو کوئی جواب تھا اور نہ ہی کوئی توڑ۔ لے دے کے وہ قرآن کے الفاظ میں یہی کہہ سکا کہ ”اگر تمہیں کچھ کمرنا ہے تو ابراہیم کو آگ میں جلا دو۔ اپنے معبودوں کی مدد کرو“

سورج اور دیگر ستاروں کی یہ دونوں متضاد حرکتیں ان میں بیک وقت نہیں پائی جاتیں۔ کیونکہ یہ امر محال ہے کہ ایک ہی جسم میں بیک وقت دو متضاد حرکتیں وجود میں آجائیں۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ ان دونوں حرکتوں کے درمیان سکون کا وقفہ پایا جائے گا اور اس طرح جس وقت میں ایک حرکت پائی جائے اس وقت دوسری حرکت نہ پائی جائے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے لیے یہ کیسے ممکن ہوا کہ ایک استدلال سے دوسرے استدلال کی طرف منتقل ہو گئے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے یہ نہیں کیا بلکہ اپنے پہلے استدلال پر قائم رہتے ہوئے اس کی تائید میں دوسرا استدلال پیش کر دیا جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے توحید کے دلائل مختلف طریقوں سے اہل عالم کے سامنے پیش کیے ہیں۔

حالانکہ زمین و آسمان کی ہر چیز اس کی واحد نیت کی دلیل ہے۔ پھر اس نے اپنے نبی حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو نوع بنوع معجزات عطا کر کے تائید مزید کی جبکہ ہر معجزہ اپنی جگہ دعوائے توحید کے ثبوت کے لیے کافی تھا اور اس کے ہوتے ہوئے کسی اور معجزے کی ضرورت نہیں تھی۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام قرآن کے الفاظ میں اپنی قوم سے اس سلسلے میں پہلے بھی جھگڑ چکے تھے۔ قول باری ہے (وَكَذَلِكَ نُنْذِرُ إِبْرَاهِيمَ مَكُونَتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَذِيكُنَّ مِنَ الْمُؤَقِنِينَ فَكَمَا جَبَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ لَهَذَا رِيحٌ، ابراہیم کو ہم اسی طرح زمین و آسمان کا نظام سلطنت دکھاتے تھے اور اس لیے دکھاتے تھے کہ وہ یقین کرنے والوں میں سے ہو جائے۔ چنانچہ جب رات اس پر طاری ہوئی تو اس نے ایک تارا دیکھا۔ کہا یہ میرا رب ہے۔)

اس آیت کی تفسیر میں یہ قول ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنی قوم کو اپنے استدلال کی صداقت اور ان کے قول کے بطلان پر لپکا کرنے کی خاطر یہ فرمایا کہ ”یہ میرا رب ہے“ مگر جب وہ ڈوب گیا تو کہہ دیا کہ ”ڈوب جانے والوں کا تو میں گرویدہ نہیں ہوں“ یہ واقعہ رات کے وقت پیش آیا تھا جب ان کی قوم کسی تہوار کے سلسلے میں اپنے بت خانے میں بتوں کے سامنے موجود تھے۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اس موقع سے فائدہ اٹھایا، رات کے وقت جبکہ ستارے کا ظہور ہوتا ہے، اس کی حرکت نظر آتی ہے اور پھر وہ ڈوب جاتا ہے، اپنی قوم کو اس ستارے کا معاملہ ذہن نشین کرایا اور انہیں یہ سمجھایا کہ اس جیسی چیز الہ نہیں ہو سکتی کیونکہ اس میں حدت یعنی ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف انتقال کی نشانیاں ظاہر ہو گئی ہیں۔

پھر چاند کے سلسلے میں آپ نے اپنی قوم کو یہی بات سمجھائی، پھر جب صبح ہوئی اور سورج نکل آیا تو سورج کے متعلق بھی آپ نے یہی استدلال پیش کیا۔ یہاں تک کہ قوم پر حجت تمام ہو گئی اور اس کے بعد آپ نے اپنی قوم کے بتائے ہوئے بتوں کو توڑ دیا۔ اس کے بعد آپ کے سامنے جو صورت حال پیش آئی قرآن نے اسے اپنے الفاظ میں بیان کر دیا ہے۔

زیر بحث آیت (الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى اللَّهِ حَاجٌّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ اتَّكَأ اللَّهُ الْمَلِكُ) اس پر دلالت کرتی ہے کہ دین کے معاملے میں بحث و مباحثہ اور اللہ تعالیٰ کی واحدانیت اور اس کی صفاتِ حسنہ کے ثبوت کے لیے عقلی دلائل پیش کرنا اور کائنات میں موجود اللہ کی نشانیوں سے استدلال کرنا درست ہے۔ آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ جس فریق کا استدلال ناکام ہو جائے اور وہ اپنے فریقِ مقابل کے سامنے لاجواب ہو جائے۔ اس پر اپنا مذہب و مسلک چھوڑ کر دلیل سے ثابت ہو جانے والی بات کا اتباع لازم ہے۔

آیت ان لوگوں کے قول کے بطلان پر بھی دلالت کرتی ہے جو دین کے اثبات کے لیے استدلالی انداز کو درست نہیں سمجھتے کیونکہ اگر اس کا جواز نہ ہوتا تو حضرت ابراہیم علیہ السلام اپنی قوم سے استدلالی رنگ میں بحث نہ کرتے۔ آیت کی اس پر بھی دلالت ہے کہ جو شخص حجت و استدلال کے میدان میں ناکام ہو جائے۔ اس پر لازم ہے کہ استدلال کے نتیجے میں اس پر ثابت ہو جانے والی بات پر غور کرے۔

اگر اسے اس سے نکلنے کا کوئی راستہ نظر نہ آئے تو اسے تسلیم کر لے اس کے لیے حق کا راستہ یہی ہے کہ دلیل سے ثابت ہو جانے والی بات کو تسلیم کر لے کیونکہ حق اور باطل میں صرف اسی جہت سے فرق ہوتا ہے کہ حق کی دلیل پوری طرح نمایاں ہو جاتی ہے اور باطل کی دلیل ناکام ہو جہت ہے۔ ورنہ اگر اس دلیل کا سہارا نہ ہوتا جس کے ذریعے حق پوری طرح باطل سے جدا اور ممتاز ہو جاتا ہے تو پھر تمام مسائل میں مختلف فریقوں کے دعاوی موجود ہوتے اور اس طرح حق و باطل میں کوئی فرق نہ رہ جاتا۔

آیت اس پر بھی دلالت کر رہی ہے کہ کوئی چیز ذاتِ باری کے مشابہ نہیں ہے اور اس کی معرفت کا ذریعہ نفس و آفاق میں قائم شدہ دلائل ہیں جو اس کی وحدانیت کا پتہ دیتے ہیں کیونکہ انبیاء کرام علیہم السلام نے منکرین ذاتِ باری کا اسی طرح مقابلہ کیا تھا اور انہوں نے اللہ تعالیٰ کی کبھی کوئی ایسی صفت بیان نہیں کی تھی جو تشبیہ اور مشابہت کو واجب کر دیتی بلکہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے افعال کے ذریعے اس کی ذات کی نشاندہی کی تھی اور اس پر استدلال کیا تھا۔

قولِ باری ہے: **رَخَّالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالِ بَلْ كَبُثْتُ مِائَةً عَامًا**، اس نے کہا میں ایک دن یا دن کا کچھ حصہ گزارا ہوں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا تو نے یہاں ایک سو برس گزارے ہیں، اس قائل کا قول کذب بیانی نہیں ہے اللہ تعالیٰ نے تو اسے ایک سو برسوں تک موت کی حالت میں رکھا تھا، اس نے اپنے خیال کے مطابق یہ کہا تھا گویا اس نے یوں کہا تھا کہ میرے خیال میں میں ایک دن یا دن کا بعض حصہ گزارا ہوں، اس کی نظیر اصحابِ کہف کی زبان سے ادا ہونے والا فقرہ ہے جس کی حکایت اللہ تعالیٰ نے ان الفاظ میں کی ہے: **قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ كَبُثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ** حالانکہ انہوں نے تین سو نو سال گزارے تھے، انہوں نے اپنے خیال کے مطابق جو بات کہی تھی اس میں انہیں کاذب قرار نہیں دیا جاسکتا گویا انہوں نے یوں کہا تھا: "ہمارے خیال میں ہم نے ایک دن یا دن کا کچھ حصہ گزارا ہے۔ اس کی نظیر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ قول ہے جو آپ نے اس وقت فرمایا تھا جب چار رکعتوں والی ایک فرض نماز کی آپ نے دو رکعتیں ادا کیں اور اس پر ایک صحابی ذوالبیدین نے عرض کیا تھا کہ آیا نماز مختصر کر دی گئی ہے یا آپ بھول گئے ہیں؟ آپ نے فرمایا: **لَمْ تَقْصِدُوا لَنَا**، نہ نماز مختصر ہوئی اور نہ ہی میں بھولا ہوں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اس قول میں سچے تھے کیونکہ آپ نے اس بات کی اطلاع دی تھی جو آپ کے اپنے ظن اور گمان کے مطابق تھا۔ آپ کے گمان میں یہ تھا کہ آپ نے نماز پوری ادا کی کلام کے اندر اس بات کی گنجائش ہوتی ہے کہ جب کوئی شخص اپنے ظن و تخمین کے مطابق کسی بات کی اطلاع دے تو وہ قابلِ گرفت نہیں ہوتی۔ البتہ حقیقت نفس الامری کے متعلق اطلاع نہ دے اسی لیے اللہ تعالیٰ نے لغو قسم کھانے والے کو درگزر کر دیا ہے اور روایت کے مطابق اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی سے پوچھے کہ آیا فلاں بات یا فلاں واقعہ پیش آیا ہے؟ جس کے جواب میں وہ شخص اپنے خیال کے مطابق کہے کہ "نہیں بخدا نہیں" یا یوں کہے کہ "بخدا کیوں نہیں" اگرچہ حقیقت نفس الامری اس کے خلاف ہو۔ اس شخص کی گرفت نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس نے قسم کھا کر جو جواب دیا تھا وہ اس کے عقیدے اور ضمیر کے مطابق تھا۔ واللہ الموفق۔

صدقہ دے کر احسان جتلاتا

قول باری ہے رَاكَذِبِينَ يَنْفِقُونَ اَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ ثُمَّ لَا يُتَّبِعُونَ
مَا اَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا اَذًى لَهُمْ اَجْرٌ هُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا
هُمْ يَحْزَنُونَ، جو لوگ اللہ کی راہ میں اپنے مال خرچ کرتے ہیں پھر احسان نہیں جتلاتے نہ
دکھ دیتے ہیں ان کا اجر ان کے رب کے پاس ہے اور ان کے لیے کسی رنج اور خوف کا موقع نہیں۔

اسی طرح قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْاَذَى
كَالَّذِي يُبْتِغِي مَا كَسَبَتْ رِيسًا النَّاسِ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ، اسے ایمان والو! اپنے صدقات کو احسان جتنا کر اور دکھ دے کر اس شخص کی طرح خاک میں نہ ملا دو جو اپنا مال محض لوگوں کے دکھانے کو خرچ کرتا ہے اور نہ اللہ پر ایمان رکھتا ہے، نہ آخرت پر۔)

اسی طرح قول باری ہے (قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفُورٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ يَتَّبِعُهَا اَذًى، ایک بیٹھا بول اور کسی ناگوار بات پر ذرا سی چشم پوشی اس خیرات سے بہتر ہے جس کے پیچھے دکھ ہو) ایک جگہ ارشاد ہے (وَمَا اَنْتُمْ مِّنْ رِّبَاٍ لَّيْسَ فِيْهِ اَمْوَالِ الْمَنَّاْسِ قَلًا يَدَّبُّوْا عِنْدَ اللّٰهِ وَمَا اَنْتُمْ مِّنْ اَكْثَرِ مِمَّنْ نَّكَرْتُمْ لَكُمْ شُرِيْكَوْنًا وَنَدَّيْكَ اللّٰهُ فَادْعِكُمْ لَهُمُ الْمُضْعِفُوْنَ، اور جو سود تم دیتے ہو تاکہ لوگوں کے اموال میں شامل ہو کر وہ بڑھ جائے، اللہ کے نزدیک وہ نہیں بڑھتا۔ اور جو زکوٰۃ تم اللہ کی خوشنودی حاصل کرنے کے ارادے سے دیتے ہو اسی کے دینے والے درحقیقت اپنا مال بڑھاتے ہیں)۔

اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں یہ بتلا دیا ہے کہ صدقات اگر خالصتہ اللہ تعالیٰ کے لیے نہیں ہوں گے نیز احسان جتلاتے اور اذیت پہنچانے سے مبرا نہ ہوں گے تو وہ درحقیقت صدقات ہی نہیں ہوں گے۔ کیونکہ ان کے اجر اور ثواب کے ضبط ہو جانے کی وجہ سے یہ باطل ہو جائیں گے اور صدقہ

دینے والے کی حیثیت یہ ہو جائے گی کہ گویا اس نے صدقہ دیا ہی نہیں ہے۔
 اسی طرح وہ تمام کی تمام عبادات ہیں جو تقرب الی اللہ کی خاطر کی جاتی ہیں۔ ان میں ریاکاری
 یا اللہ کی خوشنودی کے علاوہ کسی اور عنصر کا شامل ہو جانا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ چیز اس عبادت
 کو باطل کر دیتی ہے۔ قول باری ہے (وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ، اور تم اپنے اعمال باطل نہ کرو۔)
 نیز ارشاد ہے (وَمَا أُمُودُ إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ السِّدِّيقِ حَقَّ كَلِمَاتِهِ، انہیں
 صرف اس بات کا حکم دیا گیا تھا کہ وہ اللہ کی عبادت کریں۔ اطاعت اور فرمانبرداری کو اسی کے
 لیے مخالص کر کے اور تمام باطل طریقوں سے منہ موڑ کر۔)

اس لیے جس عبادت میں اللہ کے لیے مخالص فرمانبرداری نہیں پائی جائے گی اس پر
 اس کے فاعل کو کوئی ثواب نہیں ملے گا اس کی نظیر یہ قول باری ہے (مَنْ كَانَتْ يُرِيدُ حَرْثَ
 الْآخِرَةِ نَزِدْكَ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَتْ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ
 مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ، جو شخص آخرت کی کھیتی
 طلب کرے گا ہم اس کی کھیتی میں اور اضافہ کر دیں گے اور جو شخص دنیا کی کھیتی چاہے گا ہم اسے
 دنیا میں سے دیں گے لیکن آخرت میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہوگا۔)

یہی وجہ ہے کہ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ حج کرنے، نماز ادا کرنے، قرآن کی تعلیم دینے
 اور ایسے تمام افعال میں کسی کو کمریہ پر رکھنا جائز نہیں ہے جو تقرب الہی اور اس کی خوشنودی کی
 خاطر سرانجام دیئے جائیں کیونکہ ان پر ہجرت لینا انہیں قربت یعنی تقرب الہی کا ذریعہ بننے کے
 دائرے سے خارج کر دیتا ہے۔

درج بالا آیات اس استدلال کی بنیاد ہیں۔ نیز ان آیات کے نظائر سے بھی اس دعوے کی
 تائید ہوتی ہے۔ عمرو نے حسن بصری سے آیت (لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى)
 کے سلسلے میں روایت کی ہے کہ اس سے مراد ایسا صدقہ ہے جس پر احسان جتا یا جائے اللہ
 تعالیٰ نے اس سے منع فرما دیا۔ حسن بصری نے مزید کہا کہ صدقہ کرنے والے کو اللہ کی حمد و ثناء
 کرنی چاہیے کہ اس نے اسے صدقہ کرنے کی راہ دکھلائی اور توفیق عطا کی۔

قول باری (مَثَلُ الَّذِينَ يُبْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَ
 تَنْبِيئًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ، ان لوگوں کی مثال جو اپنے اموال اللہ تعالیٰ کی رضامندی حاصل کرنے
 کے لیے دل کے پورے ثبات و قرار کے ساتھ خرچ کرتے ہیں.....) کی تفسیر میں حسن بصری

سے مروی ہے کہ یہ لوگ تحقیق و جستجو کرتے ہیں کہ صدقات کہاں دیئے جائیں۔

شعبی سے مروی ہے کہ دل کے ثبات اور یقین کے ساتھ اپنے اموال اللہ کی راہ میں خرچ کرتے ہیں۔ قتادہ کا قول ہے کہ پورے اعتماد کے ساتھ صدقہ میں احسان بھٹلانے کی صورت یہ ہے کہ صدقہ کرنے والا یوں کہے کہ ”میں نے فلاں کے ساتھ احسان کیا ہے“ یا ”میں نے اسے خوش حال کر دیا ہے“ یا ”میں نے فلاں کو مال دار بنا دیا ہے“ وغیرہ وغیرہ۔

ظاہر ہے ان باتوں سے صدقہ لینے والے کو اذیت ہوگی اور اسے بڑی ناگواری ہوگی۔ صدقہ میں اذی یعنی دکھ پہنچانے کی صورت یہ ہے کہ صدقہ دینے والا صدقہ لینے والے سے کہے کہ ”تو تو ہمیشہ فقیر ہی رہتا ہے“ یا ”میں تو تیری وجہ سے مصیبت میں پھنس گیا ہوں“ یا ”اللہ تعالیٰ تجھ سے میری جان چھڑا دے“ وغیرہ۔ ایسے اقوال جن میں صدقہ لینے والے کی فقیری اور تنگ دستی کا ذکر بطور طنز و استعقار کیا جائے۔

قول باری ہے (كُلُّ مَعْرُوفٍ وَمُعْتَرَفٍ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا اَذًى) یعنی واللہ اعلم۔ اچھے الفاظ سے اسے مال دینا۔ لفظ (مُعْتَرَفٌ) کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ سائل کے سامنے اپنی ضرورت مندی کی پردہ پوشی کرنا، ایک قول ہے کہ ظالم کو اس کے ظلم کی معافی دے دینا اس صدقہ سے بہتر ہے جس کے پیچھے دکھ پہنچانا ہو۔ کیونکہ صدقہ کرنے والا احسان بھٹا کر اور دکھ پہنچا کر گناہ کا مستحق ٹھہرتا ہے اور سائل کو بھلے الفاظ کے ذریعے مال دینے میں اللہ کی نافرمانی میں بچاؤ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ اچھے الفاظ کو مال کر صدقہ نہ دینا اس صدقہ سے بہتر ہے جس کے بعد احسان بھٹانا اور دکھ پہنچانا آجائے۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَإِنَّمَا تُحْرَسُونَ عَنْهُمُ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِّنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا غُلٌّ لَّهُمْ كَوَلِّ مَيْسُورًا، اگر ان سے یعنی حاجت مند رشتہ داروں، مسکینوں اور مسافروں سے تمہیں کترانا ہو اس بنا پر کہ ابھی تم اللہ کی اس رحمت کو جس کے تم امیدوار ہو تلاش کر رہے ہو تو انہیں نرم جواب دے دو)۔ واللہ تعالیٰ الموفق۔

کمانی کرنے کا بیان

قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ مِنْ حَيْثُ بَدَأْتُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ، اے ایمان والو! جو مال تم نے کمائے ہیں اور جو کچھ ہم نے زمین سے تمہارے لیے نکالا ہے اس میں سے بہتر حصہ راہِ خدا میں خرچ کرو)۔

اس آیت میں کمانی کی صورتوں کی اباحت کا ذکر ہے اور یہ بیان ہے کہ کمانیوں میں پاکیزہ صورتیں بھی موجود ہیں۔ کمانی دو طرح سے ہوتی ہے۔ اموال اور ان کے منافع کی اولاد بدلی کے ذریعے اور چیزوں سے حاصل شدہ فوائد کی اولاد بدلی کے ذریعے۔ اللہ تعالیٰ نے پہلی صورت کی اباحت کا کئی مواقع پر صراحتاً ذکر فرما دیا ہے۔

ارشاد ہے (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ، اللہ نے بیع یعنی خرید و فروخت کو حلال کر دیا) اسی طرح ارشاد ہے (وَأَخْرَجْنَا يَسْرِينًا فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخْرَجْنَا بَيْعَاتِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، کچھ لوگ ہیں جو زمین میں چل پھر کر اللہ کا فضل تلاش کر رہے ہیں اور کچھ دوسرے ہیں جو اللہ کی راہ میں لڑ رہے ہیں)۔

اسی طرح ارشاد ہے (كَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ، تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم اپنے رب کا فضل تلاش کرو) یعنی — واللہ اعلم — جو شخص تجارت کرے یا اپنی چیز کرے یا پر دے دے اور اس کے ساتھ حج بھی کرے تو اس کے لیے یہ کوئی گناہ کی بات نہیں ہے۔ چیزوں سے حاصل ہونے والے فوائد کی اولاد بدلی کے متعلق قول باری ہے (حَتَّىٰ أَذْهَبَ عَنْكُمْ فَأَرْحَمَهُمْ أَوْحَدَهُمْ، اگر وہ تمہارے لیے تمہارے بچوں کو دو دھ پلا تیں تو انہیں ان کی اجرت دے دو)۔

اسی طرح حضرت شعیب علیہ السلام کا قول قرآن کے الفاظ میں ہے (رَأَيْتُ أُورِثُكَ أَنْ تُكَلِّمَكَ إِحْدَىٰ بَنَاتِي هَاتَيْنِ عَلَيَّ أَنْ تَأْجُرَنِي تَسَاحُفًا، میں چاہتا ہوں کہ ان دونوں میں سے کسی ایک سے تمہاری بیٹی کے ساتھ بیٹھوں تاکہ تم مجھے سادہ سادگی سے سناؤ)۔

سے ایک بیٹی تم سے اس شرط پر بیاہ دوں کہ تم آٹھ برسوں تک میرا کام کرو گے۔

مزدوری کی مزدوری پہلے طے کر لی جائے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من استأجر أجيراً فليعلمه أجره، جو شخص کسی کو مزدوری پر رکھے اسے اس کی مزدوری بتا دے۔ آپ کا یہ ارشاد بھی ہے) لا تأخذ احدكم جلاً فيحتنطب خيولاً من ان يسأل الناس اعطوا او منعوا، تم میں سے کوئی شخص ایک رسی لے کر جنگل میں چلا جائے اور وہاں سے لکڑیاں سمیٹ کر لے آئے یہ اس سے بہتر ہے کہ لوگوں کے سامنے دست سوال دراز کرتا پھرے پھر لوگ چاہیں تو اس کی جھولی میں کچھ ڈال دیں اور چاہیں تو اسے کچھ نہ دیں)۔

اعمش نے ابراہیم نخعی سے، انہوں نے اسود سے، انہوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان اطيب ما اكل الرجل من كسبه وان ولدا من كسبه، انسان کے لیے پاکیزہ ترین غذا وہ ہے جو اس کی اپنی کمائی ہو اور اس کا بیٹا بھی اس کی کمائی ہے) سلف کی ایک جماعت سے قول باری (الْفِقْوَا مِنْ كَيْبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ) کی تفسیر میں مروی ہے کہ اس سے مراد تجارت کی مختلف صورتیں ہیں۔ ان حضرات میں حسن بصری اور مجاہد بھی شامل ہیں۔

اس آیت کا عموم تمام اموال میں صدقہ واجب کرتا ہے۔ اس لیے کہ قول باری (مَا كَسَبْتُمْ) تمام اموال پر مشتمل ہے اگرچہ یہ بیان اموال میں واجب صدقہ کی مقدار کی وضاحت کے لیے کافی نہیں ہے۔ تاہم یہ اموال کے جملہ اصناف کو شامل ہے اور مقدار واجب کے بیان میں مجمل ہے۔ جسے بیان اور وضاحت کی ضرورت تھی۔ پھر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے اس اجمال کی تفصیل اموات میں صدقات کی واجب مقدار کی شکل میں آگئی تو اب آیت کے عموم سے ہر اس مال میں صدقہ کے وجوب پر استدلال کرنا درست ہو گیا جس میں ایجاب صدقہ کے متعلق اختلاف رائے ہے مثلاً اموال تجارت وغیرہ۔

جو لوگ عروض یعنی مال اسباب پر زکوٰۃ کی نفی کرتے ہیں، ظاہر آیت سے ان کے خلاف استدلال کیا جاسکتا ہے نیز گھوڑوں پر زکوٰۃ کے وجوب کے سلسلے میں بھی آیت سے استدلال کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح ہر وہ مال جس میں وجوب زکوٰۃ کے متعلق اختلاف رائے ہو آیت سے وجوب

کے حق میں استدلال ہو سکتا ہے۔

وہ اس طرح کہ قول باری (أَنْفِقُوا) سے مراد صدقہ یعنی زکوٰۃ ہے۔ اس کی دلیل قول باری (وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ) اور ایسا نہ ہو کہ تم اس کی راہ میں دینے کے لیے بُری سے بُری چیز چھانٹنے کی کوشش کرنے لگو) یعنی یہ بُری سے بُری چیز اللہ کی راہ میں صدقہ کرو و سلف اور خلف میں اس پر اتفاق ہے کہ اس سے مراد صدقہ ہے یعنی زکوٰۃ ہے۔ بعض اہل علم کا قول ہے کہ اس سے مراد نفلی صدقہ ہے کیونکہ جو زکوٰۃ یعنی فرض صدقہ میں ردی مال ادا کیا جائے گا تو زائد حصہ ادا کرنے والے کے ذمے باقی رہے گا۔

ہمارے نزدیک اس تاویل سے لفظ کو وجوب سے نفل کی طرف کئی وجوہ سے منتقل کرنا لازم آئے گا۔ اول یہ کہ لفظ (أَنْفِقُوا) امر کا صیغہ ہے۔ اور ہمارے نزدیک امر وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ البتہ اگر کوئی ایسی دلالت قائم ہو جائے تو ندب یعنی استحباب وغیرہ کی نشاندہی کرتی ہو تو اس صورت میں امر وجوب کے لیے نہیں ہوگا۔ قول باری (وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ) میں کوئی ایسی دلالت موجود نہیں جو ندب یعنی غیر وجوب اور استحباب کی نشاندہی کرتی ہو۔

کیونکہ یہ بات نہیں ہے کہ راہِ خدا میں ردی مال دینے کی نہیں صرف نفلی صدقے کے ساتھ خاص ہے فرض کے ساتھ نہیں ہے اور یہ کہ ردی یعنی گھٹیا اور عمدہ مال کے درمیان فرق کی بنا پر جو زائد مال ہوگا اس کا ادا کرنا بھی واجب ہے۔ اس لیے کہ آیت میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ البتہ یہ بات کسی اور دلالت سے معلوم کی جا سکتی ہے۔ اس لیے یہ بات ایجاب صدقہ میں آیت کے مقتضی کی راہ میں یہ حائل نہیں ہو سکتی۔ تاہم اگر آیت کی اس پر دلالت بھی ہوتی کہ زکوٰۃ ادا کرنے والے کے ذمے اس گھٹیا مال کے سوا جس کی وہ ادائیگی کر چکا ہے اور کوئی ادائیگی نہیں ہے پھر بھی یہ بات آیت کے حکم کو وجوب سے ندب یعنی استحباب کی طرف موڑ دینا لازم قرار نہیں دیتی کیونکہ یہ صورت جائز ہے کہ خطاب کی ابتداء ایجاب کے ساتھ ہو پھر اس پر ایسے حکم کو عطف کیا جائے جو ایجاب کے عموم کے بعض مقتضیات کے ساتھ خاص ہو لیکن اس بات سے یہ چیز لازم نہیں آتی کہ ابتداء خطاب کے حکم کو عموم کے مفہوم سے ہٹا کر خصوص کے مفہوم میں منحصر کر دیا جائے۔ اس کے بہت سے نظائر ہیں جن کا ہم نے متعدد مواقع پر ذکر کیا ہے۔

قول باری (وَمِمَّا أَنْخَرْنَاكُمْ مِنَ الْأَرْضِ) میں زمین کی قلیل اور کثیر ہر صنف اور ہر قسم کی پیداوار میں ایجابِ حق یعنی وجوب زکوٰۃ کے لیے عموم ہے۔ اس آیت سے امام ابوحنیفہ

نے اس پر استدلال کیا ہے کہ زمین میں جن فصلوں اور چیزوں کی بالارادہ کاشت کی جاتی ہے ان کی قلیل اور کثیر ہر صنف اور ہر قسم کی پیداوار میں عشر یعنی دسواں حصہ بطور زکوٰۃ ادا کرنا واجب ہے سلسلہ تلاوت میں آیت کا اگلا حصہ (وَ كَسْتُمْ بِأَخْذِهِ إِلَّا أَنْ تَغِيظُوا فِيهِ، اور تم خود بھی اسے لینے والے نہیں ہو الا یہ کہ چشم پوشی کر جاؤ) پوری آیت کے مفہوم کے تناظر میں اس پر دلالت کرتا ہے کہ صدقات سے مراد صدقات واجبہ یعنی زکوٰۃ و عشر وغیرہ ہیں۔

کیونکہ انعماض کی صورت دیون میں ہوتی ہے کہ جب صاحب دین اپنے دین کی ادائیگی کا مطالبہ کرے گا تو اسے عمدہ مال کی بجائے گھٹیا مال نہیں دیا جائے گا الا یہ کہ وہ خود چشم پوشی کر لے اور تساہل برت جائے۔ یہ اس پر دال ہے کہ یہاں صدقہ سے مراد صدقہ واجبہ ہے کیونکہ — واللہ اعلم — دیون کی ادائیگی کا جب تقاضا کیا جائے گا تو اس صورت میں انعماض کی شکل پیدا ہوگی اگر اس سے مراد نقلی صدقہ ہوتا تو اس میں انعماض کی ضرورت ہی پیش نہ آتی کیونکہ نقلی صدقہ کرنے والے کو اختیار ہوتا ہے کہ قلیل یا کثیر مال کا صدقہ کرے اسے یہ بھی اختیار ہوتا ہے کہ سرے سے صدقہ ہی نہ کرے۔

اسی بیان میں یہ دلیل پوشیدہ ہے کہ اس سے مراد صدقہ واجبہ ہے۔ قول باری (وَلَا تَنْيَسُوا الْخَبِيثَاتِ مِنْهُ تَنْفِقُونَ) کے سلسلے میں زہری نے ابو امامہ بن سہل بن حنیف سے، انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ میں دو قسم کے کھجور دینے سے منع فرمایا ہے۔ ایک جعفر اور دوسرا لون جبیق زہری کہتے ہیں کہ لوگ بدترین قسم کے کھجور صدقہ میں نکالتے تھے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی (وَلَا تَنْيَسُوا الْخَبِيثَاتِ مِنْهُ تَنْفِقُونَ)۔

حضرت برابر بن عازب سے اسی طرح کی روایت ہے۔ آپ نے قول باری (وَ كَسْتُمْ بِأَخْذِهِ إِلَّا أَنْ تَغِيظُوا فِيهِ) کی تفسیر میں فرمایا: "اگر تم میں سے کسی کی طرف وہی چیز بطور ہدیہ بھیج دی جائے جو اس نے خود صدقے کے سلسلے میں کسی کو دیا ہو تو وہ اسے ہرگز قبول نہ کرے۔ البتہ چشم پوشی اور شرمناشرعی میں وہ اسے قبول کرے گا۔"

عبیدہ کا قول ہے کہ یہ بات زکوٰۃ میں ہوتی ہے۔ لیکن ایک کھوٹا درہم مجھے کھجور سے زیادہ پسندیدہ ہے۔ ابن معقل سے اس آیت کی تفسیر کے سلسلے میں مروی ہے کہ لوگوں کے مال مولیٰ میں خبیث یعنی گھٹیا مال نہیں ہوتا، خبیث کا تعلق سکوں یعنی کھوٹے سکوں اور ردی

دراہم و دنانیر سے ہے۔

آپ نے (وَ كَسَمَّ بِأَخَذِهِ) کے سلسلے میں کہا ہے کہ اگر کسی شخص پر قرض وغیرہ کی صورت میں تمہارا حق ہو تو تم کھوٹے اور ردی درہم نہیں لو گے اور اگر کھجور لینے کی صورت ہو تو صرف عمدہ کھجور قبول کرو گے۔ الایہ کہ تم اعماض بر تو یعنی اسے برداشت کر جاؤ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ آپ نے مویشیوں کی زکوٰۃ کے متعلق تحریری طور پر جو ہدایت دی تھی اس میں یہ الفاظ تھے (وَلَا تَأْتِ سَوَادًا) اور نہ ہی صدقہ میں بڑھیا جانور لیا جائے گا اور نہ ہی عیب دار جانور۔

یہاں جانور سے مراد بھیڑ بکریاں ہیں۔ اس کی روایت زہری نے سالم سے اور انہوں نے اپنے والد سے کی ہے۔ قول باری (لَا تَأْتِ تَغِيصًا فِيهِ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ الایہ کہ تم اس کی قیمت میں کمی کر دو، حسن بصری اور قتادہ سے بھی اسی قسم کی تفسیر مروی ہے۔ حضرت برار بن عازب نے فرمایا: "الایہ کہ تم تساہل بر تو"

ایک قول ہے کہ تم خود اسے لینے والے نہیں مگر کم قیمت پر، تو پھر اسے صدقہ میں کس طرح دے سکتے ہو۔ اس میں درج بالا تمام معافی کا احتمال موجود ہے اور یہ جائز ہے کہ یہ تمام احتمالات اللہ کی مراد بھی ہوں اور اس کا مفہوم یہ ہو جائے کہ لوگ اللہ کے راستے میں جو گھٹیا مال دیتے ہیں اور اگر وہی مال ہدیہ کے طور پر دیا جائے تو اسے شرمنا مشرعی قبول کریں گے۔ اگر خود وصول کرنا ہو تو عمدہ مال کے مقابلے میں اسے چشم پوشی اور تمیم دلی سے وصول کریں گے اور اگر اس مال کے بدلے کوئی چیز فروخت کریں گے تو قیمت گھٹا کر اور تھوڑی قیمت پر ایسا کریں گے۔

اگر کسی شخص پر بیکیل یا موزون کی جنس سے کوئی چیز واجب ہو اور وہ واجب شدہ عمدہ جنس سے کم تر ردی اور گھٹیا جنس ادا کر دے تو فقہاء کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ آیا اس پر زائد کی ادائیگی ضروری ہوگی یا نہیں۔

امام ابو حنیفہ اور امام یوسف کا قول ہے کہ واجب نہیں ہوگی اور امام محمد کا قول ہے کہ گھٹیا اور بڑھیا کے درمیان فرق کی بنا پر جو زائد جنس لازم ہوگی اس پر اس کی ادائیگی واجب ہوگی۔ تاہم بھیڑ بکریوں، گالیوں، بیلوں اور بیکیل و موزون کے تحت نہ آنے والی تمام اجناس کی زکوٰۃ کے متعلق تینوں حضرات کا یہ قول ہے کہ بڑھیا اور گھٹیا مال کے درمیان فرق کی وجہ سے جو زائد مال نکلے گا۔ اس پر اس کی ادائیگی واجب ہوگی۔

اس بنا پر امام محمد کے قول کے لئے اس آیت سے استدلال کیا جاسکتا ہے۔ قول باری (وَلَا تَيْمَمُوا التَّحِيَّتَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ) میں نخبیث سے مراد ردی اور گھٹیا چیز ہے۔ اور قول باری (وَكَسْتُمْ بِأَخْذِهِ إِلَّا أَنْ تَغِيصُوا فِيهِ) سے اس بات کا ہوا ثابت ہوتا ہے کہ حق والے کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنا حق وصول کرنے میں چشم پوشی نہ کرے اور نہ ہی تساہل کرے بلکہ عمدہ مال میں سے اپنا حق مانگے۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ حق ادا کرنے والے پر لازم ہے کہ وہ بڑھیا اور گھٹیا کے فرق کی بنا پر پیدا ہونے والے زائد مال کی ادائیگی کرے تاکہ چشم پوشی کا وقوع نہ ہو۔ کیونکہ اس سلسلے میں اصل حق تو اللہ تعالیٰ کا ہوتا ہے اور اللہ نے صدقہ میں اغماض کی یوں نفی کر دی ہے کہ ردی مال دینے سے روک دیا ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام یوسف کا استدلال یہ ہے کہ ہر ایسی چیز جس میں تفاضل یعنی کمی بیشی جائز نہیں تو تفاضل کی ممانعت کے لحاظ سے اس میں بڑھیا اور گھٹیا دونوں کا حکم یکساں ہوتا ہے اور اس کے جنس میں سے اس کی قیمت اس کے مثل کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی نے قرض کی وصولی کر لی اور یہ سمجھتا رہا کہ واپس لی ہوئی رقم بڑھیا سکوں میں لوٹائی گئی ہے پھر اس نے یہ صرف کر لی اور اس کے بعد پتہ چلا کہ سکے گھٹیا تھے تو اب وہ زائد رقم کے لیے اپنے قرضدار سے رجوع نہیں کرے گا اور گھٹیا اور بڑھیا سکوں کے فرق کی بنا پر زائد رقم کی ادائیگی اس پر لازم نہیں ہوگی۔

امام ابو یوسف یہ ضرور کہتے ہیں کہ اس صورت میں قرض خواہ وصول کردہ رقم کی مثل اپنے قرضدار کو واپس کر کے پھر اس سے اپنے قرض کی وصولی کے لیے رجوع کرے گا۔ لیکن یہ بات صدقہ کی صورت میں ممکن نہیں ہے۔ اس لیے کہ فقیر کے ذمے کسی رقم کی واپسی لازم نہیں ہوتی اور اگر فقیر اس رقم کا تادان بھیج بھی دے گا یعنی صدقہ کرنے والے کو وہ رقم واپس بھیج کر دے گا پھر بھی اسے یہ حق حاصل نہیں ہوگا کہ صدقہ کرنے والے سے یہ مطالبہ کرے کہ اسے عمدہ سکوں میں یہ رقم لوٹا دے گا۔

اس بنا پر اس پر زائد رقم دینا واجب نہیں ہوگا۔ اللہ تعالیٰ نے تو صدقہ کرنے والے کو گھٹیا مال صدقہ یعنی زکوٰۃ میں دینے سے روک دیا اور اس پر عمدہ مال واجب تھا، یہ حضرات بھی اسی کے قائل ہیں کہ اسے گھٹیا مال صدقہ میں دینے سے روک دیا گیا ہے۔ لیکن درج بالا سطور میں ہماری وضاحت کی روشنی میں اس نے صدقہ میں جو دیا ہے اس کا حکم وہی ہو جائے گا جو عمدہ مال کا ہونا

ہے۔ اس لیے اس کا دیا ہوا مال ہی کافی ہو جائے گا اور زائد مال دیتے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ لیکن ایسا مال جس میں تفاضل جائز ہے۔ اس مال میں زکوٰۃ کے اندر گھٹیا مال ادا کرنے کی صورت میں اس پر واجب ہوگا کہ وہ گھٹیا اور بڑھیا کے فرق کی وجہ سے لازم ہونے والا زائد مال ادا کرے۔ کیونکہ اس میں امکان ہے کہ اس کے مال کی جنس میں سے اس کی قیمت ادا کیے ہوئے مال سے زائد ہو اور دوسری طرف اس مال میں تفاضل یعنی کمی بیشی کی صورت میں بیع بھی جائز ہے امام محمد عمدہ مال میں سے گھٹیا مال بطور صدقہ نکالنا جائز قرار نہیں دیتے اور اگر کوئی ایسا کرے تو اس کی ادائیگی عمدہ مال کی قیمت کے حساب سے ہوگی اور اس طرح ادائیگی میں جو کمی رہ جائے گی اس پر اس کی ادائیگی لازم ہوگی۔ اس لیے کہ غلام اور اس کے آقا کے درمیان کوئی ربا نہیں ہوتا۔ آیت زیر بحث میں اس بات پر دلالت موجود ہے کہ دیون کی تمام صورتوں میں عمدہ سکوں کی جگہ گھٹیا سکے وصول کر لینا جائز ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (الآن تغمضوا فیہ) میں دیون کی وصولی کے سلسلے میں اغماض کی اجازت دے دی ہے اور اس میں کوئی فرق نہیں رکھا ہے۔ اس لیے اس کی معافی پر دلالت ہو رہی ہے، ایک تو یہ کہ بیع سلم کے اس المال اور سونے چاندی کی بیع کے ثمن جن میں ان کی جگہ کوئی اور چیز لینا درست نہیں ہے۔ ان دونوں میں عمدہ سکوں کی جگہ گھٹیا سکے، جن کا ادنیٰ درجہ کھوٹے سکے اور اعلیٰ درجہ چاندی کے سکے ہیں۔ طلب کرنا اور وصول کر لینا جائز ہے۔ اور یہ اس پر دلالت ہے کہ اس معاملے میں ردی سکے کا حکم وہی ہے جو عمدہ سکے کا ہے۔

یہ بات اس پر بھی دلالت کر رہی ہے کہ ردی چاندی کے بدلے عمدہ چاندی کی بیع جائز ہے بشرطیکہ دونوں کا وزن یکساں ہو۔ کیونکہ جس مال میں اس کے عمدہ صفت کے حامل حصے کی بجائے گھٹیا صفت کے حامل حصے کی وصولی درست ہو تو اس میں گھٹیا صفت والے حصے کے بدلے اعلیٰ صفت والے حصے کی بیع بھی درست ہوگی۔

اس کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (الذہب بالذہب مثلاً بمثل، سونے کے بدلے سونا برابر برابر) میں مماثلت سے مراد وزن میں مماثلت ہے نہ کہ صفت میں، یہی حکم ان تمام چیزوں کا ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں سونے کے ساتھ مذکور ہیں نیز اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ ردی کے بدلے جید یعنی عمدہ سکے یا مال وصول کرنا جائز ہے۔ بشرطیکہ قرض دار اس پر رضا مند ہو۔ جس طرح کہ عمدہ سکے یا مال کے بدلے ردی اور گھٹیا

سکے یا مال وصول کر لینا درست ہے۔

کیونکہ ان دونوں سکوں یا مال کا صفت کے اندر اختلاف کوئی حکم نہیں رکھتا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ (أَحْيِدُكُمْ أَحْسَنُكُمْ قَضَاءً) تم میں سب سے بہتر وہ ہے جو ادائیگی میں سب سے اچھا ہے، حضرت جابر بن عبد اللہ کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ نے میرا قرض ادا کیا اور ساٹھ کچھ زائد بھی دے دیا۔ حضرت ابن عمرؓ، حسن بصری، سعید بن المسیب، ابراہیم نخعی اور شعبی سے مروی ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ ایک شخص کسی کو سیاہ دراہم بطور قرض دے اور اپنا قرض سفید دراہم کی شکل میں واپس لے لے بشرطیکہ وہ قرض دیتے وقت اس کی شرط عائد نہ کرے۔

سلیمان التیمی نے ابو عثمان التہدی سے اور انہوں نے حضرت عبد اللہ بن مسعود سے روایت کی ہے کہ آپ کو یہ بات ناپسند تھی کہ کوئی شخص کسی کو دراہم کی صورت میں قرض دے کر اس سے بہتر دراہم کی شکل میں اپنا قرض واپس لے لے۔

لیکن حضرت ابن مسعود سے اس روایت میں ایسی کوئی دلالت نہیں ہے کہ آپ کو یہ بات ناپسند تھی جبکہ قرض لینے والا اس پر رضامند ہو۔ عدم جواز کی صورت تو صرف وہ ہے جبکہ قرض خواہ قرضدار کی رضامندی کے بغیر دراہم وصول کرے۔

قول باری ہے (الشَّيْطَانُ يَعِدُّكُمْ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ، شَيْطَانٌ تَمْهِيسُ مَفْلَسِي سَے ڈراتا ہے اور شرمناک طرز عمل اختیار کرنے کی ترغیب دیتا ہے) اس کے متعلق ایک قول ہے کہ لَقَطٌ فَحْشَاءٌ، کا اطلاق کئی معانی پر ہوتا ہے لیکن اس جگہ اس سے مراد بخل ہے۔ عرب کے لوگ بخیل کو فاحش، اور بخل کو فحش، کہتے ہیں۔ ایک شاعر کا شعر ہے۔

إِذَى الْمَوْتِ يَعْتَمُ الْكِرَامُ وَيُصْطَفَى عَقِيلَةَ مَالِ الْفَاحِشِ الْمَتَشَدِّدِ

میں موت کو دیکھ رہا ہوں کہ وہ عمدہ صفات کے حامل افراد کو چین لیتی ہے۔ یعنی انہیں جلد موت آجاتی ہے جس طرح کہ سخت قسم کے بخیل انسان کے مال مولیٰ میں سے عمدہ جانور چین لیے جاتے ہیں۔ یہاں شاعر نے الفاحش کو بخیل کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ اس آیت میں بخیل اور بخل دونوں کی مذمت کی گئی ہے۔

قول باری ہے (إِنَّ بُيُوتَ الَّذِينَ كَفَرُوا كَالصَّدَقَاتِ فَبِعَمَّا هِيَ وَإِنَّ كُفْرَهُمْ كَأَنَّهُمْ لَوَتَدَّوْحَا الْفُقَرَاءِ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ، اگر اپنے صدقات علانیہ و توہیہ بھی اچھا ہے لیکن اگر چھپا

کہ حاجت مندوں کو دو تو یہ بھی اچھا ہے) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ یہ آیت نقلی صدقہ کے بارے میں ہے۔ لیکن صدقہ واجبیہ کا اظہار افضل ہے تاکہ عدم ادائیگی کے الزام سے دامن بچا رہے۔

حسن بھری، یزید بن ابی حبیب اور قتادہ کا قول ہے کہ تمام صدقات میں اخفا افضل ہے اللہ تعالیٰ نے صدقہ کے اظہار کی اسی طرح تعریف کی ہے جس طرح صدقہ کے اخفا کی۔ قول باری ہے (الَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ) جو لوگ اپنا مال رات اور دن میں چھپا کر اور علانیہ (اللہ کی راہ میں خرچ کرتے ہیں ان کے لیے ان کے رب کے نزدیک اجر ہے)۔

اور یہ جائز ہے کہ قول باری (وَالَّذِينَ كَفَرُوا هَذَا ثُمَّ آمَنُوا فَمِنْهُمْ مَنْ يَأْتِي بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ) اور یہ بھی جائز ہے کہ یہ قول باری ان تمام صدقات کے متعلق ہو جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ یہ قول باری ہوں یا صدقات واجبیہ۔ اور وہ صدقات ان میں داخل نہ ہوں جن کی وصولی امام المسلمین کے ذمہ ہو۔ تاہم آیت کا عموم تمام صدقات کا متقاضی ہے کیونکہ المصدقات، الف لام جنس کے لیے ہے اس بنا پر یہ صدقہ کی تمام اقسام کو شامل ہے۔ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ تمام صدقات کا مصرف فقرا رہیں اور فقرا صرف فقر کی بنا پر ان کے مستحق ہیں کسی اور وجہ سے نہیں۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ) میں صدقات کے جن مصارف کا ذکر فرمایا ہے ان کا استحقاق بھی فقر کی بنا پر ہے کسی اور وجہ سے نہیں۔ اصناف کا ذکر اس لیے ہوا ہے کہ ان تمام میں جو بات مشترک پائی جاتی ہے وہ فقر ہے۔ اور اسباب فقر ان سب کو عام ہے۔

البتہ ان مصارف میں سے مؤلفۃ القلوب اور عالمین زکوٰۃ صدقہ کو بطور صدقہ نہیں لیتے بلکہ امام المسلمین کے ہاتھوں میں یہ صدقات فقرا کے لیے آتے ہیں پھر ان کو مؤلفۃ القلوب اور عالمین پر صدقہ کی بنا پر خرچ نہیں کیا جاتا بلکہ ان کے عمل کے عوض کے طور پر خرچ کیا جاتا ہے یا اہل اسلام سے ان کی ایذا رسانی کو دور رکھنے یا انہیں اسلام کی طرف راغب کرنے کے لیے خرچ کیا جاتا ہے۔

اس آیت سے ہمارے مخالفین نے یہ استدلال کیا ہے کہ صدقات کی تمام مدیں فقرا کو دینا

جائز ہے۔ امام المسلمین کو ان کی ادائیگی ضروری نہیں، تیزی یہ کہ جیب لوگ مولیٰ شیوں کی زکوٰۃ فقراء کو دے دیں تو پھر امام کا حق باقی نہیں رہتا کہ وہ ان سے اس کی وصولی کرے۔ کیونکہ قول باری ہے (وَرَاتٌ تُخَفُّوْهَا وَتُوْكَوْهَا الْفُقَرَاءُ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ) یہ آیت تمام صدقات کے لیے عام ہے کیونکہ لفظ 'المصدقۃ' اسم جنس ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں ہمارے نزدیک کوئی ایسی دلالت موجود نہیں ہے جس سے ان مخالفین کا قول ثابت ہو جائے۔ اس لیے کہ آیت میں زیادہ سے زیادہ جو بات کہی گئی ہے وہ یہ ہے کہ زکوٰۃ کرنے والے کے لیے یہ طریقہ بہتر ہے۔ اس سے یہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ وصولی کے سلسلے میں امام کا حق ساقط ہو گیا۔

تیزی از خود ادائیگی کا بہتر ہونا وصولی کے سلسلے میں امام کے حق کے منافی نہیں ہے کیونکہ اس میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ از خود ادائیگی کر کے بہتر صورت حال حاصل کر لی جائے اور امام کو دو بارہ ادا کر کے اس خیر کو اور بڑھا لیا جائے۔ علاوہ ازیں ہم نے پہلے ذکر کر دیا ہے کہ بعض لوگوں کا قول ہے کہ زیر سجت آیت نفلی صدقہ کے متعلق ہے۔ صدقہ واجبہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

بعض اہل علم کا یہ قول ہے کہ اس بات پر گویا اجماع ہو گیا ہے کہ صدقہ واجبہ یعنی زکوٰۃ و عشر وغیرہ کی اعلانیہ ادائیگی چھپا کر ادا کرنے سے افضل ہے جیسا کہ فرض نمازوں کے متعلق فقہاء کا قول ہے۔ اسی بنا پر اہل اسلام کو حکم دیا گیا کہ وہ فرض نمازوں کے لیے اذان دیں اقامت کہیں اور اعلانیہ جماعت کی صورت میں اس کی ادائیگی کریں۔ یہی حکم تمام فرض عبادتوں کا ہے تاکہ کسی زکوٰۃ یا نماز کی عدم ادائیگی کا الزام عائد نہ ہو سکے۔

ان حضرات کا قول ہے کہ درج بالا تشریح کی روشنی میں یہ ضروری ہے کہ قول باری (وَرَاتٌ تُخَفُّوْهَا وَتُوْكَوْهَا الْفُقَرَاءُ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ) کا تعلق نفلی صدقہ کے ساتھ ہو کیونکہ نفلی عبادات کی پس پر وہ ادائیگی اعلانیہ ادائیگی سے افضل ہے۔ اس لیے کہ اس صورت میں ریاکاری کا کم سے کم شائبہ ہوتا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے آپ نے فرمایا (سبعة يبطلهم الله في ظل عرشه احد هم رجل تصدق بصدقة لم تعلم شماله ما تصدقت به بيمينه، سات قسم کے لوگ ایسے ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ اپنے عرش کے سایے میں رکھے گا۔ ان میں سے

ایک وہ ہوگا جس نے اللہ کی راہ میں صدقہ دیا ہوگا لیکن اس قدر چھپا کر کہ بائیس ہاتھ کو بھی پتہ نہ چلا ہوگا کہ اس نے اپنے دائیں ہاتھ سے کیا دیا، یہ صورت صرف نقلی صدقہ کی ہے فرض کی نہیں۔ آیت سے نقلی صدقہ مراد ہے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنے مولتیوں کی زکوٰۃ نہ نکالی ہو اور اس کے پاس اس کی وصولی کے لئے عامل یعنی سرکاری کارندہ آجائے تو اس صورت میں اس پر لازم ہوگا کہ وہ زکوٰۃ سرکاری کارندہ کے حوالے کر دے۔ اس لئے اس صورت میں زکوٰۃ کی اعلانیہ ادائیگی اس پر فرض ہو ہو جائے گی۔ اس میں یہ دلیل پوشیدہ ہے کہ قولِ باری (وَإِنْ تَحْفُوهَا وَتُؤَدُّهَا الْمُفْقَرُونَ) سے مراد نقلی صدقہ ہے۔ واللہ اعلم بالصواب!

صدقہ کے مال میں سے مشرک کو کچھ دینا

قول باری ہے (لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُتَّقُوا مِنْ خَيْرٍ فَمَا لِأَنْفُسِكُمْ تَهْمَةٌ) کہ ان کی ہدایت نہیں ہے لیکن اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے اور خیرات میں جو مال تم نخریح کرتے ہو وہ تمہارے اپنے لیے بھلا ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس خطاب کے گزشتہ حصے اور اس کی ترتیب اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قول باری (لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ) کا معنی غیر مسلموں کو صدقہ کا مال دینے میں آپ کے ذمہ ان کی ہدایت نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے خطاب کی ابتدا اس قول (لَا تُبَدُّ وَالصَّدَقَاتُ بَيْنَهُمْ) سے کی پھر اس پر اس قول (لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ) کو عطف کیا۔ پھر اس کے بعد یہ ارشاد فرمایا (وَمَا تُتَّقُوا مِنْ خَيْرٍ فَمَا لِأَنْفُسِكُمْ) یہ ساری ترتیب تیز ابتدائے خطاب اور صدقہ کے ذکر کا تاخیر اس پر دلالت کرتے ہیں کہ اس سے مراد ان لوگوں کو صدقہ دینے کی ایاحت ہے خواہ وہ دین اسلام پر نہ بھی ہوں۔ یہ بات سلف کی ایک جماعت سے مروی ہے۔

جعفر بن ابی المنیرہ سے مروی ہے کہ سعید بن جبیر نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا کہ (لَا تُصَدَّقُوا إِلَّا عَلَى أَهْلِ دِينِكُمْ) صرف اپنے دینی اور مذہب والوں کو صدقہ دو) اس پر یہ آیت نازل ہوئی (لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ)

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (تَصَدَّقُوا عَلَى أَهْلِ الْأَدْيَانِ) تم مختلف مذاہب والوں کو صدقہ دے سکتے ہو) حجاج نے سالم المکی سے، انھوں نے ابن الحنفیہ سے روایت کی ہے کہ لوگ مشرکین کو صدقہ دینا ناپسند کرتے تھے اس پر اللہ نے یہ آیت نازل کی (لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ) اس کے بعد لوگ انھیں نفی صدقہ دینے لگے۔

ابوبکر حبصا ص کہتے ہیں کہ ہمیں نہیں معاموم کہ پھر لوگ انہیں نقلی صدقہ دینے لگے "کس کا کلام ہے۔ اس میں یہ گنجائش ہے اس سے مراد زکوٰۃ اور مویشیوں کی صدقات واجب نہ ہوں بلکہ دوسرے صدقات مثلاً قسموں کے کفارے وغیرہ مراد ہوں۔ نیز درج بالا قول آیت کی تخصیص کو واجب نہیں کرتا کیونکہ ان کا یہ فعل وجوب کا مقتضی نہیں ہے لیکن انہیں یہ اختیار ہے کہ چاہیں تو غیر مسلموں کو صدقہ دے دیں اور چاہیں تو نہ دیں۔

اعمش نے جعفر بن ایاس سے، انہوں نے سعید بن جبیر سے اور انہوں نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ بہت سے لوگ ایسے تھے جن کی بنو قریظہ اور بنو نظیر کے ساتھ رشتہ داریاں تھیں وہ انہیں صدقات و خیرات دینے سے پرہیز کرتے تھے وہ چاہتے تھے کہ یہ لوگ پہلے مسلمان ہو جائیں پھر انہیں صدقات دیے جائیں۔

اس پر یہ آیت نازل ہوئی (لَيْسَ عَلَيْكَ هَذَا هُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُهْدِي مَنْ يَشَاءُ) تا آخر آیت۔ ہشام بن عروہ نے اپنے والد عروہ سے، انہوں نے اپنی والدہ اسماء سے روایت کی کہ حضرت اسماء نے فرمایا۔ میری والدہ قریش کے زمانے میں میرے پاس کچھ لینے کی غرض سے آئی، وہ ابھی مشرک تھی، میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسے کچھ دینے کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے اس کی اجازت دے دی۔

ابوبکر حبصا ص کہتے ہیں کہ اس معنی پر زیر بحث آیت کی دلالت کی تفسیر وہ دلالت ہے جو اس قول باری (وَلْيُطْعَمُوا الْفُقَرَاءُ عَلَى حَيْثُ مَسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا) اور وہ اللہ کی محبت میں مسکین، یتیم اور قیدی کو کھانا کھلانے ہیں) میں موجود ہے۔ حسن بصری سے مروی ہے کہ اس سے مراد وہ قیدی ہیں جو مشرکین میں سے گرفتار ہو کر آئے تھے۔ سعید بن جبیر اور عطاء سے مروی ہے کہ اس سے مراد اہل قبلہ یعنی مسلمان و اہل کتاب اور مشرکین مراد ہیں۔

ابوبکر حبصا ص کہتے ہیں کہ پہلی بات زیادہ واضح ہے کیونکہ دارالاسلام میں مشرک کے علاوہ اور کوئی اسیر جنگ نہیں ہوتا۔ اس کی تفسیر یہ قول باری ہے (لَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِمَا تَبَدُّوْا لَكُمْ فِي الْمَدِينِ وَكَمْ مِمَّنْ جُوعًا مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوْهُمْ وَتُقْسَطُوا إِلَيْهِمْ اللَّهُ تَعَالَى تَقْصِيصٌ لِمَنْ لَا يَرْجُو عَذَابَ اللَّهِ الْعَظِيمَ) ان لوگوں سے نہیں روکتا جنہوں نے دین کے معاملے میں تمہارے ساتھ قتال نہیں کیا اور نہ ہی تمہیں تمہارے گھروں سے نکالا کہ تم ان کے ساتھ نیکی نہ کرو اور انصاف سے پیش نہ آؤ) اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ نیکی کرتے کو مباح قرار دیا خواہ وہ مشرکین ہی کیوں نہ ہوں بشرطیکہ

ہمارے ساتھ برسرِ پیکار نہ ہوں۔ اور صدقات بھی بڑے یعنی نیکی کی ایک صورت ہے۔ اس بنا پر آیت انھیں صدقہ دینے کے جواز کا تقاضا کرتی ہے۔ گزشتہ آیات کے طور پر تقاضا تو یہ ہے کہ تمام صدقات خواہ نفلی ہوں یا فرض، انھیں دیے جاسکتے ہیں۔ لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس قول (امت ان آخذ الصدقة من اغنیاء کورودھا فی فقراء کومجھے یہ حکم ملا ہے کہ تمہارے مال داروں سے صدقات کے تمہارے فقراء کو دے دوں) کے ذریعے ہر قسم کی زکوٰۃ اور موتیوں کے صدقات نیز صدقات کی ایسی ملامت جن کی وصولی امام المسلمین کی ذمہ داری ہے، آیات کے اس عمومی حکم سے خاص کر دی ہیں۔

اس سلسلے میں حضرت معاذ کو آپ کا یہ حکم بھی موجود ہے (اعلمہم ان اللہ فرض علیہم حقاً فی اموالہم یؤخذ من اغنیاءہم ویرد علی فقراءہم اہل یمین کو تیار دو کہ اللہ نے ان کے اموال میں ایک حق فرض کر دیا ہے۔ یہ حق یعنی زکوٰۃ ان کے مال داروں سے لے کر ان کے فقراء کو تیار دیا جائے گا)

اس طرح ایسے صدقات جو امام المسلمین وصول کرتا ہے انھیں منجملہ صدقات سے خاص کر دیا گیا ہے۔ اسی بنا پر امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ ہر ایسا صدقہ جس کی وصولی امام کی ذمہ داری نہیں ہے اسے اہل ذمہ کو دے دینا جائز ہے لیکن جو صدقہ امام وصول کرتا ہے اس کا دینا جائز نہیں۔ امام ابو حنیفہ نے کفار کے کی مختلف صورتوں میں دی جانے والی رقمیں، صدقہ فطر اور نذر کی رقم اہل ذمہ کو دے دینا جائز قرار دیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مال کی زکوٰۃ کی وصولی امام کی ذمہ داری نہیں ہے لیکن اسے اہل ذمہ کو دینا بھی جائز نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مال کی زکوٰۃ کی وصولی دراصل امام المسلمین کی ذمہ داری ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ اپنے اپنے عہد میں اس کی وصولی کرتے تھے، لیکن حضرت عثمانؓ جب خلیفہ بنے تو آپ نے لوگوں سے کہہ دیا کہ ”یہ ہمیں تمہاری زکوٰۃ کی ادائیگی کا عہدہ ہے۔ اس لیے جس شخص پر قرض ہو وہ اپنا قرض ادا کر دے اور پھر باقی ماندہ مال کی زکوٰۃ نکال دے۔“

گویا آپ نے مال والوں کو زکوٰۃ کی ادائیگی کے سلسلے میں اپنا ذمہ یا کارندہ مقرر کر دیا اور اس کی وصولی کے بارے میں امام المسلمین کے حق کو ساقط نہیں کیا۔ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ ہر قسم کا واجب صدقہ کافر کو دینا جائز نہیں۔ آپ نے واجب صدقہ کو زکوٰۃ پر قیاس کرتے ہوئے

یہ قول اختیار کیا۔

قول باری ہے (لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ قَانَ اللَّهُ بِهِ عَلَيْكُمْ نَحَاسٌ طُورِ) پر مرد کے مستحق وہ تنگ دست لوگ ہیں جو اللہ کے کام میں ایسے گھر گئے ہیں کہ اپنی ذاتی کسب معاش کے لیے زمین میں کوئی دھڑ دھوپ نہیں کر سکتے۔ ان کی خودداری دیکھ کر ناواقف آدمی گمان کرتا ہے کہ یہ خوش حال ہیں۔ تم ان کے چہروں سے ان کی اندرونی حالت پہچان سکتے ہو۔ مگر وہ ایسے لوگ نہیں ہیں کہ لوگوں کے پیچھے پڑ کر کچھ مانگیں۔ ان کی اعانت میں جو کچھ مال تم خرچ کرو گے وہ اللہ سے پوشیدہ نہیں رہے گا) یعنی اللہ کو اس فقر کی خبر ہے جس کا ذکر شروع میں کیا گیا ہے اور اس سے مراد صدقہ ہے۔ محابداور سدی سے مروی ہے کہ اس سے فقراء مہاجرین مراد ہیں۔

قول باری (أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ) کے متعلق ایک قول ہے کہ ان لوگوں نے اپنے آپ کو دشمن کفار کے خوف سے تجارت کرنے سے روک رکھا ہے۔ قتادہ سے یہی روایت ہے کیونکہ احصاء کا معنی اپنے آپ کو مرض یا ضرورت یا خوف کی بنا پر تصرف کرنے اور چلنے پھرنے سے روک رکھنا ہے۔ اگر دشمن رکاوٹ بن جائے تو اس موقع پر کہا جاتا ہے "أحصروا" یعنی اس نے اسے روک رکھا۔

قول باری (يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ) کا معنی — واللہ اعلم — وہ شخص ہے جو ان کی حالت سے ناواقف ہے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ ان لوگوں کی ظاہری ہیئت اور لباس مال داروں کی حالت کے مشابہ ہوتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو ناواقف انھیں مالدار گمان نہ کرتا کیونکہ فقر اور تنگ دستی کی نشاندہی دو باتوں سے ہوتی ہے۔ ایک تو ظاہری خشگی اور بد حالی اور دوسری اپنے آپ کو فقیر کہہ کر دست سوال دراز کرنا ناواقف انھیں مالدار اس لیے خیال کرتا ہے کہ اسے ان کی ظاہری ہیئت اور لباس کی عمدگی نظر آتی ہے جو عام طور پر خوش حالی کی علامت ہوتی ہے۔ آیت میں اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ جس شخص کے جسم پر اچھے اور قیمتی کپڑے ہوں اسے زکوٰۃ دے دینے میں کوئی ممانعت نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں ایسے شخص کو بھی زکوٰۃ دینے کا حکم دیا ہے جس کی ظاہری حالت مالداروں کی حالت کے مشابہ ہو۔

آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ ایک صحت مند اور تندرست انسان کو بھی زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو زکوٰۃ کی رقم دینے کا حکم دیا تھا۔ یہ لوگ مہاجرین میں سے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مشرکین کے خلاف جنگوں میں بھی حصہ لیتے تھے، یہ لوگ نہ تو بیمار تھے اور نہ ہی بینائی سے معذور۔

قول باری ہے (تَعْرِفُوهُمْ بِسَيِّمَاتِهِمْ) السیما، علامت کو کہتے ہیں۔ مجاہد کا قول ہے کہ اس سے مراد تختہ یعنی عابری ہے۔ سدی اور ربیع بن انس کا قول ہے کہ اس سے مراد تنگ دستی کی علامت ہے۔ قول باری ہے (سَيِّمَاتُهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَشَدِّ الشُّبُوحِ) ان کی نشانی ان کے چہروں پر ہے جو سجدے کا نشان ہے (یعنی ان کی علامت۔ اس لیے جائز ہے کہ وہ علامت جس کا ذکر قول باری (تَعْرِفُوهُمْ بِسَيِّمَاتِهِمْ) میں ہے، اس سے مراد انسان کے چہرے پر نمایاں ہونے والی بد حالی اور دل کی پریشانی ہو اگرچہ ایسے انسانوں کا لباس اور ظاہری ہیئت عمدہ اور اچھی کیوں نہ ہو۔

یہ بھی جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی ایسا نشان بتا دیا ہو جسے آپ ان کے اندر دیکھ کر ان کی تنگ دستی کا پتہ چلا لیتے تھے۔ اگرچہ ہمیں ان کی یہ تنگ دستی ان کے سوال اور ان کی خستہ حالی کو دیکھ کر ہی معلوم ہو سکتی ہے۔ یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ ایک شخص کی ظاہری حالت اور علامت کو اس کی اندرونی حالت کا اندازہ لگانے میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔

ہمارے اصحاب نے اس کا اختیار کیا ہے جبکہ دارالاسلام یا دارالحرب میں کوئی ایسی لاش ملے جس کے کفر یا اسلام کے متعلق کچھ معلوم نہ ہو تو لاش کی ظاہری علامتوں کو دیکھا جائے گا۔ اگر اس کے جسم پر اہل کفر کی علامتیں ہوں مثلاً اس نے تہ تار پہن رکھے ہوں یا وہ غیر مختنن ہو یا عیسائی راہبوں کی طرح اس نے بال بڑھا رکھے ہوں تو اس پر کافر ہونے کا حکم لگا کر مسلمانوں کے قبرستان میں دفن ہونے نہیں دیا جائے گا اور نہ ہی اس کا جنازہ پڑھا جائے گا۔

اگر اس میں اہل اسلام کی علامتیں ہوں تو نماز جنازہ اور تدفین کے سلسلے میں اس پر مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔ اگر کسی قسم کی کوئی علامت نہ پائی جائے اور اس کی لاش اہل اسلام کے کسی شہر میں ملی ہو تو اسے مسلمان قرار دیا جائے گا اور اگر لاش دارالحرب میں ملی ہو تو اس پر کافر ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔

ہمارے اصحاب نے علامتوں کی موجودگی میں جائے وقوعہ کے مقابلے میں ان علامتوں کا اعتبار کیا ہے اور علامتیں نہ ہونے کی صورت میں جائے وقوعہ میں بسنے والوں کا اعتبار کیا ہے ہمارے اصحاب نے لقیطہ (گرا پڑا بچہ جو کسی کے ہاتھ آجائے) کے معاملے میں بھی یہی طریق استدلال اختیار کیا ہے۔

اس کی بھی نظیر یہ قول باری ہے (إِنَّ كَانَ كَمِصَّةٍ قَدَمًا قَبْلَ فَصَدَقْتَ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ وَإِنْ كَانَ كَمِصَّةٍ قَدَمًا مِنْ دُبُرِكَ كَذَبْتَ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ) اگر اس کی (یوسف علیہ السلام کی قمیص آگے سے پھٹی ہو تو عورت سچی ہے اور یوسف جھوٹوں میں سے ہیں اور اگر قمیص پیچھے سے پھٹی ہو تو عورت جھوٹی ہے اور یوسف سچوں میں سے ہیں) یہاں نشان اور علامت کا اعتبار کیا گیا۔

اسی طرح یہ قول باری ہے (وَلْتَعْرِضْنَهُمْ فِي كَعْبِ الْقَوْلِ اَوْتَمَّ قُرُورًا نَحْبِ اِن كَمِصَّةٍ قَدَمًا قَبْلَ فَصَدَقْتَ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ) اس طرح حقارت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے ان کی قمیص کو خون میں تپت کر کے اسے اپنی سچائی کی علامت بنا لی۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَجَاءُوا عَلٰی قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ) وہ یوسف کی قمیص پر جھوٹا خون لگا کر لے آئے۔ قول باری ہے (الَّذِينَ يَسْتَلُونَ النَّاسَ بِالْحَافَا) یعنی — واللہ اعلم — سچے پڑ کر مانگنا کیونکہ الاحافا فی المسئلة کا معنی اصرار سے مانگنا ہے۔ آیت اصرار سے مانگنے کی کہادت پر دلالت کرتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے (الَّذِينَ يَسْتَلُونَ النَّاسَ بِالْحَافَا) میں ان لوگوں سے اس کی نفی کر دی ہے کہ وہ سچے پڑ کر اصرار کر کے نہیں مانگتے لیکن ان سے اس کی نفی نہیں کی کہ وہ مطلقاً کسی سے مانگتے ہی نہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت کے مضمون اور خطاب کے مضمون میں ایسی بات موجود ہے جو سوال کرنے کی بھی مطلقاً نفی کرتی ہے۔

وہ یہ قول باری ہے (يَسْتَلُونَ النَّاسَ بِالْحَافَا) اگر یہ لوگ دست سوال دراز کرتے اگرچہ اصرار سے نہ بھی مانگتے تو کوئی شخص انہیں مالدار خیال نہ کرنا۔ اسی طرح قول باری (مِنَ التَّعَفُّفِ) کی بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے اس لیے کہ تعفف کا معنی قناعت اور ترک سوال ہے۔ اس لیے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی یہ صفت بیان کی ہے کہ وہ سرے سے کسی کے سامنے دست سوال دراز نہیں کرتے۔

تخفف ترک سوال کو کہتے ہیں اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے
 ر من استغنى اغنا الله ومن استغف اعفه الله، جو شخص لوگوں سے مستغنی رہے اللہ
 سے مستغنی رکھے گا اور جو شخص دست سوال دراز نہ کرنے سے بچے اللہ سے بچائے گا۔

جب پھلی سطور میں ہماری بیان کردہ آیات کی دلالت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ تن بدن کے
 کپڑے زکوٰۃ لینے سے مانع نہیں ہوتے خواہ وہ کپڑے عمدہ ہی کیوں نہ ہوں تو اس سے یہ ضروری ہو گیا
 کہ مکان، ساز و سامان، گھوڑا اور نوکر کا بھی یہی حکم ہو کیونکہ عام طور پر ایک انسان کو لباس کی طرح ان
 کی ضرورت رہتی ہے۔ جب ایک انسان کو ان چیزوں کی لازمی طور پر ضرورت ہوتی ہے تو وہ ان
 چیزوں کی وجہ سے مال دار نہیں کہلائے گا کیونکہ مال داری ضرورت سے زائد چیز کو کہتے ہیں۔

فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ مال کی وہ کون سی مقدار ہے جس کی بنا پر ایک شخص مالدار
 ہو جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ جب ایک شخص کے
 پاس اس کے گھر، ساز و سامان، لباس، نوکر اور گھوڑے وغیرہ سے زائد دو سو درہم کی مقدار
 مال آجائے تو اسے زکوٰۃ دینا حلال نہیں ہوگا۔ اگر یہ مقدار دو سو درہم سے کم ہو تو اسے زکوٰۃ
 دینا حلال ہوگا۔

ابن القاسم کی روایت میں امام مالک کا قول ہے کہ جب ایک شخص کے پاس چالیس درہم
 ہوں تو اسے زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔ دوسری روایت میں یہ قول ہے کہ چالیس درہم والے شخص کو
 زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی۔ سفیان ثوری اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ جس شخص کے پاس پچاس درہم
 ہوں اس کے لیے زکوٰۃ لینا حلال نہیں ہے۔

عبید اللہ بن الحسن کا قول ہے کہ جس شخص کے پاس اس قدر مال نہ ہو جس سے سال بھر کے
 لیے اسی کے روٹی کپڑے کا بندوبست ہو سکے اسے صدقہ دیا جاسکتا ہے۔ امام شافعی کا قول ہے
 کہ اگر کسی انسان کو بقدر حاجت اتنی زکوٰۃ دے دی جائے جو اسے فقر کی حد سے نکال کر دولت مند
 کی حد تک پہنچا دے تو ایسا کرنا درست ہوگا خواہ اس وجہ سے اس پر زکوٰۃ واجب ہو جائے
 یا نہ ہو۔

تاہم اس بارے میں میں یعنی امام شافعی کوئی حد مقرر نہیں کرتا۔ المزنی اور الربیع نے یہ بات
 امام شافعی سے نقل کی ہے۔ ان سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ جو شخص تندرست و توانا اور کسب معاش
 پر قادر ہو اسے زکوٰۃ دینا حلال نہیں ہے خواہ وہ فقیر ہی کیوں نہ ہو۔

ہم نے جو بات کہی ہے کہ کسی انسان کے پاس اگر اس کی ضروریات سے زائد دوسو درہم ہوں تو وہ غنی شمار ہوگا۔ اس کی صحت کی دلیل وہ حدیث ہے جسے عبد الحمید بن جعفر نے اپنے والد سے انھوں نے قبیلہ مرثیہ کے ایک شخص سے روایت کی ہے کہ اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خطبے میں یہ ارشاد فرماتے ہوئے سنا تھا کہ (من استغنی اغناہ اللہ ومن استعفا اعفاه اللہ ومن سأل الناس ولہ عدل خمس اواق سأل الحافا۔ جو شخص لوگوں سے مستغنی رہے اللہ تعالیٰ سے مستغنی رکھے گا جو شخص سوال کرنے سے بچے اللہ تعالیٰ اسے بچائے گا اور جو شخص پانچ اوقیہ یعنی دوسو درہم کی مقدار مال ہوتے ہوئے بھی لوگوں کے سامنے دست سوال دراز کرے تو اللہ کے نزدیک وہ سچے پڑ کر مانگنے والا قرار پائے گا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے اس مقدار کا بیان ہونا اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ وہی مقدار ہے جس کی موجودگی میں وہ فقر کی حد سے نکل کر غنا کی حد تک پہنچ جاتا ہے اور اس کے لیے سوال کرنا حرام ہو جاتا ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے کہ (امرت ان آخذ الصدقة من اغنیاء کم فاردھا علی فقل انکم تجھے حکم ملا ہے کہ تمھارے مالداروں سے صدقہ لے کر تمھارے فقراء پر لوٹا دوں)

پھر آپ نے فرمایا (فی ما تسی درہم خستہ درہم ولیس فیسا دونہا شیء دوسو درہم پر پانچ درہم زکوٰۃ ہے اور اس سے کم پر کوئی زکوٰۃ نہیں) آپ نے مالداروں کی حد دوسو درہم مقرر کر دی اس لیے اس کا ہی اختیار واجب ہو گیا کسی اور مقدار کا نہیں۔ اس کی دلالت اس پر بھی ہو رہی ہے کہ جو شخص اس مقدار کا مالک نہیں ہوگا اسے زکوٰۃ دی جاسکے گی۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو دو گروہ بنا دیے۔ مال دار اور تنگ دست۔ مال دار سے قرار دیا جو اس مقدار کا مالک ہو اور اس سے زکوٰۃ کی وصولی کا حکم دیا اور فقیر اس شخص کو قرار دیا جو اس مقدار کا مالک نہ ہو اور اس پر زکوٰۃ لوٹانے کا حکم دیا۔

ابو کبشہ سلولی نے سہیل بن محمد ظلیہ سے روایت کی ہے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ (من سأل الناس عن ظہو غتی خانما یستکثر جسر جہنم جو شخص مال داری کی پشت پناہی کے باوجود لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلائے گا وہ صرف تہتم کے انگارے جمع کرے گا)۔

میں نے عرض کیا اے اللہ کے رسول! مالدار کی پشت پناہی کیلئے ہے؟ آپ نے فرمایا (ان
یعلم ان عتدا اهلہ ما یغنیہم وبعثیہم وہ یہ ہے کہ اس شخص کو یہ معلوم ہو کہ اس کے خاندان
کے پاس اتنا مال ہے جس کے ذریعے وہ انھیں صبح اور کا کھانا مہیا کر سکتا ہے)

زید بن اسلم نے عطاء بن یسار سے، انھوں نے بنو اسد کے ایک شخص سے روایت کی ہے
کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور آپ کو ایک شخص سے یہ فرماتے ہوئے
سنا (من سأل منکم وعتدا ووقیة او عدلہا فقد سأل الحافا تم میں سے جس شخص نے
دست سوال دراز کیا جبکہ اس کے پاس ایک اوقیہ یا اس کے برابر مال ہو تو وہ عند اللہ سچے لگ
کر مانگنے والا قرار پائے گا) اس وقت ایک اوقیہ چالیس درہم کا ہوتا تھا۔

محمد بن عبدالرحمن بن زید نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت ابن مسعود سے روایت کی
ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یسئل عبد مسالة ولہ ما یغنیہ الاجارت شیئا
او کدو حاد و شافی وجہہ، جو شخص بھی دست سوال دراز کرے گا جبکہ اس کے
پاس اس قدر مال ہو جس سے اس کا کام چل سکتا ہو تو اس کا یہ ہاتھ پھیلا نا اس کے چہرے کی
بدنامی یا زخموں یا تھراشوں کی صورت اختیار کر لے گا)

آپ سے پوچھا گیا کہ وہ کون سی مقدار ہے جس سے اس کا کام چل سکتا ہے۔ آپ نے
فرمایا: پچاس درہم یا اس کے برابر سونا یہ روایت سوال کرنے کی کراہت کے بارے میں وارد
ہوئی ہے اس میں یہ دلالت موجود نہیں ہے کہ ایسے شخص کو صدقہ دینا حرام ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس شخص کے لیے ترک سوال کو مستحب اور پسندیدہ سمجھتے تھے جو اس
قدر مال کا مالک ہو جس سے اس کے لیے صبح یا شام کے کھانے کا انتظام ہو سکتا ہو۔ کیونکہ اس وقت
ایسے بھی فقراء مسلمین اور اصحاب صلف موجود تھے جن کے پاس نہ صبح کے کھانے کا انتظام ہوتا اور
نہ ہی شام کے۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص نے اس شخص کے لیے یہ پسند کیا جو اس
مقدار کا مالک ہوتا کہ اتنی مقدار پر بھی اقتصار کرے اور ترک سوال کے ذریعے اپنا دامن پاک رکھے
تا کہ یہی مال ان لوگوں تک پہنچ سکے جو اس سے زیادہ ضرورت مند ہوں۔

ترک سوال کی یہ ترغیب اس بنا پر نہیں تھی کہ ایسے شخص کے لیے سوال کرنا حرام تھا جب تمام
فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ صدقہ کو کس کے لیے مباح کر دینے کی صورت ہے وہ ضرورت کے
مردار کھلنے کی صورت سے مختلف ہے کیونکہ مردار اسی وقت حلال ہوتا ہے جب کسی کو اپنی جان

کا خطرہ لاحق ہو جائے جبکہ حدقہ کے متعلق امت کا اجماع ہے کہ ضرورت مند کے لیے حلال ہوتا ہے۔
اسے اپنی جان کا خطرہ لاحق تو نہیں ہوتا لیکن وہ تہی دست ضرور ہوتا ہے۔ اس لیے ضروری
ہے فقہ کو حدقہ کی ایاحت کا سبب قرار دیا جائے۔ نیز ان تمام روایات میں ان کے حکموں پر عمل
کے لحاظ سے اختلاف ہے۔ پھر یہ روایتیں بھی آپس میں ایک دوسری سے مختلف ہیں اور دوسری طرف
سب کا اس روایت پر عمل پیرا ہونے پر اتفاق ہے جو ہم نے بیان کی ہے اور جس کی غنتی کی حد دوسو
درہم بیان کی گئی ہے۔

اس لیے ضروری ہے کہ ہماری بیان کردہ روایت کا حکم ثابت رہے اور باقی ماندہ دوسری
روایتوں کو اس پر مٹھو لیا جائے کہ یا تو یہ سوال کی کراہت کے بیان کے لیے ہیں اور یا یہ ہماری
بیان کردہ روایت کی وجہ سے منسوخ ہو چکی ہیں۔ اگر ان سے مراد تحریم حدقہ ہو۔

ربو کا بیان

قول باری ہے (الذین یأکلون السبلوا لا یقومون الا کما یقوم الذی یتخبطه الشیطن من المیسر۔ ذلک بانہم قالوا انما البیع مثل السبلوا وانحل الله البیع وحرّم السبلوا۔ جو لوگ سود کھاتے ہیں ان کا حال اس شخص کا سا ہوتا ہے جسے شیطان نے چھو کر باؤ لگا کر دیا ہو۔ اور اس حالت میں ان کے مبتلا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ تجارت بھی تو آخر سود ہی جیسی چیز ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے تجارت کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام) البوکر حبصا ص کہتے ہیں کہ ربو اس کے معنی زیادتی اور اضافے کے ہیں۔ اسی سے لفظ الرابیة ہے جس کے معنی ابھری ہوئی زمین کے ہیں کیونکہ اپنے ارد گرد کی زمین کے مقابلے میں زیادہ ابھری ہوئی ہوتی ہے۔ اسی سے الربوۃ بھی ہے جس کے معنی ٹہیلے کے ہیں۔ اسی سے یہ محاورہ بھی ہے ”اربی خلان علی خلان فی القول والفعل (خلان شخص خلان سے قول یا فعل میں بڑھ گیا)“ شرعی لحاظ سے یہ لفظ کئی معانی پر محمول ہوتا ہے جس کے لیے لغت میں یہ اسم موضوع نہیں تھا۔ اس پر حضرت اسامہ بن زید کی وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نساء یعنی ادھار کو ربو قرار دیا۔ آپ کا قول ہے (انما الربو فی النسبۃ ربو ادھار میں ہوتا ہے)

حضرت عمرؓ کا قول ہے: ”ربو کے کئی دروازے یعنی صورتیں ہیں جو پوشیدہ نہیں ہیں۔ ان میں سے ایک صورت جانور کی بیع سلم ہے۔“ حضرت عمرؓ کا یہ قول بھی ہے کہ: ”ربو کی آیت قرآن کی ان آیتوں میں سے ہے جو آخر میں نازل ہوئیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کی وضاحت کرنے سے پہلے اس دنیا سے رخصت ہو گئے اس لیے ربو اور ربیۃ یعنی شک والی بات کو ترک کر دو۔“ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ لفظ ربو ایک اسم شرعی بن گیا ورنہ اگر یہ اپنے اصلی معنی پر

برقرار رہتا تو حضرت عمرؓ سے اس کا معنی مخفی نہ ہوتا۔ جبکہ آپ اہل زبان تھے اور لغوی لحاظ سے اسموں کے معانی سے واقف تھے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اہل عرب سوئے کے لیے سونا اور چاندی کے بدلے چاندی کی ادھار خرید و فروخت کو ربا نہیں سمجھتے تھے جبکہ شریعت میں یہ چیز ربا ہے۔

ہمارے اس بیان سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ ربا کا شمار بھی ان اسماء میں ہو گیا جو مجمل تھے اور انہیں بیان کی ضرورت تھی۔ اس قسم کے اسماء وہ ہیں جو لغت سے شرع کی طرف منتقل کیے گئے تھے اور ان کا اطلاق ایسے معانی پر ہوتا تھا جن کے لیے یہ اسماء لغوی لحاظ سے موضوع نہیں تھے۔ مثلاً صلوة، صوم، زکوٰۃ۔

اس لیے اس لفظ ربا کو بیان کی ضرورت ہے اور عقود کی کسی صورت کی تحریم کے لیے اس لفظ کے عموم سے استدلال درست نہیں ہے۔ صرف ان صورتوں کی تحریم کے لیے اس سے استدلال کیا جا سکتا ہے جہاں یہ دلالت قائم ہو جائے کہ شرع میں یہ صورت اس لفظ کا مستعمل اور مدلول بن رہی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سی آیتوں میں اللہ کی مراد کی نص اور توقیف یعنی الفاظ اور بیان کی صورت میں وضاحت فرمائی ہے اور بعض مقامات پر دلیل کے طور پر بیان کی ہے اس لیے اہل علم توقیف اور استدلال کے ذریعے اللہ کی مراد معلوم کرنے میں ناکام نہیں رہے۔

اہل عرب کے ہاں ربا کا جو مفہوم تھا اور جس پر وہ آپس کی لین دین میں عمل پیرا ہوتے تھے یہ تھا کہ درہم و دینار قرض لیے جائیں۔ قرض کی ایک مدت ہو اور مدت گزرنے پر لی ہوئی رقم کچھ اضافے کے ساتھ واپس کر دی جائے۔ اس اضافے کا فیصلہ یا ہی رضا مندی سے ہوتا تھا۔

ان کے بیع بالتقدیر یعنی سونا چاندی کی سونا چاندی کے بدلے اور ایک ہی جنس میں تفاضل یعنی کمی بیشی کی صورت کے ساتھ خرید و فروخت معروف و مروج نہیں تھی۔ ان کے ہاں ربا کی جو صورت معروف و مروج تھی وہ قرض کی لین دین کی شکل میں پائی جاتی تھی۔

اسی لیے ارشاد باری ہے (وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِّبَا لِيَرْبُوَ فِيْ اَمْوَالِ النَّاسِ كَلًا يَّزِيْدًا عِنْدَ اللّٰهِ، اور جو چیز تم اس غرض سے دو گے کہ لوگوں کے مال میں بچ کر زیادہ ہو جائے وہ اللہ کے پاس نہیں بڑھتی) اللہ نے یہ بتایا کہ قرض میں جس زیادتی کی شرط لگادی جاتی ہے وہ اس قرض لیے ہوئے مال میں ربا ہے کیونکہ قرض دینے والے کی طرف سے اس کے مقابلے میں کوئی عوض یا مالی نہیں ہوتا۔ ارشاد باری ہے (لَا تَأْكُلُوْا الرِّبَا اَوْضَاعًا مِّمَّا عَفَا اِلٰهُ اَيْمَانًا وَاَلُوًّا يَبْرُطُوْنَ) اور

پہرہ صفتا سود کھانا چھوڑ دو

اس میں اس حالت کی نشاندہی کی گئی ہے جس کے ضمن میں یہ خطاب وارد ہوا یعنی کسی گناہ صاف کی شرط۔ اللہ تعالیٰ نے اس ربو یعنی سود کو باطل قرار دیا جو ان لوگوں کے ہاں مروج و متعارف تھا۔ اس کے ساتھ ہی خرید و فروخت کی اور کسی صورتوں کو بھی باطل قرار دے کر انہیں ربو یعنی سود کا نام دیا۔ اس بنا پر قول باری (وَدَحَّزَمَ الرَّبُّو) ان تمام صورتوں کی تحریم پر مشتمل ہے کیونکہ شریعت میں ان تمام صورتوں پر لفظ ربو کا اطلاق ہوتا ہے تاہم عربوں کے ہاں سودی لین دین کی صرف وہی صورت تھی جس کا ہم نے ذکر کیا ہے یعنی ایک مقررہ مدت تک کسی کو قرض دینا اور اس میں زیادتی اور اضافے کی شرط لگا دینا شریعت میں ربو کے اسم کا اطلاق کسی معافی پر ہوتا ہے۔ اول تو وہ ہے جس پر زمانہ جاہلیت میں لوگوں کا تعامل تھا۔ دوم مکمل اور موزون کے تحت آنے والی اشیاء میں سے کسی ایک جنس میں تفاضل یعنی کمی بیشی کے ساتھ خرید و فروخت جیسا کہ ہمارے اصحاب کا قول ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ جنس کی یکسانیت کے ساتھ یہ اعتبار کیا جائے گا کہ وہ چیز اشیاء خوردنی میں سے ہو اور اس کا ذخیرہ کر لیا جاتا ہو۔

امام شافعی جنس کے ساتھ اکل یعنی اشیاء خوردنی ہونے کا اعتبار کرتے ہیں۔ گویا تمام کے نزدیک جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں، تفاضل کی تحریم کے حکم کے سلسلے میں جنس کا اعتبار کیا گیا ہے۔ سووم نساء یعنی ادھار۔ اس کی کئی صورتیں ہیں۔ اول جنس ایک ہو۔ اس صورت میں ادھار بیع جائز نہیں ہوگی۔ خواہ فروخت ہونے والی چیز اور ثمن کا تعلق مکمل یا موزون یا کسی اول سے ہو۔

اس لیے ہمارے نزدیک مرو کا بنا ہوا کپڑا مرو کے بنے ہوئے کپڑے کے بدلے ادھار فروخت نہیں ہو سکتا کیونکہ جنس کی یکسانیت موجود ہے۔ دوم اس معنی کا وجود جس کے ساتھ تحریم تفاضل کی شرط میں جنس کو بھی ملا دیا گیا ہے۔ یہ مکمل اور موزون کے تحت آنے والی اشیاء ہیں جو انمان یعنی درہم و دینار کے علاوہ ہوتی ہیں۔

اس لیے اگر کسی نے گندم چونے کے بدلے ادھار فروخت کی تو یہ بیع جائز نہیں ہوگی کیونکہ اس میں مکمل موجود ہے۔ اگر کسی نے لوہا، پتیل کے بدلے ادھار فروخت کیا تو یہ بیع بھی جائز نہیں ہوگی کیونکہ اس میں وزن موجود ہے۔ واللہ تعالیٰ الموفق۔

جانوروں میں بیع سلم شرعی ربو کی ایک صورت ہے

حضرت عمرؓ کا قول ہے "ربو کی کئی صورتیں ہیں جو پوشیدہ نہیں ہیں ان میں سے ایک صورت سن (جیوان میں بیع سلم ہے) عربوں کے ہاں یہ صورت ربو کی صورت نہیں سمجھی جاتی تھی۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ نے یہ بات تو قیسی طور پر کہی ہے یعنی آپؓ نے شریعت کی طرف سے اس بارے میں رہنمائی کی بنا پر یہ فرمایا ہے۔ کیونکہ شریعت میں ربو کے اسم کا اطلاق جن صورتوں پر کیا جاتا ہے وہ تفاضل اور نسا یعنی ادھار کی صورتیں ہیں جن کی اپنی اپنی شرطیں ہیں جو فقہاء کے ہاں معلوم و مقرر ہیں۔

اس کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے (المحنة بالحنة مثلا بمثل بیدا بید و افضل ربا و الشعیر یا لشعیر مثلا بمثل بیدا بید و افضل ربا۔ گندم کے بدلے گندم بوا بر بوا پر ہاتھوں ہاتھ اور زیادتی سود ہے۔ بچو کے بدلے بچو برابر برابر ہاتھوں ہاتھ۔ اگر زائد ہو تو یہ سود ہوگا)

آپؓ نے اسی ضمن میں تم یعنی خرما، تمک، سونے اور چاندی کا بھی ذکر فرمایا اور کیل و موزوں سے تعلق رکھنے والی اشیاء کی ایک جنس کے اندر بیع و شرائع میں زیادتی کو سود قرار دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسام بن زید کی حدیث میں جسے عبد الرحمن بن عباس نے ان سے روایت کی ہے فرمایا (انما المریا فی النسبة۔ ادھار میں سود ہوتا ہے) اور بعض روایت میں یہ الفاظ ہیں (لا ربا الا فی النسبة۔ سود تو صرف ادھار میں ہوتا ہے)

اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ شریعت میں اسم ربو کا اطلاق کبھی تفاضل پر ہوتا ہے اور کبھی ادھار پر۔ حضرت ابن عباسؓ فرمایا کرتے تھے کہ "سود صرف ادھار میں ہوتا ہے"۔ آپؓ سونے کے بدلے سونے اور چاندی کے بدلے چاندی کی متفاضل بیع کو جائز قرار دیتے تھے اور اس بارے میں حضرت اسام بن زید

کی حدیث کو اپنا مسلک قرار دیتے تھے۔

لیکن جب تو اتر کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے چھ احناف میں متفاضل بیع کی تحریم کی روایتیں آپ تک پہنچیں تو آپ نے اپنے درج بالا قول سے رجوع کر لیا۔ جابر بن زید کا قول ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے بیع صرف یعنی سونا چاندی کی بیع اور متعہ کے بارے میں اپنے قول سے رجوع کر لیا تھا۔

حضرت اسامہ بن زید کی روایت کردہ حدیث کا مفہوم تو صرف یہ ہے کہ ادھار دو جنسوں میں ہوتا ہے جیسا کہ حضرت عبادہ بن الصامت اور کچھ دوسرے صحابہ کرام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (المحظة بالحنة مثلا یبید) پھر آپ نے چھ احناف کا ذکر کیا اور فرمایا (بیعوا المحنطة بالشعب کیف شئتم یذا بیدا۔ جو کے بدلے گندم فروخت کرو جس طرح چاہو لیکن ہاتھوں ہاتھ ہو)

بعض روایت میں یہ الفاظ ہیں (واذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم یذا بیدا جب نوع مختلف ہو تو پھر جس طرح چاہو ہاتھوں ہاتھ فروخت کرو) آپ نے مکیل اور موزون کی دو جنسوں میں ادھار کی ممانعت کر دی اور تفاضل کو مباح کر دیا۔ حضرت اسامہ کی حدیث اسی معنی پر محمول ہے۔

آیت میں جو سود مراد ہے اس کی ایک صورت ایک ایسی چیز کی خریداری ہے جسے پہلے فروخت کر دیا گیا ہو اور قیمت وصول کرنے سے پہلے اسے قیمت فروخت سے کم قیمت پر خرید لیا جائے اس قسم کے سودے کے سود ہونے کی دلیل وہ روایت ہے جسے یونس بن اسحاق نے اپنے والد سے اور انھوں نے ابو العالیہ سے نقل کیا ہے۔

ابو العالیہ کہتے ہیں کہ میں حضرت عائشہ کے پاس تھا، ایک عورت نے ان سے کہا کہ میں نے اپنی ایک نوٹری آٹھ سو درہم میں زید بن ارقم کو فروخت کر دی اور قیمت کی وصولی کی مدت انھیں بیت المال سے ملنے والے وظیفہ تک مقرر کر دی۔ زید نے یہ نوٹری فروخت کرنے کا ارادہ ظاہر کیا تو میں نے اس سے یہ نوٹری چھ سو درہم میں خرید لی، یہ سن کر حضرت عائشہ نے اس عورت سے کہا کہ تم نے بہت بُری خرید و فروخت کی۔

میری طرف سے زید بن ارقم کو یہ پیغام پہنچا دو کہ اگر انھوں نے توبہ نہ کی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں ان کا سارا جہاد فی سبیل اللہ باطل ہو جائے گا۔ یہ سن کر عورت کہنے لگی

ام المؤمنین، آپ کا کیا خیال ہے اگر میں صرف میں اپنا اس المال لے لوں، اس پر حضرت عائشہ نے یہ آیت پڑھی (فَمَنْ جَاءَكَ مَوْعِدًا مِنْ رَبِّهِ فَآتَهُ خَالَهُ مَا سَلَكَ وَأَمْرًا إِلَى اللَّهِ - پس جس شخص کو اس کے رب کی طرف سے یہ نصیحت پہنچے اور آئندہ کے لیے وہ سود خوری سے باز آ جائے تو جو کچھ وہ پہلے کھا چکا سو کھا چکا اس کا معاملہ اب اللہ کے حوالے ہے)۔

اس عورت کی بات سن کر حضرت عائشہ کا سود کی یہ آیت تلاوت کرنا اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپ کے نزدیک یہ سود اسود تھا۔ اسے سود قرار دینا توفیق کے سوا اور کسی ذریعے سے نہیں ہو سکتا تھا۔ عبد اللہ بن المبارک نے حکیم بن زریق سے اور انھوں سے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ میں نے سعید بن المسیب سے ایک شخص کے متعلق مسئلہ پوچھا جس نے ایک شخص کے ہاتھوں کوئی خوردنی شے فروخت کی اور قیمت کی وصولی کے لیے ایک مدت مقرر کر دی۔ خریدار نے وہی خوردنی شے اسی فروخت کنندہ کے ہاتھ نقد قیمت کے بدلے فروخت کرنے کا ارادہ ظاہر کیا، آیا یہ درست ہے یا نہیں۔

سعید بن المسیب نے فرمایا کہ یہ سود ہے۔ اس سود سے میں یہ بات تو ظاہر ہے کہ خریدار نے وہ چیز قیمت فروخت سے کم قیمت پر فروخت کرنا چاہا ہو گا ورنہ اگر وہ قیمت فروخت یا اس سے زیادہ قیمت پر اسے فروخت کرنا چاہتا تو اس کے جواز میں کسی کو اختلاف نہ ہوتا۔

غرض سعید بن المسیب نے اس سود کو سود قرار دے دیا۔ ایسے سود سے کی ممانعت حضرت ابن عباس، قاسم بن محمد، مجاہد، ابواسمعیل اور شعبی سے بھی مروی ہے، حسن بصری، ابن سیرین اور کچھ دوسرے تابعین سے مروی ہے کہ اگر وہ شخص اس چیز کو نقد قیمت پر فروخت کر دے تو اس کے لیے اسے خرید لینا جائز ہے۔ لیکن اگر اس نے ادھار فروخت کی ہو تو وہ اسے قیمت فروخت سے کم قیمت پر اس وقت تک نہیں خرید سکتا جب تک کہ قیمت کی ادائیگی کا وقت نہ آجائے۔

حضرت ابن عمر سے مروی ہے کہ اگر کوئی شخص ایک چیز فروخت کر دے اور پھر قیمت فروخت سے کم قیمت پر اسے خرید لے تو یہ جائز ہو گا۔ لیکن اس روایت میں قیمت کی وصولی کا ذکر نہیں ہے اس لیے یہ جائز ہے کہ حضرت ابن عمر کی مراد یہ ہو کہ وہ اس وقت ایسا کر سکتا ہے جب وہ ثمن یعنی فروخت شدہ چیز کی قیمت وصول کر چکا ہو۔

بہر حال حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور سعید بن المسیب کے قول سے ایسے سود سے

سود ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اس سے ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ ان دونوں نے اس سود کے کو
 صرف توقیف کے ذریعے ہی سود قرار دیا کیونکہ لغوی لحاظ سے اس سود پر سود کا اطلاق
 غیر معروف ہے۔ اس لیے اسے سود کا نام دینا صرف شرعی طریقے سے ممکن ہے اور یہ بات
 ظاہر ہے کہ شریعت میں استعمال ہونے والے اسماء سب کے سب حقنور صلی اللہ علیہ وسلم کی
 جانب سے توقیفی ہوتے ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

دین کے بدلے دین بھی سود کی ایک صورت ہے

موسیٰ بن عبیدہ نے عبداللہ بن دینار سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے یہ روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ادھار کے بدلے ادھار سے منع فرمایا ہے۔ بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں کہ آپ نے دین کے بدلے دین سے منع فرمایا۔ دونوں کا معنی ایک ہے۔ اس امر میں زید کی حدیث میں آپ کے الفاظ یہ ہیں (انما الربوا فی التسیۃ۔ سود تو ادھار میں ہوتا ہے) البتہ اسے دین کے بدلے دین والے عقد پر منطبق کیا جاتا ہے۔ اور یہ کہ جب تک سودے کی مجلس باقی ہے اس وقت تک طرفین کو چھوٹ ہے۔

کیونکہ مجلس ختم ہوتے تک اس کی گنجائش ہے کہ سودے میں اگرچہ نہ فروخت ہونے والی چیز موجود ہے اور نہ اس کی قیمت یعنی ادھار میں تاہم سودا کرنے والا مثلاً ایک گدرا ایک پیمانہ جس سے گندم باپ کر دی جاتی ہے) گندم کی قیمت کے طور پر فروخت کنندہ کو درہم ادا کر دے۔ لیکن اگر یہ دونوں مجلس ختم کر دیں اور فروخت کنندہ نے قیمت نہ وصول کی ہو تو یہ سودا باطل ہو جائے گا۔

اسی طرح ادھار کی صورت میں دینار کے بدلے درہم فروخت کرنا جائز ہے لیکن اگر طرفین قیمت اور بیع کی وصولی سے پہلے علیحدہ ہو جائیں تو یہ سودا باطل ہو جائے گا۔

سود کی چند صورتیں حین کی تخریم پر آیت مشتمل ہے

ایک شخص سو ہزار درہم قرض ہوتا ہے جس کی ادائیگی کے لیے مدت مقرر ہوتی ہے۔ پھر وہ شخص قرضخواہ کے ساتھ فوری ادائیگی کی بنیاد پر پانچ سو روپے تصفیہ کر لیتا ہے تو یہ جائز نہیں ہے۔ سفیان نے حمید سے، انھوں نے یسیر سے روایت کی ہے کہ میں نے حضرت ابن عمر سے پوچھا کہ قرض کسی کے ذمہ میرا قرض ہوا اور ادائیگی کی مدت مقرر ہو۔ پھر میں اس سے کہوں کہ اگر تم مجھے فوری ادائیگی کر دو گے تو میں رقم میں کمی کر دوں گا آیا یہ درست ہے یا نہیں؟ حضرت ابن عمر نے فرمایا یہ سو ہے۔ حضرت زید بن ثابت سے بھی اس کی حمانعت منقول ہے۔ سعید بن جبیر، شعبی اور حکم کا بھی یہی قول ہے اور یہی ہمارے اصحاب اور عام فقہاء کا مسلک ہے۔ حضرت ابن عباس اور ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔ اس قول کے بطلان پر دو باتیں دلالت کرتی ہیں۔ اول یہ کہ حضرت ابن عمر نے اس صورت کو سود کا نام دیا اور ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ شریعت میں استعمال ہونے والے اسماء توثیقی ہوتے ہیں۔ دوم یہ کہ یہ بات واضح ہے کہ زمانہ جاہلیت کا سود مؤجل قرض ہونا تھا جس میں زیادتی کی شرط لگا دی جاتی تھی اور یہ زیادتی اس دی ہوئی مدت کے بدلے میں ہوتی تھی۔

اللہ تعالیٰ نے اسے باطل کر کے حرام قرار دے دیا اور فرمایا (وَإِنْ تَبْتِغُوا فَكُلُوا مِنْهُ رُؤُوسًا أَمْوَالِكُمْ) اور اگر تم تو بہ کر لو تو تمہیں تمہارا اس المال یعنی اصل نہ رہے گا (نیز فرمایا (وَذُرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا) جو کچھ تمہارا سود لوگوں پر باقی رہ گیا ہے اسے چھوڑ دو)

اس آیت میں مدت کے بدلے میں عوض لینے کی ممانعت ہے۔ اب اگر ایک شخص سو ہزار درہم مؤجل قرض کے طور پر ہیں اور قرضخواہ فوری ادائیگی کی بنیاد پر اس رقم میں کمی کر دیتا ہے

تو وہ حقیقت میں یہ کمی مدت کی کمی کے مقابلہ میں کرتا ہے اور یہی سود کا معنی ہے جس کی تحریم اللہ تعالیٰ کی طرف سے منصوص ہے۔

اسی لیے اس صورت کے عدم جواز میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر کسی پر ایک ہزار درہم قرض ہوں اور ادائیگی بھی معجل یعنی قوری ہو پھر وہ شخص قرض خواہ سے کہے کہ مجھے مہلت دے دو میں ایک ہزار درہم تمہیں واپس کر دوں گا۔ کیونکہ یہ زائد سود درہم مدت اور مہلت کے عوض میں ہے۔ اسی طرح قرض کی رقم میں کمی بھی زیادتی کے معنی میں ہے کیونکہ اس کمی کو اجل یعنی مدت کا معاوضہ بنایا گیا ہے یہ ہے وہ بنیاد جس کی بنا پر آجال کے ابدال کا لینا ممنوع ہے یعنی اجل اور مدت کے عوض اور بدل کے طور پر کوئی رقم لے لی جائے یا چھوڑ دی جائے۔

اسی لیے امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ اگر کسی نے درزی کو قمیض سیلنے کے لیے دیتے ہوئے کہا کہ اگر تو اسے آج سی دے تو تجھے ایک درہم ملے گا اور اگر کل سی دے گا تو آدھا درہم ملے گا اس کی دوسری شرط باطل ہوگی۔ اگر وہ کل سی کر دے گا تو اسے ایک ہی درہم ملے گا۔

یہ شرط اس لیے باطل ہے کہ اس نے اجرت میں کمی مدت کے مقابلے میں کی ہے۔ جبکہ ان دونوں وقتوں میں خیاطی کا یہ کام ایک ہی انداز اور صفت سے ہوتا اس لیے یہ شرط جائز نہیں ہوگی۔ کیونکہ یہ وہ صورت ہے جو مدت کی بنا پر سود سے میں اختیار کی جاتی کھتی جس کے عدم جواز پر ہم سابقہ سطور میں پوری وضاحت کر آئے ہیں۔

سلف میں سے جن حضرات نے اس صورت کے جواز کا قول اختیار کیا ہے کہ تو مجھے قوری ادائیگی کر دے میں قرض کی رقم میں کمی کر دوں گا تو ہو سکتا ہے کہ ان کے ہاں یہ جواز اس وقت ہو گا جب قرض خواہ قرض دیتے وقت اسے شرط نہ بنائے۔ اور وہ اس طرح کہ قرض کی رقم میں بلا شرط کمی کر دے اور قرض دار بلا شرط باقی رقم کی قوری ادائیگی کر دے۔ ہم نے دلیل کے ساتھ پہلے ذکر کر دیا ہے کہ تفاضل کبھی سود ہوتا ہے جس طرح کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے چھ اصناف یعنی اجناس کے متعلق مروی ہے اور ادھار کبھی بیع میں سود بن جاتا ہے۔

اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (واتما اختلف المتوعان فبیعوا کیف شئتم یبدأ بید۔ اور جب نوع مختلف ہوں تو پھر جس طرح چاہو انہیں دست بدست فروخت کرو) اسی طرح آپ کا ارشاد ہے (انما الربیاتی المنسیۃ۔ سود تو ادھار

میں ہوتا ہے) حیوان میں بیح سلم بھی کبھی سود ہو جاتا ہے۔

اس کی بنیاد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی درج بالا دونوں حدیثیں ہیں نیز حضرت عمرؓ نے حیوان میں بیح سلم کو سود کا نام دیا۔ اسی طرح ایک فروخت شدہ چیز کی قیمت کی وصولی سے پہلے قیمت فروخت سے کم قیمت پر خرید لینا بھی سود ہے۔ اسی طرح خوردی ادائیگی کی شرط پر قرض کی رقم میں کمی کر دینا بھی سود ہے ان کی وجوہات ہم درج بالا سطور میں بیان کر آئے ہیں۔

فقہاء کا ان چھ اصناف میں تفاضل کی تحریم پر اتفاق ہے جن کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کئی طرق سے احادیث منقول ہیں۔ ان کے راویوں کی کثرت اور فقہاء کا ان پر عمل پیرا ہونے کی بناء پر ہمارے نزدیک ان احادیث کو درجہ ثبوت حاصل ہے۔

فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ ان چھ اصناف کے متعلق نص کے مضمون میں وہ علت موجود ہے جس کے ساتھ تحریم کے حکم کا تعلق ہے اور جس کا دوسری اشیاء میں بھی اعتبار کرنا واجب ہے۔ جنس کی یکسانیت کو بطور علت ماننے میں فقہاء اتفاق کرتے ہیں لیکن پھر ان میں جو اختلاف رائے ہے اس پر ہم نے اس باب کے گزشتہ سطور میں روشنی ڈالی ہے اور اس پر بھی روشنی ڈالی ہے کہ تفاضل کی تحریم کا حکم صرف ان چھ اصناف میں منحصر نہیں ہے۔

کچھ لوگوں کا یہ خیال ہے کہ تفاضل کی تحریم کا حکم صرف ان چھ اصناف میں منحصر ہے جن کے متعلق شریعت کی طرف سے ہدایات دی گئی ہیں۔ ہمارے نزدیک ان کا یہ اعتقاد قابل اعتناء نہیں ہے کیونکہ یہ معدودے چند لوگ ہیں۔ ہمارے اصحاب نے کیل اور وزن کا جو اعتناء کیا ہے اس کے لیے ان کے پاس روایات کی صورت میں دلائل موجود ہیں۔ نیز عقلی دلائل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ ہم نے کئی مواقع پر ان دلائل کا تذکرہ کیا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث کے مضمون سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے آپ کا ارشاد ہے (المذہب بالمذہب مثلاً بمثل وزناً بوزن۔ والمحنة بالمحنة مثلاً بمثل کیلاً بکیلاً سونے کے بدلے سونا برابر برابر ہم وزن، گندم کے بدلے گندم برابر برابر ہم کیل) اس حدیث نے موزونات میں وزن میں مماثلت اور کیلات میں کیل میں مماثلت واجب کر دی اس لیے یہ حدیث اس پر دال ہو گئی کہ تحریم کے حکم میں جنس کے ساتھ وزن اور کیل کا اعتبار کیا جائے گا۔

جو لوگ ہم سے اختلاف کرتے ہوئے اکل یعنی شے کے خوردنی ہونے کا اعتبار کرتے ہیں وہ اس قول باری (الْمَدِينِ يَا كَلُونَ السَّرْبُورَا لِقَوْمُونَ الْاَكْمَا يِقَوْمَا لِدِي يَتَحَبَطُ

الشَّيْطَانِ مِنَ الْمَيْمَنِ۔ جو لوگ سو د کھاتے ہیں ان کا حال اس شخص کا سا ہوتا ہے جسے شیطان نے چھو کر باؤ لاکر دیا ہو) سے استدلال کرتے ہیں نیز ان کا استدلال اس قول باری (لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً) سے بھی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ماکول یعنی خوردنی اشیاء پر سو د کا اطلاق کیا۔

اس بنا پر ان حضرات کا یہ قول ہے کہ ماکولات میں سو د کے اثبات کے لیے ان آیات میں عموم ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ آیات ان کے دعویٰ پر دلالت نہیں کرتی ہیں اس کے کئی وجوہ ہیں۔ اول وہ دہر ہے جس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں کہ شرع میں لفظ ربوا ایک محمل لفظ ہے جسے تفصیل اور بیان کی ضرورت ہے اس بنا پر اس کے عموم سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ بلکہ یہ ثابت کرنے کے لیے کہ فلاں چیز سو د کے ضمن میں آتی ہے کسی اور دلالت کی ضرورت ہے حتیٰ کہ آیت کی بنا پر اسے حرام قرار دیا جائے اور اس کے کھلنے سے پرہیز کیا جائے۔ دہر یہ ہے کہ آیت سے زیادہ سے زیادہ کسی ایک ماکول میں سو د ثابت کیا جاسکتا ہے لیکن اس میں یہ نہیں ہے کہ تمام ماکولات میں سو د کا وجود ہوتا ہے۔ ہم نے بھی تو بہت سی ماکولات میں سو د ثابت کر دیا ہے اور اتنا کر کے ہم گویا آیت کے مضمون اور حکم سے عہدہ براہ ہو گئے ہیں۔ دوسری طرف جو کچھ ہم نے کہا ہے اس سے سو د کے متعلق توثیق کا ثبوت ہو گیا ہے تیر یہ بھی معلوم ہو گیا ہے کہ گیارہ سو کے عوض ایک ہزار کی بیع کی تحریم پر سب کا اتفاق ہے۔ جس طرح کہ یہ معلوم ہو گیا ہے کہ ایک ہزار مؤجل کے عوض ایک ہزار کی بیع بھی باطل ہے اور اس طرح وہ اجل یعنی مدت جس کی شرط لگائی گئی ہے مال میں کمی کی قائم مقام بن کر اسی طرح ہو گئی ہے جس طرح گیارہ سو کے عوض ایک ہزار کی بیع ہے۔

اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ قرض میں اجل یعنی مدت درست نہ ہو جس طرح گیارہ سو کے بدلے ہزار کا قرض درست نہیں ہے کیونکہ مدت میں کمی و زلت میں کمی کی طرح ہے اور سو د کبھی تو وزن میں کمی کی بنا پر ہوتا ہے اور کبھی اجل میں کمی کی بنا پر اس لیے ضروری ہے کہ قرض کی بھی صورت حال یہی ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس معاملے میں قرض بیع کی طرح نہیں ہے۔ کیونکہ قرض میں تو بدل کو قبضہ میں لینے سے پہلے جدا ہو جانا درست ہے لیکن ہزار کے عوض ہزار کی بیع میں ایسا کرنا درست نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مدت میں کمی اس وقت پیش آتی ہے

جب یہ مشروط ہو لیکن اگر مشروط نہ ہو قبضہ نہ کرنا دونوں مال یعنی بیع اور ثمن میں سے کسی کے نقص اور کمی کا سبب نہیں بنتا۔ البتہ ایسی بیع کا بطلان کسی اور وجہ سے ہوتا ہے جو اس سبب کے علاوہ ہوتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ مجلس عقد بیع میں بیع اور ثمن کو طرفین سے اپنے اپنے قبضہ میں لینے کے وجوب کے لحاظ سے دو اصناف اور ایک صنف میں کوئی فرق نہیں ہوتا یعنی پانڈی کے بدلے سونا اور ساتھ ساتھ ان دونوں میں تفاسل کا جو اثر بھی ہوتا ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ ان دونوں کو طرفین یعنی بائع کی مشتری کی جانب سے اپنے قبضے میں لینے کا موجب اس جہت سے نہیں ہے کہ ترک قبضہ غیر مقبوض میں نقصان کا موجب ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی شخص نے کسی کے ہاتھ کوئی غلام ایک ہزار درہم میں فروخت کر دیا ہو اور اس کے ثمن یا قیمت کو کئی سالوں تک اپنے قبضے میں نہ لیا ہو تو خریدار کے لیے جائز ہے کہ فی الحال ایک ہزار کے ساتھ منافع لے کر اسے فروخت کر دے لیکن اگر وہی شخص اس غلام کو ایک ماہ کی نہایت کی شرط کے ساتھ ایک ہزار پر فروخت کر دیتا پھر مدت بھی ختم ہو جاتی تو خریدار کے لیے یہ گنجائش نہ ہوتی کہ وہ فی الحال ایک ہزار کے ساتھ منافع لے کر اسے فروخت کر دے جب تک کہ وہ یہ بیان نہ کر دے کہ اس نے یہ غلام موجب قیمت پر خرید لیا ہے۔

اس سے اس پر دلالت ہو گئی کہ عقد بیع میں اجلی مشروط ثمن میں کمی کا سبب بنتی ہے اور حکم میں یہ وزن میں کمی کی طرح ہوتی ہے جب یہ بات اس طرح ہے تو قرض اور بیع کے درمیان ہماری بیان کردہ صورت کے لحاظ سے تشبیہ درست ہے اور اس پر مختصر کا مذکورہ بالا اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ قرض میں مدت مقرر کرنے سے بطلان پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول دلالت کرتا ہے۔

آپ نے فرمایا (انما المرئوا فی التسیئة۔ سو فوا ادھار میں ہوتا ہے) آپ نے بیع اور قرض کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا اس لیے یہ قول تمام صورتوں پر محمول ہو گا۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ قرض چونکہ ایک قسم کا تبرع یعنی نیکی ہے جو اسی وقت درست ہوتا ہے جب اسے اپنے قبضے میں لے لیا جائے اس لیے یہ ہمہ کے مشابہ ہو گیا اس لیے اس میں تاخیر اسی طرح درست نہیں جس طرح ہمہ میں درست نہیں ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ میں تاجیل کو یہ فرما کر باطل کر دیا تھا کہ (عن احمد و عہدی
قہی لہ ولو وثقتہ من بعدہ جس شخص نے کسی زمین کو آباد کیا وہ زمین اس کی ہو گئی اور اس
کے بعد اس کے وراثت کو مل جائے گی) عہدی اس جگہ یا زمین کو کہتے ہیں جسے زندگی پھر کے
لیے دے دیا جائے۔ آپ نے ملکیت کے لیے مشروط تاجیل کو باطل کر دیا۔ نیز دراہم کو بطور
قرض دینا گویا بطور عاریت دیتا ہے اور انہیں بطور عاریت دینا گویا انہیں بطور قرض دینا ہے
کیونکہ اس میں منافع کی تملیک ہوتی ہے اور دراہم لینے والے شخص کو منافع کی تملیک اس وقت
حاصل ہوگی جب وہ ان دراہم کو صرف کر دے گا۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب کوئی شخص کسی کو عاریتہً کچھ دراہم دے
دے تو یہ قرض ہوگا اس بنا پر ہمارے اصحاب نے دراہم کرائے کے طور پر لینے کو درست قرار
نہیں دیا کیونکہ یہ قرض ہوگا اور گویا اس نے دراہم اس شرط پر قرض لیے کہ اس سے زائد واپس کرے گا
اب جبکہ عاریت میں اجل درست نہیں ہے تو قرض میں بھی درست نہیں۔

دراہم قرض دینا عاریت ہے اس پر ابراہیم الحیرکی کی حدیث دلالت کرتی ہے جو انہوں نے
ابوالاحوص سے روایت کی۔ انہوں نے عبید اللہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (تدرون
ای الصدقة خیر قالوا اللہ ورسولہ اعلم قال خیر الصدقة المنحة ان تمنح ائمالہ اللہ راہم و
ظہر الدابة اولین الشاة کیا تم جانتے ہو کہ کون سا صدقہ سب سے بہتر ہے، لوگوں نے عرض کیا کہ
اس کی خبر تو اللہ اور اس کے رسول کو ہے۔

آپ نے فرمایا بہترین صدقہ منحہ یعنی عطیہ ہے مثلاً تم اپنے بھائی کو دراہم کا یا سواری کی
پشت کا یا بکری کے دودھ کا عطیہ دے دو) اور منحہ عاریتہ ہوتی ہے۔ آپ نے دراہم کو بطور
قرض دینا اسے عاریت کے طور پر دینا قرار دیا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ایک دوسری حدیث میں حضور
صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ (المنحة مردودة - منحہ یعنی عطیہ قابل واپسی ہے) اب جبکہ
عاریت میں تاجیل درست نہیں ہے اسی طرح قرض میں بھی درست نہیں ہے۔ امام شافعی
نے قرض میں تاجیل کو جائز قرار دیا ہے۔ وباللہ التوفیق۔

بیع کا بیان

قول باری ہے (وَاحْتَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ - اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کر دیا) یہ حکم تمام اقسام کی بیع کے لیے عام ہے کیونکہ لفظ بیع ایسے معنی کے لیے موضوع ہے جو لغوی لحاظ سے پوری طرح سمجھ میں آجاتی ہے اور وہ ہے طرفین یعنی بائع اور مشتری کی باہمی رضامندی اور ایجاب و قبول کے ذریعے مال کے بدلے مال کی تملیک۔ لغت کے مفہوم کے مطابق یہی بیع کی حقیقت ہے۔ پھر بیع کی بعض صورتیں جائز ہیں اور بعض ناسد لیکن یہ بات کسی بیع کے جواز یا فساد میں اختلاف کی صورت کے اندر لفظ کے عموم کے اعتبار سے مانع نہیں ہے۔

اہل علم کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس آیت کے انداز بیان میں اگرچہ عموم پایا جاتا ہے لیکن اس سے مراد خصوص ہے۔ کیونکہ تمام اہل علم بیع کی بہت سی صورتوں کی ممانعت پر متفق ہیں۔ مثلاً ایسی چیز کی بیع جو فروخت کنندہ کے قبضے میں ابھی نہ آئی ہو یا ایسی چیز کی بیع جس کا انسان کے پاس وجود ہی نہ ہو یا ایسی بیع جس میں دھوکے کا پہلو موجود ہو یا نامعلوم اشیاء کی بیع یا شرعی لحاظ سے حرام اشیاء کی بیع وغیرہ۔

آیت کا لفظ بیع کی ان تمام صورتوں کے جواز کا متقاضی ہے لیکن دوسرے دلائل کی بنا پر ان صورتوں کی تخصیص کر دی گئی ہے۔ پھر بھی تخصیص ان صورتوں میں جہاں تخصیص کے دلائل موجود نہ ہوں آیت کے لفظ کے عموم کے اعتبار سے مانع نہیں ہے۔ اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ لفظ کے عموم سے بیع موقوف کے جواز پر استدلال کیا جائے کیونکہ قول باری ہے (وَاحْتَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) لفظ بیع ایجاب اور قبول کے لیے اسم ہے۔ اس کی حقیقت یہ نہیں ہے کہ اس کے ذریعے بیع کرنے والے کو ملکیت بھی حاصل ہو جاتی ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ بائع یا مشتری یا دونوں کی طرف سے اختیار کی شرط پر کی جانے والی

بیع، جسے بیع خیام کہتے ہیں۔ ایسی ہوتی ہے جو ملکیت کو واجب نہیں کرتی۔ حالانکہ وہ بیع ہوتی ہے۔ اسی طرح بائع اور مشتری کے نمائندے یا وکیل بیع کرتے ہیں لیکن وہ کسی چیز کے مالک نہیں بنتے۔

قول باری ہے (وَ حَرَّمَ السَّرْبَةَ) اللہ نے سود کو حرام کر دیا (ربو کے متعلق گزشتہ سطر میں ہم بیان کر آئے ہیں کہ یہ ایک مجمل لفظ ہے جسے تفصیل اور بیان کی ضرورت ہے اور اس کا شرعی مفہوم تو قیفی ہے یعنی صاحب شرع کی طرف سے کی جانے والی وضاحت پر موقوف ہے۔ ربو کی بعض صورتیں ایسی ہیں جو بیع ہیں اور بعض صورتیں بیع نہیں ہیں۔ یہ اہل جاہلیت کا سود ہے یعنی وہ قرض جس میں مدت کی شرط لگا دی گئی ہو نیز قرض لینے والے پر قرض کی رقم سے زائد رقم بھی لازم کر دی گئی ہو۔

قول باری (أَحَالَ اللَّهُ الْبَيْعَ) کے عموم سے بیع کی وہ صورتیں جو سود تھیں آیت کے سیاق میں وہ مفہوم موجود ہے جو اس عموم سے ان صورتوں کی تخصیص کو واجب کرتا ہے۔ امام شافعی کا خیال ہے کہ لفظ ربو کا اجمال لفظ بیع کے اجمال کو واجب کرتا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ بات اس طرح نہیں ہے۔ کیونکہ بیع کی وہ صورتیں جن پر ربو کے لفظ کا اطلاق نہیں ہوتا ان میں لفظ کے عموم کا حکم جاری ہے۔

صرف بیع کی ان صورتوں میں توقف ہوتا ہے جن کے متعلق ہمیں شک ہوتا ہے کہ آیا سود ہیں یا نہیں۔ لیکن جن صورتوں کے متعلق ہمیں یہ یقین ہے کہ یہ سود نہیں ہیں تو ان پر تحریم ربو کی آیت کے ذریعے اعتراض کرنا درست نہیں ہے۔ ہم نے یہ بات اصول فقہ میں بیان کر دی ہے۔

قول باری ہے (ذَلِكَ يَأْتُهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ السَّرْبَةِ) یہ اس لیے کہ انھوں نے یہ کہا کہ بیع بھی تو سود کی طرح ہے (اس میں ان منکرین کے خیال کی ترجمانی ہے جو سود کی اباحت کے قائل تھے ان کا گمان تھا کہ سود کی بنا پر حاصل شدہ زیادتی اور بیع کی مختلف صورتوں میں حاصل شدہ منافع کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

لیکن ان لوگوں نے دنیا اور آخرت کے ان مصالح کو نظر انداز کر دیا جن کی خاطر اللہ تعالیٰ نے نظام شریعت نازل کیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی اس جہالت کی مذمت کرتے ہوئے قیامت میں ان پر پیش آنے والی حالت اور لازم ہونے والی سزا کی اطلاع دی۔

قول باری ہے (وَ اَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) اس سے ایسی چیز کی بیع کے جواز کے لیے استدلال کیا گیا ہے جسے مشتری نے نہ دیکھا ہو۔ نیز بیع کی اس صورت کے جواز کے لیے بھی استدلال کیا گیا ہے جس میں گندم کے بدلے مساوی مقدار میں بعینہ وہی گندم خریدی گئی ہو اور قبضہ سے پہلے سودے کی مجلس ختم ہو گئی ہو، اس طرح طرفین کی علیحدگی سے بیع باطل نہیں ہوتی۔

وہاں اس کی یہ بیان کی گئی ہے کہ نقطہ کے درود سے بیع کے تمام لزوم اور اس کے حقوق یعنی قبضے میں لینا، تصرف کرنا اور ملکیت وغیرہ کا علم ہو جاتا ہے جس کا تقاضا ہے کہ طرفین کی طرف سے بیع اور ثمن پر قبضہ نہ کرنے کے باوجود بھی یہ احکام باقی رہیں۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (مُحْرَمَاتٌ عَلَيْكُمْ اَمْهَاتُكُمْ تَمِيمٌ بِرْتَهَارِي مَا لَيْسَ حَرَامٌ كَرَدِي كَرِي) (ہیں) اس سے مراد ان سے جنسی تلمذ کے حصول کی حرمت ہے۔ اس مسئلے کے لیے قول باری (وَلَا تَأْكُلُوا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّا اَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ) آپس میں ایک دوسرے کا مال ناجائز طریقے سے نہ کھاؤ والا یہ کہ آپس کی رضامندی سے تجارت کی شکل ہوں سے بھی دو طریقوں سے استدلال کیا گیا ہے۔

اول یہ کہ آیت کا تقاضا ہے کہ بائع اور مشتری کی علیحدگی سے قبل اور علیحدگی کے بعد قبضہ کے بغیر کھانے کی اباحت ہے۔ دوم یہ کہ مشتری کے لیے علیحدگی کے بعد بائع کے ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے کھانے کی اباحت ہے۔

قول باری ہے (فَمَنْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَاَمْوَالِ اللَّهِ) پس جس شخص کے پاس اس کے رب کی طرف سے نصیحت پہنچے اور وہ آئندہ کے لیے سود خوری سے باز آجائے تو جو کچھ وہ پہلے کھا چکا سو کھا چکا اس کا معاملہ اب اللہ کے حوالے ہے۔

آیت کا مفہوم یہ کہ جو شخص سود کی نہی کے بعد سود خوری سے باز آجائے تو اس کے لیے سود کی وہ رقمیں حلال ہیں جو سود کی تحریم کے نزول سے پہلے اس کے قبضے میں آ گئی تھیں۔ لیکن جو رقمیں ابھی قبضے میں نہیں آئیں وہ یہاں مراد نہیں ہیں کیونکہ آیت کے نسق و تسلسل میں قبضے میں نہ آئی ہوئی رقموں کی ممانعت اور ان کے ابطال کا ذکر آ گیا ہے۔

چنانچہ قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا اِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو اور سود میں سے جو رہ گیا ہے اسے چھوڑ دو اگر تمہارا اللہ پر ایمان ہے) اللہ تعالیٰ نے وہ تمام سودی رقمیں باطل کر دیں جو ابھی قبضے میں

نہیں آتی تھیں اگرچہ تحریم کے نزول سے قبل یہ سودی سودے بکے ہو چکے تھے لیکن ان سودوں کے فسخ کا حکم دیا جن کی قیمت قبضے میں آچکی تھیں اس کے لیے یہ قول باری ہے (قَمَتِ جَاءَكَ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ)

سُدی اور دیگر مفسرین سے یہی تفسیر مروی ہے قول باری ہے (وَذَرُوا مَا كَبَرْتُمْ مِنَ الدُّلُوبِ اِنَّ كُنْتُمْ مَوْعِظِيْنَ) اس کے ذریعے وہ سودی سودے باطل کر دیے جو باقی رہ گئے تھے اور جن کی رقموں پر ابھی قبضہ نہیں ہوا تھا۔ لیکن قبضے میں آئے ہوئے سود کو باطل نہیں کیا، پھر فرمایا (وَ اِنْ تَبْتِغُوْا فَلَکُمْ رُؤُوسُ اَمْوَالِکُمْ) اور اگر تم کو یہ کہو تو تمہیں تمہارا اس المال یعنی اصل زر مل جائے گا) اس میں قبضے میں نہ آئے ہوئے سودی سودوں کے ابطال کی تاکید ہے اور اپنا اس المال لے لینے کا حکم ہے جس میں نہ کوئی سود ہوتا ہے اور نہ کوئی زیادتی۔

حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے حجۃ الوداع کے موقع پر خطبہ دیتے ہوئے مکہ میں فرمایا اور حضرت جابرؓ کے قول کے مطابق عرفات میں فرمایا (اِنَّ کُلَّ دُبَا کَانَ فِی الْجَاهِلِیَہِ مَوْضِعًا وَاَوَّلُ دُبَا اَضَعَهُ رَبُّا الْعَبَّاسِ بْنِ الْمُطَّلِبِ وَہِ تَمَامُ سُوْدٍ یُّجْزِیْہُ مَا نَبَیْہُ جَابِلِیَّتِیْنِ) تھا آج منسوخ کیا جاتا ہے اور سب سے پہلے میں عباس بن عبدالمطلب کی سودی رقموں کو منسوخ کرتا ہوں)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل آیت کے معنی کے مطابق تھا جس میں اللہ تعالیٰ نے قبضے میں نہ آئی ہوئی رقموں کو باطل کر دیا تھا اور قبضے میں آئی ہوئی رقموں کو برقرار رکھا تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ خطبہ بہت سے احکامات پر مشتمل ہے۔ اول یہ کہ عقد بیع میں قبضہ سے پہلے اگر ایسی بات پیدا ہو جائے جو اس عقد کی تحریم کی موجب ہو تو یوں سمجھا جائے گا کہ یہ بات عقد بیع کے وقوع کے وقت بھی موجود تھی دوسرے الفاظ میں یہ بیع فاسد ہو جائے گی۔ اگر قبضہ کے بعد تحریم کو واجب کرنے والی بات پیدا ہو جائے تو وہ بیع کو فسخ نہیں کرے گی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ عیسائی اگر شراب کے بدلے میں کسی غلام کا سودا کریں تو ہمارے نزدیک ان کی یہ بیع درست ہوگی لیکن شراب پر قبضہ کرنے سے پہلے اگر کوئی ایک مسلمان ہو گیا تو بیع فاسد ہو جائے گی۔

اسی طرح اگر کسی مسلمان نے کوئی شکار خرید لیا اور پھر بائع یا مشتری نے احرام باندھ لیا تو عقد باطل ہو جائے گا کیونکہ اس پر قبضہ سے پہلے ایسی حالت طاری ہوگئی جو اس کی تحریم

کو واجب کرتی ہے جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے ان سودی رقموں کو باطل کر دیا جو ابھی قبضے میں نہیں لگتی تھیں۔ کیونکہ ان پر وہ حالت طاری ہو گئی جو قبضے سے پہلے ان کی تحریم کو واجب کرنے والی تھی۔

اگر اوپر کی مثالوں میں شراب اپنے قبضے میں لی جا چکی ہوتی پھر دونوں یا ایک مسلمان ہو جاتا یا شکار پر قبضہ کے بعد جانسین یا ایک احرام باندھ لیتا تو دونوں سودے باطل نہ ہوتے جس طرح کہ قبضے میں لی ہوئی سودی رقموں کو اللہ تعالیٰ نے باطل قرار نہیں دیا جس وقت تحریم کی آیت نازل کی۔ ان مسائل کی نظر میں اس اصول کے مطابق عمل جائز ہے، اس اصول سے یہ لازم نہیں آتا کہ اگر کسی شخص نے کوئی غلام خریدا ہو اور اس پر قبضہ کرنے سے پہلے وہ غلام قتل ہو جائے تو اس سے بیع باطل ہو جائے گی بلکہ بیع باقی رہے گی اور خریدار غلام کی قیمت کے لیے قاتل کا پیچھا کرے گا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اس عقد پر کوئی ایسی حالت طاری نہیں ہوتی جو اس کی تحریم کا منہ ہو۔ کیونکہ عقد اپنی اسی حالت پر باقی ہے جس پر پہلے تھا اور قیمت بیع کے قائم مقام ہو جاتے گا اور اس کو بیع سمجھا جائے گا نیز مشتری کو اب اختیار ہوگا غلام کی جگہ اس کی قیمت دکھ لے یا بیع فسخ کر کے فروخت کنندہ سے اپنی رقم واپس لے لے۔ اس میں اس پر بھی دلالت ہے کہ بائع کے ہاتھ میں بیع کی ہلاکت اور اس پر اس کے قبضے کا خاتمہ عقد کو باطل کر دیتا ہے۔

ہمارے اصحاب اور امام شافعی کا یہی قول ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ بیع باطل نہیں ہوتی اور مشتری کے لیے ثمن لازم ہوتا ہے جبکہ بائع بیع کو اس کے حوالے کرتے ہیں مانع نہ ہوا ہو۔ آیت کی دلالت یہ ظاہر کرتی ہے کہ بیع یعنی فروخت شدہ چیز پر قبضے سے دراصل عقد بیع کی تکمیل ہوتی ہے اور قبضہ اٹھ جانا بیع کو باطل کر دیتا ہے وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے سود پر قبضے کو ساقط کر دیا تو طرفین کے لیے ہر سوئے عقد کو باطل کر دیا اور صرف اس المال پر انحصار کا حکم دے دیا۔

یہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ فروخت شدہ چیز کو اپنے قبضے میں لے لینا سودے کی صحت کے شرائط میں سے ہے اور جب سودے پر کوئی ایسی حالت طاری ہو جائے جو اس سودے کو ساقط کرنے والی ہو تو وہ سودے کے بطلان کو واجب کر دیتی ہے۔

اس میں اس پر بھی دلالت ہے کہ دارالحرب میں کیے جانے والے سودے اگرچہ فاسد بنیادوں پر کیے گئے ہوں دارالحرب پر امام المسلمین کے غلبے کی وجہ سے فسخ نہیں ہوں گے کیونکہ یہ بات تو معلوم ہے کہ تحریم ربوہ کی آیت کے نزول اور مکہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبہ اور قبضے میں نہ لی گئی سودی رقوم کی منسوخی کے درمیان مکہ میں فسخ مکہ سے قبل بہت سے سودی سودے ہوئے تھے اللہ تعالیٰ نے ان سودوں کے فسخ کا حکم نہیں دیا اور نہ ہی نزول آیت سے قبل اور نزول آیت کے بعد کے سودوں میں کوئی فرق کیا۔

اس سے یہ دلالت ہوتی کہ دارالحرب میں کافروں اور مسلمانوں کے درمیان ہونے والے سودے دارالحرب پر امام المسلمین کے غلبہ کی وجہ سے فسخ نہیں ہوں گے بشرطیکہ ان سودوں میں فروخت شدہ چیزوں پر قبضے کا عمل مکمل ہو چکا ہو۔

قول باری (فَمَنْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ) بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔ اس لیے کہ اسلام سے پہلے جن سودی رقوموں پر قبضہ ہو گیا تھا وہ قبضہ کرنے والوں کے لیے حلال کر دی گئیں۔ ایک قول یہ ہے کہ (فَلَهُ مَا سَلَفَ) کا مطلب نزول آیت سے قبل سود کھانے کے گناہوں کی معافی ہے۔

یعنی اللہ تعالیٰ ان کے گناہ معاف کر دے گا لیکن یہ تفسیر درست نہیں ہے اس لیے کہ قول باری ہے (وَأَمْوَالُهُمْ إِلَى اللَّهِ) یعنی ثواب اور عقاب کے استحقاق کے لحاظ سے اس کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آخرت میں ایسے شخص کے متعلق حکم کی ہمیں اطلاع نہیں دی۔

ایک اور جہت سے دیکھیے، اگر قائل کی بیان کردہ تفسیر ہی آیت کی مراد ہو تو اس سے ہماری بیان کردہ بات کی نفی نہیں ہوتی۔ اس طرح آیت دونوں باتوں پر مجبول ہوگی اس لیے کہ اس میں ان دونوں باتوں کا احتمال موجود ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ اس کے گناہ معاف کر دے گا اور اسلام سے پہلے اس کی لی ہوئی سودی رقومیں اس کی ہوں گی۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ اہل حرب کے تمام سودے ان کے مسلمان ہو جانے کے بعد باقی رکھے جائیں گے بشرطیکہ اسلام لانے سے پہلے طرفین میں مبیعہ اور دشمن کو قبضے میں لینے کا عمل مکمل ہو چکا ہو۔ کیونکہ قول باری ہے (فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْوَالُهُمْ إِلَى اللَّهِ)

قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ - فَإِنْ لَمْ تَقْعُدُوا فَأَذْنُوبًا يَحْزِبَ مِنَ اللَّهِ ذَرْبًا سَوِيًّا -
 اے ایمان والو! خدا سے ڈرو اور جو کچھ تمہارا سود لوگوں پر باقی رہ گیا ہے اسے چھوڑ دو۔
 اگر واقعی تم ایمان لائے ہو لیکن اگر تم نے ایسا نہ کیا تو آگاہ ہو جاؤ کہ اللہ اور اس کے رسول
 کی طرف سے تمہارے معاملات اعلان جنگ ہے)

ابو بکر حبصہ ص کہتے ہیں کہ آیت میں دو معنوں کا استعمال ہے۔ ایک معنی یہ ہے کہ اگر
 تم اللہ کے حکم کو قبول نہ کرو اور اس کے آگے جھک نہ جاؤ اور دوسرا معنی یہ ہے کہ سود ترک
 کر دینے کے حکم کے نزول کے بعد بھی لوگوں کے ذمہ اپنا باقی رہ جانے والا سود نہ چھوڑو تو
 سود کی تحریم کا اعتقاد رکھتے ہوئے بھی آگاہ ہو جاؤ کہ اللہ اور اس کے رسول کی جانب سے
 تمہارے معاملات اعلان جنگ ہے۔ حضرت ابن عباس، قتادہ اور بیح بن انس سے
 مروی ہے کہ جو شخص سود کھاتا ہو تو امام اس سے توبہ کا مطالبہ کرے، اگر وہ سود خوری سے
 توبہ کر لے تو فیہا در نہ اسے قتل کر دے گا۔

یہ قول اس پر جموں ہے کہ وہ شخص سود کو حلال سمجھ کر اسے کھاتا ہو کیونکہ اہل علم کا
 اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص سود کی تحریم کا اعتقاد رکھتے ہوئے سود خوری
 کرے تو وہ کافر نہیں ہوگا۔

قول باری (فَأَذْنُوبًا يَحْزِبَ مِنَ اللَّهِ ذَرْبًا سَوِيًّا) ایسے لوگوں کو کافر قرار دینے کے
 وجوب کا تقاضا نہیں کرتا کیونکہ اس فقرے کا کفر سے کم درجے کی معصیتوں پر بھی اطلاق ہوتا
 ہے۔ زید بن اسلم نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت معاذ کو روٹے
 دکھایا۔ آپ نے روٹے کی وجہ پوچھی تو حضرت معاذ نے فرمایا:

میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سنا ہے کہ (اليسير من الربا شرك وموت
 عاد اولياؤ الله فقد باذرت الله بالبحاربتة تقوڑی سی ریا کاری بھی شرک ہے۔
 اور جو شخص اللہ کے دوستوں سے دشمنی رکھے گا وہ اللہ کو جنگ کی دعوت دے گا)
 حضرت معاذ نے اس پر لفظ محاربت کا اطلاق کیا اگرچہ اس نے کفر نہ بھی کیا ہو۔ اسیاط
 نے سدی سے، انھوں نے حضرت ام سلمہؓ کے آزاد کردہ غلام صبیح سے، انھوں نے زید بن
 ارتعم سے یہ روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ، حضرت فاطمہؓ، حضرت

حسن اور حضرت حسین سے فرمایا انا حرب لمن حاربتم وسلم لمن سالمتم جس کے ساتھ تمھاری جنگ ہے میری بھی اس کے ساتھ صلح ہے)

قول باری ہے (رَأْسًا جَزَاءَ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا ان لوگوں کی سزا جو اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرتے ہیں اور زمین میں فساد پھیلانے کی کوشش کرتے ہیں پس یہ ہے)

فقہاء اس پر متفق ہیں کہ یہ حکم اہل ملت یعنی مسلمانوں پر جاری ہوتا ہے اور یہ نشان ان مسلمانوں کو لگ جاتا ہے جو کہ ڈاکر تہنی اور لوٹ مار کا بازار گرم کر دیں۔ لیکن آیت کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ اللہ اور اس کے رسول کے خلاف جنگ کا اطلاق ان لوگوں پر ہو سکتا ہے جن کے گناہ عظیم ہوں اور کھلم کھلا معصیت والے افعال کے مرتکب ہو رہے ہوں اگرچہ یہ افعال کفر سے کم درجے کے ہوں۔

قول باری (قَادُّونَا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ) درحقیقت اللہ تعالیٰ کی طرف معصیت کی بڑائی اور سنگینی کی اطلاق ہے۔ اور یہ کہ ایسی معصیت کا مرتکب اس بات کا مستحق ہے کہ اس کے خلاف اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ کر دیا جائے اگرچہ وہ کافر نہ ہو لیکن امام المسلمین کا باغی اور اطاعت نہ قبول کرنے والا ہو۔

اگر وہ بغاوت اور سرکشی کا منظر ہر نہ کرنے والا ہو تو امام المسلمین اسے حسب ضرورت تعزیری سزا دے گا یہی حکم ان تمام معاصی کا ہوتا چاہیے جن پر اللہ تعالیٰ نے سزا کی دھمکی دی ہے جبکہ کوئی شخص ان پر اصرار کرے اور کھلم کھلا ان کا مرتکب ہو اور اگر وہ شخص سرکشی اور بغاوت پر اتر آئے اور طاقت پکڑے تو اس کے اور اس کے ساتھیوں کے خلاف جنگ کی جائے گی یہاں تک کہ وہ سرکشی سے باز آجائیں اور ان کی طرف سے سرکشی اور بغاوت کا اظہار نہ ہو تو امام حسب ضرورت انھیں سزا میں دے گا۔

جنگ ٹیکس لینا اور کسی کی جگہ پر قبضہ جمانا منع ہے

یہی حکم ان لوگوں کا ہے جو مسلمانوں کے کسی علاقے پر زبردستی تسلط جاکر ظلم و ستم کا بازار گرم کر دیں اور لوگوں سے ان کا مال چھیننا اور ٹیکس وصول کرنا شروع کر دیں۔ تمام مسلمانوں پر ان کے خلاف جنگ کرنا اور انھیں تہ تیغ کرنا واجب ہے اگر یہ سرکشی اور بغاوت

پر مکر لیسٹہ ہوں۔

ان لوگوں کا جرم سود خوروں کے جرم سے بڑھ کر ہے۔ اس لیے کہ ایسے لوگ نجاست اور سرکشی سے نہیں کی حرمت اور مسلمانوں کی جان و مال کی حرمت کی بے حرمتی کے مرتکب ہوتے ہیں جبکہ سود خور سود لے کر صرف اللہ کی حرمت کی بے حرمتی کا ارتکاب کرتا ہے اور سود دینے والے کی کسی حرمت کی بے حرمتی کا مرتکب نہیں ہوتا کیونکہ سود دینے والا اپنی خوشی سے سود کی یہ رقم اس کے حوالے کرتا ہے۔ ٹیکس وصول کرنے والے دراصل ڈاکو اور ٹیکس ہیں جو اللہ تعالیٰ کی نہیں اور مسلمانوں کی بے حرمتی کرتے ہیں۔ اس لیے کہ ایسے لوگ مسلمانوں سے جبراً اور دباؤ کے تحت ٹیکس وصول کرتے ہیں جس میں نہ تو کسی تاویل کی گنجائش ہوتی ہے اور نہ ہی کسی شبہ کی۔

اس لیے مسلمانوں میں سے جنہیں بھی ایسے لوگوں کے ظلم دستم اور لوٹ کھسوٹ کی اطلاع ملے ان کے لیے ان لوگوں کو جس طرح بھی ہو سکے قتل کرنا جائز ہے نہ صرف انہیں بلکہ ان کے پیروکاروں اور مددگاروں کو بھی جن کے سہارے یہ لوگوں کا مال بطور ٹیکس وصول کرنے کی قدرت حاصل کرتے ہیں۔

حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے مانعین زکوٰۃ سے اس لیے جنگ کی تھی کہ صحابہ کرام ان کے خلاف دو باتوں پر متفق ہو گئے تھے۔ ایک ان کے کفر پر اور دوسری ان کی زکوٰۃ کی ادائیگی سے انکار پر۔ وہ اس طرح کہ ان لوگوں نے زکوٰۃ کی فرضیت اور اس کی ادائیگی کو قبول کرتے سے انکار کر دیا تھا۔ اس بنا پر وہ دو جرموں کے مرتکب ہو گئے تھے ایک تو یہ کہ انہوں نے اللہ کے حکم کو قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا اور یہ چیز کفر ہے اور دوسرا یہ کہ انہوں نے امام المسلمین کو اپنے اموال میں واجب ہونے والے صدقات کی ادائیگی سے انکار کر دیا تھا۔

حضرت ابو بکر نے ان دونوں جرموں کی بنا پر ان سے قتال کیا۔ اور اسی بنا پر آپ نے فرمایا تھا کہ اگر یہ لوگ ایک رسی یا ایک روایت کے مطابق بکری کا ایک بچہ بھی دینے سے انکار کر دیں جسے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بطور زکوٰۃ ادا کرتے تھے تو میں اس پر بھی ان سے جنگ کروں گا۔

ہم نے جو یہ کہا کہ یہ لوگ کافر تھے اور زکوٰۃ کی فرضیت کو قبول کرنے سے انکاری تھے۔

وہ اس لیے کہ صحابہ کرام نے انہیں اہل الردہ یعنی مرتدین کا نام دیا تھا۔ اور آج تک ان پر اسی نام کا اطلاق ہوتا ہے۔ صحابہ کرام نے جنگ کے بعد ان لوگوں کی عورتوں اور بچوں کو گرفتار کر کے جنگی قیدی بنا لیا تھا اگر یہ لوگ مرتد نہ ہوتے تو حضرت ابوبکرؓ کبھی بھی ان کے بارے میں یہ حکمت عملی اختیار نہ کرتے۔

اس کے بارے میں صدر اول اور بعد کے مسلمانوں میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہوا یعنی اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہوا کہ حضرت ابوبکرؓ نے جن لوگوں سے قتال کیا تھا وہ مرتدین تھے۔ اگر سود خور سود کو حلال سمجھتے ہوئے اس پر ڈٹا رہتا ہے تو وہ کافر ہے اور اگر وہ کسی گروہ کے سہارے طاقت پور کر رہا ہے تو امام المسلمین اس کے خلاف وہی حکمت عملی اختیار کرے گا جو وہ مرتدین کے خلاف اختیار کرتا ہے۔ اگر وہ او اس کا گروہ اس سے پہلے ملت اسلامیہ کا جز بنے رہے ہوں۔ اگر ایسے لوگ سود کی حرمت پر ایمان رکھتے ہوں اور سود کو حلال نہ سمجھتے ہوئے سود خوری کی لعنت میں گرفتار ہوں تو اگر انہوں نے گروہ بندی کر کے طاقت حاصل کر لی ہو تو امام المسلمین ان کے خلاف جنگی کارروائیاں کرے گا حتیٰ کہ وہ توبہ کر لیں۔

اگر انہوں نے ابھی نہ توبہ کیا ہے تو امام المسلمین انہیں جمانی سزا دے کر اور قیدی رکھ کر ان کی سزائش کرے گا حتیٰ کہ وہ اس عادتِ فحیہ سے باز آجائیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ آپ نے اہل نجران کو خط لکھا تھا، یہ لوگ عیسائی ذمی تھے۔ خط میں ان سے سودی لین دین ترک کرنے کو کہا گیا تھا بصورت دیگر اللہ اور رسول کی طرف سے ان کے خلاف جنگ کی دھمکی دی گئی تھی۔

ابو عبد القاسم ابن سلام نے کہا ہے کہ مجھے ایوب الدمشقی نے یہ روایت کی، انہیں سعدان بن یحییٰ نے عبداللہ بن ابی حمید سے، انہوں نے ابو یلیح الہمدانی سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل نجران سے صلح کرنے کے بعد انہیں ایک خط لکھا تھا جس کے آخر میں یہ تھا کہ تم سود نہ کھاؤ، تم میں سے جو شخص سود کھائے گا میں اس سے بڑی الذمہ ہوں گا؟

اس لیے اس ارشاد باری (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ) (قرآن) کے بعد یہ قول باری (فَإِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ) (قرآن) سے بڑی الذمہ ہوں گا؟ ان دونوں باتوں کی طرف عائد ہے یعنی سود خوری کی لعنت کو پھر سے پہلی حالت کی طرف لوٹا دینا

اور تخریم کا حکم قبول کر کے سو دشوری پر قائم رہنا۔

اس لیے جو شخص لعنت کی پہلی حالت کی طرف لوٹے گا اس کے خلاف ارتداد کی بنا پر جنگ کی جائے گی اور جو شخص سو دشوری کی حرمت کو تسلیم کرتے ہوئے اس کا ارتداد کرے گا تو وہ مرتد قرار نہیں دیا جائے گا لیکن اللہ کے حکم کی نافرمانی پر ڈٹے رہنے اور قوت پکڑنے کی بنا پر اس کے خلاف جنگی کارروائی کی جائے گی۔ اور اگر اس نے طاقت نہ پکڑی ہو اور مقابلے پر نہ اترتا ہو تو اسے گرفتار کر لیا جائے گا اور امام المسلمین اپنی صوابدید کے مطابق اسے چٹائی کی صورت میں یا قید میں ڈال کر تعزیری سزا دے گا۔

قول باری (خَاذُوا بِحُزْبِ مَنِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ) درحقیقت اس بات کا اعلان ہے کہ اگر لوگ اس آیت میں جاری کردہ حکم کے مطابق عمل نہیں کریں گے تو وہ اللہ اور اس کے رسول کے خلاف جنگ کرنے والے شمار کیے جائیں گے۔ اس کے ذریعے یہ بتایا گیا ہے کہ ان کا یہ جرم کتنا عظیم اور سنگین ہے اور انہوں نے یہ جرم کر کے اپنے لیے ایک نشان منتخب کر لیا ہے اور وہ ہے اللہ اور اس کے رسول کے خلاف بوسہ پیکار ہونے کا نشان۔ اس نشان کے دو پہلو ہیں۔ ایک کفر کا پہلو، اگر یہ سو دشو کو حلال سمجھتے ہوں اور دوسرا سو دشو کی حرمت کا ارتداد رکھتے ہوئے سو دشوری پر ڈٹے رہنے کا پہلو۔ جیسا کہ ہم اس کی تشریح پچھلے سطور میں کر چکے ہیں بعض لوگوں نے آیت کو اس معنی پر محمول کیا ہے کہ اللہ کی طرف سے یہ اعلان ہے کہ اس کے رسول اور مسلمانوں کو ان کے خلاف جنگ کرنے کا حکم دیا جا رہا ہے اور یہ ایک طرح سے ان کے خلاف اعلان جنگ ہے تاکہ انہیں اس بات کے علم سے پہلے جانک حملے کا سامنا نہ کرنا پڑے۔

جس طرح کہ یہ قول باری ہے (وَأَمَّا تَخَافُونَ مِنَ اللَّهِ فَاحِثُوا فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ قَائِلٌ عَلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَاحِشِينَ) اور اگر کبھی تمہیں کسی قوم سے خیانت کا اندیشہ ہو تو اس کے معاہدے کو علانیہ اس کے آگے پھینک دو، یقیناً اللہ خائنوں کو پسند نہیں کرتا) اگر آیت کو اس معنی پر محمول کیا جائے تو خطاب کا رخ ان کی طرف ہوگا اگر وہ طاقت و قوت کے مالک ہوں گے اور اگر ہم آیت کو پہلے معنی پر محمول کریں گے تو یہ سزا شدہ شخص اس خطاب میں داخل ہوگا جو سو دشوری کے فعل قبیح کا مرتکب ہوگا اور آیت میں مذکور حکم اسے شامل ہوگا اس بنا پر پہلی تاویل اولیٰ ہے۔

قول باری ہے (وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ) اور اگر وہ تنگ دست ہو تو اسے فراخی تک مہلت ہے) اس آیت کی دو تاویلیں کی گئی ہیں۔ اول یہ کہ اگر کوئی تنگ دست تمہارا مقروض ہو جائے تو اسے قرض کی ادائیگی کے لیے اس کی فراخی تک مہلت ہے۔
دوسری تاویل کی بنیاد یہ ہے کہ کان کو تا مہمان لیا جائے یعنی فعل ناقص کان صرف اپنے اسم ذو عسرتہ پر اکتفا کرے اور اسے خبر کی ضرورت نہ ہو اور اس صورت میں معنی یہ ہوگا کہ "اِنَّ وَقَّحَ ذُو عُسْرَةٍ يَا اَتَّ وَجَدَ فِي عُسْرَتِهِ" (اگر کوئی تنگ دست ہو جائے یا اگر کوئی تنگ دست پایا جائے جیسا کہ شاعر کا قول ہے:

فدى لبني شيبان رحلي وناقتي اذا كان يوم ذوكواكب اشهب

جب ٹھنڈی ہوا اور پالے کا دن ہو اور دن کو ستارے نکلے ہوں یعنی تنگ کا بازار گرم ہو اور ہتھیاروں کی چمک ستاروں کی طرح ہو اس دن بنی شیبان پر میرا کجاوہ اور میری اونٹنی نسبت نربان ہو جائیں۔ شاعر کے قول کا مطلب یہ ہے کہ جب اس طرح کا دن پایا جائے۔
قول باری (وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ) کے معنی میں اختلاف ہے۔ ابن عباس، قاضی شریح اور ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ یہ حکم خاص کر سود پر دیے ہوئے قرض کے متعلق ہے۔ قاضی شریح سود پر دیے ہوئے قرض کے سوا دوسرے قرضوں کے مقدمات میں تنگ دست مقروض کو جیل بھیج دیتے تھے۔

صن بصری، ابراہیم، ربیع بن خثیم اور صفاک سے مروی ہے کہ یہ حکم تمام قسم کے دیون کے لیے ہے۔ حضرت ابن عباس سے ایک اور روایت اسی طرح کی ہے۔ کچھ دوسرے کا یہ قول ہے کہ آیت میں جو حکم ہے وہ سود پر دیے ہوئے قرض میں تنگ دست کو مہلت دینے کے متعلق ہے اور باقی تمام دیون اسی کے حکم میں ہیں اور انہیں اس پر قیاس کیا گیا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ) میں چونکہ یہ بھی احتمال ہے کہ اس کے حکم کا تعلق قرضوں کی تمام اقسام کے ساتھ ہو جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور یہ بھی احتمال ہے کہ سلف میں جن حضرات نے اس کی دوسری تفسیر کی ہے وہ بھی درست ہو کیونکہ یہ تو ہو سکتا ہے کہ سلف آیت کی ایسی تفسیر کریں جس کا سرے سے اس میں احتمال ہی نہ ہو۔

اس لیے اب یہ قروبی ہے کہ آیت کے حکم کو اس کے عموم پر مچھوٹ کیا جائے اور اسے

صرف سودی قرضوں تک محدود نہ رکھا جائے الا یہ کہ کوئی دلالت قائم ہو جائے کیونکہ ہم اگر اسے سودی قرضوں تک محدود رکھیں گے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ دلالت کے بغیر ایک عموم کی تخصیص کی جا رہی ہے۔

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ درج بالا قول باری اقادہ حکم میں خود مکتفی نہیں ہے اور یہ باقی کے معنی کو متضمن ہے اس لیے ضروری ہے کہ اس کے حکم کو سودی قرضوں تک محدود رکھا جائے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ کلام اپنی ذات کے لحاظ سے اپنا مفہوم بیان کرنے کے لیے خود مکتفی یعنی کفایت کرنے والا ہے کیونکہ فقہائے کلام میں اس کے مفہوم معنی پر دلالت موجود ہے۔ وہ اس طرح کہ اعسار یعنی تنگدستی اور انظار یعنی مہلت کا ذکر ایسے دین اور قرض پر دلالت کر رہا ہے جس کا مطالبہ واجب ہے اور مہلت تو صرف اس حق کے لیے ہوتی ہے جس کا وجوب ثابت ہو چکا ہو۔ اور اس کا مطالبہ بھی درست ہو خواہ فوری طور پر یا ٹھہر کر۔

جب لفظ کے مضمون میں اس دین پر دلالت موجود ہے جس کا تعلق اس لفظ کے ساتھ ہے اور جس کی وجہ سے تنگدستی کی بنا پر انظار یعنی مہلت دینے کا حکم دیا جا رہا ہے تو ایسی صورت میں لفظ اپنے معنی کے لیے خود مکتفی ہو گا اور اس کے عموم کا اعتبار واجب ہو گا۔ اور صرف سودی قرضے تک اس کا اقتدار واجب نہیں ہو گا۔

ہمارے مذکورہ قول کی تائید میں بعض نے یہ خیال کیا کہ اس کا ریلو یعنی سودی قرضے کے متعلق ہونا سرے سے درست نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سود کو باطل قرار دیا ہے اس لیے اس کی خاطر مہلت دینا کیسا؟ اس لیے یہ ضروری ہے کہ یہ آیت قرضوں کی تمام صورتوں کے لیے عام ہو۔

الو یکرہبما صکتے ہیں کہ یہ استدلال فضول ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے تو صرف سود یعنی مشروط زیادتی کو باطل کیا ہے۔ قرض میں دی گئی رقم یعنی راس المال کو تو باطل نہیں کیا اس لیے کہ اس کا ارشاد ہے (وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الْمَدِينِ) اور بلو زیادتی کو کہنے ہیں پھر فرمایا (وَإِنْ كَانَتْ مِنْكُمْ ذُؤُوسٌ أَمْوَالِكُمْ)

اس کے بعد پھر ارشاد ہوا (وَإِنْ كَانَتْ مِنْكُمْ ذُؤُوسٌ أَمْوَالِكُمْ) یعنی تمام اقسام کے قرضے اور سودی قرضہ بھی ان میں سے ایک ہے۔ اب باقی ماندہ سودی قرضوں کے ابطال سے

راس المال یعنی قرض میں دی ہوئی اصل رقموں کا ابطال لازم نہیں آیا بلکہ یہ رقم قرض لینے والے کے ذمے ہے جس کی ادائیگی اس پر واجب ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب مہلت کا حکم راس المال کے بارے میں ہے اور راس المال اٹھ دوسرے تمام قرضے یکساں ہوں گے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم تو اس بارے میں گفتگو کر رہے ہیں کہ آیت میں بیان کردہ حکم کا عموم من کن صورتوں کو شامل ہے۔ اگر یہ حکم سودی قرضے کے راس المال کے بارے میں ہے تو یہ حکم دوسرے قرضوں کو بطریق نص شامل نہیں ہوگا۔

— بلکہ معنی کے عموم کی جہت سے شامل ہوگا اس وقت اس کے حکم کے اثبات اور اسے آیت میں مذکور حکم کی طرف اس طریقے پر لوٹانے کے لیے کسی اور دلائل کی ضرورت ہوگی جو ان دونوں حکموں کا جامع بن سکے۔ یہاں ہمارے درمیان گفتگو قیاسی جہت سے نہیں ہو رہی ہے بلکہ اختلاف تو صرف آیت کے عموم یا خصوص کے متعلق ہے۔

رہ گیا قیاس کے بارے میں گفتگو اور غیر مذکور کو مذکور کی طرف لوٹانے کی بات تو یہ علیہ مسک ہے۔ قول باری (وَإِنْ تَبَيَّنَ فَلَكُمْ رُؤُوسٌ أَمْوَالِكُمْ) اس بات کا مقتضی ہے کہ قرض خواہ مقرض سے اپنے قرض کا مطالبہ کر سکتا ہے اور اس کی رضامندی کے بغیر اپنا راس المال اس سے واپس لے سکتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرض کے تقاضے اور مطالبے کو مقرض کی رضا کے شرط کے بغیر بیان کیا ہے اور یہ چیز اس بات کو لازم کر دیتی ہے کہ جس شخص کا کسی پر کوئی قرض ہو اور پھر وہ اس سے قرض کی واپسی کا مطالبہ کرے تو اسے قرض واپس لے لینے کا اختیار ہے خواہ مقرض چاہے یا نہ چاہے۔

شوہر نجیل معنی پر پیوری کیا کرے؟

اسی معنی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی روایت منقول ہے۔ آپ سے ہندہ نے کہا کہ ابو سفیان بڑے نجیل انسان ہیں مجھے اتنا بھی نہیں دیتے جو میری اور میرے بچوں کی کفایت کر سکے آپ نے فرمایا (خذي من مال ابی سفیان ما یکفیک وولدک بالاعروف) ابو سفیان کے مال میں سے اتنا لے لو جو رواج کے مطابق تمہاری اور تمہارے بچوں کی کفایت کر سکے) آپ نے ہندہ کو اجازت دے دی کہ وہ جس قدر نفقہ کا استحقاق رکھتی

ہیں اسے ابوسفیان کے مال میں سے ان کی رضامندی کے بغیر لے لیں۔

آیت میں یہ دلالت موجود ہے کہ مقروض کو جب قرض کی واپسی کا امکان ہو اور وہ پھر بھی قرض ادا نہ کرے تو وہ ظالم ہوگا۔ آیت کی اس مفہوم پر دو طرح سے دلالت ہو رہی ہے۔ اول قول یا لکی (وَإِنْ تَسْتَمْتُمْ فَاسْكُرُوا لِلَّهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) اللہ تعالیٰ نے قرضخواہ کو قرض کی واپسی کے مطالبہ کا حق دیا اور یہ چیز مقروض کو قرض کی ادائیگی کے حکم کو متضمن ہے نیز اس میں ادائیگی سے باز رہنے کے رویے کو بھی ترک کرنے کا حکم ہے۔

کیونکہ جب وہ ادائیگی سے باز رہے گا اور پہلو تہی کرے گا تو وہ ظالم قرار پائے گا اور اس کا سزا وار بن جائے گا کہ اس پر ظالم کے لفظ کا اطلاق کیا جائے اور جب وہ ایسا ہو جائے گا تو وہ سزا کا مستحق بن جائے گا۔ یہ سزا قید کی صورت میں اسے دی جائے گی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ترتیب تلاوت میں یہ قول باری (لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ) نہ ظلم کرو اور نہ ہی تم پر ظلم کیا جائے) اسم مفہوم کو بیان کر رہا ہے کہ۔ واللہ اعلم۔ تم قرض دی ہوئی رقم سے زائد لے کر ظلم نہ کرو اور تمہیں اس المال سے کم رقم واپس کر کے تم پر ظلم نہ کیا جائے۔ اس تفسیر سے آیت کی دلالت اس بات پر ہو رہی ہے کہ جب مقروض اس المال کی پوری ادائیگی سے باز رہے گا اور پہلو تہی کرے تو وہ ظالم قرار پائے گا نیز سزا کا مستحق ہوگا۔

اب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ ایسی صورت میں مقروض مارٹیاٹی کا مستحق نہیں ہوگا اس لیے یہ ضروری ہے کہ یہ سزا قید کی صورت میں ہو۔ کیونکہ سب کا یہ متفقہ مسئلہ ہے دنیوی احکام کے لحاظ سے قید کے سوا دوسری تمام سزائیں اس سے ساقط ہو جائیں گی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی آیت کے مدلول کے مطابق حدیث مروی ہے ہمیں یہ محمد بن بکر نے، انھیں ابو داؤد نے، انھیں عبداللہ بن محمد رضی نے، انھیں عبداللہ بن مبارک نے و بر بن ابی دلیہ سے، انھوں نے محمد بن میمون سے، انھوں نے عبداللہ بن الشرید سے انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (لِيُؤْتِيَ الْوَالِدُ بِحِلِّ عَرَضِهِ وَعَقُوبَتِهِ) جس شخص کے پاس قرض کی ادائیگی کی گنجائش ہو اس کا مال مٹول، اس کی آبرو اور اس کی سزا کو حلال کر دیتا ہے) عبداللہ بن المبارک نے یحییٰ بن عرشدہ وعقوبتہ کی توضیح کرتے ہوئے کہا کہ اس

سے مستحق کی جائے گی اور اس کی سزا قید ہے، حضرت ابن عمر، حضرت جابر اور حضرت ابو ہریرہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت کی ہے کہ (مطل الغنی ظلم واذا احیل احدکم علی ملیء خلیعتک مالدار کا مال مٹول ظلم ہے اور جب تم میں سے کسی کے فرض کو کسی مالدار کے حوالہ کر دیا جائے یعنی مالدار کو تمہارے فرض کا ذمہ دار بنا دیا جائے تو اس فرض کو اس کے ذمے ڈال دے)

آپ نے مالدار کے مال مٹول کو ظلم قرار دیا اور ظالم لاجملہ سزا کا مستحق ہوتا ہے اور یہ سزا قید کی صورت میں اسے ملے گی کیونکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ قید کے سوا اور کوئی سزا منقول نہیں ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے، انھیں ابو داؤد نے، انھیں معاذ بن اسد نے، انھیں نظربن شہیل نے، انھیں ایک بڑو ہر اس بن عبیب نے اپنے والد سے اور انھوں نے ہر اس کے دادا سے یہ روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں: میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اپنے ایک مقروض کو لے کر آیا۔ آپ نے مجھ سے فرمایا کہ اس کا پیچھا نہ چھوڑو اور اسے پکڑ کر کھو۔ پھر فرمایا: اے بنو تمیم کے بھائی! تم اپنے اس قیدی کے ساتھ کیا سلوک کرنے کا ارادہ رکھتے ہو؟

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ قرض خواہ کو اپنے مقروض کو قید کر دینے کا حق ہے کیونکہ قیدی وہ ہوتا ہے جسے قید میں ڈال دیا جائے جب آپ نے اس مقروض کو اس قرض خواہ کے قیدی کا نام دیا تو اس سے اس بات پر دلالت ہوئی کہ قرض خواہ کو یہ اختیار ہے کہ وہ مقروض کو قیدی بنا لے۔

اسی طرح آپ کا قول (لما الواجد یحل عوضه و عقوبته) بھی اس معنی پر دلالت کرتا ہے۔ عقوبت سے مراد سزائے قید ہے کیونکہ اہل علم میں سے کوئی بھی ایسے شخص پر قید کے سوا اور کوئی سزا واجب نہیں کرتا۔

البتہ فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ وہ کون سی حالت ہے جو سزائے قید کو واجب کر دیتی ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب کسی شخص پر کسی قسم کا قرض کسی طریقے سے بھی ثابت ہو جائے تو اسے دو یا تین مہینے قید میں رکھا جائے گا پھر اس کے متعلق پوچھا جائے گا اگر وہ مالدار نکلے گا تو اسے مستقل طور پر قید میں رکھا جائے گا حتیٰ کہ وہ قرض

کی رقم ادا کر دے اور اگر تنگ دست ہو گا تو اسے رہا کر دیا جائے گا۔

ابن رستم نے امام محمد کے واسطے سے امام ابو حنیفہ سے نقل کیا ہے کہ جب مقرض یہ کہے کہ "میں تنگ دست ہوں" اور اپنے اس قول کا ثبوت بھی نہیا کر دے یا یوں کہے کہ میرے متعلق پوچھ لو تو اس کے متعلق کسی سے پوچھا نہیں جائے گا بلکہ دو یا تین مہینے اسے قید میں رکھا جائے گا پھر اس کے متعلق لوگوں سے معلومات حاصل کی جائیں گی البتہ اگر اس کی تنگ دستی معروف و مشہور ہو تو پھر قرضخواہ اسے قید میں نہیں رکھے گا۔

طحاوی نے احمد بن ابی عمر ان سے نقل کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہمارے اصحاب میں سے حضرات متاخرین جن میں محمد بن شجاع بھی شامل ہیں، کا یہ قول ہے کہ ہر ایسا قرض جو مال کی شکل میں مقرض کے ہاتھ آ جائے مثلاً فروخت شدہ چیزوں کی قیمتیں اور سامان وغیرہ تو اس صورت میں قرض کی عدم ادائیگی پر قرضخواہ اس مقرض کو قید کر سکتا ہے۔ اور ایسا قرض جس کی اصل مال کی شکل میں نہ ہو جو اس مقرض کے ہاتھ آ جائے۔

مثلاً مہر کی رقم، خلع سے حاصل شدہ رقم، قبل عمر پر صلح کی وجہ سے حاصل ہونے والی رقم اسی طرح کفالت کی رقم تو قرضخواہ مقرض کو ایسی رقم کی بنا پر قید نہیں کرے گا جب تک کہ اس رقم کا وجود اور مقرض کی فراخی کا ثبوت نہ مل جائے۔ ابن ابی سیلی کا قول ہے کہ قرضوں کی صورت میں جب قرضخواہ کو معلوم ہو جائے کہ مقرض کے پاس مال ہے تو وہ اسے قید میں رکھ سکتا ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ دین یعنی قرض میں کسی آزاد کو اور نہ ہی کسی غلام کو قید میں رکھا جاسکتا ہے اور نہ ہی ان کی حالت کے متعلق چھان بین کی جاسکتی ہے۔ البتہ اگر مقرض پر یہ الزام ہو کہ اس نے مال چھپا رکھا ہے تو پھر اسے قید میں رکھا جائے گا۔ اگر قرضخواہ کو اس کے ہاں کچھ نہ ملے تو وہ اسے قید میں نہیں رکھے گا اور اسے چھوڑ دے گا۔

حسن بن حنی کا قول ہے کہ مقرض اگر فراخ دست ہو تو اسے قید میں ڈال دیا جائے گا اور اگر تنگ دست ہو تو قید میں نہیں ڈالا جائے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ جب کسی پر دین ثابت ہو جائے جو ظاہری طور پر اس کے پاس جو کچھ ہو گا اسے فروخت کر کے اس کا قرض ادا کر دیا جائے تو اسے قید نہیں کیا جائے گا۔ اگر ظاہر بھی اس کے پاس کچھ نہ ہو تو پھر قید کر دیا جائے گا اور اس کا جو مال بھی ہاتھ لگے گا اسے فروخت کر کے قرض کی ادائیگی

کی جائے گی۔

اگر وہ اپنی تنگدستی کا اظہار کرے گا تو اس سلسلے میں اس کے پیش کردہ ثبوت کو قبول کر لیا جائے گا کیونکہ قول باری ہے (وَإِنْ كَانَتْ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ) اس کے ساتھ ساتھ اس سے حلف بھی لیا جائے گا اور اس کے قرضخواہوں کو اس کا پچھا کرنے سے روک دیا جائے گا۔

ابو بکر حبصا ص کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب کا یہ قول ہے کہ مقروض کو قرض خواہ قاضی کی عدالت میں اس پر دین کے ثبوت کے ساتھ ہی قید میں ڈال دے گا۔ اس کے دلائل ہم نے آیت اور حدیث کی روشنی میں بیان کر دیے ہیں کہ جس چیز کا ثبوت اس کے ذمے ہو گیا ہے اسے ادا نہ کر کے وہ ظالم بن گیا ہے اور اس کے ذمہ واجب شدہ چیز کی ادائیگی سے باز رہ کر وہ سزا کا مستحق ہو گیا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ سزا اس پر باقی رہے یہاں تک کہ تنگدستی کی وجہ سے اس سزا کا مل جانا ثابت ہو جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مقروض اسی وقت ظالم قرار پائے گا جب وہ ادائیگی کے امکان کے باوجود ادائیگی سے پہلو نہی کرے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ ایسی چیز کی عدم ادائیگی کی بنا پر اس کی مذمت نہیں کرتا جس پر اسے قدرت ہی حاصل نہ ہو اور جو اس کے لیے ممکن ہی نہ ہو۔ اسی لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سزا کے استحقاق کے لیے مال کی موجودگی کی شرط عائد کی ہے آپ کا قول ہے (لِيَ الْوَالِدِ يَحِلُّ عَرْضُهُ وَعَقُوبَتُهُ) ایسے شخص کا مال مٹوں جس کے ہاں ادائیگی کی گنجائش ہو اس کی آبرو اور اس کی سزا کو حلال کر دیتا ہے)

اب جبکہ سزا کے استحقاق کی شرط مال کی موجودگی ہے جس سے اس کے لیے ادائیگی ممکن ہو تو پھر اس وقت تک اسے قید کرنا اور سزا دینا جائز نہیں ہوگا جب تک کہ یہ ثابت نہ ہو جائے کہ اس کے پاس مال ہے لیکن وہ قرض ادا کرنے سے پہلو تہی کر رہا ہے۔ صرف اس پر دین کا ثبوت اس بات کی ہمیشہ نشانی نہیں بنتا کہ اس کی ادائیگی بھی اس کے لیے ممکن ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس پر دین کے ثبوت کے بعد اسے تنگدستی نے آ لیا ہو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایسے دیون جن کے بدل مقروض کے ہاتھ میں ہوں ان سے ہمیں قطعی طور پر یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کے ہاں ان کی ادائیگی کی گنجائش ہے اور ان سے اس کی تنگدستی کا علم نہیں ہوتا۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ اس پر ایسا کہ بعضی فرامی

اور مال کی موجودگی کا حکم باقی رہے حتیٰ کہ اس کی تنگدستی ثابت ہو جائے۔
 لیکن ایسے دیون جن کے بدل مقروض کے ہاتھ میں نہ ہوں جن سے وہ ادائیگی کر سکتے تو
 اس صورت میں اس کا اس عقد میں داخل ہونا جس کی وجہ سے اس کے ذمہ یہ ادائیگی لازم
 ہوئی ہے، اس کی طرف سے گویا اس کی ادائیگی کے لزوم کا اقرار و اعتراف ہے۔ نیز
 یہ اقرار بھی ہے کہ اس کی ادائیگی کا اس سے مطالبہ کیا جاسکتا ہے۔ اس صورت میں
 مقروض کا اپنے متعلق تنگدستی کا دعویٰ تو یہ درحقیقت فراخ دست کی طرف سے مہلت
 مانگنے کے دعویٰ کی طرح ہے جس کی تصدیق نہیں کی جاسکتی۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب نے ان دیون میں جن کے بدل کا مقروض کے ہاتھوں میں
 ہونے کا علم ہو جائے اور ان میں کوئی فرق نہیں کیا جن کے بدل مقروض کو حاصل نہ ہوں اس لیے
 کہ مقروض کا اس عقد میں داخل ہونا جس کی وجہ سے اس پر یہ قرض واجب ہوا ہے گویا
 اس کی طرف سے اس کی ادائیگی کے لزوم کا اقرار ہے نیز قرض خواہ کے مطالبہ کے حق
 کا ثبوت ہے۔

اس لیے کہ کسی بھی عقد یا سودے میں طرفین کا داخل ہونا یہ گویا ان کی طرف سے
 اس عقد کی وجہ سے واجب ہونے والے حقوق کا اقرار و اعتراف ہوتا ہے اور عقد کے بعد
 اگر کسی جانب سے ان حقوق کی نفی کا دعویٰ کیا جائے تو اس کے اس دعوے کی تصدیق نہیں
 کی جائے گی۔ اسی وجہ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ چیز ان دونوں سے اس عقد کی صحت کے اقرار
 کا تقاضا کرتی ہے کیونکہ یہ چیز اس عقد کے حقوق کے لزوم کو متضمن تھی۔ اور اگر اس کے فساد
 کے متعلق مقروض کو سچا تسلیم کر لیا جائے تو اس سے ظاہر عقد کے ساتھ لازم ہونے والے
 حقوق کی نفی ہوتی ہے۔

ہیں اہل علم کے درمیان اس بارے میں کسی اختلاف کا علم نہیں کہ اگر کوئی عقد
 اختتام کو پہنچ جائے اور بظاہر وہ درست ہو تو اس کے بعد متعاقدین یعنی طرفین میں سے
 جو بھی اس عقد کے فاسد ہونے کا مدعی بنے گا اس کے قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔
 بلکہ عقد کی صحت کے مدعی کا قول تسلیم کیا جائے گا۔

یہ بات ہمارے اس قول کی صحت کی دلیل ہے کہ جو شخص کسی عقد کے ذریعے اپنے
 اوپر دین لازم کرے گا اس پر اس کی ادائیگی لازم ہو جائے گی اور اس کے بارے میں یہ

حکم لگا دیا جائے گا کہ وہ اس دین کے سلسلے میں فراخ دست ہے اور اس کے دعوے کی تصدیق نہیں کی جائے گی کہ وہ تنگ دست ہے جس کی وجہ سے قرض خواہ کے مطالبے کا حق ساقط ہو جائے جس طرح کہ اس پر اس دین کے فی الحال ثبوت کے بعد تا جیل یعنی مہلت کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

ہمارے اصحاب کا یہ قول کہ قرض خواہ کی طرف سے اس مقدمے کو قاضی کی عدالت میں پیش کرنے کے ساتھ ہی وہ مقروض کو روک لے گا اور اس کے حالات کے متعلق تفتیش نہیں کرے گا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ادائیگی کا مطالبہ مقروض کی طرف منسوب ہو چکا ہے اور ادائیگی کے سلسلے میں اس پر فراخی کا حکم لگ چکا ہے۔ ضروری تو یہ تھا کہ شروع ہی میں اس کے حالات کی چھان بین کر لی جاتی کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس کے پاس جو مال ہو اس سے چھپا رکھا ہو جس کے بارے میں اس کے سوا کسی اور کو اس کا علم نہ ہو۔

اس بات کو اس کی تنگ دستی تک متوقف نہیں رکھا جاسکتا۔ اس لیے قرض خواہ کے لیے مناسب ہے کہ مقروض کو قید کر لے تاکہ اس کے ذریعے وہ سب کچھ اس سے برآمد کر سکے جو اس کے پاس ہے کیونکہ اس طریقے سے اکثر احوال میں اگر اس کے پاس کوئی مال ہو گا تو قید سے تنگ اگر اسے ظاہر کرنے پر مجبور ہو جائے گا اس لیے قرض خواہ جب اسے اس مدت یعنی دو یا تین ماہ تک روکے رکھے گا تو اس کی اصل صورت حال سے واقف ہو جائے گا۔ اس کے بعد اس کے متعلق دوسروں سے معلومات حاصل کرے گا کیونکہ ممکن ہے کہ کسی شخص کو پوشیدہ طور پر اس کی فراخی کا علم ہو۔ اس مقام پر اسے اس کی تنگ دستی کا ثبوت مل جائے تو اسے چھوڑ دے گا۔ قاضی شریح سے یہ مروی ہے کہ وہ سودی قرضے کے سوا باقی ماندہ تمام دیون میں تنگ دست کو قید کر دیتے تھے۔ ایک تنگ دست نے جسے قاضی صاحب نے بند کر رکھا تھا ان سے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے تو فرمایا ہے (وَإِنْ كَانَ دُونُ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ) اس پر قاضی صاحب نے اسے جواب دیا کہ یہ بھی فرمان الہی ہے (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِيمَانِ إِلَىٰ أَهْلِهَا اللَّهُ تَعَالَىٰ تَحْكُمُ بِحُكْمِ اللَّهِ لَمَّا كُنْتُمْ فِيهَا رُحَمَاءَ بَيْنَهُمْ وَلَمْ بِالْكُفَرَاءِ فَذُتْ لَهُم أُولَٰئِكَ فَذُكِّرُوا بِالْحَقِّ وَلَا يَخِفُّ عَلَيْكَ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُونَ) ایسا نہیں ہو سکتا کہ اللہ تعالیٰ ہمیں کسی چیز کے کرنے کا حکم دے اور پھر اس پر ہمیں سزا بھی دے ہم نے آیت زیر بحث کی تفسیر کے دوران قاضی شریح کے مسلک پر روشنی ڈال دی ہے اور یہ کہ قول باری (وَإِنْ كَانَ دُونُ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ) کے حکم کا تعلق صرف

سو دی قرضوں کے ساتھ ہے۔ دوسرے قرضوں کے ساتھ نہیں بلکہ دوسرے قرضوں میں جیس لہجی بندش کا حکم تنگ دست اور فراخ دست دونوں کے لحاظ سے یکساں ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فاضلی شریح نے یہ مسلک اس بنا پر اختیار کیا ہے کہ کسی شخص کی تنگ دستی کی حقیقت معلوم کرتے کے لیے ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک شخص ظاہراً تنگ دست نظر آئے لیکن حقیقت میں وہ مال دار ہو اس بنا پر انھوں نے نص قرآنی کی بنا پر سو دی قرضے میں اس امال کی واپسی کے لیے مہلت دینے کا مسلک اختیار کیا ہے اور قرض کی باقی صورتوں کو عقد مدائنہ (مقرر مدت کے لیے آپس میں قرض پر کیے گئے معاملہ) پر محمول کرتے ہوئے ان کے ساتھ اس عقد کے لوازم مثلاً ادائیگی کا لزوم اور ادائیگی کا مطالبہ وغیرہ کو واجب کر دیا۔

ہم نے اس مسلک کے فساد کو دلائل کے ساتھ واضح کر دیا ہے کہ آیت میں وارء لفظ کے عموم کا تقاضا ہے کہ اس کا حکم ہر قسم کے قرضے کو شامل ہو جائے۔ اس کے باوجود اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ آیت مذکورہ صرف سو دی قرضوں کے واسطے امال کی واپسی سے تعلق رکھتی ہے تو بھی یقینہ تمام دیون کو اس پر قیاس کر کے اس کی طرح ہی قرار دیا جاتا ہے۔ کیونکہ فراخی کی حالت میں سو دی قرضے اور تقبیہ دوسرے قرضوں کے درمیان مطالبہ کے لزوم اور وجوب ادا کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے۔

اس لیے ضروری ہے کہ ان دونوں قسموں میں ادائیگی کی حالت میں بندش کے سقوط کے حکم کے لحاظ سے بھی کوئی فرق نہ ہو۔ وہ گیا یہ قول باری (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَوَدَّعَ الْاِمْتِنَاتِ اِلٰی اَهْلِهَا) جس سے قاضی شریح نے مقروض کو مجبوس کر دینے پر استدلال کیا ہے تو اس کی حقیقت یہ ہے کہ یہ آیت تو ان اعیان (متعین چیزوں) کے متعلق ہے جو مالکوں کے سوا دوسروں کے ہاتھوں میں بطور امانت موجود ہوں اللہ تعالیٰ نے انھیں ان کے مالکوں کو واپس کرنے کا حکم دیا۔

جہاں تک قرضوں کا تعلق ہے جو مقروضوں کے ذمہ ہیں تو ان کی ادائیگی کے مطالبے کا تعلق اس امکان سے ہے کہ وہ انھیں ادا کر سکتے ہیں۔ اس لیے جو شخص تنگ دست ہو گا تو اللہ تعالیٰ اسے صرف اس بات کا مکلف بنائے گا جو اس کے امکان اور قدرت میں ہے۔ جتنا نچرا شاد باری ہے (لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا اِلَّا مَا اَتَاَهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ لِعَدِّ

عَسْرٌ تَسَدًّا۔ اللہ تعالیٰ کسی کو صرف اسی چیز کا مکلف بناتا ہے جو اس نے اسے عطا کیا۔
 عنقریب اللہ تعالیٰ تنگدستی کے حالات کے بعد فراخی کے حالات پیدا کر دے گا۔) اب جب
 ایسا شخص قرض کی ادائیگی کا تنگدستی کی بنا پر مکلف ہی نہیں ہوگا تو یہ بات جائز نہیں ہوگی
 کہ اسے اس کی وجہ سے قید میں ڈال دیا جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قرض بھی امانتوں کی ایک قسم ہے کیونکہ ارشاد باری ہے (قَاتِ اَمِنَ
 بَعْضُكُمْ لِعَضًا قَلِيْلًا الَّذِي اَوْثَمِنَ اَمَانَتَهُ۔ اگر تم میں سے کوئی شخص دوسرے پر بھروسہ
 کر کے اس کے ساتھ کوئی معاملہ کرے تو جس پر بھروسہ کیا گیا ہے اسے چاہیے کہ امانت ادا کر
 دے) اور اس سے وہ دین مراد ہے جس کا ذکر اس ارشاد باری آیا تھا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِذَا
 كُنْتُمْ بِدِيْنٍ اِلَىٰ اٰجَلٍ مُّسَمًّى فَاَلْتَبَوْا اِلٰى اِيْمَانٍ وَالْوٰجِبُ كَسِي مَقْرَرَةً كَيْفَ تَم
 آپس میں قرض کا لین دین کرو تو اسے لکھ لیا کرو) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر قول باری
 (اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ اَنْ تُوَدُّوْا الْاَمَانَاتِ اِلَىٰ اَهْلِهَا) سے مراد دین ہو تو اس میں مذکورہ
 حکم مقروض کی طرف ادائیگی کے امکان کے شرط کے ساتھ متوجہ ہوگا کیونکہ ہم نے پہلے بیان کر
 دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی کو ایسی چیز کا ہرگز مکلف نہیں بناتا جس پر اسے قدرت نہ ہو اور جس کا
 کر لینا اس کی طاقت سے باہر ہو۔ اب ظاہری طور پر جب تنگدستی کا حکم اسے لگ گیا تو یہ
 خود اس بات کی دلیل ہوگی کہ وہ ادائیگی پر قدرت نہیں رکھتا۔

قاضی شریح اور سلف میں سے کسی اور سے یہ بات مخفی نہیں تھی کہ اللہ تعالیٰ کسی کو ایسی چیز
 کا مکلف نہیں بناتا جس پر اسے قدرت نہ ہو بلکہ یہ تمام حضرات اس حقیقت سے اچھی طرح
 واقف تھے۔ لیکن میرے نزدیک قاضی شریح کا یہ رویہ۔ واللہ اعلم۔ اس بنا پر تھا کہ انھیں
 اعسار کے وجوب کا یقین نہیں تھا۔ اور یہ ممکن تھا کہ تنگدستی کے اظہار کے باوجود وہ ادائیگی پر قدرت
 رکھتا تھا اسی لیے اسے قید کر دیتے۔

اہل علم کا اس صورت کے متعلق اختلاف ہے کہ جب حاکم کی عدالت میں ایک شخص
 کی تنگدستی ثابت ہو جائے جس کی بنا پر حاکم اسے روکا کر دے تو آیا حاکم قرض خواہ کو اس کا پیچھا
 کرنے سے روک سکتا ہے؟ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ قرض خواہ کو یہ حق حاصل ہے کہ قرض کی
 واپسی کے لیے مقروض کے پیچھے لگا رہے۔

ابن رستم نے امام محمد سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جس شخص پر دین لازم ہو گیا ہو اسے

کھانا کھانے کے لیے اپنے گھر میں جانے سے روکا نہیں جاسکتا اسی لیے حجاج ضروریہ سے بھی نہیں روکا جاسکتا۔ اگر قرضخواہ اس کی غذا اور فراغت کے لیے جگہ کا انتظام کر دے تو وہ اسے اپنے گھر جانے سے روک سکتا ہے۔

امام مالک اور امام شافعی اور دوسرے حضرات کا قول ہے کہ قرضخواہ کو اس کا پیچھا کرنے کا حق نہیں ہے۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر مقرض آزاد ہو تو قرض خواہ اسے مزدوری پر رکھ لے گا اور وہ اپنی مزدوری سے اس کا قرض ادا کرے گا۔ ہمیں نہیں معلوم کہ زہری کے سوا کسی اور کا یہ قول ہو کیونکہ یہ قول لیث بن سعد نے زہری سے نقل کیا ہے کہ تنگ دست کو اجرت پر رکھا جائے گا حتیٰ کہ وہ اپنا قرض اپنی اجرت سے ادا کر دے۔

ایک روایت ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ تنگ دستی کا ظہور مقرض کے پیچھا کرنے سے ادائیگی کا مطالبہ کرنے اور تقاضا کرنے سے نہیں روکتا۔ یہ حدیث ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے روایت کی، انھوں نے حضرت عائشہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بدو سے اونٹ خریدنا دین کی ادائیگی کے لیے مدت مقرر کر دی۔ مدت کے اختتام پر بدو اگر رقم کا تقاضا کرتے لگا۔ آپ نے فرمایا کہ تم ہمارے پاس آ کر رقم کا تقاضا کر رہے ہو اور ادھر ہمارے پاس کچھ بھی نہیں ہے۔ لیکن اب تم یہاں ٹھہرو کہ ہمارے پاس صدقہ کا مال آجائے۔ بدو یہ سن کر کہنے لگا۔ واہ! کیا خوب عذر ہے۔ حضرت عمرؓ کو یہ سن کر غصہ آ گیا اور آپ نے اسے درست کرنا چاہا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ادعوه فان لصاحب الحق مقالاً (حق والے کو بولنے کا حق حاصل ہے) اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بدو کو یہ نوبت دیا کہ میرے پاس اس وقت کچھ نہیں ہے لیکن اسے رقم کا تقاضا کرنے سے نہیں روکا اور یہ فرمایا کہ حق والے کو بولنے کا حق ہے۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ قرض کی ادائیگی میں تنگ دستی، ادائیگی کا تقاضا کرنے اور اس سلسلے میں اس کا پیچھا کرنے سے مانع نہیں ہے۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول کہ ہمارے پاس نہ ہو حتیٰ کہ صدقہ کا مال آجائے، اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپ نے یہ اونٹ صدقہ کی مد میں خریدا تھا۔ اپنی ذات کے لیے نہیں خریدا تھا۔ کیونکہ اگر آپ نے اپنی ذات کے لیے اسے خریدا ہوتا تو آپ ہرگز اس کی ادائیگی صدقات کے اونٹوں سے نہ کرتے کیونکہ آپ کے لیے صدقہ کا مال حلال ہی نہیں تھا۔

اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ جو شخص کسی کے لیے کوئی چیز خریدے اس کی قیمت اس پر لازم آئے گی اور سودے کے تمام حقوق کا تعلق بھی اسی کے ساتھ ہوگا۔ اس شخص کے ساتھ نہیں ہوگا جس کے لیے خریداری کی گئی ہے۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بدو کو اس سے نہیں روکا کہ وہ آپ سے رقم کا تقاضا کرے اور ادائیگی کا آپ سے مطالبہ کرے۔

یہ حدیث مفہوم کے لحاظ سے حضرت ابو رافعؓ کی روایت کردہ حدیث کے مطابق ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جوان اونٹ میں بیع سلف کیا یعنی ادھار لے لیا اور کچھ صدقات کے اونٹوں سے اس کی ادائیگی کی کیونکہ سلف یعنی ادھار گویا کہ صدقات کے اونٹوں پر دین ہو گیا تھا۔

ایک اور حدیث میں روایت کی گئی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (صاحب الحق الیہ واللسان۔ حق والے کو ہاتھ اور زبان دونوں کا حق حاصل ہے) اس کی روایت محمد بن الحسن نے کی ہے اور کہا ہے کہ ہاتھ سے مراد پھینکا کرنا اور زبان سے مراد تقاضا کرنا ہے۔ ہمیں ایک ایسے شخص نے روایت سنائی ہے جس پر اس روایت کے سلسلے میں کوئی تنقید نہیں کرتا، انھیں محمد بن اسحاق نے، انھیں محمد بن یحییٰ نے، انھیں ابراہیم بن حمرہ نے، انھیں عبدالعزیز بن محمد نے عمرو بن ابی عمرو سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے کہ ایک شخص اپنے مقروض کے پیچھے لگ گیا۔ قرض کی مقدار دس درینا تھی، مقروض کہنے لگا: بخدا میرے پاس کچھ نہیں ہے جس سے میں آج قرض کی ادائیگی کر سکوں۔ "قرضخواہ کہنے لگا: بخدا میں تجھے اس وقت تک نہیں چھوڑوں گا جب تک تو قرض ادا نہیں کر دے گا یا کوئی ضامن لادے گا جو تیرے قرض کی ذمہ داری خود اٹھائے۔" مقروض کہنے لگا: بخدا میرے پاس نہ ادائیگی کے لیے رقم ہے اور نہ ہی میرا ایسا کوئی ہے جو اس کی ذمہ داری لے۔

حضرت ابن عباس کہتے ہیں کہ وہ شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور عرض کیا کہ یہ شخص میرے پیچھے پڑ گیا ہے۔ میں نے قرض کی ادائیگی کے لیے اس سے ایک ماہ کی مہلت مانگی ہے اس نے مہلت دینے سے انکار کرتے ہوئے کہا کہ یا تو میں اس کا قرض ادا کر دوں یا کوئی ایسا شخص لاؤں جو ادائیگی کی ذمہ داری اٹھائے، میں نے اس سے کہا کہ خدا کی قسم نہ میرے پاس ایسا کوئی آدمی ہے اور نہ ادائیگی کے لیے رقم ہے۔ یہ سن کر آپ نے قرض خواہ سے پوچھا کہ آیا تم اسے ایک ماہ کی مہلت دیتے؟ اس نے نفی میں جواب دیا۔

اس پر آپ نے فرمایا کہ اس کے قرض کی ادائیگی کی ذمہ داری میں لیتا ہوں، چنانچہ آپ نے یہ ذمہ داری اٹھاتے ہوئے اس کے قرض کا بوجھ اپنے سر لے لیا۔ وہ شخص چلا گیا اور پھر اتنا سونا لے کر آیا جس کا اس نے وعدہ کیا تھا۔ آپ نے اس سے پوچھا کہ یہ سونا تمہیں کہاں سے ملا ہے؟ اس نے جواب دیا کہ کان سے ملا ہے۔ یہ سن کر آپ نے اس سے یہ سونا واپس لے جانے کے لئے کہا اور فرمایا کہ ہمیں اس کی ضرورت نہیں ہے اس میں کوئی خیر نہیں ہے۔ اس کے بعد آپ نے اس کی طرف سے قرض ادا کر دیا۔

اس حدیث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ آپ نے قرض نہواہ کو مقروض کے پیچھے لگے رہنے سے نہیں روکا۔ باوجودیکہ اس سے حلقاً یہ کہا تھا کہ اس کے پاس قرض ادا کرنے کے لیے کچھ نہیں ہے۔ مجھے ایسے شخص نے روایت بیان کی جس کی روایت حدیث پر بس کوئی تنقید نہیں کرتا۔ انھیں عبداللہ بن علی بن الحارث اور دہلوی، انھیں ابراہیم بن ابی یکر بن ابی شیبہ نے، انھیں ابن ابی علیہ نے، انھیں ان کے والد نے اعمش سے، انھوں نے ابو صالح سے، انھوں نے حضرت ابو سعید خدری سے کہ ایک بدو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور ان کے بھجوروں کا تقاضا کرنے لگا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ذمے تھیں۔ بدو نے تقاضا کرنے میں بڑی سختی کی حتیٰ کہ اس کی زبان سے یہ کلمات نکلے کہ اگر آپ نے کھجور مجھے ادا نہ کیے تو میں آپ کا جینا حرام کر دوں گا۔

یہ سن کر صحابہ کرام نے اسے ڈانٹتے ہوئے کہا کہ تمہیں پتہ بھی ہے کہ تم کس ذات سے ہم کلام ہو؟ بدو نے جواب میں کہا کہ میں اپنے حق کا مطالبہ کر رہا ہوں۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام سے فرمایا کہ تم لوگوں نے حق دار کا ساتھ کیوں نہ دیا؟ پھر آپ نے حضرت نوکر سنت قیس کو بیغام بھیجا کہ اگر تمہارے پاس کھجوریں ہوں تو ہمیں بطور قرض سے دو جب ہمارے پاس کھجوریں آئیں گی تو ہم قرض ادا کر دیں گے۔ حضرت نوکر نے جو با عرض کیا کہ میرے مال یا پ آپ پر قربان، میرے پاس کھجوریں ہیں۔

چنانچہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کھجوریں قرض دیں جنہیں لے کر آپ نے بدو کو ادائیگی کر دی۔ پھر اسے کھانا کھلایا، بدو نے جاتے ہوئے دعا دی کہ آپ نے ہمیں پوری ادائیگی کر دی ہے اللہ تعالیٰ آپ کو بھی پورا پورا دے۔ یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہی بہترین لوگ ہیں۔ وہ امت کبھی پاکیا نہ نہیں ہو سکتی جس سے بغیر کسی بچکی ہٹ کے کمزور کو اس کا حق نہ دلایا جاتا ہو۔

اس روایت سے یہ باتیں معلوم ہوئیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس قرض ادا کرنے
 لیے کچھ بھی نہیں تھا اس کے باوجود آپ نے بدو کے مطالبہ اور قرض کی ادائیگی کے تقاضے کو برا
 محسوس نہیں کیا بلکہ آپ نے صحابہ کرام کی طرف سے اس بدو کو ڈانٹ ڈپٹ کرنے کو برا سمجھا
 اور فرمایا کہ تم لوگوں نے حق دار کا ساتھ کیوں نہیں دیا۔ اس پتیر سے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ
 متفروض کو صرف تنگ دستی کی بنا پر مہلت نہ دی جائے اگر قرض خواہ اسے مہلت نہ دینا چاہے
 اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو ہمیں عبدالمباقی بن قانع نے بیان کی، انھیں
 احمد بن العباس المودب نے، انھیں عفان بن مسلم نے، انھیں عبدالوارث نے محمد بن حجادہ
 سے، انھوں نے ابن بربہ سے، انھوں نے اپنے والد سے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم
 کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ *من انظر معسرا قلبه صدقة ومن انظر معسرا قلبه بكل يوم
 صدقة* جس شخص نے کسی تنگ دست کو مہلت دی اس کے لیے ایک صدقہ کا ثواب ہے
 اور جس شخص نے تنگ دست کو مہلت دی اسے ہر روز کے بدلے ایک صدقہ کا ثواب ملے گا۔
 میں نے عرض کیا: اللہ کے رسول! پہلے میں نے تو آپ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جس شخص
 نے کسی تنگ دست کو مہلت دی اسے ایک صدقہ کا ثواب ملے گا پھر آپ نے فرمایا کہ اسے ہر روز
 کے بدلے ایک صدقہ کا ثواب ملے گا تو آپ نے فرمایا *من انظر معسرا قبل ان يحل الدين
 فله صدقة ومن انظر اذا حل الدين فله بكل يوم صدقة* جس شخص نے تنگ دست کو قرض کی
 ادائیگی کا وقت آنے سے پہلے مہلت دے دی اسے ایک صدقہ کا ثواب ملے گا اور جو شخص
 قرض کی ادائیگی کا وقت آجانے پر مہلت دے گا اسے ہر دن کے بدلے ایک صدقہ کا
 ثواب ملے گا)

ہمیں عبدالمباقی نے روایت سنائی، انھیں محمد بن علی بن عبدالمکک بن السراج نے، انھیں
 ابراہیم بن عبد اللہ ہروری نے، انھیں عبید بن یونس نے، انھیں سعید بن حجتہ الاسدی نے
 انھیں عبادہ بن الولید بن عبادۃ المصامت نے کہ انھوں نے ابوالبیر کو یہ کہتے ہوئے سنا
 تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا *(من انظر معسرا او وضع له اظله الله ليوم لا يظلم
 الا ظلمه)* جس شخص نے تنگ دست کو مہلت دی یا قرض کا کچھ حصہ معاف کر دیا تو
 اللہ تعالیٰ اس دن اپنا سایہ عطا کرے گا جس دن اس کے سائے کے سوا اور کوئی سایہ
 نہیں ہوگا)

پہلی حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ جس شخص نے تنگ دست کو مہلت دی اسے سیردن کے بدلے ایک صدقے کا ثواب ملے گا۔ اس بات کو واجب کرتا ہے کہ صرف تنگ دستی کی بنا پر جب تک قرض خواہ مہلت نہ دے کسی مقروض کو مہلت نہیں دی جاسکتی۔ اس لیے کہ قرض خواہ کی طرف سے مہلت دیے جانے کے بغیر اسے مہلت نہ دینا اگر درست ہوتا تو آپ کا یہ قول ہرگز درست نہ ہوتا۔ کیونکہ ایسا تو ہر نہیں سکتا کہ ایک شخص ایک کام کیے بغیر اس کے ثواب کا مستحق ہو جائے۔ اب جو شخص قرض خواہ کی طرف سے مہلت دیے جانے کے بغیر مہلت یافتہ ہو گیا تو اس صورت میں یہ محال ہے کہ قرض خواہ مہلت دینے کی وجہ سے ثواب کا مستحق ٹھہرے۔

ابوالیسر کی حدیث بھی اس پر دو طرح سے دلالت کرتی ہے اول یہ کہ قرض خواہ مہلت دے کر ثواب کا مستحق ہو گا۔ دوم یہ کہ آپ نے مہلت کو قرض میں کمی کے بمنزلہ قرار دیا اور یہ تو معلوم ہے کہ قرض میں کمی کا عمل صرف قرض خواہ ہی کر سکتا ہے۔ اسی طرح مہلت دینے کا عمل بھی وہی کرے گا۔

یہ سب کچھ اس پر دال ہے کہ قول باری (فَنظَرْنَا إِلَىٰ مَيْسِرَةَ) دو میں سے ایک مفہوم پر مشتمل ہے یا تو مہلت دینے کا مطلب اسے قید سے چھوڑ دینا ہے اور اس کی نتر ختم کر دینا ہے اس لیے کہ وہ نتر کا مستحق نہیں تھا۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ رمطل الغنی ظلم۔ مالدار کا مال مٹول ظلم ہے۔

اب جبکہ اس کی تنگ دستی ثابت ہو گئی تو وہ ظالم نہیں رہا اور ادائیگی نہ کر کے اس نے کوئی ظلم نہیں کیا۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے اسے قید سے چھوڑ دینے کا حکم دے دیا لیکن اس سے یہ ضروری نہیں ٹھہرتا کہ اس کا پیچھا کرنا بھی ترک کر دیا جائے۔ یا اس سے مراد مہلت دینے کی ترغیب اور ہدایت ہے وہ اس طرح کہ اس کا پیچھا چھوڑ دیا جائے اور اس سے ادائیگی کا تقاضا اور مطالبہ نہ کیا جائے۔ اس صورت میں وہ قرض خواہ کی طرف سے دی جانے والی مہلت کے ذریعے ہی مہلت یافتہ بنے گا۔ کیونکہ جو روایات ہم نے گزشتہ سطحوں میں بیان کی ہیں وہ اس پر دلالت کرتی ہیں۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ لزوم یعنی پیچھے لگے رہنا جس یعنی قید کے بمنزلہ ہے لزوج و لولہ باتوں میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ ان دونوں صورتوں میں مقروض کو تصرف سے روک دیا

جانتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات ایسی نہیں ہے کیونکہ لزوم کی بنا پر مقروض کو تصرف سے روکا نہیں جاتا۔

بلکہ لزوم کا معنی تو یہ ہے کہ قرضخواہ کی طرف سے مقروض کے ساتھ ایک ایسا آدمی ہم وقت موجود رہے گا جو اس کی کمائی اور حاصل شدہ چیزوں کی نگرانی کرتے ہوئے اس کے پاس خوراک کی مقدار رقم نہ ہتے دے گا اور باقی رقم قرض کی ادائیگی کے سلسلے میں اس سے لے لے گا۔ اس صورت میں نہ اس پر کوئی ایجاب جیس ہے اور نہ ہی ایجاب عقوبت۔

مروان بن معاویہ نے یہ روایت کی، انھیں ابو مالک الاشجعی نے ربیع بن سرائش سے انھوں نے حضرت حذیفہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ان اللہ یقول لعبد من عباده ما عملت قال ما عملت لك كثير عمل ارجواك به من صلوة ولا صوم غیر انك كنت اعطيتني فضلا من مال فكنت اخاط الناس فأيسر علی المؤمن وانظر المصنف فقال الله عز وجل نحن احق بذك منك۔ تجاوزوا عن عبدی فغزله۔ اللہ تعالیٰ اپنے ایک بندے سے ان کے اعمال کے متعلق پوچھے گا۔ بندہ جو اس میں کہے گا کہ میں نے نماز روزے کا بہت زیادہ عمل نہیں کیا کہ میں ان کی وجہ سے تیری ذات سے بڑے ثواب کی امید رکھوں البتہ تو نے مجھے زائد مال عطا کیا تھا اس میں میں لوگوں کو شریک کرتا۔ میں فراخت دست کے لیے آسانی پیدا کرتا اور تنگ دست کو مہلت دیتا۔ اللہ تعالیٰ فرمائے گا اس طریق کار کو اپنانے کے لئے ہم تجھ سے بڑھ کر حق رکھتے ہیں۔ میرے بندے کے گناہوں کو نظر انداز کر دو، چنانچہ اسے معاف کر دیا جائے گا۔

حضرت ابن مسعود کا قول ہے کہ ہم نے بھی اسی طرح یہ حدیث حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی تھی۔ یہ حدیث بھی گزشتہ احادیث کی طرح اس پر دلالت کرتی ہے کہ مہلت صرف تنگ دستی کی بنا پر نہیں دی جاتی کیونکہ اس صورت میں دو باتوں کو جمع کرنا لازم آئے گا یعنی فراخت دست کے لیے آسانی پیدا کرنا اور تنگ دست کو مہلت دینا اور یہ دونوں باتیں برائے ترغیب ہیں واجب نہیں ہیں۔

جن حضرات کا یہ قول ہے کہ جب مقروض تنگ دست ہو تو قرضخواہ اس کا پچھا نہیں کرے گا اور صرف تنگ دستی کے ساتھ ہی اسے مہلت دے دی جائے گی۔ ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جو لیت بن سعد نے بکیر سے، انھوں نے عیاض بن عبد اللہ سے اور انھوں نے

حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک شخص کو پھلوں کی تجارت میں بڑا خسارہ ہوا اور اس پر قرضوں کا بوجھ بڑھ گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قرضخواہوں سے فرمایا کہ اس پر حد نہ کرو۔

لوگوں نے حد نہ کیا لیکن صدقات کی صورت میں جمع ہونے والا مال اس کے قرضوں کی ادائیگی کے لیے پورا نہ ہو سکا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قرضخواہوں سے فرمایا کہ اس کے پاس سے جتنا مال ملتا ہے وہ لے لو، اب اس کے سوا تمہارے لیے اور کچھ نہیں۔ ان حضرات نے یہ استدلال کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا کہ تمہارے لیے اس کے سوا اور کچھ نہیں، اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ مقروض کا پیچھا نہ کیا جائے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس سے قرض کی رقموں کا سقوط مراد نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ متفقہ مسئلہ ہے کہ مقروض کے پاس جب کبھی بھی مالی آئے گا تو قرضخواہ خوراک سے زائد مال کے سب سے زیادہ حق دار ہوں گے۔ جب یہ چیز مقروض پر قرضخواہوں کے حق کے بقا کی نفی نہیں کرتی تو اس سے مقروض کے پیچھا کرنے کی بھی نفی نہیں ہوتی تاکہ قرضخواہ اس کا پیچھا کر کے اس سے اپنی رقمیں وصول کر لیں۔

وہ اس طرح کہ اس کی کمائی میں اس کی خوراک کی مقدار اس کے پاس رہنے دیں گے اور باقی ماندہ رقمیں قرض میں لے لیں گے۔ کیونکہ لزوم کا یہی معنی ہے۔ کیونکہ ہمارا اس کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مقروض مستقبل میں جو کسب کرے گا اس پر قرضخواہوں کا حق ہوگا۔ یہی بات اس کا تقاضا کرتی ہے کہ لزوم یعنی پیچھے لگے رہنے کا حق بھی ثابت ہو جائے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بیان کردہ قول اس چیز کی نفی نہیں کرتا جس طرح کہ مستقبل میں مقروض کے حاصل کردہ اموال پر قرضخواہوں کے حقوق کی نفی نہیں ہوتی۔

گزشتہ سطور میں بیان کردہ روایات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا کہ تنگ دست کو ہلت دی جائے نیز قرض خواہ کو اسے ہلت دینے کی ترغیب بھی دی گئی ہے۔ یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ان قرضوں میں تاویل یعنی مدت مقرر کرنا جائز ہے، جن کی ادائیگی غصب اور بیع کی مختلف صورتوں کی وجہ سے فی الحال واجب ہو چکی ہو۔

امام شافعی کا خیال ہے کہ اگر قرض اصل کے اعتبار سے فی الحال ہے تو اس کے لیے مدت مقرر کرنا جائز نہیں ہے۔ امام شافعی کا یہ قول ان روایات کے خلاف ہے جن کا ہم نے

سابقہ سطور میں ذکر کیا ہے کیونکہ ان کا تقاضا ہے کہ تا جیل جائز ہے۔ ان میں ایک روایت حضرت ابن بوریہ کی ہے جو اس مقروض کے متعلق ہے جسے قرض کی ادائیگی کا وقت آنے سے پہلے ہلت دے دی گئی ہو یا وقت آنے کے بعد ہلت دی گئی ہو۔ اس کی سند بھی بیان ہو چکی ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے یہ روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں سعید بن منصور نے انھیں ابوالاحوص نے سعید بن مسروق سے، انھوں نے شعبی سے، انھوں نے سمعان سے انھوں نے حضرت سمر بن جندب سے کہ ہمیں ایک دفعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ کے دوران پوچھا کہ فلاں قبیلہ کا فلاں شخص یہاں ہے؟ کسی نے جواب نہیں دیا۔ آپ نے پھر یہی الفاظ دہرائے پھر کسی نے جواب نہیں دیا۔ تیسری مرتبہ آپ کی آواز پر ایک شخص کھڑا ہو گیا اور عرض کیا کہ وہ میں ہوں۔ آپ نے اس سے پوچھا کہ دو دفعہ جب میں نے پکارا تو تم نے جواب کیوں نہیں دیا۔ پھر سب سے مخاطب ہو کر فرمایا: میں تو تم لوگوں کے متعلق بھلائی کی باتوں کا چرچا کرتا ہوں۔ دراصل تمہارا یہ بھائی جس کا نام لے کر میں نے پکارا تھا قرض میں گرفتار تھا۔ میں یہ دیکھنا چاہتا تھا کہ اس کا قرض ادا ہو گیا ہے اور اب کوئی شخص اس سے کسی چیز کا مطالبہ نہیں کرتا۔

مقروض ہونا قابل تحسین نہیں بلکہ جرم عظیم ہے

ہمیں محمد بن بکر نے یہ روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں سلیمان بن داؤد المہری النوبری نے، انھیں وہب نے، انھیں سعید بن ابی ایوب نے کہ انھوں نے ابو عبد اللہ القرظی سے سنا، انھوں نے ابورودہ بن ابوموسیٰ الاشعری سے سنا جنھوں نے اپنے والد حضرت ابوموسیٰ اشعری سے روایت کی اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی آپ نے فرمایا ان اعظم الذنوب عند اللہ ان یلقا عیبا بعد الکیا ترا لقی نھاہ اللہ عنھا ان یموت رجل وعلیہ دین لا یدع لہ قضاء، کبیرہ گناہوں کے بعد جن سے اللہ تعالیٰ نے ہمیں روکا ہے اللہ کے نزدیک سب سے بڑا گناہ یہ ہے کہ مرنے کے بعد بندہ اللہ کے سامنے اس حالت میں حاضر ہو کہ وہ اپنے چھپے قرض چھوڑ گیا ہو لیکن اس کی ادائیگی کا کوئی وسیلہ نہ چھوڑا ہو

ان دونوں احادیث میں اس بات پر دلالت موجود ہے۔ مطالبہ اور لزوم تنگ دست نہیں ہوتے جس طرح کہ موت کی بنا پر مطالبہ ساقط نہیں ہوتا خواہ وہ کوئی رقم چھوڑ کر رہا ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ مقروض جب مفلسی کی حالت میں مرے گا تو اس نے یا تو قرض کی ادائیگی میں کوتاہی کی ہوگی یا کوتاہی نہیں کی ہوگی۔ اگر پہلی صورت ہوگی تو اس سے مطالبہ کا حق اللہ تعالیٰ کو ہے جس طرح ان گناہوں کے متعلق پوچھ گچھ کا حق اللہ کو ہے جن سے اس نے توبہ نہیں کی ہوگی۔ اور اگر اس کی طرف سے کوتاہی نہیں ہوئی ہوگی تو اللہ تعالیٰ اس پر اس کا مواخذہ نہیں کرے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ کسی پر صرف اس کے گناہوں کی وجہ سے مواخذہ کرتا ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات اس مقروض کے متعلق ہے جس نے قرض کی ادائیگی میں کوتاہی کی ہو اور اپنی کوتاہی پر توبہ کیے بغیر مفلسی کی حالت میں مر گیا ہو اس سے اس کا مواخذہ ہوگا۔ یہ حکم اس شخص کا ہے جو کسی انسان کا مقروض اور تنگ دست ہو۔ یہ اس لیے کہ ہمارے لیے ایسے آدمی کے توبہ کے متعلق معلومات کا کوئی ذریعہ نہیں اس لیے ضروری ہے کہ دنیا میں اس سے ادائیگی کا مطالبہ جاری رکھا جائے جس طرح کہ ایسا آدمی اللہ کے ہاں بھی گرفت میں آجائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا تشریح کی بنا پر یہ ہونا چاہیے کہ آپ اس شخص کے درمیان جس نے قضاے دین میں کوتاہی کی ہو اور اپنی کوتاہی پر ڈٹا ہوا ہو اور اس شخص کے درمیان فرق کریں جس نے اصلاً کوتاہی نہ کی ہو یا کوتاہی کی ہو لیکن اپنی کوتاہی سے توبہ کر چکا ہو اور آپ اس کے لیے اس حکم کا لزوم واجب کر دیتے ہو کوتاہی کرنے والے توبہ نہ کرنے والے کا ہے اور یہ حکم آپ اس صورت میں لازم نہ کرتے جب کہ ایک شخص نے کوتاہی نہ کی ہو یا کوتاہی کی ہو اور پھر اپنی کوتاہی سے توبہ کر چکا ہو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا اگر ہمیں اس شخص کی توبہ کی حقیقت سے واقفیت ہو جاتی ہو اس نے اپنی کوتاہی کی بنا پر کی ہے یا ہمیں یہ علم ہو جاتا کہ اس نے قضاے دین میں کوتاہی نہیں کی ہے تو پھر ہم اس کے حکم اور کوتاہی ظاہر ہو جانے والے کے حکم میں پھیکا کرنے کے لحاظ سے فرق کرتے جس طرح کہ عند اللہ ان دونوں کے حکموں میں فرق ہے۔

لیکن ہم یہ نہیں جانتے کہ حقیقت میں اس نے کوتاہی نہیں کی ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ

کہ اس نے مال چھپا رکھا ہوا اور تنگ دستی ظاہر کر دی ہو اسی طرح اس شخص کا معاملہ ہے جو اپنی کوتاہی سے توبہ کا اظہار کر رہا ہو اور اس کی تنگ دستی بھی ظاہر ہو چکی ہو۔ اس کے متعلق بھی یہ ممکن ہے کہ اس کے مال قرض ادا کرنے کے لیے فراخی موجود ہو اور حسن تنگ دستی کا اس نے اظہار کیا ہے وہ حقیقت نہ ہو۔

اس صورت حال کے پیش نظر اس سے ادائے دین کے مطالبے اور اس سلسلے میں اس کے پیچھے لگے رہنے کا حکم اس پر قائم رہے گا جس طرح کہ اس کی موت کے بعد اللہ کی خاطر اس پر مطالبہ کا حکم ثابت رہے گا۔

حضرت ابو قتادہ کی روایت کردہ حدیث بھی اس پر دلالت کرتی ہے۔ اس کی روایت ہمیں محمد بن بکر نے کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں محمد بن المتوکل العسقلانی نے، انھیں عبد الرزاق نے، انھیں عمر نے زہری سے، انھوں نے ابو سلمہ سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے، حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس شخص کا جنازہ نہیں پڑھانے لگے جو اپنے پیچھے قرض چھوڑ کر فوت ہو گیا ہو۔

آپ کے پاس ایک جنازہ لایا گیا آپ نے دریافت کیا کہ اس کے ذمہ کوئی قرض تو نہیں؟ جواب میں عرض کیا گیا کہ اس پر دو دینار قرض ہیں۔ یہ سن کر آپ نے فرمایا کہ تم لوگ اس کا جنازہ پڑھ لو، یہ سن کر حضرت ابو قتادہ نے عرض کیا کہ یہ دو دینار میرے ذمہ ہیں یہ سن کر آپ نے اس کا جنازہ پڑھا۔ پھر حبیب اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فراخی عطا کی تو آپ نے اعلان کر دیا انا اولیٰ بكل مؤمن من نفسه فمن تراءى دینا فعلى قضاءه ومن تراءى خلا ورتتہ۔ میں ہر مؤمن کا اس کی ذات سے بڑھ کر سرپرست اور فریبی ہوں۔ اس لیے جو شخص قرض چھوڑ کر وفات پا جائے گا اس کی ادائیگی میرے ذمہ ہوگی۔ اور جو شخص مال چھوڑ کر وفات پا جائے گا اس کا مال اس کے ورثاء کو ملے گا۔

اگر مفلسی کی حالت میں وفات کے بعد اس مرحوم پر مطالبہ دین قائم نہ رہتا تو آپ اس کا جنازہ پڑھنے سے انکار نہ کرتے کیونکہ جنازہ پڑھنے کی صورت میں اس کی حیثیت اس شخص کی طرح ہو جاتی جس پر کوئی قرض نہیں ہوتا۔ اس واقعہ میں یہ دلیل موجود ہے کہ تنگ دستی اس سے مطالبہ اور لزوم کا حکم ساقط نہیں کرتی۔

اسماعیل بن ابراہیم بن المہاجر نے عبد الملک بن عمیر سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ

کے پاس کوئی شخص اپنے مفروض کو لے کر آتا تو آپ اس سے کہتے کہ اس شخص کے پاس مال کی موجودگی کا ثبوت پیش کرو تا کہ میں اسے قید میں ڈالی دوں، اگر وہ شخص اس کے جواب میں کہتا کہ ثبوت تو پیش نہیں کر سکتا بلکہ میں اس کا پیچھا کر سکتا ہوں۔

اس پر حضرت علیؓ فرماتے کہ میں تمہیں اس کا پیچھا کرنے سے نہیں روکتا۔ رہ گیا زہری اور لیت بن سعد کا قول کہ آزادہ مفروض کو قرضخواہ مزدوری پر نہ کھلے اور اس کی مزدوری سے اپنا قرض وصول کرتا رہے تو یہ آیت اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی احادیث کے خلاف ہے۔ آیت کے اس لیے خلاف ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنُظِّدْهُ إِلَىٰ مَيْدَتِكَ) اس آیت میں یہ نہیں فرمایا کہ اسے قرض کے بدلے مزدوری پر رکھ لے۔

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول تمام روایات میں اجارہ یعنی مزدوری پر رکھنے کی کوئی بات نہیں ہے بلکہ ان میں اس کا پیچھا کرنے یا اسے چھوڑ دینے کی بات ہے۔ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت کردہ حدیث کے الفاظ تو یہ ہیں کہ لیس لیس الا ذلك تمھارے لیے اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے) جب قرضخواہ مفروض کے پاس اس کے سوا اور کچھ نہ پائیں جو انھوں نے اس سے لے لیا ہو۔

قول باری ہے (وَإِنْ تَصَدَّقْتُمْ خَوَاتِمًا كَمَا كُنْتُمْ تُكَلِّمُونَ) اور صدقہ کر دینا تمھارے لیے بہتر ہے اگر تمہیں علم ہو یعنی — واللہ اعلم — تنگ دست کے ذمہ واجب قرض کا صدقہ کر دینا اسے اس کی ادائیگی کے لیے مہلت دینے سے بہتر ہے۔ یہ چیز اس پر دلائل کرتی ہے کہ صدقہ میں کوئی رقم کسی کو دے دینا اسے اس رقم کو بطور قرض دینے سے بہتر ہے۔ اس لیے کہ قرض میں مال کا دے دینا ہوتا ہے اور اسے واپس لینے میں تاخیر کر دی جاتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (قرض مرتین كصدقة مدة دو دفعہ قرض دینا ایک دفعہ صدقہ کرتے کے برابر ہے)۔

علقمہ نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (السلف يجرى شرط الصدقة قرض آدمی صدقہ کے قائم مقام ہوتا ہے) حضرت حمید اللہ بن مسعود سے یہ بات ان کے اپنے قول کے طود پر منقول ہے حضرت ابن عباسؓ سے بھی اسی طرح کا قول منقول ہے۔

ابراہیم نخعی اور قتادہ سے قول باری (وَإِن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ) کے متعلق منقول ہے
 کہ تم اس المال یعنی اصل قرضہ صدقہ کر دو۔ جب اللہ تعالیٰ نے قرض سے مقروض کو فارغ کر
 دینے کا نام صدقہ رکھا ہے تو اس کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ اپنی مذکورہ سے اپنے مقروض کو قرض
 سے بری کر دینا جائز ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کو بھی صدقہ کا نام دیا ہے۔ اور یہ صدقہ
 تنگ دست پر کیا جا رہا ہے۔ اس لیے اگر ہم صرف اس قول کے ظاہر کو لے لیں اور کسی اور چیز
 کا اعتبار نہ کریں تو یہ ضروری ہو گا کہ بری کر دینے کا یہ جواز اس کے ان تمام قسم کے مال میں
 ہو جن میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے چاہے یہ مال عین یعنی نقد کی صورت میں ہو یا زمین کی صورت
 میں یا کسی اور صورت میں۔

تاہم ہمارے اصحاب کا قول یہ ہے کہ مقروض کو قرض سے بری کرنے والے یعنی قرضخواہ کی
 نہ کسی اور کی، زکوٰۃ کا اس حکم سے سقوط صرف اس بنا پر ہوا ہے کہ زمین ایک حق ہوتا ہے
 عین نہیں ہوتا اور تقویٰ زکوٰۃ کے قائم مقام نہیں ہونے۔ مثلاً گھر میں سکونت کا حق، غلام کی خدمت
 کا حق وغیرہ، یہ زکوٰۃ کے قائم مقام نہیں ہو سکتے۔ مقروض کو اس کے قرض سے بری کرنے کا نام
 صدقہ رکھا گیا ہے اس سے یہ واجب نہیں ہوتا کہ تمام احوالی میں زکوٰۃ کی مد سے بھی اس
 کا جواز ہو جائے گا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے قصاص سے برأت کا نام صدقہ رکھا ہے چنانچہ
 ارشاد باری ہے (وَكُنْتُمْ عَلَيْهَا أُنْتُمْ بِالنَفْسِ بِالنَفْسِ) ہم نے
 نورات میں ان پر یہ فرض کر دیا کہ جان کے بدلے جان ہے تا قول باری
 فَمَنْ تَصَدَّقَ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ، پھر جو قصاص کا صدقہ کر دے تو وہ اس کے
 لیے کفارہ ہے)

یہاں اس سے مراد قصاص معاف کر دینا ہے یہیں اس مسئلے میں اہل علم کے درمیان
 کسی اختلاف کا علم نہیں ہے کہ قصاص معاف کر دینا کفارہ کے لیے کافی نہیں ہوتا یعنی
 اس کے قائم مقام نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ نے برادران یوسف علیہ السلام کی حکایت بیان
 کرتے ہوئے فرمایا (وَجَدْنَا بُيُوتَهُمْ مُّزْجَاةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ
 عَلَيْنَا) اور ہم کچھ حقیر سی پونجی کے کرائے ہیں آپ ہمیں بھر لو پھر غلہ عنایت فرمائیں اور ہم
 کو خیرات کر دیں)

برادرانِ یوسف علیہ السلام نے ان سے یہ سوال نہیں کیا تھا کہ وہ انھیں اپنا مال بطور صدقہ دے دیں بلکہ انھوں نے یہ سوال کیا تھا کہ ان کے ہاتھوں غلہ فروخت کر دیا جائے اور غلے کی فروخت کی ممانعت نہ کی جائے کیونکہ شروع میں ان کے ہاتھوں غلے کی فروخت روک دی گئی تھی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ انھوں نے یہ کہا تھا کہ ہمیں پھر پورے غلہ دو۔ یہ وہ غلہ تھا جو انھوں نے اپنی پونجی کے بدلے خریدا تھا۔

اس پر لفظ صدقہ کا اطلاق یہ واجب نہیں کرتا کہ زکوٰۃ کی مد سے اس کا جواز ہو جائے اسی طرح ذین پر لفظ صدقہ کا اطلاق زکوٰۃ کی مد سے اس کی ادائیگی کے جواز کی علت نہیں بنے گا۔ واللہ اعلم بالصواب!

ادھار لین دین کا بیان

قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ لَكُمْ عَيْمَانٌ وَالْوَالِجُ بِكُمْ مَقْرَرٌ مَّا تَدَايَيْتُمْ بِهِ لِيَسْهَلَ عَلَيْكُمْ إِنْ كُنْتُمْ عَادِلِينَ) (قرآن مجید، آل عمران: ۱۵۷)

یوں کہ جب دو لوگوں کا مسلک یہ ہے کہ مقرر مدت کے لیے ادھار لین دین کے متعلق تحریر اور گواہی اس قول باری (فَاكْتُبُوهُ) تا قول باری (فَاكْتُبُوهُ) سے دو گواہ مقرر کر لو کی بنا پر واجب تھی پھر یہ وجوب اس قول باری (فَاكْتُبُوهُ) سے دو گواہ مقرر کر کے اس کے ساتھ کوئی معاہدہ کرے تو جس پر پھر وہ سہ کیا گیا ہے اسے چاہیے کہ امانت ادا کر دے

یہ تفسیر حضرت ابو سعید خدریؓ، شعبیؓ، حسن پصریؓ وغیرہم سے مروی ہے۔ بعض دوسروں کا قول ہے کہ یہ آیت منسوخ نہیں ہوئی بلکہ محکم یعنی غیر منسوخ ہے۔ عاصم اسول اور داؤد بن ابی ہند نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا تھا کہ: خدا کی قسم! قرآن کی آیت محکم ہے اور اس کا کوئی حصہ منسوخ نہیں ہوا۔

شعبی نے فراس سے، انہوں نے شعبی سے، انہوں نے ابو بردہ سے، انہوں نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے روایت کی ہے۔ آپ نے فرمایا: تین آدمی ایسے ہیں جو اللہ سے فریاد کرتے ہیں مگر ان کی فریاد سنی نہیں جاتی ایک وہ شخص جس کی بیوی بدخلق ہو اور وہ اسے طلاق نہ دے، دوسرا وہ شخص جو یتیم کے بالغ ہونے سے پہلے اس کا مال اس کے حوالے کر دے۔ حالانکہ قول باری ہے (وَلَا تُوَلُّوْا السُّفَهَاةَ اَمْوَالَكُمْ حَتّٰی يَتَمَرَّوْا وَتَكُوْنُوْا رِجَالًا مَّوَدَّوْنَ) (قرآن مجید، النساء: ۵)

تیسرا وہ شخص جو کسی کو اپنا مال فرض دے اور اس پر گواہ نہ بنائے:

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً بھی مروی ہے جو میر نے ضحاک سے روایت کی کہ ایسے شخص کا حق اگر ضائع ہو جائے تو اس پر اسے اجر نہیں ملے گا۔ اور اگر یہ حق مار لینے والے کے خلاف بددعا بھی کرے گا تو اس کی بددعا قبول نہیں ہوگی کیونکہ یہ اللہ کے حق کے ترک کا ترکب ہوا ہے اور اس نے اس کے حکم کی پرواہ نہیں کی ہے سعید بن جبیر کا قول ہے کہ (وَإِذَا شَهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ) اور تجارتی معاملے کرتے وقت گواہ کر لیا کرو) یعنی اپنے حقوق پر گواہ کر لیا کرو جبکہ ان کی ادائیگی کے لیے مدت مقرر کی گئی ہو یا مدت مقرر نہ کی گئی ہو۔ بہر حال تمہیں بہر حال میں اپنے حقوق پر گواہ کر لینے چاہئیں۔ ابن جریر کہتے ہیں کہ کسی شخص نے عطاء بن ابی رباح سے پوچھا کہ اگر کوئی شخص آدمی درہم کے بدلے کوئی چیز خریدے تو اس پر بھی گواہی قائم کرے۔

عطاء نے اثبات میں جواب دیتے ہوئے کہا کہ قول باری (وَإِذَا تَبَايَعْتُمْ) کی یہی تفسیر ہے۔ منیر نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ ایک منصف بصری کے سودے پر بھی گواہ بنائے۔ حسن بصری اور شعبی سے مروی ہے کہ اگر چاہے تو گواہ کر لے اور اگر چاہے تو نہ کرے کیونکہ قول باری ہے (وَإِنْ آمَنْتُمْ بِبَعْضِكُمْ بَعْضًا)

بیٹ نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عمر جب کوئی چیز فروخت کرتے تو گواہ بنا لیتے لیکن تحریر نہ کرتے۔ یہ اس پر دال ہے کہ حضرت ابن عمر اسے مستحب سمجھتے تھے کیونکہ اگر اسے واجب سمجھتے تو گواہی کے ساتھ ساتھ تحریر بھی ضروری ہوتی اس لیے کہ آیت میں ان دونوں باتوں کا حکم دیا گیا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت (وَإِذَا تَبَايَعْتُمْ) یا تو اپنے نزول کے وقت سے ہی مقرر مدت کے لیے ادھار یعنی دین پر گواہی اور تحریر دونوں کو واجب کرتی تھیں۔ پھر ان کا یہ حکم ثنایت اور مستقر رہا یہاں تک کہ ان کے وجوب کا نسخ قول باری (وَإِنْ آمَنْتُمْ بِبَعْضِكُمْ بَعْضًا) فَلْيُؤَدِّ الَّتِي آؤْتُمْنَ أَمَانَتَهُ کی صورت میں وارد ہو گیا یا یہ کہ وجوب کا حکم اور اس کا نسخ دونوں کا نزول ایک ساتھ ہو گیا۔

اگر دوسری بات ہو تو اس صورت میں یہ درست نہیں ہوگا کہ تحریر اور گواہی سے ان کا

وجوب مراد لیا جائے کیونکہ ایک ہی چیز کے متعلق ناسخ اور منسوخ دونوں کا کٹھنہ درود ممنوع ہے اس لیے کہ جب تک ایک حکم استقرار نہ پکڑے یعنی لوگوں کو اس پر عمل کرنے کا موقعہ نہ مل جائے اس وقت تک اس کا نسخہ جائز نہیں ہوتا۔

اب جبکہ ہمارے پاس ان دونوں آیتوں (وَإِذَا تَبَايَعْتُمْ) اور (فَاتَّخَذْتُمْ مِنْ بَعْضِكُمْ بَعْضًا) میں مندرج دونوں حکموں کے نزول کی تاریخوں کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ تو یہ ضروری ہو گا کہ ہم ان کے اکٹھے نزول کا حکم عائد کر دیں۔ یعنی نخریر اور گواہی کا حکم اس حکم (فَاتَّخَذْتُمْ مِنْ بَعْضِكُمْ بَعْضًا خَلِيفَةً لِكُلِّ وَاحِدٍ مِمَّنْ تَبَايَعْتُمْ) کے مقرون نازل ہوا۔ جس سے یہ ثابت ہو گیا کہ کتاب اور شہادت کا حکم مستحب ہے واجب نہیں ہے۔

حضرت ابن عباس سے جو یہ مروی ہے کہ "آیۃ المدین" (تہ پر بحث آیت جس میں ادھار لین دین کا ذکر ہے) محکم ہے یعنی اس کا کوئی حصہ منسوخ نہیں ہوا تو اس روایت کی اس پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ حضرت ابن عباس گواہ قائم کرنے کو واجب سمجھتے تھے۔ کیونکہ اس میں یہ گنجائش ہے کہ آپ کی مراد یہ ہو کہ یہ سب کی سب ایک ساتھ نازل ہوئیں اس طرح ترتیب تلاوت میں وہ بات موجود ہے جو گواہ مقرر کرنے کو مستحب قرار دیتی ہے۔ اور وہ بات اس قول باری کی صورت میں ہے (وَإِذَا تَبَايَعْتُمْ)

حضرت ابن عمر سے یہ روایت ہے کہ آپ گواہ کر لیا کرتے تھے اور ابراہیم نخعی اور عطاء بن ابی رباح سے یہ روایت کہ وہ تھوڑی سی چیز کے سودے پر بھی گواہ کر لیتے تھے بہار نزدیک اس پر محمول ہے کہ وہ اسے مستحب سمجھتے تھے، واجب نہیں قرار دیتے تھے۔ حضرت ابو موسیٰ سے تین شخصوں کی فریاد کی عدم قبولیت کے متعلق، جن میں سے ایک وہ ہے جس کا کسی پر قرض ہو لیکن اس نے کسی کو گواہ نہ بنایا ہو، جو روایت ہے تو اس میں یہ دلالت موجود نہیں ہے کہ آپ اسے واجب سمجھتے ہیں۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اس روایت میں ایسے شخص کا بھی ذکر ہے جس کی بیوی بڑی بدخلق ہو اور وہ اسے طلاق نہ دے جبکہ اہل علم کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ شوہر پر اپنی بداخلاق بیوی کو طلاق دے دینا واجب نہیں ہے۔ حضرت ابو موسیٰ کا یہ قول اس معنی پر محمول ہے کہ ایسا شخص دراصل احتیاط کو نظر انداز کرنے والا اور اللہ تعالیٰ نے اس کی گلو خلاصی کے لیے جو سبیل مقرر کی ہے وہ اس تک پہنچنے میں کوئی ایسا کامر تکب ہے۔

فقہاء امصار میں اس پر کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آیت زیر بحث میں تحریر، گواہی اور رہن سے متعلقہ حکم دراصل اس راستے کو اختیار کرنے کی ترغیب اور اس کی طرف رہنمائی ہے جس میں ہمارے لیے بھلائی اور ہماری شرکت موجود ہے۔ نیز جس میں ہمارے دین اور اور دنیا دونوں کے لحاظ سے احتیاطی پہلو بھی واضح ہے۔ تاہم ان میں سے کوئی چیز بھی واجب نہیں ہے۔

امت نے سلف سے لے کر خلف تک یہ نقل کیا ہے کہ مسلمانوں کے شہروں میں ادھار سودے، مشروبات کی تجارت اور خرید و فروخت کے سودے ہوتے رہے لیکن گواہیاں قائم نہیں کی جاتیں۔ دوسری طرف ان شہروں میں رہنے والے فقہاء کو بھی اس کا علم ہوتا لیکن ان کی طرف سے اس طرز عمل کے خلاف نہ کوئی آواز اٹھتی اور نہ ہی کوئی تنقید ہوتی۔ اگر گواہی قائم کرنا واجب ہوتا تو فقہاء اس کے ترک پر لوگوں کے خلاف ضرور آواز بلند کرتے۔ یہ بات اس پر دالی ہے کہ فقہاء کے نزدیک یہ چیز مندوب یعنی مستحب تھی۔ یہ بات حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے آج تک منقول چلی آرہی ہے۔ اگر صحابہ کرام اور تابعین عظام اپنے سودوں اور مشروبات وغیرہ کی تجارت کے معاملات پر گواہ مقرر کرتے تو اس سلسلے میں تو اتر کی حد تک روایات منقول ہوتیں اور اس طرح گواہی قائم نہ کرنے والے پر بھروسہ پر تنقید ہوتی۔

اب جبکہ ان حضرات سے بکثرت روایات کے ذریعے گواہی قائم کرنا ثابت نہیں اور نہ ہی اس امر کے تارک پر ان کی تنقید موجود ہے تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ حدیث کے عقود اور خرید و فروخت کی صورتوں میں تحریر اور گواہی واجب نہیں ہیں اور قول باری (فَاَلْبَسُوا) کا خطاب ان لوگوں کی طرف ہے جن کا آیت کے شروع میں ان الفاظ میں ذکر ہوا ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا كُنْتُمْ بِدِينٍ) گویا یہ حکم متداینین یعنی ادھار لین دین کرنے والوں کے لیے ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ پھر قول باری (بِدِينٍ) کی کیا وجہ تاویل ہے جبکہ تداین دین کے بغیر نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ لفظ (بِدِينٍ) کا ذکر اس لیے کیا گیا ہے کہ قول باری (تَدَايَيْتُمْ) ایک مشترک لفظ ہے جس میں یہ احتمال ہے کہ لفظ دین بمعنی جزا یعنی بدلے سے ماخوذ ہو جس طرح کہ قول باری ہے (مَا لَكُمْ يَوْمَ الْمَدِينِ) یعنی یوم الجزاء بدلے کے دن کا مالک ہے) اس میں لفظ (تَدَايَيْتُمْ) بمعنی تجار تہیں (ایک دوسرے کو حیب

بدلہ دو) ہوگا۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (بِذُنِّينِ) کے ذریعے اس لفظی اشتراک کو دور کر دیا اور اسے ادھار لین دین میں منحصر کر دیا۔ اس میں یہ تاویل بھی ممکن ہے کہ لفظ (بِذُنِّينِ) تاکید کے طور پر بیان ہوا ہے اور اس کا مقصد اس معنی کو لوگوں کے ذہن نشین کرنا ہے۔

قول باری (اِذَا تَدَايَيْتُمْ بِذُنِّينِ اِلَىٰ اٰجَلٍ مُّسَمًّى) ادھار لین دین کے ان تمام عقود پر مشتمل ہے جن میں مدت مقرر کرنا درست معلوم ہوتا ہے تاہم اس میں ایسی کوئی دلالت موجود نہیں ہے جس سے تمام دیون میں تاخیر کے جواز کا ثبوت ملتا ہو کیونکہ آیت میں تمام دیون کے اندر تاخیر کے جواز کا بیان نہیں ہے اس میں تو صرف مؤجل دین کی صورت میں گواہ مقرر کرنے کا حکم ہے۔ دین میں تاخیر کے جواز اور امتناع کے ثبوت کے لیے کسی اور دلالت کی ضرورت ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ آیت دین کے بدلے دین پر اجل یعنی مدت کے دخول کی متقاضی نہیں ہے کہ پھر اس طرح یہ دونوں دین یعنی بیع اور ثمن مؤجل بن جائیں۔ اس کی حیثیت بعینہ وہی ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کی ہے کہ (مَنْ اسلم فیسلم فی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم۔ جو شخص بیع سلم کرنا چاہے تو وہ معلوم کیل اور معلوم وزن میں معلوم مدت تک سلم کر لے)

اس قول میں تمام مکیلات اور موزونات میں معلوم مدتوں تک بیع سلم کرنے کے جواز پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ بلکہ یہاں ایسے کیل اور موزون ہیں جس کی جنس، نوعیت اور صفت معلوم ہو۔ بیع سلم کے جواز کا ثبوت کسی اور دلالت کے ذریعہ ہی کیا جائے گا اور جب سلم کی کسی صورت میں یہ ثابت ہو جائے کہ اس میں بیع سلم درست ہے تو اس کے بعد بیع سلم ضرورت ہوگی کہ ہم ایک معلوم مدت کے لیے اس میں بیع سلم کر لیں۔

اور جس طرح آیت ادھار والے عقود کے جواز پر دلالت کرتی ہے اور اس کے عموم سے ادھار والے تمام عقود کی اجازت پر استدلال نہیں ہو سکتا کیونکہ آیت میں تو عقد بلا نیت کا صحت کی صورت میں صرف گواہ مقرر کرنے کا حکم ہے اسی طرح آیت تمام دیون میں اجیل کی شرط کے جواز پر دلالت نہیں کرتی اس میں صرف گواہ مقرر کرنے کا حکم ہے۔ جب فرض کا مصلح اور اس میں مدت مقرر کرنا دونوں درست ہوں۔

بعض لوگوں نے آیت سے فرض میں تاخیر کے جواز پر استدلال کیا ہے کیونکہ آیت نے فرض اور ادھار کے دو سرے تمام دین والے عقود میں کوئی فرق نہیں کیا ہے اور ہمیں یہ معلوم ہے کہ دین کا اسم فرض کو بھی شامل ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک یہ بات اس طرح نہیں جیسا کہ مذکورہ بالا استدلال میں بیان ہوئی۔ کیونکہ آیت میں ہر دین کے جواز اور تمام دیون میں تاخیر کے جواز کی کوئی دلالت نہیں ہے۔

بلکہ اس میں ایسے ادھار پر گواہی قائم کرنے کا حکم ہے جس میں تاخیر یعنی مدت کا تقرر ثابت ہو چکا ہو۔ اس لیے کہ اس سے ایسے دیون پر گواہ قائم کرنے کا مفہوم مراد لینا محال ہے جو ثابت نہیں ہوئے اور نہ ہی ان کی مدتیں ثابت ہوئیں۔ اس لیے آیت سے مراد لینا واجب ہے۔ لوگو! جب تم آپس میں ادھار کا معاملہ کرو جس میں مدت کا تقرر ثابت ہو چکا ہو تو اسے قید تحریر میں لے آؤ۔ اس لیے آیت سے فرض میں تاخیر کے جواز پر استدلال کرنے والا دراصل اپنے استدلال میں غفلت اور کوتاہ اندیشی کا شکار ہے۔

قول باری (إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدَيْنٍ) ادھار کے معاملہ کا متقاضی ہے اور فرض ایسا عقد نہیں ہے جو مدائنت یعنی ادھار دین کے ضمن میں آئے کیونکہ فرض صرف عقد کی بنا پر قبضہ کے بغیر دین نہیں بنتا اس لیے ضروری ہے کہ فرض عقد مدائنت سے خارج ہو اس طرح یہ قول باری اس پر دلالت ہے کہ فرض عقد مدائنت میں داخل نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى) ہر اس دین پر مشتمل ہے جس کا ثبوت ہو اور جس میں مدت کا تقرر ہو خواہ اس کا بدل عین یعنی نقد ہو یا دین یعنی ادھار۔ اس لیے جس شخص نے کوئی مکان یا غلام ایک ہزار درہم ادھار میں ایک مقررہ مدت کے لیے خریدا تو وہ آیت کے متقاضی کے تحت تحریر لکھنے اور گواہ قائم کرنے پر مامور ہوگا۔

آیت کی اس پر بھی دلالت ہے کہ اس کا حکم اس دین تک محدود ہے جس میں دو یعنی مبیع اور ثمن کی جگہ لینے والوں میں سے ایک بدل میں، نہ کہ دونوں میں، مدت کا تعیین و تقرر کیا گیا ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَإِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى) یہ نہیں فرمایا کہ تَدَايَيْتُمْ بِدَيْنَيْنِ (جب تم دو ادھاروں کا معاملہ کرو) یہ فرما کر اللہ تعالیٰ نے دونوں بدل یعنی مبیع اور ثمن میں سے ایک کے اندر داخل یعنی مدت کو ثابت کر دیا۔ اس لیے دونوں بدل میں

اجل کا وجود جائز نہیں رہا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دین کے بدلے دین کے سودے سے منع فرمایا ہے (یعنی ایسا سودا جس میں مبیع اور ثمن دونوں ادھار ہوں۔ کوئی عین یعنی نقد نہ ہو) لیکن اگر عقد میں دونوں بدل یعنی مبیع اور ثمن ادھار ہوں تو یہ صورت مبیع سلم اور بیع صرف یعنی سونے چاندی کی بیع میں جائز ہے لیکن اس کا جواز صرف مجلس عقد تک محدود ہے (یعنی مجلس عقد کے اختتام سے پہلے پہلے دونوں بدل میں سے ایک کا عین یعنی نقد کی صورت میں وجود میں آجانا ضروری ہے)

اس میں کوئی امتناع نہیں کہ آیت میں بیع سلم مراد ہو اس لیے کہ سلم میں دونوں بدل میں سے ایک کے اندر تا جیل یعنی مدت کا تعین و ثمن ہوتا ہے۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے ایسے ادھار لہین دین پر گواہ مقرر کرنے کا حکم دیا ہے جو کسی مؤجل دین کا موجب ہو، اسی کا نام بیع سلم ہے۔ قتادہ نے ابو حسان سے، انہوں نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے۔ آپ نے فرمایا: میں گواہی دیتا ہوں کہ بیع سلم جس میں مدت کا تعین ہوتا ہے کتاب اللہ میں مذکور ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے اپنی کتاب میں طویل ترین آیت نازل کی ہے۔

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ) حضرت ابن عباس نے بتا دیا کہ مؤجل بیع سلم آیت کے عموم کے تحت موجود ہے۔ اس بنا پر ہر ایسا دین جس کا ثبوت موجود ہو اور جس میں مدت کا تعین ہو وہ آیت میں مراد ہے خواہ وہ منافع یا اعیان کے بدل کی صورت میں ہو مثلاً اجارے کے عقود میں مؤجل اجرت اور مؤجل صلح، اسی طرح خلع اور قتل عمد میں صلح اور غلام کو مکاتب بنادینا جس میں مکاتب بنانے کے بدل کے طور پر غلام کی طرف سے ادا کی جانے والی رقم مؤجل ہو اس لیے کہ درج بالا تمام صورتیں مؤجل دیون کی شکلیں ہیں جو ادھار لہین دین کے تحت کی گئی ہیں۔

اور ہم نے یہ بیان کر دیا ہے کہ زیر بحث آیت اس حکم کا تقاضا اس صورت میں کرتی ہے جبکہ ایک بدل (مبیع یا ثمن) مؤجل ہو، دونوں بدل کے مؤجل ہونے کی صورت میں اس حکم کا تقاضا نہیں کرتی۔ اس لیے کہ قول باری ہے (وَإِذَا تَدَايْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ) اس لیے جو عقد بھی اس آیت کے تحت آئے گا یہ وہ عقد ہوگا جس کے نتیجے میں مؤجل دین ثابت ہو جائے۔ آیت نے اس میں فرق نہیں کیا کہ یہ دین منافع یا اعیان کا بدل ہو۔ اس لیے ضروری ہو گیا کہ اس عقد کو ضبط تحریر میں لانے اور گواہ قائم کرنے کی تمام تر غیبات میں اس قسم کے

تمام عقود مرد ہوں اور گواہوں کی تعداد اور گواہی کے اوصاف کا جو ذکر ہوا ہے ان سب کا ان تمام عقود میں اعتبار کیا جائے۔ کیونکہ لفظ میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جس سے ان عقود کی کسی خاص صورت کی تخصیص ہو اور دوسری صورت کی نہ ہو۔ یہ چیز اس بات کو ضروری کر دیتی ہے کہ نکاح میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی قائم کی جائے جبکہ ہر موہل دین کی صورت میں ہو۔

اسی طرح خلع، قتل عمد پر صلح اور تمام ایسے عقود جو اسی قسم کے ہوں ان کا حکم بھی یہی ہو۔ یہ بات درست نہیں ہے کہ ان احکام کو دیون اور جملہ کی بعض صورتوں تک محدود کر دیا جائے اور دوسری صورتوں کو ان میں شامل نہ کیا جائے جبکہ آیت ان تمام صورتوں کو شامل ہے۔
قول باری (الْحٰجِلُ مُسَمًّى) کا معنی معلوم مدت ہے سلف کی ایک جماعت سے یہی مروی ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من اسلم فلیسلم فی کیل معلوم و وزن معلوم الی اجل معاومہ) شخص بیع کلم کرنا چاہے وہ معلوم کیل، معلوم وزن اور معلوم مدت تک سلم کرے۔

قرض لینا دینا لکھا جائے

قول باری ہے (وَلِیُکْتَبَ بَیِّنًا مِّنْ بَیِّنٰتِکُمْ بِالْمَعْلُومِ) اور تمہارے درمیان دستاویز لکھنے والا انصاف کے ساتھ) اس میں اس شخص کے لیے حکم ہے جو لوگوں کے درمیان دستاویزات لکھتا ہے کہ وہ انھیں لوگوں کے درمیان انصاف کرتے ہوئے لکھے۔ یہ تحریر اگرچہ حتمی چیز نہیں ہوتی تاہم اس کا طریقہ یہ ہے کہ جب یہ لکھی جائے تو لکھنے والا اسے پورے انصاف، احتیاط اور ان امور کے متعلق پوری تسلی کر لینے کے بعد لکھے جن کی خاطر یہ تحریر لکھی جا رہی ہے وہ اس طرح کہ اس میں تحریر شدہ شرط درست ہو اور شرعی لحاظ سے جائز اور تقاضائے شریعت کے مطابق ہو۔

وہ اس دستاویز میں ایسی عبارت آرائی سے پرہیز کرے جس میں کسی معافی کا احتمال ہو۔ اسی طرح مشترک الفاظ کے استعمال سے گریز کرے اور معافی کو ایسے الفاظ کے ذریعے نہیں کرانے کی کوشش کرے جو واضح اور احتمال و اشتراک سے مبرا ہوں اسی طرح وہ حتی الامکان فقہاء کے خلاف جانے سے گریز کرے تاکہ عقد مدائنہ کرنے والوں کے دلوں میں اعتماد اور

احتیاط پیدا ہو جائے جن کا اس آیت میں حکم دیا گیا ہے۔
 اسی بنا پر اللہ تعالیٰ نے حکم تحریر دینے کے فوراً بعد یہ فرمایا (وَلَا يَأْتِ كَاتِبٌ آتٌ
 يَكْتُبُ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ - اور لکھنے والا اس طرح لکھنے سے انکار نہ کرے جس طرح اللہ تعالیٰ نے
 اسے سکھایا ہے) یعنی - واللہ اعلم - اللہ تعالیٰ نے عقود صحیحہ اور ادھار دین دین کی جائز اور
 ثابت صورتوں کے جو احکام بیان کیے ہیں ان کے مطابق دستاویز تیار کرنے سے انکار نہ کرے۔
 تاکہ ادھار دین دین کرنے والے طرفین میں سے ہر ایک نے اس سودے کی تصحیح کا جو ارادہ کیا
 ہے وہ پورا ہو جائے۔

کیونکہ دستاویز لکھنے والا اگر ان احکامات سے ناواقف ہو گا تو وہ ایسی تحریر لکھنے سے محفوظ
 نہیں رہ سکے گا جس کی بنا پر متعاقدین کا نہ صرف مطلوب و مقصود خاسد ہو جائے بلکہ ان کا کیا
 ہوا عقد بھی باطل ہو جائے۔ اگرچہ تحریر کوئی مستحقی چیز نہیں ہوتی بلکہ یہ ایک مستحب صورت ہے
 اور اس میں محتاط طریقے کی طرف رہنمائی ہوتی ہے پھر بھی اگر یہ لکھی جائے تو ضروری ہے کہ اس
 طریقے اور شرط پر لکھی جائے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا
 وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ - اے ایمان والو! جب تم نماز کے لیے کھڑے ہو تو اپنے چہرے
 کو اور اپنے ہاتھ کہنیوں تک دھو لیا کرو) یہ آیت فرض اور نفلی دونوں قسم کی نمازوں کو شامل ہے
 یہ بات تو معلوم ہے کہ نقل نماز واجب نہیں ہوتی لیکن جب کوئی شخص اس کی ادائیگی کا ارادہ کرے گا
 تو حدت کی صورت میں نماز کی تمام شرطوں یعنی طہارت اور دوسرے تمام ارکان کو پورا کرنے کے
 ساتھ اس کی ادائیگی کر سکے گا یا جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بیع سلم کے متعلق ارشاد ہے
 (من أسلم فليسوفى كيل معلوم ووزن معلوم الى أجل معلوم)۔

اب بیع سلم واجب نہیں ہے لیکن اگر کوئی شخص بیع سلم کرنا چاہے تو اس پر ان شرائط کو
 پورا کرنا واجب ہوگا۔ اسی طرح دین کے سلسلے میں دستاویز کی تحریر و تیار کی اور گواہوں کا قیام
 واجب نہیں ہے لیکن اگر یہ دستاویز لکھی جائے تو لکھنے والے کے لیے ضروری ہے کہ وہ اسے
 اس طریقے پر لکھے جس پر لکھنے کا اللہ تعالیٰ نے اسے حکم دیا ہے۔ نیز اس کی صحت کی تمام شرطیں
 پوری کرے تاکہ اس کی اس تحریر سے اصلی مقصد حاصل ہو سکے۔

لکھنے والے پر اس دستاویز کا لکھنا لازم ہے یا نہیں اس بارے میں سلف کے درمیان اختلاف
 راجع

ہے۔ شعبی سے مروی ہے کہ جہاد کی طرح یہ بھی واجب علی الکفایہ ہے یعنی اگر کوئی لکھنے والا یہ لکھ دے تو باقی ماندہ کے تبین سے اس کی ذمہ داری ختم ہو جائے گی۔ سدی کا قول ہے کہ اگر کتاب فارغ ہو تو اس پر لکھنا واجب ہوگا۔ عطاء اور مجاہد کا قول ہے کہ یہ واجب ہے۔ ضحاک کا قول ہے کہ اس حکم کو قول باری (وَلَا يُضَادُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ كَاتِبٌ) اور گواہ کو ضرر نہ پہنچا جائے نے منسوخ کر دیا ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے بیان کر دیا ہے کہ عقد مدائنت کرنے والوں پر بنیادی طور پر دستاویز کی تحریر واجب نہیں ہے تو یہ ایک اجنبی اور غیر متعلق شخص پر کیسے واجب ہو سکتی ہے جس کا اس عقد میں اپنا کوئی کردار نہیں ہے اور نہ کوئی تعلق ہے ہو سکتا ہے کہ جو شخص اس کی کتابت کو واجب سمجھتا ہے اس کا مسلک یہ ہو کہ بنیادی طور پر تحریر واجب ہے اسی طرح جو شخص اچھی تحریر کا مالک ہو اس پر بھی اس کے نزدیک یہ واجب ہو۔

ہمارے نزدیک اگرچہ بنیادی طور پر یہ واجب نہیں تاہم عقد مدائنت کرنے والے اگر کتابت کے ذریعے اس امر کو سچھٹہ کرنے کا مستحب عمل کرنا چاہیں اور انھیں اس کا علم نہ ہو تو پھر اس کے جاننے والے کا فرض بتنا ہے کہ وہ اسے ان کے لیے واضح کر دے۔ اس کے لیے اسے تحریر میں لانا ضروری نہیں ہے لیکن اسے چاہیے کہ عاقدین کے سامنے اس کی اس طرح وضاحت کرے کہ وہ خود لکھ لیں یا خود اجرت لے کر یا نبی سبیل اللہ ان کو لکھ کر دے یا کسی سے لکھوا دے۔ جس طرح کہ کوئی شخص نفی روزہ رکھنا چاہے یا نفل نماز پڑھنا چاہے اور ان کے احکام کا علم نہ ہو تو ان کا علم رکھنے والے کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ سائل کو ان احکام سے واقف کرے اگرچہ یہ روزہ یا یہ نماز فرض نہیں ہے تاہم علماء کا فرض ہے کہ جس طرح وہ فرائض کو بیان کرتے ہیں اسی طرح اگر کوئی ان سے نفی عبادات کے متعلق پوچھے تو وہ سائل کو ان کی وضاحت کر دیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی نوافل اور مستحبات کا بیان اسی طرح فرض تھا جس طرح فرائض کا بیان۔ قول باری (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ اے رسول! آپ پر آپ کے رب کی طرف سے جو کچھ نازل ہوا اسے بندوں تک پہنچا دیجیے) اسی طرح ارشاد باری (لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) تا کہ آپ لوگوں سے وہ تمام باتیں بیان کر دیں جو ان کے لیے نازل کی گئی ہیں) اللہ تعالیٰ نے آپ پر جو کچھ نازل فرمایا اس میں نوافل کے احکام بھی تھے اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر امت کے لیے ان کا بیان بھی واجب تھا۔

جس طرح کہ قرآن فص کا بیان واجب تھا۔ پھر امت نے اپنے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مستحبات کا بیان بھی اسی طرح نقل کیا جس طرح قرآن فص کا بیان۔ اس صورت حال کے پیش نظر جس شخص کو کسی نفل یا فرض کا علم ہو اور پھر اس سے اس بارے میں پوچھا جائے تو اس پر اس کا بیان کر دینا فرض قرار پائے گا۔

پہنا نچہ ارشاد باری ہے (وَإِذَا أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الْمَنِيِّنَ أَوْ تَوَاكَتَابَ لَقِينَنَّهُ لَعْنًا وَسِوًا وَلَا تَكَفُّرًا لَهُ خَيْرٌ مِنْهُ دَرَاءٌ ظَاهِرٌ وَهُمْ أَوْ رَجِبَ اللَّهُ تَعَالَىٰ نَعَىٰ ان لُوكُوْنَ سَعَىٰ نَحْتَدِ وَعَدَهُ لِيَا جَنِيهِ كِتَابِ دِي كُنِي تَقِي كَتَمَ اسے ضرور لوگوں کے سامنے بیان کر دے اور اسے چھپاؤ گے نہیں، پھر انھوں نے اسے اپنی پشت کے نیچے پھینک دیا۔

مشکلے بتانے سے گریز، ناراضی کا باعث ہے

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے (مَنْ سَأَلَ عَن عِلْمٍ فَكْتَمَهُ الْجَمَلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بَدِجًا مِّنْ نَّارٍ۔ جس شخص سے کسی علم معنی مشکلے کے متعلق پوچھا جائے اور وہ اسے چھپا جائے تو قیامت کے دن اس کے منہ میں لگام ڈالی جائے گی) اس بنا پر جس شخص کو دستاویز نویسی اور اس کی شرائط کا علم ہو اس پر اس کا بیان سائل کے لیے اسی طرح لازم ہے جس طرح دین اور شریعت کے تمام علوم کا۔ یہ بات لوگوں کے لیے فرض علی الکفایہ کے طور پر لازم ہے کہ اگر ایک آدمی اسے سراسر انجام دے دے گا تو باقی لوگوں سے اس کا لزوم ساقط ہو جائے گا۔

یہی یہ بات کہ اپنے ہاتھ سے اس کی تحریر لازم ہو تو چھپے یہ نہیں معلوم کہ کوئی اہل علم اس کا قائل ہے۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ اگر کوئی لکھنے والا موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ جسے تحریر آتی ہو وہ اسے اپنے ہاتھ سے لکھے اور اس کا لکھنا اس پر لازم ہے۔ اگر لکھنے والے پر یہ صورت میں لکھنا فرض ہوتا تو پھر تحریر کے لیے اجرت پر کسی کو رکھ لینا جائز نہ ہوتا کیونکہ فرض کی اولیٰ لگی کے لیے اجرت پر کسی کو رکھنا باطل ہے اور ایسا کرنا درست نہیں ہوتا۔ اب جبکہ فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دستاویز کی تحریر کی اجرت لینا جائز ہے تو یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا لکھنا تو فرض علی الکفایہ ہے اور نہ ہی فرض علی التعیین۔

قول باری ہے (وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ) اس میں کاتب کو عدل

اور انصاف کے خلاف لکھنے سے منع کر دیا گیا ہے اور یہ ممانعت و جوہب کے طور پر ہوگی۔ اگر اس سے مراد ایسی تحریر ہے جو اس صورت کے خلاف ہو جسے احکام شرع واجب کرتے ہیں جس طرح کہ آپ یہ کہیں ”طہارت اور ستر پوشی کے بغیر نفل نہ پڑھو“ اس فقرے میں نہ تو نفل نماز کی ادائیگی کا حکم ہے اور نہ ہی اس کی ادائیگی سے مطلقاً نہیں ہے بلکہ اس میں نماز کی شرائط کے بغیر جو ادائے صلوٰۃ کے لیے ضروری ہیں، ادائیگی سے نہیں ہے۔

اسی طرح قول باری (وَلَا يَأْتُكَ آتٍ يَكْتُبُ لَكَ اللَّهُ مَا تَدْرَأُ فِي كِتَابٍ) میں جائز طریقے سے ہٹ کر کتابت کی نہیں ہے کیونکہ بنیادی طور پر اس پر اس کی کتابت واجب نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ کسی قائل کا یہ کہنا کہ ”طہارت اور ستر پوشی کے ساتھ نفل نماز ادا کرنے سے انکار نہ کرو“ اس میں نفل نماز کو مخاطب پر واجب کرنے والی کوئی بات نہیں ہے ٹھیک اسی طرح دستاویز کی تحریر کا بھی معاملہ ہے۔

قول باری ہے (وَلِيُمْلِلِ الَّذِينَ عَلَيْهِ الْحَقُّ وَيَتَّقُوا اللَّهَ رَبَّهُمْ وَلَا يَتَخَسَّ مِنْهُ شَيْئًا) اور امداد شدہ شخص کرائے جس پر حق آتا ہے (یعنی قرض لینے والا) اور اسے اللہ اپنے رب سے ڈرنا چاہیے کہ جو معاملہ طے ہو اس میں کوئی کمی بیشی نہ کرے) اس میں اس شخص کے اقرار کا اثبات ہے جس پر حق آتا ہے اور جس چیز کا اس نے اقرار کیا ہے اس کی سند جو اسے نیترا سے لازم کرنا ہے کیونکہ اگر اقرار کی صورت میں اس کے اقرار کا جواز نہ ہوتا تو پھر اس کا اعلاء یعنی دستاویز لکھوانا دوسرے کسی انسان کے اعلاء کے مقابلے میں اولیٰ نہ ہوتا۔ یہ اس بات کو متضمن ہے کہ جو شخص اپنے اوپر کسی حق کا اقرار کرے اس کا یہ اقرار درست اور جائز ہوگا۔ قول باری (وَلِيَتَّقُوا اللَّهَ رَبَّهُمْ وَلَا يَتَخَسَّ مِنْهُ شَيْئًا) اس پر دلالت کرتا ہے کہ جو شخص کسی اور شخص کے لیے کسی شے کا اقرار کرے گا تو اس بارے میں اس کا ہی قول معتبر ہوگا کیونکہ نجس کا معنی نقص اور کمی ہے جب اللہ تعالیٰ نے اسے نقص اور کمی بیشی ترک کرنے کی نصیحت فرمائی تو یہ اس بات کی دلیل ہوگئی کہ اگر وہ کمی بیشی کرے گا تو اس بارے میں اس کا قول قابل قبول ہوگا۔

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَلَا يَكْتُمُونَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ) اور یہ عورتیں اس حمل کو ترچھیا میں جو اللہ تعالیٰ نے ان کے رحم میں پیدا کر دیا ہے) جب اللہ تعالیٰ نے انہیں کتمان کے متعلق نصیحت فرمائی تو یہ اس کی دلیل ہوگئی کہ اس بارے میں ان عورتوں کے

قول کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَلَا تَكْفُرُوا بِاللَّهِ عَشْرًا وَمَنْ يُكْفِرْ بِهَا فَإِنَّهُ أَتَمُّ قَلْبًا) اور گواہی کو تہ چھپاؤ اور جو شخص گواہی کو چھپائے گا تو درحقیقت اس کا دل گنہگار ہوگا) یہ آیت اس پر دلالت کر رہی ہے کہ جب یہ لوگ گواہی کو چھپائیں گے تو اس بارے میں ان کا قول ناقابل اعتبار ہوگا۔ اسی طرح اللہ نے اس شخص کو نصیحت کی جس پر حق آتا ہے کہ وہ نجس یعنی طے شدہ معاملے میں کمی بیشی ترک کر دے۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس پر آنے والے حق کے متعلق اس کے قول کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ایسی روایت منقول ہے جو اسی مضمون پر دلالت کر رہی ہے جس پر کتاب اللہ دلالت کرتا ہے۔ آپ کا ارشاد ہے (البینة علی المدعی والیسین علی المدعی علیہ مدعی کے ذمہ ثبوت یہی کرتا ہے اور مدعا علیہ پر قسم ہے) آپ نے اس ارشاد کے ذریعے اس شخص کے قول کا اعتبار کیا جس پر دعویٰ کیا ہو یعنی مدعا علیہ اور اس پر قسم واجب کر دی۔ مدعی یعنی دعویٰ کرنے والے کے قول کا اعتبار نہیں کیا۔ یہی مطلب اس قول باری (وَلَا يَبِيحُ مِنْهُ شَيْئًا) کا ہے یعنی اس کے قول کی طرف رجوع کرنا واجب کر دیا گیا ہے۔

بعض لوگوں نے آیت سے یہ استدلال کیا ہے کہ مدت کے متعلق مطلوب یعنی قرض لینے والے کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے املاء یعنی لکھوانے کا کام اس کی طرف لوٹایا ہے اور کمی نہ کرنے کے سلسلے میں اسے اپنے اس ارشاد (وَلَا يَبِيحُ مِنْهُ شَيْئًا) کے ذریعے نصیحت بھی کی ہے کہ وہ رقم کی مقدار کے متعلق سچائی کی راہ اختیار کرے۔

اس لیے اب صرف مدت کی بات رہ گئی جس میں اختلاف ہو سکتا ہے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے تو اسے صرف نجس کے متعلق نصیحت فرمائی ہے جس کے معنی کمی اور نقص کے ہیں۔ اب یہ بات محال ہے کہ مطلوب یعنی مقروض کو مدت کی کمی کے متعلق نصیحت کی جائے حالانکہ اگر وہ مدت کے ثبوت کے بعد بھی ساری مدت کو ساقط کر دے تو اس سے مدت باطل ہو جائے گی جس طرح کہ طالب یعنی قرض دینے والے کو اس کی رقم کی کمی کے متعلق نصیحت نہیں کی جاسکتی کیونکہ اگر وہ مطلوب کو پوری رقم سے بوری الذمہ قرار دے دے تو اس کا یہ عمل درست ہوگا۔

اس وضاحت کی روشنی میں ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ نجس یا کمی سے مراد قرضوں کی رقم میں کمی ہے مدت میں کمی نہیں ہے۔ اس لیے آیت میں کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہو سکے کہ مدت کے متعلق مطلوب کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ مال یعنی قرض میں دی گئی رقم کے اندر مدت کا اثبات اس کی کمی کو واجب کر دیتا ہے۔ اب جب کہ رقم کی مقدار میں کمی کے متعلق مطلوب یعنی مقرض کے قول کا اعتبار کیا جاتا ہے تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ مدت کے متعلق بھی اس کے قول کا اعتبار کیا جائے کیونکہ مدت کی وجہ سے مال میں کمی اور نقص واقع ہو جاتا ہے۔

آیت اس بات کو متضمن ہے کہ نجس کے متعلق مطلوب کے قول کی تصدیق کی جائے۔ اب نجس کبھی تو رقم کی مقدار میں کمی کے ذریعے ہوتا ہے اور کبھی اقرار کردہ رقم کے سگوں کے گھٹیا ہونے کی وجہ سے معیار میں کمی کی بنا پر ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا **وَلْيَسِّرْ لِلَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَيَلْتَقِ اللَّهَ رِيهً وَلَا يَبِيحُ مِنْهُ شَيْئًا** تو اس ارشاد کا تقاضا یہ ہو گیا کہ مطلوب کو نفس حق میں کمی کی ممانعت ہو جائے گویا کہ قول باری کی اصل عبارت یوں ہو گئی "وہ یعنی قرض لینے والا قرض کی رقم میں کمی نہ کرے" اب ظاہر ہے کہ مدت میں کمی کا دعویٰ قرض کی رقم میں کمی کرنے والا نیز اسے گھٹانے والا قرار نہیں دیا جاسکتا۔ کیونکہ قرض میں نجس کا مطلب اس کی مقدار میں کمی کرنا ہے اور مدت کو قرض کا نام نہیں دیا جاسکتا اور نہ وہ قرض کا ایک حصہ ہوتی ہے۔ اس صورت حال کے پیش نظر آیت میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جو مطلوب کے اس دعوے پر دلالت کرتی ہو جو وہ مدت کے متعلق کرے۔

ہماری یہ بات کہ مدت قرض کا حصہ نہیں ہوتی اس پر یہ حقیقت دلالت کرتی ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ قرض ادا کر دیا جاتا ہے اور مقررہ مدت ساقط اور باطل ہو جاتی ہے اور صرف قرض کی حیثیت باقی رہ جاتی ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مدت ساقط ہو جاتی ہے اور قرض کی ادائیگی میں تعجیل کر لی جاتی ہے اس صورت حال میں جس چیز کے لیے تعجیل کی جاتی ہے وہ یہ قرض ہوتا ہے جو مؤجل تھا۔

اس صورت حال کے ساتھ قول باری **وَلْيَسِّرْ لِلَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَيَلْتَقِ اللَّهَ رِيهً وَلَا يَبِيحُ مِنْهُ شَيْئًا** پر غور کرنے سے صاف ظاہر ہو گا کہ یہاں مراد یہ ہے کہ وہ یعنی مقرض قرض میں کسی قسم کی کمی نہ کرے۔ اس

قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ مطلوب یعنی مقروض کے قول کی تصدیق کی صورت میں طالب کے لیے گواہی قائم کرتے کا کوئی معنی اور مطلب نہیں۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ گواہی قائم کرنے کا حکم مطلوب تک محدود ہے طالب اس میں داخل نہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات آیت کے متفقہ کے خلاف ہے اس لیے کارشاد باری ہے (اِذَا تَدَايَنُكُمْ بِيَدَيْنِ إِلَىٰ آجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتَبُوا) پھر اس پر اس قول کو عطف کیا (وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ دِيَارِكُمْ) اس طرح ادھار لین دین کرنے والے دونوں افراد کو خطاب کر کے گواہی قائم کرنے کا حکم دیا گیا۔ اگر کسی قائل کے لیے یہ کہنا درست ہو سکتا ہے کہ اس خطاب کے ساتھ مطلوب ہی مخصوص ہے تو کسی دوسرے قائل کے لیے بھی یہ کہنا درست ہو گا۔

یہ خطاب طالب یعنی قرض یا ادھار دینے والے تک محدود ہے، یعنی والا اس میں شامل نہیں ہے جب یہ تاویل درست نہیں ہے تو اس سے لازم ہو گیا کہ ظاہر آیت سے دو توی پر گواہی قائم کرنے کا عمل واجب ہے اور دونوں کو ہی اس کی ترغیب دی گئی ہے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی تو پھر مؤجل دین کی صورت میں قرض دینے والے پر گواہی قائم کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہو گا، کیونکہ مدت کی نفی کے سلسلے میں طالب کے قول کا ہی اعتبار کیا جائے گا۔

یہ بات اس چیز پر دلالت کرتی ہے کہ مدت کے بارے میں طالب کے قول ہی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ نے املاء یعنی لکھوانے کی ذمہ داری مطلوب پر ڈالی ہے جبکہ مطلوب یہ کام احسن طریقے سے سرانجام دے سکتا ہو۔

اگر کوئی اور شخص املاء کرے اور مطلوب اس کی توثیق کر دے تو یہ بھی جائز ہو گا۔ کیونکہ یہ بات اقرار کے سلسلے میں زیادہ پابند ہے اور اس کی وجہ سے گواہوں کی یادداشت اور برہنہ جائے گا جب وہ گواہی کو اپنے ذہنوں میں بیٹھائیں گے۔ املاء یادداشت کا سبب بن جائے گا جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے دو عورتوں کو گواہ بنانے کا اس لیے حکم دیا کہ ایک عورت دوسری کو یاد کر دے۔

نادان اور بے وقوف کے تصرفات پر پابندی کا بیان

قول باری ہے (فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ قَلِيلٌ مِمَّا كَانَتْ بِالْعَدْلِ - لیکن اگر قرض لینے والا خود نادان یا ضعیف ہو یا املانہ کر سکتا ہو تو اس کا ولی انصاف کے ساتھ املا کرے۔

نادان اور بے وقوف انسان پر پابندی لگانے کے قائلین اور متکرمین میں سے ہر ایک فرقہ نے اس آیت سے استدلال کیا ہے۔ قائلین نے آیت سے یہ بات اخذ کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ولی کو اس کی سرپرستی کے تحت آنے والے نادان کی طرف سے املا کرنے کی اجازت دے دی۔ دوسری طرف پابندی کو تسلیم نہ کرنے والوں نے آیت (أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَدَايْتُمْ بِلَدِينِ إِلَىٰ أَحَبِّ مَسْئَةٍ فَاسْتَبُوكَ) تا قول باری (فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا) سے یہ اخذ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نادان انسان کو ادھار لین دین کرنے کی اجازت دے دی اور اس قسم کے سودوں میں اس کے قرض کی صحت کا بھی حکم لگا دیا ہے۔

تاہم آیت میں اس کے املا کرنے اور کسی اور کے املا کرنے میں فرق اس واسطے رکھا ہے کہ اسے اتنی سمجھ نہیں ہے کہ تحریری دستاویز کے جو کوازم اور تقاضے ہیں انھیں وہ پورا کر سکے یعنی اپنے مفادات کا پوری طرح خیال رکھ سکے اور اپنی ذمہ داریاں نبھاسکے۔

ان کا قول ہے کہ ارشاد باری (فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا) سے مراد وہ ولی ہے جس کا تعلق دین اور قرض سے ہے۔ سلف کی ایک جماعت سے یہی مراد ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ آیت میں مذکورہ ولی سے نادان کا ولی اس معنی میں مراد لینا درست نہیں ہے کہ نادان پر تو پابندی ہو اور نادان کا ولی اگر نادان کے ذمہ آنے والے کسی قرض کا اقرار

کرنے تزیہ اقرار درست ہو جائے۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ جس شخص کے تصرفات پر پابندی لگی ہوئی ہو اس کے ولی کا اس پر لازم ہونے والے دین کے متعلق اقرار کسی کے نزدیک بھی درست نہیں ہوتا۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ ولی سے مراد نادان کا ولی نہیں بلکہ قرض کا ولی ہے۔ اسے دستاویز لکھوانے کا حکم دیا گیا تاکہ مطلوب یعنی قرض لینے والا اس دستاویز کی اپنے اقرار کے ذریعے توثیق کر دے۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں مراد سفیہ یعنی نادان کے مفہوم میں سلف کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ کچھ کا قول ہے کہ اس سے مراد بچہ ہے حسن بصری سے قول باری اذ واکا تو توالسلفاء امواکم اور تم نادانوں کو اپنے اموال حوالے نہ کروم کی تفسیر میں یہی منقول ہے۔ چنانچہ انھوں نے کہا ہے کہ اس سے مراد بچہ اور عورت ہے۔ مجاہد کا قول ہے کہ عورتیں مراد ہیں۔ شعبی نے کہا کہ بچی کو اس کا مال حوالے نہیں کیا جائے گا خواہ اسے قرآن مجید اور تورات پڑھنا کیوں نہ آتا ہو۔ ان کا یہ قول اس معنی پر محمول ہے کہ اس سے مراد وہ بچی ہے جو اپنے مال وغیرہ کی حفاظت نہ کر سکتی ہو۔ کیونکہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اگر لڑکی بالغ ہو اور نکاح کی صورت میں شوہر کے ساتھ رہتی ہو بچی ہو اور وہ اپنے معاملات کو سنبھالنے اور اپنے مال کی حفاظت کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو تو اس کا مال اس کے حوالے کیا جا سکتا ہے۔

حضرت عمر سے مروی ہے کہ کسی عورت کو اس وقت تک کسی عطیے وغیرہ کی ملکیت سونپ دینا جائز نہیں ہے جب تک وہ اپنے شوہر کے گھر ایک سال گزار نہ لے یا ایک دفعہ بچے کو جنم دینے کے مرحلے سے نہ گزر جائے۔ حسن بصری سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ ابوالشغناد کا قول ہے کہ عورت کے ہاں جب تک بچے کی پیدائش نہ ہو جائے یا اہلیت نہ پائی جائے اس وقت تک اس کی ملکیت میں کوئی چیز نہ دی جائے۔

ابراہیم نخعی سے بھی مروی ہے۔ یہ تمام اقوال اس معنی پر محمول ہیں کہ اہلیت نہ پائے جانے کی صورت میں ایسا کیا جائے۔ کیونکہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس کا مال اس کے حوالے کرنے کے استحقاق کے لیے درج بالا اقوال حد قاصد کا کام نہیں دیتے اس لیے کہ یہ ہو سکتا ہے کہ عورت اپنے شوہر کے گھر میں ایک سال گزار لے اور کئی دفعہ بچوں کو جنم دے لے۔

لیکن اس کے باوجود اس میں اہلیت اور سمجھ بوجھ کا فقدان ہو اور وہ اپنے معاملات کو درست نہ کر سکتی ہو۔ ایسی صورت میں اسے اس کا مال حوالے نہیں کیا جائے گا۔ اس سے ہمیں یہ بات

معلوم ہوگئی کہ ان حضرات نے وہ عورت مراد لی ہے جس میں اہلیت اور سمجھ بوجھ کا فقدان ہو۔
 اللہ تعالیٰ نے سفہ یعنی نادانی اور بے وقوفی کا ذکر کئی مواقع پر فرمایا ہے۔ بعض مواقع پر
 اس سے مراد دین کے متعلق نادانی اور جہالت ہے چنانچہ ارشاد باری ہے (اَلَا اِنَّهُمْ
 هُمُ السُّفٰهَاءُ اَگاہ یہ وہی لوگ بے وقوف اور نادان ہیں) اسی طرح ارشاد باری ہے۔
 (سَيَقُوْلُ السُّفٰهَاءُ مِنْ النَّاسِ عَمْنَقْرِيْبٍ نَادَانَ لُوْكَ كَهَيْسَلِمْ كے)

ان آیات میں سفاہت سے مراد دین کے متعلق نادانی اور جہل ہے اور غیر سنجیدہ انداز
 میں لے لینا ہے۔ اسی طرح قول باری ہے (وَلَا تُؤْتُوْا السُّفٰهَاءَ اَمْوَالِكُمْ) کچھ لوگوں نے اس کی
 تاویل یہ کی ہے کہ اموال سے مراد ان نادانوں کے اموال ہیں۔

جس طرح اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے (وَلَا تَقْتُلُوْا اَنْفُسَكُمْ) تم اپنے آپ کو قتل نہ کرو یعنی
 تم ایک دوسرے کو قتل نہ کرو۔ اسی طرح ایک اور قول باری ہے (فَاَقْتُلُوْا اَنْفُسَكُمْ) اپنے آپ کو
 قتل کرو یعنی تم میں سے بعض بعض کو قتل کرے۔ درج بالا قول درحقیقت لفظ کو اس کے حقیقی معنی
 سے ہٹانے کے مترادف ہے اور کسی دلالت کے بغیر اس کے ظاہر سے انحراف کرے

کیونکہ قول باری ہے (وَلَا تُؤْتُوْا السُّفٰهَاءَ اَمْوَالِكُمْ) دو قسم کے لوگوں کے بیان پر مشتمل
 ہے اور ہر فرقہ لفظاً دوسرے فرقے سے بالکل نمیر اور الگ تھلگ رکھا گیا ہے۔ اب درج بالا
 قول باری کا خطاب ان میں سے ایک گروہ سے ہے اور دوسرے فرقے نادانوں کا ہے جس کا
 پہلے فرقے کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔

اب جب اللہ تعالیٰ نے (اَمْوَالِكُمْ) فرمایا تو یہ ضروری ہو گیا کہ خطاب کا رخ مخالفین
 کے اموال کی طرف ہو، نادانوں کے اموال کی طرف نہ ہو۔ اس سے مراد سفہاء لینا بھی درست نہیں
 ہے اس لیے کہ خطاب کا رخ سفہاء کی طرف کسی لحاظ سے بھی نہیں ہے۔ بلکہ اس کا رخ عقلاء
 کی طرف ہے جنہیں مخاطب بتایا گیا ہے۔

اس قول باری کی مثال میں (فَاَقْتُلُوْا اَنْفُسَكُمْ) اور (وَلَا تَقْتُلُوْا اَنْفُسَكُمْ) کا ذکر
 درست نہیں ہے کیونکہ تمام قائلین اور منفقین ایک ہی خطاب کے تحت آئے ہوئے ہیں
 اور جہاں تک مخاطبت کا تعلق ہے ایک فرقے کو دوسرے سے نمیز نہیں کیا گیا ہے۔ اسی لیے
 اس سے مراد لینا درست ہو گیا کہ تم میں سے بعض بعض کو قتل کرے۔

ایک قول ہے کہ سَفٰهَةٌ کا اصل معنی خفت یعنی ہلکا پن ہے۔ شاعر کا شعر ہے۔

ۛ مشین کما المصنوت رماح تسفہت اعالیہا صلا لدریاح النوا سم
یہ اس طرح چلیں جس طرح وہ تیزے چھوڑتے ہوں جن کے بالائی حصوں کو باد نسیم کے چھوڑوں
نے ہلکا پھلکا بنا دیا ہو۔

یعنی ہواؤں نے انھیں ہلکا پھلکا بنا دیا۔ ایک اور شاعر کا قول ہے۔

ۛ نفاق ان تسفہ احلامنا فنحبل الدر مع الحامل
ہمیں ڈر رہتا ہے کہ کہیں ہمارے خواب اور ہماری آرزوئیں ہلکی پھلکی نہ ہو جائیں یعنی
ان کا معیار گرنے جائے کہ جس کے نتیجے میں ہم بھی زمانے کو اپنی گردنوں پر سوار نہ کریں جس طرح
دوسروں نے کیا ہے یعنی کہیں ہمارے خواب ہلکے نہ ہو جائیں۔ جاہل کو سفیہ کہا جاتا ہے کیونکہ وہ
عقل کا ہلکا اور ناقص ہوتا ہے اس لیے جن لوگوں پر لفظ سفیہ کا اطلاق ہوگا ان میں جہالت
کا معنی بھی ضرور شامل ہوگا۔

دین کے معاملے میں نادان اور سفیہ وہ شخص ہوتا ہے جو دین سے بے پرہ اور جاہل
ہوتا ہے اور مال کے معاملے میں سفیہ وہ شخص ہوتا ہے جو اس کی حفاظت اور اس کے بہتے
اور خرچ کرنے کے معاملے میں جاہل ہوتا ہے۔ عورتوں اور بچوں پر سفیہ کے لفظ کا اطلاق اس
لیے ہوتا ہے کہ ان میں عقل اور سمجھ کی کمی کی بنا پر ناواقفیت اور جہالت ہوتی ہے۔ رائے
کے لحاظ سے سفیہ وہ ہوتا ہے جس کی رائے میں سمجھ کم اور جہالت زیادہ ہوتی ہے۔

بذریبان انسان کو سفیہ کہا جاتا ہے کیونکہ اس کا گزر صرف جاہل اور کم عقل لوگوں میں ہو
سکتا ہے۔ جب لفظ سفیہ میں ان تمام وجوہات کا احتمال ہے تو آئیے ان کی روشنی میں ہم آیت
کے مقتضی پر غور کریں۔ قول باری ہے (فَاِنْ كَانِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا) اس میں یہ احتمال
ہے کہ اس سے مراد شرط لکھوانے کے بارے میں جہالت ہو۔ اگرچہ وہ عاقل، سمجھ دار، امرا ف نہ
کہنے والا اور مال کو ضائع نہ کرتے والا ہو۔

پھر ولی دین کو اجازت دی گئی کہ وہ ملا کر رائے مانگے سفیہ جس پر حق آتا ہے یعنی قرض
کیتے والا، اس دستاویز کی اپنے اقرار کے ذریعے توثیق کر دے۔ آیت کے معنی کو مد نظر رکھتے
ہم نے یہ تفسیر دی ہے۔ اس لیے کہ وہ شخص جس پر حق آتا ہے اس کا ہی ذکر آیت مدانیت کی
ابتدا ہوا ہے اگر اس پر پابندی ہوتی تو پھر اس کا ادھار دین دین درست نہ ہوتا۔

ایک اور پہلو سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ جس شخص کے تصرفات پر پابندی ہو اس کے

ولی کے لیے یہ جائز ہی نہیں ہے کہ وہ اس پر کسی قرض وغیرہ کا اقرار کرے۔ جو لوگ پابندی لگانے کے قائل ہیں ان کے قول کے مطابق بھی صرف یہ جائز ہے کہ قاضی یا عدالت ہی سفیدہ کے ذمہ عائد ہونے والے لین دین اور خرید و فروخت کی مجاز ہے۔

ولی کے متعلق ہمیں کسی کے قول کا علم نہیں ہے جس میں اس کے تصرفات کا جواز موجود ہو یا کسی کیسے اقرار کو درست کہا گیا ہے جس کے نتیجے میں ذمہ داری سفیدہ پر عائد ہوتی ہے اس وضاحت میں یہ دلیل موجود ہے کہ آیت میں سفیدہ کا ولی مراد نہیں ہے بلکہ ولی دین مراد ہے۔ یہ بات بیچ بن انس سے مروی ہے اور فرما بھی اسی کے قائل ہیں۔

قول باری ہے (اَوْ ضَعِيفًا) اس کے متعلق ایک قول ہے کہ اس سے مراد ضعیف العقل انسان یا بچہ ہے جسے تصرفات کی اجازت ملی ہوئی ہو۔ اس لیے کہ آیت کی ابتدا اس چیز کی متقاضی ہے کہ وہ شخص جس پر حق آتا ہے یعنی یعنی قرض لینے والا اس کا ادھار لین دین جائز ہو اور تصرف بھی درست ہو۔ اس طرح ان تمام لوگوں کے تصرفات کو جائز قرار دے دیا گیا۔ جب خطاب باری دستاویز لکھوانے اور گواہی قائم کرنے کے ذکر پر پہنچتا ہے یہاں اس شخص کے متعلق وضاحت کر دی گئی جو دستاویز کی شرط سے عدم واقفیت یا ضعف عقل کی بنا پر جس کے ہوتے ہوئے وہ لکھوانے کا کام احسن طریقے سے سرانجام نہیں دے سکتا، اگرچہ اس کا یہ نقص اس پر پابندی لگانا ضروری قرار نہیں دیتا اور یہ بتا دیا گیا کہ وہ اس کام کے لیے موزوں نہیں ہے۔ اس ناموزونیت کی ایک وجہ کم عمری بھی ہو سکتی ہے، خوف بھی اور بڑھاپا بھی۔ اس لیے کہ قول باری (اَوْ ضَعِيفًا) ان دونوں معنوں کا احتمال رکھتا ہے اور ان دونوں پر مشتمل ہے۔ یعنی ایسا شخص جو ضعیف العقل ہو یا ایسا بچہ جسے تصرفات کی اجازت ملی ہوئی ہو پھر ان دونوں کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے اس شخص کا ذکر فرمایا جو خود املا نہ کر سکتا ہو یا تو اس لیے کہ وہ انتہائی بوڑھا ہو اور املا کرنے کے لیے اس کی زبان پوری طرح نہ چلیتی ہو یا اس میں کوئی عیب کا نقص ہو یا یہ کہ وہ کسی بیماری میں مبتلا ہو۔

لفظ میں ان تمام معانی کا احتمال ہے اور یہ جائز ہے کہ یہ تمام وجوہ اللہ کی مراد ہوں اس لیے کہ لفظ میں ان سب کا احتمال موجود ہے۔ البتہ ان وجوہ میں سے کوئی وجہ ایسی نہیں ہے جو اس پر دلالت کرتی ہو کہ سفیدہ اس کا مستحق ہے کہ اس کے تصرفات پر پابندی لگادی جائے۔

بیزحین لوگوں پر لفظ سقیہ کا اطلاق ہوتا ہے ان میں سے بعض بھی اگر پابندی کے مستحق قرار پاتے تو اس مقصد کے لیے پابندی کے اثبات کی خاطر اس آیت سے استدلال مست نہ ہوتا وہ اس لیے کہ یہ بات ثابت کی جا چکی ہے کہ سفقہ کا لفظ ایک ایسا مشترک لفظ ہے جس کا مختلف معانی پر اطلاق ہوتا ہے۔

ان میں سے چند کا ہم نے ذکر کیا ہے مثلاً دین کے متعلق نادانی اور ناجبھی۔ اس کی وجہ سے کوئی شخص پابندی کا مستحق قرار نہیں پاتا اس لیے کہ کفار اور منافقین سب کے برسفقہاء اور نادان ہیں لیکن ان میں سے کسی پر اس کے اپنے مال میں تصرف کی پابندی نہیں لگائی جا سکتی۔ یا مثلاً سفقہ معنی بزدبانی اور فحش گوئی میں جلد بازی۔

اس قسم کا سقیہ اور نادان انسان بعض دفعہ اپنے مال اور جائیداد کا پورا پورا خیال رکھنے والا ہوتا ہے۔ اس میں اپنے مال کو تباہ کرنے یا اٹانے والی کوئی بات نہیں ہوتی۔ یا مثلاً قول بادی ہے (رَأَى مَن سَقِيَهُ نَفْسَهُ سِوَاكَ اس شخص کے جو اپنے آپ کو نادانی اور کم عقلی میں مبتلا کر دے)

اس کی تفسیر کے سلسلے میں ابو عبیدہ کا قول ہے کہ جس نے اپنی جان کو ہلاک اور اسے تباہ کیا، حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا مجھے یہ بات پسند ہے کہ میرے سر میں نیل لگا ہو، میری قمیص دھلی ہوئی ہو اور میرے جو تول کے تسمے ہوں حضور! کہیں میری یہ خواہشیں کبر اور غرور کی بنا پر تو نہیں ہیں؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لفظ میں جواب دیتے ہوئے ارشاد فرمایا (رَأَى مَن سَقِيَهُ نَفْسَهُ سِوَاكَ وَغَيْصِ النَّاسِ كِبْرًا وَغُرُورًا اس شخص کا ہوتا ہے جو حق کے بارے میں جاہل اور نادان ہو اور لوگوں کی عیب جوئی کرے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد اس معنی سے قریب ہے کہ سفقہ سے مراد جہالت ہو یعنی اس شخص میں غرور ہوتا ہے جو حق کے بارے میں جاہل ہو اس لیے کہ جہل پر بھی لفظ سفقہ کا اطلاق ہوتا ہے۔ واللہ اعلم!

سفید پر پابندی عائد کرنے کے متعلق فقہاء اہل تصوف کے اختلاف کا ذکر

حضرت امام ابو حنیفہ کی رائے یہ تھی کہ ایک عاقل بالغ آزاد انسان پر اس کی نادانی اور سیو فی یا فضول خرچی یا قرض اور دیوالیہ ہونے کی بنا پر پابندی نہیں لگائی جاسکتی۔ اگر قاضی یا عدالت نے اس پر پابندی عائد کر دی ہو اور پھر وہ اپنے اوپر کسی قرض کا اقرار کرے یا اپنے مال میں خرید و فروخت یا ہبہ کے ذریعہ یا کسی اور طریقے سے تصرف کرے تو اس کا یہ تصرف درست ہوگا۔ اگر اس میں معاملات کی اہلیت اور سمجھداری کے آثار نظر نہ آئیں تو اس کے تصرفات باطل ہوں گے اور اسے اس کا مال خرچ کرتے نہیں دیا جائے گا۔ لیکن اس کے باوجود اگر وہ اپنے اوپر کسی انسان کے حق کا اقرار کرے گا یا اس کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کرے گا تو اس کا یہ تصرف جائز ہوگا۔ اس کا مال اس وقت تک اس کے حوالے نہیں کیا جائے گا جب تک وہ بچپن برس کا نہیں ہو جائے گا۔

اس کے بعد خواہ اس میں اہلیت اور سمجھداری کے آثار نظر نہ بھی آئیں، اس کا مال اس کے حوالے کر دیا جائے گا۔ پابندی کے متعلق عبید اللہ بن الحسن کا قول بھی امام ابو حنیفہ کے قول کی طرح ہے۔ شعبہ نے منیرہ کے واسطے سے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ آزاد انسان پر کسی قسم کی پابندی نہیں لگائی جائے گی۔ ابن عون نے محمد بن سیرین سے روایت کی ہے کہ آزاد کے تصرفات پر کوئی پابندی نہیں۔ پابندی صرف غلام پر لگائی جاتی ہے۔

حسن بصری سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ جب کوئی شخص سفید ہوگا میں اس پر پابندی لگا دوں گا۔ اور جب کسی کو متلس یعنی دیوالیہ قرار دے کر اسے قید کر دوں گا تو اس پر پابندی لگا دوں گا اور اس کے بیع و شراہ و قرض کے متعلق اقرار کو جائز قرار نہیں دوں گا۔ اہلیت اگر وہ ثبوت پیش کرے گا کہ اس نے یہ تصرف پابندی لگنے سے پہلے کیا ہے

تو اس صورت میں اس کا یہ تصرف جائز قرار دیا جائے گا۔

طحاوی نے ابن ابی عمران سے، انھوں نے ابن سماعہ سے اور انھوں نے امام محمد سے پابندی لگانے کے متعلق امام ابو یوسف جیسا قول نقل کیا ہے اور مزید یہ کہا ہے کہ جب ایک شخص کی حالت ایسی ہو جائے جس کی بنا پر وہ پابندی لگائے جانے کا مستحق قرار پائے تو خواہ قاضی یا عدالت اس پر پابندی لگائے یا نہ لگائے، اس پر پابندی عائد ہو جائے گی۔

امام ابو یوسف کا قول یہ تھا کہ ایسے حالات پیدا ہونے کی بنا پر اس پر اس وقت تک پابندی نہیں لگے گی جب تک قاضی اس پر پابندی عائد نہیں کرے گا۔ قاضی کے حکم سے وہ پابند شمار ہوگا۔ امام محمد کا قول ہے کہ اگر ایک شخص بالغ ہو جائے لیکن اس میں سمجھداری اور اہلیت کے آثار نظر نہ آئیں تو اس کا مال اس کے حوالے نہیں کیا جائے گا اور اس کی خرید و فروخت اور بیعہ وغیرہ کوئی چیز جائز قرار نہیں دی جائے گی۔ اس کی حیثیت ایک نابالغ کی سی ہوگی۔

اس کی بیع و شراعت حاکم کے سامنے پیش کی جائے گی اگر حاکم مناسب سمجھے گا تو اسے جائز قرار دے سکے گا۔ اس کے اندر جب تک سمجھداری اور اہلیت کے آثار نظر نہیں آئیں گے اس وقت تک اس کی حیثیت اس بچے کی سی ہوگی جو ابھی بالغ نہیں ہوا۔ البتہ نابالغ کے باپ کی طرف سے مقررہ کردہ وصی درجے نابالغ کی نگہداشت کی وصیت کی گئی ہو کہ لیسے نابالغ کی طرف سے خرید و فروخت کی اجازت ہے لیکن بالغ ہونے کی صورت میں وصی کے لیے اس کی اجازت صرف حاکم کے حکم کے ذریعے ہوگی۔

ابن الحکم اور ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ آپ نے فرمایا: جو شخص اپنے زیرِ تولیت فرد پر پابندی لگانا چاہے تو سلطان کے پاس جا کر یہ پابندی لگائے تاکہ سلطان لوگوں کو اس سے لگا کر دے اور اپنی مجلس میں اس کی یہ بات سن کر اس پر گواہ مقرر کر دے۔ اس کے بعد سلطان اس سفیہ کے لیے ہوئے تمام لین دین اور قرض وغیرہ کو رد کرنے کا حکم جاری کرے گا۔ اس کے بعد اس کی حالت درست ہونے پر بھی اس کے ذمہ کوئی چیز عائد نہیں ہوگی۔

سفیہ اگر غلام ہو تو اس کا بیسٹ مختلف ہوگا۔ اگر زیرِ تولیت سفیہ وفات پا جائے اور اس نے قرض لے رکھا ہو تو ولی اس کی طرف سے قرض ادا کرنے کا پابند نہیں ہوگا۔ اس کی موت کے بعد ولی کی حیثیت وہی ہوگی جو اس کی زندگی میں تھی۔ البتہ سفیہ اپنے تہائی مال میں قرض کی ادائیگی کی وصیت کر سکتا ہے۔ اس صورت میں ولی اس کی طرف سے ادائیگی کرے گا۔

جب لڑکا بالغ ہو جائے تو اسے اپنے باپ کی طرف سے لین دین کرنے کی اجازت ہوگی۔
 خواہ باپ بوڑھا اور کمزور ہی کیوں نہ ہو۔ البتہ اگر بیٹا باپ کے زیرِ تربیت ہو یا سقیم یا ضعیف ^{العقل}
 ہو تو وہ اپنے باپ کی طرف کوئی لین دین نہیں کر سکتا۔ فریابی نے سفیان ثوری سے قول باری
 رَوَاتُوا الْبَيْتَ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ
 أَمْوَالَهُمْ وَأَوْتُوا لَهُمْ انکاح کی آیت تک کہ وہ نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں پھر اگر تم ان
 کے اندر اہلیت پاؤ تو ان کے مال ان کے حوالے کر دو اس کی تفسیر کے سلسلے میں یہ منقول ہے کہ رشد سے
 مراد سمجھ اور عقل اور مال کی حفاظت ہے۔

سفیان ثوری کہا کرتے تھے کہ جب تنیم میں دو باتیں پیدا ہو جائیں تو پھر اسے کوئی دھوکا
 نہیں دے سکتا۔ اول بلوغت دوم مال کی حفاظت۔ مزنی نے امام شافعی سے روایت کی ہے
 کہ آپ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے تمہیں کامل مال ان کے حوالے کرنے کا حکم دو باتوں پر دیا ہے ان دو
 باتوں کی موجودگی کے بغیر ان کا مال ان کے حوالے نہیں کیا جاسکتا۔

اول بلوغت، دوم رشد۔ رشد سے مراد دینی لحاظ سے اہلیت کا نام ہے کہ اس کی گواہی
 جائز ہو جائے۔ ساتھ ساتھ مال کی دیکھ بھال اور سنبھال کر رکھنے کی اہلیت بھی ہو۔ اسی طرح عورت
 کے اندر اگر رشد یا اہلیت کا رُخ نظر آ جائے تو اسے اس کا مال حوالے کر دیا جائے گا خواہ اس کا نکاح تو
 چکا ہو یا نہ ہو جس طرح کہ لڑکے کا مسئلہ ہے کہ بلوغت اور صلاحیت کی موجودگی پر اس کا مال اس
 کے حوالے کر دیا جائے گا خواہ اس کا نکاح ہو چکا ہو یا نہ ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں
 کے حکم میں یکساںیت رکھی ہے اور نکاح کا ذکر نہیں کیا ہے۔

اگر امام یا حاکم اس کی نادانی اور مالی ٹٹانے کی بنا پر اس پر پابندی لگائے گا تو اس پر گواہ
 بھی مقرر کرے گا۔ اس کے بعد جو شخص اس کے ساتھ لین دین کرے گا وہ اپنا مال ضائع
 کرے گا۔ اگر پابندی ہٹائے جانے کے بعد اس کی پھر وہی پہلی والی حالت ہو جائے تو اس پر
 دوبارہ پابندی لگادی جائے گی اور جب اس کی حالت بہتر ہو جائے کہ پابندی کی ضرورت
 باقی نہ رہے تو پھر اس پر سے پابندی ہٹالی جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے آیت ہر نیت سے ان لوگوں کی دلیل کا ذکر کر دیا ہے
 جو پابندی کے قائل ہیں اور ان لوگوں کی دلیل کا بھی جو اس کے قائل نہیں ہیں اور ہم نے یہاں
 یہ بھی کہہ دیا تھا کہ زیادہ واضح بات یہ ہے کہ پابندی نہیں ہونی چاہیے اور تصرفات کا

جو تاد ہونا چاہیے۔ پابندی کے قائلین کا استدلال اس روایت سے ہے جو ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے کی ہے کہ عبداللہ بن جعفر حضرت زبیر کے پاس آئے اور کہنے لگے کہ میں نے ایک سودا کیا ہے لیکن علیؑ مجھ پر پابندی لگانا چاہتے ہیں۔

یہ سن کر حضرت زبیر نے فرمایا: اس سودے میں میں تمہارا شریک بن جاتا ہوں، پھر حضرت علیؑ امیر المؤمنین حضرت عثمانؓ کے پاس آئے اور عبداللہ بن جعفر پر پابندی لگانے کے متعلق ان سے بات کی، حضرت زبیرؓ بھی وہاں موجود تھے فرمانے لگے اس سودے میں میں اس کا شریک ہوں۔ یہ سن کر حضرت عثمانؓ نے فرمایا، میں اس پر کیسے پابندی لگا سکتا ہوں جس کا شریک زبیر جیسے انسان ہیں۔ استدلال کرنے والوں کا یہ کہنا ہے کہ ان تمام حضرات نے پابندی کو جائز سمجھا نیز انہوں نے اسے پابندی سے بچانے کی خاطر حضرت زبیرؓ کی مشارکت کو کبھی درست جانا۔ یہ واقعہ صحابہ کرام کے سامنے ہوا اور کسی کی طرف سے اس کی مخالفت نہیں ہوئی۔

ابو بکرؓ حصاص کہتے ہیں کہ اس واقعے میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو اس پر دلالت کرتی ہو کہ حضرت زبیرؓ بھی حجری یعنی پابندی کے قائل تھے۔ اس سے صرف یہ بات معلوم ہوتی کہ وہ حضرت عثمانؓ کی طرف سے لگائی جانے والی پابندی کو گوارا کر رہے تھے لیکن یہ بات اس پر دلالت نہیں کرتی کہ وہ اس معاملے میں حضرت عثمانؓ کے ہم خیال بھی تھے، کیونکہ تمام اجتہادی مسائل میں اختلافی اقوال کا یہی حکم ہے۔ نیز پابندی کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک تصرفات اور اقرار پر پابندی اور دوسری مال حوالے کرنے پر پابندی۔

اب یہ ممکن ہے کہ حضرت علیؑ اور حضرت عثمانؓ جس پابندی کے قائل تھے وہ دوسری قسم کی پابندی ہو کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس وقت عبداللہ بن جعفر کی عمر پچیس برس کی نہ ہو۔ امام ابو حنیفہؒ بھی اس کے قائل ہیں، اس عمر کو پہنچنے سے اس میں سمجھداری اور اہلیت کے آثار نظر نہ آنے پر اسے اس کا مال حوالے نہ کیا جائے۔ خود عبداللہ بن جعفر جو صحابی ہیں، پابندی کے قائل نہیں ہیں اس لیے یہ دعویٰ کرنا مشکل ہے کہ اس مسئلے میں صحابہ کرام کا اتفاق تھا۔

پابندی کے قائلین کا استدلال اس حدیث سے بھی ہے جس کی زہری نے عروہ سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ جب انہیں یہ اطلاع ملی کہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے یہ سن کر کہ انہوں نے حضرت عائشہؓ سے اپنی جائداد کے کچھ حصے فروخت کر دیے ہیں، کہا ہے کہ عائشہؓ اس کام سے رک جائیں ورنہ میں (بحیثیت خلیفہ) ان پر پابندی عائد کر دوں گا۔

تو یہ فرمایا: میں اللہ کی خاطر اپنے اوپر یہ لازم کرتی ہوں کہ آئندہ ان سے کبھی بات نہ کروں گی۔
اس سے پابندی کے قائلین نے یہ استدلال کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن الزبیر اور
حضرت عائشہؓ دونوں ہی پابندی کے قائل تھے۔ حضرت عائشہؓ نے صرف اس لیے ناپسند
کیا تھا کہ حضرت عبداللہ بن الزبیر نے انہیں بھی ان لوگوں میں شمار کر لیا تھا جو پابند کر دیے جانے
کے مستحق تھے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو حضرت عائشہؓ حضرت ابن الزبیر کی تردید کرتے ہوئے یہاں
کہ دیتیں کہ حجر یعنی پابندی لگانا کسی طرح جائز نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ پابندی لگانے کے سلسلے میں حضرت عائشہؓ کی ناپسندیدگی اور
تنقید ظاہر ہو چکی ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ وہ حجر کو جائز نہیں سمجھتی تھیں۔ اگر یہ بات
نہ ہوتی اور اس معاملے میں اجتہاد کی گنجائش ہوتی تو حضرت عائشہؓ اسے ہرگز ناپسند نہ کرتیں۔ ان
کی تنقید اس پر دلالت کرتی ہے کہ وہ اس معاملے میں اجتہاد کی گنجائش کو بھی تسلیم نہیں کرتی تھیں۔
اگر یہ کہا جائے کہ حضرت عائشہؓ اپنی ذات پر پابندی کو پسند نہیں کرتی تھیں، لیکن مطلقاً
پابندی کے متعلق ان کی رائے یہ نہیں تھی۔ اگر وہ حجر کے متعلق اجتہاد کی گنجائش کو تسلیم نہ کرتیں تو
یہ کہہ دیتیں کہ حجر جائز نہیں ہے اور ان کا اتنا ہی کہنا اپنے اوپر پابندی کی ناپسندیدگی کے
اظہار کے لیے کافی ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت عائشہؓ نے حجر کو
علی الاطلاق مسترد کر دیا ہے۔

اس کی دلیل ان کا یہ قول ہے کہ: ”میں اللہ کی خاطر اپنے اوپر یہ لازم کرتی ہوں کہ میں
ان سے کبھی نہیں بولوں گی۔“ اس قول میں کوئی ایسی دلالت موجود نہیں جس سے یہ معلوم ہو سکے
کہ انہوں نے صرف اپنی ذات پر پابندی کو مسترد کر دیا تھا اور اسے علی الاطلاق مسترد نہیں کیا تھا۔
حجر یعنی پابندی کے بطلان پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جسے ہمیں محمد بن بکر نے بیان
کی ہے، انہیں ابوداؤد نے، انہیں القعنبی نے مالک سے، انہوں نے عبداللہ بن دینار سے اور
انہوں نے حضرت ابن عمر سے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ذکر کیا کہ مجھے خرید و فروخت
میں ٹھگ دیا جاتا ہے، یہ سنی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم خرید و فروخت کرو
تو یہ کہہ دیا کرو کہ: لا خلیۃ، کہ کوئی ٹھگ نہیں)

چنانچہ وہ شخص خرید و فروخت کرتے ہوئے یہ فقرہ کہہ دیا کرتا تھا، ہمیں محمد بن بکر نے روایت
بیان کی انہیں ابوداؤد نے انہیں محمد بن عبداللہ بن الزبیر اور ابوالاسود نے

ابو ثور کلبی نے، انھیں عبدالوہاب نے کہ انھیں سعید نے قتادہ سے، انھوں نے حضرت انس بن مالک سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک شخص خرید و فروخت کیا کرتا تھا لیکن وہ حساب کتاب میں بڑا کمزور تھا۔ اس کے رشتے دار اسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے آئے اور اس پر پابندی لگانے کی اس بنا پر درخواست کی کہ وہ حساب و کتاب میں کمزور ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے بلا کہ بیع سے روک دیا۔

اس نے عرض کیا کہ میں بیع کے بغیر رہ نہیں سکتا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر تم بیع سے باز نہیں رہ سکتے تو بیوہ کے گرتے وقت یہ کہہ دیا کرو کہ ھاو ھاو لا خلاۃ انتی انتی قیمت ہے اور اس میں کوئی ٹھگی نہیں

پہلی حدیث میں یہ ذکر ہوا کہ اسے سودوں میں ٹھگ دیا جاتا تھا لیکن آپ نے اسے نہ تو خرید و فروخت سے روکا اور نہ ہی اس کے تصرفات پر پابندی عائد کی۔ اگر پابندی لگانا ضروری ہوتا تو آپ اس شخص کو خرید و فروخت کے لیے آزاد نہ چھوڑتے اور جس پابندی کا وہ مستحق تھا اسے اس پر عائد کر دیتے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے یہ فرمایا تھا کہ جب تم سودے کرنے لگو تو یہ کہہ دیا کرو کہ کوئی ٹھگی نہیں ہے۔ گویا آپ نے اسے خرید و فروخت کی اس شرط پر اجازت دے دی تھی کہ وہ پورا بدل نقصان اٹھائے بغیر وصول کر لیا کرے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ پھر پابندی کے ثبات کے قائلین کو ہماری طرف سے اس بات پر راضی ہوتا چاہیے جس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس سفید کے لیے راضی ہو گئے تھے جسے بیع و شرا میں ٹھگ دیا جاتا تھا۔ جبکہ فقہاء میں سے کوئی بھی سفید اور ناوان قسم کے انسان پر یہ شرط عائد نہیں کرتا نہ تو قائلین میں سے کوئی اور نہ ہی اسے تسلیم نہ کرنے والوں میں سے کوئی۔ اس لیے کہ جو فقہاء حجر کے قائل ہیں ان کا کہنا یہ ہے کہ حاکم وقت اس پر پابندی لگائے گا اور اسے تصرفات سے روک دے گا۔ وہ اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ ایسے شخص کو مطلقاً تصرفات سے روکا کرے کہ یہ گنجائش دے دی جائے کہ خرید و فروخت کے وقت وہ یہ کہہ دیا کرے کہ لا خلاۃ جبکہ حجر کو تسلیم نہ کرنے والے بہ صورت اس کے تصرف کو جائز قرار دیتے ہیں۔

اس لیے اس حدیث سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ سفید اگر قائل ہو تو اس پر پابندی لگانا باطل ہے۔ نیز اگر سفید کے بارے میں یہ اعتماد جائز ہے کہ وہ اس شرط کی پابندی کرے گا اور ہر قسم کے سود

کے وقت وہ بی جملہ (لاخطابۃ) کہے گا تو پھر اس کے متعلق یہ اعتقاد بھی جائز ہو گا کہ وہ خرید و فروخت کے تمام عقود درست طریقے سے کرے گا اور ان میں نقصان اٹھانے سے بچے گا۔

حدیث میں وارد لفظ (اذا یا لیت فقل لاخطابۃ جب تم سودا کرنے لگو تو لاخطابۃ کا فقرہ کہہ دیا کرو) کا مدلول امام محمد کے مسلک کے لحاظ سے پوری طرح درست رہتا ہے۔ ان کا قول ہے کہ سفید جب بائع ہو جائے اور اس کا معاملہ حاکم کے سامنے پیش کر دیا جائے تو وہ اسے عقود اور سودوں کی اجازت دے دے جس میں نقصان اور گھائے کا امکان نہ ہو۔ لیکن باقی ماند حضرات جو حجر کے قائل ہیں وہ اس چیز کا اعتبار نہیں کرتے۔

ابو بکر حیاص کہتے ہیں کہ یہ کہنا درست ہے کہ امام محمد کا مسلک بھی حدیث کے خلاف ہے اس لیے کہ امام محمد جو علیہ السلام نے حج زدہ شخص کے لین دین کو جائز قرار نہیں دیتے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ یہ معاملہ قاضی عدالت کے سامنے پیش ہو گا اور عدالت اس کے جواز کا سٹیفکیٹ دے گی۔ اس طرح امام محمد ایسے شخص کے بیع کو قاضی کی اجازت تک موقوف رکھتے ہیں جس طرح کہ ایک ایسی شخص اس کی اجازت کے بغیر اس کی طرف سے کوئی سودا کر لے تو اس کا یہ سودا اس کی اجازت تک موقوف رہے گا۔ دوسری طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کی بیع کو موقوف نہیں کیا تھا جسے آپ نے فرمایا تھا کہ جب بیع کرنے لگو تو کہہ دیا کرو "لاخطابۃ" بلکہ آپ نے اس کی بیع کو اس فقرہ کے کہہ دینے پر جائز اور نافذ قرار دیا تھا اس بنا پر حجر کے اثبات کے قائلین کا مسلک اس روایت کے خلاف ہے۔

حضرت انس کی حدیث سے دونوں فریق استدلال کرتے ہیں۔ اثبات کے قائلین کا استدلال یہ ہے کہ حدیث میں مذکور شخص کے رشتہ دار سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے کر آئے تھے اور عرض کیا تھا کہ اس پر پابندی لگا دی جائے کیونکہ یہ حساب کتاب میں کمزور ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کی یہ بات ناپسند نہیں کی بلکہ اس شخص کو بیع و شرا سے روک دیا لیکن جب اس نے یہ کہا کہ میں خرید و فروخت کے بغیر رہ نہیں سکتا تو آپ نے اس سے کہہ دیا کہ جب سودا طے کرنے لگو تو لاخطابۃ کہہ دیا کرو۔

اس طرح آپ نے نقصان نہ اٹھانے اور نقصان نہ پہنچانے کی شرط پر اسے بیع و شرا کی اجازت دے دی۔ حجر کو تسلیم نہ کرنے والے اس حدیث سے اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ جب اس شخص نے عرض کیا کہ میں بیع و شرا کے بغیر نہیں رہ سکتا تو آپ نے اس کے تصرفات سے پابندی اٹھا کر

سے اجازت دے دی اور فرمایا کہ جب بیع و شراء کرنے لگو تو لاکھ لاکھ کا فقرہ کہہ دیا کرو۔ اگر پابندی لگانا واجب ہوتا تو اس کا یہ کہنا کہ میں بیع و شراء کے بغیر نہیں کر سکتا۔ اس سے پابندی کو دور نہیں کر سکتا تھا۔ اس لیے کہ پابندی کے قائلین میں سے کوئی بھی اس بنا پر اس سے پابندی ہٹانے کا روادار نہیں ہے کہ وہ بیع و شراء کے بغیر نہیں کر سکتا۔

جس طرح بچپان اور مجنون دونوں سب کے نزدیک پابندی کے مستحق ہیں۔ ان پر لگی ہوئی پابندی اس بنا پر ختم نہیں ہو سکتی کہ وہ یہ کہیں ہم بیع و شراء کے بغیر نہیں کر سکتے۔ اور ان سے کبھی نہیں کہا جائے گا کہ جب تم خرید و فروخت کرو تو لاکھ لاکھ کا فقرہ کہہ دیا کرو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اس شخص کو آپ کی لگائی ہوئی شرط پر بیع و شراء کے لیے کھلی اجازت اس بات کی دلیل ہے کہ حجر واجب نہیں ہے۔

آپ کا اس شخص کو پہلے بیع سے روک دینا اور پھر یہ کہنا کہ لاکھ لاکھ کا فقرہ کہہ کر بیع و شراء کر لو، اس کے ساتھ ہمدردی کرنے اور مال کے بارے میں احتیاط برتنے کی خاطر تھا۔ جس طرح کہ کسی ایسے شخص کو جو سمندر کے راستے یا خطرناک شاہراہ کے ذریعے تجارت کرنے جا رہا ہو یہ کہیں کہ اپنا مال خطرے میں نہ ڈالو اور اس کی حفاظت کرو۔ یا اسی قسم کا کوئی اور حکم ادا کریں تو آپ کا یہ کہنا اس پر پابندی لگانے کے مترادف نہ ہوگا بلکہ یہ ایک نیک مشورہ اور اس سے ہمدردی کا اظہار ہوگا۔ حجر کے بطلان پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ کسی کا اس میں اختلاف نہیں ہے کہ سفید اگر ایسی بات کا اقرار کرے جو حد اور قصاص کی موجب ہو تو اس کا یہ اقرار درست ہوگا۔ حالانکہ حد اور قصاص قبیحہ کی بنا پر ساقط ہو جاتے ہیں۔ اس لیے انسانوں کے حقوق کے متعلق جو شبہ کی بنا پر ساقط نہیں ہوتے اس کا اقرار بطریق اولیٰ درست ہونا چاہیے۔

اگر درج بالا دلیل پر کوئی یہ اعتراض کرے کہ مریض اگر حد اور قصاص واجب کرنے والا اقرار کرے تو وہ درست ہوگا لیکن اس کا کوئی مالی اقرار یا ہبہ اس صورت میں جائز نہیں ہوگا۔ جبکہ اس پر اس قدر قرض ہو جس کی ادائیگی میں اس کا سارا مال صرف ہو جائے۔ اس بنا پر حد اور قصاص میں اس کے اقرار کا جواز اس کے مالی اقرار اور مال میں اس کے تصرف کے جواز کی دلیل نہیں بن سکتا۔ تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک مریض کا ہر قسم کا اقرار جائز ہے۔

ہم اس کے اقرار کو اس وقت باطل قرار دے گے جب مریض الموت میں وہ ایسا کرے۔ کیونکہ بیماری کے دوران کیے ہوئے تصرفات کے حتمی فیصلے کے لیے انتظار کیا جائے گا اور اس سلسلے میں اس

کی موت کا اعتبار کیا جائے گا اگر وہ اسی بیماری میں وفات پا گیا جس میں اس نے تصرفات کیے تھے۔ تو ان کے یہ تمام تصرفات اس کے غیروں کے حق میں چلے جائیں گے جو اس سے بڑھ کر ان تصرفات کے حق دار تھے اور یہ ہیں اس کے قرضخواہ اور ورثاء گویا ان تصرفات کا جو ازاب لوگوں کی اجازت پر موقوف ہوگا۔

تاہم جب تک اس پر موت کی کیفیت طاری کر دینے والی بیماری لگ نہ جائے اس وقت تک وہ اپنی موجودہ حالت میں تصرف کر سکتا ہے اور اس کے تمام تصرفات جائز ہوں گے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ہم اس کے لیے ہونے سے پہلے کو قسح نہیں کرتے اور اس کے آزاد کردہ غلاموں کو کام کر کے اپنی آزادی کے لیے پیسے بھرتے پر مجبور نہیں کرتے جب تک اس کا انتقال نہیں ہو جاتا۔ دوسرے الفاظ میں اگر اس بیماری سے وہ صحت یاب ہو گیا تو اس کے تمام تصرفات برقرار رہیں گے اور اگر وفات پا گیا تو منسوخ ہو جائیں گے۔

تاہم آزاد کردہ غلاموں کو دوبارہ غلام نہیں بنایا جائے گا بلکہ ان سے کہا جائے گا کہ محنت مزدوری کر کے اپنی قیمت و رثاء امد قرضخواہوں کو بھردو اور آزادی لے لو، اس لیے زندگی کی حالت میں (جبکہ وہ مریض الموت میں گرفتار نہ ہو) حد اور قصاص کے اقرار اور مالی اقرار کی حیثیت یکساں ہے۔ اس میں کوئی فرق ہے۔

حجر کے اثبات کے قائلین درج ذیل آیات قرآنی سے استدلال کرتے ہیں۔ قول باری ہے
 رَوَّكُ تَبْدِيًّا وَرَتْبِيْرٌ لِّعِيْبَةٍ بَعِيْبَةٍ مِّنْهُ يَوْمَ يَدْعُ إِلَىٰ عُنُقِكَ وَرَأَيْتَ لِمَا يَدْعُونَكَ إِلَىٰ عُنُقِكَ
 کنارہ کش رہو)

پہلی آیت میں تبذیر سے روکا گیا ہے اور اس کی مذمت کی گئی ہے اس لیے امام وقت پر لازم ہے کہ وہ تبذیر کرنے والوں پر پابندی لگا دے اور انھیں مالی تصرفات سے روک دے۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مال کو ضائع کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اس ارشاد کا بھی تقاضا یہی ہے کہ اس پر پابندی لگا کر اسے اپنا مال ضائع کرنے سے روک دیا جائے۔

ہم کہتے ہیں کہ درج بالا استدلال میں حجر کے اثبات کی کوئی بات نہیں ہے۔ اس لیے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ تبذیر کی ممانعت ہے اور تبذیر کرنے والے کو اس سے روکا گیا ہے لیکن تبذیر کی ممانعت میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جو حجر کو واجب کر دے اس لیے کہ اس سے تبذیر کی ممانعت تو

ہو جاتی ہے لیکن یہ بات کہ نہیں اسے اپنے مال میں تصرف کرنے سے روکتی ہے اور اس کے لیے بیع و شراک کو باطل کر دیتی ہے۔

اسی طرح اس کے تمام اقراروں اور تصرف کی تمام صورتوں کو ناجائز قرار دیتی ہے تو یہ ایسا نکتہ ہے جس پر ہم اور ہمارے مخالفین کے درمیان اختلاف لائے ہے۔ آیت میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جو ان میں سے کسی بات کی ممانعت کرتی ہو۔ وہ اس طرح کہ فی نفسہ اقرار کا تذبذب کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ اگر وہ تذبذب کرنے والا ہوتا تو پھر تمام اقرار کرنے والوں کو ان کے اقرار سے روک دینا واجب ہو جاتا۔

اسی طرح اس بیع میں بھی کوئی تذبذب نہیں ہے جو کسی کی مدد کی خاطر اس کے ساتھ کی جائے اس لیے کہ اگر یہ تذبذب کی صورت ہوتی تو تمام لوگوں کو اس سے روک دینا واجب ہوتا۔ یہی بات ہبہ اور صدقہ میں بھی پائی جاتی ہے۔ اس لیے آیت جس چیز کی مقتضی ہے وہ صرف یہ ہے کہ تذبذب کی ممانعت کی گئی ہے اور تذبذب کرنے والے کی مذمت بھی کی گئی ہے۔ اب اس سے ان عقود میں حجر کے اثبات پر استدلال کرنا کہاں تک درست ہو گا جن میں کوئی تذبذب کی صورت ہوتی نہیں ہے۔ البتہ آیت سے امام محمد کے مسلک کے لیے استدلال درست ہے اس لیے کہ آپ سفیہ کے ان عقود کے جواز کے قائل ہیں جن میں محابات یعنی دوسرے کی رعایت اور مدد کا پہلو نہ ہو اور نہ ہی اپنے کو تلف کرنے کی کوئی صورت ہو۔ تاہم اتنی بات ضرور ہے کہ آیت میں صرف تذبذب کرنے والوں کی مذمت اور تذبذب سے ممانعت ہے جو شخص حجر کا قائل نہیں اس کا کہنا یہ ہے کہ تذبذب قابل مذمت ہے اور اس کی ممانعت ہے۔ لیکن حجر اور تصرف کی ممانعت کو واجب کرنے والی کوئی چیز آیت میں موجود نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ انسان کو بحری سفر اور ہر خطرہ استوں کے ذریعے تجارت کی غرض سے اپنا مال لے جانے سے روکا گیا ہے کہ کہیں اس کا مال ضائع نہ ہو جائے لیکن حاکم وقت اسے پابندی لگانے کے طور پر اس کام سے روک نہیں سکتا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص لپتے کھجور کے درختوں اور دیگر درختوں اور فصلوں کو یونہی پڑا رہنے دے اور ان کی آبپاشی نہ کرے اور اپنی زمینوں اور مکانات کو یاد نہ کرے تو امام کو یہ اختیار نہیں ہو گا کہ وہ اسے ان چیزوں پر ایسے نحرپ کرے پر مجبور کرے تاکہ اس کا یہ مال اور جائیداد تباہ ہونے سے بچ جائے۔

ٹھیک اسی طرح وہ ایک شخص کے لین دین پر پابندی نہیں لگا سکتا جس میں اسے مالی نقصان

اٹھانے کا خطرہ ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے مال ضائع کرنے کی ممانعت پابندی کے جواز پر دلالت نہیں کرتی۔ جیسا کہ ہم تہذیبی و ضابطہ کے سلسلے میں بیان کر چکے ہیں۔
حجر کے بطلان اور حجور علیہ کے تصرف کے جواز پر ایک اور بات دلالت کرتی ہے۔ وہ یہ کہ جب کسی عاقل بالغ سے نادانی اور تہذیب کا ظہور ہو جائے امام محمد بن الحسن کے علاوہ باقی تمام ایسے فقہاء جو حجر کے واجب کے قائل ہیں یہ کہتے ہیں کہ ایسے شخص پر قاضی یا عدالت کی طرف سے اگر پابندی لگا دی جائے تو اس صورت میں پابندی لگنے کے بعد اس کے کیے ہوئے تمام لین دین اور افراد باطل ہو جائیں گے۔

اب جب کہ ایسے شخص کے حجر سے قبل کے تصرفات کو جائز قرار دے دیا گیا ہو تو حجر کا مطلب یہ ہوگا کہ قاضی کی طرف سے یہ کہا جائے گا کہ میں نے اس کے آئندہ کے تمام لین دین اور اقرار کو باطل قرار دیا ہے۔ لیکن یہ چیز درست نہیں ہے اس لیے اس میں ایک ایسے عقیدے یا سوئے کو فسخ کرنے کا حکم دیا گیا ہے جو ابھی تک وجود میں نہیں آیا ہے۔ اس کی حیثیت اس شخص کے قول کی طرح ہے جو کسی سے اس طرح گویا ہو کہ:

”ہر وہ بیع جو تو میرے ہاتھوں کرے گا اور ہر وہ عقد جو تو میرے ساتھ کرے گا میں اسے فسخ کرتا ہوں“ یا ہر وہ بیع یا بیع میں میری شرط پر ہوگا اسے میں باطل کرتا ہوں۔ یا کوئی عورت کسی سے یوں کہے کہ: ہر وہ معاملہ جو مستقبل میں تو میرے لیے کرنے والا ہے اسے میں باطل کرتی ہوں۔ یہ تمام صورتیں باطل ہیں۔ کیونکہ ایسے عقود کو فسخ کرنے کا کوئی جواز ہی نہیں ہے جو مستقبل کے اندر وجود میں آنے والے ہوں۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کی حجر کے متعلق جو رائے ہے اس کی وجہ سے ان کے خلاف یہ بات جاتی ہے کہ یہ دونوں حضرات ایسے شخص کے نکاح کو جائز سمجھتے ہیں جو وہ پابندی لگنے کے بعد ہر مثل کے عوض کسی عورت سے کرے حالانکہ اس جواز میں حجر کا ابطال موجود ہے اس لیے کہ حجر کا وجود اگر اس وجہ سے تھا کہ وہ اپنا مال ضائع نہ کرے تو وہ نکاح کر کے مال ضائع کرنے کے راستے پر لگ گیا ہے۔

وہ اس طرح کہ ایسا شخص کسی عورت سے ہر مثل کے عوض نکاح کر لیتا ہے اور سمبتری سے قبل ہی اسے طلاق دے دیتا ہے اس صورت میں نصف نہر کی ادائیگی اس پر لازم ہوگی۔ پھر وہ مسلسل نکاح کیے جاتا اور دخول سے پہلے طلاق دیے جاتا ہے اور ہر مثل کا نصف ادا کرتے کرتے اپنا

سارا مال قساع کر دیتا ہے۔ اس طریقے سے اس پر لگی ہوئی پابندی سے اس کے مال کو اتلاف سے بچانے کے سلسلے میں کوئی فائدہ نہیں ہوا۔

امام شافعی کی طرف سے ایسے شخص کے اندر اہلیت اور سمجھ بوجھ کے آثار پیدا ہونے اور اس کا مال اس کے حوالے کیے جانے کے لیے یہ شرط رکھی ہے کہ اس کی گواہی جائز اور قابل قبول ہو۔ لیکن یہ قول ایسا ہے کہ اس سے پہلے سلف میں سے کسی نے اسے اختیار نہیں کیا۔ اگر یہ شرط تسلیم کر لی جائے تو پھر فاسق و فاجر لوگ جن کی گواہی قابل قبول نہیں ہوتی، اگر حکام کے سامنے اپنے متعلق کوئی اقرار کریں تو ان کا یہ اقرار جائز نہ ہو اسی طرح ان کی بیع و شراء بھی درست نہ ہو۔

نیز گواہوں کے لیے پھر یہ مناسب ہو گا کہ وہ کسی ایسے شخص کی بیع کی گواہی نہ دیں جس کی عدالت یعنی دیانتداری اور سیرت و کردار کی درستی کا ثبوت نہ ہو۔ نیز قاضی یا عدالت کسی مدعی کا دعویٰ اس وقت قبول نہ کرے جب تک اس کی عدالت یعنی دیانتداری اور سیرت و کردار کی درستی کے متعلق پھان بین نہ کرے۔ نیز اس کے خلاف مدعا علیہ کے دعوے کی اس وقت تک تصدیق نہ کرے جب تک کہ اس کے نزدیک اس کی گواہی کا جواز ثابت نہ ہو جائے۔ کیونکہ امام شافعی کے نزدیک اس محجور علیہ کا اقرار درست نہیں ہوتا جو عدالت کی صفت سے موصوف نہ ہو اور جس کی گواہی اور لیں دین کا جواز نہ ہو۔ لیکن امام شافعی کا یہ مسلک اجماع کے خلاف ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک زمانے سے لے کر آج تک حقوق کے متعلق ہمیشہ جھگڑتے چلے آئے ہیں لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم یا سلف میں سے کسی نے یہ نہیں کہا ہے کہ میں تمہارے دعوے قبول نہیں کرتا اور میں کسی سے کسی شخص کے لیے ہوئے دعویٰ کے متعلق اس وقت تک نہیں پوچھتا جب تک کہ میرے نزدیک اس کی عدالت یعنی دیانتداری اور سیرت و کردار کی درستی کا ثبوت ہیما نہ ہو جائے جب کہ یہ روایت موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے حضرت ابوبکر کے اس شخص کو جو آپ کے پاس مقدمہ لے کر آیا تھا فاجر کہہ دیا گیا تھا۔

لیکن اس کے باوجود آپ نے اس کا مقدمہ خارج نہیں کیا اور نہ ہی کسی سے اس کی عدالت کے متعلق استفسار کیا۔ اس حدیث کی روایت ہمیں محمد بن بکر نے کی ہے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں ہشاد نے، انھیں ابوالاحوص نے سماک سے، انھوں نے علقمہ بن وائل حضرتی سے اور انھوں نے اپنے والد حضرت وائل سے کہ حضرت کا ایک شخص اور بنو کندہ سے تعلق رکھنے والا ایک دوسرا شخص دونوں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش ہوئے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ غلام ادھار لین دین کرنے کا مجاز نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر وہ کسی چیز کا اقرار کرتا ہے تو اپنے آقا کے اذن کے بغیر وہ ایسا نہیں کر سکتا۔ جبکہ آیت میں خطاب کا تعلق ایسے لوگوں سے ہے جو کسی دوسرے کی اجازت کے بغیر علی الاطلاق ایسا کر سکتے ہوں۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی کہ اس گواہی کی ایک شرط آزادی ہے۔

دوم قول باری (مِنْ ذُرِّيَّتِكُمْ) میں خطاب کی اس معنی پر دلالت ہو رہی ہے۔ کیونکہ اس قول باری کا ظاہر اس کا متقاضی ہے کہ یہ مرد اسرا ہے یعنی آزاد لوگ ہوں۔ غلام نہ ہوں۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (وَأَنْتُمْ حُرٌّ وَالْأَيُّمُ مِنْكُمْ) اور تم میں سے جو مجرور ہوں ان کے نکاح کر دو یعنی آزاد مرد۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اس پر اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول (وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ) اور تمہارے لڑکے غلاموں میں سے جو صالح ہوں) کو عطف کیا۔

اس لیے قول باری (مِنْكُمْ) میں غلام داخل نہیں ہوئے۔ اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ اس گواہی کی شرط اسلام اور حریت دونوں ہیں اور یہ کہ غلام کی گواہی جائز نہیں ہے اس لیے کہ اللہ کے اوپر وجوب کا معنی دیتے ہیں اور اللہ نے آزاد لوگوں کو گواہ بنانے کا امر کیا اس لیے دوسرے لوگوں یعنی غلاموں کی گواہی جائز نہیں ہوگی۔ مجاہد سے قول باری (وَأَسْتَشْهِدُ وَأَشْهَدُ مِنْ ذُرِّيَّتِكُمْ) کی تفسیر منقول ہے کہ اس سے مراد اسرا ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ کی درج بالا تفسیر اس پر دلالت کرتی ہے کہ غلام آیت میں داخل نہیں ہیں۔ اس میں ایسی کوئی دلالت نہیں ہے کہ ان کی گواہی باطل ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب فحوائض خطاب سے یہ ثابت ہو گیا کہ آیت میں اسرا مراد ہیں تو قول باری (وَأَسْتَشْهِدُ وَأَشْهَدُ مِنْ ذُرِّيَّتِكُمْ) میں مذکور امر ایجاب کا متقاضی ہوگا۔

گویا اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ آزاد مردوں میں سے دو گواہ مقرر کر لو اس لیے حریت کی شرط کو ساقط کرنا کسی کے لیے جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ اگر یہ جائز ہو جائے تو پھر مرد کو ساقط کرتا بھی جائز ہو جائے گا۔ اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ آیت غلام کی گواہی کے بطلان کو متضمن ہے۔

غلاموں کی گواہی کے مسئلے میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ قتادہ نے حسن بصری سے اور انہوں نے حضرت علیؑ سے یہ روایت کی ہے کہ بچے پر بچے کی اور غلام پر غلام کی گواہی جائز ہے۔ ابن عبد الرحمن بن سیمان نے روایت بیان کی، انھیں عبد اللہ بن احمد نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں عبد الرحمن بن ہمام نے کہ میں نے قتادہ کو یہ بیان کرتے ہوئے سنا تھا کہ حضرت علیؑ گواہی کے سلسلے میں

بچوں سے پوچھتے اور ان سے معلومات حاصل کرتے تھے (یعنی ان سے گواہی نہیں لیتے تھے) یہ روایت پہلی روایت کو کمزور کرتی ہے۔

حسن بن غیاث نے مختار بن فلفل سے اور انھوں نے حضرت انس سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: مجھے نہیں معلوم کہ کسی نے غلام کی گواہی مسترد کر دی ہو، عثمان البتی کا قول ہے کہ غلام کی اپنے آقا کے حق میں گواہی جائز نہیں البتہ دوسروں کے حق میں درست ہے۔ ابن شبرمرہ کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ ایسی گواہی کو جائز سمجھتے تھے اور قاضی شریح سے اس کا جواز نقل کرتے تھے۔ ابن ابی لیلیٰ غلاموں کی گواہی قبول نہیں کرتے تھے۔

جن دنوں یہ کوثر کے قاضی تھے، وہاں خوارج کا تسلط ہو گیا، انھوں نے ان سے غلاموں کی گواہی قبول کرتے نیز بہت سے ایسے مسائل تسلیم کرنے کا حکم دیا جن کے خوارج قائل تھے اور قاضی صاحب مخالف تھے، قاضی صاحب نے ان کے اس حکم کے سامنے سر جھکا دیا اور انھوں نے قاضی صاحب کو ان کے عہدے پر برقرار رکھا لیکن جب رات ہوئی تو قاضی صاحب چمکے سے اپنی سواری پر سوار ہو کر مکہ مکرمہ جا بیٹھے۔ جب عباسیوں کا دور آیا تو انھوں نے قاضی صاحب کو پھر سے کوثر کا قاضی مقرر کر دیا۔

زہری نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ حضرت عثمان نے غلام کے آزاد ہو جانے پر اس کی گواہی کے جواز کا فیصلہ دیا تھا بشرطیکہ اس سے پہلے اس کی گواہی رد نہ کی گئی ہو۔ شعبہ نے منیجر سے روایت کی ہے کہ ابراہیم نخعی معمولی معاملے میں غلام کی گواہی کو جائز قرار دیتے تھے بشعبہ نے یونس سے اور انھوں نے حسن زہری سے بھی اسی طرح کی روایت کی ہے۔

حسن زہری سے یہ بھی روایت ہے کہ غلام کی گواہی جائز نہیں ہے۔ حفص نے حجاج سے، انھوں نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ غلام کی گواہی جائز نہیں ہے امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زہری، ابن شبرمرہ (ایک روایت کے مطابق) امام مالک، حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ غلام کی گواہی کسی صورت بھی قابل قبول نہیں ہے۔

ابوبکر حباص کہتے ہیں کہ ہم نے آیت میں پائی جانے والی دلالت کا ذکر کیا ہے کہ اس میں جس گواہی کا ذکر ہے وہ آزاد مردوں کے ساتھ خاص ہے۔ غلاموں سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ ان کی گواہی کی نفی یہ قول یا رہی (وَكَيْفَ يَأْتِي الشُّهَدَاءُ إِذًا مَا كُفِّرُوا)۔ جب گواہوں کو گواہی دینے کے لیے بلا یا جائے تو وہ انکار نہ کریں) دلالت کرتا ہے بعض سے اس کی تفسیر یوں منقول

ہے کہ جب گواہ کو بلایا جائے تو اسے گواہی دے دینی چاہیے، بعض کا قول ہے کہ جب کسی کو گواہ بنا لیا گیا ہو اور پھر اسے گواہی کے لیے طلب کیا جائے تو وہ الکار نہ کرے۔

بعضوں نے یہ کہا ہے کہ دونوں صورتوں میں گواہ پر گواہی دینا واجب ہے۔ اور ظاہر ہے کہ غلام پر اس کے آقا کا حق ہوتا ہے اور وہ اس کی خدمت میں مصروف رہتا ہے اس لیے اسے آقا کی خدمت چھوڑ کر گواہی کے لیے جانے کا حق نہیں ہے بلکہ اسے اس سے روک دیا گیا ہے جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وہ گواہی دیتے پر مامور نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اس کے لیے اس بات کی بھی گنجائش نہیں ہے کہ آقا کی خدمت چھوڑ کر خط پڑھنے یا خط لکھوانے یا گواہ بننے میں مصروف ہو جائے۔ اس پر اس کے آقا کا اتنا حق ہے کہ حج اور جمعہ کے متعلق خطابِ الہی میں وہ شامل نہیں ہے اس لیے گواہی کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے کیونکہ گواہی کا معاملہ حج اور جمعہ کے معاملہ سے بھی کم درجے کا ہے۔

گواہی فرض کفایہ ہے جس کی بنا پر گواہوں پر اس کا تعین نہیں ہے جبکہ جمعہ اور حج افراد کا طور پر ہر ایک کے لیے متعین فرض ہے۔ جب آقا کے حق کی بنا پر حج اور جمعہ کی فرضیت اس پر لازم نہیں ہے تو آقا ہی کے حق کی بنا پر گواہی کا لزوم بطریق اولیٰ نہیں ہونا چاہیے۔

غلام کی گواہی کے ناقابل قبول ہونے پر درج ذیل آیات و دلائل کی تفسیر ہے (وَإِذَا قُمُوا لِلشَّهَادَةِ لِلَّهِ أَوْ لِلرَّسُولِ لِيَقُولُوا بِمَا قَامُوا عَلَيْهِمْ بِالْقِسْطِ شَهِدْ أَعْرَبَ لِلَّهِ قَدْحًا صَادِقًا وَمِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ أَعْرَبَ لِلرَّسُولِ لِيَقُولُوا بِمَا قَامُوا عَلَيْهِمْ بِالْقِسْطِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) اور اللہ کے لیے گواہی دو (تاقول یاری (وَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىَٰ أَنْ تَعْبُدُوا) اور خواہشات کی پیروی میں انصاف کے راستے سے نہ ہٹ جاؤ)

اللہ تعالیٰ نے حاکم وقت کو اللہ کے لیے گواہی دینے والا قرار دیا جس طرح کہ تمام لوگوں کو بھی یہی خطاب دیا گیا۔ اب جبکہ غلام حاکم نہیں بن سکتا تو اس کا گواہ بننا بھی درست نہیں ہوگا کیونکہ حاکم اور گواہ کے ذریعے ہی حکم کا ثبوت اور اس کا نفاذ ہوتا ہے۔

غلام کی گواہی کے بطلان پر اللہ تعالیٰ کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے۔ ارشاد ہوا (صَدَقَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَبْرُورًا لَا يَفْقِدُ رِعَالِي شَيْءًا وَاللَّهُ تَعَالَىٰ نَزِيفٌ أَعْرَبٌ) اس کی ملکیت میں ہے اور جسے کسی چیز کی قدرت حاصل نہیں ہے، اب یہ بات تو معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے قدرت کی نفی مراد نہیں لی ہے اس لیے کہ آزادی اور غلامی کے لحاظ سے طاقت اور قدرت میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔

اس لیے آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہاں اس کے اقوال، اس کے عقود، اس کے تصرفات اور اس کی ملکیت کی نفی مراد ہے۔ ذرا غور کرنے سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ آیت میں غلام کو ان باتوں کے لیے مثال قرار دیا گیا جن کی عرب کے لوگ پوجا کرتے تھے۔ اس مثال کا مقصد زور دے کر یہ بیان کرنا ہے کہ غلام کسی چیز یا تصرف کا مالک نہیں اور حقوق العباد سے متعلق اس کے اقوال کے نتیجے میں پیدا ہونے والے احکام باطل ہیں۔

حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ آپ نے اس آیت سے استدلال کیا ہے کہ غلام اپنی بیوی کو طلاق دینے کا بھی مالک نہیں ہے۔ اگر آیت کے الفاظ میں اس معنی کا احتمال نہ ہوتا تو حضرت ابن عباس اس سے یہ مفہوم انخذ نہ کرتے۔

اس لیے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ غلام کی گواہی، کسی گواہی کے نہ ہونے کی طرح ہے جس طرح کلاس کا لین دین، اس کا اقرار اور اس کے تمام قوی تصرفات کا حکم ہے۔ اب چونکہ غلام کی گواہی اس کا ایک قوی تصرف ہے تو یہ ضروری ہے کہ ظاہر آیت سے اس کے حکم کا وجود منتفی ہو جائے۔

غلام کی گواہی کے بطلان پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ گواہی جہاد کی طرح فرض کفایہ ہے جہاد کے لیے خطاب باری میں غلام شامل نہیں ہے اور اگر وہ جہاد میں شامل ہو کر جنگ بھی کرے تو مال غنیمت میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہوگا۔ اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ گواہی کے لیے خطاب باری میں بھی اس کی شمولیت نہ ہو اور اگر وہ گواہی دے بھی دے تو وہ قبول نہ ہوگی۔ اور جس طرح اس کے لیے جنگ میں شمولیت کا کوئی حکم ثابت نہیں ہے اسی طرح گواہی کا بھی کوئی حکم ثابت نہیں ہونا چاہیے۔ اور جس طرح اگر وہ جنگ میں شامل بھی ہو جائے تو مال غنیمت میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہوگا اسی طرح اگر وہ گواہی دے بھی دے تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔

اس پر ایک اور پہلو سے بھی دلالت ہو رہی ہے۔ وہ یہ کہ اگر غلام گواہی دینے کا اہل ہوتا اور اس کی گواہی کی بنا پر کسی مقدمے کا فیصلہ کر دیا جاتا، پھر وہ اپنی گواہی سے رجوع کر لیتا تو اس صورت میں اس کی گواہی کی روشنی میں ہونے والے فیصلے کے نتیجے میں پہنچنے والے نقصان کا اس پر تاوان لازم آتا اس لیے کہ یہ چیز گواہی کا اسی طرح لازمی حصہ ہے جس طرح حکم کا نفاذ جو حاکم کے ہاتھوں ہوتا ہے اس کا لازمی حصہ ہے۔

اب جب کہ گواہی سے پھر جانے کی بنا پر غلام کے ذمہ کوئی تاوان نہیں لگتا تو اس سے ہمیں یہ معلوم ہوا کہ یہ گواہی کا اہل ہی نہیں ہے اور اس کی گواہی کی بنا پر جاری کیا جانے والا حکم بھی ناجائز

ہوتا ہے۔

اسے ایک اول پہلو سے دیکھیے۔ ہمیں معلوم ہے کہ موتی کی میراث نذکر کی میراث کے مقابلے میں نصف ہے اور دو عورتوں کی گواہی کو ایک مرد کی گواہی کے مماثل قرار دیا گیا اس طرح عورت کی گواہی بھی مرد کی گواہی کے مقابلے میں نصف ہے اور اس کی میراث بھی مرد کی میراث کے مقابلے میں نصف ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ غلام جو سرے سے میراث کا اہل نہیں ہے۔ گواہی کا بھی اہل نہ ہو۔ اس لیے کہ ہم نے دیکھا ہے کہ میراث میں کسی کا گواہی کی کمی پر اثر ہوتا ہے اس لیے یہ واجب ہے کہ میراث کی نقی گواہی کی نقی کی بھی موجب بن جائے۔

حضرت علیؑ سے غلام کی گواہی کے جواز میں جو روایت ہے وہ روایت کے معیار کے مطابق درست نہیں۔ اگر یہ روایت درست مان بھی لی جائے تو اسے غلام کی اس گواہی پر محمول کریں گے جو وہ کسی غلام کے متعلق دے۔ ہمیں آزاد مردوں اور غلاموں کی گواہی کے جواز اور عدم جواز کی صورتوں کے متعلق فقہاء کے مابین کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔

اگر اس استدلال پر یہ اعتراض کیا جائے کہ اگر غلام حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث روایت کرتا ہے تو اس کی یہ روایت قبول کر لی جاتی ہے اور اس کی غلامی قبولیت کی راہ میں حائل نہیں ہوتی۔ اسی طرح اس کی غلامی اس کی گواہی کی راہ میں بھی حائل نہیں ہوتی چاہیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ روایت حدیث کو گواہی کے مسئلے کے لیے بنیاد نہیں بنایا جاسکتا۔ اس لیے گواہی کو اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ روایت حدیث کے سلسلے میں اگر راوی صرف ایک ہو تو اس کی روایت قبول کر لی جائے گی لیکن صرف ایک گواہ کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح روایت میں "فلان عن فلان عن فلان" (فلان نے فلان سے روایت کی، اس نے فلان سے روایت کی) کا طریقہ قابل قبول ہے اور اس عنعنہ کے تحت ہونے والی روایت کو قبول کر لیا جاتا ہے لیکن گواہی کے سلسلے میں یہ طریقہ قابل قبول نہیں ہے۔

البتہ گواہی پر گواہی کے طور پر یہ قابل قبول ہوگا۔ اسی طرح راوی یہ کہدے کہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا) تو اس کی روایت کردہ حدیث قبول کر لی جائے گی لیکن گواہ جب تک گواہی کا لفظ اپنی زبان پر نہیں لائے گا نیز آنکھوں سے دیکھنے اور کانوں سے سننے کا اقرار نہیں کرے گا اس وقت واقعہ کے متعلق اس کی گواہی قابل قبول

نہیں ہوگی۔

عورت اور مرد کا حکم روایت حدیث کے سلسلے میں یکساں ہے اور گواہی کے معاملے میں مختلفہ اس لیے کہ دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کی گواہی کے منقلبے میں رکھی گئی ہے جبکہ عورت اور مرد کی روایت کا درجہ یکساں ہے۔ اس بنا پر غلام کی روایت کی صحت اور قبولیت سے اس کی گواہی کی قبولیت پر استدلال کرنا درست نہیں ہوگا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام محمد بن الحسن الشیبانی کا قول ہے کہ اگر کوئی حاکم غلام کی گواہی کی بنیاد پر کوئی فیصلہ صادر کر دے اور پھر میرے پاس اس فیصلے کے خلاف اپیل آئے تو میں اس کے فیصلے کو باطل اور کالعدم قرار دوں گا کیونکہ اس کے بطلان پر تمام فقہاء کا اجماع ہے۔

بچوں کی گواہی

بچوں کی گواہی کے متعلق فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف امام محمد اور نذیر کا قول ہے کہ بچوں کی گواہی کسی طرح بھی درست نہیں ہے۔ یہی ابن شبرمہ، سفیان ثوری اور امام شافعی کا قول ہے۔ ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ بچوں کی بچوں پر گواہی جائز ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ زخموں کے سلسلے میں بچوں کی آپس میں ایک دوسرے پر گواہی جائز ہے (شاید صورت یہ ہو کہ بچے اکٹھے ہوں پھر وہ جھگڑ پڑیں اور مار پیٹ کی نوبت آجائے جس کے نتیجے میں انھیں زخم آئیں) دوسرے بچوں پر جو اس جگہ موجود نہ ہوں ان کی گواہی جائز نہیں ہوگی۔ آپس میں ایک دوسرے پر ان کی یہ گواہی صرف زخموں کے متعلق جائز ہوگی بشرطیکہ ایک دوسرے سے علیحدہ ہوتے اور پیش میں آنے نہ سکتے پڑھائے جانے سے پہلے پہلے وہ یہ گواہی دے دیں۔ اگر علیحدہ ہونے کے بعد گواہی دیں تو یہ گواہی معتبر نہیں ہوگی۔ ہاں اگر علیحدہ ہونے سے قبل انھوں نے اپنی دی ہوئی گواہی پر اور گواہ بنا لیے ہوں تو بعد میں بھی ان کی یہ گواہی معتبر ہوگی۔ صرف آزاد بچوں کی گواہی جائز ہوگی آزاد بچیوں کی گواہی جائز نہیں ہوگی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباس، حضرت عثمان اور حضرت عبداللہ بن الزبیر سے بچوں کی گواہی کا بطلان منقول ہے۔ حضرت علی سے مروی ہے کہ بچوں کی ایک دوسرے کے بارے میں گواہی باطل ہے۔ عطاء بن ابی رباح سے اسی قسم کا قول منقول ہے۔

عبداللہ بن حبیب بن ابی ثابت کا قول ہے کہ شعیب سے یہ کہا گیا کہ ایسا بن معاویہ بچوں کی گواہی

میں کوئی حرج نہیں سمجھتے۔ شعبی نے یہ سن کر کہا کہ مجھے مسروق نے بتایا ہے کہ وہ ایک دن حضرت علیؑ کے پاس تھے آپ کے پاس پانچ لڑکے آئے اور کہنے لگے کہ ہم چھ لڑکے پانی میں غوطے لگا رہے تھے کہ ایک لڑکا ڈوب گیا۔ تین لڑکوں نے دو لڑکوں کے خلاف گواہی دی کہ ان دونوں نے اسے ڈبوایا ہے اور ان دونوں نے ان تین کے خلاف گواہی دی کہ انھوں نے اسے ڈبوایا ہے۔

حضرت علیؑ نے ڈوب جانے والے لڑکے کی دیت کے پانچ حصے کر کے دو لڑکوں کے ذمے تین حصے اور تین لڑکوں کے ذمے دو حصے عائد کر دیے۔ یہ بات یاد رہے کہ عبداللہ بن حبیب کی روایتیں اہل علم کے ہاں غیر مقبول ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی ہے کہ اس روایت کی تاویل و تشریح بہت مشکل ہے۔ حضرت علیؑ سے اس قسم کے فیصلے کی تصدیق نہیں کی جاسکتی۔ اس لیے کہ غرق ہوجانے والے لڑکے کے رشتہ دار اگر لڑکوں کے ان دونوں گروہوں میں سے ایک پر دعویٰ کرتے تو اس صورت میں وہ دوسرے فریق کے خلاف ان کی دی ہوئی گواہی کو جھوٹ قرار دیتے اور اگر وہ تمام لڑکوں پر دعویٰ کرتے تو اس صورت میں وہ دونوں فریقوں کو جھوٹا قرار دیتے۔ دونوں صورتوں میں حضرت علیؑ کے فیصلے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی ہے اس لیے ہی کہا جاسکتا ہے کہ حضرت علیؑ سے یہ روایت ہی درست نہیں ہے۔

بچوں کی گواہی کے بطلان پر قول باری (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنُمُ بَدِينِ إِلَىٰ أَحِيلٍ مُّسْتَهَيِّبٍ) دلالت کرتا ہے وہ اس طرح کہ آیت میں بالغ مردوں کو خطاب ہے اس لیے کہ بچے ادھار لین دین کے اہل نہیں ہوتے۔ اسی طرح قول باری (وَلْيُمْلِلِ الَّذِينَ عَلَىٰ يَدِهِ الْحَقُّ) میں بچہ داخل نہیں اس لیے کہ اس کا اقرار جائز نہیں ہوتا۔ اسی طرح قول باری (وَكَيْتَبُكَ اللَّهُ رَبَّهُ وَلَا يَتَّبِعُ مِنْهُ شَيْئًا) کسی بچے کے لیے خطاب نہیں بن سکتا اس لیے کہ بچے کا شمار مکلفین میں نہیں ہوتا کہ جس کی بنا پر وہ وعید کا مستحق ہو جائے۔

پھر قول باری (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِدًا يُونِ مِنْ رِجَالِكُمْ) کی رو سے بچے کو خطاب نہیں ہو سکتا کیونکہ بچہ ہمارے مردوں میں سے نہیں ہے۔ جب خطاب کی ابتدا بالغوں کے ذکر کے ساتھ ہوئی تھی تو قول باری (مِنْ رِجَالِكُمْ) بھی بالغوں کی طرف راجح ہوگا۔

پھر قول باری (مَنْ تَدَّخُونَ مِنَ الشُّهَدَاءِ) بھی بچے کی گواہی کے جواز کو مانع ہے اسی طرح قول باری (وَلَا يَأْتِ الشُّهَدَاءُ إِلَّا مِمَّا دَعَوْا) میں گواہی سے پہلو تہی کرنے کی نہی ہے جبکہ بچے کے لیے گواہی قائم کرنے سے انکار کی گنجائش ہے اور بدعی کو یہ حق حاصل نہیں ہے

کہ وہ بچے کو گواہی کے لیے حاضر کرے۔

پھر قول باری (وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آتَمَّ قَلْبُهُ) کا بچوں کے لیے خطاب بنتا درست نہیں ہے اس لیے گواہی چھپانے پر انھیں گناہ لائق نہیں ہوگا۔ اسی طرح بچہ اگر گواہی سے رجوع کر لے تو اس پر تاوان لازم نہیں ہوتا ہے اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ بچہ گواہی کا اہل ہی نہیں ہے اس لیے کہ جو شخص گواہی کا اہل ہوتا ہے اگر وہ پھر جانتے تو اس پر تاوان لازم ہو جاتا ہے۔

امام مالک کی طرف سے صرف زخموں کے متعلق بچوں کی گواہی کا جواز اور یہ شرط کہ وہ یہ گواہی علیحدہ ہونے اور جوش میں آنے سے پہلے دیں تو یہ دراصل دلیل کے بغیر حکم صادر کرنے کے مترادف ہے اور جن کے متعلق روایات میں اور نہ قیاس میں کوئی فرق روا رکھا گیا ہے ان میں فرق کرنے کی ایک کوشش ہے اس لیے کہ اصولی طور پر یہ بات مسلم ہے کہ جس شخص کی گواہی زخموں کے متعلق جائز ہو سکتی ہے اس کی گواہی دوسری باتوں کے متعلق بھی درست ہو سکتی ہے۔

پھر ان بچوں کی اس حالت کا اعتبار کرنا جو ان کی علیحدگی اور جوش میں آنے سے قبل کی ہو تو یہ ایک بے معنی بات ہے۔ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ جو بچے گواہ بنے ہوں وہ خود مجرم ہوں اور پکڑے جانے کے خوف سے وہ گواہی دینے پر مجبور ہو گئے ہوں اس لیے کہ بچوں کی یہ عادت ہوتی ہے کہ جو سب کو معلوم ہے کہ اگر ایک بچہ کوئی جرم کرتا ہے تو پکڑے جانے اور سزا پانے کے خوف سے وہ اس جرم کی ذمہ داری دوسرے پر ڈال دیتا ہے تاکہ خود بچ رہے۔

اس میں ایک اور پہلو بھی ہے اللہ تعالیٰ نے گواہی میں عدالت یعنی دیانتداری اور سیرت و کردار کی اچھا ٹی کی شرط لگائی ہے اور جھوٹی گواہی دینے والے کو سخت انداز میں دھمکی دی ہے۔ نیز ناسق و فاجر افراد اور جھوٹ سے پرہیز نہ کرنے والوں کی گواہی قبول کرنے سے منع فرما دیا ہے تاکہ گواہی کے معاملے میں پوری احتیاط برتی جاسکے۔ دریں صورت ایسے شخص کی گواہی کیسے جائز ہو سکتی ہے جس پر جھوٹ کی دہر سے کوئی گرفت نہ ہو سکتی ہو اور نہ ہی جس کی ذرورہ کوئی کی راہ میں کوئی رکاوٹ حائل ہو اور نہ ہی یا نہ کہنے والی حیا ہونہ مروت۔

یہی وجہ ہے کہ لوگ بچوں کے جھوٹ کو ضرب المثل کے طور پر بیان کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قلاں شخص تو بچے سے بھی بڑھ کر جھوٹا ہے۔ اس لیے اس شخص کی گواہی کیسے قابل قبول ہوگی جس کی یہ حالت ہو۔ اگر امام مالک نے گواہی کے جواز کے لیے ایک دوسرے سے علیحدہ ہونے

اور سکھائے پڑھائے جانے سے قبل کی حالت کا اعتبار کیا ہے کہ بچے کو جب تک کوئی دوسرا سکھائے پڑھائے گا نہیں اس وقت تک وہ جھوٹ بولنے پر آمادہ نہیں ہوگا، تو ان کا یہ خیال درست نہیں ہے اس لیے کہ بچے بھی جان بوجھ کر جھوٹ بول دیتے ہیں اور ان کے لیے اس میں رکاوٹ نہیں ہوتی ہے۔

اگر وہ اس عمر کو پہنچ چکے ہوں جہاں وہ گواہی کا مفہوم سمجھنے کے قابل ہو چکے ہوں اور اپنی چشم دید کو اپنے الفاظ میں بیان کر سکتے ہوں تو ایسی صورت میں وہ جھوٹ سے اسی طرح واقف ہو جاتے ہیں جس طرح سچ سے۔ پھر وہ مختلف اسباب کی بنا پر جان بوجھ کر بھی جھوٹ بول سکتے ہیں۔ ایک سبب تو یہ ہے کہ انھیں یہ خوف ہوتا ہے کہ کہیں اس بزم کی نسبت ان کی طرف تکرار نہ دی جائے یا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ جھوٹی گواہی کے ذریعے اس بچے کو نقصان پہنچانا چاہتے ہوں جس کے خلاف وہ گواہی دے رہے ہوں۔

اسی طرح کے اور اسباب ہو سکتے ہیں جو بچوں کی نفسیات اور ان کی عمر کے تقاضوں کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں اس لیے کوئی شخص حتمی طور پر یہ حکم نہیں لگا سکتا کہ اگر وہ ایک دوسرے سے علیحدہ ہونے سے قبل گواہی دے دیں تو ان کی گواہی سچی ہوگی جس طرح یہ حکم نہیں لگایا جاسکتا کہ ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جانے کے بعد ان کی دی ہوئی گواہی درست ہوگی۔

اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ ہمیں یہ اچھی طرح معلوم ہے کہ بچے جھوٹ نہیں بولتے اور تہی جان بوجھ کر جھوٹی گواہی دیتے ہیں تو اس صورت میں پھر یہ چاہیے کہ بچوں کی گواہی کی طرح بچیوں کی گواہی بھی قبول کر لی جائے نیز ایک بچے یا بچی کی گواہی بھی اسی طرح قابل قبول ہو جس طرح بچوں یا بچیوں کے ایک گروہ کی۔ اب اگر اس گواہی میں بھی تعداد کا اعتبار کیا گیا ہے اور زخموں کی گواہی کو بچوں کے ساتھ خاص کر دیا گیا ہے۔ بچیوں کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے تو یہ ضروری ہے کہ گواہی کی باقی تمام شرطوں کا بھی اعتبار کیا جائے مثلاً بلوغت اور عدالت وغیرہ۔

اور جس بنا پر امام مالک اور ان کے ہمنواؤں نے بچوں کی بچیوں پر گواہی کو جائز قرار دیا ہے اس بنا پر یہ ضروری ہے کہ مردوں پر بھی ان کی گواہی کو جائز قرار دیا جائے اس لیے کہ بچوں کی بچیوں پر گواہی مردوں پر ان کی گواہی سے بڑھ کر مؤثر نہیں ہے کیونکہ اس قول کے قائلین کے نزدیک یہ سب مسلمان ہیں۔

نابینا کی گواہی

نابینا کی گواہی کے بارے میں اہل علم کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ نابینا کی گواہی کسی صورت میں بھی جائز نہیں ہے۔ حضرت علیؑ سے بھی اسی قسم کی روایت ہے، عمرو بن عبید نے حسن بھری سے روایت کی ہے کہ نابینا کی گواہی کسی حالت میں بھی جائز نہیں ہے اشعث سے اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ ————— تاہم اشعث نے اس کے متعلق یہ بھی کہا ہے کہ بینائی ختم ہوتے سے پہلے دیکھی ہوئی چیز کے متعلق اگر گواہی دے تو وہ قابل قبول ہوگی۔ ابن لہیعہ نے ابو طمر سے، اٹھوں نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ نابینا کی گواہی جائز نہیں ہے۔

ہمیں عبد الرحمن بن سیمان نے روایت کی ہے، انھیں عبد اللہ بن احمد نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں حجاج بن جبیر بن حازم نے قتادہ سے کہ ایک نابینا نے ایاس بن معاویہ کے سامنے گواہی پر گواہی دی۔ ایاس نے اس سے کہا کہ ہم تمہاری گواہی رد کر دیتے اگر تمہارے اندر عدالت کی صفت نہ پائی جاتی لیکن تمہارے اندر ایک اور کاوٹ ہے کہ تم نابینا ہو دیکھ نہیں سکتے۔ یہ کہہ کر انھوں نے اس کی گواہی قبول نہیں کی۔

امام ابو یوسف، ابن ابی لیلیٰ اور امام شافعی کا قول ہے کہ بینائی جاتے سے قبل جس بات کا اسے علم ہوا ہو اس کے متعلق اس کی گواہی درست ہوگی اور جس بات کا علم اندھے پن کے دوران ہوا ہو اس کے متعلق اس کی گواہی درست نہیں ہوگی۔ قاضی شریح اور شعبی کا قول ہے کہ نابینا کی گواہی جائز ہے۔

امام مالک اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ نابینا کی گواہی جائز ہے خواہ اسے اس بات کا علم اندھے پن کے دوران ہوا ہو بشرطیکہ وہ طلاق اور اقرار وغیرہ کی صورت میں آواز کی شناخت کر سکتا ہو لیکن اگر زنا کا رہی یا حد قذف کے متعلق وہ گواہی دے تو اس کی یہ گواہی قابل قبول نہیں ہوگی۔

اندھے کی گواہی کے بطلان کی دلیل وہ حدیث ہے جسے عبد الباقی بن قانع نے ہم سے بیان کی۔ انھیں عبد اللہ بن محمد بن منبہون بلخی حافظ نے، انھیں سحیب بن موسیٰ نے جو نخت کے لقب سے مشہور تھے۔ انھیں محمد بن سلیمان بن مسعود نے، انھیں عبد اللہ بن سلمہ بن وہرام نے اپنے والد سے

انہوں نے طاؤس سے اور انہوں نے حضرت ابن عباس سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے گواہی کے متعلق دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا (تسویٰ ہذا الشمس فاشهدوا والا فلاح تم اس سورج کو دیکھ رہے ہو تو گواہی دو ورنہ چھوڑ دو)

آپ نے گواہی کی صحت کی شرط معائنہ یعنی چشم دید مقرر کر دی یعنی گواہ جس چیز کی گواہی دے رہا ہے اسے اس نے چشم خود دیکھا ہے۔ جبکہ نابینا اس چیز کو جس کی گواہی وہ دے رہا ہے دیکھنے سے معذور ہے اس لیے اس کی گواہی قابل قبول نہیں ہوگی۔ اس کے بطلان کی ایک اور وجہ بھی ہے۔ وہ یہ کہ نابینا استدلال کی بنا پر گواہی دے گا اس لیے اس کی گواہی درست نہیں ہوگی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ایک آواز دوسری آواز کے مشابہ ہوتی ہے اور بولنے والا کسی دوسرے کی آواز کی نقل بھی اتار سکتا ہے۔ اسی طرح وہ دوسرے کے ضمیر اور لہجے کی بھی اس طرح نقل کر سکتا ہے کہ نقل ہو بہو اصل ہو جاتی ہے اور سننے والے اور بولنے والے کے درمیان اگر حجاب ہے تو سننے والے کو شک بھی نہیں ہو سکتا کہ اس کی آواز کی نقل اتاری جا رہی ہے۔ اس لیے آواز کی بنا پر اس کی گواہی قابل قبول نہیں ہو سکتی کیونکہ اس سے یقین حاصل نہیں ہو سکتا۔ آواز کے معاملے کی بنیاد صرف ظن غالب پر ہوتی ہے۔

نیز گواہ اس بات کا پابند ہوتا ہے کہ وہ گواہی دیتے ہوئے شہادت یعنی گواہی کا لفظ استعمال کرے اور یوں کہے: "أشہد" (میں گواہی دیتا ہوں) اگر وہ اپنی گواہی شہادت کے لفظ کے بغیر کسی اور لفظ سے دیتا ہے مثلاً یوں کہتا ہے: "أعلم" یا "أبتقن" (مجھے علم ہے یا مجھے یقین ہے) تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ گواہی اس لفظ شہادت کے ساتھ مخصوص ہے اور یہ لفظ اس بات کا متقاضی ہے کہ جس چیز کے متعلق گواہی دی جا رہی ہے اس کا مشاہدہ بھی ہو چکا ہو اور وہ گواہ کے لیے چشم دید ہو تو اس صورت میں ایسے شخص کی گواہی جائز نہیں ہو سکتی جو مشاہدہ کے دائرے سے خارج ہو اور آنکھوں دیکھے بغیر گواہی دے رہا ہو۔

اگر کوئی یہ کہے کہ نابینا جب اپنی بیوی کی آواز پہچان لے تو اس کے ساتھ وطنی کے لباس کا اقدام درست ہوتا ہے جس سے یہ ہمیں معلوم ہوا کہ آواز کی پہچان یقین کا فائدہ دیتی ہے اور اس میں شک کی گنجائش نہیں ہوتی کیونکہ شک کی بنا پر کسی کے لیے وطنی کا اقدام جائز نہیں ہوتا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نابینا کے لیے غالب ظن کی بنیاد وطی کا اقدام درست ہوتا ہے وہ اس طرح کہ اس کی بیوی کو اس کے پاس پہنچا دیا جائے اور اس سے کہا جائے کہ کو یہ تمھاری بیوی آگئی۔ اس صورت میں اگر وہ اپنی بیوی کو جانتا نہ بھی ہو پھر بھی اس کے لیے وطی کرنا حلال ہو جائے گا۔ اسی طرح قاصد کے قول کی بنیاد پر اس کے لیے نوٹڈی کا تحفہ قبول کرنا جائز ہے اور پھر اس نوٹڈی کے ساتھ وطی کا اقدام بھی جائز ہوگا۔

لیکن اگر کسی تلے سے کسی زید کی طرف سے اقرار یا بیع یا قرض کی اطلاع دی ہو تو اس کے لیے خیر عتہ یعنی زید پر گواہی قائم کرنا جائز نہیں ہوگا اس لیے کہ گواہی کا نہ رعبہ لغینی اور مشاہدہ ہوتا ہے جب کہ سوالی میں مذکورہ باتوں میں ظن غالب کے استعمال اور ایک شخص کے قول کو قبول کر لینے کی گنجائش ہے۔ اس لیے یہ باتیں گواہی کی بنیاد نہیں بن سکتی ہیں۔ اگر اسے بنیادی کی حالت میں کسی بات پر گواہ بنا لیا گیا ہو اور اس کے بعد اس کی بیٹائی جاتی رہی ہو تو ہم اس کی گواہی اس بنا پر قبول نہیں کریں گے کہ ہمیں اس بات کا علم ہو چکا ہے کہ نخل شہادت کی حالت کے مقابلے میں ادائے شہادت کی حالت زیادہ کمزور ہے۔

اس پر اس بات سے دلالت ہوتی ہے کہ ایک شخص کفر یا غلامی یا بچپن کی حالت میں نخل شہادت کر لیتا یعنی کسی واقفہ کا چشم دید گواہ بن جاتا ہے اور پھر مسلمان ہو کر یا آزاد ہو کر یا بالغ ہو کر وہ یہ گواہی عدالت یا قاضی کے سامنے دے دیتا ہے تو اس کی یہ گواہی قابل قبول ہوگی لیکن اگر پہلی حالت میں وہ یہ گواہی دے گا تو اس کی یہ گواہی قابل قبول نہیں ہوگی۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ گواہی دینے کی حالت گواہ بنتے کی حالت سے لازمی طور پر بہتر ہونی چاہیے۔ اب جبکہ نابینا کا نخل شہادت درست نہیں ہوتا اور اس میں اس کی بنیادی کا نہ ہونا رکاوٹ بنتا ہے تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ اس کا گواہی دینا بھی درست نہ ہو۔ نیز اگر سے ایسی حالت میں گواہ بنا یا جاتا کہ اس کے اور اس منظر کے درمیان جس کا وہ گواہ بنا یا جا رہا ہے کوئی رکاوٹ حائل ہوئی تو اس کی گواہی درست نہ ہوتی۔

اسی طرح اگر گواہی دیتے وقت کوئی رکاوٹ حائل ہو تو اس کی گواہی جائز نہیں ہونی چاہیے۔ اور ظاہر ہے کہ اندھا پن اس کے اور اس بابت کے درمیان حائل ہونے والی رکاوٹ ہے جس کا اسے گواہ بنا یا جا رہا ہے اس لیے ضروری ہے کہ ایسی گواہی جائز نہ ہو۔ امام ابو یوسف نے دونوں حالتوں کے درمیان فرق کیا ہے اور وہ یہ بیان کی ہے کہ یہ بات جائز ہوتی ہے کہ

ایک آدمی کسی واقعہ کا چشم دید گواہ ہوتا ہے پھر اس پر اس کی غیر حاضری یا موت کی صورت میں اور گواہی قائم کر لی جاتی ہے تو اس کی یہ گواہی قابل قبول ہے۔

یعنی گواہ کی بصارت کا ختم ہو جاتا تو مذکورہ بالا مثال میں اصل گواہ کی موت یا اس کی غیر حاضری کی طرح ہے۔ اس لیے ایسے نابینا کی گواہی کے جو انہ کی ممانعت نہیں ہوتی چاہیے اور اس کی گواہی قبول کر لینی چاہیے۔ اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ گواہ کا اعتبار اس کی اپنی ذاتی حیثیت میں کرنا واجب ہے اگر وہ گواہی دینے کا اہل ہو گا تو ہم اس کی گواہی قبول کر لیں گے اور اگر دوسری بات ہوگی تو اس کی گواہی قبول نہیں کریں گے۔

نابینا عدم بصارت کی بنا پر اس اہلیت کے دائرے سے ہی خارج ہے۔ اس بنا پر اسے کسی اور پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ رہ گیا اصل گواہ جو موجود نہ ہو یا وفات پا چکا ہو تو اس کی گواہی پر کسی کا گواہ بن جانا درست ہے کیونکہ اصل گواہ کو کوئی ایسی صورت حال پیش نہیں آئی جو اسے گواہ بننے کی اہلیت کے دائرے سے خارج کر دینے والی ہو۔ اس شخص کی غیر حاضری یا موت جس پر کسی اور کو گواہ بنایا گیا ہو اس کی گواہی پر اثر انداز نہیں ہوتی اس لیے اس کی گواہی جائز ہوتی ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ ہم میت یا غائب کی گواہی پر گواہی کو اس وقت جائز قرار دیتے ہیں جبکہ اس کی طرف سے کوئی شخص فریقین کے عدالت میں حاضر ہو، اس صورت میں اس پر یہ گواہی ہوگی اور اس طرح اس کی موجودگی میت یا غائب کی موجودگی کے قائم مقام ہو جائے گی۔ جبکہ نابینا اس معنی میں حاضر ہوتا ہے کہ وہ کسی ایسے شخص پر گواہی دے رہا ہے جو خصم یعنی فریق نہیں ہوتا۔ اس بنا پر اس کی گواہی جائز نہیں ہوگی۔

نابینا کی گواہی کی صحت کو تسلیم کرنے والے درج ذیل آیات سے استدلال کرتے ہیں جن کا ظاہر اس کی گواہی کی قبولیت کا تقاضا ہے، آیات یہ ہیں (وَإِذَا كُنْتُمْ لِلْمُرْتَدِّينَ يَدِينُونَ) تا قول باری (فَأَسْتَشْهِدُونَ شَاهِدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ) نیز آیت (مَنْ كَفَرَ فَوَيْفَافُ كُفْرِهِ مِنَ الشَّهَادَةِ) اور ظاہر ہے کہ بعض صورتوں میں نابینا شخص پسندیدہ ہوتا ہے اور اس کا شمار ہمارے آزاد مردوں میں ہوتا ہے۔ اس لیے آیت کے ظاہر کے تقاضے کی روشنی میں اس کی گواہی قابل قبول ہونی چاہیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظاہر آیت نابینا کی گواہی کی عدم قبولیت پر دلالت کرتی ہے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (وَإِذَا كُنْتُمْ لِلْمُرْتَدِّينَ يَدِينُونَ) جبکہ نابینا کو گواہ بنا نا ہی درست نہیں ہے اس لیے کہ استشہاد کا معنی یہ ہے کہ جس چیز یا واقعہ یا شخص کے متعلق گواہ بنایا جا رہا ہے اس

کی موجودگی ہو اور گواہ بننے والا شخص اسے اپنی آنکھوں سے دیکھے۔

اب ظاہر ہے کہ اٹھ پین کی وجہ سے ایک نابینا نہ اس چیز کو دیکھ سکتا ہے اور نہ ہی اس کا مشاہدہ کر سکتا ہے جو اس کے سامنے موجود ہوتی ہے۔ جس طرح کہ کوئی دیوار بیچ میں حائل ہو جائے اور گواہ کے لیے اپنی آنکھوں سے مشہود علیہ (جس کے متعلق گواہی قائم کی جا رہی ہو) کے مشاہدے میں مانع بن جائے۔

نیز شہادت یعنی گواہی کا مفہوم مشہود علیہ کے مشاہدے اور اسے اپنی آنکھوں سے اس حالت میں دیکھنے کے مفہوم سے ماخوذ ہے جس میں گواہ کی گواہی اس پر اثبات حق کی متقاضی ہو۔ اور یہ صورت ایک نابینا شخص کی ذامت میں معدوم ہوتی ہے اس لیے اس کی گواہی کا بطلان واجب ہے۔ اس لیے زیر بحث آیات نابینا شخص کی گواہی کے جو انہ سے بڑھ کر اس کے بطلان پر دلالت کر رہی ہیں۔

امام زفر کا قول ہے کہ نابینا کی گواہی جائز نہیں ہے خواہ وہ بصارت کے زائل ہونے سے قبل اس کا گواہ بنا ہو یا بعد میں، البتہ صرف نسب کے معاملے میں اس کی گواہی درست ہے۔

جو فلاں فلاں کا بیٹا ہے۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام زفر نے یہ مسلک اس بنا پر اختیار کیا ہے کہ نسب پر گواہی غیر مستفیض (ایسی غیر حجتی نقل کرنے والوں کی اچھی خاصی تعداد ہونا کی صورت میں درست ہوتی ہے اگرچہ گواہ نے اس کا خود مشاہدہ نہ کیا ہو اس لیے یہ جائز ہے کہ نابینا کو تواتر کے ساتھ یہ خبر ملتی رہے کہ فلاں فلاں کا بیٹا ہے اور پھر حاکم کے ہاں جا کر اس کی گواہی دے دے ایسی صورت میں اس کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔

اس کی صحت پر یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ منقول ہونے والی باتوں میں نابینا اور بینا دونوں کا حکم یکساں ہے۔ اگرچہ خبر دینے والوں نے بحشم خود ان باتوں کا مشاہدہ نہیں کیا بلکہ صرف ان کے متعلق سنا تھا۔ اس طرح یہ جائز ہے کہ نابینا شخص کے نزدیک متواتر خبروں کی بنا پر کسی کے نسب کی صحت ثابت ہو جائے اگرچہ خبر دینے والوں نے خود اس کا مشاہدہ نہ کیا ہو اس صورت میں اس پر نابینا کی گواہی قائم کرنا درست ہوگا اور پھر اس سلسلے میں اس کی گواہی قابل قبول ہوگی کیونکہ اس قسم کی گواہی کے لیے مشہود علیہ کو بحشم خود دیکھنا شرط نہیں ہے۔

اگر کوئی بدوی یعنی دیہاتی کسی قروی یعنی شہری کے متعلق گواہی دے تو آیا اس کی گواہی درست ہوگی یا نہیں۔ اس کے متعلق اہل علم میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف امام محمد، زفر، لیث سعد، اوزاعی اور امام شافعی کے نزدیک ایسی گواہی جائز ہے بشرطیکہ گواہی دینے والا عادل ہو یعنی صفت عدالت سے متصف ہو۔

زہری سے بھی اسی طرح کی روایت ہے۔ ابن وہب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ زخموں کے سوا اور کسی چیز کے متعلق اس قسم کی گواہی جائز نہیں ہے۔ ابن القاسم نے امام مالک سے یہ روایت کی ہے کہ حضر یعنی حالت اقامت میں اس قسم کی گواہی جائز نہیں ہے البتہ اگر کوئی شہری سفر میں ہو اور وہ کوئی وصیت کرے تو دیہاتی اس کا گواہ بن سکتا ہے یا بیع کی کوئی صورت ہو تو بھی ایسی گواہی جائز ہوگی بشرطیکہ گواہ عادل ہوں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سابقہ سطور میں آزاد بالغ مردوں کی گواہی کی قبولیت پر آیات قرآنی کی دلالت کا ہم نے جو ذکر کیا ہے وہ شہری اور دیہاتی کی گواہی کی یکسانیت اور مساوات کو واجب کرتی ہے اس لیے کہ ایمان کے ذکر کے ساتھ جس خطاب کی ابتدا کی گئی ہے اس کا رخ ان سب کی طرف ہے۔

چنانچہ قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَعْتُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ تَطَاهِرْ) کہ دیہاتی اور شہری نیک کا شمار اہل ایمان میں ہوتا ہے۔ پھر ارشاد باری ہے (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ) یعنی اہل ایمان کے آزاد مردوں میں سے اور یہ صفت ان تمام لوگوں کے اندر پائی جاتی ہے پھر فرمایا (مَنْ كَفَرَ بَعْدَ مَا يَدْعُوهُ مِنَ الشَّهَادَةِ) جب ایسے لوگ صفت عدالت سے متصف ہوں گے تو وہ "مُذْهِبُونَ" یعنی پسندیدہ ہوں گے۔

اسی طرح شہر کے بیوی سے رجوع کرنے اور علیحدگی اختیار کرنے کے سلسلے میں فرمایا (وَاسْتَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ) اپنوں میں سے دو عادل مردوں کو گواہ بنا لو۔ یہ صفت تمام لوگوں کو شامل ہے بشرطیکہ وہ عادل ہوں۔ ایسے صفت کے ساتھ شہری کو خاص کر لینا اور دیہاتی کو نظر انداز کر دینا دراصل دلالت کے بغیر آیت کے عموم کو ترک کر دینے کے مترادف ہے۔

جبکہ تمام اہل علم اس پر متفق ہیں کہ قول باری (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ) اور قول باری (مَنْ كَفَرَ بَعْدَ مَا يَدْعُوهُ مِنَ الشَّهَادَةِ) میں دیہاتی بھی مراد ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ آیت کی بیان کردہ شرط کی بنیاد پر دیہاتی کی دیہاتی پر گواہی کے سوا ان کے سب قائل ہیں۔ جب آیت میں

دیہاتی بھی مراد ہیں تو پھر آیت شہری پر دیہاتی کی گواہی کے بجاز کی اس طرح مقتضی ہے جس طرح دیہاتیوں کی ایک دوسرے پر گواہی کے بجاز کی اور جس طرح شہری کی دیہاتی پر گواہی کے بجاز کی۔ اگر یہ لوگ اس حدیث سے استدلال کریں جس کی ہمیں عبدالباقی بن قالح نے روایت بیان کی، انھیں حسین بن اسحاق تستری نے، انھیں حرملہ بن یحییٰ نے، انھیں ابن وریب نے، انھیں نافع بن یزید بن الہاد نے محمد بن عمرو سے، انھوں نے عطاء بن یسار سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہ سے کہ آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ (لا تجوزہ شہادۃ بدوی علی صاحب قریہ کسی بدوی یعنی دیہاتی کی کسی صاحب قریہ یعنی شہری پر گواہی جائز نہیں ہے) تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اس جیسی روایت کے ذریعہ ظاہر قرآن پر اعتراض کرنا بجا نہیں ہے۔

اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ اس میں زنجوں اور زنجوں کے علاوہ دوسری باتوں کے سلسلے میں دی جانے والی گواہیوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ نیز شہری کے سفر یا حضر کی حالت میں ہونے کے درمیان بھی کوئی فرق نہیں ہے۔ اس لیے جو شخص اس روایت سے اپنے مسلک کے حق میں استدلال کرے گا وہ خود اس کے عموم کی خلاف ورزی کا مرتکب قرار پائے گا۔

سماک بن حرب نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ ایک اعرابی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر روایت ہلال کے متعلق گواہی دی۔ آپ نے حضرت ہلال کو حکم دیا کہ لوگوں میں کل کے روزے کا اعلان کر دیں، اس طرح آپ نے اسی بدوی کی گواہی قبول کرتے ہوئے لوگوں کو روزہ رکھنے کا حکم دے دیا۔

حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ ایک بدوی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر گواہی دی لیکن آپ کو اس کی گواہی کے خلاف حقیقت حال کا علم ہو گیا جس سے اس کی یہ گواہی باطل ہو گئی۔ چنانچہ آپ نے اس کی اطلاع دے دی۔ اس روایت سے یہ استدلال نہیں کیا جاسکتا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بدوی کی گواہی کو مطلقاً باطل قرار دیا تھا، بلکہ اس خاص واقعہ میں اسے رد کرنے کی وجہ یہ تھی کہ آپ کو اس کے غلط ہونے کا علم ہو گیا تھا، تاہم جب راوی نے یہ روایت نقل کی تو اس نے گواہی رد کرنے کے سبب کو بیان نہیں کیا۔

اس میں یہ بھی ممکن ہے کہ آپ نے اس زمانے میں یہ گواہی رد کر دی ہو جب بدویوں پر شرک اور نفاق کا غلبہ تھا جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے بھی فرمایا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے (وَمِنَ الْأَعْرَابِ

مَنْ يَتَّخِذْ مَا يَنْفِقُ مَعْرُومًا وَيَتَوَلَّصْ بِكُلِّ الْكُفَّارِ سَاءَ مَا يَحْكُمُ اللَّهُ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ
 لوگ بھی مویہ ہیں جو راہ خدا میں کچھ خرچ کرتے ہیں اور اسے اپنے اوپر زبردستی کی چٹھی سمجھتے ہیں اور
 تمہارے حق میں زمانہ کی گردشوں کا انتظار کر رہے ہیں) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے بدوؤں کی گواہی
 قبول کرنے سے منع فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے بدوؤں کے ایک اور گروہ کا بھی ذکر کیا ہے اور ان کی تعریف
 بھی کی ہے۔

چنانچہ ارشاد باری ہے (وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُسْوَمُنْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا
 يَنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَاتِ الرَّسُولِ أَوْ رَائِحِينَ بَدُوًّا مِنْ سِوَا بَدُوِّهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ
 لِكُلِّ قَوْمٍ عِلَّةً عِنْدَ رَبِّهِمْ) ایسے بھی ہیں جو اللہ اور روزِ آخر پر ایمان
 رکھتے ہیں اور جو کچھ خرچ کرتے ہیں اسے اللہ کے ہاں تقرب کا اور رسول کی طرف سے رحمت کی دعائیں
 لینے کا ذریعہ بناتے ہیں) جس بدو کی یہ صفت ہو وہ اللہ اور مسلمانوں کے نزدیک پسندیدہ ہے اور اس
 کی گواہی بھی قابل قبول ہوگی۔

اگر ایک دیہاتی کی شہری پر گواہی قابل قبول نہیں ہوگی تو اس کی وجہ یا تو یہ ہوگی کہ اس کی
 دینداری مطعون و مشکوک ہے یا وہ شہادات کے احکامات سے بے بہرہ اور درست اور غلط گواہیوں سے
 ناواقف ہے۔ اگر پہلی صورت ہے تو اس کی گواہی کے بطلان کے متعلق کسی کو اختلاف نہیں بلکہ اس
 بارے میں شہری اور دیہاتی کے حکم میں کوئی فرق نہیں اور اگر دوسری صورت ہے تو پھر یہ واجب ہے
 کہ ایسے دیہاتی کی دیہاتی پر بھی گواہی قابل قبول نہ ہو۔

تیز زخموں کے متعلق اور سفر کی حالت میں شہری پر بھی اس کی گواہی قبول نہ کی جائے جس طرح کہ
 اس قسم کے شہری کی گواہی بھی ناقابل قبول ہوتی ہے۔ نیز اس سے یہ لازم آتا ہے کہ دیہاتی جب عدل
 اور گواہی کے احکام سے واقف ہو شہری اور غیر شہری پر اس کی گواہی قبول کر لی جائے اس لیے
 کہ اس صورت میں اس سے وہ خرابی زائل ہو چکی ہوتی ہے جس کی بنا پر اس کی گواہی کی قبولیت ممتنع
 ہو گئی تھی۔

نیز اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ اس کی بدویت اور بدویت کی طرف اس کی نسبت کو اس کی
 گواہی کے رد کرنے کی علت قرار نہ دی جائے جس طرح شہریت کی طرف نسبت کسی شہری کی گواہی کے
 جواز کی علت قرار نہیں دی جاتی جبکہ اس میں وہ صفات نہ پائی جاتی ہوں جو گواہی کے جواز کے
 لیے شرط ہیں۔

قول باری ہے (قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَمَا كَانُوا يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْزَمُوا الْكُفْرَ بَدُوًّا مِمَّنْ لَمْ يَلْحَقُوا بِكُمُ الْبَدُوًّا أَمْ وَاللَّهِ لَأَكْثَرُ مِنْكُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُ اللَّهُ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)

عورتیں ہو جائیں) ابو بکر حبصہ ص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر دو گواہوں کے گواہ بنائے جاتے کہ واجب کر دیا۔ یاد رہے کہ آیت میں وارد لفظ (شہیدین) کے معنی "الشاہدان" یعنی دو گواہ ہیں۔ اس لیے کہ لفظ شہید اور شاہد دونوں ہم معنی ہیں، جس طرح عالم اور علیم نیز قاد اور قدیر ہم معنی ہیں۔

پھر اس پر (قَاتِ كُؤَيْكُوْنَا رَجُلَيْنِ خَرَجْتِ وَ اَمْرًا تَاتِ) کو عطف کر دیا یعنی اگر دو مرد گواہ نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں گواہ بن جائیں۔

یہاں قول باری (قَاتِ كُؤَيْكُوْنَا رَجُلَيْنِ) سے یا تو یہ مراد ہے کہ اگر دو مرد نہ ملیں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہو جائیں جیسا کہ اس قول باری (قَاتِ كُؤَيْكُوْنَا رَجُلَيْنِ وَ اَمْرًا تَاتِ) کا مقصد یہ ہے کہ اگر تمہیں پانی نہ ملے تو پھر مٹی کا قصد کرو یعنی تمیم کر لو) کا مفہوم ہے یا جس طرح یہ قول باری ہے۔
 رَفَعْتِ رِجْلَيْكَ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَتَمَّسَا۔ ایک غلام آندا کریں قبل اس کے کہ وہ ایک دوسرے کو مس کریں)

پھر فرمایا (فَمَنْ كُؤَيْكُوْنَا فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ) جسے یہ میسر نہ ہو تو اس پر دو ماہ کے روزے ہیں) تا قول باری (فَمَنْ كُؤَيْكُوْنَا فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ) جسے اس کی استطاعت نہ ہو وہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے) یا اسی طرح کی اور آیتیں جن میں بدل کو اصل فرض کے قائم مقام بنا دیا گیا ہے جبکہ اصل فرض معدوم یا میسر نہ ہو۔ یا قول باری (قَاتِ كُؤَيْكُوْنَا رَجُلَيْنِ) سے یہ مراد ہے کہ اگر دونوں گواہ مرد نہ ہوں تو پھر یہ دونوں ایک مرد اور دو عورتیں ہوں گی۔

اللہ تعالیٰ نے آیت کے ذریعے ہمیں ایک مرد اور دو عورتوں پر شہادین کے اسم کے اطلاق و اثبات کے متعلق آگاہ کر دیا تاکہ تمام حقوق کے سلسلے میں اس اسم کے عموم کے تحت ایک مرد کے ساتھ دو عورتوں کی گواہی کے جواز کا اعتبار کیا جائے۔ البتہ ایسے حقوق میں ان کی گواہی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا جن کے متعلق دوسرے شرعی دلائل موجود ہوں جو عورتوں کی گواہی کے لیے مانع ہوں۔

جب تمام اہل اسلام کا اس پر اتفاق ہے کہ ذمہ داریوں کی عدم موجودگی کی صورت میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کا دو مردوں کی گواہی کے قائم مقام ہونا جائز ہے تو اس سے دوسری صورت کا ثبوت ہو گیا۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے یہ چاہا کہ ایک مرد اور دو عورتوں کو دو گواہوں کے نام سے موسوم کیا جائے۔ اس طرح یہ ایک شرعی نام بن گیا جس کا ان تمام صورتوں میں اعتبار کرنا واجب ہے جہاں ہمیں دو گواہ ہوں کی گواہی کا حکم دیا گیا ہے۔

البتہ اس میں وہ صورت شامل نہیں ہوگی جہاں اس کے برخلاف دلیل قائم ہو چکی ہو۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (لا نکاح الا بولی) و شاہدین کوئی نکاح ولی اور دو گواہوں کے بغیر منعقد نہیں ہوتا) میں اس کے عموم سے استدلال کرنا صحیح ہوگا اور ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کی بنا پر نکاح اور اس کا حکم ثابت کرنا درست ہوگا کیونکہ ایک مرد اور دو عورتوں کو دو گواہوں کا اسم لاحق ہو چکا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو گواہوں کی گواہی کی تعمیر پر نکاح کو جائز کر دیا ہے۔

مالی معاملات کے علاوہ عورتوں کی گواہی

مالی معاملات کے علاوہ دوسرے معاملات کے سلسلے میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی کے متعلق اہل علم کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زقر اور عثمان البتی کا قول ہے کہ مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی نہ تو حد میں قبول کی جائے گی اور نہ ہی قصاص میں۔ ان کے علاوہ یقینہ تمام حقوق میں قبول کی جائے گی۔

ہمیں عین الباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں سخی بن عباد نے، انھیں شعبہ نے حجاج ارطاط سے، انھوں نے عطاء بن ابی رباح سے کہ حضرت عمر نے ایک نکاح کے سلسلے میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کو جائز قرار دیا تھا۔ انہوں نے عبد الاعلیٰ سے، انھوں نے محمد بن الحنفیہ سے اور انھوں نے حضرت علیؑ سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا: عقد میں عورتوں کی گواہی جائز ہے۔

جریر بن حازم نے زبیر بن المہریش سے، انھوں نے ابو بکیر سے روایت کی کہ حضرت عمر نے ایک طلاق کے سلسلے میں عورتوں کی گواہی کو جائز قرار دیا۔ حجاج نے عطاء سے روایت کی کہ حضرت ابن عمر نکاح کے انعقاد کے سلسلے میں ایک مرد کے ساتھ عورتوں کی گواہی کو جائز قرار دیتے تھے۔

عطاء سے مروی ہے کہ وہ طلاق کے سلسلے میں عورتوں کی گواہی کو جائز سمجھتے تھے۔ عون سے مروی ہے کہ انھوں نے شعبی سے اور شعبی نے قاضی شریح سے روایت کی ہے کہ قاضی صاحب عتق یعنی غلام آزاد کرنے کے سلسلے میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کو قابل قبول سمجھتے تھے۔

طلاق کے سلسلے میں شعبی کا بھی یہی قول ہے۔ حسن یھری اور ضحاک سے مروی ہے کہ دین اور ولد کے علاوہ کسی چیز میں بھی عورتوں کی گواہی قابل قبول نہیں ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ مردوں کے ساتھ

عورتوں کی گواہی نہ تو حدود میں قابل قبول ہے نہ قصاص میں، نہ نکاح میں، نہ طلاق میں، نہ نسب میں نہ ولایت میں اور نہ ہی احسان میں۔

البتہ وکالت اور وصیت کے سلسلے میں ان کی گواہی قابل قبول ہے بشرطیکہ وصیت میں غلام آزاد کرنے کی کوئی بات نہ ہو۔ سفیان ثوری سے مروی ہے کہ حدود کے سوا بقیہ تمام معاملات میں ان کی گواہی جائز ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ قصاص میں بھی جائز نہیں ہے۔ حسن بن حمی کا قول ہے کہ حدود میں عورتوں کی گواہی جائز نہیں ہے۔ اخذ اسی کا قول ہے کہ نکاح کے انعقاد میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی جائز نہیں ہے۔

یث بن سعد کا قول ہے کہ وصیت اور عتق میں عورتوں کی گواہی درست ہے لیکن نکاح، طلاق، حدود اور قتل عمد میں جس کے اندر بدلہ لیا جاتا ہو ان کی گواہی درست نہیں ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ مالی معاملات کے سوا مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی جائز نہیں ہے۔ وصیت میں صرف مرد کی گواہی جائز ہے البتہ مال کی وصیت کی صورت میں عورتوں کی گواہی بھی درست ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت ادھار لین دین کے تمام عقود میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی کے جواز کا متقاضی ہے عقد ہائیت یعنی ادھار لین دین ہر اس عقد کو کہتے ہیں جس کا انعقاد ادھار پر ہو خواہ اس کا بدل مال ہو یا سامان یا منفعت یا دم عمد، کیونکہ دم عقد بھی ایسا عقد ہے جس میں دین یا ادھار ہوتا ہے۔

یہ بات تو معلوم ہی ہے کہ قول باری (اِذَا كُنَّا أَجْنَابًا لَمَّا كُنَّا فِي الْبِلَادِ أَلْمِ الْكُفْرَانَ كِتْمَانًا كِتْمَانِ الْكُفْرَانِ) میں آیت کی مراد یہ نہیں ہے کہ جن دو بدل (بیع اور من) پر سودا کیا گیا ہے وہ دونوں کے دونوں دین یعنی ادھار ہوں۔ اس لیے کہ ایک متعین مدت تک اس قسم کے سودے کا جواز منقطع ہے۔ اس بنا پر یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایک بدل یعنی بیع یا من دین کی صورت میں ہو۔ خواہ وہ دین کسی بھی قسم کا کیوں نہ ہو۔

یہ چیز ہر موملے والے عقد نکاح میں ایک مرد کے ساتھ دو عورتوں کی گواہی کے جواز کا تقاضا کرتی ہے۔ کیونکہ یہ عقد ہائیت کی ایک صورت ہے اسی طرح قتل عمد میں صلح، مال پر صلح اور اجارہ کی صورتوں کی کیفیت ہے۔ کہ یہ سب عقد ہائیت کی مختلف شکلیں ہیں۔ اس لیے جو شخص یہ دعویٰ کرے گا کہ اِن عقود میں سے کوئی سا بھی عقد ظاہر آیت کے دائرے سے باہر ہے اس کا یہ دعویٰ دلیل کے بغیر

تسلیم نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ آیت کا عموم ان تمام صورتوں میں اس کے جواز کا مقتضی ہے۔
 مالی معاملات کے علاوہ دوسرے معاملات میں بھی عورتوں کی گواہی کے جواز پر وہ حدیث دلالت
 کرتی ہے جس کی عبد الباقی بن قانع نے ہم سے روایت کی، انھیں احمد بن القاسم جوہری نے، انھیں محمد
 بن ابراہیم نے جو ابو عمر کے بھائی تھے، انھیں محمد بن الحسن بن ابی یزید نے اعتمش سے، انھوں نے ابو داؤد
 سے انھوں نے حضرت حذیفہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دائی کی گواہی کو جائز قرار دیا۔
 یہ بات تو ظاہر ہے کہ ولادت مال نہیں ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس معاملے میں عورت کی
 گواہی کو جائز قرار دیا۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عورتوں کی گواہی صرف مالی معاملات تک محدود نہیں ہے ولادت
 یعنی بچے کی پیدائش اور اس سے متعلقہ امور میں عورتوں کی گواہی کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں
 ہے۔ اختلاف صرف تعداد میں ہے۔

نیز جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ شہیدین (دو گواہ) کے اسم کا شرعی لحاظ سے ایک مرد
 اور دو عورتوں پر اطلاق ہوتا ہے اور یہ بات بھی ثابت ہو چکی ہے کہ البینۃ اثبوت، گواہی
 وغیرہ) کا اسم بھی دو گواہوں کو شامل ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (الْبَيْنَةُ عَلَى الْمَدْعَى
 وَالْمَيِّمِينَ عَلَى الْمَدْعَى عَلَيْهِ ثَبُوتٌ) اور گواہی پیش کرنے کی ذمہ داری مدعی پر ہے اور قسم کھانے کی
 ذمہ داری مدعی علیہ پر ہے) کے عموم سے یہ بات ضروری ہو جاتی ہے کہ قسم کے دعوے میں ایک
 مرد اور دو عورتوں کی گواہی کی بنیاد پر مقدمے کا فیصلہ کر دیا جائے کیونکہ البینۃ کا اسم ان
 سب کو شامل ہے۔

آپ نہیں سمجھتے کہ مالی معاملات میں یہ گواہی بینۃ یعنی ثبوت کا درجہ رکھتی ہے۔ جب
 اس قسم کی گواہی پر البینۃ کے اسم کا اطلاق ہوتا ہے تو اس کے عموم کو مد نظر رکھتے ہوئے ہر مدعی
 کے لیے اسے قبول کر لینا واجب ہے۔ ہاں اگر کوئی ایسی دلالت قائم ہو جائے جو بعض صورتوں کی
 تخصیص کا تقاضا کرے تو اور بات ہے۔ ہم نے حدود اور قصاص کی تخصیص زہری کی اس روایت
 کی بنیاد پر کی ہے جس میں انھوں نے کہا ہے کہ:

حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد پہلے دو خلفاء راشدین کی یہی سنت اور یہی طریقہ کا
 رہا ہے کہ حدود اور قصاص میں عورتوں کی گواہی جائز نہیں ہے۔ نیز جب دیون میں ایک شخص کے
 ساتھ عورتوں کی گواہی قبول کر لینے پر سب کا اتفاق ہے تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ اس قسم کی

گواہی پر اس حق کے بارے میں قبول کر لی جائے جو شبہ کی بنا پر ساقط نہیں ہوتا کیونکہ دین ایسا حق ہے جو شبہ کی بنا پر ساقط نہیں ہوتا۔

تیسری مالی معاملات میں عورتوں کی گواہی کے جواز پر آیت قرآنی کی بھی دلالت ہو رہی ہے وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے مدت کے معاملے میں اس گواہی کو جائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (اِذَا تَدَايَعْتُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ اِلَىٰ اَجَلٍ مُّسَمًّى فَاَكْتَسِبُوْهُ) پھر ارشاد ہوا (فَاِنْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَاَكْتَسِبُوْا وَاَمْرًا تَانِ)

اس طرح مدت کے معاملے میں ایک مرد کے ساتھ عورت کی گواہی کو جائز قرار دیا حالانکہ مدت مالی نہیں ہے لیکن مال کے معاملے کی طرح مدت کے معاملے میں بھی عورت کی گواہی جائز قرار دی گئی۔

اگر یہ کہا جائے کہ مدت تو مال میں ہی واجب ہوتی ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے کیونکہ مدت بھی جان کی کفالت اور آزاد مردوں سے منافع حاصل کرنے کے اندر بھی واقع ہوتی ہے جو از قسم مال نہیں ہوتے۔ بعض دفعہ قتل کے مقدمے میں حاکم مدعی کو قتل کا، نیز اولیاءِ مقتول کی طرف سے قاتل کو معاف کر دینے کے دعوے کا ثبوت پیش کرنے کے لیے اتنی مدت کی مہلت دے دیتا ہے جس میں پیش قدمی ممکن ہو سکے۔ اس لیے معترض کا یہ کہنا کہ مدت صرف مال کے اندر ہوتی ہے درست نہیں ہے۔ اس کے باوجود ہم یہ کہتے ہیں کہ ملک بضع یعنی عورت کے ساتھ نکاح کی بنیاد پر جنسی تعلق قائم کرنے اور اس کی نظر نگاہ کو اپنے لیے حلال کرنے کا عمل بھی مال کے بدلے میں ہوتا ہے اور نکاح کا انعقاد بھی مال کے ذریعے ہوتا ہے اس لیے ان میں عورتوں کی گواہی کا جواز ہونا چاہیے۔

قول باری (مَنْ تَدَايَعْتُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ اِلَىٰ اَجَلٍ مُّسَمًّى فَاَكْتَسِبُوْهُ) سے منہ راضی ہونا اس پر دال ہے کہ گواہوں کی تعدیل کا کام یعنی چھان بین کے ذریعے ان کی امانت و دیانت معلوم کرنا اور انہیں عادل قرار دینا ہماری رائے کے اجتہاد کے سپرد کر دیا گیا ہے۔ نیز ان کی عدالت اور سلامت روی کا معاملہ بھی ہمارے ظن غالب کے حوالے کر دیا گیا ہے۔

اس لیے اس بات کی گنجائش پیدا ہو گئی ہے کہ ایک گواہ کی عدالت اور دیانت بعض لوگوں کے ہاں ان کے ظن غالب کی بنا پر پسندیدہ نہ ہو اور وہ ان کے نزدیک پسندیدہ ہو جبکہ بعض دوسروں کے نزدیک ان کے ظن غالب کی بنا پر پسندیدہ نہ ہو۔ اس لیے قول باری (مَنْ تَدَايَعْتُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ اِلَىٰ اَجَلٍ مُّسَمًّى فَاَكْتَسِبُوْهُ) سے منہ راضی ہونا اس پر دال ہے کہ گواہوں کی عدالت اور دیانت بعض لوگوں کے ہاں ان کے ظن غالب کی بنا پر پسندیدہ نہ ہو اور وہ ان کے نزدیک پسندیدہ ہو جبکہ بعض دوسروں کے

ظن غالب اور رائے کے جھکاؤ پر مبنی ہے تاہم گواہی کا معیار حکم الامور پر مبنی ہے وہ تین ہیں اول عدالت دوم نفی تہمت خواہ عادل ہی کیوں نہ ہو اور سوم بیدار مغزی، قوت حافظہ اور قلت غفلت۔

عدالت کی بنیاد ایمان، یکساثر سے اجتناب، واجبات و مستورات میں اللہ کے حقوق کی نگہداشت، صدق لسان، امانت و دیانت ہے نیز اسے کسی پر زنا کی جھوٹی تہمت لگانے کی بنا پر مدحذوف نہ لگی ہو۔ نفی تہمت کا مفہوم یہ ہے کہ وہ جس کے متعلق گواہی دے رہا ہے وہ نہ اس کا باپ ہو، نہ بیٹا، نہ شوہر اور نہ بیوی، نیز یہ کہ اس نے کبھی اس قسم کی گواہی نہ دی ہو کہ اس کی یہ گواہی کسی تہمت کی بنا پر رد کر دی گئی ہو۔ ان مذکورہ بالا لوگوں کے حق میں گواہی قابل قبول نہیں ہوگی۔ خواہ گواہ عادل اور پسندیدہ ہی کیوں نہ ہوں۔

تیسری چیز یعنی بیدار مغزی، قوت حافظہ اور قلت غفلت تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ غفلت کا مارا نہ ہو کہ صورت حال کا پتہ ہی نہ رکھتا ہو اور اسے معاملات کی تاخیر بہ کاری کی بنا پر آسانی سے پٹی پڑھائی جاسکتی ہو اس لیے کہ ایسے لوگوں کو بعض دفعہ ایک گھڑی گھڑائی کہانی رٹا دی جاتی ہے اور پھر وہ اسے عدالت کے سامنے دہرا دیتے ہیں۔

ابن رستم نے امام محمد بن الحسن سے روایت کی ہے کہ آپ نے ایک عجمی شخص کے متعلق جو بڑا ہی نماز اور بہت زیادہ روزے رکھتا تھا لیکن بنیادی طور پر بڑا ہی بے خبر اور سادہ لوح تھا اور خطرہ یہ رہتا کہ اسے آسانی سے پٹی پڑھائی جاسکتی ہے، فرمایا کہ گواہی کے معاملے میں یہ ناستق سے بھی بدتر ہے۔

یہیں عبدالرحمن بن سیماء المجبّر نے روایت بیان کی، انھیں عبداللہ بن احمد نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں ابوہریرہ بن عامر نے، انھیں ابن ہلال نے اشعث حدانی سے کہ ایک شخص نے حسن بصری سے شکایت کی کہ قاضی شہر ایاس نے میری گواہی نہ کر دی۔

حسن بصری اس شخص کے ساتھ اٹھ کر قاضی صاحب کے پاس چلے گئے اور ان سے گواہی قبول نہ کرنے کی وجہ پوچھی اور ساتھ ہی یہ حدیث سنائی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من استقبل قبلتنا واکل من ذبیحتنا فذلک المسلم الذی لہ ذمۃ اللہ وذمۃ رسوله جس نے ہمارے قبلے کی طرف منہ کر کے نماز پڑھی اور ہمارے ذبح کیے ہوئے جانور کا گوشت کھالیا تو وہ مسلمان ہے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اس کی ذمہ داری لگی ہے۔

یہ سن کر ایاس نے کہا، بزرگو، آپ نے یہ آیت نہیں سنی (مَنْ تَرَضَّوْنَ مِنْ الشَّهْدَاءِ)

اولاً آپ کا رفیق ہماری نظروں میں پسندیدہ نہیں ہے۔ ہمیں عبدالمباقی سے روایت بیان کی، انھیں ابو بکر محمد بن عبد الوہاب نے اور انھیں السری بن عاصم نے اپنی سند سے کہ انھوں نے ایاس بن معاویہ کے پاس حسن بصری کے ثنا ساؤں میں سے ایک شخص کو دیکھا تھا جس کی گواہی ایاس نے رد کر دی۔

یہ خبر حسن کو پہنچی تو انھیں بڑا غصہ آیا اور اپنے رفقاء کو لے کر ایاس کے پاس پہنچ گئے اور غضبناک ہو کر ان سے گویا ہوئے کہ تم نے ایک مسلمان کی گواہی رد کر دی انھوں نے اثبات میں جو آیت دیتے ہوئے ان کی توجہ آیت (مَنْ كَذَبَ مِنْكُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ فَهُوَ كَافِرٌ) کی طرف دلائی اور کہا کہ میری نظر ان میں یہ پسندیدہ نہیں ہیں۔ یہ سن کر حسن خاموش ہو گئے اور فرمایا کہ شیخ یعنی ایاس غالب آ گیا۔ گواہی کے لیے پسندیدگی کی ایک شرط یہ ہے کہ گواہ بیدار مغز ہو، جو کچھ سنے اسے اپنے حافظہ میں محفوظ کرے اور پورے اعتماد اور یقین کے ساتھ گواہی دے۔

بشر بن الولید نے امام ابو یوسف سے عدل کی توضیح میں بہت سے باتیں نقل کی ہیں۔ ایک یہ کہ عدالت کی صفت اس شخص میں پائی جائے گی جو ان گناہوں سے بچتا ہو جن میں حدود لازم ہو جاتی ہیں اور اس قسم کے دوسرے گناہوں سے بھی پرہیز کرتا ہو جو کبائر کہلاتے ہیں۔ فرانس کی ادائیگی کرتا ہو اور اس کی ذات میں نیکی کی باتیں نہ کی جائیں۔

امام ابو یوسف نے فرمایا کہ ایسے شخص کی گواہی ہم قبول کر لیں گے۔ اس لیے کہ کوئی شخص گناہوں سے بچ نہیں سکتا، اگر اس کے اندر گناہ کی باتیں نیکی کی باتوں سے بڑھ کر ہوں گی تو اس کی گواہی رد کر دیں گے۔ ہم اس شخص کی گواہی قبول نہیں کریں جو شہرت کھیلتا اور اس پر جسے کی بازی لگانا ہو، نہ ہی اس شخص کی جو کبوتر بازی کا شوقین ہو اور کبوتر بازی کا مشغول بنائے ہوئے ہو، نہ اس شخص کی جو بہت زیادہ جھوٹی قسمیں کھاتا ہو۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے نماز یا جماعت ترک کر دی اور اس کی وجہ جماعت کی اہمیت کو نظر انداز کرنا یا فسق و فجور یا کٹھنیاں بھول کر ہو تو ایسے شخص کی گواہی جائز نہیں ہوگی۔ اگر وہ کسی تاویل کی بنا پر نماز یا جماعت کا تارک ہو گیا ہو اور یقیناً باتوں میں وہ صفت عدل سے متصف ہو تو اس کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔ اگر وہ مسلسل صبح کی نماز یا جماعت ترک کرے تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔

اسی طرح اگر کسی شخص کی دروغ گوئی معروف و مشہور ہو تو ہم اس کی گواہی رد کر دیں گے اگر وہ اس میں مشہور نہ ہو بلکہ کبھی کبھار وہ اس کا ارتکاب کرتا ہو لیکن اس کی ذات میں خیر کا پہلو شر کے پہلو سے

بڑھ کر ہو تو اس کی گواہی قابل قبول ہوگی۔ اس لیے کہ کوئی شخص گناہوں سے بچ نہیں سکتا۔ بشرط اللہ
 نے مزید کہا کہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف اور ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ اہل ہوا و ہوس یعنی
 بندگانِ نفس اگر صفتِ عدل سے متصف ہوں تو ان کی گواہی قابل قبول ہوگی۔

البتہ رافضیوں یعنی شیعوں کا ایک گروہ جو خطابہ کے نام سے مشہور ہے مجھے ان کے متعلق
 اطلاع ملی ہے کہ وہ ایک دوسرے کے لیے حلف اٹھا لیتے ہیں، گواہی دے دیتے ہیں نیز ایک
 دوسرے کی تصدیق بھی کر دیتے ہیں۔ اسی بنا پر میں نے ان کی گواہی کو باطل قرار دے دیا ہے۔

امام ابو یوسف نے مزید فرمایا کہ جو شخص اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف بدزبانی
 کرے گا اس کی گواہی بھی ناقابل قبول ہوگی اس لیے کہ اگر کوئی شخص عام لوگوں اور پڑوسیوں سے
 بدکلامی اور بدزبانی کرتا ہے تو میں اس کی گواہی نہ دے دیتا ہوں، صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین
 تو ہر حال عام لوگوں سے درجے میں بلند اور مرتبے میں بڑھ کر ہیں۔

امام ابو یوسف نے مزید فرمایا کہ آپ نہیں دیکھتے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی
 اگرچہ آپس میں لڑائیاں بھی ہوتی رہیں، گردنیں بھی اترتی رہیں لیکن دونوں فریقوں کی گواہی قابل قبول
 رہی اس لیے کہ یہ جنگ و جدل تاویل یعنی وجہ شرعی جسے ہر فریق نے اپنے خیال کے مطابق درست
 سمجھ رکھا تھا، کی بنا پر ہوئی تھی۔

یہی مسئلہ ان بندگانِ نفس کا ہے جو اپنے لیے کوئی نہ کوئی ذریعہ نکال لیتے ہیں جس شخص کے
 متعلق لوگوں سے دریافت کر لیں کہ ہم اس سے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے
 سبب و شتم میں ملوث پاتے ہیں تو میں ان کی یہ بات اس وقت تک تسلیم نہیں کروں گا جب تک
 کہ وہ یہ نہ کہہ دیں کہ ہم نے اپنے کاتوں سے اسے سبب و شتم کرتے ہوئے سنا ہے اگر لوگ کسی کے متعلق
 یہ کہیں کہ ہم اس پر فسق و فجور کا الزام عائد کرتے ہیں۔

ہمارا خیال یہ ہے اگرچہ ہم نے اس کا فسق و فجور دیکھا نہیں ہے تو میں ان کی بات قبول کرتے
 ہوئے اس شخص کی گواہی کو جائز قرار نہیں دوں گا۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ اگر لوگ کسی شخص
 کے متعلق یہ کہیں کہ ہم اس پر سبب و شتم کا الزام عائد نہیں کرتے تو وہ کہہ کر اس کے لیے صلاح اور
 نیکی کا اثبات کرتے ہیں اور جس کے متعلق یہ کہیں کہ ہم اس پر سبب و شتم کا الزام عائد کرتے ہیں
 تو ان کی یہ بات سماع کے بغیر قبول نہیں کی جائے گی اور جس کے متعلق یہ کہیں کہ ہم اس پر فسق و فجور
 کا الزام دھرتے ہیں اور اس کے بارے میں ہمارا یہ خیال ہے اگرچہ ہم نے اس میں فسق و فجور کی

کوئی بات نہیں دیکھی ہے تو میں ان کی یہ بات قبول کروں گا اور اس کی گواہی کو جائز قرار نہیں دوں گا۔
اگرچہ لوگ اس کی عدالت اور نیکی کا ثبوت بھی پیش کر دیں۔

ابن رستم نے امام محمد کا یہ قول نقل کیا ہے کہ میں خوارج کی گواہی قبول نہیں کروں گا کیونکہ انھوں نے بغاوت کر کے مسلمانوں سے قتال کیا تھا۔ ابن رستم کہتے ہیں کہ میں نے امام محمد سے دریافت کیا کہ آپ ان کے ایک سروریر کی گواہی کو جائز قرار دیتے ہیں ان کی گواہی کو کیوں جائز قرار نہیں دیتے۔ جواب میں امام محمد نے فرمایا: جب تک انھوں نے خروج نہیں کیا اس وقت تک یہ ہمارے اموال کو اپنے لیے حلال نہیں سمجھتے تھے لیکن جب انھوں نے خروج کیا تو ہمارے اموال کو اپنے لیے جائز سمجھنے لگے۔ اسی لیے جب تک انھوں نے خروج نہیں کیا تھا ان کی گواہی جائز تھی۔

بہیں ابو بکر مکرم بن احمد نے روایت بیان کی اور انھیں احمد بن عظیمہ لکوفی نے کہ میں نے حمز بن سعاد کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ میں نے امام ابو یوسف سے سنا وہ کہتے تھے کہ میں نے امام ابو حنیفہ سے یہ سنا ہے کہ حاکم وقت پر بخیل کی گواہی قبول کر لیتا واجب نہیں ہے اس لیے کہ اس کے بخیل کی شدت اسے بال کی کھال نکالنے پر مجبور کرتی ہے جس کے نتیجے میں وہ نقصان اٹھانے کے خوف سے اپنے حق سے زیادہ لے لیتا ہے، اس لیے جس شخص کی یہ کیفیت ہوگی وہ عادل نہیں ہو سکتا۔
میں نے حماد بن ابی سلیمان سے سنا ہے کہ انھوں نے کہا میں نے ابراہیم نخعی کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ حضرت علیؑ نے فرمایا: لوگو! میانہ روی اختیار کرو ورنہ تو بخیل بتو اور نہ ہی کہنے، بخیل اور کہنے لوگوں پر جب کسی کا حق ہوتا ہے وہ اسے ادا نہیں کرتے اور اگر کسی سے حق لیتا ہو تو پورا پورا وصول کرتے ہیں۔ مؤمن کی فطرت میں یہ بات نہیں ہوتی۔ شریف اور اعلیٰ اخلاق کا مالک انسان کبھی سر چڑھ کر اپنا حق وصول نہیں کرتا۔

قول باری ہے (عَنْكَرَتْ بَعْضُهُمْ وَأَعْوَجَتْ عَنْ كِبْفِ اس کا سچھ حصہ بتلا دیا اور کچھ کو طال گئے) بہیں مکرم بن احمد نے روایت بیان کی، انھیں احمد بن محمد بن المغلس نے، انھوں نے الجہانی سے سنا، انھوں نے عبد اللہ بن المبارک کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ میں نے امام ابو حنیفہ کو سنا کہ انھوں نے فرمایا: جس شخص کے اندر بخیل ہو اس کی گواہی جائز نہیں۔ اس کا بخیل اسے تقصی یعنی چھان بین کرنے اور بال کی کھال اتارنے پر مجبور کرتا ہے اور وہ اس عادت کی تباہی و تاراج ہے کہ نقصان نہ ہو جائے جس کے تحت وہ اپنے حق سے زیادہ لے لیتا ہے۔ ایسا آدمی عادل نہیں ہو سکتا۔

اسی طرح کسی ایک روایت ایما بن معاویہ سے بھی منقول ہے۔ ابن ابی عیبر نے ابوالاسود محمد بن

عبدالرحمن سے یہ نقل کیا ہے کہ میں نے ایاس بن معاویہ سے پوچھا کہ مجھے پتہ چلا ہے کہ آپ عراق کے اشراف کی گواہی کو جائز قرار نہیں دیتے، نیز تجلیوں اور سمندر کے راستے تجارت کرنے والوں کی گواہی کو بھی قبول نہیں کرتے۔

انھوں نے جواب میں اس کا اعتراف کرتے ہوئے کہا کہ جو لوگ ہندوستان کی طرف بغرض تجارت بحری سفر کرتے ہیں وہ دنیا کی لایح اور طبع میں اگر اپنے دین کو خطرے میں ڈالتے اور اپنے دشمنوں میں اضافہ کرتے ہیں۔ مجھے اس چیز کا علم ہے کہ ان لوگوں کی نفسیات یہ ہیں چکی ہیں کہ اگر ان میں سے کسی کو دوسرا ہم دے کر گواہی دینے کے لیے کہا جائے تو وہ اس کے لیے تیار ہو جائے گا اور اسے گناہ تصور نہیں کرے گا اور نہ ہی اسے اپنے دین کو خطرے میں ڈالنے کی بات خیال کرے گا جو لوگ فارس کے دیہاتوں میں چلی پھر کر تجارت کرتے ہیں وہ وہاں کے لوگوں کو سود کھلاتے ہیں جبکہ انھیں اس کا علم بھی ہے۔ اس لیے میں نے سود خوروں کی گواہی کو جائز قرار دینے سے انکار کر دیا۔

عراق کے اشراف کا یہ حال ہے کہ جب ان میں سے کسی پر یہ مصیبت آتی ہے تو وہ اپنی قوم کے سردار کے پاس آجاتا ہے۔ وہاں اس کے حق میں گواہیاں دی جاتی ہیں اور اس کی سفارش کی جاتی ہے۔ اس لیے میں نے عبدالاعلیٰ بن عبداللہ بن عامر کو یہ پیغام بھیج دیا تھا کہ وہ میرے پاس کوئی گواہی لے کر نہ آئے۔

سلف سے ایسے لوگوں کی گواہی رد کر دینے کی روایت منقول ہے جن سے ایسی حرکات کا ظہور ہو جن کے متعلق لوگوں کے متعلق قطعی طور پر فاسق و فاجر ہونے کا حکم تو نہ لگایا جاسکتا ہو لیکن ان کی یہ حرکتیں کم عقلی یا بے حیائی پر دلالت کرتی ہوں۔ سلف نے ایسے لوگوں کی گواہی رد کر دینے کا مسلک اختیار کیا۔

ڈارٹھی کے بال اکھارہ دینے والے کی گواہی

اس سلسلے میں ایک روایت عبدالرحمن بن سیمانے بیان کی، انھیں عبداللہ بن احمد نے، انھیں محمود بن خداش نے، انھیں زید بن الحباب نے، انھیں داؤد بن حاتم البصری نے بتایا کہ حاکم بصرہ بلال بن ابی بردہ ایسے شخص کی گواہی کو جائز قرار نہیں دیتے تھے جو مٹی کھاتا ہو یا اپنی ڈارٹھی کے بال اکھیرتا ہو۔

ہیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں حماد بن محمد نے، انھیں شریح نے، انھیں

یحییٰ بن سلیمان نے ابن جریر سے کہہ کر مکرہ کے ایک شخص نے حضرت عمرو بن عبدالعزیز کے پاس کسی بات کی گواہی دی۔ یہ شخص اپنی ڈاڑھی کے بال اکھیڑ دیتا اور اپنی ڈاڑھی اور نوٹھوں کے ارد گرد کے حصوں کو مونڈ دیتا تھا۔ حضرت عمرو بن عبدالعزیز نے اس سے اس کا نام پوچھا۔ جب اس نے اپنا نام بتایا تو آپ نے فرمایا کہ تیرا نام یہ نہیں ہے بلکہ تیرا نام تائف (بال اکھیڑنے والا) ہے۔ یہ کہہ کر آپ نے اس کی گواہی رد کر دی۔

ہمیں عبداللیاقی نے یہ روایت بیان کی، انھیں عبداللہ بن احمد بن سعد نے، انھیں اسحاق بن ابراہیم نے، انھیں عبدالرحمن بن محمد نے جو حدیث کے ایک شخص نے قاضی شریح کی عدالت میں اپنے ایک گواہ کا نام لے کر پکارا، گواہ کا نام ربیعہ تھا لیکن گواہ نے کوئی جواب نہیں دیا۔ اس نے اسے کافر ربیعہ کہہ کر آواز دی تو وہ بول پڑا۔ اس پر قاضی شریح نے اس سے کہا کہ جب تمہارا نام کے کہ تمہیں پکارا گیا تو تم نے جواب نہیں دیا۔ جب کفر کے نام سے تمہیں پکارا گیا تو تم بول اٹھے۔ یہ سن کر اس شخص نے قاضی صاحب سے عرض کیا کہ اللہ آپ کا بھلا کرے یہ تو میرا نقیب ہے، قاضی صاحب نے یہ سن کر اسے وہاں سے چلے جانے کا حکم دیا اور اس شخص سے کوئی اور گواہ لانے کے لیے کہا۔

ہمیں عبداللیاقی نے روایت بیان کی، انھیں عبداللہ بن احمد نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں اسماعیل بن ابراہیم نے، انھیں سعید بن ابی عروبہ نے قتادہ سے، انھوں نے جابر بن زید سے انھوں نے حضرت ابن عباس سے کہ اٹلف (جس کا نعتہ یہ ہوا ہوا اس کی گواہی جانتے نہیں۔ حماد بن ابی سلمہ نے ابوالمہزم سے اور انھوں نے حضرت ابوسریحہ سے روایت کی ہے کہ تنخاسین یعنی گدھوں کی تجارت کرنے والوں کی گواہی جانتے نہیں ہے (غلاموں اور جانوروں کے تاجروں کو تنخاسین کہا جاتا)

کبوتر بانہ کی گواہی

قاضی شریح سے منقول ہے کہ وہ کبوتر بانہ اور کبوتروں کی گواہی کو جائز قرار نہیں دیتے تھے۔ مسعر کی روایت ہے کہ ایک شخص نے قاضی شریح کی عدالت میں گواہی دی۔ اس کی قبا کی آستین تنگ تھی۔ انھوں نے یہ کہہ کر اس کی گواہی رد کر دی کہ یہ اس حالت میں وضو کیسے کرتا ہوگا۔

ہمیں عبداللیاقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں معاذ بن المثنیٰ نے، انھیں سلیمان بن حرب نے، انھیں جریر بن حازم نے اعمش سے، انھوں نے تمیم بن سلمہ سے کہ ایک شخص نے قاضی شریح کے

پاس ان الفاظ میں گواہی دی کہ میں اللہ کی گواہی کے ذریعے گواہی دیتا ہوں۔ یہ سن کر قاضی صاحب نے فرمایا: تو نے اللہ کی گواہی کے ذریعے گواہی دی اس لیے آج میں تیری کسی گواہی کو جائزہ قرار نہیں دوں گا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ جب قاضی شریح نے یہ دیکھا کہ یہ شخص گواہی دینے میں خواہ مخواہ ایسا انداز اختیار کر رہا ہے جو اس پر لازم نہیں تو انہوں نے اسے اس کا اہل ہی نہیں سمجھا کہ اس کی گواہی قبول کر لی جائے۔

مذکورہ بالا امور ایسے ہیں جن کی وجہ سے سلف نے لوگوں کی گواہیاں رد کر دی تھیں لیکن یہ امور ایسے نہیں ہیں کہ ان کے مرتکبین کے متعلق قطعیت کے ساتھ فسق و فجور اور صفت عدالت کے سقوط کا حکم لگا دیا جائے۔ البتہ ان امور کا ظاہر ان کے مرتکبین کی بے حیائی اور کم عقلی پر دلالت کرتا ہے جس کی وجہ سے سلف نے ان کی گواہیاں رد کر دیں۔

در حقیقت سلف میں سے ہر ایک نے اپنے اجتہاد اور سمجھ کی روشنی میں قول باوری (مستنکر صون مع الشہدایہ) کے ظاہر کی موافقت کی کوشش کی۔ اس لیے جس کا ظن غالب یہ ہوا کہ فلاں گواہ کے اندر بے حیائی یا کم عقلی یا دین کے معاملے میں استہزاء اور تضحیک کا رویہ ہے اس کی گواہی ساقط کر دی۔

امام محمد نے کتاب الأدب القاضی میں بیان کیا ہے کہ جس شخص کے رویے سے بے حیائی ظاہر ہو میں اس کی گواہی قبول نہیں کروں گا، یہ بھی لکھا ہے کہ غنث کی گواہی جائزہ نہیں اور نہ ہی کبوتر باز کی۔ سفیان بن عیینہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے قاضی ابن ابی سلی کی عدالت میں گواہی دی۔ انہوں نے اس کی گواہی رد کر دی۔ میں نے ان سے کہا کہ اس جیسے شخص کی گواہی آپ نے رد کر دی جبکہ یہ خود بھی اچھا ہے اور اس کے بیٹے کا حال بھی اچھا ہے، قاضی صاحب کہنے لگے تمہارے ذہن سے یہ بات کیوں نکل گئی کہ یہ فقیر ہے اور مفلس ہے۔ اس طرح ان کے نزدیک افلاس اور فقر گواہی کے مانع تھا کیونکہ ایسے شخص کے متعلق یہ اطمینان نہیں ہوتا کہ کہیں فقر و تنگدستی اسے مال کی طرف راغب کر کے غلط قسم کی گواہی پر آمادہ نہ کر دے۔

امام مالک کا قول ہے کہ بہت زیادہ چیزیں مانگنے والوں کی گواہی جائزہ نہیں۔ البتہ چھوٹی موٹی چیزیں مانگ لیتے والوں کی گواہی جائزہ ہوگی بشرطیکہ وہ عادل ہوں۔ اس طرح امام مالک نے فقر کے ساتھ سوال کرنے اور مانگنے کی شرط بھی لگا دی اور بہت زیادہ چیزیں مانگنے والوں کی

گواہی تہمت کی بنا پر قبول نہیں کی۔ چھوٹی موٹی چیزیں مانگنے والوں کی گواہی قبول کر لی کیونکہ اس صورت میں تہمت کا اندیشہ نہیں ہوتا۔

مزنی اور بیع نے امام شافعی سے یہ نقل کیا ہے کہ اگر کسی شخص کی سیرت و کردار میں طاعت اور مروت کا غلبہ ہو اور یہ دونوں باتیں اس کی ذات میں واضح ہوں تو اس کی گواہی قبول کر لی جائے گی لیکن اگر اس پر معصیت اور عدم مروت کا غلبہ ہوگا تو اس کی گواہی رد کر دی جائے گی۔ محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکم نے امام شافعی سے یہ نقل کیا ہے کہ جب کسی شخص کی شب و روز کی زندگی میں طاعت غالب ہوگی اور وہ کبیرہ گناہوں کی طرف قدم نہ بڑھاتا ہوگا تو ایسا شخص صفت عدالت سے متصف ہوگا۔

جہاں تک مروت کی شرط کا تعلق ہے تو اگر اس سے مراد اپنے آپ کو عیب کی باتوں سے بچانا، سنجیدہ خاموشی، عزت نفس کی حفاظت اور بے حیائی اور کم عقلی سے پرہیز ہے تو امام شافعی کا قول درست ہے لیکن اگر اس سے ان کی مراد لباس کی تطافت، اچھی سواری، عمدہ ساز و سامان اور خوب صورت ہیئت کفائی ہے تو ان کی بات درست نہیں بلکہ یہ ایک ناحق بات ہے کیونکہ کسی کے ہاں بھی یہ باتیں گواہی کی شرائط میں داخل نہیں ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ کھلی سطور میں ہم نے گواہی کے متعلق سلف اور فقہاء امصار کے جن اقوال کا ذکر کیا ہے اور اس سلسلے میں ہر ایک کے نقطہ نظر کی جو ترجمانی کی ہے وہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک نے قبول شہادت کی بنیاد اس بات پر رکھی ہے جو اس معاملے میں اس کے اجتہاد پر غالب اور اس کی سوچ پر مستولی رہی کہ فلاں گواہی پسندیدہ اور قابل اعتماد ہے۔

البتہ سلف اور فقہاء امصار کا اس بارے میں اختلاف ہے اگر ایک شخص کی سیرت و کردار میں شک و شبہ کی کوئی بات نہیں پائی جاتی تو آیا گواہی دینے وقت حاکم اس کے متعلق کوئی سے معلومات حاصل کرے گا یا نہیں۔ حضرت عمر بن خطاب سے مروی ہے کہ آپ نے حضرت ابو موسیٰ کو قضایا یعنی مقدمات کے فیصلوں کے متعلق تحریری ہدایات کے طور پر جو سرکاری خط لکھا تھا اس میں تحریر یہ تھا: تمام مسلمان ایک دوسرے کے معاملات کے لحاظ سے عادل ہیں یعنی صفت عدالت سے متصف ہیں۔

البتہ وہ شخص ان میں شامل نہیں جسے کسی حد میں کوڑے لگے ہوں، یا جھوٹی گواہی دینے میں

آنمودہ ہو یا ولاد اور شہادت داری کے لحاظ سے مشکوک ہو۔ منصور کا قول ہے کہ میں نے ابراہیم سے پوچھا کہ مسلمانوں میں صفت عدالت کا کیا مطلب ہے تو انھوں نے جواب دیا کہ جس شخص کی سیرت و کردار میں شک و شبہ میں ڈالنے والی کوئی بات نہ ہو وہ صفت عدالت سے متصف ہوتا ہے۔ حسن بصری اور شعبی سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔

معمرنے اپنے والد سے نقل کیا ہے کہ جب حسن منہب قضا پر فائز ہوئے تو وہ مسلمانوں کی گواہیوں کو جائز قرار دیتے تھے۔ البتہ اگر فریق مخالف گواہ پر اعتراضات کرتا تو پھر اس کی گواہی قبول نہ کرتے۔ ہشیم نے ذکر کیا ہے کہ ابن شیرمہ کو میں نے یہ کہتے سنا تھا کہ "تین کام ایسے ہیں جو مجھ سے پہلے کسی نے نہیں کیے اور میرے بعد کوئی بھی انھیں ترک نہیں کرے گا۔ اول گواہوں کے متعلق چھان بین اور فریقین کے دلائل کا اثبات یعنی ثبوت طلب کرنا، سوم گواہوں سے سوال کرنے میں شیریں زبانی۔

امام ابو حنیفہ نے فرمایا: میں گواہوں کے متعلق پوچھ گچھ نہیں کرتا، البتہ اگر وہ فریق جس کے خلاف گواہی دہی جائے ہو گواہوں پر اعتراضات کرے تو پھر میں کھلے بندوں اور خفیہ طور پر گواہوں کے متعلق چھان بین کروں گا۔ اور کھلے بندوں ان کا تہ کیہ کروں گا۔ یعنی ان کی سلامت ہوگی اور پاکبازی کی توثیق کراؤں گا۔ البتہ اگر حدود اور قصاص کے گواہ ہوں گے تو خفیہ طور پر ان کے متعلق لوگوں سے پوچھوں گا اور علانیہ ان کا تہ کیہ کروں گا۔"

گواہ معباری ہوں

امام محمد کا قول ہے کہ گواہوں کے متعلق چھان بین کی جائے گی خواہ کسی نے ان پر اعتراضات نہ بھی کیے ہوں۔ یوسف بن موسیٰ قطان نے علی بن عاصم سے، انھوں نے ابن شیرمہ سے نقل کیا ہے کہ میں پہلا شخص ہوں جس نے خفیہ طور پر گواہوں کے متعلق چھان بین کی، ہوتا یہ ہے کہ جب کسی گواہ سے کہا جاتا کہ ایسے آدمی لے آؤ جو تمھاری سلامت روی اور نیکی و پاکبازی کی توثیق کر دیں تو وہ شخص اپنے لوگوں کو لے آتا اور کہتا کہ یہ میری قوم میرے متعلق توثیق کرے گی۔ اس کے آدمی یہ سن کر شرما جاتے اور اس کی توثیق کر دیتے۔ جب میں نے یہ صورت حال دیکھی تو میں نے خفیہ طور پر چھان بین شروع کی۔ جب وہ گواہی کے معیار پر پورا اترتا تو میں اس سے کہتا کہ ایسے آدمی لاؤ جو علانیہ تمھاری توثیق کر دیں۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ گواہوں کے متعلق علانیہ اور خفیہ طور پر چھپان بین کی جائے گی اور علانیہ طور پر ان کے متعلق توثیق کو آئی جائے گی۔ خواہ فریق مخالف نے ان پر اعتراض نہ بھی کیے ہوں۔ امام مالک کا قول ہے کہ گواہوں کی گواہی پر اس مدت تک فیصلہ نہیں کیا جائے گا جب تک خفیہ طور پر ان کے متعلق معلومات حاصل نہیں کر لی جائیں گی۔

یست بن سعد کا قول ہے: میں نے اپنے زمانہ کے لوگوں کو اس حال میں پایا کہ کسی مقدمے میں دو گواہوں سے ترکیب یعنی اپنے بارے میں نیک کہتی اور پاکبانہ کی توثیق کرانے کا مطالبہ نہیں کیا جاتا۔ والی یا حاکم وقت فریق مخالف سے حرف آتا کہنا کہ اگر کسی کو ان کی گواہی پر کوئی اعتراض ہے تو اسے پیش کر دو ورنہ تمہارے خلاف ان کی گواہی کو میں جائز قرار دے دوں گا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ گواہوں کے متعلق خفیہ طور پر لوگوں سے پوچھا جائے گا جب اس کی عدالت کی توثیق ہو جائے گی تو علانیہ طور پر اس کی صفت عدالت سے متصف ہونے کے متعلق پوچھا جائے گا تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ خفیہ طور پر جس شخص کی تعدیل کی گئی تھی یہ وہی شخص ہے تاکہ نام نام کے ساتھ اور شجرہ نسب شجرہ نسب کے ساتھ خلط ملط نہ ہو جائے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں سلف میں جن لوگوں کا یہ قول ہے کہ جس شخص کا اسلام ظاہر ہو جائے وہ عادل ہے یعنی صفت عدالت سے متصف ہے تو ان حضرات کے اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ اس زمانے میں عامۃ الناس کے اندر عدالت کا وصف پایا جاتا تھا اور فسق و فجور کے ترکیب کی تعداد بہت کھوڑی تھی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قرن اول، قرن ثانی اور قرن ثالث کے متعلق خیر و صلاح کی خود گواہی دی تھی۔

ہمیں عبدالرحمن بن سیان نے روایت بیان کی، انھیں عبداللہ بن احمد نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں عبدالرحمن بن مہدی نے، انھیں سفیان نے منصور سے، انھوں نے ابراہیم سے، انھوں نے عبیدہ سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا: خیر الناس قریب ثلثین یلوئہم (ثلاث اربع) ثم یجئ قوم تسبق شہادۃ اہلہم یمینہ و یمینہ شہادۃ یمینہ کے لوگ سب سے بہتر ہیں پھر وہ لوگ جو ان کے بعد آتے والے ہیں یہ فقرہ آپ نے تین یا چار بار فرمایا) پھر ایسے لوگ آئیں گے جن میں کوئی ایسا بھی ہو گا جس کی گواہی اس کی قسم سے سبقت کر جائے گی اور اس کی قسم اس کی گواہی سے سبقت لے جائے گی۔

راوی کہتے ہیں کہ جب ہم بچے تھے تو اس وقت گواہی اور عہد کے معاملے میں ہم بڑے بڑے بہاری

پیشانی کر دیا کرتے تھے۔ سلف اور فقہاء امصار نے گواہ کی عدالت اور گواہی کے جواز کے متعلق جو رائے قائم کی تو اس کی وجہ وہی ہے جو اس زمانے کے مسلمانوں کے احوال کے بارے میں ہم بیان کر آئے ہیں یعنی سلف اور فقہاء امصار کے زمانے کے مسلمان عام طور پر صفت عدالت سے متصف ہوتے تھے اور اگر ان میں سے کوئی بے راہروا دقتی و فحور کا دلدادہ ہوتا تو اس پر تنقید ہوتی اور ناپسندیدگی کا اظہار کیا جاتا اس طرح اس کے متعلق صورت حال سے ہر شخص واقف ہو جاتا۔

امام ابو حنیفہ قرن ثالث میں گزرے ہیں جس کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر و صلاح کی گواہی دی ہے جس کا ذکر ماقبل کی حدیث میں گزر چکا ہے۔ اس لیے امام صاحب نے اس زمانے کے لوگوں کے عام دینی اور اخلاقی حالات کو دیکھتے ہوئے گواہوں کے متعلق اپنا موقف اختیار کیا۔ جس کا تذکرہ پہلے گزر گیا ہے۔ اگر امام صاحب بعد کے پیدا شدہ حالات کو دیکھ لیتے تو یقیناً گواہوں کے متعلق وہی موقف اختیار کرتے جو اس بارے میں دوسرے اہل علم کا ہے اور پھر چھپان بن سے قبل کسی گواہ کی عدالت کا حکم نہ نکالتے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے اس بدو سے جس نے رویت ہلال رمضان کی گواہی دی تھی یہ پوچھا تھا کہ تو اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور میں اللہ کا رسول ہوں۔ بدو نے اثبات میں جواب دیا۔ آپ نے لوگوں کو رذہ نہ کھنے کا حکم دے دیا اور اس بدو کے ظہور اسلام کے بعد اس کی عدالت کے متعلق کسی سے کچھ نہیں پوچھا۔ اس کی وجہ وہی ہے جو ابھی بیان کر آئے ہیں۔

ہمارے اس پورے بیان سے یہ بات ثابت ہو گئی۔ تعدیل کا معاملہ اور گواہوں کا تزکیہ تیزان کا پسندیدہ ہونا ان تمام باتوں کی نیا اجتہاد رائے اور ظن غالب پر رکھ دی گئی ہے۔ اس لیے کہ یہ بات خارج از امکان ہے کہ ہمارا محدود علم لوگوں کے تمام پوشیدہ احوال کا احاطہ کرے۔ دوسری طرف اللہ تعالیٰ نے انسان کی ظاہری حالت سے دھوکا کھا جانے اور نیکی اور دیانت داری کے متعلق اس کے زبانی دعوے کے پھندے میں آکر اس کی طرف جھک جانے سے ہمیں خبردار کر دیا ہے۔

چنانچہ ارشاد باری ہے (وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُرِيدُ لِيُكْفِرَ بِهَا إِذَا دَخَلَ الدُّنْيَا سَعَىٰ فِي الْآدَامِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ) اور جب اسے اقتدار مل جاتا ہے تو زمین میں فساد

چلنے اور کھینتی باڑی اور نسل انسانی کو ہلاک کرنے کے لیے تنگ و دوکرتا ہے۔
 ان دونوں آیتوں کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے ایک ایسے انسان کا پول کھول دیا جس کی ظاہری
 باتیں بڑی بھلی معلوم ہوتی ہیں۔ اسی طرح ایک اور گروہ کا حال بیان کرتے ہوئے فرمایا (وَإِذَا رَأَوْهُمْ
 تَعَجِبْتَ أَجْسَامُهُمْ) اور جب تم انھیں دیکھو گے تو تمہیں ان کے جسم بڑے بھلے لگیں گے تا آخر آیت
 اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو انسان کی ظاہری حالت سے دھوکا کھا جلتے
 سے خبردار کیا اور ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کا حکم دیتے ہوئے فرمایا (وَأَتَّبِعُوا
 بِيْرِي كَرِهًا) نیز فرمایا (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ)۔ یقیناً تمہارے لیے
 اللہ کے رسول کی ذات میں اچھا نمونہ موجود ہے۔

جب لوگوں کی دینی اور اخلاقی حالت گری ہوئی ہو جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں تو پھر یہ بات
 جائز نہیں ہے کہ کسی انسان کی گواہی کے متعلق چھان بین اور اس کی اصلی حالت کے بارے میں
 پوچھ گچھ کے بغیر اس کی ظاہری حالت کی بنا پر اس کی طرف تھکاوٹ ظاہر کر دیا جائے۔ جھکاؤ یا میلان
 کا اظہار اس وقت کرتا چاہیے جب چھان بین کے نتیجے میں گواہی سے قبل ہی اس کی عدالت اور دیانت
 کا معاملہ واضح ہو جائے گا۔

اللہ تعالیٰ نے مقبول گواہوں کو دو صفات سے متصف کیا ہے۔ ایک صفت عدالت چنانچہ
 ارشاد باری ہے (إِنَّ شَانَ ذُوَ عَدْلٍ مِّنْكُمْ تَمَّ مِنْ سَعْدٍ) اور گواہ جو عادل ہوں۔ نیز ارشاد ہے
 (وَأَشْهِدُوا ذُوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ) اور اپنیوں میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بنا لو (دوسری صفت
 ان کا پسندیدہ ہونا ہے چنانچہ ارشاد ہے (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ) ان گواہوں میں سے
 جنہیں تم پسند کرتے ہو)

پسندیدہ لوگوں میں عدالت کی صفت کا ہونا ضروری ہے اور بعض دفعہ یہ ہوتا ہے کہ ایک شخص
 صفت عدالت سے متصف ہوتا ہے لیکن گواہی کے معاملے میں وہ ناپسندیدہ ہوتا ہے۔ مثلاً وہ شخص باوجود
 اپنی نیکی اور تقویٰ کے، نا تجربہ کار، سادہ لوح اور بے تجرب ہو کہ جسے بہت آسانی سے دام تزدیر میں
 پھنسا یا جاسکتا ہو اور جسے ملیح کاری کے ذریعے دھوکا دیا جاسکتا ہو۔

اس لیے قول باری (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ) دو باتوں پر مشتمل ہے اول عدالت و
 بیدار مغزی، دوم دیانت و قوت حفظ۔ اللہ تعالیٰ نے زمانے کے سلسلے میں گواہی کو مطلق رکھا ہے اور
 اسے عدالت کے ذکر کے ساتھ مقید نہیں کیا حالانکہ عدالت اور پسندیدگی دونوں ہی گواہی کی شرطیں ہیں۔

استدلال ہے کہ تمام دینی امور کا تعلق اس صورت کے ساتھ ہونا چاہیے جو علم حقیقی کو واجب کرتی ہو۔
ظن غالب اور رائے کے جھکاؤ پر نہیں ہونا چاہیے اس لیے اگر امام معصوم نہیں ہوگا تو دینی امور میں
غلطیاں سرزد ہوں گی، کیونکہ رائے درست بھی ہو سکتی ہے اور غلط بھی۔

ہماری درج بالا وضاحت سے یہ استدلال بھی باطل ہو جاتا ہے اس لیے کہ اگر یہ بات اس
طرح ہوتی جس طرح ان لوگوں کا گمان ہے تو اس سے یہ لازم آتا کہ گواہوں کی گواہیاں صرف اس
وقت قبول کی جائیں جب وہ معصوم ہوں اور غلطی اور لغزش سے محفوظ ہوں۔ جب اللہ تعالیٰ نے گواہوں
کی گواہیاں ایسی صورت میں قبول کرتے کا حکم دیا جب وہ اپنی ظاہری حالت کے لحاظ سے
پسندیدہ ہوں اور اس کی بنیاد ان کی پوشیدہ حالت کے متعلق حقیقی علم پر نہیں کیا، ساتھ ساتھ اس
میں جھوٹ اور غلطی کے امکان کی بھی گنجائش رکھی تو اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ مذکورہ بالا لوگوں کے جس
اصل پر فیصلہ فرمائی کی بنیاد رکھی ہے وہ باطل ہے۔

ہم نے یہ ذکر کیا کہ آیت زیر بحث میں مذکور حکم الہی کی پیروی کونے ہوئے گواہوں کی عدالت اور
صلاح و تقویٰ کے متعلق ان کے احوال کے اعتبار کی بنیاد ظن غالب پر رکھی گئی ہے۔ اس میں ان لوگوں
کے قول کے بطلان پر دلالت موجود ہے جو ان احکام میں فیاس اور اجتہاد کی نفی کرتے ہیں جو مخصوص
نہیں اور نہ ہی ان پر اجماع موجود ہے۔ اس لیے کہ خونہیا، حلت فرج، اموال و انساب کا تعلق ان
امور سے ہے جن کے ساتھ دین اور دنیا دونوں کے مصالح کو پیوستہ کر دیا گیا ہے اور اللہ تعالیٰ نے
ان امور میں ان گواہوں کی گواہیاں قبول کر لینے کا حکم دیا ہے جن کے پوشیدہ امور کا ہمیں علم نہیں۔
ان کی گواہی کے متعلق ہم ظن غالب اور ظاہری حالت کی بنا پر حکم لگاتے ہیں ساتھ ساتھ اس
میں جھوٹ، سہو، غلطی اور لغزش کے امکان کی گنجائش کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ اس سے ان احکام میں
اجتہاد کا جو اثر اور رائے سے کام لینے کی گنجائش کا ثبوت مل جاتا ہے جو مخصوص نہیں ہیں اور نہ
ہی ان پر اتفاق امت موجود ہے۔

درج بالا وضاحت میں ایسی احادیث و روایات کو قبول کر لینے کے جو نہ پر دلالت موجود
ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں لیکن اپنے مدلول کے متعلق علم یقینی نہیں کرنے سے قاصر
ہیں۔ اس دلالت کی صورت یہ ہے کہ گواہوں کی گواہیاں مشہود بہ جس چیز کی گواہی دی گئی
ہو، کی صحت کے متعلق ہمیں یقینی علم نہیں ہوتا ہے لیکن ہمیں ان گواہیوں پر فیصلہ کر دینے کا حکم
دیا گیا ہے اور ساتھ ہی ساتھ اس بات کی بھی گنجائش رکھی گئی ہے کہ اصل حقیقت اس کے

غلاف بھی ہو سکتی ہے۔

اسی طرح جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ایسے شخص کی خبر یا روایت کو قبول کرنا جائز نہیں جس کی یہ روایت امور دین میں علم یقینی کو واجب نہ کرتی ہو، ان کا یہ قول باطل ہو گیا۔ ہماری درج بالا وضاحت ان لوگوں کے قول کے بطلان پر بھی دلالت کرتی ہے جو اخبار آحاد کو رد کرنے کے لیے یہ استدلال کرتے ہیں کہ اگر ہم اخبار آحاد کو قبول کر لیں تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ گویا ہم نے خبر دینے والے کا درجہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درجے سے بڑھا دیا ہے۔ کیونکہ تبادلی طور پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دی ہوئی خبر کو قبول کرنا اس وقت تک واجب نہیں ہوا جب تک آپ کی ذات بابرکات سے ایسے معجزات کا ظہور نہیں ہو گیا جو آپ کی صداقت پر دلالت کرتے تھے۔

اس استدلال کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایسے گواہوں کی گواہیاں قبول کرنے کا حکم دیا ہے جو اپنی ظاہری حالت کے اعتبار سے عدالت کی صفت سے متصف ہوں اگرچہ ان کی گواہی کے ساتھ کسی ایسے معجزے کا علم نہ بھی ہو جو ان کی صداقت پر دلالت کرتا ہو۔ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ گواہی سے تہمت کی نفی کا بھی اعتبار کیا جائے گا اگرچہ گواہ عادل ہی کیوں نہ ہو تو اس کی بعض صورتوں کے متعلق فقہاء کا اتفاق ہے اور بعض کے متعلق اختلاف ہے، جن صورتوں کے متعلق فقہاء اصرار کا اتفاق ہے ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ ایک شخص کی اپنی اولاد یا اپنے والد کے حق میں گواہی باطل ہے۔

ابنہ عثمان البتی سے یہ قول نقل کیا جاتا ہے کہ اولاد کی اپنے والدین، باپ کی اپنے بیٹے اور بہو کے حق میں گواہی جائز ہے بشرطیکہ گواہی دینے والے عادل اور شائستہ و سنجیدہ ہوں اور شرف و فضل کے اعتبار سے معروف و مشہور ہوں۔ انھوں نے اس معاملے میں تمام لوگوں کو یکساں نہیں رکھا ہے بلکہ ایک شخص کی اپنے باپ کے حق میں گواہی اور ایک اجنبی کے حق میں گواہی کے درمیان فرق رکھا ہے۔

ہمارے اصحاب، امام مالک، لیث بن سعد اور امام شافعی کا قول ہے کہ باپ اور بیٹے میں سے کسی کی دوسرے کے حق میں گواہی جائز نہیں ہے۔ یہی عید المرجم بن سیمان نے روایت بیان کی، انھیں عبداللہ بن احمد بن حنبل نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں وکیع نے سفیان سے، انھوں نے جابر سے، انھوں نے شعبی سے اور انھوں نے قاضی شریح سے کہ بیٹے کی گواہی یا باپ کے حق میں اور باپ

کی گواہی بیٹے کے حق میں، شوہر کی گواہی بیوی کے حق میں اور بیوی کی گواہی شوہر کے حق میں جائز نہیں ہے۔

ایاس بن معاویہ سے مروی ہے کہ انھوں نے بیٹے کے حق میں باپ کی گواہی کو جائز قرار دیا۔ ہمیں عبدالرحمن بن سیمانے، انھیں عبدالرحمن بن احمد نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں عفان نے، انھیں حماد بن زید نے، انھیں خالد الخزاز نے ایاس بن معاویہ سے یہ روایت بیان کی۔ باپ کی بیٹے کے حق میں گواہی کے بطلان پر قول باری (لَيْسَ عَلَيْكُمْ حُجَّتُكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ مِيرَاثِكُمْ أَوْ مِيرَاثِ آبَائِكُمْ تَمَّ بِهِنَّ كَمَا نَهَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ لِقَوْلِهِمْ كَبُرَتْ مَا تَعْمَلُونَ) سے کہہ کر نہیں کیا اس لیے کہ قول باری (مِنْ مِيرَاثِكُمْ) بیٹوں کے گھروں کو بھی شامل ہے کیونکہ بیٹوں کے گھر بھی آباء کی طرف منسوب ہوتے ہیں اس لیے ان کے گھروں کے ذکر پر اکتفا کیا گیا اور بیٹوں کے گھروں کے ذکر کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (أَنْتُمْ وَمَالُكُمْ لِأَبَائِكُمْ) تو اور تیرا سارا مال تیرے باپ کا ہے) آپ نے ملکیت کی نسبت باپ کی طرف کر دی (آپ کا یہ بھی ارشاد ہے کہ (أَنْتُمْ وَمَالُكُمْ لِأَبَائِكُمْ) وہ ہے جو اس کی اپنی کمائی سے حاصل ہو۔ انسان کا بیٹا بھی اس کی کمائی کا ایک حصہ ہے۔ اس لیے تم اپنی اولاد کی کمائی کھاؤ)

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹے کی ملکیت کی نسبت باپ کی طرف کر دی اور اس کی کمائی کھانے کی اجازت دے دی بلکہ بیٹے کو اس کی کمائی کا ایک حصہ قرار دیا تو پھر جو شخص اپنی گواہی سے اپنے بیٹے کے لیے کوئی حق ثابت کرے گا وہ گویا اپنی گواہی سے اپنی ذات کے لیے حق ثابت کرنے والا بن جائے گا اور ظاہر ہے کہ ایک شخص کی اپنی ذات کے حق میں گواہی باطل ہے۔

اسی طرح اپنے بیٹے کے حق میں بھی باطل ہوگی۔ جب بیٹے کے حق میں اس کا بطلان ثابت ہو گیا تو یہی حکم باپ کے حق میں بیٹے کی گواہی کا بھی ہوگا۔ اس لیے کہ کسی نے بھی ان دونوں قسم کی گواہیوں کے درمیان فرق نہیں کیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ گواہ کے عادل ہونے کی صورت میں مذکورہ بالا رشتہ داروں کے حق میں اس کی گواہی قبول کرنا واجب ہوگا جس طرح کہ اجنبی کے حق میں قبول کرنا واجب ہوتا ہے۔ اگر تہمت کی بنا پر ان رشتہ داروں کے حق میں اس کی قابل قبول نہیں تو احتیاجی کے حق میں بھی قابل قبول نہیں ہوتی

پرایسے اس لیے کہ جس شخص پر یہ تہمت ہو کہ اس نے اپنے بیٹے کے حق میں گواہی دے کر اسے ناجائز طریقے سے ایک حق دلادیا تو اجنبی کے حق میں گواہی کی صورت میں بھی اس پر اس قسم کی تہمت لگ سکتی ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ گواہ کی اپنے یا بیٹے کے حق میں گواہی کی اس وجہ سے ممانعت نہیں ہے کہ اس پر فسق یا کذب کی تہمت لگ جاتی ہے بلکہ تہمت اس وجہ سے لگتی ہے کہ ایسی گواہی کی صورت میں گویا وہ اپنی ذات کے لیے مدعی بن جاتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ کسی کے لیے بھی یہ جائز نہیں کہ وہ اپنی ذات کے لیے جس چیز کا دعویٰ کر رہا ہے اس کی تصدیق بھی خود کر لے خواہ اس کی ذہانت، امانت اور عدالت کے سب معترف ہی کیوں نہ ہوں۔

یہ عدم جواز اس وجہ سے نہیں ہوتا کہ اسے کاذب قرار دیا جاتا ہے بلکہ اس وجہ سے ہوتا ہے کہ ہر وہ شخص جو اپنی ذات کے لیے کسی چیز کا دعویٰ کرے تو اس کا دعویٰ ثبوت کے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا۔ اس بنا پر اپنے بیٹے کے حق میں گواہی دینے والا انسان گویا اپنی ذات کے لیے مدعی ہوتا ہے جس پر ہم پہلے بھی روشنی ڈال آئے ہیں۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ہر وہ گواہ جو اپنی گواہی کے ذریعے اپنی ذات کے لیے کوئی مفاد اٹھالے یا اپنی ذات سے کسی ہونے والے نقصان کا دفعہ کر دے ایسے شخص کی گواہی ناقابلِ قبول ہے کیونکہ ایسی صورت میں اس کی حیثیت ایک مدعی کی ہو جائے گی اور جو شخص اپنی ذات کے لیے کسی حق کا دعویٰ کرے وہ اس میں گواہ نہیں بن سکتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑھ کر کوئی شخص صادق نہیں ہو سکتا کیونکہ معجزہ نمائشیاں اس پر دلالت کرتی تھیں کہ آپ کی زبان مبارک سے حق اور سچ کے سوا کچھ نہیں نکلتا اور آپ کی طرف جھوٹ کی نسبت بھی جائز نہیں ہے۔

ساتھ ساتھ ہمیں آپ کی سنجی زندگی کے حالات کا علم تھا اور یہ بھی معلوم تھا کہ آپ کا ظاہر اور باطن ایک ہے لیکن ان تمام باتوں کے باوجود جب آپ نے ایک شخص پر دعویٰ کیا تو مدعی علیہ کے مطالبے پر اپنے اس دعوے کے حق میں گواہی نہیں کرنے میں کوتاہی نہیں کی۔ یہ خزمیہ بن ثابت کا واقعہ ہے۔ ہمیں اس کی روایت عبدالرحمن بن سیمان نے کی، انھیں عبداللہ بن احمد نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں ابوالیمان نے، انھیں شعیب نے زہری سے، انھوں نے عمارہ بن خثیمہ انصاری سے۔ انھوں نے اپنے چچا سے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بدو سے ایک گھوڑا خریدا۔ پھر انھوں نے سارا واقعہ بیان کیا۔

جیسا بات بڑھی تو بدو نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مطابکہ کیا کہ گواہ پیش کریں کہ میں نے یہ سودا کیا ہے۔ اس پر حضرت خزیمہؓ نے کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ تو نے گھوڑا فروخت کیا ہے۔ یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت خزیمہؓ کی طرف مڑے اور پوچھا کہ تم یہ گواہی کس نییاد پر دے رہے ہو؟ انھوں نے عرض کیا کہ اللہ کے رسول! آپ کی تصدیق کی بنا پر آپ نے حضرت خزیمہؓ کی ایک گواہی کو دو شخصوں کی گواہی کے قائم مقام قرار دیا اور اپنے دعوے میں وہ طریقہ اختیار کرنے میں کوتاہی نہیں کی جس کے ذریعہ دلائل اور تائید کی بنا پر یہ ثابت ثابت اور واضح ہو چکی تھی کہ آپ کی زبان مبارک سے حق کے سوا اور کچھ نہیں نکلتا۔

آپ نے بدو کی طرف سے گواہ پیش کرنے کے مطابکہ پر اس سے یہ نہیں فرمایا کہ میرے خلاف کوئی ثبوت نہیں کیا جاسکتا یا میرے خلاف کسی کی گواہی نہیں ہو سکتی۔ یہی حکم تمام لوگوں کا ہے۔ جو کسی مقدمے میں مدعی ہوں ان کے ذمہ ایسی گواہی قائم کرنا واجب ہے جس کے ذریعے وہ اپنی ذات کے لیے کوئی مفاد حاصل نہ کرے اور نہ ہی اپنی ذات سے کسی نقصان یا ضرر کا ذمہ لے کرے۔ باپ کا اپنے بیٹے کے حق میں گواہی دینا اپنی ذات کے لیے سب سے مفاد اٹھانے کے مترادف ہے جس طرح کہ اپنی ذات کے حق میں گواہی دے کر مفاد اٹھایا جاتا ہے۔ واللہ اعلم۔

زوجین کا ایک دوسرے کے حق میں گواہی دینا بھی اسی باب سے ہے

زوجین کا ایک دوسرے کے حق میں گواہی دینا ایک اختلافی مسئلہ ہے، امام ابوحنیفہ، ابو یوسف محمد زفر، امام مالک، اوزاعی اور لیت بن سعد کا قول ہے کہ زوجین ایک دوسرے کے حق میں گواہی نہیں دے سکتے۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ شوہر اپنی بیوی کے حق میں گواہی دے سکتا ہے جس بن صالح کا قول ہے کہ عورت اپنے شوہر کے حق میں گواہی نہیں دے سکتی۔ جبکہ امام شافعی یہ فرماتے ہیں کہ زوجین ایک دوسرے کے حق میں گواہی دے سکتے ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں زوجین کی ایک دوسرے کے حق میں گواہی دینے کے حق میں باپ کی اور باپ کے حق میں بیٹے کی گواہی کی طرح ہے۔ اس کی کئی وجوہ ہیں۔ اول۔ یہ ایک عام عادت ہے کہ زوجین میں سے ہر ایک دوسرے کے مال میں سے خرچ کر لیتے ہیں اور اس کے لئے انہیں اجازت لینے کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ اس کی حیثیت ایک مباح چیز کی سی ہوتی ہے۔ اس لیے شوہر اپنی بیوی کے حق میں گواہی دے کر جو چیز اسے دلائے گا وہ گویا اپنی ذات کو دلانے کے مترادف ہوگا۔ اگر معاملہ اس کے برعکس ہو تو بھی یہی حکم ہوگا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ عام عادت کے مطابق میاں بیوی کا ایک دوسرے کے مال میں سے خرچ کر لینا بالکل اسی طرح ہے جیسے کوئی شخص اپنے باپ یا بیٹے کے مال میں سے خرچ کر لے۔ اس صورت حال کے پیش نظر اگر ایک شخص کی اپنے باپ یا بیٹے کے حق میں گواہی جائز نہیں ہے تو زوجین میں سے ہر ایک کی دوسرے کے حق میں گواہی کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔ نیز بیوی کے حق میں شوہر کی کسی مال کے معاملے میں گواہی بضع کی قیمت میں اضافے کی موجب ہے جس کا وہ مالک ہے اس لیے کہ بیوی کے مال میں اضافے سے اس کے مہر مثل میں اضافہ ہو جاتا ہے۔

اس طرح شوہر بیوی کے حق میں گواہی دے کر گویا اپنے حق میں اس چیز کی قیمت کے اضافے

کی گواہی دے گا جس کا وہ مالک ہے۔ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نے عبداللہ بن عمرو بن الخطابؓ سے یہ فرمایا جب موخر الذکر نے آپ سے یہ شکایت کی کہ ان کے ایک غلام نے ان کی بیوی کی چوری کی ہے کہ ”تمہارے غلام نے تمہارا مال چرایا ہے اس لیے چوری کی سزا میں اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔“

اس طرح آپ نے میاں بیوی دونوں میں سے ہر ایک کے مال کی زوجیت کے تعلق کی بند پر ہر ایک کی طرف نسبت کر دی۔ اس طرح ان دونوں میں سے جو بھی دوسرے کے لیے کوئی حق ثابت کرے گا وہ گویا اپنی ذات کے لیے ثابت کرے گا۔ ایک اور پہلو سے اس پر نظر ڈالیے، شوہر کے مال میں جس قدر اضافہ ہوتا جائے گا۔ بیوی کے نان و نفقہ میں بھی اسی قدر اضافہ ہوتا جائے گا اس طرح بیوی شوہر کے حق میں گواہی دے کر گویا اپنے حق میں گواہی دینے والی بن جائے گی اس لیے کہ خوشحالی اور تنگدستی دونوں صورتوں میں وہ حق زوجیت کی بنا پر شوہر کے مال میں نان و نفقہ کی مستحق قرار دی جاتی ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ بہن مفلس ہو یا بھائی اپنا بیچ ہو تو یہ دونوں اپنے خوشحال بھائی کے مال میں نان و نفقہ کے مستحق قرار پاتے ہیں لیکن یہ بات انہیں اپنے بھائی کے حق میں گواہی دینے سے مانع نہیں ہوتی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ انوۃ یعنی بھائی ہونے کا رشتہ نان و نفقہ کے استحقاق کا موجب نہیں ہے۔ اس لیے کہ ایک خوشحال بھائی اپنے دوسرے بھائی کے مال میں نسبتی تعلق کے باوجود نان و نفقہ کا مستحق نہیں ہوتا، اور فقیر بھائی پر خوشحال بھائی کا نان و نفقہ بھائی چارے کے باوجود واجب نہیں ہوتا جبکہ زوجیت بیوی کے لیے نان و نفقہ کے استحقاق کا سبب ہوتی ہے۔ شوہر خواہ خوشحال ہو یا فقیر۔

اس لیے بیوی اپنے شوہر کے حق میں گواہی دے کر گویا اپنے ذات کے لیے اس نان و نفقہ میں اضافے کا باعث بنے گی جو زوجیت کی بنا پر اس کے لیے شوہر پر واجب ہے لیکن نسب کی وجہ سے پیدا ہونے والے تعلق کی یہ کیفیت نہیں ہے۔ اس لیے کہ دو شخصوں کے درمیان نسبی تعلق ایک دوسرے کے لیے نان و نفقہ کا موجب نہیں بنتا۔ اس بنا پر زوجیت اور نسب دونوں میں فرق ہو گیا۔

اجیر یعنی اجرت پر رکھے ہوئے شخص کی گواہی بھی اسی باب سے تعلق رکھتی ہے

طحاوی نے محمد بن سنان سے، انہوں نے عیسیٰ سے، انہوں نے امام محمد سے، انہوں نے امام ابو یوسف سے اور انہوں نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ اجیر کی اپنے مستاجر یعنی اجرت پر رکھنے والے کے حق میں ہر قسم کی گواہی ناجائز ہے۔ خواہ اجیر عادل ہی کیوں نہ ہو۔ یہ حکم استحساناً ہے۔ یعنی قیاس حنفی کی بنا پر اس حکم کو پسند کیا گیا ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہشام اور ابن رستم نے امام محمد سے نقل کیا ہے کہ اجیر خاص (ایسا مزدور جو صرف ایک آدمی کا کام کرے) کی اپنے مستاجر کے حق میں گواہی جائز نہیں ہے۔ لیکن اگر مزدور مشترک ہو تو اس کی گواہی جائز ہے۔ روایت کے اندر اس مسئلے میں کسی کے اختلاف کا ذکر نہیں ہے۔ یہی عبداللہ بن الحسن کا بھی قول ہے۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ اجیر کی اپنے مستاجر کے حق میں گواہی جائز نہیں ہے۔ البتہ اگر اجیر صفتِ عدالت سے نمایاں طور پر منتصف ہو تو وہ گواہی دے سکتا ہے۔ اگر اجیر مستاجر کے عدال کا ایک فرد ہو تو اس کی گواہی جائز نہیں ہوگی۔ اور اسی کا قول ہے اجیر کی مستاجر کے حق میں گواہی جائز نہیں ہے۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ اجیر کی گواہی اس صورت میں جائز ہوگی جبکہ اس گواہی میں اس کا اپنا کوئی مفاد نہ ہو۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت کی، انہیں معاذ بن المنتقی نے، انہیں ابو عمر الحوصی نے، انہیں محمد بن راشد نے سلیمان بن موسیٰ سے، انہوں نے عمرو بن شعیب سے، انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے اپنے والد سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نساء مرد اور نساء عورت کی گواہی رد کر دی تھی۔ اسی طرح آپ نے کینہ پرورد انسان کی اپنے بھائی کے خلاف گواہی بھی رد کر دی تھی۔ نیز آپ نے کسی خاندان میں رہ کر گزارہ کرنے والے انسان کی اس خاندان والوں کے حق میں گواہی بھی قبول نہیں

کی تھی۔ جبکہ ان کے علاوہ دوسروں کے متعلق اس کی گواہی کو جائز قرار دیا تھا۔

ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں حفص بن عمر نے، انہیں محمد بن راشد نے اپنی سند سے اسی قسم کی روایت بیان کی تاہم انہوں نے یہ کہا کہ آپ نے کسی خاندان میں رہ کر گزارہ کرنے والے کو اس خاندان کے حق میں گواہی رد کر دی یعنی مذکورہ بالا روایت کا آخری فقرہ اپنی روایت میں بیان نہیں کیا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ کسی خاندان میں رہ کر گزارہ کرنے والے کے مفہوم میں اجیر خاص بھی داخل ہے۔ اس لیے کہ خاندان میں رہ کر گزارہ کرنے کا معنی اس خاندان کا تابع ہونا ہے۔ اجیر خاص کی بھی یہی صفت ہوتی ہے۔ تاہم اجیر مشترک اور باقی ماندہ دوسرے لوگ مستاجر کے مال کی نسبت سے ایک ہی درجے پر ہوتے ہیں۔ اس لیے اجیر مشترک کی گواہی کے جواز کو کوئی چیز مایع نہیں۔ اس طرح دو آدمیوں کی مخصوص مال میں شراکت ہو جسے شرکت العنان کہتے ہیں تو ہر شریک شراکت کے مال کے علاوہ دوسرے امور میں اپنے شریک کے حق میں گواہی دے سکتا ہے اور اس کی یہ گواہی جائز ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ہر ایسی گواہی جو کسی تہمت کی بنا پر ایک دفعہ رد ہو گئی ہو آئندہ کبھی قابل قبول نہیں ہوگی۔ مثلاً ایک ناسق کی فسق کی تہمت کی بنا پر گواہی رد ہو جائے پھر وہ ناسق توبہ کر کے اپنی اصلاح کر لے اور سلامت روی اختیار کر لے۔ اس کے بعد پھر وہی گواہی دوبارہ آکر دے تو اس کی یہ گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح زوجین کی ایک دوسرے کے حق میں گواہی اگر رد کر دی جائے پھر ان دونوں کے درمیان زوجیت کا تعلق ختم ہو جائے پھر ان میں سے کوئی دوسرے کے حق میں سابقہ گواہی دوبارہ آکر دے تو یہ گواہی کبھی بھی قبول نہیں کی جائے گی۔

ان کا قول ہے کہ اگر غلام یا کافر یا بچے نے کوئی گواہی دی اور وہ گواہی ان گواہوں کے اندر پائی جانے والی منافی وجوہات کی بنا پر رد کر دی گئی۔ پھر کافر مسلمان ہو گیا۔ غلام آزاد ہو گیا اور بچہ بڑا ہو گیا اور اس کے بعد انہوں نے وہی گواہی دوبارہ آکر دی تو ان کی یہ گواہی قبول کر لی جائے گی۔ امام مالک کا قول ہے بچہ یا غلام کوئی گواہی دیں اور وہ گواہی رد کر دی جائے پھر بچہ بڑا ہو جائے اور غلام آزاد ہو جائے اور دوبارہ وہی گواہی پھر دیں تو ان کی یہ گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ البتہ اگر یہ گواہی پہلے رد نہ ہوتی تو اب قبول کر لی جاتی اور جائز ہوتی۔ حضرت عثمان بن عفان سے امام مالک کے قول کے مطابق روایت منقول ہے۔

ہمارے اصحاب کا یہ کہنا کہ تہمت کی بنا پر رد شدہ گواہی دوبارہ کبھی قبول نہیں کی جائے گی

تو اس کی وجہ یہ ہے کہ حاکم وقت نے اس کے ابطال کا فیصلہ دے دیا تھا اور حاکم کا حکم بغیر کسی اور حکم کے منسوخ نہیں ہو سکتا اور ایسی چیز کی بنا پر اس کا نسخہ درست نہیں ہوتا جو کسی حکم کے ذریعے ثابت نہ ہو جائے۔ اب جبکہ اس تہمت کے دور ہو جانے کے متعلق حکم صادر کرنا درست نہیں جس کی بنا پر گواہی رد کر دی گئی تھی تو اس گواہی کے ابطال کے متعلق حاکم کا حکم نافذ العمل رہے گا اور اس کا نسخہ کسی صورت میں کبھی بھی جائز نہیں ہوگا۔

رہ گئی غلامی، کفر اور عدم بلوغت کی بات جن کی بنا پر گواہی رد کر دی گئی تھی اور حاکم نے اس کے ابطال کا حکم صادر کر دیا تھا تو ان وجوہات کے دور ہونے کی بنا پر حاکم کے پہلے حکم پر ایک اور حکم نافذ ہوگا۔ اس لیے کہ آزادی، اسلام اور بلوغت میں سے ہر بات کے متعلق حاکم حکم صادر کرے گا اور اس طرح پہلے حکم پر اس دوسرے حکم کا نفاذ ہو جائے گا۔ اب جبکہ ان وجوہات کے زوال کے متعلق جن کی بنا پر گواہی رد کر دی گئی تھی حاکم کا حکم درست ہو جائے گا تو پھر گواہی قبول کرنا واجب ہو جائے گا۔

دوسری طرف تہمت کے دور ہونے کے متعلق حاکم کا حکم درست نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ یہ ایسی بات ہے جس کے متعلق کوئی ثبوت مہیا نہیں کر سکتا۔ اس بنا پر ایسی گواہی کے ابطال کے متعلق حاکم کا حکم نافذ العمل رہے گا اس لیے کہ جو بات کسی حکم کے ذریعے ثابت ہو جائے تو وہ کسی اور حکم کے ذریعے ہی کالعدم ہو سکتی ہے۔

یہ تین باتیں جو ہم نے ذکر کی ہیں یعنی عدالت، نفی تہمت اور قلت غفلت، یہ گواہی کی شرائط میں شمار ہوتی ہیں۔ قول باری (مِمَّنْ تَدْحَكُونَ مِنَ الشَّهَادَةِ) ان تینوں باتوں پر مشتمل ہے۔ اب ذرا اس قول باری کے ضمن میں موجود معانی اور فوائد کی کثرت اور اس میں مذکور احکام پر دلائلوں کی وسعت پر غور کیجیے اور ساتھ ساتھ اس کے حروفوں کی قلت، الفاظ کی بلاغت و ندرت اور اس کے فوائد کے عمق اور وسعت اور ان الفاظ کے معانی کے متعلق ہمارے بیان کردہ سلف اور خلف کے اقوال۔

ان کے مضمون سے ان حضرات کے استنباط اور ان کی موافقت کے سلسلے میں ان حضرات کی تلاش و جستجو ساتھ ساتھ ان الفاظ میں ان تمام معانی کے احتمال پر نظر ڈالیں تو یہ ثابت ہو جائے گا کہ یہ یقیناً اللہ کا کلام ہے اور اس کا ورود باری تعالیٰ کی ذات اقدس سے ہوا ہے، اس لیے کہ مخلوق میں سے کسی کی یہ طاقت اور مجال ہی نہیں ہے کہ اس قدر مختصر اور حقوڑے سے حروف والا

کوئی فقرہ بنائے جس میں اس قدر معانی، فوائد، احکام اور دلائل نہیں موجود ہوں جو اس قول باری میں موجود ہیں۔

جبکہ یہ ممکن ہے کہ اس کے جن معانی کا ہمارا محدود علم احاطہ نہیں کر سکا اگر وہ معلوم ہو جائیں اور انہیں ضبط تحریر میں لے آیا جائے تو دامن تحریر اور پھیل کر وسیع ہو جائے۔ اللہ تعالیٰ سے ہم اس کے احکام اور اس کی مقدس کتاب کے دلائل معلوم کرنے کی توفیق کے سوا ہی ہیں اور دست بدعا ہیں کہ وہ ہماری اس کوشش کو خالص اپنی رضا کا وسیلہ بنا دے آمین۔

قول باری ہے (اِنَّ كَيْفًا اِحَدًا اَللّٰهُمَا فَتَدَكِّرُ اِحَدًا اَللّٰهُمَا الْاٰخِرٰى) تاکہ اگر ایک عورت بھول جائے تو دوسری اسے یاد دلا دے۔ قول باری (فَتَدَكِّرُ) کی ایک قرأت لفظ کاف کی تشدید کے ساتھ ہے اور دوسری قرأت تخفیف کے ساتھ ہے۔ اس کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ ان دونوں کے معنی ایک ہیں جس طرح "ذَكَرْتُهُ" اور "ذَكَرْتُهُ" (میں نے اسے یاد لایا) کے معانی ایک ہیں۔ ربیع بن انس، سدی اور ضحاک سے یہی مروی ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں ابو عبید مومل صیرفی نے، انہیں ابو یعلیٰ بصری نے، انہیں اصمعی نے ابو عمرو سے کہ جس نے تخفیف کے ساتھ اس لفظ کی قرأت کی ہے اس نے یہ مراد لی ہے کہ ان دونوں عورتوں کی گواہی کو ایک مرد کی گواہی کے بمنزلہ قرار دی جائے اور جس نے اس لفظ کی تشدید کے ساتھ قرأت کی ہے اس نے اس سے تذکیر یعنی یاد دلانے کا مفہوم مراد لیا ہے۔ سفیان بن عیینہ سے یہی مروی ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ جب لفظ میں ان دونوں قرأتوں کا احتمال ہے تو یہ ضروری ہے کہ ہر قرأت کو ایک الگ اور تے معنی اور فائدے پر محمول کیا جائے۔ اس بنا پر تخفیف والی قرأت کا مفہوم یہ ہوگا کہ "گواہی کے اتقان حفظ اور ضبط کے لحاظ سے تم ان دونوں عورتوں کو ایک مرد کے بمنزلہ قرار دو گے" اور تشدید والی قرأت کی صورت میں یہ لفظ تذکیر سے ماخوذ ہوگا جس کا مطلب بھول جانے پر یاد دلانا ہے۔

ان دونوں قرأتوں میں سے ہر ایک قرأت کو ان دونوں کی دلالت کے بموجب استعمال کرنا ان دونوں کو صرف ایک کی دلالت کے بموجب استعمال کرنے سے بہتر اور اولیٰ ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے۔ فرمایا (مَا دَأَيْتُ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَ دِينِ اَغْلَبَ بِعَقُولِ ذَوِي الْاَلْبَابِ مِنْهُنَّ) میں نے عقل کے دین کے لحاظ سے کسی ناقص کو نہیں

دیکھا جو ان عورتوں سے بڑھ کر عقلمندوں کے ہوش و خرد پر غلبہ پالینے والا ہوا عرض کیا گیا کہ حضور، ان کی عقل ناقص ہونے کا کیا مطلب ہے؟

ارشاد ہوا (جعل شہادۃ امرأتین بشہادۃ رجل، دو عورتوں کی گواہی کو ایک مرد کی گواہی کے مساوی قرار دیا گیا ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ان حضرات کے قول سے مطابقت رکھتا ہے جنہوں نے قول باری (فَشَدَّ كُؤِ أَحَدَاھُمَا الْأُخْرٰی) کی یہ تفسیر کی ہے کہ یہ دونوں عورتیں گواہی کے حفظ اور ضبط کے لحاظ سے ایک مرد کے برابر ہیں۔

اس آیت میں یہ دلالت موجود ہے کہ کسی شخص کے لیے صرف اسی صورت میں گواہی دینا جائز ہے، خواہ اس کی یادداشت کس قدر مشہور ہی کیوں ہوں، جب یہ گواہی اس کی قوتِ حافظہ میں محفوظ ہو اور اسے اس کی یادداشت ہو۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے اس چیز کا ذکر کتاب اور اشہاد یعنی تحریر کر لینے اور گواہ بنا لینے کے ذکر کے بعد کیا ہے پھر فرمایا (أَنْ تَفِضَلَ أَحَدُهُمَا فَتَدَّكِرَ أَحَدَاھُمَا الْأُخْرٰی) اللہ تعالیٰ نے صرف اسی پر اقتصار نہیں کیا کہ تحریر لکھ لی جائے اور حرفوں میں اسے محفوظ کر لیا جائے بلکہ گواہی کا بھی ذکر کیا ہے۔

اسی طرح یہ قول باری ہے (ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَكُونُوا) یہ بات اللہ کے نزدیک زیادہ مبنی برانصاف ہے اور گواہی کے لیے زیادہ پائیدار ہے اور اس میں زیادہ امکان ہے کہ تم شک میں مبتلا نہ ہو جاؤ۔ یہ قول باری اس پر دلالت کرتا ہے کہ تحریر کا صرف اس لیے حکم دیا گیا ہے کہ اس کے ذریعے گواہی کی کیفیت کی یادداشت رکھی جائے اور یہ کہ گواہی اسی وقت دی جائے جب اس کی پوری یادداشت ہو اور سچتہ طریقے سے ذہن نشین ہو اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ اگر گواہ پہلے یہ کہہ بیٹھے کہ میرے پاس اس حق کے متعلق کوئی گواہی نہیں اور پھر کہے کہ میرے پاس اس کی گواہی موجود ہے تو اس کی یہ گواہی قبول کر لی جائے گی۔ اس لیے کہ قول باری ہے (أَنْ تَفِضَلَ أَحَدَاھُمَا فَتَدَّكِرَ أَحَدَاھُمَا الْأُخْرٰی) اللہ تعالیٰ نے ایسی گواہی کو جائز قرار دیا ہے جسے گواہ بھول جانے کے بعد یاد کر لے۔

ابن رستم نے امام محمد سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص کی ایسے معاملے میں گواہی طلب کی گئی جو اسے معلوم تھا۔ اس نے کہہ دیا کہ میرے پاس کوئی گواہی نہیں ہے۔ پھر اس نے قاضی کی عدالت میں سہا کر اس معاملے کے متعلق گواہی دے دی تو امام صاحب نے فرمایا کہ اس کی یہ گواہی قبول کر

لی جائے گی بشرطیکہ وہ عادل ہو۔ اس لیے کہ اس نے پہلے انکار کر کے اور پھر گواہی دے کر گویا یہ کہا کہ میں اس گواہی کو بھول گیا ہوں پھر مجھے یہ یاد آگئی۔

دوسری وجہ یہ کہ اس مقدمے میں متنازعہ فیہ حق کا تعلق گواہ سے نہیں ہے اس لیے اس کے خلاف اس کا قول درست ہوگا اور چونکہ حق کا تعلق کسی دوسرے شخص سے ہے اس لیے اس حق کے متعلق اس کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات اس بات کی طرح نہیں کہ مثلاً مدعی یہ کہے کہ مدعی علیہ کے پاس میرا کوئی حق نہیں ہے پھر اس حق کا دعویٰ کر دے تو ایسی صورت میں اس حق کے لیے اس کا دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا۔ اس لیے کہ اس نے حق نہ ہونے کا اقرار کر کے گویا مدعی علیہ کو بری الذمہ قرار دیا تھا اور اپنی ذات پر اقرار کیا تھا اس لیے اپنی ذات پر اس کا اقرار درست ہوگا اور اس کے بعد اپنی ذات کے لیے اس حق کے سلسلے میں اس کا دعویٰ قابل قبول نہیں ہوگا اس لیے کہ اس نے اقرار کر کے اپنے دعوے کو باطل کر دیا تھا۔

رہ گئی گواہی تو دراصل یہ ایک غیر کا حق ہے اس لیے گواہ کا یہ قول کہ میرے پاس کوئی گواہی نہیں ہے اسے باطل نہیں کرے گا۔ قول ہاری (اِنَّ كَظِيْلًا اِحْدَاهُمَا فَتُكٰذِبُ اِحْدَاهُمَا الْاٰخَرٰى) ہمارے اس قول کی صحت پر دلالت کرتا ہے۔

تحریر شدہ چیز کی گواہی

لکھی ہوئی تحریر کو دیکھ کر گواہی دینے کے متعلق فقہار کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا قول ہے کہ صرف تحریر کی بنا پر گواہی نہیں دے سکتا۔ جب تک یہ گواہی اسے یاد نہ آجائے۔ احناف کا یہی مشہور قول ہے۔ ابن رستم کا کہنا ہے کہ میں نے امام محمد سے پوچھا کہ ایک شخص کسی واقعہ کا گواہ بن جاتا ہے اور پھر اس واقعہ کو اپنی تحریر میں محفوظ کر لیتا ہے پھر اس پر مہر ثبت کرتا ہے یا نہیں کرتا لیکن وہ اپنی لکھی ہوئی پہچانتا ہے تو آیا اس کی یہ گواہی قابل قبول ہوگی؟

امام محمد نے جواب دیا کہ اگر وہ اپنی لکھی ہوئی پہچانتا ہو تو اس کے لیے اس کی بنا پر گواہی دینے کی گنجائش ہے خواہ اس نے اس پر مہر ثبت کی ہو یا نہ کی ہو۔ ابن رستم کہتے ہیں کہ اگر وہ ان پڑھ ہو اور کوئی دوسرا شخص اسے یہ واقعہ لکھ کر دے دے تو امام محمد نے فرمایا کہ جب وہ اس واقعہ کو یاد نہ کرے اور اسے یاد نہ رکھے اس وقت تک وہ گواہی نہیں دے سکتا۔

امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ قاضی اپنے رجسٹر میں لکھی ہوئی تحریر کی بنا پر کسی مقدمے کا فیصلہ نہ کرے جو تک اسے اس کے متعلق یاد نہ آجائے۔ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ اگر رجسٹر اس کی اپنی الماری میں ہو اور اس پر اس کی مہر لگی ہوئی ہو تو اس میں درج شدہ تحریر کی بنا پر وہ فیصلہ دے سکتا ہے۔ اس لیے کہ اگر وہ فیصلہ نہیں کرے گا تو اس سے لوگ پریشان ہوں گے۔

یہی امام محمد کا قول ہے۔ ان تینوں ائمہ کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر رجسٹر اس کے اپنے قبضے میں نہ ہو تو وہ اس میں درج شدہ کسی تحریر پر اپنے دستخط نہیں کرے گا۔ اسی طرح دوسرے قاضیوں کی تحریر پر بھی دستخط نہیں کرے گا الا یہ کہ اس سے پہلے حاکم کے حکم کے متعلق گواہوں کی گواہی مل جاتے اور اس طرح اس تحریر کی تصدیق ہو جائے۔

رجسٹر میں مندرج تحریر کے سلسلے میں قاضی ابن ابی لیلیٰ کا قول امام ابو یوسف کے قول کے مطابق ہے۔ امام ابو یوسف نے بھی ابن ابی لیلیٰ سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص قاضی کی عدالت میں اپنے مخالف کے حق میں اقرار کرے لیکن اسے اپنے رجسٹر میں درج نہ کرے اور نہ ہی اقرار کرنے والے کے خلاف ڈگری دے پھر دوسرا فریق یعنی جس کے حق میں پہلے فریق نے اقرار کیا تھا قاضی سے یہ مطالبہ کرے کہ وہ اس مقدمے کا فیصلہ اس کے حق میں کر دے تو ابن ابی لیلیٰ کے قول کے مطابق قاضی اس کے حق میں اقرار کرنے والے کے خلاف فیصلہ نہیں دے گا۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے قول کے مطابق اگر قاضی کو سارا واقعہ یاد آجائے تو وہ اس کے حق میں یعنی اقرار کرنے والے کے خلاف فیصلہ دے سکتا ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ جو شخص اپنی تحریر پہچانتا ہو لیکن اسے واقعہ یاد نہ ہو تو وہ تحریر کی بنا پر گواہی نہیں دے گا البتہ تحریر سے جو بات اس کے علم میں آئی ہو اسے حاکم تک پہنچا دے گا۔ حاکم کے لیے ضروری نہیں ہوگا کہ وہ اسے جانتا بھی قرار دے۔

اگر وہ شخص جس پر حق آتا ہو یعنی مقروض یا مدعی علیہ وغیرہ اپنے خلاف دی جانے والی گواہی کو اپنے ہاتھوں سے لکھ لے اور اگر اتفاق سے گواہ مر جاتیں اور یہ شخص انکار کر بیٹھے پھر وہ شخص اس بات کی گواہی دیں کہ اس نے یہ تحریر اپنے ہاتھوں سے لکھی ہے تو اس صورت میں قاضی اس کے خلاف فیصلہ دے گا یعنی مال فریق مخالف کو دلا دے گا نیز رب المال یعنی حقیقت میں جس کا مال ہے اس سے حلف بھی نہیں لے گا۔

اشہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ جو شخص اپنا خط پہچان لے لیکن اسے گواہی کی یاد

نہ آئے تو وہ یہ گواہی سلطان یعنی حاکم وقت تک پہنچا دے گا اور اسے اس سے آگاہ کر دے گا تاکہ حاکم وقت اپنی صوابدید کے مطابق اس کے متعلق کوئی قدم اٹھا سکے۔

سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر کسی کو یہ یاد آجائے کہ وہ فلاں سو دے یا ادھار لین دین کا عینی گواہ ہے لیکن اسے رقم یعنی درہم کی تعداد یاد نہ آئے تو وہ یہ گواہی نہ دے۔ اگر اس نے یہ گواہی اپنے پاس لکھ رکھی ہو لیکن اسے یہ یاد نہ آرہی ہو لیکن وہ اپنی تحریر پہچانتا ہو تو اس صورت میں جو اب اسے یہ یاد آجائے کہ اس نے واقعہ دیکھا تھا اور اس نے اسے اپنے ہاتھوں سے لکھ بھی لیا تھا تو امام مالک کہتے ہیں کہ میں سمجھتا ہوں کہ اسے تحریر کی بنا پر گواہی دے دینی چاہیے۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ جو اب وہ اپنے ہاتھوں کی تحریر پہچان لے اور اس کی شہرت یہ ہو کہ وہ ہمیشہ حق کی گواہی دیتا ہے تو پھر وہ اس تحریر کی بنا پر گواہی دے دے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ جو اب قاضی کو اقرار کنندہ کا اقرار یاد آجائے تو وہ اسی اقرار کی بنا پر اس کے خلاف فیصلہ کر دے خواہ اس نے اپنے رجسٹر میں درج کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

اس لیے کہ رجسٹر یادداشت کے لیے ہی ہوتا ہے۔ امام شافعی نے مزنی کے نام اپنے خط میں لکھا ہے کہ جو اب تک گواہ کو واقعہ یاد نہ آجائے اس وقت تک وہ گواہی نہ دے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے پچھلی سطور میں قول باری (أَنْ تَضِلَّ أَحَدًا أَهْمًا قَدْ كِدَّ إِحْدَاهُمَا الْأَخْذِي) نیز تحریر کے ذکر کے بعد قول باری (ذَلِكُمْ أَصْطَحْتُ عِنْدَ اللَّهِ فَأَقُومُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى الْأَثَرَاتِ) کی اس چیز پر دلالت کا ذکر کیا تھا کہ گواہی دینے کے جواز کی ایک شرط یہ ہے کہ گواہ کو یہ گواہی یاد بھی ہو اور صرف تحریر پر انحصار کرنا جائز نہیں اس لیے کہ تحریر اور دستاویز کا حکم اس لیے دیا گیا ہے کہ ان کے ذریعے گواہی یاد آجائے یا یاد رہے۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُوَ يَعْلَمُونَ، سوائے ان لوگوں کے جو حق کی گواہی دیں اور انہیں اس کا علم بھی ہو) اگر کسی کو اپنی گواہی یاد نہ ہو تو وہ اس کا علم رکھنے والا کہلا نہیں سکتا۔ اسی طرح قول باری (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ، اور جس چیز کا تمہیں علم نہ ہو اس کے پیچھے نہ پڑو) بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔ نیز اس پر حضرت ابن عباسؓ کی وہ روایت دلالت کرتی ہے جو آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے۔

آپ نے فرمایا (إِذَا لَيْتَ مِثْلَ الشَّمْسِ فَاشْهَدْ وَالْأَفْئِدَةُ، اگر تو نے اس واقعے کو اس طرح دیکھا ہے جس طرح تو سورج کو دیکھ رہا ہے تو اس کی گواہی دے ورنہ چھوڑ دے)۔

اس روایت کی سند کا پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ جہاں تک لکھائی کا تعلق ہے تو اس میں جعل سازی کی جا سکتی ہے اور کبھی خود گواہ پر یہ معاملہ مشتتب ہو سکتا ہے اور وہ یہ گمان کر سکتا ہے کہ یہ اس کی اپنی تحریر ہے حالانکہ وہ اس کی اپنی تحریر نہیں ہوتی۔

چونکہ گواہی کا مفہوم یہ ہے کہ کسی واقعہ یا چیز کا بچشم خود مشاہدہ کیا جائے اور اس کے متعلق حقیقی علم حاصل کیا جائے اس لیے جسے گواہی یاد ہی نہ ہو اس کے اندر مذکورہ بالا مفہوم کے خلاف کیفیت پائی جائے گی۔ اس بنا پر اس کے لیے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ اس واقعہ کی گواہی دے۔ گواہی کے معانی کو تو اس طرح مؤکد کیا گیا ہے کہ صریح الفاظ کے سوا وہ قابل قبول نہیں ہوتی بلکہ صریح الفاظ کا مفہوم ادا کرنے والے الفاظ بھی قابل قبول نہیں تو پھر تحریر کی بنا پر اس کی کہاں گنجائش ہو سکتی ہے جبکہ تحریر میں جعل سازی اور تبدیلی کی پوری گنجائش ہوتی ہے۔

ابو معاویہ نخعی نے شعبی سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص اپنی تحریر اور اپنی لکائی ہوئی مہر پہچان لیتا ہے لیکن اسے گواہی یاد نہیں آتی تو وہ یہ گواہی نہیں دے گا جب تک کہ اسے یاد نہ آجائے قول باری (أَنْ تَصِلَ إِحْدَاهُمَا) کا معنی یہ ہے کہ وہ اسے بھول جائے اس لیے کہ ضلال کا مفہوم کسی چیز سے دو ہو جانا ہے۔

چونکہ بھول جانے والا بھولی ہوئی چیز سے دور چلا جاتا ہے تو اس کے متعلق یہ کہنا جائز ہے کہ رَوَيْتُ عَنْهُ، یعنی وہ اس بات سے دور چلا گیا یعنی اسے بھول گیا۔ محاورہ میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ "ضَلْتُ عَنْهُ الشَّهَادَةَ" یا "ضَلْتُ عَنْهَا" (گواہی اس سے دور ہو گئی یا وہ گواہی سے دور ہو گیا۔ یعنی بھول گیا، دونوں فقروں کا مفہوم یکساں ہے۔ وَاللَّهِ اعْلَمُ!

نشاہد اور مہین

اگر کسی مقدمہ میں گواہ صرف ایک ہو اور اس کے ساتھ طالب یعنی مدعی کی قسم ہو تو اس مقدمے کے حکم اور فیصلے کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد زفر اور ابن شبرمہ کا قول ہے کہ دو گواہوں کے بغیر کوئی فیصلہ نہیں سنایا جائے گا اور ایک گواہ اور قسم ایک مقدمے میں کسی طرح قابل قبول نہیں۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ صرف مالی مقدمات میں ایک گواہ اور قسم کی بنا پر فیصلہ کر دیا جائے گا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَوْ كُونا رَجُلَيْنِ فَوَجِدْ كَا مَرَاتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَادَةِ، اپنے مردوں میں سے دو گواہوں کی گواہی قائم کرو اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بناؤ۔ ان گواہوں میں سے جو تمہارے نزدیک پسندیدہ ہوں)۔

یہ قول باری ایک گواہ اور قسم کے قول کے بطلان پر دلالت کرتا ہے۔ وہ اس طرح کہ قول باری (وَاسْتَشْهِدُوا) ادھار لین دین کے عقود پر گواہیاں قائم کرنے کے معنی کو متضمن ہے۔ اللہ تعالیٰ نے خطاب کی ابتداء ان عقود کے ذکر سے کی تھی۔ یہ قول باری حاکم کے سامنے گواہی دینے اور حاکم پر اس گواہی کو اختیار کرنے کے لزوم کو بھی متضمن ہے۔ اس لیے کہ لفظ میں دونوں حالتوں کا احتمال ہے۔

نیز اس لیے کہ عقد پر گواہی قائم کرنے سے غرض یہ ہے کہ طرفین کے درمیان اس عقد کے انکار کی صورت پیدا ہونے پر اس کا اثبات کیا جائے۔ اس لیے یہ قول باری اس معنی کو متضمن ہے کہ حاکم کے سامنے عقد پر دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی پیش کی جائے اور حاکم پر اس گواہی کو بنیاد بنا کر فیصلہ سنانا لازم کر دیا جائے۔

اور ایک گواہ کی بنا پر اس کے حق میں فیصلہ کرنے کی نفی کرتی ہے۔ اس لیے کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے احتیاط و یقین اور شک و شبہ کی نفی کا جو حکم دیا تھا اس کے خلاف چلتے ہوئے فیصلہ کر دیا گیا۔ بلکہ مدعی کی قسم قبول کر کے زبردست شک و شبہ اور تہمت کا سامان مہیا کر دیا گیا اور یہ چیز سراسر آیت کے مقتضی کے خلاف ہے۔

ایک گواہ اور قسم کے بطلان پر یہ قول باری (مَسَّنَ تَدْضُونَ مِنَ الشَّهَادَةِ) بھی دلالت کرتا ہے۔ ہمیں یہ معلوم ہے کہ صرف ایک گواہ ناقابل قبول ہے اور نہ ہی آیت میں یہ مراد ہے۔ رہ گئی طالب یعنی مدعی کی قسم تو اس پر نہ تو شاید کے اسم کا اطلاق جائز ہے اور نہ ہی اپنی ذات کے لیے اس کے کیے ہوئے دعوے کے سلسلے میں اس پر پسندیدگی کا اطلاق درست ہے۔ ان وجوہ کی بنا پر ایک گواہ اور قسم کی بات آیت کے سراسر مخالف ہے اور گواہی کے معاملہ میں اللہ تعالیٰ کی بیان کردہ احتیاط اور توثیق کا خاتمہ کر دینے والی ہے۔ نہ صرف یہ بلکہ اس سے ان معانی اور فوائد کی بھی نفی ہو جاتی جو آیت میں مقصود ہیں۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے کہ (البینۃ علی المدعی والیہین علی المدعی علیہ، ثبوت یا گواہ پیش کرنے کی ذمہ داری مدعی پر ہے اور قسم اٹھانے کی ذمہ داری مدعی علیہ پر ہے) آپ نے اپنے اس ارشاد کے ذریعے ہمیں یعنی قسم اور بینہ یعنی گواہ کے درمیان فرق کر دیا۔ اس لیے قسم کو بینہ یعنی گواہ کا نام دینا جائز نہیں اس لیے کہ اگر یہ جائز ہوتا تو آپ کے ارشاد کا مطلب یہ ہوتا کہ ”بینہ یعنی گواہی پیش کرنے کی ذمہ داری مدعی پر ہے اور گواہی پیش کرنے کی ذمہ داری مدعی علیہ پر ہے۔“

آپ کے ارشاد میں البینۃ کا لفظ اسم جنس ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو البینۃ کا مدلول بن سکتی ہے وہ اس لفظ کے تحت آگئی یعنی البینۃ کے تحت آنے والی ہر گواہی اور ہر ثبوت پیش کرنے کی ذمہ داری مدعی پر ہے۔ اس صورت کے تحت اس پر قسم اٹھانے کی ذمہ داری ڈالنا جائز نہیں ہوگا۔

نیز البینۃ ایک مجمل لفظ ہے جس کا اطلاق مختلف معانی اور صورتوں پر ہوتا ہے لیکن سب کا اس پر اتفاق ہے کہ حدیث میں اس سے دو مرد گواہ یا ایک مرد گواہ اور دو مؤنث گواہ مراد ہیں اور البینۃ کے اسم کا اطلاق ان پر ہی ہوتا ہے تو گویا حدیث کا مفہوم دوسرے الفاظ میں یہ ہو گیا کہ دو مرد گواہ یا ایک مرد گواہ اور دو مؤنث گواہ پیش کرنا مدعی کا کام ہے۔ اس لیے ان سے کم پر اقتصار

ناجائز ہوگا۔

یہ حدیث اگرچہ خبر واحد کے طور پر مروی ہے لیکن امت نے اسے قبولیت کا درجہ دے کر اس پر عمل بھی کیا ہے۔ اس بنا پر اس حدیث کا درجہ خبر متواتر جیسا ہو گیا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے کہ (لو اعطی الناس بدعواہم لادعی قوم و ماء قوم و ما لہم، اگر لوگوں کو صرف ان کے دعوؤں کی بنا پر حق دے دیا جاتا تو پھر ایک قوم دوسری قوم کے خون بہا کی تمام رقموں اور ان کے اموال کی دعویٰ دار بن جاتی)۔

اس روایت میں دو طرح سے ایک گواہ اور قسم کے قول کے بطلان پر دلالت موجود ہے ایک تو یہ کہ اس کی قسم اس کا دعویٰ بن جاتی اس لیے کہ قسم اٹھانے والا اور مدعی کا دعویٰ پیش کرنے والا شخص واحد ہے۔ اس لیے اگر قسم اٹھانے والے پر وہ حق حاصل کرنے والا قرار دیا جا سکتا تو وہ حجر دعویٰ کے ذریعے بھی یہ حق حاصل کر سکتا تھا حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرما دیا۔

دوسری یہ کہ جب اس کا قول اس کا دعویٰ ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف دعویٰ کی بنا پر کسی چیز کے حقدار بننے سے لوگوں کو روک دیا ہے تو پھر مدعی اپنی قسم کے ذریعے بھی کسی حق کا مستحق نہیں بن سکتا اس لیے کہ اس کی قسم بھی اس کا قول ہے۔ اس پر علقمہ بن وائل بن حجر کی روایت کردہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جو انہوں نے اپنے والد حضرت وائل بن حجر سے حضرت موت کے ایک شخص کے متعلق روایت کی ہے جس کا بنو کندہ کے ایک شخص کے ساتھ ایک قطعہ اراضی پر تنازعہ ہو گیا تھا اور جس کے متعلق اس نے یہ فیصلہ کیا تھا کہ زمین اس کے قبضے میں ہے لیکن کندی نے اس کا یہ فیصلہ تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا۔

اس پر آپ نے حضرت جری سے یہ فرمایا تھا کہ (شاهدک اذینہ لیس لك الا ذلک، یا تو تم دو گواہ پیش کرو یا وہ قسم اٹھائے اس کے سوا تمہارے لئے اور کچھ نہیں ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو گواہوں کے بغیر کسی چیز کے استحقاق کی نفی کر دی اور یہ بتا دیا کہ اس کے بغیر اس کے لیے کچھ نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا حدیث کی وجہ سے اس چیز کی نفی نہیں ہوئی کہ اگر مدعی علیہ اقرار کر لے تو اس کے اقرار کی بنا پر مدعی حق حاصل کرے گا اسی طرح ایک گواہ اور قسم کی بنا پر مدعی کے استحقاق کی نفی نہیں ہونی چاہیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ درج بالا حدیث میں مدعی

مدعی کے دعویٰ کو تسلیم کرنے سے انکار کر رہا تھا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ واضح کر دیا کہ وہ کون سی چیز ہے جو مدعی علیہ کے انکار پر مدعی کے دعوے کی صحت کو واجب کر دیتی ہے۔ رہ گئی مدعی علیہ کے اقرار کی صورت تو حدیث میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے یہ تو دلالت پر موقوف ہے۔ نیز ظاہر حدیث اس بات کا مقتضی ہے کہ مدعی صرف اسی چیز کا مستحق ہوگا جس کا ذکر حدیث میں آیا ہے جبکہ اقرار کی بنا پر استحقاق کا وجوب ثابت ہو جاتا ہے جس پر سب کا اجماع ہے۔ اس لیے ہم نے اس کے مطابق حکم لگا دیا۔ لیکن ایک گواہ اور قسم کا مسئلہ مختلف فیہ ہے چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد (شاهدك او يمينه ليس لك الا ذلك) نے اس کے بطلان کا فیصلہ کر دیا۔

ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ کر دینے کے قائلین نے ایسی روایات سے اسناد لال کیا ہے جو اپنے مفہوم کے لحاظ سے جہم ہیں جن میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ اب میں ان روایات اور ان کے متعلق جانتے سے کا ذکر کرتا ہوں۔

ایک روایت تو وہ ہے جو ہمیں عبدالرحمان ابن سیمان نے بیان کی، انہیں عبداللہ بن احمد نے، انہیں ان کے والد نے، انہیں ابوسعید نے، انہیں سلیمان نے، انہیں ربیعہ بن ابی عبدالرحمن نے سہیل بن ابی صالح سے انہوں نے حضرت ابوہریرہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ کے ساتھ قسم اٹھانے پر مقدمے کا فیصلہ کر دیا۔

عثمان بن الحکم نے زہیر بن محمد سے، انہوں نے سہیل بن ابی صالح سے انہوں نے اپنے والد سے، انہوں نے حضرت زید بن ثابت سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔

ایک اور روایت ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں عثمان بن ابی شیبہ اور حسن بن علی نے کہ زید بن حباب نے انہیں بیان کیا کہ انہیں سیف یعنی ابن سلیمان لکے نے قیس بن سعد سے، انہوں نے عمرو بن دینار سے، انہوں نے حضرت ابن عباس سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ اور قسم پر مقدمے کا فیصلہ کر دیا۔

ہمیں محمد بن بکر نے انہیں ابوداؤد نے، انہیں محمد بن سحبی اور سلمہ بن شیبہ نے، انہیں عبدالرزاق نے، انہیں محمد بن مسلم نے عمرو بن دینار سے اپنے اسناد کے ذریعے اسی قسم کی روایت کی۔

ہمیں عبدالرحمان بن سیمان نے، انہیں عبداللہ بن احمد نے، انہیں ان کے والد نے، انہیں

عبداللہ بن الحرث نے، انہیں سیف بن سلیمان نے قیس بن سعد سے، انہوں نے عمرو بن دینار سے، انہوں نے حضرت ابن عباس سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گواہ کے ساتھ قسم پر مقدمے کا فیصلہ کر دیا۔ عمرو بن دینار کہتے ہیں کہ گواہ کے ساتھ قسم اٹھانے پر فیصلے کا تعلق صرف مالی مقدمات سے تھا۔

ہمیں عبدالرحمن بن سیمان نے روایت بیان کی، انہیں عبداللہ بن احمد نے، انہیں ان کے والد نے، انہیں خالد بن ابی کربجہ نے ابو جعفر سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حقوق میں سے تعلق رکھنے والے مقدمات ایک شخص کی گواہی کے ساتھ مدعی کی قسم کو جائز قرار دیا۔ امام مالک اور سفیان نے جعفر بن محمد سے، انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ نے ایک شخص کی گواہی کے ساتھ قسم پر مقدمے کا فیصلہ کر دیا۔

ان روایات پر ابو بکر جصاص تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان روایات کو قبول کرنے اور ان کی بنا پر ایک گواہ اور قسم کے ذریعے مقدمے کا فیصلہ کر دینے کی ضرورت کا حکم لگانے سے کتنی باتیں مانع ہیں۔

اول ان روایات کے طرق یعنی اسناد میں فساد اور خرابی۔ دوم۔ ان روایات کا ان لوگوں کی جانب سے الکارجن سے یہ مروی ہیں۔ سوم۔ نص قرآن کے ذریعے ان روایات کی تردید۔ چہارم۔ اگر یہ روایات طعن اور فساد سے بچ بھی جائیں پھر بھی یہ ہمارے مخالف کے قول پر دلالت نہ کرتیں۔ پنجم۔ ان میں کتاب اللہ کی موافقت کے احتمال کی موجودگی۔ اب ہم ان وجوہ پر تفصیلی روشنی ڈالیں گے۔

نقل کے اعتبار سے ان روایات کے فساد کے سلسلے میں یہ کہا جاتا ہے کہ سیف بن سلیمان کی روایت کہ وہ حدیث سیف کے ضعف کی بنا پر ثابت نہیں ہے۔ دوسری بات اس میں یہ ہے کہ عمرو بن دینار کا حضرت ابن عباس سے سماع ثابت نہیں ہے۔ اس لیے ہمارے مخالف کے لیے اس سے استدلال کرنا درست نہیں ہوگا۔

ہمیں عبدالرحمن بن سیمان نے روایت بیان کی، انہیں عبداللہ بن احمد نے، انہیں ان کے والد نے، انہیں ابوسلمہ خزاعی نے، انہیں سلیمان بن بلال نے ربیعہ بن ابی عبدالرحمن سے، انہوں نے اسماعیل بن عمرو بن قیس بن سعد بن عبادہ سے، انہوں نے اپنے والد سے کہ انہوں نے سعد بن عبادہ کی تحریر میں یہ لکھا ہوا پایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ اور قسم کی بنا پر مقدمے

کافیصلہ کر دیا تھا۔ اگر ان لوگوں کے نزدیک حضرت ابن عباسؓ سے عمرو بن دینار کی روایت درست ہوتی تو وہ اس کا ذکر ضرور کرتے اور انہیں تحریر میں ثابت شدہ چیز کی سہاحت نہ ہوتی۔
 رہ گئی سہیل کی روایت کردہ حدیث تو ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں احمد بن ابی بکر نے، انہیں الدر اور دی نے۔ ربیعہ بن ابی عبدالرحمن سے، انہوں نے سہیل بن ابی صالح سے، انہوں نے اپنے والد سے، انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ اور قسم کی بنا پر مقدمے کا فیصلہ کر دیا۔

ابو داؤد کہتے ہیں کہ ربیعہ بن سلیمان بن مؤذن نے اس حدیث میں مجھ سے روایت بیان کرتے ہوئے یہ اضافہ کیا ہے کہ ہمیں شافعی نے عبدالعزیز سے روایت بیان کی۔ میں نے سہیل سے اس کا ذکر کیا تو سہیل نے جواب دیا کہ مجھے ربیعہ نے خبر دی ہے اور وہ میرے نزدیک ثقہ ہیں کہ میں نے انہیں یہ حدیث سنائی تھی لیکن مجھے خود یہ بات یاد نہیں ہے۔ عبدالعزیز کہتے ہیں کہ سہیل کو کوئی دماغی عارضہ لاحق ہو گیا تھا جس کی بنا پر ان کی عقل ٹھکانے نہیں رہی تھی۔ اور اپنی روایت کردہ حدیث کے ایک حصے کو بھول گئے تھے۔ اس کے بعد سہیل کا طریق کار یہ ہو گیا تھا کہ وہ اپنی روایات اس طرح کرتے ”عَنْ رَبِيعَةَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ“ (یعنی سہیل نے یہ روایت ربیعہ سے بیان کی، ربیعہ نے سہیل سے اور سہیل نے اپنے والد سے) ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں زیاد بن یونس نے، انہیں سلیمان بن ہلال نے ربیعہ سے ابو مصعب کے اسناد اور اس کی روایت کردہ حدیث کی ہم معنی حدیث کی صورت میں۔

سلیمان کہتے ہیں کہ میں سہیل سے ملا اور ان سے اس حدیث کے متعلق دریافت کیا وہ کہتے لگے کہ مجھے اس حدیث کا کوئی علم نہیں۔ میں نے ان سے کہا کہ ربیعہ نے مجھ سے یہ حدیث آپ کے واسطے سے روایت کی ہے، کہنے لگے کہ اگر ربیعہ نے میرے واسطے سے آپ کو یہ روایت بیان کی ہے تو آپ آگے اس کی روایت ربیعہ کے واسطے سے مجھ سے کریں۔ اس جیسی حدیث سے شریعت کے کسی مسئلے کا ثبوت نہیں مل سکتا جبکہ اسے اس شخص نے تسلیم کرنے اور پہچان لینے سے انکار کر دیا جس سے یہ حدیث روایت کی گئی۔

اگر ہماری بات پر اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ہو سکتا ہے کہ سہیل نے پہلے حدیث روایت کی ہو اور پھر اسے بھول گئے ہوں تو اس کے جواب میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انہیں شروع ہی سے اس حدیث کے متعلق وہم ہو گیا ہو اور انہوں نے شیخ سے اس کی سماع کیے بغیر اس کی آگے

روایت کردی ہو جبکہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ اس حدیث کے معاملے میں ان کا آخری موقف انکار کا موقف تھا اور وہ اسے پہچاننے سے بھی انکاری تھے۔ اس بنا پر اس حدیث کے متعلق ان کا یہ قول اولیٰ ہے۔

وہ گئی جعفر بن محمد کی روایت کردہ حدیث تو وہ مرسل ہے، عبدالوہاب نے اسے متصل بنا دیا ہے اس کے متعلق کہا گیا ہے کہ اس میں انہیں غلطی لگی ہے اور انہوں نے اس کی سند میں جابر کا ذکر کیا ہے حالانکہ یہ ابو جعفر محمد بن علی سے اور ان کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ جن امور کا ہم نے درج بالا سطور میں ذکر کیا ہے وہ ان علل میں سے ایک ہیں جو ان روایات کو قبول کرنے اور ان کے ذریعے احکام کے اثبات سے مانع ہیں۔ ایک اور پہلو بھی ہے جس کی روایت ہمیں عبدالرحمن بن سیمان نے کی، انہیں عبداللہ بن احمد نے، انہیں ان کے والد نے، انہیں اسماعیل نے سوار بن عبداللہ سے جو کہتے ہیں کہ میں نے ربیعۃ الرأی سے پوچھا کہ آپ کے اس قول ”کہ ایک گواہ کی گواہی اور حق کا دعویٰ کرنے والے کی قسم سے مقدمے کا فیصلہ کر دیا جائے“ کی بنیاد کیا ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ میں نے سعد بن عبادہ کی تحریر میں ایسا ہی پایا ہے۔ اگر ربیعہ کے نزدیک سہیل کی روایت درست ہوتی تو وہ اس کا ضرور ذکر کرتے اور سعد کی تحریر پر اعتماد نہ کرتے۔ ہمیں عبدالرحمن بن سیمان نے، انہیں عبداللہ بن احمد نے، انہیں ان کے والد نے انہیں عبدالرزاق نے، انہیں معمر نے زہری سے گواہ کے ساتھ قسم کے متعلق روایت بیان کی اور کہا کہ میں لوگوں سے یہ روایت کرتا تو ہوں مگر میرا نظریہ یہ نہیں بلکہ دو گواہوں کا ہے۔

ہمیں حماد بن خالد الخياط نے بیان کیا کہ میں نے ابن ابی سے پوچھا کہ ایک گواہ کے ساتھ قسم کے متعلق زہری کیا کہتے تھے، انہوں نے جواب دیا کہ زہری اسے بدعت کہتے تھے اور سب سے پہلے جنہوں نے اسے جائز قرار دیا وہ حضرت معاویہؓ تھے، محمد بن الحسن نے ابن ابی ذئب سے نقل کیا ہے کہ میں نے زہری سے ایک گواہ کی گواہی اور مدعی کی قسم کے متعلق پوچھا تو انہوں نے کہا کہ اس کے متعلق میں نہیں جانتا کہ یہ بدعت ہے اور سب سے پہلے جس نے اس کی بنا پر فیصلہ دیا تھا وہ حضرت معاویہؓ تھے۔

اب ظاہر ہے کہ زہری اپنے وقت میں اہل مدینہ کے سب سے بڑے عالم تھے۔ اگر یہ روایت ثابت ہوتی تو زہری سے یہ کس طرح مخفی رہ جاتی جبکہ یہ روایت احکام کے ایک بڑے اصل اور بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے اور دوسری طرف زہری کو یہ تو معلوم تھا کہ حضرت معاویہؓ نے سب سے

پہلے اسی بنیاد کی بنا پر فیصلہ دیا تھا نیز یہ بدعت ہے۔

حضرت معاویہ کے متعلق یہ بھی روایت ہے کہ آپ نے مالی مقدمے میں صرف ایک عورت کی گواہی پر فیصلہ سنا دیا تھا اور طالب یعنی مدعی سے قسم لینے کی ضرورت بھی محسوس نہیں کی تھی۔ ہمیں عبدالرحمن بن سیمانے یہ روایت کی، انہیں عبداللہ بن احمد نے، انہیں ان کے والد نے، انہیں عبدالرزاق، روح اور محمد بن بکر نے، انہیں ابن جریر نے، انہیں عبداللہ بن ابی ملیکہ نے، انہیں علقمہ بن ابی وقاص نے کہ ام المؤمنین حضرت ام سلمہ نے محمد بن عبداللہ بن زہیر اور ان کے بھائیوں کے حق میں یہ گواہی دی کہ ربیعہ بن ابی امیہ نے اپنے بھائی زہیر بن ابی امیہ کو جائیداد میں سے اپنا چوتھا حصہ دے دیا تھا۔

حضرت ام سلمہ کے سوا اس مقدمے میں اور کوئی گواہ نہیں تھا۔ حضرت معاویہ نے ان کی اس تنہا گواہی کو جائز قرار دیا اور فیصلے کے وقت علقمہ بھی موجود تھے۔ اگر ایک گواہ اور قسم کی بنا پر حضرت معاویہ کا فیصلہ درست ہے تو چاہیے کہ صرف ایک گواہ کی گواہی کی بنیاد پر بھی ان کا فیصلہ درست مان لیا جائے جس میں طالب یعنی مدعی کی قسم کی بھی ضرورت نہ ہو۔ اس لیے ہم اپنے مخالفین سے کہیں گے کہ تم حضرت معاویہ کے مؤخر الذکر فیصلے کے مطابق فیصلے کرو اور کتاب و سنت کے حکم کو باطل قرار دے دو۔

ہمیں عبدالرحمن بن سیمانے روایت بیان کی، انہیں عبداللہ بن احمد نے، انہیں ان کے والد نے، انہیں عبدالرزاق نے، انہیں ابن جریر نے، کہ عطار بن ابی رباح کہا کرتے تھے کہ دین یعنی قرض اور غیر دین میں دو گواہوں کے بغیر کوئی گواہی جائز نہیں ہے۔ حتیٰ کہ جب عبدالملک بن مروان کا دور آیا تو انہوں نے ایک گواہ کے ساتھ مدعی کی قسم کو ملا کر مقدمات کے فیصلے کیے۔

اہل یمن کے قاضی مطرف بن مازن نے ابن جریر سے اور انہوں نے عطار بن ابی رباح سے روایت کی ہے کہ میں نے اس شہر یعنی مکہ مکرمہ کو اس حالت میں پایا تھا کہ یہاں حقوق کے متعلق دو گواہوں کی گواہی کی بنیاد پر فیصلے کیے جاتے تھے۔ یہاں تک کہ عبدالملک بن مروان نے ایک گواہ اور قسم کی بنیاد پر فیصلے کرنے شروع کر دیئے۔

لیث بن سعد نے زریق بن حکیم سے روایت کی ہے کہ انہوں نے حضرت عمر بن عبدالعزیز کو جن کی طرف سے یہ عامل یعنی حاکم تھے، لکھا کہ آپ جب مدینہ منورہ میں عامل کے عہدے پر فائز تھے تو ایک گواہ اور قسم کی بنیاد پر مقدمات کے فیصلے کرتے تھے، اس کے جواب میں حضرت

عمر بن عبد العزیز نے انہیں لکھا کہ ہم اسی طرح فیصلے کرتے تھے لیکن ہم نے لوگوں کو اس کے برخلاف پایا۔ اس لیے دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کے بغیر کسی مقدمے کا فیصلہ نہ کرنا۔ سلف سے تعلق رکھنے والے ان حضرات نے یہ بتا دیا کہ ایک گواہ اور قسم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا حضرت معاویہ اور عبد الملک بن مروان کا طریقہ تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت نہیں تھی۔ اگر اس طریق کار کی روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوتی تو طبقہ تابعین سے تعلق رکھنے والے اہل علم حضرات کی نظروں سے پوشیدہ نہ رہتی۔ یہاں تک ہم نے ایک گواہ اور قسم سے تعلق رکھنے والی روایات کو قبول نہ کرنے کی دو وجہیں بیان کی ہیں۔

اول ان کی سند کا اضطراب اور اس کا فنی نقص۔ دوم۔ سہیل کا اس روایت سے انکار جبکہ وہ اس روایت میں سنتوں کی حیثیت رکھتے ہیں، نیز ربعیہ کا یہ بتانا کہ اس کی اصل وہ ہے جو سعد کی تحریر میں ملی ہے پھر تابعین کے طبقے سے تعلق رکھنے والے علماء کا اس روایت کے متعلق انکار اور ان کی طرف سے یہ وضاحت کہ یہ بدعت ہے اور حضرت معاویہ اور عبد الملک بن مروان نے سب سے پہلے اس کی ابتدا کی۔

ان روایات کو قبول نہ کرنے کی تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر یہ درست اسناد کے ذریعے منقول ہوتیں جس میں اخبار آحاد قابل قبول ہوتے ہیں اور ان کے راوی سلف کی بصر و تنقید سے بچتے رہتے اور ان روایات میں وارد طریق کار کو بدعت کا نام نہ دیا جاتا تو پھر بھی ان کے ذریعے نص قرآنی پر اعتراض نہیں ہو سکتا تھا اس لیے کہ اخبار آحاد کے ذریعے قرآن کے حکم کو منسوخ کرنا کسی طرح جائز نہیں۔

تسخیر کی وجہ یہ بن جاتی ہے کہ متعلقہ آیت کو سننے والے اہل زبان میں سے کسی کو اس بارے میں کوئی شک نہیں ہو سکتا کہ اس آیت میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں سے کم کی گواہی کی حمانعت ہے لیکن ان روایات پر عمل کرنے کی صورت میں آیت کے موجب کو ترک کرنا پڑے گا اور آیت میں مذکورہ تعداد سے کم پر اقتصار کرنا ہوگا اس لیے کہ آیت میں مذکورہ تعداد کے تحت ایک گواہ اور قسم مراد لینا کسی صورت میں جائز نہیں۔

جس طرح کہ قول باری (كَا جَلِدُوْهُم مَّا يَبِيْنُ جَلْدَتَا) اور قول باری (كَا جَلِدُوْهُم مَّا يَبِيْنُ جَلْدَتَا) کا مفہوم یہی ہے کہ دونوں آیتوں میں مذکورہ تعداد سے کم پر اقتصار کی حمانعت ہے اور ان کی تعداد کی تکمیل پر ہی یہ کوڑے حد کی شکل اختیار کریں گے۔ اس لیے اگر کوئی

شخص یہ کہے گا کہ حدیثِ قدس اسی کوڑوں اور چھینا سو کوڑوں سے کم ہے تو وہ آیت کی خلاف ورزی کا مرتکب ہوگا۔

اسی طرح جو شخص صرف ایک مرد کی گواہی قبول کرے گا وہ قرآنی حکم یعنی دو گواہوں کے استنبہاد کی مخالفت کر کے آیت کی خلاف ورزی کا مرتکب قرار دیا جائے گا۔ اسی طرح ایک اور وجہ سے بھی یہی بات لازم آتی ہے۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (ذِكْرُكُمْ أَتَمَّ عِنْدَ اللَّهِ وَأَخْوَفُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا) اور (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْسَانُكُمْ فَتُذَكِّرُوا هَذَا لَكُمْ بِالْأَخْرَجِ) کے ذریعے دستاویز کی تحریر اور دو گواہوں کی گواہی کے قیام کا مقصد جو بیان فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ ان ذرائع سے حق والے کے حق کے متعلق پوری طرح احتیاط کی جائے اور اس کی توثیق ہو جائے۔

نیز دستاویزی ثبوت اور گواہوں کی موجودگی سے ایک طرف شک و شبہ دور ہو جائے اور دوسری طرف گواہوں سے ممکنہ تہمت کا ازالہ بھی ہو جائے۔ اس لیے فرمایا (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ) اور اگر ایک گواہ اور قسم کا نظریہ تسلیم کر لیا جائے تو اس سے مذکورہ بالاتمام معافی کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اور وہ بالکل نظر انداز ہو جاتے ہیں۔

اس لیے ہمارے درج بالا بیان سے یہ ثابت ہو گیا کہ اس نظریے کو تسلیم کرنا خلاف آیت ہے یہ وہ دو وجوہ ہیں جنکی بنا پر شاید اور عین کے نظریے کو تسلیم کرنے پر آیت کی مخالفت لازم آتی ہے۔ نیز قرآن کے بیان کردہ حکم یعنی دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی پر مسلسل عمل ہو رہا ہے اور یہ حکم ثابت ہے منسوخ نہیں ہوا۔

جبکہ ایک گواہ اور قسم کو ثابت کرنے والی روایات کے متعلق اختلاف ہے جس پر ہم پہلے روشنی ڈال آئے ہیں تو ضروری ہو گیا کہ متحرک الذکر حکم قرآنی حکم کی وجہ سے منسوخ ہو جائے اس لیے اگر یہ حکم ثابت اور غیر منسوخ ہوتا تو اس پر عمل کرنے کے لحاظ سے امت کا اسی طرح اتفاق ہوتا جس طرح قرآنی حکم پر عمل کرنے میں ہے۔

شاید وہ عین کو ثابت کرنے والی روایات کو قبول نہ کرنے کی چوتھی وجہ یہ ہے کہ اگر یہ روایات قرآنی حکم کے معارضہ سے محفوظ رہتیں اور ان کے طرق بھی فنی لحاظ سے درست ہوتے تو پھر بھی ایک گواہ اور طالب یعنی مدعی کی قسم کی بنا پر استحقاق ثابت کرنے کے لیے ان سے استدلال کرنا درست نہ ہوتا۔ وہ اس طرح کہ ان روایات میں زیادہ سے زیادہ جو بات ہے وہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

نے ایک گواہ اور قسم کی بنیاد پر مقدمے کا فیصلہ کر دیا۔ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک فیصلے کی حکایت ہے اور ایک گواہ اور قسم کی بنیاد پر فیصلہ لازمی کرنے کے متعلق اس میں لفظی عموم موجود نہیں ہے کہ پھر دوسرے مقدمات میں بھی اس سے استدلال کیا جاسکے۔ پھر روایت میں ہمارے سامنے اس گواہی کی کیفیت نہیں بیان کی گئی۔ حضرت ابو ہریرہ کی روایت کردہ حدیث میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گواہ کے ساتھ قسم کی بنا پر مقدمے کا فیصلہ کر دیا۔

اب اس میں یہ احتمال ہے کہ ایک گواہ کی موجودگی مدعی علیہ سے حلف لینے میں مانع نہیں ہے یعنی اگر ایک گواہ کی گواہی کے ساتھ اس سے حلف اٹھوایا جائے تو اس میں کوئی رکاوٹ نہیں اس لیے اس روایت سے جو بات معلوم ہوتی وہ یہی کہ ایک گواہ کی گواہی مدعی علیہ سے حلف اٹھوانے میں مانع نہیں ہے اور ایک گواہ کا وجود اور عدم دونوں برابر ہیں۔

کوئی شخص یہ گمان کر سکتا تھا کہ اگر مدعی کے پاس سرے سے کوئی گواہ نہیں ہوگا تو قسم صرف مدعی علیہ پر ہی واجب ہوگی۔ راوی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فیصلے کو نقل کر کے گمان کرنے والے کے گمان کو باطل کر دیا۔ یہ بات بھی ہے کہ لفظ شاهد کبھی اسم جنس بھی ہوتا ہے۔ اس لیے یہ جائز ہے کہ راوی کی اس روایت سے مراد یہ ہو کہ آپ نے ایک صورت میں قسم کی بنا پر فیصلہ کر دیا اس لیے ایک گواہ کی بات اس سلسلے میں مفید مطلب نہیں ہوگی کہ ایک گواہ کی بنیاد پر کسی مقدمے کا فیصلہ کر دیا جائے۔

یہ صورت اس قول باری (وَالسَّارِقُ وَالْمَسَارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا، چور مرد اور چور عورت ان دونوں کے ہاتھ کاٹ دو) کی طرح ہے۔ السارق چونکہ اسم جنس ہے تو اس سے ایک چور مراد نہیں ہے اس لیے یہ جائز ہے کہ آپ نے ایک گواہ کی گواہی پر جھگڑے کا فیصلہ کر دیا ہو۔ یہ گواہ حضرت خزیمہ بن الثابت تھے جن کی گواہی کو آپ نے دو مردوں کی گواہی کے مساوی قرار دیا۔ اور پھر اس کے ساتھ طالب یعنی مدعی سے حلف لیا کیونکہ مطلوب یعنی مدعی علیہ نے برأت کا دعویٰ کیا تھا۔ پانچویں وجہ یہ ہے کہ ان روایات میں ہمارے مسلک کے ساتھ موافقت کا احتمال موجود ہے وہ اس طرح کہ شاہد و عین کی بنا پر فیصلے کا تعلق ایک ایسے شخص کے مقدمے سے ہے جس نے ایک لونڈی خریدی تھی اور پھر اس لونڈی کے جسم کے ایسے حصے میں کسی نقص اور عیب کا دعویٰ کر دیا جس پر نظر ڈالنا عذر کے سوا جائز نہیں۔ اس صورت میں عیب کی موجودگی کے متعلق ایک گواہ کی گواہی قبول کر لی اور اس کے ساتھ خریدار سے یہ حلف لیا کہ ”بخدا میں نے اس حصے کو چکنا چور

نہیں کیا ہے " تو گویا آپ نے ایک گواہ کی گواہی کے ساتھ طالب یعنی خریدار سے حلف لے کر لوٹڈی کو فروخت کنندہ کی طرف لوٹا دینے کا فیصلہ سنا دیا۔

اب جبکہ ہمیں و شاہد کی روایت میں ہماری بیان کردہ وجہ کا احتمال موجود ہے تو اس روایت کو اس پر ہی محمول کرنا واجب ہے۔ اور یہ کہ اس روایت کی وجہ سے نص قرآنی سے ثابت حکم ختم نہیں ہوگا اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ (ما اتاکم عنی فاعترضوا علی کتاب اللہ فما وافق کتاب اللہ فهو منی وما خالفه فلیس منی، میری طرف سے جو بات تمہیں پہنچے اسے کتاب اللہ پر جانچو، جو بات کتاب اللہ کے موافق ہوگی وہ میری ہوگی اور جو کتاب اللہ کے خلاف ہوگی وہ میری نہیں ہوگی)۔

نیز شاہد و ہمیں کی بنا پر فیصلے کی جو روایت ہے اس میں یہ ذکر موجود نہیں کہ اس جھگڑے کا تعلق اموال سے تھا یا غیر اموال سے۔ دوسری طرف فقہار کا اس پر اتفاق ہے کہ غیر اموال والے مقدمات میں ہمیں و شاہد کے اصول پر فیصلہ کرنا باطل ہے اس لیے مالی مقدمات میں بھی ایسا ہی ہونا چاہئے۔ اگر یہ کہا جائے کہ عمرو بن دینار کا قول ہے کہ اس قسم کا فیصلہ اموال میں ہوتا ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ عمرو بن دینار کا اپنا قول اور ان کا اپنا مسلک ہے۔ اس میں یہ نہیں کہا گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اموال میں یہ فیصلہ سنایا تھا جو یہ جواز ہو گیا کہ غیر اموال میں بھی ایسا نہ کیا جائے یا جو دیکر روایت میں مذکور فیصلہ مبہم تھا اس میں اموال یا غیر اموال کے ذکر کے سلسلے میں کوئی وضاحت نہیں ہے تو اس طرح اموال میں بھی ایسا فیصلہ نہ کیا جائے کیونکہ روایت میں مذکور فیصلے کی کیفیت بیان نہیں ہوئی۔ نیز اموال میں ایسا فیصلہ غیر اموال میں اس قسم کے فیصلے سے اولیٰ نہیں ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ ہمیں و شاہد کی بنیاد پر ان مقدمات میں فیصلہ کیا جاتا ہے جن میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی قبول کر لی جاتی ہے یعنی مالی مقدمات۔ اس لیے مدعی کی قسم ایک گواہ کے قائم مقام ہو جائے گی اور دوسرے گواہ کے ساتھ مقدمے کا فیصلہ کر دیا جائے گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ دعویٰ بے دلیل ہے۔ لیکن اس کے باوجود یہ پوچھا جاسکتا ہے کہ مدعی کی قسم دوسرے گواہ کے قائم مقام کس طرح بن جائے گی ایک عورت کے قائم مقام کیوں نہیں بنے گی۔ پھر معترض سے یہ پوچھا جائے گا کہ اس صورت کے متعلق تمہارا کیا خیال ہے اگر مدعی عورت ہو تو کیا اس کی قسم ایک گواہ کے قائم مقام ہو سکے گی۔

اگر معترض اثبات میں جواب دے تو اس سے کہا جائے گا کہ پھر تو قسم گواہی سے زیادہ

مؤكد ہو گئی اس لیے کہ معترض حقوق سے تعلق رکھنے والے مقدمات میں ایک عورت کو قبول نہیں کرتا اور اس کی قسم کو قبول کر لینا ہے اور اسے ایک مرد کی گواہی کے قائم مقام کر دینا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں ایسے گواہوں کی گواہی قبول کرنے کا حکم دیا ہے جو پسندیدہ ہوں۔ اگر عورت گواہ ہو یا اس کی قسم ایک مرد کی گواہی کے قائم مقام بن جائے تو اس سے قرآن کی مخالفت لازم آئے گی اس لیے کہ کوئی شخص اپنی ذات کے حق میں کسی چیز کے دعوے میں پسندیدہ نہیں ہو سکتا۔

ان لوگوں کے قول کے تناقض پر ایک یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ ادھار لین دین کے عقود میں مسلمان پر کافر کی گواہی کے ناقابل قبول ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اسی طرح فاسق کی گواہی بھی ناقابل قبول ہے۔ پھر اگر مدعی کافر یا فاسق ہو۔ اس کے ساتھ ایک گواہ کی گواہی ہو تو ہمارے مخالفین اس کافر یا فاسق سے حلف لیں گے اور وہ اپنے اس حلف کی بنا پر اپنا دعویٰ حاصل کرنے کا مستحق ہو جائے گا۔

جبکہ اگر یہی شخص کسی دوسرے کے حق میں اسی قسم کی گواہی دیتا اور پچاس قسمیں بھی کھا لیتا تو اس کی گواہی قبول نہ کی جاتی لیکن جب اپنی ذات کے لیے کسی چیز کا دعویٰ کرتا اور حلف اٹھا لیتا تو اس چیز کا مستحق قرار دیا جاتا یا وجوہیکہ وہ پسندیدہ بھی نہیں ہے اور نہ ہی اس کی گواہی قابل اعتماد ہے اور نہ ہی اس کی قسم۔ اس بات میں ہمارے مخالفین کے قول کا بطلان اور ان کے مسلک کا تضاد اور تناقض موجود ہے۔

قول باری ہے (وَلَا يَأْتِ الشَّهَدَاءُ إِذْ أَمَّا دَعُوا، اور جب گواہوں کو گواہی دینے یا گواہ بننے کے لیے بلایا جائے تو وہ انکار نہ کریں) سعید بن جبیر، عطار، مجاہد، شعبی اور طاؤس سے مروی ہے کہ جب انہیں اقامت شہادت یعنی گواہی دینے کے لیے بلایا جائے۔ قتادہ اور ربیع بن انس سے مروی ہے کہ جب انہیں دستاویز میں گواہی ثابت کرنے کے لیے بلایا جائے۔ حضرت ابن عباس اور حسن بصری کا قول ہے کہ آیت دونوں باتوں پر محمول ہے یعنی دستاویز میں گواہی ثابت کرنا اور پھر حاکم کے رویہ و اس گواہی کو پیش کرنا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ عموم لفظ کی بنا پر اسے دونوں معنوں پر محمول کیا جائے گا اور مفہوم یہ ہو گا کہ اپنا دین میں یہ گواہی ثابت کرنے کے لیے ہے۔ گویا کہ یوں فرمایا: "جب گواہوں کو دستاویزات میں ان کی گواہیاں ثابت کرنے کے لیے بلایا جائے" اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ گواہوں پر متعاقدین یعنی سودے کے طرفین کے پاس جانا لازم نہیں ہے بلکہ متعاقدین پر گواہوں کے پاس

جانا لازم ہے۔ جب متعاقدین گواہوں کے پاس جا کر ان سے دستاویز یا تحریر میں گواہی ثابت کرنے کے لیے کہیں تو یہ وہ صورت حال ہے جو اس قول باری میں مراد ہے (اِذَا مَا دُعُوا) یعنی انہیں گواہی ثابت کرنے کے لیے بلا یا جائے۔

لیکن اگر انہوں نے گواہی ثابت کر دی اور پھر انہیں حاکم کے سامنے یہی گواہی دینے کے لیے بلا یا گیا تو یہ بلا و احاکم کے سامنے ان دونوں کے پیش ہونے کی طرح ہوگا اس لیے کہ حاکم گواہوں کے پاس ان کی گواہی لینے کے لیے چل کر نہیں جائے گا بلکہ گواہوں پر حاکم کی عدالت میں حاضر ہونا لازم ہوگا۔ اس لیے پہلا بلا و دستاویز میں گواہی ثابت کرنے کے لیے ہے اور دوسرا بلا و احاکم کی عدالت میں حاضری اور گواہی دینے کے لیے ہے۔

قول باری ہے (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ) اس میں یہ جواز ہے کہ اسے درج بالا دونوں امور پر محمول کیا جائے یعنی ابتدائے شہادت جس کا مفہوم دستاویز میں اپنی گواہی ثابت کرنا ہے اور حاکم کے سامنے اس کی گواہی دینا۔

اور قول باری (اَنْ تَخْلُ احَدًا هُمَا فَتَدْكِرَ احَدًا هُمَا الْاُخْرَى) اس پر دلالت نہیں کرتا کہ اس سے مراد ابتدائے شہادت ہے۔ اس لیے کہ لفظ جن باتوں پر مشتمل ہے ان میں سے بعض کا ذکر ہوا ہے۔ اس لیے اس میں کوئی دلالت نہیں ہے کہ خاص کر ابتدائے شہادت مراد ہے۔ کوئی اور بات مراد نہیں ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے (وَكَذَلِكَ يَأْتِي الشُّهَدَاءُ اِذَا مَا دُعُوا) فرما کر انہیں گواہوں کے نام سے موسوم کر دیا تو یہ اس بات کی دلیل بن گئی کہ اس سے حاکم کے سامنے گواہی دینے کی حالت مراد ہے۔ اس لیے کہ دستاویز میں گواہی ثابت کرنے سے پہلے انہیں گواہوں کا نام نہیں دیا جاسکتا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ) ان دونوں کو گواہوں کے نام سے موسوم کر کے انہیں گواہ بنانے کا حکم دیا۔ حالانکہ ابھی انہوں نے گواہی نہیں دی تھی۔ اس لیے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس لفظ سے ابتدائے شہادت کی حالت مراد ہے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (خَلَا تَخْلُ لَكَ حَتَّى تَنْكِحَ ذَوْجًا غَيْرَكَ) اللہ تعالیٰ نے ہونے والے شوہر کو نکاح کرنے سے پہلے ہی شوہر کے نام سے موسوم کر دیا۔ گواہ پر شروع میں گواہی

ثابت کرنے اور بعد میں لازمی طور پر گواہی دینے کا حکم اس وقت لازم ہوگا جب اس کے سوا کوئی گواہی دینے والا نہ ملے۔ یہ فرض کفایہ ہے جس طرح جہاد، جنازے کی نماز، مردے کو غسل دینا اور اس کی تدفین فرض کفایہ ہے۔

اس فرض کی نوعیت یہ ہوتی ہے کہ جب کچھ لوگ اسے ادا کر دیں تو باقی ماندہ لوگوں سے ساقط ہو جاتا ہے۔ گواہی کے تحمل یعنی کسی واقعہ کے گواہ بننے اور گواہی ادا کرنے کا بھی یہی حکم ہے۔ گواہی کے فرض کفایہ ہونے پر یہ بات دلاکت کرتی ہے کہ اگر تمام لوگ کسی واقعہ میں گواہ بننے سے باز رہیں تو ان کے لیے ایسا کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اگر ہر کسی کے لیے تحمل شہادت سے باز رہنا جائز ہو جاتا تو دستاویزات اپنا مفہوم کھو بیٹھتیں اور ناکارہ ہو جاتیں اور اس طرح لوگوں کے حقوق ضائع ہو جاتے۔ اس کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ نے دستاویز اور گواہی کے ذریعے کسی معاملے کو سچتہ کرنے کا جو انتظام کیا ہے اور اس کی ترغیب دی ہے وہ بے کار ہو جاتی ہے۔ یہ چیز اس بات کی دلیل ہے کہ گواہی ثابت کرنا فی الجملہ فرض ہے۔ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ ہر شخص پر تحمل شہادت یعنی گواہ بننا لازم نہیں ہے۔ یہ اس بات کی ایک اور دلیل ہے کہ ہر شخص پر یہ اس کی ذات کے لحاظ سے معین فرض نہیں ہے۔

اس پر قول باری (ذَلِكُمْ مَضَارٌّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ) پر دلالت کرتا ہے جب تحمل شہادت فرض کفایہ کے طور پر ثابت ہو گیا تو حاکم کے روبرو گواہی دینے کا بھی یہی حکم ہوگا کہ جب کچھ لوگ یہ فریضہ سرانجام دے دیں گے تو باقی ماندہ لوگوں سے اس کی فرضیت ساقط ہو جائے گی۔

لیکن جب دستاویز میں گواہی ثابت کرنے کے لیے صرف دو ہی آدمی ہوں گے تو پھر گواہی دینے کے لیے بلائے جانے پر گواہی دینا ان دونوں پر فرض ہوگا جس کی دلیل یہ قول باری ہے (ذَلِكُمْ يَأْتِ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا) نیز یہ بھی فرمایا (ذَلِكُمْ تَكْفُرُ بِالشَّهَادَةِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهَا فَإِنَّهُ أَمَرَ قَلْبَهُ، اور گواہی نہ چھپاؤ۔ جو شخص گواہی چھپائے گا اس کا دل گنہگار ہوگا) نیز فرمایا۔ (وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ، اللہ کے لیے گواہی قائم کرو) یعنی گواہی دو۔

اسی طرح یہ قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا حَوَاسِدَ بِالنَّفْسِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَكَوْنُوا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ، اے ایمان والو! انصاف کے علمبردار بن جاؤ۔ اور اللہ کے لیے گواہی دو خواہ یہ تمہاری اپنی ذات کے خلاف ہی کیوں نہ ہو) اگر ان دونوں کے سوا دوسروں کی گواہی کی بنا پر ان کے لیے گواہی نہ دینے کی گنجائش پیدا ہو جائے تو پھر ان دونوں

سے گواہی کی فرضیت ساقط ہو جائے گی جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔

قول باری ہے (وَلَا تَسْمَعُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ
أَجَلِهِ، معاملہ خواہ چھوٹا ہو یا بڑا میعاد کی تعیین کے ساتھ اس کی دستاویز لکھنے میں تساہل نہ
نہ کرو)۔ یعنی — واللہ اعلم — معاملہ خواہ چھوٹا ہو جس میں عادتاً لوگ میعاد مقرر کر دیتے ہیں
یا بڑا جس میں تحریر اور گواہی مستحسن سمجھی جاتی ہے۔

تم اس کے متعلق تحریر لکھنے سے اکتاہٹ یا بیزارگی کا اظہار نہ کرو۔ اس لیے کہ یہ بات تو
معلوم ہی ہے کہ یہاں اس سے قیراط اور دائق (قیراط نصف دائق اور دائق درہم کا چھٹا حصہ) مراد
نہیں ہے۔ کیونکہ اتنی قلیل رقم میں ایک مدت تک ادھار لین دین کی لوگوں میں عادت نہیں ہے۔
اللہ نے یہ بتا دیا کہ اتنی تھوڑی مقدار جس میں مدت کی تعیین عام طور پر کر لی جاتی ہے تحریر
اور گواہی کے لحاظ سے جس کی یہاں ترغیب دی گئی ہے۔ اس کا بھی وہی حکم ہے جو کثیر مقدار کا۔ کیونکہ
یہ معلوم ہو چکا ہے کہ آیت میں بالکل معمولی رقم نہیں ہے۔

البتہ ایسی تھوڑی مقدار جس کے لین دین کی لوگوں کو عادت ہوتی ہے۔ اس کے متعلق تحریر
اور گواہی کی ترغیب دی گئی ہے۔ اب یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جس معاملے کی بنیاد لوگوں کی روزمرہ
عادت پر ہو اسے معلوم کرنے کا طریقہ اجتہاد اور ظن غالب ہے۔

یہ چیز اس بات کی دلیل ہے ان نئے مسائل میں اجتہاد کا جواز ہے جن کے متعلق نہ تو فقہاء
کا اتفاق ہے اور نہ ہی توقیف یعنی شریعت کی رہنمائی ہے۔ قول باری (إِلَىٰ أَجَلِهِ) کا مطلب
ادائیگی کے مقررہ وقت کے پہنچ جانے تک دستاویز میں مدت کا بھی ذکر کیا جائے گا اور ادائیگی
کے وقت کا بھی جس طرح کہ اصل قرض کا ذکر ہوگا۔

یہ بات اس چیز کی دلیل ہے کہ ان دونوں پر لازم یہ ہے کہ دستاویز میں دین کی صفت یا
کیفیت اس کی مقدار اور اس کی واپسی کے متعلق سب کچھ تحریر کریں۔ اس لیے کہ اجل یعنی مدت
بھی دین کی کیفیتوں میں سے ایک کیفیت ہے۔ اس لیے اجل سے متعلق تمام باتوں کا حکم بھی وہی
ہوگا جو اجل یعنی مدت کا ہے۔

قول باری ہے (ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ ذَا قَوْمٍ لِّلشَّهَادَةِ)۔ اللہ تعالیٰ کے
نزدیک یہ طریقہ تمہارے لیے زیادہ یعنی برانصاف ہے اس سے شہادت قائم ہونے میں زیادہ
سہولت ہوتی ہے) اس میں اس غرض کا بیان ہے جس کے تحت تحریر اور گواہی کا حکم دیا گیا ہے۔

اور وہ غرض یہ ہے کہ ادھار لین دین کرنے والے طرفین کے لیے معاملے میں پختگی اور احتیاط کا پورا سامان مہیا کر دیا جائے تاکہ آپس میں انکار اور مقدمے بازی کی صورت میں معاملہ پیچیدگیوں اور بے قاعدگیوں سے محفوظ رہے۔

نیز دستاویز لکھنے سے کیا مراد ہے وہ بھی بیان کر دیا اور لوگوں کو بتا دیا کہ یہ طریقہ اللہ کے نزدیک زیادہ یعنی برانصاف ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات اس بات کے لحاظ سے زیادہ عادل اور اولیٰ ہے کہ لوگوں کے درمیان چھینا چھپی اور ایک دوسرے پر ظلم کرنے اور حق مار لینے والی کیفیت پیدا نہ ہو۔ اس کے ساتھ ساتھ اس طریقے سے گواہی قائم ہونے میں زیادہ سہولت بھی ہے۔ یعنی اللہ اعلم۔ یہ طریقہ گواہی قائم کرنے کے لیے اس طریقے کی بہ نسبت زیادہ ٹھوس اور واضح ہے جبکہ دستاویز اور گواہ نہ ہوں اس کے ساتھ گواہی میں شک و شبہ کی نفی کے لیے بھی یہ طریقہ بہتر ہے۔

اللہ تبارک و تعالیٰ نے ہمیں یہ اطلاع دی کہ اس نے تحریر اور گواہی کا جو حکم دیا ہے۔ اس میں ہماری۔ دینی اور دنیوی بھلائی کو مد نظر رکھا گیا ہے اور اس کا مقصد مسلمانوں کے آپس میں ایک دوسرے پر ظلم اور حق مار لینے کی تمام راہوں کو بند کرنا ہے۔

اس کے ساتھ یہ بھی بتا دیا کہ تحریر کی وجہ سے جو احتیاطی صورت حال پیدا ہوتی ہے اس سے گواہی کے متعلق شک و شبہ کی نفی ہو جاتی ہے اور یہ بات اللہ کے نزدیک دستاویز کی عدم تحریر کی بہ نسبت زیادہ یعنی برانصاف ہے۔ اس لیے کہ دستاویز نہ ہونے کی صورت میں گواہ شک و شبہ میں مبتلا ہو جائے گا اور پھر اسی شک و شبہ کی کیفیت کے ساتھ وہ گواہی بھی دے گا اور اس طرح ایک ممتنع چیز کا مرتکب قرار پائے گا یا وہ گواہی دینے کے لیے تیار نہیں ہوگا اور اس طرح مدعی کے حق کو ضائع کرنے والا قرار پائے گا۔

اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ گواہی اس وقت درست ہوتی ہے جب اس کے متعلق شک و شبہ کا ازالہ ہو جاتا ہے اور یہ کہ گواہ کے لیے گواہی دینا اسی وقت جائز ہوتا ہے جب اسے یہ گواہی یاد ہو اگرچہ وہ اپنی تحریر اور خط پہچانتا ہی کیوں نہ ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا ہے کہ دستاویز کا حکم اس لیے دیا گیا ہے کہ گواہ کو گواہی کے متعلق کوئی شک و شبہ نہ ہو۔ یہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ شک کے ساتھ گواہی دینا جائز نہیں ہے اور جب گواہی کے متعلق شک و شبہ گواہی کی صحت اور جواز کے لیے مانع بن سکتا ہے تو گواہی کی یادداشت اور اس کے

متعلق معلومات کی عدم موجودگی بطریق اولی مانع بنے گی۔
 قول باری سے رَا لَا آتَتْكَ تِجَارَةٌ حَاضِرَةٌ قَدْ يَوْمُهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ
 عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تُكْتَبُوا هَهَا، ہاں جو تجارتی لین دین تم دست بدست کرتے ہو اس کو
 نہ لکھا جائے تو کوئی حرج نہیں، یعنی واللہ اعلم۔ ایسے سودے سے کہ جن میں طرفین میں سے
 ہر ایک پر یہ لازم ہوتا ہے کہ سودے میں طے شدہ چیز، مبیع یا ثمن، دوسرے شخص کے حوالے
 کر دے اور اس میں ادعا یا مدت مقرر نہ کرے (دوسرے الفاظ میں دست بدست لین دین کی
 صورت ہو)۔

اللہ تعالیٰ نے ایسے لین دین میں تحریر نہ لکھنے کی چھوٹ دے دی تاکہ بندوں کے لیے
 سہولت کی گنجائش پیدا ہو جائے اور ان کے ساتھ نرمی ہو جائے اور اس طرح وہ اشیائے خوردنی
 اور روزمرہ کی ضروریات وغیرہ کی خریداری میں تحریر کی بنا پر تنگی سے بچ جائیں۔
 پھر سلسلہ خطاب میں یہ فرمایا (وَ أَشْهَدُ وَإِذَا تَبَايَعْتُمْ، مگر تجارتی معاملے
 کرتے وقت گواہ کر لیا کرو) لفظ کا عموم اس بات کا متقاضی ہے کہ فوری ادائیگی یا موبل ادائیگی
 کی بنا پر ہونے والے تمام سودوں پر گواہ کر لینا چاہیے۔ صرف دست بدست تجارتی معاملات
 اور سودوں میں جو غیر موبل ہوں دستاویز نہ لکھنے کی اجازت ہے۔

رہ گئی گواہ کر لینے کی بات تو وہ تمام صورتوں میں مستحسن اور مستحب ہے۔ اس کی ترغیب
 دی گئی ہے۔ البتہ اس سے وہ صورت خارج ہے جس میں رقم یا مقدار اتنی قلیل ہو کہ عام طور
 پر اس کے لیے گواہی کے ذریعے توثیق اور اعتماد حاصل کرنے کی ضرورت محسوس نہیں
 کی جاتی۔ مثلاً روٹی، سبزی، پانی اور اس طرح دوسری اشیاء کی خریداری۔

تاہم سلف کی ایک جماعت سے منقول ہے کہ ان کے ہاں سبزیاں خریدنے وقت بھی گواہ
 کرنا ضروری ہے۔ اگر یہ بات استحباب یا ترغیب کے درجے میں ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم
 صحابہ کرام، سلف صالحین اور متقدمین سے یہ ضرور منقول ہوتی بلکہ لوگوں کی عام ضروریات
 کی بنا پر تمام لوگ اس کے ناقل ہوتے۔

ہمیں یہ معلوم ہے کہ یہ سب حضرات اشیائے خوردنی اور روزمرہ کی ضروریات کی خرید و
 فروخت کرتے لیکن گواہ بنانے کی کوئی بات ان سے منقول نہیں جس سے یہ دلالت حاصل ہوگی کہ
 گواہ بنانے کا حکم اگرچہ استحباب اور ترغیب کے طور پر ہے تاہم یہ ان سودوں اور تجارتی

معاملات اور لین دین میں ہے جن میں قیمتوں کی صورت میں بھاری رقوم کی ادائیگی سے ان کا خطرہ ہونے پر جہاں قیمتیں اور نفیس اشیاء کا تبادلہ ہو رہا ہو اور گڑ بڑ کا دھڑکا لگا ہو اور ان کے اندر نقص یا عیب کی صورت میں ایک دوسرے کے حقوق کے خطرے میں پڑ جانے کا اندیشہ ہو یا فروخت شدہ چیز کے بعض حصوں یا کل پر کسی مستحق کا حق ثابت ہو جانے کی صورت میں خریدار پر تاوان وغیرہ عائد ہو جانے کا خطرہ ہو۔

آیت کے ضمن میں دستاویز لکھنے اور گواہ بنانے کی ترغیب ان صورتوں میں دی گئی ہے جہاں ایسے سودے ہوں جن میں قیمتوں کی ادائیگی فوری نہ ہو بلکہ موحل ہو اور دست بدست لین دین میں صرف گواہ بنانے کی ترغیب ہے تحریر کی نہیں۔

لیث بن سعد نے مجاہد سے قول باری (وَإِذَا تَبَايَعْتُمْ) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ جب معاملہ ادھار کی صورت میں ہو تو دستاویز لکھی جائے گی اور اگر نقد ادائیگی کی صورت ہو تو گواہی لی جائے گی۔ حسن بصری کا قول ہے کہ اگر نقد سودے میں گواہ کر لیتے جاتیں تو یہ پختہ بات ہوگی اور اگر گواہی نہ ہو تو کوئی حرج نہیں۔ شعبی سے بھی اسی قسم کا قول منقول ہے۔

ایک گروہ کا یہ قول ہے گواہ بنانے کا حکم قول باری (إِنِ امِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا، اگر تمہیں ایک دوسرے کی طرف سے اطمینان ہو) ہم نے گذشتہ سطور میں اپنے ذوق کے مطابق درستی بات کا تذکرہ کر دیا۔

قول باری ہے (وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ، کسی لکھنے والے کو اور نہ کسی گواہ کو ستایا نہ جائے) یزید بن ابی زیاد نے مقسم سے، انہوں نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ اس کی صورت یہ کہ کوئی شخص کسی کاتب یا گواہ کے پاس جا کر یہ کہے کہ مجھے تحریر یا گواہی کی ضرورت ہے اور تمہیں یہ حکم ہے کہ میری ضرورت پوری کرو۔ اس طرح اس کاتب یا گواہ کو مجبور نہ کیا جائے۔

طاؤس اور مجاہد سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ حسن بصری اور قتادہ کا قول ہے کہ کاتب نقصان نہ پہنچائے کہ وہ دستاویز میں وہ باتیں لکھ دے جو اسے لکھنے کے لیے کہی نہ گئی ہوں اور گواہ نقصان نہ پہنچائے کہ گواہی میں اپنی طرف سے اضافہ کر دے، حسن، قتادہ اور عطار نے (وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ) حرف السلاو کی قرأت زبیر کے ساتھ کی ہے اور حضرت عبداللہ بن مسعود اور مجاہد نے زبیر کے ساتھ کی ہے۔

اس طرح ایک قرأت میں صاحبِ حَق یعنی مدعی کو کاتب اور گواہ کو تنگ کرنے نیز مجبور کرنے سے روکا گیا ہے اور دوسری قرأت میں کاتب اور گواہ کو حقدار کو نقصان پہنچانے سے روک دیا گیا ہے۔ یہ دونوں مفہوم درست اور معمول یہ ہیں۔ حَق دار یعنی مدعی کو اس سے روک دیا گیا کہ وہ کاتب اور گواہ کو نقصان نہ پہنچائے کہ انہیں ان کی اپنی مصروفیات سے نکال کر دستاویز لکھنے اور گواہی دینے پر مجبور کر دے۔

اسی طرح کاتب اور گواہ کو حَق دار کو نقصان پہنچانے سے روک دیا گیا کہ وہ دستاویز میں وہ باتیں تحریر کر دے جو لکھوائی نہ گئی ہوں۔ اور گواہ نے جو بات دیکھی نہ ہو اس کی گواہی دے دے گواہ کی طرف سے صاحبِ حَق کو نقصان پہنچانے کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ وہ بیٹھ جائے اور گواہی نہ دے جبکہ مقدمے میں صرف دو گواہ ہوں۔ ایسی صورت میں ان دونوں پر گواہی دینا فرض ہوگا اور گواہی سے باز رہ کر اسے نقصان پہنچانے کا رویہ ترک کرنا ہوگا۔ اسی طرح کسی اور کاتب کی عدم موجودگی میں اسے دستاویز تیار کرنا فرض ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ تجارت کے متعلق قولِ باری (فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتَبُوا هَا) میں تجارت اور دینِ موبل کے درمیان فرق کی وجہ سے یہ دلالت پائی جاتی ہے کہ ان پر دینِ موبل کی تحریر اور اس پر گواہ کرنا ضروری ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات اس طرح نہیں ہے۔ ادھار لین دین کے اندر جس میں مدت کا تعین ہو گواہ بنانے کا حکم ترغیب اور استحباب کے طور پر ہے اور اس حکم کا تارک اس احتیاط کا تارک ہوگا جس کی حفاظت کے لیے اسے ترغیب دی گئی ہے۔

اس لیے یہ جائز ہے کہ اس پر قولِ باری (إِنَّمَا كَانَ تِجَارَةٌ حَاضِرَةٌ شِدِيدَتَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتَبُوا هَا) کو عطف کر دیا جائے اور پورا مفہوم یہ ہوگا کہ ”تم تحریر ترک کر کے اس حکم کے تارک نہیں بنو گے جس کی تمہیں ترغیب دی گئی تھی جس طرح تم موبل دیوں میں دستاویز نہ لکھ کر اور گواہ نہ بنا کر احتیاط اور استحباب کے تارک قرار پاؤ گے۔“

قولِ باری (فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ) میں اس معنی کا بھی احتمال ہے کہ مال کو محفوظ کر لینے کے باب میں تم پر کوئی ضرر نہیں ہے اس لیے کہ متعاقدین میں ہر ایک دوسرے کو اس کا حَق سوا کرنے کے بدلے اپنا حَق لے لیتا ہے۔

قولِ یاری اِذْ اِنْ تَفَعَّلُوا خَائِبًا فَسَوْجِدُ بِكُمْ، ایسا کرو گے تو گناہ کا ارتکاب
 کرو گے) کا عطف (وَ لَا يُصَارُّ كَاتِبًا وَ لَا شَهِيدًا) پر ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے۔
 کہ طالبِ حق یعنی مدعی کی طرف سے کاتب اور گواہ کو نقصان پہنچانا اور ان دونوں کی طرف سے
 اسے نقصان پہنچانا فسق یعنی گناہ کی بات ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف ممانعت کے باوجود
 ہر ایک نے دوسرے کو نقصان پہنچانے کا ارادۂ اقدام کیا۔ واللہ اعلم!

رہن کا بیان

تو لباری ہے (وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَوَهَانٌ مَّقْبُوحَةٌ، اگر تم سفر کی حالت میں ہو اور دستاویز لکھنے کے لیے کوئی کاتب نہ ملے تو رہن بالقبض پر معاملہ کرو) یعنی — واللہ اعلم — جب تمہیں دستاویز اور گواہی کے ذریعے اطمینان حاصل کرنے اور بات پختہ کرنے کی صورت حاصل نہ ہو تو ایسی حالت میں رہن بالقبض اطمینان اور وثوق کا ذریعہ بنتے گا۔

اللہ تعالیٰ نے ایسی صورت میں جہاں دستاویز اور گواہوں کے ذریعے اطمینان اور توثیق حاصل نہ ہو سکتا ہو۔ وہاں اس کے لیے رہن کو دستاویز اور گواہی کو قائم مقام بنا دیا۔ اللہ تعالیٰ نے آیت میں سفر کی حالت کا ذکر کیا ہے۔ اس لیے کہ سفر کے اندر عام حالات میں دستاویز اور گواہ مہیا نہیں ہوتے۔

مجاہد سے مروی ہے کہ وہ سفر کے سوا اور کسی حالت میں رہن کو ناپسند کرتے تھے جبکہ عطار بن ابی سباح قیام کی حالت میں بھی اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔ مجاہد کا استدلال یہ تھا کہ رہن کا حکم چونکہ اس آیت سے ماخوذ ہے اور سفر کی حالت میں اس کی اباحت کا حکم دیا گیا ہے۔ اس لیے غیر سفر یعنی قیام کی صورت میں یہ حکم ثابت نہیں ہوگا۔ لیکن یہ استدلال تمام اہل علم کے نزدیک معتبر نہیں ہے۔

فقہائے امصار اور عام سلف صالحین کے نزدیک حالت قیام میں اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ابراہیم نخعی نے اسود سے، انہوں نے حضرت عائشہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک یہودی سے اشیائے خوردنی ایک مدت کے لیے ادھار حاصل کیں اور اپنی زرہ اس کے پاس گروی رکھ دی۔

جب گواہوں کے لیے تعداد اور صفت کی شرطوں کا پورا ہونا واجب ہے تو یہ بھی واجب ہے کہ رہن کا حکم بھی صفت کی شرط کے لحاظ سے ایسا ہی ہو۔ اور رہن صرف اس صفت کی بنا پر اس طرح درست ہو جس طرح گواہوں کی گواہی مذکورہ اوصاف کی بنا پر درست ہوتی ہے۔ اس لیے کہ ابتداء سے ان کی طرف خطاب کا رخ امر کے صیغے کے ساتھ ہوا جو ایجاب کا مقتضی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ رہن کا حکم آیت سے ماخوذ ہے اور آیت نے اس صفت یعنی قبضے کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے۔ اس لیے اس کے سوا کسی اور صورت کے تحت اس کی اجازت ناجائز ہو گی اس لیے کہ رہن کے جواز کے لیے آیت کے سوا اور کوئی اصل یا بنیاد موجود نہیں ہے۔

قبضہ کے بغیر رہن کی عدم صحت پر یہ بات دلالت کر رہی ہے کہ سب کو اس کا علم ہے کہ مرتہن (رہن جس کے پاس رکھی جائے یعنی قرض دینے والا) کو اپنے دین کے متعلق بھروسہ اور اطمینان رہن رکھ کر ہوتا ہے۔ اگر رہن میں قبضہ کی شرط نہ ہوتی تو مرتہن کا بھروسہ اور اطمینان باطل ہو جاتا اور یہ رہن راہن کے دوسرے اموال اور چیزوں کی طرح ہو جاتا جن میں مرتہن کے لیے بھروسہ اور اطمینان کا کوئی سامان نہیں ہوتا۔

رہن کو بھروسے کا ذریعہ اس لیے بنایا گیا ہے تاکہ وہ مرتہن کے ہاتھوں میں اس کے دین کے بدلے محبوس رہے اور راہن کی طرح موت یا مفلس ہو جانے کی صورت میں مرتہن دوسرے قرض خواہوں کے مقابلے میں اس کا سب سے بڑھ کر مستحق ہو۔ اگر رہن اس کے ہاتھ میں نہیں ہو گا تو یہ بے معنی اور لغو چیز ہوگی اور مرتہن اور دوسرے قرض خواہ اس کی نسبت سے یکساں صورت کے حامل ہوں گے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ فروخت شدہ چیز قیمت کے بدلے اس وقت محبوس ہوتی ہے جب تک وہ فروخت کنندہ کے ہاتھ میں ہو۔ اگر فروخت کنندہ اسے خریدار کے حوالے کر دے تو اس کا حق ساقط ہو جائے گا اور پھر فروخت کنندہ اور دوسرے قرض خواہ اس چیز کی نسبت سے یکساں صورت اور حیثیت کے حامل ہو جائیں گے۔

رہن پر قبضہ کے لیے راہن اور مرتہن دونوں کے اقرار کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب اور امام شافعی کا قول ہے کہ جب قبضے کے متعلق راہن کے اقرار پر گواہی کی صورت میں ثبوت مل جائے اور مرتہن اس کا دعویٰ کر رہا ہو تو گواہی درست ہوگی اور رہن کی صحت کا حکم لگا دیا جائے گا۔ امام مالک کے نزدیک قبضے کی تصدیق کرنے والے کے اقرار پر گواہی ناقابل

قبول ہوگی جب تک کہ گواہ قبضہ کی چشم دید گواہی نہ دیں۔
 امام مالک کے اس قول کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ رہن کے متعلق قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے۔
 رہن پر قبضہ کے متعلق راہن اور مرہن کے اقرار پر گواہی کے جواز کی یہ دلیل ہے کہ سب کا اس
 پر اتفاق ہے کہ بیع، غصب اور قتل کے بارے میں اس کا اقرار سب سے ہے۔ اسی طرح رہن پر
 قبضے کے متعلق اس کا اقرار بھی سب سے ہونا چاہیے۔

رہن مثالی کے بارے میں فقہاء کے اختلاف کا ذکر

امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر کا قول ہے کہ ایسی مشترک چیز جس میں حصہ داروں کے حصوں کا تعین نہ ہوا ہو جس کی تقسیم ہو سکتی ہو یا تقسیم نہ ہو سکتی ہو اس کا رہن جائز نہیں۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ دونوں صورتوں میں اس کا رہن جائز ہے۔

ابن المبارک نے سفیان ثوری سے نقل کیا ہے۔ ایک شخص اگر کوئی چیز رہن کے طور پر رکھ لے اور اس کے بعض حصے کا رہن مستحق ہو تو وہ چیز رہن کے حکم سے خارج ہو جائے گی۔ لیکن مرتہن کو اختیار ہوگا کہ وہ رہن کو اس پر مجبور کر دے کہ وہ اپنے اس حصے کو رہن بنا دے لیکن اگر وہ اسے رہن بنا دینے سے پہلے فرجائے تو یہ حصہ اس کے اور دوسرے قرض خواہوں کے درمیان رہے گا۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ جس مشترک چیز میں حصہ داروں کا حصہ متعین نہ ہوا ہو اور اس کی تقسیم نہ ہو سکتی ہو اسے رہن رکھ دینا جائز ہے اور جس کی تقسیم ہو سکتی ہو اس کا رہن جائز نہیں ہے۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ جب آیت کی دلالت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ قبضہ کے بغیر رہن اس حیثیت سے درست نہیں کہ یہ اعتماد اور بھروسے کا ذریعہ ہے اور قبضہ کے خاتمے سے رہن کے معنی یعنی اعتماد اور بھروسے کا خاتمہ ہو جاتا ہے تو اس سے یہ بات واجب ہو گئی کہ ایسی مشترک چیز کا رہن درست نہ ہو جس کے حصہ داروں کے حصے ابھی متعین نہ ہوتے ہوں اور جس کی تقسیم ہو سکتی ہو یا تقسیم نہ ہو سکتی ہو اس لیے کہ حصہ داروں کے قبضہ کے استحقاق کو واجب اور اعتماد اور بھروسے کو باطل کرنے والا سبب عقد بالرہن کے ساتھ موجود ہے۔

یہ سبب وہ اشتراک ہے جس کی وجہ سے شریکوں کے درمیان قبضہ کی باری بدلنے کے اصول کے تحت اسے یعنی مرتہن کو قبضہ چھوڑ دینا پڑتا ہے۔ اس لیے ایسی بات کی موجودگی میں رہن

درست نہیں ہوگا جو رہن کو باطل کرنے والی ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب قبضے کی باری بدلتے کے اصول کے تحت اس چیز پر قبضے کا حق پیدا ہو جائے گا اور اس صورت میں رہن واپس شریک کے ہاتھ میں چلا جائے گا تو اس سے اعتماد اور بھروسے کی بات ختم ہو جائے گی اور اس کی حیثیت اس رہن جیسی ہو جائے گی جو مرتہن کے قبضے میں نہ آیا ہو۔

تاہم اس کی حیثیت قبضے میں آتے ہوئے رہن کو عاریت کے طور پر رہن کو واپس کر دینے والے رہن جیسی نہیں ہے اور اس سے رہن باطل بھی نہیں ہوگا، مرتہن کو اختیار ہوگا کہ وہ اسے رہن سے اس بنا پر واپس لے لے کہ اس پر قبضہ رکھنے کا رہن کو کوئی حق نہیں پہنچتا اور مرتہن جب چاہے اسے رہن سے لے سکتا ہے۔ مرتہن کی طرف سے اس کی ابتدا ہوئی تھی اور اس پر رہن کے قبضے کا استحقاق کسی ایسے سبب کی بنا پر نہیں تھا جو عقد کے مقارن ہو۔

تیسرا اس کی حیثیت اس مشترک چیز کے ہمہ جیسی بھی نہیں ہے جس کے حصہ داروں کے حصے متعین نہ ہوں اور جو ناقابل تقسیم ہو۔ ہمارے نزدیک ہمہ کی یہ صورت جائز ہے اگرچہ رہن کی طرح ہمہ میں بھی قبضہ شرط ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمہ میں قبضے کی جو شرط ہے وہ ملکیت کی صحت کے لیے ہے۔ ملکیت باقی رکھنے کے لیے اس ہمہ کا قبضے میں رہنا شرط نہیں ہے۔

جب ابتداء میں قبضہ درست ہو گیا تو اس چیز پر دوسرے شریکوں کے قبضے کا استحقاق اس شخص کی ملکیت کو ختم کرنے میں کسی طرح بھی موثر نہیں ہوگا جیکہ ایسی مشترک چیز رہن کی صورت میں جس کے حصہ داروں کے حصے متعین نہ ہوئے ہوں، شریکوں کے استحقاق کی بنا پر اعتماد اور بھروسے کی وہ بات ہی ختم ہو جائے گی جو رہن کا مقصد ہے۔ اس لیے اس چیز کا رہن درست نہیں ہوگا کیونکہ اس کے ساتھ وہ سبب بھی موجود ہے جو اسے باطل کر دیتا ہے اور جو اس کے منافی ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ آپ نے مشترک چیز کو اپنے شریک کے پاس رہن رکھ دینے کو کیوں جائز قرار نہیں دیا کیونکہ اس میں دوسرے دن اسے قبضے کا استحقاق نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ رہن چھڑا لینے تک اس پر اس کا قبضہ باقی رہتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر رہن غلام کی صورت میں ہو تو قبضے پر باری بدلنے کے اصول کے تحت شریک کو اپنی ملکیت کے حق کی بنا پر اس سے خدمت لینے کا اختیار حاصل ہوتا ہے اور جو شخص ایسا کرے گا غلام پر اس کا قبضہ رہن والا قبضہ نہیں ہوگا اور دوسرے دن رہن پر قبضے کا استحقاق پیدا ہو جائے گا۔ اس لیے شریک اور اجنبی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ وہ سبب موجود ہوتا ہے جو عقد کے ساتھ

رہن پر قبضہ کے استحقاق کا موجب ہے۔

ذین کو رہن رکھنے کے مسئلے میں اختلاف ہے۔ تمام فقہاء کا یہ قول ہے کہ ذین کو رہن رکھنا کسی صورت میں بھی درست نہیں ہے۔ ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص کا دوسرے شخص پر قرضہ ہوا، میں اس کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کر دوں اور تمہیں کے بدلے ذین کی وہ رقم رہن رکھ لوں جو اسے ملنے والی ہے تو یہ صورت جائز ہوگی۔

یہ صورت اس صورت سے بہتر ہے کہ وہ کسی عائد شدہ قرضے کو بطور رہن رکھ لے۔ اس لئے کہ مفروض کے ذمہ جو قرض ہے اس کی بنا پر یہ صورت جائز ہے۔ امام مالک کے قول کے مطابق یہ صورت جائز ہے کہ ایک شخص اپنے قرضے کی وہ رقم رہن رکھ دے جو کسی کے ذمہ واجب الادا ہے پھر وہ کسی اور شخص سے کچھ خریداری کر لے اور قیمت کے بدلے قرض کی اسی رقم کو اس کے پاس رہن رکھ دے جو اس دوسرے شخص کے ذمے واجب الادا ہے۔ وہ اس کے اس حق کو اپنے قبضے میں لے کر اس کے حق میں گواہی دے گا۔

یہ ایسا قول ہے کہ اہل علم میں سے سوائے امام مالک کے کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے اور یہ قول فرمان الہی (فَسِرْهَا تَمْقِیْتُ خَسَةً) کی بنا پر فاسد ہے۔ ذین پر قبضہ اس وقت تک درست نہیں ہوتا جب تک وہ ذین ہے خواہ یہ ذین خود اس پر ہو یا کسی اور پر۔ اس لئے کہ ذین ایسا حق ہے جس پر قبضہ درست نہیں ہوتا جبکہ قبضہ اعیان یعنی نقد نیز اشیاء پر ہوتا ہے۔

تاہم اس چیز کے باوجود یہ دیکھا جائے گا کہ آیا وہ ذین پہلی ضمانت کے حکم پر باقی ہے یا رہن کی ضمانت کی طرف منتقل ہو گیا ہے۔ اگر دوسری صورت ہو تو پھر ضروری ہے کہ جب قرض کی رقم رہن کی رقم سے کم ہو تو اس زائد رقم سے وہ بری الذمہ ہو جائے۔ اگر پہلی صورت ہو تو یہ رہن نہیں بنے گا اس لئے کہ یہ اپنی اصلی حالت پر باقی ہے۔ رہ گیا وہ ذین جو کسی دوسرے کے ذمہ ہے۔ اس کے رہن رکھنے کا جواز اور بھی بعید ہے اس لئے کہ ایسے ذین کو اپنے قبضے میں لانا اور پھر اسے اپنے قبضے میں رکھنا کسی صورت میں بھی ممکن نہیں۔

اگر رہن کسی عادل آدمی کے پاس رکھو ادیا جائے تو اس کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور زفر نیز نسفیان توری کا قول ہے کہ اگر راہن اور مرتہن دونوں اس رہن کو کسی عادل انسان کے پاس رکھو ادیں تو رہن جائز ہوگا اور مرتہن کی ذمہ داری پر ہوگا یعنی نقصان پہنچنے کی صورت میں مرتہن تاوان بھرے گا۔ حسن بصری، عطاء اور شعبی کا یہی قول ہے۔

قاضی ابن ابی لیلیٰ، ابن شبرمہ اور اوزاعی کا قول ہے کہ جب تک مرتہن اسے اپنے قبضے میں نہ لے لے اس وقت تک اس کا رہن بننا درست نہیں ہوگا۔ امام مالک کا قول ہے کہ جب رہن اور مرتہن دونوں نے مل کر اسے کسی عادل آدمی کے پاس رکھوا دیا ہو تو اس صورت میں اگر وہ ضائع ہو جائے تو اس صورت میں اس کا ضیاع رہن کے حساب میں شمار ہوگا۔

امام شافعی نے تلوار کے ایک حصے کو بطور رہن رکھنے کے متعلق کہا کہ جب تک رہن اور مرتہن اس تلوار کو کسی عادل شخص یا شریک یعنی حصہ دار کے پاس نہ رکھوا دیں اس وقت تک اس پر قبضے کی حیثیت میں کوئی تبدیلی نہیں آئے گی۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (فِرْهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ) رہن پر کسی عادل آدمی کے قبضے کی صورت میں اس کے جواز کا مقتضی ہے۔ اس لیے کہ آیت میں مرتہن کے قبضے اور عادل آدمی کے قبضے کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے آیت کا عموم ان دونوں میں سے ہر ایک کے قبضے کے جواز کا مقتضی ہے۔ اس لیے کہ عادل آدمی دراصل قبضے کے معاملے میں مرتہن کا وکیل اور نمائندہ ہوتا ہے۔ اس لیے اس قبضے کی حیثیت وہی ہوگی جو رہن اور قبضے میں لی جانے والی تمام اشیاء میں وکالت کی ہے۔ ان میں حق والے کی طرف سے کسی کو وکیل کے طور پر مقرر کیا جائے تو یہ وکالت درست ہوگی اور وکیل اپنے موکل کی طرف سے ان اشیاء کو اپنے قبضے میں لے سکے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اگر عادل آدمی مرتہن کا وکیل ہوتا تو مرتہن کو اختیار ہوتا کہ وہ اس سے رہن لے کر اسے اپنے قبضے میں کر لے اور عادل آدمی اسے ایسا کرنے سے روک نہیں سکتا تھا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ صورت حال اس عادل آدمی کو وکیل بننے اور رہن پر قبضہ رکھنے کے حکم سے خارج نہیں کر سکتی۔ اگرچہ اسے اس پر قبضہ رکھنے کا کوئی حق نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دراصل رہن اس چیز پر مرتہن کے قبضے سے راضی نہیں ہوا بلکہ اس کے وکیل کے قبضے سے راضی ہوا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص کسی کی طرف کسی شے کی خریداری کا وکیل ہوتا ہے وہ موکل کی طرف سے خریدی ہوئی چیز کو اپنے قبضے میں لے لیتا ہے اسے یہ اختیار ہوتا ہے کہ اس نے موکل کی طرف سے اس چیز کی اپنی گروہ سے جو قیمت ادا کی ہے اس کی وصولی کے لیے اس چیز کو اپنے پاس رکھ لے۔ اگر وہ چیز وکیل کی طرف سے مجبوس ہونے سے قبل ہلاک ہو جائے تو وہ موکل کے مال سے ہلاک ہوگی۔

اب وکیل کا مرتہن کی طرف سے رہن کو اپنے قبضے میں رکھنے کا جواز اس کی وکالت اور اس پر اس کے قبضے کی نفی کی علامت نہیں ہے۔ اس بات پر کہ عادل آدمی کا قبضہ دراصل مرتہن کا ہی قبضہ ہوتا ہے اور عادل آدمی قبضے کے معاملے میں مرتہن کا وکیل ہوتا ہے، یہ چیز دلالت کرتی ہے کہ مرتہن جب چاہے اس رہن کو فسخ کر کے عادل آدمی کے قبضے کو باطل کر دے اور اس چیز کو رہن کی طرف واپس کر دے لیکن رہن اگر عادل آدمی کے قبضے کو باطل کرنا چاہے تو وہ ایسا نہیں کر سکتا۔ یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ عادل آدمی مرتہن کا وکیل ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ بائع اور مشتری اگر فروخت شدہ چیز کو کسی عادل کے پاس رکھوادیں تو اس صورت میں وہ چیز بائع کی ضمانت سے خارج نہیں ہوگی اور عادل آدمی اس چیز پر قبضہ کرنے کے لحاظ سے خریدار کا وکیل نہیں بن سکے گا اسی طرح عادل آدمی مرتہن کی طرف سے وکیل نہیں بن سکتا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ دونوں صورتوں میں فرق ہے کہ بیع کی صورت میں اگر عادل آدمی مشتری کا وکیل بن جائے تو فروخت شدہ چیز بائع کی ضمانت سے خارج ہو جائے گی اور بائع کی ضمانت سے اس کے نکلنے کے ساتھ اس پر بائع کا حق ساقط ہو جائے گا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر وہ قبضے کی اجازت دے دیتا تو اس کا حق ساقط ہو جاتا اور اسے واپس لینے کا بھی حق نہ ہوتا۔ اس لیے کہ بیع پر صرف ایک کا ہی قبضہ ہوتا ہے جس وقت یہ قبضہ وجود میں آجائے گا بائع کا حق ساقط ہو جائے گا اور اسے پھر بیع کو اپنے قبضے میں واپس لینے کا اختیار نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ بیع کو عادل آدمی کے پاس بطور ودیعت رکھ دے گا تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔

اس بنا پر عادل آدمی مشتری کا وکیل نہیں ہوتا کیونکہ اگر وہ اس کا وکیل ہوتا تو اس کی طرف سے بیع پر قابض بھی ہوتا اور یہ قبضہ بیع کی بنا پر ہوتا نیز مشتری کو اسے قبضہ میں لینے سے روکا نہ جاتا۔ اس صورت میں عادل آدمی کے قبضے کا کوئی معنی نہ ہوتا۔ بلکہ گویا مشتری اس پر قابض ہوتا۔

بائع اس پر رضامند نہیں ہوا اس لیے اس کا ثبوت درست نہیں ہوا۔ اور عادل آدمی کا مشتری کے لیے وکیل بننا صحیح نہ ہوا۔ ایک اور پہلو سے نظر ڈالیے اگر عادل آدمی مشتری کی طرف سے اس پر قبضہ کر لیتا تو یہ بیع مکمل ہو جاتی اور بیع کی تکمیل کا ایک پہلو یہ ہے کہ بائع کا حق ساقط ہو جاتا ہے اس صورت میں بیع کا عادل آدمی کے ہاتھ میں رہنے کا کوئی معنی نہ ہوتا بلکہ مشتری کے لیے اسے اپنے قبضے میں لینا واجب ہوتا۔

لیکن بائع اس پر راضی نہیں ہوا جس کی بنا پر یہ ساری صورت حال بدل گئی۔ لیکن رہن کے معاملے میں یہ صورت حال نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ عادل آدمی کا مرتہن کی طرف سے وکیل بن جانا راہن کے حق کے سقوط کو واجب نہیں کرتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ رہن پر مرتہن کے قبضے کے بعد بھی اس پر راہن کا حق باقی رہتا ہے۔

اس طرح عادل آدمی کے قبضے کے بعد بھی اس پر راہن کا حق باقی رہے گا۔ اس لیے عادل آدمی کے قبضے اور مرتہن کے قبضے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے لیکن خرید کی صورت میں اس وجہ سے فرق ہے کہ عادل آدمی جس کے پاس مبیع رکھا دیا گیا ہے، مشتری کا وکیل نہیں بن سکتا کیونکہ اس صورت میں مبیع کا بائع کی ضمانت سے نکل کر مشتری کی ضمانت میں داخل ہونے کے لحاظ سے وہ مشتری کے قبضے کے معنی میں ہوگا۔

نیز اس کا معنی یہ بھی ہوگا کہ اس مبیع کے سلسلے میں بیع کی تکمیل ہو گئی ہے اور اس پر سے بائع کا حق ساقط ہو گیا ہے جبکہ بائع اس پوری صورت حال پر سرے سے رضامند ہی نہیں ہوا۔ یہ بھی جائز نہیں کہ عادل آدمی بائع کے مثل قرار دیا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عادل آدمی کا اپنے پاس مبیع کو روکے رکھنے کا حق عقد بیع کی بنا پر واجب ہوا ہے۔ اس لیے یہ حق ساقط نہیں ہوگا الا یہ کہ بائع اس مبیع کو مشتری کے حوالے کرنے یا ثمن پر قبضہ کرنے پر رضامند ہو جائے۔

رہن کی ضمانت کا بیان

قول باری ہے (قِرَاهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الْكَفِيَّةَ أَوْ تُكْفِمَنَّ أَمَانَتَهُ، رہن بالقبض پر معاملہ کرو۔ اگر تم میں سے کوئی شخص دوسرے پر بھروسہ کر کے اس کے ساتھ کوئی معاملہ کرے تو جس پر بھروسہ کیا گیا ہے اسے سچا پیتے کہ امانت ادا کر دے) اللہ تعالیٰ نے امانت کے ذکر کو رہن پر عطف کیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ رہن امانت نہیں ہے۔ اور جب امانت نہیں ہے تو اس کا تاوان بھرتا پڑے گا۔ اس لیے کہ رہن اگر امانت ہوتا تو اس پر امانت کو عطف نہ کیا جاتا کیونکہ ایک چیز کو اس کی اپنی ذات پر عطف نہیں کیا جاتا ہے بلکہ دوسری چیز پر عطف کیا جاتا ہے۔

رہن کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر، ابن ابی لیلیٰ اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ رہن کا تاوان ہوتا ہے۔ یہ تاوان اس کی قیمت اور قرض کی رقم میں سے جو چیز کم ہوگی، اس کی صورت میں ادا کیا جائے گا۔ الشافعی نے عثمان البتی سے یہ نقل کیا ہے کہ اگر رہن سونے، چاندی یا کپڑوں کی صورت میں ہو تو ضائع ہو جانے کی صورت میں اس کا تاوان بھرتا پڑے گا اور جو زائد مقدار ہوگی اسے راہن اور مرتہن آپس میں ایک دوسرے کو لوٹا دیں گے۔ اگر رہن زمین یا جانور کی صورت میں ہو اور بچھ ہلاک ہو جائے تو وہ راہن کے مال سے ہلاک ہوگا اور مرتہن کا حق باقی رہے گا، البتہ اگر راہن نے تاوان کی شرط لگائی ہو تو اس کی شرط کے مطابق معاملہ طے ہوگا

ابن وہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ اگر رہن کی ہلاکت کا علم ہو جائے تو وہ راہن کے مال سے ہلاک ہوگا اور مرتہن کے حق میں کوئی کمی نہیں کی جائے گی۔ اگر اس کی ہلاکت کا علم نہ ہو سکے تو وہ مرتہن کے مال سے ہلاک ہوگا اور مرتہن اس کی قیمت کا تاوان بھرتا پڑے گا۔ راہن سے

کہا جائے گا کہ ہلاک شدہ چیز کی تفصیل اور مالیت بیان کرے۔ اس کے بعد اس سے اس بیان کردہ تفصیل اور اس کی مالیت کی سچائی پر حلف لیا جائے گا۔

پھر اس چیز کے متعلق واقفیت رکھنے والوں سے اس کی قیمت لگوائی جائے گی۔ اگر ان کی لگائی ہوئی قیمت راہن کی بیان کردہ قیمت سے زائد ہوگی تو زائد قیمت راہن کو دے دے جائے گی اور اگر قیمت کم ہوگی تو اس سے اس کی بیان کردہ قیمت پر پھر حلف لیا جائے گا اور قرض کی زائد رقم باطل ہو جائے گی۔ اگر راہن حلف اٹھانے سے انکار کر دے تو اس صورت میں راہن کی قیمت سے جو رقم زائد ہوگی وہ مرتہن کو دے دی جائے گی۔

ابن القاسم نے بھی امام مالک سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ اس میں راہنوں نے یہ کہا ہے اگر یہ شرط ہو کہ اس کی ہلاکت کی صورت میں مرتہن کے قول کی تصدیق کی جائے گی اور مرتہن پر اس کا تاوان نہیں آئے گا تو یہ شرط باطل ہوگی اور مرتہن کو اس کا تاوان بھرنا پڑے گا۔

اوزاعی کا قول ہے کہ اگر گروہی شدہ غلام مر جائے تو اس کا قرض باقی رہے گا۔ اس لئے کہ راہن کو بند نہیں کیا جاتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول (المسرون لا یغلق) کا مطلب یہ ہے کہ جب اس کی ہلاکت کا علم ہو جائے تو یہ ہلاکت قرض کی رقم کے بدلے نہیں ہوگی۔ لیکن اگر اس کی ہلاکت کا علم نہ ہو تو اس صورت میں راہن اور مرتہن زائد رقم آپس میں ایک دوسرے کو لوٹا دیں گے۔ اوزاعی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول (لہ غنمہ وعلیہ غرمہ) کے متعلق کہا کہ پہلے حصے کا معنی یہ ہے کہ اگر راہن کی مالیت قرض کی مالیت سے زائد ہوگی تو زائد رقم راہن کو واپس کر دی جائے گی اور دوسرے حصے کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس کی مالیت میں کمی ہوگی تو اتنی رقم راہن سے لے کر مرتہن کو دے دی جائے گی۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ جب راہن ہلاک ہو جائے اور اس کی قیمت میں دونوں کا اختلاف ہو جائے اور قرض کی رقم کی مقدار کے متعلق بھی کوئی ثبوت یعنی گواہی وغیرہ نہ ہو تو اس کی ہلاکت کو اس قرض میں سے سمجھا جائے گا۔ اگر قرض کی رقم کا ثبوت مل جائے تو راہن اور مرتہن دونوں زائد رقم آپس میں ایک دوسرے کو لوٹا دیں گے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ راہن امانت ہے اس کی ہلاکت کی صورت میں مرتہن پر کسی بھی صورت میں تاوان عائد نہیں ہوگا۔ خواہ اس کی ہلاکت ظاہر ہو یا خفیہ یعنی معلوم ہو یا نامعلوم۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف یعنی صحابہ کرام اور تابعین عظام کا اس پر اتفاق ہے کہ راہن

کاتاوان ہوتا ہے۔ اس بار سے نہیں سمجھیں کسی کے اختلاف پر علم نہیں ہے۔ البتہ تاوان کی کیفیت کے متعلق اختلاف راستے ہے۔ حضرت علیؓ سے اس کے متعلق مختلف روایتیں ہیں۔ اسرائیل نے عبد اللہ علیؓ سے، انہوں نے محمد بن علیؓ اور انہوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ جب رہن کی قیمت اس قرض کی رقم سے زائد ہو جس کے بدلے رہن رکھا گیا تھا اور پھر رہن ہلاک ہو جائے تو وہ اس قرض کے بدلے ہلاک ہو جائے گا اور رہن کو کچھ نہیں ملے گا۔ اس لیے کہ مرتبہ زائد رقم کا نہیں ہوتا ہے۔ اس لیے اس پر کوئی تاوان نہیں آئے گا۔ اگر رہن کی قیمت قرض کی رقم سے کم ہو اور وہ ہلاک ہو جائے تو رہن قرض کی باقی ماندہ رقم مرتبہ کو واپس کر دے گا۔

عطار نے عبید بن عمیر سے اور انہوں نے حضرت عمرؓ سے اسی قسم کی روایت کی ہے ابراہیم نخعی کا بھی یہی قول ہے۔ شعبی نے احرث کے واسطے سے رہن کے متعلق حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ اگر رہن ہلاک ہو جائے تو رہن اور مرتبہ دونوں قیمت اور قرض کی رقموں میں کمی بیشی کے لحاظ سے ایک دوسرے کو زائد رقم لوٹا دیں گے۔

قتادہ نے خلاص بن عمرو کے واسطے سے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ اگر رہن کی قیمت قرض کی رقم سے زائد ہو اور پھر وہ کسی آفت کی وجہ سے ہلاک ہو جائے تو وہ قرض کی رقم کے بدلے ہلاک ہو جائے ہوگا۔ اگر اس کی ہلاکت کا سبب کوئی آفت نہ ہو بلکہ مرتبہ پر اس کا اتہام آئے تو مرتبہ رہن کی زائد رقم راہن کو واپس کر دے گا۔

حضرت علیؓ سے یہ تین روایتیں ہیں۔ ان تینوں میں اس کے قابل ضمانت ہونے کا ذکر آیا ہے لیکن ضمان کی کیفیت کے بارے میں اختلاف ہے جس کا ہم نے ذکر کر دیا۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ زائد رقم راہن اور مرتبہ آپس میں ایک دوسرے کو لوٹا دیں گے۔ قاضی شریح، حسن بصری، طاؤس، شعبی اور ابن شبرمہ کا قول ہے کہ رہن کی ہلاکت قرض کی رقم کے بدلے ہوگی۔ شریح نے یہ بھی کہا ہے کہ خواہ وہ لوہے کی انگوٹھی ہی کیوں نہ ہو جس کی قیمت ایک سو درہم لگائی گئی ہو۔

جب سلف کا اس پر اتفاق ہو گیا کہ رہن کاتاوان ہے صرف تاوان کی کیفیت کے متعلق اختلاف ہے تو اس صورت میں یہ قول کہ رہن امانت ہے اور اس کاتاوان نہیں ہے سلف کے اقوال کے دائرے سے خارج ہے۔ جس سے ان کے اجماع کی مخالفت لازم آتی ہے وہ اس طرح کہ جب ان حضرات کاتاوان کے متعلق اتفاق ہو گیا تو گویا تاوان کی نفی کے قول کے بطلان پر بھی ان کا اتفاق ہو گیا۔ تاوان کی کیفیت کے متعلق ان کے اختلاف اور ضمان پر ان کے یکساں اتفاق سے کوئی فرق

نہیں پڑتا جبکہ ان کے اتفاق سے یہ بات حاصل ہو گئی کہ رہن قابل ضمانت ہے۔ یہ اتفاق ان لوگوں کے قول کے فساد کے متعلق قول فیصل ہے جو رہن کو امانت قرار دیتے ہیں۔ اس سے پہلے رہن کے قابل ضمانت ہونے پر آیت کی دلالت بھی گزر چکی ہے۔

رہن کا تاوان ہے یا رہن قابل ضمانت ہے۔ اس پر سنت یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول روایات کی بھی دلالت ہو رہی ہے عبد اللہ بن المبارک نے مصعب بن ثابت سے روایت کی ہے انہوں نے کہا میں نے عطار بن ابی رباح کو یہ بیان کرتے ہوئے سنا تھا کہ ایک شخص نے گھوڑا رہن رکھ دیا جو مرتہن کے ہاتھوں ہلاک ہو گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مرتہن سے فرمایا۔ (ذهب حقا، تیرا حق ختم ہو گیا۔)

ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں (لا شئ لك، اب تیرے لیے کچھ نہیں) آپ کا مرتہن سے یہ فرماتا گویا اس کے دین کے سقوط کی اطلاع ہے۔ اس لیے کہ مرتہن کا حق وہ قرض ہے جو وہ رہن کو دے چکا ہوتا ہے۔

ہمیں عبد الباقی بن فالج نے روایت بیان کی، انہیں حسن بن علی الغنوی اور عبد الوارث بن ابراہیم نے اسماعیل بن ابی امیہ الزارع سے، انہیں حماد بن سلمہ نے قتادہ سے، انہوں نے حضرت انس سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الرهن بما فیہ)۔

ہمیں عبد الباقی نے روایت بیان کی، انہیں حسین بن اسحاق نے، انہیں مسیب بن واضح نے، انہیں ابن المبارک نے مصعب بن ثابت سے، انہیں علقمہ بن مرثد نے محارب بن دثار سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ دیا تھا کہ (الرهن بما فیہ) اس فقرے سے جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ اس کا تاوان اس قرض سے ادا ہو گا جس کے بدلے اسے رہن رکھا گیا تھا۔ آپ شریح کے قول کو نہیں دیکھتے کہ ”رہن کی ہلاکت قرض کی پوری رقم کے بدلے ہوگی خواہ یہ رہن لوہے کی انگوٹھی کیوں نہ ہو۔“ اسی طرح محارب بن دثار کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس انگوٹھی کے متعلق مروی ہے جسے قرض کے بدلے رہن رکھ دیا گیا تھا۔ پھر انگوٹھی ضائع ہو گئی تو آپ نے فرمایا (انہ بما فیہ) یعنی قرض کی رقم کے بدلے ضائع ہوئی۔

اس کا ظاہر تو یہ واجب کرتا ہے کہ رہن کے قرض کی رقم کے بدلے ہوگی خواہ قرض کی رقم رہن کی قیمت سے زیادہ ہو یا کم لیکن یہ دلیل موجود ہے کہ اس سے مراد قرض کی رقم کا رہن کی قیمت کے برابر یا اس سے کم ہونا ہے۔ اگر قرض کی رقم اس کی قیمت سے زیادہ ہوگی تو زائد رقم مرتہن کو لوٹادی

جائے گی۔ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ راہن کی موت کے بعد اس کے دوسرے قرض خواہوں کے مقابلے میں مرتہن رہن کا سب سے بڑھ کر حق دار ہوگا تاکہ اسے فروخت کر کے وہ اپنا قرض وصول کر لے۔ اس اتفاق کے مضمون سے بھی رہن کے قابل ضمانت ہونے پر دلالت ہوتی ہے۔ وہ اس طرح کہ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ رہن پر قبضہ قرض کی وصولی کی خاطر ہوتا ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ وہ بھی اسی طرح قابل ضمانت ہو جس طرح قرض کی وصولی قابل ضمانت ہوتی ہے۔ اس لیے کہ ہر وہ چیز جو کسی وجہ کی بنا پر قبضے میں رکھی گئی ہو۔ اس کی ہلاکت بھی اسی وجہ پر سمجھی جائے گی جس کے تحت اسے قبضے میں رکھا گیا تھا۔

مثلاً غصب شدہ چیز اگر ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت غصب کی ضمانت اور تاوان پر ہو گی۔ اسی طرح قاسد یا جائز بیع کی صورت میں قبضے میں آئی ہوئی چیز یعنی مبیع کی ہلاکت بھی اسی وجہ سے سمجھی جائے گی جس کے تحت اس پر قبضہ ہوا تھا۔ اب چونکہ رہن پر قبضہ قرض کی وصولی کی خاطر ہوتا ہے اور اس کی دلیل ہم نے پہلے بیان کر دی ہے تو یہ واجب ہے کہ اس کی ہلاکت بھی اسی وجہ کے تحت ہو اس طرح رہن کی ہلاکت کے ساتھ مرتہن اپنا قرض اسی طریقے سے وصول کر لینے والا قرار دیا جائے جس طریقے سے وصول کرنا جائز ہوتا ہے۔

اگر رہن کی قیمت قرض کی رقم سے کم ہو تو یہ جائز نہیں ہوگا کہ رقم کی مقدار اس کی وصولی کو اس سے کم پر محمول کیا جائے یعنی قرض کی باقی رقم مرتہن کو واپس کر دی جائے گی اور اگر رہن کی قیمت زائد ہو تو مرتہن کے لیے جائز نہیں ہوگا کہ وہ راہن سے اپنے قرض کی رقم سے زائد وصول کر لے اس صورت میں وہ زائد رقم کا اہلین قرار پائے گا یعنی اس پر اس کے بدلے کوئی تاوان نہیں آئے گا۔

رہن کے قابل ضمانت ہونے کی ایک اور دلیل یہ ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اعیان مثلاً ودیعت، مضاربت اور شراکت کے بدلے رہن درست نہیں ہوتا اس لیے کہ اگر رہن ہلاک ہو جائے تو مرتہن عین کو وصول نہیں کر سکے گا۔ جبکہ ایسے دیون کے بدلے جو قابل ضمانت ہوں رہن درست ہوتا ہے۔

اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ رہن کا تاوان قرض کے بدلے میں ہوتا ہے اور اس طرح مرتہن رہن کی ہلاکت کے ساتھ اپنا قرض وصول کر لے گا۔ اس پر یہ چیز بھی دلالت کر رہی ہے کہ ہم نے کسی اصل میں حق دار کے کسی حق کی بنا پر غیر کی مملوکہ شئی کا حبس نہیں پایا جس کے

ساتھ ضمانت یعنی تاوان کا تعلق نہ ہو۔

آپ دیکھتے نہیں کہ فروخت شدہ چیز اس وقت تک بائع کی ضمانت میں ہوتی ہے جب تک وہ اسے مشتری کے حوالے نہ کر دے کیونکہ مبیع ثمن کے بدلے بائع کے پاس محبوبس ہوتا ہے۔ اسی طرح اجرت پر لی ہوئی چیز اجرت پر لینے والے شخص کے ہاتھ میں محبوبس ہوتی ہے۔ اور اس چیز سے حاصل ہونے والے فائدے سے مستاجر کی ضمانت میں ہوتے ہیں خواہ وہ اسے استعمال کرے یا نہ کرے۔

اس حبس کی وجہ سے مستاجر کے ذمے اجرت کی ادائیگی ہوتی ہے جو کہ منافع کا بدل ہوتی ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ غیر کی مملوکہ شئی کو محبوبس کر لینے کی صورت میں ضمانت یعنی تاوان کا اس کے ساتھ ضرور تعلق ہو جاتا ہے۔

امام شافعی نے رہن کو امانت قرار دینے کے لیے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو ابن ابی ذویب نے زہری سے انہوں نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یخلق الدرہن من صاحبہ الذی دھنہ، کہ غنمہ وعلیہ غرمہ، رہن کو اس کے مالک سے بند نہیں کیا جاسکتا جس نے اسے بطور رہن رکھوایا ہے۔ مالک کو اس کا فائدہ ملے گا اور مالک کے ذمے اس کے نقصان کی تلافی ہوگی)۔

امام شافعی نے فرمایا کہ سعید بن المسیب نے حضرت ابو ہریرہ کے واسطے سے اتصال سند کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس حدیث کی اتصال سند کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یحییٰ بن ابی انیسہ نے روایت کی ہے اور روایت میں یہ فقرہ ”کہ غنمہ وعلیہ غرمہ“ سعید بن المسیب کا کلام ہے۔

جس طرح کہ امام مالک، یونس اور ابن ابی ذویب نے زہری سے، انہوں نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یخلق الدرہن) یونس بن زید نے کہا کہ ابن شہاب زہری نے یہ کہا ہے کہ ابن المسیب یہ کہا کرتے تھے کہ ”الدرہن لمن دھنہ لہ غنمہ وعلیہ غرمہ“ رہن اس شخص کا ہوتا ہے جس نے اسے بطور رہن رکھوایا ہے اسے اس کا فائدہ ملے گا اور اس کے ذمے اس کے نقصان کی تلافی ہوگی)۔

ابن شہاب زہری نے یہ کہا کہ دراصل یہ بتایا ہے کہ ورج بالافقرہ ابن المسیب کا قول ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا نہیں۔ اگر ابن المسیب اس فقرے کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت

کرتے تو ابن شہاب وہ بات نہ کہتے جو درج بالا فقرے میں انہوں نے کہی ہے بلکہ وہ اس فقرے کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہی کرتے۔

امام شافعی نے "لسہ غنمہ وعلیہ غنمہ" سے یہ استدلال کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قرض کی رقم سے رہن کی زائد قیمت رہن کے مالک کے لیے واجب کر دی اور قیمت میں کمی کی تلافی بھی اس کے ذمے ڈال دی اور قرض کو علیٰ حالہ باقی رکھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (لا یغلق المرهن) کے متعلق ابراہیم نخعی اور طاؤس دونوں حضرات نے یہ پس منظر بیان کیا ہے کہ لوگوں کا طریقہ یہ تھا کہ ایک شخص رہن رکھواتے وقت مرتہن سے کہتا کہ اگر میں فلاں وقت تک مال یعنی قرض کی رقم تمہارے پاس لے آؤں تو ٹھیک ہے ورنہ یہ رہن تمہارا ہوگا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمادیا کہ (لا یغلق المرهن، رہن کو بند نہیں کیا جاسکتا)۔

امام مالک اور سفیان ثوری نے بھی آپ کے ارشاد کا یہی پس منظر بیان کیا ہے۔ ابو عبید نے کہا ہے کہ کلام عرب میں رہن کے ضائع ہونے کی صورت میں یہ فقرہ نہیں کہا جاتا "قد غلق المرهن" (رہن کو بند کر دیا گیا) بلکہ یہ فقرہ اس وقت کہا جاتا ہے جب مرتہن اپنا حق جتا کر اسے لے جاتا ہے۔ زمانہ بجاہلیت میں لوگ ایسا ہی کیا کرتے تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے (لا یغلق المرهن) فرما کر اس طریق کار کو باطل قرار دے دیا بعض اہل لغت کا قول ہے کہ "غلق المرهن" کا فقرہ اس وقت کہا جاتا ہے جب رہن بغیر کسی شئی یعنی بدل کے ضائع ہو جائے۔ زہیر کا شعر ہے۔

وفاقتك برهن لافكالك له
یوم الموداع فاحسب رهنها غلقاً

اے محبوب میں تجھ سے الوداع کے دن ایسا رہن دے کر جدا ہوا جسے کبھی بھی چھڑایا نہیں جاسکتا۔ اب محبوب کے پاس رکھا ہوا رہن بند ہو گیا ہے۔

شاعر کی مراد اس سے یہ ہے کہ محبوب اس کا دل بغیر کچھ دیئے اپنے ساتھ لے گئی۔ اعشی کا شعر ہے

فهل یمنعتی ادنیٰ دالبلا — دمن حذر الموت ان یاتین

علیٰ رقیب لہ حافظ
فقل فی امری غلق مرتھن

کیا موت کی آمد کا خوف اور خطرہ ملکوں میں چلنے پھرنے سے باز رکھ سکتا ہے مجھ پر اس کی طرف سے ایک محافظ اور نگہبان مقرر ہے۔ اس لیے میرے متعلق بتاؤ کہ میں ایک ایسا شخص ہوں جسے گروہی رکھ دیا گیا ہے اور اس گروہی کو بند کر دیا گیا ہے۔ شاعر نے دوسرے شعر میں "و فقل فی

امدی غلق مرتہن“ کہہ کر یہ مراد لیا ہے کہ وہ مر جائے گا اور بغیر کسی چیز کے اس طرح ختم ہو جائے گا گویا کہ وہ تھا ہی نہیں۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد (لا یغلق الوهن) دو معنوں پر محمول ہے ایک تو یہ کہ اگر رہن بجا رہے تو مدت گزر جانے پر قرض کے بدل کے طور پر مرتہن کو اس پر قبضے کا حق نہیں ہوگا اور دوسرا یہ کہ اگر رہن ہلاک ہو جائے تو کسی بدل کے بغیر ہلاک نہیں ہوگا۔

رہ گیا یہ قول کہ ”لہ غتمہ و علیہ غرمہ“ توہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ سعید بن المسیب کا قول ہے کہ جسے کسی راوی نے متن حدیث میں شامل کر دیا اور بعض نے اسے متن حدیث سے الگ رکھ کر بیان کر دیا کہ یہ ابن المسیب کا قول ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی نسبت نہیں ہے۔

امام شافعی نے اس قول سے جو مفہوم اخذ کیا ہے کہ راہن کو رہن کی وہ قیمت جو قرض کی رقم سے زائد ہو، ہلاکت کی صورت میں واپس مل جائے گی اور اگر رہن کی قیمت قرض کی رقم سے کم ہوگی تو زائد رقم کی ادائیگی بھی اس کے ذمے ہوگی۔

اس کی تاویل ایسی ہے جو نہ صرف فقہار کے اقوال کے دائرے سے خارج ہے بلکہ لغت کے اعتبار سے بھی غلط ہے۔ اس لیے کہ اصل لغت میں غرمہ، لزوم کو کہتے ہیں۔ ارشاد باری ہے (رَأَتْ عَذَابَ بَہَا كَانَتْ عَذَابًا لِّہَا بے شک جہنم کا عذاب ثابت اور لازم ہے) یعنی جہنم کا عذاب ثابت اور لازم ہے۔

غرمہ اس شخص کو کہتے ہیں جس کے ذمہ قرض کی رقم لگ گئی ہو یعنی مقروض۔ غرمہ قرض خواہ کو بھی کہا جاتا ہے اس لیے کہ قرض خواہ کو مقروض کے ساتھ چپک جانے اور مسلسل قرض کی واپسی کے مطالبہ کا حق ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم گناہ اور قرض سے اللہ کی پناہ مانگا کرتے تھے، اس کے متعلق جب آپ سے پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا ان الرجل اذا غرم حدث خکذب دو وعدہ خالف، جب کوئی مقروض ہو جاتا ہے تو بات کرتا ہے تو جھوٹ بولتا ہے اور وعدہ کرتا ہے تو وعدہ خلافی کرتا ہے۔ آپ نے غرمہ کا مفہوم یہ بتا دیا کہ یہ آدمی کی طرف سے مسلسل مطالبہ کا نام ہے۔ قبیبہ بن المخارق کی روایت کردہ حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ان المسئلة لا تحل الا من ثلاث خقر مدقع او غرم منقطع او غرم موجه، دست سوال دراز کرنا تین باتوں کی

وجہ سے حلال ہوتا ہے یا تو ایسی تنگ دستی ہو جو انسان کو زمین پر گرا دے یعنی بے لیس کر دے یا ایسا قرض ہو جو مقروض کو ذلیل کر دے یا قتل کی وجہ سے خون بہا کی ادائیگی کے سلسلے میں پیدا ہونے والی پریشان کن صورت ہو) قول باری ہے (إِنَّمَا الْمَصَدَّقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ تَأْوِيلًا بَارِي (وَالْمَغَارِمِينَ) ان سے مراد قرضوں کے بوجھ تلے دبے ہوئے لوگ ہیں۔ اسی طرح قول باری ہے (إِنَّا كَفَّرْنَا عَنْكُمْ) یعنی ہم سے ہمارے قرضوں کی ادائیگی کا مطالبہ کیا جائے گا اور ہمارے قرض خواہ ہمارے پیچھے لگ جائیں گے۔ لغت میں غرم کے اصل معنی یہی ہیں۔

ہمیں ثعلب کے غلام ابو عمر نے ثعلب سے اور انہوں نے ابن الاعرابی سے غرم کے معنی بیان کیے۔ ابو عمر نے کہا کہ جس شخص کا یہ قول ہے کہ مال کی ہلاکت اور اس کے نقصان کا نام غرم ہے۔ اس نے غلط کہا اس لیے کہ وہ فقیر جس کا سارا مال ختم ہو چکا ہو غریم نہیں کہلاتا بلکہ غریم وہ شخص ہے جس پر کسی آدمی کی طرف سے قرض کی ادائیگی کا مسلسل مطالبہ ہو رہا ہو جو جب بات اس طرح ہے تو پھر جس نے 'وعلیہ غرمہ' کے معانی نقصان کے کیے ہیں وہ غلطی پر ہے۔

اس حدیث کے راوی سعید بن المسیب ہیں اور ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ اس فقرہ "لہ غرمہ وعلیہ غرمہ" کے قائل وہ خود ہیں لیکن انہوں نے اس کے وہ معنی بیان نہیں کیے جو امام شافعی نے لیے ہیں کیونکہ سعید بن المسیب کا مسلک یہ ہے کہ رہن قابل ضمانت یا ضمانت کے تحت ہے۔

عبد الرحمن بن ابی الزناد نے "کتاب السبعہ" میں اپنے والد سے، انہوں نے سعید بن المسیب سے عروہ، قاسم بن محمد، ابوبکر بن عبد الرحمن، خارج بن زید، عبید اللہ بن عبد اللہ وغیرہم سے ذکر کیا ہے کہ ان حضرات نے یہ کہا ہے کہ "الرهن بما فيه اذا هلك وعييت قيمته" (رہن جب ہلاک ہو جائے اور اس کی قیمت کے متعلق پتہ نہ ہو تو وہ قرض کی رقم کے بدلے ہلاک ہو گا)۔ ان حضرات میں سے ثقہ لوگوں نے اس قول کی روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچائی ہے اور یہ بات بھی ثابت ہو چکی ہے کہ سعید بن المسیب کا مسلک رہن کے ضمان کے اثبات میں ہے اس لیے منظر میں کسی شخص کے لیے یہ کیسے جائز ہو سکتا ہے کہ وہ ان کے اس قول "وعلیہ غرمہ" سے ضمان کی نفی پر استدلال کرے۔

اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس قول کی روایت درست تسلیم کر لی جائے تو امام شافعی کے مسلک پر یہ واجب ہو گا کہ اس قول سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد کے متعلق راوی کے

بیان کردہ معنی کی بنیاد پر فیصلہ کر دیا جائے اس لیے کہ امام شافعی اس بات کے قائل ہیں کہ راوی حدیث کے معنی کا زیادہ اور بہتر علم رکھتا ہے۔

اسی اصول کے تحت انہوں نے عمرو بن دینار کے قول کو شاید اور یحییٰ بن کثیر کے مسئلے میں حجت تسلیم کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ مالی مقدمات کے بارے میں ہے اور غیر مالی مقدمات میں اس پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح "حدیث ثلثین" میں راوی ابن جریج کے قول کو تسلیم کرتے ہوئے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے صبح کے علاقے کے فلان یعنی کوزے مراد لیے ہیں۔

اسی طرح حضرت ابن عمرؓ کے مسلک کی بنا پر بائع اور مشتری کے خیابار کے مسئلے میں دونوں کی علیحدگی کے متعلق کہا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس سے مراد جسمانی طور پر ایک دوسرے سے علیحدگی ہے کہ جس کے بعد دونوں کے لیے سودے کو ختم کر دینے کا اختیار ختم ہو جاتا ہے اس اصول کی بنا پر امام شافعی پر یہ لازم آتا ہے کہ اگر وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس فقرے کی روایت کو ثابت مانتے ہیں تو پھر اس سے آپ کی مراد کے متعلق حدیث کے راوی سعید بن المسیب کی تشریح کو قول فیصل تسلیم کر لیں۔

سعید بن المسیب کے قول "لہ غنمہ" کے معنی یہ ہیں کہ رہن کی قیمت میں دین سے بڑھی ہوئی رقم کا حق دار راہن ہے اور "وعلیہ غرمہ" کے معنی یہ ہیں کہ راہن پر فرض کی رقم ہے جس کے بدلے میں رہن رکھا گیا ہے۔

در اصل یہ دونوں فقرے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (لا یغلق الوهن) کی تفسیر و تشریح ہیں۔ اس لیے کہ لوگوں کا طریقہ تھا کہ فرض کی ادائیگی سے پہلے مدت گزر جانے پر وہ رہن پر مرتہن کی ملکیت کے استحقاق کو لازم کر دیتے تھے۔ اس پر آپ نے درج بالا فقرہ فرمایا جس کے معنی یہ ہیں کہ مدت گزر جانے پر مرتہن رہن کا مستحق نہیں ہوگا۔ پھر اس کی تفسیر ان الفاظ میں فرمائی کہ "لصاحبہ غنمہ" یعنی رہن کی قیمت میں پائی جانے والی زیادتی راہن کے لیے ہے اور یہ بیان کر دیا کہ مرتہن صرف عین رہن کا مستحق ہے اس کی زیادتی اور اضافے کا حق دار نہیں تین اس کا فرض راہن کے ذمے بحالہ باقی ہے "وعلیہ غرمہ" کا مفہوم یہی ہے۔

جس طرح اس قول "وعلیہ دینہ" (اس کے ذمے اس کا فرض ہے) کا مفہوم بھی اس جیسا ہے۔ اس لیے روایت میں کوئی ایسی دلالت نہیں ہے جس سے معلوم ہو کہ رہن ناقابل ضمانت ہوتا ہے بلکہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ رہن قابل ضمانت ہوتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول (لا یغسلق الوهن) سے جب یہ مراد لی جائے کہ رہن چھڑانے کے وقت وہ بحالہ باقی ہو تیر مدت گزرنے کے ساتھ اس پر مرتہن کی ملکیت کے استحقاق کی شرط آپ نے باطل قرار دی ہے تو یہ فقرہ کئی معانی پر مشتمل ہوگا ایک تو یہ کہ فاسد شرطیں رہن کو فاسد نہیں کر سکتیں بلکہ رہن شرط کو باطل کر دیتا ہے اور خود جائز ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کی شرط کو باطل قرار دے کر رہن کو جائز کر دیا تھا۔

دوسری بات یہ ہے کہ ہبہ اور صدقہ کی طرح قبضہ رہن کی صحت کی شرط ہے پھر فاسد شرطیں اسے فاسد نہیں کر سکتیں اس لیے ضروری ہو گیا کہ ان تمام چیزوں کا حکم بھی یہی ہو جو قبضہ کے بغیر درست نہیں ہوتیں مثلاً ہبہ اور صدقات کی تمام صورتیں یعنی شرطوں سے یہ صورتیں فاسد نہیں ہوتیں عین اور رہن میں مشترک بات یہ ہے کہ ان تمام کی صحت قبضہ کے ساتھ مشروط ہے۔

درج بالا روایت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے۔ ایسے تمام عقود جن میں تملیک یعنی کسی کو کسی چیز کا مالک بنا دینا ہوا نہیں آنے والے وقتوں اور شرطوں کے ساتھ معلق نہیں کیا جاسکتا اس لیے کہ روایت میں مذکور رہن کی ملکیت جو مرتہن کو حاصل ہو جاتی ہے وہ مدت کے گزر جانے کے ساتھ مشروط تھی اور یہ ایسی تملیک تھی جو آنے والے وقت کے ساتھ مشروط تھی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تملیک کے لیے اس طرح کی شرط کو باطل قرار دے دیا اور یہ مثال اس بات کی بنیاد بن گئی کہ تملیک اور برات کے تمام عقود کو آنے والے وقتوں اور شرطوں کے ساتھ معلق کرنے کی ممانعت ہے جسے "تملیک معلق علی الخطر" کہا جاتا ہے۔

اس بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ "جب کل آجائے گی تو میں تمہیں اپنا غلام ہبہ کر دوں گا یا تیرے ہاتھ فروخت کر دوں گا یا تم پر میرا جو قرض ہے اس سے میں تمہیں بری کر دوں گا" تو اس کا یہ کہنا باطل ہوگا۔

پہلے دو فقروں سے نہ ملکیت ثابت ہوگی اور فقرے سے نہ قرض سے برات لیکن طلاق اور عتاق کی صورتیں درج بالا صورتوں سے مختلف ہیں یعنی انہیں مستقبل کے اوقات اور شرائط کے ساتھ معلق کر دینا جائز ہے۔ اس لیے کہ ان صورتوں میں ایسا کرنے کے جواز کے لیے ایک اور اصل اور بنیاد ہے وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے غلام کو مکاتب بنانے کی اپنے قول (وَكَاتِبُوهُمْ حَرًا) عَلِمْتُمْ فِيْهِمْ خَيْرًا، اور انہیں مکاتب بنادو اگر تمہیں ان میں کوئی بھلائی نظر آئے) میں اجازت دے دی ہے۔

اس کی صورت یہ ہے کہ آقا غلام سے یہ کہے کہ ”میں تجھے ایک ہزار درہم پر مکاتب بناتا ہوں اگر تو یہ رقم ادا کر دے گا تو تو آزاد ہے۔ اگر ادائیگی نہ کر سکے گا تو تو غلام رہے گا“ اب ظاہر ہے کہ اس آزادی کو مستقبل کی ایک شرط اور وقت کے ساتھ معلق کر دیا گیا ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے طلاق کے بارے میں فرمایا (فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ، انہیں ان کی عدت پر طلاق دو)۔

اللہ تعالیٰ نے فی الحال طلاق دینے اور اسے سنت طلاق کے وقت کی طرف منسوب کرنے کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا۔ جب اس عقد یعنی مال کے بدلے عتق یا خلع کا ایجاب آقا یا شوہر کے لیے اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ وہ غلام یا بیوی کی طرف سے عتق یا خلع کو قبول کرنے سے پہلے اپنی پیشکش میں واجب کردہ مال وغیرہ سے رجوع نہیں کر سکتے تو اس صورت میں یہ عتق ایسی صورت کے ساتھ معلق ہو گیا۔

— جس کی حیثیت قسموں والی شرطوں جیسی ہے جن میں رجوع کر لینے کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ اس بات میں یہ دلیل موجود ہے کہ طلاق اور عتاق کو آنے والے اوقات اور شرائط کے ساتھ معلق کر دینا جائز ہے۔ ان دونوں میں جو مشترک بات پائی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ طلاق یا عتاق اگر ایک دفعہ واقع ہو جائے تو پھر اسے فسخ نہیں کیا جاسکتا۔

اس کے برعکس تملیک کے جن تمام عقود کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ ان کے انعقاد کے بعد بھی انہیں فسخ کیا جاسکتا ہے۔ اس لیے انہیں مستقبل کے اوقات اور شرائط کے ساتھ معلق کرنا درست قرار نہیں پایا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (لا یخلع المدھن) کی ہمارے بیان کردہ معنی پر دلالت کی نظیر وہ روایت ہے جس میں آپ نے بیع منابذہ، بیع ملامسہ اور بیع حصاة سے منع فرما دیا ہے۔ بیع کی ان صورتوں پر زمانہ سجاہلیت میں لوگ عمل پیرا تھے۔ اگر کوئی شخص فروخت کے لیے رکھی ہوئی چیز یا جانور کو ہاتھ لگا دیتا جسے بیع ملامسہ کہتے ہیں یا اپنے مقابل کی طرف کپڑا پھینک دیتا جو بیع منابذہ ہے یا اس پر ایک کنکری مار دیتا جو بیع حصاة کی ایک صورت ہے تو بیع واجب اور لازم ہو جاتی۔ اس طرح ملکیت کے وقوع کا تعلق ایجاب اور قبول کی بجائے کسی اور چیز سے ہو جاتا جسے بائع اور مشتری میں سے ایک سرانجام دیتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام صورتوں کو باطل قرار دیا۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ تملیک کے تمام عقود داخلہ یعنی آنے والے اوقات اور شرائط کے ساتھ معلق نہیں ہو سکتے۔

ہمارے اصحاب نے رہن کے تاوان کے لیے وہ رقم مقرر کی ہے جو اس کی قیمت اور قرض کی مقدار میں سے کم ہو تو اس کی وجہ یہ ہے کہ رہن پر مرہن کا قبضہ چونکہ اپنے قرض کی وصولی کے لیے ہوتا ہے تو ضروری ہو گیا کہ اس رقم کا اختیار کیا جائے جس کے ذریعے قرض کی وصولی درست ہو سکے۔

اب یہ بھی درست نہیں ہے کہ مرہن اپنی دی ہوئی رقم سے کم وصول کرے اور نہ یہ بجا ہے کہ دی ہوئی رقم سے زائد وصول کرے اس لیے اگر رہن کی قیمت کم ہوگی اور قرض زیادہ ہوگا تو وہ قرض کی زائد رقم راہن سے رکھوا لے گا اور اگر صورت اس کے برعکس ہوگی تو وہ زائد رقم کا ایجن قرار پائے گا جس شخص نے رہن کی ہلاکت کو پورے قرضے کی رقم کے بدلے ہلاکت قرار دیا ہے۔ خواہ رہن کی قیمت قرض کی رقم سے کم ہو یا زائد اور اسے بائع کے ہاتھ میں بیع کی ہلاکت کے مشابہ قرار دیا ہے جس میں بیع کی ہلاکت ثمن کے مقابلے میں ہوتی ہے خواہ بیع کی اصل قیمت ثمن کی مقدار سے کم ہو یا زیادہ اور دلیل یہ دی ہے کہ ان دونوں میں مشترک بات اور علت یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک یعنی رہن اور بیع ایک قرض کی رقم کے بدلے محبوبس ہوتے ہیں۔

ہمارے نزدیک یہ بات ایسی نہیں ہے۔ اس لیے کہ بیع کی ضمانت اور تاوان کی بات صرف ثمن کی حد تک محدود ہوتی ہے خواہ وہ کم ہو یا زیادہ اس لیے کہ بیع کی ہلاکت پر بیع ٹوٹ جاتی ہے اور ثمن ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ یہ تو نہیں ہو سکتا کہ بیع ٹوٹ جائے اور ثمن بحالہ باقی رہے۔

لیکن جہاں تک رہن کا معاملہ ہے تو اس کی ہلاکت کے ساتھ عقد رہن مکمل ہو جاتا ہے اور ٹوٹتا نہیں اور دوسری طرف مرہن کو اس کے قرض کی وصولی بھی ہو جاتی ہے۔ اس لیے ہماری بیان کردہ دلیل کی بنا پر رہن کے ضمان کا اعتبار واجب ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قرض سے زائد رقم اگر مرہن کے ہاتھ میں امانت ہو سکتی ہے تو رہن کی پوری قیمت کیوں نہیں امانت ہو سکتی اور یہ کہ زائد رقم میں امانت کے معنی کے وجود کی بنا پر جس میں تاوان نہیں ہوتا مرہن کی طرف سے اپنے قرض کی وصولی کے لیے رہن کو اپنے قبضے میں رکھنا اس کے تاوان کا موجب قرار نہ دیا جائے۔

اسی طرح رہن میں رکھی گئی عورت کے ہاں اگر رہن میں رکھے جانے کے بعد کوئی بچہ پیدا ہو جائے تو وہ بھی مرہن کے ہاتھ میں اپنی ماں کے ساتھ محبوبس ہوگا لیکن اگر وہ مر جائے تو اس کی موت کا کسی کو تاوان بھرنے نہیں پڑے گا۔ اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ مرہن کے ہاتھ میں اس کا محبوبس ہونا اس کے مضمون ہونے یعنی اس کے تاوان کی ادائیگی کی علت قرار نہیں پایا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ رہن کی قیمت سے قرض کی زائد رقم اور رہن رکھی ہوئی عورت کا بچہ یہ دونوں اپنے اصل کے تابع ہوتے ہیں اور انہیں اپنے اصل سے علیحدہ کرنا جائز نہیں ہوتا بشرطیکہ انہیں عقد میں تابع کی حیثیت سے داخل کر لیا گیا ہو۔

جب یہ بات طے ہو گئی تو اب ان پر اصلاً ضمان کا حکم لگانا درست نہیں ہوگا کیونکہ بچے کی پیدائش سے پہلے طے پا جانے والے عقد کی وجہ سے بچے پر اصلاً ضمان کا حکم لگانا ناممکن ہے اور عقد میں بالتبع داخل ہونے والی شے کا وہ حکم نہیں ہوتا جو اصلاً داخل ہونے والی چیز کا ہوتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ام ولد کا بچہ بالتبع ماں کے حکم میں داخل ہو جاتا ہے اور اس کے لئے بھی استیلا کا حق ثابت ہو جاتا ہے لیکن اگر اس بچے کے لئے اصلاً اور ماں سے جدا کر کے یہ حق ثابت کیا جائے تو یہ صحیح نہیں ہوگا اسی طرح ایسی لونڈی جسے مکاتب بنا دیا گیا ہو اور کتابت کے وقت اسے حمل ہو تو پیدا ہونے والا بچہ بھی بالتبع عقد کتابت میں داخل ہو جائے گا۔ اگر حمل کی حالت میں اس بچے کو اصلاً عقد کتابت میں داخل کیا جاتا تو یہ بات درست نہ ہوتی۔

ٹھیک اسی طرح قرض سے رہن کی قیمت کی زائد رقم اور رہن رکھی ہوئی عورت کا بچہ چونکہ عقد رہن میں بالتبع داخل ہوتے ہیں اس لئے یہ لازم نہیں ہوگا کہ ان کا حکم بھی وہی ہو جائے جو اصل کا حکم ہے اور نہ ہی یہ حکم انہیں اس حیثیت سے لاحق ہوگا کہ ان پر عقد کی ابتدا ہوئی تھی۔ اس پر یہ صورت بھی دلالت کرتی ہے کہ اگر کوئی شخص ایک اونٹنی قربانی کے جانور کے طور پر اپنے ساتھ مکہ معظمہ لے چلا اور اونٹنی موٹی ہو گئی یا اس کا بچہ پیدا ہو گیا تو اس شخص پر یہ لازم ہوگا کہ وہ اونٹنی کو اس کے جسمانی اضافے اور بچے کے ساتھ لیتا جائے اگر آگے چل کر اس کی فرہی ختم ہو جائے یا بچہ ہلاک ہو جائے تو اس پر کوئی چیز لازم نہیں ہوگی جو چیز اس پر پہلے سے لازم ہے یعنی ہدی کو مکہ معظمہ تک لے جانا وہی لازم رہے گی۔ اسی طرح اگر اس پر درمیانے درجے کا جانور لازم ہو لیکن وہ چٹا ہوا موٹا اور فرہ جانور بطور ہدی لے چلے تو اس سے زائد مقدار کا حکم اسی وقت تک ثابت رہے گا جب تک اصل باقی ہے۔ اگر ذبح ہونے سے پہلے اصل ہلاک ہو گیا تو اس زائد مقدار کا حکم باطل ہو جائے گا اور اس پر وہی حکم واپس آجائے گا جو پہلے تھا یعنی درمیانے درجے کے جانور کی قربانی۔ اسی طرح اگر اضافہ یعنی جسمانی فرہی کی جگہ اس جانور سے پیدا ہونے والا بچہ ہوتا تو اس کا بھی یہی حکم ہوتا۔ ٹھیک اسی طرح رہن شدہ عورت کا بچہ اور قرض کی مقدار سے رہن کی قیمت کی زائد رقم ان دونوں کا بھی یہی حکم ہے کہ جب تک اصل موجود ہیں ان کا حکم بھی باقی رہے گا اور جب اصل ہلاک ہو جائیں گے تو ان کا حکم ساقط ہو جائے گا۔ واللہ اعلم!

رہن سے قائدہ اٹھانے کے متعلق فقہاء کے اختلاف کا ذکر

امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، حسن بن زیاد اور زفر کا قول ہے کہ رہن شدہ چیز سے نہ تو مرتہن ہی کسی قسم کا کوئی فائدہ اٹھا سکتا ہے اور نہ ہی راہن۔ ان حضرات کا قول ہے کہ اگر مرتہن نے راہن کی بار راہن نے مرتہن کی اجازت سے رہن کو اجرت پر دے دیا تو وہ رہن کے حکم سے خارج ہو جائے گا اور اس حکم میں واپس نہیں آئے گا۔

قاضی ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ جب مرتہن راہن کی اجازت سے اسے اجرت پر دے دے تو بحالہ رہن رہے گا اور آمدنی ہوگی تو مرتہن کی ہوگی تاکہ اس کے ذریعے اس کا حق ادا ہو سکے۔ ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ جب مرتہن رہن اور راہن کے درمیان سے ہٹ جائے کہ مکان کی صورت میں راہن اسے کرایہ پر دے دے یا کسی کو لاکر وہاں بسا دے یا کسی کو عاریت کے طور پر دے دے تو اب وہ رہن نہیں رہے گا لیکن اگر مرتہن راہن کی اجازت سے اسے کرایہ یا اجرت پر دے دے تو وہ رہن کے حکم سے خارج نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر راہن کی اجازت سے مرتہن اسے عاریت کے طور پر کسی کو دے دے تو وہ رہن کے حکم سے خارج نہیں ہوگا۔ اگر راہن کی اجازت سے مرتہن اسے کرایہ پر دے دے تو زمین کا کرایہ مالک یعنی راہن کو ملے گا اور یہ کرایہ اس کے لئے حق رہن نہیں بنے گا۔ البتہ اگر مرتہن اس کی شرط لگا دے تو پھر کرایہ بھی رہن بن جائے گا۔ اگر بیع میں رہن رکھنے اور کرایہ میں اپنا حق وصول کرنے کی شرط لگائی گئی ہو تو یہ صورت امام مالک کے نزدیک مکروہ ہے لیکن اگر عقد بیع میں یہ شرط نہ ہو اور بیع کے بعد راہن ازراہ نیکی ایسا کر دے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

اگر بیع اس شرط پر ایک متعین مدت کے لئے کی جائے یا بائع اس میں رہن کو فروخت کرنے کی شرط لگا دے تاکہ اپنا حصہ وصول کر سکے تو امام مالک کے نزدیک مکانات اور اراضی کی صورت میں

یہ بات جائز ہوگی البتہ جانور کی صورت میں یہ مکروہ ہوگی۔ المعافی نے سفیان ثوری سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے رہن شدہ چیز سے کسی قسم کے انتفاع کو مکروہ سمجھا ہے حتیٰ کہ رہن شدہ قرآن مجید کے نسخے سے تلاوت بھی نہیں کر سکتا۔

اوزاعی کا قول ہے کہ رہن کی آمدنی اس کے مالک کی ہوگی اور اس میں سے وہ رہن پر خرچ کرے گا۔ بیچ رہنے والا حصہ اس کا ہوگا اگر رہن سے کوئی آمدنی نہ ہو اور اس کا مالک اس سے خدمت لیتا ہو تو وہ اسے اس خدمت کے عوض کھانا دے گا۔ اگر اس سے خدمت نہ لیتا ہو تو اس کے اخراجات مالک کے ذمے ہوں گے۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ رہن کو کام پر نہیں لگایا جائے گا اور نہ اس سے کوئی فائدہ اٹھایا جائے گا۔ البتہ اگر کوئی مکان رہن میں رکھ دیا جائے اور اس کے اجرنے اور بے آباد ہونے کا خطرہ پیدا ہو جائے تو اس میں مرتہن اس سے فائدہ اٹھانے کی نیت سے نہیں بلکہ اسے درست حالت میں رکھنے کی نیت سے وہاں سکونت اختیار کر سکتا ہے۔

ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ مرتہن اگر رہن میں رکھی ہوئی انگوٹھی زیب و زینت کی نیت سے پہن لے گا تو اسے ناوان بھرنے سے گالیکن اگر اسے حفاظت کی غرض سے پہن لے گا تو اس پر کوئی تاوان عائد نہیں ہوگا لیت بن سعد کا قول ہے کہ اگر رہن شدہ غلام کو اس کی غذا کے بدلے کام پر لگایا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں بشرطیکہ خرچ کام کی مقدار کے برابر ہو۔ اگر کام خرچ سے زیادہ ہو تو مرتہن سے زائد مقدار وصول کی جائے گی۔

المزنی نے امام شافعی سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث نقل کی ہے کہ (الموہن محلوب و مدکوب، رہن کا دودھ نکالا جاسکتا ہے اور اس پر سواری بھی کی جاسکتی ہے) یعنی جس شخص نے سواری کا یا دودھ والا جانور رہن رکھ دیا ہو تو راہن کو اس پر سوار ہونے اور اس کا دودھ حاصل کرنے سے روکا نہیں جاسکتا۔

راہن کے لیے رہن شدہ غلام سے خدمت لینا دودھ والے جانور سے دودھ حاصل کرنا اور سواری کے جانور پر سواری کرنا جائز ہے۔ وہ رہن شدہ بھیڑوں کا اون بھی حاصل کر سکتا ہے۔ رہن کو رات گزارنے کے لیے مرتہن کے پاس یا اس شخص کے پاس چھوڑ دے گا جس کے ہاتھوں میں دونوں یعنی راہن اور مرتہن نے اسے دے دیا ہو۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جو ب (فِيهَا مَقْبُوضَةٌ) فرمایا اور قبضے کو رہن کی

ایک خصوصیت قرار دیا تو گویا یہ واجب کر دیا کہ قبضے کا استحقاق عقد رہن کے ابطال کا موجب ہے اس لیے جب راہن یا مرتہن میں سے کوئی بھی دوسرے ساتھی کی اجازت سے اسے اجرت پر کسی کے حوالے کر دے گا تو رہن شدہ چیز رہن کے حکم سے نکل جائے گی کیونکہ اس صورت میں مستاجر اس قبضے کا مستحق ہو جائے گا جس کی بنا پر عقد رہن درست ہوتا ہے۔

تاہم عاریت کی صورت میں ہمارے نزدیک یہ بات پیدا نہیں ہوتی کیونکہ عاریت قبضے کے استحقاق کی موجب نہیں ہے اس لیے کہ عاریت کے طور پر کوئی چیز دینے والا شخص اس چیز کو جب چاہے اپنے قبضے میں لوٹا سکتا ہے جن لوگوں نے رہن کو اجرت پر دینے اور اس سے فائدہ اٹھانے کو جائز قرار دیا ہے۔ ان کا استدلال اس روایت سے ہے جسے ہمیں محمد بن یکر نے بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں صفاد نے ابن المبارک سے، انہوں نے زکریا سے، انہوں نے حضرت ابو ہریرہ سے، انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا۔

(لین المدریحلب بنفقته اذا كان موهونا والظہر یرکب بنفقته اذا كان موهونا
وعلی المذی یرکب ویجلب النفقة، دودھ دینے والا جانور اگر رہن شدہ ہو تو اس کے اخراجات
کے بدلے اس سے دودھ نکالا جائے گا، سواری کا جانور اگر رہن شدہ ہو تو اس کے اخراجات
کے بدلے اس پر سواری کی جائے گی۔ دودھ نکالنے اور سواری کرنے والے پر ان جانوروں کے اخراجات
کی ذمہ داری ہوگی)۔

اس حدیث میں یہ ذکر ہوا کہ اخراجات کا وجوب اس پر سواری کرنے اور اس کا دودھ نکالنے
کی بنا پر ہے جبکہ یہ بات معلوم ہے کہ راہن پر رہن کے اخراجات کا وجوب اس کی ملکیت کی بنا پر
ہے سواری کرنے یا دودھ نکالنے کی بنا پر نہیں۔ اس لیے کہ اگر رہن ایسی چیز ہوتی جس کا دودھ
نہ نکالا جاسکتا یا جس پر سواری نہ ہو سکتی تو اس صورت میں بھی راہن پر اس کا نفقہ واجب ہوتا۔
یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس سے مراد یہ بات ہے کہ دودھ نکالنے اور سواری
کرنے کا حق مرتہن کو اس نفقہ کے بدلے ہے جو وہ رہن پر کرتا ہے۔ یہ بات ہشیم نے اپنی روایت
میں بیان کی ہے۔ انہوں نے زکریا بن ابی زائدہ سے، انہوں نے شعبی سے، انہوں نے حضرت
ابو ہریرہ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا۔

اذا كانت الدابة موهونة فعلى المرتهن علقها ولین المدریحلب وعلی
الذی یشرب نفقتها ویرکب، جب کوئی جانور رہن میں رکھ دیا جائے تو اس کا چارہ مرتہن

کے ذمے ہوگا۔ دودھ دینے والے جانور کا دودھ استعمال کیا جائے گا اور دودھ استعمال کرنے والے اور سواری کرنے والے پر اس جانور کے اخراجات کی ذمہ داری ہوگی)۔

اس روایت میں یہ بیان ہوا کہ مرتہن کے ذمے رہن شدہ جانور کا نفقہ ہوگا اور اس کے دودھ اور اس پر سواری کا حق اسے حاصل ہوگا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اس کا نفقہ راہن پر ہوگا مرتہن پر نہیں ہوگا۔ اس لیے یہ روایت امام شافعی کے خلاف حجت ہے نہ کہ ان کے حق میں۔ حسن بن صالح نے اسماعیل بن ابی خالد سے اور انہوں نے شعبی سے نقل کیا ہے کہ راہن سے کسی قسم کا فائدہ اٹھایا نہیں جاسکتا۔

اس طرح شعبی نے درج بالا روایت کو چھوڑ دیا حالانکہ وہ حضرت ابو ہریرہ کی روایت کردہ حدیث ہے۔ یہ چیز دو باتوں میں سے ایک پر دلالت کرتی ہے یا تو یہ حدیث اصل میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہی نہیں ہے یا شعبی کے نزدیک یہ منسوخ ہو چکی ہے۔ اس حدیث کے متعلق ہماری بھی یہی رائے ہے۔ اس لیے کہ حدیث میں مذکور جیسی باتیں سود کی تحریم سے پہلے جائز تھیں۔ پھر جب سود کی حرمت نازل ہوئی اور معاملات اور اشیاء کو ان کی اصلی حالتوں کی طرف لوٹا دیا گیا (یعنی لوگوں کے معمولات اور پیش آمدہ باتوں کو اسلامی تعلیمات کی روشنی میں صحیح خطوط پر استوار کر دیا گیا) تو ایسی باتیں منسوخ ہو گئیں آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نفقہ کو دودھ کا بدل قرار دیا خواہ یہ دودھ تھوڑا ہو یا زیادہ۔

اس کی مثال وہ روایت ہے جو مقراة (بخس جانور کے تھنوں کو خریدار کے سامنے بڑا دکھانے کے لیے اس کا دودھ اس کے تھنوں میں رہنے دیا گیا ہو) کے متعلق مروی ہے کہ خریدار اس جانور کو واپس کر دے گا اور اس کے ساتھ ایک صاع کھجور بھی دے گا۔ اس میں دودھ کی اس مقدار کا اعتبار نہیں کیا گیا جو خریدار نے اس جانور سے حاصل کیا تھا۔ سود کی تحریم کے ساتھ یہ حکم بھی ہمارے نزدیک منسوخ ہو چکا ہے۔

جو لوگ راہن کے لیے مرہون جانور کی سواری اور دودھ کے ایجاب کے قائل ہیں ان کے بطلان پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قبضہ کو راہن کی اس طرح صفت اور خصوصیت قرار دی جس طرح عدالت کو گواہی کی صفت اور خصوصیت قرار دی۔

ارشاد ہوا (رَأَيْتُمْ كَيْفَ يَكْفُرُونَ) (مَنْ كَرَّضُونَ مِنَ الشَّهَادَةِ) اور یہ معلوم ہے کہ گواہی سے صفت عدالت کا زائل ہو جائے گا گواہی کے جواز کو مانع ہے۔ اسی طرح جب اللہ تعالیٰ

نے اپنے قول (قِرْهَانٌ مُّقْبَضَةٌ) سے رہن کی صفت اور خصوصیت بیان کر دی کہ وہ قبضے میں ہو تو پھر اس صفت کے عدم وجود پر یعنی رہن پر کسی اور کے قبضے کے استحقاق کی صورت میں عقد رہن کا ابطال واجب ہوگا۔

اس لیے اگر رہن اس قبضے کا مستحق قرار پائے جس کی وجہ سے عقد رہن درست ہوتا ہے تو یہ چیز ابتدا رہی سے اس عقد کی صحت کے مانع ہو جائے گی۔ اس لیے کہ عقد کے ساتھ ساتھ اسے باطل کرنے والی چیز بھی موجود تھی۔ اگر عقد رہن ابتدائی طور پر درست ہو جائے تو پھر یہ ضروری ہوگا کہ اس پر قبضے کے استحقاق اور اسے رہن کی طرف لوٹا دینے کے وجوب کی بنا پر یہ باطل ہو جائے۔ نیز وجوب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ رہن کو اپنی اس لونڈی سے ہم بستری کی حمانعت کر دی جائے گی جسے اس نے رہن رکھ دیا ہو حالانکہ ہم بستری اس مرہونہ لونڈی کے منافع میں سے ایک منفعت ہے تو اس سے یہ واجب تمام منافع کا یہی حکم ہو کہ رہن کا ان سے فائدہ اٹھانے کا حق باطل ہو جاتا ہے۔

ایک اور جہت سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ رہن کو اس لونڈی سے ہم بستری کا اس لیے حق نہیں رہا کہ مرہون کو اس پر اپنا قبضہ رکھنے کا حق حاصل ہے۔ یہی صورت استخدام کی ہے (یعنی رہن رکھے ہوئے غلام وغیرہ سے رہن خدمت لینا چاہے تو اس کا بھی یہی حکم ہے)۔

اگر کسی نے عقد رہن میں مدت کے خاتمے پر فرض کی عدم ادائیگی کی صورت میں رہن پر مرہون کی ملکیت کی شرط عائد کر دی تو اس کے حکم کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر اور حسن بن زیاد کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کے پاس کوئی رہن رکھ کر یہ کہے کہ اگر میں ایک ماہ تک رقم لا دوں تو ٹھیک ہے ورنہ یہ بیع ہوگی، تو اس صورت میں رہن جائز ہوگا اور شرط باطل ہوگی۔

امام مالک کا قول ہے کہ رہن فاسد ہوگا اور یہ عقد توڑ دیا جائے گا۔ اگر توڑا نہ جائے یہاں تک کہ مدت کا اختتام آجائے تو رہن اس شرط کی بنا پر مرہون کا نہیں ہوگا۔ البتہ مرہون کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ اپنے حق یعنی فرض کے بدلے اسے اپنے پاس روکے رکھے، وہ رہن کے دوسرے فرض خواہوں کے مقابلے میں اس کا سب سے بڑھ کر حق دار ہوگا۔

اگر رہن اس کے پاس پڑے پڑے خراب ہو جائے تو وہ اسے واپس نہیں کرے گا بلکہ اس کی قیمت اس پر لازم آئے گی یعنی اس کی وہ قیمت جو مدت کے اختتام کے دن ہو۔ یہ حکم جانوروں اور

سامان تجارت کا ہے لیکن مکانات اور اراضی کا حکم یہ ہے کہ انہیں مرتہن راہن کو واپس کر دے گا خواہ مدت کتنی طویل کیوں نہ ہو جائے۔

البتہ اگر مکان گرجائے یا مرتہن اس میں کچھ اور تعمیر کر لے یا زمین میں پودے لگا دے تو یہ حد سے تجاوز ہوگا اور مرتہن اس کی قیمت بھر دے گا۔ المعافی نے سفیان ثوری سے اس شخص کے متعلق نقل کیا ہے جو ایک مشترک چیز کو جس میں حصہ داروں کے حصوں کا تعین نہ ہوا ہو اپنے شریک کے پاس رہن رکھ کر یہ کہتا ہے کہ اگر میں تمہارے پاس نہ آؤں تو یہ چیز تمہاری ہوگی۔

سفیان کہتے ہیں کہ ایسے رہن کو بند نہیں کیا جائے گا۔ سفیان کے اس قول پر حسن بن صالح نے تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان کا یہ قول بے معنی ہے۔ الربیع نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ اگر ایک شخص کسی کے پاس رہن رکھ کر یہ شرط لگا دیتا ہے کہ اگر وہ قرض کی رقم فلاں مدت تک نہیں لائے گا تو یہ رہن بیع بن جائے گی تو اس صورت میں رہن فاسد ہوگا اور یہ رہن اس کے مالک کا ہوگا جس نے اسے رہن رکھوایا تھا۔

ابوبکر حبصا کہتے ہیں کہ تمام کا اس پر اتفاق ہے کہ مرتہن مدت گذر جانے پر رہن کا مالک نہیں ہوگا اختلاف صرف رہن کے جواز اور فساد کے متعلق ہے۔ ہم نے سابقہ سطور میں بیان کر دیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (لا یخلق الرهن) کا مطلب یہ ہے کہ راہن اور مرتہن کی مقرر کردہ شرط کی بنیاد پر مدت گذرنے پر مرتہن رہن کا مالک نہیں ہوگا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رہن کو اس صورت میں بند کر دینے کی نفی کر دی ہے لیکن اس مشروط رہن کی صحت کی نفی نہیں فرمائی ہے جو رہن کے جواز اور شرط کے بطلان پر دلالت کرتی ہے۔ قیاساً یہ صورت عمری (مکان یا زمین جو زندگی بھر کے لیے کسی کو دے دی جائے) کی صورت کی طرح ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر بھر کی شرط کو باطل قرار دے کر اس میں ہبہ کی صورت کو جائز قرار دیا تھا۔ ان دونوں صورتوں میں مشترک بات یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک قبضے کے بغیر درست نہیں ہوتی اگر قرض کی مقدار میں راہن اور مرتہن کے درمیان اختلاف ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے اس کے متعلق فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے، امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر، اور حسن بن زیاد کا قول ہے کہ رہن ہلاک ہونے کی صورت میں دین کی مقدار کے متعلق اگر راہن اور مرتہن کے درمیان اختلاف ہو جائے تو دین کی مقدار کے متعلق راہن کا قول معتبر ہوگا۔ لیکن اسے اس کے لیے قسم اٹھانی پڑے گی۔

حسن بن صالح، امام شافعی، ابراہیم نخعی اور عثمان البتی کا بھی یہی قول ہے۔ طاؤس کا قول ہے کہ رہن کی قیمت کی مقدار میں دین کے متعلق مرتہن کے قول کی تصدیق کی جائے گی اور اس سے اس کے متعلق حلف لیا جائے گا۔ یہی حسن بصری، قتادہ اور المحکم کا قول ہے۔ ایسا بن معاویہ کا اس بارے میں جو قول ہے وہ ان دونوں اقوال کے بین بین ہے۔

وہ یہ کہ اگر راہن کے پاس رہن رکھنے کے متعلق کوئی ثبوت گواہی وغیرہ کی شکل میں ہو تو پھر راہن کا قول معتبر ہوگا۔ اور اگر ثبوت نہ ہو تو مرتہن کا قول معتبر ہوگا۔ اس لیے کہ مرتہن اگر چاہتا رہن رکھنے کے بارے میں صاف انکار کر دیتا لیکن جوب اس نے اپنی ذات پر ایک چیز یعنی رہن کا اقرار کر لیا اور اس کے خلاف ثبوت بصورت گواہی وغیرہ نہیں ہے تو پھر اختلاف کی صورت میں اس کا قول معتبر ہوگا۔

ابن وہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ اگر راہن اور مرتہن دین اور رہن دونوں باتوں میں اختلاف کا شکار ہو جائیں اور رہن موجود ہو تو اس صورت میں اگر رہن مرتہن کے حق کی مقدار کے مساوی ہوگا تو مرتہن اسے لے گا اس پر اس کا حق سب سے بڑھ کر ہوگا اور قسم بھی کھائے گا۔

البتہ اگر رہن کا مالک مرتہن کو اس کا حق یعنی قرض ادا کر کے اپنا رہن واپس لینا چاہے تو پھر مرتہن کو قسم وغیرہ اٹھانے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ قرض کی مقدار اور رہن کی قیمت کے اندر اندر مرتہن کا قول معتبر ہوگا لیکن قرض کے مجموعے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

البو بکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (كَالْيَسْمَلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَالْيَسْقِ اللَّهُ رَبُّهُ وَلَا يَبْخَسُ مِنْهُ شَيْئًا) اس میں یہ دلالت ہے کہ اس شخص کا قول معتبر ہوگا جس پر حق ہے یعنی مقروض۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے نجس یعنی نقصان پہنچانے سے باز رہنے کی نصیحت فرمائی ہے۔ اس لیے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا ہی قول معتبر ہوگا۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (الْبَيْتَةُ عَلَى الْمُدْعَى وَالْبَيْتَةُ عَلَى الْمُدْعَى عَلَيْهِ) ثبوت یعنی گواہی وغیرہ مہیا کرنا مدعی کا کام ہے اور قسم اٹھانا مدعی علیہ کا (مرتہن مدعی ہوتا ہے اور راہن مدعی علیہ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کے مطابق راہن کا ہی قول معتبر ہوگا۔

نیز اگر رہن کی صورت نہ ہوتی تو دین کی مقدار کے متعلق بالاتفاق اس شخص کا قول معتبر ہوتا جس پر دین ہے۔ اس لیے رہن کی صورت میں بھی حکم ہونا چاہیے کیونکہ رہن کی صورت میں اسے مدعی علیہ قرار دینے میں مانع نہیں ہو سکتی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ امام مالک کا قول ظاہر قرآن سے زیادہ قریب ہے۔ کیونکہ قول باری ہے (قَرِهَاتٌ مُّقِيضَةٌ) اللہ تعالیٰ نے رہن کو گواہی کے قائم مقام کر دیا ہے اور اس شخص پر اعتماد نہیں کیا جس پر حق ہے کیونکہ اس سے وثیقہ لیا ہے جس طرح کہ دین کی مقدار کے متعلق اس پر بھروسہ نہیں کیا اس لیے کہ اس پر گواہی قائم کی ہے۔

دستاویز اور گواہ اس پر لازم آنے والے حق کی مقدار کا پتہ دیتے ہیں اس لیے راہن کے قول کی تصدیق نہیں کی گئی اور رہن اس حد تک گواہوں کے قائم مقام ہو گیا جس حد تک اس کی مقدار رہن کی قیمت کے اندر رہی لیکن جب یہ مقدار اس کی قیمت سے تجاوز کر جائے تو پھر وثیقہ کا کوئی کام نہیں اس صورت میں مرتہن مدعی ہو گا اور مدعی علیہ۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا استدلال عجیب و غریب قسم کا استدلال ہے۔ وہ اس طرح کہ مستدل کا یہ کہنا ہے کہ جب راہن پر اعتماد نہ کیا گیا یہاں تک کہ اس سے رہن رکھو لیا گیا تو رہن گواہی کے قائم مقام بن گیا اور پھر یہ دعویٰ کیا کہ یہ ظاہر قرآن کے موافق ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اس شخص کا قول معتبر قرار دیا جس پر حق ہے۔

کیونکہ قول باری ہے (وَالْيَسْلِلِ الْمَدْعَىٰ عَكْبَةَ الْحَقِّ وَالْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَخْسِمْ مَنَّهُ شَيْئًا) اللہ تعالیٰ نے اس حالت میں بھی اس کے قول کو معتبر قرار دیا جس میں اسے گواہی قائم کرنے اور دستاویز لکھوانے کا حکم دیا اور طالب یعنی قرض خواہ کی طرف سے مطلوب پر عدم اعتماد کو مطلوب کے قول کے اعتبار کے لیے مانع قرار نہیں دیا۔

تو پھر مرتہن کی طرف سے راہن سے رہن رکھو کر معاملہ بچتہ کرنے کے ذریعے عدم اعتماد کا اظہار مطلوب کے قول کو قبول کرنے سے کس طرح مانع ہو سکتا ہے اور یہ کس طرح طالب کے دعوے کی تصدیق کا موجب بن سکتا ہے۔ مستدل کی بیان کردہ بات ظاہر قرآن کے مخالف ہے اور مرتہن کی طرف سے عدم اعتماد کی تصدیق کے لیے اس کی قائم کردہ علت نص کتاب کی رو سے غلط ہے۔

پھر اس کا یہ دعویٰ کہ اس کی بات ظاہر قرآن کے موافق ہے۔ انتہائی تعجب انگیز دعویٰ ہے۔ وہ اس طرح کہ قرآن مجید نے اس کے دعوے کے بطلان کا اس وقت فیصلہ دے دیا جب کہ اس حالت میں بھی مطلوب کے قول کو تسلیم کیا جس میں اس پر اعتماد نہیں کیا گیا۔

بلکہ دستاویز اور گواہوں کے ذریعے اس سے معاملے کو بچتہ کر لیا گیا اور مستدل کا گمان یہ ہے کہ اس سے رہن رکھو کر گویا اس پر عدم اعتماد کا اظہار کیا تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ طالب کے

قول کا اعتبار کیا جائے اور پھر یہ گمان کر لیا کہ اس کا قول ظاہر قرآن کے موافق ہے اور پھر اس پر اس بات کی بنیاد رکھی کہ اللہ تعالیٰ نے اس پر اعتماد نہیں کیا اور یہ کہ رہن سختگی اور بھروسے کا ذریعہ بنا جس طرح گواہی سختگی اور اعتماد کا ذریعہ ہے اور اس طرح رہن گواہی کے قائم مقام ہو گیا۔

مستدل نے یہ جو کچھ بیان کیا ہے اس کا ظاہر قرآن سے کوئی واسطہ نہیں اور ہم نے پہلے ہی دلائل سے ثابت کر دیا ہے کہ یہ قرآن کے خلاف ہے۔ دراصل یہ قیاس ہے اور اس میں رہن کے مسئلے کو گواہی کے مسئلے پر قیاس کیا گیا ہے اور علت یہ بیان کی گئی ہے کہ رہن اور گواہی دونوں صورتوں میں مقروض پر فرض کی اس مقدار کے متعلق اعتماد اور بھروسہ نہیں کیا گیا جو اس کے ذمے ہے یہ قیاس کئی وجوہ سے باطل ہے۔

اول یہ کہ ظاہر قرآن سے اس کی تردید ہو رہی ہے اس کی تفصیل ہم پچھلی سطور میں بیان کر آئے ہیں۔ دوم یہ قیاس ایک مسئلے پر سب کے اتفاق کی وجہ سے منتقض ہو جاتا ہے۔ یہ وہ یہ کہ اگر کسی پر کسی کا فرض ہو اور فرض خواہ مقروض سے کفیل یعنی ضامن لے لے اس کے بعد فرض کی مقدار میں دونوں کا اختلاف ہو جائے تو اس صورت میں سب کے نزدیک مطلوب یعنی مقروض کا قول اس پر لازم آنے والے فرض کے متعلق معتبر ہوگا۔

اور اس طرح کفیل لے کر اس پر جس عدم اعتماد کا اظہار کیا گیا تھا۔ وہ طالب یعنی فرض خواہ کے قول کی تصدیق کا موجب نہیں بنا سکا لہذا مستدل کی بیان کردہ علت یہاں موجود ہے اس طرح کفالت کے مسئلے میں اگر اس کی علت منتقض ہو گئی۔

سوم یہ کہ ثبوت یعنی گواہی وغیرہ ملنے کی صورت میں جس سبب کی بنا پر طالب کے قول کی تصدیق نہیں کی گئی وہ یہ ہے کہ گواہوں کی اس بارے میں گواہی قابل قبول ہوتی ہے اور ان کی تصدیق کی بنا پر فیصلہ کیا جاتا ہے۔

ان گواہوں نے راہن کے بیان کردہ رقم سے زائد رقم کے متعلق مرہن کے اقرار کے خلاف اور مدعی کے دعوے کے حق میں گواہی دینی ہے اور اس طرح زائد رقم کے متعلق مرہن کا یہ اقرار فاضل کی عدالت میں اقرار کرنے کے مترادف ہو گیا۔

دوسری طرف رہن کی قیمت کے بارے میں ایسی کوئی دلیل موجود نہیں جس سے پتہ چل سکے کہ دین کی مقدار اس قیمت کے مساوی ہے۔ اس لیے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ فرض کی تھوڑی بھی رقم کے بدلے اس سے بڑھ کر قیمت والی چیز رہن رکھی جاسکتی ہے اور اس کے برعکس بھی کیا جاسکتا ہے۔

سکتا ہے۔ رہن کی قیمت قرض کی مقدار کا پتہ نہیں دے سکتی اور نہ ہی اس میں اس پر دلالت ہی پائی جاتی ہے تو اب بتائیں کہ رہن کس طرح گواہی کے مساوی اور ہم پلہ ہو سکتی ہے۔؟
 مستدل کے قیاس کے بطلان پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اگر رہن اور مرتہن دونوں اس پر متفق ہو جائیں کہ قرض کی مقدار رہن کی قیمت سے کم تھی تو اس سے عقد رہن کا بطلان لازم نہیں آئے گا لیکن اگر طالب اقرار کرتا کہ اس کا قرض اس سے کم ہے جسکی گواہوں نے گواہی دی ہے تو اس صورت میں گواہوں کی گواہی باطل ہو جاتی ہے یہ وہ وجوہات ہیں جو اس مستدل کے استدلال کے بطلان پر دلالت کرتے ہیں۔

قول باری ہے (وَمَنْ يَكْتُمْهَا كَانَتْ أَنْتَ قَلْبًا) ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَمَنْ يَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ) ایک خود مکتفی فقرہ ہے اگرچہ اس کا عطف بیع و شرار کے وقت گواہی قائم کر لینے کے اس امر پر ہے جو پہلے گزر چکا ہے یعنی قول باری (وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ) اس لیے یہ فقرہ ان تمام گواہوں کے متعلق عام ہے جن میں گواہ پر گواہ بننا اور پھر عدالت میں اس کی گواہی دینا لازم ہوتا ہے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ) نیز (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَامِينَ بِالْقَسْطِ إِشْهَادًا لِلَّهِ وَكَوْنُوا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ) اللہ تعالیٰ نے ان آیات کے ذریعے گواہ کو گواہی چھپانے سے منع فرما دیا ہے کہ اس کے نتیجے میں لوگوں کے حقوق ضائع ہوتے ہیں۔
 لیکن یہ گواہی فرض کفایہ ہے جیسا کہ ہم نے دستاویزوں کی تحریر کے سلسلے میں گواہی ثابت کرنے اور بعد میں یہ گواہی پیش کرنے کے ضمن میں ذکر کر دیا ہے لیکن اگر ایسا موقع ہو کہ ان دو گواہوں کے سوا اور کوئی گواہی دینے والا موجود نہ ہو تو پھر گواہی کی فرضیت کا ان ہی دونوں گواہوں پر ہو جائے گا اور اگر وہ اس فرض کی ادائیگی سے پیچھے ہٹ گئے تو آیت میں مذکورہ وعید کے وہ سزاوار ہوں گے۔
 آیت میں کتمانِ شہادت سے نہی اس کی ادائیگی کے وجوب پر دلالت کر رہی تھی لیکن اللہ تعالیٰ نے اس فرضیت کی اور تاکید فرمادی چنانچہ قول باری ہے (وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَاَنهٗ اٰثْمٌ قَلِيْلٌ) اللہ تعالیٰ نے گناہ کی نسبت قلب کی طرف کی اگرچہ حقیقت میں گواہی چھپانے والا گنہگار ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ گناہ کا تعلق عقد قلب یعنی قلب کے اندر پیدا ہونے والے ارادے سے ہوتا ہے۔
 نیز گواہی کو چھپانا اور اصل اس نیت کے نخت ہوتا ہے کہ اس گواہی کو زبان پر نہیں لائیں گے اب نیت کا معاملہ خالص دل کے افعال میں سے ایک ہے جس کے ساتھ اعضاء و جوارح کا کوئی تعلق

برعکس عمل کرنے میں اس کے دین کا نقصان ہے کیونکہ وہ جانتے بوجھتے ایسا کر رہا ہے۔
 دوسری طرف طالب یعنی قرض خواہ کے پاس اگر ثبوت اور گواہ ہوں گے تو وہ اس کے دعوے
 اور قرض کو ثابت کر دیں گے اور اگر گواہ نہ ہوں اور مفروض الکار کر بیٹھے تو اس سے وہ اس
 بات پر مجبور ہو جائے گا کہ اپنا حق وصول کرنے کے لیے مفروض کا پوری طرح مقابلہ کرے اور
 اس کے خلاف ہر قسم کی تدبیر اور چارہ جوئی سے کام لے جس کے نتیجے میں بعض دفعہ وہ صرف اپنا
 حق لینے پر اکتفا نہیں کرے گا بلکہ مفروض کو نقصان پہنچانے کے لیے حتی الامکان اپنے حق سے کئی
 گناہ زیادہ وصول کرنے کی کوشش کرے گا۔

لوگوں کے آپس کے لین دین کے طور طریقوں پر نظر رکھنے والوں کو یہ باتیں اچھی طرح معلوم
 ہیں۔ یہ باتیں بعینہ ان امور کی طرح ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان
 مبارک کے ذریعے حرام قرار دیا ہے یعنی ایسے سودے جن میں بیع یا ثمن کی مقدار یا مدت کی مقدار
 نامعلوم ہو۔

ان باتوں پر لوگ زمانہ سجاہلیت میں چلتے تھے جبکہ ابھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت
 نہیں ہوئی تھی جس کے نتیجے میں آپس میں اختلافات پیدا ہوتے، تعلقات بگڑ جاتے، بعض وعدے
 اور نفرت کے بیج بو دیئے جاتے۔

انہی برائیوں کی بیچ کئی کے لیے اللہ تعالیٰ نے قمار، جوا، شراب خوری اور نشیات کے استعمال
 کو حرام قرار دیا کیونکہ یہی چیزیں نفرت، عداوت، بعض اور کینہ جیسی برائیوں کا سبب بنتی ہیں۔
 چنانچہ قول باری ہے اِنَّكُمْ اَسْرِدُمُ الشَّيْطَانَ اَنْ يُّوَقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ
 فِي التَّحَدِّ وَالْمَيْسِرِ وَتُصَدِّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ اَنْتُمْ مَتَّهِوْنَ، شیطان
 سچا ہوتا ہے کہ شراب اور جوئے کے ذریعے تمہارے درمیان عداوت اور بعض پیدا کر دے اور
 تمہیں اللہ کی یاد اور نماز سے روک دے آیا اب تم باز آ جاؤ گے؟

اللہ تعالیٰ نے آیت کے ذریعے یہ بتا دیا کہ اس نے جوئے اور شراب سے آپس کے اختلافات
 اور عداوتیں ختم کرنے کے لیے تمہیں روکا ہے۔ نیز ان باتوں میں مشغولیت اللہ کی یاد اور نماز کی ادائیگی
 کی راہ میں رکاوٹ بن جاتی ہے۔ اس لیے جو شخص اللہ کے بتائے ہوئے طریقوں کو اپنائے گا، اس
 کے اوامر کو بجالائے گا اور اس کے زواجر سے باز رہے گا وہ دین و دنیا دونوں کی صلاح و فلاح
 کو سمیٹ لے گا۔

ارشاد باری ہے (وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهٖ لَكُنَّ بِرَحْمَةِ الرَّحْمٰنِ لَشٰكِرِيْنَ) اور ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے دیون اور عقود کے متعلق دستاویزات لکھنے اور گواہی قائم کرنے کا حکم دیا ہے نیز ان میں کبھی گواہی کے ذریعے اور کبھی رہن رکھ کر احتیاط کرنے کے لیے کہا ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مال کی حفاظت واجب ہے اور اسے اڑانے اور ضائع کرنے سے روک دیا گیا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اسی قسم کی روایت ہے ہمیں ایسے شخص نے روایت بیان کی جس پر روایت حدیث کے متعلق مجھے کوئی اعتراض نہیں، انہیں معاذ بن المنثری نے، انہیں مسدد نے، انہیں بشر بن الفضل نے، انہیں عبد الرحمن بن اسحاق نے سعید المقبری سے، انہوں نے حضرت ابو ہریرہ سے، انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا لا یجب اللہ اضعاف المال دلائل ولا قال اللہ تعالیٰ مال ضائع کرنے اور بخت و تکرار نیز سوال و جواب کو پسند نہیں کرتا)۔

ہمیں ایسے شخص نے روایت بیان کی جس پر مجھے کوئی اعتراض نہیں، انہیں محمد بن اسحاق نے انہیں موسیٰ بن عبد الرحمن المسروقی نے، انہیں حسن الجعفی نے محمد بن سوفا سے، انہوں نے وراذ سے کہ حضرت معاویہ نے حضرت مغیرہ بن شعبہ کو لکھا کہ مجھے وہ حدیثیں لکھ بھیجو جو تم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طرح سنی ہیں کہ تمہارے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان اور کوئی واسطہ نہ وراذ کہتے ہیں کہ حضرت مغیرہ نے مجھے یہ لکھوایا: میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ نے فرمایا اِنَّ اللّٰهَ حَسَمَ ثَلَاثًا وَنَهَىٰ عَنِ ثَلَاثٍ فَاَمَّا الثَّلَاثُ الَّتِي حَرَّمَ فَعَقْوَنَ الْاِمَهَاتِ وَوَادَ الْبَسَاتِ وَلَا وِهَاتِ وَالثَّلَاثُ الَّتِي نَهَىٰ عَنْهَا فَحَقِيلٌ وَقَالَ دَالِحُ السَّوَالِ مَا ضَاعَ الْمَالُ، اللہ تعالیٰ نے تین باتیں حرام کر دی ہیں اور تین باتوں سے روکا ہے جن تین باتوں کو حرام قرار دیا وہ ماؤں کی نافرمانی، لڑکیوں کو زندہ دگر کرنا، اپنے اوپر عائد شدہ حق ادا نہ کرنا اور جس پر حق نہ ہو اس کا مطالبہ کرنا، جن تین باتوں سے منع فرمایا ہے وہ یہ ہیں بخت و مباحثہ اور سوال و جواب، مال برباد کرنا اور اصرار سے مانگنا۔

قول باری ہے (وَإِن تَسْتَفْتُوا مَا فِي الْاَنْفُسِ كُمْ اَوْ تَخْشَوْنَ كَيْحٰسِكُمْ بِهٖ اللّٰهُ

تم اپنے دل کی بات خواہ ظاہر کردو خواہ چھپی رہنے دو اللہ اس کا تم سے حساب لے گا۔
ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ایک روایت کے مطابق یہ آیت قول باری (لَا يَكْفُرُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا
وَسَعَهَا، اللہ تعالیٰ کسی مننفس پر اس کی مقدریت سے بڑھ کر ذمہ داری نہیں ڈالتے) کی وجہ
سے منسوخ ہو گئی ہے۔

ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق مروزی، انہیں الحسن بن ابی ربیع جرجانی نے، انہیں
عبدالرزاق نے معمر سے، انہوں نے قتادہ سے اس آیت کی تفسیر میں یہ روایت بیان کی کہ حضرت
ابن عمر نے جب یہ آیت پڑھی تو رونے لگے اور فرمایا: ہمارے دل میں جو خیالات ابھرتے ہیں ان
پر بھی ہمارا مواخذہ ہوگا۔

یہ کہہ کر روتے ہوئے ان کی ہچکیاں بندھ گئیں۔ ان کے پاس ایک شخص موجود تھا وہ اٹھا اور
سیدھا حضرت ابن عباس کے پاس آیا اور حضرت ابن عمر کی حالت بیان کی۔ آپ نے یہ سن کر
فرمایا: اللہ ابن عمر پر رحم فرمائے! اس آیت سے مسلمانوں کو بھی وہی تشویش لاحق ہو گئی تھی جو انہیں
ہوتی ہے پھر اس کے بعد یہ آیت (لَا يَكْفُرُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسَعَهَا) نازل ہوئی۔

شعبی سے مروی ہے کہ انہوں نے ابو عبیدہ سے اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود
سے روایت کی کہ یہ آیت اس کے بعد والی آیت (لَهُمَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ، ہر شخص
نے جو نیکی کمائی ہے اس کا پھل اسی کے لیے ہے اور جو بدی سمیٹی ہے اس کا وبال اسی پر ہے)
سے منسوخ ہو گئی ہے۔

معاویہ بن صالح نے عبداللہ بن ابی طلحہ سے اور انہوں نے حضرت ابن عباس سے قول باری
(وَإِنْ تَبَدَّلَا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تَخَفُوا فَيُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ) کی تفسیر میں یہ روایت کی ہے کہ
یہ آیت منسوخ نہیں ہوئی۔ اللہ تعالیٰ جو بقیامت کے دن تمام انسانوں کو اکٹھا کرے گا تو ان
سے فرمائے گا کہ میں تمہیں تمہارے دلوں کی ان باتوں کی اطلاع دیتا ہوں جن سے میرے فرشتے
بھی آگاہ نہ ہو سکے۔

پھر اللہ تعالیٰ اہل ایمان کو ان کے دلوں میں ابھرنے والے خیالات سے آگاہ کر کے انہیں
معاف کر دے گا اسی لیے فرمایا (يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَعْفُو لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ،
اللہ تم سے اس کا حساب لے گا پھر جسے چاہے گا معاف کر دے گا اور جسے چاہے گا عذاب دے گا)
قول باری ہے (وَلَكِنْ يَوْمَ أَخَذْنَاكُمْ بِإِسْمِكُمْ خَلَقْتُمْ بَعْدَ ذَلِكَ نَفْسًا لَكُمْ، لیکن اللہ تعالیٰ تم سے ان باتوں

پہرہ موزاخذہ کرے گا جو تمھارے دلوں نے کھائے ہیں (یعنی شک اور نفاق کی کڑائی۔ ربیع بن انس سے اسی قسم کی روایت ہے۔ عمر بن عبدی نے کہا کہ حسن بصری کہا کرتے تھے کہ یہ آیت محکم ہے یعنی منسوخ نہیں ہوئی۔ مجاہد سے روایت ہے کہ یہ آیت شک اور یقین کے متعلق محکم یعنی غیر منسوخ ہے۔ ابو بکر حبصہ سے کہتے ہیں کہ دو وجوہ کی بنا پر اس آیت کو منسوخ نہیں مانا جاسکتا۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ اخبار (یعنی ایسی آیتیں جن میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندوں کو آگاہ کیا گیا ہو) میں نسخہ جانتے نہیں۔ اس لیے کہ ان کے تحت دی گئی خبروں کا نسخہ بد امر یعنی ایک چیز کے پہلے نامعلوم ہونے اور پھر معلوم ہو جانے پر دلالت کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ کو عواقب یعنی ہر چیز کے انجام کی خبر ہے۔ اس لیے اس کی طرف اس کی نسبت جانتے نہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ کسی کو ایسی بات کا مکلف بنانا اور اس پر اس کی ذمہ داری ڈالنا جانتے نہیں جو اس کی طاقت سے باہر ہو یہ ایک فضول اور بے وقوفانہ حرکت ہوگی اور اللہ تعالیٰ کی ذات فضول کاموں سے بلند و برتر ہے جن حضرات سے اس آیت کے منسوخ ہونے کی روایت منقول ہے تو اس میں رادی سے لفظی غلطی سرزد ہوئی ہے۔ انہوں نے اس آیت کے معنی بیان کرنے اور اسے کسی اور طرف موڑنے کے توہم کے ازالے کا ارادہ کیا تھا۔

مفسر نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ یہ آیت گواہی چھپانے کے متعلق نازل ہوئی۔ حکمہ سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ ان دونوں حضرات کے سوا دوسرے مفسرین سے منقول ہے کہ آیت تمام باتوں کے متعلق ہے۔

یہ تفسیر اولیٰ ہے کیونکہ اس میں عموم ہے اور یہ خود کتفی بھی ہے۔ اس لیے یہ گواہی اور اس کے علاوہ تمام دوسری باتوں کے لیے عام ہے۔ کسب قلب پر مواخذہ کے متعلق اس آیت کی نظیر یہ قول باری ہے (وَلَكِنْ يَأْخُذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ فَلَئِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) جو لوگ یہ پسند کرتے ہیں کہ اہل ایمان میں فواحش پھیل جائیں ان کے لیے دردناک عذاب ہے (فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ، ان کے دلوں میں بیماری ہے) یعنی شک کی بیماری۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا ان اللہ عفا لامتی عما حدثت به انفسها ما لم ينكلها به او لعلموا به، اللہ تعالیٰ نے میری امت کے افراد کے دلوں میں پیدا ہونے والے خیالات کو معاف کر دیا ہے جب تک وہ انہیں اپنی زبان

پر نہ لائیں اور انہیں عملی شکل نہ دے دیں)۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس روایت میں بیان کردہ حکم کا تعلق ان خیالات سے ہے جن کی وجہ سے شرعی احکام لازم ہوتے ہیں۔ اس لیے کسی کی طرف اپنے غلام کو آزاد کرنے یا بیوی کو طلاق دینے یا بیع کرنے یا صدقہ یا ہبہ کا وقوع صرف ارادے اور نیت کی بنا پر نہیں ہوگا جب تک وہ انہیں الفاظ کی شکل نہ دے دے اور اپنی زبان پر نہ لائے۔

آیت میں جس مواخذہ کا ذکر ہے اس کا تعلق ان امور سے ہے جو ما بین اللہ و بین العبد، ہیں حسن بن عطیہ نے اپنے والد سے، انہوں نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ انہوں نے قول باری (وَإِنْ تَدْرَأُوا مَا فِي الْقِسْمِ أَوْ دُرُّهُمُ لَا يَحْسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ) کے سلسلے میں فرمایا: تمہارے اعلانیہ اور خفیہ اعمال کا اللہ تعالیٰ حساب لے گا اور جو بھی بندہ مومن اپنے دل میں کسی نیکی کا ارادہ کرتا ہے اس پر عمل کرنے کی صورت میں اس کے نامہ اعمال میں دس نیکیاں لکھ دی جاتی ہیں۔ اگر وہ اس نیکی پر عمل نہ کر سکتا ہو تو اس کے نامہ اعمال میں اس بنا پر ایک نیکی لکھ دی جاتی ہے کہ وہ بندہ مومن ہے۔

اللہ تعالیٰ اہل ایمان کے اعلانیہ اور خفیہ دونوں قسموں کے اعمال سے خوش ہوتا ہے۔ اگر بندہ مومن اپنے دل میں کسی بدکاری کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ کو اس کی خبر ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اسے اس سے آگاہ کر دے گا۔ اگر وہ اس بدی کو عملی شکل نہیں دے گا تو اللہ تعالیٰ اس پر اس کا مواخذہ نہیں کرے گا۔ اگر اس نے اسے عملی شکل دے دی تو اللہ تعالیٰ درگزر کر دے گا۔

جیسا کہ قول باری ہے (أُولَئِكَ الَّذِينَ نَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَنَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ) یہی وہ لوگ ہیں جن کے اچھے اعمال ہم قبول فرماتے اور ان کی سیئات سے درگزر کرتے ہیں) حضرت ابن عباس کی یہ وضاحت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی درج بالا حدیث کی روشنی میں ہے کہ قول باری ہے (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) یہ آیت اس بارے میں نص ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی پر ایسی ذمہ داری کا بوجھ نہیں ڈالتا جسے اٹھانے کی اس کے اندر طاقت و قدرت نہ ہو اگر اللہ تعالیٰ ایسا کرتا تو وہ اپنے بندے پر اس کی طاقت سے بڑھ کر بوجھ ڈالنے والا قرار پاتا۔ (تَعَالَى اللَّهُ عَنِ ذَلِكُمْ)۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ”لیس فی دسعی کیت و کیت“ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ فلاں فلاں کام کرنے کی مجھ میں قدرت نہیں ہے اور نہ ہی میں اس کی طاقت رکھتا ہوں بلکہ

لفظ الوسع مفہوم کے لحاظ سے لفظ الطاقۃ سے کم تر ہے۔

امت میں اس کے متعلق کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی شان کے خلاف یہ بات ہے کہ وہ اپنا بیج کو چلنے کا اور اندھے کو دیکھنے کا اور ہتھ کٹے کو پیچہ آزمائی کا مکلف بنائے۔ اس لیے کہ ان میں سے کوئی بھی متعلقہ کام کی نہ طاقت رکھتا ہے اور نہ قدرت۔ اس کے متعلق امت میں کوئی اختلاف نہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ جو شخص کھڑے ہو کر نماز ادا نہیں کر سکتا تو وہ نماز میں قیام کا مکلف نہیں ہے اور جو بیٹھ کر نماز پڑھنے کی طاقت نہیں رکھتا وہ بیٹھ کر نماز پڑھنے کا مکلف نہیں بلکہ پہلو پر لیٹ کر اشارے سے پڑھے گا کیونکہ اسے اس صورت کے سوا اور کسی طرح نماز پڑھنے کی قدرت اور طاقت نہیں ہے۔

نص قرآنی نے ان لوگوں سے تکلیف ساقط کر دی ہے یعنی مکلف ہونے کی حیثیت ختم کر دی ہے جو فعل پر اس کی قدرت اور اس کی طاقت نہیں رکھتے۔ جاہلوں کے ایک گروہ کا جنہوں نے اللہ تعالیٰ کی طرف (نعوذ باللہ) فضول اور بے وقوفانہ افعال کی نسبت کی ہے۔

یہ خیال ہے کہ ہر وہ کام جس کے کرنے کا کسی مکلف کو حکم دیا گیا ہو یا جس سے روکا گیا ہو تو جس کام کے کرنے کا حکم دیا گیا ہے ضروری نہیں کہ مکلف کو اس کے کرنے کی قدرت بھی دی گئی ہو اسی طرح منہی عنہ فعل کے لیے ضروری نہیں اس کے ترک کی اسے قدرت دی گئی ہو۔

اللہ تعالیٰ نے ان جاہلوں کے اس قول کی تکذیب یہ فرما کر کر دی ہے کہ (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) نیز عقل انسانی بھی تکلیف مالا یطاق، (کسی پر اس کی طاقت سے بڑھ کر بوجھ کی قباحت کی گواہی دے رہی ہے جو ذات فعلی قبیح سے باخبر ہو اور اسے اس فعلی قبیح کو روکا جائے کی ضرورت بھی نہ ہو اس سے اس کا صدور نہیں ہو سکتا۔ اس مسئلے کے ساتھ جن احکام کا تعلق ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ مکلفین سے ایسے افعال کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے جن کی ادائیگی کی ان کے قوی میں طاقت ہی نہ ہو اس لیے کہ لفظ الوسع، کا مفہوم لفظ الطاقۃ کے مفہوم سے کم تر ہے۔ نیز ان کے لیے یہ ضروری نہیں کہ ایک فرض کی ادائیگی میں اپنی پوری طاقت صرف کر دیں مثلاً ایک بوڑھا آدمی جس کے لیے روزہ رکھنا بڑی مشقت کی بات ہے اور جسے روزے کی وجہ سے کسی جسمانی تکلیف کے لاحق ہو جانے کا خطرہ ہو اگرچہ اسے موت کا خطرہ نہ ہو، تو اس پر روزہ رکھنا فرض نہیں ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے صرف اسی کام کا مکلف بنایا ہے جو اس کے مقدور میں

اور وہ جس کی وجہ سے وہ موت کی حالت تک نہ پہنچے۔

یہ تمہاری مرضی کا ہے جسے وہ رکھنے یا چھوڑنے کی استقلال کو ملے کہ صورت میں نقصان پہنچے
ہمیشہ ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا ہے کہ وہ کسی کو ایسے کام کا سلف نہیں بناتا ہے جو
اس کے عقیدے یا جہاد سے اس کے امکان سے خارج ہو۔ اس سے اس کا عقیدہ کسی کو تنہی میں
نہیں مشقت میں مبتلا کرنا نہیں ہوتا۔

پہلے نچے اور پھر اٹھنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے اسے اس کا سلف بنا دیا ہے اور اس کے لیے اس کا سلف
کوئی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو یہ بھی اللہ تعالیٰ نے اس کے عقیدے کی صورت میں بتا دیا ہے کہ
یہ نیک ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس کے عقیدے میں پڑھنا اور اللہ تعالیٰ نے اس کے عقیدے میں پڑھنا اور
یہ ہی کے عقیدے میں ایک مستقل حکم اور طریقہ کار ہے۔ ان کے ساتھ مل کر ہونے کا انھیں بندے
کی حالت وقت پر ہے۔

تو یہ بات ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے اس کے عقیدے میں پڑھنا اور اس کے عقیدے میں پڑھنا اور
بھول جائیں یا غلطی کو بیٹھیں تو جہاد موافقہ نہ کرنا) ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ نسیان کی دو صورتیں
ہیں۔ ایک یہ کہ انسان بھول کر کوئی کام کو بیٹھا ہے اس صورت میں اگر اس سے بھول کر کوئی غلطی
مہربان ہو جائے تو معذرت کر لینا بہتر ہوتا ہے۔

دوسری یہ کہ جس کام کے کرنے کا حکم دیا گیا ہو اسے کسی پیمانے پر نسیان یا غلطی کی بنا پر
ترک کر دے۔ اگرچہ خود اس فعل کا وقوع مہربان اور نسیان کی بنا پر نہ ہو اس صورت میں یہ بہتر ہوتا ہے
کہ اللہ تعالیٰ سے ایسے افعال کی معافی مانگے۔ نسیان بمعنی ترک لغت میں معروف ہے۔

قول باری (سُوَاللّٰہِ فَتَسْبِحُہٗ) وہ اللہ کو بھول گئے پھر اللہ نے انھیں بھلا دیا یعنی انہوں نے
اللہ کے حکم کو ترک کر دیا اور اس کے ثواب اور اجر کے مستحق نہیں ٹھہرے۔ اللہ پر نسیان کے اسم کا
اطلاق اسم کے بالمقابل اسم کے طور پر ہوا ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے (وَجَوَّازٌ سَبِّحُہٗ رَبَّہٗ تَعَالٰی
ہُنَّ لِحَآءِ بَرَاتِیْ کَا بَدَلِہٖ اِسْمٌ جَلِیْسٌ بَرَاتِیْ) نیز (عَنْ اَعْتَدَ لَیْ عَلَیْکُمْ مَا عَزَدَ حَاکِمُکُمْ لِمِثْلِ
مَا عَزَدَ لَیْ عَلَیْکُمْ) جو تم سے زیادتی کرے تو تم بھی اس پر اسی قدر زیادتی کرو جس قدر کہ اس
نے تم سے کی ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ نسیان ذکر یعنی یاد کی ضد ہے اللہ اور اس کے بندے کے مابین جہاں
تک مواخذہ اور استحقاق عقاب کے معاملے کا تعلق ہے نسیان کی بنا پر اس کا حکم مرفوع ہو جاتا ہے اور

اس جیسی صورت میں بندے کے مکلف ہونے کی حیثیت بھی ختم ہو جاتی ہے اور اس پر آخرت میں مواخذہ بھی درست نہیں ہوتا۔

نسیان کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندے کو جن عبادات کا مکلف بنایا ہے نسیان کی وجہ سے ان کا حکم بندے پر باقی نہیں رہتا اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نسیان کے ہوتے ہوئے بہت سی عبادتوں کے لزوم کا نصاً حکم دیا ہے اور امت کا بھی اس پر اتفاق رہا ہے۔

ان میں سے ایک حکم نماز کے متعلق ہے فرمایا (من نام عن صلواته أو نسيها فليصلها إذا ذكرها، جو شخص کسی نماز کے وقت سوتا رہا یا اسے ادا کرنا بھول گیا تو جب اسے یاد آئے ادا کر لے) یہ فرما کر آپ نے یہ آیت تلاوت کی (وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي، اور میری یاد میں نماز قائم کرو) آپ کی تلاوت سے اس بات پر دلالت حاصل ہوئی کہ قول باری (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي) میں اللہ کی مراد یہ ہے کہ بھولی ہوئی نماز یاد آتے ہی ادا کر لی جائے۔ اسی طرح قول باری ہے۔
وَإِذَا كُنْتُمْ يَاقُوتَ الْأَنْبِيَاءِ إِذَا نَسِيتُمْ حَبِيبَ نَسِيَانٍ لَّا حَقَّ يَوْمَئِذٍ أَنْ يَنْبَغِيَ رَبُّكَ أَنْ يَأْتِيَهُمْ بِذِكْرٍ لِيَوْمَئِذٍ يَكْفُرُونَ

یہ آیت ہر بھولی ہوئی عبادت کو یاد آ جانے پر قضا کرنے کے لزوم کے لیے ایک عام حکم پر مشتمل ہے۔ فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ روزہ، زکوٰۃ اور دوسری تمام فرض عبادات کو بھول جاتے والا یاد آنے پر قضا کرنے کے لزوم کے اعتبار سے نماز کو بھول جانے والے کی طرح ہے۔

اسی طرح ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ نماز میں بھول کر بات کر لینے والے کا حکم عبادات کرنے والے کی طرح ہے۔ اس لیے کہ اصول یہ ہے فرض عبادات میں ناسی اور عائد دونوں کا حکم یکساں ہے۔ ان میں سے کسی عبادت کے اسقاط میں نسیان کا کوئی اثر نہیں ہوتا سوائے ان عبادت کے جن کے متعلق شریعت کی طرف سے ہدایات آئی ہوں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نمازی اگر وضو کرنا بھول گیا ہو تو اس کی نماز بھی اسی طرح باطل ہو جائے گی جس طرح جان بوجھ کر وضو کرنے والے کی نماز۔

فقہاء نے رمضان میں دن کے وقت بھول کر کھالینے کے متعلق کہا ہے کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا روزہ ٹوٹ جائے اور اس پر قضا لازم آجائے لیکن اس سلسلے میں حدیث کی موجودگی کی بنا پر قیاس ترک کر دیا گیا۔

ہم نے جو کچھ کہا ہے اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی ہے کہ ناسی جس طریقے پر بھی فرض کی ادائیگی

کر لے گا وہ اس بوجھ سے سبکدوش سمجھا جائے گا اور اس کا فرض ادا ہو جائے گا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے حالتِ نسیان میں اسے اس کے سوا اور کسی طریقے سے ادائیگی کا مکلف نہیں بنایا۔
 قضا در حقیقت ایک اور فرض ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس پر لازم ہو جاتا ہے۔ ہم نے اس کے متعلق دلائل کا تذکرہ پہلے کر دیا ہے۔ اس لیے نسیان کا اثر صرف یہ ہے کہ اس کی وجہ سے فقط گناہ ساقط ہو جاتا ہے لیکن جہاں تک فرضیت کے لزوم کا تعلق ہے اس پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول کہ (ذبح عن اخطأ النسیان، میری امت کو غلطی اور اور بھول چوک کی معافی ہے) اس کا بھی تعلق گناہ کی معافی تک ہے اس سے رفع حکم مراد نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے غلطی سے کسی کو قتل کر دینے پر دیت اور کفارہ کے لحاظ سے اس کے حکم کے لزوم کو نصاباً برقرار رکھا ہے۔ اسی لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد میں خطار کے ذکر کے ساتھ نسیان کا بھی ذکر کیا ہے جو اسی معنی پر محمول ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ آپ کا یہ ایک اصل اور قاعدہ ہے کہ ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنا واجب ہے اور اگر کوئی شخص جان بوجھ کر بسم اللہ نہیں پڑھتا تو اس کے اس ذبیحے کی حیثیت مردار کی طرح ہوگی اور اگر بسم اللہ پڑھنا بھول گیا ہو تو ذبیحہ حلال ہوگا اور ذبیحہ کا عمل مکمل ہوگا۔ اب سوال یہ ہے کہ آپ نے اس ذبیحہ کو اس شخص کی نماز کی طرح کیوں نہیں فرار دیا جو وضو کرنا بھول گیا ہو۔ وہ تو قطعی طور پر وضو کر کے نماز لوٹانے کا پابند ہوگا۔

اسی طرح کی بات بھول کر نماز پڑھ لینے کے متعلق بھی کہی جا سکتی ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے یہ بیان کر دیا ہے کہ نسیان کی صورت میں اس نے فرض کی ادائیگی جس طریقے سے کی ہے اس کے سوا کسی اور طریقے کا وہ مکلف ہی نہیں تھا۔ یا د آنے کے بعد اس پر لازم ہونے والا فرض در حقیقت وہ ایک اور فرض ہے جو نئے سرے سے عائد ہوا ہے۔

اسی طرح ہم ذبیحہ پر بسم اللہ نہ پڑھنے کی صورت کو یہ کہہ کر جائز قرار دیں گے کہ وہ نسیان کی حالت میں بسم اللہ پڑھنے کا مکلف ہی نہیں تھا۔ اس لیے ذبیحہ درست ہو گیا اور چونکہ ایک دفعہ ذبیحہ کرنے کے بعد دوسری مرتبہ ذبیحہ کا عمل نہیں ہو سکتا۔ اس لیے وہ اس کا مکلف نہیں ہوگا جس طرح نماز، روزہ وغیرہ کے اعادے کا مکلف تھا۔

قولِ ہاری ہے (لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ، ہر شخص نے جو نیکی کمائی ہے۔

اس کا پھل اس کے لیے ہے اور جو بدی سمیٹی ہے اس کا وبال اس پر ہے) یہ اس قول باری کی طرح ہے (وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا، اور جو متنفس بھی جو کچھ کماتا ہے اس کی ذمہ داری اس پر ہوتی ہے)۔

نیز (وَأَنْ كَيْسَ لِلنَّاسِ إِلَّا مَا سَعَىٰ وَأَنْ سَعَيْكَ سَوْفَ يُدَىٰ، اور یہ کہ انسان کے لیے وہی کچھ ہے جس کی وہ دوڑ دھوپ کرتا ہے اور اس کی اس دوڑ دھوپ کا نتیجہ اسے عنقریب دکھا دیا جائے گا)۔

ان آیات میں یہ دلالت موجود ہے کہ ہر مکلف کے اعمال کا اس کی ذات کے ساتھ تعلق دوسرے کسی اور کے ساتھ نہیں ہے۔ اور یہ کہ کسی شخص کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے فعل کی ذمہ داری کسی اور پر ڈال دے اور اس کے گناہ کا کسی اور سے مواخذہ ہو۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ابو رُمثہ کو ان کے اپنے بیٹے کے ساتھ دیکھ کر یہی فرمایا تھا۔ آپ نے ان سے استفسار کیا کہ آیا یہ تمہارا بیٹا ہے، انہوں نے اثبات میں جواب دیا اس پر آپ نے فرمایا (انک لا تجنی علیہ ولا یجنی علیک، تم اس کے جرم کے ذمہ دار نہیں ہو گے اور وہ تمہارے جرم کا ذمہ دار نہیں ہو گا) آپ کا یہ بھی ارشاد ہے (لا یواخذ احد بجر یرثہ الا بیه ولا بجر یرثہ الا بیه، کوئی شخص اپنے باپ یا اپنے بھائی کے جرم میں نہیں پکڑا جائے گا)۔

یہ ہے وہ میزان عدل کہ عقل انسانی اس سے بہتر سوچ ہی نہیں سکتی۔

قول باری ہے (كُلُّ مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبْتُمْ) اس آیت سے کسی شخص پر شرعی وجوہات کی بنا پر پابندی عائد کرنے کی نفی اور اس کی طرف سے قاضی یا کسی اور شخص کو اس کے مال کی خرید و فروخت کی اجازت کے امتناع پر استدلال کیا گیا ہے البتہ وہ صورتیں اس میں شامل نہیں ہیں جن کی تخصیص کے لیے دوسرے دلائل موجود ہیں۔

اس آیت سے امام مالک کے اس قول کے بطلان پر بھی استدلال کیا گیا ہے کہ جو شخص کسی کی طرف سے اس کے امر کے بغیر اس کا قرض ادا کر دیتا ہے تو اسے یہ اختیار ہے کہ رقم کے لیے اس کی طرف رجوع کرے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر شخص کی کمائی کا اس شخص کو ہی ذمہ دار قرار دیا ہے کسی اور کو نہیں اس کا فائدہ بھی اسی کو ملے گا اور اس کا نقصان بھی اسی کو اٹھانا پڑے گا۔

قول باری ہے (رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا اَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا، اے ہمارے پروردگار! ہم پر ایسا بوجھ نہ لا دے جس طرح تو نے ہم سے پہلے لوگوں پر لا دیا تھا)

الاصر کے معنی کے بارے میں ایک قول ہے کہ یہ ثقل یعنی بوجھ ہے۔ لغت میں اس کے اصل معنی کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ عطف یعنی تعلق اور رشتہ داری ہے۔

اسی سے 'اصرا الرحم' کا محاورہ بنا ہے جس کے معنی نسبی رشتہ داری اور تعلقات کے ہیں۔ اس لیے کہ رحم یعنی نسبی تعلق ان رشتہ داریوں کو جوڑے رکھتا ہے۔ اس کا واحد 'اصرا' ہے۔ لفظ 'الماصرا' کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ وہ رسی ہے جسے رکاوٹ کی خاطر کسی شاہراہ یا دریا کے گھاٹ پر باندھ دیا جائے تاکہ لوگوں کو وہاں سے گزرنے سے روک کر ان سے بچائی اور عشر وغیرہ وصول کیا جاسکے۔

قول باری (وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْهِنَّ اِصْرًا) میں اصرا سے مراد عہد ہے یعنی ایسا حکم جو بوجھل اور بھاری ہو۔ حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور قتادہ سے اسی قسم کی روایت ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کے قول (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ، اللہ تعالیٰ نے دین کے معاملے میں تم پر کوئی تنگی کا سامان پیدا نہیں کیا) کے ہم معنی ہے۔ آیت میں 'حرج' سے مراد تنگی ہے۔

نیز (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ، اللہ تعالیٰ تمہارے لیے نرمی کا سامان پیدا کرنا چاہتا ہے) نیز (مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ، اللہ تعالیٰ نہیں چاہتا کہ تمہارے لیے تنگی کا سامان پیدا کر دے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے۔

آپ نے فرمایا (جَنَّتْكُمْ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْعَةِ، میں تمہارے پاس دین حنیف لے کر آیا ہوں جس میں بڑی وسعت اور کشادگی ہے) آپ سے یہ بھی مروی ہے کہ (ان بنی اسرائیل شدوا علی انفسهم فشدد اللہ علیہم، بنی اسرائیل نے اپنے اوپر سختیاں کیں پھر اللہ تعالیٰ نے بھی ان پر سختی کر دی)۔

قول باری (وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَّ اِصْرًا) میں مراد اوامر و نواہی کا بوجھ ہے اور قول باری (كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ) اس قول باری کی طرح ہے (وَيَضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ وَالْاَعْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ، اور ان سے ان کا بوجھ اور زنجیریں اتارتا ہے جو ان پر پڑی ہوئی تھیں)۔ اس آیت اور اسی طرح کی دوسری آیتوں سے ہر ایسے مسئلے میں تنگی، شدت اور دباؤ کی نفی پر استدلال کیا گیا ہے جس میں فقہاء کا اختلاف ہو اور فقہاء نے اس میں اجتہاد کی گنجائش نکالی ہو۔ اس لیے جو شخص مسائل میں تنگی، شدت اور سختی کو واجب سمجھتا ہے مثلاً وضو میں نیت کا وجوب، نیز اس میں ترتیب کا ایجاب اور اسی قسم کی اور باتیں آیت میں اس کے خلاف دلیل موجود ہے۔

اور ہمارے لیے ان مذکورہ آیات کے ظواہر سے تنگی اور شدت کی نفی پر استدلال کا جو از موجود ہے۔
 قول باری ہے (دَبْنَا وَلَا تُحِبُّنَا مَا لَا كَافَّةَ كَسَابِهِ، اسے ہمارے پروردگار! ہم پر
 ایسا بوجھ نہ ڈال جسے اٹھانے کی ہمیں طاقت نہیں ہے) اس کی تفسیر میں دو قول ہیں۔ اول
 مکلف بنانے کی وہ صورت جس میں شدت اور بوجھ ہو جس طرح بنی اسرائیل کو اس کا مکلف بنا
 دیا گیا تھا کہ وہ اپنے آپ کو اپنے ہاتھوں سے قتل کریں۔

اس میں یہ بھی جائز ہے کہ ایک شخص جس کام کی طاقت نہ رکھتا ہو اس کے اس عدم طاقت
 کی تعبیر سختی اور شدت جیسے الفاظ سے کی گئی ہو جس طرح کہ آپ کہیں "ما اطيعك كلام فلا تولا
 اعدائك اذلا" (میں فلاں سے کلام کرنے کی طاقت نہیں رکھتا نیز اسے دیکھنے کی قدرت نہیں رکھتا۔
 اس جملے سے نفی قدرت مراد نہیں ہے بلکہ اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ میرے لیے یہ کام
 بہت بھاری اور سخت ہے اس طرح اس فقرے کو بولنے والا بمنزلہ اس عاجز کے ہوتا ہے جو
 فلاں شخص سے گفتگو کرے اور اسے دیکھنے کی قدرت نہیں رکھتا اس لیے کہ مذکورہ شخص دلی طور
 سے اس سے دور ہوتا ہے اور اس سے کلام کرنے اور اسے دیکھنے میں وہ کراہت محسوس
 کرتا ہے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (وَكَانُوا لَا يَسْمَعُونَ سَمْعًا) اور وہ لوگ سن نہیں
 سکتے تھے) یعنی ان کی سماعت بالکل مٹھیک مٹھاک تھی لیکن انہوں نے کلام الہی سنانے سے اپنے
 کان بوجھل کر لیے تھے اور اس سے منہ پھیر لیا تھا اس طرح ان کی حیثیت اس شخص کی طرح
 ہو گئی تھی جو گویا سنتا ہی نہ تھا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اللہ ہم پر عذاب کا ایسا بوجھ نہ لاد دے جسے برداشت کرنے کی ہم
 میں طاقت نہ ہو۔ یہاں اس باب سے من گنجائش موجود ہے کہ آیت سے دونوں معنی مراد لیے جائیں۔

(واللہ اعلم بالصواب)

احکام القرآن

جلد دوم

از علامہ ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصاص المحقق

(المتوفی ۴۳۰ھ)

ترجمہ

مولانا عبد القیوم

شریعیہ ایڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد