

احکام القرآن

جلد پنجم

از علامہ ابوبکر احمد بن علی الرازی البصالی المحقق

(المتوفی ۷۳۰ھ)

مترجم

مولانا عبد القیوم

شرعیہ اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

297-16
1201
جلد حقوق محفوظ ہیں ۱۲۰۶۵۹

نام کتاب	صلیہ تفسیر احکام القرآن جلد پنجم
تالیف	امام ابو بکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفیؒ
ترجمہ	مولانا عبدالقیوم
ناشر	ڈاکٹر حافظ محمود احمد غازی
	ڈائریکٹر جنرل شریعہ اکیڈمی
طابع	شریعیہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی
	اسلام آباد
مطبع	ادارہ تحقیقات اسلامی پریس، اسلام آباد
تعداد	۱۵۰۰
اشاعت اول	دسمبر ۱۹۹۹ء

فہرست مندرجات

احکام القرآن جلد پنجم

۱	سورة الانعام
۲	ظالموں کی ہم نشینی کی ممانعت
۳	تشریح "تبسل"
۴	حضرت ابراہیم کی جستجوئے حق
۸	استدلال انبیاء
۸	رویت باری تعالیٰ
۹	مشیت الہی کا مفہوم
۱۰	بتوں کو برا بھلا نہ کہو
۱۰	احکام ذبیحہ
۱۱	ذبیحہ پر ترک تسمیہ اور اقوال فقہاء
۱۲	ابن عمرؓ کا خیال
۱۸	بتوں کے چڑھاوے
۲۱	عشر
۲۲	عشر واجب ہونے والی پیداوار کے متعلق اختلاف رائے کا ذکر
۲۶	یوم خصاۃ کا مفہوم
۲۷	سبزیوں کا صدقہ
۲۹	کھجور کا عشر
۳۱	پیداوار کی اس مقدار میں اختلاف رائے کا ذکر جس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے
۳۲	شہد کا حکم
۳۳	عشر اور خراج کو اکٹھا کرنے کے متعلق اختلاف رائے کا ذکر
۳۸	موشی اور سواری کے جانور

۱۰۱-۱۰۲-۱۰۳

مکمل

۱۰۱-۱۰۲-۱۰۳

۱۰۱-۱۰۲-۱۰۳

۳۹	مشرکین کا ایک غلط عقیدہ
۴۰	حلال اور حرام جانوروں کی تفصیل
۴۱	پالتو گدھوں کا گوشت
۴۳	گدھوں کے گوشت کے بارے میں حکم عام
۴۴	جنگلی گدھوں کو جب مانوس کر لیا جائے
۴۵	درندوں کے بارے میں
۴۷	گوہ کا گوشت
۴۹	حشرات الارض کے بارے میں حکم
۵۰	سیسی کا گوشت
۵۰	مینڈک کا دوا میں استعمال
۵۱	قول شافعیؒ پر تنقید
۵۲	گندگی کھانے والا اونٹ
۵۳	خلاصہ بحث
۵۴	خون ذبیحہ
۵۴	مچھر، مکھی و غیرہ کا خون
۵۶	ناخن والے جانور
۵۶	چربی کا حکم
۵۷	مشرکین کا غلط استدلال
۵۹	قتل اولاد
۶۰	بیٹے کی بیوی یا دو بہنوں کو نکاح میں لینا
۶۰	قتل ناحق
۶۱	مانعین زکوٰۃ کا قتل
۶۱	مال یتیم
۶۲	سن رشد کی حد
۶۲	امکانی حد تک صحیح ناپ تول

۶۳	حق گوئی
۶۵	ایقائے عہد
۶۵	راہ ہدایت
۶۶	توریت
۶۶	اتباع قرآن حکیم
۶۷	فرقہ پرستی
۶۸	نیکی کا دس گنا اجر
۶۹	فعل حسن اور حسہ کا فرق
۶۹	ملت ابراہیمی
۷۰	عبادات صرف اللہ کے لئے ہیں
۷۱	اعمال کی جواب دہی
۷۱	ذاتی ملکیت پر پابندی ناروا ہے
۷۲	میت پر رونے سے میت کو عذاب نہیں ہوتا
۷۳	سورۃ الاعراف
۷۵	پیروی قرآن
۷۶	خبر واحد بمقابلہ قرآن
۷۷	خبر متواتر ناخ قرآن ہو سکتی ہے
۷۷	قصہ آدم
۷۸	سجدہ آدم کی نوعیت
۷۹	ابلیس کے وار انسان پر
۸۰	لباس کی حقیقت
۸۱	نزول لباس کی کیفیت
۸۱	لباس التقوی کیا ہے
۸۱	تنہائی میں برہنگی
۸۲	نگاہ کی حفاظت

۸۳	لباس آدم کی کیفیت
۸۳	نماز باجماعت
۸۳	ترک جماعت پر وعید
۸۵	نماز میں ستر کا حکم
۸۶	احرام نماز سے مضبوط ہے
۸۶	یہ آیت ہر مسجد کے لئے عام ہے
۸۷	نماز میں ستر ضروری ہے
۸۷	عورت کی نماز بغیر دوپٹہ کے قبول نہیں
۸۷	ستر عورت کا کوئی بدل نہیں
۸۷	کھانے پینے میں اسراف کی ممانعت
۸۹	خورو نوش میں حد اعتدال
۸۹	زینت اور طیبات کا حکم
۹۰	فواحش سے مراد
۹۱	دعا کا طریقہ
۹۲	دعا کی ہیئت
۹۳	التجائے موسیٰ
۹۳	متکبر لوگ حق سے محروم ہیں
۹۵	عجلت اور سرعت کا فرق
۹۶	خلف کون ہے
۹۷	عہد الست
۹۸	کائنات پر دعوت فکر
۹۸	قیامت کب آئے گی
۱۰۱	تخلیق انسان
۱۰۱	معبودان باطل بھی خدا کی ملکیت ہیں
۱۰۲	کیا باطل پرست اپنے معبودوں سے افضل ہیں

۱۰۳	دعوت الی اللہ کا صحیح طریقہ کار
۱۰۵	نزع شیطانی کی حقیقت
۱۰۶	پناہ کی صورتیں
۱۰۸	امام کی اقتداء میں نماز پڑھتے ہوئے قراءت کرنا
۱۰۹	قراءت خلف الامام پر فقہاء کی آراء
۱۱۳	قراءت خلف الامام کی نئی روایات
۱۱۶	روایت فاتحہ خلف الامام پر تنقید
۱۱۷	حضرت ابو ہریرہ کا خیال
۱۲۲	سورۃ الانفال
۱۲۳	مال غنیمت اور اس کے احکام
۱۲۸	غزوہ بدر میں وعدہ خداوندی
۱۲۸	فرشتوں کے ذریعہ مدد
۱۲۹	دوران جنگ نیند
۱۲۹	بارش کے ذریعہ مدد
۱۳۰	ومارمیت اذرمیت کا مفہوم
۱۳۱	دشمن کی طرف جانے والے لشکر سے فرار کا بیان
۱۳۳	جنگ سے فرار کے اصول
۱۳۳	ابن عباسؓ کا قول
۱۳۳	پسپائی بطور جنگی چال
۱۳۵	بہترین لشکر
۱۳۶	فتنہ کا مفہوم
۱۳۷	قوم کو پیغمبر کی موجودگی میں عذاب الہی نہیں ہوتا
۱۳۸	احترام مساجد اہل ایمان کا کام ہے
۱۳۸	جنگ کا مقصود غلبہ دین ہے
۱۳۹	غنائم کی تقسیم کا بیان

- ۱۳۲ اس مسئلے میں اختلاف کا ذکر
- ۱۳۵ مال غنیمت اور تعمیر کردار
- ۱۳۷ بڑے سرداروں کو مال غنیمت دینا
- ۱۳۷ مقتول دشمن کے سلب کے بارے میں فقہاء کی آراء
- ۱۵۰ زمینی دینوں کا حکم
- ۱۵۶ بعد میں شامل جنگ ہونے والوں کے خمس کا حکم
- ۱۵۸ خیبر کا مال غنیمت شرکاء حدیبیہ کے لئے مخصوص تھا
- ۱۶۰ گھڑ سواروں کے حصہ
- ۱۶۱ پیادوں اور سواروں کے حصص میں اختلاف رائے کا ذکر
- ۱۶۲ مختلف الاقسام جنگی گھوڑوں کے حصص میں
- اختلاف رائے
- ۱۶۶ ایک شخص کئی گھوڑے میدان جہاد میں لے جائے ان کے حصے
- کیا ہوں گے
- ۱۶۷ خمس کی تقسیم کا بیان
- ۱۷۰ خمس میں خانہ کعبہ کا حصہ
- ۱۷۲ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد خمس کا مصرف
- ۱۷۷ حضورؐ کے قرابتدار کون ہیں؟
- ۱۸۰ یتیم کسے کہتے ہیں؟
- ۱۸۱ ابن السیل
- ۱۸۲ جنگ میں یاد خدا
- ۱۸۳ جنگ میں اطاعت خدا و رسولؐ
- ۱۸۴ بارہ ہزار کا لشکر اسلام شکست نہیں کھاتا
- ۱۸۴ دشمن پر ضرب کاری کی ضرورت ہے
- ۱۸۵ دشمن کی بد عمدی کی علانیہ منسوخی
- ۱۸۶ حضرت معاویہؓ کی پاسداری عمد

۱۸۷	جہاد کے لئے قوت کی فراہمی
۱۸۸	باپ بیٹے کو تربیت جہاد دے
۱۸۹	گھوڑے کے گلے میں پٹا ڈالا جائے نہ کہ تانت
۱۹۱	صلح کے معاہدے کا بیان
۱۹۲	اخوت اسلامی
۱۹۳	مقابلے کے لیے اسلامی لشکر کا تناسب
۱۹۸	قیدیوں کا بیان
۱۹۸	فدیہ لے کر قیدیوں کو چھوڑ دینا
۱۹۹	اسیران بدر کے بارے میں مشورے اور حضورؐ کا فرمان
۲۰۰	حضورؐ کا احساس ذمہ داری
۲۰۳	مال غنیمت کی حلت
۲۰۵	غنیمت اور فنی کا فرق
۲۰۶	ہجرت کی بناء پر توارث کا بیان
۲۰۶	عقد مواخات میں وراثت
۲۰۷	فتح مکہ کے بعد ہجرت روک دی گئی
۲۰۹	کافر کیسے ایک دوسرے کے دوست ہیں
۲۰۹	اہل ایمان کو انتشار پر تنبیہ
۲۱۰	خونی رشتے اور وراثت
۲۱۰	ولایتیں وراثت
۲۱۲	سورۃ البراۃ یا التوبہ
۲۱۳	معاہدہ مشرکین سے اعلان برات
۲۱۳	حجۃ الوداع سے پہلے حج ذی قعدہ میں ہوا
۲۱۶	حرمت کے مہینے
۲۱۶	ہر سال ذی الحجہ میں حج اکبر ہے
۲۱۷	مشرکین کو چار ماہ کی مہلت

- ۲۱۹ حرمت کے مہینوں میں جنگ
- ۲۱۹ سورۃ براءۃ کا زمانہ نزول
- ۲۲۱ حج اکبر کے بارے میں تعبیرات
- ۲۲۲ اشہر حرم گزرنے پر مشرکین سے قتال
- ۲۲۳ محاصرہ سے مشرکین کو غورو خوض کا موقع مل جائے گا
- ۲۲۴ توبہ کے بعد محاصرہ ختم
- ۲۲۵ قرآن کی ایک آیت کا انکار پورے قرآن کا انکار ہے
- ۲۲۶ حضرت ابو بکر کا جراتمندانہ اقدام
- ۲۲۷ منکرین زکوٰۃ فرضیت زکوٰۃ کے قائل تھے
- ۲۲۹ مشرک حربی اگر اسلام فہمی کے لیے امان طلب کرے تو امان دی جائے
- ۲۳۰ حربی کو بحفاظت اس کے ٹھکانے پہنچانا ضروری ہے
- ۲۳۰ حربی زیادہ عرصہ دارالاسلام میں نہ ٹھہرے ورنہ سال بعد ذمی ہوگا
- اور خراج دے گا
- ۲۳۲ ظاہری اعمال کی بناء پر برتاؤ ہو گا دل میں چاہے کچھ ہو
- ۲۳۳ دین پر زبان درازی ناقابل برواشت ہے
- ۲۳۳ شاتم رسول واجب القتل ہے
- ۲۳۴ نقض عہد کی مثالیں
- ۲۳۴ حضور پر سب و شتم دین پر حملے کی گھناؤنی شکل ہے
- ۲۳۵ مسلمان شاتم رسول واجب القتل ہے
- ۲۳۷ ائمہ کفر کون ہیں
- ۲۳۸ راہ حق میں آزمائش شرط لازم ہے
- ۲۳۹ مساجد اللہ پر تولیت صرف مسلمانوں کی ہو
- ۲۳۹ دین میں رشتوں کی اہمیت
- ۲۴۰ حدود حرم میں مشرکین کا داخلہ ممنوع
- ۲۴۰ نجاست ظاہری و باطنی

- ۲۴۱ مشرک مجبوری کی حالت میں داخل مسجد ہو سکتا ہے
- ۲۴۵ مسجد حرام سے مراد حرم ہے ۲۴۴
- ۲۴۷ کعبتہ اللہ مکان محترم ہے
- ۲۴۷ اہل کتاب سے جزیہ وصول کرنے کا بیان
- ۲۴۷ اہل کتاب آخرت پر ایمان نہیں رکھتے
- ۲۴۸ لفظ دین کی تشریح
- ۲۴۹ اہل کتاب کی اقسام
- ۲۵۰ جزیہ کن سے لیا جائے اور کن سے نہ لیا جائے
- ۲۵۱ قتل مشرک کی زد میں کون آئیں گے؟
- ۲۵۳ مجوس اہل کتاب نہیں ہیں
- ۲۵۵ بنو تغلب کے نصاریٰ کا حکم
- ۲۵۷ مسلمانوں کی جانیں برابر ہیں
- ۲۵۸ عورتوں پر جزیہ
- ۲۵۸ غلاموں سے جزیہ
- ۲۵۹ اپنے لئے تعظیماً "لوگوں کو کھڑا دیکھ کر خوش ہونا ممنوع ہے"
- ۲۶۲ کن لوگوں سے جزیہ وصول کیا جانا چاہئے
- ۲۶۲ جزیہ کی وصولی اہل قتال و اہل حرفہ سے ہوگی
- ۲۶۳ جزیہ بالغوں سے
- ۲۶۳ جزیہ کی مقدار
- ۲۶۵ جزیہ تین طبقات پر ہے
- ۲۶۶ جزیہ بساط کے مطابق
- ۲۶۷ طبقات کے درمیان امتیاز کا بیان
- ۲۶۷ مختلف طبقات انسانی پر مقدار جزیہ
- ۲۶۸ عن ید کا مفہوم

- ۲۶۹ یہود و نصاریٰ سے دوستی کی ممانعت
- ۲۷۰ بادشاہ کے عیسائی کارندے مسلمانوں پر ظالمانہ ٹیکس لگائیں
- ۲۷۰ تو وہ واجب القتل ہیں
- ۲۷۲ جزیہ کے وجوب کا وقت
- ۲۷۴ ذمی کے مسلمان ہونے پر عائد شدہ جزیہ کے بارے میں آراء
- ۲۷۶ آل مروان کا ذمیوں پر ظلم
- ۲۷۸ آیا اراضی پر عائد ہونے والا خراج جزیہ ہے؟
- ۲۸۱ ایک اعتراض کا جواب
- ۲۸۲ یہود و نصاریٰ میں سے بعض نے کہا ”ابن اللہ“ سب نے نہیں کہا
- ۲۸۲ یہود و نصاریٰ کی مشابہت مشرکین سے
- ۲۸۳ احبار و رہبان
- ۲۸۳ علماء اور درویش کن معنوں میں رب بنائے گئے
- ۲۸۴ بعثت نبوی کی غرض و غایت غلبہ اسلام کے لیے ہے
- ۲۸۵ احبار و رہبان کی اکثریت لوگوں کے مال باطل طریقے سے ہڑپ کرتی ہے
- ۲۸۵ انفاق کلی مراد ہے یا بعض؟
- ۲۸۸ کنز کسے کہتے ہیں
- ۲۹۱ زیورات کی زکوٰۃ
- ۲۹۲ فصل
- ۲۹۵ مہینوں کی تعداد اور ترتیب روز اول سے مقرر ہے
- ۲۹۸ مہینہ میں دنوں کی تعداد
- ۳۰۰ حرمت کے مہینوں کی علت
- ۳۰۱ سب مسلمان مل کر مشرکین کا مقابلہ کریں
- ۳۰۲ نسی کیا ہے
- ۳۰۴ دشمن کے مقابلہ کے لئے نکلنے اور جہاد کرنے کی

فرضیت کا بیان

۳۰۳

جہاد فرض عین ہے یا کفایہ

۳۰۹

فرضیت جہاد پر قرآنی آیات

۳۱۱

حضور پر جنگ کی دوہری ذمہ داری

۳۱۱

فرضیت جہاد پر ارشادات نبوی

۳۱۲

منافقین کا جہاد کے بارے میں رویہ

۳۱۲

عفا اللہ کے معانی

۳۲۱

جہاد بمقابلہ علم

۳۲۲

کیا جہاد فساق و فجار کی معیت میں جائز ہے

۳۲۲

جہاد کی تیاری پہلے ضروری ہے

۳۲۸

فقیر اور مسکین کسے کہتے ہیں

۳۳۱

عالمین کا مفہوم

۳۳۲

تالیف قلوب کن لوگوں کے لیے ہے؟

۳۳۳

مولفہ القلوب کے بارے میں ائمہ کی آراء

۳۳۵

گردنیں آزاد کرنا

۳۳۸

قرض داروں کی مدد زکوٰۃ سے کرنا

۳۴۱

زکوٰۃ راہ خدا میں

۳۴۳

ابن السیل

۳۴۴

اس فقیر کا بیان جسے زکوٰۃ کی رقم جائز ہے

۳۵۲

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ذوی القربی جن کے لئے صدقہ

حرام ہے

۳۵۸

ان فقراء کا بیان جنہیں زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے

۳۵۸

اپنے باپ بیٹے اور بیوی کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں

۳۶۰

کیا بیوی شوہر کو زکوٰۃ دے سکتی ہے

۳۶۱

کیا ذمی کو زکوٰۃ دی جاسکتی ہے

۳۶۲

کیا زکوٰۃ کی سب رقم ایک شخص کو دینا جائز ہے

۳۶۳

کیا تہائی مال کی وصیت فقراء کے لئے جائز ہے

۳۶۴

کیا زکوٰۃ دوسرے شہروں میں تقسیم ہو سکتی ہے

۳۶۸

زکوٰۃ کی اس مقدار کا بیان جو ایک مسکین کو دی جائے

۳۷۰

لا علمی میں غیر مستحق کو زکوٰۃ دینا جائز ہے

۳۷۱

ایک اعتراض کا جواب

۳۷۲

ایک صنف کو صدقات حوالے کر دینے کا بیان

۳۷۷

حضورؐ پر بہتان ہے کہ وہ کانوں کے کچے ہیں

۳۷۸

رضائے الہی رضائے رسولؐ کی متضمن ہے

۳۷۹

کلمہ کفر مذاق میں بھی نہیں کہنا چاہئے

۳۸۱

جماد النبی کے مفہیم

۳۸۱

منافقین کا کردار

۳۸۲

نذر کو پورا کرنا لازم ہے

۳۸۳

منافق پر نماز جنازہ کی ممانعت

۳۸۶

حقیقی معذورین کا عذر جماد قابل قبول ہے

۳۸۸

مشرکین سے کنارہ کشی لازم ہے

۳۸۸

قسم میں اللہ کا ذکر ہو یا نہ ہو وہ قسم ہی ہے

۳۹۳

صدقہ باعث تطہیر ہے

۳۹۵

مسائل زکوٰۃ

۳۹۸

چاندی کی زکوٰۃ

۳۹۹

بکریوں کی زکوٰۃ

۴۰۰

گایوں کی زکوٰۃ

۴۰۱

اونٹوں کی زکوٰۃ

۴۰۲

زکوٰۃ کے اونٹوں کی عمریں

۴۰۶

فصل

- ۴۰۶ کیا گھوڑوں پر زکوٰۃ ہے
- ۴۰۹ شہد کی زکوٰۃ
- ۴۱۰ صدقات کی وصولی امام المسلمین کا حق ہے
- ۴۱۳ محصول چنگی کی ممانعت
- ۴۱۴ مویشیوں اور مال کی زکوٰۃ کا فرق
- ۴۱۵ زکوٰۃ وصول کرنے والا دعائے خیر کے
- ۴۱۶ مسجد ضرار کا مقصد
- ۴۱۸ خدا کی خریداری کا مطلب
- ۴۲۲ اجماع صحابہ حجت ہے
- ۴۲۵ جنگ میں کمانڈر کا ساتھ دینا ضروری ہے
- ۴۲۵ راہ حق میں لڑنا عمل صالح ہے
- ۴۲۶ دینی علم حاصل کرنا ضروری ہے
- ۴۲۸ خبر واحد پر عمل لازم ہے
- ۴۳۱ سورہ یونس
- ۴۳۲ قرآن میں تبدیلی نا ممکن ہے
- ۴۳۲ سنت وحی من اللہ ہے اس سے نسخ آیت قرآنی ممکن ہے
- ۴۳۲ حلال و حرام خدا کی طرف سے ہو گا
- ۴۳۷ سورۃ ہود
- ۴۳۹ طلب دنیا یا عقبی کی چاہت
- ۴۴۲ ابن نوح کا مفہوم
- ۴۴۳ انسان کو زمین پر آباد کیا
- ۴۴۴ بڑھاپے میں اولاد
- ۴۴۵ ازواج مطہرات اہل بیت ہیں
- ۴۴۵ قوم لوط کی تباہی کا حکم
- ۴۴۶ حقیقی نمازی مشرک نہیں ہو سکتا

۴۴۷	ظالم کے ساتھ الفت کی ممانعت
۴۴۷	خدا ظلم نہیں کرتا
۴۴۸	خدا چاہتا تو سب لوگ ایک ہی امت ہوتے
۴۴۸	انسان کو اختیار بخشا
۴۴۹	سورۃ یوسف
۴۵۱	غیر انبیاء کے خواب سچے ہو سکتے ہیں
۴۵۱	تاویل الاحادیث کیا ہے
۴۵۳	بعض کھیل مباح ہیں بعض گناہ
۴۵۴	ہر روتا ہوا شخص مظلوم ہی نہیں، ظالم بھی ہو سکتا ہے
۴۵۵	عدالت کو یعقوب کی طرح زیرک اور معاملہ فہم ہونا چاہئے
۴۵۶	صبر جمیل کسے کہا جاتا ہے
۴۵۷	جو بچہ کہیں سے پڑا مل جائے وہ کس کی ولاء ہے
۴۵۹	دراہم کی تشریح
۴۶۰	عزیز مصر کی فراست
۴۶۱	جوانی کی اصل عمر
۴۶۱	برہان ربی سے مراد
۴۶۲	شاہد کون تھا
۴۶۲	لقطہ کا حکم
۴۶۶	لقطے کا عدالت میں حکم
۴۶۷	یوسف کی تعبیر خواب میں حکمت تبلیغ
۴۶۸	”فانساه الشیطن“ کے دو مفہوم
۴۷۰	خواب کی پہلی تعبیر ضروری نہیں کہ معتبر ہو
۴۷۱	نفس امارہ کی حقیقت
۴۷۲	اجارہ کا حکم
۴۷۶	سرقہ کے بارے میں حکم

۴۷۷	حقوق برآمد کرنے پر حیلہ
۴۸۰	اشیاء کا ناپ تول کر، لینا دینا
۴۸۲	منعانی کی شان
۴۸۳	کائنات میں تفکر کی دعوت
۴۸۷	سورۃ الرعد
۴۸۹	زمین کے خطے مختلف اقسام کے ہوتے ہیں
۴۹۰	”تغیض الارحام“ کی تشریح
۴۹۵	سورہ ابراہیم
۴۹۷	حین سے مراد
۵۰۱	سورہ نحل
۵۰۳	موشیوں کے فوائد
۵۰۵	گھوڑے کا گوشت حلال ہے یا حرام
۵۰۶	زیور کے بارے میں حکم
۵۰۶	سکر یا نشہ آور مشروب
۵۰۸	جانوروں کے دودھ کے بارے میں
۵۰۸	شہد شفاء ہے
۵۰۹	آقا اور اموال غلام کے بارے میں
۵۰۹	حغذہ کی تشریح
۵۱۲	گونگے غلام کا حکم
۵۱۲	مال غلام کا مالک، آقا یا غلام
۵۱۷	غلام کو نکاح سے کون سی استغناء
	حاصل ہوگی
۵۱۹	جانوروں کی اون اور بال حلال ہیں
۵۱۹	قرآن ہر چیز کی صاف صاف وضاحت کرتا ہے
۵۲۰	عدل قول و فعل میں مطلوب ہے

۵۲۱	عدل فرض اور احسان مستحب ہے
۵۲۱	فحش، منکر اور بغی کی تشریح
۵۲۳	عہد کو پورا کرنے کا بیان
۵۲۵	استعاذہ کا بیان
۵۲۵	قرآن پڑھنے سے پہلے اعوذ باللہ پڑھنا ضروری ہے
۵۲۷	استعاذہ فرض نہیں ہے
۵۲۷	جبر و اکراہ کی صورت میں کلمہ کفر کہنا جائز ہے
۵۲۸	جبر و اکراہ کی صورت میں کلمہ کفر سے باز رہ کر قتل ہو جانا عزیمت اور افضلیت ہے
۵۲۹	مجبور آدمی کی طلاق، عتاق، نکاح اور قسم کی حیثیت
۵۳۰	طلاق بالجبر
۵۳۲	طلاق بالجبر کی مختلف صورتیں
۵۳۳	جبر و اکراہ کا خلاصہ بحث
۵۳۳	ظلم و زیادتی کا بدلہ کتنا لیا جائے
۵۳۵	سورۃ بنی اسرائیل
۵۳۷	سفر معراج کا آغاز
۵۳۸	سمعی حجت ضروری ہے
۵۳۹	راہنماؤں کی اکثریت فاسق ہو جائے
۵۳۹	تو عذاب الہی آتا ہے
۵۴۰	قرن کسے کہتے ہیں
۵۴۰	خدا اپنی مرضی سے جتنا چاہے طالبان دنیا کو نوازتا ہے
۵۴۱	جنت میں داخلہ تین باتوں سے مشروط ہے
۵۴۱	دنیا میں سامان زیست مومن اور کافر سب کو نصیب ہے
۵۴۳	والدین کے ساتھ نیکی کرنے کا بیان
۵۴۳	والدین کو اف تک نہ کہو

- ۵۴۴ والدین سے توہین آمیز رویہ منع ہے
- ۵۴۴ والدین سے احترام کے ساتھ بات کرو
- ۵۴۵ والدین کے لئے رحمت و مغفرت
کی دعا کرنی چاہئے
- ۵۴۶ اوابین کی تشریح
- ۵۴۷ رشتہ داروں کے حق کو ادا کیا جائے
- ۵۴۷ مسکین اور مسافر کا حق
- ۵۴۸ فضول خرچی پر پابندی
- ۵۴۹ مسائل کو نرمی سے جواب دیا جائے
- ۵۴۹ اخراجات میں میانہ روی ہونی چاہئے
- ۵۵۲ قتل اولاد کی ممانعت
- ۵۵۳ زنا کے قریب نہ پھٹکو
- ۵۵۳ قتل کی ممانعت
- ۵۵۴ مقتول کے قصاص کا حکم
- ۵۵۵ قتل میں حد سے نہ گزرنا چاہئے
- ۵۵۵ مقتول منصور ہو گا
- ۵۵۶ مال یتیم کی حفاظت کا حکم
- ۵۵۹ وعدہ کی پاسداری
- ۵۶۰ ناپ تول کے احکام
- ۵۶۱ ناپ تول کی طرح اجتہاد بھی ظن غالب ہے
- ۵۶۲ ”لاتقف“ کی تشریح
- ۵۶۳ علم حقیقی اور علم ظاہری میں فرق
- ۵۶۵ دنیا میں انسان کا قیام بہت تھوڑا ہے
- ۵۶۶ اس رویا سے کیا مراد ہے
- ۵۶۶ شجرۃ ملعونہ کیا ہے؟

۵۶۶	شیطان کے وار سب پر کارگر نہیں ہوتے
۵۶۷	اولاد آدم کی تحریم
۵۶۸	روز محشر امام کون ہو گا
۵۶۸	نمازوں کے اوقات کا ذکر
۵۶۹	غشق الیل کی تشریح
۵۷۱	نماز تہجد
۵۷۲	ہر ایک کا طریق عمل اپنا ہے
۵۷۳	روح کی کیفیت
۵۷۴	اعجاز قرآنی
۵۷۵	قرآن تدریجاً نازل ہوا
۵۷۵	قرآن ٹھہر ٹھہر کر اور سمجھ کر پڑھنا چاہئے
۵۷۶	نماز بھی سمجھ کر پڑھنی چاہئے
۵۷۷	چہرے کے بل سجدہ کرنا
۵۷۷	سجدہ سات اعضاء پر کرنا چاہئے
۵۷۷	سجدہ میں ناک زمیں پر لگنی چاہئے
۵۸۰	سجدہ میں کیا پڑھا جائے
۵۸۰	سجدہ میں قبولیت دعا
۵۸۲	نماز کی حالت میں گریہ کا بیان
۵۸۳	نماز میں اونچی آواز سے قراءت کرنا اور دعا مانگنا
۵۸۷	سورۃ الکھف
۵۸۹	صحید (مٹی) کے بارے میں احکام
۵۹۰	دین کے معاملہ میں فتنے سے بچنا
۵۹۰	اصحاب کف غار میں بارعب تھے
۵۹۱	غار میں ان کی مدت قیام
۵۹۱	بنابریں منابہہ سفر جائز ہے

- ۵۹۲ خریداری میں وکیل بنانا جائز ہے
- ۵۹۳ قسم میں استثناء کا بیان
- ۵۹۴ ”ان شاء اللہ تجھے طلاق“ والی روایت ضعیف ہے
- ۵۹۴ طلاق کہنے کے انداز
- ۵۹۵ قسم توڑنے کا بیان
- ۵۹۷ غار میں اصحاب کھف کی مدت قیام
- ۵۹۷ ماشاء اللہ کہنے کی تعلیم
- ۵۹۸ بھول ایک کی، اضافت دونوں کی طرف
- ۶۰۰ کنز کسے کہتے ہیں
- ۶۰۳ سورہ مریم
- ۶۰۴ آداب دعا
- ۶۰۴ نبوت کی میراث
- ۶۰۶ نذر عہد قدیم میں
- ۶۰۶ محراب کیا ہے؟
- ۶۰۷ گونگے کے اشارے سے عمل درآمد ہو سکتا ہے
- ۶۰۷ موت کی تمنا جائز نہیں ہے
- ۶۰۸ اپنی ذات کی تعریف بغیر فخر کے جائز ہے
- ۶۰۸ ”ملیا“ کے معانی
- ۶۰۹ نماز کو ضائع کرنا کیسے ہے
- ۶۰۹ آیت سجدہ قاری اور سامع دونوں کے لئے یکساں
- حکم رکھتی ہے
- ۶۱۰ خشیت اللہ کی بناء پر رونے سے نماز فاسد نہیں ہوتی
- ۶۱۰ بیٹا باپ کا غلام نہیں ہوتا کہ جیسے چاہے غلام کی طرح
- ۶۱۰ اس پر تصرف کرے
- ۶۱۳ سورۃ طہ

- ۶۱۳ خدا کا استوا علی العرش ہونا
- ۶۱۴ وادی طوی میں موسیٰ علیہ السلام کو جوتے اتارنے کا حکم
کیوں دیا گیا
- ۶۱۵ جوتوں سمیت نماز پڑھانا جائز ہے
- ۶۱۵ بھولی ہوئی نماز جب یاد آئے اسی وقت ادا کی جائے
- ۶۱۶ شاذ قول
- ۶۱۷ فوت شدہ نمازوں کو ادا کرنے پر فقہاء کا اختلاف رائے
- ۶۲۰ موسیٰ علیہ السلام پر آزمائشیں
- ۶۲۰ سوال عصائے موسیٰ علیہ السلام پر جواب موزوں
- ۶۲۳ سورۃ الانبیاء
- ۶۲۴ ایک کھیت کے بارے میں سلیمان کا فیصلہ
- ۶۲۵ کسی کے مویشی کسی دوسرے کے کھیت میں چر جائیں
تو کیا فیصلہ ہوگا
- ۶۲۷ اجتماعی فیصلے
- ۶۲۹ سورۃ الحج
- ۶۳۰ قرآن میں سجدہ ہائے تلاوت کی تعداد
- ۶۳۱ سورۃ حج کے دوسرے سجدے میں اختلاف ائمہ
- ۶۳۲ مہفہ، مہفہ کو انسان قرار نہیں دیا جاسکتا
- ۶۳۳ انقضاء عدت کے لئے مہفہ اور مہفہ کا اعتبار نہ ہوگا
- ۶۳۶ زیادہ سے زیادہ مدت حمل دو یا چار سال ہے
- ۶۳۷ مردہ بچے کی پیدائش پر ماں کی عدت
ختم ہو جاتی ہے
- ۶۴۰ مکہ مکرمہ کی اراضی کا حکم اور اس کے مکانات
کو اجارے پر دینے کا بیان
- ۶۴۲ بقول امام ابو حنیفہ مکہ کے مکانات فروخت ہو سکتے ہیں اراضی نہیں

۶۳۳	مکان اجارہ پر دیا جا سکتا ہے
۶۳۴	الحاد کی تشریح
۶۳۵	فرضیت حج
۶۳۸	پیدل حج کرنے کا بیان
۶۵۱	حج کے اندر تجارت کرنے کا بیان
۶۵۱	اصل مقصود دینی منافع ہیں، دنیاوی منافع بالتبع ہیں
۶۵۲	ایام معلومات کا بیان
۶۵۳	ایام النحر
۶۵۴	ایام التشریق
۶۵۶	ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنے کا بیان
۶۵۸	قربانی کا گوشت کھانے کا بیان
۶۶۲	بائس اور فقیر میں فرق
۶۶۳	گوشت اور چرم قربانی کے احکام
۶۶۳	حج کے بعد میل کچیل دور کرنا
۶۶۵	نحر کی نذر پوری کریں
۶۶۷	طواف زیارت کا بیان
۶۶۹	طواف کو موخر نہ کرنے کا حکم
۶۷۱	بیت العتیق
۶۷۲	حلال جانور
۶۷۲	بت ناپاک ہیں
۶۷۳	جھوٹی گواہی کا بیان
۶۷۳	جھوٹی گواہی دینے کی سزا
۶۷۵	شعائر اللہ کا احترام
۶۷۷	قربانی کے اونٹ کی سواری کا بیان
۶۷۹	ہدی کے قربان ہونے کی جگہ کا بیان

- ۶۸۱ نحر کھڑا کر کے کیا جائے
- ۶۸۳ قربانی کے گوشت کا ذخیرہ کرنا جائز ہے
- ۶۸۵ قربانی کی روح تقویٰ ہے
- ۶۸۶ جانوروں کو مسخر کر دیا گیا ہے
- ۶۸۶ حالت امن میں تمام مذاہب کے معابد قابل احترام ہیں
- ۶۸۷ اسلامی اقتدار اقامت صلوٰۃ اور اداء زکوٰۃ کے نظام کا پابند ہو گا
- ۶۸۸ تمنائے رسولؐ میں ابلیس کی خلل اندازی
- ۶۹۰ منک کسے کہتے ہیں
- ۶۹۱ آیا قربانی واجب، سنت یا مستحب ہے؟
- ۶۹۲ قربانی کا حکم باقی ہے اور عتیرہ منسوخ ہے
- ۶۹۹ جہاد فی سبیل اللہ
- ۷۰۰ تمہارا نام مسلم رکھا گیا ہے
- ۷۰۳ سورۃ المؤمنون
- ۷۰۴ نماز میں خشوع و خضوع
- ۷۰۶ شرم و حیا
- ۷۰۷ نکاح متعہ کی تحریم
- ۷۰۸ نمازوں کی محافظت
- ۷۰۸ راہ خدا میں خرچ کرتے ہوئے بھی اللہ سے ڈرتے ہیں
- ۷۱۰ رات کو گیس ہانکنا شیوہ مومن نہیں

تقدیم

شریعت اکیڈمی نے ایک جامع منصوبہ کے تحت 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 جصاص کی تفسیر احکام القرآن کے پانچویں جلد پیش خدمت ہے۔ پانچویں جلد میں مصارفِ زکوٰۃ، حج کے ایام میں تجارت اور قربانی سے متعلق مسائل، قدیم مشرکانہ نظام کے کلی استیصال کے لئے تفصیلی ہدایات، حکمت تبلیغ، عشر، جزیہ، اہل ذمہ سے متعلق مسائل، حقوق والدین اور اخلاق و تمدن کے وہ بڑے بڑے اصول زیر بحث آئے ہیں جن پر نظام زندگی کو قائم کرنا مقصود تھا۔ سورہ انفال اس لحاظ سے اور بھی اہم ہے کہ اس میں اسلام کی پہلی جنگ پر مفصل تبصرہ کیا گیا ہے اور اس میں اسلامی ریاست کے دستوری قانون کی بعض دفعات، قانون صلح و جنگ، مال غنیمت، فلسفہ جہاد اور جہاد کے اغراض و مقاصد پر کافی حد تک تفصیلات موجود ہیں۔

امید ہے اسلامی قوانین کی حقیقی روح کو سمجھنے والے افراد کے لئے شریعت اکیڈمی کی یہ کاوش بار آور ثابت ہوگی۔

ڈاکٹر محمود احمد غازی

ڈائریکٹر جنرل شریعت اکیڈمی

سُورَةُ الْأَنْعَامِ

ظالموں کی ہم نشینی کی ممانعت

قولِ باری ہے (وَإِذَا كَرَأَيْتُ الَّذِينَ يَحُودُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ) اور اے محمد! جب تم دیکھو کہ لوگ ہماری آیات پر نکتہ چینیوں کو کہہ رہے ہیں تو ان کے پاس سے ہٹ جاؤ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ کو ان لوگوں سے دور ہٹ جانے کا حکم دیا جو اللہ کی آیات یعنی قرآن پر تکذیب اور حقارت کا اظہار کر کے نکتہ چینیوں کرتے ہیں، تاکہ اس کے ذریعے ان کے رویے پر اپنی نفرت کا اظہار ہو جائے نیز ان کی اس روش کی عملی طور پر تردید بھی ہو جائے جس کے نتیجے میں وہ اس سے باز آجائیں اور گفتگو کا موضوع بدل کر کوئی اور بات شروع کر دیں۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ جب ملحدین اور کفار کی طرف سے کفر اور شرک نیز خدا کے بارے میں گستاخی کا اظہار ہو اور ہمارے لیے اپنی جان کے خطرے کے پیش نظر ہاتھ اور زبان سے اس کی تردید ممکن نہ ہو اور ہم کسی طرح اس کا سدباب نہ کر سکیں تو ایسی صورت میں ان لوگوں کی ہم نشینی ترک کرنا فرض ہوگا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو جن باتوں پر عمل پیرا ہونے کا حکم دیا ہے ان پر عمل پیرا ہونا ہم پر بھی فرض ہے اللہ یہ کہ کوئی ایسی دلالت قائم ہو جائے جو کسی حکم کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ تخصیص ثابت کر دے، اس صورت میں اس حکم پر عمل کرنا ہم پر فرض نہیں ہوگا۔

قولِ باری ہے۔ (وَإِنَّمَا يَشِينُكَ الشَّيْطَانُ) اور اگر کبھی شیطان تمہیں بھلاوے میں ڈال دے (مراد یہ ہے کہ اگر شیطان کبھی تمہیں کسی اور مشغولیت کی بنا پر بھلاوے میں ڈال دے اور تم نسیان کی اس حالت میں ان کے پاس بیٹھے رہو اور وہ دریدہ ذہنی کرتے رہیں لیکن تمہیں ان کی مجالست کی ممانعت یاد نہ آئے تو اس صورت میں تم پر کوئی گرفت نہ ہوگی۔ پھر ارشاد ہوا (فَلَا تَقْعُدُوا بَعْدَ الذِّكْرِ)

مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ جس وقت یاد آجائے اس کے بعد پھر ایسے ظالم لوگوں کے پاس نہ بیٹھو۔
 یعنی جب تمہیں اللہ کی نہی یاد آجائے تو اس کے بعد ایسے ظالم لوگوں کے پاس نہ بیٹھو۔ اس میں تمام
 ظالم لوگوں کے پاس بیٹھنے کی ممانعت کے حکم میں عموم ہے خواہ ان کا تعلق اہل شرک و کفر سے ہو یا کسی
 اور مذہب کے پیروکاروں سے ہو، اس لیے کہ ظالم کا اسم ان تمام قسم کے لوگوں پر واقع ہوتا ہے۔ اس
 کی وجہ یہ ہے کہ ایک شخص میں اپنی جان خطرے میں پڑ جانے کے خوف سے ظالموں کی اس دریدہ منہی
 کو ہاتھ یا زبان سے روک دینے کی استطاعت نہ ہو اور دوسری طرف ان کی اس قبیح حرکت کے خلاف جہت
 قائم ہو چکی ہو تو اب کسی شخص کے لیے یہ بات جائز نہیں ہوگی کہ اس پر انھیں ٹوکے اور اپنی ناپسندیدگی کا
 اظہار کیے بغیر ان کی مجالست اختیار کرے خواہ وہ اس وقت اپنے اس ظالمانہ اور گستاخانہ رویے کا
 اظہار کر رہے ہوں یا نہ کر رہے ہوں۔ اس لیے کہ ایسے لوگوں کی مجالست کے سلسلے میں وارد نہی کے اندر
 عموم ہے۔ اگر کوئی شخص نفرت یا ناپسندیدگی کا اظہار کیے بغیر ان کی مجالست اختیار کر لیتا ہے تو وہ گویا ان
 کی اس غلط کاری پر اپنی رضا مندی کی ہر شرت کر دیتا ہے۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (لُعِنَ الَّذِينَ
 كَفَرُوا مِنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ) تا آخر آیت۔ اس آیت کی تفسیر میں مروی اقوال کا ہم نے پہلے ذکر
 کر دیا ہے۔ نیز یہ قول باری ہے (وَلَا تَشْرِكُوا إِلَٰهَ الَّذِي ظَلَمْتُمْ فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ) اور ظالموں
 کی طرف اپنے جھکاؤ کا اظہار نہ کرو کہ اس کی وجہ سے کہیں تمہیں آگ نہ چھو جائے۔

قول باری ہے (وَذُرِّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ كَيْفًا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ عَصَتْهُمْ أَعْيُنُهُمْ
 الْمُدِّيَا وَذَكَرَ بِهِ أَنْ تَبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ)۔ چھڑوان لوگوں کو جنہوں نے اپنے دین
 کو کھیل تماشہ بنا رکھا ہے اور جنہیں دنیا کی زندگی فریب میں مبتلا کیے ہوئے ہے ہاں مگر یہ قرآن سنا کر
 نصیحت اور تنبیہ کرتے رہو کہ کہیں کوئی شخص اپنے کرتوتوں کے وبال میں گرفتار نہ ہو جائے (فتادہ کا
 قول ہے کہ یہ آیت اس قول باری (أَقْبَلُوا الْمُشْرِكِينَ) کی بناء پر منسوخ ہو چکی ہے۔ مجاہد کا قول ہے
 کہ منسوخ نہیں ہوئی لیکن اس میں نہ ہدیا و ردھمکی کا پہلو موجود ہے جس طرح اس قول باری میں یہی پہلو
 پایا جاتا ہے۔ (ذُرِّنَا وَمَنْ خَلَقْتُمْ وَحِيدًا)۔ مجھے اپنی مخلوقات کے ساتھ تنہا چھوڑ دو)

تشریح تبسّل

قول باری (تَبْسَلَ) کے معنی قراء کے قول کے مطابق "توتھن" (گروئی لے کی جگہ) ہے جس
 مجاہد اور سدی کے قول کے مطابق "تَبْسَلَ" حوالے ہو جائے، اور فتادہ کے قول کے مطابق "تَبْسَلَ"

(پھنس جائے) ہے جبکہ حضرت ابن عباس کے قول کے مطابق "تفصیح" (ذلیل ہو جائے) ہے۔ ایک قول ہے کہ اس کے اصل معنی ارتہان یعنی گروہی لینے کے ہیں، ایک قول یہ بھی ہے کہ اصل معنی تحریم کے ہیں۔ محاورہ میں "اسد باسل" (یہاں ریشیر) اس لیے کہا جاتا ہے کہ شیر کا کیا ہوا شکار اس کے پاس گروہی ہو جاتا ہے اور اس کے ہاتھ سے نکل نہیں سکتا۔ ایک اور محاورہ ہے "هذا يسئل عليك" یعنی یہ چیز تم پر حرام ہے۔ اس لیے کہ اس چیز کو اسی شرط کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے۔ ایک محاورہ یہ بھی ہے "اعطى المراتى سلتنه" یعنی اس نے چھٹا پھونک کرنے والے کو اس کی اجرت دے دیا اس لیے کہ اس کا یہ عمل اجرت کی شرط کے ساتھ مشروط ہوتا ہے۔ متبسل کے معنی مستسلم کے ہیں۔ یعنی فرمانبردار اس لیے کہ اس کی حیثیت اس شخص جیسی ہوتی ہے جو فرمانبرداری کے اظہار کے ذریعے اپنے آپ کو مقید اور پابند بنا لیتا ہے۔

ابراہیم کی جستجوئے حق

قول باری ہے (قَلَّمَا جِئَ عَلَيْهِ اللَّيْلُ دَأَى كَوَّكِبًا قَالَ هَذَا رَيْحِي بِخَانِجِ) جب رات اس پر طاری ہوئی تو اس نے ایک تارا دیکھا، کہا یہ میرا رب ہے) اس کی تفسیر میں تین اقوال ہیں۔ ایک یہ کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے پہلی دفعہ تارے پر نظر پڑنے کی حالت میں یہ بات کہی تھی اور حیات پہلے سے ان کے دہم میں تھی نیز ان کے گمان میں چھائی ہوئی تھی اس پر استدلال کرتے ہوئے یہ فرمایا تھا اس لیے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی قوم ستاروں کے نام پر بت بنا کر ان کی پرستش کرتی تھی۔ وہ کہتے "یہ زحل کا بت ہے، یہ سورج کا، یہ مشتری کا، وغیرہ وغیرہ۔ دوسری تفسیر یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ نے یہ بات بانع ہونے سے پہلے فرمائی تھی یعنی اس وقت جب اللہ تعالیٰ نے ابھی آپ کی عقل اور سمجھ بوجھ میں وہ سختگی نہیں پیدا کی تھی جس کی بنا پر ایک شخص مکلف قرار پاتا ہے جب آپ نے اللہ تعالیٰ کی توحید پر دلالت کرنے والے واقعات و احوال کا مشاہدہ کیا اور آپ کے قلب و ذہن میں بہت سے سوالات پیدا ہوئے۔ نیز دل و دماغ میں ابھرنے والے خیالات و احساسات تھے آپ کے اندر غور و فکر کا زبردست داعیہ پیدا کر دیا تو اس وقت آپ نے یہ فقرہ کہا تھا۔ روایت میں ہے کہ آپ کی والدہ نے غم و غم کے خوف سے ایک غم کے اندر آپ کو جنم دیا تھا، غم و غم اس زمانے میں پیدا ہونے والے بچوں کو قتل کروا دیا کرتا تھا۔ جب آپ کی والدہ آپ کو غار سے باہر لے کر آئیں اور آپ نے اپنی آنکھوں سے آسمان پر بکھرے ہوئے تارے دیکھے تو اس وقت یہ فقرہ ادا

کیا تیسرا قول یہ ہے کہ یہ بات ایسی قوم کی بت پرستی کی تردید کرتے ہوئے نیز اپنی بیزارگی کا اظہار کرتے ہوئے فرمائی تھی۔ فقرے سے ہمزہ استفہام حذف کر دیا گیا ہے اور اصل فقرہ یہ ہے
(کیا یہ میرا رب ہے؟) شاعر کا قول ہے۔

۴ کذبتك وعینك امرأتی بواسطہ غلس الظلام من الریاب خیالاً
کیا تیری آنکھوں نے تجھ سے جھوٹ کہا یا تو نے واسطہ شہر میں تاریکی کے پردے میں ریاب (مجبور
کا نام) کی کوئی پرچھائیں دیکھی۔

کذبتك کے معنی ہیں "اکذبتك" ایک اور شاعر کا شعر ہے۔

۵ رفونی وقالوا یا خویلد لاتروع فقلت وانکرت الوجوه هم هم
انہوں نے میرے دل سے ڈر دو کر دیا اور کہنے لگا خویلد! خوفزدہ نہ ہو، میں نے نا آشنا
چہرے دیکھ کر کہا آیا یہ لوگ وہی ہیں۔

"ہم ہم" کے معنی ہیں "أهم ہم" (کیا یہ لوگ وہی ہیں)

قول باری ہے (لَا أُحِثُّ الْآفِلِينَ - ڈوب جانے والوں کا تو میں گرویدہ نہیں ہوں) آیت میں
یہ بتایا گیا ہے کہ یہ تارا رب نہیں ہے۔ اگر یہ رب ہوتا تو میں اس کا گرویدہ ہو جاتا اور اس کی تعظیم کرتا
جس طرح رب کی تعظیم کی جاتی ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے استدلال کا جو طریقہ اپنایا بکتا وہ
درست ترین اور واضح ترین طریقہ تھا۔ وہ اس طرح کہ جب آپ نے تارے کی بلندی اور اس کی روشنی
دیکھی تو آپ کا ذہن اس مقام پر پہنچ گیا جہاں اس کے متعلق آپ کی سوچ کا دھارا دو حصوں میں بیٹ
گیا یعنی آپ یہ فیصلہ نہیں کر پائے کہ اس پر کیا حکم لگایا جائے آیا اسے خالق اور رب مان لیا جائے
یا اسے مخلوق اور مرئوب کا درجہ دیا جائے۔ لیکن جب آپ نے اسے طلوع ہو کر غروب ہوتا ہوا دیکھا
نیز حرکت کرتا ہوا اور ایک مقام پر پہنچ کر ٹٹا ہوا پایا تو فوراً یہ فیصلہ دے دیا کہ یہ حادثہ ہے اس
لیے کہ حادثہ پر دلالت کرنے والی کیفیات اس کے اندر موجود تھیں، یہ رب نہیں ہو سکتا تھا۔ آپ
کو اس بات کا علم تھا کہ جو خود حادثہ ہو وہ دوسرے اجسام کو وجود میں لانے کی قدرت نہیں رکھتا
اس کے لیے ایسا کرنا محال ہوتا ہے۔ جس طرح اس تارے کے لیے حادثہ ہونے کی بنا پر ایسا
کرنا محال تھا۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اسی سوچ کے نتیجے میں اس تارے پر یہ حکم لگا دیا کہ حادثہ
ہونے پر نیز رب اور خالق نہ ہونے کے لحاظ سے وہ ان کی طرح تھا۔ پھر جب چاند طلوع ہوا اور حضرت
ابراہیم علیہ السلام نے اس کی حسامت، اس کی چمک، اور اس کی ضیا پاشی ستارے سے بالکل مختلف

پاٹی تو آپ کا ذہن اس نکتے پر آکر رک گیا کہ یہ میرا رب ہے، چنانچہ آپ نے زبان سے بھی فقرہ ادا کیا۔ لیکن جب آپ نے اس کی کیفیات کو بغور دیکھا اور اس کے احوال کا مشاہدہ کیا تو اسے بھی اس لحاظ سے تارے کا ہم جنس پایا کہ اس میں بھی حادث کی صفات یعنی طلوع و غروب، زوال اور ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف انتقال وغیرہ پاٹی جاتی ہیں۔ یہ دیکھ کر آپ نے اس پر بھی وہی حکم لگا دیا جو اس سے پہلے تارے پر لگا چکے تھے اگرچہ چاند ستارے کے مقابلہ میں زیادہ بڑا اور زیادہ روشن تھا۔ جسمت اور ضیاء پاشی میں ان دونوں کا فرق چاند پر حدوث کا حکم لگانے سے مانع نہیں ہوا اس لیے کہ آپ نے اس میں حدوث کی نشانیاں دیکھ لی تھیں۔ پھر جب آپ نے صبح کے وقت سورج کو پورے آب و تاب سے طلوع ہوتے دیکھا، اس کی جسمت، چمک اور تابانی دیکھی تو پکار اٹھے کہ یہ میرا رب ہے، اس لیے کہ ان اوصاف کے لحاظ سے وہ تارے اور چاند سے یکسر مختلف تھا۔ لیکن جب اسے ڈوبنا ہوا نیز ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہوتا ہوا دیکھ لیا تو اس پر بھی حدوث کا حکم عائد کر دیا اور اعلان کر دیا کہ یہ بھی ستارے اور چاند کی طرح ہے اس لیے کہ حدوث کی نشانیاں ان تینوں میں پاٹی جاتی تھیں۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس فکری سفر کا حال بتانے کے بعد فرمایا رُو تِلْكَ حُجَّتِكَ اَتَيْنَا هَا اِبْرَاهِيمَ عَلٰى قَوْمِهِ۔ یہ تھی ہماری وہ حجت جو ہم نے ابراہیم کو اس کی قوم کے مقابلہ میں عطا کی (اس میں توحید پر استدلال کے وجوب کی واضح ترین دلالت موجود ہے، نیز اس میں ان لوگوں کے قول کا بطلان بھی موجود ہے جو علم سے عاری ہونے کی بناء پر تقلید کے فائل ہیں۔ اس لیے کہ اگر کسی کے لیے تقلید پر اکتفا کر لینا جائز ہوتا تو حضرت ابراہیم علیہ السلام ان لوگوں سے بڑھ کر اس کے مستحق قرار پاتے۔

اگر تقلید بُدوے شیوہ شوب پیمبرمہ را احب دارفتے (اقبال)

لیکن جب آپ نے توحید باری پر استدلال کیا اور اپنی قوم کے مقابلہ میں اسے حجت کے طور پر پیش کیا تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ہمارے لیے بھی یہی بات لازم ہے۔ اللہ تعالیٰ نے دوسرے انبیاء کرام کے ساتھ حضرت ابراہیم کا ذکر کرتے ہوئے سلسلہ تلاوت میں فرمایا (اُولَئِكَ الَّذِيْنَ هَدٰى اللّٰهُ فَبِمَا هُوَ اَقْسَدُ لَہٗ۔ اے محمد! وہی لوگ اللہ کی طرف سے ہدایت یافتہ تھے، انہی کے راستہ پر تم چلو) اس کے ذریعے اللہ نے ہمیں بھی توحید پر استدلال کرنے اور کافروں کے مقابلہ میں اسے حجت اور دلیل کے طور پر پیش کرنے کے لیے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا طریقہ اپنانے کا حکم دے دیا۔ مذکورہ بالا اجرام فلکی کے احوال جس طرح اس پر دلالت کرتے ہیں کہ یہ مخلوق ہی خالق نہیں

ہی، مرلوب ہیں، رب نہیں ہیں، اسی طرح یہ اس پر بھی دلالت کرتے ہیں کہ کائنات میں جو چیز بھی ان جیسی صفات کی حامل ہوگی، یعنی ایک حالت پر اس کا دوام نہیں ہوگا بلکہ ایک حال سے دوسرے حال کی طرف انتقال، نیز آنے جانے اور گھٹنے بڑھنے کی کیفیات پائی جائیں گی، اسے خالق اور رب کے نام سے موسوم کرنا جائز نہیں ہوگا، بلکہ وہ مخلوق و مرلوب ہوگی۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ کی ذات کی طرف ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف انتقال نیز آنے جانے اور گھٹنے بڑھنے کی نسبت جائز نہیں اس لیے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے استدلال کا نتیجہ صریح یہ ہے کہ جو چیز ان صفات کی حامل ہوگی وہ حادث ہوگی۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جو شخص بھی ان کیفیات کی حامل ذات کی پرستش کرے گا وہ اللہ کی ذات و صفات سے بے خبر قرار پائے گا اس کی حیثیت ان لوگوں کی طرح ہوگی جنہوں نے کسی ستارے یا کسی مخلوق کی پرستش کی۔ اس پورے واقعہ میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ کماں عقل کی بنا پر پیغمبری کی آمد سے پہلے ہی اللہ تعالیٰ کی معرفت واجب تھی اس لیے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے انبیاء علیہم السلام کے دلائل کی سماعت سے پہلے ہی اللہ کی ذات کی معرفت پر استدلال کر لیا تھا۔

قول باری ہے (وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَا لَهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ. یہ تھی ہماری وہ حجت جو ہم نے ابراہیم کو اس کی قوم کے مقابلہ میں عطا کی) یعنی — واللہ اعلم — ستارے، چاند اور سورج کے حدود پر مذکورہ استدلال، نیز یہ کہ جو چیز حدود کی ان کیفیات کی حامل ہوگی جس طرح مذکورہ بالاتینوں اجرام فلکی حامل ہیں وہ اللہ اور معبود نہیں بن سکتی۔ پھر جب یہ بات ان لوگوں کے ذہنوں میں اتر گئی تو حضرت ابراہیم نے پوچھا (فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْعِلْمِ. بتاؤ، ہم دونوں فریقوں میں سے کون زیادہ بے خوفی اور اطمینان کا مستحق ہے) آیا وہ اس کا زیادہ مستحق ہے جو ایک اللہ کی عبادت کرتا ہے یا وہ جس نے مختلف الہ بنا رکھے ہیں؟ انہوں نے جواب دیا کہ وہ اس کا زیادہ مستحق ہے جو ایک اللہ کی عبادت کرتا ہے۔ اس طرح انہوں نے اپنی غلطی کا خود اعتراف

کر لیا اور ان پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کی حجت نام ہوگئی۔ ایک قول یہ ہے کہ انہوں نے حضرت ابراہیم علیہ السلام سے یہ کہا کہ تمہیں اس بات کا خوف نہیں کہ کہیں ہمارے معبود تمہیں تباہ نہ کر دیں اور تمہیں یا گل نہ بنا دیں؟ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جواب میں کہا کیا تمہیں اس بات کا خوف نہیں کہ تمہارے معبودان باطل اپنی پرستش کر کے تمہارے بڑے چھوٹے سب کو تباہی کے غار میں دھکیل دیں؟ اس طرح آپ نے ان کی طرف سے پیش کیے جانے والے استدلال کو باطل کر دیا اور انہوں نے جو دلیل آپ

کے خلاف استعمال کرنی چاہی تھی آپ نے پلٹ کر وہی دلیل ان کے خلاف استعمال کر لی۔ اور اپنی بات کے ذریعے ان کا قول باطل کر دیا۔

استدلال انبیاء

قول باری ہے (اُولَئِكَ الَّذِي هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدَا، اے محمد! وہی لوگ اللہ کی طرف سے ہدایت یافتہ تھے، انہی کے راستہ پر تم چلو) اللہ تعالیٰ نے ہمیں توحید باری پر استدلال کرنے کے لیے ان انبیاء کرام کا طریقہ اپنانے کا حکم دیا جن کا یہاں ذکر ہوا ہے۔ جیسا کہ ہم حضرت ابراہیم علیہ السلام کے استدلال کے متعلق پہلے ذکر کر آئے ہیں۔ اس آیت کے عموم سے انبیاء سے سابقہ کی شریعتوں کی پیروی کے لزوم پر استدلال کیا گیا ہے کہ آیت نے صرف توحید پر استدلال کے لیے سابقہ شریعتوں کی پیروی کی تخصیص نہیں کی بلکہ تمام باتوں میں ان کی پیروی لازم کر دی ہے۔ ہم نے اصول فقہ میں اس مسئلے پر سیر حاصل بحث کی ہے۔

رؤیت باری تعالیٰ

قول باری ہے (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ - نگاہیں اس کو نہیں پاسکتیں اور وہ نگاہوں کو پالیتا ہے) کہا جاتا ہے کہ ادراک کے اصل معنی لُحُوْق یعنی پالینے اور چالینے کے ہیں۔ مثلاً آپ کہتے ہیں "ادراک زمان المنصور" یا "ادراک ابا حنیفہ" (اس نے خلیفہ منصور کا زمانہ پایا تھا یا اس نے امام ابو حنیفہ کو پایا تھا) نیز "ادراک الطعام" (ادراک الذرع والشمرة) (طعام پک کر تیار ہونے کے مرحلے کو پہنچ گیا یا فصل پک گئی، پھل پک گئے) اسی طرح کہا جاتا ہے "ادراک الغلام" (گڑ کا بالغ ہو گیا) یعنی بالغ مردوں کی حالت کو پہنچ گیا۔ آنکھوں کا کسی چیز کو ادراک کرنے کے معنی ہیں کہ آنکھیں اس چیز تک چا پہنچیں اور آنکھوں کو اس کی رؤیت حاصل ہو گئی۔ اس لیے کہ اہل لغت کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے "ادراک بیصری شخصاً" (میں نے اپنی آنکھوں کے ساتھ ایک شخص کو چالیا) تو اس کے معنی ہیں کہ "میں نے اسے اپنی آنکھوں سے دیکھا" ادراک کو احاطہ کرنے کے معنی میں لینا درست نہیں ہے اس لیے کہ گھران تمام چیزوں کا احاطہ کیے ہوئے ہوتا ہے جو اس میں موجود ہوتی ہیں لیکن وہ ان چیزوں کا مدرک نہیں کہلاتا۔ اس لیے قول باری (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ) کے معنی یہ

ہیں کہ آنکھیں اسے دیکھ نہیں سکتیں۔ اس میں آنکھوں کے ذریعے روایت کی نفی کر کے اللہ تعالیٰ کی مدح سرائی کی گئی ہے جس طرح اس قول باری (لَا تَأْخُذُكَ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ) سے نہ اونگھ آسکتی ہے نہ نیند میں نیند اور اونگھ کی نفی کر کے اللہ کی تعریف کی گئی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات سے جس چیز کی نفی کر کے مدح سرائی کی ہو اس کی ضد کا اثبات ذم اور نقص کہلائے گا۔ اس لیے کسی حالت میں بھی اس کے نقیض یعنی ضد کا اثبات نہیں کیا جائے گا۔ جس طرح کہ اگر (لَا تَأْخُذُكَ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ) کی بناء پر صفت مدح کا استحقاق باطل ہو جاتا تو اس کے نتیجے میں ایسی صفت لازم آتی جو نقص پر دلالت کرتی۔ جب اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات سے روایت بصر کی نفی کر کے اپنی تعریف فرمائی ہے تو اب اس کی ضد اور نقیض کا کسی صورت میں بھی اثبات جائز نہیں ہوگا اس لیے کہ اس طرح ایسی صفت کا اثبات لازم آئے گا جو نقص پر دلالت کرنے والی ہوگی۔ اسی طرح یہ بھی درست نہیں کہ قول باری (وَجُودًا يُؤْمِنُ بِمَا صَدَقَ الرَّبُّ بِهَا نَاطِقًا) اس دن بہت سے چہرے ترد تازہ ہوں گے اور اپنے رب کی طرف نظر میں کیے ہوئے ہوں گے کی بناء پر آیت میں درج صورت کی تخصیص کر دی جائے اس لیے کہ نظر میں کسی معنی کا احتمال ہے۔ ایک معنی ثواب اور بدلے کے انتظار کے بھی ہیں۔ جیسا کہ سلف کی ایک جماعت سے مروی ہے جب اس آیت میں تاویل کا احتمال ہو اس کے ذریعے اس آیت کے حکم کی تخصیص درست نہیں ہوگی جس میں کسی قسم کی تاویل کی کوئی گنجائش نہیں اور نہ ہی اس کا احتمال۔ روایت ذات باری کے متعلق جو روایات منقول ہیں اگر وہ روایت اور اسناد کے لحاظ سے درست تسلیم کر لی جائیں تو ان میں مذکورہ روایت سے علم مراد ہوگا۔ یہ وہ علم ضرورت ہے جس کے متعلق نہ تو کوئی شبہ ہے اور نہ ہی اس پر کوئی اعتراض وارد ہوتا ہے اس لیے کہ لغت میں روایت بمعنی علم ایک مشہور امر ہے۔

مشیت الہی کا مفہوم

قول باری ہے (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا) اور اگر اللہ کی مشیت ہوتی تو یہ شرک نہ کرتے اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ انھیں زبردستی شرک کی ضد یعنی ایمان پر رکھتا چاہتا تو ہرگز شرک نہ کر سکتے۔ اس لیے کہ مشیت کا تعلق فعل کے ساتھ یہ ہوتا ہے کہ وہ فعل وجود میں آجائے نہ یہ کہ وہ فعل وجود میں نہ آئے۔ اس لیے یہاں مشیت کا متعلق محذوف ہے اور اس مشیت سے صرف وہ حالت مراد ہے جو شرک کی بناء پر شرک کے منافی ہوتی ہے اور جس میں ایک شخص بے بسی، درماندگی اور لاپرواہی

کی بنا پر شرک سے کنارہ کشی اختیار کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ایسی حالت پیدا کرتا نہیں چاہتا اس لیے کہ درج بالا طریقوں سے معصیت کے ارتکاب سے کسی کو روک دینا دراصل طاعت سے روک دینے اور آخرت میں ثواب و عقاب کے مفہوم کو باطل کر دینے کے مترادف ہے۔

بتوں کو برا بھلا نہ کہو

قول باری ہے (وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ اُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ اَلِيمٌ) یہ لوگ اللہ کے سوا جن کو پکارتے ہیں ان کو گالیاں نہ دو کہیں ایسا نہ ہو کہ یہ شرک سے آگے بڑھ کر جہالت کی بنا پر اللہ کو گالیاں دینے لگیں م سدی کا قول ہے کہ بتوں کو گالیاں نہ دو کہ پھر اس کے جواب میں مشرکین کو تمہارے لیے شریعت نازل کرنے والی ذات کے خلاف بدذاتی کا موقعہ ہاتھ آ جائے۔ ایک قول یہ ہے کہ تم بتوں کو برا بھلا نہ کہو کہ اس کے سبب پیدا ہونے والا غصہ ورجہ جہالت ان مشرکین کو اس ذات کے خلاف بدذاتی کرنے پر نہ اگسا دے جس کی تم بندگی کرتے ہو۔ اس کے اندر اس بات کی دلیل موجود ہے کہ حق پرست پر، سفہاء اور باطل پرستوں کے خلاف بدذاتی سے گریز کرنا لازم ہے۔ اس لیے کہ نادان لوگ مقابلے میں اس کے خلاف سب و شتم پر بہت جلد آتے ہیں گے جو بظاہر ان لوگوں کو معصیت پر آمادہ کرنے اور اکسانے کی ایک صورت ہے۔

احکام ذبیحہ

قول باری ہے۔ قُلُوا مَسَاءُ ذِكْرًا اسْمُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ اِنَّ كُنْتُمْ بآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ پھر اگر تم لوگ اللہ کی آیات پر ایمان رکھتے ہو تو جس جانور پر اللہ کا نام لیا گیا ہو اس کا گوشت کھانے آیت کا ظاہر تو امر کی صورت میں ہے لیکن اس کے معنی اباحت کے ہیں۔ جس طرح یہ قول باری ہے (وَإِذَا خَلْتُمْ ذَا صَطَادٍ وَاجِبٍ تَمِ اجْرَامِ كَهَوْلٍ دُو تُو پھر شکار کرو) یا (فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانكسِرُوا فِي الْأَرْضِ) جب جمعہ کی نماز پڑھ لی جائے تو پھر زمین میں بکھر جاؤ) آیت زیر بحث میں امر کے صیغے سے اباحت اس وقت مراد ہوگی جب تلذذ اور لطف اندوزی کی خاطر گوشت خوری مقصود ہو۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اگر کوئی شخص گوشت خوری سے اللہ کی اطاعت میں مدد حاصل کرے تو اسے اس بات کی ترغیب دی گئی ہے کہ اس سلسلے میں اسے اللہ کی طرف سے اجازت کی صحت پر یقین رکھنا چاہیے اس صورت میں اس کی یہ گوشت خوری ایجر کا باعث بنے گی۔ بعض

حضرات کا قول ہے کہ (اِنَّ كُنْتُمْ بِاَيَاتِنَا مِنْهُ مُشْرِكِينَ) ایسے جانور کے گوشت کی ممانعت پر دلالت کرتا ہے جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اس لیے کہ یہ فقرہ اس قسم کی گوشت خوری میں مشرکین کے خلاف چلنے کا مقتضی ہے۔ قول باری (ذِكْرَ اسْمِ اللّٰهِ عَلَيْهٖ) تمام اذکار کے لیے عموم ہے یعنی اس میں اللہ کے نام لینے کی تمام صورتیں آجاتی ہیں۔ اگر غاصب غصب شدہ بکری کو ذبح کر دے یا کوئی شخص غصب شدہ چھری کے ذریعے کوئی جانور حلال کر دے تو اس قسم کے ذبیحہ کا گوشت کھالینے کے جواز پر اس آیت سے استدلال کیا گیا ہے اس لیے کہ حکم الہی ہے (ذَكُّوْا صَمًا ذِكْرَ اسْمِ اللّٰهِ عَلَيْهٖ) اس بنا پر بکری کے مالک کو اس کا گوشت کھالینا جائز ہے کیونکہ اس پر ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لیا گیا ہے۔

قول باری ہے (وَذُرُوْا ظُلُمًا لِّاٰثِمٍ وَّ بَاطِنًا لِّمُكْمَلٍ كُنَّا هُمْ اَوْ رُحَمَآءُ) گناہوں سے بھی) ضحاک کا قول ہے کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ کھلم کھلا زنا کاری کو گناہ سمجھتے تھے لیکن خفیہ طور پر اس فعل بد کے ارتکاب کو گناہ نہیں خیال کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَذُرُوْا ظُلُمًا لِّاٰثِمٍ وَّ بَاطِنًا لِّمُكْمَلٍ) اس میں ہر ایسے فعل سے جو نفظ اثم کے تحت آتا ہو علانیہ طور پر باز رہنے کے حکم میں عموم ہے اور خفیہ طور پر بھی۔ یہ آیت شراب کی تحریم کی بھی موجب ہے اس لیے کہ قول باری ہے (رَيْبُ سَمُوْنًا نَّكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيْهِمَا اٰثِمٌ كَبِيْرٌ) آپ سے شراب اور جوئے کے متعلق پوچھتے ہیں، آپ کہہ دیجیے کہ ان دونوں چیزوں میں بہت بڑا گناہ ہے۔ آیت زیر بحث میں کھلم کھلا ہوں سے افعال مراد ہو سکتے ہیں جو اعضاء و جوارح کے ذریعے کیے جائیں اور چھپے گناہوں سے ایسے امور مراد لیے جائیں جن کا تعلق دل کے ساتھ ہوتا ہے یعنی ایسے اعتقادات و جذبات اور تصورات و خیالات سے دل کو پاک رکھنا جن کی شریعت میں ممانعت کر دی گئی ہے۔

ذبیحہ پر ترک سہیبہ اور اقوال فقہاء

قول باری ہے (وَلَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَاِنَّهٗ لَفِسْقٌ) اور جس جانور کو اللہ کا نام لے کر ذبح نہ کیا گیا ہو اس کا گوشت نہ کھاؤ، ایسا کھانا فسق ہے) آیت میں ایسے جانور کا گوشت کھانے کی ممانعت ہے جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ اس بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب، امام مالک اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر مسلمان ذبح کرتے وقت جان بوجھ کر بسم اللہ نہ پڑھے تو اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا اگر بھول کر بسم اللہ

چھوڑے تو اس کا گوشت کھا لیا جائے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ دونوں صورتوں میں گوشت کھالیا جائے گا۔ اوزاعی سے بھی اسی قسم کا قول منقول ہے۔ جو شخص بھول کر بسم اللہ نہ پڑھے تو ایسے ذبیحہ کے گوشت کے متعلق بھی اختلاف رائے ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، مجاہد، عطاء، سعید بن المسیب، ابن شہاب اور طاؤس سے مروی ہے کہ اگر کوئی شخص جانور ذبح کرتے وقت بسم اللہ پڑھنا بھول جائے تو اس کا گوشت کھالینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ حضرت علیؓ کا قول ہے کہ ایسا ذبیحہ ملت اسلامیہ کے مطابق ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ مسلمان کے دل میں اللہ کی یاد ہوتی ہے۔ آپ کا یہ قول بھی ہے کہ جس طرح شرک کی صورت میں اللہ کے نام کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ اسی طرح ملت اسلامیہ پر ہوتے ہوئے اللہ کا نام بھول جانے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا۔ عطاء کا قول ہے کہ المسلم اللہ کے ناموں میں سے ایک نام ہے اس لیے مسلمان کے نام المسلم میں خود اللہ کے نام کا ذکر موجود ہے، المؤمن بھی اللہ کا ایک نام ہے اس لیے ذبح کرنے والے کے نام المؤمن میں اللہ کے نام کا ذکر موجود ہے۔

ابن عمر کا خیال

ابو خالد الاسم نے ابن عجلان سے روایت کی ہے، انھوں نے نافع سے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اپنے ایک غلام سے جب وہ جانور ذبح کرنے لگا، فرمایا "اللہ کے بندے، بسم اللہ پڑھ لو" غلام نے جواب دیا: میں نے پڑھ لیا ہے۔ حضرت ابن عمرؓ نے اس سے پھر یہی کہا، اس نے پھر یہی جواب دیا، تیسری دفعہ بھی آپ نے اس سے یہی کہا اور اس نے یہی جواب دیا۔ جب اس نے جانور ذبح کر لیا تو حضرت ابن عمرؓ نے اس کا گوشت نہیں کھایا۔ یونس بن عبید نے قریش کے ایک آزاد کردہ غلام سے روایت کی ہے، اس نے اپنے دامد سے، کہ وہ حضرت ابن عمرؓ کے ایک غلام کے پاس سے گزرے تھے جو ایک قصاب کی دکان پر کھڑا تھا۔ قصاب نے ایک بکری ذبح کی کھتی لیکن بسم اللہ پڑھنا بھول گیا تھا، حضرت ابن عمرؓ نے اسے وہاں کھڑا کر کے یہ حکم دیا تھا کہ جب کوئی شخص گوشت خریدنے آئے تو اسے میری طرف سے کہہ دینا کہ اس شخص نے بکری درست طریقے سے ذبح نہیں کی ہے اس لیے اس کا گوشت نہ خریدو۔ شعبہ نے حماد سے روایت کی ہے اور انھوں نے ابراہیم نخعی سے کہ ایک شخص جانور ذبح کرتا ہے لیکن بسم اللہ پڑھنا بھول جاتا ہے تو مجھے یہ بات زیادہ پسند ہے کہ اس کا گوشت نہ کھایا جائے۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت ایسے جانور کے گوشت کی تحریم کی موجب ہے جس پر

اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو خواہ جان بوجھ کر نہ لیا گیا ہو یا بھول جانے کی بنا پر ایسا ہوا ہو۔ تاہم ہمارے پاس ایسی دلالت موجود ہے جو یہ نشاندہی کرتی ہے کہ آیت میں نسیان مراد نہیں ہے۔ یعنی نسیان کی بنا پر اگر بسم اللہ نہ پڑھی جائے تو اس سے گوشت کی حلت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ البتہ جو لوگ جان بوجھ کر بسم اللہ نہ پڑھنے کی صورت میں بھی اس ذبیحہ کے گوشت کی حلت کے قائل ہیں ان کا قول آیت کے خلاف ہے۔ آیت کے حکم پر عمل پیرا ہونے کے لیے ایسے لوگوں کے پاس کوئی صورت باقی نہیں رہ جاتی۔ علاوہ انہیں یہ قول ان تمام آثار و آیات کے خلاف جاتا ہے جن میں شکار اور ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنے کا ایجاب مردی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت میں نہی کے حکم سے وہ جانور مراد ہیں جنہیں مشرکین ذبح کرتے تھے اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو شریک نے سماک بن حرب سے نقل کی ہے۔ انہوں نے عکرمہ سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ آپ نے فرمایا: مشرکین یہ کہا کرتے تھے کہ جس جانور کو تمہارا رب قتل کرے اور وہ مر جائے اس کا گوشت تو تم نہیں کھاتے ہو لیکن جو جانور تم خود قتل کرو اور ذبح کر لو اس کا گوشت کھا لیتے ہو۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ **لَا تَأْكُلُوا مِمَّا كَفَرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ** حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اس سے مراد مراد ہے۔ اس پر سلسلہ تلاوت میں یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے **لَيُجَادِلُوكُمْ**۔ شیاطین اپنے ساتھیوں کے دلوں میں شکوک و اعتراضات اتقا کرتے ہیں تاکہ وہ تم سے جھگڑا کریں) جب یہ آیت مردانہ زبان جانوروں کے بارے میں ہے جنہیں مشرکین ذبح کرتے تھے تو اس کا حکم ان ہی صورتوں تک محدود رہے گا۔ اس میں مسلمانوں کے ہاتھوں ذبح ہونے والے جانور داخل نہیں ہوں گے۔ اس سے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر آیت کا نزول کسی خاص سبب کے تحت ہوا ہو تو اس سے اس کے حکم کو اسی سبب کے اندر محدود کر دینا لازم نہیں آتا بلکہ حکم کے عموم کا اعتبار کیا جاتا ہے جب کہ حکم میں سبب سے بڑھ کر عموم موجود ہو۔ اگر آیت میں مشرکین کے ہاتھوں ذبح شدہ جانور مراد ہوتے تو اللہ تعالیٰ ان کا ضرور ذکر کرتا۔ اور صرف ترک سمیہ کے ذکر پر اقتصار نہ کرتا۔ جبکہ ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ مشرکین اپنے ذبائح پر اللہ کا نام لے بھی لیں پھر بھی ان کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔ علاوہ انہیں آیت میں مشرکین کے ذبائح مراد ہی نہیں ہیں اس لیے کہ ان کے ہاتھوں ذبح ہونے والے جانوروں کا گوشت کسی صورت میں بھی نہیں کھایا جاتا خواہ انہوں نے ان پر اللہ کا نام لیا ہو یا نہ لیا ہو۔ اللہ تعالیٰ نے ایک دوسری آیت میں مشرکین کے ہاتھوں ذبح ہونے والے

جانوروں کی تحریم کو مخصوص طریقے سے بیان کر دیا ہے چنانچہ ارشاد ہے (وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصَبِ
اور ایسا جانور جو کسی آستانے پر ذبح کیا گیا ہو) نیز اگر آیت میں مردار یا مشرکین کے ہاتھوں ذبح
ہونے والے جانور مراد ہوں پھر بھی ترکِ تسمیہ کی بنا پر ذبح کے عدم جواز پر آیت کی دلالت قائم رہے گی
اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ترکِ تسمیہ کو ذبح ہونے والے جانور کے مردار ہونے کی علامت قرار دیا
ہے۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ ہر ایسا جانور جسے ذبح کرتے وقت اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو وہ مردار
ہے۔ علاوہ ازیں حضرت ابن عباس سے ایک اور روایت بھی منقول ہے جو اس پر دلالت کرتی
ہے کہ آیت میں تسمیہ مراد ہے کافر کا ذبح جو مراد نہیں ہے۔

یہ روایت اسرائیل تے سماک سے کی ہے۔ انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت
ابن عباس سے کہ انھوں نے قولِ باری (وَأَنْتَ الشَّيَاطِينِ كَيْدُ حُونَ إِلَى أُولِيَاءِهِمْ) کی تفسیر
میں فرمایا: مشرکین کہا کرتے تھے کہ جس جانور پر اللہ کا نام لیا جائے اس کا گوشت نہ کھاؤ، اور جس
پر اللہ کا نام نہ لیا جائے اس کا گوشت کھاؤ، اس پر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہوا (وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا
كُرِهِيَ كُرَاهًا سَمِ اللَّهِ عَلَيْهِ) اس روایت میں حضرت ابن عباس نے یہ بتایا کہ مشرکین
کی طرف سے جھگڑا ترکِ تسمیہ کے بارے میں تھا، جبکہ آیت کا نزول تسمیہ کے ایجاب کے سلسلہ
میں ہوا، اس کا نزول نہ تو مشرکین کے ہاتھوں ذبح ہونے والے جانوروں کے بارے میں ہوا اور
نہ مردار ہی کے بارے میں۔ جان بوجھ کر ترکِ تسمیہ کی بنا پر ذبح کا عمل فاسد ہو جاتا ہے اس پر
یہ قولِ باری (يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أَحَلَّ لَكُمْ الْطَيِّبَاتِ وَمَا
عَلَّمْتُكُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلَّبِينَ۔ لوگ پوچھتے ہیں کہ ان کے لیے کیا حلال کیا گیا ہے، کہو
تمہارے لیے ساری پاک چیزیں حلال کر دی گئی ہیں اور حین شکاری جانوروں کو تم نے سدھا یا ہو
تا قولِ باری (وَأَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ۔ البتہ اس پر اللہ کا نام لے لو) یہ تو واضح ہے کہ
آیت میں صیغہ امر ہے جو ایجاب کا مقتضی ہوتا ہے۔

نیز یہ کہ کھانے والے پر اللہ کا نام لینا واجب نہیں ہے، اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ
شکار کے دوران اللہ کا نام لینا مراد ہے۔ آیت میں جن سائلین کا ذکر ہے وہ سب مسلمان تھے انھیں
شکار کا گوشت کھانے کی تسمیہ کی شرط پر اجازت دی گئی اس پر یہ قولِ باری دلالت کرتا ہے :
(فَأَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافٍ تَمَّ أَنْهَبِينَ كَهْرُ كَرَّ كَسَّ) ان پر اللہ کا نام لیا کرو یعنی انھیں
نخر یعنی ذبح کرنے کی حالت میں اس لیے کہ قولِ باری ہے (فَأَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافٍ تَمَّ أَنْهَبِينَ كَهْرُ كَرَّ كَسَّ) ان پر اللہ کا نام لیا کرو یعنی انھیں

کے پہلو زمین پر ٹپک جائیں) حرف فاء تعقیب کا مفہوم ادا کرتا ہے سنت کی جہت سے اس پر حضرت عدی بن حاتم کی حدیث دلالت کرتی ہے۔ آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کتے کے پکڑے ہوئے شکار کے متعلق پوچھا تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے جواب میں فرمایا تھا (اذا ارسلت کلبک المعتمد و ذکرک اسم اللہ علیہ فکل اذا أمسک علیک، وان وجدت معہ کلبا اخر و قد قتلته للتاکلہ فانما ذکرک اسم اللہ علی کلبک و لم تذکر علی غیروہ۔ جب تم اپنا سدھا یا ہوا کتا شکار پر چھوڑو اور اس پر اللہ کا نام لے لو، تو اس شکار کا گوشت کھا لو جب کتا وہ شکار تمہارے لیے پکڑ رکھے، اگر تم اپنے کتے کے ساتھ کوئی اور کتا دیکھو جبکہ شکار قتل ہو چکا ہو تو اس کا گوشت نہ کھاؤ، اس لیے کہ تم نے تو صرف اپنے کتے پر اللہ کا نام لیا تھا دوسرے کتے پر نہیں لیا تھا) حضرت عدی مسلمان تھے، آپ نے انھیں کتا چھوڑنے وقت بسم اللہ پڑھنے کا حکم دیا تھا اور بسم اللہ نہ پڑھنے کی صورت میں انھیں یہ کہہ کر شکار کا گوشت کھانے سے روک دیا تھا کہ (فلان تاکلہ فانما ذکرک اسم اللہ علی کلبک، تو نہ کھا اسے بے شک تو نے اپنے کتے پر بسم اللہ پڑھی ہے) زیر بحث آیت اس جانور کا گوشت کھانے سے نہی کی مقتضی ہے جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اور ترک تسمیہ سے نہی کی بھی مقتضی ہے۔ اس نہی کی تاکید پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (وَ اِنَّہٗ لَفِسْقٌ اِیَّاکُمْ فَاَسْتَوْصُوا) یہ حکم دونوں صورتوں کی طرف راجح ہے یعنی ترک تسمیہ کی طرف اور اکل کی طرف بھی۔ یہ قول باری اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ یہاں وہ صورت مراد ہے جس میں جانور چھو کر بسم اللہ نہ پڑھا گیا ہو اس لیے کہ بھول جانے والے انسان کو فسق کا نشان لگانا درست نہیں ہوتا۔ اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے عبدالعزیز الدردراوردی نے ہشام بن عروہ سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت عائشہ سے نقل کی ہے کہ لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا "جب ہم بدوؤں کے ہاں رات گزارتے ہیں تو یہ لوگ ہمیں کھانے میں گوشت پیش کرتے ہیں۔ چونکہ کفر سے ان کا زمانہ قریب ہے، اس لیے ہمیں پتہ نہیں چلتا کہ آیا انھوں نے جانور ذبح کرتے وقت بسم اللہ پڑھا ہے یا نہیں؟" آپ نے جواب میں فرمایا (سما علیہ اللہ و کلاوا)، اس پر اللہ کا نام لے کر سے کھا لو اگر تسمیہ ذبح کی شرط نہ ہوتی تو آپ سائلین سے یہ فرماتے کہ ترک تسمیہ سے تم پر کوئی گناہ لازم نہیں آتا، لیکن آپ نے انھیں کھانے کا حکم دیا۔ اس لیے کہ نبیادی بات یہ ہے کہ مسلمانوں کے معاملات کو جو ازاد صحت پر محمول کیا جاتا ہے۔ فساد اور عدم جواز پر کسی دلالت کی بناء پر ہی محمول کیا جاتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت میں اگر کسی مسلمان کا ترکِ تسمیہ مراد ہوتا تو جو شخص ایسے گوشت کا کھانا مباح سمجھتا ہے وہ ضرور فاسق کہلاتا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمادیا (وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ) اب حیب کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ جان بوجھ کر بسم اللہ نہ پڑھنے والا مسلمان فسق کی علامت کا مستحق قرار نہیں پاتا تو اس سے دلالت حاصل ہوئی کہ آیت میں ترکِ تسمیہ مراد نہیں ہے بلکہ مردار یا مشرکین کے ہاتھوں ذبح ہونے والے جانور مراد ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظاہر قول باری (وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ) مسلمانوں اور غیر مسلموں سب کی طرف راجح ہے۔ اگر ان میں سے بعض کی تخصیص پر دلالت قائم ہو جاتی ہے تو یہ دلالت ذبح کے سلسلے میں مسلمان پر تسمیہ کے ایجاب کے بارے میں آیت کے حکم کے بقا کے لیے مانع نہیں ہوگی۔ نیز ہم یہ کہتے ہیں کہ جو شخص تسمیہ کے وجوب کا اعتقاد رکھنے کے باوجود اسے جان بوجھ کر ترک کر دیتا ہے وہ فاسق ہے، اسی طرح اس شخص پر بھی فسق کی علامت چسپاں ہو جائے گی جو اس اعتقاد کے باوجود اس قسم کے ذبیحہ کا گوشت کھائے گا اس لیے کہ تسمیہ ذبح کی شرط ہے لیکن جو شخص یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ اس حکم کا تعلق مردار سے ہے یا مشرکین کے ہاتھوں ذبح ہونے والے جانوروں سے ہے، مسلمانوں کے ذیابح سے نہیں ہے وہ فاسق نہیں کہلائے گا اس لیے کہ آیت کے حکم کی تاویل کی بناء پر اس سے فسق کی علامت زائل ہو جائے گی۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جب تسمیہ ایک ذکر کا نام ہے ذبح کے عمل کے دوران اور اس کی انتہا پر اس کا موجود ہونا واجب نہیں ہوتا تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ ابتداء میں بھی یہ واجب نہ ہو، اگر یہ واجب ہوتا تو پھر جان بوجھ کر ترک کرنے والے اور بھول کر ترک کرنے والے دونوں کا حکم یکساں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض نے جس قیاس کا ذکر کیا ہے وہ محض ایک دعویٰ ہے۔ اس قیاس کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔ اس لیے اس کا جواب دینا ضروری نہیں ہے۔ علاوہ ازیں ایمان، شہادتین، تلبیہ اور استیذان وغیرہ کی صورتوں میں اس قیاس کا انتقاض لازم آتا ہے۔ وہ اس طرح کہ ان امور میں نہ بقا کے دوران وجوب ہے اور نہ ہی انتہا میں لیکن اس کے باوجود ابتداء میں اس کا وجوب ہے۔

ہم نے جو یہ کہا ہے کہ بھول کر اگر بسم اللہ پڑھنا رہ جائے تو یہ ذبح کی صحت کو مانع نہیں ہوتا اس کی وجہ یہ قول باری ہے (وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرِ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ) اس میں عداً ترکِ تسمیہ کرنے والوں کو خطاب ہے، بھول کر ترکِ تسمیہ کرنے والوں کو خطاب نہیں ہے۔ سلسلہ تلامذت میں قول باری (وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ) بھی اس پر دلالت کرتا ہے فسق اس شخص کی

صفت نہیں بن سکتا جو بھول کر ترک تسمیہ کا ترکب بنا ہو، دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ بھول جانے والا شخص نسیان کی حالت میں بسم اللہ پڑھنے کا مکلف ہی نہیں ہوتا۔ اور اسی نے عطار بن ابی رباح سے، انہوں نے عبید بن عمیر سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: *تجاوزا ذالذی عن امتی الخطاء والنسیان وما استکدرہوا علیہ*۔ اللہ نے میری امت سے خطا اور نسیان کی بنا پر سزا دہرنے والے افعال کا گناہ معاف کر دیا ہے۔ اسی طرح اس فعل کا گناہ بھی جس پر مجبور کیا گیا ہو جب بھول جانے والا شخص بسم اللہ پڑھنے کا مکلف ہی نہیں تھا تو اس نے گویا ذبح کا عمل اسی طریقے پر سہرا انجام دیا جس کا اسے حکم ملا تھا اس لیے ترک تسمیہ اس کے اس عمل کو فاسد نہیں کرے گا۔ اس پر دوبارہ ذبح کے عمل کو لازم کرنا درست نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ اس عمل کو دوبارہ بروئے کار لانے کا وقت نہیں رہا۔ بھول کر ترک تسمیہ کی صورت نماز میں بکھیرا یا وضو وغیرہ بھول جانے کی طرح نہیں ہے۔ اس لیے کہ نماز کی صورت میں اسے یہ باتیں یاد آ جانے پر ایک بار اور فرض اس پر لازم ہو جاتا ہے لیکن ذبح کی صورت میں بھول جانے والے پر کسی اور فرض کا لزوم درست نہیں ہوتا اس لیے کہ اس وقت تک ذبح کا محل و مقام ختم ہو جاتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ بسم اللہ پڑھنا اگر شرعی ذبح کی شرط ہوتا تو نسیان کی بنا پر اس کا سقوط لازم نہ آتا جس طرح ذبح کرنے والا اور ذبح یعنی گردن کی رگیں نہ کٹے تو ذبح کا عمل واقع نہیں ہوتا۔ یہ سوال دونوں گروہوں سے کیا جاتا ہے، جو لوگ سرے سے تسمیہ کو ساقط کر دینے کے قائل ہیں ان سے بھی اور جو لوگ نسیان کی حالت میں اسے واجب کرتے ہیں ان سے بھی، جو لوگ تسمیہ کے ساقط کے قائل ہیں وہ ہمارے خلاف یہ استدلال پیش کرتے ہیں کہ ہم سب نسیان کی حالت میں متفقہ طور پر ترک تسمیہ کے جواز کے قائل ہیں جبکہ نسیان ذبح کی شرطوں کو ساقط نہیں کرتا۔ جس طرح ذبح کے عمل میں اور ذبح کو قطع نہ کرنے سے یہ عمل وقوع پذیر نہیں ہوتا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ ذکاۃ یعنی ذبح میں تسمیہ شرط نہیں ہے۔ جو لوگ نسیان کی حالت میں بھی تسمیہ کے وجوب کے قائل ہیں وہ اسے اس صورت کے مشابہ قرار دیتے ہیں جس میں ذبح کرنے والا حلقوم اور گردن کی رگیں بھول کر یا جان بوجھ کر نہ کٹے یہ بات ذبح کی صحت کے لیے مانع ہوتی ہے۔ جن لوگوں نے بسم اللہ پڑھنے کی فریضیت کو سرے سے ساقط کر دیا ہے ان سے وہ سوال درست نہیں ہے جو معترض نے اٹھایا ہے۔ اس لیے کہ ان لوگوں کے خیال میں ترک کلام نماز میں فرض ہے۔ اسی طرح وضو

کرنا بھی نماز کا ایک فرض ہے۔ یہ دونوں چیزیں نماز کی شرائط میں داخل ہیں۔ پھر ان لوگوں نے بھول کر وضو نہ کرنے والے اور بھول کر نماز میں گفتگو کرنے والے کے درمیان فرق کیا ہے۔ یعنی پہلی صورت میں نماز نہیں ہوگی اور دوسری صورت میں نماز فاسد نہیں ہوگی بلکہ درست ہو جائے گی اسی طرح روزے کی صحت کے لیے نیت شرط ہے نیز کھانا پینا چھوڑے رکھنا بھی روزے کی صحت کی شرط ہے۔ اگر ایک شخص بھول کر روزے کی نیت نہیں کرتا تو اس کا روزہ درست نہیں ہوگا لیکن اگر وہ بھول کر کھا لیتا ہے تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ یہ سوال سائل کے بیان کردہ اصل اور قاعدہ کی روشنی میں منتقص ہو جاتا ہے۔

جو لوگ نسیان کی حالت میں بھی تسمیہ کے وجوب کے قائل ہیں اور انھوں نے اس پر گردن کی رگوں کے ترک قطع سے استدلال کیا ہے ان سے بھی یہ سوال درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ گردن کی رگوں کو کاٹ دینا ہی ذبح کی صورت ہے جو جانور کی طبعی موت کے منافی ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے ذبیحہ اور مدار کے درمیان فرق واقع ہوتا ہے۔ اس عمل کے لیے تسمیہ کی شرط اس بنا پر نہیں ہے کہ یہ نفس ذبح ہے یعنی بسم اللہ پڑھنا ہی ذبح کا عمل کہلاتا ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ یاد ہونے کی صورت میں ذبح کرنے والا اس کے پڑھنے کا پابند ہے۔ یاد نہ ہونے کی صورت میں وہ اس کا پابند نہیں ہے۔ اس لیے نسیان کی بنا پر بسم اللہ نہ پڑھنا شرعی جواز کے وجود میں آجائے کے لیے مانع نہیں بنا۔ اس بنا پر یہ دونوں صورتیں ایک دوسرے سے مختلف ہو گئیں۔

یتوں کے پڑھانے

قول باری ہے (وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَذَا لِشُرَكَائِنَا۔ ان لوگوں نے اللہ کے لیے خود اسی کی پیدا کی ہوئی کھیتوں اور مویشیوں میں سے ایک حصہ مقرر کیا ہے اور کہتے ہیں یہ اللہ کے لیے ہے، بزعم خود، اول یہ ہمارے پڑھائے ہوئے شریکوں کے لیے ہے) تا آخر آیت۔ حرت کھیتی کہتے ہیں اور اس زمین کو جسے زراعت کے لیے تیار کیا جاتا ہے۔ حضرت ابن عباس اور قتادہ کا قول ہے کہ گمراہ لوگوں کے ایک ٹولے نے اپنی کھیتوں اور مویشیوں میں سے ایک حصہ اللہ کے لیے اور ایک حصہ اللہ کے شریکوں کے لیے مقرر کر لیا اگر شریکوں کے لیے مقرر کردہ حصے میں سے کچھ اللہ کے لیے مقرر کردہ حصے کے ساتھ مل جاتا تو وہ اسے اپنے شریکوں پر بٹا دیتے۔ اگر انھیں کبھی قحط کا سامنا ہوتا تو اللہ تعالیٰ

کے لیے مقرر کردہ حصے کو اپنے استعمال میں لاتے لیکن شریکوں کے لیے مقرر کردہ حصے کو ہاتھ نہ لگاتے، اسے اسی طرح باقی رہنے دیتے۔ ایک قول یہ ہے کہ اگر بتوں کے لیے مقرر کردہ حصہ ضائع ہو جاتا تو اس کے بدل کے طور پر اللہ کے لیے مقرر کردہ حصہ لے لیتے لیکن اگر اللہ کا حصہ ضائع ہو جاتا تو اس کی جگہ بتوں کا حصہ بدل کے طور پر نہ رکھتے، حسن اور سدی سے یہی روایت ہے۔ ایک اور قول کے مطابق اللہ کے لیے مقرر کردہ حصے میں سے لے کر اپنے بتوں پر خرچ کرتے تھے لیکن بتوں کے لیے مقرر کردہ حصے میں سے اللہ کے لیے خرچ نہ کرتے۔ بتوں کو ان کے شریکوں کے نام سے موسوم کیا گیا اس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے اپنے اموال کا ایک حصہ بتوں کے نام وقف کر دیا تھا یہ حصہ ان بتوں پر صرف ہوتا تھا اس طرح انھوں نے اپنے بتوں کو کبھی اپنے مال و دولت میں حصہ دار بنا لیا تھا۔

قول باری ہے (وَقَالُوا هَذِهِ الْأَنْعَامُ ذَاتٌ حِسَابٍ) کہتے ہیں یہ جانور اور یہ کھیت محفوظ ہیں) ضحاک کا قول ہے کہ حرث سے وہ کھیتی مراد ہے جسے وہ بتوں کے لیے وقف کر دیتے تھے۔ پہلی آیت میں مذکورہ انعام سے وہ جانور مراد ہیں جنہیں کھیتی کی طرح بتوں کے نام پر وقف کر دیتے تھے تاکہ ان بتوں کی دیکھ بھال کرنے والے مہنتوں اور خدمت گاروں کے اخراجات ان سے پورے کیے جاسکیں۔ ایک قول ہے ان انعام سے وہ جانور مراد ہیں جو ان بتوں پر قربان کرنے کے لیے پیش کیے جاتے تھے۔ دوسری آیت میں مذکورہ انعام سے سائبہ، وصیلہ اور حامی مراد ہیں۔ حسن اور مجاہد کا یہی قول ہے۔ (ان جانوروں پر مفصل نوٹ پچھلے صفحات میں گزر چکا ہے)۔ تیسری دفعہ مذکورہ انعام سے وہ جانور مراد ہیں جنہیں ذبح کرنے وقت یا ان پر سوار ہوتے وقت یا ان سے پیدا ہونے والے بچوں کی پیدائش کے وقت ان پر اللہ کا نام نہیں لیتے تھے بمفسر سدی اور دوسرے حضرات کا یہی قول ہے۔ ابوالکل کا قول ہے کہ ان سے وہ جانور مراد ہیں جن پر سوار ہو کر حج کرنے کے لیے نہیں جاتے تھے۔ قول باری (حِجْرًا) کے متعلق فتاویٰ کا قول ہے کہ اس سے حرام مراد ہے۔ اس کے اصل معنی منع کرنے اور روکنے کے ہیں۔ قول باری ہے (وَيَقُولُونَ حِجْرًا مَّحْجُورًا) یعنی حرام و محرم۔

قول باری ہے (وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُنُورِنَا وَمَعْتَدٌ عَلَىٰ أَنْزَابِنَا) اور کہتے ہیں کہ جو کچھ ان جانوروں کے پیٹ میں ہے یہ ہمارے مردوں کے لیے مخصوص ہے اور ہماری عورتوں پر حرام) حضرت ابن عباس کا قول ہے کہ اس سے ان کی مراد

دودھ ہے۔ سعید نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ ان سے مراد نذروں اور منتوں کے جانوروں کے پیٹ سے پیدا ہونے والے بچے ہیں جنہیں صرف مرد کھا سکتے تھے، عورتوں کو انھیں ہاتھ لگانا ممنوع تھا۔ اگر مرد بچہ پیدا ہوتا تو اس میں مرد اور عورت سب شریک ہو جاتے۔

قول باری ہے **رَقْدٌ حَسْرًا تَذِيْنٌ تَتَلَوْنَ اَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَّ حَسْرَةً مَّا زَادَ قَهْمًا اللّٰهُ - يَفِيْنًا نَحْسَارَةً**۔ وہ لوگ جنھوں نے اپنی اولاد کو جہالت نادانی کی بناء پر قتل کیا اور اللہ کے لیے ہونے لائق کو حرام ٹھہرایا (قتادہ کے قول کے مطابق اس سے بچہ، سائیر، وصیلہ اور عامی مراد ہیں۔ ان جانوروں کو مختلف نذروں اور منتوں کے تحت اپنے لیے حرام قرار دے دینا دراصل شیطان کی طرف سے ان کا مال ان پر حرام کر دینے کی ایک صورت تھی۔ مجاہد اور سدی کا قول ہے کہ **لَمَّا فِیْ بُطُوْنِ هٰذِهِ الْاَنْعَامِ** سے ان جانوروں کے پیٹ میں قرار پانے والے حمل اور جنین مراد ہیں۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ ان سے جنین اور دودھ سب مراد ہیں۔ خالص اس چیز کو کہا جاتا ہے جو ایک ہی حالت پر ہو اور اس کے ساتھ کسی اور چیز کی ملاوٹ نہ ہو۔ مثلاً خالص سونا وغیرہ۔ اسی سے یہ فقرہ بنا ہے: **اِخْلَاصُ التَّوْحِيْدِ لِلّٰهِ، اِخْلَاصُ الْعَمَلِ لِلّٰهِ** (اللہ کے لیے اس کی وحدانیت کو خالص کر دینا، اللہ کے لیے عمل کو خالص کر دینا وغیرہ) آیت میں یہ لفظ مؤنث کے صیغے کی صورت میں آیا ہے یعنی **(اِخْلَاصَةٌ)** اس سے صفت کے اندر مبالغہ مراد ہے یعنی یہ تاء مبالغہ کے لیے جس طرح **عَلَامَةٌ** اور **دَاوِيَةٌ** کے الفاظ ہیں یعنی بہت علم والا، بہت زیادہ روایت کرنے۔ ایک قول ہے کہ اس میں مصدر کی تانیث ہے جس طرح **عَاقِبَةٌ** اور **عَاقِبَةٌ** کے مصدری الفاظ ہیں۔ اسی سے قول باری **رَبِّخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّاءِ** خاص بات کے ساتھ یعنی یاد آخرت) ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ ان جانوروں کے پیٹ میں موجود حمل کی تانیث کی بناء پر اس لفظ کو مؤنث لایا گیا ہے، محاورہ میں **فَلَانٌ خَالِصَةٌ وَخَالِصَانَةٌ** کہا جاتا ہے۔

قول باری ہے۔ **وَاِنْ يَكُنْ مِيْتَةً فَهُمْ فِيْهَا شُرَكَاءُ**۔ لیکن اگر وہ مردہ ہو تو دونوں اس کے کھانے میں شریک ہو سکتے ہیں) یعنی اگر ان جانوروں کے پیٹ میں موجود جنین مردہ پیدا ہوں تو پھر مرد اور عورت دونوں کا حق یکساں ہوگا اور سب اس کے کھانے میں شریک ہوں گے ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: اگر تم زمانہ جاہلیت کے عربوں کی جاہلانہ باتیں معلوم کرنا چاہو تو سورہ انعام کی ایک سوتیسویں

آیت سے لے کر قول باری (قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ لِقَائِنَا لَنَقْصُرَنَّهُمْ فِيهَا وَلَا يَسْمَعُونَ) لوگ جنہوں نے اپنی اولاد کو قتل کیا (تا آخر آیت کی تلاوت کر لے۔
 قول باری ہے (وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوفَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوفَاتٍ
 وہ اللہ ہی ہے جس نے طرح طرح کے باغ اور تانستان پیدا کیے) تا قول باری (وَأَنْتُمْ أَهْلُهَا
 يَوْمَ حَصَادِكُمْ) اور اللہ کا حق ادا کرو جب ان کی فصل کاٹو) حضرت ابن عباس اور سدی کا قول
 ہے کہ (مَعْرُوفَاتٍ) سے مراد وہ انگوری باغ ہیں جن کی ٹیلیں ٹیلیوں پر چڑھائی جاتی ہیں۔ ایک
 قول کے مطابق تعرش کا مفہوم یہ ہے کہ باغ کو کسی دیوار کے ذریعے گھیر دیا جائے۔ اس لفظ کے
 اصل معنی بلند کرنے کے ہیں۔ اسی سے قول باری (تَحَادِيَهُ عَلَى عُرُوشِنَا) یعنی اپنی بلند
 کی ہوئی ٹیلیوں پر گر پڑی بھٹیں۔ عرشِ تخت کو کہتے ہیں اس لیے کہ عرش زمین سے بلند ہوتا ہے۔ اللہ
 تعالیٰ نے کھیتی، کھجور، زیتون اور نار کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا (رَكُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ
 وَأَنْتُمْ أَهْلُهَا يَوْمَ حَصَادِكُمْ)۔ کھاؤ ان کی پیداوار جب کہ یہ پھلیں اور اللہ کا حق ادا کرو
 جب ان کی فصل کاٹو یہ ما قبل کی تمام مذکورہ چیزوں پر عطف ہے۔ یہ آیت زمین کی تمام پیداوار
 اور پھلوں میں جن کا ذکر آیت میں ہوا ہے۔ اللہ کے حق کے ایجاب کی مقتضی ہے۔

عشر

قول باری (وَأَنْتُمْ أَهْلُهَا يَوْمَ حَصَادِكُمْ) سے کیا مراد ہے۔ اس بارے میں اختلاف
 رائے ہے۔ حضرت ابن عباس، جابر بن زید، محمد بن الحنفیہ، حسن بصری، سعید بن المسیب،
 طاؤس، زید بن اسلم، قتادہ اور ضحاک سے مروی ہے کہ اس سے عشر اور نصف عشر یعنی
 بیسواں حصہ مراد ہے۔ حضرت ابن عباس (ایک اور روایت کے مطابق) محمد بن الحنفیہ، سدی اور
 ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ اس آیت کے حکم نے عشر اور نصف عشر کے حکم کو منسوخ کر دیا ہے۔ حسن
 سے مروی ہے کہ زکوٰۃ کے حکم نے اسے منسوخ کر دیا ہے۔ ضحاک کا قول ہے کہ زکوٰۃ کے حکم نے
 قرآن میں مذکور ہر صدقہ کو منسوخ کر دیا ہے۔ حضرت ابن عمر اور مجاہد سے منقول ہے کہ یہ آیت
 حکم ہے یعنی منسوخ نہیں ہوئی۔ نیز یہ کہ فصل کی کٹائی کے موقع پر آیت میں مذکور حق واجب ہے
 اور یہ زکوٰۃ کے علاوہ ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے رات کے وقت کھجور
 اتارنے اور انگور توڑنے نیز فصل کاٹنے سے منع فرمایا ہے۔

سقیان بن عیینہ کا قول ہے کہ حدیث میں وارد ہمانعت فقراء و مساکین کو فائدہ پہنچانے کی خاطر کی گئی ہے تاکہ وہ اس موقع پر اکٹھے ہو سکیں۔ مجاہد کا قول ہے کہ جب کٹائی ہو جائے تو مساکین کا حق الگ کر دیا جائے۔ اسی طرح ان کا حق الگ کر دو جب پیداوار کا تخمینہ لگاؤ اور جب فصل کاٹ کر ڈھیر لگا دو، نیز مساکین کو فصل کاٹنے والوں کے پیچھے پیچھے رہنے کی اجازت دے دی جائے، اور جب تم فصل سے حاصل شدہ اناج کو ناپنا شروع کرو تو اس میں سے انہیں کپ بھر کر دے دو، جب تمہیں اس کی مقدار معلوم ہو جائے تو اس کی زکوٰۃ الگ کر دو، جب کھجور اتارنے لگو تو مساکین کے لیے اس میں سے الگ کر دو، اسی طرح جب پھل کو نولنا شروع کرو تو اس وقت بھی انہیں اس میں سے کچھ دے دو اور جب تمہیں اس کی مقدار کا اندازہ ہو جائے تو اس کی زکوٰۃ الگ کر دو۔ حضرت ابن عباس، محمد بن الحنفیہ اور ابراہیم نخعی سے یہ جو مروی ہے کہ قول باری (وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ) کا حکم عشر اور نصف عشر کے حکم کی بنا پر منسوخ ہو گیا ہے اس سے ان حضرات کے اس مسلک کا پتہ چلتا ہے کہ قرآن کو سنت کے ذریعے منسوخ کر دینا جائز ہے جس پیداوار پر عشر واجب ہوتا ہے اس کے متعلق فقہاء کے مابین دو طرح کا اختلاف ہے۔ ایک تو یہ کہ پیداوار کی وہ کون کون سی اصناف ہیں جن میں عشر واجب ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ ان کی مقدار کیا ہے۔

عشر واجب ہونے والی پیداوار کے متعلق اختلاف رائے کا ذکر

امام ابو حنیفہ اور زفر کا قول ہے کہ زمین سے حاصل ہونے والی ہر پیداوار پر عشر ہے، صرف ایندھن کی لکڑی، قصب (ہر وہ لکڑی جس میں پورے اور گریں ہوں مثلاً بانس، نرکل وغیرہ) اور خشک یعنی خشک گھاس اس سے مستثنیٰ ہیں۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ زمین سے پیدا ہونے والی چیزوں میں سے صرف اس پیداوار پر عشر واجب ہوگا جس کا پھل باقی رہ جاتا ہو۔ امام مالک کا قول ہے کہ جن اناج اور دانوں پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے وہ یہ ہیں۔ گندم، جو، مکئی، چاول، چنا، لوبیا، باجرا، مسور، مٹر اور سلت یعنی بغیر پھلکے والا جو۔ اور اسی طرح کے دوسرے دانے۔ نیز زیتون میں بھی زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ صرف اس اناج میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے جسے خشک کر لیا جاتا ہے، اور اس کا ذخیرہ کر کے غذا کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ زیتون میں کوئی زکوٰۃ نہیں اس

لیے کہ وہ ادا یعنی سالن کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ قاضی ابن ابی لیلیٰ اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ خشک کھجور خشک انگور یا انجیر گندم اور جو کے سوا کسی اور اناج یا پھل میں زکوٰۃ نہیں ہوتی۔ حسن بن صالح کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، مجاہدؓ، عطاء بن ابی رباحؓ اور عمرو بن دینار سے مروی ہے کہ سبزیوں میں کوئی زکوٰۃ نہیں۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ آپ بصرہ میں گندنا (ایک قسم کی بدبودار ترکاری جس کی بعض قسمیں پیاز اور بعض لہسن کے مشابہ ہوتی ہیں) کے ٹھوں میں سے زکوٰۃ وصول کرتے تھے۔ ابو بکر حنیفہؓ کہتے ہیں کہ قول باری **رَوَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ** کے متعلق حلف کے اختلاف رائے کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔ یہ بیان ہو چکا ہے کہ آیت میں مذکور حکم کی منسوخیت اور عدم منسوخیت کے متعلق بھی اختلاف رائے ہے۔ اس بارے میں سلف کے مابین اختلاف آراء کو تین صورتوں میں محدود کیا جاسکتا ہے۔ آیا اس سے مراد فصلوں اور پھلوں کی زکوٰۃ ہے یعنی عشر اور نصف عشر یا اس کے سوا کوئی اور حق ہے۔ یا یہ منسوخ ہے یا منسوخ نہیں۔ اس بات کی دلیل کہ یہ منسوخ نہیں ہے۔ اُمت کا یہ اتفاق ہے کہ بہت سے اناج اور پھلوں میں اللہ کا حق واجب ہے یعنی عشر اور نصف عشر۔ ہمیں جب کوئی ایسا حکم نظر آئے جس پر پوری اُمت عمل پیرا ہو اور کتاب اللہ کے الفاظ بھی اس حکم پر مشتمل ہوں اور یہ کہنا درست ہو کہ ان الفاظ میں اس حکم کی تعبیر موجود ہے تو اس صورت میں یہ حکم لگانا واجب ہو جاتا ہے کہ اُمت کے اس اتفاق کی بنیاد کتاب اللہ ہے نیز جس حکم پر اُمت متفق ہو گئی ہے وہی آیت میں بھی مراد ہے اس لیے اس حق کے سوا کسی اور چیز کا اثبات درست نہیں ہوگا۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (فِي مَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعَشْرُ - جن فصلوں کو آسمان نے سیراب کیا ہوا ان میں عشر واجب ہے) کے ذریعے اس حق کو منسوخ ثابت کرنا بھی جائز نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ اس بات کی گنجائش موجود ہے کہ آیت میں مذکورہ حق وہ عشر ہی ہو جس کا ذکر حدیث میں آیا ہے۔ اس صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (فِي مَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعَشْرُ) قول باری **رَوَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ** کی مراد کا بیان قرار پائے گا۔

جس طرح آپ کا یہ ارشاد (فِي مَا تَى دَرَاهِمَ خَمْسَةَ دَرَاهِمٍ) ہر دو سو درہم میں پانچ درہم زکوٰۃ ہے) قول باری (رَوَاتُوا الزُّكُوتَ - اور زکوٰۃ ادا کرو) نیز قول باری (وَالْفُقُوْرُ مِنْ كَيْبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ - ان پاکیزہ چیزوں میں سے خرچ کرو جو تم نے کمایا ہے اور ان میں سے جو ہم نے تمہارے لیے زمین سے نکالا ہے) کا بیان ہے۔

قول باری (وَأَتَوْحَقُّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ) کا عشر اور نصف عشر کے حکم کے ذریعے منسوخ ہو جانا درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ نسخ کا درود ایسے دو حکموں سے ایک پر ہوتا ہے جنہیں یک جا کرنا درست نہ ہوتا ہو۔ لیکن جہاں دو حکموں کو یکجا کرنا درست ہوتا ہو وہاں ایک حکم کو دوسرے کے ذریعے منسوخ کرنا جائز نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ یہ کہنا درست ہے کہ فصلوں کی کٹائی کے دن ان کا حق ادا کر دو یعنی دسواں حصہ علیحدہ کر دو۔ جب یہ بات درست ہے تو پھر عشر کے حکم کے ذریعے اس کا منسوخ قرار پانا جائز نہیں ہوگا۔ جن لوگوں کا یہ قول ہے کہ آیت میں مذکورہ حق کا حکم ثابت ہے یعنی منسوخ نہیں ہوا اور یہ عشر کے سوا کوئی اور حق ہے جو فصل کی کٹائی کے وقت فصل کی کٹائی کے وقت اور فصل تاپنے کے وقت واجب ہوتا ہے (اشارہ مجاہد کے قول کی طرف سے جس کا ذکر مصنف نے گزشتہ سطور میں کیا ہے) تو اس قول کو دو میں سے ایک معنی پر مضمحل کیا جاسکتا ہے۔

یا تو وہ اس سے وجوب یا استحباب مراد لیتے ہیں۔ اگر اس سے استحباب مراد ہے تو کوئی دلائل قائم کیے بغیر ان کے لیے اس قول کی گنجائش نہیں ہے۔ اس لیے کہ کسی حکم کو استحباب سے ندب یعنی استحباب کی طرف لے جانے کے لیے کوئی نہ کوئی دلیل ضرور ہونی چاہیے خواہ وہ اس حکم کو واجب کیوں نہ سمجھتے ہوں۔ اگر ان کے خیال کے مطابق یہ حکم اسی طرح ہے تو اس بارے میں تو ان کے ساتھ روایات کا منقول ہونا ضروری ہے اس لیے کہ لوگوں کو عام طور پر اس کی ضرورت پیش آتی تھی اور اس کے متعلق کم از کم اتنی روایات ضرور منقول ہوتیں جتنی عشر اور نصف عشر کے متعلق مروی ہیں۔ جب عامۃ السلف اور فقہاء کے علم میں ایسی روایتیں نہیں ہیں تو اس سے بھی یہ بات معلوم ہو گئی کہ استحباب کا یہ حکم مراد نہیں ہے۔ اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کے مطابق آیت میں مذکورہ حق سے عشر اور نصف عشر مراد ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ فصل کی کٹائی کے دن زکوٰۃ نہیں نکالی جاتی بلکہ صاف کرنے کے بعد زکوٰۃ ادا کی جاتی ہے جس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ نے آیت زیر بحث میں زکوٰۃ مراد نہیں لی ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حصاد فصل کی کٹائی کا نام ہے جس وقت ایک شخص فصل کاٹے گا اس پر حاصل شدہ فصل کا دسواں حصہ نکالنا واجب ہو جائے گا۔ تاہم سبزیوں میں یہ حق یعنی عشر ان کی کٹائی کے دن نکال دیا جائے گا۔ اس کے لیے اس کے سوا کسی اور چیز کا انتظار نہیں کیا جائے گا۔ قول باری (وَأَتَوْحَقُّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ) کے متعلق یہ کہا

جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے یوم کو اس حق کی ادائیگی کے لیے ظرف قرار نہیں دیا جس کا حکم دیا گیا ہے بلکہ یہ کٹی ہوئی فصل پر واجب ہونے والے حق کے لیے ظرف قرار دیا گیا ہے۔ گویا یوں فرمایا "اس حق کی ادائیگی کہ دو فصل کی کٹائی کے دن اسے صاف کرنے کے بعد واجب ہوا"

ابو یوسف جصاص کہتے ہیں کہ جب ہماری وضاحت کی روشنی میں یہ بات ثابت ہو گئی کہ قول باری (وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ) سے عشر مراد ہے تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ زمین سے پیدا ہونے والی تمام اجناس میں عشر واجب ہے۔ اس حکم سے صرف وہی اجناس خارج ہوں گی جن کی کسی دلیل کے ذریعے تخصیص ہو جائے گی۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے زرع یعنی فصل کا ذکر عموم کے لفظ سے کیا ہے جس کے تحت انواع و اقسام کی تمام فصلیں آجاتی ہیں، پھر زیتون اور انار کا الگ سے ذکر کیا تو اس کے بعد فرمایا (وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ) یہ حکم ان تمام مذکورہ چیزوں کی طرف راجح ہے۔ اس لیے جو شخص ان میں کسی تخصیص کا دعویٰ کرے گا اس کا دعویٰ تسلیم نہیں کیا جائے گا، الا یہ کہ وہ اس کی کوئی دلیل پیش کرے۔ اس لیے آیت کی بناء پر سبزیوں وغیرہ نیز زیتون اور انار میں حق یعنی عشر کا ایجاب ثابت ہو جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے مذکورہ اجناس میں ان کی کٹائی کے دن اس حق کا ایجاب کر دیا ہے۔ یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب ان اجناس میں نچنگی آجائے اور وہ اس مرحلے پر پہنچ جائیں کہ ان میں لگے ہوئے دانے اور پھل باقی رہنے کے قابل ہو جائیں۔ لیکن جو دانے اور سبز پھل کٹائی کے مرحلے پر پہنچنے سے پہلے اتار لیے جائیں انھیں آیت کے الفاظ شامل نہیں ہوں گے اس کے ساتھ یہ بات بھی اپنی جگہ ہے کہ زیتون اور انار کی کٹائی نہیں ہوتی اس لیے یہ دونوں لفظ عموم میں داخل نہیں ہوں گے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حصاد، کاٹ دینے اور جڑ سے اکھاڑ دینے کا نام ہے۔ قول باری ہے (وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ)۔ یہاں تک کہ ہم نے انھیں اس طرح کر دیا کہ وہ کٹے ہوئے بے حس و حرکت پڑے تھے فتح مکہ کے دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا (تدرون اوباش قویش احصدوہم حصداً۔ تم قریش کے سفار اور کینے لوگوں کو دیکھو گے کہ ان کی جڑ کاٹ دی گئی ہے) اس لیے فصل کے حصاد کا دن اس کی کٹائی کا دن ہے۔ یہ کٹائی سبزیوں میں بھی ہوتی ہے اور ان تمام پھلوں میں بھی جنہیں درختوں سے اتار لیا جاتا ہے خواہ وہ پک گئے ہوں یا ابھی سبز اور پکے ہوں۔

یَوْمَ حَصَادِہ کا مفہوم

نیز تمام فقہاء کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (وَالتَّوَّاحِقَةُ يَوْمَ حَصَادِہ) کے ذریعے کھجور کے درختوں پر لگنے والے پھلوں میں عشر واجب کر دیا ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ قول باری (يَوْمَ حَصَادِہ) سے ان کی کٹائی کا دن مراد ہے۔ اس لیے کہ حَصَادِہ کا لفظ کھجور کے درختوں سے پھل اتارنے کو بھی شامل ہے۔ یہاں لفظ حَصَادِہ کے ذکر کا یہ فائدہ ہے کہ درختوں میں ان پھلوں کے لگنے اور پکنے کے ساتھ ہی یعنی عشر تکالنا اس وقت تک واجب نہیں ہوتا جب تک یہ پھل مالک کے ہاتھ نہ آجائیں۔ مالک کے ہاتھ آجانے کے بعد عشر تکالنا لازم ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اس لفظ کے ذکر نہ ہونے کی صورت میں یہ خیال پیدا ہو سکتا تھا کہ درختوں میں ان پھلوں کے لگنے کے ساتھ ہی انھیں اتارنے اور سنبھالنے سے پہلے یہ حق واجب ہو جاتا ہے۔ اس لفظ کے ذکر سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ مالک پر ان پھلوں کی زکوٰۃ واجب ہوگی جو اس کے ہاتھ آجائیں۔ تلف ہو جانے والے نیز ہاتھ نہ آنے والے پھلوں کی زکوٰۃ اس پر واجب نہیں ہوگی۔ زمین سے پیدا ہونے والی تمام چیزوں پر عشر کے وجوب پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (الْفُقُوۃُ مِنَ كَلْبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ) اس میں زمین کی ہر قسم کی پیداوار کے لیے عموم ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت میں لفظ نفقہ کا ذکر ہے۔ اس سے صدقہ یعنی زکوٰۃ کا مفہوم سمجھ میں نہیں آتا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کی یہ بات کئی وجوہ سے غلط ہے۔ اول یہ کہ نفقہ کے لفظ سے صدقہ کے سوا اور کوئی مفہوم سمجھ میں نہیں آتا۔ کتاب اللہ میں یہ لفظ اسی مفہوم کے ساتھ وارد ہوا ہے۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (وَلَا تَيْمَمُوا الْمَخِيۡتَ مِنْهُ تَتَفَقُّوۡنَ) اور تم خبیث مال کا الادہ نہ کرو کہ پھر اس میں سے خرچ کرنے لگو (نیز ارشاد ہوا) وَالَّذِيۡنَ يَكْنِزُوۡنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُوۡنَهَا فِي سَبِيۡلِ اللّٰهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ عَلِيۡمٍ جو لوگ سونا چاندی ذخیرہ کرتے ہیں اور انھیں اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے انھیں ایک دردناک عذاب کی بشارت دے دو (نیز فرمایا) (الَّذِيۡنَ يَنْفِقُوۡنَ اَمْوَالَهُمۡ بِاللَّيۡلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَّ عَلٰنِيَةً) جو لوگ اپنے اموال دن رات اور چھپا کر نیز کھلے بندوں میں خرچ کرتے ہیں... الخ) نیز دیگر آیات جو نفقہ کے اس مفہوم کی موجب ہیں جس کا ہم نے ذکر کیا ہے یعنی صدقہ۔ نیز

قول باری (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ) امر کا صیغہ ہے جو وجوب کا مقتضی ہے۔ اور زکوٰۃ و عشر کے علاوہ کوئی ایسا نفقہ نہیں ہے جو واجب ہو، کیونکہ اپنے اہل و عیال کا نفقہ واجب نہیں ہوتا۔ نیز اپنی ذات اور اپنی اولاد کا نفقہ ایک معقول اور لازم سمجھ میں آنے والی بات ہے اسے سمجھانے کے لیے امر کے صیغے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس لیے آیت کو اس پر محمول کرنا ایک بے معنی سی بات ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس سے نفلی صدقہ مراد ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات بھی دو وجوہ سے غلط ہے اول یہ کہ امر کو وجوب پر محمول کیا جاتا ہے اسے دلیل کے بغیر استحباب اور تطوع پر محمول کرنا درست نہیں ہوگا۔ دوم یہ کہ ارشاد باری (وَكَسَبْتُمْ بِأَيْدِيكُمْ فَمَا كَسَبْتُمْ فَانْفِقُوا) حالانکہ وہی چیز اگر کوئی تمہیں دے تو تم ہرگز اسے نیتاً گوارا نہ کرو گے۔ الایہ کہ اس کو قبول کرنے میں تم اغماض برت جاؤ) وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ اس لیے کہ اغماض واجب الاواء قرض کی واپسی کے تقاضے میں برتا جاتا ہے۔ لیکن جو چیز واجب الادا نہ ہو اس کے لینے میں کوئی اغماض برتا نہیں جائے گا اس لیے کہ لینے والے کے لیے یہ چیز منافع اور زائد رقم کی حیثیت رکھے گی۔ سنت کی جہت سے اس پر حضرت معاذؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ کی روایت دلالت کرتی ہے۔ ان تمام حضرات نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (ما سقت السماء ففیه العشر وما سقی بالسانیة نصف العشر) فصل کو آسمان نے سیراب کیا اس میں عشر ہے اور جسے رہٹ یا چانور کے ذریعے سیراب کیا گیا ہو اس میں نصف عشر یعنی بیسواں حصہ ہے (یعنی یارانی زمین کی فصلوں میں دسواں حصہ اور چاہی زمین کی فصلوں میں بیسواں حصہ) اس حدیث کو روگوں نے قبول کیا اور اس پر عمل پیر ہوئے اس لیے اس کی حیثیت خیر متواتر جیسی ہو گئی۔ اس کا عموم زمین کی ہر قسم کی پیداوار میں حتیٰ یعنی عشر اور نصف عشر کو واجب کرتا ہے۔

سبز یوں کا صدقہ

اگر ہمارے مخالفین اس روایت سے استدلال کریں جسے یعقوب بن شیبہ نے بیان کیا ہے انہیں ابو کمال الجحدری نے، انہیں حارث بن شہاب نے عطاء بن السائب سے، انہوں نے موسیٰ بن طلحہ سے، انہوں نے اپنے والد سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لیس فی الخضروات صدقة سبز یوں میں صدقہ نہیں ہے) تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ خود یعقوب

بن شیبہ کا قول ہے کہ یہ منکر حدیث ہے۔ یحییٰ بن معین کہا کرتے تھے کہ عمارت بن شہاب کی روایتیں ضعیف ہوتی ہیں، یحییٰ کہتے ہیں کہ عبد السلام بن حرب نے یہ حدیث عطاء بن السائب سے اور انھوں نے موسیٰ بن طلحہ سے مرسل روایت کی ہے۔ عبد السلام بن حرب ثقفی اور یمنی ہیں۔ موسیٰ بن طلحہ کی اصل روایت وہ ہے جسے یعقوب بن شیبہ نے بیان کیا ہے، انھیں جعفر بن یونس نے، انھیں عمرو بن عثمان بن مویب نے موسیٰ بن طلحہ سے، کہ ایک حاکم (علاقہ افسر) نے انھیں اپنی زمین کی زکوٰۃ ادا کرنے کا پیغام بھیجا، انھوں نے جواب دیا کہ یہ عشری زمین نہیں ہے یہاں تو سبزیوں اور ترکاریوں وغیرہ کی کاشت ہوتی ہے جبکہ تحصیل زکوٰۃ و صدقات کے منتظم اعلیٰ حضرت معاذ بن حکم ہے کہ کھجور، گندم بخوادراگور میں زکوٰۃ وصول کی جائے۔“

موسیٰ بن طلحہ کی اصل روایت یہ ہے اس میں حضرت معاذ کی روایت کی وضاحت کی گئی ہے کہ انھیں مذکورہ بالا اصناف سے زکوٰۃ کی وصولی کا حکم دیا گیا تھا۔ اگر اس کا ثبوت ہو بھی جائے تو اس میں باقی ماندہ پھلوں اور پیداوار سے زکوٰۃ وصول کرنے کی نفی نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ حضرت معاذ کو صرف مذکورہ بالا اصناف سے زکوٰۃ کی وصولی کا منتظم بنایا گیا ہو، باقی ماندہ پیداوار کے لیے کوئی اور منتظم ہو۔ نیز اگر موسیٰ بن طلحہ کی روایت کی سند درست بھی ہو جائے اور روایت صحیح تسلیم کر لی جائے تو بھی اسے حضرت معاذ کی عشر اور نصف عشر والی روایت کے بالمقابل پیش نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے کہ حضرت معاذ کی اس روایت کو امت نے پوری طرح قبول کر کے اس پر عمل بھی کیا جبکہ موسیٰ بن طلحہ کی روایت پر عمل میں امت کے اندر اختلاف رائے ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جب ایک مسئلے میں دو روایتیں منقول ہوں اور ایک پر عمل پیرا ہونے میں فقہاء کے مابین اتفاق رائے ہو جب کہ دوسری کے متعلق اختلاف رائے ہو تو پہلی روایت دوسری روایت کا خاتمہ کر دے گی خواہ وہ روایت حکم خاص پر مشتمل ہو یا حکم عام پر۔

اس بنا پر حضرت معاذ کی روایت (فیما سقت السماء العشر) کو موسیٰ بن طلحہ کی روایت (الیس فی التخصرات صدقة) پر فیصلہ کن حیثیت حاصل ہونا ضروری ہے۔ نیز یہی حکم ہے کہ موسیٰ بن طلحہ کی روایت پر ان سبزیوں وغیرہ کے سلسلے میں عمل کیا جائے جنہیں کے کرکے عشر وصول کرنے والے کے پاس سے گزریں۔ امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق ایسی چیزوں سے عشر وصول نہیں کیا جائے گا جب کہ حضرت معاذ کی روایت پر زمین سے نکلنے والی ہر پیداوار کے سلسلے میں عمل کیا جائے۔ نظر اور قیاس کی جہت سے اگر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ زمین میں سبزیوں کی کاشت

اس کی پیداوار اور آمدنی مقصود ہوتی ہے جس طرح مختلف فصلوں کی کاشت کی صورت میں یہی چیز مد نظر ہوتی ہے۔ جب دونوں صورتوں میں ایک ہی چیز مد نظر ہوتی ہے تو پھر سینریوں میں بھی اسی طرح زکوٰۃ واجب ہونی چاہیے جس طرح اناج وغیرہ کی فصلوں کی صورت میں ہوتی ہے۔ البتہ ایندھن میں استعمال ہونے والی لکڑی، بانس، نمک اور گھاس اس میں شامل نہیں ہیں اس لیے کہ پانی ملنے پر یہ چیزیں خود بخود آگ آتی ہیں، ان کی کاشت مقصود نہیں ہوتی ہے اسی بنا پر ان میں کوئی زکوٰۃ واجب نہیں ہوئی۔ ان اشیاء میں وجوب حق یعنی زکوٰۃ کی نفی پر سب کا اتفاق ہے کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

کھجور کا عشر

کھجور کا مالک کھجور کی جو مقدار اپنے استعمال میں لے آئے اس کی زکوٰۃ کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہ، زفر، امام مالک اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ زمین کا مالک جس قدر پیداوار اپنے استعمال میں لے آئے گا اس کا بھی حساب کیا جائے گا اور باقی ماندہ پیداوار کے ساتھ ملکر پوری پیداوار کی زکوٰۃ نکالی جائے گی۔ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ اگر زمین کا مالک پیداوار کا ایک حصہ اپنے استعمال میں لے آئے یا اپنے چڑوسیوں کو کھلا دے یا صدقہ کے طور پر دے تو زکوٰۃ نکالنے میں اس مقدار کا حساب نہیں کیا جائے گا بلکہ باقی ماندہ پیداوار کی زکوٰۃ وصول کی جائے گی جب کہ اس کی مقدار کم از کم تین سو صاع ہو (ایک پیمانہ جو تقریباً ساڑھے تین سیر کا ہوتا ہے) اس لیے کہ اسی مقدار پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے جو کہ اس نے کھالیا یا کھلا دیا اس کی زکوٰۃ وصول نہیں کی جائے گی۔

اگر اس نے تین سو صاع کھالیا اور کھلا دیے تو بھی اس سے کوئی عشر وصول نہیں کیا جائے گا اگر اس مقدار سے زائد اس کے پاس کچھ بچ رہا تو اس میں عشر یا نصف عشر وصول کیا جائے گا خواہ وہ مقدار قلیل ہو یا کثیر۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ اناج کی صورت میں خرچ کا حصہ نکالنے سے پہلے زکوٰۃ علیحدہ کر دی جائے گی۔ البتہ جتنی مقدار مالک اور اہل و عیال نے استعمال کر لی ہوگی اس کی زکوٰۃ نہیں نکالی جائے گی اس کی حیثیت اس ترکہ جیسی ہے جس کا تخمینہ نہیں لگایا جاتا بلکہ باغ کے مالک اور اس کے اہل و عیال کے لیے چھوڑ دیا جاتا ہے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ تخمینہ لگانے والا باغ کے مالک اور اس کے اہل و عیال کے استعمال کے لیے پیداوار کا ایک حصہ ہٹنے دے گا اور اس کا تخمینہ نہیں لگائے گا۔ اسی طرح جو شخص

اپنے درختوں پر لگی ہوئی ترکھورانا کرکھا لے گا اس کا بھی حساب نہیں کیا جائے گا۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ) حاصل شدہ پیداوار کی پوری مقدار پر حق یعنی عشر کے وجوب کا مقتضی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس مقدار کی کوئی تخصیص نہیں کی جو مالک اور اس کے اہل خانہ اپنے استعمال میں لے آئیں اس لیے عشر کے حق کو پوری پیداوار پر محمول کیا جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے کٹائی کے دن حق کی ادائیگی کا حکم دیا ہے۔ اس لیے کٹائی سے پہلے جو مقدار استعمال میں لے آئی جائے اس پر حق یعنی عشر واجب نہیں ہوگا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حَصَادِ کاٹنے اور قطع کرنے کا نام ہے۔ اس لیے وہ اپنی پیداوار کا جو حصہ بھی قطع کرے گا اس کا دسواں حصہ نکالنا اس پر واجب ہو جائے گا۔ علاوہ ازیں قول باری (وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ) میں کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جو کٹائی کے دن سے پہلے استعمال میں آنے والے حصے میں عشر کی نفی کرتی ہو اس لیے کہ آیت میں اللہ کی مراد یہ ہو سکتی ہے کہ پوری پیداوار کا حق اس کی کٹائی کے دن ادا کر دو، اس حصے کا بھی جو تم استعمال میں لے آئے ہو اور اس حصے کا بھی جو ابھی تمہارے استعمال میں نہیں آیا ہے۔

جن لوگوں نے استعمال میں آنے والی پیداوار کی مقدار کا حساب نہیں کیا انہوں نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جسے شعبہ نے عبید الرحمن سے نقل کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے عبد الرحمن بن مسعود کو کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضرت سہیل بن ابی ختمہؓ ایک دفعہ ہماری مجلس میں آئے تھے انہوں نے ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد سنایا (إِذَا خَرَصْتُمْ فَخُذُوا دَعْوَا الثَّلَاثِ فَإِنْ لَمْ تَدْعُوا الثَّلَاثَ فَالْمَرْبُوعِ جِبْتُمْ بِبِئْرٍ أَوْ كَأُتْمِ أُنثَىٰ) اگر تمہاری حصہ رہنے نہیں چیتے تو چوتھائی حصہ رہنے دو اس روایت میں یہ احتمال ہے کہ یہ اس روایت کے ہم معنی ہو جس کے راوی خود حضرت سہیل بن ابی ختمہؓ ہیں، اس میں مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں پیداوار کا تخمینہ لگانے کے لیے روانہ کیا تھا۔

آپ کے پاس ایک شخص سے آکر شکایت کی کہ انہوں نے پیداوار سے زائد کا تخمینہ لگایا ہے اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سہیلؓ سے فرمایا کہ تمہارے ابن عم کا خیال ہے تم نے زائد تخمینہ لگایا ہے۔ اس پر انہوں نے عرض کیا کہ میں نے پیداوار کی اتنی مقدار رہنے دی ہے یعنی تخمینہ

نہیں لگایا ہے جو ان کے اہل و عیال کے استعمال میں آسکے، نیز جس سے وہ مساکین کو بھی کھلا سکیں اور وہ مقدار بھی جو آندھیوں کی زد میں آکر ضائع ہو جائے۔ یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے مخاطب ہو کر فرمایا: تمہارے ابن عم نے تمہیں اچھی خاصی مقدار دے دی ہے اور تمہارے ساتھ انصاف کیا ہے۔ درج بالا روایت میں عربیہ کے لفظ کا ذکر ہوا ہے۔ عربیہ (کھجور کا وہ درخت جس کے مالک نے اس کا پھل کھانے کے لیے کسی اور کو دے دیا ہو) دراصل صدقہ ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دراصل تہائی پیداوار کو صدقہ کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو جریر بن عازم نے نفیس بن مسعود سے اور انھوں نے کجول شامی سے نقل کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تخففوا فی الخرص فان فی المال العدیۃ والوصیۃ تخییۃ لگانے میں ذرا تخفیف سے کام لیا کرو اس لیے کہ پیداوار میں عربیہ یعنی صدقہ بھی لاشعنی ہوتا ہے اور وصیت بھی) آپ نے عربیہ اور وصیت دونوں کا ایک ساتھ ذکر کیا جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ عربیہ سے صدقہ مراد ہے۔ حضرت ابوسعید خدری نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ رقاہت کی ہے کہ (لیس فی العدا یا صدقۃ، عرایا عربیہ کی جمع ہے یا میں کوئی صدقہ نہیں) اس لیے کہ عربیہ خود صدقہ ہے اس لیے آپ نے اس میں صدقہ واجب نہیں کیا: اس روایت کا فائدہ یہ ہے کہ عشرہ ادا کرنے والا جتنی مقدار وہ صدقہ کر دے گا اس کا حساب تو کیا جائے گا لیکن اس کی زکوٰۃ نہیں لی جائے گی اور نہ ہی مالک اس کا تاوان ادا کرے گا۔

پیداوار کی اس مقدار میں اختلاف رائے کا ذکر جس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے

امام ابو حنیفہ اور زفر کا قول ہے کہ زمین کی پیداوار خواہ قلیل ہو یا کثیر اس میں عشرہ اور نصف عشرہ واجب ہوگا البتہ وہ چیزیں اس سے خارج رہیں گی جن کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔ امام ابو یوسف امام محمد، امام مالک، قاضی ابن ابی لیلیٰ، بیہق بن سعد اور امام شافعی کا قول ہے کہ جب تک پیداوار پانچ و سنہ یعنی تین سو صاع (ایک صاع تقریباً ساڑھے تین سیر کا ہوتا ہے) کو نہ پہنچ جائے جو سنہ یعنی عشرہ کے وجوب کی کم سے کم حد ہے اس وقت تک اس میں عشرہ واجب نہیں ہوگا۔ یہ اس وقت ہوگا جب پیداوار کیسے کی صورت میں ہو یعنی اسے ناپا جاننا ہو۔ اگر وہ جنس کیسے کے تحت آنے والی نہ ہو تو اس صورت میں امام ابو یوسف نے یہاں اعتبار کیا ہے کہ وہ جنس کیسے کے تحت آنے والی اجناس میں سے جن میں عشرہ واجب ہوتا ہے سب سے گھٹیا جنس کے پانچ و سنہ کے برابر ہو جائے۔

شہد کا حکم

البتہ شہد کو آنھوں نے اس سے خارج رکھا ہے۔ ان سے یہ مروی ہے کہ جب شہد کی مقدار دس رطل کو پہنچ جائے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔ (ایک رطل چالیس ٹولے (آدھ سیر) کے مساوی ہوتا ہے) ایک روایت ہے کہ آنھوں نے دس مشکیزوں کا اعتبار کیا ہے۔ ان سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ وستق کے تحت آنے والی اجناس میں سب سے گھٹیا جنس کے پانچ وستق کی قیمت کی مقدار شہد میں عشر واجب ہوگا۔ امام محمد کا مسلک یہ ہے کہ وہ اس سلسلے میں سب سے اعلیٰ پیمانے کا اعتبار کرتے ہیں جس کے ذریعے اس پیداوار کا اندازہ لگایا جاتا ہے پھر جب وہ پیداوار اس پیمانے کے پانچ گنا ہو جائے تو اس میں عشر واجب کرتے ہیں مثلاً زعفران کو لے لیجئے اس کی پیمائش کا سب سے بڑا پیمانہ من (دو رطل) ہے، امام محمد زعفران میں عشر کے وجوب کے لیے پانچ من کی مقدار کا اعتبار کرتے ہیں اس لیے کہ ایک من سے زائد مقدار کے زعفران کو من کے حساب سے دو گنا یا اس کی کسر شمار کیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے ”دو من زعفران“ یا ”ساتھ تین من، یا سو تین من“ وغیرہ۔ روٹی میں وہ پانچ گانٹھوں کا اعتبار کرتے ہیں۔ اس لیے کہ روٹی کا سب سے بڑا پیمانہ گانٹھ ہے، اس سے جو زائد ہوگی وہ اسی گانٹھ کی دو گنی مقدار یا سہ گنی یا اس کی کوئی کسر ہوگی۔

شہد کا سب سے اعلیٰ پیمانہ فرق ہے (ایک پیمانے کا نام جس سے شہد کی پیمائش کی جاتی تھی اب اس کا رواج ختم ہو چکا ہے) اس لیے امام محمد کے نزدیک پانچ فرق شہد میں عشر واجب ہوگا۔ امام ابو حنیفہ کے مسلک کے حق میں قول باری (وَأَنزَلْنَا حَقَّهُ يَوْمَ حَصْبَاءِ) سے استدلال کیا جاسکتا ہے۔ آیت کا حکم آیت میں مذکور تمام پیداوار کی طرف راجح ہے۔ اس حکم میں تمام پیداوار کے لیے عموم ہے اگرچہ واجب ہونے والی مقدار کے لحاظ سے آیت میں اجمال ہے اس لیے کہ قول باری (حَقَّهُ) ایک مجمل لفظ ہے جسے بیان کی ضرورت ہے۔ تاہم واجب ہونے والی مقدار کا بیان حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد عشر اور نصف عشر کی صورت میں وارد ہو چکا ہے۔ امام ابو حنیفہ کے مسلک پر قول باری (رَأَيْتُمْ مِمَّا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخَذْتُمَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ) سے بھی استدلال کیا جاتا ہے۔ اس لیے کہ آیت میں زمین کی تمام پیداوار کے لیے عموم ہے۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے کہ (فیما سقت السماء العشر) آپ نے قلیل اور کثیر کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا۔ قیاس اور نظر کی جہت سے بھی یہ بات سامنے آتی ہے کہ زمینی پیداوار میں سب کے نزدیک سال گزرنے کا اعتبار نہیں کیا جاتا یعنی عشر کے وجوب کے لیے حولان حول (سال گزرنے) کی شرط کے استفاظ پر سب کا اتفاق ہے۔ اس لیے مقدار کے اعتبار کا سقوط بھی لازم ہو گیا جس طرح مالی غنیمت اور کار کا زلعینی مال مذخونہ اور زمین کے اندر پائی جانے والی معدنیات میں مقدار کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ جو لوگ عشر کے وجوب میں مقدار کا اعتبار کرتے ہیں وہ اپنے استدلال میں محمد بن مسلم الطائفی کی روایت پیش کرتے ہیں جو انھیں عمر بن دینار نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے سناٹی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا صدقة فی شیخ من المزرع او الکرم او المتخل حتی يبلغ خمسة اوسق۔ فصل یعنی غذائی اجناس انگورا و کھجور میں کوئی زکوٰۃ نہیں جب تک ان کی مقدار پانچ و سق کو نہ پہنچ جائے)

لیث بن ابی سلیم نے نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لیس فیما دون خمسة اوسق صدقة۔ پانچ و سق سے کم مقدار میں کوئی صدقہ یعنی زکوٰۃ نہیں ہے) ایوب بن موسیٰ نے نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے اسے مؤوف روایت کی ہے۔ یعنی اس روایت کا سلسلہ حضرت ابن عمرؓ پر جا کر ختم ہو گیا ہے۔ عبد اللہ بن المبارک بنے معمر سے، انھوں نے سہیل بن ابی صالح سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ امام ابو حنیفہ کی طرف سے ان روایات کی مختلف توجیہیں کی گئی ہیں۔ ایک تو یہ کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک مسئلے کے بارے میں دو روایتیں منقول ہوں جن میں سے ایک عام ہو اور دوسری خاص، اور فقہاء ان میں سے ایک روایت پر عمل پیرا ہونے میں متفق ہوں۔

جب کہ دوسری روایت پر عمل کے متعلق ان میں اختلاف ہو تو ایسی صورت میں متفق علیہ روایت کو مختلف فیہ روایت پر فیصلہ کن حیثیت حاصل ہوگی۔ جب عشر والی روایت پر عمل پیرا ہونے میں سب کا اتفاق ہے اور مقدار والی روایت میں اختلاف رائے ہے تو اس صورت میں عشر والی روایت کو اس کے عموم پر محمول کرنا اولیٰ ہوگا اور مختلف فیہ روایت کی حیثیت کو ختم کر دے گی۔ اس صورت میں اس روایت کو یا تو منسوخ تسلیم کر لیا جائے گا یا اسے ایسے

معنوں پر مضمحل کیا جائے گا جو عشر والی روایت کی کسی طرح منافی نہ ہو۔ ایک اور پہلو سے اس پر نظر ڈالیں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (فیما سقت السماء العشر) وسق کے پیمانے میں آنے والی اجناس اور نہ آنے والی اجناس دونوں کے اندر عشر کے ایجاب کے لیے عام ہے۔ جبکہ پانچ وسق والی روایت وسق کے پیمانے میں آنے والی اجناس کے لیے خاص ہے اس میں دوسری اجناس داخل نہیں ہیں۔ اس لیے وسق والی روایت کا عشر واجب ہونے والی مقدار کے لیے بیان یقیناً درست نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ بیان کی خاصیت یہ ہوتی ہے کہ وہ ان تمام صورتوں کو شامل ہوتا ہے جو بیان کی مقتضی ہوتی ہیں۔ جب وسق والی روایت وسق کے تحت آنے والی اجناس کی تعداد کے بیان تک محدود ہے دوسری اجناس کو شامل نہیں ہے۔ اور اس کے برعکس عشر والی روایت وسق میں آنے والی اجناس اور نہ آنے والی اجناس دونوں کو شامل ہے تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ وسق والی روایت عشر واجب ہونے والی مقدار کا بیان بن کر وارد نہیں ہوئی۔

ایک اور پہلو سے دیکھیے، جو اجناس وسق کے تحت آتی ہیں وسق والی روایت ان میں عشر کے ایجاب کے لیے ان کی مقدار پانچ وسق تک پہنچنے کی مقتضی ہوگی اور جو وسق کے تحت نہیں آتی ہیں۔ ان کی قبیل اور کثیر دونوں مقداروں میں عشر واجب ہوگا اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (فیما سقت السماء العشر) اس صورت میں کوئی دلیل موجود نہیں ہوگی جو وسق کے تحت نہ آنے والی اجناس کی مقدار کی تخصیص کی موجب بن سکے۔ اس طرح یہ قول اس قابل ہوگا کہ اسے مطلقاً نظر انداز کر دیا جائے اور اس کے قائل کو ساقط الاعتبار اور نا سمجھ گردانا جائے اس لیے کہ سلف اور خلف سب کا اس کے خلاف اتفاق ہے۔ وسق والی روایت کی حیثیت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد جیسی نہیں ہے (فی المرقۃ دبع العشر۔ چاندی میں چالیسواں حصہ ہے) یا ایس فیما دون خمس اوق زکوٰۃ۔ پانچ اوقیہ (ایک وزن جو سات مثقال کا ہوتا ہے) سے کم مقدار میں زکوٰۃ نہیں ہے) اس کی وجہ یہ ہے کہ چاندی کی جو بھی مقدار ہوتی ہے وہ وزن میں داخل ہوتی ہے۔ اوقیہ کا ذکر وزن کے لیے ہوتا ہے اس لیے دوسری روایت میں مذکورہ تمام چاندی کی مقدار کے لیے مذکورہ بالا روایت کا بیان بن جاتا درست ہو گیا۔ نیز ہم نے بیان کر دیا ہے کہ مال کے اندر زکوٰۃ کے سوا اللہ کے اور بھی حقوق واجب تھے جو زکوٰۃ کی بنا پر منسوخ ہو گئے جس طرح ابو جعفر محمد بن علی اور ضحاک سے مروی ہے کہ قرآن میں مذکور ہر صدقہ کو زکوٰۃ نے منسوخ کر دیا۔ اس لیے یہ ممکن ہے

کہ مقدار کا اعتبار ان حقوق میں کیا گیا ہو جو پہلے واجب تھے اور پھر منسوخ ہو گئے جس طرح یہ قول باری ہے (وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ) اور جب تقسیم کے موقع پر کنبہ کے لوگ اور یتیم اور مسکین آئیں تو اس مال میں سے ان کو بھی کچھ دو) یا جس طرح مجاہد سے مروی ہے "جب فصل کاٹو تو مسکین کے لیے کچھ الگ کر دو، اور جب گہائی کرو، اور جب دانے الگ کر دو تو بھی کچھ دے دو اور جب ناپ کے ذریعے اناج کی مقدار معلوم کر لو تو اس کی زکوٰۃ نکال دو۔"

یہ حقوق اب واجب نہیں رہے اس لیے ممکن ہے کہ پانچ وسق مقدار کی جو روایت منقول ہے ان کا ان جیسے حقوق میں اعتبار کیا گیا ہو۔ جب اس میں یہ احتمال پیدا ہو گیا تو اس روایت کے ذریعے آیت کی نیز اس حدیث کی تخصیص جائز نہیں رہی جس کی روایت پر سب کا اتفاق ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک روایت ہے (لِيسَ فِيهَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْ سِتِّ زَكَاةٍ - پانچ وسق سے کم مقدار میں زکوٰۃ نہیں ہے) یہ ممکن ہے کہ آپ نے اس سے مال تجارت کی زکوٰۃ مراد لی ہو وہ اس طرح کہ کسی شخص نے آپ سے تجارت کی غرض سے رکھے ہوئے طعام یا خشک کھجور کے متعلق جس کی مقدار پانچ وسق سے کم تھی، سوال پوچھا ہو اور آپ نے اسے بتا دیا ہو کہ اس میں زکوٰۃ نہیں ہے اس لیے کہ اس زمانے میں اس مقدار کی قیمت زکوٰۃ کے نصاب کو نہیں پہنچی ہوگی۔ راوی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ کو نقل کر دیے لیکن سبب کا ذکر کرنا ضروری نہیں سمجھا جس طرح بہت سی روایات میں یہ صورت حال پائی جاتی ہے۔

عشر اور خراج کو اکٹھا کرنے کے متعلق اختلاف رائے کا ذکر

امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ عشر اور زکوٰۃ اکٹھے نہیں ہو سکتے۔ امام مالک، سفیان ثوری، حسن بن صالح، شریک بن عبداللہ اور امام شافعی کا قول ہے کہ اگر خراج زمین ہو تو اس صورت میں پیداوار پر عشر واجب ہوگا اور زمین پر خراج عائد ہوگا عشر اور خراج ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر بن الخطاب نے عراق کے دیہی علاقے فتح کر لیے تو آپ نے وہاں کی زمینوں پر خراج عائد کر دیا اور پیداوار پر عشر واجب نہیں کیا۔ آپ نے یہ قدم صحابہ کرام کے مشورے اور ان کی رضامندی سے اٹھایا تھا اس طرح اس مسئلے پر سلف کا اجماع ہو گیا اور بعد میں آنے والے لوگوں نے بھی اس پر عمل کیا۔ اگر ان دونوں

باتوں کو یک جا کر ناجائز ہوتا تو حضرت عمرؓ مفتوحہ زمینوں پر یہ دونوں چیزیں عائد کرتے اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے (فیہا سقت السماء العشر فیہا سقی بالناسخ نصف العشر) یعنی بارانی زمین کی پیداوار میں عشر واجب ہے اور چاہی زمین کی پیداوار میں نصف عشر یعنی بیسواں حصہ واجب ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں قسموں کی زمین کی پیداوار پر واجب ہونے والی پوری مقدار بیان فرمادی۔

اگر اس کے ساتھ خراج بھی واجب ہو جائے تو یہ واجب ہونے والی مقدار کا ایک حصہ بن جائے گا اس لیے کہ خراج کبھی تہائی حصہ ہوتا ہے اور کبھی پونچھائی، کبھی ایک قفیز (ایک پیمانہ کا نام) ہوتا ہے اور کبھی ایک درہم۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے چاہی زمین میں عشر کا نصف مقرر فرمایا اس لیے کہ زمین کے مالک پر اخراجات کا بوجھ پڑ جاتا ہے۔ اب اگر زمین پر خراج بھی عائد ہو جائے تو اس کے بوجھ کی وجہ سے باقی ماندہ نصف عشر کا سقوط بھی لازم ہو جائے گا اور اس سے یہ بھی لازم آئے گا کہ اخراجات کے بوجھ کی کمی بیشی کی بناء پر مختلف زمینوں کے احکام بھی مختلف ہو جائیں جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بارانی اور چاہی زمینوں کے احکام میں اخراجات کے بوجھ کی بناء پر فرق رکھا تھا۔ اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے سہیل بن ابی صالح نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے کہ آپ نے فرمایا (منعت العراق قفیزھا و درھمھا۔ عراق نے اپنے قفیز اور درہم کی ادائیگی روک دی) اس کے معنی ہیں وہ جلد ہی ادائیگی روک دے گا۔ اگر عراق کی دیہی زمینوں میں

عشر واجب ہوتا تو یہ بات محال ہوتی کہ خراج کی ادائیگی توڑ کی رہے اور عشر کی ادائیگی جاری رہے اس لیے کہ جو شخص خراج کی ادائیگی روک دے وہ عشر کی ادائیگی اور زیادہ سختی سے روک سکتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے درج بالا قول میں عشر کا ذکر نہیں کیا جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ خراجی زمین میں عشر واجب نہیں ہوتا۔

ایک روایت ہے کہ نہر الملک (ایک نہر یا دریا کا نام) کی ایک چوڑھرا بن مسلمان ہو گئی۔ حضرت عمرؓ نے اس علاقے کے حاکم کو لکھا کہ اگر یہ اپنی زمین قبضے میں رکھنا پسند کرے تو اس سے خراج وصول کیا جائے گا۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ اپنے علاقے کا ایک سردار مسلمان ہو گیا حضرت علیؓ نے اس سے فرمایا کہ اگر تم اپنی زمین پر کھڑے رہو گے یعنی اپنی زمین قبضے میں رکھو گے تو ہم تم سے خراج وصول کریں گے۔ اگر خراج کے ساتھ عشر بھی واجب ہوتا تو حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ

اس کے وجوب کی بھی انھیں خبر دیتے، ان دونوں حضرات کے اس اقدام کی کسی صحابی نے مخالفت نہیں کی۔ ایک اور پہلو سے دیکھیے۔ خراج اور عشر دونوں اللہ تعالیٰ کے حقوقی میں سے ہیں اس لیے بیک وقت ان دونوں کو ایک شخص پر اکٹھا کرنا درست نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ سب اس پر متفق ہیں کہ چرنے والے جانور اگر مال تجارت ہوں تو ان پر بیک وقت موشیوں کی زکوٰۃ اور تجارت کی زکوٰۃ کا وجوب ممتنع ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ خراج کی حیثیت اُجرت جیسی ہے اور عشر صدقہ ہے اس لیے جس طرح زمین کی اُجرت اور اس کی پیداوار پر عشر کا ایک جا ہو جانا جائز ہے۔ اسی طرح خراج اور عشر کا یکجا ہو جانا بھی جائز ہوتا چاہیے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مفتوحہ علاقے کی خراجی زمین کے یعنی مالی غنیمت کے حکم میں ہوتی ہے اور یہ حکم اس پر باقی رہتا ہے اور اس پر کاشت کرنے والے کو خراج کی ادائیگی کے بدلے میں اس سے فائدہ اٹھانے کی اجازت ہوتی ہے۔ اس لیے خراج گونا گونہ زمین کی اُجرت بن گیا۔ یہ صورت حال خراج کے ساتھ عشر کے وجوب کو مانع نہیں ہوتی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کی یہ بات کئی وجوہ سے غلط ہے۔ ایک تو یہ کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اجارہ پر لینے والے شخص پر بیک وقت عشر اور اُجرت یکجا نہیں ہو سکتے اس لیے جب اُجرت لازم ہوگی تو عشر ساقط ہو جائے گا۔ عشر زمین کے مالک پر واجب ہوگا جو اُجرت وصول کرتا ہے۔ اس لیے امام ابوحنیفہ پر یہ اعتراض نہیں ہو سکتا جو شخص یہ کہتا ہے کہ خراجی زمین پر نہ میندار کی ملکیت نہیں ہوتی بلکہ اسے فی معنی مال غنیمت کے حکم میں رکھا جاتا ہے اس کا قول بھی ناقابل قبول ہے۔ اس لیے کہ ہمارے نزدیک اس قسم کی زمین پر میندار کی ملکیت ہوتی ہے اس موضوع پر کسی اور مقام میں بحث کی گئی ہے۔

پھر معترض کا یہ کہنا کہ خراج اُجرت ہے کئی وجوہ سے غلط ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ درخت اور کھجور کے پودے کو کراہیہ پر لینا جائز نہیں ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے جب کہ یہ بات سب کے علم میں ہے کہ ان دونوں کا خراج ادا کیا جاتا ہے اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ خراج اُجرت نہیں ہے۔ نیز اجارہ اسی وقت درست ہوتا ہے جب یہ ایک مقررہ مدت کے لیے ہو جبکہ کسی بھی امام المسلمین نے خراجی زمینوں کے مالکان پر کچھ مقرر نہیں کیا۔ نیز اگر خراجی زمین اور اس پر لینے والوں کو فیء کے حکم پر برقرار رکھا جائے تو پھر ان سے فیء اس کے حساب سے جزیہ لینا جائز نہیں ہوگا کیونکہ فیء کی بناء پر ان کی حیثیت غلاموں کی ہوگی اور غلام پر کوئی جزیہ نہیں ہوتا۔ خراج اور عشر

کے اسباب کا ایک دوسرے کے منافی ہونا بھی ان دونوں کے اجتماع کی نفی پر دلالت کرتا ہے اس لیے کہ خراج کے وجوب کا سبب کفر ہے کیونکہ خراج بجز یہ کی جگہ عائد کیا جاتا ہے جبکہ نفی یعنی غنیمت کے تحت حاصل ہونے والے تمام اموال نیز عشر کے وجوب کا سبب اسلام ہے جب ان دونوں کے اسباب ایک دوسرے سے مختلف ہو گئے تو پھر ان کے سبب کا بھی ایک دوسرے سے منافی ہونا ضروری ہو گیا۔

موشی اور سواری کے جانور

قول باری ہے (وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةٌ وَفَرَشًا پھر وہی ہے جس نے موشیوں میں سے وہ جانور بھی پیدا کیے جس سے سواری اور بار برداری کا کام لیا جاتا ہے اور وہ بھی جو کھانے اور بچھانے کے کام آتے ہیں) حضرت ابن عباسؓ (ایک روایت کے مطابق) حسن بھری اور حضرت ابن مسعودؓ (ایک روایت کے مطابق) اور مجاہد کا قول ہے کہ حملہ سے بڑی عمر کے اونٹ اور فرش سے چھوٹی عمر کے اونٹ مراد ہیں۔ قتادہ، ربیع بن انس، ضحاک، سدی اولہ حسن بھری (ایک اور روایت کے مطابق) کا قول ہے کہ حملہ ان اونٹوں کو کہتے ہیں جن سے سواری اور بار برداری کا کام لیا جاتا ہے۔ اور فرش سے بھیر بکریاں مراد ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ (ایک اور روایت کے مطابق) کا قول ہے کہ حملہ سے ہر وہ جانور مراد ہے جو سواری اور بار برداری کا کام دے خواہ وہ اونٹ ہو یا بیل یا گھوڑا یا چر یا گدھا، اور فرش سے بھیر بکریاں مراد ہیں۔ اس طرح انعام یعنی موشیوں میں کھروں والے جانور یعنی گھوڑا وغیرہ تبعاً داخل کر دیے گئے ورنہ انعام کا لفظ گھریو جانوروں پر واقع نہیں ہوتا۔

فرش کے متعلق سلف کے واقوال ہیں یا تو ان سے مراد چھوٹی عمر کے اونٹ ہیں یا بھیر بکریاں ہیں۔ بعض اہل علم کا قول ہے کہ فرش سے مراد ان جانوروں کے اون اور ان کی کھالیں ہیں جو لوگ زمین پر بچھاتے اور ان پر بیٹھتے ہیں اگر سلف کا درج بالا قول نہ ہوتا تو ظاہر آیت سے موشیوں کے اون اور چشم سے تمام حالات میں فائدہ اٹھانے کے جواز پر استدلال کیا جاسکتا تھا یعنی خواہ یہ اون اور چشم جانور کی زندگی میں اتار لیے جاتے یا اس کی موت کے بعد ہر صورت میں ان سے فائدہ اٹھانا جائز ہوتا۔ اسی طرح آیت کے عموم کے اقتضاء کے تحت مردہ جانور کی کھال سے فائدہ اٹھانے کے جواز پر بھی استدلال ہو سکتا تھا۔ تاہم سب کا

اس پر اتفاق ہے کہ دباغت سے پہلے کھالوں سے کسی قسم کا فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا۔
اس بنا پر اس کی تخصیص ہوگئی اور آیت کا حکم دباغت کے بعد ان سے فائدہ اٹھانے کے
جواز کے لیے ثابت اور باقی رہ گیا۔ قول باری (وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةٌ وَفَرْشًا) میں ایک
پوشیدہ فقرہ موجود ہے یعنی ”وهو الذي انشأ لكم من الأنعام حمولة وفرشًا“
(یوہی ہے جس نے تمہارے لیے مویشیوں میں سے بار برداری کے جانور پیدا کیے اور وہ جانور
بھی جو کھانے اور بچھانے کے کام آتے ہیں)

مشترکین کا ایک غلط عقیدہ

قول باری ہے (ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّبَّانِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزَانِ اثْنَيْنِ)
یہ آٹھ نر و مادہ ہیں۔ دو بھیر کی قسم سے اور دو بکری کی قسم سے) تا قول باری (الضَّبَّانِ اثْنَيْنِ) قول
باری (ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ) قول باری (حَمُولَةٌ وَفَرْشًا) سے بدل ہے اس لیے کہ یہ آٹھ
نر و مادہ بھی انشاء یعنی پیدائش کے فعل میں داخل ہیں۔ گویا یوں فرمایا انشاء ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ
(نر و مادہ کے آٹھ جوڑے پیدا کیے) ان چاروں اصناف میں ہر صنف کے نر و مادہ میں سے
ہر ایک کو زوج کہا جاتا ہے۔ نر اور مادہ کے ایک جوڑے کو بھی زوج کہا جاتا ہے جس طرح مقدّم
کے ایک فریق کو خصم کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور فریقین کو بھی اسی نام سے پکارا جاتا ہے
اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ اس نے اپنے بندوں کے لیے نر اور مادہ کے یہ چار جوڑے حلال کر دیے
ہیں۔ اور مشرکین نے ان میں سے بچرہ، سائبہ، فصیلہ اور حامی کو قرار دیا تھا نیز ان میں سے کچھ
جانوروں کو اپنے شریکوں کے لیے خاص کر دیا تھا۔ یہ سب کچھ انھوں نے کسی ذلیل اور پرہیزگار
تعمیر کیا تھا مقصد یہ تھا کہ لوگوں کو جہالت کی بنا پر گمراہ کرتے رہیں۔ اسی لیے فرمایا (سَعِدُنِي بِعَلِيمٍ
كُنْتُمْ صَادِقِينَ۔ ٹھیک ٹھیک علم کے ساتھ بناؤ اگر تم سچے ہو) پھر فرمایا (أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ
أُدْوَسَكُمْ اللَّهُ بِهَذَا كَيْتُمْ اس وقت حاضر تھے جب اللہ نے ان کے حرام ہونے کا حکم
تمہیں دیا تھا) اس لیے کہ علم حاصل کرنے کے دوہی ذرائع ہیں یا تو مشاہدہ ہو جائے یا پھر ذلیل
موجود ہو جس کے ذریعے تمام عقلاء و حق کے ادراک میں شامل ہو سکتے ہو۔ جب مشرکین ان میں سے
کسی ایک کے ذریعے دلالت قائم کرنے سے عاجز رہ گئے تو اس سے ان کے اس طریق کار کا اظہار
ثابت ہو گیا جو انھوں نے بعض مویشیوں کی تحریم کے سلسلے میں اختیار کر رکھا تھا۔

حلال اور حرام جانوروں کی تفصیل

قول باری ہے (قُلْ لَا آجِدُ فِیْہَا اَوْحٰی اِلٰیَّ مَحْرَمًا عَلٰی طَاعِمٍ یُّطْعَمُہُ اے محمد! ان سے کہو کہ جو وحی میرے پاس آئی ہے اس میں تو میں کوئی چیز ایسی نہیں پاتا جو کسی کھانے والے پر حرام ہو) تا آخر آیت۔ طاؤس سے مروی ہے کہ اہل جاہلیت بہت سی چیزوں کو حلال سمجھتے تھے اور بہت سی اشیاء کو حرام۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (قُلْ لَا آجِدُ فِیْہَا اَوْحٰی اِلٰیَّ مَحْرَمًا) یعنی ان چیزوں میں سے جنہیں تم حلال سمجھتے تھے (اِلَّا اَنْ تَكُوْنَ مِیْتًا اَوْ دَمًا مَسْفُوْحًا اَوْ لَحْوَ خَیْزُیْرٍ اِلَّا یَہِیَا یَہِیَا ہوا خون ہو یا سوڑ کا گوشت ہو) تا آخر آیت۔ مخاطبت کا سیاق اس مفہوم پر دلالت کرتا ہے جو طاؤس سے مروی ہے۔ وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے ان مشیبیوں کا ذکر فرمایا جنہیں یہ مشرکین حرام قرار دیتے تھے پھر اللہ کے حرام کردہ جانوروں کی تحریم پر ان کی مذمت کی اس لیے لہجہ تند و تیز اختیار کیا پھر ان کی جہالت اور لاعلمی کو واضح کر دیا اس لیے کہ انہوں نے علم کے بغیر محض جہالت کی بنیاد پر ان مشیبیوں کی تحریم کا رویہ اپنایا تھا۔ ان کے پاس اس کی کوئی دلیل نہیں تھی۔ اس کے بعد اس قول کو عطف کیا۔ (قُلْ لَا آجِدُ فِیْہَا اَوْحٰی اِلٰیَّ مَحْرَمًا) یعنی ان جانوروں اور اشیاء میں سے جنہیں تم حرام قرار دیتے ہو سوائے ان کے جن کا آگے ذکر آ رہا ہے۔ جب آیت کی ترتیب ہماری بیان کردہ صورت کے مطابق ہے تو اب اس سے ان چیزوں کی اباحت پر استدلال درست نہیں ہوگا جن کا ذکر آیت میں نہیں ہوا۔

اگر یہ کہا جائے کہ سورہ مائدہ کی ابتداء میں چند جانوروں کی تحریم کا ذکر ہے مثلاً دُم گھٹ کر مرنے والا، چوٹ کھا کر مرنے والا یا اوپر سے نیچے لڑھک کر مرنے والا جانور وغیرہ۔ حالانکہ یہ تمام جانور آیت سے خارج ہیں۔ اس اعتراض کے دو جواب ہیں۔ ایک تو یہ کہ دم گھٹ کر مرنے والا جانور اور اس کے ساتھ آیت میں مذکورہ تمام جانور مردار میں داخل ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (حُتِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمِیْتَةُ) تم پر مردار حرام کر دیا گیا) میں صرف مردار کی تحریم کا ذکر کیا پھر اس کی صورتیں بیان فرمادیں اور ان اسباب کا ذکر کر دیا جن کی بناء پر ایک جانور مردار کہلاتا ہے اس لیے میتہ کا لفظ دم گھٹ کر مرنے والے جانور اور اسی طرح کے دوسرے تمام جانوروں کو شامل ہے جن کا ذکر سورہ مائدہ کی آیت میں ہوا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ

سورۃ النعام کی سورت ہے اس لیے ممکن ہے کہ اس وقت تک آیت زیر بحث میں حرام شدہ جانوروں اور اشیاء کے سوا اور کوئی جانور یا شے حرام نہ قرار دی گئی ہو۔ سورۃ مائدہ مدنی سورت ہے بلکہ نازل ہونے والی آخری سورت ہے۔ اس آیت میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ حرف اَوْ جب نفی پر داخل ہوتا ہے تو اس کے مدخول میں سے ہر ایک چیز علیحدہ اور بالذات ثابت ہو جاتی ہے۔

نیز یہ کہ حرف اَوْ تنجیہ کا مقتضی نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ قول باری (رَأَلَا اِنْ يَكُوْنُ مَعِيَةً اَوْ دَمًا مَسْفُوْحًا اَوْ لَحْمًا خَنِزِيْرًا) مذکورہ چیزوں میں سے ہر ایک کی علیحدہ اور بالذات تحریم کو واجب کر دیا ہے۔ سلف میں سے بہت سے حضرات نے آیت زیر بحث میں مذکورہ اشیاء کے ماسوا دیگر اشیاء کی اباحت پر آیت سے استدلال کیا ہے ان اشیاء میں پالتو گدھے بھی شامل ہیں۔

پالتو گدھوں کا گوشت

سفیان بن عیینہ نے عمر بن دینار سے نقل کیا ہے کہ میں نے جابر بن زید سے پوچھا کہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پالتو گدھوں کا گوشت کھانے سے منع فرما دیا ہے۔ جابر نے جواب میں کہا کہ الحکم بن عمر و انصاری بھی ہمارے سامنے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی بات نقل کرتے تھے لیکن ان کی اس بات کو علم کے سمندر یعنی حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا اور یہ آیت تلاوت کی گئی (قُلْ لَا اَجِدُ فِیْهَا اَوْحٰی اِلٰی مُحَمَّدًا) تا آخر آیت۔ حماد بن سلمہ نے یحییٰ بن سعید سے روایت کی ہے انھوں نے قاسم سے انھوں نے حضرت عائشہؓ سے کہ وہ درندوں کے گوشت نیز رگوں کے سرے پر موجود خون کے استعمال میں کوئی حرج نہیں سمجھتی تھیں۔ اس سلسلے میں وہ یہی آیت تلاوت کرتی تھیں۔

ہمارے اصحاب، امام مالک، سفیان ثوری اور ابان شافعی گھر بگھر گدھوں کا گوشت کھانے سے روکتے تھے۔ حضرت ابن عباسؓ سے اس سلسلے میں جو کچھ منقول ہے اس کا ذکر ہم نے درج بالا سطور میں کر دیا ہے۔ یعنی آپ اس کی اباحت کے قائل تھے بہت سے لوگوں نے اس مسئلے میں آپ کا مسلک اختیار کیا تھا تاہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پالتو گدھوں کے گوشت

کی مماثلت کے سلسلے میں بکثرت روایات منقول ہیں جو استفادہ کی حد کو پہنچتی ہیں۔ زہری نے محمد بن الحنفیہ کے دو بیٹوں حسن اور عبداللہ سے روایت کی ہے، انھوں نے اپنے والد سے کہ انھوں نے حضرت علیؑ کو حضرت ابن عباسؓ سے یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح خیبر کے دن پالتو گدھوں کا گوشت کھانے اور عورتوں کے ساتھ متعہ کرنے سے منع فرمایا تھا۔ ابن وریب نے یحییٰ بن عبداللہ بن سالم سے روایت کی ہے۔ انھوں نے عبدالرحمان بن الحارث المخرومی سے، انھوں نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے دن پالتو گدھوں کا گوشت کھانے سے منع فرمایا تھا۔

یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے جب حضرت علیؑ کی زبانی اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد سن لیا تو آپ نے اباحت کے قول سے رجوع کر لیا۔ امام ابو حنیفہ اور عبداللہ نے نافع سے روایت کی ہے، انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ خیبر کے موقع پر پالتو گدھوں کا گوشت کھانے سے منع فرمایا تھا۔ ابن عیینہ نے عمرو بن دینار سے روایت کی ہے، انھوں نے محمد بن علی سے ادا انھوں نے حضرت جابرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پالتو گدھوں کے گوشت سے منع فرمایا تھا۔ حماد بن زید نے عمرو بن دینار سے، انھوں نے محمد بن علی سے، انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پالتو گدھوں کا گوشت کھانے سے منع فرمایا تھا۔ شعبان بن اسحاق سے روایت کی ہے کہ انھوں نے حضرت جابرؓ سے یہ بات سنی تھی کہ غزوہ خیبر کے موقع پر کچھ گدھے ہمارے ہاتھ لگے، ہم نے ان کا گوشت پکایا اتنے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے یہ اعلان کرا دیا گیا کہ اپنی ہاتھیاں الٹ دو۔

حضرت ابن ابی اوفیؓ، حضرت سلمہ بن الاکوعؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت ابو ثعلبہ الخثعمیؓ اور دیگر حضرات سے بھی پالتو گدھوں کے گوشت کی مماثلت کی روایتیں منقول ہیں بعض روایتیں تو براہ راست حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مماثلت نقل کرتی ہیں اور بعض میں اس کا ذکر فتح خیبر کے واقعہ کے ضمن میں ہوا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر جو فرمایا تھا اس کے سبب کے متعلق بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ یہ گدھے لوٹ کا مال تھے، بعض کا خیال ہے کہ آپ نے اس لیے روک دیا تھا کہ آپ سے یہ کہا گیا تھا کہ گدھوں کی تعداد بہت کم ہو گئی ہے، جبکہ کچھ حضرات یہ کہتے ہیں کہ یہ جلالہ تھے یعنی نجاست کھانے تھے۔ جو لوگ اس کی اباحت کے قائل ہیں وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

کی تہی کی درج بالا صورتوں میں تو جیہہ و تاویل کرتے ہیں۔ لیکن جو حضرات اس کی ممانعت کے قائل ہیں وہ ان تاویلات کو کسی وجہ کی بناء پر باطل قرار دیتے ہیں۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ صحابہ کی ایک جماعت نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول نقل کیا ہے کہ پالتو گدھا حلال نہیں ہے۔ ان میں حضرت مقداد بن الاسود اور حضرت ابو ثعلبہ الخشنی وغیرہ شامل ہیں۔

گدھوں کے گوشت کے بارے میں حکم عام

دوم سفیان بن عیینہ نے ایوب السنخنیانی سے روایت کی ہے، انھوں نے ابن سیرین سے انھوں نے حضرت انس بن مالک سے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر فتح کر لیا تو لوگوں کو کچھ گدھے ہاتھ آگئے۔ لوگوں نے انھیں ذبح کر کے گوشت پکایا اتنے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ایک اعلان کرنے والے نے یہ اعلان کیا کہ گوگو! اللہ اور اس کا رسول تمہیں ان کا گوشت کھانے سے منع کرتے ہیں اس لیے کہ یہ ناپاک ہیں اس لیے اپنی ہاٹریاں اٹھ دو۔ عبد الوہاب الثقفی نے ایوب السنخنیانی سے اپنی سند کے ساتھ اس کی روایت کی ہے۔ اس میں ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو یہ اعلان کرنے کا حکم دیا کہ اللہ اور اس کا رسول تمہیں پالتو گدھوں کا گوشت کھانے سے روکتے ہیں اس لیے کہ یہ ناپاک ہیں۔ حضرت انس فرماتے ہیں کہ اس اعلان کے بعد چکتی ہوئی ہاٹریاں اٹھ دی گئیں۔ یہ روایت ان حضرات کی اس تاویل کو باطل کر دیتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لیے منع فرمایا تھا کہ یہ لوٹ کا مال تھے۔ اسی طرح وہ تاویل بھی باطل ہو جاتی ہے کہ کثرت سے ذبح ہونے کی وجہ سے گدھوں کا وجود ختم ہو جانے کا خطرہ پیدا ہو گیا تھا۔ اس لیے کہ درج بالا روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو یہ بتایا کہ پالتو گدھے نجس اور پلید ہوتے ہیں۔ یہ پتھر گدھوں کی دانٹ کی تحریم پر دلالت کرتی ہے اس کے سوا کسی اور سبب کی بناء پر تحریم پر دلالت نہیں کرتی۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاٹریوں کو اٹھانے کا حکم دیا تھا۔ اگر نہی کی بنیاد وہ ہوتی جس کا ذکر اباحت کے قائلین نے کیا ہے تو اس صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کا گوشت مساکین کو کھلا دینے کا حکم دے سکتے تھے جس طرح آپ نے مالک کو اجازت کے بغیر ذبح شدہ بکری کا گوشت قیدیوں کو کھلا دینے کا حکم دیا تھا۔

حضرت ابو ثعلبہ الخشنی کی روایت میں ہے انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان جانوروں کے متعلق دریافت کیا تھا جن کا گوشت ان پر حرام تھا۔ آپ نے فرمایا (لا تأکلوا الحمار

الاھلی ولاکل ذی ناب من المسیاع۔ پالتو گدھے کا نیز کچلی کے دانت رکھنے والے
دردوں کا گوشت نہ کھاؤ) یہ روایت بھی ہماری مذکورہ ان تمام تاویلات کو باطل کر دیتی ہے۔
جن سے ان کے گوشت کی اباحت ثابت کی جاتی ہے۔ سعید بن جبیر سے منقول ہے کہ حضور صلی اللہ
علیہ وسلم نے غزوہ خیبر کے موقع پر پالتو گدھوں کا گوشت کھانے سے اس لیے منع فرما دیا تھا کہ یہ
گدگی کھاتے تھے۔ آپ کی ہسی کی یہ تاویل اگر درست تسلیم کر بھی لی جائے تو حضرت ابو ثعلبہؓ اور
دیگر اصحاب کی روایات میں یہ ذکر ہے کہ ان حضرات نے فتح خیبر کے سوا دوسرے مواقع پر آپ سے
ان کے گوشت کے متعلق دریافت کیا تھا۔ یہ روایات اس بات کی طرف اشارے کی موجب ہیں
کہ ان کی تحریم کسی سبب اور علت کی بنا پر نہیں ہوئی تھی بلکہ تحریم کی اصل وجہ پالتو گدھوں کی خود اپنی
ذات تھی۔ عبدالرحمن بن مغفل نے قبیلہ نزیہ کے ایک شخص سے جس کا نام بعض نے غالب بن
البحر بتایا ہے اور بعض نے الحمر بن غالب، روایت کی ہے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم
سے عرض کیا کہ اب میرے پاس چند گدھوں کے سوا اپنے اہل و عیال کو کھلانے کے لیے کچھ بھی
باقی نہیں رہا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے جواب میں فرمایا (فاطما اھلک من سمین
مالک فانما کرھت لکم جوال القریۃ۔ اپنے اہل و عیال کو ان جانوروں کا گوشت کھلاؤ
جو موٹے تازے ہوں اس لیے کہ میں تمہارے لیے گاؤں کا چکر لگانے والے جانور ناپسند کرتا ہوں)
پالتو گدھوں کے گوشت کی اباحت کے فائلین نے اس روایت سے استدلال کیا ہے حالانکہ یہ
روایت ان کے گوشت کی نہی پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ آپ نے فرمایا (فانما کرھت
لکم جوال القریۃ) پالتو گدھے تمام کے تمام گاؤں اور دیہاتوں کا چکر لگانے والے ہوتے ہیں۔

جنگلی گدھوں کو جب مانوس کر لیا جائے

ہمارے نزدیک نہایت روایت کی توجیہ یہ ہے کہ اس میں جنگلی گدھوں کی اباحت کا
حکم ہے۔ اگر کوئی جنگلی گدھا انسانوں کی آبادی میں آجائے اور اسے پالتو بنا لیا جائے تو آیا اس
کو گوشت جائز ہو گا یا نہیں، ہمارے اصحاب، حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ اگر
جنگلی گدھا پالتو بنا لیا جائے اور وہ انسانوں سے مانوس ہو جائے تو اس کا گوشت کھانا جائز
ہے۔ ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ جنگلی گدھا پالتو بن جائے اور پالتو گدھوں
کی طرح اس سے باربرداری وغیرہ کا کام لیا جائے لگے تو اس کا گوشت کھانا جائز نہیں ہوگا۔

اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ جس جنگلی جانور کو پالتو بنا لیا جائے وہ تحریم کے اس حکم سے خارج نہیں ہوتا جو اس کی جنس کے لیے لازم ہوتا ہے یعنی اس کا گوشت حرام ہوتا ہے۔ اسی طرح اس جنگلی جانور کا بھی حکم ہے جو انسانوں سے مانوس ہو گیا ہو۔

درندوں کے بارے میں

ابوبکر حبصہ کہتے ہیں کہ کچلی کے دانت رکھنے والے درندوں اور جنگل والے پرندوں کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ اس قسم کے درندوں اور پرندوں کا گوشت حلال نہیں ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ جنگلی درندوں، جنگلی اور پالتو بلیوں اور بکریوں، لومڑیوں اور بچھوؤں نیز ہر قسم کے درندوں کا گوشت حرام ہے۔ لیکن پیر پھا کرنے والے پرندوں مثلاً گدھ، عقاب، چیل وغیرہ کا گوشت کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے خواہ وہ مردار خورد ہوں یا نہ ہوں۔ اوزاعی کا قول ہے کہ تمام پرندے حلال ہیں تاہم گدھ کا گوشت مکروہ ہے۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ بلی یا بٹلا کھانے میں کوئی حرج نہیں تاہم میں بچھو کے گوشت کو مکروہ سمجھتا ہوں۔ امام شافعی کا قول ہے کہ کچلی کے دانت رکھنے والے درندوں کا جو لومڑوں پر حملہ آور ہو جائے میں، گوشت نہیں کھایا جائے گا مثلاً شیر، چیتا اور بھیڑیا۔ بچھو اور لومڑی کا گوشت کھایا جائے گا لیکن چیل اور باز وغیرہ کا گوشت نہیں کھایا جائے گا اس لیے کہ یہ لوگوں کے پالتو پرندوں پر چھپتے ہیں۔ ہمیں عبدالمباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں ابراہیم بن عبد اللہ نے، انھیں حجاج نے، انھیں حماد نے، انھیں عمران بن جبیر نے کہ عکرمہ سے کہنے کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے جواب دیا کہ یہ موٹی مرغی ہے۔ جب ان سے بچھو کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے کہا کہ یہ موٹی بھیڑ ہے۔

ابوبکر حبصہ کہتے ہیں کہ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی ہے، انھیں ابو داؤد نے، انھیں الثعنبی نے مالک سے، انھوں نے ابن شہاب سے، انھوں نے ابو اسیر الخولانی اور انھوں نے حضرت ثعلبہ الخشتی سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کچلی کے دانت رکھنے والے ہر درندے کا گوشت کھانے سے منع فرما دیا۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں مسدد نے، انھیں ابو عوانہ نے ابویشر سے، انھوں نے میمون بن ہران سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کچلی کے دانت رکھنے والے

دندوں اور چنگل والے پرندوں کا گوشت کھانے سے منع فرمادیا، اس حدیث کو حضرت علیؓ حضرت مقدادؓ بن معدیکرب اور حضرت ابوہریرہؓ نیز دیگر اصحاب نے بھی روایت کی ہے۔ کچلی کے دانت رکھنے والے دندوں اور چنگل والے پرندوں کی تحریم کی یہ روایت استفاضہ کے حد کو پہنچی ہوئی ہے۔ ان دندوں اور پرندوں میں لوطری، بتی، چیل اور گدھ بھی داخل ہیں۔ اس لیے انھیں کسی ایسی دلیل کے بغیر جو ان کی تخصیص کی موجب ہو تحریم کے حکم سے مستثنیٰ کرنے کے کوئی معنی نہیں۔

درج بالا روایات کو قبول کر لینے سے قول باری (قُلْ لَا آجِدُ فِیْهَا اَوْحٰی اِلٰی مُکَدَّرًا عَلٰی لَهَا عِمٌّ یُطَعَّمُهٗ) کا نسخ لازم نہیں آتا۔ اس لیے کہ اس آیت میں صرف یہ بتایا گیا ہے کہ اس میں غیر مذکور اشیاء اور جانور حرام نہیں کیے گئے اور مذکورہ اشیاء اور جانوروں کے ماسوا جتنی اشیاء اور جانور ہیں وہ اباحت کی اصل پر قائم ہیں۔ اس لیے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہوتی ہے پھر حکم شرعی کی بنا پر ان پر حرمت طاری ہو جاتی ہے۔ پالتو گدھوں کے گوشت کے بارے میں وارد آثار و روایات کا بھی یہی حکم ہے۔ اس کے باوجود بہت سی ایسی چیزوں کی تحریم یوحین کا اس آیت میں ذکر نہیں ہے اہل علم کے اتفاق کی بنا پر یہ آیت صرف چار چیزوں کی تحریم کے ساتھ خاص ہے اس لیے باقی ماندہ چیزوں کی تخصیص کے سلسلے میں اخبار احاد کو قبول کر لینا جائز ہو گیا۔

ہمارے اصحاب نے ایسے کوءے کے گوشت کو مکروہ سمجھا ہے جس کی رنگت میں سیاہی اور سفیدی ملی ہوئی ہو یعنی چنگبر ہو۔ اسے غراب ایقع کہا جاتا ہے۔ اس لیے کہ یہ مردار خور ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک فصلوں میں رہنے والے کوءے کے گوشت میں کوئی کراہت نہیں ہے اس لیے کہ قتادہ تے سعید بن المسیب سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (خمیس ثواسق یقتلھن المحرم فی الحل والحدوم) پانچ جانور بڑے بگڑا رہے ہیں انھیں احرام باندھنے والا شخص حدود حرم کے اندر اور اس سے باہر دونوں جگہ ہلاک کر سکتا ہے) آپ نے اس میں چنگبر کے کوءے کا بھی ذکر کیا۔ اس رنگ کے کوءے کی اس لیے تخصیص کی کہ یہ مردار خور ہوتا ہے اس لیے یہ ان مردار خور پرندوں کی کراہت کے لیے بنیاد بن گیا جو اس کے مشابہ ہوں۔ پھر آپ کا یہ ارشاد (خمیس یقتلھن المحرم) ان پانچوں کے گوشت کی تحریم پر دلالت کرتا ہے۔ نیز یہ کہ ان کا قتل ہی ہوگا انھیں ذبح نہیں

کیا جائے گا۔ اگر ان کا گوشت حلال ہوتا تو آپ انھیں ذبح کرنے کا حکم دیتے تاکہ قتل ہونے کی صورت میں ان کا گوشت حرام نہ ہو جائے۔

اگر اس روایت کی بنا پر اعتراض اٹھایا جائے جسے ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کیا انھیں اسماعیل بن الفضل نے، انھیں محمد بن حاتم نے، انھیں یحییٰ بن مسلم نے، انھیں اسماعیل بن ابیہ نے ابوالزبیر سے، کہ انھوں نے حضرت جابر سے پوچھا تھا کہ آیا بچہ کا گوشت کھایا جاسکتا ہے؟ تو انھوں نے اثبات میں جواب دیا تھا۔ پھر سوال کیا کہ آیا یہ شکار ہے؟ اس کا جواب بھی اثبات میں ملا۔ پھر سوال ہوا کہ آیا آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سنا تھا؟ اس کا بھی انھوں نے اثبات میں جواب دیا۔ اس اعتراض کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کچی کے دانت رکھنے والے ہر دندے اور چنگل والے ہر پرندے کے گوشت کی نہی میں جو روایت منقول ہے وہ اس روایت کو ختم کر دیتی ہے۔ اس لیے کہ اس روایت پر عمل میں فقہاء کا اختلاف ہے اور نہی والی روایت پر عمل میں سب کا اتفاق ہے۔

گوہ کا گوشت

گوہ کے گوشت کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب اسے مکروہ سمجھتے ہیں، امام مالک اور امام شافعی اس کے گوشت کے استعمال میں کوئی حرج نہیں سمجھتے۔ ہمارے اصحاب کے قول کی صحت کی دلیل وہ روایت ہے جو اعمش نے زید بن وہب جہنی سے نقل کی ہے اور انھوں نے حضرت عبدالرحمن بن حنظل سے، وہ فرماتے ہیں کہ ہمارا پڑاؤ ایسی جگہ ہوا جہاں گوہ بکرت پائے چاتے تھے، ہمیں بھوک لگی تھی اور کھانے کے لیے کچھ نہیں تھا، ہم نے گوہ پکڑ کر اس کا گوشت پکایا، ہنڈیا پکڑی تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور استفسار کرنے پر ہم نے آپ کو بتایا کہ گوہ کا گوشت پاک رہا ہے۔ آپ نے فرمایا: بنی اسرائیل کے ایک گروہ کی صورتیں مسخ کر کے انھیں جانوروں کی شکلیں دے دی گئی تھیں اور نوحے خطرہ سے کہ شاید گوہ بھی ان میں سے ایک ہو، اس لیے ہنڈیا الٹ دو۔ یہ حدیث گوہ کے گوشت کی ممانعت کی متفقہی ہے اس لیے کہ اگر اس کا کھانا مباح ہوتا تو آپ ہنڈیا الٹا دینے کا ہرگز حکم نہ دیتے، اس لیے کہ آپ کو مال ضائع کرنے سے منع کیا گیا تھا۔

ہمیں محمد بن یحییٰ نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن عون الطائی نے

انھیں الحکم بن نافع نے، انھیں ابن عباس نے ضمضم بن زید سے، انھوں نے شرح بن عبید سے، انھوں نے ابوراشد الجبرانی سے، انھوں نے عبدالرحمن بن شبل سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گوہ کا گوشت کھانے سے منع فرمایا تھا۔ امام ابوحنیفہ نے حماد سے، انھوں نے بلہ سم سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ انھیں گوہ کا گوشت بدیہ کے طور پر بھیجا گیا، اتنے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو حضرت عائشہؓ نے آپ سے اس کے متعلق پوچھا آپ نے کھانے سے منع فرمایا۔ اتنے میں ایک سائل آیا۔ حضرت عائشہؓ نے گوشت اسے دینا چاہا تو آپ نے فرمایا: ”تم اسے ایسی چیز کھلاتا چاہتی ہو جو خود نہیں کھائیں“ یہ روایات گوہ کا گوشت کھانے کی نہی کی موجب ہیں۔

حضرت ابن عباسؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گوہ کا گوشت نہیں کھایا البتہ آپ کے دسترخوان پر اسے دوسرے حضرات نے کھایا تھا۔ اگر یہ حرام ہوتا تو آپ کے دسترخوان پر یہ کبھی نہ کھایا جاتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے گندی چیز سمجھتے ہوئے نہیں کھایا تھا۔ بعض روایات میں ہے کہ آپ نے فرمایا: ”یہ جانور ہمارے علاقے یعنی سرزمین مکہ میں نہیں پایا جاتا اس لیے جب میرے سامنے اس کا گوشت آتا ہے تو مجھے اس سے گھن آتی ہے۔“ حضرت خالد بن الولیدؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اسے کھایا تھا آپ نے انھیں منع نہیں کیا تھا۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع سے روایت بیان کی، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں عمر بن سہل نے، انھیں اسحاق بن الربیع نے حسن سے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: گوہ عام چرواہوں کی خوراک ہے۔ اللہ تعالیٰ ایک چیز سے اگر روکتا ہے تو سب کو روکتا ہے، اگر میرے پاس بھی اس کا گوشت ہوتا تو میں کھا لیتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے حرام قرار نہیں دیا لیکن مکروہ ضرور سمجھا ہے۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں عمر بن سہل نے، انھیں سحر نے ابو ہارون سے، انھوں نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کہ انھوں نے فرمایا: ”اگر ہم میں سے کسی کو پل میں رہنے والے گوہ کے گوشت کا تحفہ آتا تو وہ اس کے لیے موٹی تازی مرغی کے گوشت سے بھی زیادہ پسندیدہ ہوتا۔“ جو حضرات گوہ کے گوشت کی اباحت کے قائل ہیں انھوں نے درج بالا روایت سے استدلال کیا ہے۔

حالانکہ ان روایات میں اس کے گوشت کی ممانعت پر دلالت بھی موجود ہے۔ ان روایات

میں یہ مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گندی چیز سمجھتے ہوئے اسے نہیں کھایا تھا اور اس سے آپ کو گھین آتی تھی، جس چیز سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو گھین آئے وہ نجس ہوتی ہے اور جو چیز نجس ہوتی ہے اس کا کھانا حرام ہوتا ہے۔ اگر ان روایات کی بنا پر اس کی اجابت ثابت بھی ہو جائے تو مقابلہ میں ممانعت کی روایات بھی موجود ہیں۔ جب ایک چیز کے بارے میں اباحت اور ممانعت کی روایتیں موجود ہوں تو ممانعت کی روایت اولیٰ ہوتی ہے اس لیے کہ اباحت کے بعد ہی لامحالہ ممانعت کا ورد ہوتا ہے کیونکہ ہر چیز میں اصل اباحت ہوتی ہے اور ممانعت اس پر وارد ہوتی ہے۔ جب ممانعت پر اباحت کے ورود کا ثبوت موجود نہیں ہے تو پھر لامحالہ ممانعت کا حکم ثابت ہو جائے گا۔

حشرات الارض کے بارے میں حکم

ہوام الارض (حشرات الارض) کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب نے جنگلی چوہا، قنفذ (سہی)، ایک جاتور جس کے پورے جسم پر کانٹے ہوتے ہیں) عام چوہے اور بچھو نیز تمام قسم کے ہوام الارض کا گوشت مکروہ یعنی حرام سمجھا ہے۔ ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ اگر سانپ کو ذبح کر لیا جائے تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ امام مالک اور اوزاعی کا بھی یہی قول ہے، البتہ اوزاعی نے ذبح کی شرط نہیں رکھی ہے۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ قنفذ اور شہد کی مکھیوں کے انڈوں سے نکلے ہوئے بچے کھالینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اسی طرح یتیر اور کھجور وغیرہ میں پائے جانے والے کیڑے کھا لینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ مینڈک کھا لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ابن القاسم کہتے ہیں کہ امام مالک نے کیڑوں مکوڑوں، بچھوؤں اور پھولوں وغیرہ میں پائے جانے والے کیڑوں کو کھالینے میں کوئی حرج نہیں سمجھا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے یہ قیاس کیا ہے کہ ان جاندار چیزوں کی اگر پانی میں موت واقع ہو جائے تو اس سے پانی ناپاک نہیں ہوتا۔

امام شافعی کا قول ہے ہر ایسا جانور جس سے عرب کے لوگ نفرت کرتے اور اسے گندی چیز سمجھتے تھے وہ نجاست میں سے ہے مثلاً بھیریا، شیر، کوا، سانپ، چیل، بچھو اور چوہا۔ اس لیے کہ یہ جانور قصداً دوسروں کو اذیت پہنچاتے ہیں۔ اس لیے یہ حرام ہیں اور ان کا شمار نجاست

میں ہوتا ہے۔ عرب کے لوگ بچواؤ و لومڑی کا گوشت کھایا کرتے تھے اس لیے کہ یہ دونوں جانور انسان پر حملہ آور نہیں ہوتے اس لیے یہ حلال ہیں۔

سیہی کا گوشت

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قولِ باری ہے (وَلْيَحْذَرُوا الْخَيَْالَثَ) اللہ کا رسول ان پر خبیث چیزیں حرام کرتا ہے) ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں ابراہیم بن خالد ابو ثور نے، انھیں سعید بن منصور نے، انھیں عبدالعزیز بن محمد نے انہیں عیسیٰ بن لمیہ نے اپنے والد سے بیان کیا کہ وہ کہتے ہیں کہ میں حضرت ابن عمرؓ کے پاس بیٹھا ہوا تھا۔ آپ سے قنفذ یعنی سیہی کے گوشت کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے یہ آیت تلاوت کی (رَقُلْ لَا أَجِدُ فِيهَا أُوحًى اِلاَّ مَا حَزَمَ مَا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ) تا آخر آیت، آپ کے پاس بیٹھے ہوئے ایک بوڑھے نے کہا: میں نے ابو ہریرہؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس جانور کا ذکر ہوا تو آپ نے فرمایا کہ یہ خبیث ہیں سے ایک خبیث جانور ہے۔ یہ سن کر حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے متعلق یہ فرمایا ہے تو یہ ایسا ہی ہوگا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے خبیث چیز کے نام سے موسوم کیا اس لیے قولِ باری (وَلْيَحْذَرُوا الْخَيَْالَثَ) کی تحریم کا حکم اسے بھی شامل ہو گیا۔ قنفذ حشرات الارض میں سے ہے اس لیے ہر وہ جانور جو حشرات الارض میں سے ہوگا وہ قنفذ پر قیاس کی وجہ سے حرام ہوگا۔

مینڈک کا دوا میں استعمال

عبداللہ بن وہب نے روایت بیان کی ہے انھیں ابن ابی ذئب نے سعید بن خالد سے، انھوں نے سعید بن المسیب سے، انھوں نے حضرت عبدالرحمن سے کہ ایک طبیب نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک دوائی کا ذکر کیا جس میں مینڈک بھی ڈالا جاتا تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے مینڈک ہلاک کرنے سے منع فرما دیا۔ یہ بات مینڈک کی تحریم پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ آپ نے طبیب کو مینڈک مار کر دوائی میں ڈالنے سے منع فرما دیا۔ اگر مینڈک سے انتفاع جائز ہوتا تو طبیب کو اس سے فائدہ اٹھانے کی خاطر اسے ہلاک کرنے سے نہ روکا جاتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بکثرت روایات منقول ہیں جن کے راویوں میں حضرت ابن عباسؓ، حضرت

ابن عمرؓ حضرت ابوسعیدؓ حضرت عائشہؓ وغیرہم شامل ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
 (يقتل المحرم في الحل والحرم والحدائق والغاب والقارة والعقرب).
 احرام باندھنے والا شخص حدود حرم کے اندر اور حدود حرم سے باہر یعنی حل میں چیل، گوا، چوہا
 اور بچھو ہلاک کر سکتا ہے) بعض روایات میں سانپ کا بھی ذکر ہے۔ آپ نے انھیں قتل کرنے
 کا حکم دیا۔ یہ حکم اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان کا گوشت حرام ہے۔ اس لیے کہ اگر یہ حلال ہوتے
 تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم انھیں ذبح کرنے کا کوئی وسیلہ تلاش کرنے کا حکم دیتے تاکہ ممکن حد تک
 ان کے ذبح کا عمل وجود پذیر ہو جاتا۔

لیکن جب آپ نے انھیں قتل کرنے کا حکم دے دیا اور قتل کے اندر ذبح کی صورت نہیں
 ہوتی اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ ان کا گوشت حلال نہیں ہے۔ جب یہ بات کوئے اور چیل میں
 ثابت ہو گئی تو تمام مردار خود پرندوں کا بھی یہی حکم ہو گا اور اس امر پر دلالت ہو گی کہ حشرات الارض
 مثلاً بچھو اور سانپ سب حرام ہیں۔ اسی طرح یربوع یعنی جنگلی چوہا بھی حرام ہے اس لیے کہ وہ
 چوہے کی جنس میں سے ہے۔

قول شافعی پر تنقید

انام شافعی کا یہ قول کئی وجوہ سے بے معنی ہے کہ ایسے تمام جانور جن کے گوشت سے عرب
 لوگ نفرت کرتے تھے، نجاست میں داخل ہیں اس لیے حرام ہیں۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ حضور صلی اللہ
 علیہ وسلم نے کچلی کے دانت رکھنے والے ہر دندے اور چنگل والے ہر پرندے کی ممانعت فرمادی
 ہے۔ یہ ممانعت اس قسم کے تمام دندوں اور پرندوں کی تحريم کی متفقہی ہے اس لیے ان میں ایسے
 جانوروں کا اضافہ کرنا درست نہیں ہو گا۔ جو ان میں شامل نہ ہو۔ نیز ایسے جانوروں کو اس حکم سے
 خارج کرنا بھی درست نہیں ہو گا جنہیں حدیث کے الفاظ کا عموم شامل ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم
 نے تحريم کے حکم میں اس علت کا اعتبار نہیں کیا جس کا امام شافعی نے اعتبار کیا ہے۔ بلکہ آپ نے
 کچلی کے دانت اور چنگل اور نیچے کو تحريم کی نشانی قرار دیا ہے۔ اس لیے اس کے بالمقابل ایسی
 صفت کو علت قرار دینا درست نہیں ہو گا جس کے ثبوت کے لیے کوئی دلالت موجود نہیں
 ہے۔ اسے ایک اور جہت سے دیکھیے، اللہ تعالیٰ نے لوگوں پر نجاست کی تحريم کا جو حکم نافذ کیا
 ہے اس میں تمام لوگوں کو مخاطب بنایا گیا ہے۔ یہ خطاب صرف عربوں کے لیے خاص نہیں ہے۔

کہ عجم کے لوگ اس کے دائرے سے باہر رکھے جائیں بلکہ اس میں وہ تمام لوگ داخل ہیں جنہیں احکام کا مکلف بنایا گیا ہے،

اس لیے یہ کہنا کہ وہ جانور خباثت میں داخل ہیں جن سے عرب کے لوگوں کو گھن آتی تھی ایک بے دلیل قول ہے اور آیت کے مقتضی سے خارج ہے۔

علاوہ ازیں عرب کے لوگوں کو گھن آنے کی بات یا تو اس پر محمول ہوگی کہ عرب کے تمام لوگوں کو ان سے گھن آتی تھی یا بعض لوگوں کو اگر پہلی صورت مراد ہے تو عرب کے تمام لوگ سانیوں، پھوڑوں، شیروں، بھیلوں، پیوہوں اور دوسرے تمام جانوروں کو جن کا ذکر امام شافعی نے کیا ہے گندے جانور تصور نہیں کرتے بلکہ عام بدوان کا گوشت مزے سے کھاتے تھے۔ اس لیے پہلی صورت مراد لینا درست نہیں۔ اگر دوسری صورت مراد ہے تو یہ دو وجوہ سے فاسد ہے ایک تو یہ کہ جب خطاب تمام عربوں کو ہے تو پھر ان میں سے بعض کو چھوڑ دینا اور بعض کا اعتبار کر لینا کیسے درست ہو سکتا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ جب ان جانوروں سے نفرت کرنے والے بعض لوگ ہوں گے تو ان کا اعتبار کرنا بہ نسبت ان لوگوں کے اولیٰ ہوگا جو ان جانوروں کا گوشت مزے لے کر کھاتے تھے اس بنا پر امام شافعی کا یہ قول ہر لحاظ سے قابل انتقاض ہے۔ انھوں نے یہ فرمایا ہے کہ بچو اور لومٹری کی اباحت کی وجہ یہ ہے کہ عرب کے لوگ ان کا گوشت کھاتے تھے حالانکہ عرب کے لوگ تو کوا، پھیل اور شیر تک کو بھی کھا جایا کرتے تھے اور ان جانوروں کو اپنی خوراک بنانے سے باز نہیں رہتے تھے۔

پھر امام شافعی نے تحریم کے لیے انسانوں پر حملہ آور ہونے کا اعتبار کیا ہے۔ اگر اس سے ان کی مراد تمام احوال میں حملہ آور ہونا ہے تو یہ کیفیت چیل، سانپ اور کوسے میں نہیں پائی جاتی لیکن امام شافعی نے انھیں حرام قرار دیا ہے۔ اور بعض احوال میں حملہ آور ہونا مراد ہے تو بچو بھی بعض اوقات انسان پر حملہ کر بیٹھتا ہے اور شیر اگر بھوکا نہ ہو تو بعض حالات میں وہ انسان پر حملہ آور نہیں ہوتا جب کہ جوش میں آیا ہو مست اونٹ بعض دفعہ انسان پر حملہ کر دیتا ہے یہی کیفیت بعض حالات میں بیل اور سانڈ کے اندر بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ امام شافعی یا کسی اور نے ان جانوروں کے اندر تحریم کل یا اس کی اباحت کے سلسلے میں ان کیفیات کا اعتبار نہیں کیا۔ دوسری طرف کتا اور بٹی انسان پر حملہ آور نہیں ہوتے لیکن یہ دونوں جانور حرام ہیں۔

گندگی کھانے والا اونٹ

گندگی کھانے والے اونٹ کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ اگر اونٹ گندگی کے سوا اور کچھ نہ کھاتا ہو تو ہمارے اصحاب اور امام شافعی کے قول کے مطابق اس کا گوشت مکروہ ہے۔ امام مالک اور لیبث بن سعد کا قول ہے کہ ایسے اونٹ کا گوشت کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ جس طرح گندگی کھانے والی مرغی کے گوشت میں کوئی حرج نہیں ہوتا، ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں عثمان بن ابی شیبہ نے، انھیں عبدہ نے محمد بن اسحاق سے، انھوں نے ابن ابی نجیح سے، انھوں نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت ابن عمر سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گندگی کھانے والے جانور کے گوشت اور اس کے دودھ سے منع کیا تھا۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں ابن المنثنی نے، انھیں ابو عامر نے، انھیں ہشام نے قتادہ سے، انھوں نے عکرمہ سے، انھوں نے حضرت ابن عباس سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گندگی کھانے والے جانور کے دودھ سے منع فرما دیا تھا۔

خلاصہ بحث

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری رُقُلٌ لَّا اَجِدُ فِيهَا اَوْحٰی اِلٰیَّ مَحْرَمًا عَلٰی طَاعِمٍ يَطْعَمُهٗا کے تحت جو احکام ہم نے بیان کیے ان کے ذیل میں آنے والے ان مسائل کے اندر جن حضرات نے ہم سے اختلاف کیا اور جن جانوروں کے گوشت کی ہمارے اصحاب نے نعت کی ان کی انھوں نے اباحت کر دی وہ اس بارے میں درج بالا آیت سے ہی استدلال کرتے ہیں۔ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ آیت کے نزول کا سبب ان جانوروں سے متعلق تھا جنھیں اہل بیت حرام قرار دیتے تھے اور جن کا ذکر اللہ تعالیٰ نے اس آیت سے قبل کیا ہے۔ اگر اس آیت کا نزول ہمارے مذکورہ سبب سے متعلق نہ ہوتا بلکہ یہ ایک نئے مضمون کی ابتداء ہوتی تو پھر بہت سی ایسی اشیاء کی تحریم کے بارے میں اخبار آحاد کو قبول کر لینے میں کوئی امتناع نہ ہوتا جن کو یہ آیت شامل نہیں ہے اور نہ ہی بہت سی اشیاء کی تحریم کے بارے میں قیاس سے کام لینے کی ضرورت پڑتی۔ اس لیے کہ آیت میں زیادہ سے زیادہ جو بات ہے وہ یہاں طالع ہے کہ شرعی طور پر صرف وہی چیزیں حرام ہوئی تھیں جن کا ذکر اس آیت میں ہے۔

جبکہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ یہ چیزیں دلیل سمعی یعنی آیت کے نزول سے پہلے مباح تھیں اور اس قسم کی چیزوں کی تحریم کے لیے اختیاراً حد کو قبول کر لینا اور قیاس سے کام لینا جائز اور درست تھا اسی طرح اللہ تعالیٰ کا یہ بتا دینا کہ شرعی طور پر وہ چیزیں حرام ہیں جن کا آیت میں ذکر ہوا ہے، ان کے علاوہ دوسری اشیاء کی تحریم کے لیے خبر و حد کو قبول کرنے اور قیاس کو کام میں لانے سے مانع نہیں ہے۔ قول باری (عَلَى طَاعِمٍ يَبْطَحُهُ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ مردار کے صرف وہی اجزاء حرام ہیں جو کھانے کے کام آسکتے ہوں اس لیے یہ حکم کماٹے ہوئے چمڑے، سینگ ہڈی، کھر، پر وغیرہ کو شامل نہیں ہوگا۔ اسی لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ام المومنین حضرت میمونہؓ کی مردہ بکری کے متعلق فرمایا تھا (انما حرم الکھما۔ اس کا گوشت کھانا ہی حرام ہوا تھا) بعض طرق میں یہ الفاظ ہیں (انما حرم لحمها۔ اس کا گوشت ہی حرام ہوا تھا)۔

خونِ ذبیحہ

قول باری (أَوْ ذَّمَا مَسْفُوحًا) اس پر دلالت کرتا ہے کہ بہا یا ہوا خون حرام ہوتا ہے لگوں میں رہ جانے والے اجزائے خون حرام نہیں ہوتے۔ حضرت عائشہؓ اور دوسرے صحابہؓ کرام سے مروی ہے کہ ذبح کی جگہ یا ہانڈی کے اوپر لگا ہوا خون حرام نہیں ہوتا اس لیے کہ وہ دم مسفوح نہیں ہوتا۔

چمچہ، لکھی وغیرہ کا خون

یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ چمچہ، کھٹمل اور کھی کا خون نجس نہیں ہے اس لیے کہ مسفوح نہیں ہوتا۔ اگر یہ کہا جائے (قُلْ لَا أَحِبُّ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مَحْرَمًا عَلَى طَاعِمٍ يَبْطَحُهُ) اگرچہ یہ خبر دیتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں کھانے پینے کی چیزوں یعنی مالکوت بھی سے صرف وہی چیزیں حرام ہیں جن کا آیت میں ذکر ہوا ہے لیکن اس آیت کے ذریعے بہت سی ایسی چیزوں کا حکم منسوخ ہو گیا جنہیں انبیاء سابقین کی زبان سے حرام قرار دیا گیا تھا اس لیے ایسی چیزوں کی حیثیت یہ نہیں ہوگی کہ انہیں اباحتِ اصلیکہ کے حکم پر باقی رکھا گیا ہے بلکہ یہ ان چیزوں کے حکم میں ہوں گی جن کی اباحت شرعی طور پر منصوص ہو چکی ہو اس لیے خبر واحد اور قیاس کے ذریعے اس کی اباحت کو ختم نہیں کیا جاسکتا۔ اس بات کی دلیل کہ اس قول باری

کے ذریعے ایسی بہت سی اشیاء کا حکم منسوخ ہو گیا جنہیں دوسرے انبیائے کرام کی زبان سے حرام قرار دیا گیا تھا۔

یہ قول باری ہے (وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ مِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شَحْوٌ مَّهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا) اور جن لوگوں نے یہودیت اختیار کی ان پر ہم نے سب ناخن والے جانور حرام کر دیے تھے اور گائے اور بکری کی چربی بھی بجز اس کے جو ان کی پیٹھ یا ان کی آنتوں سے لگی ہوئی ہو یا ہڈی سے لگی رہ جائے جبکہ ان دونوں جانوروں کی چربی ہمارے لیے مباح ہے اسی طرح بہت سے ناخن والے جانور بھی ہمارے لیے مباح ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض نے جو کچھ کہا ہے وہ ان چیزوں کے ماسوا جن کا ذکر آیت میں ہو چکا ہے دوسری چیزوں کو اباحتِ اصلیہ کے حکم سے خارج نہیں کرتا۔ وہ اس لیے کہ ان چیزوں میں سے جو اشیاء پھلی امتوں پر حرام کر دی گئی تھیں اور پھر ہمارے لیے مباح کر دی گئیں وہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ثمر لعیث نہیں بنیں بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف یہ واضح کر دیا کہ ان اشیاء کی تحریم ایک خاص وقت تک کے لیے تھی جس کی انتہا آپ کے زمانے پر آ کر ہو گئی، نیز یہ کہ تحریم کا وقت گزر جانے کے ساتھ یہ اشیاء پھر اپنے سابق حکم یعنی اباحتِ اصلیہ پر آ گئیں۔

اس لحاظ سے وقتی طور پر حرام شدہ مذکورہ اشیاء اور کبھی نہ حرام ہونے والی اشیاء کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے نیز اگر معترض کی بات تسلیم کر لی جائے تو پھر ان اشیاء کی تحریم کے سلسلے میں جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے خبر واحد کو قبول کر لینا اور قیاس سے کام لینا درست ہوتا اور اس کی گنجائش ہوتی۔ اس لیے کہ قول باری (رُحِلَ لِأَجِدٍ فِيهَا أُذْحَىٰ إِلَىٰ مَحْرَمًا عَلَىٰ طَائِعِهِمْ يُطْعَمُهُمْ) بالاتفاق ایسی آیت ہے جس کا حکم صرف ان اشیاء کی تحریم کے ساتھ مخصوص ہے جن کا اس میں ذکر آیا ہے اس لیے کہ فقہاء کا ایسی بہت سی اشیاء کی تحریم پر اتفاق ہے جن کا ذکر اس آیت میں نہیں آیا ہے۔ مثلاً شراب، بندر کا گوشت، نجس چیزیں اور اس طرح کی دیگر چیزیں۔ جب آیت کا مخصوص بالاتفاق ثابت ہو گیا تو باقی ماندہ چیزوں کی تحریم کے بارے میں خبر واحد کو قبول کرنا اور قیاس سے کام لینا درست ہو گیا۔

ناخن والے جانور

قول باری ہے (وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَزْرًا مِّمَّا كَفَرُوا فِي ذِي قُلُوبٍ أَوْ رَجُلٍ لَّوْكَوْنَ
 نے یہودیت اختیار کی تھی ان پر ہم نے ناخن والے تمام جانور حرام کر دیے تھے) تا آخر آیت
 حضرت ابن عباسؓ، سعید بن جبیر، قتادہ، سدی اور مجاہد کا قول ہے کہ اس سے ہر وہ جانور حرام
 ہے جس کی انگلیاں کھلی نہیں ہوتیں مثلاً اونٹ، شتر مرغ، لٹخ اور مرغابی وغیرہ۔ بعض اہل علم
 کا قول ہے کہ اس میں درندوں کی تمام قسمیں نیز کتے، بلیاں اور وہ تمام پرندے شامل ہیں جو اپنے
 ناخنوں کے ذریعے شکار کرتے ہیں۔ ابو یوسف جصاص کہتے ہیں کہ انبیاء سابقین کی زبان سے ان امتوں
 پر اللہ تعالیٰ کی جانب سے ان چیزوں کی تحریم ثابت ہو چکی ہے۔ تحریم کا یہ حکم ہمارے لیے بھی
 بایں معنی ثابت ہے کہ یہ اب ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کا جزو بن گیا ہے لہذا یہ
 کہ اس حکم کا نسخہ ثابت ہو جائے۔ جب کتوں اور درندوں وغیرہ کی تحریم کا نسخہ ثابت نہیں ہوا
 تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ نے شروع میں ان چیزوں کو جس طرح حرام قرار دیا تھا اسی
 طرح یہ اب بھی حرام رہیں اور ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کا حصہ بن جائیں۔

چربی کا حکم

قول باری ہے (حَزْرًا مِّنْهُنَّ لَبِئْسَ مَا كَانَتْ يَفْعَلُونَ بِالْحَيَاةِ وَالْأَعْيَانِ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ)
 نے گائے اور بکری کی چربی بھی ان پر حرام کر دی تھی بجز اس کے جو ان کی پیٹھ یا ان کی آنتوں
 سے لگی ہوئی ہو یا بکری سے لگی رہ جائے) اگر کوئی شخص چربی نہ کھانے کی قسم کھالے اور پھر
 وہ پرندے کی چربی کھالے تو امام یوسف اور امام محمد کے نزدیک وہ عانت ہو جائے گا
 ان کا استدلال درج بالا آیت سے ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے مجموعی تحریم سے گائے اور بکری
 کی پیٹھ پر لگی ہوئی چربی کو مستثنیٰ کر دیا ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک پیٹھ پر لگی ہوئی چربی کو
 عاۓہ چربی نہیں کہا جاتا بلکہ چربی دار گوشت کہا جاتا ہے، اس چربی کو چربی کا اسم علی الاطلاق
 شامل نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ نے اگرچہ اسے چربی کے نام سے پکارا ہے لیکن یہ چربی نہ کھانے کی قسم میں
 داخل نہیں ہوتا اس لیے کہ اس کے لیے یہ نام متعارف نہیں ہے آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے
 مچھلی کو گوشت کا اور سورج کو چراغ کا نام دیا ہے لیکن گوشت نہ کھانے کی قسم یا چراغ نہ دیکھنے

کی قسم کے تحت یہ دونوں چیزیں نہیں آتیں۔ آیت میں وارد لفظ الحوایا کے متعلق حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ اس سے سینگنی نکلنے کا عضو مراد ہے، دوسرے حضرات کا قول ہے کہ اس سے نبات اللبغ یعنی تھن مراد ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ اس سے آنتیں مراد ہیں جن پر چربی لگی ہوتی ہے۔ قول باری ہے (أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ يَأْتِيهِمْ مِنْهُمُ) جو ہڈی سے لگی رہ جائے (سڈی اور ابن جریر سے منقول ہے کہ اس سے پہلو میں لگی ہوئی چربی اور دُنبے کی چکیتی مراد ہے اس لیے کہ یہ دونوں ہڈی پر ہوتی ہیں۔ ہم نے یہ ذکر کیا ہے کہ حرف "او" جب نفی پر داخل ہوتا ہے تو اپنے مدخول میں سے ہر ایک کی الگ الگ نفی کا مقتضی ہوتا ہے آیت میں اس کی دلیل موجود ہے اس لیے کہ قول باری (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مَا خَلَقَ ظُهُورَهُمَا أَوْ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ) میں سب کی تحریم کی نفی ہے اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَلَا يَطْعَمُنَّهُمْ إِثْمًا أَوْ كُفْرًا) اس میں گنہگار اور کافر میں سے ہر ایک کی پیروی کی نہیں ہے۔ ہمارے اصحاب کا بھی اس شخص کے بارے میں جس نے یہ قسم کھائی ہو کہ میں فلاں سے یا فلاں سے بات نہیں کروں گا یہی قول ہے کہ اگر وہ ان میں سے کسی ایک کے ساتھ بھی بات کرے گا حانت ہو جائے گا اس لیے کہ اس نے ان میں سے ہر ایک سے علیحدہ علیحدہ بات نہ کرنے کی قسم کھائی تھی۔

مشرکین کا غلط استدلال

قول باری ہے (سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا) یہ مشرک لوگ (تمہاری ان باتوں کے جواب میں) ضرور کہیں گے کہ اگر اللہ چاہتا تو نہ ہم شرک کرتے اور نہ ہمارے باپ دادا) تا قول باری (كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ - ایسی ہی باتیں بنا بنا کر ان سے پہلے لوگوں نے بھی حق کو جھٹلایا تھا) اس میں مشرکین کو ان کے اس قول میں جھوٹا قرار دیا گیا ہے کہ اگر اللہ چاہتا تو ہم شرک نہ کرتے اور نہ ہمارے باپ دادا" اس لیے کہ قول باری ہے (كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ) جو شخص حق کو جھٹلائے گا وہ اس کے جھٹلانے میں خود جھوٹا ہوگا۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے یہ تباہی یا کفر اپنے اس قول میں جھوٹے ہیں۔ اگر اللہ تعالیٰ شرک چاہتا تو یہ لوگ اپنے اس قول میں جھوٹے نہ قرار دیے جاتے۔ اس میں اس بات کی وضاحت ہے کہ اللہ تعالیٰ شرک نہیں چاہتا۔ اس کی مزید تاکید اپنے اس قول سے فرمائی ہے (إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا لَظَنَ وَانْتُمْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخَوْصُونَ) تم تو محض گمان پر چل رہے ہو اور نرمی قیاس آرائی

کو تے ہو یعنی تم جھوٹ کہتے ہو۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اللہ تعالیٰ ان سے شرک نہیں چاہتا بلکہ اللہ تعالیٰ نے ان سے یہ چاہا ہے کہ وہ اپنے اختیار اور مرضی سے ایمان لے آئیں۔ اگر اللہ تعالیٰ ان سے زبردستی ایمان چاہتا تو وہ اس پر بھی قادر تھا لیکن اس صورت میں وہ ثواب اور مدح کے مستحق قرار نہ پاتے انسانی عقول کی بھی اس امر پر دلالت ہے جسے اللہ تعالیٰ نے قرآن میں منصوص طریقے سے بیان فرمادیا ہے کہ شرک اور قبائح کا ارادہ کرنے والا سفید اور بے وقوف ہوتا ہے جس طرح شرک کا حکم دینے والا سفید اور بے وقوف ہوتا ہے۔ یہ اس لیے کہ شرک کا ارادہ کرنا شرک کی دعوت دینے کے مترادف ہے جس طرح شرک کا حکم دینا شرک کی دعوت دینے کے برابر ہے۔

اس لیے اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں سے جو باتیں پسند کی ہیں ان کی اس نے انھیں دعوت دی ہے اور انھیں ان کی ترغیب بھی دی ہے۔ اسی بناء پر یہ باتیں طاعت کہلاتی ہیں اسی طرح اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو جن باتوں کا حکم دیا ہے ان کی انھیں دعوت بھی دی ہے اور اگر بندے ان پر عمل کریں تو یہ طاعت شمار ہوتی ہے۔ البتہ شرک کے علم کی یہ حیثیت نہیں ہے اس لیے کہ کسی چیز کا علم اس بات کا موجب نہیں ہوتا کہ اس کا جاننے والا دوسروں کو اس کی دعوت بھی دے، نہ ہی یہ بات اس چیز کو مستلزم ہوتی ہے کسی دوسرے کا وہ فعل جو علم میں آجائے اسے طاعت قرار دیا جائے جبکہ علم رکھنے والے نے اس کا ارادہ ہی نہ کیا ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے صرف مشرکین کے اس استدلال کی تردید کی ہے جو وہ اپنے شرک کے حق میں یہ کہہ کر کیا کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے شرک چاہا ہے حالانکہ یہ کوئی حجت اور دلیل نہیں ہے۔ اگر انھیں ان کے اس قول میں جھوٹا قرار دیتا مراد ہوتا تو آیت کے الفاظ کذالک کذب الذین من قبلہم ہوتے یعنی لفظ کذب تخفیف کے ساتھ ہوتا۔ تشدید کے ساتھ نہ ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر اللہ تعالیٰ ان سے کفر چاہتا تو نہ صرف ان کا استدلال درست ہوتا بلکہ ان کے کفر و شرک کا یہ فعل طاعت کہلاتا۔ جب اللہ تعالیٰ نے اپنے قول کے ذریعے ان کا استدلال باطل کر دیا تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ ان کے استدلال کے بطلان کی وجہ یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے یہ نہیں چاہا تھا نیز اللہ تعالیٰ نے انھیں اس قول میں دو وجوہ کی بنا پر جھوٹا قرار دیا ہے اول یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے متعلق یہ بتایا کہ وہ حق کی تکذیب کرتے ہیں اور حق کی تکذیب کرنے والا اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا کہ وہ خود جھوٹا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قول باری (ولادش

اَنْتُمْ اَلَا تَتَحَرُّوْنَ) کے معنی ہیں "تم جھوٹ بولتے ہو"

قول باری ہے (قُلْ هَكَأَ شُهَدَاءُكُمْ اَلَّذِيْنَ يَشْهَدُوْنَ اَنَّ اللّٰهَ حَرَمَ هٰذَا) ان سے کہو کہ لاؤ اپنے وہ گواہ جو اس بات کی شہادت دیں کہ اللہ ہی نے ان چیزوں کو حرام کیا ہے (نا آخر آیت۔ یعنی چونکہ وہ اپنے اس دعوے پر کہ اللہ ہی نے ان چیزوں کو حرام کیا ہے کوئی شہادت پیش کرنے اور دلائل قائم کرنے سے عاجز رہے اس لیے ان کا یہ دعویٰ باطل قرار پایا۔ اس لیے کہ اپنے دعوے کے اثبات کے لیے ان کے پاس نہ کوئی عقلی دلیل موجود تھی اور نہ ہی سمعی یا قلبی دلیل۔ جو دعویٰ ان دو طریقوں میں سے کسی ایک کے ذریعے ثابت نہ ہو سکے اور نہ ہی وہ محسوس و مشاہد ہو۔ اس کے متعلق علم کی راہیں مسدود ہوتی ہیں اور اس پر باطل ہونے کا حکم لگانا واجب ہو جاتا ہے اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جب ان کی شہادت قابل قبول ہی نہیں تو انھیں گواہی پیش کرنے کی کیوں دعوت دی گئی! اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ گواہی پیش کرنے کا انھیں اس لیے چیلنج دیا گیا کہ وہ ایسی گواہی پیش ہی نہیں کر سکتے تھے جس کے نتیجے میں ان کے دعوے کے سلسلے میں کوئی ٹھوس بات سامنے آسکتی۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ انھیں خود اپنی گواہی پیش کرنے کے لیے نہیں کہا گیا تھا بلکہ ایسے افراد کو بطور گواہ پیش کرنے کے لیے کہا گیا تھا جن کی گواہی کی بناء پر کسی حجت اور دلیل کا ثبوت ہو سکتا۔ آیت میں گمراہ گن خواہشات کی پیروی سے روکا گیا ہے۔ خواہشات کی بنیاد پر کسی مذہب کا معتقد بن جانے کی کئی صورتیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ کسی غلط انسان کا معتقد بن کر اس کا پیروکار ہو جائے، کبھی کسی کے دل میں کسی شرعی امر میں شبہ پیدا ہوتا ہے جس کی بنا پر وہ غلط راہ پر لگ جاتا ہے۔ حالانکہ عقلی طور پر ایسے دلائل موجود ہوتے ہیں جو اسے اس سے روکتے رہتے ہیں۔ کبھی یہ ہوتا ہے کہ ایک مسئلے میں پوری چھان بین ایک مشقت طلب کام ہوتا ہے چنانچہ اس مشقت سے پہلو تہی کر کے غلط بات کو اپنا لیا جاتا ہے۔ بعض دفعہ رسم و رواج سے وابستگی اور عقلی طور پر انھیں بہتر سمجھنے کی بنا پر غلط بات قبول کر لی جاتی ہے۔

قتل اولاد

قول باری ہے (وَلَا تَقْتُلُوْا اَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ اِمْلٰكِيْ)۔ اور اپنی اولاد کو مفلسی کے ڈر سے قتل نہ کرو) عرب کے لوگ مفلسی کے ڈر سے اپنی بیٹیوں کو زندہ دفن کر دیتے تھے۔ املاق کے معنی اخلاص کے ہیں۔ اسی سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے (اعظم الذنوب ان تجعل

لِللّٰهِ نِدًّا وَهُوَ خَلَقَكَ وَاَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ خَشِيَةً اَنْ تَاْكُلَ مَعَكَ وَاَنْ تَنْرِي بِحَلِيْلَةٍ
 جَارِكَ سَبَّ سَبِّ بَرِّ اَكْثَاهُ يَهِيءُ لَكَ نَدْبًا مَقَابِلَ مَقَابِلِ طَهْرًا وَاَحَالَ اَنْكَرًا اَسْنَدًا لَمْ يَسِيءُ
 اَوْ رِيءُ كَمْ اَبْنِي بِيْتِي كُو اَسْ نَوْفٍ سَقْتَلٍ كَرُو كَمْ كَهِيْنٍ وَهَمْ هَارِي سَا تَهْ كَهَانِي فِي شَرِيْكَ نَهْ هُوَ جَلِيءُ
 اَوْ رِيءُ كَمْ اَبْنِي پُرُو سِي كِي بِيُو سِي كِي سَا تَهْ مَنَهْ كَالَا كَرُو نَزْدَهْ دَرُ كُو رِي كِي جَانِي وَالِي بِيْتِي كُو قَوْلُ بَارِي (وَ اِذَا
 الْمَوُوْدَةُ سُئِلَتْ بِاَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ) اَوْ رَجِيْبُ زَنْدَهْ دَفْنُ كُو دِي جَانِي وَالِي سَجِي سِي سِي پُو جِي
 جَانِي كَا كَرَا سِي كَسْ كَنَاهُ كِي پَا دَا شَسْ فِي قَتْلٍ كِيَا كِيَا تَهَا) مَوُوْدَهْ كِي نَامُ سِي مَوْ سُو مُ كِيَا كِيَا هِيءُ
 اَللّٰهُ تَعَالٰى نِي لُو كُو لُو كُو اَبْنِي اَوْلَادُ كِي قَتْلُ سِي رُو كُو وِيَا اَوْ رَا سِي كِي سَا تَهَا سَبَبُ كَا بَهِي ذِكْرُ
 كَرُو دِيَا جَسْ كِي بِنَا پُرُو هِ اَبْنِي اَوْلَادُ كُو قَتْلُ كَرُو دِي تِي تَهِي اَوْ رَا نَهِي سِي نَادِيَا كَرُو هِ اَنْ هِي سِي بَهِي زَرْقُ دِي
 رَهَا هِي اَوْ مَانُ كِي اَوْلَادُ كُو بَهِي زَرْقُ دِي كَا.

بیٹے کی بیوی یا دو بہنوں کو نکاح میں لینا

قَوْلُ بَارِي هِيءُ (وَلَا تَقْرُبُوا اَنْفُو اِحْسَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَنَ) اَوْ رِيءُ شَرْمِي كِي
 بَاتُو كِي قَرِيْبُ بَهِي نَهْ جَا وُ نَوَاهُ وَهْ كَهَلِي هُو لُو يَا جِي سِي) حَضْرَتُ اِبْنُ عَبَّاسُ كَا قَوْلُ هِيءُ كَرُو كَهَلِي يِيءُ شَرْمِي
 كِي بَاتِي سِي يِيءُ هِيءُ كِي بِيُو سِي سِي نِكَاحُ كَرُو، دُو سِي بَهِنُو كُو بِيَكُ وَ قَتْلُ نِكَاحُ فِي رُكْحُنَا اَوْ رَا سِي
 تَهْمُ كِي دُو سَرِي بَاتِي سِي جِي سِي بِيءُ شَرْمِي كِي بَاتُ زَنَا كَا اَرْكَابُ هِيءُ.

قتلِ ناحق

قَوْلُ بَارِي هِيءُ (وَلَا تَقْتُلُوا اَنْفُسَ اَللّٰهِ حَرَّمَ اَللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ) اَوْ رِيءُ جَانُ كُو
 جِيءُ اَللّٰهُ نِيءُ مَحْتَرَمُ طَهْرًا يَا هِيءُ هَلَاكُ نَهْ كَرُو بَرُّ حَقُّ كِي سَا تَهْ) اَبُو بَكْرُ حَضْرَتُ سِيءُ هِيءُ كَرُو حَضْرَتُ صَالِي اَللّٰهُ
 عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سِيءُ مَرُو سِي هِيءُ (اَمْرُتُ اَنْ اَقَاتِلُ اَلنَّاسَ حَتّٰى يَقُو لُو اَلَا اِلَهَ اِلَّا اَللّٰهُ فَاِذَا قَاتَلُو هَا
 عَضِبُوا مَنِيءُ مَا عَضِبُوا مَوَالِيَهُمْ اِلَّا بِحَقِّهَا وَ حَسَابُهُمْ عَلٰى اَللّٰهِ) مجھے لُو كُو لُو سِيءُ اَسْ
 وَ قَتْلُ تَكُ قَتْلُ كَرُو تِيءُ رَهْنِيءُ كَا حَكْمُ دِيَا كِيَا هِيءُ جِيءُ تَكُ لَا اِلَهَ اِلَّا اَللّٰهُ نَهِيءُ كَرُو دِيءُ يِعْنِيءُ جِيءُ
 تَكُ وَهْ تُو جِيءُ بَارِيءُ كَا اَقْرَارُ نَهِيءُ كَرُو لِيءُ جِيءُ وَهْ اَسْ كَا اَقْرَارُ كَرُو لِيءُ كَرُو تُو مِيءُ كَرُو لِيءُ سِيءُ اَبْنِيءُ جَانُ
 اَوْ رَا اِنَا مَالُ مَحْفُوْظُ كَرُو لِيءُ كَرُو اَلَا يِيءُ كَرُو سِيءُ حَقُّ كِي بِنَا پُرَا نُ كِيءُ جَانُ پَرُ بَا تَهْ اَلَا جَانُ، اَوْ رَا نُ كَا حَسَابُ
 اَللّٰهُ كِيءُ ذَمُّ هُو كَا.)

مانعین زکوٰۃ کا قتل

حضرت ابو بکرؓ نے جب مانعین زکوٰۃ سے جنگ کا ارادہ کیا تو لوگوں نے آپ کے سامنے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی درج بالا حدیث پیش کی، حضرت ابو بکرؓ نے ان کے جواب میں کہا کہ یہ بھی جان کا حق ہے۔ اگر یہ لوگ زکوٰۃ کے مال میں سے جسے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ادا کرتے تھے ایک رسی بھی دینے سے انکار کر دیں تو اس پر بھی میں ان سے قتال کروں گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لایحل دم امرئ مسلماً الا باحدى ثلاث زنی بعد احصاءت وکفد بعد ایمان و قتل نفس بغير نفس کسی مسلمان کا خون بہانا صرف تین صورتوں میں حلال ہوتا ہے، صفت احصان حاصل کر لینے کے بعد نہ کرنا، مسلمان ہو جانے کے بعد کافر ہو جانا، اور جان کے بدلے کے بغیر کسی کی جان لے لینا) ہمارے نزدیک ایسا شخص قتل کا سزاوار ہو جاتا ہے اور اس پر قتل کا حکم لازم ہو جاتا ہے۔ حدیث میں مذکورہ افراد کے علاوہ بھی ایسے لوگ ہیں جنہیں چھٹکارا حاصل کرنے کی غرض سے قتل کر دینا واجب ہے۔ مثلاً خوارج کا قتل یا ایسے شخص کا قتل جو کسی کی جان یا مال کے دریغ ہو جائے، اس صورت میں اپنے دفاع کے طور پر وہ شخص اسے قتل کر سکتا ہے۔ اس لیے کہ دریغے آزار شخص اگر اپنی اس حرکت سے باز رہتا تو قتل کا سزاوار نہ بنتا۔

مالِ تنمیم

قول باری ہے (وَلَا تَقْدَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ۔ اور یہ کہ تنمیم کے مال کے قریب نہ جاؤ مگر ایسے طریقے سے جو بہترین ہو) اللہ تعالیٰ نے ہمیں جو یہ حکم دیا ہے اس کے سلسلے میں تنمیم کا خصوصیت کے ساتھ ذکر کیا ہے اس لیے کہ تنمیم اپنی ذات کے لیے بدلہ لینے سے نیز دوسروں کو اپنے مال سے دور رکھنے سے عاجز ہوتا ہے، چونکہ لوگ تنمیم کا مال ہتھیانے کے لیے فندانِ حرص و آنہ تیز کرتے رہتے ہیں اس لیے اللہ تعالیٰ نے تنمیم کا خصوصیت سے ذکر کر کے اس کا مال ہتھیانے کی نہی کی اور تاکید کر دی۔ قول باری (إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ جس شخص کو تنمیم کی سرپرستی کا حق حاصل ہو اس کے لیے اس تنمیم کا مال مضاربت کے طور پر کسی کو دے دینا جائز ہے اور اگر وہ مناسب سمجھے تو خود بھی مضاربت کے طور پر اس کا مال لے لے

کام کر سکتا ہے اور منافع میں شریک ہو سکتا ہے۔ نیز وہ کسی شخص کو اس غرض سے اجرت پر بھی رکھ سکتا ہے کہ وہ اس کے مال سے سرمایہ کاری کرے یا تجارت شروع کر دے، اس کے لیے یہ بھی جائز ہے کہ یتیم کا مال خود خرید لے بشرطیکہ اس میں یتیم کا فائدہ ہو، اس کی صورت یہ ہے کہ وہ یتیم کو جو چیز یا مال دے اس کی قیمت یتیم سے لی ہو مٹی چیز سے بڑھ کر ہو۔ امام ابو حنیفہ نے اس آیت کی بناء پر یتیم کے ولی کے لیے اس کا مال خود خریدنے کی اجازت دی تھی بشرطیکہ اس میں یتیم کی بھلائی مد نظر ہو۔

قول باری ہے (حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ)۔ یہاں تک کہ وہ اپنے سن رشد کو پہنچ جائے۔ اس میں بالغ ہونے کی شرط نہیں لگائی گئی جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ بالغ ہونے کے بعد بھی یتیم کے سرپرست کے لیے اس کے مال کی حفاظت جائز ہے۔ اگر اس میں مال کی حفاظت کی اہلیت نہ پائے۔ اس صورت میں ولی، یتیم کا مال اس کے حوالے نہیں کرے گا۔ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ جب یتیم سن رشد کو پہنچ جائے تو ولی کے لیے اس کے مال سے الگ رکھنا جائز نہیں ہو گا خواہ اس میں اسے اہلیت نظر آئے یا نہ آئے بشرطیکہ یتیم عاقل ہو، دیوانہ نہ ہو۔ اس لیے کہ آیت میں یتیم کے مال کے قریب جانے کی اباحت کی حد یہ مقرر کی گئی ہے کہ وہ سن رشد کو پہنچ جائے۔ آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ وصی کے لیے یتیم کے مال میں سے کھانا جائز نہیں ہے۔ خواہ وصی فقیر ہو یا مالدار۔ وصی یتیم کا مال بطور قرض بھی نہیں لے سکتا۔ اس لیے کہ اس کے مال کی حفاظت کا یہ بہترین طریقہ نہیں ہے اور تم ہی اس میں یتیم کی بھلائی مد نظر ہوتی ہے۔

سن رشد کی حد

امام ابو حنیفہ نے سن رشد کی حد پچیس سال مقرر کی ہے۔ اس عمر کو پہنچنے کے بعد ولی اس کا مال اس کے حوالے کرے گا بشرطیکہ وہ دیوانہ یا فتور عقل میں مبتلا نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سن رشد کا اندازہ لگانا اجتہاد رائے اور غالب ظن پر مبنی ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس عمر کو پہنچ جانے کے بعد ایک شخص اپنے سن رشد کو پہنچ جاتا ہے۔ سن رشد کو پہنچ جانے کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ عامر بن ربیعہ اور زید بن اسلم کا قول ہے کہ اس سے مراد بلوغت کو پہنچ جانا ہے۔ سدی کے قول کے مطابق یہ تیس سال کی عمر ہے۔ ایک قول کے مطابق اٹھارہ سال ہے۔ امام ابو حنیفہ نے اس کی حد پچیس سال مقرر کی ہے جیسا کہ ہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔ ایک قول

یہ ہے۔ اشد کا واحد شد ہے۔ یہ ابھرتی ہوئی جوانی کی قوت کا نام ہے اس کی اصل ہے۔ جس کا مفہوم دن بلند ہونے کے وقت روشنی کا قوت پکڑ جانا ہے۔ شاعر کا قول ہے۔
 تطیف به شد النهار طعینة طویلہ انقاء الیدین سحوق
 دن کی روشنی پھیل جانے پر اس کے گرد ایک عورت (بیوی) چکر لگاتی رہتی ہے جو دراز قد ہے اور اس کے دونوں ہاتھ کی گودے دار ہڈیاں طویل ہیں۔

امکانی حد تک صحیح ناپ تول

قول باری ہے (وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا الْوِزْرَ) اور ناپ تول میں پورا انصاف کرو ہم ہر شخص پر ذمہ داری کا اتنا ہی بار رکھتے ہیں جتنا اس کے امکان میں ہے) آیت میں حقوق کو کج حال ادا کرنے کا حکم ہے۔ چونکہ ناپ تول میں اقل قلیل کی تحدید ایک شکل امر ہے اس لیے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اس کا مکلف نہیں بنایا، بلکہ ناپ تول پورا رکھنے میں کوشاں رہنے کا ہمیں مکلف بنایا گیا ہے، ناپ تول حقیقی طور پر پورا ہو جائے اس کے ہم مکلف نہیں ہیں۔ احکام میں اجتہاد سے کام لینے کے جواز کے لیے یہ بات اصل اور بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے۔ نیز یہ کہ ہر مجتہد یا صواب ہوتا ہے اگرچہ اجتہاد کے ذریعے ایک ہی حقیقت مطلوب ہوتی ہے۔ اس لیے کہ ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ ناپ اور تول میں مطلوب مقدار حقیقی طور پر اللہ کے علم میں ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تو بس ہمیں اس کی تلاش اور اس کے لیے کوشش کرنے کا حکم دیا ہے۔

ہمیں اس کا مکلف نہیں بنایا کہ اس مقدار کی حقیقت تک ہماری رسائی بھی ہو جائے۔ اس لیے کہ اس نے اس سلسلے میں ہمارے لیے کوئی دلیل راہ مقرر نہیں کی۔ ہمارا اجتہاد ہمیں اس حقیقت کی جس منزل تک پہنچا دے گا وہی ہمارے لیے حکم ہو گا جس کی ادائیگی ہم پر فرض ہوگی۔ اس میں یہ ممکن ہے کہ ہمارا اجتہاد ہمیں اس حقیقت سے چھپے ہی رکھے یا اس سے آگے لے جائے۔ لیکن جب اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے اس حقیقت تک رسائی کی کوئی سبیل نہیں بنائی تو اس کا حکم بھی ہم سے ساقط کر دیا۔ حقیقت مطلوبہ تک یقینی طور پر رسائی نہیں ہوتی۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ ایک چیز کو ناپنے یا تولنے کے بعد جب دوبارہ یہی عمل کیا جاتا ہے تو کمی بیشی ضرور ظاہر ہوتی ہے خاص طور پر جب کہ چیز کی مقدار بہت زیادہ ہو۔ اسی بنا پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا

رَلَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) اس مقام پر اس سے مراد یہ ہے کہ ایک انسان اپنے اجتہاد کے ذریعہ ایک چیز کی طلب اور جستجو کرتا ہے اس پر اس سے زائد اور کوئی ذمہ داری نہیں ہوتی۔ عیسیٰ بن ایان نے ناپ تول کے امر سے احکام میں مجتہدین کے طریق کار کے حق میں استدلال کیا ہے اور اسے ناپ تول کے مشابہ قرار دیا ہے۔

حق گوئی

قول باری ہے (وَإِذَا قُلْتُمْ دَعَا عِدْلُوا وَكُورًا كَانَتْ ذَا قُرْبَىٰ) اور جب بات کہو انصاف کی کہو خواہ معاملہ اپنے رشتہ دار ہی کا کیوں نہ ہو) اس آیت میں درج ذیل تمام باتیں شامل ہیں کہ جب انسان گواہی دے تو سچائی اور انصاف کی بات کو اپنا مطمح نظر بنائے۔ اسی طرح جب ایک بات کی خبر دے اور دوسرے تک اس سے پہنچائے تو اس کا یہ عمل صداقت اور انصاف پر مبنی ہو۔ جب کسی شخص کو لوگوں کے مقدمات کے فیصلوں کی ذمہ داری سونپ دی جائے تو وہ عدل و انصاف کے ساتھ یہ فرض ادا کرے اور اس سلسلے میں رشتہ دار اور غیر رشتہ دار کے درمیان کوئی فرق روا نہ رکھے بلکہ ان کے ساتھ یکساں رویہ رکھے۔

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَكُونُوا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا مُّؤْمِنِينَ وَإِلَىٰ قُرْبَانِ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا وَإِنْ تَكُونُوا أَوْ تُعْرَضُوا فَأِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا) انصاف کے علمبردار اور خدا واسطے کے گواہ بنو اگرچہ تمہارے انصاف اور تمہاری گواہی کی زد خود تمہاری اپنی ذات پر یا تمہارے والدین اور رشتہ داروں پر ہی کیوں نہ پڑتی ہو فریق معاملہ خواہ مالدار ہو یا غریب۔ اللہ تم سے زیادہ ان کا خیر خواہ ہے کہ تم اس کا لحاظ کرو لہذا اپنی خواہش نفس کی پیروی میں عدل سے باز نہ رہو اور اگر تم نے لگی لپٹی بات کہی یا سچائی سے پہلو بچا یا تو جان رکھو کہ جو کچھ تم کرتے ہو اللہ کو اس کی خبر ہے) ہم نے اس آیت میں موجود احکام پر اس کے اپنے مقام میں روشنی ڈالی ہے۔ قول باری (وَإِذَا قُلْتُمْ دَعَا عِدْلُوا) دنیا اور آخرت دونوں کی بھلائیوں اور مصالح پر مشتمل ہے۔

اس لیے کہ جو شخص انصاف کے معاملے میں سچی بات کہنے کے لیے کوشاں رہے گا تو وہ فعل و عمل میں بھی صداقت اور انصاف کا جو یا ہوگا بلکہ اس معاملے میں دو قدم آگے ہی ہوگا اور

جس شخص کو قول و عمل کی صداقت نصیب ہو جائے اور عدل و انصاف کی توفیق حاصل ہو جائے اسے دنیا اور آخرت کی دونوں بھلائیاں نصیب ہو جائیں گی۔ اللہ تعالیٰ سے ہم سوالی ہیں کہ وہ ہمیں ان باتوں کی حسن توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

ایمانی عہد

قول باری ہے (وَلْيَعْهِدِ اللَّهُ آذُنًا) اور اللہ کے عہد کو پورا کرو (اللہ کا عہد اس کے اور امر و نواہی پر مشتمل ہے۔ مثلاً یہ قول باری ہے (اَلَا تَعْلَمُونَ اَلَيْسَ لِي بِبَنِي آدَمَ) بنی آدم کیا میں نے تم سے عہد نہیں لیا تھا؟) یہ لفظ نذر کو بھی شامل ہے نیز ہر اس نیکی کو جسے بندہ اللہ کو راضی کرنے کی خاطر اپنے ذمہ لے لیتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے ایک اور جگہ ارشاد فرمایا (وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا اَلْاَيْمَانَ كَبَدَّ تَوْكِيدِهَا) جب تم عہد کرو تو اللہ کے عہد کو پورا کرو اور قسموں کو نچتہ کرنے کے بعد انھیں نہ توڑو

راہ ہدایت

قول باری ہے (وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ) نیز اس کی ہدایت یہ ہے کہ یہی میرا سیدھا راستہ ہے لہذا تم اسی پر چلو) تا آخر آیت۔ صراط سے مراد وہ شریعت ہے جس پر اللہ نے اپنے بندوں کو چلنے کا پابند کر دیا ہے۔ صراط کے اصل معنی راستے کے ہیں۔ شریعت کو صراط اور طریق کا نام اس لیے دیا گیا ہے کہ وہ شریعت پر چلنے والے کو جنت کی صورت میں ثواب کا مستحق بنا دیتی ہے۔ اس لیے شریعت جنت تک پہنچنے اور نعیم آخرت تک رسائی کی راہ ہے۔ جب کہ شیطان کا دکھایا ہوا راستہ سیدھا جہنم تک لے جاتا ہے۔ ہم جہنم کی آگ سے اللہ کی پناہ مانگتے ہیں! شریعت پر مع اس کے تمام مشمولات یعنی فرائض، واجبات، نواہل اور مباحات پر عمل پیرا ہونے کا حکم دینا اسی طرح درست ہے جس طرح تحلیل و تحریم پر مشتمل تمام احکامات میں اس کی اتباع کا امر کرنا درست ہے وہ اس لیے کہ شریعت کی اتباع کے معنی اس کے پورے ڈھانچے کی صحت پر یقین کرنے کے ہیں۔ اس میں ممنوعات کو صحیح سمجھنا، فرائض کو لازم خیال کرنا، تطوعات اور نواہل کی طرف راغب ہونا اور مباحات کو جائز گردانا تمام باتیں شامل ہیں نیز ان باتوں پر شریعت کے مقتضیات یعنی ایجاب یا نفل یا اباحت کے بموجب عمل پیرا ہونا بھی شامل ہے۔

توریت

قول باری ہے (ثُمَّ أَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ بِحُرْمِمْ نِي
 موسیٰ کو کتاب عطا کی تھی جو بھلائی کی روش اختیار کرنے والے انسان پر نعمت کی تکمیل تھی) آیت میں وارد
 حرف ثُمَّ کے متعلق ایک قول ہے کہ اس کے معنی ہیں۔ ثُمَّ قُلْنَا مُوسَى الْكِتَابَ
 (پھر کہہ دو کہ ہم نے موسیٰ کو کتاب عطا کی تھی) اس لیے کہ یہ قول باری تعالیٰ (قُلْنَا لَكَ الْكِتَابَ
 مَا سَأَلْنَاكَ رَبُّكَ وَعَلَيْكَ كُوفًا) سے ہے کہہ دو کہ آؤ میں تمہیں سناؤں، تمہارے رب نے تم پر
 کیا یا بتدیاں عائد کی ہیں) پر عطف ہے۔ ایک قول کے مطابق اس کے معنی ہیں (وَآتَيْنَا مُوسَى
 الْكِتَابَ) اور ہم نے موسیٰ کو کتاب عطا کی) جس طرح یہ قول باری ہے (ثُمَّ اللَّهُ شَهِدَ
 اس کے معنی ہیں "اور اللہ گواہ ہے" یا جس طرح یہ قول باری ہے (ثُمَّ كَانَتْ مِنَ الَّذِينَ
 آمَنُوا) اس کے معنی ہیں "اور وہ ان لوگوں میں سے ہو جو ایمان لے آئے" اس میں یہ بھی احتمال ہے
 کہ یہ کلام سابق کا صلہ بن کر یہ مفہوم ادا کرتا ہے۔ ثُمَّ بَعَثْنَا لَكُمْ خَيْرًا تَكُونُونَ
 أَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ" (جو کچھ میں نے تم سے ذکر کر دیا اس کے بعد پھر میں نے تمہیں یہ بتایا کہ
 ہم نے موسیٰ کو کتاب عطا کی تھی) وغیر ذلک۔

اتباع قرآن حکیم

قول باری ہے (وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مِبْرَارًا فَأَتَّبِعُوا آيَاتِهِ وَأَطِيعُوا
 یہ کتاب ہم نے نازل کی ہے۔ ایک برکت والی کتاب، پس تم اس کی پیروی کرو اور تقویٰ کی روش
 اختیار کرو) یہ کتاب یعنی قرآن مجید کی اس کے مقتضیات یعنی فرض یا نفل یا اباحت کے بموجب
 اتباع کا حکم ہے، نیز اس میں مندرج ہر چیز کا اس کے مقتضی کے مطابق اعتقاد کا امر ہے۔ برکت خیر
 یعنی بھلائی کے ثبوت اور اس کے نوح کا نام ہے۔ فقرہ تبارک اللہ ثبات کی صفت ہے جس کا نہ
 کوئی اول ہے نہ آخر۔ اس تعظیم کا استحقاق صرف اللہ وحدہ لا شریک کو حاصل ہے۔

قول باری ہے (أَنْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أُنزِلْنَا عَلَىٰ طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا
 اب تم یہ نہیں کہہ سکتے کہ کتاب تو ہم سے پہلے دو گروہوں کو دی گئی تھی) حضرت ابن عباس، حسن،
 مجاہد، قتادہ، سدی اور ابن جریر کا قول ہے کہ ان گروہوں سے یہود و نصاریٰ مراد ہیں۔ اس

میں یہ دلیل موجود ہے کہ اہل کتاب صرف یہود و نصاریٰ ہیں۔ مجوس اہل کتاب نہیں ہیں۔ اس لیے کہ مجوس اگر اہل کتاب ہوتے تو پھر اہل کتاب دو گروہ نہ ہوتے تین گروہ ہوتے جبکہ اللہ تعالیٰ نے یہ تینا یا ہے کہ اہل کتاب دو گروہ ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے دو گروہوں کی بات مشترکین کا قول نقل کرتے ہوئے فرمائی ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ ان کے قول کی نقل نہیں ہے بلکہ یہ ان پر بایں معنی حجت تام کرنے کی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر بھی کتاب نازل کر دی ہے تاکہ تم یہ نہ کہہ سکو کہ کتاب تو ہم سے پہلے دو گروہوں کو دی گئی تھی۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے کتاب نازل کر کے ان کا عذر ختم کر دیا اور ان کا یہ استدلال باطل کر دیا کہ کتاب تو ہم سے پہلے دو گروہوں پر نازل کی گئی تھی، ہم پر نازل نہیں کی گئی تھی۔

قول باری ہے ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ﴾ کیا اب لوگ اس کے منتظر ہیں کہ ان کے سامنے فرشتے آکھڑے ہوں یا تمہارا رب خود آجائے؟ ایک قول کے مطابق ”یا تمہارا رب خود آجائے“ کے معنی ”یا تمہارے رب کا حکم عذاب کے ساتھ آجائے“ کے ہیں جس سے یہ قول مروی ہے۔ فقرے میں یہ الفاظ اسی طرح محذوف ہیں جس طرح قول باری ﴿رَبِّ الَّذِينَ يُؤَدُّونَ﴾ میں محذوف ہیں۔ اس کے معنی ہیں جو لوگ اللہ کے دوستوں کو ایذا پہنچاتے ہیں“ ایک قول کے مطابق آیت زیر بحث کے معنی ہیں ”یا تمہارا رب اپنی زبردست نشانیاں لے آئے“ ایک قول ہے ”فرشتے ان کی رو میں قبض کرنے کے لیے آجائیں“ یا تمہارے رب کا حکم قیامت کے دن آجائے“ یا تمہارے رب کی بعض نشانیاں آجائیں یعنی سورج مغرب سے طلوع ہو جائے۔ یہ اقوال مجاہد، قتادہ اور سدی سے منقول ہیں۔

فرق پرستی

قول باری ہے ﴿رَبِّ الَّذِينَ خَرَقُوا دِيْنَهُمْ وَكَانُوا شَبِيْعًا﴾ جن لوگوں نے اپنے دین کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا اور گروہ درگروہ بن گئے (مجاہد کا قول ہے کہ اس سے یہود مراد ہیں اس لیے کہ یہی لوگ مسلمانوں کے خلاف ہت پرستوں کی مدد کرتے تھے۔ قتادہ کا قول ہے کہ اس سے یہود نصاریٰ مراد ہیں اس لیے کہ نصاریٰ ایک دوسرے کی تکفیر کرتے تھے، یہود کا بھی یہی حال تھا۔ حضرت ابوہریرہ کا قول ہے کہ اس سے امت مسلمہ کے گمراہ لوگ مراد ہیں اس طرح آیت میں مسلمانوں کو اہل اسلام

کا اتحاد پارہ پارہ ہونے سے ڈرایا گیا ہے۔ اور انھیں دین کے نام پر اکٹھے ہو جانے اور یگانگت قائم کرنے کی دعوت دی گئی ہے۔ جن کا قول ہے کہ اس سے تمام مشرکین مراد ہیں۔ اس لیے کہ یہی لوگ اس برائی میں ملوث ہیں۔ آیت میں وارد لفظ (دَيْنَهُمْ) سے ایک قول کے مطابق وہ دین مراد ہے جس کا اللہ نے انھیں حکم دیا تھا اور جسے ان کے لیے بطور دین مقرر کیا تھا۔ ایک قول کے مطابق اس سے وہ دین مراد ہے جس پر یہ لوگ قائم تھے اس لیے کہ دین سے جہالت کی بنا پر یہ ایک دوسرے کی تکفیر کرتے تھے۔ آیت میں لفظ (شَيْعًا) سے ایسے فرقے مراد ہیں جو کسی ایک بات پر ایک دوسرے کی موافقت کریں اور اس کے سوا دوسری باتوں میں ایک دوسرے کی مخالفت کریں۔ اس کے اصل معنی ظاہر ہونے کے ہیں۔ عربوں کا محاورہ ہے "شاع الخیر" یعنی بھلائی ظاہر ہو گئی۔ ایک قول کے مطابق اس کے اصل معنی اتباع اور پیروی کے ہیں۔ آپ کہتے ہیں "شایعہ" یعنی اس نے اس کی پیروی کی۔

قول باری ہے (كُنْتُمْ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ يٰقِيْنَ اِنَّ سَعْيَكُمْ اَشْفَىٰ) یعنی ان سے کھل علیحدگی اور مقاطعہ ہے۔ ان کے فاسد مذاہب کے کسی امر پر تمھارا ان کے ساتھ اشتراک نہیں ہو سکتا۔ البتہ آپس میں ان کا ایک دوسرے کے ساتھ مقاطعہ نہیں ہے اس لیے کہ کسی نہ کسی امر باطل پر ان کا اجتماع ہو جاتا ہے اگرچہ دوسرے معاملات میں ان کا آپس میں اختلاف رہتا ہے اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ان سے کوئی واسطہ نہیں بلکہ آپ ان سب سے بری اور علیحدہ ہیں۔

نیکی کا دس گنا اجر

قول باری ہے (مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ اَمْثَالِهَا) جو اللہ کے حضور نیکی لے کر آئے گا اس کے لیے دس گنا اجر ہے) الحسنۃ اس چیز کا نام ہے جو حسن اور خوبی میں سب سے اونچے مقام پر ہو اس لیے کہ اس میں حرف تاء مبالغہ کے لیے ہے۔ اس کے تحت تمام فرائض اور نواقل آجاتے ہیں تاہم اس میں مباحات داخل نہیں ہیں اگرچہ وہ بھی حسن ہیں۔ اس لیے کہ مباح پر عمل کر کے ایک شخص نہ کسی تعریف کا مستحق قرار پاتا ہے اور نہ کسی ثواب کا اسی لیے اللہ تعالیٰ نے حسنۃ کی ترغیب دی ہے جو طاعت کے معنوں میں ہے۔

فعل حسن اور حسنہ کا فرق

اسی طرح احسان (فرائض و نوافل کو بہترین طریقے سے سرانجام دینے کا نام) کی بنا پر بھی ایک شخص تعریف کا مستحق ٹھہرتا ہے جس کے تحت ہر میاں فعل آتا ہے اس لیے کہ ہر فعل حسن، میاں ہوتا ہے لیکن اس میں ثواب کا استحقاق نہیں ہوتا۔ لیکن اگر لفظ حسن پر حرف تاء داخل ہو جائے اور حسنۃ بن جائے تو یہ لفظ حسن کی اعلیٰ ترین صورتوں یعنی طاعات کے لیے اسم بن جاتا ہے۔ قول باری (فَلَا عَشْرًا مَثَلًا لَهَا) کے معنی ہیں آرام و راحت اور لذت کے اعتبار سے دس گنا اس سے درجے کی بلندی کے لحاظ سے دس گنا مراد نہیں ہے۔ اس لیے کہ درجے کی بلندی اور عظمت طاعت کے ذریعہ ہی حاصل ہو سکتی ہے۔ نیکی کا اجر دس گنا دینا یہ محض فضل باری ہے بندے کا اس پر کوئی استحقاق نہیں ہوتا۔ جس طرح ارشاد باری ہے (لِيُؤْتِيَهُمُ اجْرَهُمْ وَهُمْ لَا يَبْغُونَ) تاکہ انھیں ان کا پورا پورا اجر دے اور اپنے فضل سے انھیں مزید بھی دے) عظمت اور بلندی کے لحاظ سے تفضیل یعنی اللہ کے فضل سے ملنے والا مرتبہ ثواب کے مرتبے کے برابر نہیں ہو سکتا اس لیے کہ اگر یہ بات جائز ہوتی تو پھر بندوں کو کسی عمل کے بغیر ابتداء ہی سے جنت کی صورت میں یہ مرتبہ بخش دینا درست ہوتا۔ نیز وہ بندہ جسے اعلیٰ ترین انعامات سے نوازا گیا ہو اس بندے کے برابر ہو جاتا جسے کوئی بھی انعام نہ ملا ہو۔

بَلَّتْ اِبْرَاهِيمَ

قول باری ہے (قُلْ اِنِّي هَدَانِي رَبِّي اِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ اِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا۔ اے محمد! کہو میرے رب نے بالیقین مجھے سیدھا راستہ دکھایا ہے بالکل ٹھیک دین جس میں کوئی ٹیڑھ نہیں، ابراہیم کا طریقہ جسے یکسو ہو کر اس نے اختیار کیا تھا) قول باری (دِينًا قِيَمًا) کے معنی "دین مستقیم" (سیدھا راستہ) کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اسے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا طریقہ قرار دیا۔ خلیفہ اس شخص کو کہتے ہیں جو پورے اخلاص کے ساتھ اللہ کی عبادت کرتا ہو۔ یہ قول حسن سے مروی ہے۔ ایک قول کے مطابق اس کے اصل معنی مہبل یعنی میدان کے ہیں عربی میں "رجل احنف" اس شخص کو کہا جاتا ہے جس کے قدموں میں پیدائشی طور پر آگے کی طرف جھکاؤ ہو یعنی ہر قدم دوسرے سے آگے کی طرف جھکا ہوا ہو۔ یہ پیدائشی طور پر کسی عارضے کی بنا پر نہ ہو۔

اس لیے اس شخص کو خلیف کے نام سے موسوم کیا گیا جو ماثل الی الا سلام ہو۔ اس لیے کہ اس میں پیچھے کی طرف ہٹنا نہیں ہوتا۔ ایک قول ہے کہ اس کے اصل معنی استقامت کے ہیں۔ ماثل التمام کو احنف تفاعل یعنی نیک فال کے طور پر کہا جاتا ہے جس طرح سانپ کے ڈسے ہوئے کو تفاعل کے طور پر سلیم یعنی سلامتی والا کہا جاتا ہے۔ اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت کی جو باتیں منسوخ نہیں ہوئیں وہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کا حصہ بن گئی ہیں۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا دین حضرت ابراہیم علیہ السلام کا طریقہ ہے۔

عبادات صرف اللہ کے لیے ہیں

قول باری ہے (قُلْ اِنَّ صَلَاتِيْ وَنَسْكَى وَمَحْيَاىِ وَمَمَاتِيْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ۔ کہو میری نماز، میرے تمام مراسم عبودیت، میرا جینا اور میرا مرنا سب کچھ اللہ رب العالمین کے لیے ہے) سعید بن جبیر، قتادہ، ضحاک اور سدی کا قول ہے کہ (نَسْكَى) سے مراد حج اور عمرہ میں میرا طریقہ ہے۔ حسن کا قول ہے (نَسْكَى) سے مراد میرا دین ہے۔ دوسرے حضرات کا قول ہے اس سے مراد میری عبادت ہے۔ تاہم اس لفظ پر اس ذبح اور قربانی کے معنی زیادہ غالب ہیں جس کے ذریعے اللہ کا تقرب حاصل کیا جاتا ہے۔ عرب کہتے ہیں "فلان ناسک" (فلان ناسک ہے) یعنی اللہ کے لیے عبادت کرتا ہے۔ عبد اللہ بن ابی رافع نے حضرت علیؑ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے تو یہ دعا پڑھتے رَاٰنِيْ وَجَهْتُهَا وَجْهِيْ لِلَّذِيْ فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضَ حَنِيفًا ۚ مَا اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ اِنَّ صَلَاتِيْ وَنَسْكَى وَمَحْيَاىِ وَمَمَاتِيْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ لَا شَرِيْكَ لَهٗ وَبِذٰلِكَ اُمِرْتُ وَاَنَا اَوَّلُ الْمُسْلِمِيْنَ۔ میں نے اپنا چہرہ اس ذات کی طرف پھیر دیا ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا، سب سے سچو ہو کر، اور میں مشرکین میں سے نہیں ہوں، میری نماز، میری عبادت، میرا جینا، میرا مرنا سب کچھ اللہ رب العالمین کے لیے ہے اس کا کوئی شریک نہیں مجھے اسی بات کا حکم دیا گیا ہے اور سب سے پہلے سراطِ اعانت جھک نے والا میں ہوں) حضرت ابو سعید خدری اور حضرت عائشہؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے تو ہاتھ اٹھا کر یہ دعا مانگتے رَبِّهِمْ اَللّٰهُمَّ وَبِحَمْدِكَ وَتَبَارَكَ اسْمُكَ وَتَعَالٰى جَدُّكَ وَلَا اِلٰهَ غَيْرُكَ۔ اے میرے اللہ تیری ذات پاک ہے اور تمام تعریفوں کے ساتھ متصف ہے اور تیرا نام بہت برکت والا ہے، تیرا

مرتبہ بہت بلند ہے اور تیرے سوا کوئی معبود نہیں) ہمارے نزدیک حضور صلی اللہ علیہ وسلم پہلی دعا
 قول باری (فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ۔ جب تم کھڑے ہو تو اپنے رب کی
 تعریف کی تسبیح کرو) کے نزول سے قبل پڑھا کرتے تھے۔ جب یہ آیت نازل ہو گئی اور اس میں آپ
 کو نماز کے لیے کھڑے ہونے کے وقت تسبیح کا حکم دیا گیا تو آپؐ نے پہلی دعا ترک کر دی۔ یہ امام ابوحنیفہ
 اور امام محمد کا قول ہے۔ امام ابو یوسف کے نزدیک دونوں دعائیں پڑھی جائیں گی اس لیے کہ دونوں
 دعائیں مروی ہیں۔ قول باری (رَأَتْ صَلَاتِي) سے نماز عید مراد لینے کی گنجائش ہے۔ قول باری
 (وَتَسْبِيحِي) سے اضحیہ یعنی قربانی مراد ہے اس لیے کہ اضحیہ کونسک کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اسی
 طرح تقربیب الہی کے طور پر ہر ذبح کونسک کہا جاتا ہے۔ قول باری ہے (فَقَدْ كُنتُمْ مِنْ صِيَامِ
 اَوْ صَدَقَةٍ اَوْ نُسْكَ)۔ روزوں یا صدقہ یا قربانی کی صورت میں خدیہ ادا کرے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم
 کا ارشاد ہے (النسک شاة قربانی ایک بکری کی ہے) آپؐ نے یوم النحر یعنی دسویں ذی الحجہ کو
 قربایا تھا (ان اول تسکنا فی یومنا ہذا الصلوۃ ثم الذبح۔ آج کے دن ہماری سب
 سے پہلی عبادت نماز ہوگی اور پھر ذبح یعنی قربانی) آپؐ نے نماز اور قربانی دونوں کونسک کا نام دیا۔
 جب آپؐ نے لفظ نسک کو نماز کے ساتھ مقرون کر دیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ اس سے
 عید کی نماز اور قربانی دونوں مراد ہیں۔ آیت قربانی کے وجود پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ قول باری
 ہے (وَيَذَلِكْ اُمْرًا) اور امر کا صیغہ و جوہ کا مقتضی ہوتا ہے۔ قول باری (وَاَنَا اَوَّلُ الْمَسْلُومِينَ)
 کے متعلق حسن اور قتادہ کا قول ہے کہ میں اس امت میں سب سے پہلا مسلمان ہوں۔“

اعمال کی جو ابدہی

قول باری ہے (وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ اِلَّا عَلَيْهَا۔ ہر شخص جو کچھ کماتا ہے اس کا ذمہ دار وہ
 خود ہے) آیت سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ کسی شخص کو دوسرے پر تصرف کرنے کا حق نہیں ہے
 اور نہ ہی اس کا جواز ہے۔ اِلَّا یہ کہ کوئی دلالت قائم ہو جائے جو اس تصرف کے جواز کی نشاندہی کرتی ہو
 اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں یہ بات بتائی ہے کہ ہر شخص کے افعال کے احکام کا اس کی ذات
 کے ساتھ تعلق ہوتا ہے کسی اور کے ساتھ نہیں۔

ذاتی ملکیت پر پابندی ناروا ہے

اس حکم کے عموم کے تحت یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ بالغ باکرہ لڑکی کا اس کی اجازت کے

بغیر نکاح کر دینے کا جواز ممتنع ہے۔ نیز ایک شخص پر اپنی املاک کی فروخت پر لگنے والی پابندی یا حل ہے۔ اسی طرح ایک عاقل بالغ انسان کا خواہ وہ نادان ہی کیوں نہ ہو اپنی ذات پر تصرف کرنا جائز ہے اس لیے کہ اللہ نے یہ بتا دیا ہے کہ ہر شخص اپنی کمائی کا خود ذمہ دار ہے۔

قول باری ہے: **وَلَا تَسْرِدْ وَاذْرَا وَذُرَّ اُخْرٰی**۔ کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھاتا اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شخص سے کسی اور کے گناہ اور جرم کی بنیاد پر مؤاخذہ نہیں کرے گا۔ نیز یہ کہ اللہ تعالیٰ باپ کے گناہ کی بیٹی کو سزا نہیں دے گا۔

میث پر رونے سے میث کو عذاب نہیں ہوتا

حضرت عائشہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد **اِنَّ الْمِیْثَ لَیُعَذِّبُ بِکَآءِ اَهْلِهٖ** علیہ جب میث کے اہل و عیال اس پر آنسو بہاتے ہیں تو اس کی سزا کے طور پر میث کو عذاب دیا جاتا ہے کے اس مفہوم کو رد کر دیا تھا جو لوگوں نے اس ارشاد سے اخذ کیا تھا۔ حضرت عائشہؓ نے اس موقع پر درج بالا آیت کی تلاوت کی تھی اور فرمایا تھا کہ حدیث کا پس منظر یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک یہودی خاندان کے پاس سے گزر رہا جس کی موت پر اس کے اہل خانہ آنسو بہا رہے تھے یہ دیکھ کر فرمایا تھا کہ اس کے گھر والے اس پر آنسو بہا رہے ہیں اور ادھر وہ عذاب میں مبتلا ہے۔ ہم نے اس حدیث کی توجیہ کسی اور جگہ بیان کر دی ہے۔ ایک قول ہے کہ اس لفظ کے اصل معنی بوجھ اور پناہ کی جگہ کے ہیں۔ ارشاد باری ہے **(کَلَّا لَآ وَذَرَّہٗ سِرَّکَہٗ نَہِیۡنَ، کَہِیۡنَ پِنَاہِ کِیۡ جَکَہٗ نَہِیۡنَ)** لیکن گناہ کے معنوں میں اس کا استعمال زیادہ ہے۔ اس میں اس شخص کے ساتھ تشبیہ ہے جو ایسی جگہ جا کر پناہ لے جو دراصل پناہ کی جگہ نہ ہو۔ کہا جاتا ہے: **وَذَرَّہٗ، یَذَرُّہٗ، وَاذْرَاہٗ، یَاذُرُّہٗ** فہو موزون (فعلی "وَذَرَّہٗ" کے ماضی، مضارع معروف اور مجہول کی گردان کا ذکر کیا گیا ہے) ان تمام کے معنی گناہ کے ہیں۔ وزیر کے معنی ملجا کے ہیں اس لیے کہ بادشاہ ملکی امور میں اسی کی طرف رجوع کرتا ہے۔ واللہ اعلم۔

سُورَةُ الْأَعْرَافِ

قول باری ہے (خَلَّا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّثْلَهُ - پس اے محمد! تمہارے دل میں اس سے کوئی جھجک نہ ہو) فقرے کا انداز بیان نہی کی صورت میں ہے اور معنی یہ ہے کہ مخاطب کو حرج یعنی تنگی سے تعرض کرنے سے روکا گیا ہے۔ حرج سے مروی ہے کہ حرج کے معنی تنگی کے ہیں۔ یہی اس کے اصلی معنی ہیں۔ پورے فقرے کا مفہوم یہ ہے کہ تمہارا دل اس خوف سے تنگ نہ ہو کہ کہیں تم اس کا حق ادا کرنے سے قاصر نہ رہ جاؤ۔ بات یہ نہیں ہے بلکہ تمہارے ذمہ تو صرف اس کے ذریعے لوگوں کو خدا کے عذاب اور اس کی نافرمانی کے نتائج سے ڈراتے رہنا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، حجاجؓ، سدی اور قتادہ کا قول ہے کہ حرج سے یہاں شک مراد ہے۔ یعنی تمہیں اس بات میں شک نہیں کرنا چاہیے کہ اس کتاب کے ذریعے لوگوں کو ڈرانا تم پر لازم ہے۔ ایک قول کے مطابق اس کے معنی ہیں کفار اور مشرکین تمہاری تکذیب کرتے ہیں ان کی تکذیب کی وجہ سے تمہارا دل تنگ نہ ہونا چاہیے۔ جس طرح یہ قول باری ہے (فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ مُّفْسِدٌ كَلْبًا عَلَيَّ اِنَّهُمْ اَنْ كَمُ لِيَوْمِئِذٍ اِذْ يَهْدَى الْاِحْدِيثِ اَسْفَا - اگر یہ لوگ اس کتاب پر ایمان نہ لائے تو کیا تم اس پر افسوس کے مارے ان کے سچھے اپنی جان دے دو گے)۔

پیروی قرآن

قول باری ہے (اتَّبِعُوا مَا اُنزِلَ اِلَيْكُمْ مِنْ رَّبِّكُمْ - لوگو جو کچھ تمہارے رب کی طرف سے تم پر نازل کیا گیا ہے اس کی پیروی کرو) اس کا مفہوم یہ ہے کہ بندوں کے تمام تصرفات کا دائرہ اللہ کے حکم کی مراد تک محدود ہو۔ یعنی اس کے حکم کی جو مراد ہو اس کے بندے اس کے مطابق عمل کریں۔ یہ اہتمام یعنی اقتداء کی نظیر ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ کے حکم کی مراد کی اتباع اور اس

پر عمل میں اس کی اس طرح اقتداء کی جائے کہ وہ اس کے دائرہ تدریس سے خارج نہ ہو۔
 اگر یہ کہا جائے کہ آیا مباح پر عمل کرنے والا اللہ کے حکم کا متبع ہوتا ہے؟ تو اس کے جواب
 میں کہا جائے گا کہ ایسا شخص اس وقت اللہ کے حکم کا متبع ہوتا ہے۔ جب وہ اللہ کے حکم کی اتباع
 کا یا اس معنی ارادہ کرے کہ وہ اس فعل کی اباحت کا اعتقاد بھی رکھتا ہو اگرچہ اس فعل کو بروئے کار
 لانا اس سے مطلوب نہیں ہوتا۔ لیکن جو شخص واجب کو ادا کرتا ہے تو وہ وجوہ کی بنا پر وہ اتباع
 اور پیروی کرنے والا سمجھا جاتا ہے۔ اول یہ کہ وہ اس کے وجوب کا اعتقاد رکھتا ہے۔ دوم یہ کہ
 وہ اس فعل کو اس طرح بروئے کار لاتا ہے جس طرح اسے حکم دیا جاتا ہے۔ جب اعتقاد کرنے کے
 لحاظ سے فعل مباح فعل واجب کے مماثل ہو گیا کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے اندر ایک چیز
 کی اباحت یا ایجاب کے لحاظ سے جو ترتیب اور نظام ہو اس کا اعتقاد کرنا ضروری ہوتا ہے تو
 قول باری (رَاتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ) کا مباح اور واجب دونوں پر مشتمل ہونا درست ہو گیا۔
 درج بالا قول باری ہر حالت میں قرآن کی اتباع کے وجوب کی دلیل ہے۔

خبر واحد مقابلہ قرآن

نیز یہ کہ خبر آحاد کے ذریعے قرآن کے احکام کی راہ میں رکاوٹ پیدا کرنے کی کوئی گنجائش نہیں
 ہے اس لیے کہ قرآن کی اتباع کا حکم نص تنزیل کے ذریعے ثابت ہو گیا جب کہ خبر واحد کو قبول کر
 لینے کا حکم نص تنزیل کے ذریعے ثابت نہیں ہوا اس لیے پہلے حکم کا ترک درست نہیں ہو گا
 اس لیے کہ قرآن کی اتباع کا لزوم ایسے طریقے سے ثابت ہو گیا جو علم کا موجب ہے جبکہ خبر واحد
 عمل کا موجب ہے اس لیے قرآن کے حکم کو چھوڑنا درست نہیں ہو گا اور خبر واحد کے ذریعے قرآن
 کے حکم کی راہ میں رکاوٹ پیدا کرنا بھی جائز نہیں ہو گا۔ یہ بات ہمارے اصحاب کے اس قول کی صحت
 پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص اخبار آحاد کی صورت میں خلاف قرآن کوئی بات نقل کرے گا اس
 کا قول قابل قبول نہیں ہو گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (ما جاءكم
 مني فاعرضوه) علی کتاب اللہ فما وافق کتاب اللہ فهو عنی وما خالف کتاب
 اللہ فليس عني۔ میری طرف سے روایت کے ذریعے جو بات تم تک پہنچے اسے کتاب اللہ پر
 پیش کرو، یعنی کتاب اللہ کی روشنی میں اسے جانچو، اس کے بعد جو بات کتاب اللہ کے مطابق ہو
 اسے تو میری طرف سے سمجھ لو اور جو کتاب اللہ کے خلاف ہو اسے میری بات نہ سمجھو (ہمارے نزدیک

اس سے مراد وہ باتیں ہیں جو اخبار آحاد کی صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوئی ہیں۔

خبر متواتر ناسخ قرآن ہو سکتی ہے

لیکن اگر کوئی بات خبر متواتر کے ذریعے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو تو اس کی بنا پر قرآن کے حکم کی تخصیص بلکہ نسخ بھی درست ہے۔ ارشاد باری ہے (مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا۔ رسول جو حکم تمہیں دیں اسے قبول کر لو اور جس بات سے تمہیں روکیں اس سے رک جاؤ) اس لیے جس حکم کے بارے میں ہمیں یہ یقین ہو کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے تو ایجاب حکم کے لحاظ سے اس کی حیثیت قرآن کے حکم کی طرح ہوتی ہے اس لیے اس کے ذریعے قرآن کے حکم کی تخصیص بلکہ اس کا نسخ بھی جائز ہوتا ہے۔

قصہ آدم

قول باری ہے (وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ۔ ہم نے تمہاری تخلیق کی ابتدا کی، پھر تمہاری صورت بنائی پھر فرشتوں سے کہا آدم کو سجدہ کرو) حسن سے مروی ہے کہ (وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ) سے مراد حضرت آدم علیہ السلام ہیں اس لیے کہ آگے ارشاد ہوا (ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ) اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کی تخلیق اور آپ کی صورت گری کے بعد فرشتوں کو یہ حکم دیا۔ اس آیت کی مثال یہ قول باری ہے (وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَدَفَعْنَا قُورَاقُكُمْ الْمَطُورَ۔ اور جب ہم نے تم سے عہد لیا اور تم پر کوہ طور کو بلند کر دیا) یعنی تمہارے آباؤ اجداد سے عہد لیا تھا اور ان پر کوہ طور کو بلند کیا تھا۔ اس کی ایک مثال یہ قول باری ہے (قَلِمًا نَقُتُّونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ۔ پھر تم اس سے قبل اللہ کے نبیوں کو کیوں قتل کرتے تھے) اس آیت کے مخاطب وہ یہود تھے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں پائے جاتے تھے، انہوں نے انبیاء علیہم السلام کو قتل نہیں کیا تھا۔ ایک قول ہے کہ حرف ثَمَّ خطاب کے صلہ کی طرف راجع ہے گویا یوں فرمایا (ثُمَّ إِنَّا نَخْبِرُكُمْ إِنَّا قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ) (پھر ہم تمہیں بتاتے ہیں کہ ہم نے فرشتوں سے کہا کہ آدم کو سجدہ کرو) اخفش سے منقول ہے کہ یہاں حرف ثَمَّ حرف واؤ کے معنوں میں ہے لیکن زجاج نحوی نے کہا ہے کہ یہ بات نحو یوں کے نزدیک غلط ہے۔ ابو بکر حصص کہتے ہیں کہ اس کی نظیر یہ

قول باری ہے (ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَفْعَلُونَ۔ اور جو کچھ تم کرتے ہو وہ سب اللہ کی نگاہوں میں ہے) اس کے معنی ہیں۔ "وَاللَّهُ شَهِيدٌ"

قول باری ہے (مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْبُّدًا إِذْ أَمَدُّنَاكَ تَحْتَهُ كَسْ بِنِزْتِ سَجْدَةٍ كَرْنِ سَعِي رَوَا جَب كَمِيس نَع تَحْتَهُ عَكَم دِيَا تَهَا) یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ امر نفس درود کے ساتھ ہی وجوب کا مقتضی ہوتا ہے اور اس کے ایجاب کے لیے کسی قرینہ کی ضرورت نہیں ہوتی اس لیے کہ اللہ نے ابلیس کی اس لیے مذمت کی کہ اس نے امر مطلق کو ترک کر دیا تھا۔ قول باری (أَنْ لَا تَسْجُدَ) کے متعلق ایک قول ہے کہ (لَا) یہاں صلہ ہے جو تاکید کے معنی دے رہا ہے۔ ایک قول کے مطابق اس کے معنی ہیں "کس چیز نے تجھے آدم کو سجدہ نہ کرنے کی دعوت دی اور کس بات نے تجھے اس حرکت پر مجبور کیا"

سجدہ آدم کی نوعیت

حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ کرنے کی دو وجہیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ یہ سجدہ تکریمہ یعنی حضرت آدم علیہ السلام کی عزت افزائی کے طور پر تھا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر اس عزت افزائی کا احسان جتلا یا ہے۔ اور اسے بندوں کے لیے ایک انعام کے طور پر پیش کیا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کو فرشتوں کے لیے قبلہ بنا دیا گیا تھا جس طرح کعبہ تکریمہ ہمارے لیے قبلہ ہے۔

قول باری ہے (قَبًا أَعْوَجِيَّتِي) جیسا تو نے مجھے گمراہی میں مبتلا کیا ہے) اس کی تفسیر میں ایک قول ہے "جیسا تو نے مجھے نامراد کیا ہے" شاعر کا قول ہے۔

وَمَنْ يَغْوِلَا يَغْدِرْ عَلَىٰ الْغِي لَا تَمَا۔

جو شخص ناکام ہو جاتا ہے وہ اپنی اس ناکامی پر ملامت کرنے والوں کو معدوم نہیں پاتا یعنی اس بات پر بھی اسے ملامت کرنے والے مل ہی جاتے ہیں۔

یہاں شاعر کی مراد یہ ہے کہ جو شخص ناکام یا نامراد ہو جاتا ہے۔ یہیں ثعلب کے غلام ابو عمر نے ثعلب سے اور اہل عربوں نے ابن الاعرابی سے یہ بات نقل کی ہے کہ جب کسی شخص کا معاملہ خراب ہو جائے یا خود اس شخص کی ذات میں خرابی پیدا ہو جائے تو اس وقت کہا جاتا ہے "غوى الرجل، يغوى، غيًّا" اسی معنی میں یہ قول باری ہے (وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ)۔

آدم نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور اس کا معاملہ بگڑ گیا) یعنی حضرت آدم کی جنت والی زندگی میں فساد پیدا ہو گیا۔ ثعلیب کا کہنا ہے کہ جب جانور کا بچہ اپنی ماں کے دودھ سے سیر نہ ہوتا ہو تو کہا جاتا ہے ”عَوَى الْفَيْسِلُ“ قول باری (أَعْوَيْتَنِي) کے ایک قول کے مطابق معنی ہیں ”تو نے میری گمراہی کا حکم لگایا“ جس طرح ”أَضَلَلْتَنِي“ کے معنی ہیں۔ تو نے میرے ضلال یعنی گمراہی کا حکم لگایا“ ایک قول کے مطابق (أَعْوَيْتَنِي) کے معنی ہیں ”تو نے مجھے ہلاک کر دیا“ ابلیس کے پاس میں ان تینوں وجوہ کا احتمال ہے اور قول باری (وَأَعصى آدَمُ رَبَّهُ فَخَوَى) میں جنت کے اندر حضرت آدم علیہ السلام کا معاملہ بگڑ جانے کے معنی کا احتمال ہے۔ اس سے ناکامی مراد ہوگی بدلت یا گمراہی کا حکم لگانا مراد نہیں ہوگا اس لیے کہ انبیاء کرام کے متعلق ایسا حکم لگانا جائز نہیں ہوتا۔

ابلیس کے اور انسان پر

قول باری ہے (ثُمَّ كَلَّمْتَهُمُ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَ مِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ پھر ان کے آگے اور پیچھے، دائیں اور بائیں ہر طرف سے ان کو گھیروں گا) حضرت ابن عباس، ابراہیم، قتادہ، الحکم اور سڈی سے منقول ہے کہ (مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ) سے مراد ہے ان کی دنیا اور آخرت کی طرف سے، ان کی نیکیوں اور بدلیوں کی جہت سے“ مجاہد کا قول ہے ”ان کی نظروں کے سامنے ہو کر اور ان کی نظروں سے چھپ کر“ ایک قول ہے ”ہر اس جہت سے جس میں انھیں اپنے پھندے میں پھانسا ممکن ہوگا“ شیطان نے انسانوں کے خلاف اپنی فتنہ سامانیوں کے لیے ایک جہت کا ذکر نہیں کیا یعنی ”وَمِنْ قُدُومِهِمْ“ (اور ان کے اوپر سے) نہیں کہا۔ حضرت ابن عباس نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ انسانوں پر اللہ کی رحمت اوپر سے نازل ہوتی ہے اس لیے اس جہت کو شیطان سے آزاد رکھا گیا۔ اسی طرح ”وَمِنْ تَحْتِ أَدْبَالِهِمْ“ (اور ان کے قدموں کے نیچے سے) نہیں کہا اس لیے اگر اس کے حقیقی معنی مراد لیے جائیں تو اس جہت سے کوئی کارروائی ناممکن اور ممنوع ہوتی ہے۔

قول باری ہے (وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ۔ مگر اس درخت کے پاس نہ پھینکنا ورنہ ظالموں میں سے ہو جاؤ گے) اللہ تعالیٰ نے درخت سے دونوں کے قرب کو مفروض کر دیا۔ البتہ یہ بات معلوم ہے کہ اس میں یاد کی شرط لگائی تھی اور جان بوجہ کر اس کا علم رکھنے

ہوئے کھانے کی شرط عائد کی تھی۔ اس لیے کہ نفسیان اور خطا کی بنا پر کسی کام کے کر لینے میں جس پر کوئی دلیل قاطع موجود نہ ہو، مواخذہ نہیں ہوتا۔ ان دونوں کا درخت سے کھالیتا معصیت کبیرہ نہیں تھی بلکہ دو وجوہ سے معصیت صغیرہ تھی۔ ایک تو یہ کہ دونوں اس معصیت کی وعید کو بھول گئے تھے اور یہ خیال کر بیٹھے تھے کہ یہ نہی استجاب پر مبنی ہے ایجاب پر مبنی نہیں ہے اسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا (فَنَسِيَ وَكَرَّ لِيَجِدَ لَهُ عِزْمًا سَوَّانًا) سے بھول ہو گئی اور ہم نے ان میں نچتگی نہیں پائی) دوسری وجہ یہ ہے کہ انھیں ایک متعین درخت کا اشارہ دیا گیا تھا اور انھوں نے اس سے عین درخت مراد سمجھی تھی جب کہ جنس درخت مراد تھی جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سونا اور لیشم ہاتھ میں پکڑ کر فرمایا تھا (هَذَانِ مَهْلَكَ امْتِي) یہ دونوں چیزیں میری امت کے لیے مہلک ہیں آپ نے جنس سونا اور جنس لیشم مراد لی تھی، صرف وہی سونا اور لیشم مراد نہیں تھے جنھیں آپ نے ہاتھ میں پکڑ رکھا تھا۔

لباس کی حقیقت

قول باری ہے (يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُورِثِي سَوَاتِكُمْ وَرِثِيًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ) اے اولادِ آدم! ہم نے تم پر لباس نازل کیا ہے کہ تمہارے جسم کے قابلِ شرم حصوں کو ڈھانکے اور تمہارے لیے جسم کی حفاظت اور نیت کا ذریعہ بھی ہو اور بہترین لباس تقویٰ کا لباس ہے) یہ انسانوں میں سے تمام مکلفین کے لیے خطاب عام ہے جس طرح یہ قول باری (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ) اے لوگو! اپنے رب سے ڈرو) ان تمام مکلفین کے لیے خطاب ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود تھے اور جو اس زمانے کے بعد کے زمانوں میں آنے والے تھے۔ البتہ جو لوگ اس وقت موجود نہیں تھے ان کے لیے یہ خطاب وجود میں آجائے اور کمال عقل کو پہنچنے کی شرط کے ساتھ مشروط تھا۔ قول باری (قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُورِثِي سَوَاتِكُمْ) نیز قول باری (وَكُلُّهَا يَخْتَصِمَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْبَيْتَةِ) اور وہ اپنے جسموں کو جنت کے پتوں سے ڈھانکنے لگے) ستر عورت کی فرضیت پر دلالت کرتے ہیں۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا کہ اس نے ہم پر لباس نازل کیا تاکہ ہم اس کے ذریعے اپنے جسم کے قابلِ شرم حصوں کو ڈھانک لیں۔

نزول لباس کی کیفیت

اللہ تعالیٰ نے (اَنْزَلْنَا) نر یا یا اس لیے کہ لباس یا تو زمین کی پیداوار یعنی روٹی وغیرہ سے تیار ہوتا ہے یا جانوروں کی کھالوں اور اون سے بنایا جاتا ہے۔ ان سب کی بنیاد بارش ہے جو آسمان سے نازل ہوتی ہے۔ ایک قول کے مطابق لباس کو آسمان سے نازل کرنے کی بات اس لیے کہی گئی کہ تمام برکتوں کی نسبت آسمان سے اترنے کی طرف کی جاتی ہے۔ جس طرح یہ قول باری ہے (وَ اَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ) اور ہم نے لوہا نازل کیا جس میں زبردست طاقت ہے اور لوگوں کے لیے اس میں بڑے بڑے فائدے ہیں) قول باری (رِيشًا) کے بارے میں ایک قول ہے کہ اس سے گھر بلو بسا مان مراد ہے مثلاً بستری چادریں وغیرہ۔ ایک قول کے مطابق اس سے مراد وہ لباس ہے جو زینت کا ذریعہ بنتا ہے۔ اسی بنا پر پردے کے پردوں کو ریشہ کہا جاتا ہے۔

لباس التقویٰ کیا ہے؟

قول باری (وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ) کے متعلق حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس سے عمل صالح مراد ہے۔ اسے لباس کے نام سے اس لیے موسوم کیا گیا کہ عمل صالح کے ذریعے انسان اللہ کے عذاب سے بچ جاتا ہے جس طرح لباس کے ذریعے گرمی سردی سے بچتا ہے۔ قتادہ اور سدی کے قول کے مطابق اس سے ایمان مراد ہے۔ جس کا قول ہے کہ اس سے جیسا مراد ہے جس کے نتیجے میں تقویٰ پیدا ہوتی ہے بعض اہل علم کا قول ہے کہ اس سے اونی لباس نیز ایسا موٹا لباس مراد ہے جو نواضع کے طور پر نیز عبادت میں زبردور یا خدمت کی بنا پر پہنا جاتا ہے۔ آیت ستر عورت کی فرضیت کے لزوم پر دلالت کرتی ہے اس پر تمام اہم امت کا اتفاق ہے۔ اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایات بھی منقول ہیں۔

تنہائی میں برہنگی

بہز بن حکیم نے اپنے والد سے، انھوں نے بہز کے دادا سے روایت کی ہے، انھوں نے پوچھا تھا۔ اللہ کے رسول، ہم اپنی شرمگاہوں کے سلسلے میں کیا کریں اور کیا نہ کریں؟ آپ نے جواب میں

فرمایا اپنی بیوی یا لونڈی کے سوا اپنی شرمگاہ کو ہر ایک سے بچا کے رکھو۔ میں نے عرض کیا۔ اگر ہم میں سے کوئی شخص تنہا ہو تو کیا وہ اپنی شرمگاہ پر ہنہ کر سکتا ہے؟ آپ نے فرمایا اس صورت میں اللہ تعالیٰ کی ذات اس بات کی زیادہ حق ہے کہ اس سے شرم کی جائے؛ حضرت ابو سعید خدری نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا کوئی مرد کسی مرد کی شرمگاہ پر اور کوئی عورت کسی عورت کی شرمگاہ پر نظر نہ ڈالے؛

نگاہ کی حفاظت

ایک اور روایت میں آپ نے فرمایا: "وہ شخص ملعون ہے جو اپنے بھائی کی شرمگاہ پر نظر ڈالتا ہے۔" قول باری ہے رَقُلٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ. اهل ایمان سے کہہ دو کہ وہ اپنی نظریں نیچی رکھیں) نیز فرمایا (وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنَاتِ لْيَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ. مومن خواتین سے کہہ دو کہ وہ اپنی نظریں نیچی رکھیں) یعنی دوسروں کے جسم کے اس حصے پر نظر ڈالنے سے جس کا ڈھانکنا فرض ہے۔ اس لیے کہ جسم کے جس حصے کو ڈھانکنا فرض ہے اس کے سوا جسم کے دوسروں حصوں پر نظر ڈالنے کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

قول باری ہے (يَا بَنِي آدَمَ اَلَيْسَ لَكَ شَيْطَانٌ مِّمَّكَ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكَ مِنَ الْجَنَّةِ۔ اے بنی آدم! ایسا نہ ہو کہ شیطان تمہیں پھر اسی طرح فتنے میں مبتلا کر دے جس طرح اس نے تمہارے والدین کو جنت سے نکلوا یا تھا) فتنہ کے متعلق ایک قول ہے کہ اس سے مراد وہ ابتلاء ہے جس میں شہوت یا شبہ کی جہت سے معصیت کی طرف دعوت کی بنا پر کوئی پھنس جائے بظاہر میں انسان کو شیطان کے فتنے میں مبتلا ہونے سے روکا گیا ہے، لیکن اس کا مفہوم یہ ہے کہ انسان کو شیطان کے فتنے میں پڑنے سے ڈرایا گیا ہے اور اس پر اس سے اپنا پہلو بچانا لازم کر دیا گیا ہے قول باری (كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكَ مِنَ الْجَنَّةِ) میں جنت سے آدم و حوا کے اخراج کی نسبت شیطان کی طرف کی گئی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شیطان نے انہیں بہکا یا تھا جس کے نتیجے میں وہ ایسی حرکت کی جیٹھے جو ان کے جنت سے اخراج پر منتج ہوئی۔ جس طرح اللہ تعالیٰ نے فرعون کی نسبت بیان فرمایا (يَذَّبِحُ أَبْنَاءَهُمْ وَهِيَ بَنَاتُهُمْ) جبکہ فرعون نے انہیں ذبح کرنے کا حکم دے رکھا تھا وہ خود یہ کام نہیں کرتا تھا۔ اسی مفہوم پر اللہ نے آدم و حوا کے لباس اُتروانے کی نسبت بھی شیطان کی طرف کر دی فرمایا (يَتَزَوَّجُ عَنْهَا لِبَاسَهُمْ كَمَا) اور ان کے لباس ان پر سے اُتروا

دیے لہتے) اگر کوئی شخص اپنی قمیص نہ سینے اور اپنے غلام کی پٹائی نہ کرتے کی قسم کھالے جب کہ وہ خود یہ کام نہ کرتا ہو تو کسی اور سے یہ کام کروانے پر وہ عانت ہو جائے گا۔ اس مسئلے میں درج بالا آیت سے استدلال کیا گیا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے گھر نہ بنانے کی قسم کھائی ہو اور پھر کسی اور کے ذریعے بنوانے تو عانت ہو جائے گا۔

لباس آدم کی کیفیت

ایک قول ہے کہ آدم و نوا کے جسم پر جو لباس تھا وہ جنت کے کپڑے کا بنا ہوا تھا۔ حضرت ابن عباس کا قول ہے کہ ان کا لباس ظفر ایک قسم کی نباتات کا تھا۔ وہیب بن منبہ کا قول ہے کہ ان کا لباس نور کا تھا۔

نماز یا جماعت

قول باری ہے (وَأَقِمُوا وَحُوا هَكَو عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ) اور ہر عبادت میں اپنا رخ ٹھیک رکھو) مجاہد اور سدی سے مروی ہے کہ نماز میں مسجد کے قبلے کی طرف اپنا رخ ٹھیک رکھو۔ ربیع بن انس کا قول ہے کہ اخلاص کے ساتھ اللہ کی طرف اپنا رخ کر لو، نہ کسی بت کی طرف اور نہ کسی اور چیز کی طرف۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں آیت میں دو باتیں بیان کی گئی ہیں اول یہ کہ قبلے کی طرف اس طرح رخ ٹھیک رکھنا کہ اس کی سمت رخ ہٹا ہوا نہ ہو۔ دوم یہ کہ مسجد میں جا کر نماز ادا کرنا۔ یہ بات مسجد میں جماعت کے ساتھ فرض نمازوں کی ادائیگی کے وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ اس لیے کہ مساجد جماعت کے ساتھ نماز کی ادائیگی کے لیے تعمیر کی جاتی ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جماعت کے ساتھ نماز ادا نہ کرنے والے کے لیے وعید کی روایتیں منقول ہیں۔ ایسی روایتیں بھی منقول ہیں جن میں جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے کی ترغیب دی گئی ہے۔

ترک جماعت پر وعید

ترک جماعت کی نہی کی مقتضی روایات میں سے چند یہ ہیں۔ آپ کا ارشاد ہے (من سمع النداء فلم یجب فلا صلا لہ) جس شخص نے اذان کی آواز سن لی اور پھر وہ نماز کے لیے مسجد میں نہیں گیا اس کی کوئی نماز نہیں) حضرت عبداللہ بن اُم مکتوم نے عرض کیا کہ میرا گھر مسجد سے دور ہے، آپ نے

ان سے پوچھا۔ اذان کی آواز سنتے ہوئے انھوں میں اثبات میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا
 (لا اجادلک عذرا۔ پھر تو مجھے تمہارے لیے کوئی عذر نظر نہیں آتا) آپ کا ارشاد ہے (لقد
 هممت ان امر رجلا یصلی بالناس ثم امر بخطب فیحرق علی المتخلفین عن
 الجماعة بیوتهم۔ میں نے ارادہ کر لیا ہے کہ کسی شخص کو جماعت کرنے کے لیے کہوں اور خود کلریا
 جمع کرنے کا حکم دوں اور پھر جماعت سے پیچھے رہ جانے والوں کے گھروں کو آگ لگا دوں) اسی مضمون
 کی دیگر روایتیں بھی موجود ہیں۔ جماعت سے نماز ادا کرنے کی ترغیب کے سلسلے میں ایک روایت
 ہے کہ جماعت کے ساتھ ادا کی جانے والی نماز تہا پڑھی جانے والی نماز سے پچیس درجے زیادہ فضیلت
 رکھتی ہے۔ نیز یہ کہ فرشتے پہلی صف میں نماز ادا کرنے والوں کے لیے رحمت کی دعائیں مانگتے ہیں۔
 نیز آپ کا ارشاد ہے (بشر المشاکین فی ظلال اللیل الی المساجد بالنور التام لیوم
 المقیامة۔ رات کی تاریکی میں مساجد کی طرف چل کر آنے والوں کو قیامت کے دن کامل روشنی کی
 بشارت سادہ)

ہمارے شیخ ابوالحسن کرخی فرمایا کرتے تھے کہ میرے نزدیک نماز باجماعت فرض کفایہ ہے۔
 جس طرح مردوں کا غسل، ان کی تدفین اور ان کی نماز جنازہ فرض کفایہ ہے کہ جب کچھ لوگ اس کی ادائیگی
 کر لیں تو باقی ماندہ لوگوں سے اس کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ
 آیت نماز کے اندر ستر عورت کی فرضیت پر دلالت کرتی ہے۔ اس بارے میں فقہاء کے درمیان
 اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، زفر، امام محمد اور حسن بن زیاد کا قول ہے
 کہ ستر عورت نماز میں فرض ہے۔ اگر کوئی شخص امکان کے باوجود اس کا تارک ہو گا تو اس کی نماز
 فاسد ہو جائے گی۔ امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک اور کبیر بن سعد کا قول ہے کہ
 کشف عورت کے ساتھ نماز جائز ہو جاتی ہے۔ تاہم وقت کے اندر اس کا اعادہ واجب ہو گا۔
 ان دونوں حقارت کے نزدیک وقت کے اندر نماز کا اعادہ استحباب کے طور پر ہو گا۔

نماز میں ستر عورت کی فرضیت پر اس آیت کی کئی وجوہ سے دلالت ہو رہی ہے۔ ایک
 تویہ کہ جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا (حُدِّثُوا زَیِّنَاتُکُمْ عِنْدَ کُلِّ مَسْجِدٍ۔ ہر عبادت کے
 موقع پر اپنی زینت سے آراستہ رہو) اور اپنے حکم کو مسجد کے ساتھ معلق کر دیا تو اس سے ہمیں یہ
 بات معلوم ہو گئی کہ اس سے نماز کے لیے ستر عورت مراد ہے، اگر یہ بات نہ ہوتی تو مسجد کے ذکر
 کا کوئی فائدہ نہ ہوتا اس طرح مفہوم کے لحاظ سے عبارت یہ ہو گئی۔ "حُدِّثُوا زَیِّنَاتُکُمْ فِي الْمَسْجِدِ"

نماز کے اندر اپنا لباس پہن لو) اگر لوگوں کی نظروں سے اس کا چھپا تا امر (ادب) ہوتا تو خصوصیت کے ساتھ مسجد کا ذکر نہ کیا جاتا اس لیے کہ مسجد کی نسبت بازاروں میں لوگ زیادہ ہوتے ہیں۔ مسجد کا ذکر کر کے یہ بتا دیا کہ نماز کے اندر ستر عورت واجب ہے اس لیے کہ مسجد نماز کے لیے مخصوص ہوتی ہے۔ نیز جب اللہ تعالیٰ نے مسجد میں ستر عورت کو واجب کر دیا تو ظاہر آیت سے مسجد میں ادا کی جانے والی نماز میں ستر عورت واجب ہو گیا، جب ایسی نماز میں ستر عورت واجب ہو گیا تو دوسری جگہوں پر ادا کی جانے والی نمازوں میں بھی ستر عورت واجب ہو گیا۔ اس لیے کہ کسی نے مسجد میں ادا کی جانے والی اور غیر مسجد میں ادا کی جانے والی نمازوں میں کوئی فرق نہیں کیا، نیز لفظ مسجد اگر مسجد کے مفہوم کی تعبیر ہو جائے تو اس کی گنجائش موجود ہے جس طرح یہ قول باری ہے

رَوَاتُ الْمَسَاجِدِ لِلَّهِ اور مساجد اللہ کے لیے ہیں) جب بات اس طرح ہے تو آیت سجدہ کرتے وقت ستر عورت کے لزوم کی مقتضی ہوگی جب مسجد میں ستر عورت لازم ہوگا تو نماز کے دوسرے ارکان میں بھی اس کا لزوم ہو جائے گا اس لیے کہ کسی نے بھی ان دونوں کے درمیان فرق نہیں کیا ہے۔ حضرت ابن عباس، ابراہیم، مجاہد، طاہوس اور زہری سے مروی ہے کہ مشرکین برہنہ ہو کر بیت اللہ کا طواف کرتے تھے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (خُذُوا زِينَتَكُمْ

عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ

نماز میں ستر کا حکم

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ مشرکین برہنہ حالت میں بیت اللہ کا اس لیے طواف کرتے تھے کہ ان کے خیال میں کپڑے گناہوں کی وجہ سے گندے ہوتے تھے اس لیے وہ ان کپڑوں سے اپنے آپ کو آزاد کر لیتے تھے۔ ایک قول ہے کہ وہ تباہوں کے طور پر اس طرح طواف کرتے تھے یعنی ان کے خیال میں جس طرح وہ کپڑوں سے آزاد ہو گئے تھے اسی طرح گناہوں سے بھی آزاد اور پاک ہو جاتے تھے۔ امام مالک کے مسلک کے حق میں استدلال کرنے والوں کا قول ہے کہ حضرات سلف نے جب آیت کے نزول کا سبب بیان کر دیا جو یہ تھا کہ مشرکین برہنہ حالت میں بیت اللہ کا طواف کرتے تھے، اس کی جماعت میں آیت نازل ہوئی تو اب ضروری ہو گیا کہ آیت کا حکم صرف طواف بیت اللہ تک محدود رکھا جائے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک بات اس طرح نہیں ہے اس لیے کہ ہم اس اصول کے قائل ہیں کہ کسی سبب کے پس منظر میں آیت کا نزول آیت

کے حکم کو صرف اسی سبب تک محدود رکھنے کا موجب نہیں ہوتا اس لیے کہ ہمارے نزدیک حکم کا تعلق
عموم لفظ کے ساتھ ہوتا ہے، سبب کے ساتھ نہیں۔ علاوہ ازیں اگر بات اس طرح ہوتی جس طرح استدلال
کوئی نے بیان کی ہے تو بھی اس کا استدلال نماز میں ستر عورت کے وجوب کو مانع نہیں ہوتا۔
اس لیے کہ جب طواف میں ستر عورت واجب قرار دیا جائے گا تو نماز کے اندر یہ بڑھ کر واجب ہوگا
اس لیے کہ کسی نے بھی ان دونوں میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اس بنا پر ستر عورت کا ترک نماز کی صحت کے لیے مانع نہیں ہونا چاہیے
جس طرح اس کا ترک طواف کی صحت کے لیے مانع نہیں ہے جس کے پس منظر میں آیت کا نزول ہوا تھا
اگر یہ یہ طواف ناقص شمار کیا جائے گا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظاہر آیت برہنہ حالت
میں طواف اور نماز سب کے بطلان کا مقتضی ہے لیکن برہنہ حالت میں طواف کے جواز پر دلالت
قائم ہو چکی ہے اگر یہ ساتھ ساتھ اس سے منع بھی کیا گیا ہے۔ جس طرح جسم پر کپڑوں کے ساتھ احرام
کا جواز ہے اگرچہ اس سے روکا بھی گیا ہے لیکن دوسری طرف برہنہ حالت میں نماز کے جواز پر کوئی
دلالت قائم نہیں ہوئی ہے، دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ نماز کے فرائض میں سے بعض کا ترک نماز
کو فاسد کر دیتا ہے۔ مثلاً طہارت اور استقبال قبلہ وغیرہ۔

احرام نماز سے مضبوط ہے

احرام کے بعض فرائض کا ترک احرام کو فاسد نہیں کرتا اس لیے کہ اگر کوئی شخص وقت کے اندر
احرام ترک کر دیتا ہے اور پھر احرام باندھ لیتا ہے تو اس کا احرام درست ہو جاتا ہے۔ اسی طرح
اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے ہمبستری کے دوران احرام باندھ لیتا ہے تو اس کا احرام واقع ہو جاتا ہے
اس طرح احرام اپنی بقا کے لحاظ سے نماز کی نسبت زیادہ مضبوط ہوتا ہے اور طواف احرام کے
موجبات میں سے ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ ستر عورت کا ترک احرام کو فاسد نہ کرے اور نہ
ہی اس کے وقوع کے لیے مانع بن جائے۔

یہ آیت ہر مسجد کے لیے عام ہے

آیت میں ستر عورت کا حکم طواف تک محدود نہیں ہے بلکہ نماز میں بھی اس میں مراد ہے
اس پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ) جبکہ طواف صرف

ایک مسجد یعنی مسجد حرام کے ساتھ مخصوص ہے اور کسی دوسری مسجد میں اس کی ادائیگی نہیں ہوتی۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے آیت میں نماز مراد ہے جس کی ادائیگی ہر مسجد میں درست ہوتی ہے سنت کی جہت سے بھی اس پر دلالت ہوتی ہے۔

نماز میں ستر ضروری ہے

ابو الزناد نے اسراج سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یصلی احدکم فی ثوب واحد لیس علی فرجہ منہ شیء) تم میں سے کوئی شخص ایک کپڑے میں نماز نہ پڑھے کہ اس کپڑے کا کوئی حصہ اس کی شرمگاہ پر نہ ہو۔

عورت کی نماز بغیر دوپٹے کے قبول نہیں

محمد بن سیرین نے صغیرتہ الحارث سے اور انھوں نے حضرت عائشہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یقبل اللہ صلوة حائض الا یخمار) اللہ تعالیٰ کسی بالغ عورت کی نماز دوپٹے کے بغیر قبول نہیں کرتا) آپ نے بالغ عورت کی ننگے سر نماز کی قبولیت کی اسی طرح نفی فرمادی جس طرح طہارت کے بغیر اس کی قبولیت کی نفی کر دی چنانچہ آپ کا ارشاد ہے (لا یقبل اللہ صلوة بغیر طہور) اللہ تعالیٰ طہارت کے بغیر کوئی نماز قبول نہیں کرتا) اس سے ستر عورت کا نماز کے فرائض میں سے ہونا ثابت ہو گیا۔ نیز سب کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز میں ستر عورت کا حکم ہے۔ اسی بنا پر ہمارے مخالف برہنہ حالت میں نماز پڑھنے کی صورت میں وقت کے اندر اس کے اعادے کا فتویٰ دیتے ہیں جب نمازی کو ستر عورت کا حکم دیا گیا اور کشف عورت سے منع کر دیا گیا تو اب ضروری ہو گیا کہ ستر عورت نماز کے فرائض میں داخل سمجھا جائے۔ اس لیے کہ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ خضیت کا حکم آیت سے ماخوذ ہے اور آیت میں نماز کے اندر ستر عورت مراد ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ نہی فعل کے فساد کی مقتضی ہوتی ہے الا یہ کہ اس فعل کے جواز کی کوئی دلالت قائم ہو جائے۔

ستر عورت کا کوئی بدل نہیں

اگر کوئی شخص یا عتر ارض کرے کہ ستر عورت اگر نماز کے فرائض میں داخل ہوتا تو ضرورت

کے وقت اس کے بغیر نماز اسی صورت میں جائز ہوتی ہے جب اس کا کوئی بدل اس کے قائم مقام ہو جاتا جس طرح تیمم وضو کے قائم مقام ہو جاتا ہے جب ضرورت کے وقت ایک برہنہ انسان کی نماز جائز ہو جاتی ہے اور ستر عورت کا کوئی بدل نہیں ہوتا تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ستر عورت نماز کے فرائض میں داخل نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ ایک فضول سا اعتراض ہے۔ اس لیے کہ نماز میں قرأت فرض ہے لیکن ان پڑھا اور گونگے کی نماز کے جواز پر سب کا اتفاق ہے جبکہ قرأت کا کوئی بدل نہیں ہوتا۔ لیکن اس کے باوجود قرأت نماز کے فرائض سے خارج نہیں ہے۔ امام مالک کے مسلک کے حق میں استدلال کرنے والے ایک صاحب کا خیال ہے کہ اگر لباس نماز کے اعمال اور اس کے فرائض میں داخل ہوتا تو نماز کے لیے کپڑا پہنتے وقت نماز کی نیت ضروری ہوتی جس طرح ایک شخص تکبیر تحریمیہ کے وقت یہ نیت کرتا ہے کہ یہ تحریمیہ فلاں نماز کے لیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ ایک ماہیات اعتراض اور فاسد کلام ہے اس کلام کے نہ الفاظ درست ہیں اور نہ معنی۔ وہ اس لیے کہ کپڑا نہ تو نماز کے اعمال میں سے ہوتا ہے اور نہ ہی اس کے فرائض میں داخل ہوتا ہے لیکن ستر عورت نماز کی شرائط میں شامل ہے جن کے بغیر نماز درست نہیں ہوتی۔ جس طرح قبیلے کی طرف رخ کرنا اس کی شرائط میں داخل ہے۔ اب ظاہر ہے کہ استقبال قبلہ کے لیے کسی نیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اسی طرح طہارت نماز کی ایک شرط ہے اور ہمارے نزدیک اس میں بھی نیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اسی طرح قدرت رکھنے والے شخص کے لیے نماز کے افتتاح کی حالت میں قیام نماز کے فرائض میں شامل ہے لیکن اس قیام کے لیے نیت ضروری نہیں ہوتی۔ اسی طرح افتتاح صلوة کے بعد قیام، قرأت، رکوع اور سجود سب نماز کے فرائض میں داخل ہیں لیکن ان میں سے کسی فرض کے لیے نیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ افتتاح صلوة کے بعد درج بالا امور کے لیے تجدید نیت کی اس لیے ضرورت نہیں پڑتی کہ نماز کی نیت کافی ہو جاتی ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اسی طرح نماز کی نیت ستر عورت کی نیت کے لیے کافی ہو جائے گی۔ قول باری رَحْمَةً لِّكَ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ اس پر دلالت کرتا ہے کہ مسجد میں جانے کے لیے صاف ستھرے کپڑے پہن لینا جو نیت کا باعث بن جائے، مستحب ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے جمعہ اور عیدین میں صاف ستھرے کپڑے پہننے کی ترغیب دی ہے جس طرح آپ نے جمعہ اور عیدین میں غسل کرنے اور خوشبو لگانے کا حکم دیا ہے۔

کھانے پینے میں اسراف کی ممانعت

قول باری ہے (وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا) اور کھاؤ پیا اور حد سے تجاوز نہ کرو) ظاہر آیت اسراف یعنی فضول خرچی کے بغیر کھانے پینے کے ایجاب کا مقتضی ہے لیکن بعض احوال میں اس حکم سے اباحت مراد ہوتی ہے اور بعض میں ایجاب۔ اگر کھانا پینا چھوڑ دینے کی بنا پر ایک شخص کو بایں معنی ضرر لاحق ہونے کا اندیشہ پیدا ہو جائے کہ اس کی جان چلی جائے یا کوئی عضو بے کار ہو جائے یا کمزوری کی بنا پر اپنے فرائض ادا کرنے سے قاصر ہو جائے تو ان تمام حالتوں میں اس کے لیے اتنا کھانا پینا واجب ہوگا جس سے اس ضرر کے لاحق ہونے کا خطرہ ٹل جائے۔ اگر کھانا پینا چھوڑنے کی بنا پر کسی ضرر کے لاحق ہونے کا خطرہ نہ ہو تو اس حالت میں کھانا پینا مباح ہوگا۔

خور و نوش میں حد اعتدال

ظاہر آیت تمام ماکولات کے کھانے اور تمام مشروبات کے پینے کے بواز کا مقتضی ہے۔ بشرطیکہ اس میں اسراف نہ ہو نیز ان میں سے کسی چیز کی ممانعت کی کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اکل و شرب کا اطلاق عدم اسراف کی شرط پر کیا ہے۔ اسراف حد استواء سے تجاوز نہ کر جانے کا نام ہے۔ یہ بعض دفعہ حلال سے حرام کی طرف بڑھ جانے کی صورت میں ہوتا ہے اور بعض دفعہ انحرافات میں حد سے تجاوز نہ کر جانے کی شکل میں ہوتا ہے۔ اس صورت میں ایسا شخص اس قول باری کے ذیل میں آجاتا ہے لَرَأَى الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِسْحَاقَاتٍ الشَّيَاطِينِ۔ تیزیر کرنے والے شیطانوں کے بھائی بند ہیں) اسراف اور اس کی ضد اقتار یعنی ضرورت سے کم خرچ کرنا اور تنگی اختیار کرنا دونوں قابلِ مذمت باتیں ہیں۔ اور استواء میانہ روی کا نام ہے۔ اسی بنا پر یہ قول ہے کہ اللہ کا دین کوتاہی کرنے والے اور غلو کرنے والے کے وسط میں ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا)۔ اور وہ لوگ جب خرچ کرنے لگتے ہیں تو نہ فضول خرچی کرتے ہیں اور نہ تنگی کرتے ہیں اور اس کے درمیان ان کا خرچ اعتدال پر رہتا ہے) اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرمایا (وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَكُودًا مَّحْسُورًا)۔ اپنے ہاتھ کو اپنی گردن سے بندھا ہوا نہ رکھو اور نہ ہی اسے پوری طرح پھیلا دو کہ پھر

تم ملامت زدہ اور تہی دست ہو کر بیٹھ جاؤ) بعض دفعہ کھانے میں اس طرح اسراف ہوتا ہے کہ ایک انسان اپنی حاجت سے زائد کھا لیتا ہے جس کی وجہ سے اسے ضرر اور تکلیف لاحق ہو جاتی ہے آیت کی رو سے اس طرح کھانے کی بھی ممانعت ہے اور اس طرح کھانا حلال نہیں ہے۔

زینت اور طہیات کا حکم

قول باری ہے (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الْمَرْذُوقِ - اے محمد! ان سے کہو کس نے اللہ کی اس زینت کو حرام کر دیا جسے اللہ نے اپنے بندوں کے لیے نکالا تھا اور کس نے خدا کی بخشش ہوئی پاک چیزیں ممنوع کر دیں؟) حسن اور قتادہ سے مروی ہے کہ عرب کے لوگ بحیرہ اور سائبہ (ان جانوروں کی تفصیل سورہ النعام میں گزر چکی ہے) وغیرہ جانوروں کو اپنے اوپر حرام کر لیتے تھے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ سدی کا قول ہے کہ عرب کے لوگ حالت احرام میں گھی اور دوسرے روغنیات کے استعمال کو حرام سمجھتے تھے اللہ تعالیٰ نے ان کے اس قول کی تردید میں یہ آیت نازل فرمائی۔ اس آیت میں اباحت کے اس حکم کی تاکید ہے جو سابقہ آیت (خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ) میں گزر چکا ہے۔ قول باری (وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الْمَرْذُوقِ) کی تفسیر میں دو وجوہ بیان کیے گئے ہیں۔ اول اس میں وہ تمام ماکولات و مشروبات شامل ہیں جو انسان کو پسند آئیں اور اس کی لذت کام و دہن کا ذریعہ بنیں۔ اس طرح یہ قول باری تمام ماکولات اور مشروبات کی اباحت کا مقتضی ہوگا ان سے صرف وہی چیزیں خارج ہوں گی جن کی تحریم کی دلالت قائم ہو چکی ہو۔ دوم ان سے رزق حلال مراد ہے۔

قول باری ہے (قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ - کہو یہ ساری چیزیں دنیا کی زندگی میں بھی ایمان لانے والوں کے لیے ہیں اور قیامت کے روز تو خالصتاً انہیں کے لیے ہوں گی) یعنی اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کے لیے ان چیزوں کو مباح کر دیا ہے اور قیامت کے دن یہ چیزیں انہیں تکدیروں و تنغض کی تمام آلائشوں سے پاک صاف ملیں گی۔ ایک قول یہ ہے کہ قیامت کے دن یہ چیزیں خالصتاً ان ہی کے لیے ہوں گے مشرکین کو ان میں سے کوئی چیز نہیں ملے گی۔

فواحش سے مراد

قول باری ہے (قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ ذِي الْفَوَاحِشِ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ

وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ. اے محمدؐ، ان سے کہو کہ میرے رب نے جو چیزیں حرام کی ہیں وہ تو یہ ہیں :
 بے شرعی کے کام خواہ کھلے ہوں یا چھپے اور گناہ اور حق کے خلاف زیادتی (مجاہد کا قول ہے کہ فواحش
 سے زنا مراد ہے یہ شرعی فواحش ہے اور یربہ نہ حالت میں طواف کرنا جہری فواحش ہے۔ ایک قول ہے
 کہ بے شرعی کے تمام کام فواحش ہیں۔ شروع میں اجمالاً ان کا ذکر کیا پھر ان کی مختلف صورتوں کی تفصیل
 بیان کر دی اور یہ فرمایا کہ گناہ، حق کے خلاف زیادتی اور اللہ کے ساتھ کسی اور کو شریک ٹھہرانا
 فواحش کی صورتیں ہیں۔ بغی لوگوں پر ناحق اور بزور قوت علیہ حملے اور بالادستی قائم کرنے کا نام
 ہے۔ قول باری (وَإِذَا شَرِبْتُمْ فَاقْبَلُوا عَلَيْكُمْ مَاءً حَلًا) اور جگہ سے پانی پینا اور جگہ سے
 چنانچہ ارشاد ہے (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ) لوگ آپ سے
 شراب اور جوئے کے بارے میں پوچھتے ہیں کہہ دو کہ ان دونوں چیزوں میں بھاری گناہ ہے (شراب
 اور جوئے کو گناہ کی صفت سے موصوف کرنا شراب اور جوئے کی تحریم کا مقتضی ہے۔

دعا کا طریقہ

قول باری ہے (وَادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً) اپنے رب کو پکارو گڑ گڑاتے
 ہوئے اور چپکے چپکے آیت میں چپکے چپکے رب کو پکارنے کا حکم ہے۔ حسن کا قول ہے کہ اس آیت
 میں اللہ تعالیٰ نے تمہیں اس بات کی تعلیم دی ہے کہ تم اپنے رب کو کس طرح پکارو۔ اللہ تعالیٰ نے
 اپنے ایک عبد صالح کا ذکر فرمایا جس کی پکار کو اس نے پسند فرمایا تھا چنانچہ ارشاد ہے (رَادُّ نَادِي
 رَبِّهِ نِدَاءً خَفِيًّا) جب کہ اس نے اپنے رب کو چپکے چپکے پکارا (یعنی حضرت زکریا علیہ السلام
 عبد اللہ بن المبارک نے حین بصری سے روایت کی ہے کہ لوگ یعنی صحابہ کرام بڑی عاجزی اور نیاز مندی
 کے ساتھ دعائیں مانگا کرتے تھے اور صرف سرگوشی کی آواز سنائی دیتی تھی۔ حضرت ابو موسیٰ اشعری
 نے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں: ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے ہوئے تھے۔ آپ نے
 کچھ لوگوں کو بلند آواز سے دعائیں مانگتے ہوئے سنا۔ آپ نے ان سے فرمایا (يَا أَيُّهَا النَّاسُ
 انكُم لا تدعون اصم ولا غائبًا۔ لوگو، تم کسی ایسی ذات کو نہیں پکار رہے ہو جو بھری یا
 غائب ہے) یعنی تمہیں بلند آواز سے دعا مانگنے کی ضرورت نہیں ہے۔ حضرت سعد بن مالک
 نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (خیر المذکر الخفی و خیر المذق ما
 یکفی۔ بہترین ذکر خفی ہے اور بہترین رزق وہ ہے جو کفایت کرتا ہو) بکر بن خنیس نے فرار

سے اور انھوں نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (عمل السبکة نصف العبادۃ والدعاء نصف العبادۃ)۔ نیکیوں کے تمام کام آدھی عبادت ہیں اور تنہا دعا آدھی عبادت ہے)

دعا کی ہیئت

سالم نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب دعا کے لیے ہاتھ اٹھاتے تو ہاتھ نیچے کرنے سے پہلے انھیں ضرور اپنے چہرہ مبارک پر پھیر لیتے تھے (ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس آیت میں نیز مذکورہ بالا آثار و روایات میں جو کچھ ذکر ہوا وہ اس بات کی دلیل ہے کہ دعائیں احتقا اس کے اظہار سے افضل ہے۔ اس لیے کہ تفسیر کے معنی سر یعنی پوشیدگی کے ہیں۔ یہ بات حضرت ابن عباسؓ اور حسن بصری سے مروی ہے۔ اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ نماز میں سورہ فاتحہ کی قرأت کے بعد آہستہ آواز میں آمین کہنا آمین بالہر سے افضل ہے۔ اس لیے کہ آمین دعا ہے۔ اس پر وہ بات دلالت کرتی ہے جو قول باری (قَدْ أُخِيتِ دَعْوَتُكُمْ مَا تُمْ دُونِوٰی) کی تاویل میں کہی گئی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام دعا کر رہے تھے اور حضرت ہارون علیہ السلام آمین کہتے جاتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے دونوں کو دعا کرنے والوں کے نام سے موموم کیا۔ بعض اہل علم کا قول ہے کہ چپکے چپکے دعا مانگنا اس لیے افضل ہے کہ اس میں ریاکاری کا کوئی شائبہ نہیں ہوتا۔ تضرع کے معنی کے بارے میں ایک قول ہے کہ یہ مختلف جہات میں جھکاؤ کا نام ہے۔ جب کوئی شخص اپنی دو انگلیوں کو خوف یا ذلت کی بنا پر دائیں بائیں جھکائے تو کہا جاتا ہے۔ ضعیع الرجل ضوعاً۔ اسی سے بکری کے ٹھن کو ضرع کہتے ہیں اس لیے کہ دودھ کا جھکاؤ ٹھن کی طرف ہوتا ہے۔ مشابہت کو مضارعت کہتے ہیں۔ اس لیے کہ اس میں ایک چیز اپنی مشابہ چیز کی طرف جھکتی اور مائل ہوتی ہے۔ جس طرح مقاربت میں ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ جب دعائیں مانگتے تو انگشت شہادت کے ساتھ اشارہ بھی کرتے تھے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یوم عرفہ کی شام کے وقت ہاتھ بند کر کے دعائیں مانگتے ہوئے دیکھا گیا تھا حتیٰ کہ آپ کے نگوں کے اندرونی حصے نظر آرہے تھے۔ حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو استسقاء یعنی بارش کی دعائیں مانگتے ہوئے دیکھا تھا آپ نے اپنے دونوں ہاتھ پھیلا رکھے تھے

معنی کہ میں نے آپ کے بخلوں کی سفیدی دیکھ لی تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دعا کے لیے ہاتھ اٹھانے اور انگشت شہادت سے اشارہ کرنے کی جو روایت منقول ہے وہ تفرع کے بارے میں ان حضرات کے قول کی صحت کی دلیل ہے کہ جنہوں نے اس کے معنی انگلیوں کو دائیں بائیں پھیرنا بیان کیے ہیں۔

قول باری ہے (وَوَعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَيْنَاهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِثْقَاتٌ لَيْلٍ بِهٖ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً۔ ہم نے موسیٰ کو تیس شب وعدہ کر کے لیے (کوہ سینا پر) طلب کیا اور بعد میں دس دن کا اور اضافہ کر دیا۔ اس طرح اس کے رب کی مقرر کردہ مدت پورے چالیس دن ہو گئی) ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے (فَتَمَّ مِثْقَاتٌ لَيْلٍ بِهٖ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً) اس لیے فرمایا کہ جب یہ ارشاد ہوا کہ (ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَيْنَاهَا بِعَشْرٍ) تو سننے والوں کے لیے اس وہم کی گنجائش پیدا ہو گئی تھی کہ شاید پہلے بیس راتیں تھیں اور پھر اس تعداد میں دس کا اضافہ ہوا اور اس طرح تیس راتیں ہو گئیں اللہ تعالیٰ نے اس وہم اور گنجائش کو زائل کر دیا اور یہ بتا دیا کہ اس نے تیس راتوں میں مزید دس راتوں کا اضافہ کر کے چالیس کی تعداد پوری کر دی۔

التجائے موسیٰ

قول باری ہے (قَالَ رَبِّ اَدِنِي اَنْظُرِ اَيْسًا۔ موسیٰ نے التجا کی گواہی میرے رب! مجھے یا رائے نظر دے کہ میں تجھے دیکھوں) ایک قول ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے روایت باری کی اس وجہ سے التجا کی تھی کہ اپنی قوم کے اس مطالبہ کا انھیں جواب دے سکیں کہ ہم تمھاری بات پر اس وقت تک یقین نہیں کریں گے جب تک ہم اللہ کو کھلم کھلا نہ دیکھ لیں۔ اس پر یہ قول باری دلائل کرتا ہے (اَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الشُّفَهَاءُ مِنَّا۔ کیا آپ اس قصور میں ہم سب کو ہلاک کر دیں جس کا ارتکاب ہم میں سے چند نادانوں نے کیا تھا) ایک قول ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس روایت کی التجا کی تھی جو علم ضرورت کہلاتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان پر واضح کر دیا کہ دنیا میں یہ روایت ہو نہیں سکتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لیے روایت باری کی التجا کیوں جائز نہ ہو گئی جبکہ اللہ جل شانہ کی ذات کی روایت کا کوئی جواز نہیں ہے پھر آیا اس بنا پر اللہ تعالیٰ سے ایسی چیز کی التجا بھی درست ہوگی جس کا اس کی ذات کے لیے کوئی جواز نہیں مثلاً ظلم کی التجا۔ اس کے

جواب میں کہا جائے گا کہ ظلم کے فعل کے متعلق کوئی شبہ نہیں کہ وہ نقص کی صفت ہے اور قابل مذمت ہے اس لیے اس قسم کے فعل کی اس سے التجا اور درخواست جائز نہیں ہوگی۔ تاہم وہ چیز اس کے مشابہ نہیں جس میں شبہ موجود ہو اور جس کا حکم دلالت کے بغیر معلوم نہ ہوتا ہو۔ یہ اعتراض اس صورت میں ہوگا جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ایسی رویت کی التجا کی تھی جو کسی شبہ یعنی صورت اور شکل کے بغیر ہوتی جیسا کہ حسن بصری، ربیع بن انس اور سدی سے مروی ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے اس رویت کی التجا کی تھی جسے علم ضرورت کے نام سے پکارا جاتا ہے یا اپنی قوم کے لیے جواب معلوم کرنے کی غرض سے کی تھی تو اس صورت میں یہ اعتراض ساقط ہو جاتا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی طرف سے توبہ کا اظہار اس لیے ہوا تھا کہ آپ نے رب سے اجازت حاصل کیے بغیر رویت باری کی التجا اور درخواست کر دی تھی۔ یہ بھی احتمال ہے کہ توبہ کا ذکر تسبیح کے طور پر ہوا ہے جیسا کہ اہل اسلام کی عادت ہے کہ جب نشانیوں کی صورت میں ایسے دلائل ظاہر ہو جائیں جو اللہ کی عظمت اور اس کی شان کی بلندی کی نشاندہی کرتے ہوں تو اس وقت اہل ایمان توبہ کے ذریعے اس کی تسبیح بیان کرتے ہیں۔

قول باری ہے (قُلْنَا تَجَلَّىٰ رَبُّكَ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا۔ پھر جب اس کے رب نے پہاڑ پر تجلی کی تو اسے ریزہ ریزہ کر دیا اور موسیٰ غش کھا کر گر پڑے) تجلی کی دو صورتیں ہوتی ہیں، رویت کی شکل میں ظہور یا دلالت کی شکل میں ظہور۔ اللہ تعالیٰ کی ذات کی رویت تو امر محال ہے اس لیے آیت میں مذکور تجلی کو ان نشانیوں کے ظہور پر محمول کیا جائے گا جو اللہ تعالیٰ نے پہاڑ پر موجود لوگوں کے سامنے قائم کی تھیں۔ ایک قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ملکوت کی ایسی جلوہ نمائی کی جس کی تاب نہ لاکر پہاڑ ریزہ ریزہ ہو گیا۔ اس لیے کہ حکم الہی میں یہ بات لکھی ہوئی ہے کہ ملکوت سماوی میں سے اگر کوئی چیز ظاہر ہو جائے تو دنیا اس کے سامنے ٹھہر نہیں سکتی۔ جس طرح مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چھتگیلیا یعنی سب سے چھوٹی انگلی کی مقدار عرش کا حصہ ظاہر کر دیا تھا۔

قول باری ہے (وَأَمَّا قَوْمُكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسِنَهَا أُولَٰئِكَ قَوْمٌ كُفِرُوا) بہتر مفہوم کی پیروی کریں) ایک قول ہے کہ ان کی لکھی ہوئی باتوں میں سے بہترین پر عمل کریں یعنی نقص اور نوافل پر، مباحات پر نہیں۔ اس لیے کہ مباح پر عمل کی صورت میں ایک شخص نہ کسی تعریف کا مستحق ہے اور نہ کسی ثواب کا۔ اسی طرح یہ قول باری ہے (قَبَسْنَا مِنْ عِبَادِنَا الَّذِينَ يَسْمَعُونَ

الْقَوْلِ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ۔ پس بشارت دے دو میرے ان بندوں کو جو بات غور سے سنتے ہیں اور اس کے بہترین مفہوم کی پیروی کرتے ہیں (بعض اہل علم کا قول ہے کہ (أَحْسَنَهُمَا) سے نسخ مراد ہے منسوخ مراد نہیں ہے اس لیے کہ منسوخ پر عمل سے روک دیا جاتا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ یہ بات جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ منسوخ وہ حکم ہوتا ہے جس پر عمل سے روک دیا جاتا ہے اور ایسے حکم پر عمل کرنا قبیح ہوتا ہے اس لیے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ حسن وہ ہے جو قبیح سے احسن ہوتا ہے۔

متکبر لوگ حق سے محروم ہیں

قول باری ہے (سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ۔ میں اپنی نشانیوں سے ان لوگوں کی نگاہیں پھیر دوں گا جو بغیر کسی حق کے زمین میں بڑے بنتے ہیں) ایک قول کے مطابق اس کے معنی ہیں۔ میرے عز و شرف کی وہ نشانیاں جو دلالت کے ذریعے معلوم کی جاتی ہیں اور ان کا علم دنیا اور آخرت دونوں میں ترقی درجات کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ یہ بھی احتمالی ہے کہ انھیں میری آیات کی راہ میں رکاوٹ پیدا کرنے سے روک دیا جائے گا یعنی یہ لوگ ان آیات کو کھٹلا نہیں سکیں گے اور نہ ہی لوگوں کے سامنے انھیں ظاہر ہونے سے روک سکیں گے۔ آیت کا یہ مفہوم گنہگار دست نہیں کہ میں انھیں ان آیات پر ایمان لانے سے روک دوں گا۔ اس لیے کہ یہ بات نہیں ہو سکتی کہ اللہ تعالیٰ انھیں ایمان لانے کا حکم دے اور پھر انھیں اس سے روک بھی دے۔ ایسا اقدام تو نادانی اور مذاق کی نشاندہی کرتا ہے جس سے اللہ کی ذات مبرا اور پاک ہے۔

عجلت اور سرعت کا فرق

قول باری ہے (أَعْجَلْتُمْ أَمْرًا رَبًّا۔ کیا تم سے اتنا صبر نہ ہو سکا کہ اپنے رب کے حکم کا انتظار کر لیتے) عجلت کسی کام کو اس کے وقت سے پہلے کر لینے کا نام ہے جب کہ سرعت کام کو اس کے اول وقت میں کر لینے کو کہتے ہیں۔ اس لیے عجلت قابلِ مذمت چیز بن گئی۔ بعض دفعہ وقت کے اندر ایک کام کی انجام دہی میں جلد بازی دکھائی جاتی ہے جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ سر دیوں میں ظہر کی نماز تعجیل سے ساتھ ادا کرتے تھے اور گرمیوں میں اسے ٹھنڈا کر کے پڑھتے تھے۔

قول باری ہے (وَآخِذْ بِذُرِّيَّتِكَ لَعَلَّكَ يُبْسِلُكَ اللَّهُ فِي نَزْعِ الْوَلَدِ الْمَرْغُوبِ) اور اپنے بھائی (ہارون) کے سر کے بال بچھڑ کر اسے کھینچا) حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ناراضی کے اظہار کے طور پر ایسا کیا تھا۔ تذلیل اور اہانت کے طور پر یہ نہیں کیا تھا۔ نیز ایسے اقدامات کی حیثیتیں عادات اور رسم و رواج کی بنا پر مختلف زمانوں میں مختلف ہوتی ہیں۔ ہو سکتا ہے سر کے بال بچھڑ کر کھینچنا اس زمانے میں تذلیل اور اہانت کی بنا پر نہ ہوتا ہو اور نہ ہی کوئی اسے اہانت سمجھتا ہو۔ ایک قول ہے کہ اس کی حیثیت وہی ہے جس طرح کوئی شخص غصے میں آکر اپنی دائرہ صلی کے بالوں کو مٹھی میں لے لیتا ہے یا اپنے ہونٹ یا انگوٹھا چبانے لگ جاتا ہے۔

خَلْفٌ كَوْنٌ هُوَ ؟

قول باری ہے (فَخَلْفَ مَنْ بَعْدِهِ وَخَلْفٌ) پھر اگلی نسلوں کے بعد ناخلف لوگ ان کے جانشین ہوئے) ایک قول کے مطابق لفظ خَلْفٌ میں لام کلمہ ساکن ہوتا ہے۔ اس صورت میں اس کا اکثر استعمال مذمت کے معنوں میں ہوتا ہے۔ لیبید کا مصرعہ ہے۔

ع وَبَقِيَّتُ فَيَخْلَفُ كَجِلْدِ الْاَجْرِبِ

میں ایسے ناخلف لوگوں میں رہ گیا جو خارش اور نیش کی کھال کی طرح تھے۔

بعض دفعہ یہ لفظ لام کلمہ کے سکون کے ساتھ مدح کے لیے بھی آتا ہے۔ حضرت حسان کا شعر ہے۔

لَنَا الْقَدَمُ الْعَلِيَا الْبَيْتُ وَخَلْفَنَا لَاوَلَاتَا فِي طَاعَةِ اللَّهِ تَابِعٌ

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کرتے ہوئے شاعر کہتے ہیں کہ آپ کی طرف آنے میں ہمیں

اولیت حاصل ہے اور اللہ کی فرمانبرداری کے سلسلے میں ہمارے جانشین اس شخص کے پیچھے ہیں جو ہم میں

سب سے اول ہے۔

قول باری ہے (يَا خُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْاَدْنَى) اس دنیا کے فائدے سمیٹتے ہیں)

ایک قول کے مطابق عرض اس چیز کا نام ہے جس کی بقا بہت کم عرصے کے لیے ہو۔ کہا جاتا ہے۔

عرض هذا الامر عرضاً (یہ معاملہ عارضی ثابت ہوا ہے) عارض کا لفظ لازم کی ضد ہے۔ قول

باری ہے (هَذَا عَارِضٌ مُّطَرٌ نَا) یہ بادل ہے جو ہم پر بارش برساتے گا) عارض سے مراد بادل

ہے اس لیے کہ وہ تھوڑے عرصے کے لیے رہتا ہے۔

قول باری ہے (عَرَضَ هَذَا الْاَدْنَى) کے متعلق ایک قول ہے کہ اس سے مراد فیصلوں میں

رشتہ خوری ہے۔

قول باری ہے (وَإِن يَأْتِهِمْ عَرْضٌ مِّثْلَهُ يَأْخُذُوا) اور اگر وہی متارح دنیا پھر سامنے آتی ہے تو پھر لپک کر اسے لیتے ہیں) مجاہد، قتادہ اور سدی کا قول ہے کہ اس سے وہ لوگ مراد ہیں جو اپنے گناہوں پر اصرار کرتے ہیں۔ حسن کا قول ہے کہ اس کے معنی ہیں: کوئی چیز انھیں سیر نہیں کرتی؟

عہد الکت

قول باری ہے (وَإِذَا أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أُولَئِكَ هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا) اور وہ وقت جبکہ تمہارے رب نے بنی آدم کی پشتوں سے ان کی نسل نونکالا تھا اور انھیں خود ان کے اوپر گواہ بنایا تھا) ایک قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بنی آدم کی پشتوں کو ایک ایک قرن یعنی دور کے لحاظ سے نکالا تھا اور انھیں خود ان کے اوپر اس فطری میلان کے بارے میں گواہ بنایا تھا جو اس نے ان کی عقول اور ان کی فطرت میں پیدا کر دیا تھا تاکہ یہی فطری میلان اللہ کی ربوبیت کے اقرار کا مقتضی بن جائے، اس طرح ان سب کو یکجا کر کے ان سے یہ سوال پوچھا تھا کہ کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ سب نے جواباً کہا تھا ضرور آپ ہی ہمارے رب ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے اپنی ربوبیت کے متعلق جو سوال کیا تھا وہ بعض انبیاء کی زبانوں سے کیا گیا تھا۔

قول باری ہے (وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ) اور یہ حقیقت ہے کہ بہت سے جن و انسان ایسے ہیں جن کو ہم نے جہنم ہی کے لیے پیدا کیا ہے) لفظ جہنم پر داخل حرف لام کو لام عاقبت کہتے ہیں۔ جس طرح یہ قول باری ہے (فَأَلْقَتْهُمُ آلُ فِرْعَوْنَ لَيْكُونُوا كَعُقَدِ الْوَحْزَانَا) آل فرعون نے اسے اٹھایا تاکہ وہ ان کا دشمن اور ان کے غم کا سبب بن جائے) فرعون کے آل نے اس مقصد کے لیے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو نہیں اٹھایا تھا لیکن جب انجام کار کے طور پر یہی صورت سامنے آئی تھی تو اللہ تعالیٰ نے آل فرعون کے بارے میں اس کا اطلاق کر دیا۔ شاعر کا مصرعہ بھی یہی مفہوم ادا کرتا ہے۔

ع لِدُّوَاللُّمُوتِ وَابْنُوا لِلْخِرَابِ - موت کے لیے پیدا کرو اور تخریب کے لیے تعمیر کرو۔
یہ شعر بھی ہے۔

۵ وَأَمَّا سَمَاءُ فَلَا تَجْزَعِي فَللموت ماغذت الوالدا
 اے ام سماک! آنسو نہ بہا اور آہ و بیکانہ نہ کر اس لیے کہ ماں اپنے بچوں کی پرورش موت
 کے لیے کرتی ہے۔

کائنات پر دعوتِ فکر

قول باری ہے (أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي مَا كُنُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ)۔ کیا ان لوگوں نے آسمان و زمین کے انتظام پر کبھی غور نہیں کیا اور کسی چیز کو بھی جو خدا نے پیدا کی ہے آنکھیں کھول کر نہیں دیکھا؟ آیت میں لوگوں کو اللہ تعالیٰ کی تخلیق کائنات، اس کی کارگیری اور حسن انتظام پر غور کرنے، اس کی ذات پر استدلال کرنے اور اس معاملے پر تدبیر و تفکر سے کام لینے پر ابھیاد گیا ہے اس لیے کہ یہ تمام باتیں اللہ کی ذات، اس کی حکمت، اس کی مہارت اور اس کے عدل پر دلالت کرتی ہے۔ آیت میں اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا ہے کہ اس کی پیدا کی ہوئی تمام چیزوں میں اس کی ذات کی نشاندہی موجود ہے اور یہ تمام چیزیں اس کی ذات کی طرف انسانوں کے فہم و شعور کو دعوتِ فکر دیتی ہیں۔ پھر اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو متنبہ کیا ہے کہ اگر لوگوں نے کائنات پر غور و فکر کے ذریعے اس کی ذات کی معرفت میں کوتاہی کی حتیٰ کہ موت کا وقت آگیا اور اللہ کی ذات اور اس کی وحدانیت کی معرفت پر کائنات سے استدلال کا موقع ہاتھ سے نکل گیا تو یہ موقع کبھی ہاتھ نہیں آئے گا۔ اسی بنا پر ارشاد ہوا (وَأَنذَرْتَهُمْ أَكْبَرُ مَا يُكُونُ فَذَلَّلْتُمُوهُمْ فَيَأْتِي حَدِيثٌ بَعْدَ مَا يُؤْمِنُونَ)۔ اور کیا یہ بھی انہوں نے نہیں سوچا کہ شاید ان کی مہلتِ زندگی پوری ہونے کا وقت قریب آگاہ ہو، پھر آخرتِ پیغمبر کی اس تشبیہ کے بعد اور کون سی بات ایسی ہو سکتی ہے جس پر یہ ایمان لائیں؟

قیامت کب آئے گی؟

قول باری ہے (سَأَلْتُمُونَا عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مَسْئَلُهَا)۔ یہ لوگ تم سے پوچھتے ہیں کہ آخر وہ قیامت کی گھڑی کب نازل ہوگی؟ تا آخر آیت۔ فتاویٰ اور سدی کا قول ہے کہ (مسئلتها) کے معنی قیام قیامت ہے۔ ایان، متی کے معنوں میں ہے۔ اس سوال میں اس وقت کے بارے میں دریافت کیا گیا تھا جو قیامت کے وقوع پذیر ہونے کے لیے طرفینے والا تھا۔ اللہ تعالیٰ

نے انھیں قیامت کے وقت کے متعلق کوئی بات نہیں بتائی تاکہ اس کے بندے قیامت کے وقت سے ہمیشہ ڈرتے رہیں اور یہ بات طاعت کی طرف زیادہ راغب کر دے اور معصیت سے انھیں زیادہ باز رکھے۔ عرسی کسی بھاری چیز کی جائے استقرار کو کہتے ہیں۔ اسی سے الجبال المراسيات ہے یعنی گڑھے ہوئے مضبوط پہاڑ۔ جب کشتی بندرگاہ پر لنگر انداز ہو جائے تو کہا جاتا ہے ”رستت السفینة“ جب کوئی شخص اسے لنگر انداز کر لے تو کہا جاتا ہے ”ارساھا غیروھا“ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ یہود کے ایک گروہ نے قیامت کے متعلق سوال کیا تھا۔ حسن اور قتادہ کا قول ہے کہ قریش نے یہ سوال کیا تھا۔

قول باری ہے (لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً)۔ وقم پر اچانک آجائے گی) قتادہ کا قول ہے کہ بَغْتَةً کے معنی غفلة کے ہیں۔ یہ شدید ترین صورت ہے۔

قول باری ہے (تَقَلَّتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)۔ آسمانوں اور زمین میں وہ بڑا سخت وقت ہوگا) سدی اور دیگر حضرات نے کہا ہے کہ اس وقت کا علم آسمانوں اور زمین والوں پر بڑا بھاری ہوگا وہ اس کے ادراک کی طاقت نہیں رکھتے، حسن کا قول ہے قیامت کی کیفیت کا بیان اہل زمین و آسمان کے لیے بڑا سخت ہوگا اس لیے کہ اس گھڑی ستارے بکھر جائیں گے، آسمانوں کے روشن اجرام بے نور ہو جائیں گے اور پہاڑ اپنی جگہ چھوڑ دیں گے اور اڑتے پھریں گے۔ قتادہ کا قول ہے کہ قیامت کی گھڑی آسمانوں پر بڑی سخت ہوگی اور اس کی شدت کی بنا پر آسمان اس کی برداشت کی طاقت نہیں رکھیں گے۔

قول باری ہے (يَسْأَلُونَكَ كَاتِبًا خَفِيًّا عَنْهَا)۔ یہ لوگ اس کے متعلق تم سے اس طرح پوچھتے ہیں گویا کہ تم اس کی کھوج میں لگے ہوئے ہو) مجاہد، ضحاک اور معمر کے قول کے مطابق گویا تمہیں اس کا علم ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، حسن، قتادہ اور سدی کا قول ہے کہ آیت کی عبارت میں تقدیم و تاخیر ہے۔ اصل ترتیب یہ ہوگی يَسْأَلُونَكَ عَنْهَا كَاتِبًا خَفِيًّا بِهِمْ۔ یہ لوگ تم سے قیامت کے متعلق اس طرح پوچھتے ہیں گویا تم ان کے ساتھ کوئی نیکی کر کے مہربانی کرنا چاہتے ہو۔ اسی معنی میں یہ قول باری ہے (إِنَّهُ كَانَ فِي خَفِيًّا)۔ یقیناً وہ مجھ پر بہت مہربان ہے) ایک قول ہے کہ حقا کے اصل معنی کسی معاملے کے چھپے پڑ جانے اور اس کی کھوج میں لگ جانے کے ہیں۔ جب کوئی شخص کسی کی کھوج میں لگ جائے تو کہا جاتا ہے۔ ”احفی فلان فلاناً“ اسی طرح جب کوئی شخص مسلسل سوال کرتا رہے تو کہا جاتا ہے ”احفی السؤال“ اسی سے ہے ”احفی

الشاردب“ (خداں شخص نے اپنی مونچھیں پوری طرح صاف کر دیں) اسی سے لفظ الحفا ہے جس کے معنی مسلسل ننگے پاؤں چلنے کی بنا پر قدموں کا چھل جانا ہے۔ حنفی اس شخص کو کہا جاتا ہے جو تمھارے ساتھ تھیک کر کے تم پر ہربانی کرتا ہے۔ ہربانی کی وجہ یہ ہے کہ وہ تمھارے ساتھ نیک کر نے کے درپے ہوتا ہے۔ قول باری (حَفِيٌّ عَنْهَا) یعنی اس کا علم رکھنے والا۔ اس لیے کہ اس کا علم رکھنے والے نے اس کے متعلق علم حاصل کرنے میں مسلسل لگ و دو کی ہے۔

آیت میں اس شخص کے قول کے بطلان پر دلیل موجود ہے جو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اسے دنیا کی باقی ماندہ مدت کا علم ہے۔ وہ استدلال کے طور پر ایک روایت پیش کرتا ہے جس میں ذکر ہے کہ دنیا کی عمر سات ہزار برس ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد سے اس کی عمر صرف پانچ سو برس رہ گئی ہے۔ اگر اس شخص کی بات درست ہوتی تو پھر قیامت کے وقت کا سب کو علم ہوتا جبکہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا ہے کہ قیامت کا علم صرف اس کی ذات کو ہے۔ اسے اپنے وقت پر وہی ظاہر کرے گا۔ نیز اس کی آمد اچانک ہوگی۔ اس کی آمد کا پہلے سے کسی کو علم نہ ہو سکے گا۔ اس لیے کہ ”بغتة“ یعنی اچانک کے معنوں میں یہ مفہوم داخل ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دنیا کی باقی ماندہ عمر کے متعلق روایات منقول ہیں لیکن ان روایات میں وقت کی کوئی تحدید نہیں ہے۔

مثلاً آپ کا ارشاد ہے (بَعَثْتُ وَالسَّاعَةَ كَهَاتَيْنِ، میری بعثت اور قیامت میں ان دونوں انگلیوں جتنا فاصلہ ہے) آپ نے یہ فرما کر انگشت شہادت اور بیچ کی انگلی کی طرف اشارہ کیا۔ اس جیسی ایک روایت شعبہ نے علی بن زید سے نقل کی ہے، انھوں نے ابو نضرہ سے اور انھوں نے حضرت ابو سعید خدرمی سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دن ہمیں عصر کے بعد سے سولج چھینے تک خطبہ دیا جس کے دوران آپ نے فرمایا (الا انہ لم یبق من الدنیا فیما مضی الا کما بقی من لعدا الشمس الی ان تغیب۔ لوگو! دنیا کی گزری ہوئی عمر میں سے اب صرف اتنا عرصہ باقی رہ گیا ہے جتنا اس سورج کے غروب ہوتے میں ہے) حضرت ابن عباس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت کی ہے (اجلکم فی اجل من مضی قبلكم کما بین صلوة العصر الی غروب الشمس، گزشتہ قوموں کی مدت کے مقابلہ میں تمھاری مدت اتنی ہے جتنی عصر کی نماز سے لے کر غروب آفتاب تک ہے) اسی طرح دیگر روایات ہیں۔ ان میں قیامت کی آمد کے وقت کی کوئی تحدید نہیں ہے۔ ان میں صرف قرب قیامت کی بات کہی گئی ہے۔

قول باری (فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا) پس قیامت کی نشانیاں آگئی ہیں) کی تاویل میں یہ مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت قرب قیامت کی نشانیوں میں سے ایک ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (قُلْ إِنَّمَا عَلَّمْتُهَا عِنْدَ رَبِّي) کہہ دو اس کا علم تو صرف میرے رب کو ہے) پھر فرمایا (قُلْ إِنَّمَا عَلَّمْتُهَا عِنْدَ اللَّهِ) اس کا علم تو صرف اللہ کو ہے) ان دونوں آیتوں کی تفسیر میں ایک قول یہ ہے کہ پہلے علم سے مراد قیامت کے وقت کا علم ہے اور دوسرے سے اس کی حقیقت کا علم مراد ہے۔

تخلیق انسانی

قول باری ہے (هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا) وہ اللہ ہی ہے جس نے تمہیں ایک جان سے پیدا کیا اور اسی کی جنس سے اس کا جوڑا بنایا) ایک قول ہے کہ ہر جان سے اس کا جوڑا بنایا۔ گویا یوں فرمایا جان سے اس کا جوڑا بنایا اور اس سے جنس مراد لیا۔ آیت کی عبارت میں لفظ جنس پوشیدہ ہے۔ ایک قول ہے کہ آدم و حوا سے پیدا کیا۔

قول باری ہے (لَئِنْ أَتَيْتَنَا صَالِحًا) اگر تو نے ہم کو اچھا سا بچہ دیا) حسن کا قول ہے " ایک صحیح و سالم بچہ " حضرت ابن عباس کا قول ہے " ایک سالم انسان " اس لیے کہ ماں باپ کو یہ خوف کھلے جاتا تھا کہ کہیں چوپائے کی شکل کی کوئی مخلوق نہ آجائے۔

قول باری ہے (فَخَلَقْنَا لَهُمَا صَالِحًا) کہ شرکاء فیما اتاهما۔ مگر جب اللہ نے ان کو صحیح و سالم بچہ دے دیا تو وہ اس کی اس خشش و عنایت میں دوسروں کو اس کا شریک ٹھہرانے لگے) حسن اور قتادہ کا قول ہے کہ فعل " جعل " میں ضمیر جان اور اس کے جوڑے کی طرف راجع ہے۔ آدم و حوا کی طرف راجع نہیں ہے۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ ضمیر صالِح کی طرف باری معنی راجع ہے کہ پیدا ہونے والا بچہ جسمانی طور پر صحیح و سالم تھا۔ یہ صحت و سلامتی اس کی خلقت کے لحاظ سے تھی، دین کے لحاظ سے نہیں تھی۔ تشبیہ کی ضمیر کے مرجع کی یہ توجیہ ہے کہ حضرت حوا کے ہاں ہر دفعہ دو بچے پیدا ہوتے تھے ایک لڑکا اور ایک لڑکی۔

معبودان باطل بھی خدا کی ملکیت ہیں

قول باری ہے (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادًا أَمْثَلُكُمْ فَادْعُوهُمْ

تم لوگ خدا کو چھوڑ کر جنھیں پکارتے ہو وہ تو محض بندے ہیں جیسے تم بندے ہو۔ ان سے دعائیں مانگ دیکھو پہلی دعا اور پکار سے مراد یہ ہے کہ انھوں نے بتوں کو معبودوں کے نام سے موسوم کر دیا تھا جب کہ دوسری دعا اور پکار سے منافع کی طلب اور آنے والی مصیبتوں سے رہائی مراد ہے اس بارے میں انھیں ان کی طرف سے کھل مایوسی کا سامنا ہے۔ قول باری (مَبْنُوءٌ اَمْتًا لِّكَ) کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ ان معبودانِ باطل کو عباد اس لیے کہا گیا کہ یہ بھی اللہ کی ملکیت ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ مشرکین کو یہ وہم تھا کہ یہ معبودانِ باطل نفع و نقصان کے مالک ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں بتا دیا کہ ان کا یہ وہم ان معبودانِ باطل کو پیدا کیے گئے بندوں کے حکم سے خارج نہیں کرتا۔ جن کا قول ہے کہ جو لوگ ان بتوں کو پکارتے ہیں وہ بھی تمھاری طرح مخلوق ہیں۔

قول باری ہے اَللّٰهُمَّ اَرْجِلُ يَمْشُونَ بِهَا۔ کیا یہ پاؤں رکھتے ہیں کہ ان سے چلیں؟ آیت میں ان لوگوں کو جھٹک دیا گیا ہے جنھوں نے ایسی بے بس اور لاچار چیزوں کو اپنے معبود بنا رکھا ہے۔ اس لیے کہ کسی شخص کو اس بارے میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ اس قسم کے بے بس معبودوں کی پرستش کرنے والے ان لوگوں کی نسبت زیادہ قابل ملامت ہیں جو اعضاء و جوارح رکھنے والے معبودوں کی پرستش کرتے ہیں۔ ان معبودوں کے لیے کم از کم اپنے اعضاء و جوارح سے نفع و نقصان پہنچانا ممکن تو ہے۔

”کیا“ باطل پرست اپنے معبودوں سے افضل ہیں؟

ایک قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پرستش کرنے والوں کے سامنے آیت میں مذکورہ باتوں کا پیمانہ پیش کر کے انھیں بتا دیا کہ یہ اپنے معبودوں سے افضل ہیں اس لیے کہ ان کے اعضاء و جوارح موجود ہیں جن کے ذریعے یہ کام کاج اور دیگر تصرفات کر سکتے ہیں جبکہ ان کے بت ان تمام تصرفات سے محروم ہیں، پھر یہ کس طرح ان بتوں کی پرستش کرتے ہیں جبکہ یہ خود ان بتوں سے افضل ہیں۔ اور پھر تعجب کی بات یہ ہے کہ یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع سے روگرداں ہیں جبکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کی تائید میں معجزات کی صورت میں نشانیاں بھی عطا کی ہیں اور قوی دلائل بھی دیے ہیں۔ یہ مشرکین آپ کی اتباع سے اس لیے روگرداں ہیں کہ ان کے خیال میں آپ ان کی طرح ایک انسان ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں تو انھیں خیال آگیا لیکن بتوں کی پرستش کے وقت انھیں خیال نہیں آیا کہ جن پتھروں کو یہ پوجتے ہیں ان میں نہ کوئی قدرت ہے اور نہ ہی وہ کسی تصرف پر

قادر ہیں۔ بلکہ وہ خود ان معبودانِ باطل سے بائیں معنی افضل ہیں کہ ان میں نفع و ضرر کی قدرت ہے
نیز ان میں زندگی بھی ہے اور علم بھی۔

دعوت الی اللہ کا صحیح طریق کار

قول باری ہے (خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ - اے نبی! نرمی و درگزر کا طریقہ اختیار کرو اور
معروف کی تلقین کیے جاؤ) ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن زبیر
سے قول باری (خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ، اے نبی! نرمی
اور درگزر کا طریقہ اختیار کرو، معروف کی تلقین کیے جاؤ اور جاہلوں سے نہ الجھو) کی تفسیر میں روایت
کی ہے۔ انھوں نے فرمایا: بخدا! اللہ تعالیٰ نے یہ آیت لوگوں کے اخلاق کے بارے میں نازل کی ہے
حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (الثقل شیخ فی میزان المؤمن یوم
القیامة الخلق الحسن، قیامت کے دن ایک مومن کے میزان عمل میں اس کے عمدہ اخلاق
سب سے زیادہ وزن والے ہوں گے) عطاء نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص
نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ کونسا مومن سب سے افضل ہے، آپ نے جواب دیا۔
”جس کے اخلاق سب سے اچھے ہوں گے۔“ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں
معاذ بن المثنی اور سعید بن محمد الاعرابی نے، انھیں محمد بن کثیر نے، انھیں سفیان ثوری نے عبداللہ بن سعید
بن ابی سعید المقبری سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور انھوں نے
حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (انکم لاتسعون الناس یا موالکم ولکن یسنعھو
منکم بسط الوجه وحسن الخلق۔ تم اپنے مال و دولت کے ذریعے لوگوں سے بڑھ نہیں سکتے
لیکن اپنی نمدہ روئی اور حسن خلق کے ذریعے تم ان سے سبقت لے جا سکتے ہو) ابن ماجہ سے منقول
ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا کہ لوگوں کے اخلاق و سیرت کے نرم گوشوں کو پذیرائی بخشی
جائے۔ عفو، تسہیل اور تسیر یعنی آسان کرنے کو کہتے ہیں۔ آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ نرمی سے کام
لیا جائے، لوگوں کے اخلاق کے نرم گوشوں کو پذیرائی بخشی جائے اور ان کے ساتھ معاملات میں
بال کی کھالی نکالنے والا رویہ اختیار نہ کیا جائے نیز ان کا عذر قبول کر لیا جائے۔ حضرت ابن عباسؓ
سے قول باری (خُذِ الْعَفْوَ) کی تفسیر میں مروی ہے کہ اس سے لوگوں کے اموال میں ان کی ضرورت
سے زائد مال مراد ہے۔ یہ بات زکوٰۃ کی فرضیت کا حکم نازل ہونے سے پہلے تھی۔ ضحاک اور سدّی

بھی یہی قول منقول ہے۔ ایک قول ہے کہ عفو کے اصل معنی ترک کے ہیں۔ اسی سے یہ قول باری ہے (فَمَنْ عَفَىٰ لَكَ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَكَفِّرْ بِشَيْءٍ مِنْ عَفْوِ اللَّهِ) اس کے بھائی کی طرف سے کوئی چیز چھوڑ دی جائے (یعنی ترک کر دی جائے)۔ گناہ معاف کرنے کا مفہوم یہ ہے کہ اس پر ترک عقوبت کی جائے یعنی سزا نہ دی جائے۔ قول باری (وَأَمْرٌ بِالْعُرْفِ) کے متعلق قتادہ اور عروہ کا قول ہے کہ عرف معروف کو کہتے ہیں۔

ہمیں عبدالمیاقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں ابراہیم بن عبد اللہ نے، انھیں سہیل بن بکاک نے، انھیں عبد السلام بن الخلیل نے عبیدہ البجیمی سے، کہ ابو جری جابر بن سلیم نے کہا: میں اپنے جوان اونٹ پر سوار ہو کر مکہ چلا گیا، میں نے وہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تلاش کیا۔ میں نے مسجد کے دروازے پر اپنا اونٹ بٹھا دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسجد کے دروازے پر تھے۔ آپ کے جسم پر ایک اونٹنی چادر تھی جس میں سرخ دھاریاں تھیں، میں نے آپ کو سلام کیا۔ آپ نے سلام کا جواب دیا۔ پھر میں نے عرض کیا: ہم بادیہ نشین لوگ ہیں ہمارے اندر طبیعت کی سختی پائی جاتی ہے آپ مجھے ایسے کلمات سکھا دیجئے جن سے مجھے نفع ہو۔ یہ سن کر آپ نے مجھے تین دفعہ قریب آجانے کو کہا۔ میں آپ کے قریب ہو گیا۔ آپ نے فرمایا: اپنی بات دہراؤ۔ میں نے اپنی بات دہرا دی۔ اس پر آپ نے فرمایا: اللہ سے ڈرتے رہو، اور کسی بھی نیکی کو حقیر نہ سمجھو، اور یہ کہ اپنے بھائی کے ساتھ خندہ پیشانی سے بلو، نیز یہ کہ اپنے ڈول کا زائد پائی اس شخص کے برتن میں ڈال دو جو پانی کا طلبکار ہو۔ اگر کوئی شخص تمہارے کردار کے کسی ایسے عیب کی تمہیں گالی دے جس کا اسے علم ہو تو تم جواب میں اس کے کردار کے کسی عیب کو گالی کے طور پر استعمال نہ کرو جس کا تمہیں علم ہو۔ اس لیے اس شخص کی اس حرکت پر اللہ تمہیں اجر دے گا اور اس پر گناہ کا بوجھ ڈال دے گا۔ اللہ تعالیٰ نے جو چیزیں تمہیں عطا کی ہیں ان میں سے کسی چیز کو برا بھلا نہ کہو اور گالی نہ دو۔

ابو جری کہتے ہیں: اس ذات کی قسم جس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے پاس بلا لیا۔ میں نے پھر کبھی کسی چیز کو گالی نہیں دی، نہ کسی بکری کو اور نہ کسی اونٹ کو، معروف اس چیز کو کہتے ہیں جس کو بروئے کار لانا عقلی طور پر مستحسن ہو اور عقلاً اس کے نزدیک وہ ناپسندیدہ نہ ہو۔ قول باری ہے (وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ) اس میں جاہلوں اور نادانوں سے ان کی جہالت و نادانی کی بنا پر الجھنے سے منع کر دیا گیا ہے اور ان سے اپنا دامن بچانے کا حکم دیا گیا ہے۔ یہ بات — شاید قتال کے حکم کے نزول سے پہلے کی تھی اس لیے کہ اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم

کو یہ حکم تھا کہ لوگوں تک اللہ کی بات پہنچادیں اور ان پر اتمامِ حجت کر دیں اس کی نظیر یہ قول باری ہے (فَاَعْرِضْ عَنْهُمْ تَوَلَّىٰ عَنَّا وَكُنَّا بِذُنُوبِكُمْ سَاهِيْنَ)۔ جو لوگ ہمارے ذکر سے روگردانی کرتے ہیں اور جن کے پیشِ نظر صرف یہی دنیاوی زندگی ہے ان سے نہ الجھو جب قتال کا حکم نازل ہو گیا تو باطل پرستوں اور فساد یوں سے نمٹنے کا طریق کار متعین ہو گیا۔ وہ یہ کہ کبھی تلوار کے ذریعے ان کے افعال کی تردید کی جائے، کبھی کوڑے کے ذریعے اور کبھی ان کی تدلیل اور انہیں قید کرنے کے ذریعے۔

نزعِ شیطان کی حقیقت

قولِ باری ہے (وَمَا يَنْزَعُكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ اِنَّكَ لَمَعَٰرِضٌ عَلَيْهِمْ)۔ اور اگر کبھی شیطان تمہیں اکسائے تو اللہ کی پناہ مانگو وہ سنے اور بھانسنے والا ہے) نزعِ شیطان کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ دل میں وسوسہ پیدا کر کے راہِ راست سے بھٹکانے کی صورت میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ یہ زیادہ تر اس وقت ہوتا ہے جب انسان پر غصے اور غضب کا غلبہ ہوتا ہے۔ ایک قول ہے کہ اس لفظ کے اصل معنی برائی کی طرف اکسانے کے ہیں۔ شر اور برائی کی طرف دعوت دینے والی خصلت کو کہا جاتا ہے کہ یہ نزعِ شیطان ہے۔ جب اللہ کے علم میں یہ بات تھی کہ شیطان ہمیں برائی پر اکسائے گا تو اس نے ہمیں اس کے مکر و فریب اور اس کے شر سے نجات حاصل کرنے کا طریقہ سکھلا دیا۔ وہ طریقہ یہ ہے کہ اللہ کی طرف توجہ کرو اور شیطان سے وسوسے اور اس کے مکر و فریب سے اللہ کی پناہ مانو آ جاؤ۔ آیت زیر بحث کی بعد والی آیت میں واضح کر دیا کہ جب بندہ اللہ کی طرف توجہ کرتا ہے اور شیطان سے وسوسے سے اس کی پناہ طلب کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کی نگہبانی کرتا ہے اس کی بصیرت کو مضبوط کر دیتا ہے۔ پیناچہ ارشاد ہوا (اِنَّ السَّيِّئَاتِ اَلْتَّقْوَا اِذَا مَسَّهَمْ هَالِكٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَسَدُّوْنَ فَآذًا هُمْ مَبْصُرُونَ)۔ حقیقت میں جو لوگ متقی ہیں ان کا حال تو یہ ہوتا ہے کہ کبھی شیطان کے اثر سے کوئی بُرا خیال انہیں چھو بھی جاتا ہے تو وہ فوراً چوکتے ہو جاتے ہیں اور پھر انہیں صاف نظر آنے لگتا ہے کہ ان کے لیے صحیح طریق کار کیا ہے (حضرت ابن عباس کا قول ہے طیفِ بُرے خیال کو کہتے ہیں۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ یہ وسوسہ ہے۔ دونوں معنی متقارب ہیں۔ یہ آیت اس بات کی متقنی ہے کہ جب ایک انسان

شیطان کے شر سے اللہ کی پناہ طلب کرتا ہے تو اللہ اسے پناہ دیتا ہے اور اس کے وسوسے کو اپنے دل سے دور کرنے کے لیے اس کی بصیرت کو اور مضبوط کر دیتا ہے جس کے نتیجے میں وہ اس فعل سے دور ہو جاتا ہے جس کی شیطان دعوت دیتا ہے۔ نیز وہ شیطان کو اس کی قبیح ترین تشکل اور ذلیل ترین مقام میں دیکھ لیتا ہے۔ اس لیے کہ اسے معلوم ہو جاتا ہے کہ اگر وہ اس کی موافقت کرے گا تو اس کا انجام بُرا ہوگا۔ یہ سوچ کر اس کی خواہشات نفسانی کا اس پر دباؤ کم ہو جاتا ہے۔

قول باری ہے (وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّوهُم فِي الْغِيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ)۔ یہ ہے ان کے یعنی شیاطین کے بھائی بند تو وہ انھیں ان کی کج روی میں کھینچے لے جاتے ہیں اور انھیں بھٹکانے میں کوئی کسر اٹھانہیں رکھتے) حسن، قتادہ اور سعدی کے قول کے مطابق مفہوم یہ ہے کہ گمراہی میں شیاطین کے بھائی بندوں کی شیطان مدد کرتا رہتا ہے۔ دوسرے حضرات کا قول ہے شیطان کے مشرک بھائی بند مراد ہیں۔ انھیں بھائی بندوں کے نام سے موسوم کیا گیا ہے اس لیے کہ ان سب کا گمراہی پر اجتماع ہو جاتا ہے جس طرح حقیقی بھائیوں کے نسب پر اجتماع کی بنا پر ان کی آپس میں ایک دوسرے سے محبت ہوتی ہے۔ اور ایک دوسرے کی طرف میلان ہوتا ہے۔

جس طرح اہل ایمان کو اس قول باری (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ) تمام اہل ایمان آپس میں بھائی بھائی ہیں) میں ایک دوسرے کے بھائی قرار دیا گیا ہے۔ اس لیے کہ دین کی بنیاد پر یہ ایک دوسرے سے ہمدردی اور محبت کرتے ہیں نیز اسی بنیاد پر ان کا آپس میں ایک دوسرے سے لگاؤ ہوتا ہے۔ جو شخص شیطان کے وسوسے اور اس کے پیدا کردہ بُرے خیال سے اپنی اس بصیرت یعنی دروں بینی اور معرفت کی بنا پر اللہ کی پناہ حاصل کر لیتا ہے کہ شیطان جس کام کی طرف بلاتا ہے وہ انتہائی قبیح ہوتا ہے، اس سے دور رہنے میں بہتری ہوتی ہے اور اللہ کی طرف رجوع کر کے نیز اس کی ذات کا تصور کر کے خواہشات نفسانی کے دباؤ سے چھٹکارا حاصل کیا جاسکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے درج بالا آیات میں ایسے لوگوں کے طرز عمل اور ان کے طریق کار سے سب کو آگاہ کیا ہے۔

پناہ کی صورتیں

استعاذہ یعنی اللہ کی پناہ حاصل کرنا اَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ۔ پڑھنے کے

ذریعہ بھی ہو سکتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی نعمتوں، نیز اس کے اوامر و نواہی میں غور و فکر کے ذریعے بھی۔ اسی طرح انجام کارِ جنت کی صورت میں ملنے والی دائمی نعمت و راحت کے متعلق تصور کے واسطے سے بھی۔ اس طریق کار سے انسان پر اس کی نفسانی خواہشات، دل میں ابھرنے والے گمراہ کن خیالات اور شیطان کے پیدا کردہ بُرے تصورات کا دباؤ کم ہو جاتا ہے اور وہ اس بھنور سے باہر نکل آتا ہے۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کا حال بیان کیا جو اللہ کی یاد سے روگردانی کرتے اور اس کی پناہ میں آنے سے پہلو بچاتے ہیں، چنانچہ فرمایا (وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّوهُمُ فِي النَّارِ لَوْلَا يَقْضُونَ) ایسے لوگ جس قدر اللہ کی یاد سے دور ہوتے چلے جائیں گے اسی قدر وہ شیطان و وساوس اور گمراہی کے پھندے میں پھنستے جائیں گے۔ وہ اس دلدل سے نکلنے کی کوئی کوشش نہیں کریں گے۔ اس کی نظیر یہ قولِ باری ہے (وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا) اور جو شخص میری نصیحت سے روگردانی کرے اس کے لیے تنگی کا جینا ہوگا نیز فرمایا (وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُصَلِّهِ يَجْعَلْ صَدْرَهُ حَبِيقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ إِلَى السَّمَاءِ) اور وہ جسے گمراہ رکھنے کا ارادہ کر لیتا ہے اس کے سینے کو وہ تنگ اور بہت تنگ کر دیتا ہے جیسے اسے آسمان میں چڑھنا پڑ رہا ہو۔

وَاللَّهُ التَّوْفِيقُ۔

امام کی اقتداء میں نماز پڑھتے ہوئے قرأت کرنا

قول باری ہے (وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ)۔ اور جب قرآن تمہارے سامنے پڑھا جائے تو اسے توجہ سے سنو اور خاموش رہو شاید کہ تم پر بھی رحمت ہو جائے) ابو بکر جہاں کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں قرأت کی اور آپ کی اقتداء میں پڑھنے والے حضرات نے بھی قرأت کی جس کی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی قرأت گڈ مڈ ہو گئی۔ اس پر درج بالا آیت کا نزول ہوا ثابت بن عجلان نے سعید بن جبیر سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے درج بالا آیت کی تفسیر میں آیت کی ہے کہ مومن کے لیے قرآن توجہ سے سننے کے حکم میں گنجائش موجود ہے البتہ اگر فرض نماز یا جمعہ کی نماز یا عیدین کی نمازیں ہوں (تو پھر توجہ سے سننا ضروری ہوگا) اور خالد المہاجر نے ابوالعالیہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز پڑھانے کے دوران قرأت کرتے تو آپ کے پیچھے کھڑے تمام لوگ بھی قرأت کرتے اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ اس کے بعد صحابہ کرام خاموش رہتے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم قرأت کرتے۔

شعبی اور عطاء نے روایت کی ہے کہ آیت میں مذکورہ قرأت سے نماز کی قرأت مراد ہے۔ ابراہیم بن ابی حرم نے مجاہد سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ ابن ابی نجیح نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک انصاری جو ان کی نماز کے اندر قرأت سنتی، اس پر درج بالا آیت نازل ہوئی۔ سعید بن المسیب سے مروی ہے کہ اس نے نماز کے اندر قرأت کی تھی۔ مجاہد سے مروی ہے کہ اس سے نماز اور خطبہ کے دوران قرأت مراد ہے۔ لیکن یہاں خطبہ کا ذکر ایک بے معنی بات ہے۔ اس لیے کہ خطبہ کے دوران قرأت کو توجہ سے سننا اور خاموش رہنا اسی طرح واجب ہے جس طرح خطبہ کے علاوہ دوسری صورتوں میں واجب ہے۔ حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے

کہ لوگ نماز کے اندر باتیں کرتے تھے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔

لیکن یہ بھی بعینہ ازہم تاویل ہے جو آیت کے مفہوم سے بالکل میل نہیں رکھتی۔ اس لیے آیت میں جو بات کہی گئی ہے وہ صرف کسی کی قرائت کو غور سے سننے اور خاموش رہنے کے حکم کی بات ہے اس لیے کہ یہ محال ہے کہ ایک شخص کو اپنی قرائت غور سے سننے اور خاموش رہنے کا حکم دیا جائے۔ البتہ اگر حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کے یہ معنی لیے جائیں کہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء میں نماز پڑھنے کے دوران آپس میں باتیں کرتے تھے اور اس پر یہ آیت نازل ہوئی تھی، تو روایت کی یہ تاویل درست ہوگی۔ اگر بات اس طرح ہو جائے تو پھر یہ تاویل امام کے پیچھے قرائت نہ کرنے کے سلسلے میں دوسرے حضرات کی تاویل کے مطابق ہو جائے گی۔ اس طرح سب کا اس پر اتفاق ہو جائے گا کہ آیت میں امام کے پیچھے قرائت نہ کرنا بلکہ اس کی قرائت کو غور سے سننا اور خاموش رہنا ضروری ہے۔ اگر امام کے پیچھے قرائت نہ کرنے کے وجوب کے سلسلے میں آیت کے نزول پر سلف کے اتفاق کی روایت موجود نہ بھی ہوتی تو تنہا آیت ہی اپنے معنی کے ظہور اور اپنے الفاظ کے عموم کی بنا پر امام کی قرائت خاموشی سے سننے کے وجوب پر واضح طور سے دلالت کے لیے کافی ہوتی۔

اس لیے کہ قول باری (وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا) یہ حکم نماز اور غیر نماز کے اندر قرائت قرآن کو غور سے سننے اور خاموش رہنے کے وجوب کا مقتضی ہے۔ پھر جب غیر نماز کے اندر قرآن کی قرائت کو غور سے سننے اور خاموش نہ رہنے کے جواز پر دلالت قائم ہو جائے تو اس سے نماز کے اندر قرائت کو غور سے سننے اور خاموش رہنے کے ایجاب پر آیت کی دلالت کا حکم ختم نہیں ہوگا۔ نیز آیت جس طرح چہری نماز میں امام کے پیچھے قرائت کرنے کی نہی پر دلالت کرتی ہے اسی طرح ستری نماز کے اندر بھی امام کے پیچھے قرائت کرنے کی نہی پر آیت کی دلالت ہوگی اس لیے کہ آیت نے قرائت قرآن کے دوران قرائت کو غور سے سننا اور خاموش رہنا واجب کر دیا ہے اور اس میں یہ شرط نہیں لگائی ہے کہ قرائت چہری ہو ستری نہ ہو۔ اس لیے جب امام چہری قرائت کر رہا ہو تو ہم پر اسے غور سے سننا اور خاموش رہنا واجب ہے اسی طرح جب وہ ستری قرائت کر رہا ہو ہم پر آیت کے الفاظ کے بموجب یہی حکم واجب ہوگا اس لیے کہ ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ وہ قرآن کی قرائت کر رہا ہے اگرچہ ستر آہی سہی۔

قرائت خلف الامام پر فقہاء کی آراء

قرائت خلف الامام کے بارے میں فقہاء کے باہم اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب

ابن سیرین، ابن ابی لیلیٰ، سفیان ثوری اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ جہری اور سہری نماز میں مقتدی امام کے پیچھے قرائت نہیں کرے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ دونوں صورتوں میں مقتدی قرائت کرے گا۔ امام مالک کا قول ہے کہ سہری نماز میں مقتدی قرائت کرے گا اور جہری نماز میں قرائت نہیں کرے گا۔ المزنی کی روایت کے مطابق امام شافعی کے نزدیک جہری اور سہری دونوں نمازوں میں مقتدی قرائت کرے گا۔ ابو یطیٰ میں ہے کہ سہری نماز میں مقتدی پہلی دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ اور اس کے ساتھ کسی اور سورت کی اور آخری دو رکعتوں میں صرف سورہ فاتحہ کی قرائت کرے گا اور جہری نماز میں مقتدی امام کے پیچھے قرائت نہیں کرے گا۔ ابو یطیٰ نے یہ بھی کہا ہے کہ حدیث بن سعد اور اوزاعی کا بھی یہی قول ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے یہ بات واضح کر دی ہے کہ آیت امام کی جہری اور سہری دونوں قرائت کے دوران خاموش رہنے کے وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ اہل لغت کے قول کے مطابق انصاف کے معنی کلام سے رک جمانے اور قرائت کو غور سے سننے کے لیے خاموش رہنے کے ہیں۔ ایک شخص جو قرائت کر رہا ہو وہ کسی حالت میں کلام سے رک جانے والا اور خاموش رہنے والا نہیں کہلا سکتا۔ اس لیے کہ سکوت کلام کی ضد ہے اور سکوت کے معنی یہ ہیں کہ آگے کلام یعنی زبان کو کلام کے ذریعہ حرکت میں لانے سے ساکن رکھا جائے، کلام الگ الگ حرف کو ایک نظام کے تحت مربوط کر کے زبان پر لانے کا نام ہے۔ اس لیے سکوت اور کلام آگے لسان اور ہونٹوں کی حرکت کے ذریعے بولنے والے کے لیے دو متضاد کیفیتیں ہیں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ کسی شخص کو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ متکلم اور ساکت ہے جس طرح کسی چیز کو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ متحرک اور ساکن ہے۔ اس لیے جو شخص ساکت ہوگا وہ متکلم نہیں ہوگا اور جو متکلم ہوگا وہ ساکت نہیں ہوگا۔

اگر کوئی یہ کہے کہ بعض دفعہ سہری طور پر قرائت کرنے والے کو بھی ساکت کہا جاتا ہے جیسا اس کی قرائت کی آواز کان میں نہ پڑتی ہو۔ جس طرح عمار نے ابوذر رضی اللہ عنہ سے اور انھوں نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر کہتے تو تکبیر اور قرائت کے درمیان خاموش رہتے۔ ایک دن میں نے عرض کیا: میرے ماں باپ آپ پر قربان، مجھے بتا دیجیے کہ تکبیر اور قرائت کے درمیان سکوت یعنی خاموشی کے دوران آپ کیا پڑھتے ہیں؟ آپ نے فرمایا اقول اللہم باعد بینی و بین خطایای کما یا عدت بین المشرق والمغرب۔ میں پڑھتا ہوں۔ اے میرے اللہ! میرے اور میری خطاؤں کے درمیان اتنا فاصلہ کر دے جتنا فاصلہ تو نے

مشرق اور مغرب کے درمیان کر دیا ہے) حضرت ابو ہریرہ نے باقی ماندہ حدیث کا بھی ذکر کیا ہے حضرت ابو ہریرہ نے آپ کو ساکت کے نام سے موسوم کیا حالانکہ آپ سرّاً دعا مانگتے تھے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ سکوت کے معنی کسی بات کو سرا کہنے کے ہیں۔ سر سے سے بات نہ کرنے کے معنی نہیں ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے سرّاً بات کرنے والے کو مجازاً ساکت کا نام دیا ہے۔ اس لیے کہ جو شخص اس کی آواز نہیں سننے گا وہ اسے ساکت یعنی خاموش سمجھے گا۔ جب یہ شخص اس لحاظ سے خاموش شخص کے مشابہ ہوتا ہے تو ساکت شخص کی حالت کے ساتھ اس کی حالت قرب کی بنا پر اسے بھی ساکت کا نام دے دیا جاتا ہے جس طرح یہ قول باری ہے (هُمْ يَكُونُ عَمًى)۔ ہرے، گونگے اور اندھے ہیں) منکرین کو بہرہ منگوں اور اندھوں کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے یہ نام دیے گئے ہیں۔ جس طرح اصنام کے بارے میں فرمایا (وَسَرَاهُم يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ) تم انہیں دیکھو گے کہ وہ تمہاری طرف دیکھ رہے ہیں حالانکہ وہ دیکھ نہیں سکتے) ان بتوں کو ایسے شخص سے تشبیہ دی گئی ہے جو دیکھ تو رہا ہے لیکن حقیقت میں ان کی آنکھیں بے نور ہوں اور وہ کچھ نہ دیکھ سکتا ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ امام کی قرائت کے دوران مقتدی قرائت نہیں کرے گا لیکن اس کے سکوت کے دوران تو وہ قرائت کر سکتا ہے اس لیے کہ حسن نے حضرت سمرہ بن جندب سے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نماز میں دو دفعہ سکتہ کرتے تھے ایک قرائت سے پہلے اور دوسری قرائت کے بعد۔ اس لیے امام کو چاہیے کہ وہ قرائت سے پہلے ایک سکتہ کرے تاکہ اس کے ساتھ نماز میں ابتداء سے شامل ہونے والے مقتدی اس دوران میں سورہ فاتحہ پڑھ لیں اور پھر امام کی قرائت کو غور سے سنیں۔ پھر جب امام قرائت سے فارغ ہو جائے تو اسے دوسری دفعہ سکتہ کرنا چاہیے تاکہ بعد میں شامل ہونے والے مقتدی سورہ فاتحہ پڑھ سکیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ دو سکتوں والی روایت کا ثبوت نہیں ہے۔ اگر یہ روایت ثابت بھی ہو جائے تو معترض کے قول پر اس کی دلالت نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ پہلا سکتہ تو نماز کی افتتاحی دعاؤں کے لیے ہوتا ہے اور دوسرا سکتہ اگر ثابت بھی ہو جائے تو روایت میں یہ دلالت نہیں ہے کہ وہ اتنا طویل ہوتا تھا کہ ایک مقتدی اس دوران سورہ فاتحہ پڑھ لیتا۔

بلکہ یہ سکتے صرف قرأت اور رکوع کی تکبیر کے درمیان فصل کرنے کے لیے ہوتا تھا تاکہ ایک ناواقف شخص کو یہ گمان نہ پیدا ہو جائے کہ تکبیر بھی قرأت کا حصہ ہے۔ اگر تکبیر قرأت کے ساتھ متصل ہوتی تو یہ گمان پیدا ہونے کی پوری گنجائش تھی۔ اگر معترض کی بیان کردہ روایت کے مطابق دونوں سکتوں میں سے ہر ایک سورہ فاتحہ پڑھنے کی مقدار کا ہوتا تو اس کی بکثرت روایت ہوتی اور اسے مختلف طرق سے نقل کیا جاتا۔ لیکن جب اس کی بکثرت روایت نہیں ہوئی جب کہ عمومی طور پر تمام نمازیوں کو اس بنا پر اس کی ضرورت تھی کہ ہر مقتدی اس طرح قرأت کی فرضیت کی ادائیگی کر سکتا تھا، تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ دراصل ان دو سکتوں کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔

نیز مقتدی کی حیثیت یہ ہوتی ہے کہ وہ امام کے تابع رہے لیکن یہ جائز نہیں ہوتا کہ امام مقتدی کے تابع بن جائے۔ اگر معترض کی یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ قرأت کے بعد امام انٹی ویر خاموش کھڑا رہے کہ مقتدی اس دوران سورہ فاتحہ پڑھے تو اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی مخالفت لازم آتی ہے کہ (انما جعل الامام لیؤتم بہ، امام اس لیے بنایا جاتا ہے کہ اس کی اقتدار کی جائے) پھر معترض کے اس قول سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حکم کا برعکس لازم آتا ہے کہ (واذا قرا فانصتوا۔ جب امام قرأت کرے تو تم خاموش رہو) وہ اس طرح کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تو مقتدی کو امام کے لیے خاموش رہنے کا حکم دیا ہے اور معترض امام کو مقتدی کے لیے خاموش رہنے کا حکم دے رہا ہے اور اسے مقتدی کے تابع قرار دے رہا ہے۔ اس سے دلیل میں تخلف لازم آتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر امام ظہر کی دو رکعتوں کے بعد بھول کر تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہو جائے تو مقتدی پر بھی اس کی پیروی لازم ہوتی ہے۔ لیکن اگر مقتدی بھول کر کھڑا ہو جائے تو امام پر اس کی اتباع لازم نہیں ہوتی۔ اگر مقتدی بھول جائے تو اس کی وجہ سے نہ اس پر اور نہ ہی اس کے امام پر سجدہ سہول لازم ہوتا ہے لیکن اگر امام بھول جائے اور مقتدی نہ بھی بھولے تو بھی سجدہ سہول میں اس پر امام کی اتباع لازم ہوتی ہے اس لیے یہ کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے کہ امام کو خاموش کھڑا رہنے کا حکم دیا گیا ہے تاکہ اس دوران مقتدی قرأت کرے۔

قرائت خلف الامام کی نہی پر روایات

قرائت خلف الامام کی نہی پر شتمل روایات مختلف طرق سے بکثرت منقول ہیں۔ قتادہ نے ابو غلاب یونس بن جبیر سے روایت کی ہے، انھوں نے حطان بن عبداللہ سے اور انھوں نے حضرت ابو موسیٰ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا قرأ الامام فاصتوا بحب امام قرائت کرے تو تم خاموش رہو) ابن عجلان نے زید بن اسلم سے، انھوں نے ابو صالح سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (انما جعل الامام ليو تسويه فاذا قرأ فاصتوا، امام اس لیے بنایا جاتا ہے کہ اس کی اقتدا کی جائے، اس لیے جب وہ قرائت کرے تو تم خاموش رہو) یہ دونوں روایتیں امام کو قرائت کے دوران مقتدیوں پر خاموشی کو واجب کرتی ہیں۔ دوسری روایت تو اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ امام کی اقتداء کے مفہوم میں اس کی قرائت کو خاموشی سے سنتا بھی شامل ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ مقتدی کی قرائت کے لیے امام کو خاموش رہنا جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر اسے یہ حکم ہوتا تو گویا اسے مقتدی کی اقتداء کا حکم ہوتا اس طرح ایک ہی حالت میں امام مقتدی بن جاتا اور مقتدی امام۔ یہ کسی طرح درست نہیں ہے۔ حضرت جابر نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من كان له امام فقرأه الامام له قراءه قراءه - جس کا کوئی امام ہو تو امام کی قرائت اس کے لیے بھی قرائت ہوگی) حضرت جابر سے ایک بڑی جماعت نے یہ روایت کی ہے اس کے بعض طرق میں یہ الفاظ ہیں (اذا كان لك امام فقرأته لك قراءه - جب تمہارا امام ہو تو اس کی قرائت تمہارے لیے بھی قرائت ہوگی) حضرت عمران بن حصین سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے امام کے پیچھے قرائت کرنے سے منع فرمایا ہے۔ حجاج بن ارطاة نے قتادہ سے، انھوں نے زرارہ بن ادنیٰ سے اور انھوں نے حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے اس کی روایت کی ہے۔ ہم نے شرح مختصر الطحاوی میں ان روایات کی اسانید پر روشنی ڈالی ہے۔ ایک اور روایت ہے جو مالک نے ابو نعیم وہب بن کیسان سے نقل کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ انھوں نے حضرت جابر کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (من جعل صلوة له يقرأ فيها بام القرآن فهي خداج - جس شخص نے کوئی نماز پڑھی اور سورہ فاتحہ کی قرائت نہ کی اس کی یہ نماز ناقص ہے۔

بعض طرق میں ہے (اللہ یصل الاءوالا ماہر۔ اس نے گویا کوئی نماز نہیں پڑھی الا یہ کہ اس نے امام کے پیچھے پڑھی ہو) آپ نے یہ بتا دیا کہ امام کے پیچھے سورۃ فاتحہ کی قراءت نہ کرنا نماز میں کسی نقصان اور کمی کا موجب نہیں ہے۔ اگر امام کے پیچھے قراءت کا جواز ہوتا تو ترک قراءت اس کی نماز میں نقص کا موجب ہوتا جس طرح تنہا نماز پڑھنے والے کا ترک قراءت اس کی نماز میں نقص کا موجب ہے۔ امام مالک نے ابن شہاب سے، انھوں نے اکیمہ اللیشی سے، انھوں نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک جہری نماز سے سلام پھیرنے کے بعد لوگوں سے دریافت فرمایا کہ آیا تم میں سے کسی نے ابھی میرے ساتھ قراءت کی ہے؟ صحابہ کرام نے اثبات میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا (انی اقول ما لی انازع القرآن۔ اسی لیے میں سوچ رہا تھا کہ قرآن کی تلاوت میں میرے ساتھ چھینتا جھپٹی کیوں ہو رہی ہے) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ اس کے بعد لوگوں نے جہری نماز میں آپ کے پیچھے قراءت ترک کر دی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول (هل قد اعدت معی احد منکم۔ کیا تم میں سے کسی نے میرے ساتھ قراءت کی ہے؟) اس پر دلالت کرتا ہے کہ جن لوگوں نے آپ کے پیچھے قراءت کی تھی انھوں نے دراصل ستری قراءت کی تھی جہری نہیں کی تھی، اس لیے کہ جہری قراءت ہوتی تو آپ درج بالا فقرہ نہ کہتے۔ پھر آپ نے فرمایا (انی اقول ما لی انازع القرآن) اس میں اس بات کی دلیل ہے کہ اس حکم کے لحاظ سے ستری اور جہری دونوں نمازیں یکساں ہیں اس لیے کہ یہ آپ نے بتایا تھا کہ مقتدی کی قراءت قرآن کی تلاوت میں منازعت یعنی چھیننا جھپٹی کی موجب ہوتی ہے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا قول کہ اس کے بعد لوگ جہری نمازوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے قراءت کرنے سے رک گئے، اس میں ان لوگوں کے لیے کوئی دلیل نہیں ہے جو ستری نمازوں میں امام کے پیچھے قراءت کے جواز کے قائل ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ راوی کا قول اور ان کی تاویل ہے۔ اس میں یہ بات مذکور نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جہری قراءت اور ستری قراءت کی حالتوں میں فرق کیا تھا۔

ایک اور حدیث ہے جسے یونس بن ابی اسحاق نے ابو اسحاق سے انھوں نے ابوالاسود سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے قراءت کرتے تھے، آپ نے فرمایا تھا (خلطتم علی القرآن تم نے قرآن کو جھپٹ کر گھٹا

کہ دیا، یہ روایت بھی جہرا اور اخفاء کی یکساں نیت پر دلالت کرتی ہے۔ اس لیے کہ آپ نے ان دونوں حالتوں میں کسی فرق کا ذکر نہیں کیا۔ زہری نے عبدالرحمن بن ہریر سے، اہل ہنوف نے ابن بحدیث سے روایت کی ہے (ابن بحدیث حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی تھے) کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا کسی نے میرے ساتھ ابھی قرأت کی تھی؟ صحابہ کرام نے اثبات میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا (افانی اقوال مالی انازع القدران) راوی کہتے ہیں کہ اس کے بعد صحابہ کرام آپ کے پیچھے قرأت کرنے سے روک گئے۔ اس روایت میں بھی حضرت ابن بحدیث نے یہ بتایا کہ لوگ آپ کے پیچھے قرأت کرنے سے روک گئے تھے۔ اس میں جہرا اور اخفاء کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ یہ تمام روایات سب سے پہلی اور جہری دونوں نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت کی نہی کی موجب ہیں اس پر وہ آثار بھی دلالت کرتے ہیں جو اہل حدیث صحابہ سے منقول ہیں جن میں ان حضرات سے قرأت خلف الامام کی نہی اور قرأت کرنے والے کو روکنے اور نیک کرنے کی بات مذکور ہے۔ اگر قرأت خلف الامام کی بات عام ہوتی تو صحابہ کرام سے یہ چیز چھپی نہ رہتی اس لیے عمومی طور پر لوگوں کو اس کی ضرورت پیش آتی تھی۔ نیز شارع علیہ السلام کی طرف سے پوری جماعت کو اس بارے میں ہدایت دی جاتی اور ان کی رہنمائی کی جاتی اور صحابہ کرام اس امر سے اسی طرح واقف ہوتے جس طرح نماز میں قرأت کے حکم سے واقف تھے اس لیے کہ قرأت خلف الامام کے بارے میں معرفت کی ابھین اسی طرح ضرورت تھی جس طرح نماز میں قرأت کی معرفت کی ضرورت تھی جبکہ انسان تنہا نماز پڑھ رہا ہو یا امامت کر رہا ہو۔

جب اہل حدیث صحابہ کرام سے قرأت خلف الامام پر نیک اور اس کی تردید منقول ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ قرأت خلف الامام جائز نہیں ہے۔ جن حضرات صحابہ کرام سے قرأت خلف الامام کی نہی منقول ہے ان میں حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت سعدؓ، حضرت جابرؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابو الدرداءؓ، حضرت ابو سعیدؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت انسؓ شامل ہیں۔ عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ نے حضرت علیؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جس شخص نے امام کے پیچھے قرأت کی وہ راہ فطرت سے ہٹ گیا۔ ابو اسحق نے علقمہ سے انھوں نے عبد اللہ سے اور انھوں نے حضرت زید بن ثابت سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: جس شخص نے امام کے پیچھے قرأت کی اس کا منہ مٹی سے بھر دیا جائے گا۔ وکیع نے عمر بن محمد سے، انھوں نے موسیٰ بن سعد سے اور انھوں نے حضرت زید بن ثابت سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے امام کے پیچھے قرأت کی اس کی کوئی نماز نہیں۔

ابو حمزہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا کہ آیا میں امام کے پیچھے قرأت کر لوں تو

آپ نے فہمی میں اس کا جواب دیا۔ ابو سعید کا قول ہے کہ تمہارے لیے امام کی قرائت کافی ہے حضرت انس کا قول ہے کہ امام کے پیچھے قرائت تسبیح ہے۔ واللہ اعلم۔ رکوع کی تسبیح اور نماز کی اقتراح پر پڑھی جانے والی دعائیں۔ منصور نے ابراہیم نخعی سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ہم نے امام کے پیچھے قرائت کی بات کسی سے نہیں سنی سنی کہ کوفہ پر مختار ثقفی کذاب کا غلبہ ہو گیا۔ لوگوں نے چونکہ اس پر بے دینی کی تہمت لگائی تھی اس لیے اس کے پیچھے نماز پڑھتے وقت خود بھی قرائت کر لیتے، حضرت سعید کا قول ہے کہ جو شخص امام کے پیچھے قرائت کرتا ہے میرا دل چاہتا ہے کاش! کہ اس کے منہ میں انگارے ہوتے!

روایت فاتحہ خلف الامام پر تنقید

جو لوگ قرائت خلف الامام کو واجب سمجھتے ہیں انھوں نے محمد بن اسحاق کی روایت سے استدلال کیا ہے جو انھوں نے بحول سے، انھوں نے محمود بن الربیع سے اور انھوں نے حضرت عبادہ بن الصامت سے نقل کی ہے کہ ایک روز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں صبح کی نماز پڑھائی۔ آپ کی قرائت کا کچھ پتہ نہ چلی سکا۔ یعنی آواز گھٹ رہی تھی۔ جب آپ سلام پھیر کر فارغ ہو گئے تو آپ نے لوگوں سے پوچھا: کیا تم لوگ بھی میرے پیچھے قرائت کر رہے تھے؟ لوگوں نے اثبات میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا: لا تفعلوا الا بفاتحۃ الكتاب فانہ لا صلوة لمن لم یقرأ بہا۔ ایسا نہ کرو والا یہ کہ سورہ فاتحہ کی قرائت ہو اس لیے کہ جو شخص سورہ فاتحہ نہیں پڑھتا اس کی نماز نہیں ہوتی) اس حدیث کی سند میں اضطراب ہے۔ نیز اس کا مرفوع ہونا بھی مختلف فیہ ہے، یہ اس لیے کہ صدق بن خالد نے زید بن واقد سے، انھوں نے بحول سے، انھوں نے نافع بن محمود بن ربیع سے اور انھوں نے حضرت عبادہ سے اس کی روایت کی ہے۔ اس روایت کا ایک راوی نافع بن محمود مجہول ہے اس کے متعلق کسی کو کوئی علم نہیں ہے۔ اس حدیث کو ابن عون نے رجاء بن حیوہ سے، انھوں نے محمد بن الربیع سے حضرت عبادہ پر موقوفاً روایت کی ہے۔ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر نہیں ہے۔ ایوب نے ابو قتادہ سے، انھوں نے حضرت انس سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھائی پھر اپنا چہرہ مبارک لوگوں کی طرف پھیر کر پوچھا: کیا امام کی قرائت کے دوران تم لوگ بھی قرائت کرتے ہو؟ لوگ خاموش رہے۔ آپ نے ان سے تین بار یہی سوال کیا۔ اس پر لوگوں نے عرض کیا کہ جی ہاں، ہم ایسا ہی کرتے ہیں؟ اس پر آپ نے فرمایا: ایسا نہ کرو! آپ نے اس میں سورہ فاتحہ کی قرائت کے استثناء کا ذکر نہیں فرمایا۔ حضرت عبادہ بن الصامت

کی اصل روایت وہ ہے جسے یونس نے ابن شہاب سے نقل کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ مجھے محمود بن المریم نے حضرت عبادہ بن الصامت سے بتایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا صلوة الا لمن لم یقرأ القرآن، جو شخص قرآن کی قرأت نہیں کرتا اس کی کوئی نماز نہیں)۔ حضرت عبادہ کی روایت سند کے اضطراب نیز رفع و وقف اور الفاظ کے اختلاف کی وجہ سے اس درجے کی روایت نہیں رہی جسے ظاہر قرآن اور ان آثار صحیحہ کے بالمقابل پیش کیا جاسکے جن میں قرأت خلف الامام کی نفی منقول ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (لا صلوة الا بامر القرآن) امام کے پیچھے سورہ فاتحہ کی قرأت کے ایجاب پر دلالت نہیں کرتا۔ اس لیے کہ امام کے پیچھے پڑھی جانے والی نماز میں سورہ فاتحہ کی قرأت ہوتی ہے۔ امام اس کی قرأت کرتا ہے اور امام کی قرأت مقتدی کی قرأت بن جاتی ہے۔ اسی طرح علاء بن عبد الرحمن کی روایت جو انھوں نے ہشام بن زہرہ کے آزاد کردہ غلام ابوالسائب سے کی ہے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من صلی صلاۃ لم یقرأ فیہا بام القرآن فہی خداج غیر تمام) جس شخص نے کوئی نماز پڑھی اور اس میں سورہ فاتحہ کی تلاوت نہیں کی تو اس کی یہ نماز خداج یعنی ناقص ہے۔

حضرت ابوہریرہ کا خیال

ابوالسائب کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابوہریرہ سے عرض کیا کہ میں بعض دفعہ امام کے پیچھے نماز پڑھتا ہوں، اس صورت میں کیا کروں؟ یہ سن کر حضرت ابوہریرہ نے میرے بازو میں انگلی مارتے ہوئے فرمایا اے فارسی شخص! اسے اپنے دل میں پڑھو۔ اس روایت میں ان حضرات کے لیے کوئی حجت اور دلیل نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس روایت میں زیادہ سے زیادہ جو بات کہی گئی ہے وہ یہ ہے کہ ایسی نماز خداج ہے۔ خداج نقصان کو کہتے ہیں۔ ایسی نماز پر اسم صلوٰۃ کا اطلاق اس کے جواز پر دلالت کرتا ہے نیز یہ بات اس شخص کے متعلق کہی گئی ہے جو تنہا نماز پڑھ رہا ہو۔ اس توجیہ کی بنا پر اس روایت اور آیت نیز قرأت خلف الامام کی نفی کرنے والے آثار کے درمیان تطبیق کی صورت پیدا ہو جاتی ہے حضرت ابوہریرہ کا یہ قول کہ اسے اپنے دل میں پڑھو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب نہیں ہے اور تنہا صحابی کے قول سے کوئی حجت ثابت نہیں ہوتی۔

قرأت خلف الامام کی نفی میں ہم نے جو روایات پیش کی ہیں وہ اولیٰ ہیں اس پر یہ چیز دلالت کرتی ہے کہ چہری نماز میں امام کے پیچھے مقتدی کی قرأت کی نہیں کے سلسلے میں ان روایات پر سب متفقہ طور پر عمل پیرا ہیں۔ ہم سے اختلاف رکھنے والوں کی پیش کردہ روایات مختلف فیہ

ہیں۔ اس لیے ایسی روایات جن پر ایک صورت میں عمل پیرا ہونے پر سب متفق ہوں ان روایات کی بنسبت ادنیٰ ہوں گی جن پر عمل کے بارے میں اختلاف لگے ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہم تمام روایات پر عمل پیرا ہوتے ہیں، وہ اس طرح کہ قرأت خلف الامام کی نہی والی روایات کو سورہ فاتحہ کے ماسوا قرأت پر محمول کیا جائے اور قرأت کے امر والی روایات کو سورہ فاتحہ کی قرأت پر محمول کیا جائے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ان دو ارشادات کی بنا پر باطل ہے۔ اول یہ کہ آپ نے فرمایا (علمت ان بعضکم خالینہا مجھے محسوس ہوا کہ تم میں سے بعض نے مجھے قرأت کے سلسلے میں خلجان میں مبتلا کر دیا ہے) نیز آپ کا ارشاد ہے (مالی انازع القرآن یہ کیا بات ہے کہ قرآن کی قرأت میں میرے ساتھ چھینا جھپٹی ہوتی ہے) قرآن تو صرف سورہ فاتحہ کا نام نہیں ہے اس لیے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ آپ نے بشمول سورہ فاتحہ سائر قرآن مراد لیا تھا وہب بن کیسان کی روایت میں جو انھوں نے حضرت جابر سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے۔ آپ کا ارشاد ہے (کل صلوة لا یقرأ فیہا یفاتحہ الكتاب فھی خداج الاما ولاء الاما مرہ ہر وہ نماز جس میں سورہ فاتحہ کی قرأت نہ کی گئی ہو وہ ناقص ہے) اگر یہ کسی نے امام کے پیچھے نماز پڑھی ہو (اس روایت میں آپ نے مخصوص طریقے سے امام کے پیچھے سورہ فاتحہ نہ پڑھنے کا حکم بیان فرما دیا۔ اس سے معترض کی تاویل اور قرأت کے امر والی روایات کو سورہ فاتحہ کی قرأت پر محمول کرنے والی بات باطل ہو جاتی ہے بلکہ معترض پر یہ الزام عائد ہوتا ہے کہ وہ ان روایات کو رد کرنے اور ان پر عمل پیرا نہ ہونے کا ترکیب ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے اپنے مسلک کے حق میں صحابہ کرام کے اقوال سے جو استدلال کیا ہے اس میں کوئی جہان نہیں ہے۔ اس لیے کہ ان حضرات کے ہم حشیوں نے اس معاملہ میں ان کی مخالفت کی ہے۔ چنانچہ عبدالواحد بن زیاد نے روایت کی ہے، انھیں سلیمان الشیبانی نے روایت کی ہے، انھوں نے یزید بن شریک سے کہ انھوں نے خود حضرت عمرؓ سے یہ بات کہی تھی یا کسی اور کو ان سے یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ آیا میں امام کے پیچھے قرأت کروں؟ آپ نے اثبات میں اس کا جواب دیا تھا، سائل نے دوبارہ پوچھا۔ خواہ امام قرأت کیوں نہ کر رہا ہو؟ آپ نے فرمایا: خواہ امام کیوں نہ قرأت کر رہا ہو؟ شعبہ نے ابو الفیض سے انھوں نے ابو شیبہ سے روایت کی ہے کہ حضرت معاذ بن جبلؓ نے فرمایا تھا کہ جب تمہیں امام کی قرأت سنائی دے رہی ہو تو (قل ھو اللہ احد) یا اس جیسی کوئی اور سورت پڑھ لو اور اگر تمہیں امام کی قرأت سنائی نہ دے رہی ہو تو اپنے دل میں پڑھ لو۔

اشعث نے حکم اور حماد سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؑ امام کے پیچھے قرأت کرنے کا حکم دیتے تھے۔ لیث نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے یہ روایت کی ہے کہ سورہ فاتحہ پڑھنا نہ چھوٹے و خواہ امام جہری قرأت کر رہا ہو یا سہری "جب صحابہ کرام سے قرأت خلف الامام اور عدم قرأت دونوں مروی ہیں تو ان روایات سے استدلال کیسے درست ہو سکتا ہے اور حجت کیسے ہو سکتی ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا حضرت عمرؓ اور حضرت معاذؓ سے منقول روایات کی سندیں مجہول ہیں اس لیے ان جیسی روایات سے کوئی حجت ثابت نہیں ہو سکتی جبکہ حضرت علیؑ سے منقول روایت کے راوی المحکم اور حماد میں جن کی وجہ سے یہ روایت مرسل ہے۔ اس میں تابعی کا واسطہ غائب ہے اور ہمارے مخالف ایسی مرسل روایات کو قبول نہیں کرتے۔ حضرت ابن عباسؓ سے منقول روایت کے راوی لیث بن ابی سلیم ہیں جو ضعیف شمار ہوتے ہیں ان کے مقابلہ میں ابو حمزہ نے حضرت ابن عباسؓ سے قرأت خلف الامام کی یہی روایت نقل کی ہے۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی اپنی جگہ موجود ہے کہ ہمارا استدلال صرف اقوال صحابہ پر مبنی نہیں ہے۔ بلکہ ہم نے یہ کہا ہے کہ ایسے قرآن جن سے عمومی طور پر سب کو سابقہ پڑتا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے ایجاب پر لوگوں کو اپنی ہدایت اور رہنمائی کے بغیر نہیں رہتے دیتے تھے، جب ہم نے دیکھا کہ صحابہ کرام میں ایسے حضرات موجود ہیں جو قرأت خلف الامام کی یہی روایت تھیں تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ قرأت خلف الامام کے وجوب پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے تمام لوگوں کو ہدایت نہیں دی گئی تھی جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ واجب نہیں۔

صحابہ کرام میں سے جن حضرات نے قرأت خلف الامام کے ایجاب کا قول نقل کیا ہے ان کا یہ قول ہمارے مذکورہ استدلال کے لیے قاطع نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں زیادہ سے زیادہ یہی بات کہی جاسکتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اس بارے میں تمام لوگوں کو ہدایت نہیں دی گئی تھی۔ جس کی بنا پر کچھ حضرات نے تاویل یا قیاس کی بنا پر قرأت کے ایجاب کا مسلک اختیار کر لیا جبکہ ان جیسے امور کا ایجاب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے تمام لوگوں کو ہدایت دینے اور امت کی طرف اس ہدایت کو نقل کرنے کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں قرأت خلف الامام کے وجوب کی نفی پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ سب کے نزدیک متفقہ طور پر امام کو رکوع کی حالت میں پائینے والا مقتدی قرأت ترک کر کے امام کی متابعت کرے گا اگر قرأت واجب ہوتی تو کسی حالت میں بھی اس کا ترک جائز نہ ہوتا جس طرح ظہارت اور دیگر افعال صلوٰۃ کی صورت حال

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا صورت میں ایک ضرورت کی بنا پر قرائت ترک کر دی گئی۔ وہ ضرورت رکعت فوت ہو جانے کے خوف کی صورت میں پیش آئی تھی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ رکعت فوت ہو جانے کا خوف کئی وجوہ کی بنا پر ضرورت کے نام سے موسوم نہیں کیا جاسکتا۔ ایک تو یہ کہ امام کی اقتداء میں نماز پڑھنا فرض نہیں ہے اس لیے کہ اگر یہی شخص تنہا نماز ادا کر لیتا تو بھی اس کی نماز ادا ہو جاتی۔ البتہ امام کی اقتداء میں نماز کی ادائیگی ایک فضیلت ہے اس لیے رکعت فوت ہو جانے کا خوف ترک قرائت کے لیے ضرورت نہیں قرار پاسکتا۔ نیز اگر کوئی شخص بے وضو ہوتا تو اس کے لیے جماعت کے فوت ہو جانے کا خوف ترک طہارت کی اباحت کا سبب نہیں بنتا۔

اسی طرح اگر ایک شخص امام کو مسجد کے کی حالت میں پالیتا تو یہ بات اس کے حق میں سقوط رکوع کے جواز کے لیے ضرورت نہ قرار پاتی۔ جب رکوع کی حالت میں امام کو پالینے کی بنا پر ترک قرائت جائز ہو گیا دوسرے فرائض کا ترک جائز نہ ہوا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ قرائت خلف الامام فرض نہیں ہے۔ اس کی عدم فرضیت پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص امام کی اقتداء میں کوئی چہری نماز پڑھا ہو وہ سورہ فاتحہ کے ساتھ اور کوئی سورت نہیں پلائے گا۔ اگر قرائت فرض ہوتی تو پھر سورہ فاتحہ کے ساتھ کسی اور سورت کا ملنا قرائت کی سنت میں داخل ہوتا۔ اس لیے کہ ایسی تمام نمازیں جن میں قرائت فرض ہے ان میں سورہ فاتحہ کے ساتھ کوئی اور

سورت ملنا سنت ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ چہری نمازوں میں مقتدی چہری قرائت نہیں کرے گا۔ اگر قرائت فرض ہوتی تو چہری نمازوں میں مقتدی بھی امام کی طرح چہری قرائت کرتا۔ اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ قرائت خلف الامام فرض نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تو باجماعت نماز تھی اور ان نمازوں میں سے تھی جن میں چہری قرائت کی جاتی تھی۔ اگر مقتدی پر قرائت اسی طرح فرض ہوتی جس طرح امام پر فرض ہے تو پھر مناسب یہ تھا کہ چہرا اور اتخاف کے لحاظ سے مقتدی اور امام کی قراءتوں کے حکم میں کوئی اختلاف نہ ہوتا۔ جبکہ یہ اختلاف موجود ہے کہ جب امام چہری قرائت کرے گا تو مقتدی چہری قرائت نہیں کرے گا بلکہ دل میں پڑھے گا۔

قول باری ہے (وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً۔ اے نبی! اپنے رب کو دل ہی دل میں تڑاری اور خوف کے ساتھ یاد کیا کرو) جو بھلائی کہتے ہیں کہ ذکر یعنی یاد دہانی کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ اللہ کی عظمت و کبریائی، اس کے جلال و

منزلت اور اس کی قدرت کے دلائل و آیات پر غور و فکر کیا جائے یہ افضل ترین ذکر ہے۔ اس لیے ایسے ہی ذکر و فکر پر ایک بندہ جس ثواب کا مستحق ہوتا ہے وہ دوسرے اذکار کی صورت میں نہیں ہوتا۔ اور اسی ذکر و فکر کی بدولت اللہ کی ذات تک اس کی رسائی ہو جاتی ہے۔

ذکر کی دوسری صورت ذکر قولی ہے یہ تو کبھی دعا کی شکل میں، کبھی حمد و ثناء کی صورت میں، کبھی قرآن کی تلاوت اور لوگوں کو اللہ کی طرف بلائے کی شکل میں ہوتا ہے۔ آیت میں اس بات کی گنجائش ہے کہ فکری اور قولی دونوں ذکر مراد ہوں اس صورت میں قول باری (وَإِذَا كُنَّا لِلَّهِ رَاجِعِينَ) سے اللہ کی ذات کے دلائل و آیات پر غور و فکر مراد ہوگا اور قول باری (وَذُنُوبَنَا نَسُوهُنَا) اور زبان سے بھی آواز کے ساتھ ذکر لسانی کے لیے منصوص ہوگا۔ اس ذکر لسانی سے تلاوت قرآن مراد لینا بھی جائز ہے اور دعا مراد لینا بھی درست ہے۔

اس صورت میں دعا کے اندر اخفا افضل ہوگا۔ جس طرح یہ قول باری ہے (ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً) اگر اس سے قرآن کی تلاوت مراد ہو تو یہ اس قول باری کے ہم معنی ہوگا (وَلَا تَجْهَرُوا بِصَلَاتِكُمْ وَلَا تَخَافُوهَا وَتُخَفِّفُوهَا ذَٰلِكَ سَبِيلًا) تم نماز میں نہ تو بہت پکار کر پڑھو اور نہ ہی بہت چپکے پڑھو اور ان دونوں کے درمیان کوئی راستہ اختیار کرو) ایک قول ہے کہ دعا میں اخفا اس لیے افضل ہے کہ اس طرح ریاکاری کم سے کم ہوتی ہے اور اخلاص زیادہ سے زیادہ ہوتا ہے اور ان دو صفات کی بنا پر ایسی دعا کی قبولیت کی زیادہ امید کی جاتی ہے۔ ایک قول ہے کہ اس میں قرآن کو غور سے سننے والے کو خطاب ہے اس لیے کہ یہ قول باری اس قول باری (وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا) پر معطوف ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب ہے اور معنوی طور پر تمام مکلفین کے لیے یہ حکم عام ہے جس طرح یہ قول باری ہے (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ رَاغِبًا إِلَىٰ بَعْضِ مَا كُنْتُمْ حَاطِبِينَ فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ كَافِرُونَ) (اذا طلقتم النساء راغبين الى بعض ما كنتم حاطبين) (.....) قرارہ کا قول ہے (الاصال سے عتبات یعنی شام کے اوقات مراد ہیں۔ واللہ اعلم۔

سُورَةُ الْاِنْفَاكِ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مالِ غنیمت اور اس کے احکام

ابوبکر حبصہاں کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ، مجاہد، ضحاک، قتادہ، عکرمہ اور عطاء کا قول ہے کہ انفال غنائم کو کہتے ہیں۔ عطاء نے حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت کی ہے کہ انفال ان تمام چیزوں کا نام ہے جو مشرکین سے قتال کے بغیر مسلمانوں کے ہاتھ لگیں خواہ وہ کوئی سوار ہو یا غلام یا مال و متاع۔ اسی لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ اختیار تھا کہ آپ ان چیزوں کو جہاں چاہیں کھپاویں۔ مجاہد سے ایک روایت ہے کہ انفال خمس یعنی مالِ غنیمت کے پانچویں حصے کو کہتے ہیں جو ان لوگوں کا حق ہوتا ہے جنہیں اللہ تعالیٰ نے ان کا حق دار ٹھہرایا ہے۔ حسن کا قول ہے کہ انفال کا تعلق ان فوجی دستوں سے تھا جو اصل فوج کے آگے آگے ہوتے تھے۔

غنمت میں نفل اس چیز کو کہتے ہیں جو اصل حق سے زائد ہوتی ہے۔ اسی سے ناقلہ کا لفظ بنا ہے جو تطوع کے مضمون میں استعمال ہوتا ہے۔ ہمارے نزدیک نفل مالِ غنیمت محفوظ کر لینے سے پہلے دیا جاتا ہے لیکن اس کے بعد یہ صرف پانچویں حصے سے دیا جاسکتا ہے۔ وہ اس طرح کہ سپہ سالار یا امام کسی سریر یعنی فوجی دستے سے کہہ دے کہ خمس نکالنے کے بعد تمہارے لیے چوتھائی حصہ ہوگا۔ یا خمس نکالنے سے پہلے پورے مالِ غنیمت میں سے چوتھائی حصہ ہوگا یا یوں اعلان کر دے کہ جس شخص کو جو چیز یا نقد لگے وہ اس کی ہوگی، یہ بات قتال پر ابھارنے اور دشمن کے خلاف بھڑکانے کی خاطر کہی جائے۔ یا یوں کہے کہ جس شخص نے کسی دشمن کو قتل کر دیا اسے اس کا سارا سامان یعنی سلب مل جائے گا۔ لیکن جب مالِ غنیمت محفوظ کر لیا جائے تو پھر امام کے لیے لشکر سے حصے میں سے کسی کو بطور نفل کچھ دینا جائز نہیں ہوگا۔ تاہم اس کے لیے پانچویں حصے میں

سے کسی کو بطور نفل کچھ دے دینا بھی جائز ہوگا۔

اس آیت کے نزول کے سبب کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ حضرت سعد سے مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا: جنگ بدر میں ایک تلوار میرے ہاتھ لگی میں اسے لے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آ گیا اور عرض کیا کہ یہ تلوار مجھے بطور نفل دے دیجیے۔ آپ نے یہ سن کر فرمایا کہ اسے تم نے جہاں سے اٹھایا ہے وہیں لے جا کر رکھ دو۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ) پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے بلا کر فرمایا کہ جاؤ اور جا کر اپنی تلوار لے لو۔ معاویہ بن صالح نے علی بن ابی طلحہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے قول باری (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: انفال ان غنائم کا نام تھا جو صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مخصوص ہوتے تھے اور ان میں کسی اور کا کوئی حصہ نہیں ہوتا تھا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (وَإِذَا عَزَمْتَ الْأَنْفَالُ فَلِ اللَّهِ خُمُسُهَا وَلِلرَّسُولِ) اور تمہیں معلوم ہو کہ جو کچھ مال غنیمت تم نے حاصل کیا ہے ان کا پانچواں حصہ اللہ اور اس کے رسول کے لیے ہے۔ (کاہے) تا آخر آیت۔ ابن جریج نے کہا ہے کہ مجھے سلیمان نے مجاہد سے یہ بات بتائی ہے۔

حضرت عبادہ بن الصامت اور حضرت ابن عباس اور دیگر حضرات کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے دن مختلف انفال تقسیم کیے آپ نے فرمایا: جس شخص کو کوئی چیز ہاتھ لگی ہو وہ اس کی ہے۔ اس پر صحابہ کرام کے درمیان اختلاف پیدا ہو گیا، کچھ لوگ تو اس بارے میں ہماری رائے رکھتے تھے، جبکہ کچھ دوسرے حضرات یہ کہتے تھے کہ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت کی اور آپ کے گرد اپنی جانوں کا حلقہ باندھ دیا جب ہمارے اختلافات بڑھ گئے اور ہمارے اخلاق بگڑ گئے تو اللہ تعالیٰ نے وہ سارا مال ہمارے ہاتھوں سے چھین کر اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالے کر دیا جسے آپ نے خمس نکالنے کے بعد تمام لوگوں میں تقسیم کر دیا۔

اس میں تقویٰ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت اور آپس کے تعلقات کو درست کرنے کی بات تھی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ) حضرت عبادہ بن الصامت فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا (يُرِيدُ خَوِي الْمُسْلِمِينَ عَلَى ضَعِيفِهِمْ)۔ مسلمانوں میں سے جو تقویٰ اور طاقت ور ہیں

وہ کمزوروں پر اس مال کو ٹاڈیں) اعمش نے الوصالح سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا: تم سے پہلے سیاہ سر رکھنے والی کسی قوم کے لیے مالِ غنیمت حلال نہیں تھا، آسمان سے ایک آگ اترتی اور مالِ غنیمت کو حلال دیتی۔ حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ معرکہ بدر کے دن لوگوں نے مالِ غنیمت کے لیے بڑی جلد بازی کا مظاہرہ کیا اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (لَوْ لَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ لَسِيقَ لِمَسْكُكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا حَلَالًا) اگر اللہ کا نوشتہ پہلے نہ لکھا جا چکا ہوتا تو جو کچھ تم لوگوں نے کیا ہے اس کی پاداش میں تم کو بڑی سزا دی جاتی۔ پس جو کچھ تم نے حاصل کیا ہے اسے کھاؤ کہ وہ حلال اور پاک ہے۔

حضرت عبادۃ اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے معرکہ بدر کے دن جنگ شروع ہونے سے قبل اعلان فرمایا تھا کہ جو چیز کسی کے ہاتھ آئے وہ اس کی ہوگی۔ نیز جو شخص کسی کو قتل کرے گا اس کا سامان اسے مل جائے گا اور قول کے مطابق یہ بات غلط ہے بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے معرکہ حنین کے روز یہ اعلان فرمایا تھا (من قتل قتیلًا فلا سلبہ) جو شخص کسی کو قتل کرے گا اس کا سامان اسے مل جائے گا۔ درج بالا بات کے غلط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ آپ نے فرمایا تھا (لو تحل الغنائم فقوم سود السروس غیو کہ تمہارے سوا سیاہ سر رکھنے والی کسی قوم کے لیے مالِ غنیمت حلال نہیں تھا) نیز یہ کہ قول باری (یَسْتَلُوكُمْ ذَاكَ عَنِ الْاَنْفَالِ) کانزول میدان بدر میں مالِ غنیمت سمیٹ لینے کے بعد ہوا تھا۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ جن حضرات نے یہ نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ شروع ہونے سے پہلے جو چیز جس کے ہاتھ لگی تھی وہ اسے بطورِ نفل دے دی تھی ان کی یہ روایت غلط ہے۔ کیونکہ مالِ غنیمت کی اباحت جنگ کے بعد ہوتی تھی۔ اس بات کے غلط ہونے پر یہ امر بھی دلالت کرتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا (من اخذ شیئًا فہولہ) نیز فرمایا تھا (من قتل قتیلًا فلا کذا) پھر آپ نے مالِ غنیمت لوگوں کے درمیان مساوی طور پر تقسیم کر دیا۔ اس روایت کے غلط ہونے کا یہ ہیں سے پتہ چلتا ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے وعدہ خلافتی کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی یہ سوچا جاسکتا ہے کہ آپ ایک شخص کے لیے کوئی چیز مخصوص کر دیں اور پھر اس سے وہ چیز لے کر کسی اور کو دے دیں۔ اس بارے

میں درست بات یہ ہے کہ جنگ شروع ہونے سے پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے مالِ غنیمت کے متعلق کوئی اعلان نہیں ہوا تھا۔ پھر جب مسلمان جنگ سے فارغ ہو گئے اور مالِ غنیمت کی تقسیم کے سلسلے میں تنازعہ اٹھ کھڑا ہوا تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (سُيْلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ) اللہ تعالیٰ نے مالِ غنیمت کا معاملہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سپرد کر دیا کہ اس میں جس کو جتنا چاہیں دے دیں۔ آپ نے سارا مال لوگوں کے درمیان مساوی طور پر تقسیم کر دیا۔ پھر یہ حکم اس قولِ باری کے ذریعہ منسوخ کر دیا گیا (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ) تا آخر آیت جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد سے مروی ہے کہ آپ نے پانچواں حصہ اپنے اہل کو اور ان مسلمانوں کو دے دیا جن کا آیت میں ذکر ہے اور باقی چار حصے جنگ میں شریک ہونے والوں کے درمیان تقسیم کر دیے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار اور پیدل سپاہی کے حصوں کی بھی وصفا فرمادی تھی۔

مالِ غنیمت اکٹھا کر لینے سے پہلے کسی کو بطورِ نفل کچھ دے دینے کا حکم باقی رہ گیا۔ مثلاً امام یا سالارِ لشکر یہ اعلان کر دے: ”جو شخص کسی دشمن کو قتل کر دے گا اس کا سامان اسے مل جائے گا“ یا ”جو چیز کسی کے ہاتھ آجائے گی وہ اس کی ہوگی“۔ اسی طرح خمس میں سے کسی کو بطورِ نفل کچھ دے دینے کا حکم بھی باقی رہ گیا، اسی طرح قتال کے بغیر مشرکین کا کوئی گرا پڑا مال بھی اسی حکم کے تحت رہا۔ یہ تمام مال نفل کے ذیل میں آتا تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ اختیار تھا کہ اس میں سے جس کو جتنا چاہیں دے دیں۔ اس نفل کا حکم منسوخ ہو گیا تھا جو مالِ غنیمت اکٹھا ہوجانے کے بعد خمس کے ما سوا باقی ماندہ چار حصوں میں سے کسی کو دے دیا جاتا۔

غزوہ بدر میں ہاتھ آنے والے مالِ غنیمت کی تقسیم حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صدا بدید کے مطابق کی تھی اور وہ تقسیم اس طرح نہیں تھی جس طرح اب غنائم کی تقسیم ہوتی ہے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے موقع پر سارا مالِ غنیمت جنگ کے شرکاء میں مساوی طور پر تقسیم کر دیا تھا اور اس میں سے خمس بھی علیحدہ نہیں کیا تھا۔ اس موقع پر جو تقسیم ہوئی وہ اگر اس تقسیم کے مطابق ہوتی جس پر تقسیم غنائم کے حکم کو استقرار ہو گیا تھا تو پھر آپ خمس ضرور نکالتے اور سوار سپاہی کو پیدل سپاہی سے زیادہ حصہ دیتے۔ اس موقع پر پورے لشکر میں صرف دو گھوڑے تھے۔ ایک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اور دوسرا حضرت مقداد بن الاسود کا۔ جب آپ نے غنائم بدر کو تمام شرکاء کے درمیان مساوی طور پر تقسیم کر دیا تو ہمیں

اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ قولِ باری (قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ) تقسیمِ غنائم کا معاملہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تفویض کرنے کا مقتضی ہے تاکہ اپنی صوابدید کے مطابق جس کو جتنا چاہیں دے دیں پھر مالِ غنیمت محفوظ کر لینے کے بعد کسی کو بطورِ نفل کچھ دینے کا حکم منسوخ ہو گیا لیکن مالِ غنیمت کو محفوظ کر لینے سے قبل لشکرِ اسلامی کو قتال پر ابھارنے اور انھیں دشمنوں کے خلاف براہِ نگیختہ کرنے کی خاطر کسی کو بطورِ نفل کچھ دے دینے کا حکم باقی رہ گیا۔ اسی طرح اس مال کو بطورِ نفل دینے کا حکم بھی باقی رہ گیا جو قتال کے بغیر مسلمانوں کے ہاتھ آ جائے، نیز اس مال کا بھی جس کی تقسیم نہ ہو سکتی ہو، اور اس کے ساتھ خمس میں سے کسی کو کچھ دے دینے کا حکم بھی۔ یومِ بدر کے موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اعلان نہیں کیا تھا کہ (مَنْ لَاصَابَ شَيْئًا فَهُوَ لَهُ) جو شے کسی کے ہاتھ آ جائے وہ اس کی ہوگی) یا یہ کہ آپ نے یہ فرمایا تھا کہ (مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ) جو شخص دشمن کے کسی آدمی کو قتل کر دے گا اسے مقتول کا سامان مل جائے گا۔

جس روایت میں یہ ذکر ہے کہ آپ نے یومِ بدر کے موقع پر یہ دونوں اعلانات کیے تھے اس کے غلط ہونے پر یہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے سنائی۔ انھیں ابو داؤد نے، انھیں ہناد بن السری نے ابو بکر سے، انھوں نے عاصم سے، انھوں نے مصعب بن سعد سے، انھوں نے اپنے والد سے۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں معرکہ بدر کے موقع پر ایک تلوار لے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور عرض کیا: اللہ کے رسول، آج اللہ تعالیٰ نے دشمنوں کے خلاف میرے دل میں لگی ہوئی آگ کو ٹھنڈا کر دیا ہے اس لیے یہ تلوار مجھے بطورِ سبب عطا کر دیجیے۔ یہ سن کر آپ نے فرمایا: یہ تلوار نہ میری ہے اور نہ تمھاری۔ جب آپ نے یہ فرمایا تو میں یہ سوچتے ہوئے واپس چلا گیا کہ آج یہ تلوار اس شخص کو مل جائے گی جس کی کارکردگی مجھ سے کم نہ ہوگی۔ میں ابھی اسی سوچ میں تھا کہ اتنے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قاصد مجھے بلانے آ گیا میں نے سوچا کہ جو گفتگو میں نے آپ سے کی تھی اس کے متعلق شاید میرے بارے میں خدا کی طرف سے کوئی حکم نازل ہوا ہے۔ چنانچہ میں حاضر ہو گیا۔ مجھے دیکھتے ہی آپ نے فرمایا: تم نے مجھ سے یہ تلوار مانگی تھی اس وقت تک یہ تلوار نہ میری تھی نہ تمھاری، اب اللہ تعالیٰ نے اسے میری ملکیت میں دے دیا ہے اس لیے میں اسے تمھیں دیتا ہوں۔ پھر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی: (كَيْسًا وَنَدًا عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات بتادی کہ سورہ انفال کے نزول سے پہلے وہ تلوار نہ تو آپ کی ملکیت تھی نہ

حضرت سعد کی۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے یہ معاملہ آپ کے ہاتھ میں دے دیا تو آپ نے اس کی ملکیت کے لیے حضرت سعد کو ترجیح دی۔ اس پوری روایت میں اس روایت کے فساد کی دلیل موجود ہے جس میں یہ ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ شروع ہونے سے پہلے لوگوں کو بطور نفل کچھ دینے کا اعلان ان الفاظ میں فرمایا تھا کہ (من اخذ شیئاً فهو له)

غزوہ بدر میں وعدہ خداوندی

قول باری ہے (وَإِذْ يَعِدُكُمْ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهُمَا لَكُمْ يُادِرُ وَوَدَّ مَوْتِجِ) جب کہ اللہ تم سے وعدہ کر رہا تھا کہ دونوں گروہوں میں سے ایک تمہیں مل جائے گا) اس واقعہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صداقت کے کئی دلائل موجود ہیں، ایک تو یہ کہ آپ نے لوگوں کو یہ بتا دیا تھا کہ قافلہ قریش اور لشکر قریش میں سے ایک کے ساتھ مسلمانوں کو واسطہ پڑے گا۔ قریش کا یہ تجارتی قافلہ واپسی کے سفر پر تھا اور اس میں پورے قریش کا سرمایہ لگا ہوا تھا اس کی حفاظت اور حمایت کے لیے قریش کا لشکر کے سے چل پڑا تھا، پھر وہی کچھ ہوا جس کا آیت میں وعدہ کیا گیا تھا۔

قول باری ہے (وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشُّوْكَهِ تَكُونُ لَكُمْ) اور تم چاہتے تھے کہ مکرور گروہ تمہیں ملے) یعنی مسلمان تجارتی قافلے پر کامیابی حاصل کرنا چاہتے تھے اس لیے کہ اس میں مال و اسباب کی فراوانی تھی اور معرکہ آرائی کی کم سے کم گنجائش۔ مسلمانوں کو یہ خیال اس لیے آیا تھا کہ وہ جنگ کی پوری تیاری کر کے نہیں نکلے تھے۔ انہیں یہ خیال بھی نہیں تھا کہ قریش والے ان سے پیچھے آزماؤں کے لیے آدھکیں گے۔

قول باری ہے (وَسِرْبِئِدُ اللَّهِ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ) مگر اللہ کا ارادہ یہ تھا کہ اپنے ارشادات سے حق کو حق کر دکھائے اور کافروں کی جڑ کاٹ دے) اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں سے کافروں کی جڑ کاٹ کر رکھ دینے اور انہیں تہ تیغ کرنے کا جو وعدہ فرمایا تھا اس آیت میں اس وعدے کی تکمیل کی طرف اشارہ ہے۔

فرشتوں کے فریضہ مرد

قول باری ہے (فَأَسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِأَنْفِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُرَدِّفِينَ)

وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ ۚ جَوَابٌ مِّنْ أَسْنِ فَرَمَا
 کہ میں تمھاری مدد کے لیے پے درپے ایک ہزار فرشتے بھیج رہا ہوں۔ یہ بات اللہ نے تمھیں سرت
 اس لیے بتادی کہ تمھیں خوشخبری ہو اور تمھارے دل مطمئن ہو جائیں (یہ تمام باتیں واقعاتی طور پر
 اسی طرح پیش آئیں جس طرح آیت میں بتائی گئی تھیں اور اس طرح یہ باتیں مسلمانوں کے دلوں میں طمانیت
 کا ذریعہ بن گئیں۔

دوران جنگ نیند

قول باری ہے رَاذِ يُغْنِيكُمْ عَنِ النَّعَاسِ أَمْ تَهْتَكُ مِنْهُ ۚ اور وہ وقت جبکہ اللہ نے اپنی طرف
 سے غنودگی کی شکل میں تم پر اطمینان اور بے خوفی کی کیفیت طاری کر دی تھی جب کیل کانٹے سے مسلح
 دشمن کو اپنے باقائل صف آرا دیکھ کر عام حالات میں نیند اڑ جاتی ہے۔ خاص طور پر جبکہ دشمن
 ان سے کئی گنا تھا۔

بارش کے ذریعہ مدد

پھر فرمایا (وَيُنزِلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَ كُوفِيَہ ۚ اور آسمان سے تمھارے
 اوپر پانی برسارے گا تاکہ تمھیں پاک کرے) یعنی جنابت سے پاک کرے اس لیے کہ اسلامی لشکر
 میں کچھ افراد ایسے تھے جنہیں غسل جنابت کی ضرورت تھی۔ جنابت شیطان کی ڈالی ہوئی نجاست
 ہے اس لیے کہ اس کے دوسو سے کی بنا پر یہ صورت پیش آتی ہے۔

قول باری ہے (وَلِيُزِيلَ عَنَّا قُلُوبِكُمْ ۚ اور تاکہ تمھاری ہمت بندھا دے) یعنی مسلمانوں
 کے دلوں میں جو سکون اور اطمینان پیدا ہو گیا تھا اور اللہ کے وعدے پر انھوں نے جس طرح بھروسہ
 کر لیا تھا اس کی بنا پر ان کی ہمت بندھ گئی تھی۔

قول باری ہے (وَيُثَبِّتْ بِهِ الْأَقْدَامَ ۚ اور اس کے ذریعے سے تمھارے قدم جما
 دے) قدم جانے کی بات میں دو احتمال ہیں۔ ایک تو یہ کہ صحت بصیرت، امن و اطمینان اور اللہ
 کے وعدے پر بھروسہ، یہ تمام باتیں قدم جانے کا موجب بن گئیں۔ دوم یہ کہ مسلمانوں کا پڑاؤ جس
 جگہ تھا وہ ریتلی اور نرم جگہ تھی اس میں قدم دھنس جاتے تھے۔ جب بارش ہوئی تو ریت کی تہہ جم گئی
 جس کی بنا پر ان کے قدم سطح زمین پر ٹپکنے لگے۔ تفسیر میں اس بات کی روایت کی گئی ہے۔

قول باری ہے (اِذْ يُودَعُ رَبُّكَ اِلَى الْمَلٰٓئِكَةِ اَنۡتَیۡ مَعۡكُمۡ۔ اور وہ وقت جبکہ تمہارا رب فرشتوں کو اشارہ کر رہا تھا کہ میں تمہارے ساتھ ہوں) یعنی تمہاری مدد کروں گا (خَشِبْتُوۡا الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا۔ تم اہل ایمان کو ثابت قدم رکھو) اس میں دو صورتوں کا احتمال ہے۔ ایک تو فرشتوں کی طرف سے یہ بات مسلمانوں کے دلوں میں ڈال دی گئی اور انہیں آگاہ کر دیا گیا کہ اللہ تعالیٰ عنقریب ان کی مدد کرے گا۔ یہ چیز مسلمانوں کے قدم جھٹے اور کافروں کے قدم اکھڑنے کا سبب بن گئی اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو آگاہ کر دیا تھا کہ اللہ تعالیٰ عنقریب آپ کی اور مسلمانوں کی مدد کرے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اس بات کی اطلاع مسلمانوں کو ثابت قدم رہنے کی دعوت اور پیکار بن گئی۔

وَمَا دَمِیۡتَ اِذۡ رَمِیۡتَ کَا مَفۡهُومٍ

پھر فرمایا (وَمَا دَمِیۡتَ اِذۡ رَمِیۡتَ وَلٰكِنۡ اَللّٰهُ رَحِیۡمٌ) اور تم نے نہیں پھینکا جب پھینکا بلکہ اللہ نے پھینکا (یہ بات اس طرح ہوئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مٹھی مٹی لے کر کافروں کے چہروں کی طرف پھینکا دی اور کافروں کے قدم اکھڑ گئے۔ ایک بھی کافر ایسا نہیں بچا جس کی آنکھوں میں اس مٹی کا کچھ حصہ نہ پڑا ہو۔ اس میں اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ مٹی ان کافروں کے چہروں اور ان کی آنکھوں تک پہنچا دی تھی۔ اس لیے کہ کسی مخلوق کی یہ طاقت نہیں تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جس جگہ کھڑے تھے وہاں سے یہ مٹی ان کافروں کی آنکھوں تک پہنچا سکے۔ یہ تمام باتیں آپ کی نبوت کی صداقت کی نشانیاں تھیں۔ میزان واقعات کا ہو بہو اسی طرح وقوع پذیر ہوتا جس طرح آپ نے اطلاع دی تھی، نبوت کی نشانی تھی۔ ظن و تخمین اور اٹکل کی بنا پر بتائی ہوئی باتیں اس طرح وقوع پذیر نہیں ہو سکتیں۔ اسی طرح یہ بات بھی آپ کی نبوت کی نشانی تھی کہ بارش کی وجہ سے ریت کی تہ جم گئی اور اس پر مسلمانوں کے قدم جم گئے اور پھر مسلمان کافروں پر قہر الہی بن کر ٹوٹ پڑے۔ اس لیے کہ روایت میں ہے کہ کافروں کا جس جگہ پڑاؤ تھا وہ جگہ بارش کی وجہ سے کچھ ٹپ بن گئی اور ان کے لیے اس پر چلنا پھرنا مشکل ہو گیا۔ ایک نشانی یہ بھی تھی کہ مسلمانوں کو کافروں کے لشکر کا سامنا کرنا پسند نہیں تھا لیکن اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کے دلوں میں طمانینت کی کیفیت پیدا کر دی گئی۔ پھر یہ بھی ایک نشانی تھی کہ ان پر ایسے موقع پر غنودگی طاری کر دی گئی جب گھبراہٹ کی وجہ سے آنکھوں سے نیندا اڑ جاتی ہے۔ ایک اور نشانی یہ تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کافروں پر ایک مٹھی مٹی پھینکی تھی جس کی وجہ سے ان کے قدم اکھڑ گئے تھے اور انہیں شکست کا سامنا کرنا پڑا تھا۔

دشمن کی طرف جانے والے لشکر سے فرار کا بیان

قول باری ہے (وَمَنْ يُؤَلَّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا
 إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَا دُوهُ جَهَنَّمَ) جس نے ایسے موقع پر پلٹ پھری۔
 — الا یہ کہ جنگی چال کے طور پر ایسا کرے یا کسی دوسری فوج سے جاننے کے لیے — تو وہ اللہ کے
 غضب میں گھر جائے گا اور اس کا ٹھکانہ جہنم ہوگا) ابو نضرہ نے حضرت ابو سعیدؓ سے روایت کی ہے
 کہ یہ بات معرکہ بدر کے لیے کہی گئی تھی۔ ابو نضرہ کہتے ہیں کہ اگر اس دن مسلمان کسی دوسری فوج سے
 جا ملتے تو وہ مشرکین کی فوج کے سوا اور کوئی فوج نہ ہوتی اس لیے کہ ان مسلمانوں کے سوا اس دن مسلمانوں
 کا کوئی اور جتھا نہیں تھا۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ابو نضرہ کی یہ بات درست نہیں ہے اس لیے کہ مدینہ
 کے اندر انصار کے بہت سے لوگ موجود تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں اسلامی لشکر کے ساتھ
 چلنے کا حکم نہیں دیا تھا اور خود یہ لوگ جنگ کے امکان کے بارے میں سوچ نہیں رہے تھے۔
 ان کا خیال تھا کہ بس تجارتی قافلے سے مد پھیر ہوگی اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان ہی لوگوں کے
 ساتھ نکل کھڑے ہوئے جو آپ کے ساتھ چل پڑے تھے۔ اس لیے ابو نضرہ کا یہ قول غلط ہے کہ اس
 دن بدر کے میدان میں موجود مسلمانوں کے سوا اور کہیں مسلمان نہیں تھے۔ نیز یہ کہ اگر مسلمان کسی فوج کے
 ساتھ جا ملتے تو وہ مشرکین کی فوج ہوتی۔

ایک قول یہ ہے کہ اس دن مسلمانوں کے لیے کسی اور فوج کے ساتھ جا ملنا جائز ہی نہیں تھا
 اس لیے کہ مسلمان حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت
 چھوڑ کر کسی اور کی معیت اختیار کر لینا جائز نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ
 وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنِ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يُعِيبُوا بِأَنفُسِهِمْ
 عَن نَّفْسِهِ) مدینے کے باشندوں اور گرد و نواح کے بدویوں کو یہ ہرگز زبیا نہ تھا کہ اللہ کے رسولؐ

کو چھوڑ کر گھر بیٹھ رہتے اور اس کی طرف سے بے پروا ہو کر اپنے اپنے نفس کی فکر میں لگ جاتے) اس لیے مسلمانوں کے واسطے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ساتھ چھوڑ کر واپس ہو جانا اور آپ کو تنہا چھوڑ جانا جائز ہی نہیں تھا اگرچہ اللہ تعالیٰ نے آپ کی مدد اور لوگوں سے آپ کی حفاظت کی ذمہ داری خود اٹھائی تھی چنانچہ ارشاد باری ہے **وَإِنَّ اللَّهَ لَيُعَصِّمُكَ مِنَ النَّاسِ**۔ اللہ تعالیٰ آپ کو لوگوں سے محفوظ رکھے گا (حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ساتھ دینا مسلمانوں پر فرض تھا خواہ دشمنوں کی تعداد زیادہ ہوتی یا کم۔

نیز آیت زیر بحث میں **وَإِذْ لَفِطْنَةً** کا اس دن مصداق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس تھی اس لیے جو شخص اس دن میدان کارزار سے کنارہ کشی کرتا تو اس کی یہ کنارہ کشی اس صورت میں جائز ہوتی جب وہ کسی فتنہ یعنی پشت پناہ سے بچنے کا ارادہ کرتا اور ظاہر ہے کہ اس دن اس لفظ کا مصداق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کے سوا اور کوئی نہیں تھا۔ آپ ہی مسلمانوں کے لیے فتنہ یعنی پشت پناہ تھے۔ اس کی مزید وضاحت اس روایت سے ہوتی ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کا بیان ہے کہ میں ایک فوجی دستے میں شامل تھا۔ کچھ لوگ میدان کارزار سے پیچھے ہٹے اور مدینہ کی طرف واپس ہو گئے، میں بھی ان لوگوں میں شامل تھا۔ ہم نے سوچا کہ میدان سے بھاگ کر ہم کو فرار ہونے والے بن گئے اور آیت میں مذکورہ وعید کے سنوارا ہو گئے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں تسلی دیتے ہوئے فرمایا کہ تم فرار ہونے والے قرار نہیں پاتے۔ میں تمہارے لیے فتنہ یعنی پشت پناہ ہوں۔ یعنی تم لوگ بھاگ کر میری طرف آئے ہو اس لیے آیت میں مذکورہ وعید کے مستحق نہیں بنو گے۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ جو شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دور ہوتا جب وہ کفار کے مقابلے سے ہٹ آتا تو اس کے لیے فتنہ کی طرف پلٹ آنا جائز ہو جاتا اس لیے کہ ایسی حالت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس اس کے لیے فتنہ بن جاتی۔ لیکن جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم خود مسلمانوں کے ساتھ جنگ میں شریک ہوتے تو اس صورت میں آپ کی ذات کے سوا مسلمانوں کے لیے کوئی اور فتنہ نہ ہوتا جس کی طرف ان کے لیے ہٹ آنا جائز ہوتا۔ ایسی صورت میں پھر کسی مسلمان کے لیے میدان کارزار سے ہٹنا جائز نہیں ہو سکتا۔

قول باری (وَمَنْ يُؤَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُورًا) کے متعلق حسن کا قول ہے کہ اس میں اہل بدر پر سختی کی گئی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے **إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مَعَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَيْنِ إِنَّمَا اسْتَزَلُّهُمَا الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا**۔ تم میں سے جو لوگ پیٹھ پھیر گئے تھے ان کی لغزش کا سبب یہ تھا کہ ان کی بعض کمزوریوں کی وجہ سے شیطان نے ان کے قدم ڈگمگادیے تھے ایسا

اس لیے کہا گیا کہ یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ساتھ چھوڑ کر بھاگ گئے تھے۔ معرکہ حنین کے دن بھی مسلمانوں سے یہی لغزش ہوئی تھی اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (وَلْيَوْمَ مُحْضَيْنِ إِذْ أَحْبَبْتَ كَثُرَتْ كُفْرُكُمْ فَلَمْ يُعْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَصَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَكَلْتُم مَّدْيَنَ). ابھی غزوہ حنین کے روز (تم اس کی دستگیری کی شان دیکھ چکے ہو) اس روز تمہیں اپنی کثرت تعداد کا غرہ تھا مگر وہ تمہارے کچھ کام نہ آئی اور زمین اپنی وسعت کے باوجود تم پر تنگ ہو گئی اور تم پیٹھ پھیر کر بھاگ نکلے) کے فریعوں پر عتاب فرمایا۔

جنگ فرار کے اصول

مسلمانوں کے میدان کارزار چھوڑ کر بھاگنے کے عدم جواز کا یہ حکم اس لیے تھا کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم بنفس نفیس ان کے ساتھ ہوتے تھے۔ خواہ دشمن کی تعداد تھوڑی ہوتی یا زیادہ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس صورت میں ان کے لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ نہیں رکھا۔ اللہ تعالیٰ نے ایک اور آیت میں ارشاد فرمایا: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ هَاجِرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يُغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يُغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا۔ اے نبی! مومنوں کو جنگ پر ابھارو۔ اگر تم میں سے بیس آدمی صابر ہوں تو وہ دو سو پر غالب آئیں گے اور اگر سو آدمی ایسے ہوں تو منکرین حق میں سے ہزار آدمیوں پر بھاری رہیں گے) یہ حکم — وَاللَّهُ أَعْلَمُ — اس صورت کے لیے تھا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے ساتھ موجود نہ ہوتے۔ اس صورت میں بیس آدمیوں پر دو سو کے مقابلہ میں ڈٹ جانا ضروری ہوتا اور انہیں پیچھے ہٹنے کی اجازت نہ ہوتی۔ جب دشمنوں کی تعداد اس سے زیادہ ہوتی تو ان کے لیے میدان کارزار چھوڑ کر مسلمانوں کے کسی گروہ کی طرف پلٹ آنا جائز ہوتا جس کی مدد کے کو پھر دوبارہ میدان کارزار گرم کرتے۔ پھر یہ حکم اس قول باری کے ذریعے منسوخ ہو گیا۔ (الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يُغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يُغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ۔ اچھا! اب اللہ نے تمہارا بوجھ ہلکا کیا اور اسے معلوم ہوا کہ ابھی تم میں کمزوری ہے۔ پس اگر تم میں سے سو آدمی صابر ہوں تو وہ دو سو پر اور ہزار آدمی ایسے ہوں تو وہ دو ہزار پر اللہ کے حکم سے غالب آئیں گے)

حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ مسلمانوں پر یہ فرض تھا کہ ان کا ایک آدمی دس کے

مقابلہ سے بھی نہ بھاگے۔ پھر یہ بوجھ بٹکا ہو گیا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (الْأَلَّتْ حَقْفَ اللَّهِ عَنْكُمْ) تا آخر آیت۔ مسلمانوں پر یہ فرض کر دیا گیا کہ ان کے ایک سو آدمی دوسو کے مقابلہ سے نہ بھاگیں۔ حضرت ابن عباس کا قول ہے کہ اگر ایک شخص دو کے مقابلے سے بھاگے گا تو وہ فرار ہونے والا کہلائے گا لیکن اگر وہ تین کے مقابلہ سے بھاگے گا تو اسے فرار ہونے والا نہیں گے۔

ابن عباس کا قول

ابو بکر جصاص حضرت ابن عباس کے قول کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جو شخص دو کے مقابلہ سے بھاگے گا وہ اس زحف یعنی لشکر سے فرار ہونے والا کہلائے گا جو آیت میں مراد ہے آیت میں ایک مسلمان پر دو کافروں کے مقابلہ میں طٹ جانا واجب کر دیا گیا ہے۔ اگر کافروں کی تعداد دو سے زائد ہو تو اس صورت میں اس ایک مسلمان کے لیے میدان سے ہٹ کر مسلمانوں کے کسی ایسے گروہ کی طرف پلٹ آنا جائز ہو گا جو میدان کا زراد گرم کرنے کے لیے اس کی مدد کر سکتا ہو لیکن یہ ایک مسلمان اگر مسلمانوں کے کسی ایسے گروہ کی طرف پلٹ جانے کی نیت سے میدان کا زراد چھوڑے گا۔ جو اس کی مدد کے لیے آمادہ نہ ہو تو اس صورت میں فرار ہونے والا یہ شخص اس وعید کا مستحق قرار پائے گا جس کا ذکر اس آیت میں ہے (وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ) تا آخر آیت۔ اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اِنَّا فَتَنَهُ كُلَّ مَسْلُوٍ) میں ہر مسلمان کے لیے پشت پتا ہوں۔ حضرت عمرؓ کو جب یہ اطلاع ملی کہ ابو عبید بن مسعود نے جنگ کے دن لڑائی جاری رکھی اور جان جو کھوں میں ڈال کر لڑتے رہے یہاں تک کہ شہید ہو گئے لیکن پسپا نہیں ہوئے تو آپ نے فرمایا اللہ تعالیٰ ابو عبید پر رحم فرمائے! اگر وہ میدان جنگ سے ہٹ کر میری طرف پلٹ آتے تو میں ان کے لیے فٹہ بن جاتا۔ پھر جب ابو عبید کے رفقاء میدان چھوڑ کر حضرت عمرؓ کے پاس پہنچ گئے تو آپ نے ان سے فرمایا کہ میں تمہارے لیے فٹہ ہوں۔ آپ نے میدان چھوڑنے کی بنا پر ان پر کوئی سختی نہیں کی۔ ہمارے نزدیک یہ حکم اس وقت تک ثابت رہے گا جب تک مسلمانوں کے لشکر کی تعداد بارہ ہزار تک نہ پہنچ جائے۔

پسپائی بطور جنگی چال

اگر بارہ ہزار سے تعداد کم ہو تو ان کے لیے اپنے سے دو چند دشمن کے مقابلہ سے پسپا ہونے کی

صرف دو صورتیں جائز ہوں گی ایک تو جنگی چال کے طور پر پسپائی اختیار کرنا درست ہوگا، اس کی صورت یہ ہوگی کہ دشمن کو چمکے دینے کی خاطر اپنی جگہ سے ہٹ کر کسی اور جگہ چلے جائیں مثلاً تنگ جگہ سے نکل کر کشادہ جگہ میں آجائیں یا اس کے برعکس صورت اختیار کریں یا دشمن کی گھات پھیب کر بیٹھ جائیں یا کوئی صورت جس میں جنگ سے منہ پھیر کر کھانا نہ پایا جاتا ہو۔ جو ان کی دوسری صورت یہ ہے کہ دشمن کے سامنے سے پسپائی اختیار کر کے مسلمانوں کے کسی اور فوج یا گروہ سے جا ملیں اور ان کے ساتھ مل کر دوبارہ میدان کارزار گرم کریں۔ لیکن جب مسلمانوں کے لشکر کی تعداد بارہ ہزار ہو جائے تو امام محمد بن الحسن کے قول کے مطابق ان کے لیے کسی بھی صورت میں پسپائی اختیار کرنا جائز نہیں ہوگا خواہ دشمن کی تعداد کتنی زیادہ کیوں نہ ہو۔ امام محمد نے اس مسئلے میں ہمارے اصحاب کے درمیان کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا ہے۔

بہترین شکر

انہوں نے اس مسئلے میں ابن شہاب زہری کی روایت سے استدلال کیا ہے جسے انہوں نے عبید اللہ بن عبد اللہ سے نقل کیا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (خیروا لصحاب اربعۃ و خیرا للسرا یا اربع مائتہ و خیرا لجویوش اربعۃ آلاف و لئن یوتی اثنا عشر الفاً من قلة و لئن یغلب بہترین رفاقت وہ ہے جس میں چار افراد شامل ہوں، بہترین فوجی دستہ وہ ہے جس میں چار سو کی نفری ہو اور بہترین لشکر وہ ہے جس میں چار ہزار کی نفری ہو۔ بارہ ہزار نفری پر مشتمل فوج قلت تعداد کی بنا پر شکست نہیں کھا سکتی اور کبھی مغلوب نہیں ہو سکتی) بعض طرق میں ہے (ما غلب قوم ینیعثون اثنی عشر الفاً اذا اجتمعت کلمتہم) وہ قوم کبھی مغلوب نہیں ہو سکتی جو بارہ ہزار نفری پر مشتمل فوج کھڑی کرے بشرطیکہ اس فوج میں مکمل اتحاد ہو۔ طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ امام مالک سے کسی نے سوال کیا کہ آیا ہمارے لیے ایسے لوگوں کے مقابلہ سے پیچھے ہٹ آنے کی گنجائش ہے جو اللہ کے احکام کو چھوڑ کر اپنے احکام کے مطابق فیصلے کرتے ہوں؟ انہوں نے اس کے جواب میں فرمایا: اگر تمہارے ساتھ تمہاری طرح بارہ ہزار کی نفری ہو تو پھر تمہارے لیے پیچھے ہٹنے کی گنجائش نہیں۔ اگر یہ تعداد نہ ہو تو پھر تمہارے لیے پیچھے ہٹ آنے کی گنجائش ہے۔ امام مالک سے یہ سوال عبید اللہ بن عمر بن عبد العزیز بن عبد اللہ بن عمر نے کیا تھا۔ یہ مسلک امام محمد کے ذکر کردہ مسلک سے مطابقت رکھتا ہے۔ بارہ ہزار نفری کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم

سے جو روایت منقول ہے وہ اس مسئلے کی بنیاد ہے۔ اگر مشرکین کی تعداد زیادہ بھی ہو تو بھی بارہ ہزار نفری کو ان کے مقابلہ سے پسپا ہونے کی اجازت نہیں ہے۔ خواہ مشرکین ان سے کئی گنا زیادہ کیوں نہ ہوں۔ اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق اس صورت میں پسپائی اختیار کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ البتہ اس صورت میں ان پر جو چیز واجب کی گئی ہے وہ ان کا اتحاد اور ان کی یک جہتی ہے۔

فتنہ کا مفہوم

قول باری ہے (وَاتَّقُوا فِتْنَةً لِّأَنَّكُمْ الَّذِينَ تَطَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً۔ اور پھر اس فتنے سے جس کی شامت مخصوص طور پر صرف ان ہی لوگوں تک محدود ہے گی جنہوں نے تم میں سے گناہ کیا ہو) الفتنۃ کی تفسیر میں کئی اقوال منقول ہیں۔ حضرت عبداللہ سے مروی ہے کہ اس کے معنی وہی ہیں جو اس آیت (إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ۔ تمہارے اموال اور تمہاری اولاد آزمائش ہیں) میں موجود لفظ فتنہ کے ہیں۔ حسن کا قول ہے کہ فتنہ دجال اور آفت کو کہتے ہیں۔ ایک قول ہے کہ اس سے مراد عذاب ہے۔ ایک قول کے مطابق یہ اس شادمانی کا نام ہے جس کے تحت لوگ گمراہ ہو کر ظلم ڈھلنے پر اتر آتے ہیں۔ حضرت ابن عباس سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کو یہ حکم دیا ہے کہ وہ اپنے اندر کسی منکر اور خلاف شریعت کام کو جگہ نہ دیں ورنہ اللہ تعالیٰ ان پر ایسا عذاب نازل کرے گا جس کی لپیٹ میں تمام لوگ آجائیں گے۔ ان ہی معنوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ سے کسی نے سوال کیا کیا ہم ہلاک کر دیے جائیں گے جبکہ ہمارے درمیان صالحین بھی ہوں گے؟ آپ نے جواب میں فرمایا: ”ہاں! جب براہی کی کثرت ہو جائے گی“ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی مروی ہے کہ جب کسی قوم کے اندر معاصی کا ارتکاب کیا جا رہا ہو اور ارتکاب کرنے والوں کی اکثریت ہو لیکن وہ ان معاصی کو نہ روکیں تو اللہ تعالیٰ ان پر ایسا سخت عذاب نازل کرے گا جو اپنی لپیٹ میں سب کو لے لے گا، اللہ تعالیٰ نے ہمیں اس آیت کے ذریعے اس عذاب سے ڈرایا ہے جو اپنی لپیٹ میں نافرمانوں اور فرما نہ داروں سب کو لے لے گا۔ اگر فرمانبرداران معاصی کے آگے بند نہیں بننا چاہتے ہیں۔ ایک قول ہے کہ فتنہ اس لحاظ سے عام ہوگا کہ جو شحالی و شادمانی اور اس کے تحت پیدا ہونے والی برائیاں جب کسی معاشرہ کو اپنے پنجے میں جکڑ لیں گی تو اس کا نقصان ہر شخص کو لاحق ہوگا اور ہر فرد اس سے متاثر ہوگا۔

قوم کو پختہ کی موجودگی میں عذاب الہی نہیں ہوتا

قول باری ہے (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ كَسْتَفِزُّونَ)۔ اس وقت تو اللہ ان پر عذاب نازل کرتے والا نہیں تھا جب کہ تو ان کے درمیان موجود تھا اور نہ یہ اللہ کا قاعدہ ہے کہ لوگ استغفار کر رہے ہوں اور وہ ان کو عذاب دے (یعنی اللہ تعالیٰ انہیں ایسا عذاب دیتے والا نہیں تھا جو ان کی بڑھکارت کر رکھ دیتا۔ جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے درمیان موجود ہوتے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو رحمتہ للعالمین بنا کر بھیجا تھا، اس لیے آپ کے ہوتے ہوئے انہیں عذاب نہیں دیا جائے گا جب آپ ان کے یعنی اہل مکہ کے درمیان سے نکل جائیں گے تو یہ لوگ عذاب کے مستحق قرار پائیں گے۔ اللہ کی دی ہوئی نعمت ان سے سلب کر لی جائے گی اور سب کے سب اللہ کے عذاب کی پیٹ میں آجائیں گے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ پہلی امتیں جب عذاب الہی کی زد میں آکر مٹ جانے کے مرحلے پر پہنچ جائیں تو اللہ تعالیٰ اپنے نبیوں کو ان کے درمیان سے نکل جانے کا حکم دے دیتا۔ حضرت لوط، حضرت صالح اور حضرت شعیب علیہم السلام کی قوموں کے ساتھ یہی کچھ ہوا۔ قول باری (وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ كَسْتَفِزُّونَ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم مکہ سے ہجرت کر گئے تو مسلمانوں کی ایک چھوٹی سی تعداد وہاں رہ گئی۔ مجاہد قتادہ اور سدی کا قول ہے کہ اگر یہ لوگ استغفار کرتے تو اللہ انہیں عذاب نہ دیتا۔ قول باری ہے (وَمَا لَهُمْ إِلَّا لِيَعَذِّبَهُمُ اللَّهُ وَهُمْ كَصِدْقَانِ مِنَ السَّجْدِ الْحَرَامِ لَكِنِ اب كَيْلِ نَدْوَهُ ان پر عذاب نازل کرے جبکہ وہ مسجد حرام کا راستہ روک رہے ہیں) یہ عذاب اس عذاب سے مختلف ہے جس کا ذکر پہلی آیت میں ہوا ہے اس لیے کہ یہ آخرت کا عذاب ہے اور پہلا عذاب دنیا میں ملنے والا عذاب ہے جس سے ان کی جبر عکسٹ کر رہ جاتی۔

قول باری ہے (وَمَا كَانُوا اَوْلِيَاءَ كَالْحَالِكِ وَهُ اس مسجد کے جائز متولی نہیں ہیں) اس کی تفسیر میں دو قول ہیں۔ جس کے قول کے مطابق ان مشرکین کا یہ دعویٰ تھا کہ ہم مسجد حرام کے متولی ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے اس دعوے کی تردید کر دی۔ دوسرا قول یہ ہے کہ مشرکین مسجد حرام کے متولی نہیں ہیں بلکہ اس کے جائز متولی وہ لوگ ہیں جو تقویٰ اور پرہیزگاری کے وصف سے متصف ہیں۔ اگر اس سے مسجد حرام کے متولی مراد ہیں تو اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ انہیں مسجد حرام میں داخل ہونے اور اسے آباد کرنے سے روک دیا گیا ہے۔

احترام مساجد اہل ایمان کا کام ہے

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْبُدُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ مَشْرِكِينَ كَوَاللَّهِ
کی مسجدیں آباد کرنے کی اجازت نہیں ہے)

قول باری ہے (وَمَا كَانَ صَلَاةُ تُبَعِّدُ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مَكَاةً وَنَصْدِيَّةً - بیت اللہ کے پاس
ان کی نماز کیا ہوتی ہے بس سٹیاں بجاتے اور تالییاں پیٹتے ہیں) مکاء سٹیاں بجانے کو کہتے ہیں اور
تالییاں پیٹنے کو۔ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت عطاء بن یسافؓ، قتادہ اور سدی سے
یہی مروی ہے۔ سعید بن جبیر سے منقول ہے کہ تصدیہ کے معنی ہیں بیت اللہ میں داخل ہونے سے
لوگوں کو ان کا روکنا، مکاء اور تصدیہ کو صلاۃ کا نام دیا گیا اس لیے کہ مشرکین دعا اور تسبیح کی بجائے
سٹیاں بجا کرتے تھے اور تالییاں پیٹتے تھے۔ ایک قول ہے کہ وہ اپنی نمازوں میں یہ حرکتیں کرتے تھے

جنگ کا مقصود غلبہ دین ہے

قول باری ہے (وَمَا تَكُونُ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الْمُدِينُ كَلِمَةً لِلَّهِ -
اے ایمان لانے والو! ان کافروں سے جنگ کرو۔ یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین پورے کا پورا
اللہ کے لیے ہو جائے) حضرت ابن عباسؓ اور حسن کا قول ہے کہ شرک باقی نہ رہے۔ محمد بن اسحاق کا قول
ہے کہ ان سے جنگ کرو یہاں تک کہ کسی مومن کو اس کے دین سے ہٹانے کا عمل باقی نہ رہے۔ اس مقام
پر فتنہ سے کفر مراد لینا بھی درست ہے اور مکرشی و فساد مراد لینا بھی جائز ہے اس لیے کہ کفر کو اس کے
اندر پائے جانے والے فساد کی بنا پر فتنہ کا نام دیا گیا ہے۔ اس لیے آیت کفار، مکشوں اور فساد چجانے
دلوں کے خلاف قتال کے حکم کو منضم ہوگی۔ آیت بغاوت پر آمادہ گروہ کے خلاف جنگی کارروائی کے
وجوب پر بھی دلالت کرتی ہے۔ قول باری (وَيَكُونَ الْمُدِينُ كَلِمَةً لِلَّهِ) تمام اقسام کے کافروں کے
خلاف جنگ کرنے کے وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ اس حکم سے صرف وہ لوگ خارج ہوں گے جن کی
کتاب و سنت کے ذریعہ تخصیص کر دی گئی ہے۔ یہ اہل کتاب اور مجوس ہیں ان سے جزیہ لے کر اپنے مذہب
پر برقرار رہنے دیا گیا ہے۔ اس آیت سے وہ لوگ استدلال کرتے ہیں جو اہل کتاب اور مجوسیوں کے
سوا باقی ماندہ کافروں کو ذمی بنا کر ان کے مذہب پر برقرار رکھنے کے قائل نہیں ہیں۔ اہل کتاب اور مجوسیوں
کو جزیہ لے کر ان کے مذہب پر برقرار رکھنے کے جواز پر دلالت موجود ہے۔

غنیم کی تقسیم کا بیان

قول باری ہے (وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ نَّكَاتٍ لِلَّهِ مِثْلَهُ وَاللَّسُّ سَوِيٌّ
وَلَيْدِي الْقُدْرِي وَالْيَتْمَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ۔ اور تمہیں معلوم ہو کہ جو کچھ مال غنیمت
تم نے حاصل کیا ہے اس کا پانچواں حصہ اللہ اور اس کے رسول اور رشتہ داروں اور یتیموں اور مسکینوں
اور مسافروں کے لیے ہے) اللہ تعالیٰ نے ایک اور آیت میں فرمایا (فَكُلُوا مِنْهَا غَنِمَتُمْ مَقْلًا
طَيِّبًا۔ پس جو کچھ مال تم نے حاصل کیا ہے اسے کھاؤ کہ وہ حلال اور پاک ہے) حضرت ابن عباسؓ اور
مجاہد سے مروی ہے کہ یہ آیت قول باری (قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ) کی تائید ہے۔ اس لیے
کہ پہلے یہ بات تھی کہ جنگ میں مسلمانوں کے ہاتھ جو کچھ آتا حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس میں سے جسے جتنا
چاہتے دے دیتے۔ اس مال میں کسی کا حق نہ ہوتا صرف اس شخص کا حق ہوتا جسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم
حقدار بنا دیتے۔ یہ صورت معرکہ بدر کے موقع پر پیش آئی تھی۔

ہم نے گزشتہ اوراق میں حضرت سعد کا واقعہ بیان کر دیا ہے۔ انھیں ایک تلوار ملی تھی انھوں نے
بدر کے دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ تلوار بطور ہبہ مانگی تھی لیکن آپ نے اسے یہ کہہ کر صاف
جواب دے دیا کہ یہ تلوار نہ تو میری ملکیت ہے نہ تمہاری۔ پھر جب (قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ)
کا نزول ہوا تو آپ نے حضرت سعد کو طلب کر کے فرمایا کہ تم نے مجھ سے یہ تلوار مانگی تھی۔ اس وقت
یہ تلوار نہ میری ملکیت تھی نہ تمہاری۔ اب اللہ تعالیٰ نے اسے میری ملکیت میں دے دیا ہے اور میں اسے
تمہیں دیتا ہوں۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے جسے ہمیں عبد الباقی بن قانع نے بیان کیا ہے، انھیں
بشر بن موثی نے، انھیں عبد اللہ بن صالح نے، انھیں ابوالاحوص نے اعش سے، انھوں نے ابوصالح
سے، انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ تم سے پہلے کالے سروں والی کسی
قوم کے لیے مال غنیمت حلال نہیں کیا گیا تھا، جب کوئی شیئی اور اس کے رفقہ مال غنیمت حاصل کرتے

تو وہ اسے ایک جگہ جمع کر دیتے، پھر آسمان سے ایک آگ اترتی اور اسے کھا جاتی۔ پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (كُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ وَهُوَ كَرِيمٌ لَّيْسَ لَكُم مِّنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ بِشَيْءٍ مِّنْهُ لِيُحْسِنَ وَجْهَ الْمُؤْمِنِينَ لَقَدْ لَعَنَّ الَّذِينَ أَتَوْا مُدَّيْنًا فَرَسُوا شَدِيدًا فَظَلَمُوا بِمَقْعَدِمْ رَبِّهِمْ وَقَالُوا لَوْلَا جَاءَنَا السَّمُومُ غَدًا لَّذَلْنَا خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمُ الْمُكَذِّبِينَ كَذِبًا أُولَئِكَ هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَأُولَئِكَ هُمُ السَّامِعُونَ لِلْكَافِرِينَ لَئِن سَأَلْتَهُمْ لَنَقُولَنَّ لَكَ وَمَا كُنَّا بِمُخْلِطِينَ فِيهَا وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُيبًا) اگر اللہ کا نوشتہ پہلے نہ لکھا جاسچکا ہوتا تو جو کچھ تم نے کیا ہے اس کی پاداش میں تم کو بڑی سزا دی جاتی، پس جو کچھ تم نے مال حاصل کیا ہے اسے کھاؤ کہ وہ حلال اور پاک ہے)

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں احمد بن حنبل نے، انھیں ابو یوسف نے، انھیں عکرمہ بن عمار نے، انھیں سماک الحنفی نے، انھیں حضرت ابن عباس نے، انھیں حضرت عمر نے کہ جب بدر کا معرکہ پیش آیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کافروں کے قیدیوں سے فدیہ لے کر انھیں چھوڑ دیا تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (مَا كَانَ لِشَيْءٍ أَن يَكُونَ لَكَ آسَدًا حَتَّى يَتَخَفَى فِي الْأَرْضِ - کسی نبی کے لیے یہ زیبا نہیں ہے کہ اس کے پاس قیدی ہوں جب تک کہ وہ زمین میں قیدیوں کو اچھی طرح کھیل نہ دے) تا قول باری (لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ) یعنی فدیہ کی رقم۔ اس کے بعد مسلمانوں کے لیے غنائم کی حلت ہو گئی۔ ان دونوں روایتوں میں یہ بتایا گیا ہے کہ غنائم کی حلت بدر کی جنگ کے بعد ہوئی ہے۔ اور حلت کا یہ حکم قول باری (قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ) پر مرتب ہے نیز یہ کہ اس کی تقسیم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صوابدید پر چھوڑ دی گئی تھی۔ آیت (قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ) پہلی آیت ہے جس میں غنائم کی اباحت کا حکم دیا گیا تھا، اسی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار دیا گیا تھا کہ آپ جسے چاہیں اس میں سے دے دیں اس کے بعد یہ آیت نازل ہوئی (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ) نیز یہ آیت نازل ہوئی (كُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ) اس میں قیدیوں سے لیے جانے والے فدیہ کا ذکر ہے۔ یہ واقعہ قول باری (قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ) کے نزول کے بعد پیش آیا تھا۔

فدیہ والی آیت میں مسلمانوں کے اس عمل پر جس میں مالِ پیسیدگی کا اظہار کیا گیا ہے اس کی وجہ یہ تھی کہ انھوں نے ان قیدیوں کو قتل کر دینے کی بجائے شروع ہی سے ان سے فدیہ لے لیا تھا۔ اس آیت میں یہ دلالت موجود نہیں ہے کہ غنائم کی اس وقت تک حلت نہیں ہوئی تھی جس میں تقسیم کا معاملہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا تھا۔ اس لیے کہ ممکن ہے کہ غنائم کی حلت تو ہو گئی ہو لیکن فدیہ کی حمانعت رہی ہو، امام ابو حنیفہ کا بھی یہی قول ہے کہ مشرکین کے قیدیوں سے فدیہ لے کر انھیں چھوڑ دینا جائز نہیں ہے۔

معرکہ بدر میں حصہ لینے والی فوج مالِ غنیمت کو آپس میں تقسیم کر لینے کی مستحق قرار نہیں دی گئی تھی۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مالِ غنیمت سے پانچواں حصہ الگ نہیں کیا تھا اور سوار اور پیادہ سپاہیوں کے حصوں کی نشاندہی نہیں کی تھی۔ یہاں تک کہ قول باری (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّذِي هُوَ مِنَ الْغَنِمَةِ خُمْسًا) کا نزول ہو گیا۔ آپ نے اس آیت کی بنیاد پر غنائم کے پانچ حصے کر کے چار حصے جنگ میں حصہ لینے والوں کے درمیان تقسیم کر دیے اور پانچواں حصہ آیت میں مذکورہ دونوں کے لیے مخصوص کر دیا۔ اس آیت کے ذریعے اس اختیار کو منسوخ کر دیا گیا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل تھا کہ آپ جسے چاہتے غنائم میں سے نفل کے طور پر دے دیتے۔

البتہ وہ صورت پھر بھی باقی رہی جس کے تحت مالِ غنیمت محفوظ کر لینے سے قبل آپ نفل کے طور پر جسے چاہتے اس میں سے کچھ دے دیتے۔ مثلاً یہ اعلان کر دیتے کہ جسے کوئی چیز ہاتھ لگے وہ اس کی ہوگی یا جس شخص نے کسی دشمن کو قتل کر دیا اسے اس کا سامان مل جائے گا۔ اس لیے کہ آیت (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ) کا حکم اس صورت کو شامل نہیں ہوا کیونکہ اس صورت میں حاصل ہونے والی چیز صرف اس شخص کے لیے غنیمت بنی تھی جس کے ہاتھ یہ لگی تھی یا جس نے اس کے مالک کو قتل کر دیا تھا۔ مالِ غنیمت محفوظ کر لینے کے بعد بطور نفل کسی کو کچھ دینے کے مسئلے میں اہل علم کے مابین اختلاف رائے ہے۔

اس مسئلے میں اختلاف کا ذکر

ہمارے اصحاب اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ مالِ غنیمت محفوظ ہو جانے کے بعد کوئی نفل نہیں یعنی پھر کسی کو بھی اس کے حق سے زائد نہیں دیا جائے گا۔ نفل کی صورت صرف یہ ہے کہ پہلے سے یہ اعلان کر دیا جائے کہ جو شخص دشمن کے کسی آدمی کو قتل کرے گا اسے اس کا سامان مل جائے گا یا جس شخص کے ہاتھ کوئی چیز اٹے گی وہ اس کی ہوگی۔ اور زاعمی کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق کار میں ہمارے لیے بہترین نمونہ موجود ہے۔ آپ ابتداء میں چوتھائی حصہ دیتے تھے اور واپسی پر تیسرا حصہ دیتے تھے۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ مالِ غنیمت محفوظ ہو جانے کے بعد بھی امام یا سپہ سالار کے لیے اپنی صوابدید کے مطابق بطور نفل دینا جائز ہے۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ مالِ غنیمت جمع کرنے سے پہلے کسی کو بطور نفل کچھ دینے کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ مثلاً امام یہ اعلان کر دے کہ جو شخص دشمن کے کسی آدمی کو قتل کر دے گا اسے اس کا سامان مل جائے گا یا یہ کہہ دے کہ جو چیز کسی کے ہاتھ آجائے گی وہ اس کی ہو جائے گی۔ حبیب بن مسلمہ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتداء میں چوتھائی حصہ نفل کے طور پر دیا تھا اور واپسی پر خمس نکالنے کے بعد تیسرا حصہ دیا تھا۔ ابتداء میں نفل کے طور پر دینے سے متعلق ہم نے فقہاء کے اتفاق کا ذکر کر دیا ہے۔

اب رہی یہ بات کہ واپسی پر تہائی حصہ بطور نفل دیا تھا اس میں دو احتمال ہیں۔ ایک تو یہ کہ آگے جانے والے فوجی دستہ کو واپسی پر جو کچھ ہاتھ آئے وہ مراد ہے۔ مثلاً ان سے یہ کہہ دیا گیا ہو کہ جو کچھ تمہیں ہاتھ لگے اس میں سے خمس نکالنے کے بعد تہائی حصہ تمہیں مل جائے گا۔ اب یہ بات ظاہر ہے کہ غنائم کے مجموعہ کے بارے میں اس لفظ کے اندر عموم نہیں ہے۔ اس میں صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ عمل کی حکایت ہے جو آپ نے کسی معین چیز کے متعلق اختیار کیا تھا جس کی کیفیت بیان نہیں کی گئی۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کے معنی وہ لیے جائیں جو ہم نے بیان کیے ہیں کہ آپ نے یہ بات آگے جانے والے فوجی

دستے کی واپسی کی صورت میں بیان کی تھی۔ اور آپ نے ان لوگوں کے لیے واپسی میں جو حصہ مقرر کیا تھا وہ ابتدا میں مقرر کیے ہوئے حصے سے زائد تھا اس لیے کہ واپسی میں غنائم کی حفاظت اور اسے محفوظ کرنے کی ضرورت ہوتی تھی جب کہ ان کے چاروں طرف کفار پھیلے ہوتے اور ان پر حملہ کرنے کے لیے کیل کاٹے سے لیس تیار بیٹھے ہوتے اس لیے کہ انھیں ان کو سرزمین میں اسلامی لشکر کی آمد کی اطلاع مل جانے پر وہ ان کا مقابلہ کرنے کے لیے پوری طرح تیار ہوتے۔

اس میں دوسرا احتمال یہ ہے کہ بات مال غنیمت محفوظ کر لینے کے بعد کہی گئی ہو اور یہ اس وقت کی بات ہو جب سارا مال غنیمت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صوابدید پر چھوڑ دیا جاتا تھا اور پھر آپ جسے چاہتے دے دیتے تھے۔ پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ حبیب بن مسلمہ کی روایت میں خمس نکالنے کے بعد ثلث کا ذکر ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ بات آیت (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ) کے نزول کے بعد کہی گئی تھی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ روایت میں معترض کے ذکر کردہ امر پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس روایت میں یہ مذکور نہیں ہے کہ خمس سے مراد وہی خمس ہے جو پورے مال غنیمت سے نکالا جاتا ہے اور اس کے مستحقین میں تقسیم کر دیا جاتا ہے جس کا ذکر اس قول باری میں کیا گیا ہے (فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ) تا آخر آیت۔ یہ ممکن ہے کہ اس خمس کی وہی حیثیت ہو جو مال غنیمت میں تہائی یا چوتھائی حصے کی ہوتی ہے ان میں کوئی فرق نہ ہو۔ جب حبیب بن مسلمہ کی روایت میں یہ احتمال پیدا ہو گیا جس کا ہم نے ابھی ذکر کیا تو اس کے ذریعہ قول باری (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ) کے حکم میں کوئی تبدیلی جائز نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ یہ قول باری چار حصے جنگ میں حصہ لینے والوں کے لیے مخصوص کر دینے کا اسی طرح مقتضی ہے جس طرح پانچویں حصے کو آیت میں مذکور حقداروں کے لیے مخصوص کر دینے کا موجب ہے۔ اس لیے جس وقت مال غنیمت جمع کر کے محفوظ کر لیا جائے گا اس میں سب کا سخی ثابت ہو جائے گا۔ ظاہر آیت اسی کی مقتضی ہے اس لیے آیت کے مقتضی سے ہٹ کر مال غنیمت میں سے کچھ کسی غیر مستحق کو دے دینا جائز نہیں ہوگا۔ البتہ یہ اس وقت ہو سکتا ہے جب اس کے لیے کوئی ایسی دلیل موجود ہو جس کے ذریعے آیت کی تخصیص جائز قرار دی جاسکتی ہو۔

ہمیں محدثین بکھرنے روایت بیان کی، انھیں ابواؤد نے، انھیں مسدد نے، انھیں یحییٰ نے عبید اللہ سے، انھیں نافع نے حضرت ابن عمر سے۔ انھوں نے فرمایا: ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک فوجی دستے کے ساتھ بھیجا۔ ہمیں بارہ اونٹوں کا حصہ ملا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں فی کس ایک

اونٹ نفل کے طور پر عطا کیا۔ حضرت ابن عمرؓ نے اس روایت میں لشکر کو مالِ غنیمت سے ملنے والے حصوں کو بیان کیا اور یہ بتایا کہ نفل پورے مالِ غنیمت سے نہیں دیا گیا بلکہ حصوں کی تقسیم کے بعد دیا گیا اور خمس میں سے دیا گیا۔ مالِ غنیمت محفوظ کر لینے کے بعد کسی کو بطور نفل کچھ دینا صرف خمس سے ہی جائز ہوتا ہے اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے سنائی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں ولید بن عقبہ نے، انھیں ولید نے، انھیں عبداللہ بن المعتز نے، انھوں نے ابو سلام بن الاسود سے سنا وہ کہتے تھے کہ میں نے حضرت عمرو بن عبدکویہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ: ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مالِ غنیمت کے ایک اونٹ کو مسترہ بنا کر نماز پڑھاٹی۔ جب آپ نماز سے فارغ ہوئے تو اس اونٹ کے پہلو سے ایک بال اٹھا کر فرمائے گئے۔ میرے لیے تمہارے غنائم سے خمس کے سوا اس بال کے برابر بھی کوئی چیز حلال نہیں ہے اور یہ خمس بھی تمہاری طرف ہی لوٹا دیا جاتا ہے۔

اس روایت میں حضور صلی علیہ وسلم نے یہ واضح کر دیا کہ آپ کو غنائم میں خمس کے سوا اور کسی چیز کے اندر تصرف کرنے کا اختیار نہیں تھا۔ نیز یہ کہ باقی چار حصے غنمین کا حق شمار ہوتے تھے۔ اس حدیث میں یہ دلیل موجود ہے کہ ایسی معمولی چیزیں جن کی کوئی قیمت نہیں ہوتی اور جسے لینے پر لوگ ایک دوسرے کے لیے مانع نہ ہوتے۔ مثلاً گٹھلی، تنکا اور جھینڈے وغیرہ جسے بیکار سمجھ کر پھینک دیا جاتا ہے، ایک انسان کے لیے ایسی چیزیں اٹھا لینا اور لے جانا جائز ہوتا ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ کے پہلو سے ایک بال اٹھا کر فرمایا تھا کہ تمہارے غنائم سے میرے لیے اس جیسی چیز بھی حلال نہیں ہے یعنی میرے لیے اس جیسی چیز کا لے لینا اور اس سے فائدہ اٹھانا یا پورے گروہ میں سے کسی ایک کو دے دینا جائز نہیں۔ ظاہر ہے کہ ایک بال کی کوئی قیمت نہیں ہوتی۔

اگر کوئی کہے کہ آپ نے فرمایا تھا کہ میرے لیے اس جیسی چیز بھی حلال نہیں ہے اس سے آپ کی مراد وہی متعین چیز تھی یعنی بال۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آپ کی اس سے مراد ایسی چیزیں تھیں جنہیں حاصل کرنے میں لوگ ایک دوسرے کے لیے مانع نہیں بنتے۔ یعنی وہ بال مراد نہیں تھا۔ اس لیے کہ وہ تو آپ نے لے لیا تھا۔ ہماری اس بات پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جسے ابن المبارک نے نقل کیا ہے۔ انھیں خالد الخزاز نے عبداللہ بن شقیق سے اور انھوں نے بلقین کے ایک شخص سے اس شخص نے ایک واقعہ کا ذکر کیا ہے۔

اسی سلسلے میں وہ کہتے ہیں کہ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تھا: اللہ کے رسول! مال یعنی مالِ غنیمت کے متعلق آپ کیا فرماتے ہیں؟ آپ نے جواب دیا۔ خمس اللہ کے لیے اور چار

حقے فوج کے لیے ہے۔ ہم نے پھر پوچھا: آیا اس میں کسی کا حق کسی سے بڑھ کر بھی ہے؟ آپ نے فرمایا: اگر تم اپنے پہلو میں پیوست تیر بھی کھینچ کر نکال لو، یعنی وہ دشمن کا تیر ہو اور اب مالِ غنیمت میں شامل ہو، تو بھی تم اپنے مسلمان بھائی سے بڑھ کر اس کے حق دار نہیں بنو گے۔ ابو عاصم النبیل نے وہیب بن ابی خالد الحمصی سے، انھوں نے اپنے والد حضرت عرباض بن ساریہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بال پکڑ کر فرمایا (مالیٰ تھیکو ہذا، مالیٰ فیہ الا الخمس، خادوا لخیط والمخیط خاشہ عارڈونا و شتار علی صاحبہ یوم لقیامتہ۔ تمھارے مال میں میرا اس بال جتنا بھی حق نہیں ہے، مالِ غنیمت میں خمس کے سوا میرا کوئی حق نہیں ہے۔ اس لیے مالِ غنیمت کا دھاگا اور سوئی بھی جمع کرادو، اس لیے کہ اسے دیا جانا قیامت کے دن دیئے جانے والے کے لیے شرمندگی، جہنم کی آگ اور بدترین عیب کا سبب بن جائے گا۔

مالِ غنیمت اور تعمیر کردار

ہمیں محمد بن یکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو اوس نے، انھیں موسیٰ بن اسماعیل نے، انھیں حاتم نے محمد بن اسحاق سے، انھوں نے عمرو بن شعیب سے، انھوں نے اپنے والد سے، والد نے عمرو کے دادا سے کہ دادا یعنی حضرت عبداللہ بن عمروؓ نے قبیلہ ہوازن سے حاصل ہونے والے غنیم کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک اونٹ کے پاس چلے گئے اس کے کوہان سے ایک بال اٹھایا اور فرمایا: لوگو! اس نئے یعنی مالِ غنیمت میں خمس کے سوا میرے لیے کوئی چیز نہیں ہے، یہ چیز تک بھی نہیں (یہ کہتے ہوئے آپ نے دو انگلیاں بلند کر کے اونٹ کے کوہان سے حاصل کردہ بال لوگوں کو دکھایا) اور یہ پانچواں حصہ بھی تمہیں ٹوٹا دیا جاتا ہے، اس لیے مالِ غنیمت کا دھاگا اور سوئی بھی جمع کرادو۔ یہ سن کر ایک شخص گھڑا ہو گیا۔ اس کے ہاتھ میں اون کا گچھا تھا وہ کہنے لگا کہ میں نے اون کا یہ گچھا اپنی اوتی چادر نو کرنے کی غرض سے لیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے جواب میں فرمایا: خمس میں سے میرا اور عبدالمطلب کے گھرانے یعنی میرے قرابت داروں کا جو حصہ ہے وہ میں تمہیں دیتا ہوں۔ یہ سن کر وہ شخص کہنے لگا: جب اس سلسلے میں آپ اس مقام کو پہنچ گئے ہیں جو مجھے نظر آ رہا ہے تو مجھے بھی اس اون کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ کہہ کر اس شخص نے اون کا گچھا پھینک دیا۔

یہ تمام روایات ظاہر کتاب اللہ سے مطابقت رکھتی ہیں اس لیے یہ روایات صحیح بن مسلمہ

کی روایت کردہ حدیث کے مقابلہ میں اولی ہوں گی، خاص طور پر جبکہ اس روایت میں اس تاویل کی گنجائش موجود ہے جس کا ہم نے سابقہ سطروں میں ذکر بھی کر دیا ہے۔ یہ تمام روایات مالِ غنیمت کے چار حصوں میں غنائین یعنی جنگ میں حصہ لینے والوں کے سوا کسی اور کے حق کے ثبوت کے لیے مانع ہیں۔ اور یہ بتاتی ہیں کہ ان چاروں حصوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی کوئی حق نہیں تھا۔ محمد بن سیرین نے روایت کی ہے کہ حضرت انس بن مالکؓ حضرت عبید اللہ بن ابی بکرؓ کی سرکردگی میں ایک ہم پر گئے ہوئے تھے۔ اس ہم کے اختتام پر کچھ قیدی ہاتھ آ گئے، حضرت عبید اللہ نے حضرت انسؓ کو ایک قیدی حوالہ کرنا چاہا تو حضرت انسؓ نے انہیں ایسا کرنے سے منع کیا اور فرمایا کہ پہلے مالِ غنیمت تقسیم کر دو پھر خمس میں سے کچھ دینا ہے۔ دو حضرت عبید اللہ نے کہا کہ میں تو پورے مالِ غنیمت میں سے تمہیں دوں گا۔ حضرت انسؓ نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا اور حضرت عبید اللہ خمس میں سے دینے پر رضامند نہیں ہوئے۔

ہمیں عبد الباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں ابراہیم بن عبد اللہ نے، انہیں حجاج نے، انہیں حماد نے محمد بن عمرو سے، انہوں نے سعید بن المسیب سے، انہوں نے فرمایا: حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بھرا ب بطور نفل کسی کو کچھ دینے کی بات ختم ہو گئی۔ ابو بکرؓ جصاص کہتے ہیں کہ سعید بن المسیب کی شاید اس سے مراد یہ ہو کہ پورے مالِ غنیمت میں سے اب بطور نفل کسی کو کچھ نہیں دیا جائے گا اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بطور نفل لوگوں کو دیا کرتے تھے پھر مالِ غنیمت کی تقسیم کی آیت کے ذریعے یہ حکم منسوخ ہو گیا۔ اس قول سے ہمارے مسلک کے حقی میں استدلال کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ سعید بن المسیب کا یہ قول ظاہری طور پر اس امر کا مقتضی ہے کہ عام حالات کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ بطور نفل کسی کو کوئی چیز دے دے، البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ یہ دلالت موجود ہے کہ امام وقت یا سپہ سالار اگر یہ اعلان کر دے کہ جو شخص دشمن کے کسی آدمی کو قتل کرے گا اس کا سامان اسے مل جائے گا، تو اس صورت میں وہ سامان اسے مل جائے گا، اس پر چونکہ سب کا اتفاق ہے، اس اتفاق امت کی بنا پر ہم نے اس کی تخصیص کر دی اور باقی صورتوں کو اس کے مقتضی پر رہنے دیا یعنی اگر امام یہ اعلان نہ کرے تو کسی کو بھی بطور نفل کوئی حصہ نہیں ملے گا۔ سعید بن المسیب سے یہ مروی ہے کہ لوگ خمس میں سے بطور نفل دیا کرتے تھے۔

بڑے سرداروں کو مالِ غنیمت دینا

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ حنین میں حاصل ہونے والے غنائم میں سے عرب کے مشہور سرداروں کو بڑے بڑے عطیے دیے تھے، ان میں اقرع بن حابس، عیینہ بن حصن، زبیر بن بدر، ابوسقیان بن حرب اور صفوان بن امیہ وغیرہم شامل تھے۔ یہ بات واضح ہے کہ آپ نے ان میں سے ہر ایک کو مالِ غنیمت میں سے اس کا اپنا حصہ اور خمس میں سے ایک حصہ دو حصے ملا کر نہیں دیے تھے اس لیے کہ یہ دونوں حصے مل کر بھی اس عطیے کی مقدار کو نہیں پہنچ سکتے تھے جو آپ نے ان میں سے ہر ایک کو دیا تھا۔ آپ نے ہر ایک کو سو سواونٹ دیے تھے۔ ان کے سوا کچھ دوسروں کو بھی اتنے ہی اونٹ دیے تھے۔ آپ نے ان میں سے ہر ایک کو خمس میں سے اس کا حصہ دے کر خمس کے باقی ماندہ حصوں میں سے اسے نہیں دیا ہوگا اس لیے کہ خمس کے باقی ماندہ حصوں میں فقراء کا حق تھا اور یہ لوگ فقراء نہیں تھے اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آپ نے انھیں پورے مالِ غنیمت میں سے دیا تھا اور چونکہ آپ نے اس سلسلے میں تمام لوگوں سے ان کی رضامندی بھی حاصل نہیں کی تھی اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ آپ نے انھیں یہ سب کچھ بطور نفل دیا تھا کیونکہ آپ کو بطور نفل کسی کو کچھ دے دینے کا اختیار تھا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ لوگ مؤلفہ القلوب کی مد میں آتے تھے اور اللہ تعالیٰ نے صدقات میں مؤلفہ القلوب کا حصہ رکھا ہے، خمس کی حیثیت بھی اس لحاظ سے صدقہ کی طرح ہے کہ اس کا مصرف بھی فقراء ہی جس طرح صدقات کا مصرف فقراء ہی ہیں۔ اس لیے یہ ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں پورے خمس میں سے دیا ہو جس طرح صدقات میں سے آپ انھیں دیتے تھے۔

مقتول دشمن کے سلب کے بارے میں فقہاء کی آراء

مقتول دشمن کے ساز و سامان کی ملکیت کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب امام مالک اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ مقتول کا سلب یعنی ساز و سامان پورے مالِ غنیمت کا حصہ ہے۔ البتہ اگر امیر لشکر نے یہ اعلان کر دیا ہو کہ جو شخص دشمن کے کسی آدمی کو قتل کرے گا اسے اس کا ساز و سامان مل جائے گا۔ ایسی صورت میں یہ ساز و سامان پورے مالِ غنیمت کا حصہ نہیں ہوگا۔ اور امام شافعی کا قول ہے کہ سلب ہر صورت میں قاتل کو مل جائے گا خواہ

امیر لشکر نے اس کا اعلان نہ بھی کیا ہو۔ البکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری ہے (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ) یہ آیت اس امر کی متفقہ ہے کہ مالِ غنیمت غنائم یعنی جنگ میں حصہ لینے والوں کو دینا لازم ہے اس لیے مالِ غنیمت میں سے کسی کو خصوصی طور پر کوئی چیز دے دینا اور دوسروں کو اس سے محروم رکھنا جائز نہیں ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا وضاحت کی بنا پر سلب کو بھی مالِ غنیمت میں شمار کرنے پر آیت کی دلالت تسلیم کر لینی چاہیے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ لفظ (غَنِمْتُمْ) کا مصداق وہ مالِ غنیمت ہے جو غازیوں نے اجتماعی طور پر نیز جنگ میں ایک دوسرے کا سہارا بن کر اور غنیمت کے طور پر ساز و سامان اکٹھا کر کے حاصل کیا ہو۔ جو شخص دشمن کے کسی آدمی کو قتل کر دیتا ہے وہ دراصل پوری جماعت کی مدد اور اجتماعی قوت کے سہارے ایسا کرتا ہے اور مقتول کا ساز و سامان حاصل کرتا ہے۔ اس لیے اس ساز و سامان کو مالِ غنیمت میں شمار کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اگر وہ اس مقتول کو قتل کیے بغیر اس کا سلب لے لیتا تو اس صورت میں یہ سلب مالِ غنیمت کا حصہ شمار ہوتا۔ اس لیے کہ اسے اس سلب تک رسائی صرف پورے لشکر کی اجتماعی قوت کی بنا پر حاصل ہوئی تھی۔ اس کی مزید وضاحت اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ ایسا شخص جس نے عملاً جنگ میں حصہ نہ لیا ہو اور اسلامی لشکر کی صف میں صرف مددگار کی حیثیت سے کھڑا رہا ہو وہ بھی غنیمت کا مستحق ہوتا اور غنائم میں شامل ہوتا ہے اس لیے غنیمت کے حصول میں اس کی پشت پناہی اور سہارے کو بھی دخل ہے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اس سے سلب کا مالِ غنیمت ہونا واجب ہو گیا۔ اس صورت میں اس کی حیثیت غنائم کی دوسری اشیاء کی طرح ہوگی۔ اس پر قول باری (وَأَكْفُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا حَلِيلًا) بھی دلالت کرتا ہے اس لیے کہ سلب پوری جماعت نے بطور غنیمت حاصل کیا ہے اس لیے پوری جماعت کا اس پر حق ہوگا۔ سنت کی جہت سے بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے۔

ہمیں احمد بن خالد البخوری نے روایت بیان کی، انھیں محمد بن یحییٰ نے، انھیں محمد بن المبارک اور ہشام بن عمار نے، ان دونوں کو عمرو بن واقد نے موسیٰ بن یسار سے، انھوں نے مکحول سے اور انھوں نے قتادہ بن ابی امیہ سے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم نے اسلامی لشکر کے ساتھ مقام دابق میں پڑاؤ ڈالا۔ حضرت ابو عبیدہ بن الجراح اسلامی لشکر کے سپہ سالار تھے۔ جلیب بن مسلم کو یہ اطلاع کہ قلعہ قبرس

کا حاکم فدا ذریعہ بائیمان کی طرف بھاگنے کے لیے قلعہ سے چل پڑا ہے۔ وہ اپنے ساتھ یا قوت و زبرد اور موتی نیز شمشیر کی پٹروں کی بڑی مقدار لے جا رہا ہے۔ یہ سن کر حبیب بن مسلم اس کی تلاش میں پہاڑی راستوں پر چل پڑے اور ایک درے میں اسے جا لیا اور قتل کر کے اس کا سارا مال و اسباب حضرت ابو عبیدہ کے پاس لے آئے۔

حضرت ابو عبیدہ نے اس سے خمس نکالنا چاہا تو حبیب کہنے لگے کہ آپ مجھے اس رزق سے کیوں محروم کرتے ہیں جو اللہ نے مجھے عطا کیا ہے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتول کا سارا مال و اسباب قاتل کو دینے کا حکم دیا ہے۔ یہ سن کر حضرت معاذ بن جبل نے حبیب سے فرمایا: حبیب کھڑو، میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ انما للمدء ما طابت بہ نفس امامہ۔ انسان کو وہی کچھ لینا چاہیے جو اس کا امام خوش ہو کر اسے دے دے (حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد اس چیز کی محانت کا مقتضی ہے جو اس کا امام اسے خوش ہو کر دے اس لیے امام جس شخص کو خوش ہو کر مقتول کا سلب دینا نہ چاہے اس کے لیے وہ سلب حلال نہیں ہوگا۔ خاص طور پر جب کہ حضرت معاذ نے سلب کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد سنا دیا ہے۔

اگر کوئی کہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک جماعت نے جس میں حضرت ابو قتادہ، حضرت طلحہ، حضرت سمرہ بن جندب و غیر ہم شامل ہیں یہ روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (من قتل قتیلًا خلفہ سلبہ جس شخص نے دشمن کے کسی آدمی کو قتل کر دیا اسے اس کا سلب یعنی ساز و سامان مل جائے گا) نیز حضرت سلمہ بن الأكوع، حضرت ابن عباس، حضرت عوف بن مالک اور خالد بن الولید نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے دشمن کے قاتل کو اس کا سلب دے دیا تھا۔ یہ روایت دو باتوں پر دلالت کرتی ہے ایک تو یہ کہ روایت، سلب پر قاتل کے استحقاق کی مقتضی ہے۔ دوسری یہ کہ اس روایت سے حضرت معاذ کی روایت کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتل سے اسی فعل پر خوش ہو کر اسے سلب دے دیا تھا۔ اور یہ بات تو واضح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم امام الکریم تھے، اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد لیس للمدء الا ما طابت بہ نفس امامہ سے جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ کہ اس سے وہ امیر اور حاکم مراد ہے جس کی اطاعت، قاتل پر جو سلب کا دعویٰ دار ہے، واجب ہو۔

حضرت معاذ نے بھی اس ارشاد سے یہی مفہوم اخذ کیا تھا آپ۔ چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

سے اس حدیث کے لاء ہی اس لیے آپ کا اتنا کردہ مفہوم ہی درست قرار دیا جائے گا۔ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اس ارشاد سے اپنی ذات مراد لیتے تو حدیث کے الفاظ یہ ہوتے انما للمراء عا طابت بہ نفسی انسان کے لیے وہ کچھ ہے جو میں خوش ہو کر اسے دے دوں۔ اس لیے معتز نے حسن تاویل اور مفہوم کا ذکر کیا ہے وہ بے معنی اور ساقط تاویل ہے۔ رہ گئیں وہ روایتیں جن میں یہ مروی ہے کہ سلب قاتل کے لیے ہوتا ہے ان میں اس حکم کا ورود اس حالت کے تحت ہوا تھا جس میں آپ نے مجاہدین کو قاتل پر ابھارا تھا۔ آپ یہ بات لوگوں کو قاتل پر ابھارتے اور دشمنوں کے خلاف انہیں جوش دلانے کے لیے فرمایا کرتے تھے جس طرح آپ سے یہ مروی ہے کہ (من اصاب شیئاً فھو لہ۔ جس شخص کو کوئی چیز ہاتھ آ جائے وہ اس کی ہو جائے گی۔

جس طرح ہمیں احمد بن خالد الحزوری نے روایت سنائی ہے، انھیں محمد بن یحییٰ الدہانی نے، انھیں موسیٰ بن اسماعیل نے، انھیں غالب بن حجر نے، انھیں ائمہ عبد اللہ نے، یہ ملتا ہے بن التلب کی بیٹی ہیں، انھوں نے اپنے والد سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا (من اتی بہو لہ خلعہ سلبہ جو شخص کسی خزانے کو لے کر لائے گا اسے اس کا سارو سامان مل جائے گا) یہ بات واضح ہے کہ یہ حکم صرف متعلقہ جنگ کی حالت تک محدود تھا اس لیے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ جو شخص کسی خزانے کو لے کر لائے گا وہ اس کے سلب کا حقدار نہیں بنے گا۔ آپ کا یہ ارشاد صحیح لکھ کے دن آپ کے اس ارشاد کی طرح ہے کہ (من دخل دار ابی سفیان فھو امن، و من دخل المسجد فھو امن، و من دخل بیتہ فھو امن و من اتی سلاحہ فھو امن۔ جو شخص ابوسفیان کے گھر میں داخل ہو جائے گا اسے امن مل جائے گا، جو شخص مسجد میں داخل ہو جائے گا اسے امن مل جائے گا، جو شخص اپنے گھر میں داخل ہو جائے گا اسے امن مل جائے گا اور جو شخص اپنے ہتھیار بھینک دے گا اسے امن مل جائے گا) قاتل، سلب کا مستحق نہیں ہوتا الا یہ کہ امیر لشکر نے اعلان کر دیا ہو کہ جو شخص کسی دشمن کو قتل کرے گا اسے اس کا سارو سامان مل جائے گا۔

اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے سنائی ہے، انھیں ابو داؤد نے، انھیں احمد بن حنبل نے، انھیں الولید بن مسلم نے، انھیں صفوان بن عمرو نے عبد الرحمن بن بکر بن نفیر سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت عوف بن مالک اشجعی سے وہ فرماتے ہیں کہ میں غزوہ موتہ میں حضرت نذیر بن حارثہ کے لشکر میں شامل ہو گیا میرے ساتھ قبیلہ مدد کا ایک یمنی باشندہ بھی تھا اس

کے پاس تلوار کے سوا اور کوئی ہتھیار نہیں تھا۔ ایک مسلمان نئے ونٹ ذبح کیا اس شخص نے اس سے کھال کا ایک ٹکڑا طلب کیا جو اسے مل گیا۔ اس نے اس سے ایک ڈھال بنالی، ہم آگے بڑھتے رہے۔ پھر رومیوں سے ہماری ٹڈ بھڑ ہوئی۔ رومیوں کی توج میں ایک شخص سرخ گھوڑے پر سوار تھا جس کی زین پر سونے کی پتیریاں لگی ہوئی تھیں اسی طرح اس کے ہتھیار پر بھی سونے کی پتیریاں چڑھی ہوئی تھیں۔ وہ شخص رومیوں کو مسلمانوں کے خلاف بھڑکاتا پھرتا تھا۔ قبیلہ مدد کا یہ یعنی باشندہ اس رومی کی گھات میں ایک چٹان کے پیچھے بیٹھ گیا۔ جب رومی اپنے گھوڑے پر اس جگہ سے گزرا تو اس نے اس کی کونچیں کاٹ ڈالیں، رومی گھوڑے سے گر پڑا۔ یہ شخص اس پر سوار ہو گیا اور اس کی گردن اڑا دی اور اس کے گھوڑے اور ساز و سامان پر قبضہ کر لیا۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے اس معرکے میں مسلمانوں کو فتح دی تو حضرت خالد نے اس شخص کو طلب کر کے سارا ساز و سامان اس سے رکھوا لیا۔ عوف بن مالک کہتے ہیں کہ میں حضرت خالد کے پاس گیا اور ان سے کہا کہ کیا آپ کو یہ بات معلوم نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فیصلہ ہے کہ سلب، قاتل کا ہوتا ہے۔ انہوں نے جواب دیا کہ مجھے معلوم ہے لیکن مجھے اس ساز و سامان کی مالیت بہت زیادہ معلوم ہوئی اس لیے میں نے یہ سب کچھ رکھوا لیا۔ یہ سن کر میں نے کہا کہ آپ یہ سارا سلب اس شخص کو واپس دے دیں ورنہ میں آپ کے خلاف یہ معاملہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش کر دوں گا۔ لیکن حضرت خالد نے میری بات ماننے سے انکار کر دیا۔

جب ہماری واپسی ہوئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ہم سب اکٹھے ہو گئے۔ میں نے سارا واقعہ اور حضرت خالد کا طرز عمل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بیان کر دیا۔ آپ نے حضرت خالد سے جواب طلبی کی، انہوں نے عرض کیا کہ دراصل مجھے اس کی مالیت بہت زیادہ معلوم ہوئی۔ آپ نے یہ سن کر انہیں سارا سامان واپس کرنے کا حکم دے دیا۔ میں نے یہ دیکھ کر حضرت خالد سے کہا۔ کہ میں ایسا تو نہیں ہوا کہ میں نے تمہاری اطاعت نہیں کی، اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے استفسار کیا۔ میں نے حضرت خالد کے ساتھ ہونے والی اپنی پوری گفتگو دہرا دی جسے سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو غصہ آ گیا اور آپ نے فرمایا: "خالد! یہ سامان واپس نہ کرو، پھر سب سے مخاطب ہو کر فرمایا: کیا تم لوگ اپنے سرداروں اور امراء کو اس حالت پر پہنچا دینا چاہتے ہو کہ تمہیں تو ان کی حکومت و قیادت کا نتھرا ہوا حصہ ہاتھ آ جائے اور گدلا حصہ ان کے سر پر جائے۔"

ہمیں محمد بن بکر نے بیان کیا، انہیں ابو داؤد نے، انہیں احمد بن حنبل نے، انہیں ولید نے کہ

میں نے ثور سے اس روایت کے بارے میں دریافت کیا، انھوں نے مجھے خالد بن معدان سے انھوں نے جبیر بن نفیر سے اور انھوں نے عوف بن مالک اشجعی سے اسی طرح کی روایت سنا لی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خالدؓ کو جب سلب واپس نہ کرنے کا حکم دیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ قاتل اس کا حق دار نہیں تھا۔ اس لیے کہ اگر قاتل اس کا حق دار نہ ہوتا تو آپؐ بھی اس کا یہ حق اس سے نہ روکتے۔ اس سے یہ دلالت بھی حاصل ہوئی کہ شروع میں آپ نے سلب واپس کرنے کا جو حکم دیا تھا وہ دراصل ایجاب پر مبنی نہ تھا بلکہ نفل کے طور پر تھا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ خمس میں سے اسے یہ دینے کا حکم دیا گیا ہو۔ اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جس کے راوی یوسف الماحضی ہیں، انھیں صالح بن ابراہیم نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت عبد الرحمن بن عوف سے کہ معاذ بن عفرہ اور معاذ بن عمرو بن الجموح نے جب ابو جہل کو قتل کر دیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم دونوں نے اسے قتل کیا ہے لیکن آپ نے سلب معاذ بن عمرو کو دینے کا فیصلہ سنایا۔ آپ نے سلب ان میں سے ایک کو دیا جبکہ پہلے قرآن چکے تھے کہ دونوں اس کے قتل میں شریک ہیں۔

اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ یہ دونوں ننھے مجاہد ابو جہل کو قتل کرنے کی بنا پر اس کے سلب کے مستحق نہیں ٹھہرے تھے۔ آپ یہ نہیں دیکھتے کہ اگر میرا لشکر یہ اعلان کر دیتا کہ جو شخص دشمن کے کسی آدمی کو قتل کرے گا اسے اس کا سلب مل جائے گا، پھر وہ شخص دشمن کے ایک آدمی کو قتل کر دیتے تو دونوں آدھے آدھے سلب کے مستحق قرار پاتے، ایک آدمی مستحق قرار نہ پاتا، لیکن درج بالا روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک قاتل کو سلب دے دیا جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ سلب کا استحقاق قتل کی بناء پر نہیں ہوتا۔ اگر قاتل سلب کا مستحق ہوتا تو پھر ایسے مقتول کا سلب جس کا قاتل معلوم نہ ہو منجملہ مال غنیمت قرار نہ پاتا بلکہ لقطہ قرار دیا جاتا۔ کیونکہ اس کا مستحق ایک متعین شخص ہوتا۔ لیکن جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ میدان جنگ میں ایسے مقتول کا سلب مال غنیمت میں شمار ہوتا ہے جس کا قاتل معلوم نہ ہو تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ قاتل سلب کا مستحق نہیں ہوتا۔ امام شافعی نے یہ فرمایا ہے کہ میدان سے پیٹھ پھیر کر بھاگنے والے دشمن کا قاتل اس کے سلب کا مستحق نہیں ہوتا بلکہ مقابلہ پر کرنے والے دشمن کا قاتل اس کے سلب کا مستحق ہوتا ہے۔ یعنی ادبار کی صورت میں سلب کا استحقاق نہیں ہوتا، اقبال کی صورت میں ہوتا ہے جب کہ سلب کے بارے میں وارد روایت نے اقبال اور ادبار کی حالت کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا ہے۔ اگر امام شافعی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں تو انھوں نے دونوں میں فرق کر کے اس کے خلاف مسلک اختیار کیا ہے اور اگر وہ نظر اور قیاس

سے استدلال کرتے ہیں تو قیاس اس بات کا موجب ہے کہ سلب کا شمار مالِ غنیمت میں ہو جس کے سبب مستحق ہوتے ہیں۔

اس لیے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ ادبار کی حالت میں قتل کرنے کی صورت میں قاتل سلب کا مستحق نہیں ہوتا۔ بلکہ اس سلب کو مالِ غنیمت میں شامل کیا جاتا ہے۔ حالت ادبار اور حالت اقبال کے درمیان جو مشترک علت ہے وہ یہ ہے کہ قاتل نے دشمن کے آدمی کو پورے لشکر کی معاونت سے قتل کیا ہے اور امیر لشکر کی طرف سے اس کے استحقاق کے لیے پہلے سے کوئی اعلان نہیں ہوا ہے قاتل صرف اسی وقت سلب کا مستحق ہوتا ہے، جبکہ مالِ غنیمت سمیٹ کر محفوظ کر لینے سے پہلے پہلے امیر لشکر کی طرف سے اس قسم کا کوئی اعلان ہو چکا ہو اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اگر امیر لشکر نے سلب کے استحقاق کے متعلق یہ اعلان کر دیا ہو کہ جو شخص دشمن کے کسی آدمی کو قتل کرے گا اسے اس کا سلب مل جائے گا پھر کوئی شخص دشمن کے کسی آدمی کو ادبار یا اقبال کی حالت میں قتل کر دے تو اس کے سلب کا وہ مستحق ہو جائے گا اور اقبال یا ادبار کی حالت سے اس حکم میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ اگر سلب کا استحقاق نفس قتل کی بنا پر ہوتا تو اقبال اور ادبار کی حالت کے لحاظ سے اس کے حکم میں فرق نہ ہوتا۔ حضرت براء بن عازب کے ہاتھ سے قتل ہونے والے دشمن کے آدمی کے سلب کے متعلق حضرت عمر کا یہ قول مروی ہے کہ ہم سلب میں خمس نہیں لیا کرتے تھے لیکن براء کو حاصل ہونے والا سلب اچھی خاصی مالیت کا ہے اور ہم ضرور اس کا خمس لیں گے۔

امیر لشکر اگر یہ اعلان کر دے کہ جس شخص کو کوئی چیز ہاتھ لگ جائے وہ اس کی ہوگی تو اس اعلان کی کیا حیثیت ہوگی اس بارے میں فقہار کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب، سفیان ثوری اور اوزاعی کا قول ہے کہ اس اعلان کے بموجب عمل ہوگا اور اس میں سے خمس وصول نہیں کیا جائے گا۔ امام مالک نے ایسے اعلان کو مکروہ سمجھا ہے اس لیے کہ پیسے اور انعام دے کر جنگ پر بھیجنے کے مترادف ہے۔ امام شافعی کا قول ہے مقتول کے سلب کے سوا جو چیز بھی کسی کے ہاتھ لگے گی اس میں سے خمس وصول کیا جائے گا۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ امیر لشکر کی طرف سے اس قسم کا اعلان جائز ہے اور ایسے مال پر حق ثابت ہو جاتا ہے تو پھر یہ ضروری ہے کہ اس میں سے خمس نہ لیا جائے اور اس مال میں سے خمس کے مستحقین کے حقوق کو منقطع کر دینا اسی طرح جائز ہو جائے جس طرح تمام اہل لشکر کے حقوق کو اس سے منقطع کر دینا جائز ہوتا ہے۔ نیز امیر لشکر کا یہ اعلان اس کے اس اعلان کی طرح ہے کہ جو شخص دشمن کے کسی آدمی کو قتل کر دے گا اسے اس کا سلب

مل جائے گا۔ جب امیر کے اس اعلان کی بنا پر سلب میں خمس نکالنا واجب نہیں ہوتا تو پھر زیر بحث اعلان کی بنیاد پر حاصل ہونے والے مال میں سے خمس نکالنا واجب نہیں ہونا چاہیے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے اس مال میں خمس واجب کیا ہے جو مجاہدین کے لیے مال غنیمت بن چکا ہو۔ چنانچہ ارشاد ہے:

(وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ) اس لیے جو چیز مجاہدین کے لیے مال غنیمت نہ بنی ہو اس میں سے خمس نکالنا واجب قرار دینا نہیں چاہیے۔

اگر ایک شخص امیر کی اجازت کے بغیر دار الحرب میں گھس جائے اور مال وغیرہ سمیٹ کر واپس آ جائے تو آیا اس مال سے خمس وصول کیا جائے گا یا نہیں۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے یہ مال اس کا ہوگا اور اس میں سے اس وقت تک خمس وصول نہیں کیا جائے گا جب تک کارروائی ایک جگہ کی شکل میں نہ ہوئی ہوگی، جتنے سے مراد یہ ہے کہ یہ گروہ طاقت و قوت کا مالک ہو۔ امام محمد نے جتنے کے لیے نفی کی کوئی حد مقرر نہیں کی ہے۔ البتہ امام ابو یوسف کا قول یہ ہے کہ اگر جگہ کم از کم نو افراد پر مشتمل ہو تو پھر اس مال سے خمس وصول کیا جائے گا۔ سفیان ثوری اور امام شافعی کا قول ہے کہ چاہے ایک فرد بھی یہ کارروائی کرے حاصل کردہ مال میں سے خمس وصول کیا جائے گا اور باقی چار حصے اس کے ہوں گے۔ اوزاعی کا قول ہے کہ اگر امام چاہے گا تو اس شخص کو اس حرکت کی سزا دے گا اور سزا کے طور پر اسے مال سے محروم کر دے گا اور اگر چاہے گا تو خمس وصول کر کے باقی مال اسے دے دے گا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ) اس بات کا مقتضی ہے کہ مال غنیمت حاصل کرنے والے ایک جماعت اور گروہ کی شکل میں ہوں۔ اس لیے کہ جماعت کی صورت میں مال غنیمت کا حصول استحقاق کی شرط ہے اس حکم کی حیثیت قول باری (أَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ بَشْرًا كَبِيرًا كَمَا كَانُوا يُكْفَرُونَ بِكُمْ يَوْمَ بَدْرٍ وَأَسَدًا أَكْبَرًا) یا (أَقْتُلُوا الَّذِينَ كَفَرُوا حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْ دِينِهِمْ) اور نہ ہی یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہیں) میں مذکور حکم کی طرح نہیں ہے۔ اس حکم میں ایک شخص کو بھی جب وہ مشرک ہو قتل کرنے کا لزوم ہے خواہ اس کے ساتھ کوئی جماعت یا گروہ نہ بھی ہو۔

اس لیے کہ آیت میں مشرکین کی جماعت کو قتل کرنے کا حکم ہے اور جماعت کو قتل کرنے کا حکم پوری جماعت کے اعتبار کو مستلزم نہیں ہے اس لیے کہ اس میں یہ اعتبار شرط نہیں ہے۔ جبکہ قول باری (وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ) میں شرط کی صورت موجود ہے۔ وہ شرط یہ ہے کہ غنیمت ایک

گروہ کو حاصل ہوا اور اس گروہ کے قتال کی بنا پر حاصل ہوا اس لیے اس حکم کی حیثیت قائل کے اس قول کی طرح ہے کہ اگر ہمیں اس جماعت سے کلام کروں تو میرا غلام آزاد ہے۔ اس جملے میں قسم ٹوٹنے کی شرط یہ ہے کہ پوری جماعت سے کلام کیا جائے۔ اگر اس جماعت کے بعض افراد سے کلام کرے گا تو حائث نہیں ہوگا۔ اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے، سب کا اس پر اتفاق ہے کہ حرب ایک لشکر مال غنیمت حاصل کرے تو خمس نکالنے کے بعد باقی ماندہ چار حصوں میں دوسرے تمام مسلمان شریک نہیں ہوں گے اس لیے کہ وہ جنگ میں شریک نہیں ہوئے تھے اور غنیمت کو سمیٹ کر محفوظ کرنے میں ان کا کوئی حصہ نہیں تھا۔ اس سے یہ بات واجب ہو گئی کہ دارالحرب میں گھس کر مال سمیٹ لینے والا یہ ایک شخص تھا اس مال کا مستحق قرار پائے۔ رہ گئی خمس کی بات تو وہ اس مال غنیمت میں واجب ہوتا ہے جو مسلمانوں کی مدد اور ان کی نصرت کی بنا پر حاصل ہوتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مال غنیمت حاصل کرنے والوں کو دیگر مسلمانوں کی پشت پناہی حاصل ہو۔ اب جو شخص تھا لوٹ مار اور مال سمیٹنے کی نیت سے دارالحرب میں جا گھسے گا وہ امام المسلمین کی نصرت اور اس کی پشت پناہی سے اپنا تعلق قطع کر لے گا اس لیے کہ اس کی اجازت کے بغیر یہ کارروائی کرنے کی بنا پر وہ اس کی نافرمانی کرنے والا قرار پائے گا جس سے یہ ضروری ہو جائے گا کہ اس کے حاصل کردہ مال میں امام کے لیے خمس کا کوئی استحقاق نہ پیدا ہو۔

ترینی دینوں کا حکم

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ایسا رکاز (زمین کے اندر موجود معدنیات، دھاتیں نیز دینے) جو دارالاسلام میں ملے اس میں خمس واجب ہوگا اس لیے کہ وہ ایسی سرزمین میں پایا گیا جس پر اسلام کا غلبہ ہے۔ لیکن اگر یہ رکاز دارالحرب میں مل جائے تو اس میں خمس واجب نہیں ہوگا۔ اگر کوئی شخص امام کی اجازت سے دارالحرب میں گھس کر وہاں سے مال وغیرہ سمیٹ لائے تو اس مال میں خمس واجب ہوگا اس لیے کہ امام المسلمین نے جب اسے یہ کارروائی کرنے کی اجازت دے دی تو وہ اس کی مدد اور پشت پناہی کا ضامن بن گیا اور اس سلسلے میں وہ مسلمانوں کی جماعت کے قائم مقام ہو گیا اس لیے اس مال میں مسلمانوں کے لیے اسے خمس کا استحقاق حاصل ہو گیا۔ امام کی اجازت کے بغیر دارالحرب میں گھس کر لوٹ مار کرنے والے اگر ایک گروہ کی شکل میں ہوں جنہیں طاقت و قوت بھی حاصل ہو تو ان کے حاصل کردہ مال میں خمس واجب ہوگا اس لیے کہ قول باری ہے (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ) اس صورت میں اس گروہ کی حیثیت فوجی دستے اور لشکر جیسی ہوگی۔

اس لیے کہ انھیں طاقت و قوت حاصل ہوگی اور مذکورہ بالا آیت میں ان کے غنم سے خمس کے اخراج کا خطاب ان کی طرف متوجہ ہوگا۔

بعد میں شامل جنگ ہونے والوں کے خمس کا حکم

اگر اسلامی لشکر دارالحرب میں مصروف پیکار ہو اور مالِ غنیمت محفوظ کر لینے سے پہلے کوئی اور فوجی دستہ یا لشکر ملک کے طور پر ان سے جاملے تو آیا وہ بھی اس مالِ غنیمت میں حصہ دار ہوگا یا نہیں۔ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب اسلامی لشکر کو دارالحرب میں مالِ غنیمت حاصل ہو جائے اور اسے دارالاسلام میں پہنچانے سے قبل کوئی اور دستہ لٹو ملک ان سے آملے تو انے لے لوگ اس مالِ غنیمت میں حصہ دار نہیں گے۔ امام مالک، سفیان ثوری، لیث بن سعد، اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ حصہ دار نہیں گے۔ ابو یوسف جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب کے نزدیک اس مسئلے کی بنیاد یہ ہے کہ مالِ غنیمت میں حتیٰ اس وقت ثابت ہوتا ہے جب اسے دارالاسلام میں لاکر محفوظ کر لیا جائے اور پھر تقسیم کی بنا پر اس میں ملکیت ثابت ہوتی ہے لیکن دارالحرب میں اس مال کا ہاتھ آ جانا حق کے اثبات کے لیے کافی نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ دارالحرب میں جس جگہ اسلامی فوج پہنچ جائے۔ اگر مسلمان اس جگہ کو فتح نہ کر سکیں تو وہاں سے حاصل شدہ مالِ غنیمت نہیں کہلائے گا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر اسلامی فوج اس جگہ سے نکل آئے اور اس کے بعد کوئی اور فوج وہاں داخل ہو کر اسے فتح کرے تو وہ جگہ مسلمانوں کی ملکیت شمار نہیں ہوگی بلکہ اس کی حیثیت دارالحرب کے دوسرے علاقوں اور جگہوں کی طرح رہے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ اسلامی فوج اس جگہ تک پہنچ گئی تھی لیکن چونکہ اس جگہ یا علاقے کا اتصال دارالاسلام کے ساتھ نہیں ہوا اور وہ دارالاسلام میں شامل نہیں کیا جاسکا اس لیے وہ دارالحرب کا ہی علاقہ رہا۔ اسی طرح دارالحرب میں مسلمانوں کو حاصل ہونے والی ہر چیز میں اس وقت تک حقیقی ثابت نہیں ہوگا جب تک اسے دارالاسلام پہنچا کر محفوظ نہ کر لیا جائے۔ اس لیے اس عمل سے پہلے پہلے اگر ملک کے طور پر اسلامی لشکر کے ساتھ کوئی اور لشکر یا فوجی دستہ ملتا ہے تو اسے حاصل شدہ مالِ غنیمت کا حکم وہی ہوگا جو کافروں کے قبضے میں موجود اشیاء کا ہے اس لیے اس مال میں پرانے اور نئے آنے والے سب شریک ہوں گے۔

بیز قول باری (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ) بھی اس امر کا متقاضی ہے کہ حاصل شدہ مالِ غنیمت نئے آنے والوں کے لیے بھی مالِ غنیمت شمار کر لیا جائے اس لیے

کہ اس مال کو دارالاسلام میں لاکر محفوظ کر دینے میں ان لوگوں کا بھی حصہ ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب تک اسلامی لشکر دارالحرب میں پڑاؤ ڈالے رہے گا اسے مالِ غنیمت کو دارالاسلام میں لاکر محفوظ کر دینے کے سلسلے میں ان نئے آنے والوں کی معاونت کی ضرورت رہے گی جس طرح اس صورت میں ان کی معاونت کی ضرورت رہتی رہتی جب وہ اس مالِ غنیمت کے حصول سے پہلے اسلامی لشکر سے آتے۔ اس صورت میں مالِ غنیمت میں اس کی شرکت ہو جاتی ہے اس لیے زیر بحث صورت میں بھی مالِ غنیمت کے اندران کی شرکت ہونی چاہیے۔ اگر مالِ غنیمت کا ہاتھ آ جاتا ہے ہی حق کے اثبات کے لیے کافی ہوتا اور اس کے لیے اسے دارالاسلام میں لاکر محفوظ کر لینے کی شرط نہ ہوتی تو پھر اسلامی فوج کے قدموں تلے آنے والے دشمن کے ہر علاقے کو دارالاسلام شمار کرنا ضروری ہو جاتا جس طرح اس علاقے کو فتح کر لیتے کے بعد اسے دارالاسلام کا حصہ شمار کیا جاتا ہے۔ جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اسلامی فوج کے قدموں تلے آنے والے دشمن کا علاقہ صرف اتنی بات پر دارالاسلام کا حصہ شمار نہیں ہوتا تو اس میں یہ دلیل بھی موجود ہے کہ دارالحرب میں ہاتھ آنے والے مالِ غنیمت میں اس وقت حق ثابت ہوتا ہے جب اسے دارالاسلام میں لاکر محفوظ کر لیا جائے۔

جو حضرات مکہ کے طور پر آنے والے لشکر کو مالِ غنیمت میں شامل نہیں کرتے ان کا استدلال یہ ہے کہ زہری نے عنین بن سعید اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابان بن سعید کو نجد کی طرف جانے والی ایک فوجی ہم کا قائد بنا کر روانہ کیا تھا۔ حضرت ابان کا میابی حاصل کرنے کے بعد اپنے رفقاء سمیت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس خیبر پہنچ گئے، جب آپ وہاں پہنچے تو خیبر فتح ہو چکا تھا اور کھجور کی چھالوں سے گھڑوں پر گھڑیاں باندھی جا چکی تھیں۔ حضرت ابان نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ہمیں بھی خیبر کے مالِ غنیمت سے حصہ ملنا چاہیے۔ حضرت ابو ہریرہ کہتے ہیں کہ میں نے فوراً عرض کیا کہ انھیں کوئی حصہ نہ دیا جائے، یہ سن کر حضرت ابان کو غصہ آ گیا اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہ کو نجدی دیہاتی! تمھاری یہ جرأت؟ کہہ کر ڈانٹ دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابان کو بیٹھنے کا حکم دیا اور انھیں کوئی حصہ نہیں دیا۔ اس روایت میں ان حضرات کے قول کی تائید میں کوئی دلیل نہیں ہے اس لیے کہ خیبر پر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا غلبہ ہوا تھا تو اس کے ساتھ ہی وہ دارالاسلام بن گیا تھا۔ اس باب سے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے۔

خیر کا مال غنیمت شکر کے لیے مخصوص تھا

اس سلسلے میں ایک اور روایت بھی ہے۔ حجاج بن مسلم نے علی بن زید سے انہوں نے عمار بن ابی عمار سے اور انہوں نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جب کبھی مال غنیمت کی تقسیم کے وقت موجود ہوتا تو آپ مجھے اس میں سے ضرور حصہ دیتے، صرف خیر کے موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مال غنیمت میں سے مجھے کچھ نہیں دیا اس لیے کہ یہ مال غنیمت صرف ان مجاہدین کے لیے مخصوص تھا جو حدیبیہ کے موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ تھے۔ حضرت ابو ہریرہ نے اس روایت میں یہ بات بتائی کہ خیر میں حاصل ہونے والا مال غنیمت اہل حدیبیہ کے لیے مخصوص تھا خواہ انہوں نے غزوہ خیر میں حصہ لیا تھا یا نہیں لیا تھا، اس مال غنیمت میں ان کے سوا کسی اور کا حصہ نہیں رکھا گیا تھا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل حدیبیہ سے اس مال غنیمت کا وعدہ فرمایا تھا چنانچہ ارشاد ہے (وَأَخَذُوا نَفْسَهُمْ وَاعْلَيْهَا تَأْخُذُوا وَاللَّهُ بِهَا بَصِيرٌ) اور ایک اور فتح بھی ہے جو ابھی تمہارے قابو میں نہیں آئی ہے اللہ سے احاطہ قدرت میں لیے ہوئے ہے اس سے پہلے ارشاد ہوا (وَعَدَّ اللَّهُ مَعَانِيَهُمْ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا فَعَجَلَ لَكُمْ) اللہ نے تم سے اور بھی بہت سی غنیمتوں کا وعدہ کر رکھا ہے کہ تم انہیں لوگ، سوان میں سے یہ فتح تمہیں سر دست دے دی ہے۔

ابو بردہ نے حضرت ابو موسیٰ سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں: ہم فتح خیر کے تین دن بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچے آپ نے ہمیں مال غنیمت میں سے حصہ دیا اور ہمارے سوا کسی اور کو اس غزوہ میں شریک نہیں ہوا تھا کوئی حصہ نہیں دیا۔ اس روایت میں یہ ذکر ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو موسیٰ اور ان کے رفقاء کو مال غنیمت میں سے حصہ دیا حالانکہ یہ حضرات فتح خیر میں شریک نہیں تھے۔ ان کے سوا کسی اور کو کوئی حصہ نہیں دیا جو اس معرکہ میں شریک نہیں تھا۔ اس میں یہ احتمال ہے کہ آپ نے ان حضرات کو اس بنا پر حصہ دیا تھا کہ یہ لوگ اہل حدیبیہ میں سے تھے اور یہ بھی احتمال ہے کہ آپ نے انہیں اس بنا پر حصہ دیا تھا کہ اس غنیمت کے مستحقین نے خوشدلی سے اس کی اجازت دے دی تھی جس طرح خنیم بن سواک نے اپنے والد سے اور انہوں نے اپنے قبیلے کے کچھ لوگوں سے روایت کی ہے کہ حضرت ابو ہریرہ اپنے رفقاء سمیت مدینہ پہنچے اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ سے جا چکے تھے، یہ حضرات بھی مدینہ سے روانہ ہو کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اس وقت پہنچے جب خیر فتح ہو چکا

تھا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان حضرات کے چھوٹی کے بارے میں مجاہدین سے گفتگو کرنے کے بعد انھیں بھی مالِ غنیمت میں شریک کر لیا۔ ان روایات میں اس بات پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ اگر دارالاحزاب میں موجود اسلامی لشکر کو کوئی کمک پہنچ جائے تو اسے مالِ غنیمت میں شریک نہیں کیا جاتا۔

قیس بن مسلم نے طارق بن شہاب سے روایت کی ہے کہ اہل بصرہ نے نہادند پر حملہ کیا۔ اہل کوفہ نے ان کے لیے کمک بھیجی۔ اس وقت نہادند فتح ہو چکا تھا۔ اہل بصرہ نے اہل کوفہ کو غنیمت کے مال میں شریک کرنا نہیں چاہا۔ اہل کوفہ کی کمک حضرت عمارؓ کی سرکردگی میں گئی تھی، بنو عطار کے ایک شخص نے حضرت عمارؓ سے گستاخانہ انداز میں کہا: "اوکن کھے! کیا ہمارے غنائم میں شریک ہونا چاہتے ہو؟" آپ نے جواب میں فرمایا: "ہاں! شریک ہونا چاہتے ہیں کیونکہ ہماری مدد سے تم نے یہ قیدی گرفتار کیے ہیں۔" پھر حضرت عمرؓ کو اس کے متعلق لکھا گیا، حضرت عمرؓ نے جواب میں تحریر فرمایا کہ مالِ غنیمت ان لوگوں کو ملے گا جو اس جنگ میں شریک ہوئے ہیں۔ اس روایت میں بھی ہمارے قول کے خلاف

دلالت موجود نہیں ہے، اس لیے کہ مسلمان نہادند پر قابض ہو گئے تھے جس کی بنا پر یہ بایں معنی دارالاسلام بن گیا تھا کہ کافروں کے لیے وہاں کوئی پشت پناہ گروہ باقی نہیں رہا تھا۔ حضرت عمرؓ نے یہ حکم اس لیے دیا تھا کہ حضرت عمارؓ اور ان کے رفقاء اس وقت جا کر شامل ہوئے تھے جب نہادند دارالاسلام بن چکا تھا۔ تاہم عمارؓ اور آپ کے رفقاء کا خیال یہ تھا کہ مالِ غنیمت میں شرکت ہونی چاہیے اور حضرت عمرؓ کا خیال تھا کہ شرکت نہیں ہونی چاہیے اس لیے کہ یہ حضرات نہادند فتح ہو جانے کے بعد شریک ہوئے تھے اور مالِ غنیمت بایں معنی دارالاسلام میں محفوظ کیا جا چکا تھا کہ اس وقت تک نہادند کی سرزمین دارالاسلام بن چکی تھی۔

گھڑسواروں کے حصے

قول باری ہے (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ) ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر قول باری سوار اور پیادہ کے حصوں میں مساوات کا مقتضی ہے۔ اس میں تمام غنائمیں کو پنجواں حصے اور یہاں سب کو شامل ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (فَإِنْ كُنْتُمْ نِسَاءً فَمَا لَكُمْ مِنَ الْأَمْوَالِ الَّتِي كُنْتُمْ يَدْرُونَ أَسْتَيْتِينَ فَلَهِمْ ثُلُثًا مِمَّا تَرَكَتِ الْوَالِدَاتُ وَالْأُمَّهَاتُ) اگر عورتیں دو سے زائد ہوں تو انہیں ترکہ کا دو تہائی حصے ملے گا) ظاہر آیت سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اگر میت کی بیٹیاں دو سے زائد ہوں تو دو تہائی ترکہ کی مساوی طور پر مستحق ہوں گی، یعنی دو تہائی ترکہ کو آپس میں مساوی طور پر تقسیم کر لیں گی۔ اسی طرح اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میرا یہ غلام ان لوگوں کے لیے ہے تو اسے اس مفہوم پر مجبور کیا جائے گا کہ غلام مساوی طور پر ان لوگوں کا ہوگا۔ الا یہ کہ ان لوگوں میں سے کسی کے حصے کی زیادتی بیان کر دی گئی ہو۔ اسی طرح قول باری (غَنِمْتُمْ) کا مقتضی یہ ہے کہ سب غنائمیں مالِ غنیمت کے حصوں میں مساوی اور یکساں ہوں گے اس لیے کہ قول باری (غَنِمْتُمْ) اس مفہوم سے عبارت ہے کہ مالِ غنیمت پر اس کی ملکیت ہوتی ہے تاہم گھڑسوار کے حصے کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے۔

پیادوں اور سواروں کے حصے میں اختلاف رائے

امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ سوار کو دو حصے اور پیادہ کو ایک حصہ ملے گا۔ امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، ابن ابی لیلیٰ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، لیت بن سعدؒ، اوزاعیؒ اور امام شافعیؒ کا قول ہے کہ سوار کو تین حصے ملیں گے اور پیادہ کو ایک حصہ ملے گا۔ حضرت عمرؓ کے گورنر المنذر بن ابی حمصہ سے امام ابوحنیفہؒ کے قول کی طرح روایت منقول ہے کہ انھوں نے سوار کو دو حصے اور پیادہ کو ایک حصہ دیا تھا اور حضرت عمرؓ نے اس پر صاف کیا تھا۔ حسن بصریؒ سے بھی یہی قول منقول ہے۔ شریک نے ابواسحاق سے روایت کی ہے کہ قثم بن العباسؒ، سعید بن عثمانؒ کے پاس خراسان پہنچے جب کہ انھیں مالِ غنیمت ہاتھ آچکا تھا۔ سعید بن عثمانؒ نے ان سے کہا کہ میں تمہارا انعام یہ رکھتا ہوں کہ مالِ غنیمت میں سے ہزار حصے تمہیں دینا ہوں۔ قثم بن العباسؒ نے یہ سن کر ان سے کہا کہ ایک حصہ میرا مقرر کرو اور ایک حصہ میرے گھوڑے کا۔ ابو بکرؓ حصص کہتے ہیں کہ ہم نے سابقہ سطور میں بیان کر دیا ہے کہ ظاہر آیت سوار اور پیادہ کے درمیان حصوں میں مساوات کی مقتضی ہے لیکن جب سب کا اس پر اتفاق ہو گیا کہ سوار کو ایک حصہ زائد ملے گا تو ہم نے اسے ایک حصہ زائد دیا اور اس اتفاقِ امت کی بنا پر ظاہر آیت کی تخصیص کر دی۔ اور آیت کے الفاظ کا حکم باقی ماندہ صورتوں کے لیے علیٰ حالتہ ثابت رہا۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں یعقوب بن غیلان العمافی نے، انھیں محمد بن الصباح الجرجانی نے، انھیں عبداللہ بن ریحار سفیان ثوریؒ سے، انھوں نے علیہ اللہین عمرؓ سے، انھوں نے نافع سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کے لیے دو حصے اور پیادہ کے لیے ایک حصہ مقرر فرمایا تھا۔ عبدالباقی نے کہا ہے کہ اس روایت کو ثوریؒ سے محمد بن الصباح کے سوا کسی اور نے روایت نہیں کی۔

ابو بکرؓ حصص کہتے ہیں کہ ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں

الحجید بن عمر نے، انھیں ابواسامہ نے عبید اللہ سے، انھوں نے نافع سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمر سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لِفَارِسٍ ثَلَاثَةُ اَسْهُمٍ، سَهْرًا لِهٖ وَسَهْمَانِ لِفَرَسِهٖ۔ سوار کے لیے تین حصے ہیں، ایک حصہ اس کے لیے دو حصے اس کے گھوڑے کے لیے) اس بارے میں عبید اللہ بن عمر کی روایتوں میں اختلاف پیدا ہو گیا۔ ممکن ہے یہ دونوں روایتیں اس طرح درست ہوں کہ آپ نے پہلے تو سوار کو دو حصے دیے ہوں اور یہی اس کا حق ہو۔ پھر کسی اور مال غنیمت میں تین حصے دیے ہوں۔ ایک زائد اسے بطور نفل عطا کیا ہو۔ یہ بات تو واضح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کسی کو اس کا حق دینے میں لگاؤ نہیں ڈالتے تھے، اور ایسا بھی ہوتا تھا کہ ایک شخص کو بطور نفل اس کے حق سے زائد دے دیتے تھے۔ جس طرح حضرت ابن عمرؓ نے اس روایت میں ذکر کیا ہے جسے ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ بقول حضرت ابن عمرؓ ہمارے حصے میں بارہ بارہ اونٹ نظر آئے اور پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں ایک ایک اونٹ بطور نفل عطا کیا۔

ہمیں عبید الباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن الکیمیت الموصلی نے، انھیں صبح بن دینار نے، انھیں غنیف بن سالم نے عبید اللہ بن عمر سے، انھوں نے نافع سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمر سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے معرکہ بدر کے موقع پر سوار کو دو حصے اور پیادہ کو ایک حصہ عطا کیا تھا۔ یہ روایت اگر ثابت بھی ہو جائے تو بھی امام ابو حنیفہ کے لیے بطور حجت کام نہیں دے سکتی اس لیے کہ غزوہ بدر میں مال غنیمت کی تقسیم اس بنیاد پر نہیں ہوئی تھی کہ اس پر مجاہدین کا حق تھا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس موقع پر انفال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالے کر کے آپ کو یہ اختیار دے دیا تھا کہ جسے جتنا چاہیں دے دیں۔ اگر آپ اس موقع پر انفال میں سے کسی کو کچھ نہ دیتے پھر بھی آپ کا یہ اقدام درست ہوتا۔ اس وقت تک مال غنیمت پر جنگ میں شریک افراد کا استحقاق ثابت نہیں ہوا تھا۔ مال پر استحقاق کا وجوب اس کے بعد ہوا جب یہ آیت نازل ہوئی (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ) اس کے ذریعے انفال کا وہ حکم منسوخ ہو گیا جس میں پورے مال غنیمت کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سپرد کر دیا گیا تھا۔

عجیب بن جاریہ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح خیبر کے موقع پر غنائم کی تقسیم اس طرح فرمائی تھی کہ سوار کو دو حصے عطا کیے تھے اور پیادہ کو ایک حصہ دیا تھا۔ ابن القضیل نے حجاج انھوں نے البصالح سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح خیبر کے موقع پر غنائم کی تقسیم اس طرح کی کہ سوار کو تین حصے دیے اور پیادہ کو ایک حصہ عطا کیا

یہ روایت مجمع بن جابرہ کی روایت کے خلاف ہے۔ ان دونوں روایتوں میں اس طرح تطبیق ہو سکتی ہے کہ آپ نے بعض سواروں کو دو حصے عطا کیے جو کہ ان کا حق تھا اور بعض کو تین حصے دیے۔ زائد حصہ بطور نفل عطا کیا۔

جس طرح حضرت سلم بن الاکوع سے مروی ہے کہ آپ نے انھیں غزوہ ذی قرد میں سوار اور پیادہ دونوں کے حصوں کے طور پر دو حصے عطا کیے تھے، حضرت سلم بن اس روز پیادہ تھے یا جس طرح مروی ہے کہ آپ نے اس دن حضرت زبیر کو چار حصے عطا کیے تھے۔ سفیان بن عیینہ نے ہشام بن عروہ سے روایت کی ہے، انھوں نے یحییٰ بن عباد بن عبد اللہ بن الزبیر سے کہ حضرت زبیر کے لیے مالِ غنیمت میں سے چار حصے رکھے جاتے تھے، یہ زائد حصے دراصل بطور نفل ہوتے تھے اور اس کے ذریعے سواروں کو دشمنوں پر گھوڑے دوڑانے کے لیے برا لگینے کیا جاتا تھا جس طرح آپ اسی مقصد کے تحت قائل کو مقتول کا سلب دے دیتے تھے اور اعلان فرمادیتے (مَنْ أَصَابَ شَيْئًا فَهَوْلَةٌ۔ جو چیز کسی شخص کے ہاتھ آجائے گی وہ اس کی ہوگی) یہ اقدام دراصل جنگ پر برا لگینے کرنے کی خاطر اٹھایا جاتا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب سوار کے حصے کے متعلق مروی روایات میں اختلاف ہے تو اس صورت میں وہ روایت اولیٰ ہوگی جس میں زائد حصے کی بات منقول ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات اس وقت ہوتی جب یہ چیز ثابت ہو جاتی کہ یہ زائد حصہ استحقاق کی بنیاد پر دیا گیا تھا۔ لیکن جب اس میں یہ احتمال پیدا ہو گیا ہے کہ شاید یہ زائد حصہ نفل کے طور پر دیا گیا تھا۔

تو اب زائد حصے

کا اثبات، استحقاق کی بنیاد پر نہیں ہو سکتا۔ اس میں ایک اور پہلو بھی ہے، جس روایت سے ہم استدلال کرتے ہیں اس میں پیادہ کے حصے کے اندر اٹھنا فرمے اس لیے کہ جب سوار کا حصہ کم ہو جائے گا تو اس کے نتیجے میں پیادہ کو ملنے والا حصہ بڑھ جائے گا۔ ہماری اس بات پر نظر اور قیاس کی جہت سے بھی دلالت ہو رہی ہے۔ وہ یہ کہ جنگ میں گھوڑے کی حیثیت اکثر حرب کی طرح ہوتی ہے جس کی بتا پر قیاس کا تقاضا تھا کہ اسے کوئی حصہ نہ ملے جس طرح دیگر آلاتِ جنگ کے لیے کوئی حصہ نہیں ہوتا۔ لیکن ہم نے ایک حصے کے سلسلے میں قیاس کو ترک کر دیا اور باقی کو قیاس پر محمول کیا، اسی بتا پر اگر میدانِ جنگ میں صرف گھوڑا موجود ہو اور اس کا سوار غائب رہے تو اس گھوڑے کو کوئی حصہ نہیں ملے گا۔ اور اگر ایک شخص گھوڑے کے بغیر جنگ میں موجود ہو تو وہ حصے

کامستحق ہوگا۔ جب ایک شخص یعنی پیادہ کو ایک حصے سے زائد نہیں دیا جاتا تو گھوڑے کو بطریق اولیٰ نہیں دیا۔ نیز حصے کے استحقاق میں پیادہ کا معاملہ گھوڑے کی نسبت زیادہ مؤکد ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ جنگ میں خواہ جتنے بھی افراد شریک ہوں سب کے سب اپنے اپنے حصوں کے مستحق قرار پائیں گے لیکن اس کے برعکس اگر ایک شخص کئی گھوڑے کے میدان جنگ میں جائے گا تو صرف ایک ہی گھوڑے کا حصہ ملے گا۔ جب ایک آدمی کا معاملہ گھوڑے سے بڑھ کر مؤکد ہوتا ہے لیکن اسے ایک حصے سے زائد نہیں دیا جاتا تو گھوڑے کو بطریق اولیٰ ایک حصے سے زائد نہیں ملنا چاہیے۔

مختلف الاقسام جنگی گھوڑوں کے حصص میں اختلاف رائے

برزدون یعنی سٹو یا ترکی گھوڑے کے حصے کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب امام مالک، سفیان ثوری اور امام شافعی کا قول ہے کہ فرس اور برزدون دونوں یکساں ہیں۔ اوزاعی کا قول ہے کہ مسلمانوں کے ائمہ یعنی خلفاء برزدون کو کوئی حصہ نہیں دیتے تھے۔ یہاں تک کہ خلیفہ ولید بن زبیر کے قتل کے بعد جب فتنہ و فساد پھیل گیا تو پھر برزدون کو بھی حصہ ملنے لگا۔ لیت بن سعد کا قول ہے کہ سٹو اور دوغلی نسل کے گھوڑے دونوں کو صرف ایک حصہ ملے گا۔ یہ دونوں خالص عربی نسل گھوڑوں کے درجے کو نہیں پہنچ سکتے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری ہے *ذَوِّ مَنِ رَبَّاطِ الْخَيْلِ تَرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ*۔ اور تیار ہندھے رہنے والے گھوڑے تاکہ اس کے ذریعے اللہ کے اور اپنے دشمنوں کو خوف زدہ کر دو) نیز فرمایا *(قَدْ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ خَيْلٍ وَكَلْبٍ كَاطٍ*۔ سو تم نے اس کے لیے نہ گھوڑے دڑائے اور نہ اونٹ) نیز فرمایا *(قَالَ الْخَيْلُ وَالْبَعَالُ وَالْحَمِيرُ*۔ اور گھوڑے، بچر اور گدھے) ان آیات سے خیل کے اسم سے ترکی نسل کے گھوڑوں یعنی برازین کا اسی طرح مفہوم حاصل ہوتا ہے جس طرح عربی نسل کے گھوڑوں کا۔ جب خیل کا اسم دونوں کو شامل ہے تو پھر یہ واجب ہو گیا کہ حصوں کے اندر بھی ان دونوں کو یکساں سمجھا جائے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ برزدون کا سوار بھی فارس کہلاتا ہے جس طرح عربی نسل کے گھوڑے کا سوار فارس کہلاتا ہے۔ جب ان دونوں پر فارس کے اسم کا اطلاق ہوتا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے *(اللقاد سہمان وللساجل سہم)* تو اس حکم کے عموم میں برزدون یعنی ترکی نسل کے گھوڑے کا سوار بھی اسی طرح داخل ہوگا جس طرح عربی نسل کے گھوڑے کا سوار داخل ہے۔ نیز اگر برزدون گھوڑا ہے تو پھر یہ

ضروری ہے کہ اس کے حصے اور عربی نسل کے گھوڑے کے حصے میں کوئی فرق نہ ہو، اگر بیزون گھوڑا نہیں ہے تو پھر یہ ضروری ہوگا کہ اسے کسی حصے کا مستحق قرار نہ دیا جائے۔

جب لیث بن سعد اور ان کے ہم نوا اس بات پر ہمارے ساتھ اتفاق کرتے ہیں کہ بیزون کے لیے بھی حصہ نکالا جائے گا تو اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اسے گھوڑوں میں شمار کیا جاتا ہے نیز یہ کہ اس کے اور عربی گھوڑے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ نیز فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس کا گوشت کھانے کے جواز اور عدم جواز کے مسئلے میں اس کی حیثیت عربی گھوڑے جیسی ہے (گھوڑے کے گوشت کے جواز اور عدم جواز کے مسئلے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے) یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان دونوں کی جنس ایک ہے۔ اس لیے ان دونوں کے درمیان جو فرق ہے وہ اسی طرح کا ہے جو نوا اور مادہ، خر یہ اور لاغر جانور کے درمیان یا عمدہ اور گھٹیا گھوڑے کے مابین ہوتا ہے۔ اس بہت سے ان دونوں کے درمیان فرق ان کے حصوں کے درمیان فرق کا موجب نہیں بن سکتا۔ نیز اگر عربی گھوڑا ترکی گھوڑے یعنی ٹو سے تیز رفتاری میں فائق ہوتا ہے تو ترکی گھوڑا اسلحہ وغیرہ کا بوجھ اٹھانے میں عربی گھوڑے سے برتر ہوتا ہے۔ نیز جب حصوں کے لحاظ سے عربی اور عجمی سپاہیوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا تو عربی اور عجمی گھوڑوں کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔ عبداللہ بن دینار کہتے ہیں۔ میں نے سعید بن المسیب سے براذین یعنی عجمی گھوڑوں کی زکوٰۃ کے متعلق دریافت کیا تو انھوں نے جواب میں فرمایا: ”آیا گھوڑوں پر بھی کوئی زکوٰۃ ہوتی ہے؟“ حسن سے مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا۔ ”میرا ذہن خنیل یعنی گھوڑوں کی طرح ہوتے ہیں“ مکحول کا قول ہے کہ سب سے پہلے جس سپہ سالار نے براذین کو حصہ دیا وہ حضرت خالد بن الولید تھے، انھوں نے دمشق کی جنگ میں براذین کو گھوڑوں کے حصے کا نصف دیا۔ جب انھوں نے ان کی تیز رفتاری اور بوجھ ڈھونے کی قوت دیکھی تو یہ طریق اختیار کیا اور براذین کو بھی حصے دینے لگے۔ لیکن یہ روایت مقطوع ہے اور اس میں یہ بھی مذکور ہے کہ حضرت خالد نے یہ قدم براذین کی طاقت و قوت کو دیکھنے کے بعد اپنی رائے اور اجتہاد سے اٹھایا تھا، اس لیے یہ توقیف نہیں کہلا سکتی یعنی اسے کوئی شرعی دلیل قرار نہیں دیا جاسکتا۔

ابراہیم بن محمد بن المنتشر نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ سواروں کا دستہ شام کے علاقے پر حملہ آور ہوا، اس دستہ کے سالار سمدان کے ایک شخص تھے جس کا نام المنذر بن ابی حمصہ الوداعی تھا پہلے روز تو عربی گھوڑوں پر سوار دستے نے کامیابی حاصل کی اور مال غنیمت حاصل ہوا، دوسرے روز طلحوں یعنی غیر عربی گھوڑوں پر سوار دستے نے مال غنیمت حاصل کیا۔ سالار نے یہ فیصلہ دیا کہ طلحوں

کو کوئی حصہ نہیں ملے گا گویا ان کے ذریعے کچھ حاصل نہیں ہوا، اس کے متعلق حضرت عمرؓ کو لکھا گیا: آپ نے جو اب میں تحریر فرمایا: اس و داعی یعنی سالار کی ماں سے گم کرے! اس نے تو مجھے بھی بات یاد دلا دی ہے، اس نے جو کہا ہے اس کے مطابق عمل کرو، اس روایت سے ان حضرات نے استدلال کیا ہے جو براذین کو حصہ دینے کے قائل نہیں ہیں۔ لیکن اس روایت میں اس بات پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ یہ حضرت عمرؓ کی رائے تھی۔ حضرت عمرؓ نے اس کی اجازت صرف اس لیے دی تھی کہ اس میں اجتہاد کی گنجائش تھی۔ نیز امیر لشکر یہ حکم دے بیٹھا تھا اس لیے آپ نے اس کے حکم کی توثیق فرمادی۔

ایک شخص کئی گھوڑے میدانِ جہاد میں لے جائے ان کے حصے کیا ہوں گے؟

ایک شخص اگر کئی گھوڑے لے کر میدانِ جہاد میں جاتا ہے تو اسے کس قدر حصہ دیا جائے گا اس بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہؒ، امام محمدؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول ہے کہ صرف ایک گھوڑے کا حصہ ملے گا۔ امام ابو یوسفؒ، سفیان ثوریؒ، اوزاعیؒ اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ اسے دو گھوڑوں کے حصے ملیں گے۔ پہلے قول کی صحت پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ تاریخ میں اس امر سے آگاہ ہیں کہ اسلام کے غلبے کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سرکردگی میں اسلامی لشکر نے خیبر، مکہ اور حنین کے معرکوں میں حصہ لیا۔ اسلامی لشکر ایسے گروہ ہوتے تھے جن کے افراد کے پاس ایک سے زائد گھوڑے ہوتے لیکن یہ بات کسی روایت میں مذکور نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے کسی سوار کو ایک گھوڑے کے حصے سے زائد دیا ہو۔ نیز گھوڑا ایک آگے جنگ ہے اس لحاظ سے قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اسے بھی کوئی حصہ نہ دیا جائے جس طرح دیگر آلاتِ حرب کو حصہ نہیں دیے جاتے، لیکن جب سنت اور اتفاقِ امت کی جہت سے گھوڑے کے لیے بھی ایک حصے کا ثبوت مل گیا تو ہم نے اسے قیاس کے حکم سے مستثنیٰ کر دیا۔ اب اس پر اضا صرف کسی توثیق یعنی شرعی دلیل کے ذریعے ہی ثابت ہو سکتا ہے اس لیے کہ قیاس سے تو اس حکم کی ممانعت ہوتی ہے۔

خمس کی تقسیم کا بیان

قول باری ہے (فَاتَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ)۔ اس کا پانچواں حصہ اللہ، رسول، رشتہ داروں، یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کے لیے ہے (خمس کی تقسیم کے سلسلے میں سلف کے باہم بنیادی طور پر اختلاف رائے رہا ہے۔ معاویہ بن مالک نے علی بن ابی طلحہ سے روایت کی ہے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے کہ مال غنیمت کے پانچ حصے ہوتے تھے۔ چار حصے ان لوگوں کو مل جاتے تھے جو جنگ میں ہوتے اور پانچویں حصے کے چار حصے کو کے چوتھائی حصہ اللہ اور اس کے رسول اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں کے لیے مخصوص کر دیا جاتا۔ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے نام کا جو حصہ ہوتا وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں کو مل جاتا۔ آپ خمس میں سے کوئی چیز نہ لیتے۔ دوسری چوتھائی یتیموں کے لیے مخصوص ہوتی تیسری چوتھائی مسکینوں اور چوتھی مسافروں کے لیے مخصوص ہوتی۔ ابن السبیل سے مراد وہ مسافر ہوتا جو مہمان بن کر مسلمانوں کے پاس آکر ٹھہر جاتا۔ قتادہ نے عکرمہ سے بھی اسی طرح کی روایت کی ہے۔

قول باری (فَاتَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ) کی تفسیر میں قتادہ کا قول ہے کہ خمس کے پانچ حصے کیے جائیں گے اللہ اور اس کے رسول کا ایک حصہ، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں کا ایک حصہ اور یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کا ایک ایک حصہ ہوگا۔ غلط اور شعبی کا قول ہے کہ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے خمس میں سے ایک ہی حصہ ہوگا۔ شعبی کا قول ہے آیت میں اللہ کا ذکر صرف آغاز کلام کے طور پر ہوا ہے۔ بنیانیان نے قیس بن مسلم سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں۔ میں نے حسن بن محمد بن المنفیعہ سے قول باری (فَاتَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ) کی تفسیر پوچھی تو انھوں نے جواب میں فرمایا: ”دنیا اور آخرت میں اللہ کے لیے کوئی حصہ نہیں ہے۔ آیت میں اس کا ذکر صرف آغاز کلام کے طور پر ہوا ہے“ یحییٰ بن الجراح نے درج بالا قول باری کی تفسیر میں کہا ہے کہ اللہ کے لیے

تو ہر چیز ہے۔ دراصل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے خمس کا پانچواں حصہ ہے۔

ابو جعفر الرازی نے ربیع بن انس سے اور انھوں نے ابوالعالمیہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مالِ غنیمت یعنی خمس لایا جاتا، آپ اپنا دست مبارک اس پر مارنے، اس کی گرفت میں جو چیز آجاتی وہ کعبۃ اللہ کے لیے مخصوص ہو جاتی، یہ بیت کا حصہ کہلاتی۔ پھر باقی ماندہ خمس کے پانچ حصے کیے جاتے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک حصہ ملتا، آپ کے قرابت داروں کو ایک حصہ دیا جاتا، اور یتیموں، مسکینوں اور مساقروں کے لیے ایک ایک حصہ مخصوص کر دیا جاتا۔ جو حصہ کعبہ کے لیے مخصوص ہو، وہ اللہ کا حصہ کہلاتا۔

ابو یوسف نے اشعث بن سوار سے، انھوں نے ابن النبی سے اور انھوں نے حضرت جابر سے روایت کی ہے کہ خمس کو اللہ کے راستے میں اور لوگوں کی ضرورتوں میں صرف کیا جاتا تھا۔ جب مالِ غنیمت کی کثرت ہو گئی جس کے نتیجے میں خمس بھی اچھا خاصا منگنے لگا تو اسے دوسرے مصارف میں خرچ کیا جانے لگا۔ امام ابو یوسف نے الکلبی سے، انھوں نے ابوصالح سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں خمس کے پانچ حصے کیے جاتے تھے۔ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ایک حصہ ہوتا۔ آپ کے رشتہ داروں کے لیے ایک حصہ ہوتا، اور یتیموں، مسکینوں، نیز مسافروں کے لیے ایک ایک حصہ ہوتا۔ پھر حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ اپنے اپنے زمانہ خلافت میں خمس کے تین حصے کرتے، ایک حصہ یتیموں کا ہوتا، دوسرا مسکینوں کا اور تیسرا مسافروں کا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ خمس کی تقسیم میں سلف کے باہن اختلاف رائے کی درج بالا صورتیں تھیں۔ حضرت ابن عباسؓ کا بروایت علی ابن ابی طلحہ یہ قول ہے کہ اس کے چار حصے کیے جاتے تھے اللہ، اللہ کے رسول اور آپ کے رشتہ داروں کے لیے ایک حصہ ہوتا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم خمس میں سے کچھ نہ لیتے تھے۔

دوسرے حضرات کا قول ہے کہ (فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ) میں اللہ کے حصے کا ذکر محض آغاز کلام کے طور پر کیا گیا ہے۔ اور خمس کو پانچ حصوں پر تقسیم کیا جائے۔ عطار، شعبی اور قتادہ کا یہی قول ہے۔ جبکہ ابوالعالمیہ کا قول ہے کہ خمس کے چھ حصے ہوتے تھے۔ اللہ کا ایک حصہ، اللہ کے رسول کا ایک حصہ، رشتہ داروں کا ایک حصہ اور یتیموں، مسکینوں اور مساقروں کے لیے ایک ایک حصہ ہوتا۔ اللہ کا حصہ کعبۃ اللہ کے لیے مخصوص کر دیا جاتا۔

الکلیبی کی روایت کے بموجب حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ چاروں خلفائے راشدین نے خمس کے تین حصے کیے تھے جبکہ حضرت جابر بن عبد اللہؓ کا قول ہے کہ خمس کو اللہ کے راستے میں خرچ کیا جاتا تھا۔ لوگوں کی پیش آمدہ اجتماعی قسم کی ضروریات پوری کی جاتی تھیں اور بعد میں جب خمس کی آمدنی میں بہت اضافہ ہو گیا تو دوسری تدوین میں بھی اسے صرف کیا جانے لگا۔ محمد بن مسلمہؓ جو اہل مدینہ کے متاخرین میں سے تھے، فرماتے ہیں کہ خمس کے معاملے کو اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صوابدید پر چھوڑ دیا تھا۔ جس طرح تقسیم غنائم کی آیت کے نزول سے قبل انفال کا معاملہ بھی آپ کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا تھا۔

آیت کے نزول کے بعد مالِ غنیمت کے چار حصوں کے بارے میں انفال کا حکم منسوخ ہو گیا لیکن باقی ماندہ پانچویں حصے کا معاملہ حسب سابق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صوابدید پر رہنے دیا گیا۔ جس طرح یہ قول باری ہے (مَا آفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ۔ جو کچھ اللہ اپنے رسول کو دوسری بستیوں والوں سے بطور فخریٰ ڈلوائے سو وہ اللہ ہی کا حق ہے اور رسول کا، اور رسول کے قرابت داروں کا اور یتیموں کا اور مسکینوں کا اور مسافروں کا تاکہ وہ مال نے تمہارے توں گروں کے قبضے میں نہ آجائے۔

پھر فرمایا (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ۔ اور جو کچھ تمہیں اللہ کے رسول دیں اسے لو) اس آیت کے آخر میں بیان فرما دیا کہ اس معاملہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ اسی طرح خمس کے متعلق ارشاد ہوا کہ (لِللَّهِ وَالرَّسُولِ) یعنی اس کی تقسیم کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا کہ آپ جن مصارف میں اسے مناسب سمجھیں خرچ کریں۔ اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جسے عبدالواحد بن زیاد نے حجاج بن ارطاة سے نقل کیا ہے، انھیں ابوالزیر نے حضرت جابرؓ سے کہ جب ان سے یہ پوچھا گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کتنی مصارف میں خرچ کرتے تھے تو فرمایا: حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کے ذریعے اللہ کے راستے میں ایک شخص کا سارو سامان تیار کرتے، پھر ایک شخص کا، پھر ایک شخص کا۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے اس قول کا مفہوم یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم خمس میں سے مستحقین کو دیا کرتے تھے اور خمس کے پانچ حصے نہیں کیا کرتے تھے۔

خمس میں سے خانہ کعبہ کا حصہ

جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ اصل میں خمس کے چھ حصے کیے جاتے تھے اور اللہ کے حصے کو خانہ کعبہ پر خرچ کیا جاتا تھا، ان کا یہ کہنا ایک بے معنی سی بات ہے اس لیے کہ اگر یہ بات ہوتی تو تو اتر کے ساتھ اس کی روایت ہوتی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلفائے راشدین اس پر سب سے بڑھ چڑھ کر عمل کرتے۔ جب حضرات خلفائے راشدین سے یہ بات ثابت نہیں ہے تو اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ سرے سے اس بات کا ثبوت ہی نہیں ہے۔ نیز کعبہ کا حصہ آیت میں مذکورہ دوسرے تمام حصوں سے بڑھ کر اللہ کی طرف نسبت کا مستحق نہیں ہے کیونکہ مذکورہ تمام حصے بھی تقرب الہی کے مصارف میں خرچ کیے جاتے ہیں۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ قول باری (فَاتَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ) کعبہ کے حصے کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ جب یہ بات غلط ہو گئی تو اب مذکورہ بالا آیت سے دو باتوں میں سے ایک مراد ہے۔ یا تو یہ آغاز کلام کے طور پر مذکور ہوا ہے جیسا کہ ہم نے سلف کی ایک جماعت سے یہ بات نقل کی ہے۔ اس طرح آغاز کر کے دراصل ہمیں یہ تعلیم دی گئی ہے کہ اللہ کا نام لے کر برکت حاصل کریں اور تمام کاموں کا آغاز اس کے نام سے کریں یا اس سے مراد یہ ہے کہ خمس کو تقرب الہی کے مصارف میں صرف کیا جائے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ان مصارف کی خود وضاحت فرمادی، ارشاد ہوا (لِللّٰهِ صَوْلٌ وَّلِذِی الْفُرْبٰی وَاٰیٰتِہٖی وَاَلْمَسٰکِیۡنِ وَاٰیۡنِ السَّبۡیْلِ) اس طرح ابتدا میں خمس کے حکم کو مجملہ بیان فرمایا پھر اس اجمال کی آگے تفصیل بیان فرمادی۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اگر آپ کی بیان کردہ وضاحت اللہ کی مراد ہوتی تو آپ کے الفاظ اس طرح ہونے چاہئیں تھے۔ "فَاتَّ لِلَّهِ خُمُسُهُ لِلرَّسُوْلِ وَّلِذِی الْفُرْبٰی" یعنی پھر اللہ کے نام اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے نام کے درمیان حرف واؤ نہ آتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایسا ہونا ضروری نہیں تھا۔ وہر یہ ہے کہ ایسے دو اسموں کے باہم واؤ داخل کر کے اور اس سے کوئی معنی مراد نہ لینا لغت کے لحاظ سے جائز ہے۔ جس طرح یہ قول باری ہے (وَلَقَدْ اٰتٰیْنَا مُوْسٰی وَحٰزِرُوْنَ الْفُرْقَانَ وَضِیْلُوْہِمۡ زَمُوْیْ) اور مارون کو قرآن اور زین عابدی کی بی بیوں کا مصداق ایک ہے۔ اسی طرح ارشاد ہے (فَلَمَّا اَسْلَمَا وَتَلَّہٗ لِلْجَبِیۡنِ) جب دونوں (حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیل) نے تسلیم تم کر دیا اور اس (ابراہیم علیہ السلام) نے اسے حضرت اسماعیل علیہ السلام کو (پیشانی کے بل چھپا کر دیا) اس کے معنی ہیں "جب دونوں نے تسلیم تم کر دیا تو ابراہیم علیہ السلام نے

اسماعیل علیہ السلام کو چھپاڑ دیا۔ اس لیے کہ قول باری (خَلَمْنَا اسْلَمًا) جواب کا مقتضی ہے اور جواب (تَلَّه لِّلْجَبِّينَ) ہے، اس لیے ان دونوں کے درمیان حرف واؤ ملغی ہے یعنی اس کے کوئی معنی نہیں ہیں جس طرح شاعر کا یہ شعر ہے۔

سہ بَلَى شَىءٌ يُّوَافِقُ بَعْضَ شَىءٍ وَاٰحْيَانًا وَاٰطَلَهُ كَثِيْرًا
کیوں نہیں! بعض دفعہ ایک چیز دوسری چیز کے موافق ہوتی ہے۔ اگرچہ غلط باتوں کی بہت کثرت ہے۔

یہاں معنی کے اعتبار سے عبارت اس طرح ہے۔ شَىءٌ يُّوَافِقُ بَعْضَ شَىءٍ اٰحْيَانًا اور حرف واؤ کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ اسی طرح ایک اور شاعر کا شعر ہے۔

سہ فَات رَشِيْدًا وَاِبْنَ مَرْوَانَ لِمَ يَكُنْ لِيَفْعَلْ حَتَّىٰ يَجِدَ رَا لَامْرًا مَّصْدَرًا
یہ شمس رشید یعنی ابن مروان کوئی کام کرنے والا نہیں جب تک اس کام کا حکم صادر نہ ہو جائے۔ یہاں رشید اور ابن مروان دونوں کا مصداق ایک شخص ہے یعنی مروان کا بیٹا رشید۔ ایک اور شاعر کا قول ہے:

سہ اِلَى الْمَلِكِ الْقُرْمِ وَأَبْنِ الْهَمَامِ وَاِلَى الْكُتَيْبَةِ فِي الْمَزْدَحِمِ
میں ایسے بادشاہ کی طرف جا رہا ہوں جو عظیم سردار اور ایک قیاض بہادر سردار کا بیٹا ہے۔ وہ میدان جنگ میں لڑنے والی فوج کا شیر ہے۔

یہاں الملك القرم اور ابن الہمام کا مصداق ایک شخص ہے اور حرف واؤ ملغی ہے۔ ان تمام مثالوں میں معنی کے اعتبار سے حرف واؤ کا کلام میں آنا اور نہ آنا دونوں کی حیثیت یکساں ہے۔ اس سے ہماری بات ثابت ہو گئی کہ قول باری (خَلَمْنَا اسْلَمًا) میں دو باتوں میں سے ایک مزا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ دونوں باتیں مراد لی جائیں اس لیے کہ آیت میں ان دونوں کا احتمال موجود ہے۔ اس بنا پر آیت اس مفہوم پر مشتمل ہوگی کہ ہمیں تمام کاموں کو اللہ کے نام سے شروع کرنے کی تعلیم دی گئی ہے اور ساتھ ہی ساتھ یہ بھی بتایا گیا ہے کہ خمس کو اللہ کے تقرب اور رضا جوئی کی لہروں میں خرچ کرنا چاہیے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خمس میں سے ایک حصہ ملتا، وہ چیز بھی آپ کی ہو جاتی جسے آپ لپتہ کر لیتے اور جنگ میں شریک ایک سپاہی کی حیثیت سے مال غنیمت میں سے بھی ایک حصہ مل جاتا۔ ابو حمزہ نے حضرت ابن عباسؓ اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے عبد القیس کے وفد سے فرمایا تھا رَا مَرْكَبًا رَابِعًا شَهَادَةً اَنْ لَا اِلٰهَ

الا اللہ، وقتیموا الصلوٰۃ و تعطوا سہوا اللہ من الغنائم و المصنفی، میں تمہیں چار باتوں کا حکم دیتا ہوں، اس بات کی گواہی کا کہ اللہ کے سوا کوئی اور معبود نہیں، نماز قائم کرنے کا، زکوٰۃ میں سے اللہ کا حصہ نکلنے کا اور صنفی ادا کرنے کا مال غنیمت میں وہ حصہ یا چیز جسے سردار اپنے لیے مخصوص کرے صنفی کے نام سے موسوم ہے۔

آنحضرت کی وفات کے بعد خمس کا مصرف

حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد خمس میں آپ کے حصے کے مصرف کے متعلق سلف کے مابین اختلاف رائے ہے۔ سفیان نے قیس بن مسلم سے، انھوں نے حسن بن محمد بن الحنفیہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد آپ کے حصے اور آپ کے قرابت داروں کے حصے کے متعلق لوگوں میں اختلاف رائے پیدا ہو گیا۔ ایک گروہ کا خیال یہ تھا کہ آپ کے بعد آپ کا حصہ آپ کے خلیفہ کو ملنا چاہیے۔ ایک اور گروہ کا خیال تھا کہ آپ کے قرابت داروں کا حصہ خلیفہ کے قرابت داروں کو ملنا چاہیے۔ پھر سب کا اس پر اجماع ہو گیا کہ یہ دونوں حصے جہاد فی سبیل اللہ کے لیے ساز و سامان اور ہتھیاروں کی تیاری تیرا اس مقصد کے لیے گھوڑوں وغیرہ کی پرورش پر صرف کیے جائیں۔ ابو بکر حصہ صاف کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ صرف اس وقت تک کے لیے تھا جب تک آپ زندہ تھے، آپ کی وفات کے بعد یہ حصہ بھی اسی طرح ساقط ہو گیا جس طرح صنفی کا سقوط ہو گیا۔ یعنی مال غنیمت میں آپ کے لیے مخصوص حصہ یا مخصوص پیر کا حکم آپ کی وفات کے ساتھ ہی ساقط ہو گیا۔ آپ کی وفات کے بعد آپ کے حصے کو نیز صنفی کو مال غنیمت میں شامل کر لیا گیا اور اسے اجتماعی ضرورت کے مصرف میں خرچ کرنے کے لیے نہیں رکھا گیا۔

آپ کے قرابت داروں کے حصے کے مصرف کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے۔ جامع صغیر کی روایت کے مطابق امام ابو حنیفہ کے نزدیک خمس کو تین حصوں پر تقسیم کیا جائے گا اور ان حصوں کو فقراء، مساکین اور مساقروں پر خرچ کیا جائے گا۔ بشر بن الولید نے امام ابو یوسف سے اور انھوں نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ اللہ اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم دونوں کے لیے ایک خمس ہے یعنی مال غنیمت کے خمس کا پانچواں حصہ۔ قرابت داروں کے لیے پانچواں حصہ اور آیت میں مذکورہ تین اصناف یعنی یتامی، مساکین اور مساقروں میں سے ہر ایک صنف کے لیے پانچواں حصہ ہے۔ اس طرح مال غنیمت کے خمس کے پانچ حصے کیے جائیں گے۔ سفیان ثوری

کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مال غنیمت کے خمس میں سے پانچواں حصہ ہے اور یا قیمانہ چار حصّان اصناف کے لیے ہوں گے جن کا ذکر اللہ تعالیٰ نے آیت کے اندر فرمایا ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ امام المسلمین اپنی صوابیہ اور اجتہاد کے مطابق مال غنیمت کے خمس میں سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں کو دے گا۔ اوزاعی کا قول ہے کہ مال غنیمت کا خمس ان اصناف کے لیے ہے جن کا ذکر اللہ تعالیٰ نے آیت میں فرمایا ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں کا حصّہ ان کے اغنیاء اور فقراء کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا۔ ابو یوسف کا کہنا ہے کہ قول باری (وَلِذِي الْقُرْبَىٰ) ایک مجمل لفظ ہے جسے بیان اور تفصیل کی ضرورت ہے۔ اس میں عموم نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ذوی القربیٰ صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ دوسری طرف یہ بات واضح ہے کہ اس سے تمام لوگوں کے قرابت دار مراد نہیں ہیں۔ اس لیے یہ لفظ مجمل بن گیا اور اسے بیان کی ضرورت پیش آگئی۔ سلف کا اس پر اتفاق ہے کہ اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت دار مراد ہیں۔ پھر ان میں سے کچھ حضرات کا قول ہے کہ آپ کے قرابت داروں میں سے خمس کے پانچویں حصے کے مستحقین صرف وہی لوگ تھے جو آپ کی نصرت کرتے تھے اور اس حصے کا استحقاق ددیاتوں پر مبنی تھا، ایک قرابت داری اور دوسری نصرت، آپ کی وفات کے بعد پیدا ہونے والے آپ کے رشتہ دار جن کا آپ کی نصرت میں کوئی حصہ نہیں تھا وہ فقر کی بنا پر اس حصے کے مستحق ہوں گے جس طرح دوسرے تمام فقراء اس کے مستحق ہیں۔

ان حضرات نے اپنے اس مسلک کے لیے اس روایت سے استدلال کیا ہے جسے زہری نے سعید بن المسیب سے اور انھوں نے حضرت جبیر بن مطعم سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ذوی القربیٰ کا حصہ بنو ہاشم اور بنو المطلب کے درمیان تقسیم کر دیا تو میں اور عثمان آپ کے پاس آئے اور عرض کیا کہ بنو ہاشم کو جو فضیلت حاصل ہے اس کا ہم انکار نہیں کرتے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اس خاندان میں پیدا فرمایا، لیکن بنو المطلب کو آپ نے حصہ دیا اور میں نے بنو عبد شمس کو محروم رکھا، آخر اس کی کیا وجہ ہے؟ جب کہ آپ سے ان کی اور ہماری قرابت یکساں ہے۔ یہ سن کر آپ نے فرمایا: بنو المطلب نے میرا ساتھ کبھی نہیں چھوڑا نہ زمانہ جاہلیت میں اور نہ ہی زمانہ اسلام میں۔ میرے لیے بنو ہاشم اور بنو المطلب ایک ہی چیز ہیں۔ یہ فرماتے ہوئے آپ نے اپنی انگلیوں کی تشبیہ کی یعنی انھیں ایک دوسرے میں داخل کر دیا۔ یہ روایت دو وجوہ سے اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ صرف قرابت کی بنا پر اس حصے کا استحقاق نہیں ہوتا تھا۔ ایک وجہ تو یہ ہے

کہ بنو المطلب اور بنو عبد شمس قرابت کے لحاظ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یکساں درجے پر تھے۔ لیکن آپ نے بنو المطلب کو حصہ دیا اور بنو شمس کو کوئی حصہ نہ دیا۔ اگر قرابت کی بنا پر استحقاق ہوتا تو آپ ان دونوں خاندانوں کو مساوی طور پر حصہ دیتے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ آیت میں ذوی القربی کے ذکر میں جو اجمال تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل اس اجمال کا بیان اور اس کی تفصیل بن گیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی فعل جب بیان کے طور پر وارد ہوتا ہے تو اسے وجوب پر محمول کیا جاتا ہے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قرابت کے ساتھ نصرت کا بھی ذکر فرمایا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ اللہ کے ہاں بھی یہی مراد ہے اس لیے جن قرابت داروں کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نصرت میں کوئی حصہ نہیں ہے۔ وہ فقر کی بنا پر ذوی القربی کے حصے کے مستحق ہوں گے۔ نیز چاروں خلفائے راشدین اس بات پر متفق ہیں کہ اس کا استحقاق فقر کی بنا پر ہوتا ہے۔ محمد بن اسماعیل کہتے ہیں کہ میں نے محمد بن علی سے دریافت کیا تھا کہ حضرت علیؑ نے ذوی القربی کے حصے کی تقسیم کس طرح کی تھی۔ انھوں نے جواب دیا کہ جب آپ خلیفہ بنے تو اس معاملے میں آپ نے حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کا طریقہ اپنایا۔ آپ یہ بات ناپسند کرتے تھے کہ ان دونوں حضرات کی مخالفت کا آپ پر الزام عائد کیا جائے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر اس بارے میں حضرت علیؑ کی اپنی بھی یہ رائے نہ ہوتی تو آپ ہرگز یہ فیصلہ نہ کرتے اس لیے کہ آپ نے بہت سے مسائل میں ان دونوں حضرات سے مختلف مساک اختیار کیا تھا۔ مثلاً میراث میں دادا کے حصے کے متعلق اسی طرح وظائف میں یکسانیت کے بارے میں آپ کی رائے ان دونوں حضرات سے مختلف تھی۔ اسی طرح کئی اور مسائل میں جن میں آپ نے ان حضرات سے اختلاف کیا تھا اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حضرت علیؑ کو اس بارے میں حضرت ابو بکرؓ اور عمرؓ سے اتفاق تھا کہ ذوی القربی کے حصے کا استحقاق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صرف ان رشتہ داروں کو تھا جو فقرا رہتے۔

جب چاروں خلفاء راشدین اس امر پر متفق ہو گئے تو ان کے اجماع کی بنا پر اس مسئلے کی حجت اور قطعیت ثابت ہو گئی اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (علیکم بسنتی) سنة الخلفاء الراشدين من بعدی۔ تم پر میری سنت اور میرے بعد آنے والے خلفائے راشدین کے طریقے کی اتباع لازم ہے) نیز یزید بن ہریر نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ جب شجرہ حورری (خوارج کا ایک بڑا سردار) نے حضرت ابن عباسؓ سے ذوی القربی کے حصے کے متعلق دریافت

کروایا تو آپ نے اسے جو تحریر لکھی تھی اس میں یہ درج تھا۔ ہمارا خیال تھا کہ یہ حصہ ہمارے لیے ہے حضرت عمرؓ نے ہمارے خاندان والوں کو بلا کر یہ پیشکش کی تھی کہ اس حصے کی مد میں آنے والے مال سے ہم اپنی بن بیاہی اور بیوہ خواتین کی شادیاں کرا دیں اور قرض داروں کے قرض ادا کر دیں لیکن ہم اس بات پر اڑ گئے تھے کہ یہ حصہ ہمیں نہ دیا جائے۔ ہماری قوم یعنی خاندان والوں نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ بعض روایات کے الفاظ یہ ہیں۔ لیکن ہمارے بنو عم نے یہ بات تسلیم نہیں کی تھی۔ حضرت ابن عباسؓ نے یہ بتایا کہ ان کی قوم نے جو سب کے سب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام تھے، یہ سمجھا تھا کہ یہ حصہ ان کے فقرار کے لیے ہے، انھیں کے لیے نہیں ہے۔

وہ گیا حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول کہ ہم سمجھتے تھے کہ یہ حصہ ہمارے لیے ہے۔ دراصل ان کی اپنی رائے تھی اور اسی بنا پر انھوں نے یہ بات کہی تھی، لیکن سنت اور خلفاء الربوع کے متفقہ طرز عمل کے مقابلہ میں اس رائے کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کے اس بیان کی روشنی میں جو انھوں نے حضرت عمرؓ سے نقل کیا ہے، حضرت عمرؓ کے قول کی صحت پر زہری کی وہ حدیث دلائل سکتی ہے جو انھوں نے عبد اللہ بن الحارث بن نوفل سے روایت کی ہے اور انھوں نے مطلب بن ربیع بن الحارث سے بیان کیا ہے کہ مطلبؓ اور فضل بن عباسؓ دونوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ہم شادی کی عمر کو پہنچ گئے ہیں اور ہمارے پاس مہر میں دینے کے لیے کچھ نہیں ہے۔ ہم آپ کے پاس اس لیے آئے ہیں کہ ہمیں صدقات کی وصولی پر مقرر کر دیا جائے اور پھر ہم اس کی وصولی کر کے دوسرے عمال کی طرح آپ کو لاکر دیں اور ان کی طرح اس میں سے ہمیں بھی حصہ مل جائے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں فرمایا ان الصدقات لا تنبغی لاول محمد، انما لھی اوساخ الناس۔

زکوٰۃ کا مال آل محمد کے گھروں میں نہیں جانا چاہیے یہ تو لوگوں کا میل کچیل ہے (پھر آپ نے حمیہ کو حکم دیا کہ ان دونوں کو مہر کی رقم کی مقدار خمس میں سے دے دیں۔ یہ روایت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ذوی القربی کے حصے کا استحقاق فقر کی بنا پر ہوتا ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کو مہر کی مقدار دینے کا حکم دیا تھا، انھیں نکاح کرنے کے لیے اتنی ہی مقدار کی ضرورت تھی۔ آپ نے انھیں ان کی ضرورت سے زائد دینے کا حکم نہیں دیا۔ خمس کو مصروفی کے مطابق تقسیم کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ اس کی تقسیم کا مسئلہ امام المسلمین کی رائے اور اس کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے

(مالی من هذا المال الا الخمس والذم من مردود فیکم۔ اس مال غنیمت سے میرے لیے صرف پانچواں حصہ ہے اور یہ پانچواں حصہ بھی تمہارے اوپر صرف کر دیا جاتا ہے) آپ نے اس میں اپنی قرابت داری کی کوئی تخصیص نہیں کی اور دوسروں کو اس سے خارج نہیں کہا۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ خمس کے معاملے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت دار دوسرے فقراء کی طرح ہیں اس میں ان کا صرف اتنا ہی حصہ ہوگا جو ان کی ضرورت پوری کرنے کے لیے کافی ہو جائے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے ریبذہب کسریٰ خلا کسریٰ بعدہ ابداً ویذہب تبصر فلا قیصر بعدہ ابداً والذی نفسی بیدہ للفتفتن کنوزہما فی سبیل اللہ۔ کسریٰ، یعنی شہنشاہ ایران ختم ہو جائے گا اور اس کے بعد کبھی کوئی کسریٰ پیدا نہیں ہوگا۔ قیصر یعنی شاہ روم ختم ہو جائے گا اور اس کے بعد کبھی کوئی قیصر پیدا نہیں ہوگا۔ اس ذات کی قسم جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے تم لوگ ان دونوں کے خزانوں کو اللہ کے راستے میں خرچ کرو گے) آپ نے یہ بتایا کہ ان کے خزانے اللہ کے راستے میں خرچ ہوں گے۔ آپ نے ان خزانوں کے ساتھ کسی قوم کی تخصیص نہیں کی۔ خمس کی تقسیم کا معاملہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا تھا اس پر یہ امر دلالت کرتا ہے کہ آپ نے خمس میں ان لوگوں کو بھی دیا تھا جو مؤلفۃ القلوب کے ضمن میں آتے تھے حالانکہ آیت خمس میں ان کا ذکر نہیں ہے۔ یہ چیز ہماری بیان کردہ بات پر دلالت کرتی ہے۔ اس پر یہ امر بھی دلالت کرتا ہے کہ آیت خمس میں جن لوگوں کا ذکر کیا گیا انہیں صرف فقر کی بنا پر مستحق قرار دیا گیا ہے۔ یہ تیناچی، مساکین اور ابن السبیل یعنی مسافر لوگ ہی اس لیے ذوی القربی بھی ایسے ہی لوگ ہونے چاہئیں۔ اس لیے کہ انہیں بھی خمس سے حصہ ملتا ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں پر زکوٰۃ و صدقات کا مال حرام کر دیا گیا تو اس کی جگہ ان کے لیے خمس میں سے حصہ مقرر کر دیا گیا اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ اس حصے کے صرف وہی لوگ حقدار نہیں جو ان میں سے فقراء ہوں۔ جس طرح اصل یعنی زکوٰۃ و صدقات کے صرف وہی لوگ مستحق قرار پائے جو فقراء و مساکین ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ خمس کا یہ حصہ اس اصل کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ بنو ہاشم کے موالی یعنی ان کے آزاد کردہ غلاموں اور ان کے ساتھ عقد موالا کرنے والوں کے لیے زکوٰۃ و صدقات کا مال حلال نہیں ہوتا لیکن یہ لوگ خمس کے حصے کے مستحقین میں شامل نہیں ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے۔ اس لیے کہ بنو ہاشم کے موالی کے

یہ خمس کے اندر حصہ ہوتا ہے بشرطیکہ وہ فقراء ہوں جس طرح بنو ہاشم کے لیے حصہ ہوتا ہے۔
 اگر یہ کہا جائے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت دار فقرا اور حاجت کی بنا پر خمس کے
 حصے کے حق دار شمار ہوتے ہیں تو پھر آیت میں خصوصیت کے ساتھ ان کے ذکر کی کیا وجہ ہے جب کہ
 یہ مساکین کے گروہ میں شامل ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا ان کے ذکر کی وہی حیثیت ہے جو
 یتامیٰ اور ابن السبیل کے ذکر کی ہے حالانکہ یتامیٰ اور ابن السبیل فقر کی بنا پر ہی خمس کے حصے کے
 مستحق ہوتے ہیں۔ نیز اللہ تعالیٰ نے جب خمس کو یتامیٰ، مساکین اور ابن السبیل کے لیے مخصوص کر دیا
 جس طرح صدقات کی اپنے اس قول کے ذریعے تخصیص کر دی (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ)
 تا آخر آیت۔ دوسری طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرما دیا ان الصدقات لا تحل لآل محمد۔
 آل محمد کے لیے صدقات حلال نہیں) تو اگر آیت خمس میں ان قرابت داروں کا ذکر نہ ہوتا تو کوئی یہ کہہ
 کر سکتا تھا کہ خمس میں سے انہیں دینا جائز نہیں ہے جس طرح زکوٰۃ و صدقات میں سے انہیں دینا جائز
 نہیں۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے آیت خمس میں ان کا ذکر کر کے یہ بتا دیا کہ خمس کے مال میں ان کا حکم
 زکوٰۃ و صدقات کے مال کے حکم سے مختلف ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے چچا حضرت عباسؓ کو خمس میں سے دیا تھا،
 حالانکہ وہ مالدار تھے جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ خمس میں ذوالقربی کا حصہ ان کے فقراء اور اغنیاء
 سب کے لیے ہے۔ اس اعتراض کا جواب دو طرح سے دیا جائے گا۔ ایک تو یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم
 نے یہ بتا دیا تھا کہ آپ نے انہیں قرابت داری اور نصرت کی بنا پر خمس میں سے حصہ دیا تھا۔ چنانچہ
 آپ کا ارشاد ہے (انہو لو یفارقونی فی الجاہلیۃ ولا اسلام۔ ان لوگوں نے زمانہ جاہلیت
 اور زمانہ اسلام دونوں میں میرا ساتھ نہیں چھوڑا) اس لیے قرابت اور نصرت میں یکسانیت کی بنا پر
 آپ کے تمام رشتہ دار خواہ وہ فقیر ہوں یا غنی خمس میں ذوی القربی کے حصے کے یکساں مستحق ہو
 گئے۔ دوسرے جواب یہ ہے کہ شاید آپ نے حضرت عباسؓ کو یہ حصہ فقراء بنی ہاشم کے درمیان تقسیم کرنے
 کے لیے دیا ہو، خود ان کی ذات کو نہ دیا ہو۔

حضور کے قرابت دار کون ہیں؟

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت دار کون ہیں اس مسئلے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے
 ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ آپ کے قرابت دار وہ لوگ ہیں جن پر زکوٰۃ و صدقات کا مال حرام

ہے۔ یعنی آپ کے رشتہ دار اور آپ کی آل۔ یہ لوگ آل جعفر، آل عقیل اور حارث بن عبدالمطلب کی اولاد ہیں۔ زید بن ارقم سے اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ بعض حضرات کا قول ہے کہ عبدالمطلب کا سارا گھرانہ اس میں داخل ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں خمس میں سے حصہ دیا تھا۔ بعض دوسرے حضرات کا قول ہے کہ پورا قبیلہ قریش حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قرابت دار ہے جس میں ان سب کا حصہ ہے۔ البتہ حضور کو یہ اختیار تھا کہ اپنی صوابدید کے مطابق ان میں سے جسے چاہیں حصہ دے دیں۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ جن رشتہ داروں کا ہم نے ذکر کیا ہے ان کے متعلق فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت دار ہیں۔ بنوالمطلب اور بنو عبد شمس قرابت دار کی میں یکساں درجے پر ہیں۔ اگر بنوالمطلب کا ایسے قرابت داروں میں شامل ہونا ضروری ہے جن پر زکوٰۃ و صدقات کا مال حرام ہے تو پھر بنو عبد شمس کا بھی ان کی طرح ہونا ضروری ہوگا اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں میں بنوالمطلب کے ہم پلہ اور یکساں درجے پر ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بنوالمطلب کو خمس میں سے حصہ دیا تھا اور بنو عبد شمس کو نہیں دیا تھا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ بنوالمطلب کو یہ حصہ آپ کی نصرت کرنے کی بنا پر ملا تھا اس لیے کہ آپ نے خود فرما دیا تھا کہ ان لوگوں نے زمانہ جاہلیت اور زمانہ اسلام دونوں میں آپ کا ساتھ نہیں چھوڑا تھا۔ رہ گئی زکوٰۃ اور دیگر صدقات تو تمام فقہاء کے نزدیک اس کی تحریم کا نص سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ بنوالمطلب بنی عبد شمس کی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی آل میں سے نہیں ہیں جن پر زکوٰۃ حرام ہوتی ہے۔ بنو ہاشم کے مولیٰ پر زکوٰۃ حرام ہوتی ہے حالانکہ ان کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی قرابت داری نہیں ہوتی۔ یہ لوگ قرابت کی بنیاد پر خمس کے مستحق نہیں ہوتے۔ حضرت فاطمہ نے آپ سے خمس کے مال میں سے ایک خدمت گار طلب کیا تھا تو آپ نے انہیں نسیجات پڑھنے کے لیے کہا تھا اور کچھ بھی نہیں دیا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے حضرت فاطمہ کو خمس میں سے اس لیے نہیں دیا تھا کہ وہ آپ کے ذوی القربی کے ضمن میں نہیں آتی تھیں اس لیے کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں سے بڑھ کر آپ کی قرابت دار تھیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آپ نے حضرت علیؑ کو بھی اسی خطاب سے پکارا تھا جبکہ حضرت علیؑ آپ کے ذوی القربی کے ضمن میں شامل تھے۔ اسی طرح آپ نے اپنی بعض چچا زاد بہنوں کو حریب وہ حضرت فاطمہ کے ساتھ آپ سے خدمت گار طلب کرنے گئی تھیں فرما دیا تھا (سَبْتُكُن يَتَاهِلِي بَدْرًا) جو لوگ بدر میں شہید ہوئے تھے ان کی یتیم اولاد میں سے

سبقت لے گئی) یعنی ان کی ضروریات پہلے پوری کر دی گئیں جبکہ ان تمیموں میں ایسے بھی تھے جن کا تعلق بنو ہاشم سے نہیں تھا۔ اس لیے کہ ان میں اکثر حضرات انصاری اور ان کے اولاد تھے۔ اگر حضرت فاطمہؓ اور ان کے ساتھ جانے والی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی چچا زاد بہن قرابت کی بنا پر کسی چیز کی مستحق ہوتی جس سے انھیں روکنا جائز نہ ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہرگز ان سے ان کا حق نہ روکتے اور کسی اور کو نہ دیتے۔ اس امر میں دو باتوں پر دلیل موجود ہے۔ ایک تو یہ کہ خمس میں ذوی القربی کے حصے کی تقسیم کا معاملہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا تھا کہ آپ ان میں سے جسے چاہتے اس حصے میں سے دے دیتے۔ دوسری بات یہ کہ انھیں خمس میں سے دینے یا نہ دینے کا تحریم صدقات کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔ جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ قریش کا سارا قبیلہ آپ کا قرابت دار ہے وہ اس بات سے استدلال کرتے ہیں کہ جب قول باری (وَآتُوا ذُرِّيَّتَكُمْ مِنَ الْأَقْدَابِ) اور اپنے کنبہ کے عزیزوں کو ڈراتے رہیں) کا نزول ہوا تو آپ نے قبیلہ قریش کے بطون یعنی مختلف شاخوں کا نام لے کر مثلاً "اے بنی فہر، اے بنی عدی، اے بنی فلاں وغیرہ" ان سے فرمایا (راتی نذیر لکم بین یدی عذاب شدید میں تمہیں ایک زبردست عذاب کی آمد سے ڈرا رہا ہوں) آپ سے یہ بھی مروی ہے کہ اس موقع پر آپ نے یہ بھی فرمایا تھا: اے بنی کعب بن لوئی، اے بنی ہاشم، اے بنی قصی، اے بنی عبدمناف" آپ کا یہ قول بھی مروی ہے: "شاید میں بنی ہاشم کو جمع کر لوں" بنو ہاشم کے افراد کی تعداد چالیس تھی۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ قبیلہ قریش سارے کا سارا آپ کا قرابت دار ہے اور خمس میں سے انھیں کچھ دینے کا معاملہ آپ کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا تھا تو آپ نے ان میں سے صرف ایسے لوگوں کو کچھ دیا جنہوں نے آپ کی نصرت کی تھی۔ دوسروں کو کچھ نہیں دیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں قرابت کے اسم کا ان سب پر اطلاق ہونا ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے درج بالا آیت کے نزول کے بعد ان سب کو اسلام کی دعوت دینے کے لیے اکٹھا کیا تھا جس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ قرابت کا اسم ان سب کو شامل ہے۔ اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ذوی القربی کے ساتھ تین احکام کا تعلق ہو گیا۔ اول خمس کے ایک حصے میں ان کا استحقاق اس لیے کہ قول باری ہے (وَاللَّهُ سَوَّلَ لِي الْقُرْبَىٰ) تاہم ان شرطوں کے مطابق ان کا فقراء ہونا ضروری ہو گا جن کا ہم نے ان کے متعلق اختلاف رائے رکھنے والوں کے اقوال کی صورت میں ذکر کر دیا ہے۔ دوسرا حکم یہ ہے کہ ان پر زکوٰۃ و صدقات کا مال حرام ہے۔ یہ آل علی، آل عباس، آل عقیل

آل جعفر اور عمارت بن عبد المطلب کی اولاد ہیں۔ یہ اہل بیت نبی کہلاتے ہیں، بنو المطلب کے ساتھ اس حکم کا کوئی تعلق نہیں ہے اس لیے کہ یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل بیت میں شمار نہیں ہوتے۔ اگر یہ لوگ آپ کے اہل بیت میں داخل ہوتے تو اس صورت میں بنو امیہ بھی آپ کے اہل بیت اور آل میں شامل ہوتے جب کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ نبی امیہ کو یہ حیثیت حاصل نہیں ہے۔ اس لیے بنو المطلب کی بھی یہی حیثیت ہوگی اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے رشتہ داری کے اندر ان دونوں خاندانوں کو یکساں درجہ حاصل ہے۔

تیسرا حکم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اپنے قرابتداروں کو اللہ کے عذاب سے ڈرانے کی تخصیص فرمادی۔ یہ چیز قبیلہ قریش کی تمام شاخوں کو شامل تھی جیسا کہ روایت میں آیا ہے کہ آیت (وَإِنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ) کے نزول پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش کے پورے قبیلے کو عذاب الہی سے ڈرایا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حکم اس لیے دیا تھا کہ آیت کے نزول پر یہ طریق کا ردین کی طرف بلانے کے لیے زیادہ مؤثر تھا اور اس کے ذریعہ اللہ کی طرف دعوت کے کام میں نرمی نہ دکھانے اور باہمی تعلقات الفت و نظر انداز کر دینے کا بھرپور منظر ابھر ہوا تھا۔ اس لیے جب تمام لوگوں کو اس بات کا علم ہو گیا ہوگا کہ آپ نے اپنے قبیلے کے لوگوں کی بت پرستی کو برداشت نہیں کیا بلکہ انھیں اس کے انجام سے ڈرایا اور انھیں اس سے روکا تو انھیں یہ محسوس ہو گیا ہوگا کہ آپ دوسرے لوگوں کی بت پرستی کو کیسے برداشت کر سکتے ہیں۔ اس لیے کہ اگر باہمی الفت محبت اور رشتہ داری اس کے آڑے آسکتی تو پھر آپ کے قرابت دار تمام لوگوں سے بڑھ کر اس لحاظ کے مستحق ہوتے۔

یتیم کسے کہتے ہیں؟

قول باری ہے (دالینتائی) یتیم کے اصل معنی تنہا رہ جانے کے ہیں۔ اسی بنا پر ریگستان میں تنہا ٹیلے کو یتیم کہتے ہیں۔ اسی طرح وہ عورت بھی یتیم کہلاتی ہے جو شادی کے جھمیلوں سے اپنے آپ کو الگ رکھتی ہے۔ تاہم عرف عام میں یتیم اس نابالغ بچے کو کہا جاتا ہے جس کا باپ گزر چکا ہو۔ جب اس کا اطلاق ہوتا ہے تو اس سے فقیر کے معنی کا بھی احساس پیدا ہوتا ہے۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص کسی خاندان کے یتیموں کے لیے کچھ وصیت کر جائے اور اس خاندان میں بے شمار یتیم ہوں تو وصیت درست ہوگی اور ان میں جو فقراء ہوں گے انھیں یہ وصیت

ملی جائے گی نیز اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آیت زریحیت میں یتیمی کے ساتھ فقر بھی مراد ہے اور مالدار یتیموں کا خمس کے اندر کوئی حق نہیں ہوتا یتیم کے لفظ کا اطلاق اس نابالغ پر ہوتا ہے جس کا باپ فوت ہو گیا ہو، بالغ پر نہیں ہوتا اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے کہ (لا یتوبعد حلم۔ بلوغت کے بعد کوئی یتیمی نہیں رہتی) ایک قول ہے کہ انسان کے سوا ہر جاندار کا بچہ اپنی ماں کے مرحلے پر یتیم کہلاتا ہے لیکن انسان کا بچہ باپ کے مرحلے پر یتیم شمار ہوتا ہے۔

ابن السبیل

قول باری ہے (وَ ابْنِ السَّبِيلِ) اس سے مراد وہ مسافر ہے جو اپنے گھر سے بچھڑ گیا ہو اور اسے اپنے گھر تک پہنچنے کے لیے مدد حاصل کرنے کی ضرورت ہو خواہ گھر پر مال کیوں نہ موجود ہو۔ اس کی حیثیت اس فقیر جیسی ہوگی جس کے پاس کوئی مال نہیں، اس لیے کہ فقیر کو خمس میں سے دینے کے وجوب کی علت یہ ہے کہ اسے مال کی حاجت ہوتی ہے۔ اس لیے ایسا شخص جس کے پاس مال تو ہو لیکن اس کی دسترس سے باہر ہو اس شخص کی طرح ہوتا ہے جس کے پاس سرے سے مال ہی نہیں ہوتا۔ ان دونوں میں احتیاج کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہوتا۔ مسکین کے متعلق فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے ہم اس کا صدقات کی آیت کی تفسیر میں ذکر کریں گے۔ جب تمام کا اس پر اتفاق ہو گیا کہ ابن السبیل اور یتیم اپنے نام اور لیبیل کی بنا پر خمس کے اندر حصے کے مستحق نہیں ہوتے بلکہ فقرا و حاجتمندی کی بنا پر ہوتے ہیں تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوگی کہ خمس کا مقصد صرف یہ ہے کہ اسے مسکین پر صرف کیا جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب فقر استحقاق کی علت قرار پایا ہے تو پھر ذوی القربی کے ذکر کا کیا فائدہ ہوا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان کے ذکر میں بہت بڑا فائدہ پوشیدہ ہے۔ وہ یہ کہ جب آل نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر صدقات و زکوٰۃ کا مال حرام کر دیا گیا تو کسی شخص کے ذہن میں یہ بات آسکتی تھی کہ ان پر صدقات کی طرح خمس بھی حرام ہے۔ کیونکہ خمس کا مصرف بھی فقراء و محتضن اللہ تعالیٰ نے آیت خمس میں ان کا ذکر کر کے یہ واضح فرما دیا کہ فقر کی بنا پر ذوی القربی بھی خمس کے اندر حصوں کے حقدار ہوں گے اور انھیں اس علت سے بنا پر حصہ دینا جائز ہوگا۔ اس اعتراض سے خود معترض پر یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ پھر اسے نام کی بنیاد پر یتیموں اور مسافروں کو خمس میں سے

حصہ دینا چاہیے اور فقر و محتاجت کی کوئی نظر انداز کر دینا چاہیے۔ اس لیے کہ ذوی القربیٰ کی صورت میں اگر معترض کا اعتراض تسلیم کر لیا جائے تو یہی بات ابن السبیل اور تیمیٰ کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے کہ جب استحقاق فقر کی بنیاد پر ہوتا ہے تو پھر آیت خمس میں ابن السبیل اور تیمیٰ کے ذکر کا کوئی فائدہ نہیں جب کہ یہ دونوں فقیر ہی کی بنا پر خمس کے اندر کسی حصے کا استحقاق رکھ سکتے ہیں۔

جنگ میں یاد خدا

قول باری ہے (وَإِذَا الْقِيَتُمْ فِتْنَةً فَادْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا) جب کسی گروہ سے تمہارا مقابلہ ہو تو ثابت قدم رہو اور اللہ کو کثرت سے یاد کرو) ایک قول کے مطابق الفتنۃ اس گروہ کو کہتے ہیں جو دوسرے گروہ سے بچھڑ چکا ہو۔ اس کی اصل اس محاورہ سے ماخوذ ہے۔ فآوت راسہ بالسيف (میں نے تلوار سے اس کا سر کاٹ دیا) اس لفظ سے یہاں کفار کا گروہ مراد ہے اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو ان کے مقابلہ میں ڈٹ جانے اور ان سے جنگ کرنے کا حکم دیا ہے۔ یہ آیت اس قول باری کے معنوں میں ہے (وَإِذَا الْقِيَتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا أَزْهَفًا فَلَا تُولُوهُمُ الْاُدْبَارَ) جب تم ایک لشکر کی صورت میں کفار سے دوچار ہو تو ان کے مقابلہ میں پیٹھ نہ پھیرو۔

اس آیت میں جو صورتیں بیان کی گئی ہیں یعنی میدان جنگ سے چھپے ہٹانے یا مسلمانوں کے کسی اور فوج سے جاننے اور ان کے ساتھ مل کر دوبارہ جنگ کرنے کا جواز وغیرہ ان پر آیت زیر بحث کا مفہوم مرتب ہے، اس کا مفہوم اس آیت کے مفہوم پر بھی مرتب ہے جو بعد میں مذکور ہے یعنی

الآن تحف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم يغلبوا الفين باذن الله. اچھا! اب اللہ نے تمہارا بوجھ ہلکا کیا اور اسے معلوم ہوا کہ ابھی تم میں کمزوری ہے، پس اگر تم میں سے سو آدمی صابر ہوں تو وہ دو سو پر اور ہزار آدمی ایسے ہوں تو دو ہزار پر اللہ کے حکم سے غالب آئیں گے) مسلمانوں کو کافروں کے مقابلہ میں ڈٹے رہنے کا صرف اس وقت حکم ہے جب ان کی تعداد مسلمانوں سے ڈگنا ہو، اگر ان کی تعداد تین گنا ہو تو پھر ان کے لیے میدان جنگ سے ہٹ کر مسلمانوں کے کسی گروہ سے مل جانا جائز ہے تاکہ ان کے ساتھ مل کر پھر دشمن کا مقابلہ کریں۔

قول باری (وَإِذَا كُفِرُوا بِاللَّهِ كَثِيرًا) میں دو معنوں کا احتمال ہے۔ ایک زبان سے اللہ کا ذکر اور دوسرا دل سے اللہ کا ذکر۔ اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ ایک اللہ کے دشمنوں یعنی مشرکین کے

کے خلاف جہاد میں ثابت قدمی دکھانے اور صبر کرنے پر ثواب کا اور مقابلہ سے فرار ہونے پر عذاب کا تصور۔ دوسری اللہ کے قائم کردہ دلائل، اپنے بندوں پر اس کی نعمتوں نیز بندوں پر اس کے اس استحقاق کا تصور کہ ان پر اس کے دشمنوں کے خلاف جہاد کے فریضہ کی ادائیگی لازم ہے۔ اس قسم کے تصورات اور اذکار دشمنوں کے مقابلہ میں ڈرٹ جانے اور صبر کرنے میں مددگار ہوتے ہیں اور اللہ کی نصرت و تائید کا سبب بنتے ہیں نیز ان سے دشمنوں کے مقابلہ میں حوصلہ اور جرأت پیدا ہوتی ہے اور دشمنوں کی پروا نہیں رہتی۔

آیت سے اذکار لسانی اور اذکار قلبی دونوں مراد لینا بھی درست ہے اس لیے کہ لفظ ذکر ان تمام کو شامل ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ایسی روایات منقول ہیں جو اس آیت کے مفہوم سے مطابقت رکھتی ہیں۔ ہمیں عبید اللہ بن قاسم نے روایت بیان کی، انھیں بشر بن موسیٰ نے انھیں خالد بن ولید نے، انھیں سفیان ثوری نے عبدالرحمن بن زیاد سے، انھوں نے عبداللہ بن زید سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمر سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یا لایتمنوا لقاء العدو واستلوا الله العافیة، فاذا لقیتموه فاثبتوا واذکروا الله کثیرا وان اجلیوا اوضجوا فلیک الوصیة۔ دشمن سے مدبھیڑ کی تمنا نہ کرو اور اللہ سے عافیت طلب کرو۔ لیکن جب ان سے تمہارا مقابلہ ہو جائے تو ثابت قدمی دکھاؤ اور کثرت سے اللہ کا ذکر کرو، اگر وہ چنچیں چلائیں یا نکل غیارہ کریں تو تم پر خاموشی لازم ہے۔

جنگ میں اطاعتِ خدا و رسول

قول باری ہے (وَاطِيعُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَا تَنَازَعُوا فِي شَيْءٍ وَتَنَازَعُوا فِي شَيْءٍ) اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو اور آپس میں جھگڑو نہیں ورنہ تمہارے اندر کمزوری پیدا ہو جائے گی اور تمہاری ہوا اکھڑ جائے گی۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کا حکم دیا ہے اور آپس کے جھگڑوں اور اختلافات سے منع فرما دیا ہے اور یہ بتا دیا ہے کہ آپس کے جھگڑے اور اختلاف کا نتیجہ قتل یعنی دل کے اندر کمزوری پیدا ہونے کی صورت میں نکلے گا۔ قتل کسی نادیدہ خوف اور گھبراہٹ کی وجہ سے دل میں کمزوری پیدا ہو جانے کا نام ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ایک اور آیت میں حکمرانوں کی اطاعت کا حکم دیا ہے تاکہ آپس کے جھگڑوں اور اختلافات کا

خاتمہ ہو جائے جن کے نتیجے میں دلوں کے اندر کمزوری پیدا ہوتی ہے چنانچہ ارشاد ہے (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ)۔ اطاعت کرو اللہ کی، اور اطاعت کرو رسول کی، اور ان لوگوں کی جو تم میں سے صاحبِ امر ہوں۔ پھر اگر تمہارے درمیان کسی معاملہ میں نزاع ہو جائے تو اسے اللہ اور رسول کی طرف پھیر دو (ہا ایک اور آیت میں فرمایا) (وَلَوْ أَرَادَ كُفْرُكُمْ كَثِيرًا لَفَاشَلْنَاكُمْ وَكَانَ زَعْمُكُمْ فِي الْأَمْرِ)۔ اگر کہیں وہ انہیں زیادہ دکھا دیتا تو ضرور تم لوگ بہت ہار جاتے اور لڑائی کے معاملہ میں جھگڑا شروع کر دیتے) اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ اس لئے ان مشرکین کو تمہیں نیند کے اندر گھوڑا کر کے دکھایا تاکہ تم انہیں زیادہ دیکھ کر لڑائی کے معاملہ میں جھگڑا نہ شروع کر دو اور پھر تمہارے دلوں میں کمزوری نہ پیدا ہو جائے۔

بارہ ہزار کا شکر اسلام شکست نہیں کھاتا

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ (ولن يغلب اثني عشر الفا من قلة اذا اجتمعت كلمتهم)۔ بارہ ہزار کی نفری قلت تعداد کی بنا پر مغلوب نہیں ہو سکتی بشرطیکہ ان میں اتفاق اتحاد موجود ہو) یہ سب آیتیں اختلاف و تنازعہ کی نہی پر مشتمل ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں خبردار کر دیا ہے کہ آپس کے جھگڑے اور تنازعات بہت ہار جانے اور غلبہ ختم ہو جانے کا سبب ہیں۔ چنانچہ فرمایا (وَتَذَكُّبٍ رَّيْحًا) اور تمہاری ہوا اکھڑ جائے گی) ایک قول ہے کہ اس سے مراد فتح و نصرت کی ہوائیں ہیں جو اللہ تعالیٰ ان لوگوں کے ساتھ چلاتا ہے جن کی وہ مدد کرتا ہے اور ان لوگوں کے خلاف چلاتا ہے جو اس کی مدد سے محروم رہتے ہیں۔ قتادہ سے یہ تفسیر مروی ہے ابو عبیدہ کا قول ہے کہ تمہارا غلبہ ختم ہو جائے گا" یہ معنی اس محاورے سے مانوڑ ہے۔ ذہبت ریحہ یعنی اس کا غلبہ ختم ہو گیا۔

دشمن پر ضرب کاری کی ضرورت ہے

قول باری ہے (فَمَا تَتَّقُهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرُّدِّبِهِمْ مِّنْ خَلْفِهِمْ)۔ اگر یہ لوگ تمہیں لڑائی میں مل جائیں تو ان کی ایسی خبر لو کہ ان کے بعد جو دوسرے لوگ ایسی روش اختیار کرنے والے ہوں ان کے جو اس بانٹتہ ہو جائیں) تَتَّقُهُمْ کے معنی تصادفہم کے ہیں یعنی تمہیں مل جائیں۔ حسن، قتادہ اور سعید بن جبیر نے (فَشَرُّدِّبِهِمْ مِّنْ خَلْفِهِمْ) کی تفسیر

میں کہا ہے کہ جب تم انھیں گرفتار کر لو تو انھیں ایسی سزا دو کہ اس کے خوف سے دوسرے ناقضین عہد (معاہدہ کی خلاف ورزی کرنے والوں) کے ہوش ٹھکانے آجائیں۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ انھیں اس طرح تہ تیغ کر دو کہ جو لوگ ان کے پیچھے رہ کر تمہارے خلاف جنگ کرنے میں ان کی مدد کرتے رہتے ہیں وہ سب ان کا ساتھ چھوڑ کر بھاگ جائیں اور ان کی مدد سے دست بردار ہو جائیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے مرتدین کے خلاف جو سخت رویہ اختیار کیا تھا کہ انھیں تہ تیغ کر دیا جائے، انھیں آگ میں ڈال کر جلا دیا جائے، پہاڑوں سے نیچے پھینک دیا جائے اور کنوؤں میں گر دیا جائے۔ اس اقدام کے لیے آپ نے اسی آیت کی طرف رجوع کیا تھا کہ مرتدین کی قوت کو اس طرح پارہ پارہ کر دیا جائے اور انھیں اس طرح بکھیر دیا جائے کہ پھر وہ کبھی بھی مسلمانوں کے خلاف جنگ کے لیے ایک دوسرے کی مدد کرنے اور یک جا ہونے کے قابل نہ ہو سکیں۔

دشمن کی بد عہدی کی علانیہ منسوخی

قول باری ہے (وَإِذَا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَأَنْذِرْهُمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ) اور اگر کبھی تمہیں کسی قوم سے خیانت کا اندیشہ ہو تو اس کے معاہدے کو علانیہ اس کے آگے پھینک دو۔ تا آخر آیت۔ اس کے معنی — واللہ اعلم — یہ ہیں کہ جب تمہیں ان کی بد عہدی، چالی بازی، اور مسلمانوں پر ان کے اچانک حملے کا خطرہ ہو، اور اگرچہ ظاہری طور پر نقص عہد نہ کریں لیکن خفیہ طور پر ان تیاریوں میں مصروف ہوں تو پھر تم ان کے معاہدے کو علانیہ ان کے سامنے پھینک دو۔ یعنی تمہارے اور ان کے درمیان صلح کا جو معاہدہ ہو اس کی منسوخی کا کھلم کھلا اعلان کر دو تاکہ سب کو اس کا علم ہو جائے۔ قول باری (عَلَىٰ سَوَاءٍ) کے یہی معنی ہیں تاکہ وہ لوگ یہ نہ سوچ سکیں کہ معاہدہ تم نے توڑا ہے اور جنگ کا آغاز کیا ہے۔ ایک قول ہے کہ (عَلَىٰ سَوَاءٍ) کے معنی "عَلَىٰ غَدِّ" کے ہیں یعنی مساوی طور پر۔ یہ معنی ایک رجزیہ شعر سے ماخوذ ہیں۔

سہ فاضرب وجواہ العدر للاعداء حتی یجیوا الی المسواء

دشمنوں کو آگے پیچھے چھوڑنے کی تمام صورتیں اختیار کرو حتیٰ کہ وہ بھی تمہیں اسی طرح جواب دینے پر مجبور ہو جائیں۔

اسی سے وسط کو سوا کہا جاتا ہے۔ حضرت حسان کا شعر ہے۔

یا و یح انصار النبی و رھطہ بعد المتعب فی سواء الملحد
 نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے انصار اور آپ کے قبیلہ کے غم کو ذرا دیکھو جو اس ذاتِ قدس
 کے بعد انھیں لاحق ہوا ہے جسے لمحہ کے درمیان دفن کر کے نظروں سے پوشیدہ کر دیا گیا یعنی
 وسطِ لمحہ میں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل مکہ پر صلح کے معاہدہ کے بعد لشکر کشی کی تھی۔ آپ نے اس کے
 لیے صلح کا معاہدہ ختم کرنے کا کھلم کھلا اعلان نہیں کیا تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اہل مکہ نے بنی خزاعہ
 کے قتل کے اقدام پر بنی کنانہ کی مدد کے نقص عہد کیا تھا اور اس معاہدے کو خود ختم کر دیا تھا۔ اسی
 بنا پر ابوسفیان تجرید معاہدہ کے لیے مدینہ آیا تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی درخواست
 کی تھی لیکن آپ نے اس کی درخواست قبول نہیں کی تھی۔ چونکہ ابوسفیان اور اہل مکہ نے حضور صلی اللہ
 علیہ وسلم کے خلیفہ قبیلہ بنی خزاعہ کے خلاف جنگ کی آگ بھڑکا کر خود ہی نقص عہد کیا تھا اس لیے
 اسے یہ کہنے کی ضرورت پیش نہ آئی کہ مسلمانوں کے ساتھ صلح کا معاہدہ ختم ہو گیا ہے۔

حضرت معاویہ کی پاسداری عہد

آیت کے ان ہی معنوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک روایت منقول ہے۔ ہمیں محمد بن بکر
 نے یہ روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں حفص بن عمر النمری نے، انھیں شعبہ نے ابو الفیض
 سے، انھوں نے سلیم سے ابو الفیض کے سوا دوسرے راوی نے سلیم کی بجائے سلیم بن عامر، قبیلہ
 حمیر کے ایک شخص نے، کے الفاظ کہے ہیں کہ حضرت معاویہؓ اور رومیوں کے درمیان صلح کا معاہدہ
 تھا، حضرت معاویہؓ رومیوں کے علاقے کی طرف لشکر لے کر بڑھتے رہے تاکہ جب معاہدے کی مدت
 ختم ہو جائے تو ان پر حملہ کر دیا جائے۔ اسی دوران ایک شخص گھوڑے یا ٹوپ پر سوار ہو کر اسلامی لشکر
 کی طرف آنا دکھائی دیا۔ وہ پکار پکار کر کہہ رہا تھا۔ اللہ اکبر، اللہ اکبر، عہد کی پاسداری کرو۔
 نقص عہد نہ کرو؟ جب لوگوں نے دیکھا تو یہ حضرت عمرو بن عبسہؓ تھے۔ حضرت معاویہؓ نے انھیں
 بلوایا اور ان سے یہ بات کہنے کی وجہ دریافت کی، انھوں نے فرمایا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ (من کان بینہ و بین قوم عہد فلا یشد عقدہ ولا یحلها
 حتی ینقضی امدھا او ینذالیہم علی سواء۔ جس شخص نے کسی قوم سے معاہدہ کیا ہو تو
 وہ اس معاہدے کے حل و عقد کے سلسلے میں کوئی اقدام نہ کرے جب تک اس کی مدت ختم نہ ہو جائے۔

یا اس کے خاتمے کا کھلم کھلا اعلان نہ کر دے) گویا حضرت عمرو بن عبسہ نے حضرت معاویہ کے اس اقدام کی مخالفت کی تھی کہ وہ معاہدے کی مدت ختم ہونے سے پہلے لشکر لے کر یوں چل پڑے تھے، چنانچہ یہ سن کر حضرت معاویہ لشکر کے ساتھ واپس ہو گئے۔

جہاد کے لیے قوت کی فراہمی

قول باری ہے (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِيَاظِ النَّفْسِ) اور تم لوگ جہاں تک تمہارا بس چلے، زیادہ سے زیادہ طاقت اور تیار بندھے رہنے والے گھوڑے ان کے مقابلہ کے لیے مہیا رکھو) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کو قتال کے وقت کی آمد سے پہلے ہتھیار اور گھوڑے تیار رکھنے کا حکم دیا ہے تاکہ دشمن کے دل میں ان کا خوف طاری ہو جائے۔ نیز بندھے رہنے والے گھوڑے پہلے سے تیار رکھنے کا حکم دیا گیا تاکہ مشرکین سے دو دو ہاتھ کرنے کے لیے پوری تیاری ہو جائے۔ ایک روایت کے مطابق قوت سے مراد تیر اندازی ہے۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں سعید بن منصور نے، انھیں عبدالسبب نے، انھیں عمرو بن الحارث نے ابو علی ثمالی نے، انھیں شافعی نے، انھوں نے حضرت عقبہ بن عامر کو یہ کہتے سنا تھا کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو منبر پر فرماتے ہوئے سنا ہے کہ (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ، الا ان القوۃ الرھی، الا ان القوۃ الرھی، اور تم جہاں تک تمہارا بس چلے زیادہ سے زیادہ طاقت ان کے مقابلہ کے لیے مہیا کرو۔ آپ نے فرمایا "لوگو، آگاہ رہو، قوت تیر اندازی کا نام ہے، قوت تیر اندازی کا نام ہے۔ قوت تیر اندازی کا نام ہے" ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی ہے، انھیں اسماعیل بن القفصل نے، انھیں فضل بن سحیب نے، انھیں ابن ابی اویس نے سلیمان بن بلال سے، انھوں نے عمرو سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے عمر کے دادا سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ارموا وارکبوا، وان ترموا احب الی من ان تترکبوا، وکل لہو الہو من یأطل الارمیہ بقوسہ او تادیبہ فرسہ او ملاء عقبہ امواتہ فانہن من الحق، تیر اندازی اور گھڑ سواری کی مشق کرو۔ میرے نزدیک تیر اندازی گھڑ سواری سے زیادہ پسندیدہ ہے۔ موئن کے لیے ہر پہلو و لعب باطل اور غلط ہے۔ البتہ اگر ایک موئن ایسی کمان سے تیر چلانے کی مشق کرے یا اپنے گھوڑے کو سدھائے یا اپنی بیوی سے ہنسی مذاق کرے۔ یہ باتیں اس کے لیے درست ہیں)۔

ہمیں محمد بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں سعید بن منصور نے، انھیں عبد اللہ بن المبارک نے، انھیں عبد الرحمن بن زید بن جابر نے، انھیں ابو سلام نے خالد بن زید سے انھوں نے حضرت عقبہ بن عامر سے، انھوں نے کہا۔ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ ان الله يدخل بالسهم الواحد ثلاثة نفر الجنة صائغ يحسب في صنعة الخير والمراحم به ومنيله دارموا، واركبوا، وان ترموا احب الى من ان تركوا ليس من الله وثلاثة، تاديب الرجل فرسه، وملاعبته اهله ورميه بقوسه ونبله ومن ترك الرمي بعد ما علمه رغبة عنه فانها نعمة تركها او قال كفرها۔ اللہ تعالیٰ ایک تیر کی بنا پر تین آدمیوں کو جنت میں داخل کرے گا، تیر تیار کرنے والے کو بشرطیکہ وہ تیر سازی میں اللہ سے اجر کے حصول کی امید کرے، تیر چلانے والے کو اور تیر چلانے والے کو، تم لوگ تیر اندازی اور گھڑ سواری کی مشق کرو، میرے نزدیک تمہاری تیر اندازی گھڑ سواری سے زیادہ پسندیدہ ہے۔ صرف تین قسم کے لہروں اور لعب درست ہیں۔ انسان اپنے گھوڑے کو سدھائے، اپنی بیوی سے سنسی مذاق کرے اور کمان سے تیر چلانے کی مشق کرے، جس شخص نے تیر اندازی سیکھنے کے بعد بے رغبتی کی بنا پر اس کی مشق ترک کر دی اس نے گویا ایک ہاتھ کاٹی ہوئی نعمت کو ترک کر دیا۔ (یا آپ نے فرمایا) اس نے کفرانِ نعمت کیا

باپ بیٹے کو تربیت جہاد سے

ہمیں عبد الباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں حسین بن اسحاق نے، انھیں مغیرہ بن عبد الرحمن نے، انھیں عثمان بن عبد الرحمن نے، انھیں الجراح بن منہال نے ابن شہاب سے، انھوں نے حضرت ابو رافع کے آزاد کردہ غلام ابوسلیمان سے، انھوں نے حضرت ابو رافع سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من حق الولد على الوالد ان يعلمه كتاب الله والسياسة والرمي۔ بیٹے کا باپ پر یہ حق ہے کہ باپ اسے کتاب اللہ کی تعلیم دے اور تیر کی نیز تیر اندازی سکھائے (حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد) الا ان قوة السرحى، لوگو، آگاہ رہو قوت تیر اندازی کا نام ہے (کے معنی یہ ہیں کہ دشمن سے پیچھا آزمانے کے لیے جس تیاری کی ضرورت ہے تیر اندازی اس کا ایک بڑا حصہ ہے۔ آپ نے اس سے تیر اندازی کے سوا دوسری تیاریوں کو طاقت اور قوت کا حصہ قرار دینے کی نفی نہیں کی۔ بلکہ لفظ کا عموم ان تمام آلات جنگ اور ہتھیاروں کو شامل ہے جن سے دشمن کے مقابلہ میں کام لیا جاسکتا ہے۔ ہمیں عبد الباقی نے روایت بیان کی ہے، انھیں جعفر بن ابی القلیل نے، انھیں سحی بن جعفر

نے، انھیں کثیر بن ہشام نے، انھیں عیسیٰ بن ابراہیم الثمالی نے حضرت حکم بن عیمر سے، وہ کہتے ہیں کہ ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا کہ ہم جہاد کے اندر اپنے ناخن نہ کٹوائیں، آپ نے فرمایا تھا کہ قوت ناخنوں میں ہوتی ہے۔ یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ وہ چیز جس کے ذریعے دشمن کے مقابلہ میں قوت حاصل کی جاسکتی ہو اس کی تیاری کا ہمیں حکم دیا گیا ہے۔ قول باری ہے (وَكَوَارِثًا الْخُرُوجَ لِأَعَدِّ وَالسَّخَّةَ مُحَدَّةً۔ اگر ان منافقین کا جہاد کے لیے نکلنے کا ارادہ ہوتا تو وہ اس کے لیے ضرور سامان تیار کر لیتے) اللہ تعالیٰ نے تیاری نہ کرنے اور دشمن کا سامنا کرنے سے پہلے تیاریاں مکمل نہ کرنے پر ان کی مذمت کی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے گھوڑے باندھنے کے سلسلے میں ایسی روایت بھی منقول ہے جو آیت کے مفہوم سے مطابقت رکھتی ہے۔

گھوڑے کے گلے میں پٹہ ڈالا جائے نہ کہ تانت

ہمیں عبد الباقی بن قلع نے روایت بیان کی، انھیں حسین بن اسحاق التستری نے، انھیں احمد بن عمر نے، انھیں ابن وہب نے ابن لہیعہ سے، انھوں نے عبید بن ابی حکیم زدی سے، انھوں نے حصین بن حریزہ المہری سے، انھوں نے ابوالمصلح سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت جابر بن عبد اللہ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ (التخیل معقود فی نواصیہا الخیر والتیل الحی یومر القبیمة واصحابہا معانون، قلد وھا ولا تقلد وھا الاوتار

گھوڑوں کی پیشانیوں میں قیامت تک کیلئے خیر اور کامیابی کی گرہ باندھ دی گئی ہے۔ گھوڑوں کے مالکان ان کے لیے تکلیفیں برداشت کرتے ہیں، گھوڑوں کی گردنوں میں پٹے ڈال دیا کرو، لیکن ان کی گردنوں میں تانت نہ ڈالا کرو)۔ ابوبکر حصاص کہتے ہیں کہ پہلی حدیث میں آپ نے یہ بیان کیا کہ خیر اجر اور عنایت کا نام ہے۔ اس میں یہ بات موجود ہے جو جس امر کی موجب ہے کہ گھوڑے باندھنا اللہ تعالیٰ کی خوشنودی اور تقرب الہی کا ذریعہ ہے بشرطیکہ اس میں جہاد کی نیت ہو۔ یہ امر اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ قیامت تک جہاد کا سلسلہ جاری رہے گا۔ اس لیے کہ جہاد فی سبیل اللہ کی خاطر گھوڑوں کی پرورش اور ان کی نگہداشت پر اجر کا استحقاق قیامت تک جاری رہے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (ولا تقلد وھا الاوتار) کے دو معنی بیان کیے گئے ہیں۔ ایک تو یہ کہ اس سے نعرہ ہوتا ہے کہ ہمیں تانت کی وجہ سے گھوڑے کا دم نہ گھٹ جائے۔ دوم یہ کہ اہل بیت

کا طریقہ تھا کہ جب انتقام لینے اور بدلہ چکانے کے لیے نکل کھڑے ہوتے تو اپنے گھوڑوں کی گردنوں میں تانتا ڈال دیتے۔ (وہ انتقام کو کہتے ہیں اور تانتا کو بھی، دونوں میں نقطی مشابہت ہے) تانتا ڈالی کروہ یہ واضح کرتے ہیں کہ انتقام لینے جا رہے ہیں اور جنہیں قتل کرنا مقصود ہے انہیں ٹھکانے لگانے میں کوئی کسر نہیں اٹھانے کی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زمانہ جاہلیت کے انتقام کے اس طریقے کو باطل قرار دیا ہے۔

اسی بنا پر آپ نے فتح مکہ کے دن اعلان کر دیا تھا کہ (الا ان کل دمر وما ثلثہ فہو موضوع تحت قدمی ہاتین و اول دمر اضعہ دمر ربيعة بن الحارث، گو کہ آگاہ ہو جاؤ، ہر خون کا بدلہ اور ہر قتل کا انتقام میرے ان دونوں قدموں کے نیچے رکھ دیا گیا، یعنی معاف کر دیا گیا اور سب پہلے جس قتل کی معافی کا میں اعلان کرتا ہوں وہ میرے رشتہ دار ربيعة بن الحارث کا خون ہے۔

صلح کے معاہدے کا بیان

قول باری ہے (وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ - اور اے نبی! اگر دشمن صلح و سلامتی کی طرف مائل ہوں تو تم بھی اس کے لیے جھک جاؤ اور اللہ پر بھروسہ کرو) جنوح میلان اور جھکاؤ کو کہتے ہیں۔ اگر کشتی ایک طرف کو جھک جائے تو کہا جاتا ہے "جَنَحَتِ السَّفِينَةُ"۔ صلح و سلامت کو کہتے ہیں جس کے معنی جنگ سے سلامتی چاہتے ہیں۔ آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو صلح و سلامتی کی طرف مائل ہونے اور اسے قبول کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے (فَاجْنَحْ لَهَا) فرمایا اس لیے کہ یہ لفظ صلح و سلامتی سے کنایہ ہے اس حکم کے باقی ہونے کے بارے میں اختلاف پائے۔ سید اور معمر نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ یہ حکم قول باری (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ مُشْرِكِينَ) کو جہاں کہیں بھی پاؤ قتل کرو) کی وجہ سے منسوخ ہو چکا ہے۔ حسن بصری سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔

ابن جریر اور عثمان بن عطاء نے عطاء بن خراسانی سے اور انھوں نے حضرت عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اس قول باری کو قول باری (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَآيَاتِهِ إِلَّا خِرًا) سے جنگ کرو جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان نہیں رکھتے) کا قول باری (وَهُمْ صَاعِدُونَ) نے منسوخ کر دیا ہے۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ آیت منسوخ نہیں ہوئی اس لیے کہ اس آیت کا تعلق اہل کتاب سے صلح و سلامتی کے معاہدے کے ساتھ ہے جب کہ قول باری (قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ) کا تعلق بت پرستوں سے ہے۔ ابو بکر حصص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لے گئے تو آپ نے مشرکین کے مختلف گروہوں سے معاہدے کیے تھے۔ ان میں بنو قینقاع، بنو نضیر اور بنو قریظہ شامل تھے۔ اسی طرح آپ نے کئی مشرک قبائل سے بھی معاہدے کیے تھے۔ پھر آپ نے قریش کے ساتھ صلح حدیبیہ کی۔ اس صلح کا اختتام اس وقت ہو گیا جب قریش نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حلیف قبیلے

بنو خزاعہ کے خلاف جنگی کارروائی کر کے خود سے توڑ دیا۔ اصحاب سیر اور اہل معازنی کے بیانات اس بارے میں یکساں ہیں۔ یہ اس وقت کی بات تھی جب مسلمانوں کی تعداد ابھی کم تھی، ان میں قوت و طاقت کی بھی کمی تھی لیکن جب مسلمانوں کی تعداد بڑھ گئی اور دین کا معاملہ قوت پکڑ گیا تو اللہ تعالیٰ نے انہیں مشرکین کے خلاف ہتھیار اٹھالینے کا حکم دے دیا اور اب مشرکین سے اسلام یا تلوار پر فیصلہ کے سوا کوئی تیسری صورت باقی نہیں رکھی گئی۔ چنانچہ ارشاد ہوا (فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ) نیز اہل کتاب سے بھی قتال کا حکم دیا گیا یہاں تک کہ وہ اسلام لے آئیں یا جزیہ ادا کرتے پر رضامند ہو جائیں (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) تا قول باری (وَلَهُمْ صَاعِدُونَ)

اہل علم کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سورہ برأت نزول کے اعتبار سے قرآن کی آخری سورتوں میں سے ہے۔ اس کا نزول اس وقت ہوا تھا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو بکرؓ کو ۹ھ میں امیر حج بنا کر روانہ کیا تھا۔ سورہ انفال کا نزول جنگ بدر کے فوراً بعد ہوا تھا۔ اس میں انفال، غنم، عہود اور مصالحتوں کا ذکر ہوا تھا اس لیے سورہ برأت کے حکم کو اس امر پر محمول کیا جائے گا جس کا اس میں ذکر ہوا ہے یعنی جب مشرکین صلح کے لیے ہاتھ بڑھائیں تو تم بھی ایسا ہی کرنا اس بنا پر آیت کا یہ حکم منسوخ نہیں سمجھا جائے گا بلکہ یہ ثابت اور باقی تسلیم کیا جائے گا۔

دونوں آیتوں کے حکم میں اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزول کا پس منظر مختلف ہے۔ جس پس منظر میں مسلمانوں کو صلح کی طرف مائل ہونے کا حکم دیا ہے۔ اس میں مسلمانوں کی تعداد کم اور ان کے دشمنوں کی تعداد زیادہ تھی لیکن جس پس منظر میں مشرکین کو قتل کرنے اور اہل کتاب سے جزیہ دینے پر رضامندی تک قتال کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس میں صورتِ حالت یکسر بدلی ہوئی تھی۔ اب مسلمانوں کی تعداد بھی بڑھ گئی تھی اور دشمنوں کے مقابلہ میں طاقت و قوت پکڑ گئے تھے چنانچہ ارشاد باری ہے (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) سو تم مہنت نہ مارو، اور انہیں صلح کی طرف مائل اور تم ہی غالب ہو گے اور اللہ تمہارے ساتھ ہے) جب دشمن پر غلبہ حاصل کرنے اور انہیں تہ تیغ کرنے کی قوت و طاقت حاصل ہو تو ایسی حالت میں مسلمانوں کو صلح کی طرف پیش قدمی کرنے سے منع کر دیا گیا ہے۔

ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے کہ جب سرحدی علاقوں میں بسنے والے مسلمان اور ان کے حکمران کافروں کے خلاف جنگی کارروائی کرنے اور ان کے بالمقابل صف آرا کی قوت و طاقت اپنے

اپنے اندر پائیں تو اس صورت میں کافروں کے ساتھ صلح کرنا جائز نہیں ہوگا، نہ ہی کافروں کو ان کے کفر پر برقرار رہنے دینا درست ہوگا بلکہ اعلیٰ کلمۃ اللہ کی خاطر ان کے خلاف ہتھیار اٹھانا واجب ہوگا الا یہ کہ وہ جزیہ دینے پر رضامند ہو جائیں۔ اگر مسلمانوں میں ان کے مقابلہ کی بھی سکت نہ ہو تو اس صورت میں کافروں کے ساتھ صلح کرنا درست ہوگا جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کفار کے مختلف گروہوں سے صلح اور جنگ نہ کرنے کے معاہدے کیے تھے اور یہ معاہدے ان پر جزیہ عائد کیے بغیر کر لیے گئے تھے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر اپنے ضعف اور کمزوری کی بنا پر کافروں سے صلح کر لی جائے اور پھر مسلمانوں میں قوت و طاقت پیدا ہو جائے جس کی بنا پر وہ کافروں کے خلاف جنگی کارروائیوں کے قابل ہو جائیں تو پھر وہ ان سے معاہدے کے خاتمے کا کھلم کھلا اعلان کر دیں اور پھر ان کے خلاف جنگی کارروائی شروع کر دیں۔ ہمارے اصحاب کا یہ بھی قول ہے کہ اگر مسلمانوں کے لیے مال دیے بغیر دشمنوں سے چھٹکارا پانا ممکن نہ ہو تو ان کے لیے مال خرچ کر دینا بھی جائز ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ خندق کے موقع پر عبیدہ بن حسن خزازی وغیرہ سے مدینہ کے پھلوں کی ادھی پیداوار کی شرط پر صلح کا معاہدہ کر لیا تھا۔ پھر جب آپ نے صحابہ کرام سے مشورہ کیا تو حضرات انصار نے عرض کیا کہ آیا یہ حکم اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے یا آپ کی اپنی رائے اور جنگی چال کے طور پر ہے۔ آپ نے فرمایا کہ یہ میری اپنی رائے ہے اس لیے کہ میں دیکھ رہا ہوں کہ تمام عربوں نے متحد ہو کر تمہارے اوپر تیر چلایا ہے اور تمہارے خلاف متحدہ محاذ بنا لیا ہے۔ میں نے یہ چاہا ہے کہ انھیں تم سے کسی نہ کسی دن تک کے لیے دور رکھوں۔ یہ سن کر حضرت سعد بن عبادہ اور حضرت سعد بن معاذ نے عرض کیا کہ اللہ کے رسول! جب ہم کفر کی حالت میں تھے اس وقت بھی عرب کے لوگ ہم سے صرف اس بات کی توقع کی جو بات کر سکتے تھے کہ ہم اپنے باغات کے پھلوں کے ذریعے ان کی جہان نوازی کر لیں یا پھر یہ پھل ان کے ہاتھ فروخت کر دیں۔ اب جبکہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اسلام کی بنا پر عزت عطا کر دی ہے تو انھیں اپنی ادھی پیداوار کس طرح حوا کر سکتے ہیں۔ ہم ایسا نہیں کریں گے۔ ہم انھیں صرف تلوار اور اس کی دھار دیں گے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ جب مسلمانوں کو مشرکین کی طرف سے خطرہ ہو اور وہ ان کے مقابلہ پر آنے کی سکت نہ رکھتے ہوں تو ایسی صورت میں ان کے لیے یہ جائز ہوگا کہ مال دے کر ان سے اپنا چھپا چھڑا لیں۔

یہ وہ احکام ہیں جن میں بعض تو قرآن سے ثابت ہیں اور بعض کا سنت سے ثبوت ہے۔ ان پر ان حالات میں عمل کیا جائے گا جن میں عمل کرنے کا اللہ نے حکم دیا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے

بھی ان پر عمل کیا ہے۔ ان احکام کی نظیر وہ حکم ہے جو حلیف کی میراث کے تحت ہم نے بیان کیا ہے کہ یہ حکم ثابت ہے منسوخ نہیں ہوا چنانچہ ارشاد باری ہے (وَالَّذِينَ عَقَدَتْ اَيْمَانَهُمْ فَاتُوهُمْ نَفْسِيَهُمْۗ وَهِيَ لَكُمْ حُرْمَةٌ كَمَا حُرْمَةُ اٰلِهٰتِكُمْۗ) یہ بیان کیا ہے کہ جب رشتہ دار اور غلام آزاد کر دینے کی بنا پر حاصل ہونے والی ولاء موجود نہ ہو تو اس صورت میں درج بالا آیت کے حکم پر عمل کرنے سے انھیں ان کا حصہ دے دیا جائے گا۔ لیکن جب رشتہ دار یا ولاء و عتاق موجود ہو تو وہ حلیف سے بڑھ کر میراث کا حقدار ہوگا۔ جس طرح بیٹا بھائی کے مقابلہ میں میراث کا زیادہ حق دار ہوتا ہے لیکن اس کا یہ استحقاق بھائی کو ورثاء کی نہرست سے خارج نہیں کرتا۔

اخوتِ اسلامی

قول باری ہے (وَالْفِتْنَةُ بَيْنَهُمْ كَمَا بَيْنَ قُلُوْبِهِمْۗ) اور مومنوں کے دل ایک دوسرے کے ساتھ جوڑ دیے۔ تم روئے زمین کی ساری دولت بھی خرچ کر ڈالتے تو ان کے دل جوڑ نہ سکتے تھے۔ نآ آخر آیت۔ ایک روایت ہے کہ اس سے قبیلہ اوس اور خزرج مراد ہیں۔ یہی دو قبیلے مدینے کے اصلی باشندے تھے اور ان کے درمیان اسلام سے قبل انتہائی درجے کی دشمنی اور بغض و عداوت تھی۔ اللہ تعالیٰ نے اسلام کے ذریعے ان کے دل ایک دوسرے کے ساتھ جوڑ دیے اور یہی لوگ پھر حضرات انصار کہلائے۔ بشیر بن ثابت الانصاری، ابن اسحاق اور سدی سے یہی مروی ہے۔ مجاہد کا قول ہے کہ اس سے مراد وہ تمام لوگ ہیں جو صرف اللہ کی خاطر ایک دوسرے سے محبت کرتے اور الفت رکھتے ہیں۔

مقابلے کے لیے اسلامی لشکر کا تناسب

قول باری ہے (وَ اِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرٌ فَاَنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرٌ فَاَنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرٌ) اگر تم میں سے بیس صیر کرنے والے آدمی ہوں گے تو وہ دو سو مر غالب آئیں گے) نآ آخر آیت۔ ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے روایت سنائی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں عبداللہ بن صالح نے معاویہ بن صالح سے، انھوں نے علی بن ابی طلحہ سے، انھوں نے حضرت ابن عباس سے کہ اللہ تعالیٰ نے مذکورہ بالا آیت کے ذریعے یہ حکم دیا تھا کہ ایک مسلمان دس کافروں کا مقابلہ کرے یہ بات مسلمانوں کے لیے مشکل ہوگی

اللہ تعالیٰ نے ان پر رحم فرمایا اور ارشاد ہوا اِخْرَاجَ لَكُمْ مِمَّا كُنْتُمْ فِيهَا وَمَا كَانَ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطٰنٌ وَاِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ اَلْفٌ يَغْلِبُوْا اَلْفَيْنِ۔ اگر تم میں سے سو صابرا آدمی ہوں گے تو وہ دو سو پر غالب آئیں گے، اگر اس طرح کے ایک ہزار آدمی ہوں گے تو وہ دو ہزار پر غالب آئیں گے)

ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن ایمان نے، انھیں ابو عبید نے انھیں اسماعیل بن ابراہیم نے ابن ابی نوح سے، انھوں نے عطار سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے۔ انھوں نے فرمایا: جو مسلمان دشمن کے تین آدمیوں کے مقابلہ سے راہ قرار اختیار کرے گا وہ فرادہ ہونے والا قرار نہیں پائے گا لیکن جو دشمن کے دو آدمیوں کے مقابلہ سے بھاگے گا وہ قرار ہونے والا کہلائے گا۔ حضرت ابن عباس کا اشارہ اس حکم کی طرف تھا جو اس آیت میں مذکور ہے۔ اسلام کی ابتداء میں ایک مسلمان پر دس کافروں کا مقابلہ فرض تھا اس لیے کہ اس وقت مسلمانوں کی بصیرت دست تھی اور ان کا یقین کامل تھا لیکن جب دوسری قومیں بھی اسلام میں داخل ہو گئیں تو مسلمانوں کے ساتھ ایسے لوگ بھی آئے جن کی دروں بنی اور یقین اس درجے کا نہیں تھا جو صدر اسلام کے اہل ایمان کا تھا اس لیے تمام مسلمانوں کا بوجھ بٹکا کر دیا گیا اور سب کو ایک ہی درجے پر رکھا گیا اور پھر ایک مسلمان پر دشمن کے دو آدمیوں کا مقابلہ فرض کر دیا گیا۔

قول باری ہے (اَلَا نَحْفَ اللّٰهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ اَنَّ فِيْكُمْ دٰثِرًا مِّنَ اللّٰهِ تَعَالٰی) تمہارا بوجھ بٹکا کر دیا اور اسے معلوم ہو گیا کہ ابھی تمہارے اندر کمزوری ہے (آیت میں جسمانی اور قوی کی کمزوری مراد نہیں ہے بلکہ مشرکین سے مقابلہ کی نیت میں کمزوری مراد ہے۔ اللہ تعالیٰ نے کمزور آدمیوں والے مسلمانوں پر جو چیز فرض قرار دی وہی چیز تمام مسلمانوں پر فرض کر دی گئی۔ یعنی اب ایک مسلمان پر دشمن کے دو آدمیوں کا مقابلہ فرض کر دیا گیا۔

حضرت عبداللہ بن مسعود کا قول ہے کہ میرے دل میں کبھی یہ خیال نہیں گزرا تھا کہ کوئی مسلمان مشرکین کے خلاف قتال میں اللہ کی خوشنودی کے سوا کسی اور چیز کی نیت بھی کر سکتا ہے۔ حتیٰ کہ یہ آیت نازل ہوئی (مِنْكُمْ مَّنْ يُرِيْدُ اللّٰهَ نِيَا وَمِنْكُمْ مَّنْ يُرِيْدُ الْاٰخِرَةَ) تم میں سے ایسے لوگ بھی تھے جو دنیا کے طلب گار تھے اور ایسے بھی تھے جن کے پیش نظر آخرت تھی (صدر اول کے مسلمانوں کی نیتیں خالص تھیں اور اللہیت پر مبنی ہوتی تھیں لیکن جب ان کے ساتھ ایسے لوگ بھی آئے جن کے پیش نظر دنیاوی فوائد و منافع تھے تو اللہ تعالیٰ نے اس فرض میں سب کو یکساں کر دیا۔ اس آیت میں ان لوگوں کے قول کے بطلان پر دلالت موجود ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں نسخ کو تسلیم

نہیں کرتے اگر چاہیے لوگ قابل اعتنا نہیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے آیت (الآن خفف الله عنكم
وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِن يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ) میں تخفیف
کی خبر دی اور تخفیف کی صورت صرف یہی ہے کہ شروع میں فرض ہونے والے حکم کے کچھ حصے میں کمی کر دی
جائے یا اس حکم کو ایسے حکم کی طرف منتقل کر دیا جائے جو پہلے کے مقابلہ میں ہلکا ہو۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ دوسری آیت پہلی آیت میں فرض ہونے والے حکم کی نسخ ہے۔
نسخ کو تسلیم نہ کرنے والے شخص کا خیال یہ ہے کہ آیت میں امر یعنی حکم نہیں ہے بلکہ وعدہ ہے جو ایک
شرط کے ساتھ مشروط ہے۔ اس لیے جب شرط پوری کر دی جائے گی اللہ تعالیٰ کا وعدہ پورا ہو جائے گا
اللہ تعالیٰ نے ہر قوم کو اس کی استطاعت کے مطابق صبر کرنے کا مکلف بنایا ہے اس بنا پر صدر اول
کے مسلمانوں پر یہ لازم تھا کہ ان میں سے بیس افراد دشمن کے دوسو کا مقابلہ کریں۔ بعد میں آنے والے لوگوں
میں چونکہ اس پائے کی بصیرت نہیں تھی جو پہلے مسلمانوں کو حاصل تھی اس لیے انھیں اس بات کا مکلف
بنایا گیا کہ ان کا ایک آدمی دشمن کے دو آدمیوں اور ایک سو آدمی دشمن کے دو سو آدمیوں کا مقابلہ کریں۔
ان صاحب کا کہنا یہ ہے کہ میں مسلمانوں پر دوسو کا فزوں کا مقابلہ فرض نہیں تھا اسی طرح سو مسلمانوں پر
دوسو کا فزوں کا مقابلہ فرض نہیں ہے۔ بلکہ بقدر امکان صرف صبر کرنا فرض ہے۔ جہاں تک صبر کرنے
کا معاملہ ہے اس میں لوگ اپنی اپنی استطاعت کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں
اس لیے آیت میں کوئی نسخ نہیں ہے۔

ابوبکر حباص کہتے ہیں کہ ان صاحب کا یہ کلام پریشان خیالی اور ناقض کی منہ بولتی تصویر ہے
نیز امت کے سلف اور خلف سب کے اقوال کے حائرے سے خارج ہے۔ اس لیے کہ اہل تفسیر
اور اہل روایت سب کا اہل اتفاق ہے کہ اسلام کے ابتدائی دور میں ایک مسلمان پر دس کافروں کا مقابلہ
فرض تھا۔ نیز یہ بھی واضح ہے کہ قول باری (إِن يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ)
اگرچہ الفاظ کے لحاظ سے جملہ خیر ہے لیکن معنی کے لحاظ سے یہ امر ہے۔ جس طرح یہ قول باری ہے
(وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ) نیز (وَالْبَطْلُ قَتِيلٌ يَتَرْتَمِنُ
بِأَنْفُسِهِنَّ) اور طلاق یافتہ عورتیں اپنے آپ کو انتظار نہیں رکھیں گی) نہ یہ بحث آیات میں کسی
امر کے وقوع پذیر ہو جانے کی خبر نہیں دی گئی ہے بلکہ یہ حکم دیا گیا ہے کہ ایک مسلمان دس کافروں کے
مقابلہ سے راہ فرار اختیار نہ کرے۔ اگر آیت میں صرف خیر کی حد تک بات ہوتی تو پھر قول باری
(الآن خفف الله عنكم) کے کوئی معنی نہ ہوتے۔ اس لیے کہ تخفیف کا عمل اس چیز میں ہوتا ہے جس

کے کرنے کا حکم دیا گیا ہو اس بات میں نہیں ہوتا جس کی خبر دی گئی ہو۔ نیز یہ بھی واضح ہے کہ وہ مسلمان
 جنہیں یہ حکم دیا گیا تھا کہ ایک آدمی دس مشرکوں کا مقابلہ کرے وہ سب قول باری (أَلَا نَحْفَظُ اللَّهَ
 عَنْكُمْ وَعَلِمُوا أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا) میں داخل ہیں۔ اس لیے انہیں جس حکم کا پابند بنایا گیا تھا
 اس میں لاشعوراً نسخ واقع ہو گیا حالانکہ ان حضرات کی بصیرت میں نہ تو کوئی کمی آئی تھی اور نہ ہی ان کے
 صبر کی قوت میں کوئی نقص پیدا ہوا تھا، بلکہ بات یہ ہوئی تھی کہ ان حضرات کے ساتھ ایسے لوگ آئے
 تھے جو اپنی دروں بینی اور اخلاص نیت کے لحاظ سے ان کے درجے پر نہیں تھے۔ یہی لوگ اس قول
 باری (وَعَلِمُوا أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا) میں مراد ہیں۔ ہماری اس وضاحت کی روشنی میں نسخ کو تسلیم نہ
 کرنے والے صاحب کا قول باطل ہو گیا۔ مزے کی بات یہ ہے کہ ان صاحب نے یہ تسلیم کیا ہے کہ
 دوسری آیت کی بنا پر صدر اول کے مسلمانوں کو جس حکم کا مکلف بنایا گیا تھا اس کا کچھ حصہ ساقط
 اور زائل ہو گیا ہے۔ نسخ کے بھی یہی معنی ہیں اس طرح ان صاحب نے نسخ کا اقرار کر لیا ہے۔ وَاللَّهُ
 أَعْلَمُ

قیدیوں کا بیان

قولِ باری ہے (مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّىٰ يَشُحْنَ فِي الْأَرْضِ كَيْسِي
نبی کے لیے یہ زیبا نہیں ہے کہ اس کے پاس قیدی ہوں جب تک کہ وہ زمین میں دشمنوں کو اچھی طرح
کچل نہ دے۔

قیدیوں کو چھوڑ دینا

بہیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں احمد بن حنبل نے، انھیں ابویوسف
نے، انھیں عکرمہ بن عمار نے، انھیں سماک الحنفی نے، انھیں حضرت ابن عباس نے، انھیں حضرت عمر
نے کہ جب بدر کا معرکہ پیش آیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قیدیوں کا فدیہ قبول کر لیا تو اللہ تعالیٰ نے
درج بالا آیت نازل فرمائی تا قولِ باری (لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ تُرُوجُكُمْ لِيَأْبَىٰ اس کی پاداش
میں تمھیں بڑی سزا دی جاتی) یعنی جو فدیہ تم نے لیا ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے لیے عنائتم کو
حلال کر دیا۔ بہیں عبد الباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں عبد اللہ
بن صالح نے، انھیں ابوالاحوص نے اعمش سے، انھوں نے ابوصالح سے، انھوں نے حضرت ابوبکر
سے کہ معرکہ بدر کے دن مسلمانوں میں سے کچھ لوگوں نے جلد بازی کا مظاہرہ کرتے ہوئے مالِ غنیمت اکٹھا
کر لیا اس چیز پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ تم سے پہلے سیاہ سروں والی کسی قوم کے لیے
مالِ غنیمت حلال نہیں تھا۔ جب کوئی نبی اور اس کے رفقاء، مالِ غنیمت حاصل کرتے تو اسے ایک
جگہ ڈھیر کر دیتے، آسمان سے ایک آگ اترتی اور اسے کھا جاتی، اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل
فرمائی (لَوْ لَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ
حَلَالًا طَيِّبًا۔ اگر اللہ کا نوشتہ پہلے نہ لکھا جا چکا ہوتا تو جو کچھ تم نے لیا ہے اس کی پاداش میں تم کو

بڑی سزا دی جاتی۔ پس جو کچھ تم نے مال حاصل کیا ہے اسے کھاؤ کہ وہ پاک اور حلال ہے۔

اسیران بدر کے بارے میں مشورے اور حضور کا فرمان

اس سلسلے میں ایک اور روایت بھی ہے۔ اعمش نے عمرو بن مروحہ سے روایت کی ہے، انھوں نے ابو عبیدہ سے اور انھوں نے حضرت عبداللہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے معرکہ میں ہاتھ آنے والے قیدیوں کے متعلق حضرات صحابہ کرام سے مشورہ کیا۔ حضرت ابو بکرؓ نے ان پر رحم کرنے کا مشورہ دیا جبکہ حضرت عمرؓ نے ان کی گردنیں اڑا دینے کا اور حضرت عبداللہ بن رواحہ نے انھیں آگ میں جلا دینے کا مشورہ دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو بکرؓ سے مخاطب ہو کر فرمایا: اَبُو بَكْرٍ تَهْمَارِي مِثَالَ حَفْرَتِ اِبْرَاهِيمَ (علیہ السلام) کی طرح ہے۔ انھوں نے اللہ تعالیٰ سے یہ عرض کیا تھا (مَنْ تَبِعَنِي فَاِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَاِنَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ)۔ جو شخص میری پیروی کرے اس کا تعلق مجھ سے ہوگا اور جو میری نافرمانی کرے گا تو تو غفور رحیم ہے) اسی طرح تمھاری مثال حضرت عیسیٰ جیسی ہے، انھوں نے اپنے رب سے عرض کیا تھا (اِنَّ تُعَذِّبُهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَاِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَاِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ)۔ اگر تو انھیں عذاب دے گا تو یہ تیرے بندے ہیں اور اگر تو انھیں معاف کر دے گا تو تو بڑا زبردست اور حکمت والا ہے۔

پھر آپؐ نے حضرت عمرؓ سے مخاطب ہو کر فرمایا: عُمْرُ! تَهْمَارِي مِثَالَ حَفْرَتِ نُوْحٍ جِيسِي هِيَ۔ انھوں نے اپنے رب سے عرض کیا تھا (رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَيَّ الْاَرْضِيْنَ مِنَ الْكَافِرِيْنَ كَيْبَارًا)۔ اے میرے پروردگار! زمین پر کافروں میں سے ایک بھی یا شندہ زندہ نہ چھوڑے) نیز تمھاری مثال حضرت موسیٰ جیسی ہے، انھوں نے اپنے پروردگار سے عرض کیا تھا (رَبَّنَا اَطْمِسْ عَلَيَّ اَمْوَالِيْهِمْ)۔ اے ہمارے رب، ان فرعونوں کا مال و اسباب تباہ کر دے) تا آخر آیت "پھر آپؐ نے تمام صحابہؓ سے مخاطب ہو کر فرمایا (اَنْتُمْ عَالَتُ فَا لَا يَنْفَلْتُنَّ مِنْهُمَا اَحَدًا لِاِيْفِدَاؤِ وَاَضْوَابِ غَنَقٍ تَمَّ سَبُّ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ)۔ اس لیے ان قیدیوں میں سے کوئی شخص نہ دیا کیے بغیر جانے نہ پاٹے یا اس کی گردن مار دی جائے) یہاں حضرت ابن مسعودؓ نے بات کاٹتے ہوئے عرض کیا: سہیل بن بیضاء کے سوا، اس لیے کہ اس نے اسلام لانے کا ذکر کیا ہے۔ یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم خاموش ہو گئے پھر فرمایا: سہیل بن بیضاء کے سوا" اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ دو آیتیں نازل فرمائیں (مَا كَانَ لِتَيْبِيْ اَنْ يَّكُوْنَ لَهَا اَسْوَى) تا آخر آیتین۔

حضور کا احساس ذمہ داری

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے قیدیوں کے بارے میں حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے مشورہ طلب کیا۔ حضرت ابوبکرؓ نے فدیرہ لے کر چھوڑ دینے اور حضرت عمرؓ نے ان کی گردنیں اڑا دینے کا مشورہ دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کے مشورے کی طرف اپنے رجحان کا اظہار فرمایا۔ حضرت عمرؓ کے مشورے کی طرف مائل نہ ہوئے۔ جب میں دوسرے دن صبح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا تو کیا دیکھتا ہوں کہ آپؐ اور حضرت ابوبکرؓ دونوں بیٹھے رہے ہیں۔ میں نے گھبرا کر رونے کی وجہ دریافت کی۔ آپؐ نے فرمایا: ”میرے رونے کی وجہ وہ مشورہ ہے جو ان قیدیوں سے فدیرہ لینے کے متعلق تمہارے ساتھیوں نے مجھے دیا تھا۔ اب اس سلسلے میں تم پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو سزا میرے سامنے پیش کی گئی ہے وہ اس درخت سے بھی زیادہ قریب ہے“ یہ فرماتے ہوئے آپؐ نے پاس ہی ایک درخت کی طرف اشارہ کیا پھر فرمایا: اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی ہے (مَا كَانَ لِغَيْبٍ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يَخْرُجَ فِي الْأَرْضِ) تا آخر آیت۔ ابوبکرؓ حصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ کی پہلی روایت اور حضرت ابوبکرؓ کی مذکورہ روایت میں یہ بیان ہوا کہ قول باری (وَلَوْ لَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ) کا نزول غنا تم لینے کی بنا پر ہوا جبکہ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ ذکر ہوا کہ وعید کا سبب یہ تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو صحابہ کرام کی طرف سے قیدیوں سے فدیرہ لینے کا مشورہ دیا گیا تھا لیکن پہلی بات آیت کے معنی کے زیادہ مناسب ہے اس لیے کہ ارشاد ہوا (لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ) یہ نہیں فرمایا کہ لَمَسَّكُمْ فِيمَا عَرْضْتُمْ وَاللَّشْرَ تُمْ۔ یعنی جو تم نے پیش کیا اور جس کا تم نے مشورہ دیا اس کی بنا پر تمہیں عذاب عظیم دیا جاتا۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی محال ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی قول پر وعید کا ذکر کیا جائے اس لیے کہ آپؐ اپنی مرضی سے کوئی بات زبان پر نہیں لاتے تھے جو بات آپؐ کی زبان مبارک سے نکلتی وہ اللہ کی طرف سے بھیجی ہوئی وحی ہوتی۔

بعض لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کے لیے اس بات کے جواز کے قائل ہیں کہ آپؐ اپنی رائے اور اجتہاد کی بنا پر کوئی بات کہہ سکتے ہیں۔ یہاں یہ کہنا بھی درست ہے کہ آپؐ نے مسلمانوں کے لیے فدیرہ لینے کی اباحت کر دی تھی جو ایک معصیت صغیرہ تھی جس پر اللہ تعالیٰ نے آپؐ

سے اور تمام مسلمانوں سے اپنی ناراضی کا اظہار فرمایا۔

اس بحث کی ابتدا میں مذکورہ روایت کے اندر یہ بیان ہو چکا ہے کہ مالِ غنیمت ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل کسی نبی کے لیے حلال نہیں تھا۔ آیت بھی اس پر دلالت کرتی ہے ارشاد ہے (مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْوَى حَتَّى يَتَخَيَّرَ فِي الْأَرْضِ) انبیاء سے سابقین کی شریعتوں میں غنائم کی تحریم تھی اور ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں بھی اس کی تحریم تھی جب تک زمین میں کفر کی طاقت کو کچل نہ دیا جاتا۔ ظاہر آیت اس بات کی مقتضی ہے کہ کفر کی طاقت کو کچل دینے کے بعد غنائم لینے اور قیدیوں کو پکڑنے کی اباحت ہوتی، بدر کے دن مسلمانوں کو مشرکین کو ترسیخ کرنے کو حکم دیا گیا تھا چنانچہ ارشاد ہے (خَاضِعِينَ لَوْ أَعْتَقُوا الْأَعْنَاقِ وَاصِرِينَ لِيُؤْتُوا مِنْهَا بَنَاتٍ يَسِّرْنَ أَنْ يَكُونَ لَهُنَّ كِزْوَاتٌ يَتَزَوَّجُوهنَّ بِغَيْرِ مَخْرُوفٍ إِذَا رَأَوْهُنَّ كَفَرْنَ) اگر وہ کفر سے پہلے اور ان کی طاقت کچل ڈالنے سے قبل فدیہ لینے کی ممانعت تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام نے بدر کے دن مالِ غنیمت اکٹھا کر لیا تھا، قیدی پکڑ لیے تھے اور ان سے فدیہ کا مطالبہ کیا تھا۔ ان کا یہ فعل اللہ کے حکم کے مطابق نہ تھا جو اس سلسلے میں اللہ نے انہیں دیا تھا اس بنا پر اللہ تعالیٰ نے ان سے اپنی ناراضی کا اظہار کیا۔ اصحاب سیر اور غزوات کے راویوں کا اس پر اتفاق ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بعد ان سے فدیہ لیا تھا اور یہ فرمایا تھا کہ ان میں سے کوئی بھی فدیہ دے بغیر جانے نہ پائے یا اس کی گردن اتار دی جائے۔ یہ بات اس کی موجب ہے کہ قیدیوں کو پکڑنے اور ان سے فدیہ وصول کرنے کی ممانعت، جس کا ذکر اس آیت (مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْوَى) میں ہوا ہے اس قول باری (لَوْ كُنْتُمْ مِنَ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَكُمْ فِيهَا آخِذَتُمْ عَدَايَ إِلَيْكُمْ) کی بنا پر منسوخ ہو چکی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فدیہ لیا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس حکم کا منسوخ ہونا کس طرح درست ہو سکتا ہے جب کہ اسی حکم کی خلاف ورزی پر اللہ کی طرف سے ناراضی کا اظہار ہوا تھا۔ ایک ہی چیز میں اباحت اور ممانعت دونوں کا وقوع

ممتنع ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ عنائتم لینے اور قیدیوں کو پکڑنے کا عمل نیادی طور پر اس وقت وقوع پذیر ہوا تھا جب اس کی ممانعت تھی۔ اس لیے جو کچھ انھوں نے کیا تھا اس کے یہ مانک نہیں بنے تھے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اس کی اباحت کر دی اور لی ہوئی چیزوں پر ان کی ملکیت کی توثیق کر دی اس لیے بعد میں جس عمل کی اباحت کر دی گئی تھی وہ اس سے مختلف تھا جس کی پہلے ممانعت کی گئی تھی۔ اس لیے ایک ہی چیز میں اباحت اور ممانعت دونوں کا وقوع لازم نہیں آیا۔ قول باری (کو لَّا كِتَابٍ مِنَ اللّٰهِ سَيَقُ لَكُمْ فِي مَا اَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيْمًا) کی تفسیر میں اختلاف رائے ہے۔ ابو زبیر نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ مسلمانوں کے لیے اللہ کی رحمت ان کی حجاب سے معصیت کے ارتکاب سے قبل سبقت کر گئی تھی۔ حسن سے بھی ایک روایت کے مطابق یہی قول منقول ہے۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان دونوں حضرات کی رائے میں یہ معصیت صغیرہ تھی۔ اللہ تعالیٰ نے کہا کہ اگر سے اجتناب کی صورت میں معصیت صغیرہ کو معاف کرنے کا وعدہ فرمایا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بات مسلمانوں کے حق میں اس وقت لکھ دی تھی جب کہ ابھی انھوں نے معصیت صغیرہ کا ارتکاب نہیں کیا تھا۔ حسن بصرہ کا سے ایک اور روایت کے مطابق نیز مجاہد سے منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ اس امت کو مال غنیمت کھلانے والا تھا لیکن مسلمانوں نے مال غنیمت کی حلت سے پہلے ہی بدر کے موقع پر اسے سمیٹنے کی غلطی کر لی تھی۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فیصلہ کہ مستقبل میں مسلمانوں کے لیے مال غنیمت حلال کر دیا جائے گا۔ اس کی تحلیل سے پہلے اس پر لگی ہوئی ممانعت کے حکم کو زائل نہیں کرتا اور اس کی سزا میں تخفیف کا سبب نہیں بنتا۔ اس لیے آیت کی یہ تاویل درست نہیں ہے کہ مسلمانوں سے سزا اس لیے ہٹالی گئی تھی کہ اللہ کے علم میں یہ بات تھی کہ اس کے بعد ان کے لیے مال غنیمت حلال کر دیا جائے گا۔

حسن اور مجاہد سے یہ بھی منقول ہے کہ اللہ کی طرف سے یہ امر پہلے سے طے شدہ ہے کہ وہ کسی قوم کو اس وقت تک عذاب نہیں دیتا جب تک پہلے سے انھیں اس کی اطلاع نہیں دے دی جاتی، مسلمانوں کو مال غنیمت سمیٹنے پر عذاب کی اطلاع پہلے سے نہیں دی گئی تھی۔ حسن اور مجاہد کی یہ تاویل درست ہے اس لیے کہ مسلمانوں کو اس بات کی خبر نہیں تھی کہ انہیں ان کے سابقین کی امتوں پر مال غنیمت حرام تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں بھی حکم برقرار رکھا گیا تھا۔ مسلمانوں نے اپنے طور پر یہ سمجھتے ہوئے کہ مال غنیمت مباح ہوتا ہے اسے مباح کر لیا تھا۔ دوسری طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بھی اس کی تحریم کے سلسلے میں کوئی ہدایت نہیں دی گئی تھی اور نہ ہی مسلمانوں

کو یہ بتایا گیا تھا کہ گزشتہ امتوں پر مالِ غنیمت حرام تھا، اس لیے بدر کے معرکہ میں مالِ غنیمت سمیٹنے کی جو غلطی مسلمانوں سے ہوئی تھی وہ معصیت نہیں تھی جس پر وہ کسی عذاب کے مستحق قرار پاتے۔

مالِ غنیمت کی حلت

قول باری ہے (فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا وَحَلَالًا طَيِّبًا۔ پس جو کچھ مال تم نے حاصل کیا ہے اسے کھاؤ کہ وہ حلال اور پاک ہے) آیت میں غنائم کی اباحت کا حکم ہے جب کہ اس سے پہلے اس کی ممانعت تھی۔ ہم نے اعمش کی روایت کا ذکر کر دیا ہے جو انھوں نے ابو صالح سے کی ہے، اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے (لم تدخل الغنائم لقوم سودا الروس قبل کہ تم سے پہلے سیاہ سروں والی کسی قوم کے لیے مالِ غنیمت حلال نہیں تھا)

زہری نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے انھوں نے حضرت ابو ہریرہ سے

اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (اعطیت خمساً لیربھن

احد قبلی، جعلت لی الارض مسجداً و لظھوراً، و نھرت بالرعب و احلت لی الغنائم و اسلت الی الاحسر فالابیض و اعطیت الشفاعة مجھے پانچ چیزیں عطا کی گئی ہیں، مجھ سے پہلے کسی نبی کو یہ عطا نہیں کی گئی، میرے لیے دوڑنے زمین کو سجدہ گاہ اور طہارت حاصل کرنے کا ذریعہ بنا دیا گیا، دشمنوں کے دل میں رعب ڈال کر میری نصرت کی گئی، میرے لیے مالِ غنیمت حلال کر دیا گیا مجھے سرخ و سفید سب کے لیے رسول بنا کر بھیجا گیا اور مجھے قیامت کے دن شفاعت کا اعزاز بخشا گیا)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں روایتوں میں یہ بتا دیا کہ آپ سے پہلے کسی بھی نبی اور کسی بھی امت کے لیے مالِ غنیمت حلال نہیں تھا۔ قول باری (فَکُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ) اس امر کا مقتضی ہے کہ جب مسلمان مالِ غنیمت اپنے قبضے میں کر لیں تو اس پر ان کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ اگرچہ آیت کے الفاظ میں اس کے اکل یعنی کھانے کا ذکر ہے۔ خصوصیت کے ساتھ اس کے ذکر کی وجہ یہ ہے

کہ مملوکہ اشیاء کا سب سے بڑا فائدہ اکل کے ذریعے حاصل ہوتا ہے کیونکہ خوراک پر ہی جسمانی قوت اور زندگی کی بقا کا دار و مدار ہوتا ہے۔ لفظ اکل کا ذکر کر کے اس سے منافع اور فوائد کی تمام صورتوں

کی تملیک مراد لی گئی ہے، اس کی مثال یہ قول باری ہے (حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیِّتَةُ وَالذَّارُ وَالْحَمُّ

الْبَحْرَانِ پر تم پر مردار، خون اور سوزہ کا گوشت حرام کر دیا گیا ہے) یہاں سور کے گوشت کا ذکر کیا گیا ہے جبکہ اس کے تمام اجزاء کی تحریم مراد ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سور سے جن فوائد کی طلب ہو سکتی ہے

ان کا زیادہ تر حصہ اس کے گوشت میں ہوتا ہے۔

جس طرح یہ قول باری ہے (اِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ۔ جب جمعہ کے دن نماز جمعہ کی اذان ہو جائے تو اللہ کے ذکر کی طرف دوڑ پڑو اور خرید و فروخت چھوڑ دو) اللہ تعالیٰ نے اس وقت خرید و فروخت کی ممانعت کا خصوصیت کے ساتھ ذکر کر دیا جبکہ مراد یہ ہے کہ نماز جمعہ سے مشغول رکھنے والے تمام کاموں کی ممانعت ہے۔ بیع کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت میں تمام مشغولیات سے حاصل ہونے والے فوائد اور منافع کا بیشتر حصہ خرید و فروخت کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ جب اس کی ممانعت ہو گئی تو اس سے کم تر چیز کی بطریق اولیٰ ممانعت ہو گئی۔ یہ بات آیت کے الفاظ سے خود بخود سمجھ میں آتی ہے۔

اس کی مثال یہ قول باری بھی ہے (اِنَّ السَّادِقِينَ يَكْفُلُونَ اَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا۔ جو لوگ از روئے ظلم یتیموں کا مال کھا جاتے ہیں) یہاں خصوصیت کے ساتھ اکل یعنی کھانے کا ذکر ہوا لیکن اس کے ذریعے اس امر پر بھی دلالت ہو گئی کہ اکل کی جہت کے علاوہ کسی اور جہت سے یتیم کے مال لینے اور اسے ضائع کرنے کی بھی ممانعت ہے۔ جب لفظ کا ورود اس صورت میں ہوتا ہے تو اس کا حکم ہمارے بیان کردہ معنی پر محمول ہوتا ہے اگر دلالت قائم نہ ہو جاتی اور لفظ سے اس کے معنی اس طریق پر سمجھ میں نہ آتے جس کا ذکر ہم نے کیا ہے تو مال غنیمت کھانے کی اباحت اس کی تملیک کی موجب نہیں سکتی۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص اپنا طعام کسی اور کو کھانے کی اجازت دے دے تو اس سے یہ لازم نہیں آئے گا کہ وہ طعام اس کی ملکیت ہو جائے گا اور وہ اسے لے جاسکے گا۔ اسے تو صرف اس طعام کو کھالینے کا حق ہوگا اور بس۔ آیت زیر بحث میں خطاب باری سے جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ اس طریق پر تملیک کی بات ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے اس لیے آیت تملیک کا موجب بن گئی۔ اللہ تعالیٰ نے ایک اور آیت میں ارشاد فرمایا (وَاَعْلَمُوا السَّمَاعِ غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَاتَّ اللَّهُ خُمُسَهُ) اس میں اللہ تعالیٰ نے باقی ماندہ چار حصوں کو مجاہدین کے لیے مال غنیمت قرار دیا اور یہ بات تملیک کی مقتضی ہے۔ اسی طرح ظاہر قول باری (اَكْلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ) بھی تملیک کا مقتضی ہے اس لیے کہ جب غنیمت کی نسبت جنگ میں شریک لوگوں کی طرف کی گئی تو اس سے معلوم ہوا کہ آیت میں لفظ غنیمت کا اطلاق کر کے مال غنیمت کو جنگ میں شریک لوگوں کی ملکیت میں دے دیا گیا ہے۔ پھر اس پر اکل کا عطف اس تملیک کی نفی نہیں کرتا جسے آیت متضمن ہے۔

جس طرح اگر یہ ارشاد ہوتا "مَلِكًا مَلِكًا" (جس چیز کے تم مالک بن گئے ہو اس میں سے کھاؤ) تو اکل کے لفظ کا اطلاق ملکیت کی صحت کے لیے مانع نہ بنتا۔ اس بات پر یہ امر دلالت کرتا ہے کہ حرف فاء اس پر داخل کیا گیا ہے گویا یوں ارشاد ہوا "قَدْ مَلِكًا مَلِكًا فَكَلُوا" (تم اس کے مالک بن چکے ہو اس لیے اس میں سے کھاؤ) کفار سے قتال کے ذریعے جو مال و اسباب حاصل کیا جاتا ہے غنیمت کا لفظ اس کے لیے اسم ہے۔ اس کا پانچواں حصہ اللہ کے لیے ہوتا ہے اور باقی چار حصے مال غنیمت حاصل کرنے والوں کے لیے ہوتے ہیں چنانچہ ارشاد باری ہے "وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ"

غنیمت اور فتنی کا فرق

فتنی مشرکین کے ان اموال کا نام ہے جو قتال کے بغیر مسلمانوں کے ہاتھ لگ جائیں۔ غنیمت اور فتنی کے درمیان اس فرق کو عطاء بن السائب اور سفیان ثوری سے نقل کیا گیا ہے۔ ابو بکر حصاص کہتے ہیں کہ فتنی مشرکین کے ان تمام اموال کو کہتے ہیں جو قتال کے ذریعے یا بغیر قتال کے مسلمانوں کے ہاتھ لگ جائیں اس لیے کہ کفر وہ سبب ہے جس کی بنا پر یہ مال مسلمانوں کے ہاتھ آتا ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جو یہ فتنی ہے اچھے اخراج اور وہ تمام اموال بھی فتنی کہلاتے ہیں جو امام المسلمین اپنے دشمنوں سے صلح اور سلامتی کے معاہدے کی بنا پر لیتا ہے۔ قول باری ہے (مَا آتَاكُمُ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَمْرِ الْقُرْآنِ فَلْيَتَّخِذُوا لَهُ حَلْفًا مِثْلًا مِمَّا كَفَرْتُمْ) جو کچھ اللہ اپنے رسول کو دوسری بستیوں والوں سے بطور فتنی دلائے سو وہ اللہ ہی کا حق ہے اور رسول کا) ایک قول کے مطابق اس سے مراد وہ فتنی ہے جو مسلمانوں نے جنگی کارروائی کیے بغیر حاصل کیا تھا مثلاً فدک نیز اہل نجران سے حاصل شدہ مال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا تھا کاتب فتنی کو ان مصارف میں جس طرح چاہیں صرف کر سکتے ہیں۔ ایک قول سے کہ یہ آیت غنائم کے بارے میں تھی پھر قول باری (وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ) کی بنا پر منسوخ ہو گئی۔ ہمارے نزدیک اس بات کی گنجائش ہے کہ آیت کو منسوخ نہ کہا جائے بلکہ آیت غنیمت کو ان صورتوں پر محمول کیا جائے جن میں مسلمانوں نے گھوڑوں اور اڈٹوں کے ذریعے فوج کشی کی ہو اور جنگ کی بنا پر غلبہ حاصل کیا ہو اور سورہ ہشر کی آیت فتنی کو ان صورتوں پر محمول کیا جائے جن میں مسلمانوں کو گھوڑے اور اونٹ دوڑانے یعنی جنگی کارروائی کی ضرورت پیش نہ آئی ہو بلکہ کافروں سے یہ مال صلح اور سلامتی کے معاہدوں کی بنا پر حاصل ہوا ہو۔ مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اہل نجران اور اہل فدک سے کسی جنگ کے بغیر حاصل ہونے والے اموال وغیرہ۔ واللہ اعلم۔

ہجرت کی بنا پر تواریث کا بیان

قول باری ہے إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَفَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَمُوتُوا وَأُولَئِكَ بِعَضُدٍ لِّبَعْضٍ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَمُوتُوا وَمَا لَكُمْ مِنْ بَلَدٍ مِّنْ بَلَدٍ مِّنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجَرُوا. جن لوگوں نے ایمان قبول کیا اور ہجرت کی اور اللہ کی راہ میں اپنی جانیں لڑائیں اور اپنے مال کھپائے اور جن لوگوں نے ہجرت کرنے والوں کو ہجرت کی اور ان کی مدد کی وہی دراصل ایک دوسرے کے بولی ہیں۔ رہے وہ لوگ جو ایمان تو لے آئے مگر ہجرت کر کے (دارالاسلام) میں آئے ہیں گئے تو ان سے تمہارا ولایت کا کوئی تعلق نہیں ہے جب تک کہ وہ ہجرت کر کے نہ آجائیں) ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے روایت سنائی انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے انھیں ابو عبید نے، انھیں حجاج نے ابن بوریج سے تیز عثمان بن عطل سے اور دونوں نے عطاء بن اسانہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے درج بالا آیت کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ ایک ہماجر کسی اعرابی یعنی ہجرت نہ کرنے والے کا ولی نہیں ہوتا تھا اور نہ ہی اس کی میراث میں اسے حصہ ملتا تھا اسی طرح ایک اعرابی کسی ہماجر کا وارث نہیں ہوتا تھا پھر اس حکم کو قول باری (وَأُولَئِكَ لَازِلًا بِبَعْضِهِمْ آدِلًا بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ. اللہ کی کتاب میں خون کے رشتہ دار ایک دوسرے کے زیادہ حق دار ہیں) نے منسوخ کر دیا۔

عقد مواعجات میں وراثت

عبدالرحمن بن عبداللہ بن مسعود نے قاسم سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کے درمیان عقد مواعجات کر دیا تھا۔ آپ نے حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت زبیر العوام کے درمیان مواعجات قائم کر دی تھی۔ مواعجات کی وجہ یہ تھی کہ مکہ سے آنے والے مسلمان اپنے عزیز و اقارب کو چھوڑ

ہجرت کو کے آگے تھے اس لیے مواخات کی بنا پر مسلمان ایک دوسرے کے وارث قرار پاتے رہے۔ لیکن جب میراث کی آیت نازل ہوئی تو یہ حکم منسوخ ہو گیا۔ ابو بکر حصاص کہتے ہیں کہ سلف کا اس بارے میں اختلاف رہا ہے کہ آیا مسلمانوں کے درمیان ہجرت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قائم کردہ عقیدہ مواخات کی بنا پر توارث کا حکم ثابت رہا۔ خوئی رشتہ داری کا اس سلسلے میں کوئی اعتبار نہیں کیا گیا نیز یہ کہ نزدیکیت آیت میں یہی حکم مراد ہے نیز یہ کہ قول باری (أَوْلِيَاءُ كَيْفَ مَرَّضْتُمْ) سے ایسے مسلمانوں کے درمیان توارث کا ایجاب مراد ہے اور قول باری (مَا لَكُمْ مِنْ وَاٰلِيَاءٍ يَتَّبِعُونَ شَيْءًا حَسْبِيَ اللَّهُ) میں موالات کی نفی کر کے ایسے مسلمانوں کے درمیان توارث کی نفی کر دی گئی ہے اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ موالات کے لفظ کا اطلاق توارث کا موجب ہے۔ اگرچہ اس توارث کے ساتھ موالات کے تحت آنے والے تمام افراد کا تعلق نہیں بلکہ اس توارث کو موکد بنانے والے اسباب کے لحاظ سے بعض کا تعلق ہوتا ہے جس طرح نسب وہ سبب ہے جس کی بنا پر ایک شخص میراث کا حق دار بن جاتا ہے۔ اگرچہ بعض احوال میں نسبی رشتہ داری میں سے بعض بعض سے بڑھ کر میراث کے حق دار بن جاتے ہیں اس لیے کہ میراث کا سبب ان میں زیادہ ہو کہ طور پر پایا جاتا ہے۔

اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ قول باری (وَمَنْ قَتَلَ مُظْلَمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطٰنًا) جو شخص ظلماً قتل کر دیا گیا ہو ہم نے اس کے ولی کو قصاص کے مطالبے کا حق عطا کیا ہے، اس بات کو واجب کرتا ہے کہ مقتول کے تمام ورثاء کو اس کے قصاص کے مطالبہ کا حق ہے اس میں مرد اور عورتیں سب شامل ہیں اس لیے کہ وارث ہونے کی حیثیت سے ان میں یکسانیت اور مساوات ہے۔ اس بات پر بھی ولایت ہو رہی ہے کہ نکاح کے سلسلے میں ولایت کا استحقاق میراث کی بنا پر ہوتا ہے نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ) ولی کے بغیر کوئی نکاح نہیں، ان تمام کے لیے ولایت کے اثبات کا موجب ہے جو میت سے قرب اور وراثت کے سبب کے موکد ہونے کی بنا پر وارث قرار پاتے ہوں نیز یہ کہ اگر باپ موجود نہ ہو تو ماں کو اپنی نابالغ اولاد کے نکاح کا حق حاصل ہوتا ہے۔ جیسا کہ امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے۔ اس لیے کہ ماں بھی میراث میں استحقاق کی بنا پر ولایت کی اہلیت رکھتی ہے۔ مگر سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت کے بعد سے لے کر فتح مکہ تک مسلمانوں پر ہجرت فرض تھی۔

فتح مکہ کے بعد ہجرت روک دی گئی

آپ نے فتح مکہ کے موقع پر یہ اعلان فرمادیا تھا کہ (لا ہجرت بعد الفتح ولكن جهاد ونية۔

فتح مکہ کے بعد اب کوئی ہجرت نہیں البتہ جہاد کا سلسلہ جاری رہے گا اور نیت کی بنا پر ثواب ملتا رہے گا۔ اس طرح ہجرت کی فرضیت کے سقوط سے ہجرت کی بنا پر توارث کا حکم منسوخ ہو گیا اور قول باری (وَتَرَكُوا لِدَارِهِمْ لِيُتَرَكُوا وَابْنُ مَرْثَدَةَ لِيُقْتَلُ) کا ثبوت ہو گیا۔ حسن کا قول ہے کہ مسلمان آپس میں ہجرت کی بنا پر ایک دوسرے کے وارث ہوتے رہے یہاں تک کہ ان کی تعداد بڑھ گئی پھر اللہ تعالیٰ نے درج بالا آیت نازل فرمائی۔ اس کے بعد خون رشتہ داری کی بناء پر توارث کا سلسلہ قائم ہو گیا۔ اور زاعی نے عبیدہ سے، انہوں نے مجاہد سے اور انہوں نے حضرت ابن عمر سے روایت کی ہے کہ فتح مکہ کے بعد ہجرت منقطع ہو گئی۔ اور زاعی نے عطاء بن ابی رباح سے اور انہوں نے حضرت عائشہ سے بھی یہی روایت کی ہے۔ اس روایت میں یہ اضافہ ہے۔ "لیکن اب جہاد کا سلسلہ باقی رہے گا اور نیت کی بنا پر ثواب ملتا رہے گا۔ ہجرت صرف اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہوتی تھی، اہل ایمان اپنی متاع دین کے کر نکل پڑتے تھے تاکہ آزمائش میں پڑنے سے بچ جائیں اور دین کی دولت ان سے چھین نہ لی جائے لیکن اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کا بول بالا کر دیا ہے اور اسے ہر طرف پھیلا دیا ہے۔

زیر بحث آیت ہجرت اور مواخات کی بنا پر توارث کے حکم کو متضمن ہے۔ انساب کی بنا پر توارث کا حکم اس میں داخل نہیں ہے۔ آیت نے ہجرت کرنے والے اور ہجرت نہ کرنے والے کے درمیان توارث کو منقطع کر دیا ہے۔ آیت ایسے مومن کی نصرت کے ایجاب کی بھی مقتضی ہے جس نے ہجرت نہ کی ہو جب کہ وہ ہجرت کرنے والوں سے ایسے لوگوں کے خلاف نصرت کا طلب گا رہو جن کے ساتھ ان کا کوئی معاہدہ نہ ہو چنانچہ ارشاد باری ہے (وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ فِي الْمَدِينَةِ لَمْ يَلْحَقُوا بِاللَّذِينَ آمَنُوا فِي الْبَلَدِ الْأُخْرَىٰ وَاللَّذِينَ آمَنُوا فِي الْبَلَدِ الْأُخْرَىٰ لَمْ يَلْحَقُوا بِالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْمَدِينَةِ وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْبَلَدِ الْأُخْرَىٰ لَمْ يَلْحَقُوا بِالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْمَدِينَةِ)۔ ہاں اگر وہ دین کے معاملہ میں تم سے مدد مانگیں تو ان کی مدد کرنا تم پر فرض ہے لیکن کسی ایسی قوم کے خلاف نہیں جس سے تمہارا معاہدہ ہو) قول باری (وَمَا لَكُمْ مِنْ ذَلِكُمْ فَتَمْتَدُّ بِكُمْ إِلَىٰ شَتَّىٰ شَيْءٍ) میں میراث کی نفی کے سلسلے میں ہم نے اس روایت کا ذکر کر دیا ہے حضرت ابن عباس، حسن، مجاہد اور قتادہ نیز دیگر حضرات سے منقول ہے۔ اس سلسلے میں ایک قول یہ ہے کہ درج بالا آیت میں نصرت کے ایجاب کی نفی مراد ہے۔

اس بنا پر ہجرت کرنے والے پر اس مسلمان کی نصرت فرض نہیں ہوگی جس نے ہجرت نہ کی ہاں البتہ اگر وہ مدد کا طلب گزار ہو تو پھر اس کی نصرت لازم ہوگی لیکن کسی ایسی قوم کے خلاف نہیں جس کے ساتھ اس کا معاہدہ ہو وہ اس نصرت کی خاطر اپنا معاہدہ نہیں توڑے گا۔ اگر وہ آیت کی نفی دونوں باتوں یعنی توارث

اور نصرت کی نفی کی مقتضی ہو جائے تو اس میں کوئی امتناع نہیں ہوگا۔ اس کے بعد خونہ رشتہ داری کی بنا پر میراث واجب کر کے میراث کی نفی کے اس حکم کو منسوخ کر دیا گیا۔ اب خونہ رشتہ دار ایک دوسرے کے وارث ہوں گے خواہ ان میں سے کوئی تہا جمر ہو یا مہاجر نہ بھی ہو۔ صرف ہجرت کی بنا پر تو ارث کا حکم ساقط کر دیا گیا۔ نصرت کے ایجاب کی نفی کا حکم اس قول باری سے ساقط ہو گیا۔

(وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ - مومن مرد اور مومن عورتیں یہ سب ایک دوسرے کے اولیاء یعنی رفیق ہیں)

کافر کیسے ایک دوسرے کے دوست ہیں؟

قول باری ہے (وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ - جو لوگ منکر حق ہیں وہ ایک دوسرے کی حمایت کرتے ہیں) حضرت ابن عباسؓ اور سدی کا قول ہے کہ اہل کفر میراث میں ایک دوسرے کے ولی ہیں۔ قتادہ کا قول ہے کہ نصرت اور معاہدت میں ایک دوسرے کے ولی ہیں۔ ابن اسحاق کا بھی یہی قول ہے۔ ابو بکر حبصہ ص کہتے ہیں کہ جب قول باری (وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ) ہجرت کی بنا پر تو ارث کا موجب ہے اور قول باری (وَالَّذِينَ آمَنُوا وَكَلَّمْتُمْ بِهَا جِدُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَا يَتَّهُمْ مِنْ شَيْءٍ سَخِيٍّ يَهَابِرُونَ) میراث کی نفی کرتا ہے تو پھر یہ لازم ہو گیا کہ قول باری (وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ) کافروں کے درمیان تو ارث کے اثبات کا موجب بن جائے اس لیے کہ ولایت ان کے درمیان تو ارث کے اثبات سے عبارت بن گئی۔ اس کا عموم اس امر کا مقتضی ہے کہ تمام کافروں کے درمیان خواہ ان کے مذاہب ایک دوسرے سے مختلف کیوں نہ ہوں تو ارث کا اثبات کر دیا جائے۔ اس لیے کہ یہ اسم ان سب کو شامل ہے اور ان سب پر اس اسم کا اطلاق ہوتا ہے۔ آیت میں کافروں کے کفر کے بعد ان کے مذاہب کے اختلاف کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔ یہ امر اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ کافروں کو اپنی نابالغ اولاد پر ولایت حاصل ہے۔ اس لیے کہ آیت کے الفاظ دیوانگی اور نابالغ نہ ہونے کی حالت میں نکاح اور مال میں تصرف کے جواز کے اندر اس امر کے مقتضی ہیں۔

اہل ایمان کو انتشار پر تنبیہ

قول باری ہے (إِلَّا تَفْعَلُوا لَآتِيَنَّ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ - اگر تم اہل ایمان)

ایک دوسرے کی حمایت نہ کرو گے تو زمین میں فتنہ اور بڑا فساد برپا ہوگا۔) مراد یہ ہے۔ واللہ اعلم۔
 کہ اگر تم وہ امور سرانجام نہیں دو گے جن کا تمہیں ان دونوں آیتوں میں حکم دیا گیا۔ یعنی ایک
 دوسرے کے ساتھ موالات اور ایک دوسرے کی نصرت کا ایجاب نیز موالات اور ہجرت کی بنا پر
 توارث، اور ترک ہجرت کی بنا پر عدم توارث۔ تو زمین پر فتنہ اور بڑا فساد برپا ہوگا۔ اگرچہ لفظی
 طور پر آیت کا انداز جملہ خبریہ والا ہے لیکن معنی کے لحاظ سے یہ امر ہے۔ اس لیے کہ جب ایک
 مومن اس شخص سے موالات اور دوستی نہیں کرے گا جو اپنی ظاہری حالت یعنی ایمان اور اس کی فضیلت
 کی بنا پر اس مومن کے حسب حال ہے اور دوسری طرف فاجر اور گمراہ شخص سے اس طور پر اپنی بنیاری کا
 اظہار نہیں کرے گا جو اس کی گمراہی اور فسق و فجور کی راہ میں رکاوٹ بن جائے تو اس کے نتیجے میں زمین
 میں فتنہ و فساد برپا ہو جائے گا۔

خونی رشتے اور وراثت

قول باری ہے (وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ۔ مگر اللہ کی کتاب
 میں خون کے رشتہ دار ایک دوسرے کے زیادہ حق دار ہیں) اس آیت کے ذریعے ہجرت، حلف
 اور موالات کی بنا پر توارث کے ایجاب کا حکم منسوخ ہو گیا۔ اس میں عصبیات اور غیر عصبیات کے درمیان
 کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ اس میں ایسے ذوی الارحام کی میراث کے اثبات کی حجت اور دلیل موجود ہے
 جن کے لیے آیت میراث میں کوئی حصہ مقرر نہیں کیا گیا ہے اور نہ ہی وہ عصبیات کے ذیل میں
 آتے ہیں۔ ہم نے سورہ نساء میں اس کا ذکر کیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود کا مسلک یہ ہے کہ
 ذوی الارحام مولیٰ غناقرہ سے بڑھ کر میراث کے حق دار ہوتے ہیں۔ انھوں نے ظاہر آیت سے استدلال
 کیا ہے، لیکن دوسرے تمام صحابہ کرام کا یہ مسلک نہیں ہے۔

ولاء میں وراثت

ایک روایت کے مطابق حضرت حمزہ کی بیٹی نے ایک غلام آزاد کر دیا تھا، اس کا انتقال
 ہو گیا اور اس کے چچے ایک بیٹی رہ گئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا آدھا ترکہ اس کی بیٹی کو اور
 آدھا حضرت حمزہ کی بیٹی کو ولایت کی بنا پر دے دیا، گویا آپ نے حضرت حمزہ کی بیٹی کو عصبیہ قرار
 دیا اور عصبیہ ذوی الارحام سے بڑھ کر میراث کا مستحق ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے

الولاء لحمه كل لحمه النسب لا تباع ولا توhib - ولان نسب کی طرح گوشت کا ایک ٹکڑا
 سے زائے فروخت کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی بطور بیہ کسی کو دیا جاسکتا ہے (قول باری (فج کتاب
 اللہ) کی دو توجیہیں کی گئی ہیں۔ ایک تو یہ کہ لوح محفوظ میں "جس طرح یہ ارشاد باری ہے (مَا
 أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا
 كُوْنِي سِي لِحی مصیبت نہ دنیا میں آتی ہے اور نہ خاص تمھاری جانوں میں مگر یہ کہ سب ایک رحیٹر
 میں لکھی ہیں قبل اس کے کہ ہم ان جانوں کو پیدا کریں) دوسری یہ کہ اللہ تعالیٰ کے حکم میں۔"
 اختتام سورۃ انفال۔

سُورَةُ الْأَنْعَامِ يَا تَوْبَةَ

معادہ مشرکین سے اعلانِ برائت

قول باری ہے (يَدَّأَةً مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) اعلانِ برائت ہے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ان مشرکین کو جن سے تم نے معاہدے کیے تھے (ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ برائت قطع موالات اور امان کے خاتمہ نیز بچاؤ کے مرتفع ہو جانے کا نام ہے۔ ایک قول کے مطابق اس کے معنی ہیں۔ "هَذَا بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ" اسی بناء لفظ برائتہ مرفوع ہے۔ ایک قول ہے کہ برائتہ مبتدأ ہے اور اس کی خبر حرفِ رالیٰ میں موجود ظرفیت کا معنی ہے اس بنا پر یہ آیت اس معاہدہ کے خاتمہ کی مقتضی ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور مشرکین کے درمیان طے پایا تھا نیز امان کے ارتفاع، حالت جنگ کی بحالی اور قتال کے اعلان کی بھی مقتضی ہے۔ یہ آیت اس قول باری کی طرح ہے (وَإِذَا تَخَافُ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَتَهُ فَأَنبِتْ إِلَيْهِمْ عَلٰى سَوَاءٍ أُوَدُّوا كَبْهِيَ تَمْهَيْسُ كَسِي قَوْمٍ سَمِي خِيَانَتِ كَا اَنْدَلِيشَه هُو تُو اَس كَمَعَاهِدَه كُو اعلانیه اس کے آگے پھینک دو) اس طرح زیر بحث آیت میں برائت کا جو ذکر ہے وہ گویا اس معاہدے کو علانیہ ان کے آگے پھینک دینے اور معاہدہ ختم کر دینے کے مترادف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ درج بالا آیت میں معاہدے کو علانیہ پھینک دینے کا حکم ان مشرکین کے ساتھ خاص تھا جو اپنے دلوں میں خیانت چھپائے ہوئے تھے اور معاہدے سے غداری اور بد عہدی کا ارادہ رکھتے تھے۔ اس بنا پر زیر بحث آیت میں مذکورہ لفظ برائت کا تقاضا تو یہ تھا کہ مشرکین کو اعلانِ برائت کے ساتھ ہی معاہدہ کا خاتمہ ہو جاتا لیکن جب اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے فوراً بعد یہ فرمایا (فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ الْأَنْبِتِ) اُسُھُر۔ پس تم لوگ ملک میں چار پہنتے اور چل پھرو) تو اس کے ذریعے یہ بیان کر دیا کہ معاہدے کے خاتمہ کی ابتدا چار ماہ بعد ہوگی اور جن مشرکین سے اس قسم کے معاہدے کیے گئے تھے وہ چار ماہ کی مدت کے اختتام تک باقی رہیں گے۔ حسن کا قول ہے کہ اس وقت جن مشرکین کے ساتھ چار ماہ سے

نہایت تک کے معاہدے تھے ان کی مدت گھنٹا کر چار ماہ کر دی گئی اور جن کے ساتھ کیے گئے معاہدے کی مدت چار ماہ سے کم تھی وہ بڑھا کر چار ماہ کر دی گئی۔

ایک قول یہ ہے کہ ان چار مہینوں سے عہد یعنی اعلان کے مہینے مراد ہیں جن کی مشرکین کو مہلت دی گئی تھی۔ اس کی ابتدا بس ذی قعدہ سے ہوئی تھی، اور ذی الحجہ، محرم اور صفر کے مہینے اس میں شامل کر کے دس ربیع الاول کو اس کا اختتام ہوا تھا۔

حجۃ الوداع سے پہلے حج ذی قعدہ میں ہوا

اس لیے کہ اس سال کا حج ذی قعدہ میں ہوا جس میں حضرت ابو بکرؓ کو امیر حج بنا کر بھیجا گیا تھا اور حضرت علیؓ نے مکہ میں مشرکین کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے بموجب سورہ برأت پڑھ کر سنا لی تھی پھر اگلے سال حج ذی الحجہ میں ہوا تھا جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فریضہ حج ادا کیا تھا اور جو حجۃ الوداع کے نام سے مشہور ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اسی مہینے کو حج کا مہینہ قرار دے دیا۔ اس لیے کہ مشرکین حج کے مہینے کو آگے پیچھے کر دیا کرتے تھے۔ اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جس سال فریضہ حج ادا کیا اتفاق سے اس سال حج اس مہینے میں ادا کیا گیا جس میں اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام پر ابتدا ہی سے حج فرض کر دیا تھا اور انھیں لوگوں کو حج کے لیے بلانے کا حکم دیا تھا چنانچہ ارشاد ہے (وَ اذِنتُ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَا تُوَكِّلُ رَجَالًا۔ اور لوگوں میں حج کا اعلان کر دو وہ تمھارے پاس پیدل آئیں گے) تا آخر آیت۔

اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عرفات میں کھڑے ہو کر یہ اعلان کیا تھا (الان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق السموات والارض۔ لوگو! آگاہ ہو جاؤ کہ زمانہ اپنی اس اصل حالت کی طرف پلٹ آیا ہے جو آسمانوں اور زمین کی پیدائش کے وقت اس کی تھی) اسی طرح ذی الحجہ کی توین تاریخ یعنی یوم عرفہ حج کا دن مقرر ہوا اور دسویں تاریخ یوم النحر قرار پائی۔ یہ ان لوگوں کا قول ہے جو یہ کہتے ہیں کہ آیت میں مذکور چار مہینے ہی تھے جن میں مشرکین کو ملک میں چلنے پھرنے کی اجازت تھی اور ان کے گزر جانے کے ساتھ ہی مشرکین سے کیے گئے معاہدوں کا خاتمہ ہو گیا اور ان کی جائز مال کی حفاظت کا سلسلہ منقطع ہو گیا۔

معاہدے کی مدت کے اختتام سے پہلے معاہدے کو توڑ دینے اور اسے علانیہ ان کے آگے پھینک دینے نیز حالت جنگ بحال کرنے اور امان یعنی جنگ نہ کرنے کی حالت کو ختم کرنے کے جواز

کی کئی صورتیں بیان کی گئی ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ دشمن کی بد عہدی اور اس کی خیانت اور بد نیتی کا خطرہ ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس بات کا ثبوت مل جائے کہ وہ خفیہ طور پر اس معاہدے سے پھر گئے ہیں اس صورت میں علاوہ اس معاہدے کو ان کے آگے پھینک دیا جائے، تیسری صورت یہ کہ معاہدے کی ایک شرط یہ ہو کہ امام المسلمین جب تک چاہے گا انھیں امان یعنی جنگ بندی کی حالت پر برقرار رکھے گا اور جب چاہے گا جنگ بندی کی حالت ختم کر دے گا۔ جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل خیبر سے فرمایا تھا (اقدکوم ما اقدکوا اللہ)۔ جب تک اللہ تعالیٰ تمہیں اس حالت پر برقرار رکھنا چاہے گا میں بھی تمہیں اس پر برقرار رکھوں گا) ایک اور صورت یہ ہے کہ معاہدے میں ایک مدت کی تعیین کے ساتھ ساتھ یہ شرطیں بھی رکھی گئی ہوں کہ انھیں جنگ سے امان حاصل ہو جائے گی۔ اور انھیں آگاہ کیے بغیر ان پر حملہ نہیں کیا جائے گا۔ نہ ہی انھیں غافل یا کراں پر دھاوا بولا جائے گا نیز انھیں جب بنا دیا جائے گا تو جنگ سے امان کی حالت ختم ہو جائے گی۔ اس قسم کے معاہدے کو مدت کے اختتام سے پہلے توڑ دینا جائز ہوگا اس لیے کہ معاہدے کے مضمون میں یہ بات واضح کر دی گئی تھی اس میں خواہ دشمن کی طرف سے غداری کا خطرہ ہو یا نہ ہو یا یہ کہ معاہدے میں یہ شرط رکھ دی گئی ہو کہ ہم جب چاہیں گے ہمیں اس معاہدے کو ختم کر دینے کا اختیار ہوگا یا یہ شرط نہ بھی ہو۔

ان تمام صورتوں میں ہمیں جس وقت بھی اسلام کی سر بلندی اور غلبے کا کوئی موقعہ نظر آئے گا ہمارے لیے دشمن کے سامنے اس معاہدے کو پھینک کر سے توڑ دینا جائز ہوگا۔ ایسا اقدام بد عہدی نہیں کہلائے گا جس میں قصداً خیانت کا ارادہ کیا گیا ہو نہ ہی یہ عہد سے بے وفائی کہلائے گا۔ اس لیے کہ معاہدے میں مذکور امان کی خلاف ورزی اور نقصان عہد اس صورت میں لازم آتا جب امام المسلمین امان کے بعد ایسے وقت ان پر حملہ آور ہوتا جب وہ ہماری اس امان کی بنا پر اس حملے سے غافل ہوتے۔ لیکن جب ہماری طرف سے معاہدے کو ان کے آگے پھینک دیا جائے تو پھر امان کی حالت ختم ہو جائے گی اور ان کے ساتھ حالت جنگ بحال ہو جائے گی، معاہدے کو ان کے سامنے پھینک دینے کے لیے ان کی رضامندی حاصل کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ امام المسلمین کو جب مسلمانوں میں کمزوری نظر آئے اور وہ انھیں دشمنوں کے خلاف جنگ کرنے کے قابل نہ سمجھتا ہو تو ایسی صورت میں اس کے لیے دشمن کے ساتھ جنگ بندی کا معاہدہ کر لیتا جائز ہوگا۔ پھر جب مسلمانوں کے اندر قوت پیدا ہو جائے گی اور ان میں دشمن سے ٹکر لینے کی سکت آجائے گی تو امام کے لیے جنگ بندی

کے اس معاہدے کو دشمن کے سامنے پھینک کر ان سے قتال کرنا جائز ہوگا۔ اسی طرح امام کے لیے ہر ایسا قدم اٹھانا درست ہوگا جس میں مسلمانوں کی بھلائی کا پہلو موجود ہو۔ دشمن کی طرف سے بد عہدی اور خیانت کے خطرے پر رفع امان اور جنگ بندی کے خاتمہ کا جواز موقوف نہیں ہوتا۔

حرمیت کے مہینے

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ آیت ذی الحجۃ میں مذکور چار مہینوں سے اشہر حرم یعنی حرمیت کے مہینے مراد ہیں جو یہ ہیں۔ رجب، ذی قعدہ، ذی الحجہ اور محرم۔ سورہ برأت کا نزول اس وقت ہوا تھا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کو امیر حج بنا کر مکہ بھیجا تھا۔ اس سال حج ذیقعدہ کے مہینے میں ادا کیا گیا تھا۔ اس قول کے مطابق مشرکین کو گویا اشہر حرم کے اختتام تک مہلت مل گئی تھی جو رجب، ذی قعدہ، ذی الحجہ اور محرم کے مہینوں سے، انھوں نے تحریر میں ابی ہریرہ سے اور انھوں نے اپنے والد حضرت ابوبکرؓ سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں: حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت علیؓ کو مشرکین سے برأت کا اعلان کرنے کے لیے مکہ بھیجا تو میں بھی ان کے ساتھ تھا۔ میں اعلان کرتا رہا حتیٰ کہ میری آواز بٹھ گئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں ان باتوں کے اعلان کا حکم دیا تھا: اس سال کے بعد کوئی مشرک حج نہیں کر سکے گا۔ کوئی شخص برہنہ حالت میں کعبہ کا طواف نہیں کرے گا جنت میں صرف وہی شخص داخل ہوگا جو صاحب ایمان ہوگا نیز جس شخص کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی معاہدہ امن ہے اس کی مدت اب چار مہینے ہے، چار ماہ گزر جانے کے بعد اللہ اور اس کا رسول مشرکین سے بری الذمہ ہوں گے۔ یہ کہتا بھی درست ہے کہ چار مہینوں کی ابتدا اس اعلان برأت کے ساتھ ہوگی تھی اور اس سے اشہر حرم کے اختتام تک کے چار مہینے مراد لیتا بھی درست ہے۔ سفیان نے ابواسحاق سے، انھوں نے زید بن تیہج سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ

ہر سال ذی الحجہ میں حج اکبر ہے

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں حج اکبر کے دن یہ اعلان کرنے کے لیے مکہ بھیجا تھا کہ کوئی شخص برہنہ حالت میں بیت اللہ کا طواف نہ کرے۔ جنت میں صرف مسلمان شخص داخل ہوگا، اس سال کے بعد آئندہ کوئی مشرک حج نہیں کر سکے گا اور جس شخص کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی معاہدہ ہے وہ اس کی مدت کے اختتام تک باقی رہے گا۔ حضرت علیؓ کی اس روایت میں معاہدہ کی مدت کو

اس کی مدت کے اختتام تک باقی رہنے کا اعلان ہے اس میں چار ماہ کی تخصیص نہیں ہے۔ جبکہ حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں چار ماہ تک کی مدت کا ذکر ہے۔ دونوں باتوں کا درست ہونا ممکن ہے۔ وہ اس طرح کہ آپ نے بعض معاہدوں کے لیے چار ماہ کی مدت یا اشہر حرم کے اختتام تک کی مدت مقرر کی اور بعض مشرکین کے ساتھ کیے گئے معاہدوں کی مدت وہ مقرر کی جو معاہدوں میں طے پائی تھی خواہ یہ مدت طویل تھی یا مختصر۔

مشرکین کو چار ماہ کی مہلت

حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں چار مہینوں کا جو ذکر ہے وہ قول باری (فَسَيُجِزُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ) سے مطابقت رکھتا ہے۔ جبکہ حضرت علیؓ کی روایت میں معاہدے کی اصل مدت کو برقرار رکھنے کا ذکر قول باری (وَالَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ كَفَرُوا مِنكُمْ فَيَقْضُوا كَفْرَهُمْ ثُمَّ كَفَرُوا) سے ملتا ہے۔ مگر ان مشرکین کے جن سے تم نے معاہدے کیے پھر انھوں نے اپنے عہد کو پورا کرنے میں تمہارے ساتھ کوئی کمی نہیں کی اور نہ تمہارے خلاف کسی کی مدد کی تو ایسے لوگوں کے ساتھ تم بھی مدت معاہدہ تک وفا کرو گے ساتھ مطابقت رکھتا ہے۔ اس طرح ان لوگوں کے ساتھ کیے گئے معاہدوں کی مدت چار ماہ مقرر کی گئی جن کی طرف سے بد عہدی اور خیانت کا خطرہ تھا اور جن لوگوں کی طرف سے اس قسم کا کوئی خطرہ نہیں تھا ان کے ساتھ کیے گئے معاہدوں میں طے شدہ مدت کو پورا کرنے کا اعلان کر دیا گیا۔ یونس نے ابو اسحاق سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ۹ھ میں حضرت ابوبکرؓ کو امیر حج بنا کر روانہ کر دیا۔ حضرت ابوبکرؓ کی روانگی کے بعد سورہ برأت نازل ہوئی جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور مشرکین کے درمیان معاہدے کو توڑ دینے کا اعلان تھا۔ اس معاہدے کی یہ شقیں تھیں کہ بیت اللہ میں آنے سے کسی شخص کو روکا نہیں جائے گا اور حرمت والے مہینے میں کسی کو خوفزدہ نہیں کیا جائے گا۔ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور تمام اہل شرک کے درمیان ایک عام معاہدہ تھا، اس کے علاوہ آپ کے اور قبائل عرب کے درمیان کچھ خصوصی معاہدے بھی تھے جن میں مدتوں کا تعین تھا۔ پھر یہ آیت نازل ہوئی (بِسْمِ اللَّهِ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) یعنی مشرکین عرب سے جو عام معاہدہ ہوا تھا اس میں شریک تمام اہل شرک سے برأت کا اعلان کر دیا گیا۔

پھر فرمایا (فَسَيُجِزُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ) یعنی اس حج کے بعد اللہ تعالیٰ کی طرف سے

اعلان برأت ہے۔ قول باری (إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) سے مراد وہ خاص معاہدے
 ہیں جن میں مدتوں کا تعین کر دیا گیا تھا۔ پھر فرمایا (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ - جب حرمت کے مہینے
 گزر جائیں) یعنی وہ چار مہینے جن کی انہیں مہلت دی گئی تھی۔ قول باری (إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ
 عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ - مگر وہ لوگ جن کے ساتھ تم نے مسجد حرام کے پاس معاہدہ کیا تھا) سے مراد
 بنو بکر کے قبائل ہیں جو حدیبیہ میں طے پانے والے معاہدے میں قریش کے ساتھ اس مدت تک کے
 لیے شامل ہوئے تھے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور قریش کے درمیان طے پائی تھی۔ اس معاہدے کی
 خلاف ورزی صرف قریش کے قبیلے اور بنو دہل نے کی تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حکم دیا گیا کہ بنو بکر
 میں سے جن لوگوں نے اس معاہدے کی خلاف ورزی نہیں کی تھی ان کے ساتھ مدت کے اختتام تک
 یہ معاہدہ برقرار رکھا جائے۔ چنانچہ ارشاد ہوا (فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ) جب تک
 یہ تمہارے ساتھ سیدھے رہیں تم بھی ان کے ساتھ سیدھے رہو۔

معاویہ بن صالح نے علی بن ابی طلحہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے قول باری (فَسِيحُوا
 فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُدٍ) کی تفسیر میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کے لیے
 جن کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معاہدہ تھا، چار ماہ کی مدت مقرر کی کہ اس مدت میں وہ جہاں
 چاہیں پھریں۔ جن لوگوں کے ساتھ کوئی معاہدہ نہیں تھا۔ ان کی مدت اشہر حرم کا اختتام یعنی
 پچاس دن مقرر کیے پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا کہ اشہر حرم کے گزر جانے پر ان لوگوں کا فیصلہ
 تلوار سے کریں جنہوں نے معاہدے کیے تھے لیکن وہ اسلام میں داخل نہیں ہوئے تھے، آپ کو یہ حکم
 ملا کہ ان لوگوں کے ساتھ کیے گئے تمام معاہدے اور میثاقی ختم کر دیے جائیں۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباس کی اس روایت میں ان لوگوں کے لیے چار مہینوں
 کو عہد یعنی مہلت کے مہینے قرار دیا جن کے ساتھ کوئی معاہدہ تھا لیکن جن مشرکین کے ساتھ کوئی معاہدہ
 نہیں تھا ان کی مدت ماہ حرم کا اختتام مقرر کی۔ یہ مدت حج کے وقت یعنی دسویں ذی الحجہ سے محرم کے
 آخر تک پچاس دنوں کی تھی، محرم کا اختتام اشہر حرم کا آخر ہوتا ہے۔ ابن جریر نے مجاہد سے قول باری
 (يُرَآءُكَ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ اس سے
 مراد وہ مشرکین ہیں جنہوں نے معاہدے کر رکھے تھے، یہ بنو خزاعہ اور بنو مدلیج اور دیگر قبائل تھے۔ پھر
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو بکر اور علی کو مکر اس مقصد کے لیے بھیجا تھا کہ وہ جا کر معاہدوں
 والے مشرکین کو یہ اعلان سنا دیں کہ انہیں چار ماہ تک بے خوف و خطر چلنے پھرنے کی اجازت ہے۔

یہ چار ماہ اشہر حرم تھے جو دس ذی الحجہ سے شروع ہو کر دس ربیع الآخر تک تسلسل کے ساتھ آتے تھے۔ ان چار مہینوں کے بعد ان کے ساتھ کسی قسم کا کوئی معاہدہ باقی نہیں رہے گا۔ مجاہد کہتے ہیں ان مہینوں کو اشہر حرم اس لیے کہا گیا ہے کہ مشرکین کو ان میں بے خوف و خطر امن کے ساتھ چلنے پھرنے کی اجازت دے دی گئی تھی۔

ابوبکر حصاص کہتے ہیں کہ مجاہد نے اشہر حرم سے مہلت والے چار مہینے مراد لیے ہیں اور یہ رائے دی ہے کہ ان میں قتال کی تحریم کی بنا پر انھیں اشہر حرم کہا گیا ہے، یہ وہ اشہر حرم نہیں ہیں جن کا ذکر اس قول باری میں ہوا ہے (مِنْهَا أَدْبَعَةُ حُدَّ مَرَّانٍ مِنْ سَبْعَةِ حُرْمَاتٍ كَيْفَ تَشَاءُ) اسی طرح ان کا ذکر ایک اور آیت میں ہوا۔

حرمت کے مہینوں میں جنگ

(كَيْسَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ - آپ سے حرمت کے مہینوں میں جنگ کے متعلق فتویٰ پوچھتے ہیں) اس لیے کہ یہ حرمت کے چار مہینے ذی قعدہ، ذی الحجہ، محرم اور ربیع کے مہینے ہیں ان کے بارے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی یہی قول منقول ہے۔ اس بارے میں مجاہد نے جو کہا ہے وہ احتمال کے درجے میں ہے۔ قول باری (فَمَنْ حَارِبُ فِي الْأَرْضِ أَذْبَعَةُ الشُّهُبِ) کی تفسیر میں سدی نے کہا ہے کہ اس سے وہ مدت مراد ہے جو دس ذی الحجہ سے شروع ہو کر دس ربیع الآخر پر اختتام پذیر ہوتی ہے۔ اس کے بعد نہ کسی کے لیے امان ہے اور نہ کوئی معاہدہ، اس کے بعد صرف اسلام ہوگا یا تلوار۔ ہمیں عبداللہ بن اسحاق المرزوقی نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی المرزوقی الجرجانی نے انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے زہری سے قول باری (فَمَنْ حَارِبُ فِي الْأَرْضِ أَذْبَعَةُ الشُّهُبِ) کی تفسیر میں بیان کیا کہ اس کا نزول شوال میں ہوا، اس طرح چار ماہ یہ ہوئے، شوال، ذی قعدہ، ذی الحجہ اور محرم۔ قتادہ کا قول ہے کہ اس چار ماہ میں ذی الحجہ کے بیس دن، محرم، صفر، ربیع الاول اور ربیع الآخر کے دس دن شامل ہیں۔ یہی مدت وہ مہلت کی مدت تھی جو انھیں دی گئی تھی۔

سورہ براءت کا زمانہ نزول

ابوبکر حصاص کہتے ہیں کہ قتادہ کا قول مجاہد کے قول سے مطابقت رکھتا ہے جسے ہم نے ابھی اوپر بیان کیا ہے لیکن زہری کے قول کو میں ان کا وہ خیال کرتا ہوں اس لیے کہ راویوں کا اس

پر اتفاق ہے کہ سورہ برأت کا نزول ذی الحجہ کے مہینے میں ہوا تھا یہ وہ وقت تھا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوبکرؓ کو امیر حج بنا کر مکہ کی طرف روانہ کر چکے تھے۔ ان کے جانے کے بعد یہ سورہ نازل ہوئی۔ آپ نے حضرت علیؓ کو اس مقصد کے لیے مکہ کی طرف روانہ کر دیا تاکہ وہ متی میں موجود لوگوں کو یہ سورت پڑھ کر سنادیں۔ درج بالا سطور میں ہم نے جن روایات کا ذکر کیا ہے ان کی روشنی میں یہ بات ثابت ہو گئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور مشرکین کے درمیان ایک عام معاہدہ تھا جس کی شقیں یہ تھیں کہ کسی شخص کو بیت اللہ سے روکا نہیں جائے گا اور کسی کو حرمت کے مہینے میں خوفزدہ نہیں کیا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ نے اس معاہدے کی مدت چار ماہ مقرر کر دی اور فرمایا (قَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ اَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور کچھ مخصوص قبیلوں کے درمیان بھی معاہدے موجود تھے جن میں مدینوں کا تعین تھا۔ اللہ تعالیٰ نے ان معاہدوں کو ان کی مدتوں کے اختتام تک پورا کرنے کا حکم دیا بشرطیکہ دوسری جانب سے بد عہدی اور خیانت کا خطرہ نہ ہو، چنانچہ ارشاد باری ہے (إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ لَكُمْ بِغَيْرِ سَبَبٍ إِذْ لَكُمْ بِهَدْيِهِمْ يَوْمَئِذٍ أَجْرٌ أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدًا) یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ان کی مدت یا تو اشہر حرم کے اختتام تک تھی جن میں اللہ تعالیٰ نے قتال کی تحریم کر دی تھی یا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان کی مدت معاہدہ توڑنے کے اعلان کے وقت یعنی ذی الحجہ سے شروع ہو کر دس ربیع الآخر تک تھی۔

ان جہتوں کو اشہر حرم اس لیے کہا گیا کہ بقول مجاہدان میں قتال کی تحریم کر دی گئی تھی۔ اس مدت کے اختتام کے بعد کسی کے ساتھ کسی قسم کا کوئی معاہدہ باقی نہیں رکھا گیا بلکہ اس مدت کے گزر جانے کے بعد تمام معاہدات کو ختم کرنا واجب کر دیا گیا۔ اس حکم میں وہ مشرکین بھی شامل تھے جن کے ساتھ کوئی قصور ہی معاہدہ تھا اور وہ تمام مشرکین بھی جن کے ساتھ ایک عام معاہدہ تھا جس کی شقیں یہ تھیں کہ بیت اللہ میں کسی کو داخل ہونے سے روکا نہیں جائے گا اور اشہر حرم میں کسی کا خون نہیں بہایا جائے گا۔ اس سے ماہ محرم کا نکل جانا بھی مراد ہو سکتا ہے اس لیے کہ اس کے ذریعے اشہر حرم کا اختتام ہو جاتا ہے جن میں اللہ تعالیٰ نے قتال کی تحریم کا حکم دے رکھا تھا ہم نے اس قول کی روایت حضرت ابن عباسؓ سے بھی کی ہے۔

قول باری ہے (وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّاسِ يَوْمَ الْمَوَاقِفِ الْوَعْدَ وَالْحَدِيثَ الْكَبِيرَ) اللہ نے رسول کی طرف سے حج کے بڑے دن، تمام لوگوں کے لیے کہ اللہ مشرکین سے بری اللہ منہ ہے اور اس کا رسول بھی یعنی اللہ

اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان ہے۔ کہا جاتا ہے۔ اذنتی بکذا۔ مجھے اس نے یہ بات معلوم کرائی اور مجھے اس کا علم ہو گیا۔

حج اکبر کے بارے میں تعبیرات

'يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ' کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ بعض روایات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ اس سے مراد یوم عرفہ ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ، عطاء اور مجاہد سے مختلف روایات کی صورت میں یہی قول منقول ہے کہ اس سے یوم النحر یعنی دسویں ذی الحجہ مراد ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن ابی اوفیؓ، ابراہیم نخعی اور سعید بن جبیرؓ سے مختلف روایات کی صورت میں یہ قول بھی منقول ہے کہ اس سے ایام حج مراد ہیں۔ یہ تعبیر عربی زبان میں عام ہے جس طرح جنگ صفین میں کئی دنوں تک لڑائی ہوتی رہی لیکن اس کی تعبیر یوم صفین کے الفاظ سے کی جاتی ہے۔ حماد نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ حج اکبر حج قرآن کو کہتے ہیں اور حج اصغر حج افراد کا نام ہے۔

لیکن یہ تفسیر اس بنا پر ضعیف ہے کہ اس سے یہ بات ضروری ہونی چاہتی ہے کہ حج افراد کے لیے ایک معین دن ہوتا ہے اور حج قرآن کے لیے بھی ایک معین دن۔ جبکہ یہ بات واضح ہے کہ حج افراد کے لیے بھی وہی دن ہے جو حج قرآن کے لیے ہے۔ اس صورت میں حج اکبر کے دن کی تفصیلت کا فائدہ باطل ہو جائے گا۔ اس صورت میں یہ واجب تھا کہ برأت کا یہ اعلان حج قرآن کے دن کیا جاتا۔ دوسری طرف قول باری (يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ) سے جب یوم عرفہ یا یوم النحر مراد ہوتا اور حج اصغر عمرہ کو کہا جاتا تو اس سے یہ ضروری ہو جاتا کہ حج کے ایام عمرہ کے ایام سے جدا ہوتے اور عمرہ ایام حج میں ادا نہ کیا جاتا۔ ابن سیرین سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے (يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ) صرف اس لیے فرمایا کہ تمام مذاہب سنی عیدیں اس میں جمع ہو گئی ہیں۔ نیز یہ وہ سال تھا جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فریضہ حج ادا کیا تھا۔ ابن سیرین کی اس تفسیر کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ غلط ہے اس لیے کہ برأت کا اعلان اس سال ہوا تھا جس سال حضرت ابوبکرؓ نے امیر حج کی حیثیت سے فریضہ حج ادا کیا تھا نیز جس سال حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فریضہ حج ادا کیا تھا اس سال مشرکین پر حج کے رواج بند کر دیے گئے تھے۔ اس لیے کہ انھیں ایک سال قبل ہی آئندہ کے لیے بیت اللہ میں داخل ہونے کی ممانعت کر دی گئی تھی۔ حضرت عبداللہ بن شداد کا قول ہے کہ حج اکبر یوم النحر ہے اور حج اصغر عمرہ ہے

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ عمرہ حج اصغر ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی اسی قسم کا قول منقول ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (الْحَجُّ الْكَبِيرُ) اس بات کا مقتضی ہے کہ کوئی حج اصغر بھی ہوتا چاہیے اور یہ عمرہ ہے جیسا کہ حضرت عبداللہ بن شدادؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی منقول ہے کہ آپؐ نے فرمایا (العمرۃ الحجة الصغریٰ عمرہ چھوٹا حج ہے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ حج کا اسم عمرہ پر بھی واقع ہوتا ہے پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اقرع بن جابسؓ کے اس سوال پر کہ آیا حج کا فریضہ ہر سال ادا کیا جائے گا یا صرف ایک مرتبہ ہر سال فرمایا کہ (لا بل حجة واحدة) نہیں بلکہ صرف ایک حج) یہ بات عمرہ کے وجوب کی نفی پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حج کے سوا حج کے وجوب کی نفی فرمادی۔ پھر آپؐ نے یہ بھی ارشاد فرمایا ہے کہ (الحج عرفہ حج عرفہ ہے) یعنی عرفات کے میدان میں کھڑے ہونے کا نام ہے۔ یہ اس پر دلالت کرتا ہے حج اکبر کا دن عرفہ کا دن ہے۔ اس میں یوم النحر کو بھی حج اکبر کا دن ہونے کا احتمال ہے اس لیے کہ اس دن مناسک کی ادائیگی کی تکمیل ہوتی اور مکمل کچیل دور کیا جاتا ہے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے ایام منیٰ مراد ہوں جیسا کہ مجاہد سے منقول ہے۔ اسے اکبر کی صفت سے موصوف کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ایام منیٰ میں صرف حج کے ارکان ادا کیے جاتے ہیں عمرہ ادا نہیں کیا جاتا۔ ایک قول ہے کہ یوم عرفہ کی بہ نسبت یوم النحر کا یوم حج اکبر بننا اولیٰ ہے اس لیے کہ یوم النحر میں تمام حاجیوں کا اجتماع ہو جاتا ہے جبکہ عرفات میں بعض حاجی رات کے وقت آتے ہیں اور بعض دن کے وقت۔ جہاں تک سورہ برات کے اعلان کا تعلق ہے اس میں یہ ممکن ہے کہ اس کا اعلان یوم عرفہ کو ہوا ہو اور اس کا بھی امکان ہے کہ یوم النحر کو ہوا ہو۔

اشہر حرم گذرنے پر مشرکین سے قتال

قول باری ہے (فَاِذَا نَسَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ) پس جب حرمت کے مہینے گزر جائیں تو مشرکین کو قتل کرو جہاں پاؤ (معاویہ بن صالح نے علی بن ابی طلحہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ قول باری (كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْمَسِيحُ) آپ ان پر کچھ مسلط تو نہیں ہیں) نیز (وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِحَبِيرٍ) اور آپ ان پر جبر کرنے والے بنا کر نہیں بھیجے گئے) نیز (قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا الْعُفْرُ وَالَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ-

جو لوگ ایمان لے آئے ہیں آپ ان سے کہہ دیجیے کہ وہ ان لوگوں کے ساتھ درگزر سے کام لیں جو اللہ کے معاملات کا یقین نہیں رکھتے) ان سب کو ان دو آیات نے منسوخ کر دیا ہے۔ پہلی آیت یہ ہے (فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ) اور دوسری آیت یہ ہے (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) ان لوگوں سے جنگ کرو جو اللہ اور یوم آخرت پر یقین نہیں رکھتے) تا آخر آیت۔ موسیٰ بن عقبہ کا قول ہے کہ اس سے قبل حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس قول باری (وَأَقْتُلُوا الَّذِينَ كَفَرُوا حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ) اور تمہاری طرف صلح و آشتی کا ہاتھ پڑھائیں تو اللہ نے تمہارے لیے ان پر دست درازی کی کوئی سبیل نہیں رکھی ہے) کی بنا پر ان مشرکین سے اپنا ہاتھ روک رکھتے جو آپ سے جنگ نہ کرتے پھر قول باری (بِرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ) نے اس حکم کو منسوخ کر دیا۔ پھر فرمایا (فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ) ابویکر جصاص کہتے ہیں آیت زیر بحث کا عموم تمام مشرکین کو خواہ وہ اہل کتاب ہوں یا غیر اہل کتاب قتل کرنے کی مقتضی ہے۔ نیز یہ کہ ان سب سے اسلام یا تلوار کے سوا اور کوئی بات قبول نہ کی جائے۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کو جزیرہ کے بدلے ان کے مذہب پر برقرار رکھ کر ان کی تخصیص کر دی چنانچہ ارشاد باری ہے (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) تا آخر آیت۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجر کے علاقے میں رہنے والے مجوسیوں سے جزیرہ وصول کیا تھا۔ علقمہ بن مرثد کی روایت میں جو انھوں نے ابن بریدہ سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے کہ آپ جب کوئی فوجی جہم یعنی سریرہ روانہ کرتے تو اس میں شامل مجاہدین کو یہ ہدایات دیتے کہ جب مشرکین سے تمہارا مقابلہ ہو جائے تو پہلے انھیں اسلام کی دعوت دو، اگر وہ انکار کریں تو انھیں جزیرہ ادا کرنے کے لیے کہو اگر وہ یہ بات مان جائیں تو ان سے جزیرہ وصول کر لو اور اپنا ہاتھ ان سے روک لو۔ اس حکم میں تمام مشرکین کے لیے عموم ہے لیکن ہم نے آیت کی بنا پر ان مشرکین کی تخصیص کر دی جو مشرکین عرب میں سے نہیں تھے اور قول باری (فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ) کا حکم مشرکین عرب کے ساتھ خاص ہو گیا دوسرے مشرکین اس حکم میں داخل نہ رہے۔

محاصرہ سے مشرکین کو غور و نحوض کا موقع مل جائے گا

قول باری (وَأَخْضِرُوا حُرُوبَكُمْ وَأَخْضِرُوا حُرُوبَكُمْ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ انھیں پکڑنے کے بعد قید کر دیا جائے اور انھیں قتل کرنے میں سست روی اختیار کی جائے تاکہ انھیں

اسلام کے متعلق سوچنے اور اسے قبول کرنے کا موقع مل جائے اس لیے کہ حصر کے معنی جس یعنی قید کرنے کے ہیں۔ یہ اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ مشرکین کو ان کے قلعوں اور شہروں میں محصور کر دینا بھی جائز ہے جبکہ ان میں بچے اور عورتیں موجود ہوں جن کا قتل جائز نہیں ہے۔ نیز یہ کہ محاصرہ کے ذریعے ان کا مقابلہ کیا جائے۔ قول باری (فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) کا عموم مشرکین کو قتل کی تمام صورتوں کے ذریعے قتل کرنے کے جواز کا مقتضی ہے تاہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے شملہ کرنے یعنی اعضاء و جوارح کاٹ ڈالنے اور باتدھ کر تیروں سے قتل کرنے کی ممانعت ثابت ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: راعف الناس قتلہ اهل الایمان۔ اہل ایمان کے قاتلین مکروہ ترین لوگ ہیں (نیز آپ نے فرمایا) اذا قتلتم فاحسنوا القتلۃ۔ جب تم کسی کو قتل کرو تو یہ عمل بھی اچھے طریقے سے انجام دو) حضرت ابو بکرؓ نے جب مرتدین کو آگ میں جلا کر، شگسار کر کے، پہاڑوں سے نیچے گرا کر اور کنوؤں میں ہلاک کیا تھا تو عین ممکن ہے کہ انھوں نے ظاہر آیت سے استدلال کیا ہو، حضرت علیؓ نے بھی مرتدین کے ایک گروہ کو آگ میں جلا کر ہلاک کیا تھا، اور یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے آیت کے عموم کا اعتبار کیا ہو۔

توبہ کے بعد محاصرہ ختم

قول باری ہے: فَاِنْ تَابُوْا وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَآتَوْا الزَّكٰوةَ فَخَلُّوْا سَبِيْلَهُمْ، اگر یہ توبہ کر لیں اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں تو ان کا راستہ چھوڑ دو) آیت میں مذکور افعال کا وجود یا تو ان سے قتل کا حکم مل جانے کے لیے شرط قرار پائے گا یا ان کو قبول کرتے ہوئے اللہ کے حکم کے آگے تسلیم ختم کر دینا ہی اس حکم کے مل جانے کے لیے کافی ہوگا۔ ان افعال کے وجود کی کوئی شرط نہیں ہوگی۔ یہ بات تو واضح ہے کہ شرک سے توبہ کا وجود ہی اس حکم کے مل جانے کے لیے لامحالہ شرط ہے۔ نیز اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر مشرکین نماز اور زکوٰۃ کی ادائیگی کے سلسلے میں اللہ کا حکم تسلیم کر لیں لیکن وہ وقت نماز کا وقت نہ ہو تو وہ مسلمان کہلائیں گے اور ان کی جان محفوظ رہے گی اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر مشرکین اللہ کے اوامر کو قبول کر لیں اور ان کے لزوم کا اعتراف بھی کر لیں تو اس کے ساتھ ان کے قتل کا حکم مل جائے گا۔ نماز کی ادائیگی یا زکوٰۃ کا اخراج اس کے لیے شرط نہیں ہے۔ نیز زکوٰۃ نکانے کا حکم نفس اسلام کے لیے لازم نہیں ہوتا بلکہ سال گزر جانے کے بعد اس کا لزوم ہوتا ہے۔ اس لیے زکوٰۃ کی ادائیگی کو قتل کے حکم کے مل جانے کے لیے شرط قرار دینا درست نہیں ہوگا۔ اسی طرح نماز کی ادائیگی بھی اس کے لیے شرط نہیں ہے۔ اس حکم کو ٹالنے کی شرط صرف یہ ہے

کہ ان فرائض کو قبول کر لیا جائے، ان کا التزام کیا جائے اور ان کے وجوب کا اقرار و اعتراف کیا جائے۔ اگر یہ کہا جائے کہ جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا (فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ) تو اس میں توبہ کے ساتھ نماز کی ادائیگی اور زکوٰۃ کے اخراج کی شرط عائد کی، یہ توبہ کو معلوم ہے کہ کفر سے مکمل طور پر قطع تعلق کر کے اسلام کی طرف لوٹ آنے کا نام توبہ ہے۔ اس لیے آیت میں توبہ کے ذکر کے ساتھ ان فرائض کے التزام اور ان کے اقرار کا مفہوم خود بخود ذہن میں آجاتا ہے۔ اس لیے کہ اس کے بغیر توبہ درست ہی نہیں ہو سکتی۔ پھر جب توبہ کے ساتھ نماز اور زکوٰۃ کی شرط عائد کر دی تو اس سے اس امر پر دلالت ہو گئی کہ مشرکین سے قتل کے حکم کو مٹانے والی علت دراصل یہ ہے کہ ایمان کا اس کی شرائط کے ساتھ اعتقاد اور نماز کی ادائیگی نیز زکوٰۃ کا اخراج پایا جائے۔ یہ چیز نماز اور زکوٰۃ کے وجوب کے باوجود نماز نہ پڑھنے والے اور زکوٰۃ ادا نہ کرنے والے کے قتل کو واجب کر دیتا ہے۔ چاہے ایسا شخص ایمان کا اعتقاد اور اس کی شرائط کے لزوم کا اعتراف کیوں نہ کرتا ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر نماز کی ادائیگی اور زکوٰۃ کا اخراج قتل کا حکم مٹل جانے کے لیے شرط قرار دیا جاتا تو یہ حکم ان مشرکین سے ہرگز نہ ملتا جو نماز کی ادائیگی اور زکوٰۃ کے اخراج کے اوقات کے سوا کسی اور وقت میں مسلمان ہو جاتے۔

جب سب کا اس پر اتفاق ہو گیا کہ اگر ایک مشرک ایمان کا اس کی شرائط کے ساتھ اعتقاد کرنے اور اس کے لزوم کا اعتراف کر لے تو اس سے قتل کا حکم مٹل جاتا ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ نماز کی ادائیگی اور زکوٰۃ کا اخراج قتل کا حکم مٹل جانے کی شرائط میں سے نہیں ہے۔ بلکہ اس کی شرط یہ ہے کہ مشرک ایمان کا اظہار کرے اور اس کے احکامات کو قبول کرے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب ایمان کا اظہار اور احکامات کا التزام اس حکم کے مٹل جانے کے لیے شرط قرار دیے گئے تو ان میں بعض کو ترک کرنے کی بنا پر ایسے شخص سے قتل کا حکم زائل نہیں ہوتا۔

قرآن کی ایک آیت کا انکار پورے قرآن کا انکار ہے

حضرات صحابہ کرام نے مانعین زکوٰۃ کی عورتوں اور بچوں کو گرفتار کیا تھا اور ان کے لٹنے والے مردوں کو قتل کر دیا تھا اور انھیں اہل بدہ یعنی مرتدین کے نام سے موسوم کیا تھا اس لیے کہ انھوں نے زکوٰۃ کی فریضت کو قبول کرنے اور اس کی ادائیگی کا التزام کرنے سے انکار کر دیا تھا اسی بنا پر وہ مرتدین قرار دیے گئے تھے۔ اس لیے کہ جو شخص قرآن کی ایک آیت کا انکار کرتا ہے وہ گویا پورے قرآن

کا متکرر ہوتا ہے، حضرت ابو بکرؓ نے تمام صحابہ کرام کے ساتھ مل کر مرتدین کے خلاف اسی طریق کار کو اپنایا اور ان کے ساتھ قتال کیا۔ زکوٰۃ کی فرضیت کو قبول کرنے سے انکار کی بنا پر ان کے مرتد ہو جانے پر وہ روایت دلائی کرتی ہے جسے عمر نے زہری سے نقل کیا ہے، انھوں نے حضرت انسؓ سے اس کی روایت کی ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہو گئی تو تمام عرب میں ارتداد کا قتلہ پھیل گیا۔ حضرت عمرؓ نے حضرت ابو بکرؓ سے کہا کہ آپ پورے عرب سے جنگ کرنا چاہتے ہیں۔ حضرت ابو بکرؓ نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے کہ جب لوگ اس بات کی گواہی دے دیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے رسول ہیں، اور نماز قائم کریں نیز زکوٰۃ ادا کریں تو پھر وہ مجھ سے اپنا خون اور اپنے اموال محفوظ کر لیں گے (خدا کی قسم! اگر یہ لوگ مجھ سے ایک سہی کی ادائیگی بھی روک دیں جسے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ادا کرتے تھے تو اس پر بھی میں ان سے جنگ کروں گا۔

حضرت ابو بکرؓ کا جرات مندانہ اقدام

مبارک بن فضالہ نے حسن سے روایت کی ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہو گئی تو عرب کے لوگ اسلام سے مرتد ہو گئے۔ صرف مدینہ منورہ اور کچھ دوسرے علاقوں کے لوگ اس سے محفوظ رہے حضرت ابو بکرؓ نے ان کے خلاف جنگ کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ انھوں نے کہا، ہم اللہ کی وحدانیت اور معبودیت کی گواہی دیتے ہیں، نماز بھی پڑھتے ہیں لیکن ہم زکوٰۃ دینے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ حضرت عمرؓ اور دیگر یدری صحابہ کرام حضرت ابو بکرؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور یہ تجویز پیش کی کہ انھیں ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے۔ جب اسلام ان کے دلوں میں گھر کر جائے گا تو یہ خود زکوٰۃ کی ادائیگی شروع کر دیں گے۔ یہ سن کر حضرت ابو بکرؓ نے دو ٹوک الفاظ میں فرمایا: بخدا اگر یہ لوگ مجھے ایک رسی بھی دینے سے انکار کر دیں جسے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو زکوٰۃ میں دیا کرتے تھے تو اس پر بھی میں ان سے جنگ کروں گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن یا توں کو نہ مانتے پر لوگوں سے جنگ کی تھی، کلمہ طیبہ کے عدم اقرار پر اور نماز نیز زکوٰۃ کی عدم ادائیگی پر، اللہ تعالیٰ نے بھی فرمایا ہے: **دِقَانٌ تَابُوا وَاَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ**۔ اگر یہ توبہ کر لیں، اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں تو ان کا راستہ چھوڑ دو۔ بخدا میں ان سے نہ اس سے زائد کا مطالبہ کرتا ہوں اور نہ اس سے کم کا، مانعین زکوٰۃ نے کہا کہ ہم زکوٰۃ نہ کالیں گے لیکن آپ کے حوالے نہیں کریں گے۔ اس پر حضرت ابو بکرؓ نے انھیں جواب دیا۔ نہیں بخدا نہیں

جب تک زکوٰۃ تم لوگوں سے وصول نہیں کروں گا جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم وصول کرتے تھے اور جب تک زکوٰۃ کو اس کے صحیح مصارف میں خرچ نہیں کروں گا اس وقت تک میں چین سے نہیں بیٹھوں گا۔

حماد بن زید نے ایوب سے اور انھوں نے محمد بن سیرین سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ زہری نے عبد اللہ بن عبد اللہ سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کی ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہو گیا اور حضرت ابوبکرؓ خلیفہ بن گئے اور عرب کے لوگ مرتد ہو گئے تو حضرت ابوبکرؓ نے ان سے جنگ کرنے کے لیے فوجیں روانہ کیں۔ اس موقع پر حضرت عمرؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے کہا کہ آپؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے نہیں سنا تھا کہ مجھے یہ حکم ملا ہے کہ میں لوگوں سے اس وقت تک لڑتا رہوں جب تک وہ یہ نہیں کہتے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں۔ جب وہ اس کا اقرار کر لیں گے تو مجھ سے اپنی جانیں اور اپنے اموال محفوظ کر لیں گے الا یہ کہ حق کی بنا پر کسی کی جان یا مال پر ہاتھ ڈالا جائے اور ان کا حساب اللہ کے ذمہ ہوگا۔ حضرت ابوبکرؓ نے یہ سن کر فرمایا: خدا کی قسم! اگر یہ لوگ ایک رسی بھی مجھے دینے سے انکار کریں جسے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو زکوٰۃ میں ادا کرتے تھے تو میں اس پر بھی ان سے جنگ کروں گا۔ ان تمام راویوں نے یہ بتایا ہے کہ عرب کے جو لوگ مرتد ہو گئے تھے ان کا ارتداد اس بنا پر تھا کہ انھوں نے زکوٰۃ ادا کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ ہمارے نزدیک یہ امر اس پر محمول ہے کہ انھوں نے زکوٰۃ کے فریضہ کو رد کرتے ہوئے اور اسے قبول نہ کرتے ہوئے اس کی ادائیگی سے انکار کیا تھا اسی بنا پر انھیں مرتدین کے نام سے موسوم کیا گیا تھا۔

منکرین زکوٰۃ و فریضت زکوٰۃ کے قائل تھے

حسن کی روایت کے مطابق حضرت ابوبکرؓ نے یہ بتایا تھا کہ آپ ان سے زکوٰۃ کی عدم ادائیگی کی بنا پر جنگ کر رہے ہیں اگرچہ وہ اس کی فریضت کا اقرار کرتے تھے اس لیے کہ انھوں نے یہ کہا تھا کہ ہم زکوٰۃ نکالیں گے لیکن اسے آپ کے یعنی حضرت ابوبکرؓ سے حوالے نہیں کریں گے، اس پر حضرت ابوبکرؓ نے جواب دیا تھا کہ نہیں، بخدا نہیں، میں ان سے زکوٰۃ اسی طرح وصول کروں گا جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم وصول کیا کرتے تھے۔ حضرت ابوبکرؓ کے قول میں دو باتوں پر دلالت ہو رہی ہے۔ ایک تو یہ کہ جو شخص زکوٰۃ اپنے اوپر لازم نہ سمجھتے ہوئے اور اس کے وجوب کا اعتقاد نہ رکھتے ہوئے اس کی ادائیگی سے انکار کرے گا وہ مرتد کہلائے گا، دوسری بات یہ کہ جو شخص زکوٰۃ کے وجوب کا اقرار کرتا

ہو لیکن زکوٰۃ امام المسلمین کے حوالے کرنے سے انکار کرتا ہو وہ اس بات کا سزاوار گروانا جائے گا کہ اس کے خلاف جنگ کی جائے۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ جو شخص اپنے مویشیوں کی زکوٰۃ فقراء و مساکین کے حوالے کر دے گا تو امام المسلمین اس کا احتساب نہیں کرے گا لیکن اگر وہ اسے امام المسلمین کو ادا کرنے سے انکار کر دے گا تو وہ اس پر اس شخص سے جنگ کرے گا۔ مویشیوں کی زکوٰۃ کے بارے میں ہمارے اصحاب کا بھی یہی مسلک ہے جہاں تک اموال کی زکوٰۃ کا تعلق ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ ان کی زکوٰۃ مویشیوں کی زکوٰۃ کی طرح خود وصول کرتے تھے۔ لیکن جب حضرت عثمانؓ کی خلافت کا زمانہ آیا تو آپ نے لوگوں کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا: لوگو! یہ تمہاری زکوٰۃ کی ادائیگی کا زمانہ ہے، اس لیے جس شخص پر کوئی قرض ہو وہ اپنا قرض ادا کر دے اور پھر باقی ماندہ مال کی زکوٰۃ ادا کرے۔ حضرت عثمانؓ نے زکوٰۃ کی ادائیگی کی ذمہ داری خود زکوٰۃ نکالنے والوں پر ڈال دی تھی اور یہ لوگ اس کی ادائیگی میں گویا امام المسلمین کے وکیل اور کارندے بن گئے تھے۔

حضرت ابو بکرؓ نے مانعین زکوٰۃ کے خلاف جو اقدام کیا تھا اس میں انھیں صحابہ کرام کی پوری حمایت حاصل تھی، جب اس معاملہ میں حضرت ابو بکرؓ کی رائے اور اجتہاد کی صحت ان حضرات کے سامنے واضح ہو گئی تو پھر کسی نے آپ سے اختلاف نہیں کیا۔ زبیرؓ آیت سے وہ لوگ استدلال کرتے ہیں جو جان بوجھ کر نماز نہ پڑھنے والے اور زکوٰۃ ادا نہ کرنے والے کو واجب القتل سمجھتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ آیت مشرک کے قتل کو واجب کرتی ہے الا یہ کہ وہ ایمان لے آئے، نماز قائم کرے اور زکوٰۃ ادا کرے۔ ہم نے قولِ باری (وَ اَتَامُوا الصَّلٰوةَ وَ اَتَوْا الزَّكٰوةَ) کی تفسیر کرتے ہوئے یہ واضح کر دیا تھا کہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ ان دونوں باتوں کے لزوم اور قرصیت کا اقرار کر لیں اور ان کی قرصیت کا التزام کر لیں تو ان کے لیے یہی کافی ہوگا اور دونوں کو بجالانا ضروری نہیں ہے۔ نیز آیت میں ان لوگوں کے مسلک کے حق میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آیت صرف مشرکین کے قتل کی موجب ہوتی ہے۔ لیکن جو شخص مشرک سے تو یہ کہہ کر کہ اسلام میں داخل ہو جائے اور اس کے فرائض کو لازم سمجھے اور اس کا اقرار کر لے وہ بالاتفاق مشرک نہیں ہوگا۔ اس طرح آیت ایسے شخص کے قتل کی مقتضی نہیں ہوگی۔ کیونکہ آیت کا حکم صرف اس شخص کے قتل کے ایجاب تک محدود ہے جو مشرک ہو جبکہ تارکِ صلوة اور مانع زکوٰۃ مشرک نہیں ہوتا۔

اگر یہ لوگ یہ کہیں کہ مشرک سے قتل کا حکم دو شرطوں کی بنیاد پر مل جاتا ہے۔ ایک تو یہ یعنی ایمان لانا

اور اس کی شرائط کو تسلیم کرنا دوسری یہ کہ نماز پڑھنا اور زکوٰۃ ادا کرنا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد (فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) کے ذریعے بنیادی طور پر مشرکین کے قتل کو واجب کر دیا۔ اس لیے جب ایک شخص سے شرک کی علامت دور ہو جائے گی تو قتل کا حکم بھی اس سے مل جائے گا۔ اس صورت میں معترض کے لیے ایسے شخص کے قتل کے ایجاب پر آیت کے سوا کوئی اور دلائل پیش کرنا ضروری ہوگا۔

اگر معترض یہ کہے کہ آپ کی وضاحت کے نتیجے میں آیت کے اندر بیان کردہ دونوں شرطوں کا ذکر بے فائدہ قرار پائے گا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات اس طرح نہیں ہے جس طرح معترض نے سوچا ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں عبادتوں یعنی اقامت صلوٰۃ اور ادا زکوٰۃ کو مشرکین کے راستے سے ہٹ جانے کے وجوب کی شرط قرار دیا ہے۔ کیونکہ ارشاد ہے (لَقَدْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ) اللہ تعالیٰ نے اس کا ذکر مشرکین کو گھیر کر قتل کرنے کے حکم کے بعد کیا ہے۔ جب شرک کی علامت زائل ہونے کی بنا پر قتل کا حکم بھی زائل ہو جائے گا تو ترک صلوٰۃ اور منع زکوٰۃ کی بنا پر گھیرنے اور قید میں رکھنے کا حکم باقی رہے گا۔ اس لیے کہ جو شخص جان بوجھ کر نماز چھوڑ دے اور اس پر مصر ہو جائے اسی طرح زکوٰۃ ادا نہ کرے اسے امام المسلمین قید میں ڈال سکتا ہے۔ اس صورت میں اس کی لہائی صرف اس صورت میں واجب ہوگی جب وہ نمازیں پڑھے گا اور زکوٰۃ نکالے گا۔ اس لیے زکوٰۃ آیت مشرک کے قتل اور اسلام لانے کے بعد تارک صلوٰۃ نیز مانع زکوٰۃ کے عیس کے اس حکام پر مشتمل ہے تا وقتیکہ مؤخر الذکر دونوں اشخاص نماز پڑھنا اور زکوٰۃ نکالنا شروع نہ کر دیں۔

مشرک حربی اگر اسلام فہمی کے لیے امان طلب کرے تو امان دی جائے

قول باری ہے (وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِدْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَةَ اللَّهِ) اور اگر مشرکین میں سے کوئی شخص پناہ مانگ کر تمہارے پاس آنا چاہے (تاکہ اللہ کا کلام سنے) تو اسے پناہ دے دو یہاں تک کہ وہ اللہ کا کلام سن لے (آیت حربی کو امان دینے کے جواز کی مقتضی ہے۔ جب وہ ہم سے اسلام کی صداقت کو ثابت کرنے والے دلائل سننے کی خاطر پناہ مانگ کر ہمارے پاس آنا چاہے تو اسے پناہ دینا ہمارے لیے جائز ہوگا اس لیے کہ قول باری (اسْتَجَارَكَ) کے معنی ہیں تم سے امان طلب کرے اور قول باری (فَأَجِدْهُ) کے معنی ہیں اسے امان دے دو تاکہ وہ اللہ کا کلام سن سکے جس میں توحید باری کی صحت اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صداقت کے دلائل موجود ہیں یہ امر اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ اگر کوئی کافر ہم سے یہ مطالبہ کرے کہ اس کے کفر کی تردید میں دلائل دیے

جائیں اور توحید و رسالت کے ثبوت میں براہین پیش کیے جائیں تاکہ تمام حجت کی بنا پر اور دلائل کی روشنی میں وہ ان دونوں باتوں کو تسلیم کر سکے تو اس پر تمام حجت کرنا اور توحید باری کو بیان کرنا نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صداقت کو ثابت کرنا ہم پر لازم ہوگا۔ ہمارے لیے توحید و رسالت کے دلائل و براہین بیان کیے بغیر اسے قتل کر دینا جائز نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں حکم دیا ہے کہ ہم ایسے شخص کو امان دے دیں تاکہ وہ ہمارے پاس آ کر اللہ کا کلام سن سکے۔ آیت میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ جو شخص دین کی کوئی بات سیکھنا چاہے اسے سکھانا ہم پر فرض ہوگا اس لیے کہ جو کافر اللہ کا کلام سننے کی خاطر ہم سے امان کی درخواست کرتا ہے اس کے پیش نظر صرف یہی مقصد ہوتا ہے کہ دین اسلام کی صداقت اور حقاقت سے کسی نہ کسی طرح وہ آگاہ اور روشناس ہو جائے۔

حربی کو بحفاظت اس کے ٹھکانے پہنچانا ضروری ہے

قول باری ہے (ثُمَّ أَبْلَغَهُ مَأْمَنَةً) پھر اسے اس کے مامن تک پہنچا دو) یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ امام المسلمین پر امان لے کر آنے والے اس حربی کی حفاظت و نگہداشت نیز لوگوں کو اسے کسی قسم کی گزند پہنچانے سے روکنے کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے اس لیے کہ فرمان الہی ہے (فَأَسِجِدْ) پھر ارشاد ہے (ثُمَّ أَبْلَغَهُ مَأْمَنَةً) اس میں یہ دلیل بھی موجود ہے کہ امام المسلمین کی یہ ذمہ داری ہے کہ ذمیوں کی حفاظت کرے، لوگوں کو انھیں نقصان پہنچانے سے روکے رکھے نیز ان پر ظلم و ستم کے ہر اقدام کا سدباب کرے۔

حربی زیادہ عرصہ دارالاسلام میں نہ ٹھہرے ورنہ سال بعد ذمی ہوگا اور خراج دے گا

یہ دلالت بھی موجود ہے کہ حربی کو دارالاسلام میں زیادہ عرصے تک ٹھہرے رہنے کی اجازت دینا جائز نہیں ہے۔ اسے صرف اتنا ہی عرصہ قیام کرنے کی اجازت ملتی جاسیے جس میں وہ اپنی ضرورت پوری کر لے اس لیے کہ قول باری ہے (مَتَى يَسْمَعُ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلَغَهُ مَأْمَنَةً) اللہ تعالیٰ نے کلام الہی سننے کے بعد اسے دارالحرب واپس بھیج دینے کا حکم دیا ہے۔ ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے کہ امام المسلمین کے لیے یہ جائز نہیں کہ بلاد و جاہ اور بلاد عذر کسی حربی کو دارالاسلام میں قیام پذیر رہنے کی کھلی چھٹی دے دے بلکہ اس پر یہ ذمہ داری عائد ہوگی کہ وہ اسے دارالحرب واپس جانے کے لیے کہہ دے۔ اگر وہ اس کے بعد بھی ایک سال تک دارالاسلام میں ٹھہرے گا تو ذمی بن جائے گا اور اس پر خراج عائد کر دیا جائے گا۔ قول باری ہے (كَيْفَ يَكُونُ الْمُشْرِكُ بَيْنَ عَهْدِ اللَّهِ وَعِندَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ

عَا هَدُّكُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ لِيَسْمَعُوا دُعْوَةَ رَبِّهِمْ وَأَلَّا يَفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَأَلَّا يَمَسُّوا الْعُنُقَ وَاللَّهُ يَبْغِ الْغَيْبَ وَيَعْلَمُ السُّرُورَ وَمَا يَشَاءُ اللَّهُ يَفْعَلْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (بُرُوءَةُ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ) کا ایک قول کے مطابق یہ ایسے مشرکین تھے جن کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معاہدہ تھا، انہوں نے بد عہدی کی تھی، اور خفیہ طور پر سازش کر کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو گزند پہنچانے کا ارادہ رکھتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو علانیہ طور پر اس معاہدے کو اس کے سامنے پھینک دینے کا حکم دیا اور انہیں چار ماہ تک ملک میں چلنے پھرنے کی اجازت دے دی چنانچہ ارشاد ہے (فَسَيُجْرُ فِي الْأَرْضِ الْأَثِمَاتِ) ایک اور قول کے مطابق آیت میں مذکور معاہدہ سے وہ معاہدہ مراد ہے جو آپ کے اور تمام مشرکین کے درمیان طے پایا تھا کہ کسی مشرک کو حج کے لیے مکہ میں داخل ہونے سے نہیں روکا جائے گا، نیز ماہ حرام میں نہ ان کے ساتھ جنگ کی جائے گی اور نہ انہیں قتل کیا جائے گا۔ اس طرح (بُرُوءَةُ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ) کا حکم مذکورہ بالا دونوں گروہوں میں سے کسی ایک کے متعلق تھا۔ پھر ان میں سے مشرکین کے اس گروہ کو مستثنیٰ کر دیا گیا تھا جس کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی خاص معاہدہ تھا اور انہوں نے نہ بد عہدی کی تھی اور نہ ہی آپ کو کوئی نقصان پہنچانے کی سازش کی تھی۔ ایسے مشرکین کے متعلق ارشاد ہوا (إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوا شَيْئًا وَ لَمْ يُبَاطِلُوا بِمَا عَاهَدُوا فَلَيْسَ بَدْعُهُمْ) اللہ تعالیٰ نے ان مشرکین کے بارے میں پہلے حکم سے مختلف حکم دیا۔ انہوں نے کوئی بد عہدی نہیں کی تھی، مسلمانوں کے خلاف کسی کی مدد نہیں کی تھی اور معاہدے کی کوئی خلاف نزی نہیں کی تھی بلکہ معاہدے پر ثابت قدم رہے تھے، اللہ تعالیٰ نے اس قسم کے مشرکین کے ساتھ کیے گئے معاہدے کو اس کی مدت کے اختتام تک باقی رکھنے کا حکم دیا جب کہ پہلے گروہ کے ساتھ کیے گئے معاہدے کو علانیہ طور پر توڑ دینے کی ہدایت کی۔

یہ پہلا گروہ یا تو ایسے مشرکین پر مشتمل تھا جنہوں نے قصداً بد عہدی کی تھی یا وہ ایسے مشرکین تھے جن کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی ایسا خاص معاہدہ نہیں تھا جس میں یہ طے پایا ہو کہ اس پر تمام احوال میں عمل ناگزیر ہے بلکہ اس معاہدے کا تعلق صرف حج کے لیے مکہ میں داخل ہونے اور شہر حرم میں امان دینے کے ساتھ تھا، جو ان مہینوں میں تمام لوگوں کو حاصل ہوتی تھی۔ قول باری (وَلَمْ يُبَاطِلُوا بِمَا عَاهَدُوا عَلَيْكُمْ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ معاہدہ اگر ہمارے خلاف کسی کی مدد کرے گا تو اس حرکت کی

بنا پر معاہدہ ختم ہو جائے گا۔ پھر ارشاد ہوا (فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) اشہر حرم گزر جانے پر ہر معاہدے کے خاتمے کا اعلان کر دیا گیا خواہ وہ خاص معاہدہ ہو یا عام پھر فرمایا (كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ) اس لیے کہ انھوں نے بد عہدی کی تھی اور معاہدے پر قائم نہیں رہے تھے۔ پھر ان سے ان مشرکین کو مستثنیٰ کر دیا جن کے ساتھ مسلمانوں نے مسیحیوں کے پاس معاہدہ کیا تھا۔

ابو اسحق کے قول کے مطابق یہ بنی کنانہ کا ایک گروہ تھا۔ حضرت ابن عباس کے نزدیک ان کا تعلق قریش سے تھا اور مجاہد کے قول کے مطابق یہ بنی خزاعہ تھے، اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کے ساتھ کیے گئے معاہدے کو اس وقت تک برقرار رکھنے کا حکم دیا جب تک یہ لوگ اس پر عمل پیرا ہونے کے سلسلے میں مسلمانوں کے ساتھ اپنا رویہ درست رکھیں۔ یہ ممکن ہے کہ ان کے معاہدے کی مدت اشہر حرم کا اختتام نہ ہو بلکہ معاہدے میں طے شدہ مدت ہو۔ اس لیے کہ قول باری ہے (فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ) اس کا عموم مسلمانوں اور مشرکین کے درمیان طے پانے والے تمام معاہدوں کی تنسیخ کا مقتضی ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے معاہدے کی مدت اشہر حرم کے اختتام کے بعد تک ہو اور انھیں ان مشرکین کے حکم سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہو جنہیں اشہر حرم کے گزر جانے کے بعد قتل کر دیتے کی ہدایت کی گئی تھی نیز اس معاہدے کا تعلق خصوصی طور پر ایسے گروہ کے ساتھ ہو جس میں بد عہدی کرنے والے اور معاہدے کی خلاف ورزی کرنے والے بھی موجود ہوں کیونکہ آگے ارشاد ہے (فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ) جب تک یہ تمہارے ساتھ سیدھے رہیں تم بھی ان کے ساتھ سیدھے رہو) اس میں کسی مدت کا تعین نہیں کیا گیا۔

ظاہری اعمال کی بنا پر برتاؤ ہو گا دل میں چاہے کچھ ہو

قول باری ہے (خَانَ تَابُوا وَاَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَانِخُوا نَكُمْ فِي الْمَدِينِ) پس اگر اب یہ توبہ کر لیں اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ دیں تو تمہارے دینی بھائی ہیں) یہ قول باری اس پر دلالت کرتا ہے کہ جو شخص ہمارے سامنے ایمان کا اظہار کرے، نماز قائم کرے اور زکوٰۃ ادا کرے ہم پر دین کے اندر اس کے ساتھ دستی اور موالات کا برتاؤ لازم ہے۔ ہم اس کے ظاہر پر انحصار کریں خواہ وہ دل میں دین کے خلاف اعتقاد کیوں نہ رکھتا ہو۔

دین پر زبان درازی ناقابل برداشت ہے

قول باری ہے (وَلَا تَكْفُرُوا بِاللَّهِ وَأَيَّامًا مَّعَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا آلَ اللَّهِ
الْكُفْرَ) اور اگر عہد کرنے کے بعد یہ پھر اپنی قسموں کو توڑ ڈالیں اور تمہارے اوپر حملے شروع کر دیں تو کفر کے
عمل و اوس سے جنگ کرو) اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ معاہدہ کرنے والے اگر معاہدے کی کسی شق
کی خلاف ورزی کے مرتکب پائے جائیں اور ہمارے دین کے متعلق زبان درازی یا ترائیں تو وہ معاہدہ توڑنے
کے مرتکب قرار پائیں گے۔ اس لیے کہ قسموں کو توڑنے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جن چیزوں کے بارے
میں قسمیں کھائی گئی ہوں ان میں سے بعض کی خلاف ورزی کر لی جائے۔ اگر قسم نفی کی صورت میں کھائی گئی
ہو، مثلاً کسی نے یہ قسم کھائی ہو کہ "نجدائیں تہ زید سے کلام کروں گا اور نہ عمر سے اور نہ میں اس گھر میں
داخل ہوں گا نہ اس گھر میں" اگر یہ شخص ان میں سے کوئی کام بھی کرے گا تو عانت ہو جائے گا اور اپنی قسم توڑ
بیٹھے گا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے حیب اس کے ساتھ دین کے بارے میں زبان داری کو بھی شامل کر دیا تو اس سے
یہ دلالت حاصل ہوئی کہ غیر مسلموں کے ساتھ کیے گئے معاہدے کی بقا کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ ہمارے
دین کے بارے میں کوئی زبان درازی نہ کریں، تیزیہ کہ ذمیوں کو مسلمانوں کے دین پر حملے کی اجازت نہیں ہے

شتم رسول واجب القتل ہے

یہ چیز ان فقہاء کے قول کے لیے شاہد کی حیثیت رکھتی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ ذمیوں میں سے اگر کسی نے
مضروب صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کے بارے میں سب و شتم کا اظہار کیا تو وہ نقص عہد کا مرتکب قرار
پائے گا اور واجب القتل ٹھہرے گا تاہم اس مسئلے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب
کا قول ہے کہ اسے تعزیری سزا دی جائے گی قتل نہیں کیا جائے گا۔ سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔
ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ یہود و نصاریٰ میں سے کوئی شخص بھی اگر سب و شتم کرے گا
تو اس کی گردن اڑا دی جائے گی الا یہ کہ وہ مسلمان ہو جائے۔ ولید بن مسلم نے اوزاعی اور امام مالک سے
روایت کی ہے کہ جو شخص ایسا کرے گا وہ مرتد ہو جائے گا۔ اس سے تو یہ کرنے کے لیے کہا جائے گا
اگر تو یہ کرے گا تو اسے بہر حال سخت سزا دی جائے گی اور اگر تو یہ نہیں کرے گا تو اس کی گردن اڑا دی
جائے گی۔ امام مالک کا قول ہے کہ ایسے شخص کی سزا کی صورت یہ ہوگی کہ پہلے سو کوڑے لگائے جائیں گے
پھر چھوڑ دیا جائے گا حتیٰ کہ جسمانی طور پر صحت یاب ہو جائے اس کے بعد پھر اسے سو کوڑے مارے جائیں گے

امام مالک نے اس بارے میں مسلمان اور ذمی کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا ہے۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر کوئی مسلمان ایسی حرکت کرے گا تو اسے نہ تو مہلت دی جائے گی، نہ توبہ کے لیے کہا جائے گا بلکہ فوراً ہی اس کی گردن اڑادی جائے گی۔ یہی حکم یہود و نصاریٰ کے لیے بھی ہے۔

نقض عہد کی مثالیں

امام شافعی کا قول ہے کہ کافروں سے جو صلح کی جائے اس میں ایک شرط یہ بھی رکھی جائے کہ اگر ان کا کوئی آدمی اللہ کی شان میں یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کے بارے میں کوئی نازیبا کلمہ کہے گا یا کسی مسلمان عورت کے ساتھ زنا کا ارتکاب کرے گا یا نکاح کے نام پر اس سے ہمبستری کرے گا یا کسی کو اس کے دین سے برگشتہ کرنے کی کوشش کرے گا یا کسی مسلمان کی راہنمائی کرے گا یا مسلمانوں کے ساتھ برسر پیکار کافروں یعنی اہل حرب کی مدد کرے گا تو ان تمام صورتوں میں وہ نقض کا مرتکب قرار پائے گا اور اس کی جان اور اس کے مال کی حفاظت کی اللہ اور اس کے رسول نے جو ذمہ داری اٹھائی تھی وہ ختم ہو جائے گی اور اس کی گردن اڑادینا حلال ہو جائے گا۔ ظاہر آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر سب و شتم کرے گا اگر وہ معاہدہ ہو گا تو اس حرکت کی بنا پر نقض عہد کا مرتکب ہو گا۔ اس لیے کہ قول باری ہے (وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا إِنَّ سَعَةَ اللَّهِ عَالِمُ الْغُيُوبِ) اللہ تعالیٰ نے طعن فی الدین کو بمنزکہ قسم توڑنا قرار دیا کیونکہ یہ بات تو واضح ہے کہ نقض عہد کے لیے قسم توڑنے اور دین کے بارے میں زبان درازی کرنے کی دونوں باتوں کے مجموعے کو شرط قرار دینا آیت میں مراد نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر آیت میں مذکورہ لوگ اپنی قسم توڑ کر مسلمانوں سے برسر پیکار ہو جاتے تو دین کے بارے میں زبان درازی نہ کرنے کے باوجود بھی وہ نقض عہد کے مرتکب قرار دیے جاتے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے حلیف قبیلہ بنی خزاعہ کے خلاف بنی بکر کی امداد کرنے پر قبیلہ قریش کو نقض عہد کا مرتکب قرار دیا تھا حالانکہ قریش نے یہ سب کچھ خفیہ طور پر کیا تھا اور علامہ ابن دین اسلام کے متعلق زبان درازی بھی نہیں کی تھی۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیت کے معنی یہ ہیں کہ اگر یہ لوگ عہد کرنے کے بعد اپنی قسمیں توڑ دیں یا دین کے بارے میں زبان درازی کریں تو کفر کے علمبرداروں سے جنگ کرو۔

حضور پر سب و شتم دین پر حملے کی گھناؤنی شکل ہے

جب یہ بات ثابت ہو گئی تو معاہدہ میں شامل کوئی شخص اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر سب و شتم کا

اظہار کرے گا وہ نقض عہد کا مترکب ہوگا۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس پر سب و شتم کرنا دین پر حملے کی ایک انتہائی گھناؤنی شکل ہے۔ درج بالا مسک کے قائلین کے استدلال کی یہ صورت ہے۔ اس مسک کے حق میں اس روایت سے بھی استدلال کیا جاتا ہے جو امام ابو یوسف نے حصین بن عبد الرحمن سے نقل کی ہے انھوں نے ایک شخص سے، اس شخص نے ابو عمر سے کہ کسی نے ان سے کہا کہ میں نے ایک راہب کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر سب و شتم کرتے سنا تھا۔ یہ سن کر ابو عمر کہنے لگے کہ اگر میں سنتا تو اسے ضرور قتل کر دیتا، ہم نے ان سے معاہدہ کر کے ایسی حرکت کرنے کی اجازت نہیں دی ہے لیکن اس روایت کی سند ضعیف ہے۔ اس میں یہ بھی ممکن ہے کہ معاہدہ میں یہ شرط رکھی گئی ہو کہ یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر سب و شتم کا اظہار نہیں کریں گے۔ سعید نے قتادہ سے اور انھوں نے حضرت انس سے روایت کی ہے کہ ایک یہودی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے گزرا اور نبی باطن سے کام لیتے ہوئے کہا: **السَّامُ عَلَيْكَ** (تمہیں موت ہو) نعوذ باللہ! حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام سے فرمایا تمہیں پتہ چلا کہ اس نے کیا کہا ہے؟ صحابہ کرام نے اثبات میں جواب دیا۔ پھر وہی یہودی واپس آیا تو وہیسی میں بھی یہی کلمہ کہا، آپ نے صحابہ کرام سے فرمایا۔ جب اہل کتاب میں سے کوئی شخص تمہیں اس طرح سلام کرے تو اس کے جواب میں صرف یہ کہہ دیا کرو **عَلَيْكَ**۔

زہری نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہ سے روایت کی ہے کہ ایک دفعہ یہودیوں کی ایک جماعت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور اتے ہی **السَّامُ عَلَيْكَ** کہا۔ حضرت عائشہ فرماتی ہیں **”میں سمجھ گئی اور جواب میں نے کہا وَعَلَيْكُمْ السَّامُ وَاللَّعْنَةُ** (م تم پر موت اور لعنت ہو) اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **عائشہ! سنو، اللہ تعالیٰ ہر معاملے میں نرمی کو پسند کرتا ہے**۔ میں نے عرض کیا کہ آپ نے نہیں سنا کہ انھوں نے کیا کہا ہے؟ آپ نے فرمایا کہ میں نے بھی انہیں **”وَعَلَيْكُمْ السَّامُ“** ہی کہا ہے۔ یہ بات واضح ہے کہ اگر کوئی مسلمان ایسی بات کہتا تو وہ مرتد ہو کر قتل کا سزاوار قرار پاتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات پر ان یہودیوں کو قتل کرنے کا حکم نہیں دیا۔ شعبہ نے ہشام بن زید سے اور انھوں نے حضرت انس سے روایت کی ہے کہ ایک یہودی عورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بکری کا نہر آلود گوشت لے کر آئی، آپ نے اس میں سے کھا لیا، اس عورت کو پکڑ کر آپ کے پاس لایا گیا۔ صحابہ نے عرض کیا کہ آپ اسے قتل کرنے کا حکم نہیں دیں گے؟ آپ نے فرمایا **”نہیں“**

مسلمان شاتم رسول واجب القتل ہے

حضرت انس کہتے ہیں کہ مجھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام رویوں میں یہی نرمی ہمیشہ نظر آتی رہی۔

اہل اسلام کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دین اسلام کا کوئی مدعی اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کے متعلق یہ رویہ اختیار کرے گا تو وہ مرتد ہو جائے گا اور واجب القتل قرار پائے گا۔ آپ نے اس یہودی عورت کی حرکت پر اسے واجب القتل قرار نہیں دیا اس لیے کہ اگر کوئی ذمی آپ پر سب سے زیادہ کا اظہار کرے گا وہ بھی واجب القتل قرار نہیں پائے گا، لیکن اگر کوئی مسلمان ایسی حرکت کرے گا وہ قاتل کا سزاوار ٹھہرے گا، اس معاملے میں ذمی پر عائد ہونے والا حکم مسلمان پر عائد ہونے والے حکم سے مختلف ہے قول باری (فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد سے مروی ہے کہ اس سے مراد قریش کے رؤساء ہیں۔ قتادہ کے قول کے مطابق ابو جہل، امیہ بن خلف، عقبہ بن ربیعہ اور سہیل بن عمرو مراد ہیں۔ یہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مکہ سے نکلوانے کی سازش کی تھی۔

ابو بکر حصاحص کہتے ہیں کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سورہ براءۃ فتح مکہ کے بعد نازل ہوئی تھی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو مکہ بھیجا تھا کہ وہ جا کر وہاں موجود تمام لوگوں کو یہ سورت پڑھ کر سنا دیں۔ یہ سورہ کا واقعہ ہے اور اسی سال حضرت ابو بکرؓ کو امیر حج بنا کر بھیجا گیا تھا۔ جبکہ ابو جہل، امیہ بن خلف اور عقبہ بن ابی ربیعہ بدر کے معرکہ میں قتل ہو گئے تھے، نیز سورہ براءۃ کے نزول کے وقت رؤساء قریش میں سے ایک بھی ایسا شخص باقی نہیں رہ گیا تھا جو کفر کا اظہار کر سکتا۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ جن حضرات سے یہ مروی ہے کہ زیر بحث آیت میں رؤساء قریش مراد ہیں ان کا یہ قول وہم ہے حقیقت نہیں ہے۔ الا یہ کہ اس سے قریش کا وہ گروہ مراد لیا جائے جس نے فتح مکہ کے موقع پر اسلام کا اظہار کر دیا تھا اور وہ طلقاء یعنی آزاد کہلائے تھے۔ مثلاً ابوسفیان اور ان کا گروہ۔ ان کا دل ابھی تک کفر سے پوری طرح پاک نہیں ہوا تھا، اس طرح یہ لوگ آیت زیر بحث میں مراد ہو سکتے ہیں۔ آیت میں وہ مشرکین مراد نہیں ہیں جن کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے معاہدہ کیا تھا اور انہوں نے اسلام کا اظہار بھی نہیں کیا تھا۔

ابوسفیان نے اپنے ساتھیوں سے مل کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مکہ سے نکلوانے کی سازش کی تھی لیکن ہجرت کے بعد اللہ تعالیٰ نے جنگ قتال کے ذریعے اس گروہ کو بکھیر کر رکھ دیا تھا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ آیت میں وہ لوگ مراد ہوں جن کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے اور ان کے علاوہ وہ تمام رؤساء عرب بھی مراد ہوں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں کے خلاف جنگ میں ہمیشہ قریش کی مدد کیا کرتے تھے، اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو یہ حکم دے دیا کہ ایسے لوگ اگر اپنی قسمیں توڑ لیں اور تمہارے دین پر حملے شروع کر دیں تو تم انہیں قتل کرو اور ان سے لڑو۔

قول باری ہے (اَللّٰهُمَّ لَا اِيْمَانَ لَكَ) کیونکہ ان کی قسموں کا کوئی اعتبار نہیں، یعنی ان کی قسمیں ایسی ہیں جو درحقیقت چکی نہیں ہیں اور نہ ہی ان پر پھر دسہ کیا جاسکتا ہے۔ اس سے ان کی قسموں کے وجود کی نفی نہیں ہوتی، اس لیے پہلے ارشاد ہو چکا ہے (وَاِنْ نَّكَثْتُمْ اٰيٰتِنَا مِنْ بَعْدِ عَهْدِنَا) نیز اس پر یہ قول باری عطف ہے (اَلَا تَقْوٰى تَكُوْنُ قَوْمًا نَّكَثُوْا اٰيٰتِنَا هُمْ) کیا تم نہ کرو گے ایسے لوگوں سے جو اپنے عہد توڑتے رہے ہیں) اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ قول باری (اَلَا اِيْمَانَ لَكَ) سے مرے سے قسموں کی نفی مراد نہیں ہے بلکہ قسموں پر قائم رہنے کی نفی مراد ہے۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ حرف لا کا اطلاق کر کے فعل کی نفی مراد لینا اور اصل کی مراد نہ لینا جائز ہے، احادیث اور کلام عرب میں اس کی مثالیں موجود ہیں جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا صلوة لجار المسجد الا فی المسجد مسجد کے پڑوسی کی نماز مسجد کے سوا اور کہیں نہیں ہوتی) یا (لیس یؤمن من لا یؤمن جارک بوائتقہ۔ وہ شخص مومن نہیں ہے جس کا پڑوسی اس کے شر و فساد سے محفوظ نہ ہو) یا (لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ۔ جس نے اللہ کا نام نہیں لیا اس کا کوئی وضو نہیں) یا اسی طرح کی اور مثالیں۔

انکہ کفر کون ہیں؟

آیت میں کفر کے اندر امامت کا ذکر ہوا۔ اس لیے کہ امام وہ شخص ہوتا ہے جو خیر و شر میں لوگوں کا مقتدا ہوتا ہے اور لوگ اس کی پیروی کرتے ہیں۔ ارشاد باری ہے (وَجَعَلْنَا لَكُمْ اٰیٰتًا یَدْعُوْنَ اِلٰی النَّارِ) ہم نے انھیں مقتدا بنا یا جو لوگوں کو آگ کی طرف بلاتے تھے (یہ شر کی مثال تھی۔ خیر کی مثال یہ قول باری ہے (وَجَعَلْنَا لَكُمْ اٰیٰتًا یَهْدُوْنَ) یا صِدْقًا۔ ہم نے انھیں مقتدا بنا یا جو ہمارے حکم سے لوگوں کی رہنمائی کرتے تھے) اس طرح جو شخص خیر میں مقتدا اور امام ہوتا ہے وہ خود بھی ہدایت یافتہ ہوتا ہے اور دوسروں کو بھی ہدایت دیتا اور ان کی رہنمائی کرتا ہے لیکن جو شخص شر میں پیشوا ہوتا ہے وہ خود بھی گمراہ ہوتا ہے اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتا ہے۔ ایک قول کے مطابق اس آیت کا نزول ان یہودیوں کے بارے میں ہوا تھا جنہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بدعہدی کرتے ہوئے اپنے اس عہد و پیمان اور قسموں کو توڑ ڈالا تھا کہ وہ آپ کے خلاف مشرکین کی مدد نہیں کریں گے۔ انہوں نے منافقوں اور کافروں کے تعاون سے آپ کو مدینہ منورہ سے نکلوانے کی سازش بھی کی تھی۔ اللہ تعالیٰ نے یہ تباہی کرنا بدعہدی اور معاہدے کی خلاف ورزی کی ابتوا انہوں نے کی ہے۔ اللہ نے ایسے لوگوں سے جنگ کرنے کا حکم دیا۔ چنانچہ ارشاد

ہے (وَقَاتِلُوهُمْ لَعَلَّ يُؤْتِكُمُ اللَّهُ بِأَيِّدٍ كَثِيرَةٍ)۔ ان سے جنگ کرو اللہ تمہارے ہاتھوں سے انہیں سزا دلوائے گا) یہاں یہ کہنا بھی درست ہے کہ مذکورہ بالا تمام امور قول باری (وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ) پر مرتب مانے جا سکتے ہیں اور یہ بھی درست ہے کہ قول باری (الَّذِينَ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ) انہوں نے نقض عہد کیا تھا۔

راہِ حق میں آزمائش شرط لازم ہے

قول باری ہے (أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا أَنْ تَقُولُوا لَا يَنْصُرُنَا اللَّهُ وَلَا رَسُولٌ بِاللَّهِ عَمَلُوا الصَّالِحِينَ)۔ کیا تم لوگوں نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ یونہی چھوڑ دیے جاؤ گے حالانکہ ابھی اللہ نے یہ نود سچھا ہی نہیں کہ تم میں سے کون وہ لوگ ہیں جنہوں نے (اس راہ میں) جانفشانی کی اور اللہ اور رسول اور مومنین کے سوا کسی کو دلی دوست نہ بتایا) اس کے معنی یہ ہیں۔ کیا تم لوگوں نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ یونہی چھوڑ دیے جاؤ گے حالانکہ ابھی تم نے جہاد نہیں کیا؟ اس لیے کہ جب وہ جہاد کریں گے تو اللہ کو ان کی یہ بات معلوم ہوگی۔ علم کے اسم کا اطلاق کر کے اس سے فریقہ جہاد کی ادائیگی مراد کی گئی ہے۔ یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ کو ان کے اندر اس فریقہ کی ادائیگی کے وجود کا علم ہو جائے۔ قول باری (وَلَا يَنْصُرُنَا اللَّهُ وَلَا رَسُولٌ بِاللَّهِ عَمَلُوا الصَّالِحِينَ)۔ مومنین کی پیروی کے لزوم اور انہیں چھوڑ کر کسی اور کی طرف نہ جانے کے حکم کا مقتضی ہے جس طرح تمام مسلمانوں پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی لازم ہے اس سے اجماع کی حجت کی دلیل ملتی ہے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے۔ (وَمَنْ يَشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ)۔ مگر جو شخص رسول کی مخالفت پر کمر بستہ ہو اور سبیل ایمان کی روش کے سوا کسی اور روش پر چلے درآں حالیکہ اس پر راہِ راست واضح ہو چکی ہو تو اس کو ہم اسی طرف چلائیں گے جہاں وہ خود پھر گیا) دلچسپ مدخل یعنی جائے دخول کو کہتے ہیں۔ جب کوئی شخص داخل ہو تو کہا جاتا ہے ”ولج فلان“ (فلان شخص داخل ہوا) گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا ”یہ جائز نہیں کہ اس کے لیے مسلمانوں کے مدخل کے سوا اور کوئی جائے دخول ہو“ ایک قول ہے کہ ولج کے معنی دخیلہ اور بطانتہ کے ہیں یعنی ہر چیز کا اندرونی حصہ، بھید اور راز۔ یہ لفظ مدخلت، مخالفت اور بانسٹ کے ہم معنی ہے۔ اگر اس لفظ کے یہ معنی لیے جائیں تو پھر اس سے یہ دلالت حاصل ہوگی کہ مسلمانوں کو غیر مسلموں کے ساتھ گھل مل جانے، ان میں جاگھسنے اور دین کے معاملات میں ان سے مدد حاصل

کرنے کی مخالفت کر دی گئی ہے۔ بیس طرح یہ ارشاد باری ہے (لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَتَهُ مِنْ دُونِكُمْ) اپنے لوگوں کے سوا کسی اور کو اپنا راز دار نہ بناؤ)

مساجد اللہ پر تولیت صرف مسلمانوں کی ہو

قول باری ہے (مَا كَانَتْ لِلشِّرْكَائِينَ أَنْ يَعْبُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ - مشرکین کا یہ کام نہیں کہ وہ اللہ کی مسجدوں کے حجاب اور رخاؤ میں) عمارت المسجد کے دو معنی ہیں۔ اول مسجد کی زیارت اور اس میں موجودگی یعنی اسے آباد کرنا، دوم مسجد کی تعمیر اور اس کے شکستہ حصوں کی مرمت و تجدید۔ اس لیے کہ جب کوئی زیارت کرے تو کہا جاتا ہے۔ اعتمر فلان (فلان نے زیارت کی) اسی سے عمر کا لفظ ناسخ ہے اس میں بیت اللہ کی زیارت ہوتی ہے۔ جب کوئی شخص بخت مساجد میں آنا جاتا ہو اور وہاں وقت گزارتا ہو تو کہا جاتا ہے۔ "فلان من عمار المساجد" (فلان شخص مساجد کو آباد رکھنے والوں میں سے ہے) اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کی مجلس میں اکثر آئے جائے تو کہا جاتا ہے "فلان یحضر مجلس فلان" (فلان شخص فلان کی مجلس آباد رکھتا ہے) اس بنا پر آیت درج ذیل دو باتوں کی مقتضی ہے، کافروں کو مساجد میں داخل ہونے سے روک دیا جائے اور مساجد کی تعمیر، ان کی دیکھ بھال نیران کی تولیت کی انھیں اجازت نہ دی جائے اس لیے کہ آیت کے الفاظ ان دونوں باتوں پر مشتمل ہیں۔

دین میں رشتوں کی اہمیت

قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنَّ اسْتِخْفَاءَ الْأَعْرَابِ عَلَى الْإِيمَانِ - اے لوگو! جو ایمان لائے ہو، اپنے باپوں اور بھائیوں کو بھی اپنا رفیق نہ بناؤ اگر وہ ایمان پر کفر کو ترجیح دیں) آیت میں مسلمانوں کو کافروں سے دوستی کرنے، ان کی مدد کرنے، ان سے مدد حاصل کرنے اور اپنے معاملات ان کے حوالے کرنے سے روک دیا گیا ہے نیز ان سے بیزاری کا اظہار اور ان کی ترکِ نعظیم و مکرم واجب کر دی گئی ہے۔ اس معاملے میں باپ بھائی سب یکساں حیثیت رکھتے ہیں تاہم کافر باپ کے ساتھ حسن سلوک کرنے اور معروف طریقے سے وقت گزارنے کا حکم دیا گیا ہے چنانچہ ارشاد باری ہے (وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا) انسان کو اس کے والدین کے بارے میں وصیت کی ہے) تا قول باری (وَأَنْ تَشْرَكَ بِي مَا كَيْسَ لَكَ

بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطْعَمُهُمْ وَأَصَابِحُهُمْ فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا۔ اور اگر وہ تم پر یہ دیا تو ڈالیں کہ تم میرے ساتھ ایسی چیز کو شریک ٹھہراؤ جس کی تمہارے پاس کوئی دلیل نہیں تو تم ان کا کہا نہ مانو اور دنیا میں ان کے ساتھ اچھے طریقے سے وقت گزارتے رہو۔

آیت زیر بحث میں مسلمانوں کو یہ حکم اس لیے دیا گیا ہے کہ وہ منافقین سے بالکل الگ اور جدا نظر آئیں کیونکہ منافقین جب کافروں سے ملتے تو ان کے ساتھ دوستی گانٹھتے اور ان کی تعظیم و تکریم کا اظہار کرتے تیرا تھیں اپنی وفاق کا یقین دلاتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے زیر بحث آیت میں جس چیز کا حکم دیا ہے اسے مسلمانوں اور منافقوں کے درمیان علامت اور فرق کا پیمانہ قرار دیا ہے۔ اور ساتھ ہی یہ بتا دیا ہے کہ جو شخص ایسا نہیں کرے گا وہ خود اپنا نقصان کرے گا اور اپنے رب کی طرف سے سزا کا مستحق قرار پائے گا۔

حدود حرم میں مشرکین کا داخلہ ممنوع

قول باری ہے (لَا تَسْعَا الشِّرْكَوْنَ نَجْسٌ فَلَا يَكْرَهُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ كَعَدِ عَدَمِ هَذَا۔ مشرکین ناپاک ہیں لہذا اس سال کے بعد یہ مسجد حرام کے قریب نہ بھٹکنے پائیں) نجس کے اسم کا مشرکین پر اس لیے اطلاق ہوا ہے کہ جس شرک کا وہ اعتقاد رکھتے ہیں اس سے اس طرح اجتناب واجب ہے جس طرح نجاستوں اور گندگیوں سے اجتناب واجب ہے اسی بنا پر اسے نجس کہا گیا۔

نجاست ظاہری و باطنی

شریعت میں نجاست کی دو صورتیں ہیں۔ ایک اعیان کی نجاست یعنی ایسی نجاست جس کا تعلق ان چیزوں سے ہو جن کا مشاہدہ کیا جا سکتا یا محسوس کیا جا سکتا ہو۔ دوم گناہوں کی نجاست۔ اسی طرح جس اور چیز کو بھی ان ہی دو صورتوں پر محمول کیا جاتا ہے چنانچہ ارشاد باری ہے (الْحَسْرُ وَالْمَيْسُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ۔ بے شک شراب ہوا، آستائے اور پائے یہ سب کے سب گندے شیطان کی عمل ہیں) منافقین کے متعلق فرمایا (سَيُحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُرْهٍ إِذَا أَلْقَبْتَهُمْ لِيُحَدِّثُوا عَنْهُمْ فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ إِنَّهُمْ رَجْسٌ وَمَا يُحِيطُ بِشَيْءٍ مِّنْ شَيْءٍ)۔ تاہم تم ان سے صرف نظر کرو، تو بے شک تم ان سے صرف نظر ہی کر لو کیونکہ یہ ایک گندگی ہیں) اللہ تعالیٰ نے منافقین کو جس کہہ کر پکارا جس طرح مشرکین کو نجس کا نام دیا۔ قول باری (لَا تَسْعَا الشِّرْكَوْنَ نَجْسٌ) یہ بات معلوم ہوگئی کہ مشرکین کا مسجد میں داخلہ ممنوع ہے الا یہ کہ کوئی غدار

پیش آجائے اس لیے کہ مساجد کو نجاستوں سے پاک رکھنا ہم پر فرض ہے۔ قول باری (فَلَا يَفْتَرُوا
 الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ كَعَادِ هَٰؤُلَاءِ) کی تفسیر میں اہل علم کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام
 مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ مشرک مسجد حرام میں داخل نہیں ہوگا۔

مشرک مجبوری کے عالم میں داخل مسجد ہو سکتا ہے

امام مالک نے مزید فرمایا ہے کہ وہ مسجد حرام کے علاوہ دوسری مساجد میں بھی بلا ضرورت داخل
 نہیں ہو سکے گا۔ مثلاً کسی مشرک کو اپنے مقدمے کے سلسلے میں مسجد کے اندر جا کر حاکم کے سامنے پیش ہونے
 کی ضرورت لاحق ہو جائے تو ایسی صورت میں وہ مسجد میں داخل ہو سکتا ہے۔ امام شافعی کے نزدیک
 مشرک مسجد حرام کے سوا ہر مسجد میں داخل ہو سکتا ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ذمی کے لیے تمام مساجد
 میں داخل ہونا جائز ہے۔ آیت کے معنی کو دہیں سے ایک مفہوم پر محمول کیا جائے گا۔ یا تو اس نہی کا
 تعلق خاص طور پر ان مشرکین کے ساتھ ہے جنہیں مکہ نیز تمام مساجد میں داخل ہونے سے روک دیا گیا تھا
 اس کی وجہ یہ تھی کہ انہیں ذمی قرار نہیں دیا گیا تھا اور ان کے سامنے دو ہی راستے رکھے گئے تھے یا تو
 اسلام قبول کر لیں یا پھر تلوار کا سامنا کریں۔ ان میں عرب کے تمام مشرکین شامل تھے۔ یا اس سے مراد
 یہ ہے کہ انہیں حج کے لیے مکہ میں داخل ہونے سے روک دیا گیا۔

اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کو حج پر بھیج کر انہیں یوم النحر میں یہ اعلان کر دینے
 کا حکم دیا تھا۔ زہری نے اس کی روایتیں جمید بن عبد الرحمن سے کی ہیں اور انہوں نے حضرت ابوبکرؓ سے
 کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے
 ساتھ مکہ روانہ کیا تھا جنہوں نے یوم النحر میں منیٰ کے مقام پر یہ اعلان کر دیا تھا کہ اس سال کے بعد کوئی
 مشرک حج کے لیے نہ آئے۔

حضرت ابوبکرؓ نے سب کے سامنے علانیہ طور پر یہ بات کہہ دی تھی جس کے نتیجے میں آئندہ سال
 جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم حج کے لیے تشریف لے گئے تو کوئی مشرک مکہ میں موجود نہیں تھا۔ اللہ
 تعالیٰ نے اس آیت کو اس سال تارل فرمایا تھا جس سال حضرت ابوبکرؓ نے مکہ جا کر مشرکین کو علانیہ طور پر
 اس بات کی اطلاع دے دی تھی۔ حضرت علیؓ سے مروی حدیث میں ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم
 نے انہیں سورہ بقرہ پڑھ کر سنانے کے لیے مکہ روانہ کیا تھا تو یہ اعلان کرنے کا بھی حکم دیا تھا کہ آئندہ سال
 کوئی مشرک حج کے لیے نہ آئے۔ قول باری (فَلَا يَفْتَرُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ) سے جو مفہوم مراد ہے

اس پر درج بالا روایت دلالت کرتی ہے۔ اس پر آیت کا تسلسل بھی دلالت کرتا ہے۔ ارشاد ہے
 (وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَتَكُمْ فَسَوْفَ يُعِينِكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ تَشَاؤُمْ، اور اگر تمہیں تنگ دستی
 کا خوف ہے تو بعید نہیں کہ اللہ چاہے تو تمہیں اپنے فضل سے غنی کر دے) تنگ دستی کا خوف اس لیے
 تھا کہ مشرکین کو حج پر آنے سے روک دینے کی بنا پر اس موقع پر ہونے والے اجتماعات میں وہ شریک
 نہیں ہو سکتے تھے اور اس طرح ان اجتماعات میں ہونے والی تجارت وغیرہ سے حاصل ہونے والے فوائد
 منافع کا اقطاع ہو گیا تھا۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ آیت زیر بحث میں نہی کا تعلق حج کے ساتھ ہے۔ اس پر
 اہل اسلام کا یہ اتفاق بھی دلالت کرتا ہے کہ مشرکین کو حج کرنے، عرفات اور مزدلفہ میں وقوف کرنے
 اور دیگر افعال حج ادا کرنے کی ممانعت ہے۔ خواہ یہ افعال مسجد میں ادا نہ بھی کیے جاتے ہوں۔ اس
 کے برعکس ذبیوں کو ان مقامات میں جانے کی ممانعت نہیں ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی
 کہ آیت سے مراد حج ہے، حج کے سوا کسی اور مقصد کے لیے مسجد کے قریب جانا مراد نہیں ہے۔ اس لیے
 کہ اگر آیت کی مراد کو درج بالا معنوں پر محمول کیا جائے گا تو اس میں تمام مشرکین کے لیے ممنوع ہو گا اور اگر
 اسے دخول مسجد پر محمول کیا جائے گا تو یہ صرف دخول مسجد کے ساتھ خاص ہو جائے گا۔ قرب مسجد کا مفہوم
 اس میں شامل نہیں ہو گا جبکہ آیت میں قرب مسجد کی نہی ہے۔ اس لیے اس حکم کے ساتھ مسجد کی تخصیص
 درست نہیں ہو گی اور مسجد کے ارد گرد کی جگہ کو اس سے خارج رکھنا جائز نہیں ہو گا۔

حماد بن سلمہ نے حمید سے، انھوں نے حسن سے اور انھوں نے عثمان بن ابی العاص سے روایت کی
 ہے کہ جب قبیلہ ثقیف کا وفد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا تو آپ نے اس کے لیے مسجد نبوی
 میں شامیانہ لگانے کا حکم دیا۔ لوگوں نے عرض کیا کہ یہ نجس لوگ ہیں یہ مسجد میں کیسے قیام کر سکتے ہیں؟ آپ
 نے یہ سن کر فرمایا: "زمین لوگوں کی نجاستوں سے آلودہ نہیں ہوتی بلکہ لوگوں کی نجاستیں خود ان کی اپنی ذات
 میں رہتی ہیں۔" یونس نے زہری سے اور انھوں نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ ابو سعید بن
 کفیر کی حالت میں مسجد نبوی میں آئے تھے۔ تاہم مسجد حرام میں اس کی اجازت نہیں تھی اس لیے کہ قول باری
 ہے (وَلَا يَجْرُؤُا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ) ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ثقیف کا وفد فتح مکہ کے بعد حضور صلی اللہ
 علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا تھا اور آیت کا نزول اس سال ہوا تھا جس سال حضرت ابو بکر حج
 پر گئے تھے۔ یہ ۹ھ کا واقعہ ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وفد کو مسجد میں ٹھہرایا تھا اور یہ فرمادیا
 تھا کہ ان کا نجس ہونا دخول مسجد سے مانع نہیں ہے۔ اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ کفر کی نجاست

کافر کو مسجد میں داخل ہونے سے نہیں روکتی۔ ابوسفیان معابدہ کی تجدید کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے تھے۔ یہ واقعہ فتح مکہ سے پہلے کا ہے، اس وقت ابوسفیان مشرک تھے۔ آیت کا نزول اگرچہ اس واقعہ کے بعد ہوا تھا تاہم یہ مسجد حرام کے قرب کی نبی کی متقاضی ہے۔ دوسری تمام مساجد میں کافروں کے داخلے کی ممانعت کی متقاضی نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ کافر کے لیے حدودِ حرم میں داخل ہونے کی اجازت نہیں ہے الا یہ کہ وہ غلام یا بچی ہو اس لیے کہ قول باری ہے (فَلَا يَجْرُؤُا الْمَسْجِدَ الْمَنَکَرُ) نیز زید بن شیح نے حضرت علی سے روایت کی ہے کہ آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے بموجب یہ اعلان کر دیا تھا کہ اب کوئی مشرک حدودِ حرم میں داخل نہ ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر روایت کے الفاظ یہی ہیں تو اس سے یہ مراد ہے کہ کوئی مشرک حج کے لیے حدودِ حرم میں نہ آئے۔ حضرت علیؑ سے دوسری روایات کے مطابق یہ منقول ہے کہ آپ نے یہ اعلان کیا تھا کہ اس سال کے بعد کوئی مشرک حج کرنے کے لیے نہ آئے۔ حضرت ابوہریرہ کی روایت میں بھی یہ اعلان ان ہی لفظوں میں ہوا تھا۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ مترض نے جس روایت کا حوالہ دیا ہے اس سے حج کے لیے حرم میں داخل ہونا مراد ہے۔ خرباب نے اشعث سے انھوں نے حسن سے اور انھوں نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ اس سال حج کے بعد مشرکین مسجد حرام کے پاس پھٹکنے نہ پائیں الا یہ کہ کوئی غلام یا لونڈی ہو جو کسی ضرورت کی بنا پر یہاں داخل ہوئی ہو، آپ نے غلام یا لونڈی کا کسی ضرورت کی بنا پر داخلہ مباح کر دیا تھا، حج کے لیے داخلہ مباح نہیں کیا تھا۔ یہ امر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ایک ذمی جو آزاد ہو وہ یہاں کسی ضرورت کی بنا پر داخل ہو سکتا ہے اس لیے کہ کسی نے غلام اور آزاد کے درمیان فرق نہیں کیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غلام اور لونڈی کا خصوصیت سے ذکر کیا تو اس کی وجہ — واللہ اعلم — یہ ہے کہ ان دونوں کا اکثر احوال میں حج کے لیے یہاں داخلہ نہیں ہوتا۔

ہمیں عبد اللہ بن محمد بن اسحاق المروری نے روایت بیان کی ہے، انھیں حسن بن ابی الربیع الحیرجانی نے انھیں عبد الرزاق نے، انھیں ابن جریر نے، اور انھیں ابوالزیر نے کہ انھوں نے حضرت جابر بن عبد اللہ کو قول باری (فَلَا يَجْرُؤُا الْمَسْجِدَ الْمَنَکَرُ) کی تفسیر میں یہ فرماتے ہوئے سنا کہ "الا یہ کہ کوئی غلام ہو یا اہل ذمہ میں سے کوئی ہو" لوالزیر نے اس روایت کو حضرت جابر پر لے جا کر موقوف کر دیا ہے۔

یہ دونوں روایتیں درست ہیں، حضرت جابرؓ اس روایت کو کبھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً

بیان کرتے تھے اور کبھی خود اس کا فتویٰ دیتے تھے۔ ابن جریر نے عطاء سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ
 کوئی مشرک مسجد میں داخل نہ ہو۔ عطاء نے اس کے ساتھ یہ آیت تلاوت کی تھی (فَلَا يَقْرَأُوا الْمَسْجِدَ
 الْحَرَامَ كَعَادِمْ هَذَا)

مسجد حرام سے مراد حرم ہے

عطاء کا قول ہے کہ مسجد حرام میں سارا حرم داخل ہے۔ ابن جریر کہتے ہیں کہ عمرو بن دینار نے بھی مجھے
 یہی بتایا تھا۔ ابوبکر حصص کہتے ہیں کہ پورے حرم کو مسجد حرام کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے اس لیے کہ حرم کی
 حرمت مسجد حرام کی حرمت کی بنا پر ہے۔ اللہ کا ارشاد ہے (وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ
 لِلنَّاسِ سَوَاءً عَنِ الْعَاكِفِ فِيهِ وَالْبَادِ۔ اور مسجد حرام سے جس کو ہم نے مقرر کیا ہے لوگوں کے واسطے
 کہ اس میں رہنے والا اور باہر سے آنے والا سب برابر ہیں) اس آیت میں مسجد حرام سے پورا حرم مراد ہے۔
 اسی طرح یہ قول باری ہے (ثُمَّ مَحَلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ۔ پھر اس کے ذبح کے موقع بیت عتیق کے قریب
 ہے) یہاں بھی سارا حرم مراد ہے۔ اس لیے کہ حرم کے حصے میں بھی قربانی کے اونٹ ذبح کیے جائیں گے
 قربانی درست ہو جائے گی۔ اس بنا پر قول باری (فَلَا يَقْرَأُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ) سے حج کے لیے سارا
 حرم مراد لینا درست ہے اس لیے کہ اکثر تماسک کا تعلق حرم کے ساتھ ہے۔ اس بنا پر سارا حرم مسجد کے
 حکم میں ہے اور اسی لیے مسجد کے لفظ سے پورا حرم اور حرم کے لفظ سے حج تعبیر ہے۔ اس جگہ مسجد سے
 مراد حرم ہے اس پر قول باری (إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا
 لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ) دلالت کرتا ہے۔ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ یہ معاہدہ حدیبیہ کے مقام پر
 ہوا تھا جو حرم کے کنارے پر واقع ہے۔

حضرت مسور بن مخزوم اور مروان بن الحکم کے بیان کے مطابق حدیبیہ کا بعض حصہ حرم کے اندر سے
 اور بعض حصہ حل یعنی حرم سے باہر ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس پر عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ کا اطلاق کیا
 جس کے معنی عِنْدَ الْحَرَمِ یعنی حرم کے پاس کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے مشرکین پر تحبس کے اسم کا اطلاق
 کیا ہے جو امر کا متقاضی ہے کہ مشرکین سے اجتناب کیا جائے اور ان سے گھل مل جانے سے پرہیز کیا
 جائے اس لیے کہ ہمیں نجس چیزوں سے دور رہنے کا حکم دیا گیا ہے۔ قول باری (لَعَدَا مِهْمًا هَذَا)
 سے قتادہ کے قول کے مطابق وہ سال مراد ہے جس میں حضرت ابوبکرؓ حج کے لیے گئے تھے اور تمام
 لوگوں کو سورہ برأت پڑھ کر سنائی تھی یہ ہجرت کا نوواں سال تھا۔ اس کے بعد اٹھارہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم

نے فریضہ حج ادا فرمایا تھا جو حجۃ الوداع کے نام سے مشہور ہے۔ قول باری ہے (وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَتَكُمْ
فَسَوْفَ يُعِينِكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ شَاءَ) اور اگر تمہیں تنگ دستی کا خوف ہے تو یقیناً نہیں
کہ اللہ چاہے تو تمہیں اپنے فضل سے غنی کر دے) عیالہ فقر و تنگ دستی کو کہتے ہیں۔ جب کوئی
آدمی تنگ دست ہو جائے تو کہا جاتا ہے: "عال فلان یعیل" (فلان تنگ دست ہو گیا یا
ہو جائے گا)

شاعر کہتا ہے:

مَا يَدْرِ الْفَقِيرُ مَتَى غَنَاهُ وَمَا يَدْرِ الْغَنِيُّ مَتَى يَعِيلُ
(فقیر کو کیا معلوم کہ وہ کب مال دار ہو جائے گا اور مال دار کو کیا پتہ کہ وہ کب فقیر
بن جائے گا)

مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ انھیں یہ خوف تھا کہ مشرکین کو حج پر آنے کی ممانعت سے تجارتی
سرگرمیاں ٹھپ ہو کر رہ جائیں گی۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں بتا دیا کہ وہ اپنے فضل سے انھیں غنی کر دے گا۔
ایک قول کے مطابق اس سے وہ جزیرہ مراد ہے جو مشرکین سے لیا جاتا ہے۔ ایک اور قول ہے کہ اللہ تعالیٰ
نے یہ بتایا ہے کہ یہ تجارتی سرگرمیاں مسلمانوں کی آمد کی بنا پر جاری رہیں گی اس لیے کہ اس کے علم میں یہ
بات تھی کہ پورا عالم عرب اور عجم کے علاقے عنقریب دائرۃ اسلام میں داخل ہو جائیں گے اور پھر حج
کے ارادے سے آنے والے مسلمانوں کے ساتھ تجارت کر کے یہاں کے لوگوں کو وہ منافع اور فوائد
حاصل ہو جائیں گے جن کے مشرکین کی آمد کا سلسلہ منقطع ہونے کی وجہ سے ہاتھ سے نکل جانے کا ابھی
خوف پیدا ہو گیا تھا۔

کعبۃ اللہ مکان محترم ہے

یہ قول باری اس قول باری کی نظیر ہے (جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا
لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَاتَّهَدَىٰ وَكَانَ قَلْبًا لِّدَارِ الْاَلَمِ الْاُولَىٰ) اللہ تعالیٰ نے مکان محترم کعبہ کو لوگوں کے
یہ (اجتماعی زندگی کے) قیام کا ذریعہ بنایا اور ماہ حرام اور قربانی کے جانوروں اور قتلادوں کو بھی
اللہ تعالیٰ نے یہ بیان فرمادیا کہ بیت اللہ کے حج، قربانی کے جانوروں اور قتلادوں میں لوگوں کے دنیاوی
اور دینی منافع و فوائد اور مصالح رکھ دیے گئے ہیں۔ نیز اپنے ارشاد (وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَتَكُمْ فَسَوْفَ
يُعِينِكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ شَاءَ) اس بات کی اطلاع دے دی کہ مسلمانوں کی حج کے لیے آمد

سے یہاں کے لوگوں کو بہت سے فوائد و منافع اور دوتمندی حاصل ہوگی اگرچہ آیت کے نزول کے وقت مسلمانوں کی تعداد تھوڑی تھی۔

اللہ تعالیٰ نے دوتمندی کو اپنی مشیت کے ساتھ معلق کر دیا تو اس کے دو وجوہ بیان کیے گئے ہیں ان میں سے ہر ایک آیت میں مراد ہو سکتی ہے۔ ایک تو یہ کہ ان میں سے چوتک بہت سے لوگ وفات پا جانے والے تھے اور وہ اس موعود مالداروں کو حاصل نہیں کر سکتے تھے اس لیے اسے اپنی مشیت کے ساتھ معلق کر دیا۔ دوسری وجہ یہ ہے اس تعبیر سے لوگ اپنے دینی اور دنیوی امور کی اصلاح کے لیے صرف اللہ کی ذات سے اپنی امیدیں وابستہ کر لیتے جس طرح یہ قول باری ہے (لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْأَحْدَاثَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ الْمُتَيِّنِينَ۔ اگر اللہ چاہے تو تم ضرور مسجد حرام میں امن و اطمینان کے ساتھ داخل ہو گے)

اہل کتاب سے جزیہ وصول کرنے کا بیان

قول باری ہے (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ)۔ جنگ کرو اہل کتاب سے ان لوگوں کے خلاف جو اللہ اور روزِ آخرت پر ایمان نہیں لاتے اور جو کچھ اللہ اور اس کے رسول نے حرام قرار دیا ہے اسے حرام نہیں کرتے اور دینِ حق کو اپنا دین نہیں بناتے (ان سے لڑو) یہاں تک کہ وہ اپنے ہاتھ سے جزیہ دیں اور ماتحت بن کر رہیں)

اہل کتاب آخرت پر ایمان نہیں رکھتے؟

اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا کہ اہل کتاب اللہ پر ایمان نہیں رکھتے اور نہ ہی روزِ آخرت پر حالانکہ وہ خسرو نشتر پر ایمان کا اظہار کرتے تھے، اس بیان میں کئی وجوہ کا احتمال ہے۔ ایک تو یہ کہ اس سے مراد یہ مفہوم ہے کہ روزِ آخرت پر اللہ کے جاری ہونے والے اس حکم پر ایمان نہیں رکھتے تھے کہ اہل کتاب ہمیشہ جہنم میں رہیں گے اور اہل ایمان ہمیشہ جنت میں رہیں گے۔ چونکہ وہ اس حکم پر ایمان نہیں رکھتے تھے اس لیے ان کے متعلق یہ کہا گیا کہ وہ روزِ آخرت پر ایمان نہیں رکھتے اور مراد اس سے یہ کہ وہ روزِ آخرت کے اس حکم اور اللہ کے اس فیصلے پر ایمان نہیں رکھتے جس طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ اہل کتاب نبی پر ایمان نہیں رکھتے ہماری اس سے مراد یہ ہوتی ہے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر ایمان نہیں رکھتے۔ ایک قول کے مطابق ان پر بطریق مذمت اس فقرے کا اطلاق کیا گیا ہے اس لیے کہ بڑے بڑے بزرگم کے ارتکاب کی بنا پر ان کی حیثیت اسی شخص جیسی ہوگئی تھی جو آخرت کو تسلیم ہی نہیں کرتا جس طرح صحیح عقائد کا انکار کرنے کی بنا پر اللہ کی عبادت کے سلسلے میں ان کی حیثیت مشرکین جیسی ہوگئی تھی۔

ایک یہ قول بھی ہے کہ اہل کتاب حشر و نشر کا اگر چہ اقرار کرتے تھے لیکن اس بارے میں انہیں کچھ پتہ نہیں تھا اس لیے ان کا یہ اقرار ایمان کے درجے تک نہیں پہنچ سکا۔ اہل کتاب کی اکثریت کا یہی حال تھا۔ قول باری ہے (وَأُولَٰئِكَ يُؤْتُونَ دِينَ الْحَقِّ) دین حق دین اسلام ہے۔

لفظ دین کی تشریح

ارشاد باری ہے (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) اللہ کے نزدیک دین حق دین اسلام ہے) اللہ کے حکم اور اس کے رسولوں کی لائی ہوئی شریعتوں کو تسلیم کر لینے، ان کے سامنے جھک جانے اور ان پر عمل پیرا ہونے کا نام دین ہے، لغت کے لحاظ سے دین کے کئی معانی ہیں مثلاً طاعت، قہر و غلبہ اور جزا وغیرہ۔ اعشى کا شعر ہے۔

هـ هـ ودان الرباب اذ كرهوا المدين
درا کا بغذوة وصيال

جب قبیلہ رباب نے اس کی فرماں برداری کو ناپسند کیا تو وہ مسلسل جنگوں اور حملوں کے ذریعے ان پر غالب آ گیا۔

یعنی جب قبیلہ رباب نے اس کی اطاعت کو ناپسند کرتے ہوئے اس کے سامنے تسلیم ختم کر دینے سے انکار کر دیا تو اس نے ان پر غلبہ حاصل کر لیا۔ قول باری ہے (مَا لِكِ يَوْمِ الدِّينِ) وہ جزا کے دن کا مالک ہے) ایک قول کے مطابق اس سے روز جزا مراد ہے۔ اسی سے نماز اور ہے (جیسا کرو گے ویسا بھرو گے) یہود و نصاریٰ کا دین، دین حق نہیں تھا اس لیے کہ انہوں نے ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو تسلیم نہ کر کے اللہ کا حکم ماننے سے انکار کر دیا تھا اور اس کی اطاعت سے برگشتہ ہو گئے تھے۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ لوگ تورات اور انجیل کے دین کو تسلیم کرتے، اس کا اقرار اور اس کی فرمانبرداری کرتے تھے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تورات اور انجیل میں ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر نہ اور آپ پر ایمان لانے اور آپ کی شریعت کی پیروی کا حکم موجود ہے لیکن یہ لوگ اس حکم پر عمل پیرا نہیں ہوتے تھے۔ انہوں نے اس حکم کو پس پشت ڈال دیا تھا اس لیے یہ لوگ دین حق کی پیروی نہ کرنے والے قرار پائے نیز تورات اور انجیل کی شریعت منسوخ ہو چکی ہے، اور اب اس پر عمل پیرا ہونا مسلم گمراہی ہے اس لیے اس شریعت کو دین حق نہیں کہا جاسکتا۔ نیز انہوں نے اپنی خواہشات اور مفادات کے تحت ان کتب سماویہ کے معانی تبدیل کر دیے تھے، ان میں تحریف کے بھی ترکیب

ہوئے تھے اور ان کے احکام و آیات پر عمل پیرا ہونے کی بجائے انہیں اپنی من پسند تشریحات و تاویلات کا جامہ پہنا دیا تھا اس لیے وہ دین حق کے پیروکار نہیں کہلا سکتے۔

اہل کتاب کی اقسام

قول باری ہے (مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ) کافروں میں سے اہل کتاب یہود و نصاریٰ تھے اس لیے کہ قول باری ہے (وَإِن تَقُولُوا إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلٰى طَائِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا - اَبْتَمَ یہ نہیں کہہ سکتے کہ کتاب تو ہم سے پہلے کے دو گروہوں کو دی گئی تھی) اگر مجوس یا دوسرے مشرکین اہل کتاب ہوتے تو پھر اہل کتاب تین گروہ ہوتے جب کہ آیت کا اقتضایہ ہے کہ اہل کتاب دو گروہ ہیں ہم نے اس پر گزشتہ اوراق میں سیر حاصل بحث کی ہے۔ صابئین کے متعلق گفتگو بھی گزر چکی ہے۔ اس پر بھی روشنی ڈالی جا چکی ہے کہ یہ اہل کتاب ہیں یا نہیں؟ تاہم ان کے دو طرے فرقے ہیں۔ ایک فرقہ تو وہ ہے جو کسک اور بطارح کے نواحی علاقوں میں آباد ہے۔ اور ہمدانی اطلاع کے مطابق یہ بھی نصاریٰ کی ایک قسم ہیں۔ اگرچہ یہ لوگ نصرانیت کے بہت سے اصولوں اور شرعی احکامات کے مخالف ہیں۔ اس لیے کہ عیسائیوں کے بہت سے فرقے ہیں جن میں چند یہ ہیں۔ مرقونہ، اریوسیہ، مارونہ وغیرہ۔ عیسائیوں کے تین فرقے یعنی نسطوریہ، ملکیہ اور یعقوبیہ تو صابئین کے اس فرقے سے اپنی برأت کا اظہار کرتے اور ان کے طور طریقوں کو حرام سمجھتے ہیں۔ صابئین کا یہ فرقہ اپنے آپ کو حضرت یحییٰ بن زکریا اور حضرت شہید علیہم السلام کی طرف منسوب کرتا ہے۔ انھوں نے کچھ کتابیں گھڑ رکھی ہیں جنہیں یہ آسمانی کتابوں کا رد دیتے ہیں اور دعویٰ کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ کتابیں حضرت شہید بن آدم اور حضرت یحییٰ بن زکریا علیہم السلام پر نازل کی تھیں۔ عیسائی اس فرقے کو یوحنا سیہ کا نام دیتے ہیں۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس فرقے کے متعلق رائے تھی کہ یہ اہل کتاب ہیں۔ ان کا ذبیحہ حلال اور ان کی عورتوں سے نکاح کو جائز سمجھتے تھے۔ صابئین کا دوسرا فرقہ حمرانیہ ہے۔ اس فرقہ کے لوگ حمران کے نواحی علاقوں میں آباد ہیں۔ یہ لوگ بت پرست ہیں، یہ اپنی نسبت نہ کسی نبی کی طرف کرتے ہیں اور نہ ہی کسی آسمانی کتاب کے دعویٰ دار ہیں۔ اس لیے یہ لوگ اہل کتاب نہیں کہلاتے۔ ان کا ذبیحہ نہ کھانے اور ان کی عورتوں سے نکاح نہ کرنے کے متعلق کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ کا یہ مسلک کہ صابئین اہل کتاب ہیں اس پر مجہول ہے کہ آپ کی مراد اس سے صابئین کا پہلا فرقہ ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کا مسلک یہ ہے کہ صابئین اہل کتاب نہیں ہیں۔ انھوں نے اس حکم میں ان کے دونوں فرقوں

کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ اس مسئلے میں حضرات تابعین سے بھی اختلاف رائے منقول ہے۔
 بیستم کہتے ہیں کہ انہیں مطرف نے خبر دی ہے کہ ہم حکم بن عبیدہ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے، ایک شخص نے
 حسن بصری سے صاحبین کے بارے میں ان کا قول حکم کے سامنے نقل کیا کہ ان لوگوں کی حیثیت مجوسیوں
 کی طرح ہے، حسن بصری فرمایا کرتے تھے۔ ”کیا یہ بات نہیں ہے کہ میں نے تم لوگوں کو ان کی حیثیت کے بارے
 میں بتا دیا ہے۔“

عباد بن العوام نے حجاج سے، انہوں نے قاسم بن ابی ترہ اور انہوں نے مجاہد سے نقل کیا ہے کہ
 صاحبین یہود و نصاریٰ کے بین بین مشرکین کا ایک فرقہ ہے۔ اس کے پاس کوئی آسمانی کتاب نہیں ہے۔
 اوناعی اور مالک بن انس کا بھی یہی قول ہے۔ یزید بن ہارون نے حبیب بن ابی حبیب سے، انہوں نے
 عمرو بن ہرم سے اور انہوں نے جابر بن زید سے صاحبین کے متعلق سوال کیا کہ آیا یہ اہل کتاب ہیں، ان کا طعام
 اور ان کی عورتیں مسلمانوں کے لیے حلال ہیں؟ تو انہوں نے اس کا جواب اثبات میں دیا۔ رہ گئے مجوس
 تو وہ آیت کی دلالت کی بنا پر اہل کتاب نہیں ہیں۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کے متعلق آپ کا یہ
 ارشاد منقول ہے کہ ”ان کے ساتھ وہی طرز عمل اختیار کرو جو اہل کتاب کے ساتھ اختیار کرتے ہو“ اس
 ارشاد میں یہ دلالت موجود ہے کہ مجوس اہل کتاب نہیں ہیں۔

جزیرہ کن سے لیا جائے اور کن سے نہ لیا جائے

اہل علم کا اس امر پر اتفاق ہے کہ یہود و نصاریٰ سے جزیرہ کن لے کر انہیں ان کے مذاہب پر برقرار
 رہنے دینا جائز ہے۔ لیکن ان کے مابین اس امر میں اختلاف رائے ہے کہ کافروں میں سے کن لوگوں
 سے جزیرہ وصول کیا جائے گا۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ مشرکین عرب سے جزیرہ نہیں لیا جائے گا۔ ان کے
 سامنے تو وہی راستے رکھے جائیں گے یا تو وہ اسلام قبول کر لیں یا پھر تلوار کا سامنا کریں۔ البتہ عرب کے اہل کتاب
 اور عجم کے تمام کافروں سے جزیرہ قبول کیا جائے گا۔ ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ مشرکین عرب
 کے سوا تمام لوگوں سے جزیرہ قبول کیا جائے گا۔ امام مالک کا یہ بھی قول ہے کہ اگر زنجی یعنی حبشی گرفتار ہو کر
 آئیں تو انہیں اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا۔ ان کی طرح دوسری قوموں کے لیے بھی یہی حکم ہے۔ مجاہد سے
 مروی ہے کہ اہل کتاب سے جزیرہ کے بارے میں جنگ کی جائے اور بت پرستوں سے نماز کے سلسلے میں
 قتال کیا جائے گا، شاید مجاہد کی اس سے مراد عرب کے بت پرست ہیں۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ عربوں
 کو قیدی نہیں بنایا جائے گا۔ قبیلہ ہوازن کو قیدی بنایا گیا تھا لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں چھوڑ

دیا تھا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ جز یہ صرف اہل کتاب سے قبول کیا جائے گا خواہ وہ عرب ہوں یا اہل عجم۔

قتل مشرک کی زد میں کون آئیں گے؟

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ) تمام مشرکین کو قتل کر دینے کا مقتضی ہے۔ کچھ حضرات کا یہ قول ہے کہ اس کا عموم صرف بت پرستوں تک محدود ہے۔ اہل کتاب اور مجوس اس میں شامل نہیں ہیں اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے لفظی طور پر مشرکین، اہل کتاب اور مجوس کے درمیان فرق رکھا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَالَّذِيْنَ هَادُوْا وَالنَّصٰرَى وَالصَّابِئِيْنَ وَالنَّصٰرَى الْمَجُوسَ وَالَّذِيْنَ اٰشْرَكُوْا بِشِكِّهِمْ لَوْ كَانُوْا يَمِيْنًا لَّآءِيْ، اور وہ لوگ جنہوں نے یہودیت اختیار کی، اور نصاریٰ اور مجوس (اور مشرکین) اللہ تعالیٰ نے مشرکین کو ان اصناف پر عطف کیا جو اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس لفظ کا اطلاق بت پرستوں کے ساتھ مخصوص ہے اگرچہ نصاریٰ اور صابئین بھی مشرکین میں سے ہیں اس لیے کہ نصاریٰ نے اللہ کی عبادت کے ساتھ مسیح علیہ السلام کی پرستش کو بھی شامل کر لیا۔ مجوس اس لحاظ سے مشرک ہیں کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کا ایک مد مقابل ٹھہرایا ہے اور اس کے ساتھ ایک دوسرے پر غالب آنے کی کشمکش ہمیشہ جاری رہتی ہے۔ صابئین کے دو فرقے ہیں ایک فرقہ تو بت پرست ہے دوسرا فرقہ اگرچہ بت پرست نہیں ہے لیکن کٹی اور دبوہ کی بت پرست مشرک ضرور ہے۔

تاہم لفظ مشرک کا اطلاق صرف بت پرستوں کو شامل ہوتا ہے۔ اس بنا پر قول باری (فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) صرف بت پرستوں کے قتل کو واجب کرتا ہے۔ دوسرے لوگ اس حکم میں داخل نہیں ہیں۔ دوسرے حضرات کا یہ خیال ہے کہ جب نصاریٰ، مجوس اور صابئین کے عقائد میں شرک موجود ہے تو آیت میں وارد مشرکین کا لفظ ان سب کو شامل ہوگا۔ اگر اہل کتاب کی تخصیص کے سلسلے میں آیت کا ورود نہ ہوتا تو مشرکین کے حکم سے ان کی تخصیص نہ ہوتی، اس لیے اہل کتاب کے سوا اس قسم کے جتنے فرقے ہیں ان سب کو آیت زیر بحث کے حکم پر محمول کیا جائے گا خواہ وہ عرب ہوں یا اہل عجم۔

مجوسیوں سے جزیہ لے کر انہیں اپنے عقائد پر برقرار رہنے کی اجازت کے بارے میں اہل علم کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں بہت سی روایات منقول ہیں۔ سفیان بن عیینہ نے عمرو سے روایت کی ہے کہ انہوں نے مجالد کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضرت عمرؓ مجوسیوں سے جزیہ نہیں لیتے تھے یہاں تک کہ حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے ان کے سامنے یہ گواہی دی کہ

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجر کے مجوسیوں سے جزیہ وصول کیا تھا۔ امام مالک نے جعفر بن محمد سے اور انھوں نے اپنے والد سے یہ بیان کیا ہے کہ حضرت عمر نے ایک دفعہ مجوسیوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ مجھے پتہ نہیں چلتا کہ میں ان کے بارے میں کیا رویہ اختیار کروں، یہ سن کر حضرت عبدالرحمن بن عوف نے کہا میں گواہ دیتا ہوں کہ ان کے متعلق میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ (سنو ابھم سنۃ اہل الکتاب ان کے متعلق وہی طرز عمل اختیار کرو جو تم نے اہل کتاب کے بارے میں اختیار کیا ہے) یحییٰ بن آدم نے المسعودی سے، انھوں نے قتادہ سے اور انھوں نے ابو مجلز سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجوسیوں کے سردار منذر کو تحریر فرمایا تھا کہ جو شخص ہمارے قبیلہ کی طرف رخ کرے گا، ہماری طرح نماز پڑھے گا اور ہمارا ذبیحہ کھائے گا وہ مسلمان ہوگا اور اللہ اور اس کے رسول کی ذمہ داری میں ہوگا۔ مجوسیوں میں جو شخص اس بات کو قبول کرے گا اسے امان مل جائے گی اور جو انکار کر دے گا اس پر جزیہ عائد ہوگا۔ قیس بن مسلم نے حسن بن محمد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بحرین کے مجوسیوں کو خط کے ذریعے اسلام کی دعوت دی تھی، پھر ان میں سے جو لوگ مسلمان ہو گئے تھے ان کا اسلام قبول کر لیا گیا تھا اور جنھوں نے انکار کیا تھا ان پر جزیہ عائد کر دیا گیا تھا، ان کا ذبیحہ نہیں کھایا جاتا تھا اور ان کی کسی عورت سے نکاح نہیں کیا جاتا تھا۔

طحاوی نے بکار بن قتیبہ سے روایت کی ہے انھیں عبدالرحمن بن عمران نے، انھیں عوف نے، وہ کہتے ہیں کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے عدی بن اوطاة کو لکھا کہ حسن بصری سے جا کر پوچھیں کہ ہم سے پہلے جو خلفاء گزرے ہیں انھوں نے مجوسیوں کو ایسی عورتیں بیک وقت نکاح میں رکھنے سے کیوں نہیں روکا جنھیں ان کے سوا کوئی اور قوم بیک وقت نکاح میں نہیں رکھتی۔ عدی نے جا کر حسن بصری سے یہ بات پوچھی تو انھوں نے جواب دیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بحرین کے مجوسیوں سے جزیہ قبول کر لیا تھا اور انھیں ججوسیت پر برقرار رہنے دیا تھا۔ اس زمانے میں بحرین پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مقرر کردہ حاکم حضرت علی بن حضرت تھے۔

آپ کے بعد حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ نے بھی اپنے اپنے دور میں یہی طریقہ اپناتے رکھا۔ معمر نے زہری سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بت پرستوں سے جزیہ پر مصالحت کر لی تھی لیکن عرب کے بت پرست اس حکم میں شامل نہیں تھے۔ زہری نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجر کے مجوسیوں سے جزیہ وصول کیا تھا۔ حضرت عمرؓ نے عراق کے دیہی علاقوں میں رہنے والے مجوسیوں سے اور حضرت عثمانؓ نے بربر قبیلے سے متعلق رکھنے والوں سے یہ جزیہ

وصول کیا تھا۔ بدر شامی افریقہ میں آباد تھے۔

ان روایات میں یہ بات بیان کی گئی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجوسیوں سے جزیرہ وصول کیا تھا۔ ان میں سے بعض روایات کے اندر ہے کہ آپ نے مشرکین عرب کے سوا دوسرے بت پرستوں سے بھی جزیرہ وصول کیا تھا۔ مجوسیوں سے جزیرہ وصول کرنے کے متعلق اہل علم کے درمیان ہمیں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔ عراق کے دیہی علاقوں میں آباد مجوسیوں سے حضرت عمرؓ نے جزیرہ وصول کیا تھا۔ پوری امت نے یہ روایت نقل کی ہے۔ کچھ لوگ اس کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے اس بنا پر جزیرہ لیا تھا کہ وہ اہل کتاب کے، اس سلسلے میں وہ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جسے سفیان بن عیینہ نے ابو سعید سے انھوں نے نصر بن عثم سے اولاً انھوں نے حضرت علیؓ سے نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ سب نے مجوسیوں سے جزیرہ وصول کیا تھا۔ حضرت علیؓ نے یہ فرمایا تھا مجھے ان مجوسیوں کے متعلق سب سے بڑھ کر معلومیات ہیں۔ ان کے پاس آسمانی کتاب تھی جسے یہ پڑھا کرتے تھے اور ان کے پاس علم تھا جسے یہ سیکھتے سکھاتے تھے۔ پھر ان کے سینوں سے یہ علم چھین لیا گیا۔

مجوس اہل کتاب نہیں ہیں

ہم نے گزشتہ ادراق میں کتاب و سنت سے یہ ثابت کر دیا ہے کہ مجوس اہل کتاب نہیں ہیں۔ اگر حضرت علیؓ سے منقول درج بالا روایت درست ہے کہ یہ اہل کتاب تھے تو اس سے یہ مراد لی جائے گی کہ ان کے اسلاف اہل کتاب تھے اس لیے کہ مذکورہ روایت میں حضرت علیؓ نے یہ بتایا ہے کہ یہ کتاب ان کے سینوں سے نکال لی گئی تھی۔ اس لیے اب کتاب اللہ یعنی قرآن مجید میں انھیں اہل کتاب نہیں کہا گیا۔ اس پر حسن بن محمد کی وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جس میں کہا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بحرین کے مجوسیوں کے متعلق یہ فرمایا تھا کہ ان میں سے جو لوگ اسلام قبول نہیں کریں گے ان پر جزیرہ عائد کر دیا جائے گا، ان کا ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا اور ان کی کسی عورت سے نکاح نہیں کیا جائے گا۔ اگر یہ لوگ اہل کتاب ہوتے تو ان کا ذبیحہ بھی حلال ہوتا اور ان کی عورتوں کے ساتھ نکاح بھی جائز ہوتا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کے سلسلے میں ان دونوں باتوں کی اباحت کر دی ہے جب مجوسیوں سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جزیرہ لینا ثابت ہو گیا جب کہ وہ اہل کتاب نہیں تھے تو پھر دوسرے تمام کافروں سے جزیرہ لینے کا جواز بھی پیدا ہو جائے گا تو وہ اہل کتاب ہوں یا غیر اہل کتاب۔

البتہ عرب کے بت پرست اس حکم سے منتشتی رہیں گے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان

سے اسلام یا تلوار کے سوا کوئی تیسری چیز قبول نہیں کی تھی۔ نیز قول باری ہے (فَاَقْتُلُوا الَّذِينَ كَفَرُوا حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ) یہ عرب کے بُت پرستوں کے بارے میں ہے۔ مشرکین عرب کے سوا دوسرے تمام مشرکین سے جزیہ وصول کرنے کے حوالہ پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جو علقمہ بن مرثد نے ابو بربیع سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب کوئی سر یہ یعنی فوجی ہم روانہ کرتے تو اسے یہ ہدایات دیتے: جب تم اپنے مشرک دشمنوں کے مقابلہ پر کھڑے ہو جاؤ تو انھیں اس بات کی دعوت دو کہ وہ یہ گواہی دے دیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں۔ اگر وہ اسے تسلیم نہ کریں تو انھیں جزیہ دینے کی ترغیب دو، یہ حکم تمام مشرکین کے لیے عام ہے ہم نے اس حکم سے آیت اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی بنا پر مشرکین عرب کی تحفیض کی ہے۔

بنو تغلب کے نصاریٰ کا حکم

قول باری ہے (قَاتِلُوا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ الَّذِينَ نَادَوْا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) تا قول باری (مِنَ الَّذِينَ نَادَوْا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) بنو تغلب کے عیسائیوں کا اہل کتاب سے تعلق ہے اس لیے کہ یہ لوگ بھی اہل کتاب کے مذہب کے پیروکار ہیں اگرچہ ان کے تمام شرعی احکام پر عمل پیرا نہیں ہوتے۔ قول باری ہے (وَمَنْ يَتَّخِذْ مِنْكُمْ مَرْجُومًا فَاتَّخِذْ مِنْهُمْ مِثْلَهُ مِمَّا جَاءَكُمْ) وہ ان میں سے ہو جائے گا (اللہ تعالیٰ نے کسی قوم سے دوستی کرنے والے کو اس قوم سے قرار دیا اور اس پر اس قوم کا حکم عائد کر دیا۔

بنو تغلب کے عیسائیوں کے متعلق حضرت ابن عباس کا قول ہے کہ اگر یہ لوگ صرف ولایت یعنی دوستی اور رفاقت کی بنا پر ہی اہل کتاب ہیں سے شمار کیے جاتے تو اس صورت میں بھی ان کا شمار ان ہی میں سے ہوتا کیونکہ قول باری ہے (وَمَنْ يَتَّخِذْ مِنْكُمْ مَرْجُومًا فَاتَّخِذْ مِنْهُمْ مِثْلَهُ مِمَّا جَاءَكُمْ) حضرت ابن عباس نے یہ بات اس وقت فرمائی تھی جب حضرت علیؑ نے ان عیسائیوں کے بارے میں یہ تبصرہ کیا تھا کہ عیسائیت سے ان کا تعلق صرف شراب نوشی کی حد تک ہے۔ دوسری طرف جب عدی بن حاتم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہلی مرتبہ آئے تو اس وقت یہ عیسائی تھے۔ آپ نے انھیں اسلام کی دعوت دیتے ہوئے کلمہ توحید قبول کر لینے کے لیے کہا۔ انھوں نے جواب دیا کہ ہمارا بھی ایک مذہب ہے جس کے ہم پیروکار ہیں، ان کا اشارہ عیسائیت کی طرف تھا۔ اس پر آپ نے فرمایا۔ اس بارے میں مجھے تم سے زیادہ معلومات ہیں، کیا تمہارا تعلق کسی فرقے سے نہیں ہے؟ کیا تم مالِ غنیمت میں سے چوتھائی وصول نہیں کرتے تھے؟ عدی بن حاتم نے دونوں سوالات کا جواب اثبات میں دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا۔ چوتھائی لینا تو تمہارے مذہب میں حلال نہیں تھا۔ آپ نے عدی بن حاتم کو عیسائیوں کے ایک فرقے کی طرف منسوب کرتے ہوئے یہ بتا دیا کہ چوتھائی وصول کرنے کی بنا پر وہ عیسائیت پر پوری طرح عمل پیرا نہیں رہے۔ اس لیے کہ چوتھائی مالِ غنیمت سے وصول کیا جاتا

تھا اور عیسائیت میں مال غنیمت حرام تھا۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ بنی تغلب نے جب عیسائیت اختیار کر لی تھی تو اس سے یہ امر واجب ہو گیا کہ ان کا حکم بھی وہی ہو جو نصاریٰ کا ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ انھیں اہل کتاب شمار کیا جائے اور جب یہ اہل کتاب شمار کیے جائیں گے تو ان پر جزیہ واجب ہو گا۔ جزیہ اور جزا دونوں ہم معنی الفاظ ہیں۔ کفر پر قائم رہنے کی سزا کے طور پر ان سے مال وصول کرنا جزیہ کہلاتا ہے۔

آیت میں اللہ تعالیٰ نے جزیہ کی مقدار بیان نہیں کی۔ اس لیے جزیہ کے طور پر جو مقدار بھی وصول کی جائے گی اس پر اس اسم کا اطلاق ہو جائے گا۔ ائمہ سلف سے تو اتر کے ساتھ دایات منقول ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان زکوٰۃ کے طور پر جو مقدار ادا کرتے تھے ان حضرات نے جزیہ کے طور پر اس سے دو گنی مقدار ان سے وصول کی تھی۔ اہل عراق کا یہی مسلک ہے امام ابو حنیفہ، آپ کے رفقاء، سفیان ثوری اور امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک نے کہا ہے کہ اگر کوئی مسلمان اپنا عیسائی غلام آزاد کر دے تو اس غلام پر جزیہ عائد نہیں ہو گا۔ اگر اس پر جزیہ عائد کر دیا گیا تو پھر آزادی اسے منہنگی پڑے گی اور اس کے لیے ضرور سزا ہو گی۔ اور اسے اس سے کوئی فائدہ نہیں پہنچے گا۔ بنی تغلب کے عیسائیوں کے متعلق امام مالک کا کوئی قول محفوظ نہیں ہے۔

یحییٰ بن آدم نے روایت بیان کی، انھیں عبد المسلم نے ابو اسحاق الشیبانی سے، انھوں نے سفاح سے انھوں نے داؤد بن کردوس سے اور انھوں نے عمارہ بن النعمان سے، انھوں نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ امیر المؤمنین! آپ کو بنی تغلب کی قوت و طاقت کا علم ہے، یہ لوگ ہمارے دشمن کے بالمقابل رہتے ہیں (اشارہ رومیوں کی طرف تھا) اگر ان لوگوں نے آپ کے خلاف دشمنوں کی مدد کی تو ان کا دباؤ بڑھ جائے گا۔ اگر آپ انھیں کچھ دے دلا کر ان سے صلح کر لیتا مناسب سمجھیں تو ایسا کر لیں: چنانچہ حضرت عمرؓ نے اس شرط پر ان سے مصالحت کر لی تھی کہ وہ اپنی اولاد کو عیسائیت کا بپتسمہ نہیں لگائیں گے یعنی انھیں عیسائی نہیں بنائیں گے اور زکوٰۃ کی دو گنی مقدار ادا کریں گے۔ عمارہ کہا کرتے تھے کہ انھوں نے اپنی اولاد کو عیسائی بنایا اس لیے ان کے ساتھ طے شدہ معاہدہ ختم ہو گیا۔ یہ روایت اہل کوفہ کے نزدیک حدیث مستفاضہ کو پہنچ چکی ہے۔ اس کی روایت بھی موجود ہے اور اس پر عمل بھی بکثرت منتقل ہے۔

اس کی مثال ایسی ہے جس طرح حضرت عمرؓ کے حکم سے عراق کے دیہی علاقوں میں رہنے والی غیر مسلم آبادی کے تین طبقوں سے جزیہ وصول کیا جاتا تھا اور زمین پر خراج عائد کر دیا گیا تھا یا اسی طرح کے

دوسرے سمجھوتے جو حضرت عمرؓ نے پوری امت کی طرف سے کیے تھے اور امت میں ان سمجھوتوں کے نفاذ اور ان کے جواز کے بارے میں کبھی کوئی اختلاف رائے نہیں ہوا۔ حضرت علیؓ سے بنی تغلب کے عیسائیوں کے بارے میں ان کا یہ قول مروی ہے کہ اگر میں زندہ رہتا تو بنی تغلب کے تمام اہل زور اہل مردوں کو قتل کر دوں گا اور ان کی عورتوں اور بچوں کو قیدی بنا لوں گا۔ اس لیے کہ میں نے اس معاہدے کی تحریر لکھی تھی جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے درمیان طے پایا تھا جس میں درج تھا کہ یہ لوگ اپنی اولاد کو عیسائی نہیں بنائیں گے (لیکن انہوں نے اس کی خلاف ورزی کی ہے) حضرت عمرؓ نے بنی تغلب کے عیسائیوں کے ساتھ جو طے کیا تھا صحابہ کرام کی طرف سے اس کی کوئی مخالفت نہیں ہوئی۔ اس طرح اس پر صحابہ کرام کے اجماع کا انعقاد ہو گیا اور اس پر ان کا اتفاق رائے ثابت ہو گیا۔

مسلمانوں کی جانیں برابر ہیں

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جس کی روایت عمرو بن شعیب نے اپنے والد اور انہوں نے ان کے دادا حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی (المسلمون تتكافأ دماءهم و یسعی بدمتھم اذناہم و یعتقد علیہم اذلیہم، مسلمانوں کے خون یعنی ان کی جانیں یکساں درجے کی ہیں، ان کا سب سے ادنیٰ فرد بھی ان کی اس ذمہ داری کو نبھانے کی سعی کرتا ہے جسے یہ اپنے اوپر عائد کر لیتے ہیں اور یہ ان کی طرف سے ان کے حق میں یا ان پر عائد ہونے والے معاملات طے کرتا ہے) اس ارشاد کا مفہوم — واللہ اعلم — یہ ہے کہ امت کی طرف سے ان کے عادل ائمہ ان پر عائد ہونے والے معاملات طے کر سکتے ہیں۔ ان کے لیے ایسا کرنا جائز ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب سے جزیہ وصول کرنے کا حکم دیا تھا اس لیے ان سے زکوٰۃ وصول کرنا اور جزیہ معاف کر دینا ہمارے لیے جائز نہیں ہوگا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا جزیہ کی کوئی متعین مقدار نہیں ہے جیسا کہ لفظ جزیہ میں ظاہراً اس مفہوم کا کوئی اقتضا نہیں ہے۔ یہ تو درحقیقت کفر پر طے کرنے کی سزا اور بددہ ہے۔ سزا اور بددہ کے کسی خاص مقدار کے ساتھ تعلق نہیں ہوتا۔ نہ ہی یہ کسی ایک قسم کے مال کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے۔ بنی تغلب سے حاصل کیے جانے والے مال ہمارے نزدیک زکوٰۃ کا مال نہیں تھا بلکہ اس کی حیثیت فی مکئی تھی اور اسے فی کے مصارف میں خرچ کیا جاتا تھا اس لیے کہ بنی تغلب کے لیے زکوٰۃ کی کوئی معنویت نہیں تھی، زکوٰۃ تو قرب الہی کی خاطر اور عبادت کے طور پر ادا کی جاتی ہے جبکہ بنی تغلب کے لیے یہ باتیں بے معنی تھیں۔ بنی تغلب نے یہ کہا تھا کہ زکوٰۃ کی وگنی مقدار ادا کریں گے لیکن جزیہ ادا کرنا قبول نہیں کریں گے۔ حضرت عمرؓ نے اس کے جواب میں فرمایا تھا تمہارا ادا کیا ہوا مال ہمارے نزدیک جزیہ ہوگا، تم

چاہئے جسے نام سے بھی پکارو۔ حضرت عمرؓ نے انھیں بتا دیا کہ اس مال کی حیثیت جزئیہ کی ہوگی اگر چہ اس کے مویشیوں اور فصلوں کے حساب سے لیا جائے گا۔

عورتوں پر جزئیہ

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جزئیہ ہونے کی صورت میں بنی تغلب کی عورتوں سے وصول نہ کیا جاتا کیونکہ عورتوں پر جزئیہ نہیں ہوتا ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ عورتوں سے بھی صلح کی بنا پر جزئیہ لینا جائز ہے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ اپنے زمین کے بعض علاقوں میں متعین اپنے ایک عامل کو حکم دیا تھا کہ وہ ہر بالغ مرد اور بالغ عورت سے ایک ایک دینار یا اس کے مساوی معافری کپڑا دیکر طے کی ایک قسم جو قبیلہ معافر کی طرف منسوب تھی، وصول کریں۔

غلاموں سے جزئیہ

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ بنی تغلب کے موالی سے، جب وہ غیر مسلم ہوں، جزئیہ وصول کیا جائے گا اور ان پر نیز ان کے موالی سے زکوٰۃ کی ذکوٰۃ کی مقدار رقم وصول نہیں کی جائے گی اس لیے کہ حضرت عمرؓ نے بنی تغلب سے مال کی اس مقدار پر صلح کی تھی اور صلح میں ان کے موالی کا ذکر نہیں تھا اس لیے موالی پر وہی حکم نافذ ہوگا جو تمام ذمیوں کے لیے ہے یعنی ان کے متعین طینفات سے فی کس کے حساب سے جزئیہ وصول کیا جائے گا نیز یہ ضروری نہیں کہ بنی تغلب کے موالی یعنی آزاد کردہ غلاموں کا وہی حکم ہو جو انھیں آزاد کرنے والے آقاؤں کا ہے، ایسا ہوتا ضروری نہیں۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ جب کوئی مسلمان اپنا عیسائی غلام آزاد کر دے تو یہ آزاد شدہ غلام سقوط جزئیہ کے لحاظ سے اپنے آقا کے حکم میں نہیں ہوگا یعنی اس پر جزئیہ عائد ہو جائے گا جب کہ اس کے آقا پر کوئی جزئیہ نہیں ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ (موالی ان قوم من انفسہم) کسی قوم کے آزاد کردہ غلام اس قوم میں سے ہوتے ہیں) تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ ہے کہ انساب کے لحاظ سے وہ ان کی طرح ہوتے ہیں۔ مثلاً بنی ہاشم کا آزاد کردہ غلام اپنے آپ کو ہاشمی کہلائے گا اور بنی نضیر کا آزاد کردہ غلام تمیمی کہلائے گا۔ آزاد ہونے والا غلام مدد کرنے اور جرمانہ وغیرہ ادا کرنے میں وہ اپنے آقا کی طرح ہوتا ہے، وہ اپنے آقا پر عائد ہونے والی دیتا اور جرمانہ میں اپنا حصہ اس طرح لے گا جس طرح اس شخص کے خون کے رشتہ دار لے لیں گے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد

کا اصل مفہوم یہی ہے جو ہم نے بیان کیا۔ اس ارشاد میں ایسی کوئی دلالت نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ ایجاب جز یہ اور سقوط جز یہ کے لحاظ سے آزاد ہونے والے غلاموں یعنی موالی کا وہی حکم ہوگا جو ان کے آقاؤں کا ہے۔

بنی تغلب کے سلسلے میں یہ کہا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ان پر یہ بشرط عائد کی تھی کہ وہ اپنی اولاد کو عیسائیت کا بپتسمہ نہیں لگائیں گے، بعض روایات میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے یہ بشرط عائد کی تھی کہ ان کی اولاد اگر اسلام لانا چاہے تو وہ اسے عیسائیت کا بپتسمہ نہیں لگائیں گے، گویا حضرت عمرؓ نے صرف ان سے یہ بشرط طے کی تھی کہ ان کی اولاد اگر مسلمان ہونا چاہے گی تو وہ اپنی اولاد کو ایسا کرنے سے نہیں روکیں گے۔ ہمیں مکرم بن احمد بن مکرم نے روایت بیان کی، احمد احمد بن عطیہ الکوئی نے، انھوں نے کہا کہ میں نے ابو عبیدہ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ ہم محمد بن الحسن کے ساتھ مجلس میں بیٹھے ہوئے تھے کہ اتنے میں خلیفہ ہارون الرشید کی آمد ہوئی۔ لوگ تعظیماً اٹھ کھڑے ہوئے لیکن امام محمد اپنی جگہ بیٹھے رہے، کھڑے نہ ہوئے۔ حسن بن زیاد امام محمد کے خلاف دل میں کچھ کدورت رکھتے تھے وہ اٹھ کر ہارون کے پاس اندر چلے گئے۔ ہارون کے کچھ درباری بھی ان کے ساتھ اندر چلے گئے۔ ہارون نے انھیں تھوڑا سا وقت دیا اور پھر امام محمد کو اندر بلا یا گیا چنانچہ وہ اٹھے اور اندر چلے گئے، امام محمد کے رفقاء ان کے بارے میں کچھ پریشان ہو گئے۔ تاہم تھوڑی دیر کے بعد وہ بھی باہر آ گئے، اس وقت ان کے چہرے پر شامت تھی اور طبیعت میں خوشی کی کیفیت تھی۔ امام محمد نے بتایا کہ خلیفہ نے مجھ سے پوچھا تھا کہ آپ میرے لیے لوگوں کے ساتھ کیوں کھڑے نہیں ہوئے؟ میں نے جواب میں اس سے کہا: ”مجھے یہ بات اچھی نہیں لگی کہ میں اس فعل کی بنا پر اس گروہ سے نکل جاؤں جس میں آپ نے مجھے جگہ دی ہے۔ آپ نے مجھے اہل علم سمجھا ہے اس لیے میں نے یہ ناپسند کیا کہ اہل علم کے گروہ سے نکل کر خدمت گاروں کے گروہ میں شامل ہو جاؤں جو اہل علم کے گروہ سے خارج ہے۔“

اپنے لیے تعظیماً لوگوں کو کھڑا دیکھ کر خوش ہونا ممنوع ہے

آپ کے ابن عم یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من احب ان یسئل لہ الرجال قیاماً فلیتسوا مقعداً من النار جو شخص یہ چاہتا ہے کہ لوگ اس کے لیے تعظیماً کھڑے ہو کر اپنے میلان کا اظہار کریں تو اسے اپنا ٹھکانا جہنم کی آگ میں بنالینا چاہیے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں سے علماء کا طبقہ مراد لیا ہے۔ اس لیے کہ جو شخص حق خدمت ادا کرنے کے لیے اور بادشاہ کے اعزاز میں کھڑا ہو جاتا ہے وہ صرف اپنے مخالف پر رعب ڈال سکتا ہے لیکن جو شخص اس سنت کی پیروی میں جو میں نے

آپ لوگوں سے یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھی ہے اپنی جگہ بیٹھا رہتا ہے اور تعظیماً گھرا نہیں ہوتا وہی درحقیقت
 آپ لوگوں کے لیے باعث زینت و فخر ہے۔ ہارون میری باتیں سن کر کہنے لگا: آپ ٹھیک کہتے ہیں پھر
 وہ میرے ساتھ اس امر کے متعلق مشورہ کرنے لگا کہ حضرت عمرؓ نے بنی تغلب کے ساتھ اس شرط پر مصالحت
 کی تھی کہ وہ اپنی اولاد کو عیسائی نہیں بنائیں گے، انھوں نے تو انھیں عیسائی بنا لیا ہے اور اس بنا پر اب ان
 کا خون حلال ہو گیا ہے یعنی ان کے ساتھ طے شدہ معاہدہ ختم ہو گیا اور اب انھیں قتل کیا جاسکتا ہے۔ اس
 بارے میں آپ کا کیا خیال ہے؟ امام محمدؒ کہتے ہیں کہ میں نے ہارون سے کہا کہ حضرت عمرؓ نے انھیں یہ حکم دیا تھا
 اور حضرت عمرؓ کے بعد انھوں نے اپنی اولاد کو عیسائی بنا لیا تھا، لیکن حضرت عثمانؓ اور آپ کے ابن عم یعنی حضرت
 نے اپنے اپنے دور میں بنی تغلب کی اس خلاف ورزی کو برداشت کیا۔ آپ کے چچا زاد یعنی حضرت علیؓ کا علم
 دین میں جو مرتبہ تھا وہ آپ کی نظروں سے پوشیدہ نہیں ہے، پھر بعد میں اسی طریقے پر عمل ہوتا رہا۔ حضرت علیؓ کے
 بعد خلفائے نے یہی طریقہ کار اختیار کیا تھا اور اگر آپ بھی یہی طریقہ عمل اپنائیں تو آپ پر کوئی الزام عائد نہیں ہوگا۔
 میں نے آپ کے سامنے اس سلسلے میں صحیح صورت حال رکھ دی ہے تاہم آپ کی جو رائے ہوگی وہ بہتر ہوگی۔

یہ سن کر ہارون نے کہا: نہیں ایسی بات نہیں، ہم انشاء اللہ اس معاملے میں وہی طریقہ کار اختیار کریں گے۔
 جو ان خلفائے نے اختیار کیا تھا۔ ہم نے آپ سے اس معاملے میں مشورہ اس لیے کیا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ
 علیہ وسلم کو مشورہ لینے کا حکم دیا تھا تاکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اخلاق کے حسن بلند مرتبے پر فائز کیا تھا اس کی
 تکمیل ہو جائے۔ اس لیے آپ معاملات کے اندر صحابہ کرام سے مشورے لیتے تھے اور آپ کے پاس اللہ کی طرف
 سے حضرت جبریلؑ بھی توفیق ایزدی لے کر آتے تھے پھر کہنے لگے: آپ اس کے لیے ضرور دعا کریں جسے اللہ
 نے آپ کے معاملات کا والی بنایا ہے، یعنی میرے لیے دعا کریں اور اپنے رفقاء کو بھی دعا کرنے کے
 لیے کہیں۔ پھر کہنے لگے: میں آپ کو تحفے کے طور پر کچھ دینے کا حکم دیا ہے۔ آپ اسے اپنے رفقاء میں تقسیم
 کر دیں۔ چنانچہ ہارون نے بہت سامان امام محمدؒ کو بھیج دیا جسے انھوں نے لوگوں میں تقسیم کر دیا۔

ابو بکرؓ سے کہتے ہیں کہ امام محمدؒ نے بنی تغلب کے متعلق جو کچھ ذکر کیا ہے یعنی یہ کہ خلفائے انھیں ان کے
 حال پر چھوڑ دیا تھا باوجودیکہ وہ اپنی اولاد کو نصرانیت کا بیٹسمہ لگانے سے باز نہیں آتے تھے، یہ انھیں ان
 کی پرانی حالت پر برقرار رکھنے کے سلسلے میں دلیل قاطعہ ہے نیز یہ کہ ان کی حیثیت دوسرے تمام عیسائیوں عیسیٰ
 ہے۔ اب یہی یہ بات کہ حضرت عمرؓ نے ان کے ساتھ اس شرط پر مصالحت کی تھی کہ وہ اپنی اولاد کو عیسائیت
 کا بیٹسمہ نہیں لگائیں گے تو اسے دو باتوں میں سے ایک پر محمول کیا جائے گا۔ یا تو اس سے حضرت عمرؓ کی یہ
 مراد تھی کہ اگر ان کی اولاد اسلام میں داخل ہوتا چاہے گی تو وہ انھیں کفر پر مجبور نہیں کریں گے یا اس سے مراد

یہ سمجھتی کہ وہ انھیں بچپن ہی سے کفر کی تربیت نہیں دیں گے۔ اگر پہلی بات مراد ہو تو اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔
 کیا انھوں نے اپنی اولاد کو جو ان کے تابع تھی اسلام لانے سے روکا تھا اور انھیں کفر پر قائم رہنے پر مجبور
 کیا تھا جس کی بنا پر وہ نقص ہمد کے مرتکب قرار پائے اور ذمی ہونے کا سوا اپنی گردنوں سے اتار دیتے۔

اگر وہ سہری بات مراد ہو تو حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ نے اپنے اپنے دور میں ان کے اس طرز عمل
 پر کوئی اعتراض نہیں کیا اور نہ ہی اس بنا پر انھیں قتل کر دینے کا حکم دیا۔ امام مالک کا یہ قول کہ اگر کوئی مسلمان
 اپنے عیسائی غلام کو آزاد کر دے گا تو اس غلام پر کوئی جزیرہ عائد نہیں ہوگا۔ اس سے کسی دلائل کے بغیر ظاہر
 آیت کو ترک کر دینا لازم آتا ہے اس لیے کہ جس غیر مسلم غلام کو کسی مسلمان نے آزاد کر دیا ہو اس کے اور دوسرے
 کافروں کے درمیان جنھیں سرے سے آزاد نہیں کیا گیا بلکہ انھیں ان کے کفر پر برقرار رکھ کر جزیرہ عائد کر دیا گیا،
 کوئی فرق نہیں ہوتا۔ امام مالک نے یہ فرمایا ہے کہ اگر ایسے آزاد شدہ غلام پر جزیرہ عائد کر دیا جائے گا تو اس
 کی آزادی اسے ہنگامی پڑے گی اور اس آزادی کا اسے کوئی فائدہ نہیں ہوگا، حالانکہ بات یہ نہیں ہے اس لیے
 کہ غلامی کے زمانے میں اس پر جزیرہ اس لیے عائد نہیں ہوا تھا کہ اس کے سارے مال کا اصل مالک اس کا مسلمان
 آقا تھا جس سے جزیرہ لینا جائز نہیں ہوتا۔

جزیرہ تو صرف کافروں کے مال سے لیا جاتا ہے تاکہ کفر پوڑھے رہنے کی انھیں سزا ملتی رہے۔ جبکہ
 غلام کا اپنا کوئی مال نہیں ہوتا جس سے جزیرہ وصول کیا جاسکے، لیکن جب غلام آزاد ہو کر اپنے مال کا مالک بن
 جاتا ہے تو اس پر جزیرہ واجب ہو جاتا ہے۔ اگر ہم اس سے جزیرہ وصول کرتے ہیں تو اس کی وجہ سے آزادی کی
 بنا پر حاصل ہونے والے فوائد اس سے سلب نہیں ہوتے، اسے اپنی ذات اور اپنے مال میں تصرف کرنے کا حق ہوتا
 ہے۔ نیز اس پر اس کے آقا کی ملکیت ہمیشہ کے لیے ختم ہو جاتی ہے اور آقا اس پر اپنا کوئی حکم نہیں چلا سکتا۔
 اسی طرح اسے بیحق حاصل ہوتا ہے کہ اپنا سارا مال کسی کی ملکیت میں دے دے وغیرہ وغیرہ۔ جزیرہ لینے کی بنا پر اس
 کے یہ تمام حقوق اور آزادی کے یہ فوائد و منافع اس سے چھین نہیں جلتے، جزیرہ تو اس کے مال کا محض ایک معمولی
 حصہ ہوتا ہے جسے دے کر وہ اپنی جان کو محفوظ کر لیتا ہے۔ آزادی کے نتیجے میں حاصل ہونے والے منافع بہ حال
 اسے حاصل رہتے ہیں۔

کن لوگوں سے جزیہ وصول کیا جانا چاہیے

قول باری ہے (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ) تا قول باری (حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ) آیت کے مضمون اور اس کے انداز بیان سے جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ اہل کتاب میں سے جزیہ ان لوگوں سے وصول کیا جائے گا جو جنگ کرنے کی اہلیت رکھتے ہوں گے یعنی اہل قتال ہوں گے۔ اس لیے کہ خطاب الہی کا ایسے لوگوں کے ساتھ قتال کے حکم پر مشتمل ہونا محال ہے جو قتال کی اہلیت ہی نہ رکھتے ہوں کیونکہ قتال کا فعل ہمیشہ دو شخصوں کے درمیان سرانجام پاتا ہے اور ان میں سے ہر ایک دوسرے کا مقاتل قرار پاتا ہے یعنی دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے خلاف برسر پیکار ہوتا ہے۔

جزیہ کی وصولی اہل قتال و اہل حرقہ سے ہوگی

جب یہ بات اس طرح ہے تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ جزیہ ان لوگوں سے لیا جائے گا جو قتال کی اہلیت رکھتے ہوں گے اور ان اہل حرقہ سے جن کے لیے اس کی ادائیگی ممکن ہوگی۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر ایک شخص جنگ کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا تو اس پر جزیہ عائد نہیں ہوگا، ان کا قول ہے کہ اگر ایک شخص نابینا یا منفلوج یا انتہائی بوڑھا یا ہاتھ پاؤں سے معذور ہوگا تو مالدار ہونے کے باوجود اس سے جزیہ نہیں لیا جائے گا۔ مشہور روایت کے مطابق ہمارے تمام اصحاب کا یہی قول ہے۔ امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ اگر نابینا شخص یا ہاتھ پاؤں سے معذور انسان یا انتہائی بوڑھا آدمی مالدار ہوگا تو اس سے جزیہ وصول کیا جائے گا۔ امام ابو یوسف سے امام ابو حنیفہ کے قول کی مطابقت میں بھی روایت منقول ہے۔ ابن رستم نے اپنے نوادہ میں امام محمد سے اپنا سوال اور ان کا جواب نقل کیا ہے۔ میں نے ان سے سوال کیا آپ کا کیا خیال ہے کہ بنی تغلب کے نصاریٰ اور دوسرے اہل کتاب اگر اہل حرقہ نہ ہوں اور ان کے پاس مال وغیرہ بھی

نہ ہو اور انھیں مالی وغیرہ حاصل کرنے کی قدرت بھی نہ ہو تو آیا ایسے لوگوں پر جزیہ عائد ہوگا، امام محمد نے جو آپ میں فرمایا: ایسے لوگوں پر کوئی چیز عائد نہیں کی جائے گی۔ امام محمد کا قول ہے کہ جزیہ صرف ان لوگوں پر عائد کیا جائے گا جو مال دار ہوں گے اور کام کاج کرتے ہوں گے۔ آپ کا یہ بھی قول ہے کہ اگر ایک عیسائی کماٹی تو کرتا ہے لیکن اپنے اہل و عیال کے اخراجات کے بعد اس کے پاس کچھ نہیں بچتا تو اس سے کوئی جزیہ وصول نہیں کیا جائے گا۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ گرجوں میں رہنے والے لوگوں نیز سیاحوں سے کوئی جزیہ نہیں لیا جائے گا بشرطیکہ وہ لوگوں سے الگ تھلگ رہتے ہوں اور ان کے ساتھ اختلاف نہ کرتے ہوں، اور ایسے لوگ دوسرے لوگوں کے ساتھ گھل مل جاتے ہوں تو ان پر جزیہ عائد کر دیا جائے گا۔ عورتوں اور بچوں پر کوئی جزیہ عائد نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ وہ جنگ کرنے کی اہلیت نہیں رکھتے ہیں۔

ایوب اور دوسرے راویوں نے نافع سے اور انھوں نے اسلم سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے افواج کے سپہ سالاروں کو تحریری طور پر حکم دیا تھا کہ وہ صرف ان لوگوں کے خلاف ہتھیار استعمال کریں گے جو ان کے مقابلہ پر آئیں گے، عورتوں اور بچوں کو قتل نہیں کریں گے اور صرف ان لوگوں کو قتل کریں گے جن کے موٹے زیرنا پراسترے پھرے ہوں گے یعنی وہ بالغ ہوں گے۔

جزیہ بالغوں سے

اسی طرح آپ نے شکروں کے سرداروں کو تحریری حکم دیا تھا کہ وہ مفتوحہ علاقوں میں لوگوں پر جزیہ عائد کریں گے، عورتوں اور بچوں پر اسے عائد نہیں کریں گے صرف ان لوگوں پر عائد کریں گے جن کے موٹے زیرنا پراسترے پھرے ہوں گے۔ عاصم نے البروانل سے، انھوں نے مسروق سے اور انھوں نے حضرت معاذ بن جبلؓ سے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ مجھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کی طرف بھیجا تھا اور یہ حکم دیا تھا کہ میں ہر بالغ مرد اور بالغ عورت سے ایک ایک دینار یا اس کے مساوی قبیلہ معافر کا نیا یا ہوا کپڑا وصول کروں۔

جزیہ کی مقدار

جزیہ کی مقدار کیا ہو، ارشاد باری (سُحَّتِي يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ) میں ظاہر آیت کے لحاظ سے اس کی مقدار پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس لیے فقہاء کے مابین جزیہ کی مقدار کے بارے میں اختلاف رائے پیدا ہو گیا ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جزیہ ادا کرنے والوں میں جو شخص مالدار ہوگا اس سے اترتالیس

درہم وصول کیے جائیں گے، متوسط الحال شخص سے چوبیس درہم اور تنگ دست مگر کام کاج کرنے والے سے بارہ درہم وصول کیے جائیں گے۔ حسن بن صالح کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ جن لوگوں کے پاس سونا ہوگا ان سے چار دینار اور جن کے پاس چاندی ہوگی ان سے چالیس درہم وصول کیے جائیں گے، مالدار اور فقیر میں اس لحاظ سے کوئی فرق نہیں کیا جائے گا۔ اس مقدار میں نہ کمی کی جائے گی اور نہ اضافہ۔ امام شافعی کا قول ہے کہ خواہ مالدار ہو یا فقیر ہر شخص پر ایک دینار عائد ہوگا۔

ابو اسحق نے حادثہ بن مضر سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے عثمان بن حنیف کو عراق روانہ کیا تھا، انھوں نے وہی علاقوں میں رہنے والوں پر تراج کے طور پر اڑتالیس، چوبیس اور بارہ درہم فی کس کے حساب سے ٹیکس عائد کیا تھا۔ اعمش نے ابراہیم بن ہاجر سے، انھوں نے عمرو بن میمون سے روایت کی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت خدیف بن ایمانؓ کو دریائے دجلہ کی دوسری جانب کے علاقوں اور حضرت عثمان بن حنیف کو دریا کی اس جانب کے علاقوں کا مال انسر بنا کر بھیجا تھا دونوں حضرات کا کہنا ہے کہ ہم نے ہر مرد پر ماہانہ چار درہم جزیہ عائد کیا تھا۔ ان سے پوچھا گیا کہ آیا لوگوں کو یہ رقم ادا کرنے کی استطاعت تھی تو انھوں نے جواب میں فرمایا کہ یہ لوگ زمیندار تھے اور فصلیں کاشت کرتے تھے۔ عمرو بن میمون نے ساٹھ اڑتالیس درہم کا ذکر کیا لیکن لوگوں کے طبقات میں کوئی فرق بیان نہیں کیا۔ جبکہ حادثہ بن مضر نے تین طبقات کی تفصیل بیان کی۔ اس لیے ضروری ہے کہ عمرو بن میمون کی روایت کو اس پر محمول کیا جائے کہ ان کی اس سے مراد یہ ہے زیادہ سے زیادہ جزیہ جو عائد کیا جاتا تھا وہ ان لوگوں پر عائد کیا جاتا تھا جن کا تعلق سب سے اونچے طبقے سے ہوتا تھا، متوسط اور سب سے نیچے طبقہ اس میں شامل نہیں ہوتا تھا۔ امام مالک نے نافع سے اور انھوں نے اسلم سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے سونا رکھنے والوں پر چار دینار اور چاندی رکھنے والوں پر چالیس درہم کا جزیہ عائد کیا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کی خوراک اور تین دنوں تک ضیافت بھی ان کے ذمے تھی۔

یہ روایت عمرو بن میمون کی روایت کے ہم معنی ہے اس لیے کہ مسلمانوں کی خوراک اور تین دن تک کی ضیافت اور اس کے ساتھ چالیس درہم نقد کل ملا کر اڑتالیس درہم کے مساوی ہو جاتی ہے۔ اس بنا پر وہ روایت جس میں طبقات کی تفصیل موجود ہے اس پر عمل اس روایت کی نسبت اولیٰ ہوگا جس میں تفصیل نہیں ہے اس لیے کہ پہلی روایت میں اضافہ ہے نیز ہر طبقے کا حکم بیان کر دیا گیا ہے نیز یہ کہ جو لوگ طبقات کے لحاظ سے جزیہ کی رقمیں عائد کرنے کے قائل ہیں وہ اڑتالیس درہم والی روایت پر بھی عمل پیرا ہیں۔ لیکن جو لوگ طبقات کے قائل نہیں اور یکساں طور پر اڑتالیس درہم کی مقدار کے قائل ہیں وہ اس روایت

کے تاکہ قرار پائیں گے جس میں مختلف طبقات کا ذکر کر کے ہر طبقے کے ساتھ ایک خاص رقم کی تخصیص کر دی گئی ہے۔

جو لوگ مالدار اور فقیر سب پر ایک دینار فی کس کے حساب سے جزیرہ عائد کرنے کے قائل ہیں انہوں نے حضرت معاذ بن جبلؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب انہیں یمن کی طرف روانہ کیا تھا تو انہیں یہ حکم دیا تھا کہ ہر بالغ مرد اور ہر بالغ عورت سے ایک ایک دینار یا اس کے مساوی معافری کپڑا وصول کریں۔ ہمارے نزدیک یہ حکم اس صورت پر مجہول ہے جب صلح کے طور پر اس قسم کا تعین کیا گیا ہو یا یہ صورت ہو سکتی ہے کہ ان میں سے جو فقراء تھے ان پر جزیرہ کی یہ رقم عائد کی گئی تھی۔ ہمارے نزدیک یہ دونوں صورتیں جائز ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت معاذ سے منقول بعض روایات میں اس کا ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں حکم دیا تھا کہ وہ ہر بالغ مرد اور بالغ عورت سے ایک ایک دینار جزیرہ کے طور پر وصول کریں جب کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ عورتوں سے صرف اسی صورت میں جزیرہ وصول کیا جائے جب صلح کے اندر اس کی شرط رکھی گئی ہو۔

ابو عبید نے جزیرہ سے، انہوں نے منصور سے اور انہوں نے حکم سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ کو جبکہ وہ یمن میں تھے تحریری حکم بھیجا تھا کہ ہر بالغ مرد اور بالغ عورت پر ایک ایک دینار یا اس کے مساوی معافری کپڑا بطور جزیرہ عائد کر دیا جائے۔ ابو عبید کہتے ہیں کہ ہمیں عثمان بن صالح نے عبداللہ بن مہببہ سے اور انہوں نے ابوالاسود سے، انہوں نے عمرو بن الزبیر سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل یمن کو تحریر فرمایا تھا کہ جو شخص یہودیت یا نصرانیت پر قائم رہے گا اور اسے چھوڑے یا تیار نہیں ہوگا اس پر جزیرہ عائد ہو جائے گا۔ ہر بالغ مرد اور بالغ عورت پر خواہ وہ غلام ہو یا لونڈی یا آزاد ایک ایک دینار یا اس کی قیمت کے مساوی معافری کپڑا ادا کرنا لازم ہے۔

جزیرہ تین طبقوں پر ہے

جزیرہ تین طبقوں پر عائد ہوتا ہے اس پر یہ امر دلالت کرتا ہے کہ اراضی پر لگان یا خراج زمین کی طاقت اور اس کی پیداوار کے لحاظ سے عائد کیا جاتا ہے۔ اس لیے زمین کی پیداواری صلاحیت کے اختلاف سے خراج کی مقدار بھی مختلف ہو جاتی ہے۔ بعض پر ایک تھیر غلہ مع ایک درہم، بعض پر پانچ درہم اور بعض پر دس درہم کی مقدار عائد کر دی جاتی ہے۔ اس لیے فی کس عائد ہونے والا ٹیکس یعنی جزیرہ جو در حقیقت خراج کی ایک صورت ہے، اس میں بھی اختلاف احوال کا لحاظ کرنا ضروری ہے۔ اور جزیرہ ادا کرنے والے کی

اہلیت اور اس کی طاقت کے لحاظ سے ان کی مقدار میں فرق ہونا چاہیے۔

جزیرہ بساط کے مطابق

اس پر حضرت عمرؓ کی ہدایات دلاست کرتی ہیں جو آپ نے حضرت خذیفہ بن الیمانؓ اور حضرت عثمانؓ بن حنیف کو دی تھیں۔ آپ نے فرمایا تھا کہ شاید تم لوگ زمینداروں پر ٹیکس کا اتنا بوجھ ڈال دو جسے وہ برداشت نہ کر سکیں، اس پر دونوں نے کہا تھا کہ ہم ان کے لیے ایک فصل چھوڑ دیں گے، یہ بات اس پر دلاست کرتی ہے کہ طاقت اور وسعت کا اعتبار کیا جانا ہے اور یہ چیز تنگ دستی اور مالداروں کی دونوں حالتوں کے اعتبار کو واجب کر دیتی ہے۔

یحییٰ بن آدم نے ذکر کیلئے کہ جزیرہ کی مقدار کسی توقیت اور وقت کی تعیین کے بغیر اتنی ہوگی جتنی کہ جزیرہ ادا کرنے والا ادا کر سکتا ہو۔ لیکن سچائی کی یہ بات اجماع کے خلاف ہے۔ حسن بن صالح سے منقول ہے کہ حضرت عمرؓ نے جزیرہ کی جو مقدار مقرر کی تھی اس میں اضافہ تو جائز نہیں ہے البتہ اس میں کمی کی جا سکتی ہے۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ اس میں اضافہ اور کمی دونوں کی گنجائش ہے، یہ کمی پیشی جزیرہ ادا کرنے والے کی طاقت و استطاعت کو مد نظر رکھ کر کی جائے گی۔ الحکم نے عمرو بن مہیون سے روایت کی ہے کہ وہ حضرت عمرؓ کے پاس موجود تھے جب آپ حضرت عثمانؓ بن حنیف کو یہ ہدایات دے رہے تھے کہ سجدہ اگر تم فی جزیرہ ایک قفیز (ایک پیمانے کا نام) غلہ مع ایک درہم اور فی کس دو درہم عائد کر دو گے تو یہ مقدار وہاں کے باشندوں کے لیے کوئی ناقابل برداشت مقدار نہیں ہوگی۔ اور نہ ہی اتنی مقدار ادا کرنے میں انھیں کوئی مشقت اٹھانی پڑے گی۔ راوی کہتے ہیں کہ اس کی مقدار اڑتالیس درہم تھی، عثمان بن حنیف نے اس کی مقدار پچاس درہم کر دی تھی۔

اس روایت سے ان لوگوں نے استدلال کیا ہے جو اضافے کے جواز کے قائل ہیں لیکن یہ روایت مشہور نہیں ہے اور اصول حدیث کے مطابق اس کی روایت ثابت بھی نہیں ہے۔ ان حضرات کے اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے جس کے راوی ابو الیمانؓ ہیں، انھوں نے صفوان بن عمرو سے اور انھوں نے حضرت عمر بن عبدالعزیز سے روایت کی ہے کہ انھوں نے گرجوں کے لیے اہموں پر فی کس دو دینار کے حساب سے جزیرہ عائد کیا تھا۔ ہمارے نزدیک یہ روایت اس پر محمول ہے کہ متوسط طبقے سے تعلق کی بنا پر حضرت عمر بن عبدالعزیز نے راہموں پر فی کس کے حساب سے یہ رقم عائد کی تھی اس لیے کہ یہ لوگ ان کی رائے میں اس رقم کی ادائیگی کا بوجھ برداشت کر سکتے تھے جس طرح سفیان بن عیینہ نے ابن ابی نجیح سے روایت کی ہے کہ میں مجاہد سے پوچھا تھا کہ حضرت عمرؓ نے اہل شام پر اہل یمن کی نسبت زیادہ جزیرہ کیوں عائد کیا تھا؟ انھوں نے جواب دیا کہ اہل شام میں فراخی اور خوش حالی تھی اس بنا پر جزیرہ کی زائد مقدار عائد کی گئی تھی۔

طبقات کے درمیان امتیاز کا بیان

مختلف طبقات انسانی پر مقدارِ جزیرہ

امام ابو یوسف نے کتاب الخراج میں بیان کیا ہے کہ لوگوں سے ان کے طبقات کے حساب سے بڑے وصول کیا جائے گا جس کی تفصیل یہ ہے، خوش حال شخص سے اڑتالیس درہم، اس میں مراف، بزاز، صنعت کار، تاجر، معالج اور طبیب شامل ہیں۔ اسی طرح ہر وہ شخص بھی اس میں شامل ہوگا جس کے ہاتھ میں کوئی صنعت اور تجارت ہوگی جسے اس نے پیشے کے طور پر اختیار کیا ہوگا، اہل صنعت و تجارت میں سے ہر شخص سے اس کی صنعت اور تجارت کے مطابق جزیرہ وصول کیا جائے گا یعنی خوش حال سے اڑتالیس درہم اور متوسط سے چوبیس درہم، جس شخص کی صنعت اڑتالیس درہم کی متحمل ہوگی اس سے اڑتالیس درہم اور جس کی چوبیس درہم کی متحمل ہوگی اس سے چوبیس درہم وصول کیے جائیں گے۔ جو شخص اپنے ہاتھ سے کام کرتا ہوگا مثلاً درزی، رنگرین، تصاب، اور موچی نیز ان جیسے دوسرے پیشہ ور لوگ، ان میں سے ہر ایک سے بارہ درہم لیے جائیں گے۔

امام ابو یوسف نے ملکیت کا اعتبار نہیں کیا بلکہ صنعت و تجارت کا اعتبار کیا جس طرح لوگ شگدست اور مالدار کیلئے عادتاً ان ہی باتوں کا اعتبار کرتے ہیں۔ علی بن موسیٰ القمی نے ہمارے اصحاب کی طرف اپنے اس قول کی نسبت کیے بغیر یہ کہا ہے کہ پہلا طبقہ وہ ہے جس کا تعلق صنعت و تجارت سے ہے لیکن اس کے پاس اتنا مال نہ ہو جس پر مسلمانوں کی صورت میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ یہ یہ حال قسم کے کاریگروں کا طبقہ ہے جس شخص کے پاس دو سو درہم سے کم ہوگا، اس کا شمار اس طبقے میں ہوگا۔ علی بن موسیٰ نے مزید کہا ہے کہ جس شخص کے پاس دو سو سے لے کر چار ہزار درہم تک ہوں گے اس کا شمار دوسرے طبقے میں ہوگا۔ اس لیے کہ جس شخص کے پاس دو سو درہم ہوتے ہیں وہ غنی کہلاتا ہے اور مسلمان ہونے کی صورت میں اس پر زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے۔ اس لیے ایسا شخص فقراء کے طبقے سے خارج ہو جائے گا۔

علی بن موسیٰ کا کہنا ہے کہ ہم نے چار ہزار درہم تک کا جو اعتبار کیا ہے وہ حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ

کہ اس قول سے ماخوذ ہے کہ چار ہزار یا اس سے کم کی رقم نفعہ یعنی اخراجات کی رقم ہے اور اس سے زائد رقم مال کثیر ہے۔ انھوں نے مزید کہا ہے کہ جو شخص دوسو سے لے کر دس ہزار درہم تک کا مالک ہو اسے دوسرے طبقے میں شمار کرنا جائز ہے لیکن اس سے زائد رقم کا مالک تیسرے طبقے میں شمار ہوگا اس لیے کہ صحابہ نے سلمہ بن طلحہ بن عبد اللہ بن کرینہ سے، انھوں نے ابو الفیض سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من ترک عشرة آلاف درہم جعلت صفائح یعذب بہا یوم القیامۃ۔ جو شخص دس ہزار درہم چھوڑ جائے گا اس کے ان درہموں کو پتھر کی سلوں یا چوڑی تلواروں کی شکل دے دی جائے گی اور قیامت کے دن اس کے ذریعہ سے عذاب دیا جائے گا) علی بن موسیٰ القمی نے یہ جو کچھ کہا ہے اجتہاد کی بنا پر کہا ہے اور جس شخص کے غالب گمان میں یہ باتیں درست ہوں اس کے لیے ان باتوں کے کہنے کی گنجائش ہے۔

”عَنْ بَارِيٍّ“ کا مفہوم

قول باری (عَنْ بَارِيٍّ) کی تفسیر میں قتادہ کا قول ہے کہ ”عَنْ قَهْرٍ“ یعنی دباؤ اور مغلوبیت کی بنا پر گویا انھوں نے اس کی یہ توجیہ کی ہے کہ قوت و طاقت اور غلبہ کا مرکز ہاتھ ہوتا ہے اس لیے اس قول باری کا مفہوم یہ ہوگا کہ اہل کتاب یہ جزیہ ان پر تمھارے غلبہ اور تسلط نیز دباؤ کی بنا پر ادا کریں گے۔ ایک قول ہے کہ (عَنْ بَارِيٍّ) سے کافر کا ہاتھ مراد ہے۔ ہاتھ کا ذکر اس لیے ہوا تاکہ جزیہ کی ادائیگی کی حالت اور غصہ کی حالت کے درمیان فرق کر دیا جائے۔ اس لیے کہ ذمی جب جزیہ ادا کرتا ہے تو وہ بخوشی اپنے ہاتھوں سے اس کی ادائیگی کرتا ہے اور اس کے ذریعے اپنی جان اور اپنا خون محفوظ کر لیتا ہے۔ گویا یوں ارشاد ہوا۔ ”وہ جزیہ ادا کرے در آنحالیکہ وہ اس کی ادائیگی پر رضا مند اور خوش ہو“ قول باری (عَنْ بَارِيٍّ) میں عَنْ نِعْمَةٍ کے معنی کا بھی احتمال ہے۔ اس بنا پر عبارت کی ترتیب کچھ اس طرح ہوگی۔ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ اعْتِرَافٍ مِنْهُمْ بِالنِّعْمَةِ فِيهَا عَلَيْهِمْ بِقَبُولِهَا مِنْهُمْ“ (حتیٰ کہ وہ اس نعمت کا اعتراف کرتے ہوئے جزیہ ادا کر دیں جو ان سے جزیہ قبول کر کے انھیں عطا کی گئی ہے)۔

ایک قول کے مطابق (عَنْ بَارِيٍّ) کے معنی عَنْ نَقْدٍ کے ہیں یعنی نقد کی صورت میں۔ جس طرح نقد سودے کو عربی زبان میں ”بَيْدًا بَيْدًا“ کہا جاتا ہے۔ یعنی ہاتھوں ہاتھ سودا۔ ابو عبیدہ معمر بن المثنیٰ کا قول ہے کہ ہر وہ شخص جو کسی قابض یعنی تسلط حاصل کرنے والے شخص کی اطاعت بطیب خاطر یا اس کے دباؤ میں اپنے ہاتھ سے اس کے ہاتھ میں کوئی چیز دے کر لے اس پر یہ فقرہ صادق آئے گا کہ ”أَعْطَا عَنْ بَيْدٍ“ ابو عبیدہ

کا قول ہے کہ صاعِ ذیل و حقیقہ کو کہتے ہیں۔ قول باری (وَهُوَ صَاعٌ غَدَنٌ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ یمشون بہا ملبسین (لبیک کہتے ہوئے وہ یہ چیز یہ لے کر آئیں) حضرت سلمان فارسیؓ کا قول ہے کہ "مذہب میں غیر محمودین (قابلِ مذمت اور ناقابلِ تعریف بن کر) ایک قول کے مطابق جزیرہ کی ادائیگی ان کے لیے اس بنا پر ذلت کا سامان ہے کہ یہ ان پر لازم کر دی جاتی ہے، ان سے اس کی وصولی کی جاتی ہے لیکن انہیں اس پر کوئی ثواب یا جزا نہیں دی جاتی۔ عکرمہ کا قول ہے کہ ذلت کی وجہ یہ ہے کہ جزیرہ ادا کرنے والا کھڑا ہوتا ہے اور وصول کرنے والا بیٹھا ہوتا ہے۔ ایک قول ہے کہ صناعاً فرمانبرداری کو کہتے ہیں۔ اس سے وہ ذلت مراد لینا بھی جائز ہے جو اللہ تعالیٰ نے ان کے سروں پر تھوپ دی تھی۔ چنانچہ ارشاد ہے (صُرِّبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلِيلَةُ اَيْ مَا تُعْقَبُوا اِلَّا بِجَبَلٍ مِنَ اللّٰهِ وَجَبَلٍ مِنَ النَّاسِ۔ یہ جہاں بھی پائے گئے ان پر ذلت کی ماہی پڑی، کہیں اللہ کے ذمہ یا انسان کے ذمہ میں پناہ مل گئی تو یہ اور بات ہے) جن سے مراد وہ ذمہ ہے جو اللہ نے ان کے لیے اٹھایا ہے اور ان کے متعلق مسلمانوں کو جس کا حکم دیا ہے۔ عبدالکریم الجوزی نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ وہ اس بات کو پسند کرتے تھے کہ جب بنیویوں (ایک عجمی قوم جو عراق میں دجلہ و فرات کے دو آبہ کے درمیان آباد تھی) سے جزیرہ وصول کیا جائے تو ان کے ساتھ اس معاملے میں پوری سختی کی جائے۔

عنت
الو بکر حصص کہتے ہیں سعید بن المسیب کی اس سے مراد نہیں ہے کہ انھیں سزا دی جائے یا ان کی امتطاعت سے بڑھ کر ان پر بوجھ ڈالا جائے بلکہ یہ مراد ہے انھیں فرمانبرداری پر مجبور کر کے حقیقہ بنا دیا جائے۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں اسحاق بن الحسن نے، انھیں ابو حذیفہ نے، انھیں سفیان نے، انھیں سہیل نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت ابو ہریرہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اِذَا لَقِيتُمُ الْمُشْرِكِيْنَ فِي الطَّرِيقِ فَلَا تَسِدُوْهُمُ بِالسَّلَامِ وَاصْطَرَوْهُمُ اِلَىٰ اَضْيَقِهِمْ، جب راستے میں تم مشرکین کو دیکھو تو انھیں سلام کہنے میں پہل نہ کرو اور انھیں راستہ کی کشادہ جگہ سے تنگ جگہ کی طرف ہٹ جانے پر مجبور کر دو، ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں مطیر نے، انھیں یوسف الصنار نے، انھیں ابو بکر بن عیاش نے سہیل سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت ابو ہریرہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لَا تَهْمَا قِحْوَا اِلَيْهِمْ وَدَا لِنَصَارَىٰ يَهُودِيُوْنَ اَوْ عِيسَايُوْنَ سِوَا مَا نَحْمُ نَهْ كُرُوْا) یہ ذلت کی وہ تمام صورتیں ہیں جو اللہ تعالیٰ نے کافروں کے سران کے کفر کے سبب تھوپ دی ہیں۔

یہود و نصاریٰ سے دوستی کی ممانعت

قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَتَهُ مِنْ دُونِكُمْ اَلَيْسَ اِيْمَانُ لَكُمْ وَالْوَا

اپنے آدمیوں کے سوا کسی کو اپنا راز دان نہ بناؤ) نیز فرمایا (لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ) یہود و نصاریٰ کو اپنا دلی دوست نہ بناؤ، یہ آپس میں ایک دوسرے کے دوست ہیں اور تم میں سے جو شخص ان کے ساتھ دوستی کرے گا وہ ان ہی میں سے ہو جائے گا) ان آیات میں کافروں سے دوستی گانٹھنے اور ان کی تعظیم و تکریم سے منع کیا گیا ہے۔ بلکہ یہ حکم دیا گیا ہے کہ ان کی اہانت اور تذلیل کی جائے۔ مسلمانوں کے معاملات میں ان سے مدد لینے کی بھی حمانعت کر دی گئی ہے اس لیے کہ مسلمانوں کے معاملات میں دخیل ہو کر انھیں انتظامی طور پر عزت اور بالادستی حاصل ہو جائے گی۔

حضرت عمرؓ نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو تحریری طور پر یہ ہدایت لکھی تھی کہ وہ تحریری کاموں میں کسی مشرک سے مدد نہ لیں، اس موقع پر آپ نے اس آیت کا بھی حوالہ دیا تھا (لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْكُلُوا ذَرْعًا مِمَّا كَرِهَ اللَّهُ لَنْ يُنَبِّئَهُمْ بِهِمْ سَبُّوا بِمَا كَفَرُوا وَلَا يَكُونُوا لَهُمْ عِدَّةٌ) ان کے قتل کے وجوب کا مقتضی ہے یہاں تک کہ انھیں دبا کر اور ذلیل کر کے ان سے بجز یہ وصول کیا جائے۔ اس اقتضا کی روشنی میں یہ بات جائز نہیں ہوگی کہ اگر یہ لوگ مسلمانوں کے علاقوں میں حکومتوں پر تسلط حاصل کریں اور ان کے معاملات کے درو بست پر قابض ہو جائیں تو اس صورت میں یہ بڑی بے رحمی اور ان کی جان و مال کی حفاظت کی ہم پر ذمہ داری عائد ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم پر ان کی جانوں کی حفاظت کی ذمہ داری عائد کی ہے اس صورت میں ڈالی ہے کہ یہ بجز یہ دیں اور ذلیل ہو کر رہیں۔ اس لیے ان میں سے جو شخص بھی مسلمانوں پر غاصباً تسلط حاصل کرے گا اور ٹیکس وصول کرنا اور ظلم و ستم کرنا شروع کر دے گا خواہ اسے سلطان نے اس کام پر لگایا ہو یا وہ از خود یہ سب کچھ کرتا ہو، اسے قتل کر دینا واجب ہوگا۔

بادشاہ کے عیسائی کارندے مسلمانوں پر ظالمانہ ٹیکس لگائیں تو وہ واجب القتل ہیں

یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے بادشاہ کے ایسے عیسائی کارندے جو اس کی طرف سے انتظامی کاموں پر مقرر کیے جاتے ہیں، پھر وہ اپنے عہدوں کا ناجائز فائدہ اٹھا کر مسلمانوں پر ظلم و ستم کرتے ہیں اور ٹیکس وصول کرتے ہیں، یہ ذمی نہیں رہتے، ان کے خون کی حفاظت کی ذمہ داری ہم پر عائد نہیں ہوتی بلکہ ان کا خون بہنا مباح ہو جاتا ہے۔ اگرچہ ان کے ذریعے حاصل شدہ ٹیکس کی تمہیں ایسے شخص کے خزانے میں پہنچ جاتی ہیں جو اسلام کا دعوے دار ہوتا ہے اور کہیں گاہ میں بیٹھ کر لوگوں کا مال کوٹتا ہے۔ ایسے کارندوں اور حاکموں کا خون بہا دینا جائز ہے، اس لیے کہ ان کی حیثیت رہنروں جیسی ہے، فقہاء کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف

نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص کسی شخص سے اس کا مال چھیننے کی کوشش کرے تو وہ اسے قتل کر سکتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی یہی فرمان ہے (من طلب مالہ فقاتل فقتل فهو شهيد۔ جس شخص کا مال کسی نے چھیننے کی کوشش کی اور وہ اس کی حفاظت کی خاطر اس کا مقابلہ کرتا ہوا قتل ہو جائے تو وہ شہید ہوگا) ایک اور روایت میں ہے (من قتل دون مالہ فهو شهيد۔ جو شخص اپنے مال کی حفاظت کرتا ہوا مارا جائے وہ شہید ہوگا) نیز فرمایا (ومن قتل دون اہلہ فهو شهيد ومن قتل دون دمہ فهو شهيد۔ اور جو شخص اپنے بیوی بچوں کی حفاظت کرتا ہوا ہلاک ہو جائے وہ شہید ہوگا اور جو شخص اپنی جان کی حفاظت میں جان گنوا بیٹھے وہ بھی شہید ہوگا) یہ تو اس شخص کا حکم ہے جو کلمہ گو ہونے کے باوجود کسی شخص کے مال پر غاصبانہ قبضے کی کوشش کرے، اگر ایسا شخص ذمی ہو تو وہ دو وجوہ سے قتل کا سزاوار قرار پائے گا۔ ایک تو یہ کہ ظاہر آیت اس کے وجوب قتل کا مقتضی ہے اور دوسری یہ کہ اس نے ایک مسلمان کے مال کو ظلماً ہتھیانے کی کوشش کی تھی۔

جزیرہ کے مہجوب کا وقت

قول باری ہے (فَاتْلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ) تا قول باری (حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ) اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ قتال کو واجب کر دیا اور جزیرہ کی ادائیگی کے وقت کو ان سے رفع قتال کی غایت مقرر کی۔ اس لیے کہ حرف حَتَّىٰ غایت کے معنی ادا کرتا ہے۔ یہی اس لفظ کے حقیقی معنی ہیں اور اس کے ظاہر سے یہی مفہوم سمجھ میں آتا ہے، آپ نہیں دیکھتے کہ قول باری (وَلَا تَقْرَبُوهُمْ حَتَّىٰ يُطَهَّرُوا) جب تک یہ پاک نہ ہو جائیں ان کے قریب نہ جاؤ) میں ان سے قربت کی اباحت پر پابندی لگا دی گئی ہے یہاں تک کہ حیض کا انقطاع ہو جائے اور طہر وجود میں آجائے۔ اسی طرح کہنے والے کے اس قول سے کہ لَا تَحْطُرُوا حَتَّىٰ يَدْخُلَ الْمَدِينُ (زیرد کو اس وقت تک کوئی چیز نہ دو جب تک وہ گھر میں داخل نہ ہو جائے) یہی مفہوم حاصل ہوتا ہے کہ جب تک وہ گھر میں داخل نہ ہو جائے اس وقت تک اسے کوئی چیز دینے کی ممانعت ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیت اہل کتاب کے ساتھ قتال کی موجب ہے اور یہ حکم جزیرہ کی ادائیگی پر جا کر ختم ہوتا ہے۔ یہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ عقد ذمہ کے ساتھ جزیرہ واجب ہو جاتا ہے۔

ابوالحسن کرحی آیت کی تفسیر میں یہی بات کہتے تھے۔ ابن سماعہ نے نام ابویوسف سے نقل کیا ہے کہ ذمی سے اس وقت تک جزیرہ وصول نہیں کیا جائے گا جب تک سال داخل نہ ہو جائے اور اس کے دو ماہ نہ گزر جائیں، دو ماہ گزر جانے کے بعد اس سے دو ماہ کا جزیرہ وصول کر لیا جائے گا اور اسی طرح یہ سلسلہ جاری رہے گا۔ دوسرے الفاظ میں جزیرہ کی وصولی میں وہی طریق کار اختیار کیا جائے گا جو ٹیکس کی وصولی میں کیا جاتا ہے کہ جب دو ماہ گزر جاتے ہیں تو اس سے دو ماہ کا ٹیکس وصول کر لیا جاتا ہے ابوبکر جیسا کہ کہتے ہیں کہ جزیرہ یعنی ٹیکس سے مراد ہجرت ہے جو اجارہ کی صورتوں میں مقرر کی جاتی ہے۔ امام ابویوسف کا قول ہے کہ سال کے دخول پر اس سے پورا جزیرہ نہیں لیا جائے گا یہاں تک کہ سال کا اختتام ہو جائے

لیکن سال کے دوران جزیہ کی وصولی میں یہ طریق کار اختیار کیا جائے گا۔ یعنی ہر دو ماہ بعد اس کے بقدر جزیہ وصول کر لیا جائے گا۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ امام ابو یوسف نے دو ماہ کا ذکر جزیہ کی پوری وصولی کے لیے کیا ہے۔ اس پر جزیہ کا وجوب تو اس وقت سے ہو جاتا ہے جب ہم اسے عقد ذمہ پر برقرار کر دیتے ہیں جیسا کہ ظاہر آیت اسی مفہوم کو متضمن ہے۔ ابن سماعہ نے امام ابو یوسف سے اور انھوں نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ ذمی سے اس کے سر کا تراج یعنی جزیہ سال کے دوران وصول کیا جائے گا جب تک سال کے دوران اس کا وجود رہے گا۔ لیکن جب سال گزر جائے گا تو اس سے یہ وصول نہیں کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہ کا یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپ نے عقد ذمہ کے انعقاد کے ساتھ ہی جزیہ کو واجب قرار دیا ہے۔ سال کے بعض حصے تک اس کی تاخیر صرف واجب مقدار کی پوری وصولی کے لیے ہے اور اس کے ذریعے وصولی کا دائرہ ذرا وسیع کر دیا گیا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ امام ابو حنیفہ نے یہ فرمایا ہے کہ جب سال گزر جائے گا تو اس سے جزیہ نہیں لیا جائے گا۔ اس لیے کہ دوسرے سال کے دخول کے ساتھ اس پر دوسرا جزیہ واجب ہو جائے گا۔ جب اس پر جزیہ کی دو رقمیں اکٹھی ہو جائیں گی تو ایک جزیہ سا قح ہو جائے گا۔ تاہم امام ابو یوسف اور امام محمد سے منقول ہے کہ جزیہ کی دو رقموں کا اکٹھا ہو جانا ایک جزیہ کو سا قح نہیں کرے گا۔

امام ابو حنیفہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جزیہ کا وجوب سزا کے طور پر ہوتا ہے اس سزا کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ جزیہ دینے والے اپنے کفر پر قائم رہتے ہیں جس کی بنا پر وہ اس بات کے سزاوار ہوتے ہیں کہ ان کے ساتھ جنگ کی جائے لیکن جزیہ کے وجوب کی بنا پر ان سے جنگ نہیں کی جاتی۔ جزیہ وصول کرنے کا حق امام کو ہوتا ہے اس لیے جزیہ حدود کے مشابہ ہو گیا کیونکہ حدود کا وجوب بھی سزا کے طور پر ہوتا ہے اور انھیں نافذ کرنا امام کا حق ہوتا ہے۔ جب ایک ہی قسم کے جرم کی بنا پر کئی حدود جمع ہو جائیں تو پھر صرف ایک ہی حد جاری کرنے پر اقتصار کر لیا جاتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کئی دفعہ زنا کرتا ہے یا کئی دفعہ چوری کرتا ہے پھر اس کا معاملہ امام المسلمین کے سامنے پیش ہوتا ہے تو اس صورت میں اس کی تمام چوریوں کے بدلے ایک ہی حد واجب ہوتی ہے۔ یہی سزا کی صورت میں بھی ہوتا ہے۔ جزیہ بھی اسی طرح سزا کے طور پر واجب ہوتا ہے بلکہ اس کا معاملہ حدود کی نسبت زیادہ تخفیف اور زیادہ کمزور ہوتا ہے۔ کیونکہ ہمارے اصحاب کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر ذمی مسلمان ہو جائے تو جزیہ سا قح ہو جاتا ہے لیکن واجب شدہ حد مسلمان ہو جانے پر سا قح نہیں ہوتی

اگر یہ کہا جائے کہ جب جزیہ ایک قرض ہوتا ہے اور اس مال پر مسلمانوں کا حق ہوتا ہے تو پھر جزیہ کی دو رقموں کا اکٹھا ہو جانا ایک جزیہ کو سا قح نہیں کرے گا جس طرح ایک شخص پر کئی قرضوں کا اکٹھا ہو جانا یا

اراضی پر خراج کی کئی رقموں کا اکٹھا ہونا ان میں سے کسی قرض یا خراج کی رقم کے سقوط کا سبب نہیں بن سکتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اراضی کا خراج سزا یا ذلت کے طور پر واجب نہیں ہوتا اس کی دلیل یہ ہے کہ خراج مسلمانوں سے بھی وصول کیا جاتا ہے جبکہ جزیرہ مسلمانوں سے وصول نہیں کیا جاتا۔ امام ابوحنیفہ کے قول کے مماثل طاؤس سے بھی ایک قول مروی ہے۔ ابن جریر نے سلیمان الاول سے اور انھوں نے طاؤس سے روایت کی ہے کہ جب کئی صدقات یعنی زکوٰۃ کا اجتماع ہو جائے تو جزیرہ کی طرح پہلی زکوٰۃ وصول نہیں کی جائے گی۔

ذمی کے مسلمان ہونے پر عائد شدہ جزیرہ کے بارے میں آراء

اگر کسی ذمی پر جزیرہ واجب ہو جائے اور وہ اس کی ادائیگی سے پہلے مسلمان ہو جائے تو آیا اس سے واجب شدہ جزیرہ کی وصولی کی جائے گی یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ وصولی نہیں کی جائے گی، امام مالک اور عبد اللہ بن الحسن کا بھی یہی قول ہے۔ قاضی ابن شبرہ اور امام شافعی کا قول ہے کہ اگر وہ سال کے کسی حصے میں مسلمان ہو جائے تو اتنے حصے کا جزیرہ حساب کر کے وصول کر لیا جائے گا۔ اسلام لانا واجب شدہ جزیرہ کو ساقط کر دیتا ہے اس کی دلیل یہ قول باری ہے (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ تِلْكَ بَارِي (حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ) یہ آیت ہمارے قول کی صحت پر دو طرح سے دلالت کر رہی ہے۔ اول یہ کہ ایسے لوگوں سے جزیرہ لینے کا حکم دیا گیا ہے جن کے ساتھ قتال ان کے کفر پر ڈٹے رہنے کی وجہ سے واجب ہے اگر وہ جزیرہ ادا نہ کریں۔ لیکن جب ایسا شخص اسلام لے آئے تو اس کے ساتھ قتال واجب نہیں ہوگا اس لیے اس پر جزیرہ بھی واجب نہیں ہوگا۔ دوم یہ کہ قول باری ہے (عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ) اس میں ایسے لوگوں سے انھیں ذلیل اور رسوا کرنے کی خاطر جزیرہ کی وصولی کا حکم دیا گیا ہے۔ لیکن اسلام لے آنے کے بعد یہ بات ختم ہو جاتی ہے کیونکہ اس ذلت اور رسوائی کی عدم موجودگی کی صورت میں ان سے جزیرہ لینا کسی طرح ممکن نہیں ہے۔ اور اگر ہم ان باتوں کی غیر موجودگی میں ان سے جزیرہ لیں گے تو وہ جزیرہ نہیں کہلائے گا۔ اس لیے کہ جزیرہ تو وہ ہوتا ہے جو ذلت و رسوائی کی بنا پر وصول کیا جاتا ہے۔ سعید بن ثوری نے قابوس بن ابی طیب سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لَيْسَ عَلَى مَسْلُومٍ جِزْيَةٌ) کسی مسلمان پر جزیرہ عائد نہیں ہوتا) آپ نے مسلمان سے جزیرہ کی وصولی کی نفی فرمادی۔ آپ نے حالت کفر میں واجب ہونے والے جزیرہ اور اسلام لانے کے بعد واجب نہ ہونے والے جزیرہ کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔ اس حدیث کے ظاہر معنی کے رو سے اسلام لانے کے بعد

ایسے شخص سے جزیہ کا استقاط واجب ہو گیا۔ اس کے سقوط پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ جزیہ اور جزاء یعنی سزا دونوں ہم معنی الفاظ ہیں۔ جس کے معنی ہیں کہ ایسے شخص کے کفر پر قائم رہنے کی سزا جس کے ساتھ قتال واجب ہوتا ہے۔ اس لیے جب ایسا شخص مسلمان ہو جائے گا تو اسلام لانے کی وجہ سے اس سے کفر کی بنا پر ملنے والی سزا کا سقوط ہو جائے گا۔ اس لیے کہ تو بکر لینے والے کو ایسی حالت میں سزا دینا جائز نہیں ہوتا جب تو بکر لینے کے بعد اسے زندگی کی مدت مل گئی ہو اور اس کے مطلق ہونے کی صورت باقی رہ گئی ہو۔

اسی امر کے اعتبار کی بنا پر ہمارے اصحاب نے موت کی صورت میں ذمی سے جزیہ ساقط کر دیا ہے اس لیے کہ ذمی کی موت کے بعد ذلت در سوائی کے طور پر اس سے جزیہ لینے کا موقع باقی نہیں رہا۔ اس لیے اس کی موت کے بعد اس سے لی ہوئی چیز جزیہ نہیں کہلائے گی۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کسی مسلمان پر اس کے مال اور موشیوں میں زکوٰۃ واجب ہو جائے اور وہ اس کی ادائیگی سے پہلے وفات پا جائے تو زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی اور امام المسلمین اس زکوٰۃ کی وصولی نہیں کرے گا اس لیے کہ زکوٰۃ کی وصولی اور اس کے وجوب کا سارا عمل اصلاً عبادت کی بنیاد پر ہوتا ہے اور موت کے ساتھ عبادت کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے۔ ہمارے اصحاب کا یہ بھی قول ہے کہ جس شخص پر تافہ کی طرف سے اس کی بیوی کا نان و نفقہ واجب کر دیا جائے اور پھر اس کی یا اس کی بیوی کی وفات ہو جائے تو واجب شدہ رقم ساقط ہو جائے گی اس لیے کہ ہمارے اصحاب کے نزدیک نفقہ کا وجوب تعلق زن و شو کے وجوب کی بنا پر ہوتا ہے کیونکہ یہ نفقہ کسی چیز کا بدل نہیں ہوتا اور ظاہر ہے کہ موت کے بعد تعلق زن و شو باقی نہیں رہتا، اس لیے ہمارے اصحاب نے اسی علت کے پیش نظر نفقہ کو ساقط کر دیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حدود کا وجوب عقوبت اور سزا کے طور پر ہوتا ہے اور تو بہ حدود کو ساقط نہیں کرتی۔ اسی طرح اگر کوئی ایسا ذمی مسلمان ہو جائے جس نے کفر کی حالت میں زنا یا چوری کا ارتکاب کیا ہو تو اس کا مسلمان ہو جانا نیز اس کا تو بہ کر لینا اس پر واجب شدہ حد کے استقاط کا سبب نہیں بن سکتا۔ اگرچہ حد کا وجوب اصلاً سزا کے طور پر ہوا تھا۔ اور تو بہ کر لینے والا شخص اس فعل پر سزا کا مستحق نہیں ہوتا جس سے اس نے درست طریقے سے تو بہ کر لی ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس پر سزا کے طور پر جو حد واجب ہوئی تھی وہ تو تو بہ کی بنا پر ساقط ہو گئی۔ تو بہ کے بعد ہم اس پر جو حد واجب کرتے ہیں یہ وہ حد نہیں ہے جس کا وہ سزا کے طور پر سزا دار ہوا تھا بلکہ یہ وہ حد ہے جو اس پر ابتلاء اور آزمائش کے طور پر واجب ہوئی ہے۔ اس کا وجوب اس دلالت کی بنا پر ہوا ہے جو اس سلسلے میں قائم ہوئی ہے اور جو اس دلالت سے مختلف ہے جو پہلی حد کو سزا کے طور پر واجب کرتی تھی۔

اگر کوئی ایسی دلالت قائم ہو جائے جو ذمی کے مسلمان ہوجانے کے بعد اس سے جزیہ اور عقوبت کے سوا کسی اور وجہ کی بنا پر مال کی وصولی کو واجب کرتی ہو تو ہم اسے تسلیم کر لیں گے اور اس کے ایجاب سے اس کا ہنہیں کریں گے۔ البتہ اتنی بات ضرور ہوگی کہ اس سے وصول کیا ہوا یہ مال جزیہ نہیں کہلائے گا اس لیے کہ جزیہ کا اسم ہذا اور عقوبت کے معنی کو متضمن ہے۔ جبکہ معترض کا دعویٰ یہ ہے کہ ایسے ذمی کے مسلمان ہوجانے کے بعد اس سے جزیہ ہی وصول کیا جاتا ہے۔ اگر معترض اس امر کا اعتراف کر لیتا ہے کہ ایسے ذمی سے لیا ہوا مال جزیہ کے سوا کوئی اور چیز ہے نیز جزیہ اس پر واجب ہوا تھا جو اب ساقط ہو گیا اور اس پر جزیہ کے سوا کوئی اور مال واجب ہو گیا تو معترض ہی وہ واحد شخص ہوگا جو ہمیں کسی مسلمان پر ایسے مال کے ایجاب کی خبر دے گا جو اس پر بلا کسی ایسے سبب کے واجب ہو گیا ہو جس کے ایجاب کا وہ سرے سے مقتضی نہ ہو۔ معترض کی یہ بات ایسی ہے جسے ہم کبھی تسلیم نہیں کر سکتے۔

المسعودی نے محمد بن عبد اللہ الثقفی سے روایت کی ہے کہ ایک دہقان (گاڈوں کا چودھری) مسلمان ہو گیا اور حضرت علیؑ کے سامنے پیش ہو گیا، آپ نے اس سے یہ فرمایا کہ اب تم پر جزیہ عائد نہیں ہوگا۔ رہی تمہاری زمین تو وہ ہماری ہوگی، دوسرے الفاظ میں اگر تم اپنی زمین چھوڑ جاؤ گے تو اس زمین کے ہم زیادہ حق دار ہوں گے۔ معمر نے ایوب سے اور انھوں نے محمد سے روایت کی ہے کہ ایک شخص مسلمان ہو گیا اس سے خراج یعنی جزیہ کا مطالبہ کیا گیا اور یہ کہا گیا کہ تم نے اسلام کے ذریعے جزیہ کی ادائیگی سے پناہ حاصل کی ہے، اس نے جواب میں کہا کہ اگر میں اسلام لے آیا ہوں تو مجھے اسلام میں پناہ ملنی چاہیے۔ یہ سن کر حضرت عمرؓ نے فرمایا: "نجداً تم بالکل ٹھیک کہتے ہو، اسلام لانے والے کے ایسا اسلام میں پناہ موجود ہے" پھر آپ نے اس سے جزیہ پٹا لیا۔ حماد بن سلمہ نے حمید سے روایت کی ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے عمال کو یہ تحریری حکم نامہ بھیجا تھا کہ جو شخص ہماری طرح کلمہ طیبہ پڑھ لے، ہمارے قبلہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھے اور نقتہ کر لے، اس سے جزیہ وصول نہ کرو۔ ان حضرات سلف نے اسلام لانے سے قبل واجب شدہ جزیہ اور اسلام لانے کے بعد ہر مسلمان سے جزیہ کی نفی کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔

آل مروان کا ذمیوں پر ظلم

آل مروان ایک ذمی کے مسلمان ہوجانے کے بعد بھی اس سے جزیہ وصول کرتے تھے۔ انھوں نے اس کی تاویل یہ کی تھی جزیہ کی حیثیت غلام پر لگنے والے ٹیکس کی طرح ہے اور غلام کے مسلمان ہوجانے پر اس پر عائد شدہ ٹیکس معاف نہیں ہوتا اسی طرح ذمی پر اس کے مسلمان ہوجانے کے بعد عائد شدہ جزیہ معاف

نہیں ہوگا۔ آل مروان نے مسلمانوں پر جو ظلم و ستم ڈھائے تھے اور اسلام کے ایک ایک بندھن کو جس طرح توڑا تھا اس کے پہلو پہ پہلو ان کا یہ بھی ایک عظیم جرم تھا جس کا از کتاب انھوں نے مسلمان ہوجانے والے ذمیوں سے جزیرہ وصول کرنے کی صورت میں کیا تھا حتیٰ کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز تحت خلافت پر متمکن ہو گئے۔ آپ نے عراق میں اپنے عامل اور صوبہ دار عبدالحمید بن عبدالرحمن کو یہ حکم صادر فرمایا۔

”اما بعد تمہیں معلوم ہونا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو داعی بنا کر بھیجا تھا۔ جزیرہ وصول کرنے والا بنا کر نہیں بھیجا تھا، تمہیں میرا یہ خط جس وقت مل جائے اس کے فوراً بعد ان تمام ذمیوں سے جزیرہ ہٹا لو جو مسلمان ہو چکے ہیں۔“ پھر حیب ہشام بن عبدالملک خلیفہ بنا تو اس نے مسلمانوں پر دوبارہ جزیرہ عائد کر دیا، اس زمانے کے فقہاء اور قراء نے عبدالملک بن مروان اور حجاج کے خلاف جنگ کے جواز کا جو فتویٰ دیا تھا اس کے اسباب میں سے ایک سبب یہی تھا کہ یہ حکمران مسلمانوں سے جزیرہ وصول کرتے تھے پھر یہ چیز ان کی حکومت کے زوال اور ان کی نعمت چھن جانے کا دیگر اسباب کے ساتھ ایک سبب بن گئی۔

عبداللہ بن صالح نے روایت بیان کی ہے، انھیں حمرلہ بن عمران نے یزید بن ابی جلیب سے کہ اس امت پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد تین عظیم ترین افتادیں آئیں۔ ایک تو مسلمانوں کے ہاتھوں حضرت عثمان کا قتل، دوم مسلمانوں کے ہاتھوں کعبہ مکہ پر آگ لگ جانے کا سانحہ اور سوم مسلمان حکمرانوں کے ہاتھوں مسلمانوں سے جزیرہ کی وصولی۔ آل مروان کا یہ کہنا کہ جزیرہ کی حیثیت غلام پر عائد شدہ ٹیکس جیسی ہے، تو ان کی جہالت کی یہ کوئی ایسی بات نہیں ہے اس لیے کہ وہ اسلام کے ان امور سے بھی جاہل تھے جو اس جزیرہ کے مسئلے سے کہیں زیادہ اہم تھے۔ انھیں اس بات کا علم ہی نہیں تھا کہ ذمیوں کی حیثیت غلاموں جیسی نہیں تھی، اگر ذمی غلام ہوتے تو مسلمان ہونے کی بنا پر ان کی غلامی زائل نہ ہوتی اس لیے کہ غلام کا مسلمان ہوجانا اس سے غلامی کو دور نہیں کرتا۔ جبکہ جزیرہ ایک سزا اور عقوبت ہے جو انھیں کفر پر اڑے رہنے کی وجہ سے دی جاتی ہے۔ لیکن جب یہ مسلمان ہو جائیں تو انھیں جزیرہ کی وصولی کی صورت میں یہ سزا دینا کسی طرح بھی جائز نہیں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ عیسائی غلام سے جزیرہ وصول نہیں کیا جاتا۔ اگر ذمی غلام ہوتے تو ان سے ہرگز جزیرہ وصول نہ کیا جاتا۔

آیا اراضی پر عائد ہونے والا خراج بہتر ہے؟

ابوبکر حبصاں کہتے ہیں کہ اراضی پر عائد شدہ خراج کے متعلق اہل علم کا یہ اختلاف ہے کہ آیا جزیہ کی طرح یہ بھی صغار یعنی ذلت اور رسوائی پر مبنی ہے اور آیا ایک مسلمان کے لیے خراجی زمین کی ملکیت حاصل کرنا مکروہ ہے؟ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ اور تابعین کی ایک جماعت سے اس کی کراہت مروی ہے۔ ان حضرات نے خراج کو جزیہ کی آیت میں داخل سمجھا ہے۔ حسن بن حمی اور شریک کا بھی یہی قول ہے۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ جزیہ انسانوں کا خراج ہے اس لیے کسی مسلمان کے لیے خراجی زمین کی ملکیت میں کوئی کراہت نہیں ہے اور نہ ہی اس میں صغار یعنی ذلت کا مفہوم شامل ہے۔ ہمارے اصحاب اور قاضی ابن ابی سنیٰ کا یہی قول ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی ایک روایت ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ یہ مکروہ نہیں ہے۔

شعبہ نے اعمش سے اس کی روایت کی ہے، انھوں نے سمیر بن علیہ سے، انھوں نے قبیلہ طے کے ایک شخص سے، اس نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا تتخذوا الضیعة فتربوا فی المدینا۔ زرعی زمینوں کی جائدادیں نہ بناؤ ورنہ پھر تمہیں دنیا سے رغبت پیدا ہو جائے گی) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کہا کرتے تھے کہ راذان کے علاقے میں جو زمین ہے وہ راذان میں ہے اور مدینہ میں جو ہے وہ مدینہ میں ہے۔ یعنی راذان میں بھی آپ کی زمین تھی اور مدینہ منورہ میں بھی، یہ تو سب کو معلوم ہے کہ راذان کی زمین خراجی زمین تھی۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے خراجی زمین کی ملکیت کو مکروہ نہیں سمجھا۔ حضرت عمرؓ سے نر شاہی کے علاقے میں آباد ایک چودھرائی کے بارے میں روایت ہے کہ جب وہ مسلمان ہو گئی تو آپ نے اپنے عامل کو لکھا کہ اگر وہ اپنی زمینوں پر حسب سابق رہنا چاہے گی تو ہم اس سے خراج وصول کریں گے۔ ایک روایت کے مطابق ابن الرقیل مسلمان ہو گیا۔ حضرت عمرؓ نے اس سے بھی یہی بات کہی تھی۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ ایک تریذار مسلمان ہو گیا تھا۔ آپ نے اس سے کہا کہ اگر تم اپنی زمین

پر حسب سابق رہنا چاہو گے تو ہم تم سے خراج وصول کریں گے اور اگر نہیں تو پھر ہم اس زمین کے زیادہ مستحق ہوں گے۔ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ اور حضرت سعید بن زید سے بھی اسی طرح کی روایت ہے۔

ہیسی بن ابی صالح نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: *منعت العراق قفینہا ودرہمہا ومنت الشام مڈاھا و دینارھا و منعت مصر ارضہا وعدتکم کما بدتکم۔ اہل عراق نے ان پر واجب ہونے والا حق یعنی قفینہ (غلہ ناپنے کا آلہ) اور درہم کی ادائیگی روک دی اہل شام نے مڈ (غلہ ناپنے کا پیمانہ) اور دینار کی ادائیگی روک دی۔ اور اہل مصر نے اپنے ارض (ایک پیمانہ جس میں چوبیس صاع غلہ آتا ہے) کی ادائیگی روک دی اور اللہ کا حق ادا نہ کرتے کی طرف تم اسی طرح لوٹ آئے ہو جس طرح تم نے ابتدا کی تھی) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فقرات تین دفعہ ارشاد فرمائے، حضرت ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ میرا گوشت اور میرا خون اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ آپ نے یہی کچھ ارشاد فرمایا۔ یہ روایت دو وجوہ سے اس پر دلالت کرتی ہے کہ زمین کا خراج ذلت اور رسوائی نہیں ہے۔*

ایک تو یہ کہ آپ نے مسلمانوں کے لیے ایسی خراجی زمین کی ملکیت کو ناپسند نہیں فرمایا جس پر ایک قفینہ ایک درہم خراج عائد کیا جاتا تھا۔ اگر اس کی ملکیت مکروہ ہوتی تو آپ اس کا ضرور ذکر کر دیتے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ آپ نے اس بات کی اطلاع دے دی کہ لوگ اللہ کا وہ حق ادا نہیں کریں گے جو ان پر اسلام کی بنا پر فرض ہوا ہے۔ آپ کے ارشاد *عدتکم کما بدتکم* کا یہی مفہوم ہے۔ یعنی اللہ کا حق ادا نہ کرنے کی طرف تم اسی طرح لوٹ آئے ہو جس طرح تم نے ابتدا کی تھی۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ خراج بھی ان حقوق میں شامل ہے جو اللہ کے لیے لازم ہیں جس طرح زکوٰۃ اور کفارہ وغیرہ کی صورتیں اللہ کے حقوق میں شامل ہیں اس حق کا لزوم ذلت اور رسوائی کی بنا پر نہیں ہے۔ نیز اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ اسلام لے آنا سروں کا جزیہ یعنی انسانوں سے تعلق رکھنے والے جزیے کو ساقط کر دیتا ہے لیکن زمین کے جزیے یعنی خراج کو ساقط نہیں کرتا۔ اگر خراج رسوائی کی علامت ہوتا تو اس کے مالک کا مسلمان ہو جانا اسے ساقط کر دیتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ ارضی کا خراج فی ہوتا ہے اور جزیہ بھی فی ہوتا ہے۔ جب جزیہ ذلت اور رسوائی ہے تو اس سے ضروری ہو گیا کہ خراج کو بھی ذلت اور رسوائی شمار کیا جائے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے اس لیے کہ جو مال فی ہوتا ہے اس کا ایک حصہ یعنی پانچ میں سے چار حصے جنگ میں شریک مجاہدین کو دے دیا جاتا ہے اور ایک حصہ یعنی پانچواں حصہ فقراء اور مساکین کے لیے مختص کر دیا جاتا ہے۔ مقرر نے جو نکتہ اٹھایا ہے اس کا تعلق اس مصرف پر گفتگو سے ہے جس میں فی کو صرف کیا

جاتا ہے لیکن اس سے یہ فروری نہیں کہ خراج ذلت اور رسوائی کی علامت بن جائے اس لیے کہ صفاریا ذلت
 اس نئے میں ہوتی ہے جس کی ابتداء وہ شخص کرتا ہے یعنی ذمی جس پر یہ فنی واجب ہوتا ہے۔ لیکن اگر
 زمین پر کوئی حق واجب ہو جائے اور پھر مسلمان اس زمین کا مالک بن جائے تو اس کی ملکیت اس زمین
 پر عائد شدہ حق کو ذائل نہیں کرتی۔ اس لیے کہ اس حق کا وجوب اس کی ملکیت میں آنے سے پہلے ہو چکا تھا
 واجب ہونے والا یہ حق ایسا ہے کہ اس کا تعلق تمام مسلمانوں کے ساتھ ہے۔ بجز یہ فنی ہونے کی حیثیت سے
 ذلت کی علامت نہیں ہے بلکہ عقوبت اور سزا ہونے کی حیثیت سے رسوائی کی علامت ہے۔ جبکہ زمین
 کا خراج عقوبت کے طور پر لازم نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ بچے اور دیوانے کی زمین پر خراج عائد ہو
 جاتا ہے لیکن ان دونوں سے بجز یہ وصول نہیں کیا جاتا اس لیے کہ بجز یہ عقوبت اور سزا ہے جبکہ زمین
 پر عائد ہونے والا خراج سزا نہیں ہے۔

ایک اعتراض کا جواب

اگر کوئی ملحد یہ اعتراض کرے کہ کافروں کو مسلمان بنانے کی بجائے جزیہ لے کر انھیں کفر پر برقرار رکھنے دینا کس طرح جائز ہو گیا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان سے جزیہ کی وصولی اس بات کی علامت نہیں ہے کہ ہم ان کی اس کفر والی حالت پر خوشی ہیں یا ہماری طرف سے ان کے مشرکانہ عقائد کی اباحت ہو گئی ہے اور ہم تم ان عقائد کو درست سمجھ لیا ہے بلکہ جزیہ تو ایک سزا ہے جو انھیں ان کے کفر کی بنا پر مل رہی ہے۔ جزیہ لے کر انھیں ان کے کفر پر قائم رکھنے دینا ایسا ہی ہے جیسا کہ ہم جزیہ لے کر انھیں اس پر قائم رکھتے دیتے۔ اس لیے کہ اتنی بڑی تعداد پر قتل کا حکم عائد کر دینا عقل کے خلاف ہے۔ اگر قتل کرنے کی بات درست ہوتی تو پھر اللہ تعالیٰ ایک بھی کافر کو ایک ساعت کے لیے زندہ رکھنے نہ دیتا۔ جب اللہ تعالیٰ نے انھیں اپنی مقرر کردہ سزا (جزیہ کی ادائیگی) بھگتنے کے لیے زندہ رکھا ہے اور زندہ رکھ کر انھیں گویا کفر سے توبہ کرنے کی دعوت دی ہے نیز ایمان کی طرف مائل ہونے کا موقع فراہم کر دیا ہے تو اب جزیہ کے ذریعے انھیں مہلت دینے کا عمل عقلی طور پر ممنوع نہیں ہوا۔

اس لیے کہ اللہ کے علم میں یہ بات تھی کہ ان میں سے بہت سے لوگ ایمان لے آئیں گے اور اگر ان میں بعض دوسرے ایمان نہیں لاتے تو ان کی نسل میں ایمان لانے والے پیدا ہوں گے۔ اس طرح جزیہ لے کر انھیں مہلت دینے کے عمل میں خود ان کا عظیم تر مفاد پوشیدہ تھا۔ دوسری طرف جزیہ کی رقم سے مسلمانوں کی معیشت سدھ جاتی اور انھیں خوشحالی نصیب ہوتی۔ اس لیے جزیہ لے کر انھیں کفر پر برقرار رکھنا یا جزیہ لے کر انھیں قتل نہ کرنا اس بات کی علامت نہیں قرار دی جاسکتی کہ ہم ان کی کفر والی حالت سے خوش ہیں یا ان کے مشرکانہ عقائد کی اباحت ہو گئی ہے۔ ٹھیک اسی طرح عقلی طور پر یہ بات بھی جائز ہے کہ جزیہ لے کر انھیں مہلت دے دی جائے، اس مہلت میں کم از کم اتنی بات تو ضرور ہوتی ہے کہ ان کے کفر کی سزا کا ایک حصہ فوری طور پر انھیں اسی دنیا میں مل جاتا ہے اور یہ سزا وہ ذلت اور سوائی ہے جو

بجز یہ یاد کرنے کی بنا پر انھیں اٹھانی پڑتی ہے۔

یہود و نصاریٰ میں سے بعض نے کہا ابن اللہ سب نے نہیں کہا

قول باری ہے (وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَعِزِّيُّونَ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ - یہودی کہتے ہیں کہ عزیر اللہ کا بیٹا ہے اور عیسائی کہتے ہیں کہ مسیح اللہ کا بیٹا ہے) ایک قول ہے کہ اس سے مراد یہودیوں کا ایک فرقہ ہے جس نے یہ بات کہی تھی۔ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی صداقت کی یہ دلیل ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں یہودیوں نے یہ بات سُن کر اس کی تردید نہیں کی تھی۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ کوئی شخص یہ کہے جوارج استعراض یعنی دریافتِ حال کے بغیر قتل کر دینے نیز بچوں کو مار ڈالنے کو جائز سمجھتے ہیں اس قول سے یہ مراد لیا جائے گا کہ خوارج کے ایک گروہ کے نزدیک یہ بات جائز ہے سب کے نزدیک نہیں۔ یا اسی طرح مثلاً آپ کہیں "جاءنی بنو تمیم" (میرے پاس بنو تمیم آئے) اس سے بنو تمیم کے تمام افراد مراد نہیں ہوں گے بلکہ بعض مراد ہوں گے۔ حضرت ابن عباس کا قول ہے کہ یہ بات یہودی کی ایک جماعت نے کہی تھی، یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے تھے اور آپ کے سامنے انھوں نے یہ بات کہی تھی۔ اس جماعت میں سلام بن مشکم، نعمان بن اوفی، شاس بن قیس اور مالک بن الصیف شامل تھے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ جہاں تک ہمیں علم ہے اب کوئی یہودی اس بات کا قائل نہیں ہے۔ ان کے کسی فرقے نے یہ بات کہی ہوگی جو اب مٹ چکا ہے۔

یہود و نصاریٰ کی مشابہت مشرکین سے

قول باری ہے (بِضَاهُهُمْ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ - ان لوگوں کی دیکھا دیکھی جو ان سے پہلے کفر میں مبتلا ہوئے تھے) یعنی یہ ان کافروں کی مشابہت اختیار کرتے ہوئے یہ بات کہتے ہیں۔ اسی لفظ سے "امرأة صہیاء" نکلا ہے جو اس عورت کو کہا جاتا ہے جسے حیض نہ آتا ہو اس لیے کہ حیض نہ آنے کی بنا پر مردوں کے ساتھ اس کی مشابہت ہو جاتی ہے۔ یہ لوگ ان مشرکین کے مشابہ ہو گئے جنہوں نے اللہ کے شریک بت بنا رکھے تھے اس لیے کہ انھوں نے عزیر اور مسیح دونوں کو اللہ کے بیٹے قرار دے کر اس کا شریک بنا دیا تھا حالانکہ یہ دونوں اللہ کی دیگر مخلوقات کی طرح تھے جس طرح ان مشرکین نے بتوں کو جو اللہ کی مخلوق تھے اللہ کا شریک قرار دیا تھا۔ حضرت ابن عباس کا قول ہے کہ (الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ) سے بت پرست مراد ہیں جو لات و عزریٰ اور نہات کی پوجا کرتے تھے۔ ایک قول کے مطابق یہ لوگ مشرکین کے اس لیے مشابہ تھے

کہ مشرکین کا دعویٰ یہ تھا کہ فرشتے اللہ کی بیٹیاں ہیں اور ان کا دعویٰ یہ تھا کہ عزیر اور مسیح اللہ کے بیٹے ہیں ایک اور قول ہے کہ یہ لوگ اپنے اسلاف کی تقلید میں مشرکین کے مشابہ ہیں۔

قول باری ہے (ذَلِكَ قَوْلُهُمْ يَا قَوْمِ اٰهْمُ) یہ بے حقیقت باتیں ہیں جو وہ اپنی زبانوں سے نکالتے ہیں یعنی ان کی یہ باتیں بے معنی اور بے حقیقت ہیں اور سوائے اس کے کہ وہ ان کی زبانوں سے نکلتی ہیں، ان کا کوئی اور حاصل نہیں ہے۔

قول باری ہے (رَحْمٰتُ اللّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ) خدا کی مہربانی پر حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا اس کے معنی ہیں: "خدا ان پر لعنت کرے" ایک قول ہے کہ اس کے معنی ہیں اللہ انہیں قتل کرے جس طرح عرب کہتے ہیں عافا کا اللہ یعنی اللہ سے تکلیف و مصیبت سے عافیت میں رکھے۔ ایک قول کے مطابق اللہ کے ساتھ عداوت رکھنے میں اسے اس شخص کی طرح قرار دیا گیا جو اپنے غیر کے ساتھ برسرِ پیکار رہتا ہو۔

اجبار و رہبان

قول باری ہے (رَاتَّخَذُواْ اٰجِبَارَهُمْ وَاٰجِبَارًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَالْمَسِيْحَ ابْنِ مَرْيَمَ) انہوں نے اپنے علماء اور درویشوں کو اللہ کے سوا اپنا رب بنا لیا ہے) ایک قول کے مطابق جب اس عالم کو کہتے ہیں جس کے اندر یہ خوبی ہو کہ وہ اپنے حسین اندازہ بیان کے ذریعے معافی میں عمدگی پیدا کر دے۔ ایسے شخص کو جبر اور جبر بھی کہا جاتا ہے۔ راہب ڈرا اور خوف رکھنے والے انسان کو کہتے ہیں جس کے لباس سے خوف و خشیت ظاہر ہو رہی ہو۔ راہب کی جمع رہبان ہے۔ اس لفظ کا استعمال عیسائیوں کے درویشوں کے لیے کیا جاتا ہے۔

علماء اور درویش کن معنوں میں رب بنائے گئے

قول باری (اٰجِبَارًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ) کی تفسیر میں دو وجوہ بیان کیے گئے ہیں ایک تو یہ کہ انہوں نے اپنے علماء اور درویشوں کو یا اس معنی رب بنا لیا تھا کہ جس چیز کو یہ حرام قرار دیتے تھے یہ حرام سمجھ لیتے اور جس چیز کو حلال کر دیتے تھے یہ حلال قرار دے دیتے۔ عدی بن حاتم کی روایت میں ہے کہ جب وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے تو آپ نے ان کے سامنے یہ آیت تلاوت فرمائی (رَاتَّخَذُواْ اٰجِبَارَهُمْ وَاٰجِبَارًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ) عدی نے عرض کیا کہ لوگ ان کی پرستش نہیں کرتے تھے پھر انہیں رب کس طرح قرار دیا گیا؟ یہ سن کر آپ نے فرمایا: کیا یہ بات نہیں تھی کہ جب اجبار و رہبان

کسی چیز کو حرام قرار دیتے تو لوگ اسے حرام سمجھ لیتے اور جب کسی چیز کو حلال قرار دیتے تو اسے حلال سمجھ لیتے۔ عدی نے اس کا جواب اثبات میں دیا اس پر آپ نے فرمایا: یہی ان کی پرستش تھی جو لوگ کیا کرتے تھے، تحلیل و تحریم کا حکم صرف اس ذات کی طرف سے درست ہو سکتا ہے جو بندوں کے تمام مصالح سے آگاہ ہو لیکن جب انھوں نے تحلیل و تحریم کے سلسلے میں اپنے اجبار و رہبان کی تقلید کی اور اس بارے میں ان کی کہی ہوئی باتوں کو قبول کیا اور اللہ کے احکامات کو نظر انداز کر دیا جو تحلیل و تحریم کے سلسلے میں انھیں دیے گئے تھے تو انھیں اپنے اجبار و رہبان کو رب بنا لینے والے قرار دیا گیا کیونکہ انھوں نے انھیں وہی مرتبہ دے دیا تھا جو رب کا ہوتا ہے۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ لوگ ان کی اس طرح تعظیم کرتے تھے جس طرح رب کی کی جاتی ہے اس لیے کہ انھیں دیکھ کر لوگ ان کے آگے سجدے میں گر پڑتے تھے، اللہ کے سوا کوئی اور اس نوعیت کی تعظیم کا مستحق نہیں ہوتا۔ جب انھوں نے اپنے اجبار و رہبان کی اس طرح تعظیم شروع کر دی تو ان پر یہ حکم عائد کر دیا گیا کہ انھوں نے ان لوگوں کو اپنا رب بنا لیا ہے۔

بعثت نبوی کی غرض و غایت، علیہ السلام کے لئے ہے

قول باری ہے (هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ) اللہ ہی ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور دین حق کے ساتھ بھیجا ہے تاکہ اسے پوری غنم دین پر غالب کر دے۔ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور اہل ایمان کے لیے بشارت ہے کہ اللہ ان کی مدد کرے گا اور ان کے دین کو تمام دوسرے دینوں پر غالب کر دے گا۔ یعنی حجت و دلائل کی قوت اور غلبے کے ذریعے نیز دوسری تمام امتوں پر اس امت کو غلبہ عطا کر کے اللہ تعالیٰ دین اسلام کا پرچم بلند کر دے گا۔ آیت میں جس امر کی خبر دی تھی واقعاتی دنیا میں بھی ایسا ہی پیش آیا۔ یہ امت دین اسلام کی مخالفت اور دشمن قوتوں اور قوموں پر غالب آگئی اور ان پر اسے بالادستی حاصل ہو گئی۔

اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صداقت پر دلالت موجود ہے۔ نیز یہ دلالت بھی ہے کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور اللہ کے پاس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا ہے۔ اس لیے کہ اس قسم کی پیش گوئیوں اندازے لگانے والوں نیز ظن و تخمین کی بنیاد پر آئندہ کی باتیں تیار کرنے والوں اور چھوٹی خبریں دینے والوں کو پیشہ نہیں آسکتیں جبکہ قرآن میں کثرت سے غیب کی خبریں بتائی گئی ہیں۔ اور غیب کی خبر اللہ کے سوا کسی اور کو نہیں ہو سکتی اس لیے قرآن مجید، اللہ کا کلام ہے اور اس میں بیان ہونے والی باتیں اللہ کی طرف سے دی ہوئی خبریں ہیں اور اللہ تعالیٰ اپنا کلام صرف اپنے رسولوں پر نازل کرتا ہے۔

اجباراً رہسبان کی اکثریت لوگوں کے مال باطل طریقے سے ہڑپ کرتی ہے

قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَحْيَارِ وَالْكُرْهِيَانِ لِيَبَاكُلُوا مِمَّا كَسَبُوا بِأَيْمَانِهِمْ وَاللَّيْسَ بِأَيْمَانِهِمْ) اے ایمان لائے والو! ان اہل کتاب کے اکثر علماء اور درویشوں کا حال یہ ہے کہ وہ لوگوں کے مال باطل طریقوں سے کھاتے ہیں (باطل طریقوں سے مال کھانے کا مفہوم یہ ہے کہ مال پر ناجائز طریقوں سے قبضہ کر لیا جائے جس سے مروی ہے کہ یہ لوگ فیصلے کرنے میں رشتوں سے لیتے تھے۔ یہاں صرف اکل یعنی کھانے کا ذکر ہوا ہے لیکن مراد تمام منافع و فوائد اور تصرفات ہیں۔ چونکہ مال کا سب سے بڑا فائدہ اکل و شرب کی صورت میں حاصل ہوتا ہے اس لیے اس کا ذکر ہوا۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) آپس میں باطل طریقوں سے ایک دوسرے کا مال نہ کھاؤ) اس سے منافع کی تمام صورتیں مراد ہیں یا جس طرح یہ قول باری ہے (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِمَا كَفَرُوا) تیز رات اللہ یبَاكُلُونَ أَمْوَالَكُمُ الْبَيْنَاءِ) جو لوگ تمہیں کا مال کھا جاتے ہیں (وغیر ہا۔

انفاق کلی مراد ہے یا بعض؟

قول باری ہے (وَالَّذِينَ يَكْنُزُونَ مَالَهُمْ ذَهَبًا وَنِصْفَةً وَلَا يُنْفِقُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) جو لوگ سونا چاندی جمع کر کے رکھتے ہیں اور انھیں خدا کی راہ میں خرچ نہیں کرتے ہیں) تا آخر آیت —
ظاہر آیت اس امر کی متفقہ ہے کہ سارا مال اللہ کی راہ میں خرچ کر دیا جائے اس لیے وعید اس شخص کو لاحق ہو رہی ہے جو سارا مال اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتا۔ اس لیے کہ قول باری ہے (وَلَا يُنْفِقُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) فرمایا: وَلَا يُنْفِقُونَ مِنْهُمَا۔ (وہ اپنے مال میں سے خرچ نہیں کرتے)

اگر یہ کہا جائے کہ سارا مال خرچ کر دینا اگر مراد ہوتا تو آیت کے الفاظ یہ ہوتے وَلَا يُنْفِقُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ اور وہ سونا چاندی خرچ نہیں کرتے) تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ آیت کے الفاظ اس طرح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کلام ایسے امر کی طرف راجع ہے جو پورا مال خرچ کر دینے کے مفہوم کا مدلول ہے گویا یوں ارشاد ہوا وَلَا يُنْفِقُونَ الْكَنْزُ (اور اپنے خزانوں یعنی جمع شدہ اموال کو خرچ نہیں کرتے) دوسری توجیہ یہ ہے کہ ایجاز کے طور پر ایک چیز یعنی چاندی کے ذکر کو سونے کے ذکر کے لیے کافی سمجھ لیا گیا۔ جس طرح یہ قول باری ہے (وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا) اور جب کوئی تجارت یا کھیل تماشہ دیکھتے ہیں تو اس کی طرف دوڑ پڑتے ہیں) یہاں ایجاز کے طور پر صرف تجارت کا ذکر ہوا جس کی طرف لوگ دوڑ پڑتے تھے۔

شاعر کا قول ہے۔

نحن بما عندنا وانت بما عندك راضٍ والسراى مختلف
ہمارے پاس جو چیز ہے اس پر ہم راضی ہیں اور جو تمہارے پاس جو کچھ ہے اس پر تم راضی ہو، ہمارے تمہارے درمیان صرف آراء کا اختلاف ہے۔

یہاں شاعر نے ایجاز کے طور پر 'راضٍ' کا لفظ ایک دفعہ بیان کیا جس کا تعلق 'انت' کی ضمیر کے ساتھ ہے جبکہ مفہوم کے لحاظ سے اس کا تعلق نحن کے ساتھ بھی ہے لیکن الفاظ میں مذکور نہیں ہے اسی لیے معنی کے لحاظ سے یہاں 'راضون' کا لفظ بھی موجود ہے۔

قول باری میں انفاق کا تعلق سونا اور چاندی دونوں سے ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس کا رجوع صرف ایک کی طرف ہوتا دوسرے کی طرف نہ ہوتا تو اس صورت میں ان میں سے ایک خبر سے خالی رہ جاتا اور پھر یہ ایک منقطع کلام بن جاتا جو بے معنی ہوتا۔ اس لیے کہ قول باری (وَالَّذِينَ يَكْنُزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ) کو خبر کی ضرورت ہے، آپ نہیں دیکھتے کہ آیت کے صرف اتنے حصے پر اقتصار کر لینا کسی طرح درست نہیں ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کے ساتھ ایک اور حصہ بھی چاہیے جو خبر کی جگہ لے سکے۔

ظاہر آیت کے معنوں میں کئی روایات منقول ہیں۔ موسیٰ بن عبیدہ نے بیان کیا ہے کہ انیس عمر بن ابی انس نے مالک بن اوس بن المحدثان سے اور انھوں نے حضرت ابو ذر سے یہ روایت کی ہے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ اونٹوں میں زکوٰۃ ہے۔ جو شخص دنیا یا درہم یا سونا یا چاندی جمع کرتا ہے جسے وہ کسی قرض خواہ کے قرض کی ادائیگی کے لیے تیار نہیں رکھتا اور نہ ہی اللہ کی راہ میں خرچ کرتا ہے، تو وہ لوہا تیار کرتا ہے جس کے ذریعے قیامت کے دن اسے داغا جائے گا۔ راوی کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا: حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد پر غور فرمائیے، کیونکہ لوگوں کے پاس ان اموال کی کثرت ہو گئی ہے، یہ سن کر حضرت ابو ذر نے فرمایا: کیا تم قرآن کی یہ آیت نہیں پڑھتے (وَالَّذِينَ يَكْنُزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ) تا آخر آیت۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر حدیث اس امر کی مقتضی ہے کہ اونٹوں میں زکوٰۃ ہے سارے اونٹ دینا مراد نہیں ہے۔ صرف فرض شدہ زکوٰۃ ادا کرنا ضروری ہے۔ لیکن سونا اور چاندی میں سارے کا سارا خرچ کر دینا ضروری ہے۔ حضرت ابو ذر کا مسلک یہی تھا کہ سونا چاندی ذخیرہ کرتا جائز نہیں ہے۔ محمد بن عمر نے ابو سلمہ سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مجھے یہ بات پسند نہیں کہ احد پہاڑ کے برابر میرے پاس سونا ہو اور تین دن گزارنے کے بعد اس میں سے کچھ بھی میرے پاس باقی رہ جائے الا یہ کہ مجھے صدقہ قبول کرنے والا کوئی نہ ملے۔

یابہ کہ میں اسے اپنا قرض اتارنے کے لیے کچھ چھوڑوں۔ اس روایت میں یہ مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ذات کے لیے سونا چاندی ذخیرہ کرنا پسند نہیں کیا بلکہ اسے خرچ کر دینا پسند فرمایا لیکن آپ نے خرچ نہ کرنے والے کے لیے کسی وعید کا ذکر نہیں کیا۔

قتادہ نے شہر بن حوشب سے اور انھوں نے حضرت ابوامامہ سے روایت کی ہے کہ اہل صفہ میں سے ایک صحابی کا انتقال ہو گیا۔ اس کے پاس سے ایک دینا برآمد ہوا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اس کے ذریعہ قیامت میں اسے داغا جائے گا۔ یہ ممکن ہے کہ آپ کو شاید پتہ چل گیا ہو کہ مرنے والے نے یہ دینا غلط طریقے سے حاصل کیا تھا یا اس کا حق ادا نہیں کیا تھا یا انھوں نے کسی اور سے فاقہ ظاہر کر کے یہ دینا حاصل کیا تھا حالانکہ انھیں اس کی ضرورت نہیں تھی۔ جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ جس شخص نے مالدار ہوتے ہوئے کسی کے سامنے دست سوال دراز کیا اس نے گویا اپنے لیے جہنم کے انکار کا ڈھیر لگا لیا۔ صحابہ نے عرض کیا کہ اس کی مال داری کی کیا حد ہے؟ آپ نے فرمایا: اس کی حد یہ ہے کہ اس کے اہل خانہ کے پاس اتنا مال موجود ہو جس سے وہ اپنے اہل و عیال کے لیے صبح و شام کی دو وقت خوراک کا انتظام کر سکتا ہو۔ یہ اس وقت کی بات تھی جب لوگ انتہائی ضرورت مند ہوتے تھے اور نہایت عُشرت سے زندگی گزارتے تھے جس کی بنا پر ایک دوسرے کی خبر گیری اور مدد ان پر واجب تھی۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز سے مروی ہے کہ سارا سونا چاندی خرچ کر دینے کا حکم ہے۔ قول باری (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا۔ آپ ان کے اموال میں سے صدقہ لیں جس کے ذریعے آپ انھیں پاک کر دیں) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ نقل مستفیض کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات ثابت ہے کہ آپ نے دو سو درہم میں پانچ درہم اور بیس درہم میں نصف دینار زکوٰۃ کے طور پر واجب کر دیا تھا۔ جس طرح آپ نے موشیوں میں زکوٰۃ کے وجوب کا حکم دیا تھا اور سارے موشی اللہ کی راہ میں دے دینا واجب قرار نہیں دیا تھا۔ اگر سارے کا سارا سونا اور چاندی خرچ کر دینا واجب ہوتا تو پھر نصاب مقرر کرنے نیز اس نصاب پر زکوٰۃ لازم کرنے کا کوئی فائدہ نہ ہوتا۔ نیز صحابہ کرام میں ایسے حضرات بھی موجود تھے جو بڑے خوشحال تھے اور جن کے پاس وافر مقدار میں مال و دولت موجود تھی۔ مثلاً حضرت عثمان اور حضرت عبدالرحمن بن عوف وغیرہما۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کی اس دولت مندی کا علم بھی تھا لیکن آپ نے انھیں سارے کا سارا مال اللہ کی راہ میں خرچ کر دینے کا حکم نہیں دیا۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ سارے کا سارا سونا چاندی خرچ کر دینا واجب نہیں ہے بلکہ صرف فرض زکوٰۃ نکالنا واجب ہے الا یہ کہ کوئی ایسی صورت پیش آجائے جو ہمدردی اور خبر گیری نیز مذکورہ

واجب کر دیتی ہو مثلاً بھوک کے ہاتھوں مجبور انسان یا افلاس کا مارا ہوا، تن بدن پر کپڑے سے عاری شخص آجائے یا کسی بے گورد کفن میت کی شہینز و تکفین کا مسئلہ سامنے آجائے تو ان صورتوں میں ایک شخص کو اپنے مال میں سے خرچ کرنا چاہیے۔ زکوٰۃ ادا کرنے کے بعد اسے ان صورتوں میں پیسہ خرچ کرنے سے ہاتھ اٹھانا نہیں چاہیے۔ شریک نے ابو حمزہ سے، انھوں نے عامر سے، انھوں نے حضرت فاطمہ بنت قیس سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (قَالَ الْمَالُ حَقٌّ سَوِي الزَّكَاةَ - زَكَاةَ كَيْ سَوَابِغِي مَالٍ فِي حَقِّ هِيَ) اس موقع پر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی (لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَكُّدَ أَوْ جَوْهَرَ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ - نَكِي يَهْنِي كَمْ تَمَّ اِنْدَارِخْ مَشْرِقِ اِدْرْمَغْرِبِ كِي طَرْفِ پَھِرْمَا تَا اَنْوَا اَيْتِ -

قول باری (وَلَا يَنْفِقُونَ مَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) میں یہ احتمال ہے کہ اس سے وَلَا يَنْفِقُونَ مِنْهَا مُرَادُ ہو، حرف مِنْ حذف کر دیا گیا ہو لیکن معنی کے لحاظ سے وہ مراد ہو۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اس مراد کو اپنے اس قول (مِنْ مَالِهِمْ صَدَقَةٌ) سے بیان کر دیا ہو۔ اور اس طرح مال کا بعض حصہ وصول کرنے کی ہدایت دے دی گئی کمال مال وصول کرنے کی نہیں۔ اس سے پہلی آیت کے نسخ کا وجوب نہیں ہوتا اس لیے کہ اس سے وَلَا يَنْفِقُونَ مِنْهَا - مراد لینا درست ہے اس لیے نسخ لازم نہیں آتا۔

کنز کسے کہتے ہیں؟

کنز ایک چیز کو بچھینج دینا اور اسے اچھی طرح دبا کر رکھنے کو کہتے ہیں۔ الھندی کا شعر ہے -

لَا دَرْدَرِي اِنْ اَطْعَمْتُ نَا زَلِكُمْ قَرَفِ الْمَحْتِي وَعِنْدِي الْبُرْمَكُونُ

تھا کہ رے میں خوش حال نہ رہوں اگر میں تمہارے مہمان کو بھوسے کی روٹی کا توروں میں رہ جانے والا چھلکا کھلاؤں یعنی جلی ہوئی روٹی دوں جب کہ میرے پاس گندم کا آٹا موجود ہو جو ٹھسا ہوا رکھا ہے۔

جب آپ کھجور کو بانس کی ٹوکری میں دبا دبا کر رکھیں تو اس وقت کہا جاتا ہے: كُنُزَاتُ التَّمْرِ ثَلَاثٌ میں کنز اس مال کا نام ہے جس کی زکوٰۃ ادا نہ کی گئی ہو۔ حضرت عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ

حسن، عامر، سدی اور دیگر حضرات سے مروی ہے کہ جس مال کی زکوٰۃ ادا نہ کی گئی ہو وہ کنز کہلائے گا۔ پھر ان میں سے بعض کا یہ قول ہے کہ اگر زکوٰۃ نہ نکالی گئی ہو تو وہ مال خواہ تھا ہر ہو یعنی دینے کی صورت میں

نہ ہو کنز کہلائے گا اور اگر زکوٰۃ نکال دی گئی ہو تو وہ مال خواہ دینے کی صورت میں ہو کنز نہیں کہلائے گا۔ یہ بات تو واضح ہے کہ شرعی اسماء توقيف یعنی شرعی دلیل اور ہتھائی کے ذریعے ہی مقرر کیے جاتے ہیں

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ کنز ہر اس مال کا نام ہے جس کی مقررہ زکوٰۃ نہ نکالی گئی ہو۔ جب بات

اس طرح ہے تو قول باری (وَالَّذِينَ لَا يَكْنُزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ) کی عبارت کچھ اس طرح ہوگی۔
 ”الَّذِينَ لَا يَكْنُزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ“ جو لوگ سونے اور چاندی کی زکوٰۃ ادا نہیں کرتے
 پھر فرمایا (وَلَا يَتَّبِعُونَهَا) یعنی زکوٰۃ کو اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے۔ اس صورت میں آیت صرف
 وجوب زکوٰۃ کی متقنی ہوگی کسی اور مفہوم کی نہیں۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں عثمان بن ابی شیبہ نے، انھیں یحییٰ بن
 یعلیٰ المحاربی نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں غیلان نے جعفر بن ایاس سے، انھوں نے مجاہد سے۔
 اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ جب آیت زیر بحث نازل ہوئی تو مسلمان اس سے بڑے فکر مند
 ہو گئے۔ حضرت عمرؓ فرماتے تھے کہ میں اس پر نشانی کو دور کرنے کا چارہ کرتا ہوں۔ یہ کہہ کر آپ حضور صلی اللہ
 علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچ گئے اور عرض کیا کہ اس آیت سے آپ کے صحابہ کو بڑی پریشانی لاحق ہو گئی ہے
 اس پر آپ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کی فرضیت صرف اس لیے کی ہے کہ تمہارا باقی ماندہ مال تمہارے
 لیے پاک و طیب ہو جائے۔ اسی طرح تم پر میراث کی فرضیت اس لیے کی گئی ہے کہ یہ مال تمہارے پس ماندگان
 کو مل جائے۔ جب حضرت عمرؓ نے آپ کی زبان مبارک سے یہ بات سنی تو خوشی میں آکر اللہ اکبر کا نعرہ بلند کیا
 پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مزید فرمایا: ”میں تمہیں نہ بتا دوں کہ انسان کے لیے اس کا بہترین خزانہ کونسا ہے
 اس کی وہ نیک بیوی ہے کہ جب اس پر نظر ڈالے تو خوش ہو جائے اور جب کوئی کام کہے تو فوراً کرے۔
 اور جب اس کے پاس موجود نہ ہو تو اس دوران اس کی نگہبانی کرے۔“ یعنی اپنی عزت و آبرو اور اپنے شوہر
 کے مال کی حفاظت کرے۔ اس حدیث میں آپ نے بیان فرمادیا کہ انفاق سے مال کا کچھ حصہ خرچ کرنا مراد
 ہے، سارا مال خرچ کر دینا مراد نہیں ہے۔

اور قول باری (الَّذِينَ يَكْنُزُونَ) سے وہ لوگ مراد ہیں جو زکوٰۃ نہیں نکالتے۔ ابن لہیع نے روایت
 بیان کی ہے، انھیں دراج نے ابو اہیثم سے، انھوں نے حضرت ابو سعید سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے
 فرمایا (اِذَا ادَّيْتُ زَكَاةَ مَالِكَ فَقَدْ قَضَيْتَ الْحَقَّ الَّذِي يَجِبُ عَلَيْكَ) جب تم اپنے مال کی
 زکوٰۃ نکال دو تو تم نے گویا وہ حق ادا کر دیا جو تم پر واجب ہوا تھا) اس حدیث میں بھی یہی بیان کیا گیا
 کہ مال میں واجب ہونے والے حق کا نام زکوٰۃ ہے۔

سہیل بن ابی صالح نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کی ہے کہ حضور
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (مَا مِنْ صَاحِبٍ كُنْزٍ لَّا يُوَدِّي زَكَاةَ كُنْزِهِ الْاَبْحَىٰ بِاَيُّومٍ الْقِيَامَةِ
 وَبِكُنْزِهِ فَيَحْمِي بِهَا جَنْبَهُ وَجَبِينَهُ حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَ عِبَادِهِ) جس شخص کے پاس کنز

یعنی خزانہ ہوا اور وہ اس کی زکوٰۃ ادا نہ کرے تو قیامت کے دن اسے اس کے خزانے کے ساتھ لایا جائے گا اور پھر اس کے خزانے کو پگھلا کر اس کے پہلو اور پیشانی کو داغا جاتا رہے گا یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے متعلق اپنا فیصلہ سنا دے گا) اس حدیث میں بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بتا دیا کہ کسٹری یعنی خزانے میں واجب ہونے والا حق زکوٰۃ کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ نیز یہ کہ سارا خزانہ خرچ کر دینا واجب نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (فیحلی بہا جنبہ وجبیتہ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپ نے یہ فرما کر وہی معنی لیے ہیں جو اس قول میں مذکور ہے (وَالَّذِينَ يَكْنُزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ) تا قول باری (تَكُونُ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ) اور پھر اسی سونے چاندی سے ان لوگوں کی پیشانیوں اور پہلوؤں اور پیٹوں کو داغا جائے گا۔ یہ ہے وہ خزانہ جو تم نے اپنے لیے جمع کر رکھا تھا) یعنی تم لوگوں نے اس کی زکوٰۃ ادا نہیں کی۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں عبداللہ بن صالح نے انھیں عبدالعزیز بن ابی سلمہ الماحشون نے عبداللہ بن دینار سے اور انھوں نے حضرت عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان الذی لا یؤدی زکوٰۃ یمثل لہ شجاع اقرع لہ زبیتان یملزمہ اذ یطوقہ یتقول انا کذک، انا کذک۔ جو شخص اپنے مال کی زکوٰۃ نہیں نکالتا قیامت کے دن اس کے اس مال کو ایک زہریلے گنجے سانپ کی شکل دے دی جائے گی جس کی آنکھوں کے اوپر دو سیاہ نقطے ہوں گے، پھر یہ سانپ اس کے ساتھ چپکا رہے گا یا اس کی گردن کے گرد لپٹا رہے گا۔ اور اس سے کہتا رہے گا کہ میں تیرا خزانہ ہوں، میں تیرا خزانہ ہوں)۔

ہمارے بیان سے جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ قول باری (وَالَّذِينَ يَكْنُزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ) تا آخر آیت میں زکوٰۃ کی عدم ادائیگی مراد ہے، آیت کے عموم نے ہر قسم کے سونا چاندی میں زکوٰۃ کے ایجاب کو لازم کر دیا ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے حکم کو سونے چاندی کے اسم کے ساتھ متعلق کر دیا ہے، اس لیے آیت اسم کے وجود کے ساتھ سونے چاندی کی زکوٰۃ کے ایجاب کی مقتضی ہوگی، اس کے وجوب کے لیے سونے چاندی کے اسم کا وجود ضروری ہے، سونے چاندی سے متعلقہ کاریگری کی ضرورت نہیں ہے یعنی جس شخص کے پاس سونا یا چاندی خواہ کسی بھی شکل میں ہو اس پر زکوٰۃ واجب ہو جائے گی دوسرے الفاظ میں اس کے پاس ڈھلا ہوا سونا یا چاندی ہو یا سگوں کی شکل میں ہو یا دلیوں کی صورت میں ہو اس پر لفظ کے عموم کی بنا پر زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔ چونکہ اللہ تعالیٰ نے آیت زیر بحث

میں سونا اور چاندی دونوں کا ایک ساتھ ذکر کر کے ان کے مجموعے پر زکوٰۃ کا حق واجب کر دیا ہے۔ اس لیے اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی ہے کہ نصاب زکوٰۃ تکلیف کرنے کے لیے سونے کو چاندی کے ساتھ ملانا واجب ہے۔

زیورات کی زکوٰۃ

زیورات کی زکوٰۃ کے مسئلے میں فقہاء کے باہم اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب نے زیورات پر زکوٰۃ واجب کر دی ہے۔ حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے اسی قسم روایت ہے، سفیان ثوری نے حماد سے اس کی روایت کی ہے، انھوں نے ابراہیم نخعی سے، انھوں نے علقمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن مسعود سے۔ حضرت جابر، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ زیورات میں زکوٰۃ نہیں ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا یہی قول ہے۔ حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے کہ زیورات کی صرف ایک دفعہ زکوٰۃ نکالی جائے گی اور اس کے بعد اس کی زکوٰۃ نکالنے کی ضرورت نہیں۔ ہم نے زیورات میں زکوٰۃ کے وجوب پر آیت کی دلالت کی وجہ بیان کر دی ہے جو یہ ہے کہ سونے اور چاندی کا اہم زیورات کو بھی شامل ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے زیورات میں زکوٰۃ کے وجوب پر دلالت کرنے والی روایات منقول ہیں۔

ایک روایت کے راوی عمر بن شعیب ہیں۔ انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے عمرو کے دادا حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو عورتوں کے ہاتھوں میں سونے کے کنگن دیکھے۔ آپ نے پوچھا کہ ان کی زکوٰۃ نکالی جاتی ہے، جو اب نفی میں ملا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں عورتوں سے فرمایا: کیا تمہیں یہ بات اچھی لگے گی کہ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن ان دونوں کنگنوں کے بدلے جہنم کی آگ کے دو کنگن تمہیں پہناردے؟ آپ نے کنگن میں بھی زکوٰۃ واجب کر دی۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں عتاب نے ثابت بن عجلان سے، انھوں نے عطا سے اور انھوں نے حضرت ام سلمہؓ سے، وہ فرماتی ہیں کہ میں سونے کے پانچ پہنا کرتی تھی۔ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ آیا یہ کتر میں داخل ہے۔ آپ نے جواب میں فرمایا کہ جس سونے کی مقدار زکوٰۃ کے نصاب کو پہنچ جائے اس کی زکوٰۃ ادا کرو، وہ کتر نہیں کہلائے گا۔ اس روایت میں دو باتوں پر دلالت پائی جاتی ہے ایک تو یہ کہ زیورات میں زکوٰۃ واجب ہے اور دوسری یہ کہ جس مال کی زکوٰۃ ادا نہ کی جائے وہ کتر ہے۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں محمد بن ادریس الرازی نے

انھیں عمرو بن الزبیر بن طارق نے، انھیں یحییٰ بن ایوب نے عبید اللہ بن ابی جعفر سے، انھیں محمد بن عمرو بن عطاء نے بتایا ہے کہ انھیں حضرت محمد اللہ بن شداد بن الہاد نے یہ خبر دی کہ ہم حضرت عائشہؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ وہ فرمانے لگیں کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے۔ اس وقت میرے ہاتھ میں چاندی کے زیور پڑے ہوئے تھے، آپ نے دیکھ کر پوچھا کہ یہ زیور کیسے ہیں؟ میں نے عرض کیا۔ میں نے خود ہی انھیں زیور کی شکل دے دی ہے تاکہ آپ کے سامنے انھیں پہن لیا کروں۔ آپ نے پوچھا کہ اس کی زکوٰۃ ادا کرتی ہو، میں نے نفی میں جواب دیا یا اسی قسم کے، اللہ جانتے، کوئی الفاظ کہے، جسے سن کر آپ نے فرمایا (هُوَ حَسْبُكَ مِنَ النَّارِ تَهْلِكُ لِيْ جَنَّمَ كِيْ اَكَّ كَا اَتَا هِيَ حَقَّهٖ كَافِيْ هِيَ)۔

یہ حدیث دو باتوں پر دلالت کرتی ہے۔ ایک تو یہ کہ زیورات پر زکوٰۃ واجب ہے اور دوسری یہ کہ ڈھلی ہوئی چاندی کو بھی ورق کہا جاتا ہے اس لیے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا تھا (فتخات من ورق) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ (فی الرقۃ ربع العشر۔ چاندی کی ڈلیوں یا سگوں میں چالیسواں حصہ ہے) آپ کا یہ قول ظاہری طور پر زیورات میں زکوٰۃ کے ایجاب کا متقنی ہے اس لیے کہ رقہ اور ورق دونوں ہم معنی الفاظ ہیں۔ قیاس اور نظر کی جہت سے بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے وہ یہ کہ سونے اور چاندی کے عین میں زکوٰۃ کا وجوب ہوتا ہے بشرطیکہ وہ ایسے شخص کی ملکیت میں ہوں جو زکوٰۃ نکالنے کا اہل ہو۔ زکوٰۃ کا وجوب سونے اور چاندی کی کسی صفت کے ساتھ نہیں ہوتا جو ان کے ساتھ مخصوص ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ سونے یا چاندی کے گچھے ہوئے ٹکڑوں یا ڈلیوں پر زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے اگرچہ مال کی اخراش کی خاطر نہ رکھا گیا ہو، سونا اور چاندی اسی امر میں دوسرے اموال سے مختلف ہیں اس لیے کہ دوسرے اموال میں صرف زکوٰۃ کے اہل شخص کی ملکیت میں آجانے کی بنا پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی جب تک کہ ان میں نماء یعنی مال کی اخراش کا پہلو نہ پایا جائے۔ اس لیے ڈھلے ہوئے سونے اور زیورات کی شکل میں موجود سونے کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے۔ نیز اس پر سب کا اتفاق ہے کہ زیورات اگر مرد کی ملکیت میں ہوں تو ان پر زکوٰۃ واجب ہو جائے گی اس لیے اگر یہ عورت کی ملکیت میں ہوں تو اس صورت میں بھی ان کا یہی حکم ہونا چاہیے۔ جس طرح درہم و دینار کا حکم ہے۔ نیز جن اموال میں زکوٰۃ لازم ہوتی ہے ان کے حکم میں مرد اور عورت کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہوتا۔ اس لیے زیورات کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔ اور مرد و عورت کے لحاظ میں ان میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے۔

اگر یہ کہا جائے کہ زیورات کی حیثیت کام کرنے والے بیلوں اور استعمال ہونے والے کپڑوں کی طرح ہے، اور چونکہ ان میں زکوٰۃ کا وجوب نہیں ہوتا اس لیے زیورات میں بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی چاہیے

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ سونے چاندی کے علاوہ دوسرے تمام اموال میں زکوٰۃ کا وجوب اس وقت ہوتا ہے جب ان میں تمام یعنی انفرانش کا پہلو موجود ہو اور انھیں انفرانش کی خاطر کھا گیا ہو۔ اس لیے جن اموال میں یہ مفہوم نہیں پایا جائے گا اور ان میں زکوٰۃ کا وجوب نہیں ہوگا جبکہ عین سونا اور عین چاندی پر زکوٰۃ کا وجوب ہوتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ درہم دینار اور سونے چاندی کی ڈھلی ہوئی ڈالیوں پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے جبکہ ڈھلائی کا مقصد صرف یہ ہو کہ علاوٹ سے انھیں پاک کر دیا جائے اور اس کے بعد محفوظ کر لیا جائے۔ مال کی انفرانش مقصد نہ ہو۔ نیز ایک پہلو یہ بھی ہے کہ سونے اور چاندی کے اندر کاریگری کی کارگیری کا کوئی اثر نہیں ہوتا اور اس کا کاریگری کی وجہ سے کسی بھی حالت میں ان کے حکم کے اندر کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی اس سے یہ بات واجب ہوگئی کہ کاریگری کے وجود اور عدم وجود دونوں صورتوں میں حکم کے اندر کوئی فرق نہ آئے۔

اگر یہ کہا جائے کہ زیورات کو عاریت کے طور پر کسی کو دے دینا ہی اس کی زکوٰۃ ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ عاریت واجب نہیں ہوتی جبکہ زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ اس لیے عاریت کو زکوٰۃ کا نام دے دینا باطل ہے۔ امام مالکؒ کا یہ قول کہ زیورات میں صرف ایک مرتبہ زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ اس کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ اس لیے کہ اگر زیورات زکوٰۃ واجب ہونے والے اموال کی جنس میں شامل ہیں تو ان میں ہر سال زکوٰۃ واجب ہوگی۔

فصل

زیر بحث آیت سونے اور چاندی دونوں کے مجموعے پر زکوٰۃ کے وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ اس لیے یہ دلالت ایک کو دوسرے کے ساتھ ضم کر دینے کے وجوب کی متفقہ ہے۔ اس بارے میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ایک کو دوسرے میں ضم کر دیا جائے گا اور اس طرح جب نصاب مکمل ہو جائے گا تو زکوٰۃ نکال دی جائے گی۔ تاہم انضمام کی کیفیت کے متعلق ہمارے اصحاب کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ قیمت کے ذریعے انضمام ہوگا جس طرح عروض یعنی سامان تجارت میں ہوتا ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ یہ انضمام اجزاء کے ذریعے ہوگا۔ ابن ابی لیلیٰ اور امام شافعیؒ کا قول ہے کہ ایک کو دوسرے کے ساتھ ملا یا نہیں جائے گا۔ ایک کو دوسرے میں ضم کرنے کی روایت حسن، قتادہ اور بکر بن عبد اللہ بن الاشج سے بھی مروی ہے۔ سونا اور چاندی دونوں کے مجموعے پر زکوٰۃ کے وجوب کی دلیل یہ قول باری ہے (وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُوهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ) اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کو ملا کر ان پر زکوٰۃ واجب کر دی ہے اس لیے کہ قول باری (وَلَا يَنْفِقُوهَا) میں ان دونوں کا اتفاق مراد ہے۔ دونوں کو ملا دینے کے وجوب پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ حق کے وجوب کے لحاظ سے دونوں یکساں ہیں، یہ حق چالیسواں حصہ ہے اس لیے ان دونوں کی حیثیت تجارت کی غرض سے موجود مختلف اشیا جیسی ہے۔ تجارت کی ان اشیا کا چونکہ چالیسواں حصہ بطور زکوٰۃ لیا جاتا ہے اس لیے انھیں ایک دوسرے کے ساتھ ضم کر دیا جاتا ہے، حالانکہ ان کی جنس ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہے۔ امام شافعی نے یہ فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص کے پاس ایک سو درہم نقد ہوں اور ایک سو درہم کا سامان تجارت ہو تو اس صورت میں اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اس طرح انھوں نے سامان کو سو درہم نقد کے ساتھ ملا دیا حالانکہ دونوں کی جنس ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ اس انضمام کی وجہ یہ ہے کہ چالیسویں حصے کے وجوب کے لحاظ سے دونوں یکساں ہیں۔

ناہم سونا اور چاندی اذیتوں اور بھٹی بکریوں کی نسبت سے دو جنس کی طرح نہیں ہیں اس لیے کہ اذیتوں اور بھٹی بکریوں کی زکوٰۃ کا حساب ایک دوسرے سے مختلف ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ پانچ اذیتوں کی زکوٰۃ چالیس بکریوں کی زکوٰۃ کی طرح ہے لیکن واجب ہونے والے حق کے لحاظ سے ان دونوں کی یکسانیت ایک کو دوسرے کے ساتھ ملانے کی موجب نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے یہ نہیں کہا ہے کہ واجب ہونے والی مقدار میں سونے اور چاندی کی یکسانیت ایک کو دوسرے کے ساتھ ملا دینے کی موجب ہے۔ ہم نے تو صرف یہ کہا ہے کہ ان دونوں کی چالیسویں حصے کے وجوب میں یکسانیت ان دونوں کے انضمام کی سبب ہے جس طرح اشیاء تجارت میں انضمام کے وقت چالیسویں حصے کے وجوب میں یکسانیت ہوتی ہے۔ اس کے برعکس اذیتوں اور بھٹی بکریوں میں چالیسواں حصہ واجب نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ ایک بکری پانچ اذیتوں کا چالیسواں حصہ نہیں ہوتی نہ ہی یہ چالیس بکریوں کا چالیسواں حصہ ہوتی ہے۔ اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ چالیس بکریاں عمدہ قسم کی ہوں اور زکوٰۃ میں لی جانے والی بکری متوسط درجے کی ہو۔ اس طرح یہ بکری چالیسویں حصے سے کم ہوگی۔ اس لیے معتبر ض کا یہ الزامی اعتراض ساقط اور باطل ہے۔ اگر یہ حضرات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال کریں کہ (لیس فیما دون خمس اذاتی صدقۃ - پانچ اذیت چاندی سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے) یہ حدیث چاندی میں زکوٰۃ کو واجب کر دیتی ہے خواہ اس کے ساتھ سونا موجود ہو یا نہ ہو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد سودرہم کو سامان تجارت کی قیمت کے ساتھ ضم کرنے سے مانع نہیں ہے اور معتبر ض کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ انضمام اس وقت ہوگا جب اس سودرہم کے ساتھ اس سامان تجارت کے علاوہ دوسری اشیاء نہ ہوں۔ اسی طرح ہم بھی چاندی کو سونے کے ساتھ ملا کر زکوٰۃ نکالنے کے بارے میں کہتے ہیں۔ اس لیے اس حدیث کے ذریعے ہمارے مسلک پر اعتراض نہیں کیا جاسکتا۔

مہینوں کی تعداد اور ترتیب اور اول سے مقر ہے

قول باری ہے (إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ حَقِيقَةٌ يَهَيِّئُهَا اللَّهُ لِلَّذِينَ يَدْعُونَ إِلَى اللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) زمین کو پیدا کیا ہے اللہ کے نوشتے میں بارہ ہی ہے اور ان میں سے چار مہینے حرام ہیں) اللہ تعالیٰ نے دیگر مواقع پر فرمایا (الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ - حج کے معلوم مہینے ہیں) نیز فرمایا (يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ كَلِمَةٍ مَّا قَالَتْ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَعْلَمُ بِالَّذِينَ يَنبَغُونَ) آپ سے چاند کے گھٹنے بڑھنے کے بارے میں پوچھتے ہیں آپ کہہ دیجیے

یہ لوگوں کے لیے تاریخوں کی تعیین کی اور حج کی علامتیں ہیں) اور مہینوں کے ساتھ لوگوں کے بہت سے دینی اور دنیوی مصالح کو معلق کر دیا پھر اس آیت میں ان مہینوں کی تعداد واضح طور پر بیان کر دی اور یہ بتا دیا کہ یہ بارہ مہینے ایک ہی ٹڈر گر پڑتے جاتے ہیں۔ ان میں سے آگے آنے والا مہینہ چھپے نہیں جاتا اور پچھلے آنے والا آگے نہیں آتا۔ قول باری (إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ) کے اندر دو معنوں کا احتمال ہے۔ ایک تو یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ان مہینوں کو وضع کیا اور انہیں ان کے ناموں سے اسی ترتیب کے ساتھ موسوم کر دیا جو زمین سے اس نے آسمان زمین کی پیدائش کے دن دی تھی اور پھر اسے اپنے انبیاء پر اپنی بھیجی ہوئی کتابوں کے ذریعے نازل کر دیا تھا۔ قول باری (إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ) کے یہی معنی ہیں۔ ان مہینوں کی ترتیب کا حکم علیٰ حالہ باقی ہے۔

مشرکین اپنے طور پر ان مہینوں کے ناموں میں تبدیلی کر لیتے تھے اور ان کے ناموں میں تقدیم و تاخیر کر کے مہینوں کو آگے چھپے کر دیتے تھے لیکن مشرکین کے اس عمل سے مہینوں کی ترتیب کی صورت ختم نہیں ہوئی اور یہ ترتیب بحالہ باقی رہی۔ اللہ تعالیٰ نے ہمارے سامنے یہ سب باتیں اس لیے بیان کر دیں کہ ہم مہینوں کے بارے میں اللہ کے حکم کی اتباع کریں اور ان کے متعلق زمانہ جاہلیت کے طرز عمل کو ٹھکرا دیں جس کے تحت مشرکین مہینوں کے ناموں میں تقدیم و تاخیر کر لیتے تھے اور پھر ان تبدیلی شدہ ناموں کے ساتھ احکام کو معلق کر دیتے تھے۔

اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابو بکرؓ کی روایت کے مطابق منیٰ میں عقبہ کے مقام پر خطبہ دیتے ہوئے فرمایا تھا (ایہا الناس ان الزمان قد استدار اربعۃ اربابہ) یعنی اصل حالت کی طرف پلٹ آیا ہے) حضرت ابن عمرؓ کی روایت کے مطابق آپ نے فرمایا (فہو کھیتنہ یوم خلق السماوات والارض۔ اب وہ اپنی اس حالت پر ہے جس پر وہ زمین و آسمان کی پیدائش کے دن تھا) اور حضرت ابو بکرؓ کی روایت کے مطابق آپ نے فرمایا (قد استدار کھیتنہ یوم خلق السماوات والارض وان عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا مِنْهَا اربعۃ حرم ثلاث من اولیات ذوالقعدة وذوالحجة والمحرم ورجب مضر الذی بین جمادی وشعبان وان التسیء زیادۃ فی الکفر۔ زمانہ اپنی اس حالت کی طرف پلٹ آیا ہے جس پر وہ آسمانوں اور زمین کی پیدائش کے دن تھا، اللہ کے نزدیک یعنی اس کے نوشتہ میں مہینوں کی تعداد بارہ ہے جن میں چار حرام مہینے ہیں۔ تین پے درپے آتے ہیں یعنی ذیقعدہ، ذی الحجہ اور محرم، اور قبیلہ مضر کا رجب جو جمادی الاخرہ و شعبان کے درمیان ہے۔ نیز تیسری تو کفر میں ایک مزید کا خزانہ حرکت ہے) حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اس لیے فرمایا کہ زمانہ جاہلیت میں مشرکین صفر کے مہینے کو ایک سال حرام قرار دیتے اور ایک سال

حلال۔ اسی طرح محرم کو ایک سال حرام قرار دیتے ایک سال حلال، نسبی (اس کی وضاحت آگے آرہی ہے) کا یہ چکر شیطانی عمل تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تباہی کا زمانہ یعنی مہینوں کا فرمانہ اپنی اس حالت پر لوٹ آیا ہے جس پر وہ آسمان وزمین کی پیدائش کے دن تھا، اور یہ کہ ہر مہینہ اپنے اس مقام پر واپس آ گیا ہے۔ جس پر اللہ نے اپنی ترتیب اور اپنے نظام کے لحاظ سے اسے رکھا تھا۔

مجھ سے ایک شخص نے جس کا تعلق ایک نجومی کے خاندان سے تھا، یہ ذکر کیا کہ اس کے دادا نے — میرے خیال میں یہ محمد بن موسیٰ مٹیم تھا جس کی طرف اس خاندان والے اپنی نسبت بیان کرتے ہیں — قمری مہینوں کا اس دن سے حساب لگایا تھا جس دن اللہ تعالیٰ نے آسمان وزمین کی تخلیق کی تھی، اس نے یہ دریافت کیا کہ قمری مہینے سورج اور چاند دونوں کے حساب سے اس وقت کی طرف پلٹ آئے تھے جس کا ذکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان الفاظ میں کیا تھا کہ یوم النحر یعنی دسویں ذی الحجہ کو وقت اپنی اصلی حالت کی طرف پلٹ آیا ہے۔ یہ حجۃ الوداع کا یوم النحر تھا۔ اس لیے کہ آپ نے یہ بات متی میں عقبی کے مقام پر اپنے خطبے میں فرمائی تھی۔ مذکورہ بالا منجم نے آٹھ سال میں یہ حساب لگایا تھا۔ اس طرح اس سال کے ذی الحجہ کا دسواں روز یعنی یوم النحر ٹھیک اسی دن آیا تھا جس دن یہ مہینوں یعنی زمانہ کے آغاز کے وقت سے واقع ہوتا چلا آتا تھا۔ نیز سورج اور چاند بھی اس دن اسی مقام پر تھے جس کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ زمانہ مشرکین کے نسبی اور مہینوں کے ناموں کی تبدیلی کی وجہ سے اس مقام سے ہٹ گیا تھا اور پھر اس سال یوم النحر کو اپنے اصلی مقام پر واپس آ گیا ہے۔

اسی بنا پر حضرت ابو بکرؓ نے جس سال حج کیا تھا اس سال حج اس دن نہیں ہوا تھا جو حج کے لیے زمانہ کی ابتداء سے مقرر کیا گیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رجب کا ذکر کرتے ہوئے قبیلہ مضر کی طرف اس کی نسبت کی اور فرمایا کہ یہ وہ رجب ہے جو حمادی الاخر اور شعبان کے درمیان آتا ہے اس سے رمضان کے مہینے کی نفی مراد تھی جسے قبیلہ ربیعہ رجب کا نام دیتے تھے۔

قول باری (إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ) کی دوسری توجیہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زمانہ کو بارہ حصوں میں تقسیم کر کے ان کے برجوں میں سے ہر ایک برج میں سورج کا نزل متعین کر دیا۔ اس طرح سورج آسمان کو تین سو بیسٹھ دنوں اور ایک چوتھائی دن میں عبور کرتا ہے۔ اس طرح ہر برج کے حصے میں دنوں کے حساب سے تیس دن اور ایک دن کی کوئی کسر آتی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے زمانہ کو چاند کی گردش کے حساب سے تقسیم کر دیا۔ چاند آسمان کو ساڑھے اسی دن میں قطع کرتا ہے، اللہ تعالیٰ نے قمری سال کے تین سو چوبیس دن اور ایک چوتھائی دن بنا لئے۔ اس طرح سورج کا ایک برج کو قطع کرنا چاند

کا پورے آسمان کو قطع کرنے کے تقریباً برابر ہو گیا۔

قول باری (الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ حِسْبَانِ) سورج اور چاند تک حساب کے پائید ہیں) نیز فرمایا
(وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ لِّمَنْ حَمَلَ اللَّيْلَ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مَبْصُورَةً
لِّتَسْتَغْفِرُوا لِذُنُوبِكُمْ وَلِتُعْلَمُوا عَدَدَ الْمَسْبُوتِينَ وَالْحِسَابِ۔ دیکھو ہم نے رات اور دن کو دو
نشانیوں بنا دیا ہے۔ رات کی نشانی کو ہم نے بے نور بنا دیا اور دن کی نشانی کو روشن کر دیا تاکہ تم اپنے رب کا فضل
تلاش کر سکو اور ماہ و سال کا حساب رکھ سکو) سال کو بارہ برجوں میں سورج کے نزل کے حساب سے تقسیم کر دیا
گیا اور اس طرح سال کے بارہ مہینے بن گئے۔

مہینے میں دنوں کی تعداد

تاہم شمسی اور قمری سالوں میں اس کسر کی بنا پر اختلاف ہو گیا جو ان دنوں کے درمیان آتی تھی۔ یہ کسر
تقریباً بارہ دنوں کی تھی۔ قمری مہینے تیس اور اکتیس دنوں کے ہو گئے، ان ہی دنوں کے ساتھ شرعی احکام کا تعلق
ہوتا تھا، اس آدھے دن کا کوئی حکم نہیں تھا جو اکتیس دنوں سے زائد ہوتا تھا۔

یہ تھی وہ تقسیم جس کی رو سے اللہ تعالیٰ نے اس کائنات کی تخلیق کے دن سے سال کے بارہ حصے بنا دیے
تھے۔ پھر اس ترتیب کو ان امتوں نے بدل ڈالا جو اپنے انبیاء کی شریعتوں سے بہت دور جا چکی تھیں۔ روحی
جنتری کے بعض مہینے اٹھائیس دنوں کے ہوتے تھے اور بعض ساڑھے اٹھائیس دنوں کے اور بعض اکتیس دنوں
کے۔ یہ بات اللہ تعالیٰ کے اس حکم کے خلاف تھی جس کے ذریعے مہینوں کا اعتبار ان احکام کے لحاظ سے کیا جاتا
تھا جن کا ان مہینوں کے ساتھ تعلق ہوتا تھا۔ پھر ایرانی تقویم کو لے لیجئے۔ اس کے تمام مہینے تیس دنوں کے
ہیں، صرف ایک مہینہ جو باد ماہ کہلاتا ہے پینتیس دنوں کا تھا۔ اس تقویم میں ہر ایک سو بیس برس کے بعد
پورا ایک مہینہ بڑھا دیا جاتا تھا اور اس طرح وہ سال تیرہ مہینوں کا ہوتا تھا۔

اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے یہ بتا دیا کہ سال کے مہینوں کی تعداد بارہ ہے نہ اس سے کم نہ اس
سے زیادہ۔ یہ قمری مہینے ہیں جن میں مہینہ یا تو اکتیس دنوں کا ہوتا ہے یا تیس دنوں کا۔ اسی بنا پر حضور صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا (الشہر تسع وعشرون والشہر ثلاثون۔ مہینہ اکتیس دنوں کا ہوتا ہے اور مہینہ
تیس دنوں کا) نیز فرمایا (صوموا لرؤیتہ واظطروا لرؤیتہ فان غم علیکوفعدوا ثلاثین
چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر روزہ ختم کرو اگر کسی وجہ سے تمہیں چاند نظر نہ آئے تو تیس دن گن لو آپ
نے مہینے کے دنوں کے حساب کو رؤیت ہلال پر مبنی کر دیا۔ اگر یا دل یا تاریکی کی بنا پر رؤیت ہلال نہ ہو سکے

تو پھر مہینہ تیس دنوں کا ہوگا۔ اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ بات اپنے قول **لَا تَعِدُّوا السَّهْرَ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ** کے ذریعے بتادی یعنی سال کے مہینوں کی تعداد بارہ ہے۔ اس پر کوئی اضافہ نہیں ہوگا۔ اس کے ذریعے کیسے یعنی لیپ کے سال کا تصور یا طل کر دیا جو ایرانی تقویم کا حصہ تھا جس کے مطابق ہر ایک سو بیس سال کے بعد ایک ماہ کا اضافہ کر کے اسے تیرہ ماہ کا سال بنا دیتے تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمادیا کہ مہینوں کا انتظام رؤیت ہلال کے ذریعے ہوگا اس لیے کبھی اتیس دنوں پر مہینے کا انتظام ہو جائے گا اور کبھی تیس دنوں پر۔

اللہ تعالیٰ نے ہمیں زیر بحث آیت کے ذریعے یہ بتادیا کہ ابتدائے آفرینش سے سالوں اور مہینوں کو درج بالا وضع پر رکھا گیا تھا۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اطلاع دی کہ زمانہ اپنے اصل وضع پر لوٹ آیا ہے اور اس کے ذریعے اس تبدیلی کو باطل قرار دے دیا جو مشرکین نے مہینوں کی ترتیب اور ان کے نظام میں پیدا کر دی تھی۔ اسی طرح سالوں اور مہینوں کے اندر پیدا کردہ اختلاف کو بھی باطل قرار دیا۔ نیز یہ بتادیا کہ ماہ و سال کی گردش کا معاملہ اب اس وضع پر آ کر ٹھہر گیا ہے جو اللہ تعالیٰ نے شروع ہی سے اس کے لیے مقرر کر دیا تھا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ بات تھی۔ عبادات اور شرائع کے لحاظ سے لوگوں کے مصالح کا تحفظ اسی صورت میں ہو سکتا تھا کہ ماہ و سال کی گردش اپنے اصل ڈگر پر جاری رہے۔

اس طرح روزے کبھی موسم بہار میں آتے، کبھی گرمیوں میں، کبھی خزاں میں اور سردیوں میں یہی صورت حج کی ہوتی۔ اللہ تعالیٰ اس کی مصلحت سے باخبر تھا۔ ایک روایت کے مطابق عیسائیوں کے روزے بھی اسی طرح سال کے مختلف موسموں میں آتے تھے، لیکن جب وہ یہ دیکھتے کہ فلاں سال روزے گرمیوں میں آئیں گے تو وہ انھیں موسم بہار کی طرف منتقل کر لینے پر ایک کر لیتے اور عدد میں اضافہ کر دیتے۔ اس طرح قمری مہینوں کے اعتبار کا انھیں جس طرح پابند بنایا گیا تھا اس پابندی کو وہ توڑ دیتے، قمری مہینوں کے لحاظ سے انھیں اس امر کا پابند کیا گیا تھا کہ سال کے جس موسم میں جو مہینے آجائیں وہ ان مہینوں کا اس حیثیت سے اعتبار کر لیں۔ یہ چیز اور اس طرح کے دوسرے امور ایسے تھے جن کی خلاف ورزی پر اللہ تعالیٰ نے ان کی مذمت کی اور یہ بتایا کہ انھوں نے اللہ کو چھوڑ کر اپنے اجبار اور ہیمان کو اپنا رب بنا لیا ہے کہ وہ ان کے اوامر کی پیروی کرتے ہیں اور ان کے وجوب کا اعتقاد رکھتے ہیں، اللہ کے اوامر کے وجوب کا اعتقاد نہیں رکھتے، اس طرح خود بھی گمراہ ہو گئے اور دوسروں کو بھی گمراہی میں مبتلا کر گئے۔

قول باری (مَنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ) سے مراد وہ مہینے ہیں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق یہ ہیں۔ ذیقعدہ، ذی الحجہ، محرم اور رجب، عرب کے لوگ کہتے تھے۔ **ثَلَاثَةٌ سَرْدٌ وَوَاحِدٌ حَرٌّ**

زین مہینے مسلسل ہیں اور ایک تنہا ہے۔

حُرْمَتِ كے مہینوں کی علت

اللہ تعالیٰ نے دو وجوہ کی بنا پر انھیں حرام مہینے قرار دیا ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ ان مہینوں میں قتال کی حرمت تھی زمانہ جاہلیت میں مشرکین بھی ان میں قتال کو حرام سمجھتے تھے۔ قول باری ہے (لَيَسْئَلُنَّكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ۔ آپ سے ماہِ حرام میں قتال کے متعلق پوچھتے ہیں آپ کہہ دیجیے کہ اس میں قتال بہت بڑا گناہ ہے) دوسری وجہ یہ ہے کہ ان مہینوں میں اللہ تعالیٰ کے محرم (ایسی چیزیں جن کی پردہ دری جائز نہ ہو) کی بے حرمتی کا گناہ دوسرے مہینوں کی نسبت بڑھ کر ہے۔ جس طرح ان مہینوں میں طاعات کا ثواب دوسرے مہینوں کے مقابلہ میں زیادہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان مہینوں کو یہ مرتبہ اس لیے عطا کیا کہ اس میں بندوں کی بھلائی اور ان کی مصلحت پوشیدہ ہے۔ وہ اس طرح کہ بند جب ان مہینوں کی اللہ کے ہاں عظمت کے پیش نظر ظلم و ستم اور قتل و قتال سے باز رہیں گے اور اس کی بجائے اللہ کی طاعات یعنی عمرہ و حج، نماز و روزہ وغیرہ کی طرف سبقت کریں گے تو اس کے نتیجے میں انھیں دنیوی اور اخروی دونوں فوائد حاصل ہوں گے۔ جس طرح بعض اوقات کو دوسرے اوقات کے مقابلہ میں فضیلت عطا کی گئی ہے، مثلاً جمعہ کی نماز کو ایک خاص دن میں فرض کر کے اس دن کو دوسرے دنوں پر اور رمضان کے روزے ایک خاص مہینے میں فرض کر کے اس مہینے کو سال کے دوسرے مہینوں پر فضیلت عطا کر دی گئی، اسی طرح بعض مقامات کو دوسرے مقامات کے مقابلہ میں زیادہ بابرکت اور افضل قرار دیا مثلاً بیت اللہ اور مسجد نبوی وغیرہ اور بتا دیا گیا ان مقدس مقامات میں طاعت کا ثواب دوسرے اماکن کے مقابلہ میں زیادہ ہے وہاں ان مقامات کی بے حرمتی اور ان میں گناہ کے ارتکاب کا عذاب بھی دوسرے مقامات کے مقابلہ میں بڑھ کر ہے۔

اس طرح ان مہینوں اور ان مقامات میں ظلم و ستم اور گناہ سے اجتناب دوسرے مہینوں اور مقامات میں ان افعال سے اجتناب کا سبب اور داعی بن جائے گا اسی طرح ان مقدس مہینوں اور مقدس مقامات میں اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری بجالانے اور اس کے احکامات کی پابندی کرنے سے طبیعت کو ایسی مشق پہنچا ہو جائے گی اور عادت بن جائے گی کہ دوسرے مقامات اور مہینوں میں ان کی پابندی کرنا انتہائی آسان ہو جائے گا نیز بتدگی کی پابندی میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے توفیق شامل حال ہو جاتی ہے۔ جس طرح نافرمانیوں اور معاصی پر کبرستکی، نیز لگاؤ اور دل چسپی کی بنا پر بندہ توفیق ایزدی سے محروم ہو جاتا ہے۔

اس طرح بعض مہینوں اور بعض مقامات کو محترم و معظم قرار دینے میں بڑی بڑی مصلحتیں پوشیدہ ہیں۔ ان کے ذریعے ہندوں کو نیکیوں کی ترغیب ہوتی ہے اور معاصی سے اجتناب کی دعوت ملتی ہے۔ اس میں ایک نفسیاتی پہلو یہ بھی ہے کہ دیکھا دیکھی اطاعت اور بندگی کا شوق پیدا ہو جاتا ہے اس لیے کہ اشیاء اپنی جیسی اشیاء کی طرف کھینچ جاتی اور اپنی اصداد سے دور ہو جاتی ہیں اس بنا پر نیکی اور طاعت کی کثرت لوگوں کو نیکی کی طرف اور بدی کی کثرت لوگوں کو بدی کی طرف بلائے کا باعث بنتی ہے۔

قول باری ہے (خَلَا تَطْلُمُوا فِيهِنَّ اَنْفُسَكُمْ۔ پس ان مہینوں میں تم اپنے نفسوں پر ظلم نہ کرو) حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک قول باری (فِيهِنَّ) کی ضمیر مہینوں کی طرف راجع ہے جبکہ قنادہ کا قول ہے کہ چار مہینوں کی طرف راجع ہے۔

سب مسلمان مل کر مشرکین کا مقابلہ کریں

قول باری ہے (فَوَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً اَوْ مَشْرِكِينَ مِنْ سَبِيلِ كُرْبُو) اس میں دو احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ ہر قسم کے مشرکین سے جنگ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اور اس حکم سے صرف وہی مشرک خارج ہیں جن کے ساتھ عقد ذمہ ہو چکا ہو جس کے تحت انھوں نے ہتھیار ادا کرنا قبول کر لیا ہے۔ اس بات کی وضاحت دوسری آیتوں میں کر دی گئی ہے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ہمیں یہ حکم دیا گیا ہے کہ ہم مل کر مشرکین کا مقابلہ کریں اور اس میں ایک دوسرے کا پوری طرح ساتھ دیں اور مدد کریں، الگ الگ گروہوں میں ان کا مقابلہ نہ کریں۔ چونکہ آیت میں ان دونوں معنوں کا احتمال ہے اس لیے آیت کو ان دونوں معنوں پر محمول کیا جائے گا کیونکہ یہ دونوں معنی ایک دوسرے کے متنافی نہیں ہیں اس طرح آیت دو حکموں پر مشتمل ہوگی ایک تو یہ کہ ہر قسم کے مشرکین سے قتال کیا جائے اور دوسرا یہ کہ تمام مسلمان مل کر اور ایک کا کر کے مشرکین سے قتال کریں۔

قول باری ہے (كَمَا لَيُقَاتِلُوَنَكُمْ كَآفَّةً) جس طرح وہ سب مل کر تم سے لڑتے ہیں) یعنی مشرکین کا گروہ تمہارے اندر یہی چیز دیکھتا ہے اور اسی کا یقین رکھتا ہے کہ تم ان کے خلاف متحد اور مجتمع ہو کر قتال کر رہے ہو۔ اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ جس طرح وہ سب مل کر تم سے لڑتے ہیں، یہ آیت اس قول باری کے ہم معنی ہے (فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ تَمِشْرِكِينَ) جہاں کہیں پاؤ قتل کر دو) اور یہ ان تمام معاہدوں اور ذمہ داریوں کو ختم کر دینے کے اعلان کو مشتمل ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور مشرکین کے درمیان طے پائے تھے۔ آیت میں ایک اور حکم کا اضافہ ہے وہ

یہ کہ جب مشرکین سے قتال درپیش ہو تو ایسی حالت میں ہمیں متحد و متفق ہو کر اقدام کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

نسی کیا ہے؟

قول باری ہے (اِنَّهَا النَّسِيُّ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ۔ نَسِيٌّ نُوْكَفِرُ فِيْهِ مِنْ اِيْكَ مَزِيْدٌ كَا فِرَانِهِ حَرَكَةٌ هِيَ) نَسِيٌّ تاخیر کو کہتے ہیں۔ اسی سے ہے "البيع بالنسيئة" یعنی ادھار سودا، جب آپ بیع کو مؤخر کر دیں تو کہیں گے "انسأت البيع"۔ قول باری ہے (مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ اَوْ نَسَّهَا۔ جس آیت کو ہم منسوخ کر دیتے یا اسے مؤخر کر دیتے ہیں) یعنی ہم اسے مؤخر کر دیتے ہیں۔ حیض مؤخر ہو جانے کی بنا پر عورت اگر عالمہ ہو جائے تو کہا جاتا ہے "انسأت المرأة"۔ جب اونٹنی کی رفتار بڑھانے کے لیے آپ اسے پیچھے سے چلائیں تو کہا جائے گا "انسأت الناقة"۔ اس لیے کہ آپ اسے پیچھے رہ جانے سے روکتے اور جھڑکتے ہیں۔ منسأة لاطھی کو کہتے ہیں جس کے ذریعے تکلیف دہ چیز کو ہٹایا جاتا ہے اور جانور کو ہٹکایا اور جھڑکا جاتا ہے اور اس طرح اسے پیچھے رہ جانے سے روک دیا جاتا ہے۔ یہاں اللہ تعالیٰ نے نسی کا ذکر فرمایا اس نئے اس کی مراد وہ تاخیر ہے جو زمانہ جاہلیت میں عرب کے لوگ سال کے مہینوں میں کر دیا کرتے تھے اور اس کے نتیجے میں حج اپنے مقرر وقت کے سوا کسی اور وقت میں ادا کر لیا جاتا تھا۔ اور مہینوں کے حرام ہونے کا اعتقاد حرام مہینوں کی بجائے غیر حرام مہینوں سے متعلق ہو جاتا۔ حضرت ابن عباس کے قول کے مطابق یہ لوگ محرم کو صفر قرار دے دیتے تھے۔

ابن نجیح اور دیگر حضرات نے کہا ہے کہ قریش کے لوگ ہر چھ ماہ بعد کچھ دنوں کا شمار کر لیتے جس کے ذریعے وہ ہر تیرہ سال میں ذی الحجہ کے مہینے کو اس کے درست وقت پر لے آتے۔ اللہ تعالیٰ اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے حجۃ الوداع کے موقع پر زمانے کو پلٹا کر اس کی اصل حالت پر لے آیا جس حالت پر وہ زمین و آسمان کی پیدائش کے وقت قائم کیا گیا تھا اس طرح اسلام کا زمانہ مہینوں کی تعداد اور اس کی ترتیب کے لحاظ سے درست ہو گیا اور حج ذی الحجہ میں ہی ادا ہونے لگا۔

ابن اسحاق کا قول ہے کہ عرب کے ایک بادشاہ نے جس کا نام خذیفہ اور لقب قلمس تھا سب سے پہلے نسی کا طریقہ ایجاد کیا۔ اس نے محرم کو پیچھے کر دیا اور پھر وہ اسے ماہ حرام قرار دیتا اور ایک سال ماہ حلال۔ جب وہ محرم کو ماہ حرام قرار دیتا تو حرمت کے تین مہینے پے درپے آجاتے۔ یہی وہ تعداد ہے جس کی اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے عہد میں حرمت کا حکم دیا تھا۔ جب یہ بادشاہ محرم کو

ماہِ حلال قرار دیتا تو اس کی جگہ صفرِ محرم میں داخل ہو جاتا تا کہ حرمت کے مہینوں کی تعداد پوری ہو جائے۔ پھر وہ کہتا کہ میں نے حرمت کے چار مہینے مکمل کر دیے ہیں جس طرح یہ تھے، کیونکہ میں نے اگر ایک مہینے کو ماہِ حلال قرار دیا ہے تو اس کی جگہ ایک اور مہینے کو ماہِ حرام بنا دیا ہے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فریضہ حج ادا کیا تو اس کے بعد محرم کا مہینا پتے اصل وقت پر آیا، اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (راتِ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا) اللہ تعالیٰ نے یہ بنا دیا کہ نسی کا یہ عمل جو مشرکین کیا کرتے تھے وہ کفر تھا کیونکہ کفر میں اضافہ کفر کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ یہ لوگ نسی کے نتیجے اللہ تعالیٰ کے حرام کیے ہوئے مہینے کو حلال قرار دیتے اور حلال کیے ہوئے مہینے کو حرام۔ یہ لوگ اپنے مشرکانہ عقائد کی بنا پر کافر تو تھے ہی اور نسی کی بنا پر انہوں نے اپنا کفر اور بڑھالیا تھا۔

دشمن کے مقابلہ کے لیے نکلنے اور جہاد کرنے کی فرضیت کا بیان

تو باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ الْفِرُّوْا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَتَأْتَلُمُ إِلَى الْأَرْضِ - اے لوگو! نبوا ایمان لائے ہو! تمہیں کیا ہو گیا کہ جب تم سے اللہ کی راہ میں نکلنے کے لیے کہا گیا تو تم زمین سے چپٹ کر رہ گئے) تا قول باری (إِلَّا تَنْفِرُوا لَعَلَّكُمْ تَكُونُوا أُولِي بُرْءٍ مِّنْكُمْ وَأُولِي عَذَابٍ أَلِيمًا وَكَيَسِبَ دَلِيلٌ تَوَمَّاعِيرُكُمْ تَعْمُ زَاهُوَكُمْ تَوَقُّدًا تَهْمِيں دردناک سزا دے گا اور تمہاری جگہ کسی اور گروہ کو اٹھائے گا۔

جہاد فرض عین سے یا کفایہ؟

ظاہر آیت اس شخص پر بھی جہاد کے لیے اٹھ کھڑا ہونے کو واجب قرار دیتی ہے جسے اس کی دعوت نہ دی گئی ہو۔ اگلی آیت میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا (الْفِرُّوْا وَخِفَافًا وَثِقَالًا لَّكُمْ، نَوَاهٍ بَلَّغٌ لِّكُمْ) اللہ تعالیٰ نے نافر یعنی جہاد کے لیے نکل کھڑے ہونے کو مطلقاً واجب کر دیا اور اس میں بلائے جانے کی شرط نہیں لگائی۔ اس لیے ظاہر آیت ہر اس شخص پر جہاد کے وجوب کی مقتضی ہے جو اس کی استطاعت رکھتا ہو۔

ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن ایمان نے، انھیں ابو عبید نے انھیں ابو ایمان اور حجاج نے جویر بن عثمان سے، انھوں نے عبد الرحمن بن میسرہ اور ابن ابی بلال سے، انھوں نے ابو راشد الجبرانی سے، وہ کہتے ہیں کہ میری ملاقات حضرت مقداد بن الاسود سے اس وقت ہوئی جب آپ جہاد پر جانے کی تیاریوں میں مصروف تھے، میں نے عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ کے ہاں آپ کا عذر قابل قبول ہے (یا شائد ابو راشد نے ان سے یہ کہا) جنگ پر نہ جانے میں اللہ کے نزدیک آپ کا عذر قابل قبول ہے، یہ سن کر حضرت مقداد نے فرمایا: سورہ برات ہمارے پاس یہ آیت لے کر آئی ہے (الْفِرُّوْا

خِفَاقًا وَثِقَالًا

ابو عبید کہتے ہیں کہ ہمیں اسماعیل بن ابراہیم نے ایوب سے روایت بیان کی ہے، انھوں نے ایوب سے، انھوں نے ابن سیرین سے کہ حضرت ایوب انصاری حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ معرکہ بدر میں شریک ہوئے تھے پھر ایک حال کے سوا کسی بھی غزوہ میں آپ بھیجے نہیں رہے۔ ایک جنگ میں ایک نوجوان شخص کو شکر کا سالار مقرر کیا گیا آپ نے اس موقع پر یہ فرمایا مجھے اس سے کیا غرض کہ کون شخص مجھ پر سالار بنا یا گیا ہے، اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے (الرِّفْدُ وَخِفَاقًا وَثِقَالًا) اور میں تو اپنے آپ کو ہلکا یا بوجھل ضرور پاتا ہوں۔ یعنی میں بہ صورت جہاد کروں گا۔ ابو عبید نے اپنی سند سے روایت بیان کی ہے، انھیں یزید نے حماد بن سلمہ سے، انھوں نے علی بن زید سے اور انھوں نے حضرت انس بن مالک سے کہ حضرت ابو طلحہ نے آیت (الرِّفْدُ وَخِفَاقًا وَثِقَالًا) کی تلاوت فرمائی اور فرمایا کہ میرے خیال میں اللہ تعالیٰ نے ہم سب کو جہاد پر نکلنے کا حکم دے دیا ہے، ہمارے جوانوں کو بھی اور بوڑھوں کو بھی، اس لیے جہاد پر جانے کے لیے میرے واسطے سامان تیار کر دوئے چنانچہ ہم نے ان کے لیے سامان جہاد تیار کر دیا۔ اور وہ فوج کے ساتھ کشتی میں سوار ہو گئے۔ اسی غزوہ میں ان کی وفات ہو گئی۔ ہمیں ان کی تدفین کے لیے ساتویں دن ایک جزیرہ ملا۔

ابو عبید کہتے ہیں کہ ہمیں حجاج نے ابن جریج سے اور انھوں نے مجاہد سے اس آیت کی تفسیر میں روایت سنائی کہ لوگوں نے تو کہا کہ ہمارے اندر ثقیل یعنی بوجھل لوگ بھی ہیں، ضرورت مند بھی ہیں صنعت و حرفت سے تعلق رکھنے والے بھی اور ایسے بھی ہیں جن کے ذاتی حالات پر اگندہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (الرِّفْدُ وَخِفَاقًا وَثِقَالًا)۔ ان حضرات نے اس آیت کو تفسیر یعنی (رخود جہاد پر نکلنے کی فریضت پر محمول کیا خواہ اس کے لیے بلاوائے بھی آیا ہو جبکہ پہلی آیت ظاہراً بلاوائے پر جہاد کے لیے نکل پڑنے کی فریضت کی مقتضی ہے اس آیت کی تاویل میں کئی وجوہ بیان کیے گئے ہیں:

پہلی تفسیر کے مطابق یہ بات غزوہ تبوک کے موقع پر پیش آئی جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو جہاد پر نکلنے کے لیے کہا تھا۔ آپ نے جن لوگوں کو نکلنے کے لیے کہا تھا ان پر آپ کے ساتھ نکل پڑنا فرض تھا۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنِ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يُوجِبُوا بِنَفْسِهِمْ)۔ مدینے کے باشندوں اور گرد و نواح کے بدویوں کو ہرگز یہ نہ بمانا تھا کہ اللہ کے رسول کو چھوڑ کر گھر بیٹھ رہتے اور اس کی طرف سے بے پروا ہو کر اپنے اپنے نفس کی فکر میں لگ جاتے) ان حضرات کا کہنا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی اور کے ساتھ جہاد پر نکل پڑنے کا یہ حکم نہیں ہے۔

ایک قول کے مطابق یہ آیت منسوخ ہو چکی ہے ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے انھیں احمد بن محمد مروزی نے، انھیں علی بن الحسین نے اپنے والد سے، انھوں نے یزید النخعی سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے کہ آیت **رَالَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ** نیز آیت **رَمَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنِ رَسُولِ اللَّهِ** کو اس کے بعد آنے والی آیت **(وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً)** اور یہ کچھ ضروری نہ تھا کہ اہل ایمان سارے کے سارے نکل کھڑے ہوتے) نے منسوخ کر دیا ہے۔

بعض دوسرے حضرات کا قول ہے کہ مذکورہ بالا دونوں آیتوں میں سے کسی آیت کے اندر نسخ نہیں ہوا ان دونوں کا حکم ثابت اور باقی ہے۔ ان دونوں کے حکموں کا دو حالتوں کے ساتھ تعلق ہے۔ جب سرحد پر موجود مسلمانوں میں دشمن سے تنہا مقابلہ کی تاب نہ ہو اور وہ دوسرے مسلمانوں کو جہاد پر نکلنے کے لیے کہیں تو پھر تمام لوگوں پر جہاد کے لیے نکلنا فرض ہو جائے گا تاکہ سرحدات پر پہنچ کر دشمن کے خلاف معرکہ کارزار گرم کر سکیں اگرچہ سرحدات پر موجود لوگوں کی وجہ سے باقی ماندہ لوگوں کی کوئی خاص ضرورت نہ بھی پیش آئے پھر بھی ان پر اس کی فرضیت عائد رہے گی خواہ انھیں جہاد پر نکلنے کے لیے کہا گیا ہو یا نہ کہا گیا ہو۔ جب دشمن کے مقابلہ میں صرف آرا لوگ جہاد کا فرض پورا کر رہے ہوں اور انھیں اندرون ملک رہنے والے لوگوں سے مدد حاصل کرنے کی ضرورت نہ ہو تو اس صورت میں ایسے لوگوں پر جہاد فرض نہیں ہوگا۔ الا یہ کہ ان میں سے کوئی جہاد پر اپنی مرضی سے جانا چاہے تو وہ فرض جہاد کا ادا کرنے والا شمار ہوگا اگرچہ شروع سے ہی جہاد میں حصہ نہ لینے کے سلسلے میں اس کا عذر قابل قبول ہوگا۔ اس لیے کہ جہاد فرض کفایہ ہے۔ اگر ایک گروہ یہ فرض ادا کر دے تو باقی ماندہ لوگوں سے اس کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں عثمان بن ابی شیبہ نے، انھیں جریر نے منصور سے، انھوں نے مجاہد سے، انھوں نے طاؤس سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے دن فرمایا **إِذَا هَجَرْتُمْ وِلَايَةَ وَمَنْ جَاهِدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ فِي سَبِيلِ رَسُولِ اللَّهِ أَوْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ فِي سَبِيلِ رَسُولِ اللَّهِ أَوْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ** اب ہجرت کا حکم باقی نہیں رہا لیکن جہاد کا سلسلہ جاری رہے گا اور نیت کا ثواب ملتا رہے گا اور اگر تمہیں جہاد پر نکلنے کے لیے کہا جائے تو نکل کھڑے ہو) آپ نے جہاد کے لیے بلاوے پر نکل کھڑے ہونے کا حکم دیا۔ آپ کا یہ فرمان ظاہر قول باری **رِيَا يُهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَا كُفْرًا إِذْ أَقْبَلْتُمْ كُفْرًا فَنَفَرْنَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّكُمْ إِلَى اللَّهِ تَارِعُونَ** سے مطابقت رکھتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اس قول باری کو اس صورت پر محمول کیا جائے گا جب ضرورت کے وقت لوگوں کو جہاد پر نکلنے کی نفیر عام مل جائے۔

اس لیے کہ سرحدات پر موجود لوگ دشمن کے مقابلہ کے لیے اپنے آپ کو کافی سمجھتے ہوں اور انھیں دوسرے مسلمانوں سے مدد مانگنے کی ضرورت نہ ہو تو ایسی صورت میں وہ عام طور پر لوگوں کو جہاد کے لیے نکلنے کو نہیں کہیں گے لیکن اگر امام المسلمین لوگوں کو جہاد پر نکلنے کے لیے کہے جبکہ سرحدات پر موجود مسلمان اور فوج حالات پر قابو رکھنے کے لیے کافی ہوں لیکن امام المسلمین برسر پیکار دشمن پر آگے بڑھ کر حملہ کرنا اور دشمن کے علاقے کو روندنا چاہتا ہو تو ایسی صورت میں جن لوگوں کو وہ جہاد پر نکلنے کے لیے کہے گا ان پر نکل پڑنا لازم ہوگا۔ اس صورت میں فرضیت جہاد کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔

ابن شہیرہ اور سفیان ثوری نیز دیگر حضرات سے منقول ہے کہ جہاد ایک نفعی عبادت ہے، یہ فرض نہیں ہے۔ ان کا قول ہے کہ آیت (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ تُمْ بِرِقَالِ خُرُصٍ كَرِيهًا لَّكُمْ) واجب پر محمول نہیں ہے بلکہ نذیب اور استحباب پر محمول ہے جس طرح یہ قول باری استحباب پر محمول ہے (كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا أَحْضَرْتُمْ أَحَدًا مِمَّنْ مَاتَ أَنْ تَرَكَ خَيْرًا مِنَ الْوَصِيَّةِ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ) تم پر فرض کیا گیا ہے کہ جب تم میں سے کسی کو موت کا وقت آئے اور وہ اپنے سچے مال چھوڑ رہا ہو تو والدین اور رشتہ داروں کے لیے معروف طریقے سے وصیت کرے) حضرت ابن عمر سے بھی اس قسم کی ایک روایت ہے اگرچہ ان سے اس روایت کی صحت کے بارے میں اختلاف ہے۔

یہ روایت ہمیں جعفر بن محمد بن الحکم نے بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن ایمان نے، انھیں ابو سعید نے انھیں علی بن سعید نے ابو الملیح الرقی سے، انھوں نے میمون بن ہرآن سے، وہ کہتے ہیں کہ میں حضرت ابن عمر کے پاس موجود تھا۔ ایک شخص حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کے پاس آکر ان سے فرائض کے متعلق پوچھنے لگا۔ حضرت ابن عمر اتنی دور بیٹھے تھے جہاں سے وہ ان کی گفتگو سن سکتے تھے، سائل کے جواب میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص نے فرمایا: فرائض یہ ہیں، اس بات کی گواہی دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں، نماز قائم کرنا، زکوٰۃ ادا کرنا، بیت اللہ کا حج کرنا، رمضان کے روزے رکھنا اور اللہ کی راہ میں جہاد کرنا۔ میمون کہتے ہیں کہ شامد حضرت ابن عمر کو اس آخری بات پر غصہ آگیا تھا۔ آپ نے فرمایا۔ فرائض یہ ہیں، اس بات کی گواہی دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں۔ نماز قائم کرنا، زکوٰۃ ادا کرنا، بیت اللہ کا حج کرنا، رمضان کے روزے رکھنا۔ راوی کا کہنا ہے کہ (ابن عمر نے) جہاد کا ذکر نہیں کیا۔

عطاء اور عمرو بن دینار سے بھی اسی طرح کی روایت ہے۔ ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن ایمان نے، انھیں ابو سعید نے، انھیں حجاج نے ابن عمر سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے عطاء سے پوچھا

کہ آیا غزو یعنی جہاد کرنا لوگوں پر واجب ہے؟ تو انھوں نے اور عمر بن دینار دونوں نے جواب دیا: ”ہمیں اس بات کا علم نہیں ہے“ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، امام مالک اور دوسرے تمام فقہائے اہل ہند کا قول ہے کہ جہاد قیامت تک کے لیے فرض ہے۔ البتہ یہ فرض کفایہ ہے کہ اگر کچھ لوگ یہ فریضہ ادا کر لیں تو باقیوں سے اس کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے اور ان کے لیے اسے ترک کر دینے کی گنجائش پیدا ہو جاتی ہے۔

ابو سعید نے ذکر کیا ہے کہ سفیان ثوری فرمایا کرتے تھے کہ جہاد فرض نہیں ہے لیکن لوگوں کے لیے اس کی بھی گنجائش نہیں ہے کہ وہ ترک جہاد پر ایسا کر لیں بلکہ ان میں سے بعض کی طرف سے اس کی ادائیگی دوسروں کے لیے بھی کفایت کر جائے گی۔ اگر سفیان ثوری کا یہ قول ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وہ بھی جہاد کے فرض کفایہ ہونے کے قائل ہیں اور یہ مسلک ہمارے اصحاب کے اس مسلک سے مطابقت رکھتا ہے جس کا ابھی ہم نے ذکر کیا ہے۔ یہ بات تو واضح ہے کہ تمام مسلمان اس عقیدے کے حامل ہیں کہ جب سرحدات پر موجود مسلمانوں کو دشمن کے حملے کا خوف ہو اور ان میں اس کے مقابلہ کی سکت نہ ہو جس کے نتیجے میں مسلمانوں کو اپنی جان و مال اور اہل و عیال کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ پیدا ہو جائے تو ایسی صورت میں پوری امت پر یہ فرض عائد ہو جائے گا کہ ایسے لوگ فوری طور پر سرحدوں پر پہنچ جائیں جو مسلمانوں کو دشمن کی سپرہ دستوں سے بچالیں۔ امت کے اندر اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس لیے کہ کوئی مسلمان بھی اس صورت حال میں اس بات کے جواز کا قائل نہیں ہوگا کہ دشمن کے مقابلہ پر جانے کی بجائے مسلمان اپنے گھروں میں بیٹھ رہیں اور دشمن کو ان کا خون بہانے اور ان کے اہل و عیال کو قیدی بنا کر لے جانے کا موقع مل جائے۔

البتہ اختلاف اس بارے میں ہے کہ جب دشمن کا مقابلہ کرنے والے موجود ہوں اور وہ دشمن کے خلاف صف آرا ہوں نیز انھیں دشمن کے غالب آنے کا خطرہ بھی نہ ہو تو اس صورت میں دوسرے مسلمانوں کے لیے اس دشمن کے خلاف ترک جہاد جائز ہوگا۔ یہاں تک کہ وہ یا تو مسلمان ہو جائے یا جزیہ ادا کرنے پر رضامند ہو جائے۔ حضرت ابن عمرؓ، عطاء، عمرو بن دینار اور ابن شبرمہ کا یہ قول تھا کہ امام المسلمین نیز مسلمانوں کے لیے یہ جائز ہوگا کہ وہ ایسے دشمن کے خلاف جنگ نہ کریں اور اپنا ہاتھ روک لیں۔

دوسرے حضرات کا قول ہے کہ امام المسلمین نیز مسلمانوں پر ایسے دشمن کے خلاف جنگی کارروائیاں کرتے رہنا ضروری ہوگا یہاں تک کہ وہ یا تو مسلمان ہو جائیں یا جزیہ ادا کرنے پر رضامند ہو جائیں۔ ہمارے اصحاب کا اور سلف میں سے حضرت مقداد بن الاسودؓ، حضرت ابو طلحہؓ نیز دیگر صحابہ کرام اور تابعین جن کا ہم نے ذکر کیا ہے یہی مسلک ہے۔ حضرت خلیف بن ایمانؓ کا قول ہے کہ اسلام کے آٹھ حصے ہیں۔ آپ نے

جہاد کو ایک حصہ قرار دیا۔

ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی انھیں جعفر بن ایمان نے انھیں ابو عبید نے، انھیں حجاج نے ابن جریج سے کہ معمر کہتے تھے کہ مکحول قبلے کی طرف رخ کر لیتے پھر دس دفعہ قسمیں کھا کر کہتے کہ جہاد واجب ہے، پھر فرماتے کہ اگر تم لوگ چاہو تو میں یہی بات اس سے زائد بار قسمیں کھا کر بھی کہہ سکتا ہوں، ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن ایمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں عبداللہ بن صالح نے معاویہ بن صالح سے، انھوں نے العلاء بن الحارث یا کسی اور سے، انھوں نے ابن شہاب سے انھوں نے فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے لوگوں پر جہاد فرض کر دیا ہے، خواہ وہ بیٹھ رہیں یا جہاد پر چلے جائیں جو شخص بیٹھ رہے گا وہ بھی گویا تیار ہی ہوگا کہ ضرورت پڑنے پر جس وقت اسے مدد کے لیے کہا جائے گا وہ مدد کرے گا اور جب اسے محاذ پر جانے کے لیے بلا یا جائے گا تو وہ فوراً نکل کھڑا ہوگا اور اگر اس کی مطلقاً ضرورت نہیں پڑے گی تو گھر بیٹھ رہے گا۔ ابن شہاب کا یہ قول ان لوگوں کے مسلک کے مطابق ہے جو جہاد کے فرض کفایہ ہونے کے قائل ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ حضرت ابن عمر، عطاء اور عمرو بن دینار کے اس قول سے کہ جہاد فرض نہیں ہے۔ ان حضرات کی مراد یہ ہو کہ جہاد فرض عین نہیں ہے کہ ہر متعین شخص پر اس کی فرضیت ثابت ہو جس طرح نماز اور روزہ فرض عین ہے بلکہ یہ فرض کفایہ ہے۔

فرضیت جہاد پر قرآنی آیات

جہاد کی فرضیت کی موجب آیات بہت زیادہ ہیں، ارشاد باری ہے (وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ، ان سے لڑو حتیٰ کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین سارے کا سارا اللہ کا ہو جائے) یہ آیت کافروں سے قتال کے موجب کی مقتضی ہے حتیٰ کہ وہ اسلام قبول کر لیں۔ ارشاد ہوا (قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَسَدٍ لَكُمْ وَيُخْزِيهِمْ۔ ان سے لڑو اللہ تمہارے ہاتھوں ان کو سزا دے گا اور رسوا کرے گا) تا آخر آیت۔ فرمایا (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ۔ ان لوگوں سے لڑو جو اللہ اور یوم آخر پر ایمان نہیں رکھتے) تا آخر آیت۔ ارشاد ہوا۔ (فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَ أَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ تَمْ كُزُورِي نَدَكْهُوْا وَاَنْتُمْ صِلِحْ كِي طَرْفْ نَرِيْلَا وَاَرْقَمْ هِيْ غَالِبْ هُوْكَ) اور اللہ تمہارے ساتھ ہے) نیز فرمایا (فَاتْلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ مُشْرِكِينَ كُوْجْهَانَ يَأُوْ قَتْلْ كَرُوْ) ارشاد ہوا (وَ قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَأَقَّةً كَمَا يَقَاتِلُونَكُمْ كَأَقَّةً تَمَّ سَبَبْ لِكْرْ مُشْرِكِينَ سَعِيْ لَطُوْ حَسْ طَرْحْ وَهْ سَبَبْ لِكْرْمْ سَعِيْ لَطُوْ) نیز فرمایا (الْفِرُّوْا خِفَافًا وَثِقَالًا وَ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ

فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَكُلُ مِنْهُ وَيُؤْتِيهِمْ مِنْهُ لِيُحْيُوا أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَتَذَكَّرُونَ لِيُحْيُوا أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَتَذَكَّرُونَ لِيُحْيُوا أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ
 (الآنفسروا لعلكم تتقون) اور جو ایمان لائے ہو، کیا میں تمہیں ایک ایسی تجارت کا پتہ نہ بتا دوں، جو تمہیں دنیا کی
 غنایاں سے بچائے گی، اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لاؤ اور اللہ کی راہ میں اپنے مال اور اپنی جانوں کے
 ساتھ جہاد کرو، اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ اس کے غنایاں سے نجات کی صورت ہی یہی ہے کہ اللہ اور اس کے
 رسول پر ایمان لایا جائے اور جان و مال کے ساتھ اس کی راہ میں جہاد کیا جائے۔

یہ آیت دو وجوہ سے فرضیت جہاد کے معنی کو متضمن ہے۔ ایک تو یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اسے ایمان
 و بالرسول کی فرضیت کے ساتھ مقرون کر کے بیان کیا اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ اس کے
 غنایاں سے ایمان اور جہاد کے ذریعے نجات مل سکتی ہے اور یہ بات تو سب کو معلوم ہے کہ واجبات یعنی
 فرائض کو ترک کرنے پر ہی کوئی شخص عذاب کا مستحق قرار پاتا ہے۔ ارشاد ہے (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ فَمَنْ
 قَاتَلَ فَهُوَ كُفْرًا يَكْفُرُ بِمَا كَفَرَ) یہاں کُتِبَ کے معنی فرض کے ہیں یعنی تم پر فرض کر دیا گیا جس طرح روزے کی فرضیت کے
 بارے میں قول باری ہے (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ فَمَنْ جَاءَهُ مِنْكُمْ فَاعْتَمِدْ عَلَىٰ رِجْلَيْهِ فَاجْتَنِبْ
 بَارِعًا) اگر یہ کہا جائے کہ محمولہ بالا آیت کا حکم اسی طرح ہے جس طرح آیت (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ فَمَنْ
 قَاتَلَ فَهُوَ كُفْرًا يَكْفُرُ بِمَا كَفَرَ) ہے، اور رشتہ داروں کے لئے وصیت کرنا اور اس میں امر کو
 استحباب پر محمول کیا گیا ہے فرضیت پر نہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس آیت کی بناء پر وصیت
 کبھی فرض ہو سکتی تھی۔ یہ اس وقت کی بات تھی جب اللہ تعالیٰ نے ابھی میراث کی فرضیت کا حکم نازل نہیں
 کیا تھا پھر میراث کے حکم کے ساتھ وصیت کی فرضیت کا حکم منسوخ ہو گیا تاہم آیت کے الفاظ استحباب پر
 دلالت کرتے ہیں اللہ تعالیٰ کہ استحباب پر دلالت قائم ہو جائے لیکن جہاد کے سلسلے میں کوئی ایسی دلالت قائم
 نہیں ہوئی ہے جس سے معلوم ہو جائے کہ جہاد مستحب ہے۔

حضور پر جنگ کی دوسری ذمہ داری

ابوبکر حصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت اور دیگر آیات کے ذریعے تمام مکلفین پر تقدر امکان جہاد کی فرضیت کو متوکد کر دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا اِنَّا قَاتِلٌ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ لَآتُكَلِّفُ الْاِنْفُسَکَ وَخَرِصَ الْمُؤْمِنِیْنَ۔ اللہ کی راہ میں قتال کرو، تم اپنی ذات کے سوا کسی اور کے ذمہ دار نہیں ہو اور اہل ایمان کو قتال پر ابھارو اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر جہاد کے سلسلے میں دوسری فرضیت عائد کر دی اور فرضیت تو یہ کہ بذات خود جہاد کریں، جہاد میں شریک ہوں اور میدان جہاد میں موجود ہوں اور دوسری یہ کہ لوگوں کو جہاد پر ابھاریں، انھیں اس کی ترغیب دیں اور ان کے سامنے اس کی فضیلتیں بیان کریں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس چونکہ مال نہیں تھا اس لیے جہاد کے سلسلے میں آپ کو انفاق مال کا حکم نہیں دیا گیا جبکہ دوسروں کو اس کا حکم ان الفاظ میں دیا گیا:

(نکلو نکلے اور بوجھل اور اپنے مال اور اپنی جانوں کے ساتھ جہاد کرو) اس آیت کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے ہر اس شخص پر جو اہل قتال ہوا اور اس کے پاس مال بھی ہو، جان و مال سے جہاد کرنا فرض کر دیا پھر دوسری آیت میں فرمایا اِرْجُوا لِمَعْدَنَ رَّبِّکُمْ وَاذْكُرُوا اللّٰهَ الَّذِیْ رَسُوکَ سَیَصِیْبُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا مِنْهُمْ عَذَابٌ اَلِیْمٌ هَکِیْسَ عَلٰی الضُّعَفَاءِ وَاُولٰٓئِکَ الْمَرْضٰی وَالْعٰلٰی الَّذِیْنَ لَا یَجِدُوْنَ مَا یُنْفِقُوْنَ حَرَجٌ اِذَا تَصَحَّوْا لِلّٰهِ وَرَسُوْلِہٖ۔ بدوی عربوں میں سے بہت سے لوگ گٹھے جھولنے والے تھے تاکہ انھیں بھی چھپے رہ جانے کی اجازت دی جائے۔ اس طرح بٹھہریے وہ لوگ جھولنے والے اور رسول سے ایمان کا جھوٹا عہد کیا تھا۔ ان بدویوں میں سے جن جن لوگوں نے کفر کا طریقہ اختیار کیا ہے عنقریب وہ دردناک سزا سے دوچار ہوں گے ضعیف اور بیمار لوگ اور وہ لوگ جو شرکت جہاد کے لیے زاد راہ نہیں پاتے اگر چھپے رہ جائیں تو کوئی حرج نہیں جبکہ وہ خلوص دل کے ساتھ اللہ اور اس کے رسول کے وفادار ہوں) اللہ تعالیٰ نے دراندگی اور مال کی عدم موجودگی کی بنا پر جن لوگوں سے اپنی جان و مال کے ساتھ جہاد کی فرضیت کو ساقط کر دیا ان پر کم از کم اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ وفاداری اور خیر خواہی کا فریضہ ضرور عائد کر دیا۔ اس لیے تمام مکلفین پر درجہ بدرجہ جہاد کی فرضیت ہے جیسا کہ ہم درج بالا مطور میں بیان کر آئے ہیں اس حکم سے کوئی مکلف بھی خارج نہیں ہے۔

فرضیت جہاد پر اشادات نبوی

جہاد کی فرضیت کی تاکید میں بکثرت روایتیں منقول ہیں۔ ہمیں عمرو بن حفص سدوسی سے روایت بیان

کی گئی، انھیں عاصم بن علی نے، انھیں قیس بن الربیع نے جبکہ بن سحیم سے، انھوں نے موثر بن عمارہ سے اور انھوں نے حضرت بشیر بن الخصاصیہ سے، وہ فرماتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بیعت کرنے کی نیت سے حاضر ہوا۔ میں نے عرض کیا، اللہ کے رسول، آپ مجھ سے کن باتوں پر بیعت لیں گے؟ یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا دست مبارک آگے بڑھایا اور فرمایا: "میں تم سے اس پر بیعت لیتا ہوں کہ تم یہ گواہی دو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے بندے اور اس کے رسول ہیں، پانچ فرض نمازیں ان کے اوقات میں ادا کرو، فرضیہ زکوٰۃ ادا کرو، رمضان کے روزے رکھو، بیت اللہ کا حج کرو اور اللہ کی راہ میں جہاد کرو" میں نے عرض کیا: اللہ کے رسول، میں ان میں سے دو باتوں پر عمل کرنے کی طاقت نہیں رکھتا ہوں، زکوٰۃ دینے کی استطاعت نہیں رکھتا اس لیے کہ میرے اہل خاندان کے پاس با زبرداری کی اوستیاں ہیں نیز وہ لوگ کام کاج کرتے رہتے ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں جو آمدنی ہوتی ہے اس میں سے کچھ مجھے بھی ملی جاتا ہے اور بس۔ میں جہاد بھی نہیں کر سکتا اس لیے کہ میں ڈر لوک انسان ہوں، خطرہ ہے کہ کہیں ڈر کے مارے میدان جہاد سے بھاگ کھڑا نہ ہوں اور اس طرح اللہ کے غضب کا مستحق بن کر نہ لوٹوں۔ یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مٹھی بچھنی اور فرمایا: "بشیر! نہ تم جہاد کرو نہ صدقہ دو، تو پھر جنت میں کیسے جاؤ گے؟ میں نے یہ سنتے ہی عرض کیا: "اللہ کے رسول! ہاتھ آگے کیجیے" آپ نے اپنا دست مبارک آگے کر دیا اور میں نے مذکورہ بالا باتوں پر آپ سے بیعت کر لی۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی ہے، ابراہیم بن عبداللہ نے، انھیں حجاج نے، انھیں حماد نے، انھیں حمید نے حضرت انس بن مالک سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (جَاهِدُوا الْمَشْرُكِيْنَ يَا مَعْزِلُكُمْ وَانْفُسَكُمْ وَالسَّنْتَكُمْ مَشْرُكِيْنَ كَمَا خَلَفَ اَيْتَانِ، اپنی جان اور اپنی زبان کے ساتھ جہاد کرو)۔ آپ نے ہر اس چیز کے ذریعے جہاد واجب کر دیا جس کے ساتھ جہاد کرنا ممکن ہو۔ اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لانے کے بعد کوئی ایسا فرض نہیں ہے جس کی فرضیت جہاد کی فرضیت سے زیادہ ہو اور اولیٰ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جہاد کے ذریعے اسلام کو غلبہ حاصل ہوتا ہے اور اس کے نتیجے میں دوسرے تمام فرائض کی ادائیگی ہو جاتی ہے لیکن اگر جہاد کا فرض ترک کر دیا جائے تو اس کے نتیجے میں مسلمانوں پر ان کے دشمن غالب آجاتے ہیں، دین مٹ جاتا اور اسلام ختم ہو جاتا ہے، تاہم جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں، جہاد فرض کفایہ ہے۔

اگر کوئی شخص اس روایت سے استدلال کرے جسے عاصم بن محمد بن زید بن عبداللہ بن عمر نے واقعہ میں محمد سے انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابن عمر سے نقل کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

کا ارشاد ہے (نبی الاسلام علی خمس۔ اسلام کی بنیاد پانچ باتوں پر رکھی گئی ہے) آپ نے اس سلسلے میں شہادتین کا ذکر فرمایا، نیز نماز، روزہ، زکوٰۃ اور حج کا تذکرہ کیا۔ آپ نے یہ پانچ چیزیں بیان کیں لیکن جہاد کا ذکر نہیں کیا جس سے یہ دلالت حاصل ہوتی ہے کہ جہاد فرض نہیں ہے۔ ابو بکر حصص اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ روایت دراصل مرفوع روایت نہیں ہے بلکہ اس کا سلسلہ استاد حضرت ابن عمرؓ پر جا کر ختم ہو جاتا ہے جس کی بنا پر یہ موقوف روایت ہے۔ اسے وہب نے عمر بن محمد سے انھوں نے زید سے انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ انھوں نے فرمایا: میں نے یہ پایا ہے کہ اسلام کی بنیاد پانچ باتوں پر ہے: حضرت ابن عمرؓ کا یہ کہنا کہ میں نے پایا ہے اس امر کی دلیل ہے کہ انھوں نے یہ بات اپنی رائے کی بنا پر کہی ہے جس میں یہ گنجائش موجود ہے کہ ان کے سوا دوسرے صحابہ کرام کو اسلام کی بنیاد ان پانچ سے زائد باتوں پر نظر آئی ہو چنانچہ حضرت حذیفہ بن یمانؓ کا قول ہے کہ اسلام کی بنیاد آٹھ اجزا پر رکھی گئی ہے جن میں سے ایک جز جہاد ہے۔ یہ قول حضرت ابن عمرؓ کے قول کے معارض ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ عبید اللہ بن موسیٰ نے روایت کی ہے، انھیں حنظلہ بن ابی سفیان نے بیان کیا، وہ کہتے ہیں کہ میں نے عکرم بن خالد کو طائوس سے یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ ایک شخص حضرت ابن عمرؓ کے پاس آیا اور کہنے لگا: ابو عبد الرحمن! آپ جہاد پر کیوں نہیں جلتے؟ حضرت ابن عمرؓ نے اسے جواب دیتے ہوئے فرمایا میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ اسلام کی بنیاد پانچ باتوں پر رکھی گئی ہے اس حدیث کی سند درست ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتی ہے جس کی بنا پر یہ روایت مرفوع ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہو سکتا ہے کہ آپ نے صرف پانچ باتوں کے ذکر پر اس لیے اقتصار کیا ہو یہ بہر انسان پر فرض عین ہیں اور ہر شخص پر اس کی ذاتی حیثیت میں لازم ہوتی ہیں، آپ نے اس فرض کا ذکر نہ کیا ہو جس کی حیثیت فرض عین کی نہیں بلکہ فرض کفایہ کی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ امر بالمعروف، نہی عن المنکر، اقامت حدود، علم دین کا حصول اور مردروں کا غسل اور ان کی تجہیز و تکفین سب فرائض میں داخل ہیں لیکن آپ نے اسلام کے بنیادی فرائض کا ذکر کرتے ہوئے ان کا تذکرہ نہیں کیا تاہم آپ کا انھیں ذکر نہ کرنا اس امر کا متفق نہیں ہے کہ یہ باتیں فرائض کے دائرے سے خارج ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے درج بالا ارشاد میں ان فرائض کے ذکر تک بات محدود رکھی ہے جو ہر انسان کو انفرادی طور پر اور اس کی ذاتی حیثیت میں لازم ہوتی ہیں نیز جن کے لیے مقررہ اوقات ہیں اور کوئی اور فرض ان اوقات میں ان کے قائم مقام نہیں ہو سکتا اور نہ ان کی خانہ پیری کر سکتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں جہاد فرض کفایہ ہے جیسا کہ ہم نے اس کی وضاحت کی ہے، اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا تذکرہ نہیں فرمایا۔

حضرت ابن عمر نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جہاد کے وجوب پر دلالت کرنے والی روایت نقل کی ہے، ہمیں عبد اللہ بن شبرویہ سے اس حدیث کی روایت کی گئی ہے، انھیں اسحاق بن راہویہ نے، انھیں جریر نے لیث بن ابی سلیم سے، انھوں نے عطا سے اور انھوں نے حضرت ابن عمر سے کہ: ہم پر ایک ایسا زمانہ بھی گزرا ہے جب ہمیں سے کوئی شخص بھی اپنے مسلمان بھائی کے مقابلہ میں اپنے آپ کو درہم و دینار کا زیادہ حق دار نہیں سمجھتا تھا اور اب حالت یہ ہو گئی ہے کہ مسلمان بھائی کی نسبت ہمیں درہم و دینار سے زیادہ محبت ہے حالانکہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ: جب درہم و دینار پر لوگوں کا یقین بڑھ جائے اور لوگ آپس میں چیزوں کو ان کی اصلی قیمت سے زیادہ قیمت پر ادھار خرید و فروخت کریں اور گایوں کی دلوں کے پیچھے لگے رہیں اور جہاد چھوڑ بیٹھیں تو اللہ تعالیٰ انھیں ایسی ذلت میں مبتلا کر دے گا جو ان سے اس وقت تک دور نہیں ہوگی جب تک وہ دین کی طرف پوری طرح رجوع نہیں کریں گے۔

ہمیں خلف بن عمرو العیکری سے روایت بیان کی گئی ہے، انھیں المعالی بن المہدی نے، انھیں عبد الوارث نے، انھیں لیث نے عبد الملک بن ابی سلیمان سے، انھوں نے عطا سے، انھوں نے حضرت ابن عمر سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سے ملتی جلتی روایت کی ہے۔ روایت کے الفاظ جہاد کے وجوب کے مقتضی ہیں اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتا دیا کہ جہاد ترک کرنے کی نتر کے طور پر اللہ تعالیٰ انھیں ذلت میں مبتلا کر دے گا اور نتر میں صرف اس صورت میں لازم ہوتی ہیں جب واجبات یعنی قرآن ترک کر دیے جائیں۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت ابن عمر کا مسلک بھی یہی ہے کہ جہاد فرض کفایہ ہے اس لیے فرض جہاد کی نفی کے سلسلے میں ان سے جو روایت منقول ہے وہ اس معنی پر معمول ہے جو ہم نے بیان کیا ہے کہ جہاد کا فرض ہر زمانے میں اور حالت میں ہر شخص پر لازم نہیں ہوتا یعنی یہ فرض عین نہیں ہے۔ جہاد فرض کفایہ ہے اس پر قول باری (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً) اور قول باری (وَأَنفِرُوا ثُبَاتٍ أَوِ انْفِرُوا جَمِيعًا) دلالت کرتے ہیں۔ نیز فرمایا (لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ يُحْرَمُونَ أَوْلَىٰ الصَّرِيعَا الْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ، فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكَذَلِكَ اللَّهُ الْمُحْسِنِينَ۔ اہل ایمان میں سے جہاد سے بیٹھ رہنے والے، بجز اس کے کہ انھیں کوئی معذوری ہو اور اللہ کی راہ میں اپنے مال اور جان کے ساتھ جہاد کرنے والے یکساں نہیں ہو سکتے۔ اللہ تعالیٰ نے مال و جان سے اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والوں کو بیٹھ رہنے والوں پر ایک درجہ فضیلت دی ہے اور ہر ایک کے لیے اللہ تعالیٰ نے بھلائی ہی کا وعدہ کیا ہے، اگر ہر شخص پر اس کی ذاتی حیثیت میں جہاد فرض ہوتا تو جہاد سے گھر بیٹھ رہنے والوں

کے ساتھ بھلائی کا وعدہ نہ کیا جاتا۔ بلکہ ترک جہاد کی بنا پر ان کی مذمت کی جاتی اور عذاب کا مستحق گردانا جاتا۔
 ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن ایمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں حجاج
 نے ابن جریج اور عثمان بن عطاء سے، انھوں نے عطاء خراسانی سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے قول
 باری (فَاتْفِرُوا تَابَ وَاتْفِرُوا اجْتَبَاءً) اور (اتْفِرُوا حَقَاقًا وَثِقَالًا) کی تفسیر میں ان کا یہ قول نقل
 کیا ہے کہ ان دونوں آیتوں کو قول باری (وَمَا كَانَتِ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً، فَلَوْلَا نَفَرَ مِن
 كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ
 لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) اور یہ کچھ ضروری نہ تھا کہ اہل ایمان سارے کے سارے ہی نکل کھڑے ہوتے مگر
 ایسا کیوں نہ ہو کہ ان کی آبادی کے ہر حصے میں سے کچھ لوگ نکل کر آتے اور دین کی سمجھ پیدا کرتے اور واپس جا کر
 اپنے علاقے کے باشندوں کو خبردار کرتے تاکہ وہ زغیر مسلمانہ روش سے پرہیز کرتے (اللہ تعالیٰ نے یہ فرمادیا کہ ایک
 گروہ جہاد کے لیے نکل جائے اور ایک گروہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ رہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے
 ساتھ رہ جانے والے لوگ دین میں سمجھ پیدا کریں اور جہاد پر جانے والے بھائیوں کو ان کی واپسی پر اللہ کی آیات،
 اس کے نازل کردہ احکامات اور اس کے مقرر کردہ حدود کے متعلق انھیں باخبر کریں تاکہ وہ بھی اللہ کی نافرمانی
 سے پرہیز کریں۔

ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن ایمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں عبد اللہ
 بن صالح نے معاویہ بن صالح سے، انھوں نے علی بن ابی طلحہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اس
 آیت کی تفسیر میں ان کا قول نقل کیا ہے کہ اس سے مراد وہ فوجی ہمت ہیں جو وقتاً فوقتاً مختلف اطراف میں
 بھیجی جاتی تھیں جنہیں سرایا (جمع سریہ) کہا جاتا ہے۔ یہ سرایا جب مدینے سے روانہ ہوتے تو ان کے
 جانے کے بعد اللہ تعالیٰ کی نازل کردہ آیات و احکامات کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کھڑے جانے والے
 لوگ سیکھ لیتے۔ جب یہ سرایا واپس ہوتے تو ان میں شامل لوگ مدینہ منورہ میں کھڑے جاتے اور حضور صلی اللہ
 علیہ وسلم پر نازل ہونے والی آیات و احکامات کی اپنے کھڑے رہنے والے بھائیوں سے تعلیم حاصل کرتے
 اور ان کی جگہ دوسرے لوگوں پر مشتمل فوجی دستوں کو ہمت پر روانہ کر دیا جاتا۔

اسی بنا پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا (لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا
 إِلَيْهِمْ) ہم نے اوپر جن آیات کا حوالہ دیا ہے اور ان کی جو تفسیر پیش کی ہے اس سے فرضیت جہاد کا
 لزوم ثابت ہو گیا نیز اس پر بھی دلالت ہو گئی کہ جہاد فرض کفایہ ہے اور ہر شخص کے لیے اس کی ذاتی حیثیت
 میں لازم نہیں ہے یعنی فرض عین نہیں ہے اور ہر شخص کی جان و مال میں اس کا لزوم نہیں ہے جبکہ اس کی

ادائیگی کے لیے دوسرے افراد موجود ہوں اور یہ فریضہ ادا کر رہے ہوں۔

قول باری ہے لَا لِفِرْدٍ إِخْفَانًا وَتَقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ تَنَاخًا أَيْ حَسَنًا، مجاہد اور صحاک سے مروی ہے کہ ہلکے اور بوجھل سے مراد جوان اور بوڑھے ہیں، ابو صالح سے مروی ہے کہ دولت مند اور فقراء مراد ہیں جبکہ حسن سے ایک اور روایت کے مطابق مصروف کار اور غیر مصروف کار مراد ہیں۔ ایک روایت کے مطابق حضرت ابن عباسؓ اور قتادہ کے نزدیک چست و چالاک اور سست و کاہل مراد ہیں۔ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ سوار اور پیادہ مراد ہیں۔ ایک قول کے مطابق ہنرمند اور غیر ہنرمند مراد ہیں۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ الفاظ میں مذکورہ بالا تمام وجوہ کا احتمال ہے اس لیے تخصیص کی دلالت موجود نہ ہونے کی بنا پر مدلول و مفہوم کو عام رکھنا واجب ہے۔ قول باری (وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) میں جان اور مال دونوں کے ذریعے جہاد فرض کر دیا گیا ہے۔ اگر کسی شخص کے پاس مال ہو اور وہ خود بیمار ہو یا ابا بچ ہو یا کمزور ہو جس کی بنا پر وہ میدان جنگ میں جانے کے قابل نہ ہو تو اس پر مال کے ذریعے جہاد فرض ہو گا یعنی اس کے لیے یہ ضروری ہو گا کہ وہ اپنا مال خرچ کر کے کسی اور کو جہاد پر بھیج دے جس طرح اگر کسی شخص میں اتنی طاقت اور سکت ہو کہ وہ قتال کی تکلیفیں نبھیل سکے تو اس پر اپنی جان کے ذریعے جہاد فرض ہے خواہ وہ صاحب مال نہ بھی ہو اور اس میں مالی استطاعت موجود بھی نہ ہو۔ اسے صرف اتنی گنجائش مل جانا کافی ہے جس کے ذریعے وہ میدان جنگ یا محاذ پر پہنچ سکتا ہو۔

جس شخص کے پاس جان و مال دونوں کی گنجائش ہو اس پر جان اور مال دونوں کے ذریعے جہاد کرنا لازم ہے، اگر کوئی شخص جان و مال دونوں کے لحاظ سے گیا گزرا ہو تو اس پر اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے خلوص دل کے ساتھ وفاداری کے ذریعے جہاد کرنا فرض ہو گا اس لیے کہ قول باری ہے (كَيْسَ عَلَى الضَّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يَنْفِقُونَ حَرْجًا إِذِ انصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ)۔ ضعیف اور بیمار لوگ اور وہ لوگ جو شکر تہ جہاد کے لیے نادر راہ نہیں پاتے اگر پیچھے رہ جائیں تو کوئی حرج نہیں جبکہ وہ خلوص دل کے ساتھ اللہ اور اس کے رسول کے وفادار ہوں۔

قول باری ہے (ذِكْرُ خَيْرٍ لَكُمْ مِنْ تَحَارُّرِ يَدَيْكُمْ) جبکہ ترک جہاد میں کوئی خیر اور بھلائی نہیں ہے۔ اس لیے اس کی دو توجیہیں کی گئی ہیں ایک تو یہ کہ یہ بات اس بات کی بہ نسبت بہتر ہے کہ جہاد پر جانے کے بجائے مباح عمل کو اس صورت میں اختیار کر لیا جائے جبکہ حالات کے تحت اس پر جہاد فرض عین کی طرح لازم نہ ہو گیا ہو۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ جہاد کرنے میں بھلائی ہے۔

ترکِ جہاد میں کوئی بھلائی نہیں ہے۔

قول باری ہے (اِنَّ كُنْتُمْ تَحْسَبُوْنَ - اگر تم جانو) ایک قول کے مطابق مفہوم یہ ہے کہ اگر تمہیں فی الجملہ یہ معلوم ہو کہ خیر اور بھلائی کا کیا مفہوم ہے تو تمہیں معلوم ہونا چاہیے کہ یہ بھلائی ہے۔ ایک قول کے مطابق اگر تم یہ جانتے ہو کہ اللہ تعالیٰ نے ثواب اور جنت کا جو وعدہ کیا ہے اس کا وعدہ سچا ہے۔

منافقین کا جہاد کے بارے میں رویہ

قول باری ہے (وَسَيُخْلِفُوْنَ بِاللّٰهِ لِيُوَاخِبُوْا لَمْ يَخْرُجُوْا مَعَكُمْ - اب وہ خدا کی قسم کھا کھا کر کہیں گے کہ اگر ہم چل سکتے تو یقیناً تمہارے ساتھ چلتے) تا آخر آیت۔ جب اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (لِيُوَاخِبُوْا لَمْ يَخْرُجُوْا مَعَكُمْ) کے ذریعے منافقین کو جھٹلادیا تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ لوگ استطاعت رکھتے تھے لیکن اس کے باوجود جہاد پر نہیں نکلے۔ اس سے فرقت چھیر یہ کہ اس قول کا بطلان ہوتا ہے کہ اہل تکلیف کو مکلف بنانے کی حالت میں جس فعل کا مکلف بنایا گیا ہو اس کے صدور سے پہلے وہ اس فعل کی استطاعت نہ رکھنے والے شمار ہوں گے۔ بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے منافقین کے اس دعوے کی تکذیب کر دی جو وہ جہاد کے لیے نکلنے سے قبل ہی اپنی ذات سے استطاعت کی نفی کے متعلق کر رہے تھے۔ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صداقت کی دلالت بھی موجود ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتا دیا تھا کہ یہ منافقین عنقریب تمہارے پاس آکر اپنی سچائی ثابت کرنے کے لیے تمہیں کھائیں گے چنانچہ منافقین آگئے اور انھوں نے تمہیں بھی کھائیں۔ اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اطلاع کہ ایسا ہو گا بالکل درست ثابت ہو گئی۔

عَفَا اللّٰهُ كَيْ مَعَانِي

قول باری ہے (عَفَا اللّٰهُ عَنْكَ بِسْمِ اِذْنَتِ لَمْ يَخْرُجُوْا مَعَكُمْ لِيُوَاخِبُوْا لَمْ يَخْرُجُوْا مَعَكُمْ) اور انھیں رخصت دے دی؟ تمہیں چاہیے تھا کہ خود رخصت نہ دیتے) تاکہ تم پر کھل جاتا کہ کون لوگ سچے ہیں اور جھوٹوں کو بھی تم جان لیتے) عفو کے کئی معانی ہیں۔ تسہیل و توسعہ کو بھی عفو کہتے ہیں جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (اول الوقت رضوان اللہ وَاخِرُهٗ عَفَا اللّٰهُ) اول وقت میں تمارے ادا ایگی سے اللہ کی رضا مندی اور خوشنودی حاصل ہوتی ہے اور آخر وقت کی ادا ایگی میں اللہ کی طرف سے گنجائش اور وسعت ہوتی ہے) عفو ترک کے معنوں میں

بھی آتا ہے جس طرح آپ کا ارشاد ہے (احفوا الشوارب واعفوا اللہجی - مونچھیں نوب کتر و او اور طرہی کے بال چھوڑ دو) عفو کثرت کے معنوں میں بھی آتا ہے جس طرح یہ قول باری ہے (حَتَّىٰ عَفَوْنَا بِهَا مَا كَفَرَ ان كَثُرَتْ هِيَ كَثُرَتْ) یعنی ان کی تعداد بہت ہو گئی۔

اسی طرح محاورہ ہے "اعفیت فلانا من کذا وکذا" (میں نے فلاں کی فلاں چیز سے جان چھڑادی) یہ فقرہ اس وقت استعمال ہوتا ہے جب کوئی شخص کسی شخص کے لیے کسی چیز کو چھوڑ دینا آسان بنا دے۔ گناہ سے درگزر کرنا بھی عفو کہلاتا ہے۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ گنہگار کو اس گناہ کے نتائج سے چھٹکارا دے کر اسے اس کی سزا نہ دی جائے۔ اس مقام پر عفو کا لفظ عفو ان کے ہم معنی ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ اس کے اصل معنی تسہیل کے ہوں جب خدا اپنے بندے کے گناہ معاف کر دیتا ہے تو گویا وہ اس سے اس کا بدلہ نہ لے کر اس کے لیے معاملہ آسان کر دیتا ہے۔

اس لفظ کے مذکورہ بالا تمام معانی کے اندر اس بات کی گنجائش ہے کہ اصل معنی ترک اور توسعہ کے ہوں بعض لوگوں کا قول ہے کہ منافقین کو اجازت دے کر گویا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے گناہ صغیرہ کا صدور ہو گیا تھا اسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا (عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنَتْ لَكَ) اس لیے کہ ہمارے لیے یہ فقرہ کہنا درست نہیں ہوتا کہ تم نے وہ کام کیوں کیا جس کے کرنے کے لیے میں نے تمہیں کہا تھا "جس طرح یہ کہنا درست نہیں ہے کہ تم نے وہ کام کیوں کیا جس کے کرنے کا میں نے تمہیں حکم دیا تھا" اس لیے اس فعل پر عفو کا اطلاق درست نہیں ہوگا جسے کرنے کے لیے کہا گیا ہو۔ جس طرح یہ درست نہیں ہوگا کہ جس کام کے کرنے کا حکم دیا گیا ہو اس کے سلسلے میں کرنے والے کو معافی دے دی جائے۔ ایک قول یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اجازت دے کر کسی صغیرہ یا کبیرہ گناہ کا ارتکاب نہیں کیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے زیر بحث آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جن الفاظ کے ساتھ خطاب کیا ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ آپ نے وہ کام کیوں کیا جس کے کرنے کی اگرچہ اجازت تھی لیکن ایک دوسرا کام اس سے بہتر اور اولیٰ تھا اس لیے کہ یہ جائز ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دو باتوں میں سے کسی ایک کا اختیار دے دیا جائے اور ایک بات دوسری سے اولیٰ ہو۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (فَلَيْسَ عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ اَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَاَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ) ان پر کوئی گناہ نہیں کہ وہ اپنے زائد کپڑے اتار رکھیں بشرطیکہ زینت کا مظاہرہ کرنے والی نہ ہوں اور اگر اس سے بھی احتیاط کریں تو ان کے حق میں اور بہتر ہو (اللہ تعالیٰ نے دونوں باتیں مباح کر دیں لیکن ان میں سے ایک کو اولیٰ قرار دیا۔ شعبہ نے قتادہ سے قول باری (عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنَتْ لَكَ) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ یہ حکم اسی طرح تھا جیسا کہ تم سنتے ہو۔ پھر

اللہ تعالیٰ نے سورہ نور میں یہ آیت نازل فرمائی (وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّيْسَ لَكُم مِّنْهُ جُحُودٌ حَتَّىٰ يَسْأَلَ تَوْبَهُ) اور جب رسول کے ساتھ کسی ایسے کام پر ہوتے ہیں جس کے لیے لوگوں کو جمع کیا گیا ہو تو جب تک تم سے اجازت نہیں لیتے نہیں جلتے (تَا قَوْلِ بَارِي (فَأَذِّنْ لِّمَنِ تَشَاءُ مِنْهُمْ) تَوْبَةً) تو تم ان میں سے جس کو چاہو اجازت دے دو اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں نخصت اور اجازت دے دی ہے۔
 علی بن ابی طلحہ نے حضرت ابن عباس سے قول باری (وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّيْسَ لَكُم مِّنْهُ جُحُودٌ حَتَّىٰ يَسْأَلَ تَوْبَهُ) سے کہا کہ تم سے اجازت لینے کی اجازت ہے یا نہیں۔
 علی بن ابی طلحہ نے فرمایا (وَأَمَّا مَا كُنْتُمْ تَدْعُو لَمْ تَلْحَقُوا بِهِ فَمَحْبُوبٌ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ) جو لوگ پہلے سے اللہ اور یوم آخر پر ایمان رکھتے ہیں وہ تو کبھی تم سے درخواست نہیں کریں گے کہ انھیں اپنی جان و مال کے ساتھ جہاد کرنے سے معاف کیا جائے) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ یہ آیت بعینہ منافقین کے بارے میں ہے جب انھوں نے جہاد سے گھر بیٹھ رہنے کی اجازت مانگی تھی حالانکہ انھیں غدر بھی درپیش نہیں تھا۔ دوسری طرف اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے غدر کو قبول کرتے ہوئے فرمایا (وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّيْسَ لَكُم مِّنْهُ جُحُودٌ حَتَّىٰ يَسْأَلَ تَوْبَهُ) عطاء خواہی نے حضرت ابن عباس سے قول باری (وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّيْسَ لَكُم مِّنْهُ جُحُودٌ حَتَّىٰ يَسْأَلَ تَوْبَهُ) سے کہا ہے کہ اسے اس قول باری نے منسوخ کر دیا ہے (وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّيْسَ لَكُم مِّنْهُ جُحُودٌ حَتَّىٰ يَسْأَلَ تَوْبَهُ) تا قول باری (فَأَذِّنْ لِّمَنِ تَشَاءُ مِنْهُمْ) اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو دونوں میں سے اعلیٰ بات کو اختیار کرنے کی اجازت دے دی ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں لیکن ہے کہ قول باری (عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِيَخْرُجْتَ كَيْفَ تَشَاءُ) منافقین کے ایک گروہ کے متعلق ہو جسے نفاق کی تہمت لگ چکی ہو اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گھر بیٹھ رہنے کی اجازت نہ دے کر ان لوگوں کی حقیقت حالی کو پرکھنا چاہا ہو تاکہ جو لوگ جہاد میں نکل پڑنے کے حکم کے بعد بھی نہ نکلیں ان کا نفاق ظاہر ہو جائے۔ اس صورت میں ایسے لوگوں کے متعلق آیت کا حکم ثابت رہے گا منسوخ نہیں سمجھا جائے گا اس پر قول باری (حَتَّىٰ يَسْأَلَ تَوْبَهُ) لَكُم مِّنْهُ جُحُودٌ حَتَّىٰ يَسْأَلَ تَوْبَهُ) ابھی دلالت کرتا ہے۔ اس بنا پر قول باری (وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّيْسَ لَكُم مِّنْهُ جُحُودٌ حَتَّىٰ يَسْأَلَ تَوْبَهُ) (فَأَذِّنْ لِّمَنِ تَشَاءُ مِنْهُمْ) ان اہل ایمان کے بارے میں ہوگا جنھیں اگر اجازت نہ ملتی تو نہ جاتے۔ اس تفسیر کی بنا پر دونوں میں سے کوئی بھی آیت دوسری آیت کو منسوخ نہیں کرے گی۔

قول باری ہے (لَا يَسْأَلُكَ الَّذِينَ يُوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) جو لوگ پہلے سے اللہ اور روزِ آخر پر ایمان رکھتے ہیں وہ تو کبھی تم سے درخواست نہیں کریں گے (تَا قَوْلِ بَارِي (بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ) اپنی جان و مال کے ساتھ) تا آخر آیت۔ یعنی اہل ایمان تم سے اس بات کی درخواست نہیں کریں گے

کہ انھیں اپنی جان و مال کے ساتھ جہاد کرنے سے معاف رکھا جائے۔ قول باری (اِنَّ يُجَاهِدُوْا) میں حرف لا پوشیدہ ہے اس لیے کہ اس پر کلام دلالت کر رہا ہے۔ یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ جہاد سے پیچھے رہ جانے کی اجازت طلب کرنا ان کے لیے ممنوع تھا اور یہ بات قول باری (عَفَا اللهُ عَنْكَ) کی اس تفسیر کی صحت پر دلالت کرتی ہے جس کے مطابق آیت کو کسی گناہ سے عفو پر محمول کیا گیا ہے اگرچہ گناہ صغیرہ ہی کیوں نہ ہو۔ حسن سے قول باری (اِنَّ يُجَاهِدُوْا) کی تفسیر میں مروی ہے کہ یہاں لفظ کواہتہ مقدر ہے اور عبارت یوں ہے کواہتہ اِنَّ يُجَاهِدُوْا اس کے معنی بھی وہی ہیں جو حرف لا پوشیدہ ملنے کی صورت میں معنی ہوں گے۔ اس لیے کہ حرف لا کا اضمار اور لفظ کواہتہ کا اضمار معنی کے لحاظ سے یکساں ہے۔

یہ آیت بھی جان و مال کے ساتھ جہاد کی فرضیت پر دلالت کرتی ہے۔ اس لیے کہ اللہ نے فرمایا اِنَّ يُجَاهِدُوْا بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ اللہ تعالیٰ نے جان و مال کے ساتھ ترک جہاد کی اجازت مانگنے پر ان کی مدت کی۔ مال کے ساتھ جہاد کی دو صورتیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ اپنے لیے جنگی ہتھیار، گھوڑا، زادراہ اور ضرورت کی تمام دوسری اشیاء تیار کرنے کی غرض سے مال خرچ کرے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کسی اور کو جہاد پر جلتے کے لیے تیار کرنے کی غرض سے کھانے پینے کی چیزوں سے لے کر ہتھیار تک ضروری اشیاء کی فراہمی پر اپنا مال خرچ کرے۔ جان کے ساتھ جہاد کی کئی صورتیں ہیں۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ خود جہاد کے لیے نکل کر عملی طور پر میدان کارزار میں سرگرم ہو جائے، دوسری صورت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جہاد کی فرضیت، اس کی اہمیت، اس پر ملنے والے ثواب جزیل اور اس سے کوتاہی پر سخت عذاب کے موضوع کو لوگوں کے سامنے زبان و قلم کے ذریعے بیان کرے، لوگوں کو جہاد پر ابھارے اور انھیں اس کا حکم دے۔ ایک صورت یہ بھی ہے کہ دشمن کے خفیہ حالات، ان کی خفیہ چالیں اور جنگی تدبیریں معلوم کرے۔ اور مسلمانوں کو ان سے آگاہ کرے۔ اسی طرح جنگ کے بارے میں صحیح مشورہ دینا نیز بہتر طریقوں اور زیادہ نکاراآمد صورتوں کی طرف رہنمائی کرنا بھی جہاد بانفس میں داخل ہے جیسا کہ حضرت جناب بن المنذر نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بدر کے معرکہ میں عرض کیا تھا کہ اللہ کے رسول! آپ نے جو یہاں پڑاؤ ڈالا ہے یہ اللہ کے حکم کے تحت اور اس کی وحی کی رہنمائی میں ہوا ہے یا آپ نے اپنی رائے سے یہ قدم اٹھایا ہے؟ آپ نے جواب دیا میں نے اپنی رائے سے یہ قدم اٹھایا ہے۔ اس پر حضرت جناب نے عرض کیا ”میری رائے تو یہ ہے کہ آپ کسی کتوں پر پڑاؤ ڈالیں اور کتوں کو اپنی پشت کی جانب رکھیں اور دشمن کی سمت جتنے کتوں ہوں انھیں بند کر دیں“ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت جناب کا مشورہ قبول کرتے ہوئے یہی طریق کار اختیار کیا۔ اس میں وہ تمام مشورے شامل ہیں جن پر عمل کر کے مسلمانوں کو تقویت حاصل

ہو، اور دشمن کو کمزوری۔

اگر یہ کہا جائے کہ پھر کون سا جہاد افضل ہے۔ جان و مال کے ساتھ جہاد یا علم کے ساتھ جہاد؟ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تلوار کے ساتھ جہاد و علم کے ساتھ جہاد پر مبنی ہے اور اس کی شاخ ہے۔ اس لیے کہ تلوار کے ساتھ جہاد کی صورت میں علم جن باتوں کا موجب ہے ان سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہوتا۔ اس لیے علم کے ساتھ جہاد اصل ہے اور جان کے ساتھ جہاد فرع ہے اور اصل بہر حال فرع کے مقابلہ میں افضل ہوتا ہے۔

جہاد و مقابلہ علم

اگر یہ پوچھا جائے کہ علم حاصل کرنا افضل ہے یا مشرکین کے خلاف جہاد کرنا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب دشمن کی طرف سے جارحیت کا خطرہ ہو اور مسلمانوں پر اس کے حملے کا خوف ہو اور دوسری طرف اس کا راستہ روکنے کے لیے کوئی دفاعی قوت بھی سیدراہ نہ ہو تو اس صورت میں ہر شخص پر جہاد فرض ہو جائے گا اس صورت حال میں علم حاصل کرنے کی نسبت میدان کارزار میں دشمنوں سے نبرد آزما ہونا افضل ہوگا۔ اس لیے کہ اگر دشمن کو مسلمانوں پر بالادستی حاصل کرنے اور انھیں نقصان پہنچانے کا موقع مل گیا تو اس کی تلافی ممکن نہیں ہوگی جب کہ علم کا حصول تمام اسوا میں ممکن ہوتا ہے نیز علم حاصل کرنا فرض کفایہ ہے ہر شخص پر اس کی ذاتی حیثیت میں فرض نہیں ہے لیکن جب دشمن کے مقابلہ میں ایسی قوت موجود نہ ہو جو اسے مسلمانوں کے خلاف جارحیت سے باز رکھ سکتی ہو تو ایسی صورت میں فریضہ جہاد کا ہر شخص پر اس کی ذاتی حیثیت میں تعین ہو جاتا ہے اور جب ایک کام فرض عین بن جائے جس میں کسی شخص کے لیے تاخیر کی گنجائش نہ ہو تو وہ اس فعل سے افضل قرار پائے گا جسے کوئی شخص اگر انجام دے دے تو اس کی فرضیت دوسروں سے ساقط ہو جائے گی۔ مثلاً ظہر کا وقت اپنے آخر پر پہنچ رہا ہو ایسے وقت میں علم دین میں مشغولیت کی نسبت ظہر کی نماز ادا کرنا اولیٰ ہوگا اس لیے کہ نماز کی فرضیت اس خاص وقت میں متعلقہ شخص پر متعین ہو چکی ہے۔

زیر سبب مسئلہ کی بھی یہی صورت ہے اگر دشمن کا مقابلہ کرنے کے لیے فریضہ جہاد ادا کرنے والے موجود ہوں اور ان کے ہوتے ہوئے دوسروں کی خدمات کی ضرورت نہ پڑتی ہو تو ایسی صورت میں فریضہ جہاد فرض کفایہ ہوگا جس طرح علم دین حاصل کرنا فرض کفایہ ہے۔ البتہ ایسی حالت میں علم دین حاصل کرنا جہاد کرنے سے افضل ہوگا۔ اس لیے کہ علم دین کا مرتبہ جہاد کے مرتبے سے بلند ہے کیونکہ جہاد کا ثبات علم دین کے ثبات پر مبنی ہے اور علم دین اصل ہے اور جہاد اس کی فرع ہے۔

کیا جہاد، فساق و فجار کی معیت میں جائز ہے؟

اگر پوچھا جائے کہ آیا فاسق و فاجر لوگوں کی معیت میں جہاد جائز ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جہاد میں حصہ لینے والا ہر مجاہد صرف اپنی ذات پر عائد شدہ فرض کی ادائیگی میں مصروف ہوتا ہے اس بنا پر کافروں کے خلاف جہاد اس لیے جائز ہے خواہ امیر لشکر اور فوج کے سپاہی فاسق و فاجر ہی کیوں نہ ہوں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام خلفائے اربعہ کے بعد فاسق سالاروں کی ماتحتی میں فریضہ جہاد ادا کیا کرتے تھے۔ حضرت ابو ایوب انصاریؓ نے یزید کی سالاری میں جہاد کیا تھا۔ ہم نے گزشتہ اوراق میں حضرت ابو ایوبؓ کے متعلق روایت بیان کر دی ہے کہ آپ نے صرف ایک سال غزوات میں حصہ نہیں لیا تھا اور اس کی وجہ یہ ہوئی تھی کہ ایک نوجوان شخص کو امیر لشکر مقرر کر دیا گیا تھا، ایک سال کے بعد آپ نے فرمایا: مجھے اس سے کیا عرض کہ مجھ پر کون امیر مقرر کیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تو فرما دیا ہے **رَاٰنْفِرُوْا خِفَافًا وَثِقَالًا** نکلو ہلکے اور بوجھل) اور میں اپنے آپ کو ہلکا بار بھل ضرور پاتا ہوں۔

یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ فاسقوں کی معیت میں جہاد اسی طرح فرض ہے جس طرح پاکبازوں کی معیت میں، نیز جہاد کو واجب کرنے والی تمام آیات نے فاسقوں کی معیت میں اس کی ادائیگی اور پاکبازوں کی معیت میں اس کی ادائیگی کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ نیز فاسق و فاجر جب جہاد کریں گے تو وہ مکمل کم اس فریضہ کی ادائیگی کے لحاظ سے فاسق نہیں رہیں گے بلکہ اطاعت گزار شمار ہوں گے جس طرح نماز روزہ اور دیگر فرائض کی ادائیگی میں انھیں اطاعت گزار ہی شمار کیا جائے گا۔ نیز جہاد امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی ایک صورت ہے۔ اگر ہم کسی فاسق کو امر بالمعروف یا نہی عن المنکر کرتا دیکھیں تو اس معاملے میں ہم پر اس کی معاونت واجب ہوگی۔ فریضہ جہاد کی بھی یہی صورت ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس فرض کو صرف پاکبازوں اور نیکو کاروں کے ساتھ خاص نہیں کر دیا کہ اس میں فاسق و فاجر لوگ شامل نہ ہو سکتے ہوں۔ جب فرض کی حیثیت یکساں ہے تو پھر فاسقوں اور پاکبازوں کی معیت میں جہاد کرنے کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

جہاد کی تیاری پہلے ضروری ہے

قول باری ہے (وَكَوْنًا رَّاٰ اَحَدًا مِّنْهُمْ مَّخْرُوجًا لَّا عُدَّةَ وَاٰلَهُ عُدَّةٌ)۔ اگر ان کا جہاد پر نکلنے کا ارادہ ہوتا تو وہ اس کے لیے تیاری کر لیتے) عدۃ اسن سالان اور اسباب کا نام ہے جو انسان اپنے لیے

تسبیل میں سرانجام پانے والے کاموں کی خاطر تیار کرتا ہے۔ لفظ اُھبہ کے بھی یہی معنی ہیں۔ یہ قول باری دشمن کے ساتھ جنگ چھڑنے سے قبل ہی جنگ کی تیاریوں کے وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ اس کی تفسیر یہ قول باری ہے (وَاعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطٍ وَخَيْلٍ) اور تم سے جہاں تک ہو سکے، زیادہ سے زیادہ طاقت اور تیار بندھے رہنے والے گھوڑوں کے مقابلہ کے لیے ہتھیار رکھو)

قول باری ہے (وَلَكِنَّ كِرَّةَ اللَّهِ أَنْ يُعْزِلَهُمْ قَلِيلًا يُكَفِّرُ بَلْ كَانَ اللَّهُ مُبْتَلِيكُمُ الْبَلَاءِ) لیکن اللہ تعالیٰ کو ان کا جہاد پر لگنا پسند ہی نہیں تھا اس لیے کہ ان منافقین کا جہاد کے لیے نکلنا بھی فساد مچانے، مسلمانوں کا ساتھ چھوڑنے، ان کے دلوں میں دشمن کا خوف طاری کرنے اور ان کے درمیان پھوٹ ڈالنے کی نیت سے ہوتا۔ اس نیت سے جہاد کے لیے نکلنا سراسر معصیت اور کفر ہے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ کو ان کا اٹھنا پسند ہی نہ ہوا اور اس نے انھیں سست کر دیا۔ اس لیے کہ یہ سراسر معصیت تھی اور اللہ تعالیٰ فساد کو پسند نہیں کرتا۔

قول باری ہے (ذَقِيْلِكُمْ اَفْعَدُوْا مَعَ الْمُقَاعِدِیْنَ) اور ان سے کہا گیا کہ بیٹھ رہنے والوں کے ساتھ تم بھی بیٹھ رہو (یعنی عورتوں اور بچوں کے ساتھ) ہو سکتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات ان سے فرمائی ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انھوں نے آپس میں ایک دوسرے کو اس بات کی تلقین کی ہو۔

قول باری ہے (كُوْخِرْجُوا فِیْكُمْ مَا زَادُوْكُمْ اِلَّا خِیَالًا وَّلَا وَضَعُوْا خِلْکُمْ بَیْجُوْنِکُمْ اَلْقِدْتَةَ) اگر وہ تمہارے ساتھ نکلتے تو تمہارے اندر خرابی کے سوا کسی چیز کا اضافہ نہ کرتے اور تمہارے درمیان فتنہ پردازوں کے لیے دودھ دھوپ کرتے (آیت میں ان کی اس نیت کا ذکر ہے جسے لے کر وہ مسلمانوں کے ساتھ نکلتے، اگر انھیں نکلنے کا ارادہ ہوتا۔ آیت میں یہ بتا دیا گیا کہ ان کا نہ نکلنا ہی مسلمانوں کے مفاد میں تھا۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے آیت (لِیَعَاذِنْتَ لِقَوْمٍ) میں جس انداز سے خطاب فرمایا تھا وہ اس پر مبنی تھا کہ اللہ کو اس بات کا علم تھا کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان منافقین کو بیٹھ رہنے کی اجازت نہ بھی دیتے تو بھی یہ نہ نکلتے اور اس طرح ان کا کذب اور نفاق مسلمانوں پر واضح ہو جاتا اب اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی کہ اگر یہ نکل بھی پڑتے تو مذکورہ بالا نیت اور ارادے کے ساتھ ان کا نکلنا سراسر معصیت اور کفر ہوتا اور مسلمانوں کے لیے پریشانی کا باعث ہوتا۔ قول باری (مَا زَادُوْكُمْ اِلَّا خِیَالًا) میں خیال کے معنی رائے کا اضطراب اور انتشار کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ اگر یہ لوگ شکر اسلام کے ساتھ نکل بھی پڑتے تو پھر مسلمانوں کو آپس میں لڑائے، دلوں میں فساد پیدا کرنے اور دشمنوں کے مقابلہ میں انھیں پست ہمت کرنے کی پوری کوشش کرتے جس کے نتیجے میں مسلمانوں کی آراء میں انتشار اور اضطراب پیدا ہو جاتا

اور ان کی نیکسوئی اور یک جہتی ختم ہو جاتی۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ نے (مَا زَادَ وَكَرَّ الْاَلْبَابِ) کیوں فرمایا حالانکہ مسلمانوں میں کوئی فکری انتشار نہیں تھا جس میں یہ منافقین اضافہ کر دیتے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس فقرے میں دو معنوں کا احتمال ہے ایک تو یہ کہ استثناء منقطع ہے اور اس صورت میں عبارت کچھ اس طرح ہے "مَا زَادَ وَكَرَّ قُوَّةً لٰكِن يَطْلُبُو الْاَلْبَابِ الْغِيَالِ" (یہ تمہاری قوت میں اضافے کا سبب نہ بنتے البتہ تمہارے اندر فکری انتشار پیدا کرنے کا کوئی وسیلہ ضرور تلاش کرتے) دوسرا احتمال یہ ہے کہ انتشار آراء کی یہ کیفیت مسلمانوں کے کسی گروہ میں موجود ہو جس کی بنیاد طبیعتوں کی تلون مزاجی ہو اور پھر بعد میں ان کی آراء میں ٹھہراؤ اور مستقل مزاجی کی کیفیت پیدا ہو گئی ہو۔ ایسے لوگوں کی تلون مزاجی کو منافقین کی حرکتوں سے تقویت ملتی اور ان کے خیالات درست راستے سے ہٹک کر فکری انتشار کے شکار ہو جاتے۔

قولِ باری (وَلَا تَضَعُوا اٰخِلَاكُم) کی تفسیر میں حسن کا قول ہے کہ یہ لوگ تمہارے آپس کے تعلقات بگاڑنے کے لیے ایک دوسرے کی چغلی کھاتے اور اس مقصد کے لیے دوسرا دھوپ کرتے۔ قولِ باری (يَبْغُوْنَكُمْ الْفِتْنَةَ) میں فتنہ سے مراد وہ آزمائش اور ابتلا ہے جو مسلمانوں کو ان کے آپس کے اختلافات اور فکری انتشار کی بنا پر پیش آتی۔ فتنہ سے کفر مراد لینا بھی درست ہے اس لیے کہ کفر کو اسی نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ قولِ باری ہے (وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنُ فِتْنَةٌ) اور ان سے لڑو حتیٰ کہ کوئی فتنہ یعنی کفر باقی نہ رہے) اسی طرح ارشاد ہے (وَالْفِتْنَةُ اَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ) اور فتنہ یعنی کفر قتل سے بھی زیادہ گھناؤنا جرم ہے۔

قولِ باری ہے (وَفِيْكُمْ سَمَاعُوْنَ لِهَمْمٍ) اور تمہارے گروہ کا یہ حال ہے کہ ابھی اس میں بہت سے ایسے لوگ موجود ہیں جو ان کی باتیں کان لگا کر سنتے ہیں) حسن اور مجاہد کا قول ہے کہ ان کے جاسوس تمہارے اندر موجود ہیں جو تم سے باتیں سن کر انہیں پہنچا دیتے ہیں۔ قتادہ اور ابن اسحاق کا قول ہے کہ تمہارے اندر ایسے لوگ موجود ہیں جو ان منافقین کی باتیں سن کر انہیں قبول کر لیتے ہیں۔

قولِ باری ہے (لَقَدْ اَتَّبَعُوا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ) اس سے پہلے بھی ان لوگوں نے فتنہ انگیزی کی کوششیں کی ہیں) یعنی انہوں نے فتنہ انگیزی کی ہے، یہاں فتنہ سے مراد وہ اختلاف ہے جو الفت کے بعد فرقت کا موجب ہوتا ہے اور جس کی وجہ سے جڑے ہوئے دل ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جاتے ہیں۔ قولِ باری ہے (وَقَلَّبُوا الْاُمُوْرَ) اور تمہیں ناکام کرنے کے لیے یہ ہر طرح کی تدبیروں کا استعمال کر چکے ہیں) یعنی کسی نہ کسی تدبیر اور چال تک رسائی کے لیے جس کے ذریعے اللہ کا روشن کیا ہوا ہدایت کا چراغ بجھ جائے اور اسلام کا کام ختم ہو جائے، انہوں نے اپنی تدابیر کا کئی پہلوؤں سے جائزہ لیا ہے اور انہیں

کئی طریقوں سے آزمایا ہے لیکن اللہ تعالیٰ اپنے دین کو غالب کرنے، اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی عزت اور مرتبہ کو بلند کرنے اور آپ کو ان کے مکر و فریب اور جالوں سے بچانے کے سوا کسی اور بات پر راضی نہ ہوا۔
 قول باری ہے (وَمِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ اَسْخَذَنِي وَكَانَتْ بِيْ اِنْ مِّنْ سِوَاكَ اَنْ يُّعَذَّبَنِيْ) ان میں سے کوئی ہے جو کہتا ہے کہ مجھے رخصت دے دیجیے اور مجھ کو قتلے میں نہ ڈالیے (حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد کا قول ہے کہ آیت کا نزول الجحیم قیس کے بارے میں ہوا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے غزوہ تبوک پر چھب چلنے کے لیے فرمایا تو کہنے لگا کہ مجھے رخصت دے دیجیے اور شام میں لے جا کر زرد رنگ رومیوں کی عورتوں کے قتلے میں نہ ڈالیے اس لیے کہ میں عورتوں کے معاملہ میں بڑا اول پھینک واقع ہوا ہوں۔ حسن، قتادہ اور ابو عبیدہ کے نزدیک اس کا مفہوم ہے۔ اس مخالفت کی وجہ سے جو پھوٹ اور تفرقہ کا موجب ہے مجھے عصیان میں مبتلا کر کے گتہ کار نہ کیجیے۔

قول باری ہے (قُلْ لَنْ يُصِيبَكَ اِلَّا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا) ان سے کہو ہمیں ہرگز کوئی برائی یا بھلائی نہیں پہنچتی مگر وہ جو اللہ نے ہمارے لیے لکھ دی ہے۔ اللہ ہی ہمارا مولیٰ ہے (حسن سے مراد یہ ہے کہ جو برائی یا بھلائی ہمیں پہنچتی ہے یہ لوح محفوظ میں اللہ کی طرف سے لکھی ہوئی ہوتی ہے۔ اس بارے میں کافروں کا یہ توہم غلط ہے کہ ہمیں اپنی کوتاہی اور غفلت کی بنا پر برائی پہنچتی ہے اور اس کا ہمارے رب کی تدبیر سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ایک قول کے مطابق اس کی تفسیر یہ ہے کہ انجام کار ہمیں وہی نصیب ہوگا جس کا وعدہ اللہ نے کر رکھا ہے یعنی اس کی مدد اور نصرت۔

قول باری ہے (قُلْ اَلْفَقُوْا طَوْعًا وَّ كَرْهًا كُنَّ يَتَّقِيْكُمْ مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ) ان سے کہہ دو تم اپنے مال خواہ راضی خوشی خرچ کرو یا بکر است، بہر حال وہ قبول نہیں کیے جائیں گے۔ آیت کے الفاظ کو امر کے صیغے کی صورت میں لایا گیا ہے لیکن مراد طاعت اور معصیت پر تمکین یعنی قدرت و اختیار کا بیان ہے جس طرح یہ قول باری ہے (مَنْ شَاءَ خَلْبُوا مِنْ وَّ مَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ) جو چاہے ایمان لے آئے اور جو چاہے کفر کرے (ایک قول کے مطابق امر کا یہ صیغہ یعنی جملہ انشائیہ اس جملہ خبریہ کے معنوں میں ہے جس میں ان شریعیہ داخل ہوتا ہے اور اس کی جزا ہوتی ہے جس طرح کثیر کا شعر ہے۔

اسیٰیٰ بنا و احسنی لا ملومة لدا و لا مقلية ان تقلت

اے مجھو یہ! خواہ تو ہمارے ساتھ برائی سے پیش آ، یا بھلائی سے، بہر صورت تو ہماری نظروں میں قابلِ ملامت نہیں ٹھہرے گی، صرف یہی نہیں بلکہ اگر تو ہم سے نفرت کا اظہار کرے گی تو بھی تو ہمارے نزدیک قابلِ نفرت نہیں ہوگی۔

شعر میں امر کے دو صیغوں کا مفہوم ہے۔ "اگر تو نیکی کرے یا بدی، غم پر کوئی ملامت نہیں۔"
 قول باری ہے (فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ وَاللَّهُ لِيَحْدِيَ بِهِمْ سَبِيلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا۔ ان کے مال و دولت اور ان کی کثرتِ اولاد کو دیکھ کر دھوکا نہ کھاؤ۔ اللہ تعالیٰ تو ان چیزوں کے ذریعے ان کو دنیا ہی کی زندگی میں مبتلائے عذاب کرنے والا ہے) اس آیت کی تفسیر میں تین اقوال ہیں۔ حضرت ابن عباس اور قتادہ کا قول ہے کہ دنیا میں ان کے مال و دولت اور ان کی کثرتِ اولاد کو دیکھ کر دھوکا نہ کھاؤ، اللہ تعالیٰ انہیں آخرت میں ان چیزوں کی وجہ سے مبتلائے عذاب کرنے والا ہے۔
 اس طرح ان دونوں حضرات کے نزدیک کلام میں تقدیم و تاخیر ہے۔ حسن کا قول ہے "اللہ تعالیٰ انہیں زکوٰۃ کے سلسلے میں راہِ خدا کے اندر انفاق کے ذریعے مبتلائے عذاب کرنے والا ہے" گویا اللہ کی راہ میں خرچ کرنا ان پر ایک بوجھ ہے اور اسے وہ اپنے لیے ایک نرا اور عذاب سمجھتے ہیں۔

دوسرے حضرات کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ انہیں مصائب کے ذریعے مبتلائے عذاب کرنے والا ہے۔ ایک قول کے مطابق دنیا میں بعض دفعہ کافر عذابِ الہی کے اندر اس طرح مبتلا کیے جاتے ہیں کہ وہ گرفتار ہو جاتے ہیں اور ان کے اموال مسلمانوں کے لیے مالِ غنیمت بن جاتے ہیں۔ قول باری (لِيَحْدِيَ بِهِمْ) میں واو حرف لام، لام عاقبت ہے۔ جس طرح اس قول باری میں ہے (لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوٌّ وَخَرْنَا نَاكَ) وہ ان کا دشمن اور غم بن جائے۔

قول باری ہے (وَيَخْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنَّهُمْ لَمُنْكَرُونَ) وہ خدا کی قسم کھا کھا کر کہتے ہیں کہ تم تمہی میں سے ہیں) عظمت والی ذات کا دالہ، بِاللَّهِ کے الفاظ یا قسموں والے حروف کے ساتھ ذکر کے ذریعے جملے میں دی گئی خبر کی تاکید کو حلف کہتے ہیں۔ قسم اور عین بھی اسی طرح منقہ ہوتے ہیں۔ تاہم حلف میں خبر کو عظمت والی ذات کی نسبت سے بیان کیا جاتا ہے۔ قول باری (وَيَخْلِفُونَ بِاللَّهِ) میں ان کے متعلق یہ خبر دی گئی ہے کہ انہوں نے اللہ کی قسم کھائی ہے۔ یہ بھی جائز ہے کہ اس میں مستقبل کی یہ خبر دی گئی ہے کہ یہ لوگ عنقریب اللہ کی قسم کھائیں گے۔ اگر کوئی شخص یہ کہے "احلف باللہ" تو یہ قسم ہوگی اور اگر حلف کے ذکر کو محذوف کر کے صرف باللہ کہے تو بھی یہ قسم ہو جائے گی اس لیے کہ اس کی حیثیت اس قول جیسی ہوگی "انا حلف باللہ" (میں اللہ کے نام پر حلف اٹھاتا ہوں) البتہ اگر حلف لینے والا اس سے وعدہ فرادے تو اس صورت میں یہ فقرہ قسم پر محمول نہیں ہوگا بلکہ وعدہ کے معنوں پر محمول ہوگا۔ تاہم ظاہری طور پر اس فقرے کا مفہوم یہی ہے کہ کہنے والا اس کے ذریعے حلف واقع کر رہا ہے جس طرح کوئی یہ کہے "انا اعتقد الاسلام" (میں اسلام کا عقیدہ رکھتا ہوں) اس فقرے میں وعدہ کے معنوں کا بھی احتمال

ہے۔ لیکن ”باللہ“ کا قول تو اس کے ذریعے قسم ہی واقع ہوگی اگرچہ اس میں لفظ ”احلف“ (میں حلف اٹھاتا ہوں) یا ”حلفت“ (میں نے حلف اٹھایا) پوشیدہ ہے۔

ایک قول کے مطابق لفظ ”حلف“ کو اس لیے محذوف کر دیا گیا تاکہ یہ حلف کے وقوع پر دلالت کرے اور وعدہ کا احتمال ختم ہو جائے۔ جس طرح فقرہ ”واللہ لافعلن“ (بخدا میں کروں گا) میں لفظ ”حلف“ محذوف ہے تاکہ یہ دلالت حاصل ہو جائے کہ اس فقرہ کا قائل حلف اٹھا رہا ہے وعدہ نہیں کر رہا ہے۔ قول باری (لَا تَهْمُوكُمْ مَنكُمُ) کا مفہوم ہے کہ ہم ایمان، طاعت، دین اور ملت کے لحاظ سے تمہی میں سے ہیں اللہ تعالیٰ نے ان کے اس قول کی تکذیب کر دی اور انہیں جھوٹا قرار دیا۔

مسلمانوں کی طرف منافقین کی اضافت اور نسبت اس وقت درست ہوتی جب یہ مسلمانوں کے دین کے پیروکار ہوتے۔ جس طرح یہ قول باری ہے (وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ) مسلمان مرد اور مسلمان عورتیں آپس میں ایک دوسرے کے دلی دوست ہیں) نیز (وَالْمُتَّاقُونَ وَالْمُتَّاقَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ) مرد اور متائق عورتیں بعض کا بعض سے تعلق ہے) دونوں آیتوں میں بعض کی نسبت بعض کی طرف کی گئی ہے اس لیے کہ دین اور ملت کے لحاظ سے ان کا آپس میں اتفاق ہے۔

قول باری ہے (وَمِنْهُمْ مَّنْ يَلْتَمِسُ فِي الصَّدَقَاتِ)۔ اے نبی! ان میں سے بعض لوگ صدقات کی تقسیم میں تم پر اعتراضات کرتے ہیں) حسن کے قول کے مطابق ”یعیبک“ (آپ پر عیب لگاتے ہیں)۔ ایک قول ہے کہ لہذا خفیہ طور پر عیب لگانے کو کہتے ہیں اور ”ہمیر“ (میم کی زیر کے ساتھ) عیب لگانے کو کہتے ہیں۔ قناد کے قول کے مطابق ”یطعن علیک“ (آپ پر اعتراضات کرتے ہیں) ایک قول کے مطابق یہ منافقین کا ایک گروہ تھا جو یہ چاہتا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم صدقات یعنی زکوٰۃ کے مال میں سے انہیں بھی دیں جبکہ انہیں زکوٰۃ کا مال دینا جائز نہیں تھا کیونکہ وہ زکوٰۃ کے مستحقین میں شامل نہیں تھے۔ جب یہ لوگ اس طرف سے یا یوس ہو گئے تو انہوں نے صدقات کی تقسیم میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر اعتراضات کرنے شروع کر دیے۔ اور یہ بکواس کرنے لگے کہ آپ اپنے رشتہ داروں اور دوستوں کو دوسروں پر ترجیح دیتے ہیں۔ اس پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (وَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِن لَّمْ يُعْطُوا مِنْهَا إِذًا هُمْ يُسَخَطُونَ)۔ اگر اس مال میں سے انہیں کچھ دے دیا جائے تو خوش ہو جائیں اور نہ دیا جائے تو بگڑنے لگتے ہیں) ساتھ ہی یہ بتا دیا کہ صدقات میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہے۔ صدقات تو فقراء اور عساکین کا حق ہے نیز ان لوگوں کا جن کا آیت میں ذکر ہوا ہے۔

قول باری ہے (وَكُؤَالَهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ

سَيُؤْتِيَنَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرُسُولَهُ. کیا اچھا ہوتا کہ اللہ اور رسول نے جو کچھ بھی انھیں دیا تھا اس پر وہ راضی رہتے اور کہتے کہ اللہ ہمارے لیے کافی ہے وہ اپنے فضل سے ہیں اور بہت کچھ دے گا اور اس کا رسول بھی) اس کا جواب محذوف ہے۔ فقرہ اس طرح مقدر ہوگا۔ وَكُودًا لَهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ كَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَعْوَدَ عَلَيْهِمْ وَإِذَا كُنَّ يَدُوكُمْ رِجَالًا وَرِجَالُكُمْ يَدًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ. اس پر راضی ہو جاتے جو اللہ اور رسول نے انھیں دیا تھا تو یہ ان کے لیے بہتر ہوتا یا یہ ان کے لیے زیادہ فائدہ مند ہوتا) ایسے مقام پر جواب کو محذوف کر دینا زیادہ بلیغ ہوتا ہے اس لیے کہ خبر میں اتنی تاکید ہوتی ہے کہ جواب کے ذکر کی ضرورت باقی نہیں رہتی، اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ اگر جواب حذف کر دیا جائے تو انسانی ذہن اپنا استعداد کے مطابق کئی جواب تلاش کر لیتا ہے لیکن جواب اگر ذکر کر دیا جائے تو ذہن صرف ایک صورت کے اندر محدود ہو جاتا ہے اور دوسری صورتوں کی گنجائش نہیں رہتی۔ آیت میں یہ بھی بتا دیا گیا ہے کہ اللہ کے فعل پر راضی رہنا جسے رضا بقضا کہتے ہیں اللہ کی طرف سے مزید بھلائی اور تہربانی کا موجب ہوتا ہے جو بزرگوں اور ثواب کے طور پر اسے دیا جاتا ہے۔

فقیر اور مسکین کسے کہتے ہیں؟

قول باری ہے (إِنَّهَا الْمَصْدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ۔ یہ صدقات تو دراصل فقیروں اور مسکینوں کے لیے ہیں) تا آخر آیت۔ زہری کا قول ہے کہ فقیر وہ ہوتا ہے جو سوال کرے اور مسکین وہ ہوتا جو سوال نہ کرے۔ ابن سماع نے امام ابو یوسف سے اور اٹھوں نے امام ابو حنیفہ سے فقیر اور مسکین کی شرعی تعریف میں اسی طرح کی روایت کی ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مسکین کی حالت زیادہ کمزور ہوتی ہے اور فقیر کی نسبت اس پر فقر و تنگدستی کا زیادہ دباؤ ہوتا ہے۔ حضرت ابن عباس، حسن، جابر بن زید، زہری اور مجاہد سے مروی ہے کہ فقیر اسے کہتے ہیں جو خودداری کی بنا پر دست سوال دراز کرنے سے پرہیز کرتا ہو اور مسکین وہ ہے جو دست سوال دراز کرتا ہو۔

اس طرح امام ابو حنیفہ کا قول ان حضرات سلف کے قول کے مطابق ہو گیا۔ اس پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ صَرْفًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ، تَعْرِفُهُمْ وَبِسِيَّهَا هُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ الْحَاقًا۔ خاص طور پر مدد کے مستحق وہ تنگ دست لوگ ہیں جو اللہ کے کام میں ایسے گھر گئے ہیں کہ اپنے ذاتی کسب معاش کے لیے زمین میں کوئی روڑ دھوپ نہیں کر سکتے۔ ان کی خودداری دیکھ کر ناواقف آدمی

گمان کرتا ہے کہ یہ خوشحال 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، اللہ تعالیٰ نے انھیں فقراء کے نام سے موسوم کیا اور ان کی یہ صفت بیان کی کہ ان میں خودداری ہوتی ہے جس کی بنا پر دست سوالی دراز نہیں کرتے۔ قتادہ سے مروی ہے کہ فقیر وہ شخص ہے جو ہاتھ پاؤں سے معذوزہ ہو نیز عاجز و ناتوان ہو۔ اور مسکین وہ ہے جو ہاتھ پاؤں کے لحاظ سے نڈر ہو۔ ایک قول کے مطابق فقیر اور مسکین دونوں کا مدلول ایک ہی ہے، لیکن اس مدلول کو دو صفات کے ساتھ اس لیے ذکر کیا گیا ہے کہ صدقہ کے استحقاق میں اس کا معاملہ اور فرقہ ہو جائے۔ ہمارے شیخ ابوالحسن کرخی رحمہ اللہ کہا کرتے تھے کہ مسکین وہ شخص ہے جس کی ملکیت میں کوئی چیز نہ ہو اور فقیر وہ ہے جس کے پاس گزراوقات کا کم سے کم وسیلہ موجود ہو۔ یہی بات ابوالعباس ثعلب سے بھی نقل کی جاتی ہے۔ ابوالعباس نے کہا ہے کہ ایک شخص سے منقول ہے کہ اس نے ایک بدوی سے پوچھا، تم فقیر ہو؟ جو اب میں اس نے کہا۔

”ہنہیں، میں مسکین ہوں“ پھر اس نے ابن الاعرابی کا یہ شعر سنایا:

اما الفقير الذي كانت حلوبته وفق المعيال فلو ميترك له سبدا

فقیر تو وہ شخص ہے جس کی دودھ دینے والی اونٹنی اتنا دودھ دے دے جو اس کے اہل و عیال کے لیے کافی ہو اور اس میں سے کچھ نہ بچے۔

شاعر نے اسے دودھ والی اونٹنی کا مالک ہونے کے باوجود فقیر کے نام سے موسوم کیا۔ محمد بن سلام الحجی نے یونس نحوی سے نقل کیا ہے کہ فقیر وہ شخص ہے جس کے پاس گزارے کا کھوڑا بہت سامان ہوتا ہے اور مسکین وہ ہے جس کے پاس کچھ نہ ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (يَجِبُ لَهُمُ الْجَاهِلُ الْأَغْنِيَاءُ مِنَ التَّقْفِ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ فقیر گزارے کے کھوڑے بہت سامان کا مالک ہوتا ہے۔ اس لیے کہ ناواقف آدمی صرف اسی صورت میں اسے غلطی سے غنی سمجھے گا جب وہ ظاہری طور پر ٹھیک ٹھاک ہوگا۔ اور لباس وغیرہ بھی درست ہوگا یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ گزارے کے کھوڑے بہت سامان کی ملکیت اس سے فقیر کی صفت کو سلب نہیں کرتی ہے۔ ابوالحسن کرخی مسکین کی تعریف کے سلسلے میں اپنے قول کے لیے حضرت ابوبکرؓ کی روایت سے استدلال کرتے پختے۔ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل کیا ہے (ان المسكين ليس بالطواقب الذي تردده التهمة والتمذتان والاكلة والاكتنان ولكن المسكين الذي لا يجد ما يغنيه۔ مسکین وہ نہیں ہوتا جو بہت زیادہ پھیرے لگاتا ہو، جو ایک یا دو کھجور اور ایک یا دو قمیے کے فروا پس ہو جائے بلکہ مسکین وہ ہے جس کے پاس گزراوقات کے لیے کچھ بھی نہ ہو۔

ابوالحسن کہتے ہیں کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے جو ایک یاد رکھو رکھے کر واپس ہو جائے، فقر و مسکنت کی انتہا کی نفی فرمادی اور اس فقر و مسکنت کی انتہا کو اس شخص کے لیے ثابت کر دیا جس کے پاس کچھ نہ ہو اور پھر اسے مسکین کے نام سے موسوم کر دیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ فقیر کی نسبت مسکین کی حالت زیادہ اتر ہوتی ہے۔ ابوالحسن کے قول کے مطابق اس مفہوم پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (أَوْ هَيْكِلِنَا ذَا مَثَرِيَّةٍ يَا خَاكِ أَلُو مَسْكِينٍ) اس کی تفسیر میں ایک روایت ہے کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جو بھوک کے مارے زمین سے چپکا پڑا ہو، تیز اس کے تن من پر اتنا کپڑا بھی نہ ہو جو اس کے جسم کو خاک آلود ہونے سے بچا سکتا ہو۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ مسکین کے اندر انتہائی درجے کی تنگدستی اور جاہتمندی پائی جاتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ارشاد باری ہے (أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ) رہ گئی کشتی تو وہ چند مسکین کی تھی جو سمندر میں کام کرتے تھے) اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے کشتی کی ملکیت ثابت کر دی اور اس کے ساتھ انھیں مسکین کے نام سے بھی موسوم کر دیا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایک روایت کے مطابق یہ لوگ مزدور تھے کشتی کے مالک نہیں تھے۔ اللہ تعالیٰ نے کشتی کی ان لوگوں کی طرف اس لیے نسبت کر دی کہ وہ اس میں تصرف کرتے اور کشتی ہی میں رہائش پذیر تھے جس طرح قول باری ہے (لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ نَبِيٍّ كَالْغُرُوبِ فِيهَا دَخَلُوا) اور جگہ ارشاد ہوا (وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ) اور اپنے گھروں میں قرآن سے رہو) ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے گھروں کی اضافت کبھی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کر دی اور کبھی ازواج مطہرات کی طرف، اب یہ بات تو واضح ہے کہ یہ گھر یا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت تھے یا ازواج مطہرات کے، کیونکہ ایک ہی حالت میں ان گھروں کی ملکیت حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج مطہرات کے لیے ثابت نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک کی ان گھروں پر الگ الگ ملکیت کا ثبوت محال ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ تصرف اور رہائش کی بنا پر یہ اضافت درست ہو گئی۔ جس طرح کہا جاتا ہے "هَذَا مَنْزِلُ فُلَانٍ" (یہ فلاں کا گھر ہے) یہ فقرہ درست ہے خواہ وہ شخص اس کا مالک نہ بھی ہو لیکن اس میں رہائش رکھتا ہو۔ اسی طرح یہ کہنا بھی درست ہے کہ "هَذَا مَسْجِدُ فُلَانٍ" (یہ فلاں کی مسجد ہے) حالانکہ مسجد پر اس کی ملکیت نہیں ہوتی۔ قول باری (أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينٍ) بھی ان ہی معنوں پر محمول ہے۔

ایک قول کے مطابق فقیر کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ ضرورت مندی اور حاجت کی وجہ سے اس کی حالت اس شخص جیسی ہوتی ہے جس کی ریڑھ کی ہڈی ٹوٹ گئی ہو۔ کہا جاتا ہے "فقرا الرجل فقدا" (ادبی

فقیر ہو گیا) اَفْقَرًا لِلَّهِ اَفْقَادًا (اللہ تعالیٰ نے اسے فقیر بنا دیا) تفاسر تفاسر ادا اس نے فقیری ظاہر کی مسکین کی وہ تسمیہ یہ ہے کہ حاجتمندی اسے ساکن کر دیتی ہے اور وہ اس قابل نہیں رہتا کہ دوڑ دھوپ کر کے اپنی روزی کے لیے وسیلہ تلاش کر سکے۔ فقیر اور مسکین کے درمیان فرق کے سلسلے میں ابراہیم نخعی اور فحاک سے منقول ہے کہ حضرات مہاجرین فقراء تھے اور غیر مہاجرین مسکین تھے۔ گویا ان دونوں حضرات نے قول باری (لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ اَنْ يَكُونَ فُقَرَاءًا) کے لیے جو مہاجرین اور جنہیں ان کے گھروں سے نکال دیا گیا ہے) سے استنباط کیا ہے۔ سعید نے قتادہ سے روایت کی ہے۔ کہ فقیر وہ شخص ہے جو جسمانی طور پر کسی معذوری کا شکار ہو اور اسے محتاجی بھی لاحق ہو جبکہ مسکین وہ شخص ہے جسے محتاجی تو لاحق ہو لیکن جسمانی طور پر اسے کوئی معذوری نہ ہو۔

معمر بن ایوب سے، انھوں نے ابن سیرین سے اور انھوں نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ مسکین وہ شخص نہیں ہوتا جس کے پاس کوئی مال نہیں بلکہ مسکین وہ ہے جسے معاش کا کوئی وسیلہ میسر نہ ہو۔ اوپر جو روایات ہم نے نقل کی ہیں ان سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ فقیر کی حالت مسکین کی نسبت بہتر ہوتی ہے اور مسکین کی حالت فقیر کی نسبت بدتر ہوتی ہے۔ امام ابو یوسف نے امام ابو حنیفہ سے یہ نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میرا تہائی مال فقرا اور مسکین اور فلاں شخص کے لیے ہے تو اس کا تہائی مال اس شخص کو مل جائے گا اور دو تہائی مال فقراء اور مسکین کو دے دیا جائے گا۔ فقیر اور مسکین کے درمیان فرق کی نیز یہ کہ دونوں دو الگ صنف ہیں، کی جو روایت امام ابو حنیفہ سے منقول ہے یہ روایت اس سے مطابقت رکھتی ہے۔ اس مسئلے میں امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ فلاں شخص کو تہائی کا نصف مل جائے گا اور باقی نصف فقراء و مسکین کو دے دیا جائے گا۔ یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ امام ابو یوسف نے فقراء و مسکین کو ایک ہی صنف قرار دیا۔

عالمین کا مفہوم

قول باری ہے (دَالِعًا مِلِينَ عَلَيْهَا اٰمِدَانِ) کے لیے جو صدقات کی وصولی پر مامور ہوں) یہ وہ لوگ ہیں جو صدقات جمع کرنے میں مصروف ہوتے اور ان کے لیے تاگ و دو د کرتے ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ انھیں ان کی دوڑ دھوپ اور کارکردگی کے بقدر دیا جائے گا۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز سے بھی یہی روایت ہے۔ ہمیں فقہاء کے مابین اس بارے میں کسی اختلاف رائے کا علم نہیں ہے کہ انھیں آٹھواں حصہ نہیں دیا جائے گا بلکہ انھیں ان کے عمل اور کارکردگی کے حساب سے دیا جائے گا۔

یہ امر ان لوگوں کے قول کے بطلان پر دلالت کرتا ہے جو کہتے ہیں کہ صدقات کے آٹھ حصے کیے جائیں گے یہ امر اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ صدقات کی وصولی کا کام امام المسلمین کے ذمہ ہے نیز یہ کہ اگر موسیٰوں کا مالک جانوروں کی زکوٰۃ فقراء کو دے دے گا تو اس کا یہ عمل زکوٰۃ کی ادائیگی کے لیے کافی نہیں ہوگا۔ بلکہ امام المسلمین اس سے دوبارہ زکوٰۃ وصول کرے گا۔ اور مالک نے جو کچھ ادا کر دیا ہے اسے حساب میں شمار نہیں کرے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اموال کے مالکان کے لیے زکوٰۃ کی ادائیگی جائز ہوتی تو پھر زکوٰۃ کی وصولی کے لیے کسی شخص کے تقرر کی ضرورت نہ ہوتی جس کی بنا پر فقراء مساکین کو نقصان اٹھانا پڑتا۔ اس لیے یہ امر اس پر دال ہے کہ صدقات کی وصولی کا کام امام المسلمین کرے گا اور مالک کے لیے جائز نہیں ہوگا کہ وہ از خود زکوٰۃ کی رقم فقراء و مساکین میں تقسیم کر دے۔

تالیفِ قلوب کن لوگوں کے لیے؟

قول باری ہے (وَالْمُؤَلَّفَاتِ قُلُوبُهُمْ) اور ان کے لیے جن کی تالیفِ قلب مطلوب ہو) یہ وہ لوگ تھے جنہیں مال دے کر اسلام کی طرف راغب کیا جاتا تھا اور ان کی تالیفِ قلب کی جاتی تھی۔ تالیفِ قلب کی تین صورتیں تھیں، کافروں کی تالیفِ قلب اس طرح کی جاتی کہ انہیں مال دے کر مسلمانوں کو ان کی جارحیت اور اپنا رسانی سے محفوظ کر لیا جاتا نیز دوسرے مشرکین کے مقابلہ کے لیے ان سے کام لیا جاتا۔ دوسری حدیث یہ تھی کہ کافروں اور مشرکوں کو مال دے کر انہیں اسلام کی طرف راغب کیا جاتا اور ان کے دلوں کو اس طرح مائل کیا جاتا۔ نیز یہ مقصد بھی ہوتا کہ ان کے قبیلوں میں جو لوگ مسلمان ہو چکے ہوں انہیں یہ تنگ نہ کریں اور اسلام پر برقرار رہنے دیں۔ وغیر ذلک۔ تیسری صورت یہ تھی کہ جو لوگ نئے نئے اسلام میں داخل ہوتے انہیں مال دے کر اسلام پر ثابت قدم رکھنے کی تدبیر کی جاتی تاکہ یہ لوگ دوبارہ کفر کی طرف نہ پلٹ جائیں۔

سعیان ثوری نے اپنے والد سے، انھوں نے ابو نعیم سے، انھوں نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں سوتے کی ایک ڈلی روانہ کی جو سلم (کیکر کی طرح کا ایک درخت) کی پتیوں سے کھائے ہوئے چمڑے میں ملفوف تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ڈلی تریخیر، اقرع بن حابس، عیینہ بن حصن الفزاری اور علقمہ بن علاشہ کے درمیان تقسیم کر دی۔ اس پر قریش اور انصارِ مدینہ کو طیش آگیا، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اہل نجد کے ان سرداروں کو دیتے دلانے کی کیا ضرورت تھی، آپ نے جواب میں فرمایا: میں نے ان کی تالیفِ قلب

کی خاطر یہ قدم اٹھایا ہے۔“

ابن ابی الذئب نے زہری سے، انھوں نے عامر بن سعد سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں ایک شخص کو مال دیتا ہوں حالانکہ دوسرا شخص میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہوتا ہے، میں یہ قدم صرف اس لیے اٹھاتا ہوں کہ مجھے خطرہ ہوتا ہے کہ کہیں اللہ تعالیٰ اسے اونڈھے منہ جہنم میں نہ گرا دے۔“

عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے زہری سے اور انھوں نے حضرت انس بن مالک سے روایت کی ہے کہ حضرات انصار میں سے کچھ لوگوں نے حنین کے معرکہ کے اختتام پر یہ دیکھ کر کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قریش کے بعض لوگوں کو فنی کس سوا و نٹس کے حساب سے دے رہے ہیں، آپ سے اس سلسلے میں گفتگو کی۔ آپ نے جواب میں فرمایا: میں ان لوگوں کو دے رہا ہوں جو ابھی ابھی کفر چھوڑ کر اسلام میں داخل ہوئے ہیں دراصل میں ان کی تالیف قلب کر رہا ہوں اور میں نے ان کی مداراست کے لیے یہ قدم اٹھایا ہے کیا تمہیں اس بات کی توشی نہیں ہے کہ لوگ تو مال و دولت لے کر اپنے اپنے گھروں کو لوٹیں اور تم اللہ کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کو لے کر اپنے آدمیوں کی طرف لوٹ جاؤ؟ یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نئے نئے اسلام میں داخل ہونے والے لوگوں میں سے ایک گروہ کو تالیف قلب کی خاطر مال دیا تھا تاکہ یہ لوگ دوبارہ کفر کی طرف نہ لوٹ جائیں۔

زہری نے سعید بن المسیب سے، انھوں نے صفوان بن امیہ سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں: مجھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مال عطا کیا حالانکہ آپ کی ذات کے خلاف میرے دل میں انتہائی بغض تھا، آپ مجھے اسی طرح مال دیتے رہے حتیٰ کہ آپ کی ذات میرے لیے محبوب ترین ذات بن گئی۔ محمود بن لبید نے حضرت ابو سعید خدری سے روایت کی ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو معرکہ حنین میں بہت سا مال غنیمت ہاتھ آیا اور آپ نے قریش کے نو مسلموں اور عرب کے دوسرے سرداروں کو اس سے جتنا دینا چاہا دے دیا تو انصار میں نے اس بات کو برا منایا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر ہوا، آپ نے حضرات انصار سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا: اے گروہ انصار! کیا تم نے اپنے دل میں اس بات سے برا منایا ہے کہ میں نے کچھ لوگوں کو اسلام لانے کی ترغیب دینے کی خاطر دنیا کا کچھ کھوڑا سا مال دے دیا ہے جب کہ میں نے تمہارے حوالے اسلام کی وہ دولت کر دی ہے جسے اللہ تعالیٰ نے تمہارا مقسیم بنا دیا ہے۔ اس روایت میں یہ مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی اس مقصد کے تحت تالیف قلب کی تھی کہ وہ داخل اسلام ہو جائیں جبکہ پہلی روایت کے مطابق نو مسلموں کی تالیف قلب کی گئی تھی۔

تاکہ وہ دوبارہ کفر کی طرف واپس نہ ہو جائیں۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپ کافروں اور مسلمانوں دونوں کی تالیف قلب کرتے تھے۔

مؤلفۃ القلوب کے بارے میں ائمہ کی آراء

مؤلفۃ القلوب کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اس کی ضرورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اسلام کے ابتدائی دور میں تھی جب مسلمانوں کی تعداد بہت تھوڑی تھی اور دشمنوں کی تعداد بہت زیادہ تھی۔ اب اللہ تعالیٰ نے اسلام اور اہل اسلام کو عزت اور غلبہ عطا کر دیا ہے۔ اب انھیں کافروں کی تالیف قلب کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ اگر انھیں اس کی ضرورت پیش آئے گی تو صرف اس بنا پر آئے گی کہ وہ فریضہ جہاد کو ترک کر چکے ہوں گے لیکن جس وقت مسلمان آپس میں اتحاد قائم کر لیں گے اور ایک دوسرے کا سہارا بن جائیں گے تو پھر انھیں مسلمانوں کا مال کافروں کو دے کر ان کی تالیف قلب کی ضرورت باقی نہیں رہے گی۔

سلف کی ایک جماعت سے ہمارے اصحاب کے قول کی طرح قول منقول ہے۔ عبدالرحمن بن محمد المحاربی نے حجاج بن دینار سے، انھوں نے ابن سیرین سے اور انھوں نے عبیدہ سے کہ عبیدہ بن حصین اور اقرع بن حابس حضرت ابوبکرؓ کے پاس آ کر کہنے لگے: "اے خلیفہ رسول! ہمارے قریب ایک کلزہ میں ہے نہ اس میں کوئی گھاس اگتی ہے اور نہ ہی اس سے کوئی فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ اگر آپ ہمیں وہ زمین دے دیتے تو بہتر ہوتا۔ حضرت ابوبکرؓ نے ان کی درخواست منظور کرتے ہوئے وہ زمین انھیں دے دی اور ایک دستاویز بھی لکھ دی اور گواہیاں بھی درج ہو گئیں لیکن حضرت عمرؓ کی گواہی نہیں تھی اس لیے یہ دونوں حضرت عمرؓ کے پاس پہنچے تاکہ وہ بھی اپنی گواہی درج کر دیں۔ جب حضرت عمرؓ کو پتہ چلا تو آپ نے وہ دستاویز ان دونوں کے ہاتھوں سے لے کر لعاب کے ذریعے اس کی تخریب مٹادی، یہ دیکھ کر ان دونوں کو بڑا غصہ آیا اور غصے میں انھوں نے کچھ سخت کلمات بھی کہے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تم دونوں کی تالیف قلب کرتے تھے، اس وقت اسلام کمزور تھا اور اہل اسلام کی تعداد بھی تھوڑی تھی۔ اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو مستعنی کر دیا ہے اس لیے تم دونوں بھاؤ اور دوسروں کی طرح کسب معاش کی مفدور بھرو کوشش کرو۔ اگر تم نے چرواہوں کا کام کیا تو اللہ تعالیٰ تمھیں عزت کے مقام سے نہیں گرائے گا۔

ابوبکر جیسا کہ کہتے ہیں کہ حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کے اس اقدام پر انھیں نہیں ٹوکا کہ خلیفہ کی طرف

سے حکم جاری ہونے کے بعد انھوں نے اسے کالعدم قرار دے دیا تھا۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے جب حضرت ابوبکرؓ کو اس بات کی طرف توجہ دلائی تو وہ اس بارے میں حضرت عمرؓ کے مسلک سے آگاہ ہو گئے اور ان کے ذہن میں یہ بات آگئی کہ مؤلفۃ القلوب کا حصہ صرف اس وقت تک نکالا جاتا تھا جب تک اسلام کمزور تھا اور اہل اسلام کی تعداد کم اور کافروں کی تعداد زیادہ تھی، نیز یہ کہ حضرت ابوبکرؓ کو اس معاملہ میں اجتہاد کی کوئی گنجائش نظر نہیں آئی۔ اس لیے کہ اگر یہاں اجتہاد کی گنجائش ہوتی تو آپ اس حکم کے نسخہ کی ہرگز اجازت نہ دیتے جسے آپ نے جاری کر دیا تھا۔ لیکن جب آپ نے اس کی اجازت دے دی تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حضرت عمرؓ کی طرف سے توجہ دلانے کی بنا پر آپ اس حقیقت سے آگاہ ہو گئے کہ اس جیسے معاملے میں اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اسرائیلی نے جابر سے اور انھوں نے ابو جعفر سے روایت کی کہ اب ایسے لوگ باقی نہیں رہے جن کی تالیف قلب کی ضرورت پیش آئے۔ اسرائیلی نے جابر بن عامر سے بھی مؤلفۃ القلوب کے متعلق روایت نقل کی ہے، جابر کا کہنا ہے کہ مؤلفۃ القلوب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تھے جب حضرت ابوبکرؓ خلیفہ بن گئے تو اس سلسلے میں مال خرچ کرنا ختم کر دیا گیا۔ ابن ابی زائدہ نے مبارک سے اور انھوں نے حسن سے روایت کی ہے کہ اب مؤلفۃ القلوب کا وجود نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ان کا وجود تھا۔

معتقل بن عبید اللہ کہتے ہیں کہ میں نے زہری سے مؤلفۃ القلوب کے متعلق سوال کیا، انھوں نے جواب دیا کہ یہودی یا نصاریٰ میں سے جو لوگ مسلمان ہو جائیں وہ مؤلفۃ القلوب ہیں، میں نے پھر پوچھا: "خواہ وہ مالدار ہی کیوں نہ ہوں؟" حسن نے جواب میں کہا: "خواہ وہ مالدار کیوں نہ ہوں؟"

گردنیں آزاد کرنا

قول باری ہے (ذٰی التّوَقَاتِیْ)۔ نیز گردنوں کے چھڑانے میں (اہل علم کا اس بارے میں اختلاف ہے ابراہیم نخعی، شعبی، سعید بن جبیر اور محمد بن سیرین کا قول ہے کہ کسی غلام کا زکوٰۃ کے پیسوں سے آزاد ہونا جائز نہیں ہے۔ ہمارے اصحاب کا یہی قول ہے۔ امام شافعی کا بھی یہی مسلک ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے: "اپنی زکوٰۃ میں سے غلام آزاد کر دو" سعید بن جبیر زکوٰۃ میں سے غلام آزاد نہیں کرتے تھے۔ انھیں خوف تھا کہ کہیں آزاد ہونے والا ان کی ولاد کو کھینچ کر کسی اور تک نہ پہنچا دے۔ امام مالکؓ کا قول ہے کہ زکوٰۃ کے مال سے غلام خریدے جاسکتے ہیں اور انھیں آزاد کیا جاسکتا ہے۔ اس صورت میں

ان کی ولاء آزاد کرنے والوں کے لیے نہیں ہوگی بلکہ تمام مسلمانوں کے لیے ہوگی۔ امام مالک اور ابو زراعی کا قول ہے کہ مکاتب کو زکوٰۃ کے پیسوں میں سے کچھ نہیں دیا جائے گا، اسی طرح یہ پیسے کسی غلام کو نہیں دیے جائیں گے خواہ اس کا آقا شکر ست ہو یا خوش حال۔ اس طرح کفار امت کے اندر بھی ان پیسوں سے آزاد کرنے کے لیے غلام نہیں خریدے جائیں گے۔ امام مالک نے مزید فرمایا ہے کہ زکوٰۃ کے مال میں سے صرف مومن غلام آزاد کیا جاسکتا ہے۔

ابو بکر حصا صی کہتے ہیں کہ ہمیں سلف کے مابین مکاتب کو زکوٰۃ کے مال میں سے دینے کے بھاری میں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے جس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آیت میں مکاتب کو دنیا مراد ہے اور جو شخص اپنے صدقہ یعنی زکوٰۃ کی رقم اسے دے دے گا اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے اِنَّ الْمَقْدَقَاتِ لِلْفُقَرَاءِ نَاوِلِ بَارِئِ (وَ فِي الْمِرْقَابِ) غلام آزاد کرنا صدقہ یعنی زکوٰۃ نہیں کہلا سکتا۔ اسی طرح غلام کی قیمت میں دی ہوئی رقم بھی صدقہ نہیں ہے اس لیے کہ غلام کے فروخت کنندہ نے اس رقم کو اپنے غلام کی قیمت کے طور پر لیا تھا۔ اس لیے غلام آزاد کرنے میں صدقہ کا مفہوم نہیں پایا گیا اس لیے زکوٰۃ کی ادائیگی نہیں ہوئی۔ اللہ تعالیٰ نے تو صدقات کو رقاب یعنی غلاموں میں رکھا ہے، اس لیے جو چیز صدقہ یعنی زکوٰۃ نہیں ہوگی اس کے ذریعے زکوٰۃ کی ادائیگی نہیں ہوگی۔ نیز زکوٰۃ ملکیت کی مقتضی ہے اور غلام آزاد کی وجہ سے کسی چیز کا مالک نہیں ہوا البتہ ایک چیز یعنی آقا کی ملکیت اس کی گردن سے ساقط ہوگئی۔ اس سے غلام کو اپنی ملکیت حاصل نہیں ہوئی۔ اگر اسے اپنی ملکیت حاصل ہو جاتی تو پھر ضروری ہوتا کہ وہ اپنی گردن یعنی ذات کے اندر تصرف کرنے میں آقا کے قائم مقام ہو جاتا اور جس طرح آقا اس کی گردن میں تصرف کرتا ہے اسی طرح وہ بھی تصرف کر سکتا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آزادی کی بنا پر غلام کو جو چیز حاصل ہوئی وہ آقا کی ملکیت کا سقوط ہے، اس کی وجہ سے وہ کسی چیز کا مالک نہیں ہوا۔ اس لیے یہ جائز نہیں کہ غلام کی آزادی زکوٰۃ کی ادائیگی کی کفایت کرے اور اس سے زکوٰۃ ادا ہو جائے اس لیے کہ زکوٰۃ اور صدقہ کی شرط یہ ہے کہ جس پر صدقہ کیا گیا ہے اس کی ملکیت اس صدقہ پر واقع ہو جائے۔ نیز غلام کی آزادی آقا کی ملکیت میں واقع ہوئی ہے اور یہ کسی غیر کی طرف منتقل نہیں ہو سکتی اسی بنا پر ولاء کا ثبوت بھی اس کے لیے ہوگا اس لیے صدقہ کے مال میں سے آزادی کا واقع ہونا جائز نہیں ہوگا۔

چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت ثابت ہو چکی ہے کہ (الْوَلَاءُ لِمَنْ اَعْتَقَ) وللاعتق کے لیے ہے جس نے آزادی دی ہے) اس لیے یہ ضروری ہے کہ آزادی دینے والے کے سوا ولاء کسی اور کے لیے ثابت نہ ہو۔ جب یہ بات منتفی ہوگئی کہ ولاء آزادی دینے والے کے سوا کسی اور کے لیے ثابت ہو جائے

تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ رقاب سے مکاتب مراد ہیں۔ نیز عبدالرحمن بن سہل بن خنیف نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من اعان مکتبا فی رقیبۃ اذ غازیاقی عسرتہ اذ مجاہدا فی سبیل اللہ اظللہ اللہ فی ظلہ یوم لا ینزل الا ظلہ جس شخص نے کسی مکتب کی گردن چھڑانے میں یا کسی غامی کی تنگدستی دور کرنے میں یا کسی مجاہد فی سبیل اللہ کی اعانت کی، اللہ تعالیٰ اس دن سے اپنے سائے میں جگہ دے گا جس دن اس کے سائے کے سوا اور کوئی سایہ نہیں ہوگا) اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ مکتب غلاموں کو اس مقصد کے تحت مال زکوٰۃ دینا کہ آزادی حاصل کرنے میں ان کی اعانت ہو جائے۔ قول باری (ذٰی السِّقَاتِ) کے مفہوم کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے۔

طلحہ الیمانی نے عبدالرحمن بن عوسجہ سے اور انھوں نے حضرت براء بن عازب سے روایت کی ہے کہ ایک بدوی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مجھے ایسی کوئی بات سکھا دیجیے جو مجھے جنت میں لے جائے۔ آپ نے فرمایا: تم نے اگر یہ اپنا بیان مدعا بہت مختصر رکھا ہے تاہم اپنے مافی الضمیر کے اظہار میں کامیاب رہے ہو۔ سنو، جان کو آزاد کرو اور گردن چھڑاؤ۔ سائل نے استفسار کیا: آیا یہ دونوں باتیں یکساں نہیں ہیں؟ آپ نے فرمایا: نہیں، جان کی آزادی یہ ہے کہ تم کسی کو غلامی سے آزادی دلادو۔ اور گردن چھڑانا یہ ہے کہ تم اس کی گردن یعنی غلام کی قیمت کی ادائیگی میں مدد کردو۔ منخر یہ ہے کہ کسی کو سواری کے لیے اپنا جانور دے دو، اپنے ظالم رشتہ دار کو بھی فی حق میں شریک کرو۔ اگر تم ان امور کی طاقت نہیں رکھتے ہو تو بھوکے کو کھانا کھلا دو، پیاسے کو پانی پلا دو، نیکی کا حکم دو اور برائی سے روکو۔ اگر تمہیں اس کی بھی طاقت نہیں ہے تو پھر اپنی زبان بند رکھو اور صرف خیر یعنی اچھی بات کے لیے سے کھولو۔ اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم جان کی آزادی کو گردن چھڑانے سے الگ چیز قرار دیا ہے جب اللہ تعالیٰ نے فرمادیا۔

(ذٰی السِّقَاتِ) تو بہتر مفہوم یہ ہے کہ گردن کی مدد میں زکوٰۃ خرچ کی جائے یعنی مکتب کی مدد کی جائے تاکہ وہ اپنے آقا کو رقم ادا کر کے آزادی حاصل کر لے۔ آیت کا یہ مفہوم لینا درست نہیں کہ اس سے مراد غلام خرید کر کے اسے آزاد کر دیا جائے۔ اس لیے کہ اس صورت میں فروخت کنندہ جو رقم لے گا وہ غلام کی قیمت کے طور پر لے گا اس میں تقرب الہی اور عبادت کا کوئی پہلو نہیں ہوگا۔ بلکہ عبادت اور تقرب الہی کی صورت یہ ہوگی کہ خود غلام کو زکوٰۃ کی رقم دے دی جائے تاکہ وہ اس رقم کی مدد سے اپنی گردن آزاد کر لے۔ یہ صورت صرف مکتب غلام کے اندر ممکن ہے۔

اس لیے کہ کتابت سے پہلے اگر غلام کو زکوٰۃ کی رقم دی جائے گی وہ رقم آقا کی ملکیت میں چلی جائے گی۔

لیکن جب غلام مکاتب ہوگا تو اس صورت میں مکاتب کی حاصل کردہ رقم آقا کی ملکیت میں نہیں جائے گی بلکہ مکاتب کی ملکیت میں رہے گی اس لیے زکوٰۃ کے مال میں سے اسے دے دینا جائز ہو جائے گا اور اس سے زکوٰۃ کی ادائیگی ہو جائے گی۔ نیز گردن آزاد کر دینا تملیک کے بغیر اس کی گردن سے آقا کے حق کو ساقط کر دیتا ہے اور پھر تملیک کے لیے اسے آقا کی اجازت کی ضرورت نہیں رہتی۔ اس لیے اس کی حیثیت اس شخص جیسی ہوگی جس نے کسی شخص کا قرض اس کے حکم کے بغیر ادا کر دیا ہو۔ اس لیے قرض میں دی ہوئی رقم اگر زکوٰۃ کی رقم ہوگی تو زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی۔ اگر وہ شخص مقرض کو زکوٰۃ کی رقم حوالے کر دے اور پھر خود مقرض اس رقم سے اپنا قرض ادا کر دے تو اس صورت میں اس شخص کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی زکوٰۃ کی رقم مکاتب کے حوالے کر کے اسے اس کا مالک بنا دے تو اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ لیکن اگر اس نے غلام آزاد کر دیا ہو تو اس صورت میں اس کی زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی اس لیے کہ غلام نہ تو اس آزادی کا مالک ہوا، نہ اس نے اسے قبول کیا اور نہ ہی اس نے اس کی اجازت دی، ان باتوں کے بغیر ہی اسے آزادی مل گئی۔

قرض داروں کی مدد زکوٰۃ سے کرنا

قول باری ہے (وَالتَّعَارُفُ مَبِیْنًا) اور قرض داروں کی مدد کرنے میں (ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ ان سے مقرض مراد ہیں اور اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ ایک شخص جب اپنے قرض کی رقم سے زائد و وسورہ عم کا مالک نہیں ہوگا وہ فقیر ہوگا اور زکوٰۃ اس کے لیے حلال ہو جائے گی۔ اس لیے کہ حضرت علی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (أُمِرْتُ أَنْ أَخُذَهَا مِنْ أَغْنِيَائِكُمْ وَأَرُدُّهَا عَلَى فَقَرَائِكُمْ) مجھے حکم دیا گیا ہے کہ تمہارے مالداروں سے زکوٰۃ لے کر تمہارے فقراء کو دے دوں) ہمیں آیت اور حدیث دونوں کے مجموعی مفہوم سے یہ بات معلوم ہوگی کہ مقرض فقیر ہوتا ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (روددھا علی فقراءکم) کے بموجب زکوٰۃ صرف فقراء کو دی جاتی ہے۔ یہ امر اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ جب ایک شخص پر اس قدر قرض ہو کہ اس کا سارا مال اس کے لمپیٹ میں آگیا ہو تو خواہ اس کے پاس بہت زیادہ مال کیوں نہ ہو اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ ایسا شخص شرعی لحاظ سے فقیر ہوگا اور زکوٰۃ لینا اسے جائز ہوگا۔

آیت چند قسم کے قرض داروں کے ساتھ خاص ہے اور چند قسمیں اس سے خارج ہیں وہ اس طرح کہ اگر ایک شخص کے پاس ہزار درہم ہوں اور اس پر سو درہم کا قرض ہو تو ایسی صورت میں اس کے لیے زکوٰۃ حلال نہیں ہوگا اور اگر کوئی شخص اسے اپنی زکوٰۃ دے دے تو اس کی ادائیگی نہیں ہوگی اگرچہ سو درہم

کے قرضہ کی بنا پر وہ غیر عظیم یعنی قرضہ دار کہلاتا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ تعزیم سے مراد ایسا قرضہ ہے جس کے پاس قرض ادا کرنے کے بعد دوسو درہم یا اس کے مساوی مقدار کا مال باقی نہ بچے۔ اس شخص کے پاس جو رقم ہے اسے ایسا مال قرار دیا جائے گا جس پر قرضخواہ کا استحقاق ہو گیا ہے اور اس سے زائد جو رقم ہوگی اس کے لحاظ سے اسے غیر مقروض قرار دیا جائے گا۔

اللہ تعالیٰ نے قرضہ داروں کے لیے زکوٰۃ کا مال حلال کر دیا ہے اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ قرضہ دار اگر تندرست و توانا اور کماد ہو پھر بھی زکوٰۃ اس کے لیے حلال ہوگی۔ اس لیے کہ آیت میں کماؤ قرضہ دار اور کمائی کرنے سے عاجز قرضہ دار کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ جس شخص نے دس ہزار درہم کی ضمانت کا بوجھ اپنے ذمہ لے لیا ہو اور اس کے پاس سو ہزار یعنی ایک لاکھ درہم ہو تو ایسے شخص کے لیے زکوٰۃ لینا حلال ہوگا۔ اور اگر اس پر قرض ہو لیکن ضمانت نہ ہو تو اس صورت میں اس کے لیے زکوٰۃ حلال نہیں ہوگی۔

امام شافعی نے اس سلسلے میں حضرت قبیبہ بن المخارق کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ انھوں نے ایک ضمانت کا بوجھ اپنے ذمہ لے لیا تھا اور اس سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے دست سوال دراز کیا تھا اس موقع پر آپ نے یہ ارشاد فرمایا تھا: "صرف تین قسم کے انسانوں کے لیے سوال کرنا حلال ہوتا ہے۔ ایک وہ شخص جس نے کسی ضمانت کا بوجھ اپنے ذمہ لے لیا ہو وہ اس کی ادائیگی کے لیے دست سوال دراز کر سکتا ہے۔ دوسرا وہ شخص جس کے مال کو کسی آسمانی مصیبت نے تباہ کر دیا ہو وہ اپنے گزارے کے لیے دست سوال دراز کر سکتا ہے اور تیسرا وہ شخص جسے تنگدستی اور فاقہ نے آگھیرا ہو یہاں تک کہ اس کی قوم کے تین عقلمند آدمی بھی اس کی اس تنگدستی اور فاقہ مستی کی گواہی دیں، ایسے شخص کے لیے دست سوال دراز کرنا حلال ہوتا ہے تاکہ گزارے کی صورت نکل آئے اور اس کے بعد پھر وہ سوال کرے سے رک جائے گا، ان تین افراد کے ماسوا جو بھی دست سوال دراز کرے گا وہ حرام مال حاصل کرے گا۔ اب یہ بات تو سب کو معلوم ہے کہ حمالہ یعنی ضمانت کی ذمہ داری اور قرض کی تمام صورتیں یکساں ہیں اس لیے کہ حمالہ یعنی ضمانت اور کفالت دونوں ایک ہی چیز ہیں۔ جمیل یعنی ضامن اور کفیل دونوں کی حیثیت یکساں ہے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جمیل کو کفالت کے دین کی بنا پر سوال کرنے کی اجازت دے دی جبکہ آپ کو کفالت کے دین اور دوسرے تمام ولیوں کی یکساں نیت کا علم تھا تو اب ان کے مابین کوئی فرق نہیں رہا۔ اس لیے حمالہ کی بنا پر سوال کرنے کی اباحت کو اس پر مجہول کیا جائے گا کہ جمیل اس کی ادائیگی کی قدرت نہیں رکھتا تھا اور اس پر عائد ہونے والی رقم اس مال کے بالمقابل ہوگی۔

جو اس کی ملکیت میں ہے جیسا کہ قرض کی دیگر تمام صورتوں میں ہمارا مسلک ہے۔

اسرائیل نے جابر بن ابی جعفر سے قول باری (وَالْغَارِ مِثْنِ) کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ اس سے مراد وہ مقروض ہے جس کے اوپر قرض کا بوجھ اٹھنا ہو جبکہ اس نے کوئی فضول خرچی بھی نہ کی ہو، امام المسلمین کی ذمہ داری ہے کہ اس کا قرض ادا کر دے۔ سعید نے قول باری (وَالْغَارِ مِثْنِ) کی تفسیر میں کہا ہے کہ اس سے ایسے لوگ مراد ہیں جنہوں نے اپنی طرف سے نہ کوئی فضول خرچی کی ہو اور نہ ہی اپنا مال ضائع کیا ہو لیکن اس کے باوجود ان پر قرض کا بوجھ اٹھنا ہو۔ اللہ تعالیٰ نے ایسے لوگوں کے لیے زکوٰۃ کے مال میں ایک حصہ رکھ دیا ہے۔ ان حضرات نے قرض کے بارے میں یہ فرمایا ہے کہ فضول خرچی کرنے نیز مال اٹرانے اور ضائع کرنے کے بغیر ہی قرض کا بوجھ اٹھنا ہو تو زکوٰۃ کے مال میں سے ایسے شخص کا قرض ادا کر دیا جائے اس کی ذمہ داری ہے کہ ایسا مقروض اگر فضول خرچ اور مال اٹرانے والا ہو گا تو قرض ادا ہونے کے بعد اس کی طرف سے یہ کھٹکا باقی رہے گا کہ کہیں دوبارہ قرض لے کر پیسے اٹرانے میں نہ لگ جائے۔

ایسے شخص کے قرض کی زکوٰۃ کے مال سے ادائیگی کو ان حضرات نے مکروہ سمجھا ہے تاکہ وہ اس ادائیگی کو اسراف اور ضیاع کا ذریعہ نہ بنالے۔ تاہم ایسے شخص کے قرض کی زکوٰۃ کے مال سے ادائیگی کے جواز میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اسی طرح اسے زکوٰۃ دینے میں بھی کوئی اختلاف نہیں۔ ان حضرات نے ایسے شخص کے قرض کی ادائیگی کے لیے زکوٰۃ کا مال دینے کے سلسلے میں فضول خرچی نہ کرنے اور مال نہ اٹرانے کا جواز کیا ہے وہ کراہت پر مبنی ہے ایجاب پر مبنی نہیں ہے۔

بلید الشہین موسیٰ نے عثمان بن الاسود سے اور انھوں نے مجاہد سے قول باری (وَالْغَارِ مِثْنِ) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ غارم وہ شخص ہے جس کے مال مویشی کو سیلاب بہا کر لے گیا ہو یا آگ لگنے کی بنا پر اس کا مال ضائع ہو گیا ہو یا کوئی عیال دار شخص ہو جس کے پاس اپنے عیال کا خرچ چلانے کے لیے کچھ نہ ہو اور پھر وہ مجبور ہو کر قرض لے لے۔

ابوبکر حباص کہتے ہیں کہ جس شخص کا مال ضائع ہو گیا ہو لیکن اس پر قرض کی کوئی رقم نہ ہو تو ایسا شخص غریم نہیں کہلائے گا اس لیے غرم، لزوم اور مطالبہ کہتے ہیں اس بنا پر جس شخص کو کوئی قرض لازم ہو گیا ہو وہ غریم کہلائے گا اسی طرح جس شخص کا کسی کے ذمہ قرض ہو وہ بھی غریم کہلائے گا اس لیے کہ اسے اپنے مقروض کا پیچھا کرنے اور اس سے قرض کی ادائیگی کا مطالبہ کرنے کا حق ہے لیکن جس شخص کا مال ضائع ہو گیا ہو وہ غریم نہیں ہو گا ایسے شخص کو فقیر یا مسکین کہا جائے گا۔

روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم گناہ اور قرض سے اللہ کی پناہ مانگا کرتے تھے آپ

سے اس کی وجہ پوچھی گئی تو آپ نے فرمایا: "انسان جب قرض کے پکڑ میں پھنس جاتا ہے تو بات کرنے میں جھوٹ بولتا ہے اور وعدہ کر کے وعدہ خلافی کرتا ہے۔" آپ کی اس سے مراد یہ ہے کہ جب کسی انسان پر قرض کی رقم لازم ہو جاتی ہے تو وہ یہ حرکتیں کرتا ہے۔ درج بالا سطور میں مجاہد کے جس قول کا حوالہ دیا گیا ہے ہو سکتا ہے کہ مجاہد نے اس سے ایسا شخص مراد لیا ہو جس کا مال ضائع ہو گیا ہو اور اس پر قرض بھی ہو۔ اس لیے کہ جب اس شخص کے پاس مال ہو اور اس پر اس کے مال کی مقدار سے دوسو درہم کم قرض ہو تو ایسا شخص آیت میں مراد غارم نہیں ہوگا۔

امام ابو یوسف نے عبداللہ بن ابی سعید سے انھوں نے ابو بکر الختفی سے اور انھوں نے حضرت انس بن مالک سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ان المسئلة لا تحل ولا تصلح الا لحد ثلاثه لذی فقر ومدقع اولذی غرم مفتح اولذی دمر مویح۔ سوال کرنا صرف تین قسم کے انسانوں کے لیے حلال اور درست ہوتا ہے۔ ایسے تنگ دست اور فقیر کے لیے جس کے فقر و فاقہ نے اسے زمین پر گرا رکھا ہو یا ایسے مقرر و مقرر کے لیے جو اپنے قرض کے ہاتھوں ذلیل ہو چکا ہو یا ایسے شخص کے لیے جس پر خون کی دیت کا تکلیف دہ بوجھ اڑا ہو یہ بات واضح ہے کہ آپ نے غرم سے دین یعنی قرض مراد لیا ہے۔

زکوٰۃ، راہِ خدا میں

قولِ باری ہے (وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ - اور راہِ خدا میں) ابن ابی یسائی نے عطیہ العوفی سے روایت کی ہے، انھوں نے حضرت ابو سعید خدری سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا: (لا تحل الصدقة لغنی الا فی سبیل اللہ او ابن السبیل اور جل لہ جار مسکین تصدق علیہ فاھدی لہ، کسی مالدار کے لیے تین صورتوں کے سوا زکوٰۃ حلال نہیں ہے۔ ایک یہ کہ وہ اللہ کی راہ میں نکلا ہو، دوم یہ کہ وہ مسافر ہو اور سوم یہ کہ اس کا کوئی مسکین پڑوسی ہو جسے بطور زکوٰۃ کوئی چیز دی گئی ہو اور وہ تحفہ کے طور پر یہ چیز اپنے امیر پڑوسی کو بھیج دے) اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ کچھ حضرات کا قول ہے اس سے مراد اللہ کے راستے میں جہاد کرنے والے ہیں خواہ وہ مالدار ہو یا فقیر۔ امام شافعی کا یہی قول ہے تاہم انھوں نے یہ فرمایا ہے کہ مجاہدین میں جو لوگ فقرا ہوں گے انھیں زکوٰۃ کا مال دیا جائے گا۔ مالداروں کو نہیں دیا جائے گا۔ تاہم اگر انھیں زکوٰۃ کا مال دے دیا گیا تو وہ اس کے مالک ہو جائیں گے اور زکوٰۃ دینے والے کی زکوٰۃ بھی ادا ہو جائے گی اگرچہ اس نے

اسے اللہ کی راہ میں صرف نہیں کیا۔ اس لیے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی کی شرط ملکیت ہے جو اس صورت میں وقوع پذیر ہو جاتی ہے اس لیے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔

ایک روایت کے مطابق حضرت عمرؓ نے اللہ کی راہ میں ایک گھوڑا صدقہ کیا تھا اس کے بعد انھوں نے اسے فروخت ہوتا ہوا دیکھا اور اسے خرید لینے کا ارادہ کر لیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کرنے سے روکتے ہوئے فرمایا (لا تعد فی صدقتک۔ اپنا صدقہ واپس نہ لو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو اس گھوڑے کی فروخت سے منع نہیں کیا جسے یہ گھوڑا اللہ کی راہ میں سواری کے لیے دیا گیا تھا اگر کوئی شخص زکوٰۃ کا گھوڑا حج پر جانے والے کسی شخص کو سواری کے لیے دے دے جس کی سواری کا جانور ہلاک ہو گیا ہو تو اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے اللہ کی راہ میں اپنے مال کی وصیت کی۔ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ حج بھی فی سبیل اللہ کی ایک صورت ہے، یہ وصیت حج میں لگا دو۔ محمد بن الحسن نے نبیر کبیر میں لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے تہائی مال کو اللہ کی راہ میں خرچ کرنے کی وصیت کر جائے تو حج پر جانے والے شخص کو جس کا زادراہ ختم ہو چکا ہو یہ مال دے دینا جائز ہے۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ قول باری (رفی سبیل اللہ) سے امام محمد کے نزدیک وہ حاجی مراد ہے جس کا زادراہ ختم ہو چکا ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (الحج والعمرة من سبیل اللہ حج اور عمرہ بھی اللہ کی راہ کے کام ہیں) امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ جو شخص تہائی مال کی اللہ کی راہ میں وصیت کر جائے تو اس کا یہ تہائی مال جہاد میں حصہ لینے والے فقراء کو دیا جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مالدار مجاہدین کو زکوٰۃ لینے کی اجازت دے دی ہے چنانچہ آپ کا ارشاد ہے (لا تعد لغنی الا فی سبیل اللہ۔ زکوٰۃ مالدار کے لیے حلال نہیں ہوتی الا یہ کہ وہ اللہ کی راہ میں جہاد کر رہا ہو) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ کبھی انسان اپنے اہل و عیال کے اندر اور اپنے شہر میں اس طرح غنی ہوتا ہے کہ اس کے پاس رہنے کے لیے مکان ہوتا ہے، گھر کا اثاثہ ہوتا ہے، خدمت کے لیے نوکر اور سواری کے لیے گھوڑا ہوتا ہے۔ نیز اس کے پاس ضروریات سے زائد دوسو درہم کی رقم یا اس کی مساوی قیمت کا مال ہوتا ہے اس صورت میں اس کے لیے زکوٰۃ حلال نہیں ہوتی۔ جب وہ اللہ کے راستے میں نکلنے کا عزم کرتا ہے تو اسے سفر کے لیے ضروری سامان نیز جنگ کے لیے ہتھیاروں اور دیگر چیزوں کی ضرورت پیش آ جاتی ہے جن کی اقامت کی حالت میں ضرورت نہیں ہوتی۔ اس صورت میں اس شخص کے لیے زکوٰۃ جائز ہو جاتی ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ ایسے شخص کے پاس اس

کی ضروریات سے زائد جو مال ہو وہ کسی سواری یا ہتھیار یا ذرائع سفر کی کسی چیز کی صورت میں ہو جس کی شہر میں رہتے ہوئے اسے ضرورت نہ ہو اور پھر یہی چیز اس کے لیے زکوٰۃ کی علت کو مانع بن گئی ہو جب کہ اس کی قیمت دو سو درہم یا اس سے زائد ہو۔ پھر جب یہ شخص جہاد پر نکلا ہو تو اسے اس چیز کی ضرورت پیش آگئی ہو جس کی بنا پر اسے زکوٰۃ کی رقم دے دینا جائز ہو گیا ہو حالانکہ وہ اس پہلو سے غنی اور مالدار شمار ہوتا ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد زکوٰۃ مال دار غازی کے لیے حلال ہوتی ہے "کاہی مفہوم ہے۔"

ابن سبیل

قول باری ہے (وَابْنُ السَّبِيلِ) اور مسافر نوازی میں) یہ وہ مسافر ہے جس کا زادراہ ختم ہو چکا ہو وہ زکوٰۃ کے مال میں سے لے سکتا ہے۔ اگرچہ اس کے شہر میں اس کا اپنا مال موجود ہو۔ مجاہد، قتادہ اور ابو جعفر سے یہی روایت ہے۔ بعض متأخرین کا قول ہے کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جو سفر پر جانے کا ارادہ رکھتا ہو لیکن اس کے پاس سواری اور زادراہ نہ ہو۔ یہ قول درست نہیں ہے اس لیے کہ سبیل طریق یعنی راستے کو کہتے ہیں۔ اس لیے جو شخص راستے میں نہیں ہوگا وہ ابن السبیل نہیں کہلائے گا۔ صرف عزم و ارادے کی بنا پر وہ ابن السبیل نہیں بن جائے گا جس طرح صرف ارادے کی بنا پر وہ مسافر نہیں بنتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَلَا جُنُبًا إِلَّا بِرُحَىٰ سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا) اور اسی طرح جنابت کی حالت میں بھی نماز کے قریب نہ جاؤ جب تک کہ غسل نہ کر لو الا یہ کہ راستہ سے گزرتے ہو) حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ یہ مسافر ہے جسے پانی نہ ملے تو تیمم کر کے اسی طرح ابن السبیل بھی مسافر ہوگا۔ جن اصناف کا اوپر ذکر ہوا ہے وہ فقر کی بنا پر زکوٰۃ کی رقم وصول کرتے ہیں۔ مؤکفۃ القلوب اور صدقات کے کام پر یا مورخ افراد یہ رقم زکوٰۃ کے طور پر وصول نہیں کرتے بلکہ زکوٰۃ کی یہ رقم امام المسلمین کے ہاتھوں میں پہنچتی ہے تاکہ وہ اسے فقراء کے درمیان تقسیم کر دے پھر امام مؤکفۃ القلوب کو اس میں سے اس غرض سے دیتا ہے کہ فقراء اور دیگر تمام اہل اسلام ان کی ایذا رسانی اور جارحیت سے محفوظ رہیں۔ امام المسلمین صدقات کے کام پر یا مورخ افراد کو زکوٰۃ کی رقم ان کی خدمات کے معاوضہ کے طور پر دیتا ہے، انھیں زکوٰۃ کے طور پر نہیں دیتا۔ ہم نے یہ بات اس لیے کہی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (امرت ان اخذ الصدقة من اغنیاء کم وادھا فی فقواء کم۔ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ تمہارے مالداروں سے زکوٰۃ وصول کرو اور تمہارے فقراء میں اسے لوٹا دو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بیان کر دیا کہ زکوٰۃ کا مصرف فقراء ہیں اور زکوٰۃ کی رقم ان پر خرچ ہوگی۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ کوئی شخص اس رقم کو زکوٰۃ کے طور پر صرف فقر کی بنا پر لے سکتا ہے اور جن اصناف کا آیت میں ذکر ہوا ہے وہ صرف فقر کے اسباب کے بیان کے طور پر ہوا ہے۔

اس فقیر کا بیان جسے زکوٰۃ کی رقم جائز ہے

ابو بکرؓ جصاص کہتے ہیں کہ اہل علم کا مال کی اس مقدار کے بارے میں اختلاف رائے ہے جس کی ملکیت کی بنا پر ایک شخص دولت مندی کی حد میں داخل ہو جاتا اور فقر کی حد سے نکل جاتا ہے جس کی وجہ سے اس پر زکوٰۃ حرام ہو جاتی ہے۔ کچھ حضرات کا خیال ہے کہ جب ایک شخص کے اہل خانہ کے پاس صبح و شام دو وقت گزارے کا سامان اور خوراک موجود ہو تو پھر اسے زکوٰۃ کی رقم لینا حرام ہو جاتا ہے اور جس شخص کے پاس اس سے کم مقدار کا سامان ہو وہ زکوٰۃ لے سکتا ہے۔ ان حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے عبدالرحمن نے زید بن جابر سے روایت کی ہے، انہیں ربیعہ بن زید نے ابو کبشہ سلولی سے، انہیں سہل بن سفلہ نے بیان کیا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قرأتے ہوئے سنا ہے: **مَنْ سَأَلَ النَّاسَ عَنْ نَهْرٍ غَنِيٍّ فَإِنَّمَا كَيْسُكَتْرٍ مِّنْ جَمْرِ جَهَنَّمَ**، جو شخص مال داری کی پشت پناہی کے ہوتے ہوئے لوگوں کے سامنے دست سوال دراز کرتا ہے وہ صرف جہنم کے زیادہ سے زیادہ انگارے اپنے لیے جمع کرتا ہے) حضرت سہلؓ کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا: **اللَّهُ كَرِيمٌ**! مال داری کی پشت پناہی کے کیا معنی ہیں؟ آپ نے جواب میں فرمایا: **إِن يَعْلَمُوا أَنَّ عِنْدَ أَهْلِهِ مَا يَغْدِيهِمْ وَيَحْشِيهِمْ**۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ مانگنے والے کو اس کا علم ہو کہ اس کے اہل خانہ کے پاس اتنا سامان اور خوراک موجود ہے جس سے وہ ان کے دو وقت طعام کا انتظام کر سکتا ہے۔

کچھ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ جب ایک شخص چالیس درہم کا مالک ہو جاتا ہے تو دولت مندی کی حد میں داخل ہو جاتا ہے یا اس کے پاس اتنی مقدار کا سوتا ہو تو بھی وہ دولت مند شمار ہوگا۔ ان حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے امام مالک نے زید بن اسلم سے روایت کی ہے۔ انہوں نے عطاء بن یسار سے اور انہوں نے نبی اسد کے ایک شخص سے، جو یہ کہتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا، میں نے سنا کہ آپ ایک شخص سے فرما رہے تھے: **(مَنْ سَأَلَ مِنْكُمْ**

وعندك اوقية او قد سأل الحاقاً. تم میں سے جس شخص کے پاس ایک اوقیہ چاندی یا اس کے برابر سونا ہو اور پھر وہ سوال کرے تو گویا وہ پیچھے پڑ کر سوال کرنے والا کہلائے گا) اس زمانے میں ایک اوقیہ چالیس درہم کے برابر ہوتا تھا۔ ایک گروۃ کا خیال ہے کہ جب ایک شخص پچاس درہم یا اس سے برابر مومنے کا مالک ہو جائے گا تو وہ غنی کہلائے گا۔ انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے سفیان ثوری نے حکیم بن جبیر سے روایت کی ہے، انہوں نے محمد بن عبدالرحمن بن زید سے، انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت ابن مسعود سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لا یسئل عبد مسألة وله ما یغنیہ الا بآت شینا او کدوحا او تحدا و شافی و جہد یوم المقیامة۔ جب کوئی بندہ گزارے کے اسباب کا مالک ہونے کے باوجود دست سوال دراز کرے گا تو اس کا بھی سوال قیامت کے دن یا اس کے چہرے کی بدنامی کا سبب بن جائے گا یا خراشوں یا زخموں کی صورت اختیار کرے گا آپ سے پوچھا گیا کہ ایک شخص کے غنی یعنی گزارے کی کیا مقدار ہے؟ آپ نے جواب میں فرمایا: پچاس درہم یا اس کے برابر سونا۔ "حجاج نے حسن بن سعد سے، انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت علی اور حضرت ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ جس شخص کے پاس پچاس درہم ہوں یا اس کے برابر سونا ہو اس کے لیے زکوٰۃ حلال نہیں ہے۔ شعبی سے مروی ہے کہ جس شخص کے پاس پچاس درہم ہوں وہ زکوٰۃ نہیں لے گا۔ اور ہم اسے زکوٰۃ میں سے پچاس درہم بھی نہیں دیں گے۔

دوسرے حضرات کے خیال میں ایک شخص غنی اس وقت شمار ہوگا جب اس کے پاس دو سو درہم یا اس کے برابر سامان وغیرہ ہوگا بشرطیکہ یہ سامان اس کی ضروریات مثلاً مکان، نوکر چاکر، گھر بلوا استعمال کی اشیاء اور سواری کے گھوڑے وغیرہ سے زائد ہو۔ ہمارے اصحاب کا یہی قول ہے۔ اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی روایت ابو یوسف الحنفی نے کی ہے، انہیں عبداللہ بن جعفر نے، انہیں ان کے والد نے، انہیں قبیدہ مزینہ کے ایک شخص نے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ (من سأل وله عدل خمس اواق سأل الحاقاً) جس شخص کے پاس پانچ اوقیہ چاندی کے مساوی مال موجود ہو اور پھر وہ دست سوال دراز کرے تو ایسا شخص پیچھے پڑ کر مانگنے والا شمار ہوگا) اس پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جسے لیث بن سعد نے روایت کی ہے، انہیں سعید بن ابی المقبری نے شریک بن عبداللہ بن عمر سے، انہوں نے حضرت انس بن مالک سے کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ آیا اللہ نے آپ کو اس صدقہ کی وصولی کا حکم دیا ہے جسے آپ ہمارے دوست مندوں سے لے کر ہمارے فقراء پر تقسیم کر دیں؟ آپ نے جواب میں فرمایا: ہاں! یہ شک "یحییٰ بن عبداللہ بن حبیب نے ابو معبد سے روایت کیا ہے۔"

انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ کو جب یمن روانہ کیا تو ان سے فرمایا: وہاں کے لوگوں کو یہ بتادینا کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر زکوٰۃ فرض کر دی ہے جو ان کے مال داروں سے لے کر ان کے فقراء میں تقسیم کر دی جائے گی؛

اشعث نے ابن ابی حمیفہ اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقات جمع کرنے کے لیے ایک آدمی کو ساعی بنا کر بھیجا۔ آپ نے اس شخص کو یہ حکم دیا کہ ہمارے مالداروں سے زکوٰۃ وصول کر کے ہمارے فقراء پر تقسیم کر دے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کے دو گروہ بنا دیے، ایک فقراء کا گروہ اور دوسرا اغنیاء کا گروہ اور پھر اغنیاء کے گروہ سے زکوٰۃ کی وصولی اور فقراء میں اس کی تقسیم واجب کر دی، تو اب ان دونوں گروہوں کے درمیان کوئی تیسرا گروہ واسطہ کے طور پر باقی نہیں رہا۔ جب اس شخص کو غنی شمار کیا گیا جو دو سو درہم کا مالک ہو اور اس سے کم مقدار کے مالک کو غنی شمار نہیں کیا گیا تو ضروری ہو گیا کہ دو سو درہم سے کم مقدار کا مالک فقرائے گروہ میں شامل کیا جائے اور پھر اس کے لیے زکوٰۃ جائز ہو جائے۔ پھر جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ جس شخص کے پاس دو وقت یعنی صبح و شام کی خوراک سے بھی کم مال ہو اس کے لیے زکوٰۃ حلال ہو جاتی ہے تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ زکوٰۃ کی اباحت اس ضرورت پر موقوف نہیں ہوتی جس کے پیش آنے پر مردار بھی جائز ہو جاتا ہے۔ اس لیے اس مقدار کا اعتبار واجب ہو گیا جس کی بنا پر ایک شخص دولت مندی کی حد میں داخل ہو جاتا ہے۔ وہ حد یہ ہے کہ انسان اپنی ضروریات زندگی سے زائد دو سو درہم یا اتنی ہی قیمت کے ساز و سامان کا مالک ہو۔

رہ گئیں پچاس یا چالیس درہموں کی ملکیت کے متعلق روایات حین کا ہم نے گزشتہ سطور میں ذکر کیا ہے تو درحقیقت ان روایات کا ورود دست سوال دراز کرنے کی کراہت کے سلسلے میں ہوا ہے، اس کی تحریم کے سلسلے میں نہیں ہوا ہے۔ دست سوال دراز کرتا تو اس شخص کے لیے بھی مکروہ سمجھا گیا ہے جس کے پاس ایک وقت کے گزارے کا سامان موجود ہو، خاص طور پر اس زمانے میں جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم ابھی تازہ بتازہ ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لائے تھے۔ اس وقت مسلمانوں میں فقراء کی کثرت تھی اور مال و دولت کی بہت قلت تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کے لیے دست سوال دراز نہ کرتا پسند فرمایا تھا جس کے پاس گزارے کے لیے کھوڑا بہت سامان موجود تھا اس سے مقصد یہ تھا کہ اس شخص کی جگہ ایسا شخص سوال کرے جو اس سے بھی زیادہ بد حال ہو نیز جس کے پاس کچھ بھی نہ ہو۔ اس حکم کی مثال آپ کا یہ ارشاد ہے (من استغنی اغتاه اللہ ومن استعفا اعفاه اللہ ومن لا

لا یسئلنا احب الینا ممن یسئلنا۔ جو شخص استغناء اختیار کرے گا اللہ اسے مستغنی کر دے گا۔
 جو شخص سوال سے بچنا چاہے گا اللہ اسے سوال سے بچالے گا جو شخص ہم سے سوال نہیں کرتا وہ ہمیں اس شخص
 کی نسبت زیادہ پسند ہے جو ہم سے سوال کرتا ہے (اسی طرح آپ کا ارشاد ہے) لا ین یاخذ احدکم وجیلاً
 فیحتطب خیر لہ من ان ینسأل الناس اعطوا او منعوہ۔ تم میں سے کوئی شخص کسی کے کرختگی
 میں چلا جائے اور وہاں سے اپنے دھن کی لکڑی باندھ کر لے آئے یہ اس کے لیے لوگوں کے سامنے دست سوال
 دراز کرنے سے بہتر ہے، اس صورت میں لوگوں کی مرضی ہوگی چاہے تو اسے کچھ دے دیں اور چاہے کچھ نہ دیں
 فاطمہ بنت المحسن نے حضرت حسین بن علی سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
 (للسائل حق وان جاء علی فدیہ بسائل کا حق ہوتا ہے خواہ وہ گھوڑے پر سوار ہو کر کیوں نہ آیا
 ہو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سائل کو دینے کا حکم دیا خواہ اس کی ملکیت میں ایک گھوڑا کیوں نہ ہو، گھوڑا
 اکثر سوال میں چالیس یا پچاس درہم سے زیادہ مالیت کا ہوتا ہے۔

یحییٰ بن آدم نے روایت بیان کی ہے، انھیں علی بن ہاشم نے ابراہیم بن یزید المکی سے، انھوں نے الولید
 بن عبید اللہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار
 کیا کہ میرے پاس چالیس درہم ہیں، آیا میں مسکین ہوں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا جواب اثبات میں
 دیا۔ ہمیں عبید المقاتی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں یعقوب بن یوسف نے، انھیں ابو موسیٰ الہروی نے
 انھیں المعافی نے، انھیں ابراہیم بن یزید الجرمی نے، انھیں الولید بن عبید اللہ بن ابی معین نے حضرت
 ابن عباس سے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: اللہ کے رسول! میرے پاس چالیس
 درہم ہیں۔ آیا میں مسکین ہوں؟ آپ نے اس کا جواب اثبات میں دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے
 مسکین کے نام سے موسوم کر کے گویا اس کے لیے زکوٰۃ کی اباحت کر دی حالانکہ وہ چالیس درہموں کا مالک
 تھا۔ زکوٰۃ کی اباحت اس لیے ہوئی کہ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ مسکین کے لیے مخصوص کر دی ہے۔

امام ابو یوسف نے غالب بن عبید اللہ سے روایت کی ہے اور انھوں نے حسن سے وہ کہتے ہیں
 کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام میں ایسے لوگ بھی تھے جو زکوٰۃ لے لیا کرتے تھے حالانکہ خود اتنی
 اراضی، گھوڑوں اور ساتر و سامان نیز ہتھیار کے مالک ہوتے جن کی مجموعی قیمت دس ہزار درہم تک پہنچ
 جاتی تھی۔ اعمش نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ صحابہ کرام ایسے لوگوں کو زکوٰۃ لینے سے نہیں روکتے
 تھے جن کے پاس اپنا مکان ہوتا نیز نوکر چاکر ہوتے۔ شعیب نے قتادہ سے اور انھوں نے حسن سے روایت
 کی ہے، انھوں نے فرمایا: جس شخص کے پاس مسکن یعنی گھر ہو نیز خدمت کا رکھی ہو اسے زکوٰۃ دی جا

سکتی ہے: "جعفر بن ابی المغیرہ نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ ایسے شخص کو بھی زکوٰۃ دی جاسکتی ہے جس کے پاس مکان، نوکر، گھوڑا اور ہتھیار ہو۔ ایسے شخص کو بھی زکوٰۃ دی جاسکتی ہے جس کے پاس اگر یہ چیزیں نہ ہوں تو اسے ان کی ضرورت پڑ جائے۔ اس مسئلے میں ایک اور پہلو سے بھی اختلاف رائے ہے۔ کچھ حضرات کا قول ہے کہ جو شخص تندرست و توانا اور کسب معاش کے قابل ہوگا اس کے لیے زکوٰۃ حلال نہیں ہوگی خواہ اس کی ملکیت میں کوئی بھی شے نہ ہو۔

ان حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے ابو بکر بن عیاش نے ابو حصین سے روایت کی ہے، انھوں نے سالم بن ابی الجعد سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا تحل الصدقة لغنی ولا لمدنی مرة سوی۔ صدقہ کسی مالدار کے لیے حلال نہیں ہے اور نہ ہی ایسے شخص کے لیے جو تندرست و توانا ہو) ابو بکر بن عیاش نے ابو جعفر سے، انھوں نے ابو صالح سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہ سے یہی روایت کی ہے۔ سعید بن ابراہیم نے یحییٰ بن زید سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمر سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: (لا تحل الصدقة لغنی ولا لقوی مکتسب۔ صدقہ مال دار کے لیے حلال نہیں ہے اور ہی ایسے شخص کے لیے جو قوی اور کمانے کے قابل ہو) یہ تمام روایتیں ہمارے نزدیک کراہت پر محمول ہیں، تحریم پر محمول نہیں ہیں جس طرح ہم سوال کرنے کے مسئلہ میں بیان کر آئے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (لا تحل الصدقة لغنی) غنی پر صدقہ کی تحریم اور اسے زکوٰۃ کا مال دینے کے امتناع پر محمول ہے اسی طرح آپ کا ارشاد (ولا لقوی مکتسب) بھی تحریم پر محمول ہوگا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہو سکتا ہے کہ آپ نے غنی سے ایسا شخص مراد لیا ہو جس کے پاس گزارے کا اتنا سامان ہو جس کی وجہ سے اسے دست سوال دراز کرنے کی ضرورت نہ پڑتی ہو اور اس کی مقدار دوسو درہم سے کم مالیت کی رقم اور ساتو سامان ہے۔ اس سے وہ غنی مراد نہ ہو جس کے پاس اتنا سامان ہو جس کی بنا پر اس جیسے شخص پر زکوٰۃ کا وجوب ہوتا ہو۔ اس لیے کہ اول الذکر شخص کو بھی اس بنا پر غنی کہنا جائز ہے کہ اسے ہاتھ پھیلانے اور مانگنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس سے وہ غنی مراد نہیں ہے جس کی ملکیت میں اتنا مال ہو جس کے ساتھ مالدار کی وجوب یعنی زکوٰۃ کا تعلق ہوتا ہے اس بناء پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (لا تحل الصدقة لغنی ولا لمدنی مرة سوی) کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ جس شخص کی معاشی حالت درج بالا کیفیت کی حامل ہو اس کے لیے دست سوال دراز کرنا مکروہ ہے۔ علاوہ ازیں حضرت ابو ہریرہ کی اس روایت کے بارے میں اس لحاظ سے بھی اختلاف ہے

کہ آیا مرفوع ہے یا موقوف؟ ابو بکر بن عیاش نے اسے مرفوعاً بیان کیا ہے جیسا کہ ہم ذکر کر آئے ہیں اور امام ابو یوسف نے حصین سے، انھوں نے ابو حازم سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہ سے ان کے اپنے قول کے طور پر اس کی روایت کی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک اس کی روایت کا سلسلہ نہیں پہنچا ہے۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت کو شعبہ اور حسن بن صالح نے سعد بن ابراہیم سے، انھوں نے یحییٰ بن یزید سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ان کے اپنے قول کے طور پر موقوفاً روایت کی ہے، سفیان نے سعد بن ابراہیم سے، انھوں نے یحییٰ بن یزید سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ (لا تَحِلُّ الْمَصَدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ لِلْمَسْكِينِ) تمام فقراء اور مساکین کے لیے عام ہے خواہ وہ کسب معاش کی قدرت رکھتے ہوں یا نہ رکھتے ہوں۔ اسی طرح قول

دوسری طرف ظاہر قول باری (لَا تَحِلُّ الْمَصَدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ لِلْمَسْكِينِ) تمام فقراء اور مساکین کے

لیے عام ہے خواہ وہ کسب معاش کی قدرت رکھتے ہوں یا نہ رکھتے ہوں۔ اسی طرح قول

باری (ذَرَفِيْ اَمْوَالِهِمْ حَتَّىٰ لِمَسْأَلِيْكَ وَالْمَحْضُوْمِ اَدْرَسْأَلِ نِيْزٍ مَّحْرُوْمٍ كَابْهِيْ اَنْ كَ اَمْوَالٍ مِّنْ حَقِّ هُوَ اَبِيْ) ایسے سائل

کے حق کے و بویب کا مقتضی ہے جو تندرست و توانا اور کماتے کے قابل ہو کیونکہ آیت میں اس کے اور

اس کے غیر یعنی کماتے کی قدرت نہ رکھنے والے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔ اس پر قول باری

(لِلْفُقَرَاءِ الَّذِيْنَ اَحْصَوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ لَا يَسْتَطِيْعُوْنَ حَسْرًا فِيْ الْاَرْضِ يَحْسَبُهُمُ

الْبَاهِلُ اَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعْفُفِ)۔ خاص طور پر مدد 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 دوڑ و صوب نہیں کر سکتے ان کی خودداری دیکھ

کرنا واقف آدمی گمان کرتا ہے کہ یہ خوش حال ہیں) بھی دلالت کرتا ہے کیونکہ اس میں تندرست و توانا

اور کسب معاش کی قدرت رکھنے والے اور قدرت نہ رکھنے والے کمزور کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔

درج بالا تمام آیات اس قول کے بطلان کے حق میں فیصلہ دیتی ہیں جس کی رو سے فقیر اگر تندرست و توانا

اور کسب معاش کے قابل ہو تو اسے زکوٰۃ نہیں دی جائے گی۔

حضرت ابو ہریرہ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت کی بنا پر ان آیات کی تخصیص بھی جائز

نہیں ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کر دیا ہے۔ ان دونوں روایتوں کے متن میں الفاظ کا اختلاف ہے۔ بعض

راویوں نے اسے (لقوی مکتسب) اور بعض نے (الذی مرآة سوی) کے الفاظ کے ساتھ روایت

کی ہے پھر ان کے مرفوع ہونے یا نہ ہونے کے متعلق بھی اختلاف ہے۔ دوسری طرف ایسی روایات موجود

ہیں جو سند کے لحاظ سے ان دونوں روایتوں سے زیادہ صحیح اور استفاضہ یعنی کثرت روایت میں بھی بڑھ کر

ہیں اور ان دونوں کی معارضہ ہیں۔

حضرت انسؓ اور حضرت قبیبہ بن المخارق نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: (ان الصدقة لاتحل الا فی احدی ثلاثا - صدقہ صرف تین قسم کے انسانوں کے لیے حلال ہے) آپ نے اس سلسلے میں اس فقیر کا ذکر کیا جس کی تنگدستی نے اسے زمین پر گرا رکھا ہو۔ نیز فرمایا (ادرجیل اصابته فاقه ادرجل اصابته جائحة - یا ایسا شخص جو فاقہ میں مبتلا ہو یا ایسا شخص جس پر کوئی آفت آگئی ہو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ کی حلت کے لیے قوت و طاقت کی عدم موجودگی اور کسب معاش سے عاجزی کی کوئی شرط نہیں لگائی۔ اسی طرح حضرت سلمانؓ کی روایت ہے کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس صدقہ کی کوئی خوردنی شے لے کر آئے۔ آپ نے صحابہ سے فرمایا کہ اسے کھاؤ اور خود نہیں کھایا۔ یہ بات تو واضح ہے کہ آپ کے صحابہ سب کے سب تندرست و توانا اور کسب معاش کی قدرت رکھتے تھے۔ آپ نے کھانے کے لیے صرف ان لوگوں کو خاص نہیں کیا جو ان میں سے ایسا ہیج تھے یا کسب معاش کی قدرت نہیں رکھتے تھے۔

اسی طرح عروہ بن الزبیر کی روایت ہے جسے انھوں نے عبید اللہ بن عدی بن الحیار سے نقل کی ہے، انھوں نے عرب کے دو شخصوں سے کہ یہ دونوں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے تھے اور آپ سے زکوٰۃ مانگی تھی۔ آپ نے انھیں سر سے پاؤں تک دیکھا تھا اور ان پر نظر ڈال کر یہ معلوم کر لیا تھا کہ یہ دونوں مضبوط جسم کے مالک ہیں پھر فرمایا تھا: اگر تم جاہلوں میں تمہیں زکوٰۃ کا مال دے دوں گا لیکن سنو! زکوٰۃ کے مال میں مال دار انسان اور تندرست و توانا اور کسب معاش کے قابل انسان کا کوئی حصہ نہیں ہے۔ آپ نے ان دونوں کو یہ فرمایا تھا کہ اگر تم جاہلوں میں تمہیں زکوٰۃ کا مال دے دوں گا۔ اگر ان کے لیے زکوٰۃ کا مال حرام ہوتا تو آپ ہرگز انھیں نہ دیتے جبکہ ان دونوں کی طاقت و قوت اور کسب معاش کی صلاحیت بھی آپ کے سامنے ظاہر ہو چکی تھی، پھر آپ نے اس کے ساتھ ان پر یہ بھی واضح کر دیا کہ زکوٰۃ کے مال میں مال دار انسان نیز تندرست و توانا اور کسب معاش کی صلاحیت رکھنے والے انسان کا کوئی حصہ نہیں ہے۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ آپ نے ایسے شخص کے لیے دست سوال دراز کرنے کو مکروہ سمجھا اور سوال نہ کرنے کو پسند فرمایا۔ جس کے پاس گزارے کا سامان موجود ہو یا وہ کسب معاش کی قدرت رکھتا ہو اور اس کے ذریعے وہ مانگنے اور سوال کرنے سے بچ سکتا ہو۔

اس میں ایک اور پہلو بھی موجود ہے وہ یہ کہ اس جیسے فقرے کا اطلاق تعلیط و تشدید کے طور پر

بھی کیا جاتا ہے، اس میں اس کے حقیقی معنی مراد نہیں ہوتے جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے
 (لیس بہومن من یبیت شعباناً وجارہ جیاع۔ وہ شخص مومن نہیں جو تھوڑا تو شکم سیر زات گزارے
 اور اس کا پڑوسی بھوکا رہے) نیز ارشاد ہوا (لا دین لمن لا مائتہ لہ۔ جس کے اندر امانت نہیں
 اس کا کوئی دین نہیں) اسی طرح آپ نے فرمایا (لیس المسکین بالطواف المندی تردد اللقمة و
 اللقمتان۔ مسکین وہ نہیں ہے جو بہت چمکڑاٹنے والا ہو، جو ایک یا دو تقمے لے کر واپس ہو جائے) آپ
 نے اپنے اس ارشاد میں ایسے شخص سے بالکلہ مسکنت کی نفی مراد نہیں لی ہے کہ پھر اس کے لیے صدقہ حرام ہو جائے
 بلکہ آپ کی مراد یہ ہے کہ ایسے شخص کا حکم اس شخص کے حکم کی طرح نہیں ہے جو دست سوال دراز نہیں کرتا۔ اسی
 طرح آپ کے ارشاد (ولا حق فیہا الغنی ولا لقنوی مکتسب) کے معنی یہ ہیں کہ صدقہ میں مذکورہ اشخاص
 کا حق اس طرح نہیں ہے جس طرح ایک معذور اور کسب معاش سے عاجز انسان کا ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ
 علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے (امرت ان اخذ الصدقة من اغنیاءکم و اردھا فی
 فقاہکم) آپ نے حکم میں عموم رکھا جس میں تمام فقراء خواہ وہ معذور ہوں یا تندرست سب کے شامل ہیں۔
 نیز صدقات و زکوٰۃ کے اموال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ارسال کیے جاتے تھے آپ ان میں
 سے فقراء مہاجرین و انصار اور اصحاب صفہ کو دیتے تھے۔ حالانکہ یہ تمام حضرات تندرست و توانا اور کسب
 معاش کرنے والے تھے۔ آپ نے ان اموال کو صرف معذور لوگوں کے لیے خاص نہیں کیا اور تندرست
 لوگوں کو ان سے محروم نہیں رکھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر آج تک یہی طریق کار چلا آ رہا ہے
 کہ لوگ اپنے صدقات اور زکوٰۃ فقراء کو دیتے ہیں ان میں تندرست و توانا اور معذور سب شامل ہوتے ہیں
 لوگ انھیں زکوٰۃ دیتے ہیں ان کے معذور اور ایسے ہونے کا یا تندرست و توانا ہونے کا اعتبار نہیں کرتے
 اگر تندرست و توانا اور کسب معاش کی قدرت رکھنے والے افراد کے لیے فرض و نفل یعنی زکوٰۃ و صدقات
 حرام اور ناجائز ہوتے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے تمام لوگوں کو اس بارے میں ضرور ہدایت
 کر دی جاتی اس لیے کہ لوگوں کو عمومی طور پر اس کی ضرورت پیش آتی تھی۔

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ایسی کوئی ہدایت موجود نہیں ہے جس کو زکوٰۃ و صدقات کے حاجت مند
 ایسے فقراء کے لیے ممانعت ہو تو تندرست و توانا ہوں تیز کمانے کی قدرت رکھتے ہوں تو اس سے یہ دلالت
 حاصل ہوتی ہے کہ زکوٰۃ کا مال تندرست و توانا اور کسب معاش کی صلاحیت رکھنے والے ضرورت مندوں کو دینا بھی
 طرح جائز ہے جس طرح ایسے معاش سے عاجز اور در ماندہ لوگوں کو دینا۔ اگر اس سلسلے میں حضور
 صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ممانعت کی کوئی ہدایت ہوتی تو یہ کثرت روایت کے ذریعے نقلی ہو کر ہم تک پہنچتی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ذوی القربیٰ جن کے لیے صدقہ حرام ہے

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں میں سے آل عباس، آل علی، آل جعفر، آل عقیل اور عمارت بن عبد المطلب کی تمام اولاد کے لیے صدقہ حرام ہے۔ طحاوی نے ہمارے اصحاب سے اس زمرہ میں عبد المطلب کی اولاد کا بھی ذکر کیا ہے لیکن مجھے ایسی کوئی روایت نہیں ملی۔ مذکورہ بالا قرابت داروں پر فرض صدقہ یعنی زکوٰۃ وغیرہ حرام ہے لیکن انھیں نفلی صدقہ دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ طحاوی نے یہ ذکر کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ سے مروی ہے، اگرچہ یہ مشہور روایت نہیں ہے کہ بنو ہاشم کے فقراء صدقات کی آیت میں داخل ہیں۔ طحاوی نے احکام القرآن میں اس کا ذکر کیا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی کہا ہے کہ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک یہ اس آیت میں داخل نہیں ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب سے مشہور روایت کی بناء پر ان لوگوں پر صدقہ حرام ہے جن کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے یعنی آل عباس، آل علی، آل جعفر، آل عقیل اور عمارت بن عبد المطلب کی اولاد، نیز صدقہ کی حرمت کا تعلق صدقہ مفروضہ یعنی زکوٰۃ وغیرہ کے ساتھ ہے نفلی صدقے کے ساتھ نہیں ہے۔ ابن السماعہ نے امام ابو یوسف سے روایت کی ہے کہ بنو ہاشم کے افراد کی طرف سے نکالی ہوئی زکوٰۃ بنو ہاشم کے افراد کے لیے حلال ہے لیکن دوسرے لوگوں کی نکالی ہوئی رقم بنو ہاشم کے لیے حلال نہیں ہے۔ انھوں نے صدقہ مفروضہ اور صدقہ تطوع میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ آل محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لیے زکوٰۃ حلال نہیں ہے، نفلی صدقات حلال ہیں۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ بنو ہاشم کے لیے صدقہ حلال نہیں ہے۔ انھوں نے فرض اور نفلی میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ بنو ہاشم اور بنو عبد المطلب پر صدقہ فرض حرام ہے۔ نفلی صدقہ سوائے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ہر شخص کے لیے جائز ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نفلی صدقہ بھی قبول نہیں فرماتے تھے۔ صدقہ مفروضہ بنو ہاشم پر حرام ہے اس کی دلیل حضرت ابن عباس کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے

صرف تین باتوں کے سوا، ہمیں کسی اور چیز کے ساتھ خاص نہیں کیا بلکہ تمام باتوں میں ہم مسلمانوں کے ساتھ شریک رہے۔ پہلی بات یہ تھی کہ وضو کرتے وقت اعضائے وضو کو پوری طرح دھوئیں اور ہر حصے میں پانی پہنچائیں۔ دوسری بات یہ تھی کہ ہم صدقہ کا مال نہ کھائیں اور تیسری بات یہ تھی کہ گھوڑی اور گدھے کی جفتی نہ کرائیں۔

ایک روایت کے مطابق حضرت علیؑ کے بیٹے حسنؑ نے صدقہ کی ایک کھجور اٹھا کر منہ میں ڈال لی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے منہ سے وہ کھجور نکال دی اور فرمایا (انا آل محمد لا نحل لنا الصدقة) ہم یعنی آل محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لیے صدقہ حلال نہیں ہے، ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں نصر بن علی نے، انھیں ان کے والد نے خالد بن قیس سے، انھوں نے قتادہ سے، انھوں نے

حضرت انسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک کھجور کہیں سے مل گئی۔ آپ نے فرمایا: اگر مجھے خوف

نہ ہوتا کہ کہیں یہ صدقہ کی کھجور نہ ہو تو میں ضرور اسے کھا لیتا۔ بہترین حکیم نے اپنے والد سے، انھوں نے

بہز کے دادا سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: پھر نے والے

اوتھوں کے اندر ہر چالیس میں ایک بنت لبون ہے۔ جو شخص اجر حاصل کرنے کی نیت سے اسے زکوٰۃ میں دے گا

اسے اس کا اجر مل جائے گا اور جو دینے سے انکار کرے گا تو میں خود اس سے یہ وصول کروں گا۔ اس کے

مال کا ایک حصہ بھی وصول کروں گا۔ اس میں سے آل محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لیے کوئی چیز حلال نہیں ہے۔

کئی طرق سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث منقول ہے کہ صدقہ آل محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لیے حلال

نہیں ہے۔ صدقات تو لوگوں کے میل کچیل ہیں۔ ان روایات سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ان پر صدقات مفروضہ

حرام ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ شریک نے سماک بن حرب سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ

سے روایت کی ہے کہ ایک مرتبہ ایک تجارتی قافلہ دینے آیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ خریداری کی اور

خریدے ہوئے سامان کو چنیدار و تیار چاندی منافع کے کفر و خست کر دیا۔ پھر آپ نے بنی عبد المطلب کی بیوگان

میں سے چاندی صدقہ کر دی اور فرمایا: آئندہ میں پھر کوئی ایسی چیز نہیں خریدوں گا جس کی قیمت میرے پاس نہ

ہو۔ آپ نے ان بیوگان پر اس کا صدقہ کر دیا حالانکہ ان سب کا تعلق بنی ہاشم سے تھا۔ اس کے جواب میں

کہا جائے گا روایت میں اس بات کی صراحت نہیں ہے کہ وہ بیوگان بنی ہاشم سے تعلق رکھتی تھیں۔ ہو سکتا

ہے کہ ان کا تعلق بنی ہاشم سے نہ ہو بلکہ کسی اور قبیلے سے ہو، یہ صرف بنی عبد المطلب کے مردوں کی بیویاں ہوں۔

بلکہ عرب کے دوسرے علاقوں کی عورتیں ہوں اور بنی عبد المطلب کے مردوں نے ان سے نکاح کیا ہو اور پھر

یہ بیوہ ہو گئی ہوں، نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں جو کچھ دیا تھا وہ نفلی صدقہ تھا اور ہاشمی عورتوں پر

نفلی صدقہ جائز ہوتا ہے۔

نیز عکرمہ کی روایت جس کا یہاں ذکر ہوا ہے وہ حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے مقدم ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے اس لیے کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں بنو ہاشم کے لیے صدقہ کی ممانعت کی جو بخردی گئی ہے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ہی گئی ہے۔ اس میں ممانعت ہے اور عکرمہ کی روایت اباحت کا پہلو ہے اور ممانعت اباحت سے متاخر ہے اس لیے ممانعت اولیٰ ہوگی۔ بنو المطلب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل بیت میں سے نہیں ہیں اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کی قرابت اسی درجے کی ہے جس درجے کی آپ سے بنی امیہ کی قرابت ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ بنی امیہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل بیت میں سے نہیں ہیں اس لیے بنو المطلب کا بھی یہی حکم ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خمس میں سے ذوی القربیٰ کا حصہ بنو المطلب کو دیا اور بنی ہاشم کو بھی دیا لیکن بنی امیہ کو نہیں دیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ تحریم صدقہ میں وہ بھی بنو ہاشم کی طرح ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف قرابت داری کی بنیاد پر اس خمس میں سے دیا تھا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عثمان بن عفانؓ اور جبیر بن مطعمؓ نے آپ سے عرض کیا تھا کہ ہم بنو ہاشم کی فضیلت کا انکار نہیں کرتے اس لیے کہ انھیں یہ فضیلت آپ کے ساتھ رشتہ داری کے قرب کی بنا پر ملی ہے۔ لیکن بنو المطلب اور ہم نسب کے لحاظ سے یکساں درجے پر ہیں۔ آپ نے انھیں تو دیا لیکن ہمیں محروم رکھا، اس کی کیا وجہ ہے؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے جواب میں فرمایا: بنو المطلب کو میں نے اس لیے دیا کہ انھوں نے کبھی میرا ساتھ نہیں چھوڑا نہ جاہلیت میں اور نہ ہی اسلام میں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بتایا کہ انھیں صرف قرابت کی بنا پر حصہ نہیں دیا گیا تھا بلکہ قرابت اور نصرت دونوں کی بنا پر انھیں حصہ دیا گیا تھا اگر صدقہ کی تحریم کی بنیاد زمانہ جاہلیت اور زمانہ اسلام میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے صرف ان کی نصرت ہوتی تو پھر ضروری ہوتا کہ آپ کے اہل بیت سے آل ابی کہب اور آل حارث بن عبد المطلب کے بعض افراد نکل جاتے، اس لیے کہ انھوں نے آپ کا ساتھ نہیں دیا تھا نیز یہ مناسب ہوتا کہ بنی امیہ میں جو لوگ زمانہ اسلام میں پیدا ہوئے تھے انھیں محروم نہ رکھا جاتا۔ اس لیے کہ ان لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت نہیں کی تھی۔ اور ظاہر ہے یہ بات سافط اور غلط ہے۔ نیز خمس کے اندر ذوی القربیٰ کا حصہ ان میں سے صرف مخصوص لوگوں کے لیے ہوتا ہے۔ اس کا تعلق امام المسلمین کے اجتہاد اور رائے سے ہوتا ہے۔ جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی آل کے بعض افراد میں صدقہ کی تحریم کی تخصیص نہیں ثابت ہوئی نیز خمس کے اندر ذوی القربیٰ کے حصے پر ان کا استحقاق تحریم صدقہ کی بنیاد نہیں ہے اس لیے کہ تیناخی اور مابین

نیز ابن السبیل یعنی مسافر خمس کے ایک حصے کے حقدار ہوتے ہیں لیکن ان پر صدقہ حرام نہیں ہوتا۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ خمس کے اندر اس کے کسی حصے کا استحقاق تحریم صدقہ کی بنیاد نہیں ہے۔

بنی ہاشم کے مولیٰ پر صدقہ کی تحریم کے متعلق اختلاف لائے ہے۔ آیا آیت میں وہ بھی مراد ہیں یا نہیں؟ ہمارے اصحاب اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ صدقات مفروضہ کی تحریم میں ان کی حیثیت بھی بنو ہاشم جیسی ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ بنو ہاشم کے مولیٰ کو صدقات مفروضہ میں سے دے دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ پہلے قول پر حضرت ابن عباس کی روایت دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ارقم بن ارقم زہری کو صدقات کی وصولی پر لگایا، انھوں نے بورا فح کو بھی اپنے ساتھ لے جانا چاہا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان) الصدقات حرام علی محمد وال محمد وان مولی القوم من انفسہم۔ صدقہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور آل محمد پر حرام ہے اور کسی قوم کا آزاد کردہ غلام اس قوم میں سے ہوتا ہے) بورا فح آپ کے آزاد کردہ غلام تھے۔ عطاء بن السائب سے روایت ہے، انھوں نے ام کلثوم بنت علی سے روایت کی ہے، اور انھوں نے اپنے ایک آزاد کردہ غلام سے جس کا نام ہریر یا کیسان تھا روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے فرمایا تھا۔ اے ابو فلان! سہم ایسے اہل بیت ہیں جو صدقہ نہیں کھاتے، اور ایک قوم کا آزاد کردہ غلام اس قوم میں سے ہوتا ہے اس لیے تم صدقہ نہ کھانا نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب فرمادیا (المولاء لجمۃ کلجمۃ التسیب) نیز صدقہ ان لوگوں کے لیے حرام قرار دیا گیا جنھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے قرب نسبت تھا یعنی بنو ہاشم تو اس سے یہ واجب ہو گیا کہ ان کے مولیٰ کو بھی ان جیسا قرار دیا جائے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ولہاء کو بھی نسب کی طرح قرابت قرار دیا ہے۔

اگر بنی ہاشم کا کوئی فرد صدقات جمع کرنے کا کام کرے تو اس کے لیے صدقات کے مال میں سے معاوضہ لینا جائز ہے یا نہیں؟ اس مسئلے میں اختلاف لائے ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد نے متفقہ طور پر امام ابو حنیفہ سے ذکر کیا ہے کہ بنی ہاشم کے کسی فرد کا صدقات جمع کرنے کے کام پر لگنا جائز نہیں ہے۔ نیز اس کے لیے صدقات کے مال میں سے اپنا معاوضہ وصول کرنا بھی جائز نہیں۔ امام محمد کا کہنا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اندر اپنی کارکردگی کا جو معاوضہ وصول کرتے تھے اسے اس پر محمول کیا جائے گا۔ کہ یہ صدقہ کی مد سے نہیں ہوتا تھا بلکہ کسی اور مد سے اس کا تعلق ہوتا تھا۔

ابو بکر حصا ص کہتے ہیں کہ درج بالا قول سے مراد یہ ہے کہ بنی ہاشم کے کسی فرد کا صدقات جمع کرنے کے کام پر بایں معنی لگنا جائز نہیں ہے کہ وہ اس کام کا معاوضہ بھی وصول کرے، اگر وہ رضا کارانہ

طور پر یہ کام کرے اور معاوضہ نہ لینے کی شرط لگا دے تو اس کے جواز میں اہل علم کے مابین کوئی اختلاف رائے نہیں ہے۔ بعض دوسرے حضرات کا قول ہے کہ بنی ہاشم کے لیے صدقہ کے مال سے اپنا معاوضہ وصول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ پہلے قول کی صحت کی دلیل وہ روایت سے جو ہمیں عبد الباقی بن قانع نے بیان کی، انھیں علی بن محمد نے، انھیں مسدد نے، انھیں معمر نے، انھیں ان کے والد نے حبیش سے، انھوں نے عکرمہ سے انھوں نے حضرت ابن عباس سے کہ نوفل بن الحارث نے اپنے دو بیٹوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس یہ کہہ کر بھیجا کہ اپنے چچا کے پاس جاؤ شاید وہ تمہیں صدقات کی وصولی کے کام پر لگا دیں۔ یہ دونوں آپ کے پاس آگئے اور اپنی ضرورت بیان کی تو آپ نے ان سے فرمایا: اے اہل بیت! تمہارے لیے صدقات میں سے کوئی چیز جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ ہاتھوں کا دھوون ہے۔ تمہارے لیے خمس کے حصے میں اسی قدر مال ہے جو تمہاری ضرورت پوری کر دے گا۔" یا یہ فرمایا: جو تمہارے لیے کافی ہوگا۔ حضرت علیؑ سے مروی ہے کہ انھوں نے حضرت عباسؑ سے کہا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہہ کر صدقات کی وصولی کے کام پر لگ جائیں، جب حضرت عباسؑ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ گزارش کی تو آپ نے فرمایا: "میں تو آپ کو لوگوں کے گناہوں کے دھوون جمع کرنے کے کام پر نہیں لگا سکتا۔" فضل بن العباس اور عبد المطلب بن ربیعہ بن الحارث نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے گزارش کی تھی کہ انھیں صدقات کی وصولی پر لگا دیا جائے تاکہ انھیں بھی اس میں سے کچھ مال بطور معاوضہ ہاتھ آجائے۔ آپ نے ان سے فرمایا: آل محمد کے لیے صدقات حلال نہیں ہیں۔" آپ نے ان دونوں کو معاوضہ پر صدقات جمع کرنے کے کام سے روک دیا۔ اسی طرح آپ نے اپنے آزاد کردہ غلام ابو رافع کو بھی اس کام سے روک دیا تھا اور اس موقع پر فرمایا تھا کہ: کسی قوم کا آزاد کردہ غلام ان ہی میں سے شمار ہوتا ہے۔

جو حضرات بنی ہاشم کے لیے صدقات جمع کرنے کے معاوضہ میں صدقہ کا مال لینے کی اباحت کے قائل ہیں ان کا استدلال یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؑ کو صدقات کی وصولی کے کام پر یمن روانہ کیا تھا۔ حضرت جابرؓ اور ابو سعیدؓ دونوں نے اس کی روایت کی ہے۔ یہ بات واضح ہے کہ حضرت علیؑ کا تقرر صدقات کی وصولی اور دیگر امور کی نگرانی کے لیے ہوا تھا، ان حضرات کے لیے اس میں کوئی دلیل نہیں ہے اس لیے کہ روایت میں یہ مذکور نہیں ہے کہ حضرت علیؑ نے اپنا معاوضہ صدقات کے مال میں سے وصول کیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا ہے (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً۔ ان کے اموال میں سے صدقہ وصول کرو) اور یہ بات واضح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم صدقات کے مال میں سے معاوضہ وصول نہیں کرتے تھے۔ حضرت علیؑ جب یمن بھیجے گئے تھے تو

قضاء کے محکمہ نیریز میں کافروں کے خلاف جنگی اقدامات کے نگران بنائے گئے تھے اس نیا پر یہ عین ممکن ہے کہ انھیں مال فنی سے وظیفہ دیا جاتا ہو۔ صدقہ کے مال سے وظیفہ نہ دیا جاتا ہو۔ اگر یہ کہا جائے کہ مالدار انسان کے لیے صدقات کے مال میں سے اپنا معاوضہ وصول کرتا جائز ہے۔ حالانکہ اس کے لیے صدقہ حلال نہیں ہوتا، اس لیے بنو ہاشم کا معاملہ بھی یہی ہونا چاہیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مالدار شخص صدقہ کا مال لینے کا اہل ہوتا ہے۔ مثلاً اگر وہ فقیر ہو جائے تو اس کے لیے صدقہ حلال ہو جائے گا اس کے برعکس بنو ہاشم سے تعلق رکھنے والا شخص کسی حالت میں بھی صدقہ لینے کا اہل نہیں ہوتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ صدقات جمع کرنے والا اپنا معاوضہ صدقہ کے طور پر وصول نہیں کرتا بلکہ اپنی کارکردگی کی اجرت وصول کرتا ہے۔ جس طرح بربرہ سے مروی ہے کہ ان کے پاس اگر صدقہ کی کوئی چیز آتی تو وہ اس میں سے کچھ حصہ ہدیہ کے طور پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بھیج دیتے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ فرما کر اسے قبول کر لیتے کہ (ہی لها صدقة و لنا ہدیة۔ یہ چیز بربرہ کے لیے صدقہ ہے اور ہمارے لیے ہدیہ) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ دونوں کے درمیان یہ فرق ہے کہ صدقہ پہلے بربرہ کی ملکیت میں پہنچ جاتا تھا اور پھر وہ اسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بطور ہدیہ بھیج دیتی تھیں۔ اس طرح صدقہ کرنے والے کی ملکیت اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت کے درمیان ایک اور ملکیت کا واسطہ آجاتا تھا۔ جبکہ زبر بخت صورت میں صدقات کی وصولی کا کام کرنے والے کی ملکیت اور جس شخص سے یہ صدقہ وصول کیا گیا ہے اس کی ملکیت کے درمیان کوئی اور واسطہ نہیں ہے، اس لیے کہ یہ صدقہ پہلے فقراء کی ملکیت میں نہیں پہنچتا اور پھر وہاں سے کام کرنے والے کی ملکیت میں نہیں آتا۔

ان فقراء کا بیان جنہیں زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے

قول باری ہے (اَسْمَا الصَّدَقَاتِ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ) ظاہر آیت ان تمام افراد کو زکوٰۃ دینے کے جواز کا متقاضی ہے جنہیں فقیر اور مسکین کا اسم شامل ہوتا ہے۔ خواہ وہ قریب یعنی رشتہ دار ہو یا بعید رشتہ دار نہ ہو۔ لیکن بعض رشتہ داروں کو زکوٰۃ دینے کی ممانعت پر دلالت قائم ہو چکی ہے۔ اس مسئلے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے کہ کوئی شخص اپنے والد کو زکوٰۃ نہیں دے گا۔ اس میں دادا، پردادا اور اس سے اوپر کے دادا شامل ہیں۔ اسی طرح کوئی شخص اپنے والد کو زکوٰۃ کی رقم نہیں دے گا خواہ وہ نیچے تک کیوں نہ چلا جائے۔ اسی طرح اپنی بیوی کو زکوٰۃ نہیں دے گا۔ امام مالک، سفیان ثوری اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ کوئی شخص ایسے کسی فرد کو زکوٰۃ نہیں دے گا جس کا نان و نفقہ اس کے ذمے ہو۔ ابن شبرمہ کا قول ہے کہ وہ زکوٰۃ کی رقم اپنے ان رشتہ داروں کو نہیں دے گا جو اس کے وارث بنتے ہوں البتہ ایسے رشتہ دار جو اس کے وارث نہ بنتے ہوں اور نہ ہی اس کے عیال میں شامل ہوں، انہیں اپنی زکوٰۃ دے سکتا ہے۔ ادزاعی کا قول ہے کہ کوئی شخص اپنی زکوٰۃ کی رقم اپنے فقیر رشتہ داروں سے باہر نہیں دے گا بشرطیکہ وہ اس کے عیال میں داخل نہ ہوں۔ زکوٰۃ کے سوال اپنے دوسرے مال سے اپنے موالی پر صدقہ کرے گا۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ ایک شخص اپنا واجب صدقہ اس شخص کو نہیں دے گا جس کے نان و نفقہ کی ذمہ داری اس کے سر ہے۔ المزنی نے امام شافعی سے اپنی کتاب "المختصر" میں بیان کیا ہے کہ انسان اپنی زکوٰۃ اس رشتہ دار کو دے سکتا ہے جس کا نفقہ اس پر لازم نہ ہو لیکن وہ رشتہ دار والد، ولد اور زوجہ کے ماسوا ہو۔ اگر ایسے رشتہ دار ضرورت مند ہوں تو وہ دوسروں کی نسبت زکوٰۃ کے زیادہ حق دار ہوں گے خواہ زکوٰۃ دینے والا ان پر رضا کارانہ طور پر اپنا مال کیوں نہ خرچ کرتا ہو۔

اپنے باپ بیٹے اور بیوی کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان اقوال کی روشنی میں فقہاء کا اس پر اتفاق ثابت ہو گیا کہ والد، ولد

اور زوجہ کو زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے (انت
وما لك لابيك. تو اذ تیرا مال تیرے باپ کا ہے) نیز ارشاد ہوا (انت اطیب ما اکل الرجل من
کسبہ وان ولدک من کسبہ۔ اور انسان کا بیٹا بھی اس کی کمائی ہے) جب ایک شخص کا مال اس کے
باپ کی طرف منسوب و مضاف ہو اور اس کی یہ صفت بیان کی جائے کہ وہ بھی اس کی کمائی ہے تو اس
صورت میں اگر کوئی شخص اپنے بیٹے کو زکوٰۃ دے گا تو اس پر اس کی ملکیت باقی رہے گی اس لیے کہ
اس کے بیٹے کی ملکیت بھی اس کی طرف ہی منسوب ہے، اس صورت میں ادا شدہ زکوٰۃ صدقہ صحیحہ نہیں
بتے گا۔ جب یہ بات بیٹے کے حق میں درست ہے تو باپ بھی اسی کی طرح ہے۔ اس لیے کہ ان میں سے
ہر ایک ولادت کے واسطے سے دوسرے کی طرف منسوب ہے۔ نیز ہمارے نزدیک یہ بات ثابت ہو چکی
ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی دوسرے کے حق میں گواہی باطل ہے۔ جب ہر ایک کی گواہی سے دوسرے
کو ملنے والے حق کی یہ حیثیت قرار پائی کہ گویا گواہی دینے والے نے اپنی ذات کے لیے اس حق کے حصول
کی گواہی دی ہے اس لیے یہ گواہی باطل ہے۔ اسی طرح ان میں سے ایک کی طرف سے دوسرے کو زکوٰۃ کی
ادا ایگی کی یہ حیثیت ہوگی کہ گویا زکوٰۃ دینے والے نے اس زکوٰۃ کو اپنی ملکیت میں ہی باقی رکھا ہے جبکہ
زکوٰۃ کی ادا ایگی کے لیے اس پر یہ ذمہ داری ڈالی گئی تھی کہ وہ زکوٰۃ کی رقم اپنی ملکیت سے نکال کر درست
طریقے سے فقیر کی ملک بنا دے، لیکن جب وہ زکوٰۃ کی اس رقم کو ایسے شخص کے حوالے کر دے گا جس
کی گواہی اس کے حق میں درست تسلیم نہیں کی جاتی تو اس صورت میں اس رقم سے اس کا حق منقطع نہیں ہوگا
اور اس کی حیثیت یہ ہوگی کہ گویا وہ ابھی اس کی ملکیت میں ہی ہے۔ اس لیے اس کی زکوٰۃ کی ادا ایگی نہیں
ہوگی۔ اسی علت کی بنا پر شوہر کے لیے زکوٰۃ کی رقم اپنی بیوی کو دے دینا جائز نہیں ہے۔ زکوٰۃ کے سلسلے
میں نفقہ کے اعتبار کے کوئی معنی نہیں ہیں اس لیے کہ نفقہ ایک حق ہے جو اسے لادم ہو جاتا ہے۔ اور یہ
ان دلوں سے زیادہ مؤکد نہیں ہوتا جن کا ایک پر دوسرے کی طرف سے ثبوت ہو جاتا ہے لیکن ایک پر
دوسرے کی طرف سے اس کا ثبوت اسے زکوٰۃ کی رقم حوالہ کرنے میں مانع نہیں ہوتا۔ آیت کا عموم فقر کے نام
پر اسے زکوٰۃ کی رقم دے دینے کے جواز کا مقتضی ہے اور اس کی تخصیص کی کوئی دلالت بھی قائم نہیں ہوئی
ہے۔ اس لیے نفقہ کو نیا د بنا کر آیت کے عموم سے اسے خارج کر دینا جائز نہیں ہے۔ نیز حضور صلی اللہ
علیہ وسلم کا ارشاد ہے (خیر الصدقة ما کان عن ظہر غنی وابدأ بمن تعول، بہترین صدقہ
وہ ہے جو مال داری کی پشت پناہی میں کی جائے اور اس کی ابتداء اس شخص سے کرو جس کا نان و نفقہ
تمہارے ذمہ ہے) اس ارشاد کا عموم ان تمام لوگوں کو ہر قسم کے صدقہ کی رقم دینے کے جواز کا مقتضی ہے

جن کا نان و نفقہ صدقہ دینے والے کے ذمے ہے۔ لہذا اس حکم سے والد، والدہ اور زوجین کسی اور دلالت شرعی کی بنا پر خارج ہو گئے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ والد اور ولد کا ایک دوسرے کو زکوٰۃ کی رقم حوالے کرنا اس لیے جائز ہے کہ ایک پر دوسرے کا نفقہ لازم ہوتا ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ اگر ولد اور والد گزارے کی مقدار کے مالک ہونے کی وجہ سے ایک دوسرے سے مستثنیٰ ہوتے اور زکوٰۃ ادا کرنے والے پر دوسرے کا نفقہ واجب نہ ہوتا تو اس صورت میں بھی اسے زکوٰۃ کی رقم دینا جائز نہ ہوتا۔ اس لیے کہ چاہے ایک پر دوسرے کا نفقہ واجب ہو، چاہے واجب نہ ہو، ہر صورت میں ایک کی زکوٰۃ دوسرے کے حوالے کرنے کی ضمانت ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ایک کی زکوٰۃ دوسرے کے حوالے کرنے کو یہ امر مانع ہے کہ ان میں سے ہر ایک اولاد کے واسطے سے دوسرے کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ ان میں سے ہر ایک کی دوسرے کے حق میں گواہی جائز نہیں ہوتی۔ اور ان دونوں باتوں میں سے ہر ایک، زکوٰۃ حوالے نہ کرتے کے حکم کی علت بن رہی ہے۔

کیا بیوی شوہر کو زکوٰۃ دے سکتی ہے؟

عورت اپنے شوہر کو زکوٰۃ کا مال دے سکتی ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام مالک کا قول ہے کہ عورت شوہر کو اپنی زکوٰۃ نہیں دے گی۔ امام ابو یوسف، امام محمد، سفیان ثوری اور امام شافعی کا قول ہے کہ زکوٰۃ دے سکتی ہے۔ پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ زوجین میں سے ہر ایک کی دوسرے کے حق میں گواہی جائز نہیں ہے تو اس سے یہ بات واجب ہو گئی کہ ان میں سے کوئی بھی دوسرے کو اپنی زکوٰۃ نہ دے کیونکہ ہر صورت میں وہ علت موجود ہے جو ایک کی زکوٰۃ دوسرے کے حوالے کرنے سے مانع ہے۔

اس مسئلے میں جواز کے قائلین نے حضرت ابن مسعود کی بیوی زینب کی روایت سے استدلال کیا ہے انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تھا کہ آیا وہ اپنے شوہر کو نیز اپنے بھائی کے یتیم بچوں کو جو ان کی پرورش میں تھے صدقہ دے سکتی ہیں؟ آپ نے جواب میں فرمایا تھا (لک اجدان اجد المصدقۃ واجرا القرابة تمہیں دو اجر ملیں گے ایک تو صدقہ کا اجر اور دوسرا قرابت داری کی پاسداری کا اجر) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ دراصل نفی صدقہ تھا۔ حدیث کے الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں۔ اس لیے کہ روایت میں یہ مذکور ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو صدقہ دینے کی ترغیب

دی تھی اور انھیں اس پر ابھارا تھا تو اس موقع پر حضرت زینبؓ نے یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھی تھی، وہ کہتی ہیں کہ جب آپ نے عورتوں سے فرمایا (تصدقن ولو بجلیکں صدقہ وخواہ زیورات ہی کیوں نہ ہوں) تو میں نے اپنے چند زیورات کٹھے کر کے انھیں صدقہ کر دینے کا ارادہ کیا، اس موقع پر میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے متعلق دریافت کیا تھا، یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہ نقلی صدقہ تھا۔

اگر یہ حضرات اس روایت سے استدلال کریں جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی انھیں ابن عباسؓ نے، انھیں احمد بن حاتم نے، انھیں علی بن ثابت نے، انھیں سہیل بن ابی انیسہؓ الجری نے حماد بن ابی سمیہ سے، انھوں نے علقمہ سے، انھوں نے حضرت عبداللہؓ سے کہ ان کی بیوی زینبؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تھا کہ میرے پاس گلے کا زیور ہے جس میں بیس مثقال سونا ہے۔ آیا میں اس کی زکوٰۃ ادا کروں گی؟ آپ نے اثبات میں جواب دیتے ہوئے فرمایا تھا کہ نصف مثقال ادا کرو۔ انھوں نے مزید کہا کہ میری پرورش میں میرے بھائی کے یتیم بچے ہیں، آیا یہ زکوٰۃ میں انھیں دے دوں یا ان پر خرچ کر دوں؟ آپ نے اثبات میں اس کا جواب دیا تھا۔ اس روایت میں یہ بیان ہوا کہ حضرت زینبؓ نے اپنی زکوٰۃ ادا کی تھی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس روایت میں شوہر کو زکوٰۃ دینے کا ذکر نہیں ہے صرف یتیم بھتیجوں کو دینے کا ذکر ہے۔ ہم بھی اس کے جواز کے قائل ہیں۔ یہ ہو سکتا ہے کہ انھوں نے اپنے شوہر اور یتیم بھتیجوں کو صدقہ کے طور پر کچھ دینے کے متعلق پوچھا ہو اور آپ نے اس کی اجازت دے دی ہو۔ پھر کسی اور موقع پر زیور کی زکوٰۃ کے متعلق پوچھا ہو نیز یہ کہ آیا وہ یہ زکوٰۃ اپنے یتیم بھتیجوں کو دے سکتی ہیں، آپ نے اس کی اجازت دے دی ہو۔ ہم بھی اس کے جواز کے قائل ہیں۔

کیا ذمی کو زکوٰۃ دی جا سکتی ہے؟

ذمی کو زکوٰۃ کی رقم دینے کے بارے میں اختلاف برائے ہے، ہمارے اصحاب، سفیان ثوری، امام مالک، ابن شبرہ اور امام شافعی کا قول ہے کہ ذمی کو زکوٰۃ کی رقم نہیں دی جا سکتی۔ عبد اللہ بن الحسن کا قول ہے کہ جب زکوٰۃ لینے والا کوئی مسلمان نہ ملے تو ذمی کو زکوٰۃ کی یہ رقم دے دے۔ ان سے کہا جائے گا کہ جس جگہ زکوٰۃ دینے والا رہتا ہو وہاں کوئی مسلمان اگر اسے نہ ملے تو دوسری جگہ مسلمان موجود ہو گا گویا ان کا مسلک یہ ہے کہ جو ذمی مسلمانوں کے درمیان رہتا ہو اسے زکوٰۃ کی رقم دی جا سکتی ہے۔ پہلے قول کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے **رَأْمَتْ أَنْ تَأْخُذَ الْمَصَدَقَةَ مِنْ غَيْرِ مُسْلِمٍ**

واردہائی فقراء کم۔ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ تمہارے مال داروں سے صدقہ لے کر تمہارے فقراء میں تقسیم کر دوں، یہ ارشاد اس امر کا مقتضی ہے کہ امام المسلمین صدقے کی جو رقم بھی وصول کرے اس کی تقسیم مسلمان فقراء تک محدود رکھے۔ اس میں سے کافروں کو دینا جائز نہیں ہے۔ جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ مسلمانوں کے ہوتے ہوئے کافروں کو زکوٰۃ نہیں دی جائے گی تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ زکوٰۃ میں کافروں کے لیے کوئی حصہ نہیں ہے اس لیے کہ اگر ایک حالت میں کافروں کو زکوٰۃ کی رقم حوالہ کرنا جائز ہوتا تو پھر تمام حالتوں میں اس کا حوالہ ہوتا اس لیے کہ کافروں کے اندر فقر کا وجود اسی طرح ہے جیسے مسلمان فقراء کے اندر۔

کیا زکوٰۃ کی سب رقم ایک شخص کو دینا جائز ہے؟

ایک ہی شخص کو زکوٰۃ کی ساری رقم دے دینے کے مسئلہ میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ایک ہی مسکین کو پوری زکوٰۃ دے دینا جائز ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص ایک ہی مسکین میں اپنا اور اپنے اہل و عیال کا صدقہ فطر دے دیتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ آیت کے مطابق زکوٰۃ کے جو مستحقین ہیں ایک شخص اپنی زکوٰۃ ان میں سے کم از کم تین کو دے گا۔ اگر اس نے ان میں سے دو کو اپنی زکوٰۃ کی پوری رقم دے دی جبکہ تیسرا بھی زکوٰۃ لینے کے لیے موجود تھا تو اس صورت میں وہ تیسرے حصے کا تاوان بھر دے گا۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (الَّذِينَ كَفَرُوا وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا الْفُقَرَاءَ وَالْمَسْكِينَةَ) اس چیز کے لیے اسم جنس ہے جو صدقہ کے طور پر دی جا رہی ہے اور جنہیں دی جا رہی ہے ان کے لیے بھی یہ اسم جنس ہے۔ اسمائے جنس کا جب اطلاق کیا جاتا ہے تو وہ اپنے مدلولات یعنی مسمیات پر دو ہیں سے ایک صورت میں حکم واجب کر دیتے ہیں۔ یا تو تمام پر حکم کا ایجاب ہو جاتا ہے یا کم سے کم پر، اور دلالت کے بغیر کسی خاص عدد کے ساتھ حکم کا اختصاص نہیں ہوتا۔ چونکہ آیت زیر بحث میں کسی خاص عدد کا ذکر نہیں ہے اس لیے کہ حکم کا اختصاص کسی خاص عدد کے ساتھ نہیں ہوگا۔

قول باری (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ) پر غور کیجیے اسی طرح (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي) پر، نیز (وَالْمَرْءُ الْمَغْلُوبُ) اور (النَّاسُ كَمَا كُنْتُمْ) پر غور کیجیے۔ یہ سب اسمائے جنس ہیں ان میں سے ہر ایک اپنے معنی اور مدلول کے ایک ایک فرد کو الگ الگ شامل ہے، مجموعی طور پر شامل نہیں ہے۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے۔ "اگر میں عورتوں سے نکاح کروں یا غلاموں سے نکاح کروں" تو اس کا جواب "نہی" ہے۔

کی خریداری کروں تو.....“ تو اس کے اس قول کو ایک عورت یا ایک غلام پر محمول کیا جائے گا۔ اگر اس نے یہ کہا ہو: ”اگر میں پانی پیوں یا کھانا کھا لوں تو.....“ تو اس کے اس قول کو پانی اور طعام کے ایک جز پر محمول کیا جائے گا۔ پانی اور طعام کے تمام مدلول کے احاطہ پر اسے محمول کیا جائے گا۔ اگر اس نے اپنی قسم میں کل جنس کے احاطہ کا ارادہ کیا ہو تو اس کا قول تسلیم کر لیا جائے گا اور وہ کبھی بھی حانت نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ فقرے میں وارد لفظ کا مقتضی دو معنوں میں سے ایک ہے، یا تو کل کا احاطہ مقصود ہے یا لفظ کے مدلول کے کم سے کم فرد کا۔ اس جیسے فقرے میں کل مراد لینے کی کوئی گنجائش نہیں ہے اس لیے اس میں عدد کے اعتبار کا بھی کوئی معنی نہیں ہوگا۔ اسم جنس کے متعلق ہم نے درج بالا سطور میں جو کچھ بیان کیا ہے جب اس کا ثبوت ہو گیا اور دوسری طرف سب کا اس پر اتفاق ہے کہ صدقات کی آیت میں جنس کا اس طرح احاطہ مراد نہیں ہے کہ ان میں سے کوئی بھی محروم نہ رہے تو اب اس میں عدد کا اعتبار ساقط ہو گیا۔ اس بنا پر جن حضرات نے ان میں سے کم از کم تین کا اعتبار کیا ہے ان کا قول باطل ہو گیا۔ نیز صدقات کسی خاص انسان کا حق نہیں ہے یہ تو صرف اللہ کا حق ہے جسے آیت میں بیان کر دہ مصارف میں صرف کیا جاتا ہے اس لیے اس میں ایک فرد اور جماعت کے حکم میں زکوٰۃ حوالہ کرنے کے لحاظ سے فرق نہ ہونا ضروری قرار پایا۔ نیز یہ پہلو موجود ہے کہ اگر عدد کا اعتبار ضروری ہے تو پھر بعض اعداد کا اعتبار بعض دوسرے اعداد کی نسبت اولیٰ نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ آیت میں وارد اسم کسی خاص عدد کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ ایک اور پہلو سے بھی دیکھیے، جب عدد کا اعتبار ضروری ٹھہرایا جائے اور ہمیں یہ معلوم ہے کہ تمام اعداد کا احاطہ مشکل ہے۔ اس لیے فقراء و مساکین نیز دیگر مصارف سے تعلق رکھنے والے مستحقین زکوٰۃ کا احاطہ نہیں ہو سکتا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی ہے کہ عدد کا اعتبار ساقط ہو گیا۔ اس لیے کہ عدد کے اعتبار میں ایسی بات موجود ہے جو اس کے استقاط پر منتج ہوتی ہے۔

کیا تہائی مال کی وصیت فقراء کے لیے جائز ہے؟

اگر کوئی شخص اپنا تہائی مال فقراء کے لیے وصیت کر جائے تو اس مسئلے میں امام ابو یوسف اور امام محمد کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ اگر ایک ہی فقیر کو تہائی مال دے دیا جائے تو وصیت پر عمل درآمد ہو جائے گا جبکہ امام محمد کا قول ہے کہ جب تک دو یا اس سے زائد فقراء کو نہیں دیا جائے گا وصیت پر عمل درآمد نہیں ہوگا۔ امام ابو یوسف نے اس صورت کو زکوٰۃ کی صورت کے مشابہ قرار دیا ہے اور قیاس کے لحاظ سے یہ بہتر ہے۔

کیا زکوٰۃ دوسرے شہروں میں تقسیم ہو سکتی ہے؟

زکوٰۃ کس جگہ ادا کی جائے اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب یعنی امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ ہر شہر کی زکوٰۃ اسی شہر کے فقراء میں تقسیم کی جائے گی اور دوسرے شہر کے فقراء کے لیے نہیں بھیجی جائے گی۔ لیکن اگر کوئی اپنی زکوٰۃ دوسرے شہر میں لے جا کر تقسیم کر دیتا ہے تو اس کے لیے ایسا کرنا جائز ہے لیکن اسے مکروہ سمجھا جائے گا۔ علی الرازی نے ابو سلمان سے اور انھوں نے ابن المبارک سے، انھوں نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ اگر کوئی شخص ایک شہر سے دوسرے شہر میں اپنے رشتہ داروں کے لیے زکوٰۃ کی رقم بھیج دیتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ابو سلیمان کہتے ہیں کہ میں نے امام محمد سے اس بات کا تذکرہ کیا انھوں نے فرمایا کہ یہ بہت اچھی بات ہے لیکن ہم نے امام ابو حنیفہ سے ان کا یہ قول نہیں سنا ہے۔ ابو سلیمان مزید کہتے ہیں کہ امام محمد بن الحسن نے اس قول کو لکھ لیا اور ابن المبارک کے واسطے سے امام ابو حنیفہ سے اس کی روایت درج کی ہے۔ طحاوی نے ابن ابی عمر سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ہمیں ہمارے اصحاب نے محمد بن الحسن سے روایت کی ہے، انھوں نے ابو سلیمان سے، انھوں نے عبداللہ بن المبارک سے اور انھوں نے ابو حنیفہ سے کہ کوئی شخص اپنی زکوٰۃ ایک شہر سے دوسرے شہر نہیں لے جائے گا البتہ اگر اس کا کوئی رشتہ دار دوسرے شہر میں رہتا ہو تو وہ اسے وہاں لے جا کر دے سکتا ہے۔

امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ صدقہ فطر کی ادائیگی اسی جگہ ہوگی جہاں ادا کرنے والا رہتا ہو۔ ایک شخص اپنے نابالغ بچوں کا صدقہ فطر وہیں ادا کرے گا جہاں وہ ہوں گے اور مال کی زکوٰۃ اسی جگہ ادا کی جائے گی جہاں مال ہوگا۔ امام مالک کا قول ہے کہ مال کی زکوٰۃ ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل نہیں کی جائے گی الا یہ کہ اپنے شہر میں تقسیم کے بعد اس کا کچھ حصہ پرج رہے تو اس صورت میں بھی ہوئی رقم قریب ترین شہر کی طرف منتقل کر سکتا ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ اگر ایک شخص مصر کا ہو اور اس پر زکوٰۃ واجب ہوگئی ہو۔ اس کا مال مصر میں ہو لیکن وہ خود مدینہ میں ہو تو وہ اپنی زکوٰۃ مدینہ میں تقسیم کرے گا اور صدقہ فطر وہیں ادا کرے گا جہاں وہ موجود ہوگا۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ زکوٰۃ ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل نہیں کی جائے گی الا یہ کہ شہر میں زکوٰۃ لینے والا کوئی نہ ملے۔ حسن بن صالح نے ایک شہر سے دوسرے شہر کی طرف زکوٰۃ کی منتقلی کو مکروہ سمجھا ہے۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر ایک شخص پر زکوٰۃ واجب ہوگئی ہو اور وہ کسی اور شہر میں ہو۔ اگر اپنے شہر کی طرف اس کی واپسی جلد ہونے والی ہو تو

پھر وہ زکوٰۃ کی ادائیگی کو مؤخر کر دے اور اپنے شہر واپس ہو کر زکوٰۃ ادا کرے۔ اگر اس نے اپنے شہر واپسی سے قبل قیام کی جگہ میں زکوٰۃ ادا کر دی تو مجھے امید ہے کہ اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ اگر وہ اپنے شہر سے طویل عرصے کے لیے چلا گیا ہو تو جس جگہ اس نے قیام کا ارادہ کر لیا ہو اپنی زکوٰۃ اسی جگہ نکالے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اگر ایک شخص اپنی زکوٰۃ دوسرے شہر میں لے جائے تو میرے سامنے یہ بات واضح نہیں ہو سکی کہ آیا اس پر اعادہ لازم ہوگا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر قول باری (رَأْسًا مِّنْ مَّوَدَّاتٍ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ) اس امر کے جواز کا مقتضی ہے کہ جس شہر میں زکوٰۃ دینے والے کا مال ہو وہ اس کے علاوہ دوسرے شہر میں بھی زکوٰۃ کی رقم فقراء و مساکین کو دے سکتا ہے۔ نیز جس جگہ بھی چاہے جا کر زکوٰۃ ادا کر سکتا ہے۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ وہ جس جگہ بھی زکوٰۃ ادا کرے گا اس کی ادائیگی ہو جائے گی۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ ہمیں اصول شریعت میں ایسا کوئی صدقہ نظر نہیں آیا جو کسی خاص جگہ کے ساتھ اس طرح مخصوص ہو کہ پھر کسی اور جگہ اس کی ادائیگی جائز نہ ہوتی ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ قسموں اور نذروں کے کفارات نیز دوسرے تمام صدقات کی ادائیگی کا جواز کسی ایک جگہ کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ طاؤس سے مروی ہے کہ حضرت معاذؓ نے اہل یمن سے کہا تھا کہ میرے پاس کپڑے اور نیزے لے آؤ میں تم سے صدقہ میں مکئی اور جو کی جگہ یہ چیزیں قبول کر لوں گا۔ تمہارے لیے ان کی ادائیگی آسان ہے اور مدینہ کے مہاجرین و انصاریوں کے لیے یہ زیادہ کارآمد ہیں۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ حضرت معاذؓ صدقات کو یمن سے مدینہ منورہ منتقل کر دیتے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اہل یمن کی یہ نسبت اہل مدینہ کو ان چیزوں کی زیادہ ضرورت تھی۔ حضرت عدی بن حاتم نے روایت کی ہے کہ انھوں نے نبی ﷺ کے صدقات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچائے تھے حالانکہ نبی ﷺ کا علاقہ مدینہ منورہ سے بہت فاصلے پر ہے۔ نیز حضرت عدی بن حاتم اور زبیر بن عبد اللہ نے اپنے اپنے قبیلے کے صدقات حضرت ابوبکرؓ کے پاس پہنچائے تھے۔ اول الذکر نبی ﷺ کے علاقے سے اور مؤخر الذکر نے بنی تمیم کے علاقے سے۔ حضرت ابوبکرؓ نے ان صدقات سے مرتدین کے خلاف جنگی کارروائیوں کے سلسلے میں بڑا کام لیا تھا۔

ہمارے اصحاب نے صدقات کو اپنے شہر سے دوسرے شہر منتقل کرنے کو اس صورت میں مکروہ سمجھا ہے جب دونوں شہر کے ضرورت مندوں کی ضرورتیں یکساں ہوں۔ ان کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی وہ حدیث ہے جس میں ذکر ہے کہ جب آپ نے حضرت معاذؓ کو یمن کی طرف روانہ کیا تو انھیں یہ

ہدایات دیں: اہل عین کو بتاؤ کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اموال میں ان پر ایک سخی فرض کیا ہے۔ یہ سخی ان کے مال داروں سے وصول کیا جائے گا اور ان کے فقراء میں تقسیم کر دیا جائے گا۔ یہ روایت اس امر کی مقتضی ہے کہ جن لوگوں سے زکوٰۃ وصول کی جائے اسے ان کے درمیان موجود فقراء میں تقسیم کر دیا جائے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ اگر زکوٰۃ دینے والے کا کوئی غریب رشتہ دار کسی اور شہر میں رہتا ہو تو وہ اپنے شہر سے اس کے پاس زکوٰۃ کی رقم بھیج سکتا ہے۔ امام ابوحنیفہ کا یہ قول اس حدیث کی بنا پر ہے جسے ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی، انھیں علی بن محمد نے، انھیں ابوسلمہ نے، انھیں حماد بن سلمہ نے ابوب اور ہشام نیز حبیب سے، انھوں نے ابن سیرین سے، انھوں نے سلیمان بن عامر سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: صدقة الرجل علی قرابته صدقة وصاله، انسان کا اپنے رشتہ داروں پر صدقہ ادا کر دینا صدقہ بھی ہے اور صلہ بھی (ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں موسیٰ بن زکریا نے، انھیں احمد بن منصور نے، انھیں عثمان بن صالح نے، انھیں ابن لہیع نے عطار سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے، انھوں نے حضرت عمرؓ سے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے صدقہ کے متعلق دریافت کیا تھا جس کے جواب میں آپؐ نے فرمایا تھا: ان الصدقة علی ذی القرابة تضاعف مرتین، رشتہ دار کو صدقہ دینے کا اجر دوگنا ہوتا ہے) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی بیوی زینبؓ نے جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار کیا تھا کہ آیا وہ اپنا صدقہ اپنے شوہر اور اپنے یتیم بھتیجوں کو دے سکتی ہیں جو ان کی پرورش میں تھے تو آپؐ نے جواب میں فرمایا تھا: لك اجران اجر الصدقة و اجر القرابة۔ تمہیں دو اجر ملیں گے ایک تو صدقہ کا اور دوسرا قرابتداری کا اجر)۔

کا اجر)

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں علی بن الحسین بن یزید الصدائمی نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں ابن نمیر نے حجاج سے، انھوں نے زہری سے، انھوں نے ابوب بن بشیر سے، انھوں نے حکیم بن حزام سے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: اللہ کے رسولؐ کو کونسا صدقہ سب سے افضل ہے؟ آپؐ نے فرمایا: (علی ذی الرحم الکاشح، دشمنی رکھنے والے رشتہ دار کو دیا جانے والا صدقہ) ان روایات سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ محرم رشتہ داروں کو صدقہ دینا خواہ اس کے قیام کی جگہ کتنی دور کیوں نہ ہو، اجنبی اور غیر رشتہ کو دینے سے افضل ہے۔ اسی بنا پر امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ اگر رشتہ دار کو دینا مقصود ہو تو پھر اپنے شہر سے دوسرے شہر کی طرف منتقل کر دینا جائز ہوگا۔

ہمارے اصحاب کا یہ قول ہے کہ صدقہ فطر کی ادائیگی اسی جگہ ہوگی جہاں صدقہ دینے والا موجود ہوگا اور غلاموں اور نابالغ اولاد کی طرف سے ادائیگی اس جگہ ہوگی جہاں وہ ہوں گے اس لیے کہ صدقہ فطر ان کی طرف سے ادا کیا جائے گا۔ اس لیے جس طرح مال کی زکوٰۃ اسی جگہ ادا کی جاتی ہے جس جگہ مال ہوتا ہے۔ اسی طرح صدقہ فطر وہیں ادا کیا جائے گا جہاں وہ افراد ہوں گے جن کی طرف سے یہ ادا کیا جانا ہے۔

زکوٰۃ کی اس مقدار کا بیان جو ایک مسکین کو دی جائے

امام ابو حنیفہ ایک مسکین کو دو سو درہم زکوٰۃ میں دے دینا مکروہ سمجھتے تھے لیکن ان کا یہ بھی قول ہے کہ اگر تم نے کسی کو زکوٰۃ کی یہ رقم دے دی تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ البتہ دو سو سے کم رقم دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ آپ نے مزید فرمایا کہ اگر اتنی رقم دے دی جائے جسے پا کر ایک انسان اپنی ضروریات پوری کر لے اور سوال سے مستغنی ہو جائے تو یہ بات میرے لیے زیادہ پسندیدہ ہوگی۔ ہشام نے امام ابو یوسف سے روایت کی ہے کہ اگر ایک شخص کے پاس ایک سو ننانوے درہم ہوں پھر اسے کسی نے دو سو درہم زکوٰۃ کے طور پر دے دیے تو اسے چاہیے کہ صرف ایک درہم قبول کرے اور ایک درہم واپس کر دے۔ اس طرح امام ابو یوسف نے ایک شخص کے لیے زکوٰۃ کی اتنی رقم قبول کر لینے کی اجازت دے دی جس کے ساتھ دو سو درہم پورے ہو جائیں۔ انھوں نے اس سے زائد رقم قبول کرنے کو مکروہ سمجھا ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ اس معاملے کا دار و مدار اپنی سمجھ بوجھ اور رائے پر ہے۔ اس میں شریعت کی طرف سے کوئی راہنمائی نہیں ہے۔ اس بارے میں ابن شبرمہ کا قول امام ابو حنیفہ کے قول کی طرح ہے۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ ایک شخص کو زکوٰۃ کی رقم سے سچا س درہم سے زائد نہیں دیے جائیں گے الا یہ کہ وہ تقویٰ ہو اس صورت میں اسے اس سے زائد رقم بھی دی جاسکتی ہے۔ حسن بن صالح کا بھی یہی قول ہے۔ بیہق بن سعد کا قول ہے کہ اسے اتنی رقم دی جائے گی کہ عیالدار ہونے کی صورت میں وہ اپنے لیے کوئی غلام خرید سکے۔ بشرطیکہ زکوٰۃ کی مقدار بہت زیادہ ہو۔ امام شافعی نے اس کی کوئی حد بندی نہیں کی ہے ان کے نزدیک زکوٰۃ کی اتنی رقم دے دینی چاہیے جس کے ذریعے اس کی ضروریات پوری ہو جائیں۔ ابو بکر حباص کہتے ہیں کہ قول باری (اَللّٰهُمَّ الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ) میں اس مقدار کی تحدید نہیں ہے جو مستحقین زکوٰۃ میں سے ہر ایک کو دی جائے۔ ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ آیت میں یہ مراد نہیں ہے کہ مستحقین کی تعداد کے مطابق فی کس کے حساب سے زکوٰۃ ان میں بانٹ دی جائے اور

کہ ایسا کرنا مشکل بلکہ ممنوع ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس سے مستحقین میں سے بعض کو دینا مراد ہے، خواہ بعض کی کوئی بھی صورت ہو جائے۔ بعض کی کم سے کم مقدار ایک کا عدد ہے۔ دوسری طرف ہمیں یہ معلوم ہے کہ اموال کے مالکان میں سے ہر ایک شخص کو آیت میں مخاطب بنایا گیا ہے جو اس بات کا مقتضی ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے لیے اپنی ساری زکوٰۃ ایک فقیر کو دے دینا جائز ہے خواہ زکوٰۃ کی رقم کھوڑی ہو یا زیادہ۔ اس لیے ظاہر آیت کی بنا پر زکوٰۃ کی بڑی رقم صرف ایک فقیر کو دے دینے کا جواز پیدا ہو گیا اس میں تعداد کی کوئی تحدید نہیں ہے۔ نیز چونکہ فقیر کو زکوٰۃ کی رقم حوالے کرنا اور اس کا اسے مالک بنا دینا ان دونوں کا وقوع اس وقت ہوتا ہے جب وہ ابھی فقیر ہوتا ہے اس لیے قلیل اور کثیر رقم حوالے کرنے میں کوئی فرق نہیں ہوگا اس لیے کہ دونوں حالتوں میں فقیر کو اس رقم کی ملکیت حاصل ہو جاتی ہے۔

امام ابوحنیفہ نے ایک شخص کو زکوٰۃ میں دو سو درہم کی رقم دینے کو اس بنا پر مکروہ سمجھا ہے کہ یہ رقم زکوٰۃ کی ادائیگی کے لیے مکمل نصاب ہے۔ اس بنا پر لینے والا شخص زکوٰۃ کی ملکیت مکمل ہوتے ہی غنی بن جائے گا، حالانکہ یہ بات واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کی رقمیں فقراء کو دینے کا حکم دیا ہے تاکہ وہ ان سے فائدہ اٹھائیں اور ان کو اپنی ملکیت میں لیں۔ زیر بحث صورت میں ایک فقیر کو جب زکوٰۃ کی رقم سے فائدہ اٹھانے کی قدرت حاصل ہو جائے گی تو اس وقت وہ فقیر نہیں ہوگا بلکہ غنی ہو چکا ہوگا اور یہ بات آیت کی نشا کے خلاف ہے اس لیے امام ابوحنیفہ نے فقیر کو ایک مکمل نصاب کی مقدار زکوٰۃ کی رقم حوالے کرنے کو مکروہ سمجھا ہے۔ لیکن جب اسے نصاب سے کم مقدار دی جائے گی تو وہ اس کا جب مالک ہوگا اور اس سے فائدہ اٹھائے گا اس وقت وہ فقیر ہوگا۔ اس بنا پر امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ صورت مکروہ نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ جب وہ صاحب نصاب نہ ہونے کی بنا پر غنی نہیں بنے گا تو اسے زکوٰۃ کی کھوڑی رقم یا زیادہ رقم دینے سے کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ دونوں صورتیں اس کے لیے یکساں ہوں گی پس تملیک واقع ہونے اور زکوٰۃ سے فائدہ اٹھانے پر قدرت حاصل ہونے کے وقت اس شخص کے صاحب نصاب ہونے کا اعتبار ہوگا۔ امام ابوحنیفہ کا یہ قول کہ زکوٰۃ کی رقم کے ذریعے کسی کو غنی بنا دینا میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے، اس سے ان کی مراد وہ دو تہمتی نہیں ہے جس کی بنا پر زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ فقیر کو زکوٰۃ کی اتنی رقم دے دی جائے کہ وہ دست سوال دراز کرنے سے مستثنیٰ ہو جائے اور اس کی جائز ضروریات پوری ہو جائیں نیز اس کا چہرہ سوال کرنے کی ذلت سے بچ جائے۔

لا علمی میں غیر مستحق کو زکوٰۃ دینا جائز ہے

اگر کسی شخص کو اس کی ظاہری حالت سے فقیر سمجھتے ہوئے زکوٰۃ کی رقم دے دی جائے اور پھر پتہ چلے کہ وہ غنی تھا تو آیا زکوٰۃ ادا ہو جائے گی یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے کہ زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر کسی نے لا علمی میں اپنے بیٹے یا ذمی کو زکوٰۃ دے دی پھر اسے اس کا علم ہو گیا تو اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ نے یہ مسلک اس حدیث کی بنا پر اختیار کیا ہے جس کے راوی معن بن یزید ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ میرے والد نے رات کے وقت لا علمی میں زکوٰۃ کی رقم مجھے دے دی، صبح ہوئی اور اصل صورت حال کا پتہ چلا تو میرے والد نے کہا کہ میں نے تو تمہیں یہ رقم دینے کا ارادہ نہیں کیا تھا۔ پھر دونوں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچے اور سارا واقعہ آپ سے بیان کیا۔ آپ نے حضرت یزید سے فرمایا (لک ما تویت یا یزید، یزید! تم نے جس چیز کا ارادہ کیا تھا اس کا ثواب تمہیں مل جائے گا) اور حضرت سے فرمایا (لک ما اخذت، تم نے جو لے لیا وہ تمہارا ہے) آپ نے باپ سے یہ نہیں پوچھا کہ آیا انھوں نے زکوٰۃ کی نیت کی تھی یا کسی اور صدقہ کی، بلکہ ان سے یہ فرمایا (لک ما تویت) یہ بات دیے ہوئے مال کے جواز پر دلالت کرتی ہے خواہ انھوں نے زکوٰۃ کی نیت ہی کیوں نہ کی ہو۔ نیز ایسے لوگوں کو صدقہ دینا ضرورت کی حالت کے بغیر ایک صورت کے اندر صدقے ہی درست شکل ہوتی ہے اور وہ صورت یہ ہے کہ انھیں نفعی صدقہ دیا جاتا ہے، اس لحاظ سے اس کی مشابہت کعبہ کی طرف منہ کر کے نماز ادا کرنے کے ساتھ ہو گئی جبکہ ایک شخص درست طریقے سے سوچ بچار اور غور و فکر کے بعد ایک سمت کو کعبے کی سمت سمجھ کر نماز ادا کر لے، نماز پڑھ لینے کے بعد اسے پتہ چل جائے کہ اس کا رخ کعبے کی طرف نہیں تھا تو اس صورت میں اس کی نماز ادا ہو جائے گی کیونکہ کعبہ کی سمت کے بغیر کسی اور جہت کی طرف رخ کر کے ایک صورت میں نماز ضرورت کی حالت کے بغیر بھی درست ہو جاتی ہے۔ یہ صورت وہ ہے جب انسان سواری پر نفل نماز ادا کر رہا ہو۔ اس صورت میں قبیلہ کی طرف رخ کرنا ضروری نہیں ہوتا بلکہ جس طرف سواری کے جانور کا رخ ہو اسی طرف منہ کر کے نماز پڑھنا چلا جائے۔ اس طرح اپنے اجتہاد سے کام لے کر کسی کو زکوٰۃ کی رقم دے دینا اپنی رائے اور سمجھ کے مطابق کعبہ کی سمت منہ کر کے نماز پڑھنے کے مشابہ ہو گیا۔

ایک اعتراض کا جواب

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ زیر بحث مسئلہ زکوٰۃ اس شخص کی صورت حال کے مشابہ ہے جس نے ایسے پانی سے وضو کر لیا جسے وہ پاک سمجھ رہا تھا بعد میں اسے پتہ کہ یہ پانی ناپاک تھا، اس صورت میں اس کی نماز درست نہیں ہوگی اس لیے کہ پانی کی ناپاکی کا علم ہو جانے کے بعد وہ اپنے اجتہاد کی حد سے نکل کر تعین کی حد کو پہنچ جاتا ہے جس کی بنا پر اس کا اجتہاد باطل ہو جاتا ہے اور نماز کا اعادہ لازم ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اپنے بیٹے یا ذمی کو یا کسی مال دار کو زکوٰۃ کی رقم دینے والا علم ہو جانے کے بعد اجتہاد کی حد سے نکل کر تعین کی حد کو پہنچ جاتا ہے جس کی بنا پر اس کا اجتہاد باطل ہو جاتا ہے۔ اور اس کا زکوٰۃ کا اعادہ واجب ہو جاتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے، اس لیے کہ ناپاک پانی سے وضو کسی حالت میں بھی طہارت نہیں کہلاتا اس لیے اس کے جواز میں اجتہاد کا کوئی اثر نہیں ہوگا جبکہ کئی حالتوں میں ترک قبلہ جائز ہوتا ہے اس لیے ہمارا زیر بحث مسئلہ ہمارے ذکر کردہ مسئلہ کے ساتھ زیادہ مشابہ ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ نماز ایک حالت کے اندر ناپاک کپڑوں میں بھی ہو جاتی ہے لیکن اس کے باوجود اگر ایک شخص ایک کپڑے کی طہارت کے متعلق اپنی رائے اور اجتہاد سے کام لیتے ہوئے اس میں نماز ادا کرے اور بعد میں اسے پتہ چلے کہ کپڑا ناپاک تھا تو اس صورت میں اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔ اور اس پر اعادہ واجب ہو جائے گا۔ اسی طرح ناپاک کپڑے میں ایک حالت کے اندر نماز کا جواز اجتہاد رائے کی بنا پر نماز کے جواز کا موجب نہیں بنا جب نجاست کے متعلق علم ہونے کی وجہ سے وہ اجتہاد کی حد سے نکل کر تعین کی حد کو پہنچ گیا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ دراصل معترض کی نظروں سے ہماری تعدیل اوجھل ہے۔ اس لیے کہ ہم نے یہ کہا ہے کہ ضرورت کے بغیر بھی ترک قبلہ جائز ہے جس طرح ضرورت کے بغیر نفلی صدقہ اپنے بیٹے یا ذمی یا غنی کو دے دینا جائز ہے، اس جہت سے یہ دونوں باتیں یکساں ہیں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ سواری پر بیٹھے ہوئے انسان کو نفل نماز پڑھنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی جس طرح نفلی صدقہ دینے والے کو مذکورہ بالا لوگوں کو صدقہ دینے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ جب یہ دونوں باتیں اس بہت سے یکساں ہیں تو حکم کے اندر یہ ایک دوسری کے مشابہ ہو جائیں گی۔ رہ گئی ناپاک کپڑے میں نماز کی ادائیگی تو وہ ضرورت کی حالت میں جائز ہوتی ہے کسی اور حالت میں جائز نہیں ہوتی اور اس میں نفل پڑھنے والے اور نفل پڑھنے والے کا حکم یکساں ہوتا ہے۔ اس لیے معترض کی بیان کردہ یہ صورت زیر بحث صورت کے مختلف ہوگی۔

ایک صنف کو صدقات کے دینے کا بیان

قول باری ہے (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ) تا آخر آیت۔ ابو داؤد الطیالسی نے روایت بیان کی ہے، انھیں اشعث بن سعید نے سعید بن جبیر سے، انھوں نے حضرت عباسؓ اور حضرت علیؓ سے کہ اگر ایک شخص آیت میں مذکورہ آٹھ اصناف میں سے صرف ایک صنف کو اپنی زکوٰۃ دے دے تو اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ حضرت عمرؓ، حضرت خدیفہؓ، سعید بن جبیر، ابراہیم نخعی، حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ اور ابو العالیہ سے اسی طرح کی روایت ہے۔ صحابہ کرام سے اس کے خلاف کوئی روایت نہیں ہے، اس طرح گویا اس مسئلے پر سلف کا اجماع ہو گیا جس کے بعد کسی کو بھی اس سے اختلاف کرنے کی گنجائش باقی نہیں رہی اس لیے کہ اجماع کے بعد اس مسئلے کی پوری طرح وضاحت ہو گئی، سلف سے اس کی بکثرت روایت ہوئی اور سلف کے ہم پایہ حضرات سے اس کے خلاف کوئی روایت منقول نہیں ہوئی سفیان ثوری نے ابراہیم بن مینرہ سے، انھوں نے طاؤس سے اور انھوں نے حضرت معاذ بن جبل سے روایت کی ہے کہ وہ اہل ایمان سے زکوٰۃ میں عروض یعنی چیزیں لیا کرتے اور ایک ہی صنف میں انھیں تقسیم کر دیتے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر اور امام مالک بن انس کا یہی قول ہے امام شافعی کا قول ہے کہ زکوٰۃ آیت میں مذکورہ آٹھوں اصناف کے درمیان تقسیم کی جائے گی، البتہ اگر ایک صنف نہ ملے تو باقی اصناف میں تقسیم کر دی جائے گی۔ اس کے سوا اور کسی صورت میں زکوٰۃ کی ادائیگی جائز نہیں ہوگی۔ امام شافعی کا یہ قول سلف کے ان حضرات کے قول کے خلاف ہے جن کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔ نیز آثار و سنن اور ظاہر کتاب اللہ کے بھی خلاف ہے۔

ارشاد باری ہے (إِنَّ تَبَدُّوا الصَّدَقَاتِ فَبِعَمَّا هِيَ وَإِنْ تَخَفَوْهَا وَتَوَلَّوْهَا الْفُقَرَاءُ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ) اگر اپنے صدقات علانیہ دو تو یہ بھی اچھا ہے لیکن اگر چھپا کر حاجتمندوں کو دو تو یہ تمھارے حق میں زیادہ بہتر ہے) اس میں صدقات کی تمام صورتوں کے لیے عموم ہے اس لیے کہ صدقات

کے لفظ پر الف لام کے دخول کی وجہ سے یہ اسم جنس بن گیا۔ اس بنا پر آیت اس امر کی متقنی ہے کہ آیت صدقات میں مذکورہ اصناف میں سے صرف ایک صنف یعنی فقراء کو تمام صدقات دے دیے جائیں۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ آیت صدقات میں اصناف کے ذکر سے اللہ کی مراد اسباب فقر کا بیان ہے۔ یہ مراد نہیں ہے کہ صدقات کی تقسیم ان اصناف پر کر دی جائے۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (ذَرِّقْ أَمْوَالَهُمْ مِّنْ مَّكْرُمٍ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ۔ ان کے اموال میں سائل اور محروم کے لیے مستحقین (ہے) یہ آیت صرف ان دو اصناف کو صدقات سولے کر دینے کے سبب کی متقنی ہے اور یہ چیز اٹھوں اصناف پر صدقات کی تقسیم کے وجوب کی نفی کرتی ہے۔ نیز قول باری (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ) میں تمام صدقات کے لیے نیز ہرزمانے میں حاصل ہونے والے صدقات کے لیے عموم ہے اور قول باری (لِلْفُقَرَاءِ) تا آخر آیت میں بھی مذکورہ لوگوں میں سے اس وقت موجود اور بعد میں آنے والوں کے لیے عموم ہے۔ اب یہ بات تو ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک صدقہ کی صورت میں حاصل ہونے والی تمام چیزوں کو اب وقت موجود لوگوں اور بعد میں پیدا ہونے والوں کے درمیان تقسیم مراد نہیں ہے اس لیے کہ قیامت تک اس تقسیم کا امکان محال ہے۔ اس لیے یہ بات واجب ہو گئی کہ اگر ایک سال ایک صنف کو دوسرے سال کسی اور صنف کو، اسی طرح ہر سال کسی ایک صنف کو امام المسلمین اپنی صوابدید کے مطابق صدقات دے دے تو زکوٰۃ کی ادائیگی ہو جائے گی۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایک سال کے صدقات یا ایک شخص کا صدقہ آٹھوں اصناف پر تقسیم نہیں ہوگا۔ نیز اس امر میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ فقراء ان صدقات کے مشترک طور پر مستحق نہیں ہوتے۔ ایک شخص کے لیے جائز ہے کہ وہ ان میں سے کچھ کو دے دے اور کچھ کو محروم رکھے اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ صدقات کو آیت میں مذکورہ اصناف میں سے بعض کے اندر صرف کرنا مقصود ہوتا ہے اس لیے مذکورہ اصناف میں سے بعض کو دینے کا جواز ضروری اور واجب ہو گیا جس طرح فقراء میں سے بعض کو دینا جائز ہے۔ اس لیے کہ اگر صدقات میں تمام کا حق ہوتا تو اس صورت میں بعض کو دے دینا اور بعض کو محروم رکھنا جائز نہ ہوتا۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جس میں ذکر ہے کہ حضرت سلمہ بن صحرح نے جب اپنی بیوی سے ظہار کر لیا اور کفارہ کے طور پر مساکین کو کھلانے کے لیے کوئی بند و بست نہ ہو سکا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں نبی زریق سے صدقات وصول کرنے والے کے پاس جانے کے لیے کہا تاکہ ان سے صدقات کی رقم لے کر کفارہ میں مساکین کے طعام کا انتظام کر سکیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی زریق کے صدقات کو حضرت سلمہؓ کے حوالے کر دینے کی اجازت دے دی حالانکہ یہ صرف ایک ہی صنف تھے۔ اسی طرح علیہ اللہ بن عدی بن النخیار کی روایت میں ذکر ہے کہ دو آدمیوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے صدقہ مانگا آپ نے انھیں تندرست و توانا اور مضبوط جسموں والے پا کر فرمایا: "اگر تم چاہتے ہو تو میں تمہیں دے دیتا ہوں؟" آپ نے ان دونوں سے یہ نہیں پوچھا کہ ان کا کس صنف سے تعلق ہے تاکہ ان دونوں کا اسی صنف سے شمار ہو جاتا۔ صدقات کا استحقاق فقر کی بنا پر ہوتا ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول دلالت کرتا ہے (امرت ان اخذ الصدقة من اغنیاء کم و اردھا فی فقواء کم۔ مجھے یہ حکم دیا گیا ہے کہ تمہارے دو لٹمنڈوں سے صدقات وصول کر کے تمہارے فقراء کی طرف لوٹا دوں) آپ نے حضرت معاذؓ کو مین روانہ کرتے وقت انھیں یہ ہدایت دی تھی، "اہل مین کو یہ تبتل دینا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اموال میں ایک حق فرض کر دیا ہے یہ حق ان کے دو لٹمنڈوں سے وصول کیا جائے گا اور ان کے فقراء کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔" آپ نے بتا دیا کہ جس سبب کی بنیاد پر تمام امناف صدقات مستحق ہوتے ہیں وہ فقر اور تنگ دستی ہے اس لیے کہ یہ سبب تمام صدقات کو عام ہے۔

پھر آپ نے یہ خبر دی کہ صدقات کو فقراء پر صرف کیا جائے گا۔ یہ لفظ اور اس کے ضمن میں موجود دلائل دونوں اس امر پر دال ہیں کہ جس سبب کی بنیاد پر صدقات کا استحقاق ہوتا ہے وہ فقر ہے۔ نیز یہ کہ اس کا عموم تمام صدقات کو فقراء میں تقسیم کر دینے کے جواز کا مقتضی ہے یہاں تک کہ فقراء کے سوا کسی اور کو کچھ نہ دیا جائے بلکہ حدیث کا ظاہر لفظ اس کے ایجاب کا مقتضی ہے اس لیے کہ آپ نے فرمایا ہے (امرت ان تجبے حکم دیا گیا ہے)

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ صدقات وصول کرنے والا ان کا مستحق ہوتا ہے لیکن اس میں فقر کا سبب نہیں پایا جاتا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ عالمین صدقات جو رقمیں لیتے ہیں وہ صدقہ کے طور پر نہیں لیتے۔ بلکہ صدقات کی وصولی فقراء کے لیے ہوتی ہے پھر وصولی کا کام کرنے والا یعنی عامل ان صدقات میں سے اپنے عمل اور کام کا معاوضہ وصول کرتا ہے، صدقہ وصول نہیں کرتا۔ جس طرح کسی فقیر کو کوئی رقم بطور صدقہ دے دی جائے اور وہ فقیر کسی سے اپنا کوئی کام کرائے اور یہی رقم اسے مزدوری اور معاوضہ میں دے دے۔ یا جس طرح بریڑہ کو بطور صدقہ کوئی چیز دی جاتی اور وہ اسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ہدیہ کے طور پر بھیج دیتیں۔ اس طرح وہ چیز بریڑہ کے لیے صدقہ ہوتی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہدیہ۔

اگر یہ کہا جائے کہ مؤتقہ القلوب صدقات کی رقمیں صدقہ کے طور پر لیتے تھے حالانکہ ان کے اندر آپ کا مذکورہ بالا سبب یعنی فقر نہیں پایا جاتا تھا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مؤتقہ القلوب صدقہ کے طور پر رقمیں اور اجناس نہیں لیتے تھے بلکہ صدقات فقراء کے لیے جمع کیے جلتے اور ان کا ایک حصہ مؤتقہ القلوب کو دے دیا جاتا تا کہ فقراء مسلمین کو ان کی ایذا رسانی سے بچایا جاسکے اور تا کہ یہ مسلمان ہو کر مسلمانوں کے لیے طاقت و قوت کا ذریعہ بن سکیں۔ اس طرح مؤتقہ القلوب صدقات کی رقمیں اور اجناس وغیرہ صدقہ کے طور پر نہیں لیتے تھے۔ بلکہ صدقات کی وصولی کے بعد انھیں مسلمانوں کی فلاح و بہبود کے کاموں میں صرف کیا جاتا اس لیے کہ فقراء کے مال کا کچھ حصہ ان کی فلاح و بہبود کے کاموں میں لگا دینا جائز ہے۔ اس لیے کہ امام المسلمین ان سبب کا ولی امر ہوتا ہے اور ان کی فلاح و بہبود کی خاطر ان کے مال میں تصرف کرتا ہے۔

آیت صدقات میں اصناف کا ذکر صرف فقر کے اسباب کے بیان کی خاطر ہوا ہے جیسا کہ ہم پہلے واضح کر چکے ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مقررہ اور ابن السبیل یعنی مسافر اور غازی حاجتمندی اور فقر کی بنا پر ان صدقات کے مستحق ہوتے ہیں، ان دو اسباب کے سوا ان کے استحقاق کا اور کوئی سبب نہیں ہے۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ جس سبب کی بنا پر مذکورہ اصناف صدقات کے مستحق قرار پاتے ہیں وہ فقر اور حاجتمندی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ عبدالرحمن بن زیاد بن النعم نے زیاد بن نعیم سے روایت کی ہے کہ انھوں نے زیاد بن الحارث الصدائی کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ مجھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی قوم پر مامور کیا، میں نے عرض کیا کہ آپ مجھے ان کے صدقات میں سے کچھ حصہ دیجیے۔ آپ نے میری استدعا قبول کرتے ہوئے اس سلسلے میں مجھے ایک تحریر بھی عطا کی۔ ایک اور شخص آپ کے پاس آیا اور آپ سے صدقے کی درخواست کی۔ آپ نے جواب میں فرمایا: اللہ تعالیٰ کسی نبی یا غیر نبی کے فیصلے پر راضی نہیں ہوا بلکہ صدقات کے بارے میں آسمان سے نود فیصلہ نازل فرمایا اور صدقات کی آٹھ تدبیریں قائم کر دیں، اگر تم بھی ان میں سے کسی مد کے تحت آتے ہو تو میں تمہیں بھی دے دوں گا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حدیث ہمارے قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے۔ اس لیے کہ آپ نے فرمایا تھا: اگر تم بھی ان میں سے کسی مد کے تحت آتے ہو تو میں تمہیں بھی دے دوں گا۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ صدقات پر صرف ان لوگوں کا استحقاق ہوتا ہے جو ان مدت کے تحت آتے ہیں۔ اس روایت میں یہ ذکر ہے کہ آپ نے زیاد بن الحارث الصدائی کے لیے اس کی قوم سے وصول ہونے والے صدقہ کا کچھ حصہ لکھ دیا اور آپ نے ان سے یہ

نہیں پوچھا کہ ان کا تعلق کس صنف سے ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صدقات کی آٹھ میں مقرر کی ہیں۔ کا مفہوم یہ ہے کہ ایسا اس لیے کیا گیا ہے تاکہ امام المسلمین اگر مناسب سمجھے تو صدقات کی تمام رقمیں ان میں سے کسی ایک میں لگا دے لیکن ان مدت سے یا ہر کوئی خرچ نہ کرے۔ ایک اور پہلو سے غور کیجئے صدقہ کا استحقاق یا تو نام کی بنا پر ہوتا ہے یا حاجتمندی کی بنا پر یا دونوں کی بنا پر۔ اب یہ کہنا تو غلط اور فاسد ہے کہ اس کا استحقاق صرف اسم کی بنا پر ہوتا ہے۔ اس کی دو وجہیں ہیں۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ اس سے پھر ہر مقررہ اور ہر مسافر کو صدقہ لینے کا حق حاصل ہو جائے گا خواہ وہ مال دار کیوں نہ ہو اور ظاہر ہے کہ یہ بات سرے سے غلط ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سے پھر یہ ضروری ہو جاتا کہ جس شخص کے اندر فقر اور مسافرت دونوں کا اجتماع ہو جاتا وہ دو حصوں کا مستحق ہو جاتا۔ حالانکہ یہ بات بھی غلط ہے جب ان دونوں وجوہ کا بطلان ہو گیا تو اس سے تیسری بات درست ہو گئی وہ یہ کہ صدقہ کا استحقاق حاجتمندی اور فقر کی بنا پر ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ) تا آخر آیت، اشترک کا مقتضی ہے اس لیے کسی ایک صنف کو خارج کرنا جائز نہیں ہوگا جس طرح کوئی شخص اپنے تہائی مال کی زید، عمرو اور بکر کے نام وصیت کر جائے تو اب ان تینوں میں کسی ایک کو محروم رکھنا جائز نہیں ہوگا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تمام صدقات میں لفظ کا مقتضی یہی ہے اور ہم بھی اسی کے قائل ہیں۔ اس لیے امام ایک سال کا صدقہ ایک صنف کو دے دے اور دوسرے سال کا صدقہ دوسری کو، جس طرح اس کی صورت دیدہ ہو اور جس میں اسے مصلحت نظر آئے اسی کے مطابق وہ اقدام کرے۔ ہمارے اور معتز ضیہ یعنی شوافع کے درمیان اختلاف جس نکتے پر ہے وہ ایک صدقہ کے متعلق ہے کہ آیا تمام اصناف اس ایک صدقہ کے مستحق ہوں گے۔ آیت میں ایک صدقہ کا حکم بیان نہیں ہوا ہے بلکہ اس میں صدقات کا حکم بیان ہوا ہے۔ اگر ہم اس کے مطابق تمام صدقات کی اس طرح تقسیم کر لیں جس طرح اوپر بیان ہوا تو ہم آیت کے مقتضی سے عہدہ برآ ہو جائیں گے اور ساتھ ہی ساتھ جن آیات و اشار نیز اقوال سلف کا ہم نے اوپر حوالہ دیا ہے ان سب پر عمل ہو جائے گا۔ یہ بات ایک صدقہ کی آٹھ اصناف پر تقسیم کو واجب کرنے، نیز دوسری آیات سنن کے احکام کو ٹھکرا دینے سے بہتر اور ادائی ہے۔ اس مفہوم کی بنیاد پر صدقات کا مسئلہ تہائی مال کی وصیت کے مسئلے سے جدا ہو گیا۔ اس لیے کہ وصیت متعین اشخاص کے لیے ہوتی ہے نیز ان کی تعداد بھی محدود ہوتی ہے دوسری طرف ایک متعین مال میں تہائی حصہ بھی متعین ہوتا ہے اس لیے یہ ضروری ہے کہ جن متعین لوگوں کے لیے وصیت کی گئی ہے وہ مشترک طور پر اس وصیت کے مستحق قرار پائیں۔ اس میں ایک اور

پہلو بھی ہے وہ یہ کہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ صدقات کا استحقاق تمام مستحقین کے لیے مشترک طور پر نہیں ہوتا کیونکہ تمام حضرات منفقہ طور پر اس بات کے قائل ہیں کہ اگر صدقات بعض فقراء کو دے دیے جائیں اور بعض کو ان سے محروم رکھا جائے تو یہ جائز ہے جبکہ اس کے برعکس جن لوگوں کے لیے وصیت کی گئی ہو ان میں سے کسی ایک کو بھی وصیت سے خارج کر دینا جائز نہیں ہے۔ ایک اور پہلو بھی ہے وہ یہ کہ صدقات میں بعض کو بعض سے زیادہ دے دینا جائز ہے لیکن یہ بات وصیت مطلقہ کی صورت میں جائز نہیں ہے۔ اسی طرح بعض اصناف کو محروم رکھنا بھی جائز ہے جس طرح بعض فقراء کو محروم رکھنا جائز ہے، اس جہت سے صدقات کا مسئلہ تہائی مال کی وصیت کے مسئلہ سے جدا ہو گیا۔

ایک اور پہلو سے اسے دیکھیے، صدقہ اللہ کا حق ہے کسی آدمی کا حق نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ کوئی آدمی اپنی ذات کے لیے اس کے استحقاق کا مطالبہ نہیں کر سکتا، اس بنا پر صدقہ دینے والا جس صنف میں اس صدقے کو صرف کرے گا وہ اسے درست مصرف میں خرچ کرنے والا قرار پائے گا۔ اس کے برعکس متعین اشخاص کے لیے کی جانے والی وصیت پر آدمی کا حق ہوتا ہے، ان متعین آدمیوں کے سوا کوئی دوسرا شخص اس کا مطالبہ نہیں کر سکتا اس لیے وصیت کے لیے نامزد تمام آدمی اس وصیت کے حق دار قرار پائیں گے اور اس حق کی وہی حیثیت ہوگی جو انسانوں کے دوسرے تمام حقوق کی ہوتی ہے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کفارہ میں مساکین کو کھانا کھلانا واجب قرار دیا ہے۔ لیکن اگر وہ فقراء کو دے دے تو بھی جائز ہے۔ اسی طرح صدقات کی آیت میں مساکین کے لیے جو حصہ مقرر کیا گیا ہے اسے فقراء کو دے دینا جائز ہے لیکن وصیت کا معاملہ اس کے برعکس ہے اس لیے کہ اگر کوئی شخص زید کے لیے وصیت کرتا ہے تو وہ وصیت عمر کو نہیں جاسکتی۔

حضور پر بہتان ہے کہ وہ کانوں کے کچے ہیں

قول باری ہے (وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ ذُنَّ قُلْ أَذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ دُيُومِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ۔ ان میں سے کچھ لوگ ہیں جو اپنی باتوں سے نبی کو دکھ دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ شخص کانوں کا کچا ہے۔ کہو، وہ تمہاری بھلائی کے لیے ایسا ہے، اللہ پر ایمان رکھتا ہے، اور اہل ایمان پر اعتماد کرتا ہے اور سراسر رحمت ہے ان لوگوں کے لیے جو تم میں سے ایمان نہ ہیں) حضرت ابن عباسؓ، قتادہ، مجاہد اور ضحاک کا قول ہے کہ منافقین کہتے ہیں کہ آپ کانوں کے کچے ہیں ہر ایک کی بات پر کان دھرتے ہیں۔ ایک قول کے

مطابق اس کی اصل "اذن یاذن" ہے جس کے معنی ہیں "اس نے سنا" شاعر کا قول ہے۔

۴ فی سماع یاذن الشیخ لہ وحدیث مثل ماذی مشار

سننے کے دوران شیخ کان لگا کر سنتے ہیں اور ایسی گفتگو کے دوران بھی جو اس طرح کی ہو جس کی طرف ابھی اشارہ کیا گیا ہے۔

آیت کا مفہوم ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تمہاری بھلائی کے لیے تمہاری باتوں پر کان دھرتے ہیں تمہاری برائی کے لیے وہ ایسا نہیں کرتے۔ قول باری (يُؤْمِنُ لَكُمْ مِنْ لَدُنْكُمْ) کے متعلق ابن عباس کا قول ہے کہ "نبی اہل ایمان کو سچا سمجھتے ہیں"۔ یہاں حرف لام کا دخول اسی طرح ہے جس طرح اس قول باری میں ہے (قُلْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ رَدِفَ لَكُمْ)۔ کہہ دو، فریب ہے کہ وہ تمہارے پیچھے ہی آجائے) اس کے معنی ہیں "رد فکم" ایک قول کے مطابق حرف لام کا دخول ایمان بمعنی تصدیق اور ایمان بمعنی امان کے درمیان فرق کرنے کے لیے ہوا ہے اس لیے جب (يُؤْمِنُ مِنْ لَدُنْكُمْ) کہا گیا تو اس سے تصدیق کے سوا اور کوئی معنی سمجھ میں نہیں آسکتا۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (قُلْ لَا تَعْبُدُوا لَكَنُؤْمِنُ مِنْكُمْ) کہہ دو یہاں مت کرو، ہم تمہاری کسی بات کا اعتبار نہیں کریں گے) یعنی ہم کبھی تمہیں سچا نہیں سمجھیں گے۔ اسی طرح یہ قول باری ہے (وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا) اور تو ہماری بات کی تصدیق نہیں کرے گا) بعض لوگ خیر و احد کو قبول کر لینے پر اس آیت سے استدلال کرتے ہیں اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا ہے کہ اس کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اہل ایمان کو ان باتوں میں سچا سمجھتے ہیں جن کی وہ آپ کو اطلاع دیتے ہیں۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ آپ معاملات سے تعلق رکھنے والی خبروں کو قبول کر لیتے تھے اور اس بارے میں اہل ایمان کو سچا سمجھتے تھے۔ جہاں تک احکام شرع اور دین سے تعلق رکھنے والے معاملات کے بارے میں خبروں کا معاملہ ہے تو اس سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کسی کی بات سننے کی قطعاً ضرورت نہیں تھی اس لیے کہ تمام لوگ دین کے بارے میں بائیں آپ سے ہی اخذ کرتے اور آپ کی ہی پیروی کرتے تھے۔

رضائے الہی رضائے رسول کی متضمن ہے

قول باری ہے (وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرَاضُوا بِكُمْ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ)۔ اگر یہ مؤمن ہیں تو اللہ اور رسول اس کے زیادہ حق دار ہیں کہ یہ ان کو راضی کرنے کی فکر کریں) ایک قول کے مطابق (يُرَاضُوا) میں ضمیر واحد مذکور ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ کی رضا رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی رضا کو متضمن ہوتی ہے اس لیے کہ ہر وہ کام جس سے اللہ راضی ہوتا ہے اس سے رسول بھی راضی ہوتا ہے۔ اس لیے دلالتِ حال کی

بنا پر رسول کے لیے ضمیر کا ذکر ترک کر دیا گیا۔ ایک قول کے مطابق کتابیہ کے اندر اللہ کا اسم کسی اور اسم کے ساتھ یک جا نہیں ہوتا۔ تنہا ذکر باری میں اس کی عظمت کا پہلو موجود ہوتا ہے۔ روایت ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے خطبہ دیتے ہوئے یہ الفاظ کہے۔ جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرتا ہے وہ ہدایت یا لیتا ہے اور جو شخص ان دونوں کی نافرمانی کرتا ہے وہ گمراہ ہو جاتا ہے۔ یہ سن کر آپ نے اس سے فرمایا: چلے جاؤ، تم بہت بُرے خطیب ہو۔ آپ نے اس کی یہ بات ناپسند فرمائی کہ اس نے کتابیہ میں اللہ کے نام کے ساتھ آپ کے نام کو لکھا کر دیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے غیر اللہ کے اسم کو اللہ کے اسم کے ساتھ جمع کرنے سے منع فرمایا ہے آپ کا ارشاد ہے (لا تقولوا ان شاء الله وشاء فلان ولكن قولوا ان شاء الله ثم شاء فلان۔ یہ نہ کہو کہ اگر اللہ چاہے اور فلان چاہے، بلکہ یوں کہو اگر اللہ چاہے اور پھر فلان چاہے)۔

قول باری ہے (يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ اَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ۔ یہ منافق ڈر رہے ہیں کہ کہیں ان پر کوئی ایسی سورت نازل نہ ہو جائے جو ان کے دلوں کے بھید کھول کر رکھ دے) حسن اور مجاہد کا قول ہے کہ منافقین ڈرتے رہتے تھے، ان دونوں حضرات نے فقرے کو اس معنی پر محمول کیا ہے کہ ان کے بارے میں خبر دی جا رہی ہے کہ وہ ڈر رہے ہیں۔ ان کے سوا دوسرے حضرات کا قول ہے کہ فقرے کی صورت تو جملہ خبریہ کی ہے لیکن یہ امر کے معنوں میں ہے۔ اصل عبارت اس طرح ہے لِيَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ (منافقین کو ڈرنا چاہیے)

قول باری ہے اِنَّ اللّٰهَ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تُرَدُّنَ۔ اللہ تعالیٰ اس چیز کو کھول دینے والا ہے جس کے کھل جانے سے تم ڈرتے ہو اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبر دی جا رہی ہے کہ دل میں پوشیدہ بدی کو کھول دیا جائے گا اور اسے ظاہر کر کے بدی رکھنے والے شخص کو پوری طرح عیاں کر دیا جائے گا جس کے نتیجے میں اس کا پول کھل جائے گا اور اسے رسوائی کا سامنا کرنا پڑے گا۔ یہ خبر منافقین کے بارے میں دی جا رہی ہے اور دوسرے لوگوں کو جو اپنے دلوں میں بدی چھپائے ہوئے ہیں تنبیہ کی جا رہی ہے یہ قول باری اس قول باری (وَ اللّٰهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تُكْتُمُونَ۔ اور اللہ تعالیٰ اس چیز کو کھول دینے والا ہے جس کو تم چھپاتے ہو) کے ہم معنی ہے۔

کلمہ کفر مذاق میں بھی نہیں کہنا چاہیے

قول باری ہے (وَلَوْ كُنْتُمْ سَالِتَهُمْ لَيَقُولُنَّ اِنَّمَا كُنَّا نَسُوحٌ وَّ نُلْعِبُ۔ اگر تم ان سے

پوچھو کہ تم کیا باتیں کر رہے تھے تو جھٹ کہہ دیں گے کہ ہم تو سنسی مذاق اور دل لگی کر رہے تھے) تا قول باری
 اِنْ نَعَفَ عَنْكَ طَائِفَةٌ مِنْكُمْ لَعَذَابُ طَائِفَةٍ يَأْتِيهِمْ كَالْوَامِ مَجْرِمِينَ۔ اگر ہم نے تم میں سے
 ایک گروہ کو معاف کر بھی دیا تو دوسرے گروہ کو تو ہم ضرور سزا دیں گے کیونکہ وہ مجرم ہیں (آیت میں یہ
 دلالت موجود ہے کہ اگر اہل اور جبر کی صورت کے سوا کلمہ کفر کے اظہار کے لحاظ سے دل لگی کے طور پر اور
 سنجیدگی کے ساتھ اس کلمے کو زبان پر لانے والوں کا حکم کیسا ہے۔ اس لیے کہ ان منافقین نے یہ کہا تھا کہ
 انھوں نے سنسی مذاق اور دل لگی کے طور پر یہ باتیں کہی تھیں۔ اللہ تعالیٰ نے اس طور پر کلمہ کفر کہنے کی بنا پر انھیں
 کافر قرار دیا۔ حسن سے مروی ہے کہ انھوں نے غزوہ تبوک کے موقع پر کہا تھا کیا یہ شخص (اشارہ حضور صلی اللہ
 علیہ وسلم کی طرف ہے) تمام کے محلات اور وہاں کے قلعے فتح کرنے کے خواہب دیکھ رہا ہے؟ یہ بڑی رو
 کی بات ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع دے دی اور یہ بتا دیا کہ انھوں نے
 ان کلمات کا اظہار کر کے کفر کیا ہے خواہ انھوں نے یہ باتیں سنجیدگی سے کہی ہیں یا دل لگی کے طور پر۔ یہ امر
 اس پر دلالت کرتا ہے کہ کلمہ کفر کے اظہار کے لحاظ سے دل لگی کرنے والے اور سنجیدہ شخص دونوں کا حکم کیسا
 ہے۔ نیز اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی آیات اور اس کے دین کے احکام کا مذاق اڑانا
 کفر ہے۔

قول باری ہے (الْمُنَاقِقُونَ وَالْمُنَاقِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ۔ مناقق مرد اور مناقق عورتیں
 سب ایک دوسرے کے ہم رنگ ہیں) اللہ تعالیٰ نے ان میں سے بعض کی نسبت بعض کی طرف اس بنا پر
 کی ہے کہ نفاق پر ان سب کا اجتماع اور ایک ہے۔ اس لیے نفاق کا رویہ اختیار کرنے، بھلائی سے روکنے
 اور برائی کا حکم دینے میں ایک دوسرے کی مدد اور تعاون کرنے کی بنا پر یہ سب ہم رنگ اور ہم شکل ہیں۔
 جس طرح منجملہ مشابہت کی بناء پر ایک چیز کے بعض حصے کو ایک چیز کی طرف مضاف کر دیا جاتا ہے۔
 قول باری ہے (وَلْيَقْضُوا الْآيِدِ كَيْفَ هُمْ۔ اور اپنے ہاتھ خیر سے روکے رکھتے ہیں) حسن اور حجاب سے
 مروی ہے کہ اللہ کی راہ میں خرچ کرنے سے اپنے ہاتھ روکے رکھتے ہیں۔ قتادہ کا قول ہے کہ ہر خیر اور نیکی سے
 ہاتھ روکے رکھتے ہیں، دوسرے حضرات کا قول ہے کہ اللہ کے راستے میں جہاد کرنے سے اپنے ہاتھ روکے
 رکھتے ہیں۔ یہ مراد لیتا درست ہے کہ انھوں نے ان تمام مذکورہ بالا نیکیوں سے اپنے ہاتھ روک لیے تھے
 آیت کے لفظ میں ان تمام معانی کا احتمال ہے۔

قول باری ہے (اسُوا اللّٰهَ فَتَسْبِيْهُمُ۔ یہ اللہ تعالیٰ کو بھول گئے تو اللہ نے انھیں بھلا دیا)۔
 آیت کا مفہوم یہ ہے کہ انھوں نے اللہ کے اوامر کو اور ان پر عمل کو چھوڑ دیا حتیٰ کہ ان کے نزدیک اللہ کے اوامر

بھولی لیسری باتیں سن گئیں، اس لیے کہ انھوں نے ان کے کسی حصے پر عمل نہیں کیا جس طرح بھلائی ہوئی چیز پر عمل نہیں کیا جاتا۔ قول باری (فَتَسِيئُهَا) کا مفہوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں اپنی رحمت سے محروم کر دیا۔ اللہ نے انھیں گناہ کے نام سے محروم کیا اس لیے کہ اپنی رحمت سے انھیں محروم کر دینا ان کے گناہ کے بالمقابل تھا اس لیے کہ یہ ان کے گناہ کی سزا اور اس کا بدلہ تھا، یہ مجازی تعبیر ہے جس طرح عربوں کا مقولہ ہے الجذاء بالجزاء (ادے کا بدلہ) یا جس طرح یہ قول باری ہے (وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا۔ برائی کا بدلہ اس جیسی برائی ہے) یا اسی طرح کی اور مثالیں۔

جہاد النبی کے مفہوم

قول باری ہے (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ دَاخِلًا عَلَيْهِمْ مِّن يَّمِ الْإِنفَاءِ) اور منافقین دونوں کا پوری قوت سے مقابلہ کرو اور ان کے ساتھ سختی سے پیش آؤ (حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت کے مطابق مفہوم ہے "ہاتھ سے ان کا مقابلہ کرو، اگر اس کی طاقت نہ ہو تو اپنی زبان اور دل سے ان کا مقابلہ کرو اور اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو ان کے سامنے تیوری چڑھائے رکھو" حضرت ابن عباس کا قول ہے "کہ کافروں کا تلوار کے ساتھ مقابلہ کرو اور منافقین کا زبان کے ساتھ" حسن اور قتادہ کا قول ہے "کہ کافروں کا تلوار کے ساتھ مقابلہ کرو اور منافقین کا ان پر حدود قائم کر کے مقابلہ کرو" جن لوگوں پر حدود کا نفاذ ہوتا تھا ان کی اکثریت منافقین کے گروہ سے تعلق رکھتی تھی۔

منافقین کا کردار

قول باری ہے (يُحْلِقُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا، وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ۔ یہ لوگ خدا کی قسم کھا کھا کر کہتے ہیں کہ ہم نے وہ بات نہیں کہی حالانکہ انھوں نے ضرور وہ کافر نہ بات کہی ہے۔ وہ اسلام لانے کے بعد کفر کے ترکب ہوئے) آیت میں کافر منافقین کے بارے میں اطلاق دی گئی ہے۔ کلمہ کفر سے ہر وہ کلمہ مراد ہے جس کے ذریعے اللہ کی نعمت کو جھٹلایا جائے اور اس کا انکار کیا جائے۔ یا ایسا کلمہ جو اپنی سنگینی میں اس کے دل سے کو پہنچ گیا ہو۔ یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت اور اسلام کے متعلق زبان درازی کرتے تھے۔ ایک قول کے مطابق کلمہ کفر کلمہ والا منافق جلاس بن سوید بن الصامت تھا۔ اس نے یہ بکواس کی تھی کہ اگر محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کا لایا ہوا مذہب سچا اور برحق ہے تو پھر ہم گدھوں سے بھی زیادہ بدتر ہیں۔ جب پوچھ گچھ ہوئی تو صاف مکر گیا اور قسم

کھا کر کہنے لگا کہ میں نے یہ بات نہیں کہی ہے۔ مجاہد اور عروہ نیز ابن اسحاق سے یہی بات مروی ہے۔ قتادہ کا قول ہے کہ اس آیت کا نزول منافقین کے سرنار عبداللہ بن ابی بن سلول کے بارے میں ہوا تھا جب اس نے وہ بات کہی تھی جسے قرآن مجید نے ان الفاظ میں نقل کیا ہے (لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ)۔ اگر ہم مدینہ واپس پہنچ گئے تو عزت دار لوگ وہاں سے ذلیل لوگوں کو نکال باہر کریں گے) حسن کا قول ہے کہ منافقین کے ایک گروہ نے یہ بات کہی تھی۔ اللہ تعالیٰ نے ہمارے سامنے منافقین کی کیفیت جس طرح بیان کی ہے، اور ان کے کاقرانہ عقائد کو جس طرح کھول کر رکھ دیا ہے۔ پھر انہیں ان باتوں کے باوجود اس بنا پر ان کی حالت پر چھوڑ دیا گیا اور زندہ رہنے دیا گیا کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں کے سامنے اپنے اسلام کا اظہار کرتے تھے، اس پورے بیان کے پس منظر میں یہ دلالت موجود ہے کہ ایسے زندیق کی تو یہ قابل قبول ہے جو اسلام کا اظہار کرے لیکن دل میں کفر چھپائے رکھے۔

نذر کو پورا کرنا لازم ہے

قول باری ہے (وَمِنْهُمْ مَّنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُفُّنَّ مِّنَ الصَّالِحِينَ ۗ فَلَمَّا آتَاهُم مِّنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَتَوَكَّوْا وَهُمْ مُّعْرِضُونَ)۔ ان میں بعض ایسے بھی ہیں جنہوں نے اللہ سے عہد کیا تھا کہ اگر اس نے اپنے فضل سے ہم کو نوازا تو ہم خیرات کریں گے اور صالحین کو روک نہیں گے۔ مگر جب اللہ نے اپنے فضل سے ان کو دولت مند کر دیا تو وہ بخل پر اتر آئے اور اپنے عہد سے ایسے پھرے کہ انہیں اس کی پروا تک نہیں ہے)۔ اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ جو شخص تقرب الہی اور نیکی کے کام کی نذر مانے اس پر اسے پورا کرنا لازم ہوگا۔ اس لیے کہ عہد کے معنی نذر اور ایجاب کے ہیں۔ مثلاً یہ کہے "اگر اللہ تعالیٰ مجھے ایک ہزار درہم عطا کر دے تو میرے اوپر اس میں سے پانچ سو درہم صدقہ کرنا لازم ہے" یا کسی قسم کا کوئی اور فقرہ۔ اس آیت کے ضمن میں کئی احکام ہیں ان میں سے ایک حکم یہ ہے کہ جو شخص کوئی نذر مانے گا اس پر بعینہ وہی نذر پوری کرنا لازم ہوگی۔

قول باری (فَلَمَّا آتَاهُم مِّنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ) میں منافقین کو سختی سے جھڑکا گیا ہے کہ انہوں نے جس چیز کی نذر مانی تھی اسے بعینہ وہ پورا نہ کر سکے۔ یہ بات ان لوگوں کے قول کے بطلان پر دلالت کرتی ہے جو کسی معین چیز کی نذر ماننے کی صورت میں قسم کا کفارہ لازم کر دیتے ہیں اور جس چیز کی نذر مانی ہے بعینہ اس چیز کی ادائیگی کے ایجاب کو باطل قرار دیتے ہیں۔ یہ قول باری نذر کو کسی شرط کے ساتھ

معلق کر دینے کے جواز پر بھی دلالت کرتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ اگر فلاں شخص آجائے تو مجھ پر اللہ کے لیے صدقہ یا روزہ ہے۔ یہ اس امر پر بھی دلالت کرتا ہے کہ جو نذر ملکیت کی طرف نسبت کر کے مانی جائے اس کا ایجاب ملکیت کے اندر ہوتا ہے۔ اگرچہ فی الحال ملکیت موجود نہ بھی ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لَا نَذْرَ فِيمَا لَا يَمْلِكُ ابْنُ آدَمَ وَالنَّاسُ حَيْثُ كَانَ مَالُكَ نَهَى بِنَاؤُ اسْمِ مَوْلَاكَ فِي مَا لَمْ يَكُنْ لَكَ عَلَيْهِ حَقٌّ) جبکہ اللہ تعالیٰ نے اسے ملکیت کے اندر نذر قرار دیا ہے اور اسے پورا کرنا اس پر لازم کر دیا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ایسی چیزیں نذر میں پر ملکیت نہ ہو یہ ہے کہ مثلاً نذر ماننے والا یہ کہے، اللہ کے لیے میرے ذمہ زید کے کپڑے کو صدقہ میں دینا ہے، یا اسی قسم کا کوئی اور جملہ۔ یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ جو شخص کسی اجنبی عورت سے کہے "اگر میں تجھ سے نکاح کر لوں تو تجھے طلاق" وہ گویا اسے نکاح کے اندر طلاق دے رہا ہے، نکاح سے پہلے نہیں۔ جس طرح اپنی نذر کو ملکیت کی طرف نسبت کرنے والا ملکیت کے اندر نذر ماننے والا ہوتا ہے۔ نذر ماننے والے پر نفس نذر کے ایجاب کے سلسلے میں اس آیت کی نظیر یہ قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ۔ اے ایمان والو! تم ایسی بات کیوں کہتے ہو جسے تم کرتے نہیں۔ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ بڑی ناپسندیدہ بات ہے کہ تم ایسی بات کہو جو کرو نہیں) یہ آیت اس امر کی مقتضی ہے کہ جو بات کہی جائے اسے کر کے بھی دکھایا جائے اور قسم کا کفارہ ادا کرنا بعینہ کہی ہوئی بات نہیں ہے، اسی طرح یہ قول باری ہے:

(تم میرے ساتھ کیا ہوا وعدہ پورا کرو میں تمہارے ساتھ کیا ہوا وعدہ پورا کروں گا) نیز ارشاد ہوا (يُؤْتُونَ بِاللَّذْنِ وَهُ نَذْرٌ لِّمَنْ يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ) اللہ تعالیٰ نے آیت میں مذکور لوگوں کی اس بنا پر تعریف کی کہ وہ جس چیز کی نذر ماننے میں بعینہ اسے پورا کرتے ہیں۔

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوا رَأْفَةً وَرَحْمَةً، وَكَهَيَاتُ نِيَّةٍ ابْتَدَعُوا مَا كَتَبْنَا هَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ حَمَا دَعَوْهَا حَقِّي رِعَايَتِهَا، اور جن لوگوں نے اس کی پیروی کی ان کے دلوں میں ہم نے شفقت اور نرمی رکھ دی کھتی اور رہبانیت کو انہوں نے خود ایجاد کر لیا ہم نے ان پر واجب نہیں کیا تھا، بلکہ انہوں نے اللہ کی رضا مندی کی خاطر اسے اختیار کر لیا تھا سو انہوں نے اس کی پوری پوری رعایت نہ کی) ابتداء یعنی نئی بات کی ایجاد کبھی قول کے ذریعے ہوتی ہے اور کبھی فعل کے ذریعے۔ آیت اس امر کی مقتضی ہے کہ انسان تقرب الہی اور عبادت کے طور پر قولاً یا فعلاً جس عبادت کو خود شروع کر لے وہ اس پر واجب ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس شخص کی نذرت کی ہے جو ایک عبادت شروع کر کے پھر اسے ترک کر دے۔ نذر کے

سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت ہے آپ نے فرمایا (من نذر ذنبا وسعاً فعليه الوفاء ومن نذر ذنبا ولم يسعه فعليه الكفارة يمين)۔ جو شخص کوئی نذر مان لے اور اس کا تعین بھی کر دے اس پر اسے پورا کرنا لازم ہو جاتا ہے اور جو شخص نذر مانے لیکن اس کا تعین نہ کرے اس پر قسم کا کفارہ لازم ہوتا ہے۔

قول باری ہے (فَاعْقِبْهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ) نتیجہ یہ نکلا کہ اللہ نے ان کے دلوں میں نفاق بٹھا دیا (حسن کا قول ہے کہ اپنی نذر میں کنجوسی کرنے اور اسے پورا نہ کرنے کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں میں نفاق بٹھا دیا۔ مجاہد کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے نتیجے میں انہیں توبہ کرنے سے محروم کر دیا جس طرح ابلیس کو توبہ سے محروم کر دیا گیا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس بات پر دلالت قائم کر دی گئی ہے کہ وہ کبھی بھی توبہ نہیں کرے گا۔ اس میں اس کی سبب کاریوں پر اس کی مذمت کی گئی ہے۔

قول باری ہے (الرَّالِي يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ)۔ اس دن تک کے لیے جب خدا کے سامنے ان کی پیشی ہوگی) ایک قول کے مطابق اس دن وہ اپنے بخل کی سزا پالیں گے۔ جن مفسرین کے نزدیک (اعْقِبَهُمْ) کی ضمیر اللہ کی طرف لڑتی ہے ان کے نزدیک اس فقرے میں ضمیر بھی اللہ تعالیٰ کے نام کی طرف لڑتی ہے۔

متفق پر نماز جنازہ کی ممانعت

قول باری ہے (اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ) اے نبی! تم خواہ ایسے لوگوں کے لیے معافی کی درخواست کرو یا نہ کرو، اگر تم ستر مرتبہ بھی انہیں معاف کر دینے کی درخواست کرو گے تو بھی اللہ انہیں ہرگز معاف نہیں کرے گا) اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ان کے لیے معافی کی درخواست ان کی بخشش کی موجب نہیں ہوگی۔ پھر فرمایا (إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ) ستر کا ذکر بخشش سے بالوس کر دینے میں مبالغہ کے طور پر ہوا ہے۔ بعض روایات میں ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں ستر سے زائد مرتبہ ان کے لیے معافی کی درخواست کروں گا۔ اس روایت میں وادی کی طرف سے غلطی ہو گئی ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے متعلق یہ خبر دی ہے کہ انہوں نے اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ کفر کیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ جانتے ہوئے کہ کافروں کی بخشش نہیں ہوتی اللہ تعالیٰ سے ان کی بخشش کی درخواست نہیں کر سکتے تھے۔ اس کے متعلق درست روایت وہ ہے جس میں آپ کے الفاظ اس طرح منقول ہیں (لو علمت اني الازدت على السبعين غفر لهما لزدت عليها، اگر مجھے یہ معلوم

ہوتا کہ ستر سے زائد مرتبہ ان کے لیے معافی کی درخواست کرنے پر انھیں معافی مل جائے گی تو میں ان کے لیے ستر سے زائد مرتبہ معافی کی درخواست کرتا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منافقین کے ایک گروہ کے لیے ان کی طرف سے ظاہری طور پر اسلام کے دعوے کی بنا پر استغفار فرمایا تھا، ان میں سے جب کوئی مر جاتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے لیے دعا اور استغفار کی درخواست کرتے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسلمان سمجھتے ہوئے اس کے لیے دعائے مغفرت کرتے۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اس بات کی خبر دی کہ یہ لوگ منافق بن کر مرے ہیں اور ساتھ یہ بھی بتا دیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی دعائے مغفرت سے انھیں کوئی فائدہ نہ پہنچے گا۔

قول باری ہے (وَلَا تَصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ)

اور آئندہ ان میں سے جو کوئی مرے اس کی نماز جنازہ بھی تم ہرگز نہ پڑھنا اور نہ کبھی اس کی قبر پر کھڑے ہونا) آیت میں کسی احکام پر دلالت ہو رہی ہے۔ مسلمانوں کے مردوں کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی کافروں کے مردوں کی نماز جنازہ کی ممانعت ہے، اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ تدفین کا کام مکمل ہو جانے تک قبر کے پاس کھڑے رہنا چاہیے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تدفین کے وقت قبر کے پاس کھڑے رہتے تھے۔ وکیح نے قیس بن مسلم سے اور انھوں نے عمیر بن سعد سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؑ تدفین کا کام مکمل ہونے تک ایک قبر کے پاس کھڑے رہتے۔ سفیان ثوری نے ابو قیس سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے علقمہ کو دیکھا کہ وہ تدفین کی تکمیل تک ایک قبر پر کھڑے رہتے۔ جریر بن حازم نے عبد اللہ بن عبید بن عمیر سے روایت کی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن الزبیرؓ جب کبھی کسی میت کی تدفین میں شامل ہوتے تو تدفین کی تکمیل تک قبر کے پاس کھڑے رہتے۔ یہ تمام آثار اس پر دلالت کرتے ہیں کہ جو شخص تدفین کے وقت قبر کے پاس موجود ہو اس کے لیے سنت یہ ہے کہ تدفین کی تکمیل تک وہاں کھڑا رہے۔ بعض لوگوں نے آیت سے قبر پر نماز کے جواز پر استدلال کیا ہے اور قول باری (وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ) سے قبر پر نماز مراد لی ہے۔ لیکن آیت کی یہ

غلط تاویل ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَلَا تَصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ) اس میں اللہ تعالیٰ نے قبر پر کھڑے ہونے سے منع فرمادیا جس طرح منافق میت کی نماز جنازہ کی ممانعت فرمادی اور ایک نبی کو دوسری نبی پر عطف کر دیا۔ اب یہ تو درست نہیں ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ دونوں کا ذلول ایک ہو جائے اور معطوف علیہ بعینہ معطوف بن جائے ایک اور پہلو سے دیکھیے، قیام کا لفظ نماز سے عبادت نہیں ہے۔ قبر پر نماز کے جواز کا قائل اس لفظ کو نماز سے کنایہ قرار دینا چاہتا ہے لیکن یہ بات درست نہیں کہ پہلے نماز کا ذکر اس کے اسم صریح کے ساتھ ہو جائے اور پھر اس پر قیام کا عطف کر کے اسے نماز سے کنایہ قرار دیا جائے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ قبر پر قیام

سے نماز مراد نہیں لی جاسکتی۔

نیز زہری نے عبید اللہ بن عبد اللہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عمر بن الخطاب کو فرماتے ہوئے سنا تھا کہ جب رئیس المنافقین عبد اللہ بن ابی بن سلول مر گیا تو اس کا بیٹا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر کہنے لگا کہ میرا باپ فوت ہو گیا ہے اور ہم نے اس کی میت قبر کے کنارے رکھ دی ہے آپ چل کر نماز جنازہ پڑھا دیجیے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ سن کر فوراً اٹھ کھڑے ہوئے میں بھی آپ کے ساتھ اٹھ کھڑا ہوا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز جنازہ کے لیے کھڑے ہو گئے اور تمام لوگوں نے آپ کے پیچھے صفیں درست کر لیں تو میں نے مرگ کر جنازے کے درمیان کھڑے ہو کر آپ سے عرض کیا: اللہ کے رسول! آپ عبد اللہ بن ابی جیسے شخص کی نماز جنازہ پڑھانے لگے ہیں۔ بخدا اس نے فلاں فلاں دن فلاں فلاں بکواس کی تھی۔ میں نے اس کی بکواسات گزوانی شروع کر دیں، اس پر آپ نے فرمایا: عمر! مجھے چھوڑ دو، اللہ تعالیٰ نے مجھے اختیار دیا تھا کہ چاہوں تو ان کے لیے مغفرت کی درخواست کروں اور چاہوں تو نہ کروں۔ میں نے ان کے لیے استغفار کو پسند کر لیا! اللہ کا ارشاد ہے (اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَلَا تَلْعَنَهُمْ) تا آخر آیت، عمر، خدا کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ اگر مجھے یہ معلوم ہوتا کہ ستر سے زائد مرتبہ مغفرت کی دعا مانگتے پوزان کی بخشش ہو جائے گی تو میں ستر سے زائد مرتبہ ان کے لیے بخشش کی دعا مانگتا، اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم جنازے کے ساتھ گئے اور جب تک اس کی تدفین نہ ہو گئی قبر پر کھڑے رہے، پھر اس کے فوراً بعد یہ آیت نازل ہوئی (وَلَا تَصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ)۔ خدا کی قسم! اس آیت کے نزول کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ کسی منافق کی نماز جنازہ پڑھی اور نہ ہی کسی کی قبر پر جا کر کھڑے ہوئے۔ حضرت عمرؓ نے اس روایت میں نماز اور قبر پر قیام دونوں کا ذکر کیا ہے جس سے ہماری اس وضاحت پر دلالت ہو گئی جو ہم نے اس سلسلے میں کی ہے۔ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد اللہ بن ابی بن سلول کی نماز جنازہ پڑھانی جا ہی۔ حضرت جبریلؑ نے آپ کو کپڑے سے پکڑا اور کھینچ کر اس سے باز رکھا پھر یہ وحی سنائی (لَا تَصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ)۔

حقیقی مغدورین کا عذر جہاد قابل قبول ہے

قول باری ہے (لَيْسَ عَلَى الضَّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يَنْفِقُونَ حَرْجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ)۔ ضعیف اور بیمار لوگ اور وہ لوگ جو ثمرت جہاد کے لیے زاد راہ نہیں پاتے اگر پیچھے رہ جائیں تو کوئی حرج نہیں جبکہ وہ خلوص دل کے ساتھ اللہ اور اس

کے رسول کے وفادار ہوں) یہ آیت ماقبل پر عطف ہے جس میں جہاد کا ذکر ہوا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے۔
 (لٰكِنِ الرَّسُوْلُ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَعَهُ جَاهِدُوْا بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ) پھر اس پر اس قول
 سو عطف کیا (وَجَاعًا لِّمُعَذِّبَاتٍ مِنَ الْاَعْتَابِ لِیُوْثِقَ كُفْرَهُمْ۔ بدوسی عربوں میں سے بہت سے
 لوگ آئے جنہوں نے عذر کیے تاکہ انہیں بھی سمجھے رہ جانے کی اجازت دے دی جائے) اللہ تعالیٰ نے بلا کسی
 عذر کے جہاد سے سمجھے رہ جانے کی اجازت طلب کرنے پر ان کی مذمت کی پھر مسلمان معذورین کا ذکر فرمایا
 اس سلسلے میں ضعیفاء کا ذکر کیا اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو ایسا بیچ یا نابینا ہونے کی بنا پر یا کبرسنی یا جسمانی
 کمزوری کی وجہ سے جہاد میں خود شریک نہیں ہو سکتے، پھر مریضوں کا ذکر کیا جو اپنی بیماریوں کی وجہ سے جہاد
 کے لیے نکلنے سے معذور ہیں۔ پھر ان تنگ دست لوگوں کے عذر کا ذکر کیا جن کے پاس شرکت جہاد کے
 لیے زاد راہ نہیں تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اس شرط کے ساتھ ان کا عذر قبول کیا تھا اور ان کی تعریف کی تھی
 کہ وہ خلوص دل کے ساتھ اللہ اور اس کے رسول کے وفادار رہیں۔ اس لیے کہ ان میں سے جو لوگ سمجھے
 رہ گئے تھے اور وہ دل سے اللہ اور اس کے رسول کے وفادار نہیں تھے بلکہ سمجھے رہ کر مدینہ منورہ میں موجود
 لوگوں کو ایک دوسرے کے خلاف بھڑکانے اور ان کے دلوں میں فساد پیدا کرنے کی کوششوں میں لگے
 ہوئے تھے، وہ قابلِ مذمت اور عذاب کے سزاوار قرار پائے تھے۔ اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ
 وفاداری یہ تھی کہ مسلمانوں کو جہاد کے لیے ابھارا جاتا، انہیں جہاد کی ترغیب دی جاتی، ان کے آپس کے
 تعلقات کو بہتر بنانے کی کوشش کی جاتی یا اسی قسم کی اور خدایات سرانجام دی جاتیں جن سے مجموعی طور پر
 مسلمانوں کو نفع پہنچتا، اس کے ساتھ ساتھ یہ اپنے اعمال میں بھی یا اس معنی مخلص ہوتے کہ ریاکاری اور دکھلاوے
 کے کھوٹ سے اپنے اعمال کو پاک رکھتے۔ اللہ اور اس کے رسول سے وفاداری اور خیر خواہی کے یہی معنی
 ہیں۔ اسی سے التوبۃ المصوح (سچی توبہ) کا لفظ نکلا ہے۔

قول باری ہے (مَا عَلَی الْمُحْسِنِیْنَ مِنْ سَبِیْلِیْ مُخَنِیْنَ پراعتراض کی کوئی گنجائش نہیں ہے)۔
 آیت کے مفہوم میں ہر اس شخص کے لیے عموم ہے جو کسی بھی جہت سے صفت احسان سے متصف ہو ایسے
 شخص پر اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ آیت میں چند مختلف فیہ مسائل میں استدلال کیا جاتا ہے مثلاً
 کسی شخص نے نماز پڑھنے کے لیے کوئی کپڑا عاریت کے طور پر لیا یا حج پر جانے کے لیے کسی سے سواری
 مانگی اور پھر وہ کپڑا ضائع ہو گیا یا وہ سواری ہلاک ہو گئی تو اب اس سے اس کا تاوان لینے کی کوئی گنجائش
 نہیں ہے۔ اس لیے کہ ایسا شخص محسن تھا یعنی نیکی کے ایک عمل میں مصروف تھا اور اللہ تعالیٰ نے ایسے
 شخص پر گرفت کرنے اور اس پر اعتراض کرنے کی عام نفی کر دی ہے۔ اس کے نظائر مسائل کی وہ صورتیں

ہیں جن میں تاوان کے وجوب کے بارے میں اختلاف رائے ہے کہ آیا صفت احسان حاصل ہو جانے کے بعد تاوان واجب ہوگا، جو لوگ تاوان کو تسلیم نہیں کرتے اور اس کی نفی کرتے ہیں وہ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں۔ اگر کوئی شخص عمدہ اور اونٹ سے خطرہ محسوس کرتے ہوئے اسے قتل کر ڈالے تو اس کے تاوان کے استقاط میں ہمارے مخالفین کا یہ استدلال ہے کہ اس نے ایسے اونٹ کو قتل کر کے ایک نیک کام کیا ہے، وہ محسن یعنی نیکوکار ہے اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ (مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ نِيكُوكَارِوٰی پُرْکُوٰی کُرْفَتِ اور اعتراض کی گنجائش نہیں ہے)۔

مشرکین سے کنارہ کشی لازم ہے

قول باری ہے (قَاعِرِضُوا عَنْهُمْ اِنَّهُمْ رِجْسٌ بے شک تم ان سے صرف نظر ہی کر لو کیونکہ یہ ایک گندگی ہیں) یہ اس قول باری کی طرح ہے (اِنَّ الْمَشْرِكِيْنَ رِجْسٌ - مشرکین تو ناپاک ہیں) اس لیے کہ رِجْسِ کے لفظ سے رِجْسِ کی تعبیر کی جاتی ہے اور تابع کے طور پر رِجْسِ نجس کہا جاتا ہے۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ کافروں سے کنارہ کشی اختیار کرنا، ان سے ترک موالات یعنی دوستی نہ گانٹھنا، ان کے ساتھ گھل مل نہ جانا، ان سے مانوس نہ ہونا اور ان کی تقویت کا باعث نہ بننا واجب ہے۔

قسم میں اللہ کا ذکر ہو یا نہ ہو وہ قسم ہی ہے

قول باری سے (يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لِيُحْلِفُوْا لَكُمْ لِيَرْضَوْا عَنْهُمْ فَاِنْ تَرَضُوْا عَنْهُمْ فَاِنَّ اللّٰهَ لَا يَرْضٰ عَنِ الْقَوْمِ الْفٰسِقِيْنَ - یہ تمہارے سامنے قسمیں کھائیں گے تاکہ تم ان سے راضی ہو جاؤ حالانکہ اگر تم ان سے راضی ہو بھی گئے تو اللہ ایسے فاسق لوگوں سے ہرگز راضی نہ ہوگا) آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ایسا شخص جس پر اہتمام لگا ہو اس کی طرف سے اعتذار کی خاطر حلف اٹھانا اور قسمیں کھانا اس سے راضی ہو جانے اور اس کے عذر کو قبول کر لینے کا موجب نہیں ہوتا اس لیے کہ آیت ان لوگوں سے ان کی قسموں کے باوجود راضی ہونے کی ممانعت کی مقتضی ہے۔ اس آیت میں اللہ نے (يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا) فرمایا اور اس کے ساتھ بِاللّٰهِ کا اضافہ نہیں کیا جبکہ پہلی آیت میں (سَيَحْلِفُوْنَ بِاللّٰهِ) فرمایا اور اس طرح پہلی آیت کے اندر حلف میں اللہ کے نام کا ذکر کیا اور دوسری آیت کے اندر حلف میں اس کا ذکر نہیں کیا جس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ یہ دونوں صورتیں ہم معنی ہیں۔ ایک اور مقام پر ارشاد ہوا (يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لِيُحْلِفُوْا لَكُمْ لِيَرْضَوْا عَنْهُمْ فَاِنْ تَرَضُوْا عَنْهُمْ فَاِنَّ اللّٰهَ لَا يَرْضٰ عَنِ الْقَوْمِ الْفٰسِقِيْنَ) وہ جان بوجھ کر جھوٹ پر قسمیں کھاتے ہیں) اسی طرح قسم کے لفظ کے بارے

میں قول باری ہے (وَاقْسُمُوا بِاللَّهِ جِهْدًا يُحَارِبُ فِيهِمْ - یہ لوگ کڑی کڑی قسمیں کھا کر کہتے ہیں) ایک اور مقام پر ارشاد ہوا (وَاقْسُمُوا لِيَصْرِمَنَهَا مُمْضِينَ) جبکہ ان لوگوں نے قسم کھائی تھی کہ ہم اس کا پھیل ضرور صبح پھیل کر توڑیں گے) اللہ تعالیٰ نے حلف کے ذکر پر اکتفا کرتے ہوئے اسم اللہ کے ذکر کی ضرورت نہیں سمجھی یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر کوئی شخص کہے "احلف" (میں حلف اٹھاتا ہوں) اور یہ کہے "احلف باللہ" (میں اللہ کے نام کا حلف اٹھاتا ہوں) تو ان دونوں فقرہوں میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔ اسی طرح "اَحْسَمُ" (میں قسم کھاتا ہوں) اور "اَحْسَمُ بِاللَّهِ" (میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں) میں کوئی فرق نہیں ہے۔

قول باری ہے (الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ) یہ بدوی عرب کفر و نفاق میں زیادہ سخت ہیں اور ان کے معاملہ میں اس امر کے امکانات زیادہ ہیں کہ اس دین کے حدود سے ناواقف رہیں جو اللہ نے اپنے رسول پر نازل کیا ہے) آیت میں بدویوں کے بارے میں خبر کو مطلق رکھا گیا ہے لیکن اس سے مراد ان کی اکثریت ہے، یہ وہ لوگ تھے جو منافقین کو کفر اور نفاق پر برا گینحتہ کیا کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے متعلق یہ بتایا کہ اس امر کے زیادہ امکانات ہیں کہ یہ لوگ اس دین کے حدود سے ناواقف رہیں جو اللہ نے اپنے رسول پر نازل کیا ہے اس لیے کہ انھیں قرآن سننے کے بہت کم مواقع نصیب ہوتے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت سے بھی اکثر محروم رہتے تھے اس لیے یہ ان منافقین کی بنسبت زیادہ جاہل تھے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس موجود ہوتے، ان لوگوں کو قرآن اور احکام الہی سننے کے زیادہ مواقع ہاتھ آتے تھے، اس بنا پر بدوی عرب ان کی بنسبت شریعت کے حدود و احکام سے زیادہ ناواقف تھے۔ بدوی لوگ ہمارے زمانے میں بلکہ تمام زمانوں میں احکام و سنن سے پہلے کی طرح ناواقف ہیں اگرچہ اب وہ سب کے سب مسلمان ہیں اس لیے کہ جو لوگ شہری آبادیوں سے دور رہتے ہوں اور علمائے دین کی مجالست انھیں نصیب نہ ہو تو قدرتی طور پر وہ ان لوگوں کی نسبت احکام و سنن سے زیادہ ناواقف ہوں گے جنہیں اس قسم کی مجالست میسر آتی ہو اور احکام شریعت کی آوازاں کے کانوں میں پڑتی ہو۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب نے نماز میں بدوی کو امام بنا کر وہ سمجھا ہے۔

درج بالا آیت بدویوں پر کفر اور نفاق کے اسم کا جو اطلاق کیا گیا ہے وہ ان میں سے بعض کے ساتھ خاص ہے۔ اس کا تعلق سب کے ساتھ نہیں ہے اس پر نستق تلاوت میں یہ قول باری دلالت کرتا ہے (وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَوْ لَا يَدْرِي بَدِيلَ مَا يَنْفِقُ وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُمْ لَا يَتَضَلَّوْنَ سُبُلًا) اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کی طرف سے جو مال خرچ کیا ہے اسے قبول فرمایا ہے اور ان کے لیے سب سے بہتر راہیں دکھائی ہیں۔

رکھتے ہیں اور جو کچھ تخریب کرتے ہیں اسے اللہ کے ہاں تقرب کا اور رسول کی طرف سے رحمت کی دعائیں لینے کا ذریعہ بناتے ہیں) نا آخر آیت۔ حضرت ابن عباسؓ اور حسن کا قول ہے کہ "صلوات الرسول" سے مراد بخشش کی وہ دعائیں ہیں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے لیے مانگا کرتے تھے۔ قتادہ کا قول ہے کہ اس سے مراد خیر و برکت کی وہ دعائیں ہیں جو آپ انھیں دیا کرتے تھے۔

قول باری ہے (وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ) اور وہ ہاجرو انصار جنہوں نے سب سے پہلے دعوتِ ایمان پر لبیک کہنے میں سبقت کی نیز وہ جو بعد میں راستبازی کے ساتھ ان کے پیچھے آئے) آیت میں اس بات کی دلالت موجود ہے کہ نیکی اور بھلائی کی طرف سبقت کر جانے والا بعد میں آنے والے سے افضل ہوتا ہے۔ اس لیے کہ سبقت کر کے وہ گویا اس نیکی کا داعی بن جاتا ہے اور بعد میں آنے والا اس کا تابع قرار پاتا ہے۔ اس طرح سابق تابع کا امام ہوتا ہے اور اسے تابع کے اجر کے برابر بھی اجر ملتا ہے۔ جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة) جس شخص نے کسی نیکی کی بنیاد رکھی، اسے اس کا اجر ملے گا اور قیامت تک اس نیکی پر عمل والوں کے اجر کے برابر بھی اسے اجر ملتا رہے گا۔ اور جس شخص نے کسی بدی کی بنیاد رکھی اس پر اس بدی کے گناہ کا بوجھ ہوگا اور قیامت تک اس بدی پر چلنے والے لوگوں کے گناہ کا بوجھ بھی اس پر ڈالا جائے گا) اسی طرح بدی کی طرف سبقت کرنے والے کا حال بعد میں آنے والے کے حال سے بدتر ہوگا اس لیے کہ سبقت کرنے والے نے گویا بعد میں آنے والوں کے لیے اس بدی کی بنیاد رکھ دی۔

قول باری ہے (وَلِيَحْمِلَنَّ الثَّاقِلَهُمْ) وَأَثْقَالَ مَعِ الثَّقَالِينَ۔ اور یہ لوگ ضرور اتنے گناہوں کے بوجھ اٹھائیں اور ان کے ساتھ کسی اور بوجھ بھی اٹھائیں گے) یعنی ان لوگوں کے گناہوں کے بوجھ بھی اٹھائیں گے جنہوں نے بدی کے اندر ان کی پیروی کی ہوگی۔ ارشاد باری ہے (وَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا۔ اسی وجہ سے بنی اسرائیل پر ہم نے یہ فرمان لکھ دیا تھا کہ جس نے کسی انسان کو خون کے بدلے یا زمین میں فساد پھیلانے کے سوا کسی اور وجہ سے قتل کیا اس نے گویا تمام انسانوں کو قتل کر دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ما من قتل ظلما الا وعلی ابن آدم القاتل کف من دمہ لایسہ اول من سن القتل) جو شخص بھی ظلماً قتل کیا

جاٹے گا اس کے خون کا ایک حصہ آدم کے قاتل بیٹے پر بھی ڈالا جائے گا اس لیے کہ اس نے ہی سب سے پہلے قتل کی ابتداء کی تھی)

اس آیت کا نزول کن حضرات صحابہ کے بارے میں ہوا اس میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابو موسیٰ، سعید بن المسیب، ابن سیرین اور قتادہ سے مروی ہے کہ اس کا نزول ان صحابہ کے بارے میں ہوا تھا جنہیں قبلتین یعنی بیت المقدس اور بیت اللہ دونوں کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنے کی سعادت حاصل ہوئی تھی۔ شعبی کا قول ہے کہ جو حضرات بیعت رضوان میں شامل تھے وہ مراد ہیں۔ دوسرے مفسرین کا قول ہے کہ ہجرت سے قبل مسلمان ہو جانے والے لوگ مراد ہیں۔

قول باری ہے (وَمِمَّنْ حَاوَاكُم مِّنَ الْأَعْدَابِ مَنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ تَحَنُّنًا لِّعَلَّاهُمْ سَنَعِدُّ لَهُمْ مَسْرَتَيْنِ۔ اور تمہارے گرد و پیش جو بدوی رہتے ہیں ان میں بہت سے منافق ہیں اور اسی طرح خود مدینہ کے باشندوں میں بھی منافق موجود ہیں جو نفاق میں طاق ہو گئے ہیں۔ تم انہیں نہیں جانتے ہم ان کو جانتے ہیں قریب ہے وہ وقت جب ہم ان کو دوہری سزا دیں گے) حسن اور قتادہ کا قول ہے کہ دوہری سزا سے مراد دنیا اور قبر کا عذاب ہے (تَوَيْدُونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ۔ اور پھر وہ زیادہ بڑی سزا کے لیے واپس لائے جائیں گے) اور اس سے جہنم کا عذاب مراد ہے۔ حضرت ابن عباس کا قول ہے کہ ایک سزا وہ ہے جو دنیا میں ذلت اور رسوائی کی صورت میں ملنے والی تھی اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منافقین کے کچھ افراد کی متعین طور پر نشان دہی فرمادی تھی۔ اور دوسری سزا وہ ہے جو قبر میں انہیں ملے گی۔ مجاہد کا قول ہے کہ دوہری سزا سے مراد وہ سزا ہے جو قتل، قید اور بھوک کی صورت میں انہیں ملیں گی۔

قول باری ہے (وَإِخْرُؤُنَا عُتْرُوتًا بِيَدِ نُوحٍ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرًا سَيِّئًا عَسَىٰ اللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ۔ کچھ اور لوگ ہیں جنہوں نے اپنے قصوروں کا اعتراف کر لیا، ان کا عمل مخلوط ہے۔ کچھ نیک ہے اور کچھ بد۔ بعید نہیں کہ اللہ ان پر مہربان ہو جائے) اعتراف کسی بات کے اس اقرار کو کہتے ہیں جو آگاہ ہو جانے کی بنیاد پر کیا جائے۔ اس لیے کہ اقرار کا لفظ "قَرَأَ الشَّيْءَ"

(ایک چیز نے قرا کر پڑھ لیا) سے نکلا ہے اور اعتراف کا لفظ معرفت سے نکلا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے توبہ کے ذکر کے ساتھ گناہ کے اعتراف کا ذکر کیا ہے اس لیے کہ گناہ کی قباحت کے تصور میں صدق دل سے توبہ کا زیادہ داعیہ ہوتا ہے۔ اور ایسے شخص کی حالت اس شخص سے بہتر ہوتی ہے جسے توبہ کرنے کی رغبت دلائی جائے لیکن اسے گناہ کی سنگینی اور اس کے بُرے انجام کی کوئی خبر اور کوئی تصور نہ ہو اس لیے

درست ترین توبہ وہ ہوتی ہے جو اعترافِ گناہ کے ساتھ کی جائے۔

اسی لیے اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم اور حضرت نوح کی توبہ کی حکایت ان الفاظ میں کی ہے
 رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ۔ اے
 ہمارے رب! ہم نے اپنے آپ پر ستم کیا۔ اب اگر تو نے ہم سے درگزر نہ فرمایا اور رحم نہ کیا تو یقیناً ہم تباہ
 ہو جائیں گے (اللہ تعالیٰ نے زبیر بحت آیت میں (عَسَى اللَّهُ أَن يَكْتُوبَ عَلَيْهَا) فرمایا تاکہ
 متعلقہ لوگ سبم ورجا کے مابین رہیں اور اس طرح تکبیر نہ کرنے کی بنا پر غفلت اور بے عملی سے دور رہیں
 حسن کا قول ہے کہ اللہ کی طرف سے لفظ عسی کے ساتھ کہی ہوئی بات واجب ہوتی ہے یعنی وہ
 ضرور وقوع پذیر ہوتی ہے۔ اس آیت میں یہ دلالت موجود ہے کہ گناہگار کے لیے توبہ سے یا یوس
 کا کوئی جواز نہیں ہے، عمل کے دوران برے اعمال کے ساتھ اچھے اعمال کی صورت بھی پیدا ہو جائے گی
 اس لیے کہ قول باری ہے (خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا) ایک گناہگار خواہ گناہوں پر
 ڈنار ہے لیکن جب بھی نیکی کرنے کی صورت میں وہ رجوع الی اللہ کرے گا اس کی درست روی کی
 امید پیدا ہو جائے گی اور اچھے انجام کی بنا پر اس کی عاقبت بخیر ہوگی۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَلَا
 تَيَاسُؤْا مِّنْ رُّوحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَبِئْسُ مَن رُّوحِ اللَّهِ إِلَّا الْكَافِرُونَ) اللہ کی
 رحمت سے ناامید مت ہو۔ اللہ کی رحمت سے صرف وہی لوگ ناامید ہوتے ہیں جو کافر ہیں) ایک
 بندے کے گناہوں کا بوجھ کتنا ہی زیادہ کیوں نہ ہو اس کے لیے توبہ کی قبولیت سے یا یوس ہو کر نیکی
 سے منہ موڑ لینا جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ جب تک وہ مکلف ہے اس وقت تک اس کی توبہ قبول
 ہو سکتی ہے۔ البتہ ایسے لوگ جو بڑے سنگین جرائم کے مرتکب ہوئے اور جن کے مظالم کی خیرست
 طویل ہو گئی اور توبہ کی قبولیت سے یا یوس ہو کر انھوں نے کارِ خیر کے ذریعے اللہ کی طرف رجوع کرنے
 سے اپنا منہ پھیر لیا۔

ہمارے خیال میں شاید انھیں لوگوں کے متعلق یہ قول باری ہے (كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى
 قُلُوبِهِمْ مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ) ہرگز ایسا نہیں کہ جزا و سزا نہ ہو۔ اصل یہ ہے کہ ان کے دلوں
 پر ان کے کرتوتوں کا رنگ بیٹھ گیا ہے (مروی ہے کہ حسن بن علی نے حبیب بن مسلمہ الفہری سے،
 جو حضرت معاویہ کے رفقاء میں سے تھا، ایک دفعہ گفتگو کے دوران کہا: تم نے کتنے ہی سفر ایسے
 کیے ہیں جو اللہ کی طاعت میں نہیں ہوئے؟ حبیب نے جواب دیتے ہوئے کہا: میں نے تمہارے والد
 کے پاس پہنچنے کے لیے جتنے سفر کیے وہ ایسے نہیں تھے۔ یہ سن کر حضرت حسن نے فرمایا: "ہاں، وہ بھی اسی

قسم کے سفر تھے۔ اصل بات یہ ہے کہ تم نے دنیا کے معمولی سامان کے بدلے معاویہ (رضی اللہ عنہ) کی سپردی کر لی، بخدا اگر معاویہ نے تمہاری دنیا درست کر دی ہے تو انھوں نے تمہارا دین خراب کر ڈالا ہے۔ اگر تم برائی کرنے کے ساتھ اپنی زبان سے نیکی کی بات کہتے تو تمہارا شمار ان لوگوں میں ہوتا جن کے متعلق ارشاد ربانی ہے (خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ) لیکن اب تمہارا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جن کے متعلق ارشاد ہے (كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ) زیر بحث آیت ان لوگوں کے متعلق نازل ہوئی تھی جو غزوہ تبوک میں شریک نہیں ہوئے تھے اور اسلامی لشکر سے پیچھے رہ گئے تھے۔ حضرت ابن عباسؓ کے قول کے مطابق ان کو تعداد میں تھی ان میں حضرت ابولبابہ بن عبدالمذری بھی شامل تھے، ان میں سے سات نے اپنے آپ کو مسجد نبوی کے ستونوں سے باندھے رکھا یہاں تک کہ ان کی توبہ کی قبولیت کی آیت نازل ہوئی۔ ایک قول کے مطابق ان کی تعداد سات تھی اور حضرت ابولبابہ ان میں سے ایک تھے۔

صدقہ باعثِ تطہیر ہے

قول باری ہے (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا) نبی! تم ان کے اموال میں سے صدقہ لے کر انھیں پاک کرو اور (نیکی کی راہ میں) انھیں بڑھاؤ (طاہری طور پر) کہنا یہ ان لوگوں کی طرف راجح ہے جن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ یعنی وہ لوگ جنہوں نے اپنے گناہوں کا اعتراف کر لیا تھا۔ اس لیے کہ گناہ کے لیے کسی اسم ظاہر کا ہونا ضروری ہوتا ہے جس کا سلسلہ خطاب میں پہلے ذکر ہو چکا ہو۔ آیت میں ظاہر کلام اور مقصد کے لفظ یہی ہے۔ اس سے تمام اہل ایمان مراد لینا بھی درست ہے اس لیے کہ اس پر دلالتِ حال موجود ہے جس طرح یہ قول باری ہے (إِنَّمَا أَنْزَلْنَاكَ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ لِيُنذِرَ يَكْفُرَ بِمَا كَفَرَ) اسے قدر کی رات میں نازل کیا، یعنی قرآن۔ اسی طرح یہ قول باری ہے (مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهْرِهَِا مِنْ كَاتِبَةٍ) اللہ تعالیٰ اس کی پشت پر ایک بھی چلنے والا جاندار نہ چھوڑتا) یہاں اس سے زمین مراد ہے۔ نیز فرمایا (حَتَّىٰ تَوَازَّتَ بِالْحِجَابِ) یہاں تک کہ وہ پردے میں چھپ گیا (یعنی سورج)۔

ان آیات میں دلالتِ حال کی بنا پر مذکورہ امور سے گناہ کیا گیا جبکہ خطاب میں اسمائے ظاہر کی صورت میں ان کا ذکر موجود نہیں ہے۔ یہی صورتِ حال قول باری (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً) کے اندر بھی ہے کہ اس میں تمام اہل ایمان کے اموال مراد ہونے کا احتمال موجود ہے اور قول باری (تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا) اس پر دلالت کرتا ہے۔ اگر آیت میں گناہ یہ ان لوگوں کے متعلق ہے جن کا خطاب میں ذکر

ہو چکا ہے یعنی وہ لوگ ہوا اپنے گناہوں کا اعتراف کرتے ہیں تو اس صورت میں تمام اہل اسلام کے اموال سے صدقات وصول کرنے کے وجہ پر آیت ظاہر ادلالہت کرے گی، اس لیے کہ احکام دین میں تمام مسلمانوں کی حیثیت یکساں ہے الا یہ کہ کسی دلیل کی بنیاد پر کوئی تخصیص ہو جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر ایسا حکم جو اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے بندوں میں سے کسی ایک کے بارے میں یا اس کے خلاف جاری کیا گیا ہو، وہ تمام لوگوں کے لیے لازم ہوگا، الا یہ کہ تخصیص کی کوئی دلیل قائم ہو جائے۔ قول باری (تَطَهَّرْهُمْ) سے مراد گناہوں کی نجاست کا ازالہ ہے جو صدقہ نکالنے کی بنا پر وقوع پذیر ہوتا ہے۔ وہ اس طرح کہ جب نجس کے اسم کا کفر یا اطلاق کیا گیا جس میں ظاہری نجاست کے ساتھ کفر کی تشبیہ کا پہلو نظر آتا تھا تو اس کے بالمقابل، نیز اس کے ازالہ کے لیے تطہیر کے اسم کا اطلاق کیا گیا

جس طرح ظاہری نجاست

کی تطہیر اس کے ازالہ کے ذریعے ہوتی ہے۔ گناہوں پر نجس کے اسم کے اطلاق اور ایسے افعال کے ذریعے جو اللہ سے انہیں معاف کرنے کا ذریعہ بنتے ہیں، ان کے ازالہ پر تطہیر کے اسم کے اطلاق کی یہی کیفیت ہے۔

اہل ایمان کے اموال سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم جو صدقات وصول کرتے تھے اس کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے ان پر تطہیر کے اسم کا اطلاق کیا جس کے معنی یہ ہیں کہ اہل ایمان حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو صدقات ادا کر کے تطہیر کے سخی دار قرار پاتے ہیں۔ اس لیے کہ اگر مسلمانوں کی طرف سے صدقات کی ادائیگی نہ ہوتی بلکہ صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے وصولی ہوتی تو اس صورت میں وہ تطہیر کے اہل قرار نہ پاتے، اس لیے کہ تطہیر کا استحقاق انہیں ان کی اطاعت اور صدقہ کی ادائیگی کے ثواب کے طور پر حاصل ہوتا ہے۔ اگر صدقات کے سلسلے میں ان کا اپنا کوئی عمل نہ ہو تو وہ کسی اور کے عمل کی بنیاد پر نہ تو تطہیر کے سخی دار ٹھہرائے جاسکتے ہیں۔ اور نہ ہی ازکیاء یعنی پاک صاف بن سکتے ہیں۔ اس لیے ہمیں یہ بات معلوم ہوتی کہ نہ رکعت آیت کے مضمون میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو صدقات کی ادائیگی کا مفہوم موجود ہے۔ اسی ادائیگی کی بنیاد پر وہ ازکیاء اور پاک و صاف قرار پائے۔

آیت میں صدقہ سے زکوٰۃ مراد ہے یا ان گناہوں کا کفارہ جن کا انھوں نے ارتکاب کیا تھا، اس مراد کے تعیین میں اختلاف رائے ہے۔ حسن سے مراد ہے کہ اس سے زکوٰۃ مراد نہیں ہے بلکہ ان گناہوں کا کفارہ مراد ہے جو ان سے سرزد ہوئے تھے۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ اس سے زکوٰۃ مراد ہے، درست بات یہی ہے کہ اس سے فریضہ زکوٰۃ کی تمام صورتیں مراد ہیں اس لیے کہ اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے گناہوں کا ارتکاب کرنے والوں پر اموال کی زکوٰۃ کے سوا کوئی صدقہ واجب کر دیا تھا جس

میں دوسرے لوگ شامل نہیں ہیں۔ جب کسی دلیل سے اس کا ثبوت نہیں ہے تو پھر ظاہر بات یہی ہے کہ گنہگاروں اور دوسرے تمام لوگوں کا احکام و عبادات میں یکساں حکم ہے، صدقہ کے حکم کے ساتھ گنہگار مخصوص نہیں ہیں بلکہ اس حکم میں تمام لوگ برابر ہیں۔

ایک اور پہلو سے دیکھیے آیت کا متقنی تو یہ ہے کہ صدقہ تمام لوگوں پر واجب ہو جائے تاکہ احکام کے لحاظ سے تمام کی حیثیت یکساں ہو جائے۔ اور صرف دلیل کی بنا پر کسی کی تخصیص کی کوئی صورت نکلے اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ آیت میں مذکور صدقہ کا حکم تمام لوگوں پر واجب ہو جائے اور کوئی گروہ اس حکم کے ساتھ مخصوص نہ ہو، جب یہ بات ثابت ہو گئی تو پھر آیت میں مذکورہ صدقہ سے زکوٰۃ ہی مراد ہو سکتی ہے۔ اس لیے کہ تمام لوگوں کے اموال میں خریفیۃ زکوٰۃ کے سوا اور کوئی حق لازم نہیں ہے۔ قول باری (لَنْظَهْرَهُمْ وَكُنْزَهُمْ كَيْفَ يَشَاءُ) میں اس پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے کہ وہ صدقہ ہے ان کے گناہوں کا کفارہ بنا ہے، اور یہ خریفیۃ زکوٰۃ کے علاوہ ہے۔ اس لیے کہ زکوٰۃ بھی تو اس کے ادا کرنے والے کی تطہیر و تزکیہ کرتی ہے۔ دوسری طرف یہ حقیقت بھی اپنی جگہ ہے کہ تمام کے تمام مکلفین کو تطہیر و تزکیہ والے عمل کی ضرورت ہوتی ہے۔

قول باری ہے (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ) میں اموال کی تمام اصناف کے لیے عموم ہے اس لیے آیت اموال کی تمام اصناف سے وصولی زکوٰۃ کی مقتضی ہے، صرف بعض اصناف سے زکوٰۃ کی وصولی کافی نہیں ہوگی، جب کہ بعض لوگوں کا یہ قول ہے کہ صرف ایک ہی صنف سے زکوٰۃ کی وصولی آیت کے حکم پر عمل پیرا ہونے کے لیے کافی ہوگی۔ لیکن ہمارے نزدیک پہلی بات درست ہے۔ ہمارے شیخ ابوالحسن کرخی بھی یہی کہا کرتے تھے۔

مسائل زکوٰۃ

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں کئی مواقع پر زکوٰۃ کی خریفیت کا ذکر فرمایا ہے لیکن یہ ذکر مجمل الفاظ میں ہوا ہے، جس میں اس وضاحت کی ضرورت باقی رہ گئی تھی کہ لوگوں سے زکوٰۃ لی جائے اور کتنی مقدار میں لی جائے۔ زکوٰۃ کے وجوب کے لیے مال کی مقدار کیا ہو؟ اس کے لیے وقت کونسا ہو؟ اس کے مستحقین کون سے لوگ ہیں؟ اور اس کے مصارف کیا کیا ہیں؟ وغیرہ وغیرہ۔ ان تمام ابواب کے لحاظ سے زکوٰۃ کا لفظ ایک مجمل لفظ تھا، پھر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہوا (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً) اس میں لفظ صدقہ کے اندر اجمال ہے۔ اموال کے اندر اجمال نہیں ہے اس لیے کہ اموال کے اسم میں اپنے

مدلولات کے لیے عموم ہے۔ تاہم یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اس سے تمام اموال مراد نہیں ہیں، بلکہ یہ حکم بعض اموال کے ساتھ خاص ہے۔ اسی طرح اس کا دُیوب بھی ایک وقت کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس سے ساوا زمانہ مراد نہیں ہے۔ اس کی نظیر یہ قولِ باری ہے (ذٰنِ اَمْوَالِہِمۡ حَقٌّ لِّلۡسَّائِلِ وَالمَحْرُوْمِ اِنْ سَاَلَہُمۡ اِنْ سَاَلَہُمۡ کَا بَہِیۡ حَتّٰی ہُوَ تَاہِبٌ) (زکوٰۃ کے سلسلے میں اوپر جن امور کا ذکر کیا گیا ہے ان کے بارے میں اللہ کو یہ بات منظور تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کی تفصیلات بیان فرمائیں اور یہ سارا معاملہ آپ کے سپرد کر دیا جائے۔

ارشادِ باری ہے (مَا اَتَاکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْکَ وَمَا نَهَاکُمْ عَنْہُ فَانْتَهُوْا، رسول جو کچھ تمہیں دیں اسے لے لو اور جس سے تمہیں روکیں اس سے رک جاؤ) ہمیں محمد بن یکر نے روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں محمد بن یسار نے، انہیں محمد بن عبداللہ انصاری نے، انہیں مرد بن ابی المنازل نے، انہوں نے حبیب المالکی کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ ایک شخص نے حضرت عمران بن حصین سے یہ کہا کہ: ابو نعیم! آپ ہمیں ایسی باتیں سناتے ہیں جن کی قرآن میں ہمیں کوئی اصل نہیں ملتی۔ یہ سن کر حضرت عمرانؓ کو غصہ آگیا اور فرمانے لگے: کیا تمہیں قرآن میں یہ بات ملی ہے کہ چالیس درہم پر ایک درہم زکوٰۃ ہے یا اتنی بکریوں پر ایک بکری ہے یا اتنے اونٹوں پر ایک اونٹ ہے، وغیرہ وغیرہ۔ کیا تمہیں یہ تمام باتیں قرآن میں ملتی ہیں؟ اس شخص نے نفی میں اس کا جواب دیا، اس پر حضرت عمرانؓ نے فرمایا: پھر تم نے یہ باتیں کس سے لی ہیں؟ یہ تمام باتیں تم نے ہم سے لی ہیں اور ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے لی ہیں۔ حضرت عمرانؓ نے سلسلہ گفتگو میں اسی طرح کے بہت سے امور کا ذکر کیا۔

اموال کی جن اصناف پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے ان میں سے چاندی اور سونے کا ذکر اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں فرمایا ہے (وَالَّذِیۡنَ یُکۡذِبُوۡنَ الذَّہَبَ وَالفِصَّۃَ وَلَا یُنۡفِقُوۡنَہَا فِی سَبِیْلِ اللّٰہِ فَبَشِّرْہُمۡ بِعَذَابٍ اَلِیۡسَ بِ) جو لوگ سونا اور چاندی جمع رکھتے ہیں اور انہیں اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے انہیں ایک دردناک عذاب کی خبر سنا دو) اللہ تعالیٰ نے تاکید و تبیین کی خاطر سونا اور چاندی کے مخصوص ترین نام کے کران دونوں میں حق یعنی زکوٰۃ کے دُیوب کا مخصوص طریقے سے ذکر فرمایا۔ فصلوں اور پھلوں پر زکوٰۃ کو مخصوص طریقے سے اس آیت میں بیان فرمایا (وہُوَ الَّذِیۡ اَشۡبَحَ جَنَّتٍ مَّعْرُوۡسَتٍ وَّغَیۡرَ مَعْرُوۡسَاتٍ، وہ اللہ ہی ہے جس نے طرح طرح کے باغ اور تاکستان پیدا کیے) تا قولِ باری (کُلُوْا مِنْ ثَمَرِہَا اِذَا اَثْمَرُوۡا وَاُوۡا حَقَّہَا یَوْمَ حَصَادِہَا کَمَا وَاۡنۡ اَنْ تَخۡرُجَ مِنْہَا وَاۡنۡ تَخۡرُجَ مِنْہَا وَاۡنۡ تَخۡرُجَ مِنْہَا) ان کی پیداوار جب کہ یہ پھلیں اور ان کا حق ادا کرو جب ان کی فصل کاٹو) جن اموال میں زکوٰۃ واجب ہوتی

ہے وہ یہ ہیں۔ سونا، چاندی، سامان تجارت، اونٹ، گائے اور بھینس بکریاں بشرطیکہ یہ سب چرتے والے ہوں۔ نیز زرعی اجناس اور پھل، ان میں سے بعض میں زکوٰۃ کے وجوب کے متعلق فقہاء کے مابین اختلاف رائے بھی ہے۔

بعض زرعی پیداوار اور اجناس نیز پھلوں کی زکوٰۃ کی تفصیل سورہ انعام میں گزر چکی ہے۔ چاندی کے نصاب کی مقدار دو سو درہم اور سونے کے نصاب کی مقدار بیس دینار ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی روایت منقول ہے۔ اونٹوں کے نصاب کی مقدار پانچ اونٹ اور بھینس بکریوں کا نصاب چالیس بکریاں اور گایوں کے نصاب کی مقدار تیس گائیں ہیں۔ سونے، چاندی اور سامان تجارت کا چالیسواں حصہ زکوٰۃ میں واجب ہوتا ہے۔ بشرطیکہ مذکورہ چیزیں نصاب کو پہنچ چکی ہوں۔ پانچ اونٹوں میں ایک بکری، چالیس بکریوں میں ایک بکری اور تیس گایوں میں ایک تبيع یعنی نر بچہ جو ایک سال پورا کر کے دوسرے سال میں ہو، واجب ہوتا ہے۔

گھوڑوں پر زکوٰۃ کے متعلق اختلاف رائے ہے جس کا ہم عنقریب ذکر کریں گے، زکوٰۃ کی ادائیگی کا وقت وہ ہے جب مال پر ایک سال گزر جائے اور سال کی ابتدا اور انتہاء میں نصاب مکمل ہو، زکوٰۃ ایسے شخص پر واجب ہوتی ہے جو آزاد، عاقل، بالغ اور مسلمان ہو، نیز مال پر اس کی ملکیت از روئے شریعت صحیح ہو۔ اس پر کوئی فرض نہ ہو جو اس کے مال کی پوری مقدار کے مساوی ہو یا اس کے پاس اتنی مقدار کی مالیت ہو جس کے بعد اس کے پاس دو سو درہم فاضل نہ بچتے ہوں۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی ہے، انھیں ابو داؤد نے، انھیں القعنبنی نے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے مالک بن انس کو یہ روایت پڑھ کر سنائی، انھوں نے عمر بن یحییٰ المازنی سے اس کی روایت کی، انھوں نے اپنے والد سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے ابو سعید خدری کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے (یس فیما دون خمس ذود صدقة ولیس فیما دون خمس افاق صدقة ولیس فیما دون خمسة اوسق صدقة، پانچ اونٹوں سے کم میں کوئی زکوٰۃ نہیں، پانچ اوقیہ سے کم میں کوئی زکوٰۃ نہیں اور پانچ وستق سے کم میں کوئی زکوٰۃ نہیں)

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انھیں سلیمان بن داؤد المہرانی نے، انھیں ابن وریب نے، انھیں جریر بن حازم نے، ابو اسحاق سے، انھوں نے عاصم بن ضمیرہ اور حارث الاعور سے، ان دونوں نے حضرت علیؓ سے، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا: جب تمہارے پاس دو سو درہم ہوں اور اس پر سال گزر جائے تو اس میں پانچ درہم زکوٰۃ کے ہوں گے۔ سونا جب تک بیس دینار کو نہ پہنچ جائے اس وقت تک تم پر کوئی زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، جب اس کی مقدار بیس دینار

ہو جائے اور اس پر سال گزر جائے تو نصف دینار زکوٰۃ ہوگی۔ کسی مال میں اس وقت تک زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی جب تک اس پر سال نہ گزر جائے۔ سال گزرنے کے متعلق یہ روایت اگرچہ خبر واحد ہے لیکن فقہائے اہل سنت سے قبول کیا پہلے اور اس پر عمل پیرا ہوئے ہیں اس بنا پر اس کا مرتبہ خبر متواتر جیسا ہے جو علم کی موجب ہوتی ہے۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اگر ایک شخص نصاب کا مالک ہو جائے تو جس وقت اسے اس کی ملکیت حاصل ہو جائے گی اس وقت ہی وہ اس کی زکوٰۃ نکال دے گا۔ حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ جب تک سال نہ گزر جائے اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ جب تمام حضرات کا اس پر اتفاق ہے کہ زکوٰۃ نکالنے کے بعد جب تک سال گزر نہ جائے اس وقت تک اس مال میں دوبارہ زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ زکوٰۃ کا وجوب سال گزرنے کو چھوڑ کر صرف مال کے ساتھ نہیں ہے بلکہ دونوں کے ساتھ ہے۔ مال اور سال دونوں کی بنا پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے پہلی مرتبہ زکوٰۃ کی ادائیگی کے بعد اگلی زکوٰۃ کے لیے سال گزرنے کی شرط والی روایت پر عمل کیا ہے جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد میں سال گزرنے کے سلسلے میں ادائیگی سے قبل اور ادائیگی سے بعد کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے بلکہ آپ نے تمام اموال میں زکوٰۃ کے ایجاب کی عام نفعی کر دی ہے، اگلا یہ کہ سال گزر جائے۔ اس لیے اس روایت پر ہر نصاب کے سلسلے میں عمل پیرا ہونا واجب ہو گیا خواہ ادائیگی سے قبل کی صورت ہو یا بعد کی۔ تاہم یہاں یہ احتمال ہے کہ شاید حضرت ابن عباسؓ نے اپنے قول سے نصاب کی ملکیت ہوتے ہی ادائیگی کا ایجاب مردہ لیا ہو، بلکہ انھوں نے یہ مراد لی ہو کہ زکوٰۃ کی ادائیگی میں تعجیل جائز ہے۔ یعنی سال گزرنے سے قبل ہی زکوٰۃ نکال دی جائے تو اس کا جو اثر ہے اس لیے کہ روایت میں اس سلسلے میں وجوب کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

چاندی کی زکوٰۃ

اگر چاندی کی مقدار دو سو درہم سے زائد ہو جائے تو آیا اس زائد مقدار کی بھی زکوٰۃ نکالی جائے گی یا نہیں؟ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ دو سو سے زائد مقدار کی زکوٰۃ اسی کے حساب سے نکالی جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا یہی قول ہے۔ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ دو سو سے زائد مقدار پر کوئی زکوٰۃ نہیں جب تک کہ چالیس درہم نہ ہو جائیں۔ امام ابو حنیفہؒ کا یہی قول ہے۔ اس قول کی دلیل وہ حدیث ہے جسے عبد الرحمن بن غنم نے حضرت معاذ بن جبلؓ سے اور انھوں نے حضورؐ

صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (ولیس فیما زاد علی المائتی المدا رہوشی حتی یبلغ اربعین درہماً۔ دوسو درہموں سے زائد پر کوئی زکوٰۃ نہیں جب تک کہ چالیس درہم نہ ہو جائیں) نیز حضرت علیؓ کی روایت جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ہاتوا زکاة المورقة من کل اربعین درہماً و لیس فیما دون خمس اواق صدقة۔ چاندی کی زکوٰۃ ہر چالیس درہم پر ایک درہم ادا کرو اور پانچ اوقیہ سے کم مقدار میں کوئی زکوٰۃ نہیں) آپ کے ارشاد (فی کل اربعین درہماً درہماً) پر بایں معنی عمل پیرا ہونا واجب ہے کہ آپ نے چالیس درہم کو چاندی کے اندر زکوٰۃ کے وجوب کی مقدار قرار دیا جس طرح آپ کا یہ ارشاد ہے۔

بکریوں کی زکوٰۃ

واذا کثرت الغنم ففی کل مائة شاة شاة۔ جب بکریوں کی تعداد زیادہ ہو جائے تو ہر چالیس بکریوں پر ایک بکری ہوگی) نظر اور قیاس کی جہت سے بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے۔ وہ یہ کہ ایسا مال ہے جس میں زکوٰۃ کے وجوب کے لیے اصل کے لحاظ سے ایک نصاب مقرر ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ ایک نصاب مکمل ہونے کے بعد اس کے ساتھ زکوٰۃ سے وقفہ بھی آئے جس طرح چرنے والے مویشیوں کی زکوٰۃ میں ہوتا ہے۔ لیکن یہ بات بھلوں کی زکوٰۃ کے سلسلے میں امام ابوحنیفہ پر لازم نہیں آتی اس لیے کہ ان کے نزدیک بھلوں کی زکوٰۃ کا سرے سے کوئی نصاب ہی نہیں ہے۔ اس کے برعکس امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک بھلوں کی زکوٰۃ کے لیے اصل کے لحاظ سے نصاب مقرر ہے۔ اور پھر اس نصاب کے حصول کے بعد کسی مقدار کا اعتبار ضروری نہیں ہوتا بلکہ تلیل اور کثیر دونوں مقداروں میں زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے۔ ان دونوں حضرات کے نزدیک درہم و دینار کی زکوٰۃ میں بھی یہی طریق کار ہے کہ ایک نصاب مکمل ہو جانے کے بعد پھر کسی مقدار کا اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ نصاب سے زائد مقدار پر اسی کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔ اگر امام ابو یوسف اور امام محمد کی اس دلیل کو تسلیم کر لیا جائے تو بھی درہم و دینار کی نصاب سے زائد مقدار کی زکوٰۃ کے سلسلے میں اسے بھلوں کی زکوٰۃ پر قیاس کرنے کی نسبت مویشیوں کی زکوٰۃ پر قیاس کرنا اولیٰ ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مویشیوں میں سال کی تکرار کے ساتھ حق یعنی زکوٰۃ کی تکرار ہوتی ہے۔ لیکن زمین کی پیداوار میں صرف ایک دفعہ زکوٰۃ کا وجوب ہوتا ہے اور سال کی تکرار کے ساتھ زکوٰۃ کے وجوب کی تکرار نہیں ہوتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ ایسا مال جس میں زکوٰۃ کا وجوب سال کی تکرار کی بنا پر

بار بار ہوتا ہے اس میں اس مال کی نسبت جس میں یہ تکرار نہیں ہے، نصاب سے زائد مقدار پر خواہ وہ قلیل ہو یا کثیر زکوٰۃ کا وجوب اولیٰ ہو جائے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ کلیہ موشیوں کی زکوٰۃ میں ٹوٹ جاتا ہے اس لیے کہ موشیوں میں سال کی تکرار کے ساتھ زکوٰۃ کا وجوب بھی متکرر ہوتا ہے لیکن یہ چیز ان کی زکوٰۃ میں نصاب کے بعد وقفہ کے لیے مانع نہیں ہے۔ نصاب سے زائد درہم کی زکوٰۃ کو زمین کی پیداوار کی زکوٰۃ پر قیاس کرنے کی نسبت موشیوں کی زکوٰۃ پر قیاس کرنا اولیٰ ہے اس پر یہ حقیقت بھی دلالت کرتی ہے کہ قرض کی بنا پر عشر ساقط نہیں ہوتا اسی طرح زمین کے مالک کی موت سے بھی عشر کا سقوط نہیں ہوتا لیکن درہم و سوائم یعنی موشیوں کی زکوٰۃ ان دونوں صورتوں میں ساقط ہو جاتی ہے۔ اس بنا پر درہم کی زکوٰۃ کو زمین کی پیداوار کی زکوٰۃ پر قیاس کرنے کی نسبت موشیوں کی زکوٰۃ پر قیاس کرنا اولیٰ ٹھہرا۔

گایوں کی زکوٰۃ

اگر گایوں کی تعداد چالیس سے اوپر ہو جائے تو اس کی زکوٰۃ میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق زائد پر زکوٰۃ اسی کے حساب سے نکالی جائے گی اور امام ابو یوسف نیز امام محمد کے نزدیک جب تک تعداد ساٹھ کو نہ پہنچ جائے زائد پر کوئی زکوٰۃ عائد نہیں ہوگی۔ اسد بن عمر نے امام ابوحنیفہ سے ان دونوں حضرات کے قول کے مماثل قول کی بھی روایت کی ہے۔ ابن ابی یسلیٰ، امام مالک، سفیان ثوری اور اعمیٰ، لیث بن سعد اور امام شافعی کا قول بھی صاحبین کے قول کی طرح ہے۔ امام ابوحنیفہ کے قول کے لیے قول باری (خُذْمِنْ اَمْوَالِ اللّٰهِ صَدَقَةً) سے استدلال کیا جاتا ہے۔ آیت میں تمام اموال کے لیے عموم ہے۔ خاص طور پر جب کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ مال یعنی گائیں آیت کے حکم میں داخل ہیں اور آیت میں مراد بھی ہے۔ اس بنا پر عموم کی رو سے قلیل اور کثیر سب پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ حین بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے یہ روایت کی ہے کہ زائد پر کوئی زکوٰۃ نہیں جب تک گایوں کی تعداد چالیس کو نہ پہنچ جائے اس میں ایک مکمل مُسِنَّہ یعنی مادہ بچہ جو دو سال پورا کر کے تیسرے سال میں ہو۔ نیز مسنہ کا چوتھائی حصہ یعنی سوا مسنہ زکوٰۃ میں نکالی جائے گی۔ امام ابوحنیفہ کے پہلے قول کے لیے یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ چالیس سے دس زائد ہونے کی صورت میں دھن یعنی دو تصالیوں کے درمیان والا حصہ تو وہ جاتا ہے جس سے زکوٰۃ میں کسر لازم آتی ہے اور امام صاحب فروع صدقات میں کسر کے قائل نہیں کیونکہ اس میں عوام کو وقت پیش آتی ہے۔ اگر ساٹھ کا قول ہو تو چالیس کی تعداد پر وقفہ ہوگا اس صورت میں یہ گایوں کے اوقاص کے خلاف بات

بات ہوگی کیونکہ گایوں میں دو تصالیوں کا درمیانی فاصلہ اتنا نہیں ہوتا۔ جب پچاس والی بات بھی غلط ہوگئی اور ساٹھ والی بھی تو اب تیسرا قول ثابت ہو گیا وہ یہ کہ چالیس سے زائد پر زکوٰۃ چالیس کے حساب سے واجب ہوگی خواہ وہ قلیل ہو یا کثیر۔ سعید بن المسیب، ابو قلابہ، زہری اور قتادہ سے مروی ہے کہ پانچ گایوں پر ایک بکری واجب ہوتی ہے۔ لیکن یہ قول شاذ ہے اس لیے کہ اہل علم کا اس کے خلاف اتفاق رائے ہے۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول صحیح روایات سے بھی اس قول کا بطلان ہو جاتا ہے۔

اونٹوں کی زکوٰۃ

عاصم بن ضمیر نے حضرت علیؑ سے روایت کی ہے کہ پچیس اونٹوں میں پانچ بکریاں زکوٰۃ میں نکالی جائیں گی سفیان ثوری نے اس قول کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے کہ حضرت علیؑ اپنے علم و فضل کی بنا پر ایسی غلط بات کہنے سے بہت بلند ہیں۔ دراصل راوی کو غلطی ہوگئی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بکثرت روایات سے یہ ثابت ہے کہ پچیس اونٹوں میں ایک بنتِ خماض ہے یعنی اونٹ کا مادہ بچہ جو ایک سال مکمل کر کے دوسرے سال میں پنچ گیا ہو۔ یہ ہو سکتا ہے کہ حضرت علیؑ نے ایک بنتِ خماض کی قیمت کے عوض پانچ بکریاں لے لی ہوں اور راوی کو گمان ہو گیا ہو کہ حضرت علیؑ کے نزدیک پچیس اونٹوں پر پانچ بکریوں کی زکوٰۃ ہے۔ ایک سو بیس سے زائد اونٹوں کی زکوٰۃ میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے کہ ایک سو بیس کے بعد فرض نہ بنے سرے سے شروع کیا جائے گا۔ سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ اگر اونٹوں کی تعداد ایک سو اکیس ہو جائے تو زکوٰۃ وصول کرنے والے کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو تین بنتِ لبون لے لے، یعنی اونٹ کے مادہ بچے جو دو سال مکمل کر کے تیسرے سال میں ہوں اور اگر چاہے تو دو حقے وصول کر لے یعنی تین سال مکمل کر کے چوتھے سال والے بچے۔ ابن شہاب کا قول ہے کہ اگر اونٹوں کی تعداد ایک سو اکیس ہو جائے تو ایک سو تیس تک تین بنتِ لبون لی جائیں گی اور ایک سو تیس پر ایک حقہ اور بنتِ لبون لی جائیں گی۔ یہاں اگر ابن شہاب زہری اور امام مالک کا قول کیا ہے لیکن ایک سو اکیس سے ایک سو تیس تک کی زکوٰۃ میں ان دونوں حضرات کے اقوال میں اختلاف ہے۔ اور اسی اور امام شافعی کا قول ہے کہ ایک سو بیس سے زائد کا حساب یہ ہے کہ ہر چالیس پر ایک بنتِ لبون اور ہر پچاس پر ایک حقہ واجب ہوگا۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت علیؑ کے مسلک سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ ایک سو بیس کے بعد زکوٰۃ کا حساب نئے سرے سے شروع کیا جائے گا اور اس میں وہی طریقہ اختیار

کیا جائے گا جو ایک سو بیس تک اختیار کیا گیا تھا۔

زکوٰۃ کے اونٹوں کی عمریں

حضرت علیؓ سے یہ بھی ثابت ہو چکا ہے کہ انھوں نے زکوٰۃ میں دیے جانے والے اونٹوں کی عمریں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حاصل کی تھیں، جب ان سے یہ پوچھا گیا تھا کہ آیا آپ کے پاس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمودات میں سے کوئی چیز ہے؟ تو انھوں نے جواب میں فرمایا تھا کہ ہمارے پاس بھی وہی کچھ ہے جو لوگوں کے پاس ہے البتہ ہمارے پاس یہ صحیفہ (کتابچہ) بھی ہے۔ سوال کیا گیا کہ اس میں کیا ہے تو آپ نے جواب دیا کہ اس میں اونٹوں کی عمریں درج ہیں اور یہ عمریں میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حاصل کی تھیں۔ جب حضرت علیؓ کے قول سے زکوٰۃ کا حساب نئے سرے سے شروع کرنا ثابت ہو گیا اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ انھوں نے اونٹوں کی عمریں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حاصل کی تھیں تو اب اس کی حیثیت توثیق یعنی شرعی دلیل جیسی ہو گئی اس لیے کہ حضرت علیؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت نہیں کر سکتے تھے علاوہ انہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر وین خرم کے لیے جو تحریر لکھوائی تھی اس میں بھی ایک سو بیس کے بعد نئے سرے سے حساب شروع کرنے کا حکم درج تھا، اس میں ایک اور پہلو بھی ہے وہ یہ کہ اس قسم کے مقادیر کا اثبات صرف توثیق یا امت کے اتفاق کے ذریعے ہو سکتا ہے۔ جب ایک سو بیس اونٹوں میں دو حقوق کے وجود پر سب کا اتفاق ہے اور ایک سو بیس سے زائد میں اختلاف رائے ہے تو ہمارے لیے ان دونوں حقوق کا استقاط جائز نہیں ہے اس لیے کہ ان کا وجود نقل متواتر اور اتفاق امت سے ثابت ہے اور کسی چیز کا وجود ہمیشہ یا تو توثیق کے ذریعے ثابت ہوتا ہے یا اتفاق امت کے ذریعے۔ اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی روایات میں یہ منقول ہے کہ جب اونٹوں کی تعداد ایک سو بیس سے زائد ہو جائے تو ہر چالیس پر ایک بنت لیون زکوٰۃ میں نکالی جائے گی، اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان روایات کے الفاظ میں اختلاف ہے بعض میں ”واذا کثرت الابل“ کے الفاظ ہیں یعنی ”جب اونٹ بہت زیادہ ہو جائیں اور ظاہر ہے کہ ایک سو بیس پر ایک کے اضافے سے اونٹ بہت زیادہ نہیں ہو جاتے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اس اضافے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد وہ کثرت ہے جس کی بنا پر اس فقرے کا اطلاق ہو سکتا ہو کہ اس اضافے سے اونٹوں کی تعداد بہت زیادہ ہو گئی ہے“ ہم بھی اس کثرت کی صورت میں حدیث میں وارد زکوٰۃ کو واجب کر دیتے ہیں، وہ یہ کہ جب اونٹوں کی تعداد ایک سو نو سے ہو جائے تو اس میں تین حقے

اور ایک بنت لبون زکوٰۃ میں دیے جائیں گے۔

اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے ایک سو بیس پر ایک کے اضافے سے زکوٰۃ کے حساب میں تبدیلی کے وجوب کا قائل یا تو اس ایک زائد اونٹ کی بنا پر تبدیلی کرتے ہوئے اصل یعنی ایک سو بیس اور اس دونوں میں زکوٰۃ واجب کر دے گا یا ایک سو بیس میں تو واجب کر دے گا لیکن اس ایک زائد میں کوئی زکوٰۃ واجب نہیں کرے گا۔ اگر وہ پہلی صورت اختیار کرتے ہوئے تین بنت لبون واجب کر دے گا تو وہ چالیس پر ایک بنت لبون واجب نہیں کرے گا، بلکہ چالیس اور ایک یعنی اکتالیس پر ایک بنت لبون واجب کرے گا حالانکہ یہ صورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے خلاف ہے۔ اگر وہ دوسری صورت اختیار کرے گا یعنی ایک زائد اونٹ کی بنا پر حساب میں تبدیلی کر دے گا لیکن اس ایک کی کوئی زکوٰۃ نہیں نکالے گا تو گویا وہ ایک سو بیس پر تین بنت لبون دے گا اور اس ایک زائد کو عقوبت یعنی زکوٰۃ سے معاف قرار دے گا۔ لیکن یہ صورت اختیار کر کے وہ اصول کی خلاف ورزی کا مرتکب ہوگا اس لیے کہ زکوٰۃ سے معاف تعداد کے وجود کی بنا پر زکوٰۃ کے حساب میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔

بھیڑ بکریوں کی زکوٰۃ کے حساب میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب، امام مالک، سفیان، ثوری، اوزاعی، لیث بن سعد اور امام شافعی کا قول ہے کہ دو سو ایک پر، چار سو تک تین بکریاں اور چار سو پر چار بکریاں زکوٰۃ میں دی جائیں گی۔ حسن بن صالح کا قول ہے کہ جب ان کی تعداد تین سو ایک ہو جائے تو چار بکریاں دی جائیں گی اور جب چار سو ایک ہو جائے تو پانچ بکریاں دی جائیں گی۔ ابراہیم نخعی نے بھی اسی قسم کی روایت کی ہے تاہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حد استفاضہ تک پہنچنے والی روایات سے پہلا قول ثابت ہوتا ہے۔ حسن بن صالح کا قول ثابت نہیں ہوتا۔

کام کرنے والے اونٹ اور گایوں کی زکوٰۃ کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب ثوری، اوزاعی، حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ اس میں کوئی زکوٰۃ نہیں۔ امام مالک اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ اس میں زکوٰۃ ہے۔ پہلے قول کی دلیل وہ روایت ہے جو ہمیں عبد الباقی بن قانع نے بیان کی، انھیں حسن بن اسحاق التستری نے، انھیں حمویہ نے، انھیں سوار بن مصعب نے لیث سے، انھوں نے طاؤس سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لیس فی البقر العوامل صدقة۔ کام کرنے والی گایوں میں کوئی زکوٰۃ نہیں ہے) ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں عبد اللہ بن محمد النفیلی نے، انھیں زہیر نے، انھیں ابو اسحق نے عامر بن ضمیر سے نیز حارث اللاعور سے ان دونوں نے حضرت علیؓ سے (زہیر کا کہنا ہے کہ میرا خیال ہے کہ حضرت علیؓ نے

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے ہوئے کہا کہ ہر تیس گایوں پر ایک تبیع اور چالیس پر ایک مستہ اور کام کرنے والی گایوں پر کچھ نہیں۔ تبیع دوسرے سال کا بچھڑا اور مستہ تیسرے سال کی بچھڑی کہتے ہیں نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (لیس فی النخۃ ولا فی الکسعة ولا فی الجبہۃ صدقۃ، نخع، کسعہ اور جبہہ میں کوئی زکوٰۃ نہیں) اہل لغت کا قول ہے کہ نخعہ کام کرنے والی گایوں کو، کسعہ گدھوں کو اور جبہہ گھوڑوں کو کہا جاتا ہے۔ ایک اور پہلو سے دیکھیے چاندی اور سونے کے سوا دوسری تمام چیزوں میں زکوٰۃ کے وجوب کا تعلق اس امر سے ہوتا ہے کہ اس چیز کو رکھا اس مقصد کے لیے گیا ہو کہ خود اس چیز سے یا اس کی نسل سے مال کی افزائش حاصل کی جاسکے۔ چرنے والے مویشیوں میں یا تو خود ان سے یا ان کی نسل سے افزائش حاصل کی جاتی ہے اس کے برعکس کام کرنے والے جانوروں کو افزائش کے مقصد کے تحت نہیں رکھا جاتا۔ ان کی حیثیت تو غلہ کے گوداموں اور استعمال کے کپڑوں وغیرہ جیسی ہوتی ہے۔ اس پر ایک اور پہلو سے نظر ڈالیے۔ کام کرنے والے جانوروں میں زکوٰۃ کے وجوب کے علم کی لوگوں کو اسی طرح ضرورت تھی جس طرح چرنے والے جانوروں میں زکوٰۃ کے وجوب کے علم کی۔ اگر ان کی زکوٰۃ کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے کوئی ہدایت ہوتی تو یہ بھی اسی پیمانے پر منقول ہوتی جس پیمانے پر چرنے والے جانوروں کی زکوٰۃ کے متعلق ہدایت منقول ہے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بکثرت روایت کے ذریعے یہ ہدایت منقول نہیں ہے اور نہ ہی صحابہ کرام سے۔ تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ دراصل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اس کے ایجاب کے بارے میں ہرے سے کوئی ہدایت نہیں دی گئی ہے بلکہ آپ سے ایسے جانوروں میں زکوٰۃ کی نفی پر دلالت کرنے والی روایات منقول ہیں جن میں سے بعض کو ہم اور نقل کر آئے ہیں۔ ان میں سے ایک روایت وہ ہے جسے یحییٰ بن ایوب نے المثنی بن الصباح سے اور انہوں نے عمر بن دینار سے نقل کی ہے کہ انھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت پہنچی ہے کہ آپ نے فرمایا (لیس فی ثور المشیرۃ صدقۃ ہل میں کام کرنے والے بیل میں کوئی زکوٰۃ نہیں۔

حضرت علیؑ، حضرت جابر بن عبد اللہؓ، ابراہیم نخعیؒ، مجاہدؒ، حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ اور زہریؒ سے کام کرنے والی گایوں میں زکوٰۃ کی نفی کی روایت منقول ہے۔ اس پر حضرت انسؓ کی یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقات کے بارے میں حضرت ابوبکرؓ کو ایک تخریر لکھ کر دی تھی جس کے الفاظ یہ تھے (من سئل عن الصدقۃ التي فرضها رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين فمن سئلها من المؤمنين على وجهها فليعطها ومن سئل فوقها فلا يعطه صدقة الغنم

فی سائنتھا اذا كانت اربعین فیہا شاکاء۔ یہ فریضہ زکوٰۃ ہے جسے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں پر فرض کر دیا ہے، جو شخص مسلمانوں سے زکوٰۃ کی درست مقدار طلب کرے اسے زکوٰۃ ادا کر دی جائے۔ اور جو شخص اس سے زائد کا مطالبہ کرے اسے زکوٰۃ نہ دی جائے، بھٹیڑ بکریوں کی زکوٰۃ جب ان کی تعداد چالیس کو پہنچ جائے اور وہ چرنے والی ہوں، ایک بکری ہے) اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ چرنے والی بھٹیڑ بکریوں میں زکوٰۃ کی نفی کر دی اس لیے کہ آپ نے چرنے والیوں کا ذکر کر کے دوسری تمام سے زکوٰۃ کی نفی فرمادی۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ (فی خمس من الابل شاکاء۔ پانچ اونٹوں پر ایک بکری ہے) اس کا عموم ہے چرنے والے اور نہ چرنے والے تمام اونٹوں میں زکوٰۃ کا موجب ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس عموم کی تخصیص ان روایات سے ہو جاتی ہے جو ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔ لیکن کام کرنے والی گالیوں میں زکوٰۃ کے وجوب کا امام مالک سے پہلے کسی نے بھی قول نقل نہیں کیا ہے۔

فصل

ہمارے اصحاب اور عام اہل علم کا قول ہے کہ چالیس بڑی چھوٹی بکریوں میں یعنی سال بھر کی اور سال سے کم میں ایک مسنہ یعنی پورے سال کی بکری واجب ہوگی۔ امام شافعی کا قول ہے کہ جب تک سال بھر کی بکریاں چالیس نہ ہو جائیں اس وقت تک ان میں کوئی زکوٰۃ نہیں ہوگی، چالیس کی تعداد پوری ہو جانے کے بعد چھوٹی بکریوں کا ان کے ساتھ شمار کیا جائے گا۔ امام شافعی سے پہلے کسی کا یہ قول نہیں ہے۔ عاصم بن ضمرہ نے حضرت علیؑ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مہیشیوں کی زکوٰۃ کے متعلق روایت کرتے ہوئے کہا ہے کہ آپ نے فرمایا (دو لید صغیرھا و کبیرھا۔ اور صدقہ وصول کرنے والا چھوٹی بڑی تمام بکریوں کی گنتی کرے گا) آپ نے اس قول میں نصاب اور نصاب سے زائد بکریوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آثار متواترہ منقول ہیں کہ چالیس بکریوں میں ایک بکری ہے۔ "جب چھوٹی بڑی بکریاں اکٹھی ہو جائیں تو تمام پر اس اسم کا اطلاق ہوتا ہے اور اس وقت کہا جاتا ہے کہ چالیس بکریاں ہو گئیں۔ یہ چیز چھوٹی بڑی تمام بکریوں میں جب یہ اکٹھی ہو جائیں، زکوٰۃ کے وجوب کی مقتضی ہے۔ نیز نصاب کی تکمیل کے بعد بڑی بکریوں کے ساتھ چھوٹی بکریوں کو شمار کرنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اسی طرح نصاب کے حکم میں بھی چھوٹی بڑی بکریوں کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے۔

کیا گھوڑوں پر زکوٰۃ ہے؟

چرنے والے گھوڑوں کی زکوٰۃ کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ اگر صرف گھوڑیاں ہوں یا گھوڑے گھوڑیاں ہوں تو اس صورت میں امام ابو حنیفہ نے ہر ایک گھوڑے گھوڑی پر ایک دینار زکوٰۃ واجب کر دی ہے، اگر مالک چاہے تو ان کی قیمت لگا کر ہر دو سو درہم پر پانچ درہم زکوٰۃ نکال دے۔ امام ابو یوسف امام مالک، امام شافعی اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ گھوڑوں میں کوئی زکوٰۃ نہیں۔ عروہ السعدی نے

جعفر بن محمد سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت جابر سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے چرنے والے گھوڑوں کے متعلق روایت کی ہے کہ ہر گھوڑے پر ایک دینار زکوٰۃ ہے۔ امام مالک نے زید بن اسلم سے، انھوں نے ابو صالح التمان سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا (ہی ثلاثہ لرجل اجر والاخر ستود علی رجل وزر فاما المذی ہی لہ ستر فالحرجل بیتخذھا تکرما و تجملا ولا ینسی حق اللہ فی رقابھا ولا فی ظھورھا۔ گھوڑے تین طرح کے ہوتے ہیں، یہ ایک شخص کے لیے ایسے کا باعث بنتے ہیں اور دوسرے شخص کے لیے پردہ پوشی کا اور تیسرے کے لیے گناہ کا بوجھ ہوتے ہیں، جس شخص کے لیے یہ پردہ پوشش بنتے ہیں یہ وہ شخص ہے جو انہیں عزت و زینت کی خاطر پالتا ہے اور ان کی گردنوں، نیز پیٹھوں میں اللہ کے حق کو نہیں بھولتا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں میں ایک حق کا اثبات فرمایا پھر سب کا اس پر اتفاق ہے کہ زکوٰۃ کے سوا تمام حقوق کا استقاط ہو گیا ہے، اس سے فروری ہو گیا کہ حدیث میں مذکورہ حق سے صدقۃ السوائم یعنی چرنے والے گھوڑوں کی زکوٰۃ مراد لی جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہو سکتا ہے کہ آپ نے اس سے تجارت کی زکوٰۃ مراد لی ہو تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب گھوڑوں کا ذکر کیا تو آپ سے گدھوں کی زکوٰۃ کے متعلق پوچھا گیا، آپ نے ارشاد فرمایا: گدھوں کے بارے میں اللہ نے مجھ پر اس جامع آیت کے سوا اور کوئی آیت نازل نہیں کی (ثَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ۔ جو شخص ذرہ برابر بھی نیکی کرے گا وہ اسے دیکھے گا اور جو شخص ذرہ برابر بدی کرے گا وہ بھی اسے دیکھے گا) آپ نے گدھوں پر کوئی زکوٰۃ واجب نہیں کی اگر اس پوری حدیث میں تجارت کی زکوٰۃ مراد ہوتی تو آپ تجارت کی غرض سے رکھے گئے گدھوں پر بھی زکوٰۃ واجب کر دیتے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مال میں زکوٰۃ کے سوا اور بھی حقوق ہوتے ہیں، اس لیے ہو سکتا ہے کہ درج بالا حدیث میں آپ نے زکوٰۃ کے سوا کوئی اور حق مراد لیا ہو اس کی دلیل شعبی کی روایت ہے جو انھوں نے فاطمہ بنت قیس سے نقل کی ہے، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا فی المال حق سوی الزکوٰۃ، مال میں زکوٰۃ کے سوا بھی حق ہے) اس موقع پر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی (لَیْسَ الْبِرُّ اَنْ تُوَلُّوا وُجُوْهُكُمْ تَاٰخِرًا اَیْت۔

سفیان نے ابوالزبیر سے روایت کی ہے انھوں نے حضرت جابر سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے اونٹوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ اونٹوں میں حق ہوتا ہے۔ پھر آپ

سے اس حق کی تفسیر لوجھی گئی آپ نے فرمایا (اطلاق فعلها واعادة دلوها و متیحة سینہا۔ سانڈ کے ساتھ جفتی کرانے کی اجازت دینا، پانی لانے کے لیے اونٹ مع ڈول عاریتہ دے دینا اور سواری کے لیے پلا ہوا اونٹ دے دینا) ہو سکتا ہے کہ گھوڑوں کے سلسلے میں مذکورہ حق سے اس قسم کا حق مراد ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر بات اس طرح ہوتی تو گھوڑوں اور گدھوں کے حکم میں کوئی فرق نہ ہوتا اس لیے کہ اس حق کے لحاظ سے گھوڑے اور گدھے ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہیں۔ لیکن جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں میں فرق کر دیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ آپ نے محترض کے بیان کردہ مفہوم کا ارادہ نہیں کیا بلکہ اس سے آپ نے زکوٰۃ مراد لی ہے۔ علاوہ ازیں آپ سے یہ بھی مروی ہے کہ زکوٰۃ نے ہر واجب حق کو منسوخ کر دیا ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن اسحاق النستری نے، انھیں علی بن سعید نے انھیں المسیب بن شریک نے عبدالمکتب سے، انھوں نے عامر سے، انھوں نے مسروق سے اور انھوں نے حضرت علیؑ سے کہ زکوٰۃ نے ہر صدقہ منسوخ کر دیا ہے؛ نیز یہ بھی مروی ہے کہ اہل شام نے حضرت عمرؓ سے ان کے گھوڑوں کا صدقہ وصول کرنے کی درخواست کی، آپ نے صحابہ کرام سے مشورہ کیا، حضرت علیؑ نے مشورہ دیا کہ ان سے صدقہ کی وصولی میں کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ وہ جزیرہ بن جائے، چنانچہ حضرت عمرؓ نے اہل شام سے گھوڑوں کا صدقہ وصول کیا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ گھوڑوں کے صدقہ پر صحابہ کرام کا اتفاق ہو گیا تھا، اس لیے کہ حضرت عمرؓ نے ان سے اس بارے میں مشورہ لینے کے بعد فیصلہ کیا تھا اور یہ بات واضح ہے کہ آپ نے ان سے نفلی صدقہ کے متعلق مشورہ نہیں لیا ہوگا جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپ نے ان سے واجب صدقہ یعنی زکوٰۃ کی وصولی کی تھی اور صحابہ کرام سے مشورہ کرنے کے بعد یہ قدم اٹھایا تھا۔ حضرت علیؑ نے اس موقع پر یہ کہا تھا کہ اس میں کوئی حرج نہیں جیت تک یہ ان پر جزیرہ بن جائے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل شام سے اس کی وصولی عنکار یعنی تذلیل و تحقیر کی بنا پر نہیں ہوتی بلکہ صدقہ کے طور پر ہوتی۔

جو حضرات گھوڑوں کی زکوٰۃ کے قائل نہیں ہیں وہ حضرت علیؑ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جو انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے کہ آپ نے فرمایا (عفوت لکم عن صدقة الخیل والذبیق۔ میں تم سے گھوڑوں اور غلاموں کی زکوٰۃ معاف کر دی) نیز ان کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے بھی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لیس علی المسلم فی عبدة ولا فی خوسه صدقة مسلمان پر اس کے غلام اور گھوڑے میں کوئی زکوٰۃ نہیں ہے) امام ابو حنیفہ

کے نزدیک اس سے سواری کے گھوڑے مراد ہیں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ گھوڑے اگر تجارت کی غرض سے پالے گئے ہوں تو اس روایت کی بنا پر ان کی زکوٰۃ کی نفی نہیں ہوتی۔

شہد کی زکوٰۃ

شہد کی زکوٰۃ میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور اوزاعی کا قول ہے کہ اگر شہد عشری زمین میں ہو تو عشر وصول کیا جائے گا۔ امام مالک، سفیان ثوری، حسن بن صالح اؤ امام شافعی کا قول ہے کہ شہد میں کوئی زکوٰۃ نہیں۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز سے بھی اسی طرح کی روایت ہے۔ لیکن یہ روایت بھی ہے کہ انھوں نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا تھا اور جب صحیح صورت حال ان کے سامنے آئی اور اس کے متعلق روایات کا پتہ چل گیا تو انھوں نے دسواں حصہ وصول کرنے کا حکم دے دیا۔ ابن وہب نے یونس سے اور انھوں نے ابن شہاب سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ مجھے یہ روایت پہنچی ہے کہ شہد میں عشر ہے۔ ابن وہب نے کہا کہ مجھے عمرو بن الحارث نے یحییٰ بن سعید اور ربیع سے یہ روایت سنائی ہے۔ یحییٰ کہتے ہیں کہ کہتے دلے سے انھوں نے یہ سنا ہے کہ شہد میں ہر سال دسواں حصہ ہے اور اس سلسلے میں یہی سنت چلی آرہی ہے۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر قول باری (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً) ان کے اموال سے صدقہ وصول کرو شہد میں صدقہ واجب کرتا ہے، کیونکہ شہد بھی ایک شخص کے مال میں شامل ہے۔ صدقہ کا لفظ اگرچہ مجمل ہے، لیکن آیت بہر حال کسی نہ کسی قسم کے صدقہ کے ایجاب کی مقتضی ہے، جب صدقہ کا وجوب ہو گیا تو یہ صرف عشر کی صورت میں ہوگا۔ اس لیے کہ شہد میں عشر کے سوا کوئی اور چیز واجب نہیں ہوتی۔

سنت کی جہت سے اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں احمد بن ابی شعیبہ حرانی نے، انھیں موسیٰ بن اعین نے، عمرو بن الحارث المصری سے، انھوں نے عمرو بن شعیب سے انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے عمرو کے دادا سے کہ بنی متعان کا ایک شخص ہلال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں شہد کی پیداوار کا دسواں حصہ لے کر آیا اور آپ سے درخواست کی کہ شہد کے چھتوں والی اس کی وادی سلیمہ کو اس کے لیے مختص کر دیا جائے چنانچہ آپ نے یہ وادی اس کے نام مختص کر دی۔ جب حضرت عمر نے خلافت کی باگ اپنے ہاتھ میں لی تو سفیان بن وہب نے آپ سے تحریری طور پر اس وادی کے متعلق استفسار کیا۔ آپ نے جو اباً تحریر فرمایا کہ ہلال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اپنی پیداوار کا جو عشر ادا کرتے تھے وہی عشر اب

مکتبیں ادا کریں گے۔ تم وادئی سلیہ ان کے نام مختص رکھو، ورنہ شہد کی یہ مکھیاں بارش کی پیداوار ہیں یعنی انھوں نے بارش کی بنا پر پیدا ہونے والے پھولوں اور پھلوں کا رس چوسا ہے، اس لیے ان کا بتایا شہد جو چاہے کھا سکتا ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں عبداللہ بن احمد نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں وکیع نے سعید بن عبدالعزیز سے، انھوں نے سلیمان بن موسیٰ سے، اور انھوں نے ابو ساریہ المتقی سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: اللہ کے رسول! میرے کچھ شہد کے چھتے ہیں، آپ نے فرمایا: پھر عشاء ادا کرو، میں نے عرض کیا: پھر میرے لیے اسے مختص کر دیجیے، چنانچہ آپ نے میرے لیے اسے مختص کر دیا۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں محمد بن شادان نے، انھیں معلیٰ نے، انھیں عبداللہ بن عمر نے عبدالکریم سے، انھوں نے عمرو بن شعیب سے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہمیں عمرو بن عبدالعزیز نے لکھا کہ ہم شہد کی زکوٰۃ ادا کریں یعنی دسواں حصہ، انھوں نے زکوٰۃ کے اس حکم کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کیا تھا۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں مسجد ابوہوانہ کے امام محمد بن یعقوب نے، انھیں عمرو بن الخطاب سجستانی نے، انھیں ابو حفص العبدی نے، انھیں صدقہ نے، موسیٰ بن ساریہ سے، انھوں نے نافع سے اور انھوں نے عبداللہ بن عمر سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (فی کل عشاء اذقان من العسل زق، شہد کے ہر دس مشکیزوں میں ایک مشکیزہ ہے) یعنی ایک مشکیزہ بطور زکوٰۃ ادا کیا جائے گا۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شہد میں دسواں حصہ واجب کر دیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ آپ نے شہد کو پھلوں اور زمین سے پیدا ہونے والی ان اشیاء کی حیثیت دی جن میں عشر واجب ہوتا ہے۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب شہد عشری زمین میں پیدا ہوا ہوگا تو اس میں دسواں حصہ واجب ہوگا لیکن اگر یہ خراجی زمین میں پیدا ہوا ہوگا تو اس میں کوئی زکوٰۃ نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ خراجی زمین میں پیدا ہونے والے پھلوں میں کوئی زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ لیکن اگر یہی پھل عشری زمین میں پیدا ہوئے ہوں تو ان میں دسواں حصہ واجب ہو جائے گا۔ شہد کا بھی یہی حکم ہے۔ ہم نے ابو جعفر الطحاوی کی کتاب المختصر کی شرح میں زکوٰۃ کے سلسلے میں ان مسائل پر نیز ان کے نظائر پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ یہاں ہم نے صرف ان چند مسائل کا ذکر کیا ہے جن کے ساتھ ظاہر آیت کے حکم کا تعلق ہے۔

صدقات کی وصولی امام المسلمین کا حق ہے

قول باری (تُخَذُ مِنْ أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ صدقات کی وصولی امام المسلمین

کا حق ہے، اس بنا پر زکوٰۃ ادا کرنے والا شخص اگر امام المسلمین کو اس کی ادائیگی کی بجائے اتہ خود فقراء و مساکین کو دے دے گا تو زکوٰۃ کی ادائیگی نہیں ہوگی اس لیے کہ اس صورت میں زکوٰۃ کے اندر امام المسلمین کا حق باقی رہے گا اور اس شخص کے لیے اس حق کو ساقط کر دینے کی کوئی گنجائش نہیں ہوگی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم موشیوں کی زکوٰۃ کی وصولی کے لیے عمال یعنی اہل کار روانہ کرتے اور انہیں یہ حکم دیتے کہ چشموں پر جا کر جہاں موشی موجود ہوتے ہیں ان کی زکوٰۃ وصول کریں۔ یہی وہ امر ہے جس کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وقت ثقیف پر شرط عائد کی تھی، شرط کے الفاظ یہ تھے "لا یحشروا ولا یحشروا" یعنی انہیں اپنے موشی صدقات وصول کرنے والے کے سامنے پیش کرنے کی تکلیف نہیں دی جائے گی بلکہ محصل یعنی زکوٰۃ کے جانور اکٹھے کرنے والا خود ان مقامات اور چشموں کا چکر لگائے گا جہاں ان موشیوں کی موجودگی کا اسے گمان ہو اور وہاں پہنچ کر زکوٰۃ وصول کرے گا۔ پھلوں کی زکوٰۃ کی وصولی کے لیے بھی یہی طریق کار ہے۔ جہاں تک اموال کی زکوٰۃ کا تعلق تھا تو اسے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچایا جاتا تھا۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں بھی یہی طریق کار جاری رہا۔ پھر حضرت عثمانؓ نے اپنے عہد خلافت میں ایک مرتبہ خطبہ دیتے ہوئے فرمایا: یہ زکوٰۃ کا مہینہ ہے، جس شخص کے ذمے قرض ہو وہ اپنا قرض ادا کر دے اور پھر باقی ماندہ رقم کی زکوٰۃ نکال دے۔ آپ نے لوگوں پر مساکین کو اپنی اپنی زکوٰۃ کی ادائیگی کی ذمہ داری ڈالی دی اور اس بناء پر اموال کی زکوٰۃ میں امام المسلمین کی وصولی کا حق ساقط ہو گیا۔ اس لیے کہ ایک عادل امام یعنی حضرت عثمانؓ نے وصولی کے اس حق کے استعاط کا عقد کیا تھا اور اس سلسلے میں حکم جاری کیا تھا اس لیے پوری امت پر اس حکم کا نفاذ ہو گا۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (ل یقعد علیہم اولیہو) وہ مسلمانوں کے حق میں یا ان پر عائد ہونے والی ذمہ داری کا عقد کر سکتا ہے) نیز ہمیں اس سلسلے میں کوئی روایت نہیں پہنچی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اموال کی زکوٰۃ کی وصولی کے لیے کارندے بھیجا کرتے تھے جس طرح پھلوں اور موشیوں کی زکوٰۃ کی وصولی کے لیے بھیجتے تھے۔ یہ بات تو واضح ہے کہ لوگوں کے تمام اموال امام المسلمین کے لیے ظاہر نہیں ہو سکتے تھے کیونکہ انہیں مکانوں، دکانوں اور محفوظ مقامات میں چھپا کے رکھا جاتا تھا۔

دوسری طرف زکوٰۃ وصول کرنے والے کارندوں کو ان مقامات میں داخل ہونے کی اجازت نہیں ہوتی نیز ان کے لیے یہ بھی سیائر نہیں ہوتا کہ لوگوں کو اپنے تمام اموال پیش کرتے پر مجبور کریں جس طرح تمام موشیوں کو پیش کرنے پر مجبور کرنا جائز نہیں، بلکہ کارندے کے لیے صرف اس بات کی گنجائش ہوتی کہ وہ اس مقام پر پہنچ جائے جہاں مال موجود ہو اور جا کر اس کی زکوٰۃ وصول کر لے۔ انہی رکاوٹوں کی

بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اموال کی زکوٰۃ کی وصولی کے لیے کارندے اور عمال نہیں بھیجے۔ لوگ اپنی اپنی زکوٰۃ آپ کی خدمت میں خود پہنچا دیتے تھے۔ بعد میں بھی امام المسلمین کو یہ زکوٰۃ اسی طرح پہنچادی جاتی تھی اور اپنی زکوٰۃ کے بارے میں ہر شخص کا قول قبول کر لیا جاتا تھا۔ پھر جب یہ اموال تجارت اور لین دین نیز دیگر تصرفات کے سلسلے میں گھروں سے نکل کر کھلے بازاروں اور شہروں میں آگئے اور اس طرح ظاہر ہو گئے تو ان کی مشابہت مویشیوں کے ساتھ ہو گئی اور پھر ان پر عمل مقرر کر دیے گئے جو ان میں واجب ہونے والی زکوٰۃ وصول کر لیا کرتے تھے۔ اسی بناء پر حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے عمال کو لکھا تھا کہ جو مسلمان تجارتی مال لے کر گزرے تو ہر بیس دینار کی قیمت والے سامان کی نصف دینار زکوٰۃ وصول کر لیں۔ اور اگر اتنی ہی مالیت کا سامان ذمی لے کر گزرے تو اس سے ایک دینار وصول کریں۔ اس وصولی کے بعد سال بھر تک اس سے دوبارہ وصولی نہ کی جائے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے اس حکم کی دلیل کے طور پر عمال کو یہ لکھا تھا کہ مجھے اس حکم کے متعلق ان حضرات نے بتایا ہے جنہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے لے سنا تھا: حضرت عمرؓ نے اپنے عمال کو لکھا تھا کہ مسلمانوں سے ربع عشر یعنی چالیسواں حصہ اور ذمی سے نصف عشر یعنی بیسواں حصہ اور حربی سے دسواں حصہ وصول کریں۔ اس سلسلے میں مسلمانوں سے جو مال وصول کیا جائے گا اس کی حیثیت خریفہ زکوٰۃ کی ہوگی اس لیے اس میں زکوٰۃ کے وجوب کی تمام شرطوں مثلاً تکمیل نصاب، حولانِ حول، ملکیت کی صحت وغیرہ کا اعتبار کیا جائے گا، اگر ان شرطوں کی روشنی میں اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوتی، ہو تو ایسے شخص سے کسی قسم کی وصولی نہ کی جائے گی۔ حضرت عمرؓ نے اس سلسلے میں وہ طریق کار اختیار کیا تھا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مویشیوں کی زکوٰۃ اور پھلوں نیز فصلوں کے عشر کی وصولی کے سلسلے میں اختیار فرمایا تھا، کیونکہ مویشیوں، پھلوں اور فصلوں کی طرح ان اموال کی حیثیت بھی اموال ظاہرہ جیسی ہو گئی تھی اور انھیں دارالاسلام میں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا جاتا اور تجارت وغیرہ کی غرض سے لے جایا جاتا تھا۔ حضرت عمرؓ کے اس طریق کار کی کسی صحابی نے مخالفت نہیں کی اور نہ ہی کسی نے آپ کو لو کا اس طرح اس پر گویا اجماع ہو گیا اس کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے وہ روایت بھی موجود تھی جس کا ذکر حضرت عمر بن عبدالعزیز نے حکم کے نام اپنے گشتی سلسلے میں کیا تھا۔ درج بالا سطور میں ہم اس کا حوالہ دے آئے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ عطاء بن السائب جری بن عبداللہ سے، انھوں نے اپنے دادا ابو امر سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لیس علی المسلمین عشور انما العشور علی اہل الذمۃ) مسلمانوں پر عشر نہیں ہوتا، عشر تو اہل ذمہ پر عائد ہوتا ہے (جمید نے حسن سے، انھوں نے عثمان بن ابوالعاص

سے روایت کی ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ثقیف کے وفد سے فرمایا تھا (لا تحشروا ولا تعشروا
 نہ تو تم اپنے مویشی اکٹھے کرو گے اور نہ ہی عشر ادا کرو گے)۔

محصول چنگی کی ممانعت

اسرائیل نے ابراہیم بن المہاجر سے روایت کی ہے انھوں نے عمرو بن حریش سے، انھوں نے حضرت
 سعید بن زید سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (یا معشر العرب! احمدوا اللہ اذ دفع عنکم
 العشور، اے اہل عرب! اللہ کی اس بنا پر حمد و ثنا کرو اور شکر بجالاؤ کہ اس نے تم سے عشر اٹھالیا ہے)۔
 ایک روایت کے مطابق مسلم بن یسار نے حضرت ابن عمر سے سوال کیا کہ آیا حضرت عمرؓ مسلمانوں سے عشر
 وصول کیا کرتے تھے؟ حضرت ابن عمرؓ نے اس کا جواب نفی میں دیا۔ اس پورے اعتراض کے جواب میں
 یہ کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاداتِ بالا میں جن عشور کا ذکر کیا ہے ان سے زکوٰۃ مراد
 نہیں ہے بلکہ ان سے مراد وہ محصولات اور چنگی سے جو اہل جاہلیت وصول کیا کرتے تھے۔

محمد بن اسحاق نے زید بن ابی حبیب سے، انھوں نے عبد الرحمن بن شمامہ سے اور انھوں نے
 حضرت عقبہ بن عامر سے جو روایت کی ہے اس میں بھی یہی مکتس یعنی محصول اور چنگی مراد ہے، اس روایت
 کے الفاظ یہ ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

وچنگی اور محصول یعنی دسواں حصہ وصول کرنے والا جنت میں نہیں داخل ہوگا (درج ذیل شعر میں
 بھی شاعر نے یہی معنی مراد لیے ہیں۔

وفي كل اموال العراق اعادة وفي كل ما باع امرء مكس درهم
 عراق کے تمام اموال میں ٹیکس ادا کرنا پڑتا ہے اور انسان جو چیز بھی فروخت کرتا ہے اس میں
 اسے ایک درہم چنگی اور محصول کے طور پر ادا کرنا پڑتا ہے۔

اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جس عشر کی ممانعت کر دی ہے یہ وہ دسواں حصہ ہے جو
 چنگی اور محصول کے طور پر اہل جاہلیت وصول کرتے تھے، لیکن جہاں تک زکوٰۃ کا تعلق ہے اس کی
 حیثیت ٹیکس یا محصول جیسی نہیں ہے۔ وہ تو ایک حق ہے جو زکوٰۃ ادا کرنے والے کے مال میں واجب
 ہو جاتا ہے جسے امام المسلمین اس سے وصول کر کے مستحقین میں تقسیم کر دیتا ہے جس طرح امام المسلمین
 مویشیوں کی زکوٰۃ نیز زمین کی پیداوار کا عشر اور خراج وصول کرتا ہے۔ یہاں یہ بھی حکم ہے کہ حضور
 صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں سے جس عشر کی وصولی کی ممانعت کی ہے اس سے مراد وہ مال ہو جو ان

سے جزیہ کے طور پر نیز ان کی تزییل و تحقیر کی بنا پر وصول کیا جائے اسی لیے آپ نے فرمایا (انما التواضع علی اهل الذمۃ، عشور صرف اہل ذمہ پر عائد ہوتے ہیں) اس سے آپ کی مراد وہ مال ہے جو جزیہ کے طور پر وصول کیا جاتا ہے۔

موشیوں اور مال کی زکوٰۃ کا فرق

بعض حضرات نے موشیوں اور فصلوں کی زکوٰۃ اور اموال کی زکوٰۃ کے درمیان فرق بیان کرنے کے لیے یہ نکتہ پیش کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کے سلسلے میں فرمایا (وَأَتُوا الزَّكَاةَ، اور زکوٰۃ ادا کرو) اور اس میں امام المسلمین کی طرف سے وصولی کی شرط عائد نہیں کی لیکن صدقات کے بارے میں فرمایا (أَخْذُ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ) ان کے اموال سے صدقہ وصول کرو جس کے ذریعے انھیں پاک کرو) نیز فرمایا (رَأَيْتُمَا الصَّدَقَاتِ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ، صدقات تو فقراء اور مسکین کے لیے ہیں) تا قول باری (وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا) اور صدقات کی وصولی کا کام کرنے والوں کے لیے (ان صدقات کی وصولی پر عامل اور کارندے کا تقرر اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان کی وصولی پر امام المسلمین کے حق کا استقاط کسی طرح جائز نہیں ہے۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اصْرُتْ أَنْ أَخْذَ الصَّدَقَةَ مِنْ أَغْنِيَاءِ كَمْ وَارْدَهَا فِي فُقَرَاءِ كَمْ، مجھے حکم دیا گیا ہے کہ تمہارے دولت مندوں سے صدقات وصول کر کے تمہارے فقراء کے درمیان تقسیم کروں) اللہ تعالیٰ نے صدقات میں وصولی کی شرط عائد کر دی لیکن اموال کی زکوٰۃ میں اس شرط کا ذکر نہیں کیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جن حضرات نے یہ نکتہ پیدا کیا ہے ان کے نزدیک اگرچہ زکوٰۃ بھی صدقہ ہے لیکن زکوٰۃ کا اسم صدقہ سے زیادہ خاص ہے اور صدقہ کا اسم موشیوں وغیرہ کی زکوٰۃ کے ساتھ خاص ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کو ادائیگی کے لفظ کے ساتھ خاص کر دیا اور فرمایا (وَأَتُوا الزَّكَاةَ) اور زکوٰۃ ادا کرو) امام کی طرف سے وصولی کا کوئی ذکر نہیں کیا دوسری طرف صدقہ کی وصولی کا حکم امام المسلمین کو دیا تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ زکوٰۃ کی ادائیگی کی ذمہ داری زکوٰۃ ادا کرنے والوں پر عائد کر دی جائے، البتہ اتفاق سلف کی بنا پر جو مسلمان سامان تجارت وغیرہ لے کر کہیں سے گزرے گا اس سے مقامی حکام دسواں حصہ وصول کر لیں گے۔ جبکہ صدقات کی وصولی کا حق امام المسلمین کو حاصل رہے۔

زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے دعائے نیر ہے

قول باری ہے (وَصَلِّ عَلَيْهِمَّ اِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ) اور ان کے حق میں دعائے رحمت کرو کیونکہ تمہاری دعا ان کے لیے وجہ تسکین ہوگی) شعبان نے عمر بن مرقہ سے اور انہوں نے حضرت ابن ابی اوفیٰؓ سے روایت کی ہے کہ جب کوئی شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اپنے مال کا صدقہ لے کر آتا تو آپ اس کے لیے رحمت کی دعا کرتے۔ ابن ابی اوفیٰ فرماتے ہیں کہ میں بھی اپنے والد کے مال کی زکوٰۃ لے کر آپ کی خدمت میں آیا تو آپ نے دعا کرتے ہوئے یہ الفاظ فرمائے (اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى اَبِي اَوْفَى - اے اللہ! ابی اوفیٰ کی آل پر اپنی رحمت بھیج) ثنایت بن قیس نے غابر بن اسحق سے، انہوں نے عبدالرحمن بن جابر سے اور انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تم لوگوں کے پاس کچھ ایسے سوار (زکوٰۃ وصول کرنے والے) آئیں گے جو تمہارے لیے زیادہ پسندیدہ نہیں ہوں گے۔ اگر وہ تمہارے پاس آئیں تو تم انہیں خوش آمدید کہو اور جس زکوٰۃ کا وہ مطالبہ کریں اسے ادا کرنے میں کوئی رکاوٹ نہ ڈالو، اگر وہ زکوٰۃ کی وصولی میں تم سے انصاف کریں گے تو یہ بات ان کے حق میں بہتر ہوگی اور اگر ظلم کریں گے تو یہ بات ان کے خلاف جلتے گی۔ تاہم تم انہیں غرور راہنی کر دو اس لیے کہ ان کا خوش ہو جاتا تمہاری زکوٰۃ کی تکمیل ہے۔ انہیں بھی چاہیے کہ زکوٰۃ کی وصولی کے بعد وہ تمہارے لیے دعا کریں: "سلمہ بن بشیر نے روایت بیان کی ہے، انہیں البختری نے، انہیں ان کے والد نے، انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ کو فرماتے ہوئے سنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جب تم زکوٰۃ ادا کرو تو اس کے ثواب کو فراموش نہ کرنا، صحابہ نے عرض کیا: اس کا ثواب کیا ہے؟ آپ نے فرمایا کہ زکوٰۃ دیتے وقت یہ دعا کرے (اللّٰهُمَّ اجعلها مغنما ولا تجعلها مغرمًا) اے اللہ! اس زکوٰۃ کو غنیمت بنا دے اسے جرمانہ نہ بنانا) یہ تمام روایات اس پر دلالت کرتی ہیں کہ قول باری (وصل علیہم) سے دعا مراد ہے۔

قول باری (سَكَنٌ لَّهُمْ) سے مراد — واللّٰهُ اعلم — وہ امر ہے جو ان کے لیے وجہ تسکین ہے اور جس کی بنا پر ان کے دلوں میں فرحت اور خوشی پیدا ہو جائے اور اس کے نتیجے میں وہ اللہ سے ثواب حاصل کرنے کی رغبت اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا کی برکت کے حصول کی خاطر صدقات واجبہ کی ادائیگی میں سہرمت سے کام لیں۔ صدقات وصول کرنے والے کو بھی یہی طریق کار اختیار کرنا چاہیے کہ جب صدقہ وصول کر لے تو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء میں صدقہ

دینے والے کے دعائے خیر کے۔

مسجد ضرار کا مقصد

قول باری ہے (وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ
وَالضَّالِّينَ حَادِيَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ قَبْلُ، کچھ اور لوگ ہیں جنہوں نے ایک مسجد بنائی اس
غرض کے لیے کہ دعوتِ حق کو نقصان پہنچائیں اور (خدا کی بندگی کرنے کی بجائے) کفر کریں اور اہل ایمان میں
پھوٹ ڈالیں اور اس بظاہر عبادت گاہ کو اس شخص کے لیے کمین گاہ بنا لیں جو اس سے پہلے خدا اور اس
کے رسول کے خلاف برسرِ پیکار ہو چکا ہے) تا آخر آیت۔ سلف کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ اس
گولے میں اوس اور خزرج کے بارہ آدمی شامل تھے، ان حضرات نے ان کے نام بھی گنوائے ہیں۔ انہوں نے
حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جاڑے کی راتوں نیز گرمی اور بارش میں نماز پڑھنے کے لیے ایک مسجد کی تعمیر کی
اجازت مانگی۔ حالانکہ یہ ان کا مقصد نہیں تھا۔ ان کا اصل ارادہ مسلمانوں میں پھوٹ ڈالنے اور ان میں
گروہ بندی پیدا کرنے کا تھا کہ ایک گروہ ایک مسجد میں نماز ادا کرتا اور دوسرا گروہ دوسری مسجد میں اور
اس طرح ان کے اتحاد و اتفاق میں رخنہ پڑ جاتا، ایک دوسرے کے ساتھ لگاؤ ختم ہو جاتا اور ان میں
اجتماعیت کی جو کیفیت پیدا ہو گئی تھی اس کا شیرازہ بکھر جاتا۔ ان کے یہ ارادے بھی تھے کہ اس مسجد میں بیٹھ
کر آزادی سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف طعن و تشنیع سے کام لے کر اپنے کفر کا اظہار کریں گے مسلمانوں
کی گرفت سے بے خوف ہو کر مل بیٹھیں گے اور عملی اقدامات کے لیے باہم مشورے کریں گے اس لیے کہ اس
مسجد میں ان لوگوں کے سوا اور کوئی مسلمان نماز پڑھنے کے لیے نہ آتا۔

قول باری (وَالضَّالِّينَ حَادِيَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ قَبْلُ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباس
اور مجاہد کا قول ہے کہ اس سے ابو عامر مردود مراد ہے۔ اسے اس سے قبل ابو عامر راہب کہا جاتا تھا۔ اس
کمبخت کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے شدید دشمنی تھی اس دشمنی کا سبب وہ حسد اور عناد تھا جو
قبیلہ اوس کی سرداری کے ہاتھ سے نکل جانے کی بنا پر آپ کے خلاف اس کے دل میں پیدا ہو گیا تھا،
آپ کی ہجرت مدینہ سے قبل اسے قبیلہ اوس کے اندر یہ سرداری اور امتیازی حیثیت حاصل تھی، اس
کمبخت نے منافقین سے کہہ رکھا تھا کہ عنقریب شہنشاہِ روم قیصر مدینے پر حملہ آور ہونے والا ہے اس
کے ساتھ میں بھی ایک لشکر لاؤں گا اور پھر ہم محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور ان کے ساتھیوں کو مدینے سے
نکال دیں گے، ان منافقین نے یہ مسجد اس لیے بنائی تھی کہ اسے کمین گاہ کے طور پر استعمال کریں اور اس

میں بیٹھ کر فقیر اور اس کے لشکر کا انتظار کریں۔ ایک فعل پر حسن و قبح کے لحاظ سے نتیجہ مرتب ہونے کی نیا ارادہ ہے، ارادہ ہی وہ امر ہے جو فعل کے اندر وہ معانی پیدا کر دیتا ہے جنہیں پیدا کرنا یا جن سے روکنا حکمت الہیہ کا تقاضا اور منشا ہوتا ہے۔ زیر بحث آیت ان باتوں پر دلالت کرتی ہے۔ اس لیے کہ اگر یہ لوگ اس مسجد کی تعمیر میں اقامتِ صلوة کا ارادہ کرتے تو ان کا یہ کام عین طاعتِ الہی شمار ہوتا لیکن چونکہ ان کے ارادے کچھ اور تھے جن کی اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں خبر دے دی اس لیے تعمیر مسجد کے اس عمل میں یہ نہ صرف قابلِ مذمت ٹھہرے بلکہ کافر قرار دیے گئے۔

قول باری ہے (لَا تَقُومُوا فِيهِ اَيْدِيَ الْمَسْجِدِ اُتَيْتُمْ عَلَى التَّقْوَىٰ مِنْ اَوَّلِ يَوْمٍ اِحْتَقِ اَنْ تَقُومُوا فِيهِ، تم ہرگز اس عمارت میں کھڑے نہ ہونا جو مسجد اور اول سے تقویٰ پر قائم کی گئی تھی وہی اس کے لیے زیادہ موزوں ہے تم اس میں (عبادت کے لیے) کھڑے ہو) اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ جو مسجد مسلمانوں کو نقصان پہنچانے اور معاصی کے ارتکاب کی خاطر بنائی جائے اس میں عبادت کے لیے کھڑا ہونا جائز نہیں ہے بلکہ اسے منہدم کر دینا واجب ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس مسجد میں عبادت کے لیے کھڑے ہونے سے روک دیا تھا جو مسلمانوں کو نقصان پہنچانے اور ان میں فساد پھیلانے کی خاطر تعمیر کی گئی تھی اس مسجد کی تعمیر کرنے والوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قیام سے محروم کر کے ایک طرح ان کی تذلیل کی گئی اور ان کا مذاق اڑایا گیا جبکہ تقویٰ پر قائم ہونے والی مسجد کا معاملہ اس کے بالکل برعکس رکھا گیا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ بعض مقامات میں نماز کی ادائیگی دوسرے مقامات کی نسبت اولیٰ ہوتی ہے۔ نیز بعض مقامات میں نماز پڑھنے کی ممانعت ہوتی ہے۔ آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ مسجد میں نماز کی فضیلت کی بنیاد اس نیت پر ہوتی ہے جسے سامنے رکھ کر مسجد کی تعمیر کی گئی ہو۔ نیز اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اس مسجد میں نماز کی فضیلت زیادہ ہوتی ہے جو پہلے بنائی گئی ہو۔ یعنی بعد میں بننے والی مسجد میں نماز پڑھنے کی فضیلت کم ہوتی ہے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (اُتَيْتُمْ عَلَى التَّقْوَىٰ مِنْ اَوَّلِ يَوْمٍ) اور یہی قول باری (اِحْتَقِ اَنْ تَقُومُوا فِيهِ) کے معنی ہیں۔ کیونکہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر اس مسجد ضرار میں نماز کے لیے کھڑا ہونا حق اور جائز بھی ہوتا تو بھی وہ مسجد جس کی بنیاد تقویٰ پر رکھی گئی ہے اس کی نسبت نماز کے لیے قیام کی زیادہ مستحق ہوتی جب کہ مسجد ضرار میں قیام جائز ہی نہیں تھا، اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس میں قیام سے منع فرما دیا تھا اگر یہاں یہ مفہوم نہ ہوتا جس کا ہم نے ذکر کیا ہے تو عبارت کی ترتیب اس طرح ہوتی لمسجد اُتَيْتُمْ عَلَى التَّقْوَىٰ اِحْتَقِ اَنْ تَقُومُوا فِيهِ من مسجد لا يجوز اَلْقِيَا فِيهِ "جس مسجد کی بنیاد

تقویٰ پر رکھی گئی ہے وہی اس کے لیے زیادہ موزوں ہے کہ تم اس میں کھڑے ہو یہ نسبت اس مسجد کے جس میں قیام جائز نہیں ہے، اور پھر اس کلام کی وہی حیثیت ہوتی جو اس قول کی کہ فرض کی ادائیگی اسے ترک کر دینے سے بہتر ہے۔ اس مفہوم کی یہاں گنجائش ہو سکتی ہے لیکن بیلا مفہوم ہی کلام کی اصل توجیہ ہے۔

وہ کون سی مسجد ہے جس کی بنیاد تقویٰ پر رکھی گئی، اس کی تعیین میں اختلاف ہے۔ حضرت ابن عمرؓ اور سعید بن المسیب سے مروی ہے کہ یہ مدینہ کی مسجد ہے۔ حضرت ابی بن کعبؓ اور حضرت ابو سعید خدری سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ نے فرمایا کہ (وہ مسجدی ہذا، وہ مسجد یہ میری مسجد ہے) حضرت ابن عباسؓ، حسن بصری اور عطیہ سے مروی ہے کہ یہ مسجد قبا ہے۔

قول باری ہے (فِي دَرَجَاتٍ يُعِيَّبُونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ،

اس میں ایسے لوگ ہیں جو پاک رہنا پسند کرتے ہیں اور اللہ کو پاکیزگی اختیار کرنے والے ہی پسند میں) اس میں اس امر پر دلالت موجود ہے کہ اہل مسجد کی فضیلت اس مسجد کی اور اس میں نماز پڑھنے کی فضیلت ہوتی ہے۔ قول باری (يُعِيَّبُونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا) کی تفسیر میں حسن سے مروی ہے کہ وہ لوگ گناہوں سے پاکیزگی اختیار کرتے تھے، ایک قول ہے کہ اس سے مراد پانی کے ذریعے طہارت حاصل کرنا ہے، ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں محمد بن العلام نے، انھیں معاویہ بن ہشام نے یونس بن الحارث سے، انھوں نے ابراہیم بن ابی میمونہ سے، انھوں نے ابو صالح سے، انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا: "یہ آیت اہل قبا کے بارے میں نازل ہوئی ہے" یہ روایت دو باتوں پر مشتمل ہے: اول یہ کہ وہ مسجد جس کی بنیاد تقویٰ پر رکھی گئی تھی وہ مسجد قبا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ پانی سے استنجا کرنا ڈھیلوں سے استنجا کرنے کی نسبت افضل ہے۔ ڈھیلوں سے استنجا کی روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً اور فعلاً تو اتور کے ساتھ ثابت ہے۔ اور یہ بھی مروی ہے کہ آپ نے پانی کے ساتھ بھی استنجا کیا ہے۔

خدا کی خریداری کا مطلب

قول باری ہے (إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِآتٍ لَهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ، حَقِيقَتاً یہ ہے کہ اللہ نے مومنوں سے ان کے نفس اور ان کے مال جنت کے بدلے خرید لیے ہیں) یہاں خریدنے کا ذکر بطور مجاز کیا گیا ہے اس لیے کہ حقیقت میں خریدار وہ ہوتا ہے جو ایسی چیز کی خریداری

کرتا ہے جو اس کی ملکیت میں نہیں ہوتی جبکہ اللہ تبارک و تعالیٰ ہماری جانوں اور اموال کا مالک ہے۔ لیکن یہ طرز بیان اسی طرح ہے جس طرح یہ قول ہے (مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا كُونْ هُوَ اللَّهُ كُو قَرْضٍ حَسَنَةً دَسْ) اللہ نے آیت زبیرت میں اسے خرید کے نام سے موسوم کیا جس طرح یہاں صدقہ کو قرض کے نام سے موسوم کیا اس لیے کہ دونوں صورتوں میں ثواب کی ضمانت دی گئی ہے اس لیے لفظ کو اس صورت پر محمول کیا گیا جس میں معاملہ کرنے والا مالک نہیں ہوتا اس کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کو جہاد اور صدقہ کی ترغیب دی جائے اور انھیں اس طرف مائل کیا جائے۔

قول باری ہے (السَّائِحُونَ، اللہ کی طرف بار بار پلٹنے والے) ایک قول کے مطابق اس سے مراد روزہ دار ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (سباحة امتی الصوم، روزہ میری امت کے لیے سیاحت ہے) حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت ابن عباس، سعید بن جبیر اور مجاہد سے مروی ہے کہ اس سے مراد روزہ ہے۔

قول باری ہے (وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ) اور اللہ کے حدود کی حفاظت کرنے والے اللہ کی اطاعت کرنے، اس کے احکام پر چلنے اور اس کے لواہی سے رُکے رہنے کے وصف کو مبالغہ کے طور پر بیان کرنے کا یہ سب سے بلیغ اور بھرپور انداز ہے۔ وہ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اوامر، اپنے لواہی، اپنی ترغیبات و مستحبات یا اباحت کے حدود مقرر کر دیے ہیں۔ اسی طرح بندوں کو بعض احکامات کے اندر دو باتوں میں سے ایک کو اختیار کر لینے نیز غیر اولیٰ کو چھوڑ کر اولیٰ پر عمل کرنے کی گنجائشیں ملی ہیں تاکہ اس کے ذریعہ اللہ کے حکم کی موافقت کی حتیٰ الامکان جستجو ہو جائے۔ یہ تمام باتیں حدود اللہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو اس وصف سے متصف کر دیا ہے جو لوگ ایسے ہوں گے وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے عائد کردہ تمام فرائض کو ادا کرنے والے اور اس کے تمام احکامات کو بروئے کار لانے والے قرار پائیں گے۔ ان لوگوں سے کون مراد ہیں اس کا ذکر اس سے پہلی آیت میں ہو چکا ہے یعنی وہ صحابہ کرام جنہوں نے بیعت الرضوان کے موقع پر درخت کے نیچے آپ کے ہاتھ پر بیعت کی تھی۔ چنانچہ ارشاد باری (فَأَسْبِغْ بِمَاءٍ بَدِيْعِكُمُ الَّذِي يَابَعْتُمْ بِهِ) پس خوشیاں مناؤ اپنے اس سوئے پر جو تم نے خدا سے چکا لیا ہے۔ پھر اس پر اس قول کو عطف کیا (السَّائِحُونَ) تو بکرنے والے) تا آخر آیت۔ اس آیت میں دینداری اور اسلام کے اندران کے مرتبہ و مقام اور اللہ کے ہاں ان کی قدر و منزلت کو بیان کیا گیا ہے۔ بندوں کی اللہ تعالیٰ کی طاعت پر کمر بستگی کی صفت کو اس سے زیادہ بلیغ اور پُر شکوہ انداز میں بیان نہیں کیا جاسکتا جو قول باری (وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ) میں بیان ہوا ہے۔

قول باری ہے (لَقَدْ نَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوا فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ
اللہ نے معاف کر دیا نبی کو اور ان مہاجرین و انصار کو جنہوں نے بڑی تنگی کے وقت میں نبی کا
ساتھ دیا) عسرت کی معاملے کی تنگی، اس کی شدت اور اس کی سختی کو کہتے ہیں۔ یہ صورت حال غزوہ تبوک
کے موقع پر پیش آئی تھی۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس غزوہ پر اس وقت نکلے تھے جب انتہائی گرمی
تھی۔ نیز پانی اور رسد کی بھی انتہائی قلت تھی اور سواری کے جانوروں کی تعداد بھی تھوڑی تھی۔ اللہ تعالیٰ
نے توبہ کے ذکر کے ساتھ ان لوگوں کو مخصوص کر دیا جنہوں نے تنگی کی اس گھڑی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم
کا ساتھ دیا تھا اس لیے ایسی صورت حال میں ساتھ دینے اور پیروی کرنے کا مرتبہ بہت اونچا ہوتا ہے
اور اس کے بدلے میں ملنے والے ثواب کا درجہ بھی بہت بلند ہوتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں انھیں بہت
سی مشقتیں جھیلنی پڑتی ہیں، انھیں برداشت کرنا پڑتا ہے اور دوسری طرف ان کی بصیرت اور یقین کو بائیں
معنی مزید جلا حاصل ہوتا ہے کہ موسم کی کوئی شدت اور راستے کی کوئی مشقت انھیں اپنے ارادے اور راہِ عمل
سے ہٹا نہیں سکتی۔ اس کے ساتھ ساتھ اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کے ایک ایسے گروہ کا بھی ذکر کیا ہے جن کے
دل بس راہِ حق سے ہٹنے ہی والے تھے چنانچہ ارشاد ہے (مَنْ بَعْدَ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبَ فِرْقٍ مِنْهُمْ
اگرچہ ان میں سے کچھ لوگوں کے دل کجی کی طرف مائل ہو چلے تھے) زریغ حق سے دل کے کچھ
ہو جانے کو کہتے ہیں۔ اہل ایمان کا ایک گروہ اس کے قریب ہی پہنچ چکا تھا لیکن ابھی انہوں نے اس کجی
اور حق سے میلان کے مطابق عمل نہیں کیا تھا اس لیے اللہ تعالیٰ نے ان سے مواخذہ نہیں کیا اور ان کی توبہ
قبول کر لی۔ اللہ تعالیٰ نے سختی کی اس گھڑی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ساتھ دینے والوں کو جس کیفیت
کی بنا پر دوسروں پر فضیلت دی اسی کیفیت کی بنا پر حضرات مہاجرین کو حضرات انصار پر فضیلت عطا کی۔
اور اسی کیفیت کی بنا پر ایمان اور اسلام میں سبقت لے جانے والوں کو دوسرے تمام لوگوں پر فضیلت دی
اس لیے کہ انھیں مشقتیں برداشت کرنا پڑی تھیں اور انہوں نے ایسے وقت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی
پیروی کر کے اپنی زبردست بصیرت اور یقین کامل کا اظہار کر دیا تھا جبکہ اہل ایمان کو انگلیوں پر گنا جاسکتا تھا
اور دوسری طرف اہل کفر کو پورا غلبہ حاصل تھا اور ان کی طرف سے جو گنتی کے چند اہل ایمان تھے انہیں مسلسل اذیتیں دی جاتی
تھیں نیز ان کی تعذیب کا سلسلہ جاری رہتا تھا۔

قول باری ہے (وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَقُوا، اور ان تینوں کو بھی اس نے معاف کر دیا
جن کے معاملے کو ملتوی کر دیا گیا تھا) حضرت ابن عباس، حضرت جابر، مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ یہ
تین افراد حضرت کعب بن مالک، حضرت بلال بن امیہ اور حضرت مرارہ بن الربیع تھے۔ مجاہد کا قول ہے

کہ ان حضرات کی توبہ کا معاملہ مؤخر کر دیا گیا تھا جبکہ قنادہ کے قول کے مطابق یہ حضرات غزوہ تبوک میں لشکر اسلام کے ساتھ جانے کی بجائے پیچھے رہ گئے تھے۔ یہ تینوں حضرات دوسرے لوگوں کے ساتھ پیچھے رہ گئے تھے حالانکہ ان کا اسلام پکا اور ان کا ایمان سچا تھا۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ تبوک سے واپس تشریف لے آئے تو منافقین نے آپ کے پاس آکر جھوٹی قسمیں کھائیں اور اپنا اپنا عذر بیان کیا۔ اللہ تعالیٰ نے ان منافقین کی اصل حقیقت کی اطلاع ان آیات کے ذریعے دے دی (سَيَذَلِّقُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ إِذَا انْقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ لِنَعْرِضُوا عَنْهُمْ مَا كَانُوا كَاذِبِينَ) تمہاری واپسی پر یہ تمہارے سامنے قسمیں کھائیں گے تاکہ تم ان سے صرف نظر کر دو توبہ شک تم ان سے صرف نظر ہی کرو) نیز (يَجْعَلُونَ لَكُمْ لِيَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِن تَسْرَضُوا عَنْهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ) یہ تمہارے سامنے قسمیں کھائیں گے تاکہ تم ان سے راضی ہو جاؤ۔ حالانکہ اگر تم ان سے راضی ہو بھی گئے تو اللہ ہرگز ایسے فاسق لوگوں سے راضی نہ ہوگا اللہ تعالیٰ نے ایسے لوگوں سے صرف نظر کرتے کا حکم دیا اور ان سے رضامندی کے اظہار سے منع فرما دیا اس لیے کہ یہ لوگ اپنی مغررت خواہی میں جھوٹے تھے اور انہوں نے اپنے دلوں میں جو کچھ چھپا رکھا تھا اسے اپنی زبان پر نہیں لاتے تھے۔ وہ تین افراد جن کا ذکر آیت میں ہوا ہے، وہ سچے مسلمان تھے اور انہوں نے اپنے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کسی دروغ بیانی سے کام نہیں لیا تھا بلکہ کھلے الفاظ میں اعتراف کر لیا تھا کہ ہم بغیر کسی عذر کے پیچھے رہ گئے اور لشکر اسلام میں شامل نہیں ہوئے۔ انہوں نے اس پر اپنی شرمساری کا اظہار بھی کیا اور اللہ کے آگے توبہ بھی کی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: تم لوگوں نے اپنے بارے میں سچی بات بیان کر دی ہے، اب جاؤ، میں دیکھتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ تمہارے بارے میں کیا حکم نازل کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ سخت رویہ اختیار کرنے کا حکم نازل فرمایا اور اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ان سے قطع کلامی کا امر فرمایا نیز یہ حکم بھی دیا کہ آپ مسلمانوں کو بھی ان سے کلام کرنے سے روک دیں۔ ان تینوں نے اسی کیفیت میں تقریباً پچاس دن گزارے۔ اس کے یہ معنی نہیں تھے کہ ان کی توبہ رد کر دی گئی تھی اس لیے کہ انہیں توبہ کرنے کا حکم دیا گیا تھا اور وہ اس کے پابند تھے۔ یہ بات حکمت الہیہ کے بالکل خلاف ہے کہ اس شخص کی توبہ اس وقت قبول کر لیا جائے جب وہ حسب امر الہی توبہ کرے۔ بلکہ حقیقت میں اللہ تعالیٰ نے قبول توبہ کے حکم کو دیر سے نازل کر کے نیز مسلمانوں کو ان سے کلام کرنے سے روک کر ان کی ابتلا اور آزمائش میں اور سختی پیدا کرنے کا ارادہ فرمایا تھا۔ اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے ان کے اصلاحیہ دوسرے تمام اہل اسلام کی اصلاح کرنی چاہی تھی تاکہ آئندہ وہ خود ادرتہ ہی دوسرے مسلمان ایسی حرکت

کریں اس لیے کہ اللہ کے علم میں یہ بات تھی کہ ان لوگوں کی اصلاح ہو سکتی ہے۔ منافقین کے اندر یہ صورت حال نہیں تھی، انھوں نے چھوٹے عذرا اور بہانے تو کیے تھے لیکن ان کی اصلاح کی کوئی گنجائش نہیں تھی اس لیے اللہ تعالیٰ نے ان سے صرف نظر کرنے کا حکم دیا۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ان تینوں افراد سے لوگوں کو ترکِ کلام کا حکم نیز ان کی توبہ کا حکم نازل کرنے میں تاخیر سزا کے طور پر نہیں تھی۔ بلکہ یہ ایک آزمائش تھی اور بندگی کی جہت سے نیز مکلف ہونے کی حیثیت سے ایک سختی تھی۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسی ہم اس شخص پر واجب ہونے والی حد کے ایجاب کے سلسلے میں کہتے ہیں جس نے اپنے جرم سے توبہ کر لی ہو کہ اسے بطور سزا حد نہیں لگ رہی ہے بلکہ یہ صرف ایک آزمائش اور اطہارِ بندگی ہے اگرچہ ابتدا میں یہ سزا تھی اور اگر توبہ سے قبل اس کا اجراء ہوتا تو یہ سزا ہی ہوتی۔

قول باری ہے (حَتَّىٰ إِذَا صَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ، وَبِزِينَتِهَا سَارَىٰ وَسِعَتْ كَيْبَهُمْ إِذْ يَبْعُدُونَ عَنْهَا لِيُزَلُّوا وَلَهُمْ آسَافُ مِمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ) جو ان کی اپنی جانیں بھی ان پر بارہونے لگیں (یعنی ان کے سینے غم کے اس بوجھ کی بنا پر تنگ ہو گئے جو ان پر نزولِ توبہ کی تاخیر، حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کی طرف سے ترکِ کلام اور مقاطعہ نیز بیویوں کو ان سے علیحدہ رہنے کے حکم کی بنا پر اڑا تھا۔

قول باری ہے (وَظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ) اور انھوں نے جان لیا کہ اللہ سے بچنے کے لیے کوئی جائے پناہ خود اللہ ہی کے دامنِ رحمت کے سوا نہیں ہے) یعنی انھیں یقین ہو گیا کہ جس ابتلا اور آزمائش کے جال میں وہ پھنس چکے ہیں اس سے چھٹکارے کے لیے نیز اس سے بچ نکلنے کے لیے اللہ کی ذات کے سوا اور کوئی سہارا نہیں ہے۔ اللہ کی ذات کے سوا کسی اور کے قبضہ قدرت میں یہ نہیں ہے نیز ان کے لیے کسی اور ذات سے اس کی طلب بھی جائز نہیں ہے۔ صرف اللہ کی عبادت کے ذریعے اور اس کی توبہ اور میلان کے ذریعے یہ رہائی حاصل ہو سکتی ہے۔ جب یہ لوگ یقین کے اس درجے پر پہنچ گئے تو اللہ تعالیٰ نے ان کی توبہ قبول ہو جانے کا حکم اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل فرمایا۔ اللہ تعالیٰ کی یہ عادت ہے کہ جو شخص تمام سہاروں سے یکسو ہو کر صرف اس کی ذات کو اپنا سہارا بنا لیتا ہے اور یہ یقین کر لیتا ہے کہ اس کے غم کو اس کی ذات کے سوا اور کوئی دور نہیں کر سکتا تو اس وقت وہ اسے نجات بھی دلا دیتا ہے اور اس کا غم بھی دور کر دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت لوط علیہ السلام کا واقعہ نقل کرتے ہوئے فرمایا ہے (وَكَلَّمَآ جَاءَتْ رُسُلًا لَّوْطًا سِجِّئًا بِهَمِّمْ ذُرْعًا وَهَمُّ ذُرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ. اور جب ہمارے فرستے لوط کے پاس پہنچے تو ان کی آمد سے وہ بہت گھبرایا اور دل تنگ ہوا، کہنے لگا کہ آج بڑی مصیبت کا دن ہے) تاویل بلا

رَكَوَاتٍ لَّيْ بِكُمْ قُوَّةٌ أَوْ دَاعِيَ إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ۔ کاش میرے پاس اتنی طاقت ہوتی کہ تمہیں سیدھا کر دیتا یا کوئی مضبوط سہارا ہی ہوتا کہ اس کی پناہ لیتا) حضرت لوط نے اس موقع پر اپنی قوت و طاقت نیز دوسرے لوگوں کی مدد سے مکمل بالوسی اور بیزاری کا اظہار کیا اور انہیں یقین ہو گیا کہ انہیں اس مصیبت سے صرف اللہ کی ذات نجات دلا سکتی ہے۔ اس وقت اللہ کی طرف سے اس پریشانی سے باہر نکلنے کا راستہ پیدا کر دیا گیا اور فرشتوں نے ان سے کہا (إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ۔ ہم تیرے رب کے بھیجے ہوئے فرشتے ہیں یہ لوگ تیرے بگاڑ سکیں گے) نیز ارشاد باری ہے (وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا۔ اور جو شخص اللہ سے ڈرتا رہتا ہے اللہ اس کے لیے کوئی نہ کوئی سبیل پیدا کر دیتا ہے) جو شخص تمام سہاروں کو چھوڑ کر صرف اس کی ذات کو اپنا سہارا بنا لیتا ہے اور دنیاوی علائق سے کنارہ کشی اختیار کر کے صرف اسی کا ہورہتا ہے تو حیب بندہ اس مرتبے پر پہنچ جاتا ہے اللہ اس کے لیے کوئی نہ کوئی مخرج اور راستہ پیدا کر دیتا ہے اس لیے کہ اسے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسے دو بھلائیوں میں سے ایک بھلائی ضرور حاصل ہو جائے گی یا تو اللہ تعالیٰ اسے ابتلا اور آزمائش کی کیفیت سے خلاصی دے گا اور اس طرح اسے چھٹکارا نصیب ہو جائے گا جس طرح انبیاء علیہم السلام سے ابتلا اور آزمائش کی گھڑی میں ان کی زبان پر آنے والے کلمات کی قرآن کی آیات میں حکایت کی گئی ہے۔ مثلاً حضرت ایوب علیہ السلام کا قول قرآن کے الفاظ میں (أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ۔ کہ شیطان نے مجھے رنج و آزار پہنچایا ہے) حضرت ایوب علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے اس دوسرے نجات دلانے کے لیے التجا کی جو شیطان ان کے دل میں ڈال رہا تھا کہ اگر اللہ کے ہاں تمہارا کوئی مرتبہ ہوتا تو تم اس مصیبت میں نہ پھنتے جس میں اس وقت پھنسے ہوئے ہو۔ حضرت ایوب علیہ السلام نے شیطان کے ان دساؤں کو کبھی قبول نہیں کیا تھا البتہ اتنی بات ضرور تھی کہ یہ دساؤں آپ کے دل و دماغ کو پریشان رکھتے اور آپ بکسو ہو کر وہ تدبیر و تفکر نہ کر سکتے جو ان خیالات پریشانی سے بہر حال بہتر تھے جب آپ اس مقام پر پہنچ گئے تو اللہ تعالیٰ نے آپ سے فرمایا (أَرْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ۔ اپنا پاؤں زمین پر مارو، یہ ٹھنڈا پانی ہے نہانے کا اور پینے کا) یہی کیفیت ہر شخص کی ہوتی ہے جو بایں معنی تقویٰ اختیار کرتا ہے کہ اللہ کی طرف پوری طرح مائل ہو جاتا ہے اور یہ یقین کر لیتا ہے کہ اللہ ہی کی ذات اس کی اس تکلیف کو دور کر سکتی ہے، اس کی تکلیف دور کر دینا کسی بندے کے بس کی بات نہیں اس صورت میں اسے دو بھلائیوں میں سے ایک بھلائی ضرور حاصل ہو جاتی ہے یا تو فوری رہائی نصیب ہو جاتی ہے یا پھر ابتلا اور آزمائش پر صبر کرنے کی صورت میں اللہ کی طرف سے جس بدلے اور ثواب کا اس سے وعدہ کیا گیا ہے اس پر

اس کا دل پوری طرح مطمئن ہو جاتا ہے۔ یقیناً اللہ کی طرف سے دیا جانے والا ثواب اس کے حق میں دنیا و ما فیہا سے بہتر ہوتا ہے۔

قول باری ہے (لَقَدْ تَابَ عَلَيْكُمْ لِيَتُوبُوا۔ پھر اللہ اپنی مہربانی سے ان کی طرف پلٹے تاکہ وہ اس کی طرف پلٹ آئیں) یعنی — واللہ اعلم — اللہ تعالیٰ نے ان نینوں افراد کی توبہ قبول کر لی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر قبول توبہ کا حکم نازل فرما دیا تاکہ اہل ایمان اپنے گناہوں سے اللہ کی طرف یہ جانتے ہوئے توبہ کریں کہ اللہ ان کی توبہ قبول کرنے والا ہے۔

قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ۔ اے لوگو جو ایمان لائے ہو، اللہ سے ڈرو اور سچے لوگوں کا ساتھ دو) حضرت ابن مسعود سے ان کی یہ تفسیر مروی ہے کہ سچائی کو لازم پکڑو اور اس سے ہرگز نہ روگردانی نہ کرو اس لیے کہ جھوٹ کی کسی حالت میں بھی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ نافع اور ضحاک کا قول ہے کہ دنیا میں عمل صالح کے ذریعے انبیاء اور صدیقین کی معیت حاصل کرو؛ اللہ تعالیٰ نے سورہ بقرہ میں ارشاد فرمایا (لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَتُحِبُّوا هَكَذَا قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) یعنی یہ نہیں ہے کہ تم اپنے پیروں سے مشرق اور مغرب کی طرف کرو لیکن نیکی تو اس شخص کی ہے جو اللہ پر اور یوم آخر پر ایمان لائے) تا قول باری (وَأُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا۔ یہی لوگ سچے ہیں)

اجماع صحابہ حجت ہے

درج بالا آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام یعنی حضرات مہاجرین و انصار کی صفت بیان کی گئی ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے زیر بحث آیت میں فرمایا (وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ۔ اور سچے لوگوں کا ساتھ دو۔ ان سب آیات کا مضمون اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ صحابہ کرام کی پیروی اور ان کے نقش قدم پر چلنا لازم ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے مذکورہ آیات میں یہ بتا دیا کہ جو لوگ ان صفات سے متصف ہوں گے وہ سچے ہوں گے اور پھر اس آیت میں فرمایا (وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ) یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ صحابہ کرام کا اجماع ہمارے لیے دلیل اور حجت کی حیثیت رکھتا ہے اور ہمارے لیے ان کی مخالفت کسی طرح جائز نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں ان کی پیروی کا حکم دیا ہے۔

قول باری ہے (لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ۔ اللہ نے معاف کر دیا نبی کو اور ان مہاجرین و انصار کو جنہوں نے بڑی تنگی کے وقت میں نبی کا

ساتھ دیا) آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام کی تعریف کی گئی ہے یعنی وہ حضرات مہاجرین و انصار جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوہ تبوک میں گئے تھے نیز اللہ تعالیٰ نے ان حضرات کے باطن کی صحت اور قلب و ضمیر کی طہارت کی بھی اطلاع دی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس بات کی خبر، کہ اس نے انہیں معاف کر دیا صرف اسی وقت دی ہے جبکہ وہ ان سے راضی ہو گیا اور ان کے افعال سے پسند آگئے آیت ان لوگوں کی تردید کے لیے نص ہے جو صحابہ کرام پر زبان طعن و تشنیع دراز کرتے اور ایسے افعال کی طرف ان کی نسبت کرتے ہیں جن کی طرف اللہ نے ان کی نسبت نہیں کی ہے، اللہ نے ان کی نسبت پاکیزگی اور طہارت کی طرف کی ہے اور انہیں اس وصف سے متصف فرمایا ہے کہ ان کے قلوب پاکیزہ اور ان کا باطن درست ہے رضی اللہ عنہم!

جنگ میں کمانڈر کا ساتھ دینا ضروری ہے

قول باری ہے (مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْدَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنِ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يُرِغِبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ)۔ مدینے کے باشندوں اور گرد و نواح کے بدویوں کو ہرگز یہ زیب نہ تھا کہ اللہ کے رسول کو چھوڑ کر گھر بیٹھ رہتے اور اس کی طرف سے بے پروا ہو کر اپنے اپنے نفس کی فکر میں لگ جاتے) اسی آیت میں یہ بیان کر دیا گیا ہے کہ اہل مدینہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوات میں جانا واجب تھا البتہ معذورین نیز وہ لوگ اس حکم سے مستثنیٰ تھے جنہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رہ جانے کی اجازت دے دی تھی۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے سابقہ آیات میں منافقین کی اس نیا پرند مت کی کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آ کر رہ جانے کی اجازت مانگتے تھے۔ قول باری (وَلَا يُرِغِبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ) کا مفہوم یہ ہے کہ اہل مدینہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بے پروا ہو کر اپنی جانیں بچانے کی صورت میں منفعت طلب نہ کرتے۔ بلکہ ان پر یہ فرض تھا کہ وہ اپنی جانیں دے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جان کی حفاظت کرتے۔ حضرات مہاجرین و انصار میں ایسے لوگ بھی موجود تھے جنہوں نے متعدد مواقع پر اپنی جانیں دے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جان کی حفاظت کی تھی۔

راہِ حق میں لڑنا عملِ صالح ہے

قول باری ہے (وَلَا يَطْمَئِنُّ مَوْطِنًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِّ نَسِيلًا إِلَّا كَتَبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ) (اس لیے کہ ایسا کبھی نہ ہو گا کہ) منکرین حق کو جو راہ ناگوار ہے اس پر

کوئی قدم وہ اٹھائیں اور کسی دشمن سے (عداوتِ حق کا) کوئی انتقام وہ لیں اور اس کے بدلے ان کے حق میں ایک عمل صالح نہ لکھا جائے) اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ دشمنانِ حق کے علاقوں کو روندنا ان سے انتقام لینے کے مترادف ہے۔ انہیں قتل کر ڈالنا یا ان کے اموال پر قبضہ کر لینا یا انہیں ان کے علاقوں سے نکال باہر کرنا یہ سب ان سے انتقام لینے اور انہیں زک پہنچانے کی صورتیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ایسے علاقے کو روندنے میں جس سے کافروں کو طیش آجائے نیز وہ غیظ و غضب میں مبتلا ہو جائیں اور انہیں زک پہنچانے میں کوئی فرق نہیں کیا بلکہ ان دونوں کو یکساں درجے پر رکھا۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ کافروں کے علاقوں کو روند ڈالنا جس کی وجہ سے ان کا اندر غصے کی لہر دوڑ جائے اور وہ ذلت کے شکار ہو جائیں، اس اقدام کی حیثیت وہی ہے جو انہیں قتل کرنے، قیدی بنانے اور ان کے اموال بطور مالِ غنیمت حاصل کرنے کی ہے۔ اس کے اندر یہ دلیل موجود ہے کہ لشکرِ اسلام کے سوار اور پیادہ فوجیوں کے مالِ غنیمت میں حصوں کا اعتبار دشمنوں کی سرزمین میں داخل ہونے کی بنا پر کیا جائے گا مالِ غنیمت جمع کرنے اور دشمن سے قتال کرنے کے ساتھ نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ دشمن کی سرزمین میں داخل ہو جانا مالِ غنیمت جمع کرنے اور انہیں قتل کرنے نیز قیدی بنانے کے مترادف ہے۔ ہم نے جو بات بیان کی ہے اس پر دلالت کے لحاظ سے اس آیت کی نظیر یہ قول باری ہے (وَمَا آفَاءُ اللَّهِ عَلَى رَسُولٍ لِّمَآ أَنزَلْنَا مِنْهُم مِّمَّا أُوتُوا جَنَّتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ۔ اور جو کچھ اللہ نے اپنے رسول کو ان سے بطور فوجی دلوایا سو تم نے اس کے لیے نہ گھوڑے دوڑائے اور نہ اونٹ) آیت دارالْحَرْبِ میں گھوڑے اور اونٹ دوڑانے کے اعتبار کی تفسیر ہے اسی بنا پر حضرت علیؓ کا قول ہے 'بُحْسِ قَوْمِ كَعْبِ بْنِ كَعْبٍ كَوْرَدُ ذُو الدَّلَالِ جَاءَتْهُمُ ذُو ذَلِيلٍ هُوَ جَائِيٌّ'۔

دینی علم حاصل کرنا ضروری ہے

قول باری ہے (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا تَقَدَّرَ مِنْكُمْ خِزْفَةٌ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ، اور کچھ ضروری نہ تھا کہ اہل ایمان سارے کے سارے ہی نکل کھڑے ہوتے، مگر ایسا کیوں نہ ہوا کہ ان کی آبادی کے ہر حصے میں سے کچھ لوگ نکل کر آتے اور دین کی سمجھ پیدا کرتے) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس آیت نے قول باری (لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ) اور (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً) پھر الگ الگ دستوں کی شکل میں نکلو یا اکٹھے ہو کر) کو منسوخ کر دیا ہے نیز قول باری (لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ) نَقْلًا - نکل پڑو ہلکے اور بوجھل) بھی اس آیت کی بنا پر منسوخ ہو گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے زیر بحث آیت

میں فرمادیا کہ اہل ایمان کے لئے ضروری نہیں کہ وہ سب کے سب فوجی جہات میں نکل پڑیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مدینہ میں تنہا چھوڑ جائیں بلکہ ہوتا یہ چاہیے کہ مدینہ میں کچھ لوگ دین کی سمجھ پیدا کرنے کے لیے رہ جائیں اور جب محاذ پر جانے والے لوگ واپس آئیں تو یہ لوگ انھیں دین کی باتیں سنا کر اللہ کی ذات سے ڈرائیں۔ حسن کا قول ہے کہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ آبادی کے ہر حصے سے لوگ نکل کر آئیں اور دین کی سمجھ پیدا کریں پھر اپنی اپنی قوم کی طرف واپس جا کر سمجھے رہ جانے والے لوگوں کو دین کی باتیں بتا کر ان کے دلوں میں اللہ کا خوف پیدا کریں۔ یہ تاویل ظاہر آیت سے زیادہ مشابہ ہے اس لیے کہ ارشاد باری ہے

اَخْلَوْا لَنْفَرٍ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ - ظاہر کلام اس امر کا متقنی ہے کہ نکل کر آنے والے لوگوں کا گروہ ہی دین کی سمجھ پیدا کرے اور واپس جا کر اپنے اپنے لوگوں کو دین کی باتیں سنا کر اللہ کے عذاب سے ڈرائے۔ پہلی تاویل کی بنا پر وہ لوگ دین کی سمجھ پیدا کریں جن میں سے ایک گروہ محاذ پر گیا ہو اور بعد میں یہی لوگ محاذ پر جانے والے لوگوں کو ان کی واپسی پر دین کی باتیں بتائیں۔

یہ تاویل دو وجوہ سے بعید ہے۔ اول یہ کہ عطف کا قاعدہ یہ ہے کہ اس کا تعلق اپنے متصل لفظ کے ساتھ ہوتا ہے اس سے پہلے آنے والے لفظ کے ساتھ نہیں ہوتا اس بنا پر قول باری (لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ) میں یہ ضروری ہے کہ طائفہ سے مراد وہ گروہ ہو جو دین کی سمجھ پیدا کرے اور دین کی باتیں بتا کر اللہ کی ذات سے ڈرانے کا کام کرے۔ اس فقرے کے یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ ہر ایسے گروہ میں سے جو دین کی سمجھ پیدا کرے ایک طائفہ محاذ کی طرف نکل جائے۔ اس لیے کہ یہ مفہوم کلام کی ترتیب کو اس کے ظاہر سے ہٹا دینے کا متقنی ہے نیز اس سے کلام میں تقدیم و تاخیر کا اثبات بھی لازم آتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قول باری (لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ) کو سامنے رکھتے ہوئے آیت میں وارد لفظ طائفہ دین کی سمجھ پیدا کرنے کے کام کے لیے آیت کے لفظ فرقہ سے زیادہ موزوں ہے جس سے پھر ایک طائفہ محاذ پر جانے کے لیے نکلنے والا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دین کی سمجھ پیدا کرنے کے لیے ایک طائفہ کا نکلنا تو سمجھ میں آنے والی بات ہے کہ اس مقصد کے لیے باہر نکلا جاسکتا ہے۔ لیکن وہ فرقہ جس میں سے ایک طائفہ محاذ کی طرف نکل گیا ہو، دین میں اس لیے سمجھ نہیں پیدا کرتا کہ اس کا ایک گروہ نکل کر میدان جنگ میں چلا گیا ہے، اس لیے کہ اس فرقہ کو تفقہ فی الدین تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مشاہدہ اور آپ کی صحبت میں مسلسل رہنے کی بنا پر حاصل ہو جاتا ہے۔ انھیں تفقہ فی الدین اس لیے حاصل نہیں ہوتا کہ ان کا ایک طائفہ محاذ پر چلا گیا ہے۔ اس لیے کلام کو اس معنی پر محمول کرنے سے قول باری (لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ) کا کوئی فائدہ باقی نہیں رہے گا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ جو لوگ دین کی سمجھ حاصل کرنے والے ہیں ان سے مراد وہ لوگ ہیں جو آبادیوں

میں مقیم لوگوں میں سے نکل کر آتے ہیں اور پھر اپنی اپنی آبادی اور قوم میں واپس جا کر لوگوں کو دین کی باتیں بتا کر اللہ کی ذات سے ڈراتے ہیں۔

اس آیت میں علم دین کی طلب کے وجوب پر دلالت موجود ہے نیز یہ کہ اس کی طلب فرض کفایہ ہے اس لیے کہ آیت اس مفہوم کو متضمن ہے کہ دین میں سمجھ پیدا کرنے کے لیے آبادی میں ایک گروہ کو باہر نکلنے کا حکم دیا گیا جبکہ باقی ماندہ آبادی کو اپنی جگہ ٹھہرے رہنے کا امر کیا گیا ہے اس لیے کہ ارشاد باری ہے (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً) زیادین میمون نے حضرت انس بن مالک سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ۔ علم یعنی علم دین حاصل کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے) یہ روایت ہمارے نزدیک دو معنوں پر محمول ہے اول یہ کہ ایک مسلمان کو اپنی روزمرہ کی زندگی میں جن مسائل اور دینی امور سے سابقہ رہتا ہے۔ ان کے متعلق علم حاصل کرنا اس پر فرض ہے۔ مثلاً ایک مسلمان کو اگر نماز کے ارکان و شرائط تیز ادقائت کا علم نہ ہو تو اس پر ان باتوں کا سیکھنا فرض ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی مسلمان دوسو درہم کا مالک ہو جائے تو اس پر عائد ہونے والی زکوٰۃ کا علم حاصل کرنا فرض ہوگا۔ یہی حکم روزہ، حج اور دیگر تمام فرائض کا ہے۔ روایت کا دوسرا مفہوم یہ ہے کہ ہر مسلمان پر علم دین حاصل کرنا فرض ہے لیکن یہ فرض کفایہ ہے کا کہ آبادی میں سے چند لوگ اس کام کے لیے مختص ہو جائیں تو باقی ماندہ لوگوں سے یہ فریضہ ساقط ہو جائے گا۔ آیت زیر بحث کی اس بات پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ ایسے دینی معاملات میں جن کا تعلق تمام لوگوں سے نہیں ہوتا اور نہ ہی تمام لوگوں کو ان کی ضرورت پیش آتی ہے خیر واحد کے ذریعہ حکم کا لزوم ہو جاتا ہے وہ اس طرح کہ جیب ایک گروہ کو انذار پر مامور کر کے اسے لوگوں کو خدا کی ذات سے ڈراتے رہنے کا پابند کر دیا گیا ہے تو اس کا مفہوم ہماری درج بالا بات پر دو وجوہ سے دلالت کرے گا ایک تو یہ کہ انذار یعنی ڈرانے رہنا اس فعل پر عمل کا متفقہی ہے جسے کرنے کا حکم ملا ہو، بصورت دیگر انذار کے کوئی معنی نہیں ہوں گے۔ دوم یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ حکم دیا کہ انذار پر مامور گروہ سے زبان سے دین کی باتیں سن کر ہمارے دلوں میں خوف خدا پیدا ہو جائے اور ہم غیر مسلمانہ روش سے پرہیز کرنے لگ جائیں اس لیے کہ قول باری (لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ۔ تاکہ وہ (غیر مسلمانہ روش سے) پرہیز کرتے) کے معنی لِيَحْذَرُوا (تاکہ وہ پرہیز کرتے) اور یہ مفہوم خیر واحد کی بنا پر لزوم عمل کے معنی کو متضمن ہے اس لیے طائفہ کا اسم ایک فرد پر بھی واقع ہوتا ہے۔

خیر واحد پر عمل لازم ہے

چنانچہ قول باری (وَلْيَشْهَدَا عَبْدًا بَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ۔ اور ان دونوں کی سزا کو اہل ایمان

کا ایک طائفہ اپنی آنکھوں سے دیکھے) کی تفسیر میں ایک روایت کے مطابق ایک فرد مراد ہے۔ نیز قول باری ہے (وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا) اور اگر اہل ایمان کے دو گروہ باہم قتل و قتال پر آئیں (اگر دو مسلمان بھی ایک دوسرے کے خلاف لڑائی پر آئیں تو وہ بھی اس آیت کے حکم میں داخل ہوں گے اس بارے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ ایک اور وجہ یہ بھی ہے لغت میں طائفہ کا لفظ بعض اور قطعہ کے الفاظ کی طرح ہے اور یہ مفہوم ایک فرد کے اندر بھی موجود ہوتا ہے۔ اس بنا پر قول باری (مِنْ سُلَيْمَانَ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ) کی مفہوم کے لحاظ سے وہی حیثیت ہے جو حیثیت اس صورت میں ہوتی جب آیت بعضہا "يَأْتِيَنَّ مِنْهَا" کے الفاظ پر مشتمل ہوتی۔ اس لیے خبر واحد جس میں علم کو واجب کرنے کی اہلیت نہیں ہوتی، اسے قبول کر لینے کے وجوب پر آیت کی دلالت بالکل واضح ہے۔ اگر آیت کی وہ تاویل اختیار کی جائے جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ باہر جانے والا گروہ دراصل وہ گروہ ہے جو مدینہ منورہ سے نکل کھڑا ہو اور وہیں میں سمجھ پیدا کرنے والا گروہ وہ ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس رہ جائے تو اس صورت میں بھی خبر واحد کو قبول کر لینے کے لزوم پر آیت کی دلالت بحالہ قائم رہتی ہے۔ اس لیے کہ محاذ جنگ پر جانے کے لیے نکل کھڑا ہونے والا گروہ جب واپس آئے گا تو پیچھے رہ جانے والا گروہ اسے دین کی باتیں بتا کر اور نازل ہونے والے احکام کی خبر دے کر اللہ کی ذات سے ڈرائے گا۔ یہ چیز بھی مدینہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کی موجودگی کے باوجود وہاں خبر واحد کو قبول کر لینے کے لزوم پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ آیت کے سامعین پر یہ بات لازم کر دی گئی ہے کہ مدینہ میں رہ کر دین کی سمجھ پیدا کرنے والوں کی زبان سے باتیں سن کر ان پر غیر مسلمانہ روش سے پرہیز واجب ہے۔

قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلظَةً۔ اے لوگو جو ایمان لائے ہو! جنگ کرو ان منکرین حق سے جو تمہارے پاس ہیں اور چاہیے کہ وہ تمہارے اندر سختی پائیں) اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ان کافروں سے جنگ کو خاص کر دیا جو مسلمانوں کے پاس ہیں جب کہ سورت کی ابتدا میں فرمایا (وَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ بُشْرِكِينَ كُفْرًا كَمَا كُفَرُوا بِكُمْ يَوْمَ بَدْرٍ) اور تمام مشرکین کے خلاف جنگ کرو) اللہ تعالیٰ نے تمام کافروں سے جنگ کو واجب کر دیا لیکن خصوصیت کے ساتھ صرف ان کافروں کا ذکر کیا جو ہمارے پاس ہیں۔ کیونکہ یہ بات واضح ہے کہ تمام کافروں سے بیک وقت لڑنا ہمارے لیے ممکن نہیں ہے۔ صرف کسی ایک گروہ کے خلاف جنگ کرنا ممکن ہے۔ اس بنا پر جو کافر ہم سے قریب ہوں ان کے خلاف جنگی کارروائی کرنا ان کافروں کی بنسبت زیادہ موزوں ہوگا جو ہم سے دور ہوں

اس لیے کہ اگر تم قریب کے کافروں سے نیچہ آزمائی ترک کر کے دور کے کافروں کے ساتھ نبرد آزمائی میں مشغول ہو جائیں تو اس سے قریب کے کافروں کو مسلمانوں کے بال بچوں پر حملہ کرنے سے باز رکھنا اور اسلام میں گھس آنے کا موقع مل جائے گا کیونکہ اس صورت میں گھر کا محاذ مجاہدین سے غالی ہوگا جس سے کافر پورا پورا فائدہ اٹھائیں گے۔ اسی بنا پر اس پاس اور قرب و جوار کے کافروں کے خلاف جنگ کرنے کا حکم دیا گیا۔ اس میں ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اربع یعنی دور کے کافروں کے خلاف جنگ کرنے کا مکلف بنا نا درست نہیں ہے اس لیے کہ اربع کی کوئی حد نہیں ہے جہاں سے قتال کی ابتدا کی جاسکے۔ اس کے برعکس اقرب یعنی قرب و جوار اور اس پاس کی حد ہوتی ہے۔ نیز فور کے کافروں کے خلاف جنگی کارروائی اسی وقت ممکن ہو سکتی ہے جب قریب کے کافروں کے خلاف جنگ کر کے ان پر غلبہ حاصل کر لیا جائے اور انھیں پوری طرح دیا دیا جائے۔ درج بالا وجوہ قرب و جوار اور اس پاس کے کافروں کے خلاف جنگ کرنے کی تخصیص کے حکم کے متعلق ہیں۔ قول باری (وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً) میں ان کافروں کے ساتھ ہمیں سختی سے پیش آنے کا حکم دیا گیا ہے جن کے خلاف ہمیں جنگ کرنے کے لیے کہا گیا ہے۔ اس سختی کا اظہار ہمارے قول، ان کے ساتھ ہمارے مذاکرات اور پیغامات کے اندر ہونا چاہیے کیونکہ اس کی وجہ سے ان کے دلوں میں ہماری ہیبت بٹھ جائے گی۔ ان کے اذیان پر ہمارا رعب قائم ہو جائے گا اور انھیں ہماری طاقت و قوت کا احساس ہو جائے گا۔ دوسری طرف اس سختی کی وجہ سے دین کے بارے میں ہماری بصیرت اور شکر کین کے ساتھ نیچہ آزمائی میں ہمارے جوش و خروش کا اظہار ہو جائے گا اور یہ واضح ہو جائے گا کہ ہم دین کے معاملہ میں کس قدر سنجیدہ ہیں۔ اس کے برعکس اگر مسلمانوں کی طرف سے گفتگو اور مذاکرات میں نرم رویہ کا اظہار ہوگا تو اس سے کافروں کے دلوں میں ان کے خلاف جرات پیدا ہوگی اور وہ انھیں زک پہنچانے کی آس لگا بیٹھیں گے۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو اپنے دشمنوں کے خلاف جس طرز عمل کو اپناتے کا حکم دیا ہے اس کے یہ حدود ہیں۔

سورة الاحقاف

فصل اول در بیان کلیات
مبحث اول در بیان کلیات
مبحث دوم در بیان کلیات
مبحث سوم در بیان کلیات
مبحث چهارم در بیان کلیات
مبحث پنجم در بیان کلیات
مبحث ششم در بیان کلیات
مبحث هفتم در بیان کلیات
مبحث هشتم در بیان کلیات
مبحث نهم در بیان کلیات
مبحث دهم در بیان کلیات

قرآن میں تبدیلی ناممکن ہے

قول باری ہے (قَالَ الَّذِينَ لَا يُدْرُونَ لِقَاءَنَا إِنَّا بِلِقَائِكَ غَيْرُهَا إِذْ بَدَّلَهُ
 قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّكَ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ - وہ لوگ جو ہم سے
 ملنے کی توقع نہیں رکھتے کہتے ہیں کہ اس کی بجائے کوئی اور قرآن لاؤ یا اس میں کچھ ترمیم کرو۔ اے محمد! ان سے
 کہو۔ میرا یہ کام نہیں ہے کہ اپنی طرف سے اس میں کوئی تغیر و تبدل کروں، میں تو بس اس وحی کا پیرو ہوں جو
 میرے پاس آتی ہے) قول باری (لَا يُدْرُونَ لِقَاءَنَا) کی تفسیر میں دو قول ہیں۔ ایک تو یہ کہ ہمارے عقاب
 سے نہیں ڈرتے اس لیے کہ رجاء کا لفظ خوف کے معنی دے جاتا ہے اور اس کی جگہ استعمال ہوتا ہے۔
 اس کی مثال یہ قول باری ہے (مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا - تمہیں کیا ہوا ہے کہ تم اللہ کی عظمت
 کے قائل نہیں ہو) ایک قول کے مطابق اس کے معنی ہیں تم اللہ کی عظمت سے کیوں نہیں ڈرتے؟ دوسرا
 قول یہ ہے کہ وہ ہمارے ثواب کی طمع اور توقع نہیں رکھتے جس طرح کہا جاتا ہے "تاب رجاء لشباب اللہ
 وخوفاً عن عقابہ (خلایا شخص اللہ سے ثواب حاصل کرنے کی امید اور اس کے عقاب سے ڈر کی
 بنا پر تائب ہو گیا) کوئی اور قرآن لائے اور قرآن کو تبدیل کرنے کے درمیان یہ فرق ہے کہ پہلی صورت رفع
 قرآن کی منقضی نہیں ہے بلکہ اس میں دوسرے قرآن کے ہوتے ہوئے اس کے باقی رہنے کا بھی جواز ہوتا ہے
 جبکہ دوسری صورت یعنی تبدیل قرآن اسی وقت ہو سکتی ہے جب رفع قرآن عمل میں آئے اور اس کی جگہ
 دوسرا قرآن یا اس کا کچھ حصہ رکھ دیا جائے۔ کافروں کا یہ سوال بلاوجہ اور تلبیس کے طور پر تھا اس لیے کہ انہیں
 قرآن کے خلاف لب کشائی کے لیے اس کے سوا کوئی اور وہ نظر نہیں آئی تھی۔ دوسری طرف اس بات کا
 کوئی جواز نہیں تھا کہ قرآن کا معاملہ ان کی اپنی پسند اور بلاوجہ فیصلے پر چھوڑ دیا جاتا کیونکہ انہیں بندوں کے
 مصالح کا کوئی علم نہیں تھا۔ اگر ان کے کہنے پر کوئی اور قرآن لانے یا قرآن میں تبدیلی کا جواز ہوتا تو وہ دوسرے
 قرآن کے بارے میں وہی کچھ کہتے جو پہلے کے بارے میں کہتے تھے اور میرے قرآن کی صورت میں اس کے

متعلق بھی ان کی وہی رائے ہوتی جو دوسرے کے متعلق تھی اور اس طرح یہ سلسلہ کہیں اختتام پذیر نہ ہوتا اور اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے دلائل بیخوفوں کے مقاصد اور ان کی خواہشات کے تابع ہو کر رہ جاتے۔ حالانکہ موجود قرآن کے ذریعہ ان پر حجت تام ہو چکی تھی۔ جب یہ چیز انہیں مطمئن نہ کر سکی اور وہ اس حجت کی معارضت سے بھی عاجز رہے تو لازمی طور پر دوسرے اور تیسرے قرآن کے بارے میں بھی ان کا یہی طرز عمل ہوتا۔

سنت وحی من اللہ سے نسخ آیت قرآنی ممکن ہے

اس آیت سے بعض ایسے حضرات نے استدلال کیا ہے جو سنت کے ذریعے نسخ قرآن کو تسلیم نہیں کرتے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي) جو لوگ سنت کے ذریعے نسخ قرآن کے جواز کے قائل ہوں گے وہ آیت کی رو سے اس امر کے جواز کے قائل بن جائیں گے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنی طرف سے قرآن میں تبدیلی کر سکتے تھے۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ معاملہ اس طرح نہیں ہے جس طرح ان حضرات نے سوچا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اس بات کی ہرگز گنجائش نہیں تھی کہ آپ موجودہ قرآن کو اس جیسے کسی اور قرآن سے تبدیل کر دیتے یا اس کی جگہ کوئی اور قرآن لے آتے۔ مشرکین نے آپ سے اسی کا سوال کیا تھا۔ انہوں نے آپ سے یہ سوال نہیں کیا تھا کہ قرآن کے الفاظ کی بجائے اس کے احکام کو بدل دیں۔ اس لیے زیر بحث مسئلے میں اس آیت سے استدلال کرنے والا شخص دراصل غفلت کا شکار ہے۔ اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے۔ ہمارے نزدیک قرآن کا نسخ صرف سنت کے ذریعے جائز ہے جسے وحی من اللہ کا درجہ حاصل ہوتا ہے۔ ارشاد باری ہے (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ) اور نہ وہ اپنی خواہش نفسانی سے باتیں بناتے ہیں (ان کا کلام تو) تمام تر وحی ہی ہے جو ان پر بھیجی جاتی ہے) اس لیے سنت کے ذریعے قرآن کے حکم کا نسخ دراصل اللہ کی وحی کے ذریعے نسخ ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے نسخ نہیں ہے۔

حلال و حرام خدا کی طرف سے ہوگا

قول باری ہے (قُلْ أَدْرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ اللَّهُ أَدْنَىٰ لَكُمْ أَمْرًا عَلَىٰ اللَّهِ تَفَتَرُونَ)۔ اے نبی! ان سے کہو تم لوگوں نے کبھی یہ بھی سوچا ہے کہ جو رزق اللہ نے تمہارے لیے اتارا تھا اس میں سے تم نے خود ہی کسی کو حلال اور کسی کو حرام ٹھہرا لیا۔ ان سے پوچھو اللہ نے تمہیں اس کی اجازت دی تھی یا تم اللہ پر افترا کر رہے ہو) اس آیت

سے بعض دفعہ کند ذہن قسم کے ایسے لوگ قیاس کے ابطال پر استدلال کرتے ہیں جو اس کے جواز کے قائل نہیں ہیں اس لیے کہ ان کے خیال میں قیاس کرنے والا اپنے قیاس کے ذریعے تحلیل و تحریم کرتا رہتا ہے لیکن ان کا یہ قول دراصل ان کی بہالت پر مبنی ہے اس لیے کہ قیاس بھی اسی طرح اللہ کی عطا کردہ ایک دلیل ہے جس طرح عقل کی حجت اللہ کی عطا کردہ دلیل ہے یا جس طرح نصوص قرآنی اور سنن سب کے سب اللہ کے ہمایا کردہ دلائل ہیں۔ قیاس کرنے والا دراصل حکم پر دلالت کی صورت اور اس کے مقام کا تتبع کرتا ہے۔ اس طرح تحلیل و تحریم کرنے والا اللہ ہوتا ہے جو اس پر دلالت قائم کر دیتا ہے۔ اگر معترض اس بات کی مخالفت کرتا ہے کہ قیاس اللہ کی عطا کردہ دلیل ہے تو پھر ہمارے ساتھ اس کا مباحثہ اس کے اثبات کے بارے میں ہوگا۔ جب اس کا اثبات ہو جائے گا تو اس کا اعتراض ساقط ہو جائے گا۔ اگر اس کے اثبات پر کوئی دلیل قائم نہیں ہو سکے گی تو اس کے بطلان کے ایجاب پر اس کی صحت کی عدم دلالت کے ذریعے اکتفا کر لیا جائے گا۔ اس کے نتیجے میں صرف وہی شخص قیاس کی صحت کا اعتقاد کر سکے گا جو اس سے اللہ کی عطا کردہ دلیل سمجھے گا جب کہ اس کی صحت پر کئی طرح کے شواہد قائم ہو چکے ہیں۔ زیر بحث آیت کا نہ تو قیاس کے اثبات کے ساتھ تعلق ہے اور نہ ہی نفی کے ساتھ۔ ان حضرات نے قیاس کی نفی پر قول باری (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) اور رسول تمہیں جو کچھ دیں اسے لے لو اور جس بات سے تمہیں روکیں اس سے رک جاؤ سے بھی استدلال کیا ہے۔ یہ استدلال بھی سابقہ استدلال کے مشابہ ہے اس لیے کہ قیاس کرنے والے قیاس کے ذریعے وہی بات کہتے ہیں جو ہمیں اللہ کے رسول نے دی ہے اور اللہ نے اس پر کتاب و سنت اور اجماع امت کے دلائل کی حجت قائم کر دی ہے۔ اس بنا پر اس آیت کا بھی قیاس کی نفی کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔

قول باری **سَيَلَاكُ**۔ اے رب! کیا یہ اس لیے ہے کہ وہ لوگوں کو تیری راہ سے بھٹکائیں) اس کی تفسیر میں دو قول ہیں ایک تو یہ کہ اس میں وارد حرف لام، لام عاقبت ہے جس طرح یہ قول باری ہے **إِنَّمَا تَقَطُّهُ أَلْ خِرْعُونَ لِيَكُونَ لَهُمْ عُدُوًّا وَحَدًّا**۔ اسے آل فرعون نے اٹھالیا تاکہ وہ ان کا دشمن اور ان کے لیے غم کا سبب بنے۔ دوسری تفسیر یہ ہے کہ **لِيَلَاكُ** یعنی **سَيَلَاكُ**۔ (تاکہ وہ لوگوں کو تیری راہ سے نہ بھٹکائیں) حرف لا یہاں محذوف ہے جس طرح اس قول باری میں محذوف ہے **رِمْتَنَ مَوْضُوعًا مِنَ الشَّهَادَةِ** **أَنَّ تَفْسِيرًا أَحَدِي هُكَم** یعنی **لِئَلَّا تَفْسَلُ** (تاکہ گمراہ نہ ہو جائے) اس طرح یہ قول باری **أَنَّ تَقُولُوا يُؤْمَرُ الْقِيَامَةَ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ** یعنی **لِئَلَّا تَقُولُوا** (تاکہ تم یہ نہ کہو) اسی طرح یہ قول باری

ہے (بَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ اَنْ تَضِلُّوْا) اس کے معنی ہیں "لَعَلَّ تَضَلُّوْا" (تاکہ تم گمراہ نہ ہو)
 قول باری ہے (قَدْ اَجَبْتُمْ دَعْوَتَكُمْ)۔ تم دونوں کی دعا قبول کی گئی) دعا کی نسبت حضرت
 موسیٰ اور حضرت ہارونؑ کی طرف سے کی گئی ہے، ابو العالیہ، عکرمہ، محمد بن کعب اور ربیع بن موسیٰ کا قول
 ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام دعا مانگتے اور حضرت ہارون علیہ السلام آمین کہتے، اس بنا پر اللہ تعالیٰ نے
 دونوں کو دعا مانگنے والے قرار دیا۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ آمین بھی دعا ہے اور جب اس
 کا دعا ہونا ثابت ہو گیا تو پھر اس کا اخفاء اس کے جہر سے افضل ہوگا اس لیے کہ قول باری ہے (ادْعُوا
 رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً۔ اپنے رب کو گڑ گڑا کر اور چپکے چپکے پکارو۔

سورۃ الاحقاف

فہرست
مجلد
پہلے
شمار
مجلد
پہلے
شمار
مجلد
پہلے
شمار

طلب دنیا یا عقیقی کی چاہت

قول باری ہے (مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزَيَّنْتَهَا لَوْ فِ الْيَوْمِ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ) جو لوگ بس اسی دنیا کی زندگی اور اس کی خوشنمائیوں کے طالب ہوتے ہیں۔ ان کی کارگزاری کا سارا پھل ہم ہیں ان کو دے دیتے ہیں اور اس میں ان کے ساتھ کوئی کمی نہیں کی جاتی مگر آخرت میں ایسے لوگوں کے لیے آگ کے سوا کچھ نہیں ہے) آیت میں یہ بتایا گیا ہے کہ جو شخص دنیا کی خاطر کوئی عمل کرے گا آخرت میں اس کے لیے اس عمل کے ثواب کا کوئی حصہ نہیں ہوگا۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ) جو شخص آخرت کی کھیتی کا طلب کار ہوتا ہے ہم اس کی کھیتی میں اور اضافہ کرتے ہیں اور جو شخص دنیا کی کھیتی کا طالب ہوتا ہے ہم اسے اس میں سے دے دیتے ہیں اور آخرت میں اس کے لیے کوئی حصہ نہیں ہوتا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اپنی معنوں میں روایت منقول ہے کہ آپ نے فرمایا ليشراعتي بالسنة والتمكين في الارض فمن عمل منهم عملاً للدنيا لم يكن له في الآخرة نصيب۔ میری امت کو اس دنیا میں چمک اٹھنے اور غلبہ پانے کی بشارت ہو، ان میں سے جو شخص دنیا کی خاطر کوئی عمل کرے گا آخرت میں اس کے لیے کوئی حصہ نہیں ہوگا)

یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ایسا عمل جو صرف تقرب الہی اور عبادت کے طور پر انجام دیا جاتا ہے اس پر اجرت لینا جائز نہیں ہے اس لیے کہ اجرت دنیا کا حصہ اور اس سے تعلق رکھنے والا فائدہ ہے، اس بنا پر اگر اجرت لے لی جائے گی تو وہ عمل تقرب الہی اور عبادت کے دائرہ سے نکل جائے گا کتاب و سنت کا یہی متفقہی ہے۔ قول باری (لَوْ فِ الْيَوْمِ أَعْمَالَهُمْ) کی تفسیر و طرح سے کی گئی ہے اول یہ کہ اگر کوئی کافر صلہ رحمی کرتا ہے یا کسی سائل کو کچھ دے دیتا ہے یا کسی مصیبت زدہ پر ترس کھاتا ہے

یا اسی قسم کا کوئی نیک عمل کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ دنیا ہی میں اس کے عمل کا بدلہ اسے دے دیتا ہے۔ بدلے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اس کے رزق میں وسعت پیدا کر دی جاتی ہے، دنیاوی نعمتوں سے اس کی آنکھوں کو کھٹک حاصل ہوتی ہے یا دنیاوی مصیبتیں اس سے دور کر دی جاتی ہیں۔ مجاہد اور ضحاک سے یہ تفسیر مروی ہے۔

دوسری تفسیر یہ ہے کہ جو شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مالِ غنیمت میں حصہ لینے کی خاطر جنگ میں شریک ہوگا۔ آخرت کا ثواب اس کے مد نظر نہیں ہوگا وہ مالِ غنیمت میں اپنے حصے کا مستحق قرار پائے گا اور اسے اس کا حصہ مل جائے گا، اس صورت میں آیت منافقین کی کیفیت بیان کرے گی۔ اگر یہ دوسری تاویل اختیار کی جائے تو پھر آیت کی اس بات پر دلالت ہوگی کہ کافر اگر مسلمانوں کے ساتھ مل کر جنگ میں شریک ہوگا تو اسے مالِ غنیمت میں سے حصہ ملے گا۔ نیز اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ کافروں کے خلاف جنگ میں کافروں سے مدد لینا جائز ہے۔ ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے اس لیے کہ غلبہ حاصل ہونے کی صورت میں اسلام کا حکم ان پر غالب ہوگا، کفر کا حکم غالب نہیں آئے گا، اس لیے اگر یہ لوگ جنگ میں شریک ہوں گے تو مالِ غنیمت میں سے کھڑا بہت انھیں بھی دے دیا جائے گا تاہم آیت میں ایسی کوئی دلالت موجود نہیں ہے کہ جنگ میں شریک ہو کر ایک کافر جس بدلے کا مستحق ہوگا وہ مالِ غنیمت کا ایک سہم یعنی مجاہدین کو ملنے والے حصوں کی طرح ایک حصہ ہوگا یا کھڑا بہت مال ہوگا۔

قول باری ہے (وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ)۔ اب اگر میں تمہاری کچھ خیر خواہی کرنا بھی چاہوں تو میری خیر خواہی تمہیں کوئی فائدہ نہیں دے سکتی جبکہ اللہ ہی نے تمہیں بھٹکا دینے کا ارادہ کر لیا ہو) اس آیت سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ جملہ شرطیہ میں شرط اور جزاء کے درمیان آجانے والی شرط کا یہ حکم ہے کہ وہ معنی کے لحاظ سے اپنے ماقبل پر مقدم ہوتی ہے مثلاً کوئی شخص یہ کہتا ہے "ان دخلت الدار ان كلمت ذيدا فعبدى حردا"۔ (اگر میں گھر میں داخل ہو جاؤں، اگر زید سے کلام کروں تو میرا غلام آزاد ہے) یہ شخص اس وقت حائث ہوگا جب زید سے کلام کرے گا اور پھر گھر میں داخل ہوگا اس لیے کہ اس کا قول "ان كلمت ذيدا"۔ پہلی شرط کے درمیان آجانے والی شرط ہے اور یہ جواب شرط یعنی جزاء کی تکمیل سے پہلے ہی آگئی ہے۔ اسی طرح قول باری (إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ) شرط ہے جو قول باری (إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ) اور اس کی جزاء کے درمیان میں آگئی ہے جبکہ بھی جزاء شرط کی تکمیل نہیں ہوئی ہے۔ اس طرح عبارت کی ترتیب کچھ اس طرح ہوگئی ہے "وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ"۔

اس مفہوم کے بارے میں امام ابو یوسف، امام محمد اور فرما نخوی کے درمیان بہت سے مسائل میں اختلاف رائے ہے جن کا ہم نے جامع صغیر کی شرح میں تذکرہ کیا ہے۔ قول باری (يُؤْتِيكَ) کا مفہوم ہے "گناہ اگر اللہ تمہیں اپنی رحمت سے محروم کرنا چاہے" کہا جاتا ہے "غوى يغوى غيًّا (گمراہ ہو گیا، محروم ہو گیا) اسی معنی میں یہ قول باری ہے (فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا - سو وہ غمگین و غمگین خرابی سے دوچار ہوں گے) شاعر کا قول ہے۔

هـ قمن يلتق خيرا يعهد الناس امره ومن يغول يعدم على الغي لا ثمما

جو شخص کسی سے نیکی اور حسن سلوک دیکھے گا وہ لوگوں کے سامنے اس کی تعریفیں کرے گا اور جو شخص گمراہی اختیار کرے گا تو اسے اپنی اس گمراہی پر کوئی نہ کوئی ملامت کرنے والا لال ہی جائے گا۔

ہمیں ثعلب کے غلام ابو عمرو نے ثعلب سے اور انھوں نے ابن الاعرابی سے یہ بیان کیا کہ کہا جاتا ہے "غوى الرجل يغوى غيًّا (خلال شخص کا معاملہ خراب ہو گیا، یا فلاں شخص نے اپنا معاملہ خود خراب کر لیا) انھوں نے مزید کہا کہ اس معنی میں یہ قول باری ہے جس کا تعلق حضرت آدم علیہ السلام کے واقعے سے ہے۔ (وَعَصَى آدَمُ لَيْكُ فَغَوَى) اور آدم سے اپنے پروردگار کا قصور ہو گیا سو وہ غلطی میں پڑ گئے (یعنی آدم علیہ السلام کے لیے ان کی جنت والی زندگی خراب ہو گئی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ مفہوم بھی پہلے معنی کی طرف راجع ہے وہ اس طرح کہ خلیفہ یعنی ناکامی کے اندر بھی زندگی خراب اور بگڑ جاتی ہے اس لیے قول باری (يُؤْتِيكَ) کا مفہوم یہ ہے "تمہیں اپنی رحمت سے محروم کر کے تمہاری زندگی اور تمہارا معاملہ خراب کر دے"۔

قول باری ہے (وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ بِالْإِسْلَامِ الَّذِي كُنْتَ عَلَىٰهِ مِنَ الْوَدْعِ الْأُولَىٰ) اور ہماری نگرانی میں ہماری وحی کے مطابق ایک کشتی بنانی شروع کر دو (یعنی اس طریقے سے کہ وہ ہماری نظروں میں ہو گا یا وہ آنکھوں سے دیکھی جا سکتی ہو، یہ اسلوب بیان مبالغہ پر محمول ہے۔ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ کشتی ہماری نگرانی اور حفاظت میں بناؤ ایسی ذات کی حفاظت میں جو تمہیں دیکھ بھی رہی ہو اور تم سے مضرت کو دور کرنے کی بھی مالک ہو۔ ایک قول کے مطابق "ہمارے اولیاء یعنی ان فرشتوں کی نگرانی میں کشتی تیار کرو جنہیں تم پر مقرر کیا گیا ہے" قول باری (وَوَحْيِنَا) کا مفہوم ہے کہ ہم نے اس کشتی کی خصوصیت اور کیفیت کے بارے میں جو وحی بھیجی ہے اس کے مطابق اسے تیار کرو" یہ مفہوم بھی لیا جاسکتا ہے کہ "ہماری اس وحی کے تحت کشتی تیار کرو"۔

قول باری ہے (فَاتَّخِذْ مِنْكُمْ مَثَلًا فَاصْبِرْ) ہم بھی تم پر منس رہے ہیں جس طرح

تم ہم پر ہنس رہے ہو) یہاں یہ بات مجاز کے طور پر کہی گئی ہے، اس کا اطلاق اس لیے کیا گیا ہے کہ مذاق اڑانے اور ہنسنے کی مذمت کر کے اس کا بدلہ اتنی مقدار میں چکا یا گیا ہے جتنی مقدار کے یہ لوگ مستحق تھے، جس طرح یہ قول باری ہے (وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا۔ برائی کا بدلہ اس جیسی برائی ہے) نیز ارشاد باری ہے (قَالُوا إِنَّا كُنْهُم مُّسْتَهْزِئُونَ اللَّهُ يُسْتَهْزِئُ بِهِمْ لَوْ كُنْهُم مُّسْتَهْزِئُونَ) ان کا مذاق اڑاتا ہے، بعض کے نزدیک آیت زیر بحث کا مفہوم ہے کہ ہم بھی اسی طرح تمہیں جاہل سمجھتے ہیں جس طرح تم ہمیں جاہل سمجھتے ہو!

ابن نوح کا مفہوم

قول باری ہے (وَ نَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ ابْنِي مِنِّي مِن أَهْلِي۔ نوح نے اپنے رب کو پکارا۔ کہا اے رب! میرا بیٹا میرے گھر والوں میں سے ہے) حضرت نوح علیہ السلام نے اپنے بیٹے کو اپنے اہل میں شمار کیا یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص اپنے اہل کے لیے تہائی مال کی وصیت کر جائے، یہ تہائی مال ان تمام افراد کو مل جائے گا جو اس کے عیال میں شامل ہوں گے خواہ وہ اس کا بیٹا ہو یا بھائی یا بیوی یا کوئی غیر رشتہ دار اجنبی۔ ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے جب کہ قیاس کا تقاضا تھا کہ یہ وصیت صرف اس کی بیوی کے لیے خاص ہو جاتی لیکن یہاں استحسان کی صورت اختیار کر کے اس وصیت کو ان تمام افراد کے لیے جاری کر دیا گیا جو وصیت کرنے والے کے مکان میں رہتے ہوں اور اس کے عیال میں داخل ہوں۔ حضرت نوح علیہ السلام کا قول اس پر دلالت کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ایک اور آیت میں فرمایا ہے (وَلَقَدْ نَادَانَا نُوحٌ فَلَنِعْمَ الْمُجِيبُونَ وَ نَجَّيْنَاهُ وَ أَهْلَهُ مِنَ الْكَوْثِبِ الْعَظِيمِ) اور ہم نے پکارا اور ہم خوب فریاد سننے والے ہیں۔ اور ہم نے اس کو اور اس کے گھر والوں کو بڑے بھاری غم سے نجات دی) اس طرح ان تمام افراد کو جو حضرت نوح علیہ السلام کے مکان میں رہتے تھے اور ان کے ساتھ کشتی میں سوار تھے ان کے اہل کے نام سے موسوم کیا گیا۔ حضرت نوح علیہ السلام کا یہ کہنا کہ ”میرا بیٹا میرے گھر والوں میں سے ہے“ اس پر مبنی تھا کہ تو نے میرے گھر والوں کو بچا لینے کا وعدہ فرمایا تھا اس میں میرا بیٹا بھی شامل تھا، اس پر اللہ تعالیٰ نے انہیں آگاہ کیا کہ تمہارا یہ بیٹا تمہارے گھر والوں میں سے نہیں تھا جنہیں بچا لینے کا میں نے تم سے وعدہ کیا تھا۔

قول باری ہے (لَا تَكُن مِّنَ الْعَمَلِ غَيْرِ صَالِحٍ۔ وہ تو ایک بگڑا ہوا کام ہے) آیت کے معنی کے سلسلے میں ایک قول ہے (ذو عمل غیر صالح) (وہ غیر صالح عمل والا تھا) یہ انداز کلام صفت میں میاں لغ

پر محمول ہوتا ہے جس طرح خنساء کا یہ شعر ہے۔

تترتج ما رتعت حتی اذا ادکوت فانما ہی اقبال وادبار

یہ چرتی رہتی ہے جب تک چاہتی ہے یہاں تک کہ جب اسے یاد آجاتا ہے تو پھر یہ اقبال وادبار یعنی سامنے سے نمودار ہوتے اور پھر مڑ جانے کی صورت اختیار کر لیتی ہے یعنی پھر یہ سامنے سے آنے والی اور مڑ کر واپس جانے والی یا دوسرے الفاظ میں مقبلہ اور مدبرہ میں جاتی ہے اس کی رفتار اور حرکت انتہائی تیز ہو جاتی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور ابراہیم سے مروی ہے کہ "سؤالک هذا عمل غیر صالح" (تمہارا یہ سوال ایک غیر صالح فعل ہے) کسائی نے اس کی قرأت (عمل غیر صالح) کی صورت میں کی ہے یعنی عمل کے لفظ کو فعل کی صورت میں اور غیر کے لفظ کو نوبہ کے ساتھ۔

حضرت ابن عباسؓ، سعید بن جبیر اور ضحاک سے مروی ہے کہ یہ حضرت نوح علیہ السلام کا سگ بیٹا تھا اس لیے کہ قول باری ہے (وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ۔ اور نُوحٌ نے اپنے بیٹے کو آواز دی) انہوں نے قول باری (رَأَتْهُ كَيْسٌ مِّنْ أَهْلِكَ) کی تفسیر میں فرمایا: "أَنَّ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ دِينِكَ" (وہ تمہارے اہل دین میں سے نہیں تھا) حسن اور مجاہد سے مروی ہے کہ وہ حضرت نوح علیہ السلام کا صلیبی بیٹا نہیں تھا۔ وہ حرامزادہ تھا۔ حسن کا قول ہے کہ وہ منافق تھا زبان سے ایمان کا اظہار کرتا تھا لیکن دل میں کفر چھپائے ہوئے تھا۔ ایک قول کے مطابق وہ حضرت نوح علیہ السلام کی بیوی کا بیٹا تھا۔ حضرت نوح علیہ السلام اسے کشتی میں سوار ہو جانے کے لیے کہتے رہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو فرمادیا تھا کہ اس میں کوئی کافر سوار ہونے نہ پائے تو اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ کا یہ بیٹا تھا تو منافق لیکن زبان سے ایمان کا اظہار کرتا تھا۔ ایک قول کے مطابق آپ نے اسے ایمان لانے کی شرط پر کشتی میں سوار ہونے کی دعوت دی تھی گویا یوں فرمایا تھا۔ "ایمان لے آؤ اور پھر ہمارے ساتھ کشتی میں سوار ہو جاؤ۔"

انسان کو زمین پر آباد کیا

قول باری ہے (هُوَ الَّذِي كَسَمَّ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَ كُمْ فِيهَا۔ وہی ہے جس نے تم کو زمین سے پیدا کیا اور یہاں تم کو بسایا) اللہ تعالیٰ نے ان کی زمین کی طرف نسبت کی اس لیے کہ ان سب کی اصل یعنی حضرت آدم علیہ السلام کی تخلیق زمین کی مٹی سے ہوئی تھی اور بنی نوع انسان تمام کے تمام حضرت آدم علیہ السلام کی اولاد ہیں۔ ایک قول کے مطابق اس کے معنی ہیں۔ "اس نے تمہیں زمین میں پیدا کیا۔" قول باری (وَاسْتَعْمَرَ كُمْ فِيهَا) کے معنی ہیں۔ "اللہ نے تمہیں ایسی چیزوں کے ساتھ زمین کو آباد کرنے کا حکم دیا جن

کی تمہیں ضرورت تھی۔ اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ زمین کو زراعت کے لیے، پردے اور درخت لگانے کے لیے نیز مکانات کی تعمیر کے لیے تیار کرنا اور چیزوں کے ذریعے اسے آباد کرنا واجب ہے۔ مجاہد سے اس کے معنی کے متعلق مروی ہے کہ تمہیں یا میں معنی آباد کر دیا کہ زمین کو زندگی بھر کے لیے تمہارے واسطے مخصوص کر دیا۔ یہ وہی مفہوم ہے جو قائل کے اس قول میں ہے: "اعمدتک داری لہذا یعنی میں نے زندگی بھر کے لیے اپنا یہ گھر تمہاری ملکیت میں دے دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من اعمد عمری فہی لہ ولورثتہ من بعدہ جس شخص نے کسی کو کوئی عطیہ اس کی زندگی بھر کے لیے دیا ہو تو یہ عطیہ اس کا ہوگا اور اس کے بعد اس کے ورثاء کو مل جائے گا) عمری عطیہ کو کہتے ہیں تاہم اس کے مفہوم میں زندگی بھر کے لیے مالک بنا دینے کا معنی بھی داخل ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمویٰ اور ہبہ کو جائز قرار دیا لیکن زندگی بھر تک کے لیے مالک بنا دینے کی شرط کو باطل قرار دیا۔ دوسرے الفاظ میں اس کی ملکیت ہمیشہ کے لیے اسے حاصل ہو جاتی ہے۔ آپ نے یہ شرط اس لیے باطل قرار دی کہ لوگوں کا عقیدہ تھا کہ متعلقہ شخص کی موت کے بعد یہ عطیہ پھر ہبہ کرنے والے کی ملکیت میں لوٹ آتا ہے۔

قول باری ہے (خَالُوا سَلَامًا خَالًا سَلَامًا)۔ کہا تم پر سلام ہو، ابراہیم نے جواب دیا تم پر بھی سلام ہو پہلے سلام کے معنی "سلامت سلاماً" (میں نے سلام کیا) کے ہیں اسی بنا پر یہ منصوب ہے اور دوسرا سلام اس کا جواب ہے یعنی "علیکم سلام"۔ اسی بنا پر یہ مرفوع ہے۔ دونوں کا مفہوم ایک ہے تاہم عرب کے لحاظ میں ان میں اس واسطے فرق رکھا گیا تاکہ کسی گمان کرنے والے کو حکایت اور نقل کا گمان نہ پیدا ہو جائے اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ لفظ سلام اہل اسلام کی تحیت یعنی آپس میں ایک دوسرے کو سلام کرنے کا ذریعہ تھا نیز یہی لفظ فرشتوں کے سلام کا بھی ذریعہ تھا۔

بڑھاپے میں اولاد

قول باری ہے (فَقَالَتْ يٰوَيْلَتِيْ مَا اِلٰدِيْ وَ اَنَا عَجُوْرَةٌ هٰذَا بَعِيْ شَيْخَانَتٌ هٰذَا كُنْسِيْ عَجِيْبٌ۔ وہ بولی۔ "مائے میری کم بختی! کیا اب میرے ہاں اولاد ہوگی جبکہ میں بڑھیا پھونس ہو گئی اور یہ میرے میاں بھی بوڑھے ہو چکے، یہ تو بڑی عجیب بات ہے" حضرت ابراہیم علیہ السلام کی زوجہ محترمہ کو اگرچہ اس بات کا یقین تھا کہ ایسا کر دینا اللہ کی قدرت سے باہر نہیں ہے تاہم بقاضائے بشریت وہ اس پر اپنے تعجب کا اظہار کیے بغیر نہ رہ سکیں۔ انہوں نے اس پر غور و فکر کرنے سے پہلے اپنے قوی رد عمل کا اظہار کر دیا جس طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام کے سامنے جب لاکھڑی نے سانپ کی شکل اختیار کر لی

تو فوری رد عمل کے طور پر آپ لٹے پاؤں بھاگے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ کو کہا گیا: **وَأَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْأَمْنِينَ**۔ آگے آؤ اور ڈرو مت، تم بالکل محفوظ ہو، حضرت ابراہیم علیہ السلام کی زوجہ محترمہ کو اس بنا پر تعجب ہوا کہ اس وقت شوہر کی عمر ایک سو بیس برس کی تھی اور بیوی یعنی حضرت سارہ کی عمر تو بے برس تھی۔

ازواجِ مطہرات اہل بیت ہیں

قول باری ہے **(الْعَجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحِمَهُ اللَّهُ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ)** اللہ کے حکم پر تعجب کرتی ہو، ابراہیم کے گھر والو، تم لوگوں پر تو اللہ کی رحمت اور اس کی برکتیں ہیں) یہ قول باری اس پر دلالت کرتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواجِ مطہرات آپ کے اہل بیت میں داخل تھیں اس لیے کہ فرشتوں نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی زوجہ محترمہ کو ان کے اہل بیت میں شمار کیا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواجِ مطہرات کو خطاب کرتے ہوئے انھیں اہل بیت کے لفظ سے یاد فرمایا۔ چنانچہ ارشاد باری ہے **(وَمَنْ يَقْنُتْ مِنَّا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا)** اور جو کوئی تم میں سے اللہ اور اس کے رسول کی فرمانبرداری سے گی اور عمل صالح کرتی رہے گی تو ہم اس کا اجر دوہرا دیں گے اور ہم نے اس کے لیے ایک مخصوص عمدہ نعمت تیار کر رکھی ہے) تا قول باری **(وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ)** اور اللہ کا اور اس کے رسول کا حکم مانو، اللہ تو بس یہی چاہتا ہے کہ اسے (نبی کے) گھر والو! تم سے آلودگی کو دور رکھے) اہل بیت کے لفظ میں ازواجِ مطہرات بھی داخل ہو گئیں اس لیے کہ خطاب کی ابتداء ان سے ہی ہوئی تھی۔

قومِ لوط کی تباہی کا حکم

قول باری ہے **(فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَ نَسْءُ الْبُشْرَى يُبَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ)**۔ پھر جب ابراہیم کی گھبراہٹ دور ہو گئی اور (اولاد کی بشارت سے) اس کا دل خوش ہو گیا تو اس نے قومِ لوط کے معاملہ میں ہم سے جھگڑا شروع کیا (یعنی جب حضرت ابراہیم علیہ السلام سے خوف دور ہو گیا تو وہ فرشتوں سے یہ سن کر کہ انھیں قومِ لوط کو ہلاک کرنے کے لیے بھیجا گیا ہے، ان سے جھگڑنے لگے، اس موقع پر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرشتوں سے فرمایا کہ تم قومِ لوط کو کیسے ہلاک کرو گے جبکہ

وہاں لوط علیہ السلام) بھی موجود ہیں؛ فرشتوں نے جواب میں کہا کہ ہمیں اچھی طرح معلوم ہے کہ وہاں کون کون ہیں۔ ہم انھیں یعنی حضرت لوط علیہ السلام کو اور ان کے اہل خانہ کو بچالیں گے۔ اس تفسیر کی حسن سے روایت کی گئی ہے۔ ایک قول کے مطابق حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرشتوں سے یہ سوال کیا تھا کہ آیا تم انھیں اس صورت میں بھی ہلاک کر دو گے جبکہ وہاں بچاؤس اہل ایمان ہوں گے؛ فرشتوں نے جواب میں کہا تھا کہ ایسی صورت میں ہم انھیں ہلاک نہیں کریں گے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام ان کے ساتھ بحث و مباحثہ کرتے ہوئے بچاؤس کی تعداد کو دس تک لے آئے اس تعداد پر بھی فرشتوں نے نفی میں جواب دیا۔ اس تفسیر کی قناد سے روایت کی گئی ہے۔ ایک قول کے مطابق حضرت ابراہیم علیہ السلام فرشتوں سے اس لیے بحث و مباحثہ کرتے رہے تاکہ پتہ چل سکے کہ کس گناہ کی شامت میں قوم لوط مکمل خاتمہ کے عذاب کی مستحق بنی ہے۔ نیز یہ کہ آیا یہ عذاب ان پر لا محالہ آنے ہی والا ہے یا صرف ڈرنے کی ایک صورت ہے جس سے ڈر کر یہ لوگ اللہ کی اطاعت کی طرف مائل ہو جائیں۔ بعض لوگ اس آیت سے بیان کی تاخیر کے جواز کے حقیقی استدلال کرتے ہیں اس لیے کہ فرشتوں نے آکر خبر دی تھی کہ وہ قوم لوط کو ہلاک کرنے والے ہیں لیکن انھوں نے یہ نہیں بتایا کہ اس عذاب سے بچ رہنے والے کون سے افراد ہیں، جس کی وجہ سے حضرت ابراہیم علیہ السلام ان سے بحث کرنے لگے کہ آیا تم انھیں ہلاک کر دو گے جبکہ ان میں فلاں فلاں اہل ایمان موجود ہیں۔ اس طرح یہ حضرت بیان کی تاخیر کے جواز پر استدلال کرتے ہیں۔ ایوب کریم صاحب کہتے ہیں کہ بات یہ نہیں ہے بلکہ اصل صورت یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرشتوں سے وہ وجہ دریافت کی تھی جس کی بنا پر قوم لوط مکمل استیصال کے عذاب کی سزا دار گردانی گئی تھی نیز یہ کہ آیا یہ عذاب لا محالہ ان پر آنے ہی والا تھا یا صرف ڈرنا تھا جس سے متاثر ہو کر یہ لوگ اللہ کی اطاعت اور فرما بیزاری کی راہ پر آجاتے۔

حقیقی نمازی مشرک نہیں ہو سکتا

قول باری ہے (أَصَلُّوا نَا مَا مَرَرْنَا مِنْكُمْ لِيَسْتَغْفِرَ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ إِنَّا أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ صَلَاةَكَ لِتَرْحَمَهُمْ قَدْ أَفْسَدُوا لِلنَّاسِ مَا نَشَاءُ) کیا تیری نماز تجھے یہ سکھاتی ہے کہ ہم ان سارے معبودوں کو چھوڑ دیں جن کی پرستش ہمارے باپ دادا کرتے تھے یا یہ کہ ہم کو اپنے مال میں اپنے نشہ کے مطابق تصرف کرنے کا اختیار نہ ہو) انھوں نے حضرت شعیب علیہ السلام سے یہ کہا کہ کیا تمہاری نماز تمہیں یہ سکھاتی ہے؟ تو اس کی وجہ یہ ہے نماز کی حیثیت نیکی کا حکم دینے والے اور برائی سے روکنے والے کی طرح ہے چنانچہ ارشاد باری ہے (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ) بے شک نماز بے حیائی اور ناشائستہ کاموں سے روکتی ہے) یہ بھی ہو سکتا ہے کہ

حضرت شعیب نے انھیں نماز کی حالت میں یہ بات بتائی ہو جسے سن کر انھوں نے کہا ہوگا کیا تیری نماز تجھے یہ سکھاتی ہے۔ "حسن سے مروی ہے کہ آیاتیرا دین تجھے اس کا حکم دیتا ہے؟ یعنی کیا ان باتوں کا حکم تیرے دین کے اندر ہے؟

ظالم کے ساتھ الفت کی ممانعت

قول باری ہے (وَلَا تَزِدْ لِلْكَافِرِينَ ظُلْمًا اَوْ تَقْتُلْهُمْ اَوْ تَقْبَلُوهُمْ فَانظُرْ اِلَى الظَّالِمِ اِنَّ ظُلْمَهُمْ كَبِیْرٌ) نہ چھکتا ورنہ جہنم کی لپیٹ میں آجائے (کسی چیز کی طرف رُکون یعنی چھکنے کے معنی یہ ہیں اس کے ساتھ دگاؤ اور محبت کی بنا پر چھکنے والے کو اس پر قرار آجائے۔ یہ بات ظالموں کی ہم نشینی ان سے الفت اور ان کی باتوں پر کان دھرنے کی ممانعت کی مقتضی ہے، اس کی نظیر یہ قول باری ہے (فَلَا تَقْعُدُوْا عِدَّةَ الَّذِیْنَ مَعِ الْقَوْمِ الظَّالِمِیْنَ۔ يَادَّاجِلُنَّ كَمْ وَعَدَّ الظَّالِمُوْنَ اَلَّذِیْنَ مَعَهُمْ)۔

خدا ظالم نہیں کرتا

قول باری ہے (وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِیُضِلَّ الْقَوْمَ اَلَّذِیْنَ یُظْلَمُوْنَ وَاَهْلًا مُّصْلِحُوْنَ۔ تیرا رب ایسا نہیں ہے کہ بستیوں کو ناحق تباہ کر دے حالانکہ ان کے باشندے اصلاح کرنے والے ہوں) ایک تفسیر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انھیں کسی چھوٹے ظلم پر جو ان کی طرف سے سزا دہوتا ہے انھیں ہلاک نہیں کرتا۔ ایک قول کے مطابق اللہ تعالیٰ انھیں کسی بڑے ظلم پر جو ان کے ایک چھوٹے سے طبقے کی طرف سے ہوتا ہے انھیں ہلاک نہیں کرتا۔ جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اِنَّ اللّٰهَ لَا یُهْلِكُ الْعَامَّةَ بِذُنُوْبِ الْخَاصَّةِ) اللہ تعالیٰ خاص لوگوں کے گناہوں کی وجہ سے عام لوگوں کو ہلاک نہیں کرتا) ایک قول کے مطابق اللہ تعالیٰ ظالم بن کر انھیں ہلاک نہیں کرتا جس طرح یہ قول باری ہے (اِنَّ اللّٰهَ لَا یُظْلِمُ الشَّیْءًا شَیْئًا۔ اللہ تعالیٰ لوگوں پر ذرہ برابر بھی ظلم نہیں کرتا) زیر بحث آیت میں یہ بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ بستیوں والوں کو ناحق تباہ نہیں کرتا درآنحالیکہ ان کے باشندے اصلاح کرنے والے ہوں۔

ایک اور آیت میں ارشاد ہے (وَرَاٰنَ مِنْ قَدِیْبَةٍ اِلَّا نَحْنُ مُهْتَدِیْنَ اِلَیْهَا قَبْلَ یَوْمِ الْقِیَامَةِ۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ لوگ قیامت کے قریب خرابی اور فساد کی انتہا پر پہنچ چکے ہوں گے جس کی بنا پر اللہ تعالیٰ انھیں ہلاک کر دے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (لَا تَقُوْمُ السَّاعَةُ اِلَّا

علی شہداء الخلق۔ قیامت، خلق خدا میں سے بدترین لوگوں پر آئے گی) کا بھی یہی مصداق ہے۔

خدا چاہتا تو سب لوگ ایک ہی امت ہوتے

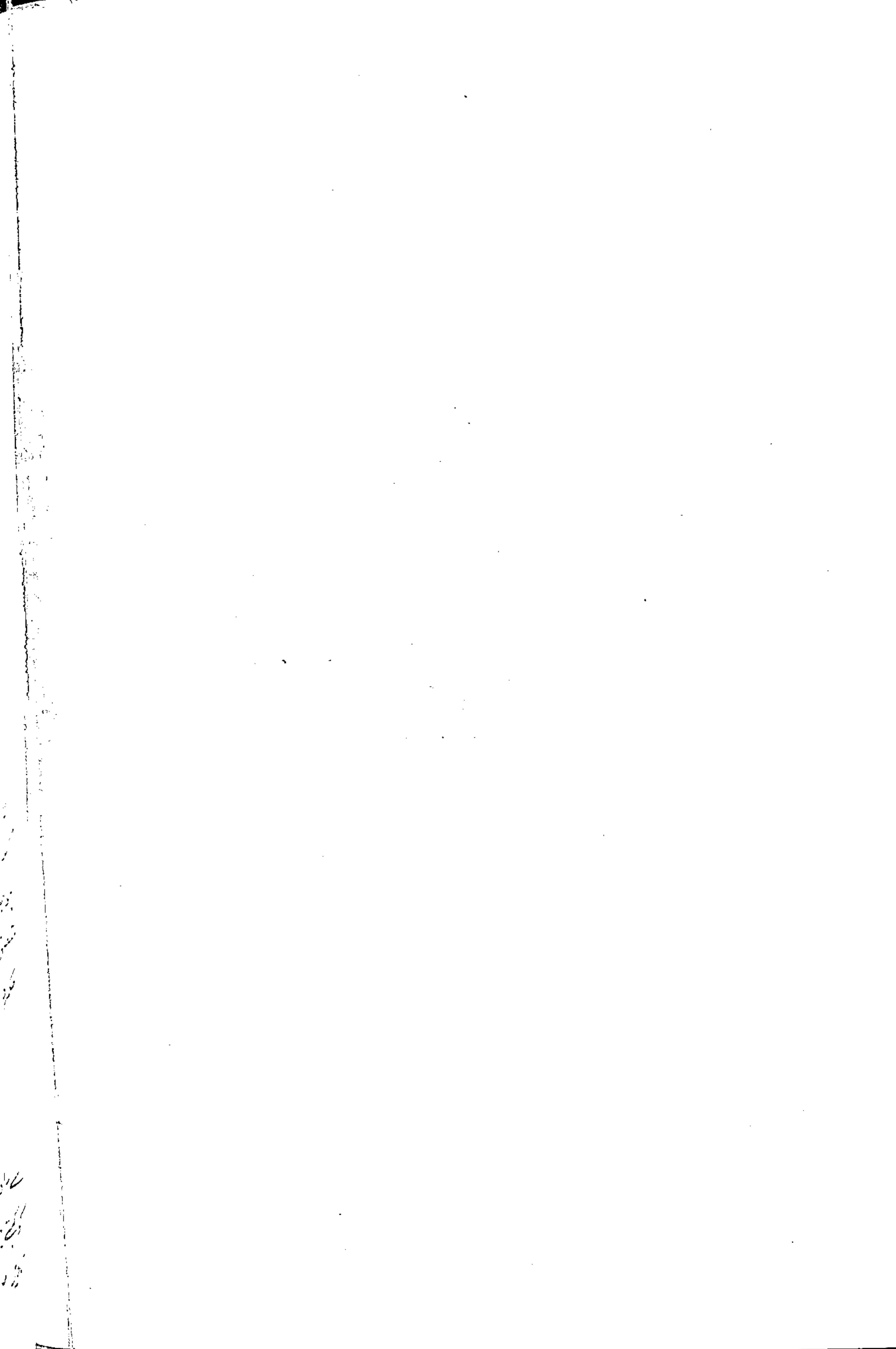
قول باری ہے (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ۗ بَلْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ سُبْحَانَ الَّذِي أَتَىٰ عَلَىٰ سَبِيلِكُمْ إِيمَانًا ۗ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكْفُلُكُمْ رَبُّكُم بِغُيُوبِكُمْ ۗ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۗ وَإِنَّكُم لَعَالَمِينَ ۗ وَإِن يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَلْعَنُوا ۗ إِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) اگر چاہتا تو تمام انسانوں کو ایک گروہ بنا سکتا تھا) قتادہ کے قول کے مطابق سب کو مسلمان بنا دیتا۔ وہ اس طرح کہ سب کو ایمان کی طرف چلنے پر مجبور کر دیتا۔ اس میں منع کا پہلو ہے یعنی اگر وہ لوگ اس کے خلاف چلنے کا ارادہ کرتے تو انھیں ایسا کرنے نہ دیا جاتا بلکہ انھیں ایمان کی نحوی اور اس کی منفعت کی وسعت کی طرف مجبوراً جانا پڑتا۔

قول باری ہے (وَلَا يَذَّالُونَ مُنْخَلِفِينَ ۗ لَكِنَّا بِلِقَاءِ رَبِّنَا عَلَىٰ نَفْسٍ ۚ وَكَانَ الْعِلْمُ حَقًّا ۗ وَإِن يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَلْعَنُوا ۗ إِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) عطاء، قتادہ اور اعمش کے قول کے مطابق مختلف ادیان پر چلتے رہیں گے یعنی کوئی یہودی ہوگا تو کوئی نصرانی تو کوئی مجوسی اور اسی طرح اور ادیانِ فاسدہ کا ماننے والے لوگ ہوں گے۔ حسن سے مروی ہے کہ لوگ ادزاق میں اور ایک دوسرے کو اپنے قابو میں لانے اور غلبہ پانے کے احوال کے لحاظ سے مختلف ہوں گے۔ قول باری ہے (وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۗ وَإِن يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَلْعَنُوا ۗ إِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) رب کی رحمت ہے) باطل کی مختلف راہوں پر چلنے والوں سے آیت میں مذکورہ لوگوں کو مستثنیٰ کر دیا گیا ہے اور اس سلسلے میں مطلق ایمان کا ذکر کیا گیا ہے جو ثواب حاصل کرنے کا ذریعہ ہے اس لیے کہ ایمان ہی باطل کی مختلف راہوں پر چلنے سے بچا سکتا ہے۔

انسان کو اختیار بخشا

قول باری ہے (وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَاسْمِعُوا سَبْحَانَ الَّذِي أَتَىٰ عَلَىٰ سَبِيلِكُمْ إِيمَانًا ۗ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكْفُلُكُمْ رَبُّكُم بِغُيُوبِكُمْ ۗ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۗ وَإِنَّكُم لَعَالَمِينَ ۗ وَإِن يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَلْعَنُوا ۗ إِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) قول باری ہے (اور اسی (آزادی انتخاب و اختیار) کے لیے ہی تو اس نے انھیں پیدا کیا تھا) حضرت ابن عباسؓ، قتادہ، مجاہد اور ضحاک سے مروی ہے کہ اللہ نے انھیں رحمت کے لیے پیدا فرمایا۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت ہے نیز حسن اور عطاء سے بھی کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں پیدا کر دیا حالانکہ اسے علم تھا کہ یہ لوگ دنیا میں باطل کی مختلف راہوں پر چلیں گے۔ آیت میں حرف لام، لام عاقبت ہے۔ اہل لغت کا کہنا ہے کہ حرف لام کبھی حرف علی کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے جس طرح قائل کا یہ قول ہے (اَكْرِمْكَ عَلٰی سَبْحًا وَسَلْبًا بِي) (تم نے میرے ساتھ جو نیکی کی ہے اس پر اور اس کی خاطر میں تمہارا احترام کرتا ہوں)

سورۃ الاحقاف



غیر انبیاء کے خواب سچے ہو سکتے ہیں

قول باری ہے ارَادَ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا
وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ۔ یہ اس وقت کا ذکر ہے جب یوسف نے اپنے باپ سے کہا
ایا جان! میں نے خواب دیکھا ہے کہ گیارہ ستارے اور سورج اور چاند ہیں اور وہ مجھے سجدہ کر رہے ہیں (اس
میں یہ بیان ہے کہ غیر انبیاء کے خواب بھی سچے ہوتے ہیں اس لیے کہ اس وقت حضرت یوسف علیہ السلام
پیغمبر نہیں بنے تھے بلکہ کم سن تھے، کواکب کی تعبیر ان کے بھائیوں اور سورج اور چاند کی تعبیر ان کے والدین سے
کی گئی تھی۔ حسن سے یہی مروی ہے۔

قول باری ہے (لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا۔) اپنا یہ خواب اپنے
بھائیوں کو نہ سنانا ورنہ وہ تیرے درپے آزار ہو جائیں گے) حضرت یعقوب علیہ السلام کو یہ معلوم تھا کہ
اگر یوسف اپنے بھائیوں سے اس خواب کا تذکرہ کریں گے تو وہ ان سے حسد کریں گے اور ان کے درپے آزار
ہو جائیں گے۔ یہی بات ان لوگوں سے نعمت کو چھپانے اور ان پر ظاہر نہ کرنے کے بواز کی بنیاد ہے جن کے
متعلق یہ خطرہ ہو کہ وہ حسد کریں گے اور درپے آزار ہو جائیں گے۔ اگرچہ اللہ تعالیٰ نے نعمت کے اظہار کا
حکم دیا ہے چنانچہ ارشاد ہوا (وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ۔) اور اپنے رب کی نعمت کو بیان کر

تاویل الاحادیث کیا ہے

قول باری ہے (وَيَعْلَمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ۔) اور تجھے باتوں کی تہ کو پہنچنا سکھائے گا (تاویل
سے مراد وہ مفہوم ہے جس کی طرف ایک معنی پلٹنا اور اس کی طرف راجع ہوتا ہو۔ ایک چیز کی تاویل اس کے مرجع
کو کہتے ہیں۔ مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ تاویل احادیث سے مراد خوابوں کی تعبیر ہے۔ ایک قول کے مطابق
تاویل احادیث اللہ کی آیات، اس کی توحید کے دلائل اور ان کے سوا دین کے دوسرے امور میں ہوتی ہے۔

قول باری ہے (رَأَىٰ قَالُوا كَيْدًا مُّبِينًا وَأَخْوَاهُ أَحِبَّ إِلَىٰ آبَائِنَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ)۔
 رات آبانہ کفئی ضلّٰلی مُبیین۔ یہ قصہ یوں شروع ہوتا ہے کہ اس کے بھائیوں نے آپس میں کہا۔
 ”یہ یوسف اور اس کا بھائی دونوں ہمارے والد کو ہم سب سے زیادہ محبوب ہیں حالانکہ ہم ایک پورا جھٹھا ہیں۔
 سچی بات یہ ہے کہ ہمارے ابا جان بالکل ہی بہک گئے ہیں“ انھوں نے آپس میں یہ گفتگو کی اور اپنے اس
 حسد کا اظہار کیا جو وہ والد سے حضرت یوسف کے قرب اور وابستگی کی بنا پر اپنے دلوں میں چھپائے ہوئے
 تھے، یہ مرتبہ اور یہ وابستگی انھیں حاصل نہیں تھی۔ انھوں نے اپنے والد کے اس طرز عمل پر نکتہ چینی کرتے ہوئے
 کہا کہ (رَأَىٰ قَالُوا كَيْدًا مُّبِينًا) ان کا اشارہ اس امر کی طرف تھا کہ حضرت یعقوب کا یہ طرز عمل
 درست رائے پر مبنی نہ تھا اس لئے کہ حضرت یوسف ان سے چھوٹے تھے اور بھائیوں کا خیال یہ تھا کہ بڑے
 بھائی کا درجہ چھوٹے بھائی سے بڑھ کر ہوتا ہے۔ اس لیے باپ کا قرب انھیں حاصل ہونا چاہیے، اس
 کے ساتھ ساتھ بیٹوں کا ایک پورا جھٹھا صرف ایک بیٹے کی نسبت شفقت و محبت کا زیادہ مستحق ہے۔ قول باری
 (وَنَحْنُ عُصْبَةٌ) کا یہی مفہوم ہے۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی تھی کہ دنیاوی امور میں وہ حضرت یعقوب کے
 لیے حضرت یوسف سے بڑھ کر نفع مند تھے اس لیے کہ وہ حضرت یعقوب علیہ السلام کے مال و مہیوں کی دیکھ بھال
 کرتے تھے اس بنا پر ان کی رائے یہ تھی کہ باپ نے انھیں نظر انداز کر کے ایک بیٹے کو اپنی شفقت و محبت
 کا مرکز بنا لیا ہے نیز ان سب پر اسے مقدم رکھا ہے، باپ کا یہ طرز عمل راہ صواب سے ہٹا ہوا ہے۔

قول باری ہے (أَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَوْطَوْهُ عُودًا أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهَ أَبِيكُمْ)
 چلو یوسف کو قتل کر دو یا اسے کہیں پھینک دو تاکہ تمہارے والد کی توجہ صرف تمہاری ہی طرف ہو جائے
 تا آخر آیت۔ برادران یوسف نے آپس میں یہ فیصلہ کر لیا کہ یا تو یوسف کو قتل کر دیا جائے یا باپ سے انھیں
 دور کر دیا جائے۔ جس چیز کی بنیاد پر انھوں نے اس فعل کو جائز قرار دے کر اس کے ارتکاب کی ہرأت کر لی
 تھی اسے قرآن کے الفاظ میں یوں بیان کیا گیا ہے (وَتَكُونُوا مِنْ تَبَعِيهَا قَوْمًا صَالِحِينَ) یہ کام کر لینے
 کے بعد پھر نیک بن رہنا) اس فعل کے ارتکاب کے بعد انھوں نے توبہ کر لینے کی توقع رکھی تھی، اس کی مثال
 یہ قول باری ہے (بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ)۔ اصل یہ ہے کہ انسان تو یہی چاہتا ہے کہ آئندہ
 بھی فسق و فجور ہی کرتا رہے) اس کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ انسان اس توقع پر گناہ کا عزم کر لیتا ہے کہ
 وہ اس کے ارتکاب کے بعد توبہ کر لے گا۔ وہ اپنے دل میں کہتا ہے۔ ”میں یہ گناہ کر لینے کے بعد توبہ کر لوں گا“
 آیت میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ قاتل کی توبہ قبول ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ برادران یوسف نے یہ
 کہا تھا کہ یوسف کو قتل کرنے کے بعد ہم نیک بن جائیں گے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی یہ بات نقل کر دی لیکن اس

پر تنقید نہیں کی، نہ ہی تردید کی۔

قول باری ہے (قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لَا تَنْفُتُوا يَوْسُفَ وَالْقَوْهَ فِي غَيْبَايَةِ الْحَبِيبِ
يَلْتَقِطُهُ يَعْصُ الشَّيْطَانُ إِنَّكُمْ قَاعِلِينَ۔ اس پر ان میں سے ایک بولا: یوسف کو قتل نہ کرو
اگر کچھ کرنا ہی ہے تو اسے اندھے کنوئیں میں ڈال دو کوئی آتا جاتا قافلہ سے نکال لے جائے گا) جب بھائیوں
نے آپس میں حضرت یوسف کو قتل کر دینے یا باپ کی نظروں سے دور لے جانے میں سے ایک پر عمل درآمد
کا فیصلہ کر لیا تو اس موقع پر ان میں سے ایک نے یہ مشورہ دیا کہ اس مقصد کے لیے درج بالا دونوں باتوں
کی بجائے ایک تیسری راہ اختیار کی جائے جس میں شر اور بدی کا عنصر نسبتاً کم ہے۔ وہ یہ کہ یوسف کو کسی
کم پانی والے کنوئیں میں پھینک دیا جائے تاکہ مسافروں کا کوئی قافلہ وہاں سے گزرے اور انھیں کنوئیں سے
نکال کر اپنے ساتھ لے جائے۔

جب انھوں نے قطعی طور پر اس تیسری تدبیر پر عمل کرنے کا فیصلہ کر لیا تو اپنا مقصد حاصل کرنے کے
لیے نرمی اور جا پلوسی کی راہ اختیار کر لی چنانچہ اپنے والد سے کہنے لگے (يَا أَبَا نَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا
عَلَى يُوسُفَ، وَلَا تَأْكُلْهُ لَنَا صِدْحُونَ أَرْسَلَهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعُ وَيَلْعَبُ وَإِنَّا لَهُ
لَكَا فِطُونَ۔ ابا جان! کیا بات ہے کہ آپ یوسف کے معاملہ میں ہم پر پھروسہ نہیں کرتے حالانکہ ہم اس
کے سچے خیر خواہ ہیں، کل سے ہمارے ساتھ بھیج دیجیے، کچھ چرچگ لے گا اور کھیل کود سے بھی دل بہلائے گا
ہم اس کی حفاظت کو موجود ہیں) یرتع کے معنی یوغی کے ہیں یعنی چرچگ لینا۔ ایک قول کے مطابق رتع
علاقوں میں فراخی کے ساتھ رہنے کو کہتے ہیں۔ محاورہ ہے "یرتع فی المال" یعنی وہ اپنے مال کے
ذریعے فراخی کے ساتھ علاقوں میں رہتا ہے۔

بعض کھیل مباح ہیں بعض گناہ

اس کھیل کو کہتے ہیں جس میں تفریح مقصود ہوتی ہے اور اس کے ذریعے راحت حاصل کی جاتی ہے،
اس سلسلے میں کسی چھ انعام کو مد نظر نہیں رکھا جاتا اور نہ ہی اس فعل کے کرنے والے کے سامنے تفریح اور
تماشا کے حصول کے سوا اور کوئی مقصد ہوتا ہے۔ اس بنا پر لعب کی بعض صورتیں مباح اور جائز ہوتی ہیں
یعنی ان کی وجہ سے کوئی گناہ نہیں ہوتا مثلاً ایک شخص کا اپنی بیوی کے ساتھ ہنسی مذاق اور چھٹیر چھپاڑ،
اسی طرح طرب و تفریح کے لیے گھوڑ سواری وغیرہ لعب کی بعض صورتیں ممنوع اور حرام ہوتی ہیں۔ آیت
میں یہ دلالت موجود ہے کہ جس لعب کا برادران یوسف نے ذکر کیا تھا وہ مباح اور جائز تھا اگر ایسا نہ ہوتا

تو حضرت یعقوب علیہ السلام اس پر انھیں ٹوکتے اور اس سے انھیں روکتے۔ جب بھائیوں نے حضرت یوسف کو اپنے ہمراہ لے جانے کی درخواست کی تو حضرت یعقوب علیہ السلام نے فرمایا اِنِّی لَیَحْزُنُنِیْ اَنْ تَذْهَبُوْا بِہٖ وَاخَافُ اَنْ یَّاْكُلَہُ السِّدِّیْقُ وَاَنْتُمْ رُوْدُوْہٖ عَاْفِلُوْنَ۔ تمہارا لے جانا مجھے شاق گزرتا ہے اور مجھ کو اندیشہ ہے کہ میں اسے کوئی بھیڑبانہ پھاڑ کھائے جبکہ تم اس سے غافل ہو۔ حضرت یعقوب علیہ السلام نے ان سے اپنے اس غم کا ذکر کر دیا جو یوسف کے چلے جانے سے انھیں لاحق ہوتا۔ اس لیے کہ یوسف ان کی نظروں سے دور ہو جاتے اور وہ انھیں دیکھنے سے قاصر رہ جاتے اس کے ساتھ انھیں یہ بھی خوف تھا کہ کہیں کوئی بھیڑیا ان کو مار نہ ڈالے۔ اس طرح حضرت یوسف کے چلے جانے کی صورت میں حضرت یعقوب علیہ السلام پر دو باتیں آپڑتیں۔ ایک تو جدائی کا غم اور دوسرا یوسف کی جان جانے کا خوف۔ بھائیوں نے اس کے جواب میں باپ سے کہا کہ جہاں تک بھیڑیے کے پھاڑ کھانے کا تعلق ہے تو یہ قطعی طور پر ناممکن ہے اس لیے کہ ہم ایک جتھا ہیں اور ہمارے ہوتے ہوئے اگر ایسا ہو گیا تو ہم بڑے ہی نکمے ہوں گے۔

قول باری ہے (وَاَوْحٰیۡنَاۡ اِلَیْہِ لَتَنْبِئَنَّہُمْ بِاَمْرِہُمْ ہٰذَا وَاَھُمْ لَا یَشْعُرُوْنَ۔ ہم نے یوسف کو وحی کی، کہ ایک وقت آئے گا جب تو ان لوگوں کو ان کی یہ حرکت بقتلے گا۔ یہ اپنے فعل کے نتائج سے بے خبر ہیں) حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ جس وقت حضرت یوسف انھیں ان کی یہ حرکت بتائیں گے اس وقت انھیں احساس نہیں ہوگا کہ جتانے والے یوسف ہی ہیں۔ حسن سے بھی یہی قول منقول ہے۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت یوسف علیہ السلام کو کنوئیں میں وحی بھیج کر نبوت عطا کر دی تھی اور انھیں بتا دیا تھا کہ وہ اپنے بھائیوں کو ان کی یہ حرکت بتائیں گے۔

ہر روتا ہوا شخص مظلوم ہی نہیں ظالم بھی ہو سکتا ہے

قول باری ہے (وَجَاؤْاۡ اٰبَاہُمْ عِشَاءً یُّکُوْنَ۔ شام کو وہ روتے پھرتے اپنے باپ کے پاس آئے) روایت کے مطابق ایک دفعہ شعبی دارالقضاء میں مقدمات کی سماعت کے لیے بیٹھے ہوئے تھے۔ ایک شخص روتا ہوا آیا اور دعویٰ کیا کہ فلاں شخص نے اس پر ظلم کیا ہے۔ شعبی کے پاس موجود ایک شخص نے کہا کہ ہو سکتا ہے کہ یہ شخص واقعی مظلوم ہو۔ یہ سن کر شعبی نے کہا کہ برادرانِ یوسف بھی خیاں کرنا اور ظلم ڈھانے کے بعد شام کے وقت اپنے باپ کے پاس روتے ہوئے آئے تھے اور جھوٹا بیان دیا تھا کہ یوسف کو بھیڑیا کھا گیا ہے۔ بھائیوں نے یوسف علیہ السلام کے سانچہ پر رونے کا اظہار اپنے

آپ کو خیانت کے الزام سے بری الذمہ ثابت کرنے کے لیے کیا تھا نیز وہ دھوکہ کراٹھوں نے حضرت یعقوب علیہ السلام کو یہ احساس دلایا تھا کہ وہ بھی ان کے غم میں شریک ہیں۔ نیز حضرت یعقوب علیہ السلام نے جس خوف کا اظہار کیا تھا کہ کہیں یوسف کو پھینکا جائے اس کے متعلق بھائیوں نے اپنے چھوٹے آنسوؤں کے ذریعے باپ کو تسلی دینے کی کوشش کی تھی چنانچہ باپ سے انھوں نے کہا اِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَدْرُكُنَا يُوسُفُ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَآكَلَهُ الْمَلَأُ مَا اَنْتَ بِمَوْمِنٍ لَنَا۔ ہم دوڑ کا مقابلہ کرنے میں لگ گئے تھے اور یوسف کو ہم نے اپنے سامان کے پاس چھوڑ دیا تھا کہ اتنے میں پھینکا جائے اسے کھا گیا آپ ہماری بات کا یقین نہیں کریں گے) یعنی ہم تیرا نڈازی کا مقابلہ کرنے میں لگ گئے تھے۔ ایک قول کے مطابق ہم دوڑ کا مقابلہ کرنے میں لگ گئے تھے۔ قول باری سے (وَمَا اَنْتَ بِمَوْمِنٍ لَنَا) یعنی آپ ہمیں سچا نہیں تسلیم کریں گے، اپنی بات سچی کرنے کے لیے یہ لوگ خون لگا ہوا قمیص بھی لے آئے اور کہا کہ اس پر یوسف کا خون لگا ہوا ہے۔

عدالت کو یعقوب کی طرح زیرک اور معاملہ فہم ہونا چاہیے

قول باری ربِّدِّمِ كَذِبٍ۔ جھوٹ موٹ کا خون) یعنی جھوٹا خون۔ حضرت ابن عباس اور مجاہد کا قول ہے کہ اگر بھینچے نے حضرت یوسف کو پھاڑ کھایا ہوتا تو قمیص ضرور تار تار ہو جاتی لیکن قمیص کا درست حالت میں ہونا اور اس پر کسی پھٹن وغیرہ کا نہ ہونا ان کے جھوٹ کی واضح علامت تھی۔ شعبی کا قول ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کی قمیص کے ساتھ تین نشانیوں کا ہونا چاہیے۔ اس پر جو خون تھا وہ جھوٹ موٹ کا تھا۔ اس میں پھٹن وغیرہ کا کوئی نشان نہیں تھا۔ تیسری نشانی یہ تھی کہ جب یہ قمیص حضرت یعقوب علیہ السلام کے چہرے پر ڈالی گئی تو آپ کی بینائی لوٹ آئی۔ حسن کا قول ہے کہ جب حضرت یعقوب علیہ السلام نے قمیص کو درست حالت میں دیکھا تو فرما نے لگے کہ بیٹو! میں نے آج تک ایسا حلیم الطبع بھینچا نہیں دیکھا۔

قول باری ہے (قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ اَنْفُسُكُمْ اَمْرًا۔ یہ سن کر ان کے باپ نے کہا) بلکہ تمہارے نفس نے تمہارے لیے ایک بڑے کام کو آسان بنا دیا) یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام کو اپنے بیٹوں کی خیانت اور ظلم کا قطعی طور پر علم ہو گیا تھا نیز یہ کہ یوسف کو بھینچے نے نہیں کھایا تھا جس کی دلیل یہ تھی کہ ان کا قمیص درست حالت میں تھا۔ اس میں پھٹن وغیرہ کا کوئی نشان نہیں تھا۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس جیسی صورت حال میں ظاہری نشان اور علامت کو دیکھ کر تصدیق یا تکذیب کا حکم لگانا جائز ہے اس لیے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام کو قطعی طور پر یقین ہو گیا تھا کہ یوسف کو بھینچے نے نہیں

کہا یا ہے۔ اس لیے کہ بیٹوں کی کذب بیانی کی علامت واضح طور پر ظاہر ہو چکی تھی۔

صبر جمیل کسے کہا جاتا ہے ؟

قول باری ہے (فَصَبْرٌ جَمِيلٌ) اچھا، صبر کروں گا اور بخوبی کروں گا) ایک قول ہے کہ صبر جمیل اس صبر کو کہتے ہیں جس میں کسی قسم کا شکوہ شکایت نہ ہو۔ آیت میں یہ بیان کر دیا گیا ہے کہ مصیبت صبر جمیل کا تقاضا کرتی ہے۔ تیر غم داوندوہ میں مبتلا کرنے والے امور پیش آنے کی صورت میں اللہ سے مدد کی درخواست کرنی چاہیے۔ اللہ تعالیٰ نے ہمارے سامنے اپنے نبی یعقوب علیہ السلام کی کیفیت بیان فرمادی کہ جب پیارا بیٹا نظروں سے غائب ہو گیا اور اس کی جدائی کا غم سر پر آ پڑا تو آپ نے اس آزمائش میں صبر جمیل اختیار کیا، اللہ کی طرف توجہ کی اور اس سے ہی مدد کے خواستگار ہوئے، اس کی نظیر یہ قول باری ہے (الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ)۔ اور جب کوئی مصیبت پڑے تو کہیں ہم اللہ ہی کے ہیں اور اللہ ہی کی طرف ہمیں بلٹ کر جاتا ہے، ان پر ان کے رب کی طرف سے بڑی عنایات ہوں گی۔ اس کی رحمت ان پر سایہ کرے گی اور ایسے ہی لوگ راست رو ہیں) اللہ تعالیٰ نے ہم سے یہ تمام باتیں بیان کر دی ہیں تاکہ ہم مصائب کی گھڑی میں حضرت یعقوب علیہ السلام کی پیروی کریں۔

قول باری ہے (قَالَ يَا بُنَيَّ إِنَّكَ إِنْ كُنْتَ شَاءْتَ أُخْرَجْتَ بِصَاعَةِ يَاقَاقِ) وہ پکارا اٹھا۔ مبارک ہو۔ یہاں تو ایک لڑکا ہے۔ ان لوگوں نے اس کو مال تجارت سمجھ کر چھپا لیا) قتادہ اور سدی کا قول ہے کہ جب ستے نے کتوں میں ڈول ڈالا تو حضرت یوسف علیہ السلام ڈول کے ساتھ ٹٹک گئے، ستے نے انھیں دیکھ کر پکار کے کہا کہ مبارک ہو یہاں تو ایک لڑکا ہے۔ قتادہ کا قول ہے کہ ڈول ڈالنے والے نے اپنے ساتھیوں کو یہ خوش خبری سنائی کہ اسے ایک غلام ہاتھ آیا ہے۔ سدی کا قول ہے کہ جس شخص کو ستے نے پکار کر خوشخبری سنائی تھی اس کا نام بشری تھا۔

قول باری (وَأَسْرَجَهُ بِصَاعَةٍ) کی تفسیر میں مجاہد اور سدی کا قول ہے کہ ڈول ڈالنے والے اور اس کے ساتھیوں نے قافلے کے باقی ماندہ تاجروں سے حضرت یوسف علیہ السلام کو چھپا کر رکھ لیا تاکہ وہ ان کی قیمت فروخت میں کمی کے ذریعے شرکت کے دعویدار نہ بن جائیں۔ حضرت ابن عباس کا قول ہے کہ برادران یوسف نے انھیں چھپا لیا تھا اور یہ ظاہر نہیں ہوئے دیا تھا کہ یہ ان کا بھائی ہے۔ حضرت یوسف نے بھی بھائیوں کی اس بات پر اس ڈر سے خاموشی اختیار کر لی تھی کہ کہیں وہ انھیں قتل نہ کریں۔ یضاً

مال کے ایک حصے کو کہتے ہیں جو بغرض تجارت رکھا جائے۔ قول باری (وَاسْرُودًا لِّبِضَاعَةٍ) کی تفسیر میں ایک قول یہ بھی ہے کہ انھوں نے اپنے دل میں حضرت یوسف کو بغرض تجارت پیش کرنے کا فیصلہ کر لیا تھا۔ شعبہ نے یونس سے، انھوں نے عبید سے، انھوں نے حسن سے اور انھوں نے حضرت علیؑ سے روایت کی ہے کہ آپ نے اس شخص کے بارے میں جو کہیں سے کسی کے ہاتھ آ گیا تھا یعنی تقیط، فیصلہ دیا تھا کہ یہ آزاد ہے۔ اس موقع پر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی تھی (وَسْرُودًا لِّبِضَاعٍ كَالْوَأْتِجِ مِنَ التَّاهِدِیْنَ)۔ آخر کار انھوں نے اس کو تقویٰ سمی تھیں پر چند درہموں کے عوض بیچ ڈالا اور وہ اس کی قیمت کے معاملہ میں کچھ زیادہ کے امیدوار نہ تھے)

جو بچہ کہیں سے پڑا مل جائے وہ کس کی وراثت ہے ؟

نہ ہری نے ابو جمیلہ سنین سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں مجھے ایک بچہ ملا جسے کسی نے پھینک دیا تھا، میں اسے لے کر حضرت عمرؓ کے پاس آیا تو آپ نے ضرب النعل کے طور پر یہ فقرہ کہا ”عسی الغویر ابو ساء“ یعنی ہو سکتا ہے کہ بچے کی اس صورت حال میں تمہارا ہاتھ ہو۔ لوگوں نے عرض کیا کہ ابو جمیلہ پر ایسا الزام نہیں لگایا جاسکتا۔ اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: ”یہ بچہ آزاد ہے، اس کی وراثت تمہیں یعنی ابو جمیلہ کو حاصل ہوگی اور اس کی رضاعت ہمارے ذمے ہوگی، حضرت عمرؓ کے قول ”عسی الغویر ابو ساء“ کی تشریح یہ ہے، غویر غار کی تصغیر ہے۔ یہ ایک مثل ہے جس کے معنی ہیں ”شاید یہ مصیبت غار کی جانب سے آئی ہو“ حضرت عمرؓ نے دراصل اس شخص پر الزام لگایا تھا اور یہ فرمایا تھا کہ شاید اس ہاتھ آنے والے بچے کے معاملہ میں باپ معنی تمہارا داخل ہو کہ یہ تمہارے نطفے سے ہو لیکن جب لوگوں نے اس شخص کی بے گناہی کی گواہی دی تو آپ نے اسے اس بچے کو رکھ لینے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا کہ اس کی وراثت تمہارے لیے ہوگی۔ یہ ممکن ہے کہ حضرت عمرؓ نے وراثت سے یہاں پر ورث اور سرپرستی مراد لی ہو اور اس کی سرپرستی کا حق اس شخص کے لیے ثابت کر دیا ہو جس طرح اس بچے کے غلام ہونے کی صورت میں اسے آزاد کر دینے پر اس شخص کے لیے اس کی وراثت کا ثبوت ہو جاتا اس لیے کہ اس شخص نے اس بچے کو اپنے ساتھ لاکر، اسے زندہ رکھ کر اور اس کے ساتھ حسن سلوک کر کے بڑی نیکی کی تھی۔

حضرت عمرؓ نے اسے بتایا تھا کہ وہ بچہ آزاد ہے۔ اب یا تو حضرت عمرؓ نے یہ بات یہ نہر دینے کے طور پر کہی تھی کہ یہ بچہ اصل کے اعتبار سے آزاد ہے اور اس پر کوئی غلامی نہیں ہے یا یہ کہ آپ نے اپنی طرف سے اس پر آزادی واقع کر دی تھی، لیکن یہ بات تو واضح ہے کہ اس بچے پر حضرت عمرؓ کی ملکیت نہیں تھی۔

اور نہ ہی وہ بچہ حضرت عمرؓ کا غلام تھا جس کی بنا پر آپ اسے آزاد کر دیتے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ حضرت عمرؓ نے یہ خبر دی تھی کہ یہ بچہ اصل کے اعتبار سے آزاد ہے اس پر غلامی کا اجراء نہیں ہو سکتا۔ اور جب وہ اصل کے اعتبار سے آزاد تھا تو اس کی ولادت کسی انسان کے لیے ثابت نہیں ہو سکتی۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ حضرت عمرؓ کی اپنے قول "لک ولاء کا" سے یہ مراد تھی کہ پرورش اور نگہداشت کے سلسلے میں اسے تمھاری سرپرستی حاصل ہوگی۔ حضرت عمرؓ اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ اولادِ زنا کے متعلق انھوں نے فرمایا تھا۔ انھیں آزاد کر دو اور ان کے ساتھ احسان کرو؛ اس قول کے معنی یہ ہیں کہ ان پر آزاد ہونے کا حکم لگاؤ۔

حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: کوئی اپنے والد کو اس کے احسانات کا بدلہ نہیں دے سکتا۔ اللہ یہ کہ وہ اپنے والد کو کسی کا غلام پائے اور اسے خرید کر آزاد کر دے؛ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ تبادلہ کیلئے کی ملکیت میں آتے ہی باپ کو آزادی مل جاتی ہے بیٹے کو اسے نئے سرے سے آزاد کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ معزز نے ابراہیم نخعی سے لقیطہ (بچہ جو کہیں سے کسی کو مل جائے) کے بارے میں جو کسی شخص کے ہاتھ آجائے روایت کی ہے کہ اگر اس شخص نے اپنا غلام بنانے کا ارادہ کر لیا ہو تو وہ اس کا غلام بن جائے گا اور اگر اس نے اللہ سے ثواب حاصل کرنے کی نیت کی ہو تو وہ اس پر آزاد ہو جائے گا۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ ایک بے معنی سی بات ہے اس لیے کہ اگر وہ اصل کے اعتبار سے آزاد ہو گا تو اسے اٹھانے والے شخص کی نیت کی بنا پر وہ غلام نہیں بنے گا اور اگر وہ غلام ہو گا تو اٹھانے والے کی نیت ثواب کی بنا پر آزاد نہیں ہوگا۔ نیز انسانوں میں اصل اور بنیادی چیز آزادی ہے اور یہ بات واضح ہے آپ نہیں دیکھتے کہ ہمیں جو شخص دارالاسلام میں کاروبار اور تصرفات کرتے ہوئے نظر آئے گا ہم اس کے متعلق یہی کہیں گے کہ یہ آزاد ہے اور اسے غلام قرار نہیں دیں گے۔

البتہ اگر کوئی ثبوت یہاں ہو جائے جس سے اس کا غلام ہونا ثابت ہو جائے یا وہ خود اپنے غلام ہونے کا اقرار کرے تو یہ اور بات ہوگی۔ نیز لقیطہ یا تو کسی آزاد عورت کا بیٹا ہوگا یا لوندی کا اگر یہ سلی صورت ہوگی تو وہ آزاد ہوگا اور اسے غلام بنا لینا درست نہیں ہوگا اگر دوسری صورت ہوگی تو وہ اٹھانے والے انسان کے سوا کسی اور کا غلام ہوگا اس صورت میں ہمیں اسے اس شخص کی ملکیت میں دے دینا جائز نہیں ہوگا۔ ان تمام صورتوں میں یہ بات جائز نہیں ہوگی کہ لقیطہ اس شخص کا غلام قرار دیا جائے جس نے اسے اٹھایا ہو۔ نیز غلامی کی حالت اس پر طاری ہوتی ہے جبکہ اصل کے اعتبار سے اس میں آزادی ہوتی ہے۔ اس کی مثال اس طرح ہے جیسے کسی چیز کے متعلق ہمیں معلوم ہو کہ یہ فلاں شخص

کی ملکیت ہے لیکن ایک اور شخص اس چیز کی ملکیت کا دعویٰ کر لے تو ہم اس کے اس دعوے کی تصدیق نہیں کریں گے اس لیے کہ وہ ایسی چیز کا دعویٰ کر رہا ہے جو اس پر طاری ہوئی ہے۔ تقیظ کو اٹھانے والے شخص کے حق میں اس کی غلامی کے ثبوت کی بھی یہی کیفیت ہوگی اور اس طرح غلامی ثابت نہیں ہوگی۔ اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے، نقطہ یعنی گرے پڑے مال یا جنس کو اٹھانے کی صورت میں اٹھانے والے کے لیے اس کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی حالانکہ ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ یہ چیز کسی نہ کسی کی ملکیت ہے اور اصل کے اعتبار سے یہ مملوکہ شے ہے اس لیے تقیظ کی صورت میں جس کی غلامی کے متعلق کسی کو کوئی علم نہیں ہے یہ بات زیادہ مناسب ہے کہ اسے اٹھانے والے کی ملکیت قرار نہ دی جائے اور یہ چیز اس کی غلامی کی موجب نہ بنے۔

حماد بن سلمہ نے عطا خراسانی سے اور انھوں نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کر لیا، عورت کے ہاں چار ماہ کے بعد بچہ پیدا ہو گیا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب اس کی خبر ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ عورت کو اس کا ہر ملے گا اس لیے کہ مرد نے اس کی نثر نگاہ اپنے لیے حلال کر لی تھی اور بچہ مرد کا مملوک ہوگا۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ ایک شانز روایت ہے اس پر کسی کا عمل نہیں ہے اس لیے کہ اس میں زیادہ سے زیادہ جو بات ہے وہ یہ ہے کہ وہ بچہ ولد نہ تھا۔ اگر وہ کسی آزاد عورت کا بچہ ہوتا تو آزاد قرار دیا جاتا۔ فقہاء کے مابین اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ولد نہ تھا اور تقیظ دونوں آزاد ہوتے ہیں۔

دراہم کی تشریح

قول باری ہے (وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمًا مَعَدَّةً)۔ آخر کار انھوں نے اس کو تھوڑی سی قیمت پر چند درہموں کے عوض بیچ ڈالا) فراغ کا قول ہے کہ ثمن ان دراہم دینا کہہتے ہیں جو خرید و فروخت اور لین دین کی صورت میں بدل کے طور پر کسی کے ذمے لازم ہو جاتے ہیں۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر کلام اسی مفہوم پر دلالت کرتا ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ثمن کو دراہم کے نام سے موسوم کیا اور فرمایا (وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ) فراغ کا قول لغت کے واژے میں قابل قبول ہے۔ جب اس نے یہ بتایا کہ ثمن اس چیز کا نام ہے جو انسان کے ذمہ خرید و فروخت میں بدل کے طور پر لازم ہو جاتا ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے دراہم کو ثمن کا نام دیا تو یہ بات اس امر کی مستفتی ہو گئی کہ جب خرید و فروخت اور لین دین میں دراہم کو بدل قرار دیا جائے تو خریدار کے ذمہ ان کا ثبوت بھی ہو جائے خواہ اس نے ان کا تعین کیا ہو یا تعین نہ کیا ہو

بلکہ مطلق رہنے دیا ہو۔ اس لیے کہ اگر اس کی تعبیر کی بنا پر یہ متعین ہو جاتے تو یہ ثمن بننے کے دائرے سے خارج ہو جاتے اس لیے کہ اعیان حقیقت میں ثمن نہیں بن سکتے ہاں انسان انھیں بدل کے طور پر استعمال کر کے انھیں معنوں میں انھیں ثمن کا نام دیتا ہے۔ دراصل اس میں ثمن کے ساتھ تشبیہ کا پہلو ہوتا ہے۔ جیسا کہ یہ بات ثابت ہو گئی تو اب ضروری ہو گیا کہ درہم و دینار کا تعین نہ ہو اس لیے کہ اگر ان کی تعبیر کر دی جائے تو اس صورت میں ان سے وہ صفت سلب ہو جائے گی جس کے ساتھ اللہ نے انھیں موصوف کیا یعنی انھیں ثمن قرار دیا ہے۔ عدم تعبیر کی وجہ یہ ہے کہ اعیان ثمن نہیں بن سکتے۔

قول باری (دَرَاهِمٌ مَّعْدُودَةٌ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن مسعود اور قتادہ سے مروی ہے کہ یہ ہمیں درہم تھے، مجاہد سے بائیس درہم منقول ہے۔ ایک قول کے مطابق درہم کی قلت کی بنا پر لفظ (مَعْدُودَةٌ) استعمال کیا گیا۔ ایک قول ہے کہ انھوں نے ان درہم کو وزن نہیں کیا تھا بلکہ ان کی گنتی کی تھی اس بنا پر درج بالا لفظ استعمال ہوا۔ ایک قول کے مطابق درہم جب تک ایک اوقیہ کے برابر نہ ہو جائے اس وقت تک وہ انھیں وزن نہ کرتے اور ایک اوقیہ میں چالیس درہم آتے تھے۔ حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد کا قول ہے کہ حضرت یوسف علیہم السلام کے بھائی اس موقع پر موجود تھے انھوں نے قافلہ والوں سے کہا کہ یہ ہمارا بچا گا ہوا غلام ہے، چنانچہ قافلہ والوں نے ان سے حضرت یوسف علیہ السلام کو خرید لیا۔ قتادہ کا قول ہے کہ قافلہ والوں نے حضرت یوسف کو فروخت کیا تھا۔ قول باری (وَكَاؤُرَ حَيْثُ مِنَ الْمَرَاهِدِينَ) کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ حضرت یوسف کے بھائی ان کی قیمت کے معاملہ میں کچھ زیادہ کے امیدوار نہیں تھے ان کا مقصد تو صرف یہ تھا کہ کسی طرح یوسف ان کے والد کی نظروں سے غائب کر دیے جائیں۔

عزیز مصر کی فراست

قول باری ہے (وَقَالَ الْكَلْبِيُّ اسْتَلْذِ اسْتَلْذًا مِّنْ مِّصْرَ لَا تُرَاتِبُ أَكْرَجِي مَتَوَاكُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَكَ أَوْ يَخْذَكَ وَكَدًا)۔ مصر میں جس شخص نے اسے خریدا اس نے اپنی بیوی سے کہا اس کو اچھی طرح رکھنا، بعید نہیں کہ یہ ہمارے لیے مفید ثابت ہو یا ہم اسے بیٹا بنا لیں) حضرت عبد اللہ سے مروی ہے کہ فراست کے لحاظ سے تین بہترین انسان گزرے ہیں۔ اول عزیز مصر جب اس نے اپنی بیوی سے کہا کہ اسے یعنی یوسف کو اچھی طرح رکھنا، بعید نہیں کہ یہ ہمارے لیے مفید ثابت ہو یا اسے ہم بیٹا بنا لیں۔ دوم حضرت شعیب علیہ السلام کی بیٹی جب کہ حضرت موسیٰ کے بارے میں انھوں نے اپنے والد محترم کو مشورہ دیا تھا کہ انھیں غلام رکھ لیا جائے۔ سوم حضرت ابوبکرؓ جبکہ انھوں نے حضرت عمرؓ کو خلافت کے لیے نامزد کیا تھا۔

جوانی کی اصل عمر

قول باری ہے اَوَلَمْ يَكُنْ لَكُمْ آيَاتُنَا حُكْمًا وَعِلْمًا۔ اور جب وہ اپنی پوری جوانی کو پہنچا تو ہم نے اسے قوت فیصلہ اور علم عطا کیا) ایک قول کے مطابق اٹھارہ برس سے لے کر ساٹھ برس کی عمر تک جسمانی قوت و طاقت کو اشد کہا جاتا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ میں برس کے انسان کو اشد کہا جاتا ہے۔ مجاہد کے قول کے مطابق تینتیس سالہ جوان کو اشد کہا جاتا ہے۔

قول باری ہے (وَلَقَدْ هَمَمْتُ بِهٖ وَكَلَّمْتُ بِهٖهَا۔ وہ اس کی طرف بڑھی اور یوسف بھی اس کی طرف بڑھا) حسن سے مراد یہ ہے کہ وہ یعنی عزیز مصر کی بیوی حضرت یوسف علیہ السلام کی طرف ہر بیت یعنی پکے ارادے کے ساتھ بڑھی تھی اور حضرت یوسف اس کی طرف شہرت یعنی کشش کے تحت بڑھے تھے انہوں نے عزم نہیں کیا تھا۔ ایک قول کے مطابق طرفین ایک دوسرے کی طرف کشش کے تحت بڑھے تھے اس لیے کہ مجاہد کے مطابق "لَقَدْ هَمَمْتُ بِهٖ" کا مفہوم اس چیز کی قربت اختیار کرنا ہوتا ہے اس چیز سے جا کر مل جانا نہیں ہوتا ہے۔ حضرت یوسف علیہ السلام کا اس کی طرف بڑھنا عزم اور پکے ارادے کے تحت نہیں تھا بلکہ صرف کشش کی بنا پر تھا اس کی دلیل یہ قول باری ہے (مَعَاذَ اللّٰهِ اِنَّهٗ رِجِيْٓى اَحْسَنُ۔ شَوٰى۔ خدا کی پناہ! میرے رب نے تو مجھے اچھی منزلت بخشی ارادہ میں یہ کام کر دوں!)۔ نیز یہ قول باری (كَذٰلِكَ لِنُصْرِفَ عَنْهُ الشُّوْرَ وَالْفَحْشَآءَ اِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُحْلَصِيْنَ۔ ایسا ہوتا ہے کہ ہم اس سے بدی اور بے حیائی کو دور کر دیں درحقیقت وہ ہمارے چنے ہوئے بندوں میں سے تھا) آیت میں یہ خبر دی گئی ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کا دامن از لکاب معصیت کے پختہ عزم سے پاک تھا۔ ایک قول کے مطابق آیت میں تقدیم و تاخیر ہے۔ مفہوم یہ ہے۔ اگر وہ اپنے رب کی برہان نہ دیکھ لیتا تو اس کی طرف بڑھتا، لیکن اس تاویل میں یہ قیاحت ہے کہ حرف کو لاکے جواب کا اس پر مقدم ہو جانا جائز نہیں ہونا اس لیے کہ نحو میں اس فقرے کو درست قرار نہیں دیتے۔ "قَدْ اَتَيْنَاكَ لَوْلَا زَيْدٌ۔ اس میں لولا کا جواب اس پر مقدم ہے تاہم یہ ہو سکتا ہے کہ حرف کو لاکے تقدیم مقدر مان لی جائے۔

بُرْهَانَ رَبِّهٖ سے مراد

قول باری ہے (كَوْلَا اِنَّ رَا بُرْهَانَ رَبِّهٖ۔ اگر وہ اپنے رب کی برہان نہ دیکھ لیتا) حضرت ابن عباسؓ، حسن بصری، سعید بن جبیر اور مجاہد کے قول کے مطابق حضرت یوسف کو حضرت یعقوب علیہ السلام

کا چہرہ نظر آیا، آپ نے دانتوں میں انگلیاں دبا رکھی تھیں۔ فتادہ کے قول کے مطابق حضرت یوسف کے کانوں میں یہ آواز آئی: "یوسف تمہارا نام انبیاء کی فہرست میں درج ہے اور تم چلے ہو سفہاء والا کام کرنے" حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کو فرشتے کی صورت نظر آگئی تھی۔ محمد بن کعب کے قول کے مطابق یرہان سے مراد وہ تعلیم ہے جو زنا کی سزا کے متعلق انھیں ملی تھی۔

شاید کون تھا؟

قول یاری ہے (وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ). اس عورت کے اپنے کنبہ والوں میں سے ایک شخص نے (قرینے کی) شہادت پیش کی کہ اگر یوسف کا قمیص آگے سے پھٹا ہو تو عورت سچی ہے اور یہ جھوٹا) حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابوہریرہؓ سعید بن جبیر اور ہلال بن یسار سے مروی ہے کہ پنگھوڑے میں پڑا ہوا ایک بچہ تھا جس نے یہ گواہی پیش کی۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت کے مطابق، نیز حسن، ابن ملیکہ اور عمرہ سے مروی ہے کہ یہ ایک مرد تھا جس نے شہادت پیش کی تھی۔ عمرہ کا قول ہے کہ عزیز مہرنے جب حضرت یوسف کو دروازے پر پھٹی ہوئی قمیص کے ساتھ دیکھا تو اس نے اپنے ایک چچا زاد سے اس کا تذکرہ کیا، جسے سن کر اس نے اپنی رائے دی کہ اگر قمیص سامنے سے پھٹی ہے تو لاربا یوسف کی طرف سے دست داری کی پوشش ہوئی ہوگی اور تمھاری بیوی نے اپنا بچاؤ کیا ہوگا اور اگر قمیص پیچھے سے پھٹی ہے تو یوسف بچ کر بھاگا ہوگا اور تمھاری بیوی نے پیچھے سے قمیص پکڑ کر اسے روکنے کی کوشش کی ہوگی۔

لقطہ کا حکم

بعض لوگوں نے اس آیت سے لقطہ کے مسئلے میں استدلال کیا ہے کہ اگر کوئی شخص لقطہ کی ملکیت کا دعویٰ کرے اور لقطہ کی نشانیاں بتا دے تو اس پر فیصلہ کر دیا جائے گا۔ اگر کوئی شخص لقطہ یعنی گری پڑی چیز جو کسی کے ہاتھ آجائے، کی نشانیاں بیان کر کے اس کی ملکیت کا دعویٰ کرے تو اس صورت میں فیصلہ اس کے حق میں کر دیا جائے گا یا نہیں۔ اس بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، تفسیر اور امام شافعی کا قول ہے کہ صرف نشانیاں بتا کر ایک شخص لقطہ کی ملکیت کا حقدار نہیں بنے گا۔ اس کے لیے اسے بقیۃ یعنی ثبوت بھی پیش کرنے کی ضرورت ہوگی۔ نیز مدعی کی طرف سے نشانیاں بیان کر دینے کی بنا پر لقطہ اٹھانے والے

شخص کو لفظ اس کے حوالے کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا تاہم اگر وہ لفظ اس کے حوالے کر دے تو اس کے لیے اس کی بھی گنجائش ہے اگرچہ اسے عدالت کی طرف سے مجبور نہ بھی کیا گیا ہو۔ ابن القاسم نے امام مالک کے قول پر تکیا کرتے ہوئے کہا ہے کہ نشانیاں بیان کر دینے کی بنا پر وہ لفظ کا حق دار ہو جائے گا اور اٹھانے والے کو لفظ اس کے حوالے کرنے پر مجبور کر دیا جائے گا۔ اگر اس کے بعد کوئی اور مدعی پیدا ہو جائے اور ثبوت دے کر لفظ کا مستحق قرار پائے تو اس صورت میں لفظ اٹھانے والا کسی تاوان کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ امام مالک کا قول ہے کہ چوروں کی چرائی ہوئی چیزوں کا بھی یہی مسئلہ ہے کہ اگر ان سے مال برآمد ہو جائے اور کچھ لوگ آکر اس مال کی ملکیت کا دعویٰ کریں لیکن ان کے پاس اس کا کوئی ثبوت نہ ہو تو ایسی صورت میں حاکم فوری فیصلہ نہیں کرے گا۔ بلکہ سوچ بچار میں کچھ عرصہ لگا دے گا۔ اگر اس دوران دوسرے لوگ اس مال کے دعویٰ دین کر پیش نہ ہوں تو یہ مال پہلے دعویٰ داروں کے حوالے کر دے گا، بھاگے ہوئے غلام کے بارے میں بھی یہی حکم ہے جس بن سحی کا قول ہے کہ نشانیاں بیان کر دینے کی بنا پر لفظ مدعی کے حوالے کر دیا جائے گا۔ لفظ یعنی کہیں سے ہاتھ آئے ہوئے بچے کے متعلق ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر دو شخص اس کے دعویٰ دار ہوں اور ایک نے اس کے جسم پر موجود کسی نشان کا پتہ دیا ہو تو وہ دوسرے کی نسبت اس کا ذمہ دار حق دار قرار پائے گا۔

گھر کے سامان کے متعلق اگر میاں بیوی میں اختلاف پیدا ہو جائے تو اس صورت میں امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا قول ہے گھر میں مردانہ استعمال کی جو چیزیں ہوں گی وہ مرد کو مل جائیں گی اور زنانہ استعمال کی چیزیں عورت کو دے دی جائیں گی۔ لیکن جو چیزیں مشترک استعمال کی ہوں گی وہ مرد کو مل جائیں گی۔ اس مسئلے میں ہمارے اصحاب نے گھر میں سامان کی ظاہری ہیئت کے مطابق فیصلہ دیا ہے۔ اگر مکان کرایہ پر دینے والے اور کرایہ پر لینے والے کے درمیان گھر میں رکھے ہوئے دروازے کے ایک پٹ کی ملکیت کے بارے میں اختلاف پیدا ہو جائے تو ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر دروازے کا یہ پٹ عمارت میں لگے ہوئے دروازے کے پٹ کے مطابق ہے تو اس صورت میں گھر کے مالک کا قول قابل اعتبار ہوگا اور اگر اس کے مطابق نہ ہو تو پھر کرایہ پر لینے والے کا قول معتبر ہوگا۔ اسی طرح اگر چھت کی کوئی کڑی کسی مکان کے احاطے میں پڑی ہو اور اس پر ایسے نقوش اور تصاویر ہوں جو اس مکان میں لگی ہوئی کڑیوں کے ساتھ مطابقت رکھتے ہوں نیز یہ کڑی ان کڑیوں کی طرح ہو تو اختلاف کی صورت میں گھر کے مالک کا قول قابل اعتبار ہوگا۔ بصورت دیگر کرایہ پر لینے والے کا قول معتبر ہوگا۔ ان مسائل میں ہمارے اصحاب نے بعض صورتوں میں نشانیاں کی بنا پر فیصلہ دیا ہے اور بعض میں نشانیاں کا اعتبار نہیں کیا۔ ہمارے اصحاب کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف

نہیں ہے کہ اگر دو شخص ایک مشاک کی ملکیت کے ساتھ جھگڑ پڑیں اور دونوں نے اسے پکڑ رکھا ہو لیکن ایک سفقہ ہو اور دوسرا عطر فروش تو یہ مشاک دونوں کے درمیان ادھی ادھی تقسیم کر دی جائے گی اور اس بارے میں سفقہ کو عطر فروش پر ترجیح نہیں دی جائے گی۔

لقطہ کے متعلق ہمارے اصحاب کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ لقطہ کو اٹھالانے والے کا اس پر دردت قبضہ ہوتا ہے اب دوسرا شخص جو اس لقطہ کا دعویٰ دے رہا ہے وہ اس کے قبضہ کو زائل کرنا چاہتا ہے، جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (الینة علی المدعی والیمین علی المدعی علیہ۔ ثبوت حمیا کر نامدی کے ذمہ ہے اور قسم مدعا علیہ پر عائد ہوتی ہے) جس شخص کے قبضہ میں لقطہ ہے اس کا اس لقطہ کو اٹھالنے والا ہونا دعویٰ کو مدعی بننے کے دائرے سے خارج نہیں کرتا اس لیے کسی ثبوت کے بغیر اس کے دعویٰ کو تسلیم نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ لقطہ پر اس کا کوئی قبضہ نہیں ہے۔ رہ گئے نشانات تو وہ ثبوت نہیں بن سکتے۔ اس لیے کہ اگر ایک شخص نے کسی دوسرے شخص کے ہاتھ میں موجود کسی مال پر ملکیت کا دعویٰ کیا اور اس مال کی نشانیاں بھی بتا دیں جب کہ وہ شخص جس کے ہاتھ میں مال ہے اس نے وہ مال کہیں سے پڑا ہوا اٹھایا نہ ہو یعنی وہ مال لقطہ نہ ہو تو اس صورت میں صرف نشانیوں کا بیان کر دینا کوئی ایسا ثبوت قرار نہیں پائے گا جس کی بنا پر مدعی اس مال کا حق دار قرار دیا جاسکتا ہے۔

اس لقیطہ کے متعلق جس کے دو دعویٰ ہوں اور ہر ایک کا یہ دعویٰ ہو کہ لقیطہ اس کا بیٹل ہے لیکن ایک نے اس کے جسم پر موجود کسی نشان پتہ دیا ہو، ہمارے اصحاب کا یہ قول کہ نشان بتانے والا اس کا دوسرے کے مقابلے میں بڑھ کر حق دار ہوگا، استحسان پر مبنی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ لقیطہ کا دعویٰ اپنے دعویٰ کی بنیاد پر اس کا حق دار ہو جاتا ہے۔ اسے کسی علامت یا نشان بتانے کی ضرورت نہیں ہوتی اور محض دعویٰ کا بنیاد پر اس کا نسب بھی اس سے ثابت ہو جاتا ہے نیز جس شخص کے قبضہ میں وہ ہوتا ہے اس کا قبضہ بھی ختم ہو جاتا ہے، اب جب لقیطہ کے بارے میں دو شخصوں کے درمیان تنازعہ ہو جائے تو اس کی حیثیت یہ ہو جائے گی کہ گویا یہ دونوں کے قبضے میں ہے۔ اس لیے کہ اگر ان میں سے ایک لقیطہ کے جسم پر موجود علامت کو بیان نہ کر دیتا، تو اس صورت میں دونوں اس بات کے حق دار بن چکے تھے کہ عدالت دونوں سے لقیطہ کے نسب کے ثبوت کا فیصلہ دے دے۔

اب جب لقیطہ سے اس شخص کا قبضہ ختم ہو گیا جس کے ہاتھ میں وہ تھا تو اب اس کی یہ حالت اس حالت جیسی ہو گئی جب وہ عدالتی فیصلے کی رو سے دونوں کے قبضے میں ہوتا یعنی لقیطہ سارے کا سارا اس شخص کے قبضے میں ہوتا اور سارے کا سارا اس دوسرے شخص کے قبضے میں بھی ہوتا۔ ایسی صورت میں

تعیط کے جسم پر موجود علامت کا اعتبار جائز ہے اور اسی کا نام استحسان ہے۔ اس کی نظیر وہ صورت ہے جس میں میاں بیوی کے درمیان گھر کے ساز و سامان کی ملکیت کے بارے میں جھگڑا پیدا ہو جائے۔ جب گھر بلیو سامان پر دونوں کا قبضہ موجود ہے تو اس صورت میں دیکھا جائے گا کہ کس سامان پر کس کا تصرف دوسرے سے بڑھ کر اور قبضہ زیادہ مضبوط ہے، اسی طرح مکان کو ایہ پر لینے والے انسان کا گھر میں موجود سامان پر قبضہ ہوتا ہے اور کو ایہ پر دینے والے کا بھی پورے گھر پر قبضہ ہوتا ہے جب گھر کے تمام سامان پر قبضہ کے لحاظ سے دونوں کا درجہ یکساں ہو گیا تو اس صورت میں ملکیت کے لحاظ سے وہ شخص اولیٰ ہو گا جس کے دعویٰ کی صحت کی موافقت میں نشانات گواہی دیں گے۔ اور یہ چیز اس کے قبضہ کے حق میں فیصلہ کے لیے ترجیح کا باعث بن جائے گی، یہ بات نہیں ہے کہ نشانات کی بنا پر وہ اس بات کا مستحق بن جائے گا کہ اس کی ملکیت کے حق میں فیصلہ دے دیا جائے۔ جس طرح وہ ثبوت جمیا کرنے کی صورت میں اس فیصلہ کا مستحق بن سکتا تھا۔ یہ وہ صورتیں ہیں جن میں ہمارے اصحاب نے نشانات کا اعتبار کیا ہے۔ انھوں نے نشانات کا اس وقت اعتبار کیا ہے جب دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک کا پوری تنازعہ فیہ چیز پر قبضہ ہو اس صورت میں نشانات گویا قبضہ کے حق میں حجت اور دلیل کا کام دیں گے، یہ بات نہیں ہے کہ نشانات کی بنا پر ملکیت کا استحقاق ہو جاتا ہے۔

اگر دو مدعیوں کے قبضے میں کوئی متاع یعنی سامان ہو اور ان میں سے ایک اس چیز کو اپنے استعمال میں لاتا ہو اور وہ چیز اس شخص کے فن اور صنعت کے اندر بطور آلہ استعمال ہوتی ہو تو اس سے یہ بات واضح ہے کہ ان دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک کے قبضہ میں اس چیز کا نصف حصہ ہو گا نیز یہ کہ جو حصہ ایک کے قبضے میں ہے اس کا کوئی جز دوسرے کے قبضے میں نہیں ہو گا۔ اب اگر ہم ان دونوں میں سے ایک کی ظاہری کاریگری اور صنعت یا کسی نشان کی بنا پر جو اس کے ساتھ ہو اس کے حق میں فیصلہ دے دیں تو گویا ہم دوسرے کے مقابلہ میں اس شخص کو اس چیز پر قبضہ رکھنے کا اس طرح حق دار بنا دیں گے کہ قبضہ صرف اس کا ہی تھا دوسرے کا کوئی قبضہ نہیں تھا حالانکہ اس پر قبضہ دونوں کا تھا۔ اس چیز پر قبضہ کے لحاظ سے ان دونوں کی حیثیت اس موچی جیسی ہے جس نے بڑا بٹنا نے کسی فرمے پر دعویٰ کر دیا ہو جو کسی طرف کے قبضے میں ہو۔ اس صورت میں وہ موچی اس فرمے سے صرف کے قبضے کو اس بنا پر زائل نہیں کر سکے گا کہ فرما اس کے فن حفت سازی میں بطور آلہ کام آتا ہے۔ لفظ کاریگری کا یہ بھی بعینہ اسی طرح ہے اس لیے کہ مدعی کا اس لفظ پر کوئی قبضہ نہیں ہے۔ وہ صرف یہ چاہتا ہے کہ نشان بنا کر ملقبظ (لفظ اٹھانے والے) کے قبضہ پر اپنا استحقاق ثابت کر دے۔ یہ بات تو واضح ہے کہ مدعی صرف دعویٰ کی

بنا پر لفظ کا حقدار نہیں بن سکتا اگر اس کے پاس نشان موجود نہ ہو۔ ٹھیک اسی طرح علامت اور نشان کی بنا پر وہ دوسرے کے قبضہ پر اپنا استحقاق ثابت نہیں کر سکتا۔

حضرت زید بن خالد کی روایت میں یہ ذکر ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے لفظ کے متعلق دریافت کیا۔ آپ نے فرمایا: اس لفظ کے منہ پر لگی ہوئی ڈاٹ، اس کی تھیلی اور تھیلی کے سر بند کو اچھی طرح پہچان لو اور پھر ایک سال تک اس کی تشہیر کرو۔ اگر اس دوران اس کا مالک آجائے تو اس کے حوالے کر دو ورنہ اس مدت کے بعد اپنی مرضی چلاؤ۔ اس روایت میں کوئی ایسی دلالت نہیں ہے جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہو کہ لفظ کا مدعی اس کی علامت بنا کر اس کا حق دار بن جاتا ہے اس لیے کہ اس میں احتمال ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ڈاٹ، تھیلی اور تھیلی کے سر بند کو پہچان لینے کا صرف اس لیے حکم دیا ہے تاکہ وہ اس کے اپنے بال کے ساتھ مل نہ جائے اور اسے یہ معلوم رہے کہ یہ لفظ ہے۔ بعض دفعہ ان ہی چیزوں کے ذریعے وہ مدعی کی سچائی پر استدلال کر کے لفظ اس کے حوالے کر سکتا ہے۔ اگرچہ اس کے لیے ایسا کرنا عدالتی فیصلے کے طور پر لازم نہیں ہوتا۔ بعض دفعہ لفظ کے نشان اور اس کی ظاہری حالت کا ذکر سننے والے کے دل پر اثر کرتا ہے جس کے نتیجے میں اس کا غالب گمان یہ ہو جاتا ہے کہ مدعی سچا ہے لیکن عدالتی فیصلے کے اندر اس پر عملی نہیں کیا جاسکتا۔

نقطے کا عدالت میں حکم

حضرت یعقوب علیہ السلام نے برادران یوسف کی کذب بیانی پر اس امر سے استدلال کیا تھا کہ اگر یوسف کو بھیر یا کھا گیا ہوتا تو ان کی قمیض بھی ضرور پھٹ چکی ہوتی۔ قاضی شریح اور قاضی ایاس سے بھی اسی قسم کے استدلال کے کئی واقعات منقول ہیں۔ ابن ابی نجیح نے مجاہد سے روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ دو عورتیں بلی کے ایک بچے کی ملکیت کا جھگڑالے کہ قاضی شریح کی عدالت میں پیش ہوئیں۔ ایک نے کہا: یہ میری بلی کا بچہ ہے۔ جبکہ دوسری نے کہا: نہیں، یہ میری بلی کا بچہ ہے۔ قاضی شریح نے حکم دیا کہ بچے کو اس پہلی عورت کی بلی کے پاس چھوڑ دو، اگر اس نے اس کا دودھ پی لیا اور اس کی گود میں جا کھڑا اور دراز ہو گیا تو یہ اس کا بچہ ہے۔ اگر گھیر کر بھاگ کھڑا ہوا اور دودھ نہ پی لیا تو یہ اس کا بچہ نہیں ہے۔ حامد بن سلمہ نے روایت کی ہے کہ مجھے ایک بتانے والے نے ایاس بن معاویہ کا یہ واقعہ سنایا کہ دو عورتیں کاتے ہوئے سوت کے ایک گولے کا تنازعہ لے کر ان کے سامنے پیش ہوئیں۔ ایاس نے ایک عورت سے تنہائی میں پوچھا کہ تو نے سوت کا یہ گولہ کس چیز کے عوض کاتنا ہے۔ اس نے جواب دیا: ایک انودٹ کے عوض۔ پھر ایاس

نے دوسری عورت سے تنہائی میں یہی سوال کیا تو اس نے جواب دیا: ”روٹی کے ایک ٹکڑے کے عوض۔“
 پھر ایس کے کارندوں نے اس کا تے ہوئے سوت کو کھول کر اس عورت کے حوالے کر دیا جس نے درستہ جواب
 دیا تھا۔ قاضی شریح اور قاضی ایس کا یہ طریق کار صرف غالب گمان کی بنیاد پر استدلال کے طور پر تھا۔ فیصلے کو
 نافذ کرنے اور فریق مخالف پر اس فیصلے کو لازم کرنے کے طور پر نہیں ہوتا تھا۔ اس استدلال کے بعد فریقین میں
 سے جو غلط کار ہوتا وہ اپنی غلطی کا اقرار کرتا۔ جب اس قسم کا استدلال ظاہر ہو جاتا تو اس سے بعض دفعہ مدعی
 اپنے دعوے پر اڑے رہنے سے شرمایاتا اور پھر درست بات کا اقرار کرتا اور اس کے اقرار پر فیصلہ
 کر دیا جاتا۔

قول باری ہے (قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا - ایک روزان میں سے ایک نے کہا یہی
 نے خواب میں دیکھا ہے کہ میں شراب کشید کر رہا ہوں) ایک قول کے مطابق فقرے میں کچھ الفاظ پوشیدہ ہیں یعنی
 ”عصیر العنب للخمر“ (شراب تیار کرنے کے لیے انگور کا رس) اس لیے کہ مائع شراب میں کشید کا عمل نہیں
 ہو سکتا۔ ایک قول کے مطابق ”میں ایسی چیز کشید کر رہا ہوں جو آخر کار شراب میں تبدیل ہو جائے گی۔“ اس چیز
 یعنی رس کو خمر کے نام سے موسوم کر دیا۔ اگرچہ فی الحال وہ شراب نہیں تھی۔ یہ اطلاق مجاز کے طور پر کیا گیا ہے
 انگور سے شراب کی کشید اس طرح بھی درست ہے کہ انگور کو ٹھکنے میں ڈال کر رکھ دیا جائے یہاں تک کہ اس
 میں اُبال آجائے اور جوش مارنے لگے اس طرح انگور کے دانوں میں موجود رس شراب میں تبدیل ہو جاتا ہے۔
 اس تشریح کی بنا پر شراب کے لیے کشید کے الفاظ کو حقیقت پر محمول کیا جائے گا۔ ضحاک کا قول ہے کہ عربی زبان
 کی ایک بولی میں انگور کو شراب کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

قول باری ہے (نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ - ہمیں اس کی تعبیر بتائیے ہم دیکھتے ہیں
 کہ آپ ایک نیک آدمی ہیں) قتادہ کا قول ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام مر لیبیوں کا علاج معالجہ کرتے، غمزدوں
 کو تسلی دیتے اور عیادت الہی میں بڑی سرگرمی دکھاتے تھے۔ ایک قول کے مطابق آپ مظلوموں کی مدد کرتے
 کمزوروں کا ہاتھ بٹاتے اور بیماروں کی عیادت کرتے تھے۔ ایک قول ہے کہ آپ خوابوں کی تعبیر کے لحاظ سے
 ”محسن“ تھے یعنی خوابوں کی بہت درست تعبیر کرتے تھے، آپ نے اپنے ان دونوں قیدی ساتھیوں کے علاوہ
 دوسرے لوگوں کے خوابوں کی تعبیر بھی کی تھی

یوسف کی تعبیر خواب میں حکمت تبلیغ

قول باری ہے (قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ

يَا أَيُّهَا كَمَا - يوسف نے کہا۔ یہاں جو کھاتا تمہیں ملا کرتا ہے اس کے آنے سے پہلے میں تمہیں ان خوابوں کی تعبیر بتا دوں گا) تا آخر آیت۔ ابن جریر کا قول ہے کہ حضرت یوسف نے دونوں قیدی ساتھیوں کے خوابوں کی تعبیر فوری طور پر بتانے سے اس لیے پہلو تہی کی تھی کہ ان میں سے ایک کے خواب کی تعبیر بڑی تھی اس لئے آپ نے انہیں تعبیر بتانے کی بجائے ان سے وہ گفتگو کی جو آیت میں درج ہے لیکن دونوں نے اس وقت تک آپ کا سچا نہ چھوڑا جب تک آپ نے انہیں تعبیر نہ بتا دی۔ ایک قول کے مطابق آپ نے تعبیر بتانے سے پہلے ان دونوں سے یہ گفتگو اس لیے کی کہ انہیں پتہ چل جائے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو نبوت کی خلعت سے سرفراز کیا ہے۔ نیز یہ کہ وہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت پر آمادہ ہو جائیں۔

حضرت یوسف علیہ السلام ان لوگوں کے درمیان اس سے پہلے کافی عرصہ گزار چکے تھے لیکن اللہ تعالیٰ نے آپ کے متعلق یہ حکایت نہیں کی کہ آپ نے ان لوگوں کو کبھی اللہ کی طرف دعوت دی تھی جبکہ یہ لوگ بت پرستی میں مبتلا تھے۔ حضرت یوسف علیہ السلام کی طرف سے انہیں توحید کی دعوت نہ دینے کی وجہ یہ تھی آپ کو ان کے متعلق کوئی توقع نہیں تھی مگر یہ آپ کی باتوں پر کان دھریں گے اور آپ کی دعوت کو قبول کر لیں گے لیکن جب آپ نے دیکھا کہ خواب کی تعبیر بتانے کے احسان کے زیر اثر وہ لوگ آپ کی طرف متوجہ ہیں تو آپ کو یہ توقع پیدا ہو گئی کہ اب یہ لوگ میری باتوں پر کان دھریں گے اور میری دعوت قبول کریں گے چنانچہ آپ نے انہیں توحید باری کی دعوت دی جس کی حکایت اس قول باری میں ہوئی ہے (يَا صَاحِبِي السَّيِّئِينَ عَذَابُكَ مُتَّفِقُونَ خَيْرًا أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ) انے زندان کے ساتھیو! تم خود ہی سوچو کہ بہت سے متفرق رب بہتر ہیں یا وہ ایک اللہ جو سب پر غالب ہے) تا آخر آیت ثانیہ۔

حضرت یوسف علیہ السلام نے توحید باری کی تبلیغ کا جو انداز اختیار کیا تھا وہ اس قول باری کے عین مطابق تھا (أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ)۔ اپنے رب کے راستے کی طرف حکمت اور اچھی مواعظت کے ذریعے لوگوں کو بلاؤ) یعنی بڑی حکمت اور باریک بینی سے اس مناسب وقت کا انتظار کرتے رہو جب لوگ اللہ کے راستے کی طرف تمہاری دعوت پر کان دھرنے کے لیے آمادہ ہوں اور اس دعوت کو قبول کرنے کے لیے تیار ہوں۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت یوسف علیہ السلام کی دعوت توحید کی حکایت اس لیے کی ہے کہ ہم بھی تبلیغ کے سلسلے میں ان کی افتادہ کریں۔

فَأَسَاءَ الشَّيْطَانُ كَمَا مَنَعَهُمْ

قول باری ہے (وَحَالِ لِلَّذِي هَلَّا أَنتَهُ سَلِحِ مِنْهُمَا إِذْ كُرِنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَسَاءَ

الشَّيْطَانُ ذَكَرَ رَبَّهُ فَلْيَتَّخِذْ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سَنِينَ۔ پھر ان میں سے جس کے متعلق خیال تھا کہ وہ رہا ہو جائے گا اس سے یوسف نے کہا کہ اپنے رب (شاہِ مصر) سے میرا ذکر کرنا۔ مگر شیطان نے اسے ایسا غفلت میں ڈالا کہ وہ اپنے رب (شاہِ مصر) سے اس کا ذکر کرنا بھول گیا اور یوسف کئی سال قید میں پڑا رہا۔ یہاں ظن یقین کے معنوں میں استعمال ہوا ہے اس لیے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کو خواب کی اس تعبیر کے وقوع پذیر ہونے کا یقین تھا جو آپ نے اسے بتائی تھی۔ یہاں ظن بمعنی یقین کے استعمال کی مثال یہ آیت ہے (رَبِّیْ ظَنَنْتُ اَنْیُّ مَلَاقٍ حِسَابِیْہِ۔ مجھے یقین تھا کہ مجھے اپنے اعمال کے حساب و کتاب کا سامنا کرنا ہے) یہاں ظننتُ بمعنی اَیقَنْتُ ہے یعنی مجھے یقین تھا۔ قول باری (فَاَنسَاہُ الشَّيْطَانُ) میں ضمیر مفعول حضرت ابن عباس سے مروی تفسیر کے مطابق حضرت یوسف علیہ السلام کی طرف راجح ہے۔ حسن بصری اور ابن اسحاق کا قول ہے کہ اس قیدی کی طرف راجح ہے جو رہا ہو کر اپنے آقا شاہِ مصر کو شراب پلانے والا تھا۔

آیت میں یہ بیان ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کا کئی سالوں تک قید میں پڑے رہنے کی وجہ یہ تھی کہ آپ نے رہا ہونے والے قیدی سے یہ کہا تھا کہ بادشاہ کے پاس میرا تذکرہ کر دینا۔ آپ نے یہ بات ایک قسم کی غفلت کی بنا پر کہی تھی۔ اگر حضرت ابن عباس کی تاویل اختیار کی جائے کہ شیطان نے حضرت یوسف علیہ السلام کے ذہن سے اللہ کی یاد بھلا دی تھی جب کہ اس حالت قید میں اللہ کو یاد کرنا بہتر تھا نیز اللہ کی یاد کو چھوڑ کر رہا ہونے والے قیدی سے یہ کہنا نہیں چاہیے تھا کہ اپنے آقا کے پاس میرا تذکرہ کرنا۔ تو اس تاویل کی بنا پر ایسے وقت میں اللہ کی یاد سے غفلت اور بے توجہی حضرت یوسف علیہ السلام کے کئی سالوں تک قید میں پڑے رہنے کا سبب بن گئی۔ اگر دوسری تاویل اختیار کی جائے جس کے مطابق شیطان نے رہا ہو جانے والے قیدی کو جو اپنے آقا کا ساتی بننے والا تھا غفلت میں ڈال دیا تھا تو اسے اس پر محمول کیا جائے گا کہ جب حضرت یوسف علیہ السلام نے ساتی سے یہ کہا تھا تو ساتی کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ کہنے کی توفیق نہیں ہوئی۔ اللہ تعالیٰ نے اسے شیطانی وسوسہ و خیالات کے ساتھ تنہا چھوڑ دیا جس کے نتیجے میں شیطان نے اس کے ذہن سے اپنے آقا کے سامنے یوسف علیہ السلام کے تذکرے کی بات نکال دی۔ لفظ بضع کے متعلق حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ یہ تین سے لے کر دس تک ہوتا ہے۔ مجاہد اور قتادہ کے قول کے مطابق تو تک ہوتا ہے۔ عرب کا قول ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام قید میں سات برس تک رہے۔

خواب کی پہلی تعبیر ضروری نہیں کہ معتبر ہو

قول باری ہے (تَقَالُوا أَضْغَاثَ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ۔
لوگوں نے کہا۔ ”یہ تو پریشان خوابوں کی باتیں ہیں اور ہم اس طرح کے خوابوں کا مطلب نہیں جانتے) ہمیں یہ
بات معلوم ہے کہ شاہِ مصر کا یہ خواب سچا تھا اور خواب پریشان نہیں تھا اس لیے کہ حضرت یوسف علیہ السلام
نے بعد میں اس کی تعبیر سرسبزی اور خشک سالی کے سالوں سے کی تھی۔ یہ بات ان لوگوں کے قول کو باطل
کر دیتی ہے جو یہ کہتے ہیں خواب کی جو تعبیر پہلے کی جاتی ہے وہ درست ہوتی ہے۔ بطلان کی وجہ یہ ہے
کہ لوگوں نے تو اس خواب کو خواب پریشان قرار دیا تھا لیکن حقیقت میں یہ خواب ایسا ثابت نہ ہوا۔ یہ
چیز اس روایت کے فساد پر بھی دلالت کرتی ہے جس کے مطابق خواب پرندے کے پاؤں کے ساتھ بندھا ہوا
ہے جس وقت اس کی تعبیر کر دی جاتی ہے حقیقت کے لحاظ سے بھی ایسا ہی ہو جاتا ہے۔

قول باری ہے (وَقَالَ الْمَلِكُ اُتُونِي بِهٖ خَلْمًا جَاءَهُ الرَّسُولُ خَالَ اِرْجِعْ اِلٰى
رَبِّكَ فَاسْأَلْهُ مَا يَالِ الْمَسْؤُۃِ اللّٰتِي قَطَعْنَ اَبْرِيْهِيْنَ اِنَّ رَبِّيْ بِكَيْدِهِنَّ عَلِيْمٌ۔ بادشاہ
نے کہا اسے میرے پاس لاؤ۔ مگر جب شاہی فرستادہ یوسف کے پاس پہنچا تو اس نے کہا: اپنے رب کے
پاس واپس جا اور اس سے پوچھ کہ ان عورتوں کا کیا معاملہ ہے جنہوں نے اپنے ہاتھ کاٹ لیے تھے میرا
رب تو ان کی مکاری سے واقف ہی ہے)۔

ایک قول کے مطابق حضرت یوسف علیہ السلام نے فوری طور پر بادشاہ کے پاس جانے کو تسلیم نہیں
کیا بلکہ شاہی قاصد کو یہ کہہ کر لوٹا دیا کہ پہلے ان عورتوں سے معاملہ کی اصل حقیقت معلوم کر لی جائے جتنوں
نے اپنے ہاتھ کاٹ لیے تھے تاکہ اس معاملہ میں آپ کی پاک دامنی واضح ہو جائے اور اس کے بعد جب
آپ بادشاہ کے پاس جائیں تو اس کی نظروں میں آپ کی قدر و منزلت بڑھ جائے اور پھر آپ اسے توحید
باری کی جو دعوت دیں نیز امور سلطنت میں اسے جو مشورے دیں وہ انہیں آسانی سے قبول کر لے۔

قول باری ہے (ذٰلِكَ لِيَعْلَمَ اَنِّيْ كَمَا خَشِئْتُ بِالْغَيْبِ (یوسف نے کہا) ”اس سے میری غرض
یہ تھی کہ (عزیز مصر) یہ جان لے کہ میں نے درپردہ اس کی خیانت نہیں کی تھی“ حسن، مجاہد، قتادہ اور ضحاک
کا قول ہے کہ یہ حضرت یوسف علیہ السلام کا قول تھا۔ آپ نے یہ فرمایا کہ ”میں نے قاصد کو بادشاہ کے پاس
اس لیے بھیج دیا اور اس سے عورتوں کے معاملہ کی حقیقت معلوم کرنے کے لیے کہا کہ بادشاہ یعنی عزیز مصر
کو یہ معلوم ہو جائے کہ میں نے درپردہ اس کی خیانت نہیں کی ہے“ اگر سلسلہ کلام کی ابتداء عورت یعنی

عزیز مصر کی بیوی کے متعلق حکایت سے کی جائے تو اس صورت میں کلام کو حضرت یوسف علیہ السلام کے قول کی حکایت کی طرف لوٹایا جائے گا اس لیے کہ اس مفہوم پر کلام کی دلالت واضح ہے اس کی مثال یہ قول باری ہے (وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ - اور یہ ایسا ہی کرتے ہیں) جبکہ اس فقرے سے پہلے عورت یعنی ملکہ سبا کے قول کی حکایت ہے یعنی (وَجَعَلُوا أَعْرَافَهُمْ أَهْلًا لِّذَلَّةٍ - اور یہ لوگ (بیرونی حملہ آور بادشاہ) ملک میں بسنے والے عزت دار اور اونچے مرتبے والوں کو ذلیل کر دیتے ہیں) اسی طرح یہ قول باری بھی ہے (فَمَاذَا تَأْمُرُونَ - پھر تمہارا کیا مشورہ ہے؟) حالانکہ اس فقرے سے پہلے فرعون کے درباریوں اور سرداروں کے قول کی حکایت ہے یعنی (يُرِيدُ أَنْ يُنَجِّدَ جَنَّتَهُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ لِيَسْخَرَكُمُوهَا - وہ (حضرت موسیٰ علیہ السلام) اپنے جادو کے زور سے تمہیں تمہاری سرزمین سے نکال باہر کر دینا چاہتا ہے۔

نفسِ امارہ کی حقیقت

قول باری ہے (إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ - نفس کا کام تو ایس بدی پر اکساتا ہے) یعنی نفسِ برائی کی طرف بہت زیادہ کھینچتا ہے اس لیے میں اپنے نفس کی برأت کرنا نہیں چاہتا اگرچہ میں اس کے چکر میں نہیں پھنستا! اس فقرے کے قائل کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ کچھ حضرات کا قول ہے کہ اس کے قائل حضرت یوسف علیہ السلام ہیں جبکہ بعض دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ یہ عورت یعنی عزیز مصر کی بیوی کا قول ہے۔ امارہ اسے کہتے ہیں جو کسی کام کے کرنے کا بہت زیادہ امر کرے اور حکم دے۔ نفس کو اس صفت سے اس لیے موصوف کیا گیا ہے کہ اس کی خواہشات کی کثرت اور اس کے جذبات کی شدت کی بنا پر اکثر افعال وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ ابتدا میں نفس کی طرف برائی کا حکم دینے کی نسبت مجازاً ہوتی تھی لیکن پھر اس کا استعمال اس کثرت سے ہوا کہ مجاز کا اسم ساقط ہو گیا اور اب یہ استعمال بطور حقیقت ہوتا ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے "نفسی نامرنی بلکذا وتدعونی الی کذا من جهة شهواتی لہ" (میرا نفس مجھے فلاں کام کی طرف راغب کر کے اسے کرنے کا حکم دیتا تیر فلاں کام کی دعوت دیتا ہے) حقیقت کے لحاظ سے یہ بات درست نہیں ہوتی کہ انسان اپنی ذات کو کوئی کام کرنے کا حکم دے اس لیے کہ امر کے اندر امور کو ایسی چیز کا مالک بنا کر جس کا وہ مالک نہیں ہوتا، حکم بجالانے کی ترغیب دی جاتی ہے اور یہ بات محال ہے کہ ایک شخص اپنی ذات کو کسی ایسی چیز کا مالک بنا دے جو اس کی ملکیت میں نہ ہو اس لیے کہ ہر شخص صرف ایسی چیز کو کسی دوسرے کی ملکیت میں دے سکتا ہے جس کا وہ خود مالک ہوتا ہے۔

قول باری ہے (وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَسْتَجِلُّهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ

اِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ اَمِينٌ۔ بادشاہ نے کہا: "انھیں میرے پاس لاؤ تاکہ میں ان کو اپنے لیے مخصوص کر لوں۔" جب یوسف نے اس سے گفتگو کی تو اس نے کہا: "اب آپ ہمارے ہاں قدر و منزلت رکھتے ہیں اور آپ کی امانت پر پورا بھروسہ ہے" چونکہ یہ بادشاہ عقل اور سمجھ رکھتا تھا اس لیے وہ حضرت یوسف علیہ السلام کے حسن و جمال اور پر وقار شخصیت سے اس طرح متاثر نہیں ہوا جس طرح عورتیں اپنی کم عقلی اور نا سمجھی کی بنا پر ان سے متاثر ہو گئی تھیں۔ نیز ان عورتوں نے صرف آپ کے ظاہری حسن و جمال کو دیکھا تھا آپ کی عقل مندی اور سمجھ داری کی خوبیوں میں جھانکنے کی کوشش نہیں کی تھی۔ اس کے برعکس بادشاہ نے اس ظاہری کیفیت کی طرف کوئی خاص توجیہ نہیں دی تھی لیکن اسے ان کے ساتھ گفتگو کرنے کا موقع ملا تو وہ حضرت یوسف علیہ السلام کے باطنی کمالات سے ان کے بیان اور علم کی روشنی میں پوری طرح آگاہ ہو گیا اور کہنے لگا (اِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ عَلِيْمٌ) حضرت یوسف علیہ السلام نے جو ایسا جو کچھ اس سے کہا قرآن نے اسے ان الفاظ میں بیان کیا ہے (اجْعَلْنِي عَلٰى خَزَائِنِ الْاَرْضِ اِنِّيْ حَفِيْظٌ عَلِيْمٌ) ملک کے خزانے میرے سپرد کیجیے میں حفاظت کرنے والا بھی ہوں اور علم بھی رکھتا ہوں) آیتیں اس امر پر دلالت موجود ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے فضل و کمالات کا ایسے شخص کے سامنے تذکرہ کرے جسے اس کا علم نہ ہو تو اس کے لیے ایسا کرنا جائز ہے اس کا یہ اقدام قول باری (فَلَا تَزُكُّوا الْاَنْفُسَ الَّتِي تَمَّ اٰتِيْهَا مِنْ خَدَائِكُمْ) میں خود ستائی نہ کرو) میں خود ستائی کی ممانعت کے ذیل میں نہیں آتا۔

قول باری سے (اِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ عَلِيْمٌ) اپنے سوتیلی بھائی کو میرے پاس لانا) تا قول باری (خَانَ لَكُمْ تَوْبَتِيْ بِهٖ خَلَا كَيْلَ لَكُمْ عِنْدِيْ وَلَا تَقْرَبُوْنِ) اگر تم اسے نہ لاؤ گے تو میرے پاس تمہارے لیے کوئی غلہ نہیں ہے بلکہ تم میرے قریب بھی نہ پھٹکنا) ایک قول کے مطابق حضرت یوسف علیہ السلام نے بھائیوں سے ان کے سوتیلے بھائی (بن یا مین) کو اپنے کام طلبہ کیا تھا کہ جب آپ نے بھائیوں سے ان کے گھر بلو حالات معلوم کیے اور اس سلسلے میں ان کے ساتھ گفتگو کی تو انھوں نے یہ بتایا کہ باپ ان کے سوتیلے بھائی کے ساتھ شفقت سے پیش آتے ہیں اور اس معاملے میں اسے ان کی ذرات سے مزحج دیتے ہیں حالانکہ باپ اچھے خاصے سمجھدار انسان ہیں۔ اس موقع پر حضرت یوسف علیہ السلام نے بھائیوں کے سامنے یہ ظاہر کیا کہ وہ ان کے بھائی کو دیکھنا چاہتے ہیں اور ان کا دل اس کا اصل سبب معلوم کرنے کے لیے بے تاب ہے۔ حضرت یوسف علیہ السلام کا مقصد یہ تھا کہ اس طریقے سے وہ اپنے بھائی تک رسائی حاصل کرنا چاہتے تھے۔ انھیں یہ خوف تھا کہ اگر بھائیوں کے سامنے وہ کھل کر آجائیں اور انھیں بتا دیں کہ میں یوسف ہوں تو عین ممکن تھا کہ بھائی ان سے بن یا مین کا معاملہ چھپا جاتے۔

اور اس کے متعلق کچھ نہ بتاتے بلکہ دونوں بیٹائیوں کے یکجا ہونے کی راہ میں رکاوٹیں پیدا کرنے کی کوشش کرتے اس لیے حضرت یوسف علیہ السلام نے بن یا مین کے حصول کے لیے اپنی تدبیر پر مرحلہ وار عمل کیا تاکہ بھائیوں پر حقیقت حال سے واقف ہو جانے کی وجہ سے ایسا دباؤ نہ پڑے جس کی بنا پر بھائی کے ساتھ ان کے اختلاف اور نفرت میں اور زیادہ شدت پیدا جائے۔

قول باری ہے (یا یٰبْنَیُّ لَا تَدْخُلُوا مِنِّیَ اَبْوَابَ مَمْنُونِ) میرے بچو! مصر کے دارالسلطنت میں ایک دروازے سے داخل نہ ہونا بلکہ مختلف دروازوں سے جانا) حضرت ابن عباس، حسن بصری، قتادہ، ضحاک اور سدی کا قول ہے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام کے یہ بیٹے بڑے وجیر اور حسین و جلیل تھے، آپ کو یہ خوف پیدا ہوا کہ کھٹے داخل ہونے کی صورت میں کہیں انھیں نظر نہ لگ جائے۔ دوسرے مفسرین کا قول ہے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام کو یہ خوف پیدا ہو گیا کہ کہیں لوگ ان سے حسد کرنا نہ شروع کر دیں اور ان کی قوت و طاقت کی خبر بادشاہ کے کانوں تک نہ پہنچ جائے اور وہ انھیں اپنی حکومت کے لیے خطرہ سمجھتے ہوئے قتل نہ کرادے۔ حضرت ابن عباس اور دیگر تابعین سے مروی تاویل کی بنا پر یہ دلالت ہوتی ہے کہ نظر بد برحق ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (العین حق، نظر بد برحق ہے)

قول باری ہے (جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رَحْلِ اَخِيهِ ثُمَّ اَذِنَ مَوْدِنَ اَيْتَهَا الْعَبْرَةَ اَنْتُمْ كَسَا رِحْلُونَ) اس نے اپنے بھائی کے سامان میں اپنا پیالہ رکھ دیا۔ پھر ایک پکارنے والے نے پکار کر کہا "اے قافلے والو! تم لوگ چور ہو" ایک قول ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے اپنے کسی آدمی کو بھائی کے سامان میں پیالہ رکھ دینے کے لیے کہا تھا اس کے بعد جو لوگ پیالوں کے ذریعے ناپ کر قافلے والوں کو غلہ تقسیم کرنے پر مامور تھے انھیں جیب ایک پیالہ نہ ملا اور پتہ نہ لگا کہ اسے کون اٹھا کر لے گیا ہے تو ان میں سے ایک نے قافلہ کے لوگوں سے مخاطب ہو کر کہا کہ تم چور ہو، غلہ تقسیم کرنے والوں کا خیال تھا کہ قافلے والے اس قسم کی چوریاں کر لیتے ہیں۔ حضرت یوسف علیہ السلام نے انھیں یہ اعلان کرنے کا حکم نہیں دیا تھا، اس بنا پر اعلان کرنے والے شخص کی یہ بات غلط نہیں تھی کیونکہ اس نے اپنے ظن غالب کی بنیاد پر نیز اپنی سمجھ کے مطابق یہ اعلان کیا تھا۔ حضرت یوسف علیہ السلام نے بھائی تک رسائی کا جو طریقہ اختیار کیا اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ انسان کے لیے دوسرے سے اپنے حق کی وصولی کے لیے ہر ممکن طریقہ اختیار کرنا جائز ہے اس کے لیے اس شخص کی رضا مندی کی کوئی ضرورت نہیں جس سے حق وصول کرنا ہو۔

قول باری ہے (وَلَمَّا جَاءَ بِهٖ حَبْلٌ یَّعْبُرُ وَاَتَا بِهٖ زَعِيْرًا) (شاہی کارندوں کے بعد)

نے کہا) جو شخص یہ پیمانہ لاکر دے گا اس کے لیے ایک بار شتر العام ہے، اس کا میں ذمہ لیتا ہوں) یحییٰ بن ییمان سے مروی ہے، انھوں نے یزید بن زریح سے روایت کی ہے اور انھوں نے عطا خراسانی سے کہ زعیم کے معنی کیفل کے ہیں یعنی ذمہ اٹھانے والا۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ بعض کا خیال ہے کہ یہ کسی انسان کے بارے میں کفالت تھی حالانکہ بات یہ نہیں ہے اس لیے کہ اعلان کرنے والے نے پیمانہ شتاہی ڈھونڈ ڈھونڈ کر لے لے کے لیے ایک بار شتر کی اجرت مقرر کی تھی اور اس امر کو اپنے اس قول سے موکد بنا دیا تھا کہ میں اس کا زعیم یعنی ضامن ہوں۔ جس طرح شاعر کا یہ قول ہے۔

والتی زعیم ان رجعت مسلما یسیویری منہ الفرائق اذورا
اگر میں صحیح سالم واپس آ گیا تو پھر ایسی تیز رفتاری سے واپس ہونے کی ضمانت دیتا ہوں جس سے شیر
کی آمد کی خبر دینے والا جانور یعنی گیدڑ بھی عاجز اور در ماندہ ہے۔

یعنی میں اس بات کا ضامن ہوں۔ اس قائل نے کسی انسان کی کوئی ذمہ داری نہیں اٹھائی بلکہ اس نے صرف شتاہی پیمانہ کو برآمد کرنے والے کے لیے اجرت دلانے کی ذمہ داری قبول کی۔ یہی چیز اس مسئلے کے جواز کے لیے اصل اور بنیاد ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے "اس سامان کو جو شخص فلاں مقام تک لے جائے گا اسے ایک درہم ملے گا" تو یہ کہنا جائز ہے۔ یہ اجارے کی ایک جائز صورت ہوگی اگرچہ اس میں کسی خاص شخص کو اجارہ پر حاصل کرنے کی شرط نہیں رکھی گئی ہے۔

اجارہ کا حکم

امام محمد بن الحسن نے نسیر کبیر میں کہا ہے کہ اگر امیر شکر یہ اعلان کرے "جو شخص ان جانوروں کو فلاں مقام تک ہانک کر لے جائے گا یا اس سامان کو فلاں جگہ پہنچا دے گا اسے اتنا دیا جائے گا" تو اس کا یہ اعلان جائز ہوگا اور جو شخص یہ کام سرانجام دے گا وہ اجرا اور معاوضہ کا مستحق ہو جائے گا۔ آیت زیر بحث میں جو کچھ فرمایا گیا ہے اس کا یہی مفہوم ہے۔ ہشام نے امام محمد سے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ جس شخص کے قبضے میں کسی شخص کا مکان ہو جس میں اس کی رہائش ہو پھر مالک مکان اس سے کہے "اگر تم آج کے بعد اس مکان میں رہو گے تو تمہیں یومیہ دس درہم ادا کرنے پڑیں گے" مالک مکان کی یہ بات جائز ہوگی اور اگر کرایہ دار اس دن کے بعد مکان میں رہائش رکھے گا تو اسے یومیہ اتنے ہی درہم کرایہ کے طور پر ادا کرنے ہوں گے۔ کرایہ دار کا اس دن کے بعد رہائش پذیر رہنا اس کی رضامندی پر دال ہوگا اور یہ اجارے کی صورت ہوگی اگرچہ اس میں باہمی گفتگو کے ذریعے معاملہ طے نہیں ہوا۔ آیت کی اس پر دلالت ہو رہی ہے اس لیے آیت میں یہ ذکر ہے

کہ جو شخص شاہی پیمانہ برآمد کر کے پیش کرے گا اسے معاوضہ ملے گا۔ اگرچہ اعلان کرنے والے اور برآمد کرنے والے کے درمیان کوئی عقدا جارہ نہیں ہوا تھا بلکہ برآمد کرنے والے کا فعل اجارہ قبول کرنے کی علامت تھی۔ اسی بنا پر فقہاء کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص کسی سے یہ کہے۔ میں تجھے ایک درہم کے عوض اس سامان کو فلاں مقام تک پہنچانے کے لیے اجارے پر لیتا ہوں، اگر وہ شخص اس سامان کو مقررہ مقام تک لے جائے گا تو معاوضہ کا مستحق قرار پائے گا اگرچہ اس نے اپنی زبان سے اس اجارے کو قبول کرنے کے متعلق ایک لفظ بھی نہ کہا ہو۔

اگر کہا جائے کہ آیت میں مذکورہ صورت اجارے کی صورت نہیں بن سکتی، اس لیے کہ ایک بار شتر کے بدلے اجارہ درست نہیں ہوتا اور اگر یہ اجارے کی صورت تھی تو ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں یہ منسوخ ہو چکی تھی اس لیے کہ ہماری شریعت میں معلوم و متعین اجرت کے بغیر اجارہ درست نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت میں مذکورہ بار شتر ایک متعین معاوضہ تھا اس لیے کہ بار شتر کیل اور وزن کے تحت آنے والی چیزوں کی ایک معلوم مقدار کا اسم تھا۔ جس طرح کارۃ (غلہ سے بھرا ہوا جہاز) و قمر (بھاری بوجھ) اور دستق (ساٹھ صاع) اہل زبان کے ہاں معلوم و متعین تھے۔ حضرت یوسف علیہ السلام نے جب اس کی تردید نہیں کی تو یہ چیز اس کی صحت پر دال ہو گئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل آنے والے انبیاء کی شریعتوں کے احکامات اس وقت ہمارے نزدیک ثابت ہیں جب تک ان کے نسخ پر کوئی دلالت قائم نہ ہو جائے۔

قول باری ہے (قَالُوا جَدًّا عَدُوًّا مِّنْ وَجْدِكَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَدًّا عَدُوًّا۔ انہوں نے کہا اس کی سزا جس کے سامان سے یہ چیز نکلے وہ آپ ہی اپنی سزا میں رکھ لیا جائے) حسن، ابواسحاق، معمر اور سدی کا قول ہے کہ ان کے ہاں یہ دستور تھا کہ وہ چور کو غلام بنا لیا کرتے تھے۔ اس طرح تو تیب عبارت یہ ہوگی۔ اس کی سزا یہ ہے کہ جس شخص کے سامان سے وہ چیز برآمد ہو جائے گی اسے غلام بنا کر رکھ لیا جائے گا۔ ہمارے نزدیک ایسے شخص کی یہی سزا ہے جس طرح تمہارے نزدیک اس کی یہی سزا ہے۔ پنجب وہ پیمانہ حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائی کے سامان سے برآمد ہو گیا تو انہوں نے شرط کے مطابق اپنے بھائی کو چور کی سزا میں پکڑ لیا، اس پر برادران یوسف نے کہا۔ اس کی بجائے ہم میں سے کسی کو غلام بنا کر رکھ لو۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس زمانے میں کسی آزاد انسان کو چوری کی سزا کے طور پر غلام بنا لینا جائز تھا۔ نیز یہ بھی جائز تھا کہ ایک انسان کسی اور کی خاطر اپنے آپ کو غلامی میں دے دے۔ اس لیے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے یہ سزا پیش کی تھی کہ ان میں سے کسی ایک کو یوسف علیہ السلام کے بھائی کی جگہ

غلام بنا لیا جائے۔ ایک غلام کے متعلق جس نے چوری کی تھی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اس قرض کے بدلے فروخت کر دیا تھا جو اس پر اس وقت عائد ہوا تھا جب وہ آزاد تھا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ حکم اس وقت تک ثابت تھا اور پھر ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے اس کے نسخہ کا اعلان ہو گیا۔

اللہ تعالیٰ نے حضرت یوسف علیہ السلام کے تذکرے میں بیان فرمایا کہ آپ نے قحط کے سالوں میں مصر کے اندر ایشیائے خوردنی کا ذخیرہ کر کے ان کی حفاظت کی اور پھر اپنی نگرانی میں ضرورت کے مطابق لوگوں میں انھیں تقسیم کرتے رہے۔ اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ ہر زمانے میں مسلمانوں کے ائمہ اور خلفاء پر یہ لازم ہے کہ جب قحط سالی کی وجہ سے لوگوں کی ہلاکت کا خطرہ ہو تو وہ یہی طریق کار اختیار کریں۔

سرفہ کے بارے میں حکم

قول باری ہے (ارْجِعُوا إِلَىٰ آبَائِكُمْ فَقُولُوا يَا أَبَانَا إِنِّي أَسْرَقْتُ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ)۔ تم جا کر اپنے والد سے کہو کہ "ابا جان! آپ کے صاحبزادے نے چوری کی۔ ہم نے اسے چوری کرتے ہوئے نہیں دیکھا جو کچھ ہمیں معلوم ہوا ہے بس وہی ہم بیان کر رہے ہیں اور غیب کی نگہبانی تو ہم نہ کر سکتے تھے) برادران یوسف نے صرف ظاہری حالت کی خبر دی، اس لیے کہ انھیں باطنی حالت یعنی اصل بات کا کوئی علم نہیں تھا اسی بنا پر انھوں نے کہا (وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ) ظاہری طور پر یہی کچھ ہوا تھا کہ شاہی پیمانہ ان کے بھائی کے سامان سے برآمد ہوا تھا اس لیے بھائی ہی اس پیمانے کو چرانے والا قرار پایا، چنانچہ بھائیوں نے کہا (وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا) یعنی ہمیں جو کچھ ظاہری طور پر معلوم ہوا ہم وہی بیان کر رہے ہیں۔ حقیقت حال نہیں بیان کر رہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ ایک چیز کے متعلق ظاہری طور پر حاصل ہونے والے معلومات پر علم کے اسم کا اطلاق جائز ہے خواہ اس چیز کی حقیقت کا علم نہ بھی ہو۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (وَأَن عَلَيْهِمْ هُنَّ مَوْمِنَاتٌ خَلَّاتُ يَدِيَهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ) اگر تم ان عورتوں کو مسلمان سمجھ لو تو انھیں کافروں کی طرف واپس نہ بھیجو) یہ بات تو واضح ہے کہ ہمیں ان عورتوں کے ضمائر اور ان کے دل کی باتوں کا علم نہیں ہو سکتا۔ ہمیں تو صرف ان کے ظاہری ایمان پر ہی انحصار کرنا پڑے گا۔ قول باری (وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ) کی تفسیر میں دو قول ہیں۔ ایک تو وہ ہے جو حسن، مجاہد اور قتادہ سے مروی ہے کہ ہمیں اس کا احساس نہیں تھا کہ تمہارا بیٹا چوری کا ارتکاب کر بیٹھے گا۔ دوسرا قول وہ ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں یعنی ہمیں اس چوری کے

متعلق حقیقتِ حال کی کوئی خبر نہیں ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے لیے اپنے بھائی کے سامان سے ایسی حالت میں شاہی پیام برآمد کر لینا کس طرح جائز ہو گیا جو لوگوں کے نزدیک بھائی کے متہم ہو جانے کی موجب بن گئی حالانکہ اس کا دامن اس سے پاک تھا اور دوسری طرف اس فعل کی وجہ سے اس کے بھائی اور والد اس کے غم میں مبتلا ہو گئے؟ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس طریق کار میں بھلائی کے کئی پہلو تھے اور یہ سب کچھ بھائی کو اپنے اعتماد میں لینے اور اسے صورتِ حال سے آگاہ کرنے کے بعد انھوں نے کیا تھا۔ اس اقدام کے ذریعہ انھوں نے گویا بڑے لطیف انداز میں اپنی اور اپنے بھائی کی سلامتی کا پیغام حضرت یعقوب کو پہنچا دیا تھا، نیز کسی کے لیے ان کے بھائی پر چوری کا الزام عائد کرنے کی گنجائش نہیں تھی اس لیے کہ قافلے کا معاملہ تھا جس میں یہ بات عین ممکن تھی کہ کسی نے ان کے سامان میں شاہی پیام نہ رکھ دیا ہو۔ جہاں تک حضرت یعقوب علیہ السلام کے غم کا تعلق تھا تو اللہ تعالیٰ نے حضرت یوسف علیہ السلام کو اس اقدام کا حکم ہی اس لیے دیا تھا کہ دوسرے بیٹے سے محرومی کی بنا پر ان کا غم بڑھ جائے، وہ اس پر صبر کریں اور پھر دونوں بیٹوں سے محرومی کے غم پر صبر کرتے کی وجہ سے جو عظیم کے مستحق قرار پائیں۔

حقوق برآمد کرنے پر حیلہ

اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (فَلَمَّا جَاهَزَهُمْ بِيَهْرٍ مُّسْتَعْتَبٍ) جب یوسف اپنے بھائیوں کا سامان لے گا (تَا قَوْلِ بَارِي (كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ). اس طرح ہم نے یوسف کی تائید اپنی تدبیر سے کی) میں حضرت یوسف علیہ السلام کا معاملہ اور بھائیوں کے ساتھ ان کے حسن سلوک کا جو ذکر فرمایا ہے وہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ ایک مباح چیز تک رسائی اور وہ بے ہوشے حقوق کو برآمد کرنے کے لیے حیلہ اختیار کرنا جائز ہے۔ وہ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت یوسف علیہ السلام کی تدبیر پر انھیں نہیں ٹوکا بلکہ اس کی رضامندی حضرت یوسف کے شامل حال رہی اور آخر پر فرمایا (كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ) اسی طرح یہ قول باری بھی ہے (وَإِذْ يَبِيدُكَ فَضَعْنَا فَأَصْرَبَ بِهِ وَلَا تَحْنُتْ) اور اپنے ہاتھ میں ایک مٹھا خشک وتر گھاس کالے لو اور اسی سے مارو اور اپنی قسم نہ ٹوٹو) حضرت ایوب علیہ السلام نے اپنی بیماری کے دوران بیوی کو ایک خاص تعداد میں کوڑے مارنے کی قسم کھائی تھی۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں حکم دیا کہ گھاس کا مٹھا بنا کر اپنی قسم پوری کرنے کے لیے بیوی کو اس سے ماریں اور اس طرح اسے سخت تکلیف پہنچانے سے بچ جائیں۔ اسی طرح حیلہ کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ عدت گزارنے والی عورت کو کھلم کھلا پیغام نکاح

بھیجنے سے منع کر دیا گیا لیکن اشاروں کنایوں میں اس کی ذات کے ساتھ اپنی دلچسپی سے آگاہ کرنے کو مباح قرار دیا گیا۔ سنت کی جہت سے اس پر حضرت ابو سعید خدری اور حضرت ابو ہریرہ کی روایت دلالت کرتی ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو خیر پر مقرر کیا۔ وہ شخص کھجور لے کر آپ کی خدمت میں آیا آپ نے اس سے پوچھا کہ آیا خیر کے تمام کھجور اسی طرح کے ہوتے ہیں؟ اس نے نفی میں جواب دیا اور عرض کیا: بخدا! ہم دو صاع کے بدلے ایک صاع اور تین صاع کے بدلے دو صاع کھجور لیتے ہیں، یعنی جو کھجور میں لایا ہوں یہ خیر کا عمدہ کھجور ہے اور عام کھجور اگر دو صاع دیے جائیں تو ان کے بدلے میں اس کھجور کا ایک صاع ملتا ہے (صاع ایک پیمانے کا نام ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات سن کر فرمایا: ایسا نہ کرو بلکہ برٹھیا اور گٹھیا کھجوروں کو دراہم کے بدلے فروخت کر دو اور پھر ان دراہم سے ایک جیسے کھجور خرید لو۔

امام مالک بن انس نے عبد المجید بن سہیل سے، انھوں نے سعید بن المسیب سے اور انھوں نے حضرت ابو سعید خدری اور حضرت ابو ہریرہ سے اس کی روایت کی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجور کی خرید و فروخت میں کمی بیشی کی ممانعت کر دی اور پھر آپ نے مباح طریقے سے یہ کھجور حاصل کرنے کا طریقہ بتا دیا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد بھی دلالت کرتا ہے جو آپ نے ابوسفیان کی بیوی ہندہ سے فرمایا تھا کہ "ابوسفیان کے مال میں سے اتنی مقدار حاصل کر لو جو تمہارے اور تمہارے بیٹے کے لیے معروف طریقے سے کافی ہو جائے" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہندہ کو اپنے اور اپنے بیٹے کے حق کے حصول تک رسائی کا حکم دیا۔ یہ بھی مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی سفر کا ارادہ کرتے تو اصل مقصد پوشیدہ رکھ کر اظہار کسی اور چیز کرتے اسے تو یہ کہا جاتا ہے۔ یونس اور معمر نے زہری سے روایت کی ہے کہ بنو قریظہ نے جو مدینہ کے یہودی باشندے تھے، ابوسفیان بن حریسہ کو جنگ خندق کے موقع پر پیغام بھیجا کہ ہماری مدد کو پہنچو۔ ہم مسلمانوں کے گڑھ یعنی مدینہ پران کے چھپے سے حملہ کرنے والے ہیں، یہ بات نعیم بن مسعود نے سن لی۔ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صلح کر رکھی تھی۔ جب بنو قریظہ نے یہ پیغام ابوسفیان اور اس کے اتحادیوں کی طرف بھجوںے مدینہ کا محاصرہ کر رکھا تھا، اڑساک کیا تو اس وقت نعیم بن مسعود عیینہ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے، چنانچہ وہ وہاں سے اٹھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچ کر بنو قریظہ کی اس کارستانی کی آپ کو اطلاع دے دی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا: شاید ہمیں اس کا حکم مل گیا ہے، نعیم حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی باتیں کرتے ہوئے آپ کے پاس سے اٹھ کھڑے ہوئے۔ زہری کہتے ہیں کہ نعیم اس طبیعت کے انسان تھے کہ وہ کوئی بات پوشیدہ نہیں رکھ سکتے تھے۔ جب وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس

سے اٹھ کر بنو غطفان کی طرف چلے گئے تو حضرت عمرؓ نے عرض کیا: اللہ کے رسول! آپ نے جو ابھی فرمایا ہے اگر یہ اللہ کی طرف سے حکم ہے تو اسے کر ڈالیے اور اگر یہ آپ کی ذاتی رائے ہے تو پھر بنی قریظہ کی حیثیت اس سے کم تو ہے کہ آپ ان کے بارے میں کوئی ایسی بات فرمائیں جسے آپ کی طرف سے آگے نقل کی جائے؟ یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بلکہ میری ذاتی رائے ہے اور جنگ تو دشمن کو دھوکے میں رکھنے کا نام ہے! ابو عثمان النخعی نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: تعریف کے طور پر کہی ہوئی بات میں جھوٹ سے بچنے کی گنجائش ہوئی ہے۔

حسن بن عمارہ نے المحکم سے، انھوں نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے۔ اگر مبہم کلام یعنی تعریف کے طور پر کہی ہوئی بات کے بدلے مجھے سرنج اور نٹ مل رہے ہوں تو ان سے مجھے خوشی نہیں ہوگی! حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بادشاہ کے اس سوال پر جو اس نے آپ کی زوجہ محترمہ حضرت سارہ کے متعلق کیا تھا کہ ”یہ تمھاری کیا لگتی ہے؟“ جواب میں فرمایا: ”یہ میری بہن ہے۔“ آپ نے یہ فقرہ اس لیے کہا تھا کہ بادشاہ حضرت سارہ کو آپ سے چھین نہ لے، بہن کہہ کر آپ نے دینی بہن مراد لیا تھا۔ اسی طرح آپ نے اپنی بت پرست قوم سے کہا تھا کہ میں بیمار ہوں! یہ کہہ کر آپ ان کے ساتھ نہیں گئے تھے بلکہ بت خانہ کے بتوں کو توڑنے کے لیے چھپے رہ گئے تھے۔ آپ کے کہے ہوئے فقرے کا مفہوم یہ تھا کہ میں جلد ہی بیمار ہو جاؤں گا! یعنی مر جاؤں گا جس طرح یہ قول باری ہے (إِنَّكَ مَيِّتٌ) آپ کو بھی مرنا ہے! آپ کی قوم نے آپ سے جو بات پوچھی تھی اس کے جواب میں تعریف کے طور پر آپ نے اس طرح بات کی تھی جس سے آپ پر کذب بیانی کا کوئی الزام عائد نہیں ہو سکتا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول روایات میں جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے آپ نے مباح چیز تک رسائی کی خاطر حیلہ اختیار کرنے کا حکم دیا ہے۔ حیلہ اختیار کرنے کا جواز ہے بشرطیکہ حیلہ کی صورت ممنوع نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ نے زنا کے ذریعے جنسی پیاس بجھانے کی ممانعت فرمادی ہے اور ہمیں عقد نکاح کے ذریعے جنسی ملاپ تک رسائی حاصل کرنے کا حکم دیا ہے۔ اسی طرح باطل طریقوں سے دوسروں کا مال کھانا ہم پر حرام قرار دیا ہے لیکن خرید و فروخت، ہبہ اور اسی طرح کے جائز طریقوں سے دوسروں کے مال تک رسائی کو مباح قرار دیا ہے۔ اس لیے جو شخص اس بات کو تسلیم نہیں کرتا کہ ایک ممنوع چیز کو اس جہت سے مباح کرنے کے لیے چارہ کیا جا سکتا ہے جس جہت سے شریعت نے اسے مباح قرار دیا ہے وہ گویا دین کے اصول کو رد کرتا اور شریعت سے ثابت شدہ ایک چیز کو ٹھکرا دیتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے یہود پر ہفتہ کے دن چھیلوں کے شکار کی ممانعت کر دی تھی، وہ ہفتہ

کے دن پھیلیوں کو گھیر رکھتے تھے اور اتوار کے دن انھیں پکڑ لیتے تھے، ان کی اس حرکت پر اللہ نے انھیں سزا دی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا ہے کہ یہود نے ہفتے کے دن کا قانون توڑا تھا۔ یہ بات اس امر کی موجب ہے کہ پھیلیوں کو ہفتے کے دن گھیر کر رکھنے کی بھی ممانعت تھی۔ اگر یہودیوں کو اس چیز کی ممانعت نہ ہوتی تو اللہ تعالیٰ یہ نہ فرماتا *وَإِنِ السَّبْتِ*۔ انھوں نے ہفتے کے دن کا قانون توڑا تھا)

قول باری ہے *(يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسْنَا وَأَقْلَنَّا الْمُدْرِيَّةَ)* اور ہم کو خیرات دیں) جب حضرت یوسف علیہ السلام نے بھائیوں کے قول *(مَسْنَا وَأَقْلَنَّا الْمُدْرِيَّةَ)* پر کوئی نکیر نہیں کی تو اس سے دلالت حاصل ہوئی کہ ضرورت کے موقع پر اس قسم کے اظہار و بیان کا جواز ہے اور اس میں اللہ تعالیٰ سے شکوہ کی صورت نہیں پائی تھی۔

اشیاء کا ناپ تول کر لینا دینا

قول باری *(فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ)* آپ ہمیں پھر پور غلہ عنایت فرمائیں) اس پر دلالت کرتا ہے کہ غلہ ناپنے والے کی اجرت فروخت کنندہ کے ذمہ عائد ہوگی اس لیے کہ فروخت کنندہ کی ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ خریدار کے لیے فروخت شدہ چیز کی تعیین کرے اور ناپ یعنی کیل کے بغیر اس کا تعیین نہیں ہو سکتا۔ برادران یوسف علیہ السلام نے عرض کیا تھا کہ *(فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ)* یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ غلہ ناپنے کی ذمہ داری حضرت یوسف علیہ السلام پر تھی۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طعام یعنی خوردنی شے کو فروخت کرنے سے اس وقت تک کے لیے منع کر دیا ہے جب تک یہ شے دو پیمانوں سے گزر نہ جائے یعنی فروخت کنندہ کے پیمانے سے اور پھر خریدار کے پیمانے سے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ کیل یعنی ناپنے کی ذمہ داری خریدار پر عائد ہوتی ہے اس لیے کہ آپ کی مراد وہ پیمانہ ہے جس کے ذریعے فروخت کنندہ ناپنے فروخت کنندہ سے فروخت شدہ چیز ناپ کر لی تھی اور خریدار کے پیمانے سے وہ پیمانہ مراد ہے جس کے ذریعے دوسرا خریدار اپنے فروخت کنندہ سے فروخت شدہ چیز لیتا ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول *(صَاعُ الْبَاعِ)* کی اس پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ فروخت کنندہ ہی ناپ کر لیتے والا ہو۔ یہ جائز ہے کہ آپ نے اس سے وہ پیمانہ مراد لیا ہو جس کے ذریعے فروخت کنندہ ناپنے فروخت کنندہ کو ناپ کر دیا ہو اور آپ نے خریدار

کے پیمانے سے وہ پیمانہ مراد لیا ہو جس کے ذریعے اس کے فروخت کنندہ نے فروخت شدہ چیز سے ناپ کر دی ہو۔

اس لیے حدیث میں اس امر پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ ناپ کر لینا خریدار کے ذمہ ہوتا ہے جب کیل یعنی ناپ کے سلسلے میں ہماری یہ بات درست ہو گئی تو اس سے یہ بات بھی واجب ہو گئی کہ ثمن یعنی قیمت میں حاصل شدہ شے کو وزن کرنے والے کی اجرت خریدار کے ذمہ ہوگی۔ اس لیے کہ خریدار کی ذمہ داری ہے کہ وہ فروخت کنندہ کے لیے ثمن کی تعیین کر دے اور ثمن کا تعیین وزن کے بغیر نہیں ہو سکتا اس لیے وزن کرنے کی اجرت اس پر عائد ہوگی جو شخص کھوٹے کھرے سکوں کی پرکھ کرتا ہے اس کی اجرت کے متعلق محمد بن سہام نے امام محمد سے روایت کی ہے کہ فروخت کنندہ کی طرف سے ثمن کی وصولی سے قبل پرکھ کی اجرت خریدار پر ہوگی اس لیے کہ خریدار پر ثمن کو درست حالت میں فروخت کنندہ کے حوالے کرنے کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے لیکن اگر ثمن پر فروخت کنندہ نے قبضہ کر لیا اور پھر اسے سکوں کی پرکھ کا خیال آیا تو اس صورت میں پرکھ کی اجرت فروخت کنندہ پر ہوگی اس لیے کہ اس نے ثمن پر قبضہ کر کے اس کی ملکیت حاصل کر لی اس لیے اب یہ معلوم کرنا اس کی ذمہ داری ہے کہ آیا اس میں کوئی کھوٹا سا کھوٹا نہیں جسے واپس کر دینا ضروری ہو۔

قول باری (وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا) کی تفسیر میں سعید بن جبیر کا قول ہے کہ برادران یوسف علیہ السلام نے ان سے یہ درخواست کی تھی کہ غلہ کے بھاؤ میں کمی کر کے انھیں اتنی رقم کے بدلے زیادہ غلہ فروخت کر دیں۔ انھوں نے حضرت یوسف سے خیرات کا سوال نہیں کیا تھا۔ سفیان بن عیینہ کا قول ہے کہ انھوں نے خیرات کا سوال کیا تھا اور وہ سب چونکہ انبیاء تھے اس لیے خیرات ان کے لیے حلال تھا۔ خیرات اور صدقہ کی حرمت صرف ہمارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے تھی۔ مجاہد نے اسے مکروہ سمجھا ہے کہ کوئی شخص اپنی دعا میں یہ الفاظ کہے اللہم تصدق علی (اے اللہ مجھے خیرات دے) اس لیے کہ خیرات اس شخص کی طرف سے دی جاتی ہے جو ثواب کا طلبگار ہوتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کی ذات اس سے ماورا ہے۔

قول باری ہے (قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا قَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ۔) اس نے کہا: تمہیں کچھ یہ بھی معلوم ہے کہ تم نے یوسف اور اس کے بھائی کے ساتھ کیا کیا تھا جبکہ تم نادان تھے) اس آیت میں یہ بتایا گیا ہے کہ برادران یوسف نے حضرت یوسف علیہ السلام کے ساتھ جب زیادتی کی تھی اس وقت وہ جاہل اور نادان تھے لیکن اب جبکہ وہ حضرت یوسف سے ہم کلام تھے نادان نہ تھے۔ بعض لوگوں نے بعض لوگوں نے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ انھوں نے بالغ ہونے سے پہلے حضرت یوسف کے ساتھ زیادتی کی تھی اس لیے کہ اگر بالغ ہونے کے بعد وہ ایسا کرتے اور پھر ان سے توبہ کا ظہور نہ ہوتا تو پھر

وہ اس وقت بھی جبکہ حضرت یوسف سے ہم کلام تھے جاہل قرآن پاتے۔ اللہ تعالیٰ نے جہالت سے بچپن کی جہالت مراد لی ہے معصیت کی جہالت مراد نہیں ہے۔

معافی کی نشان

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قرآن کے الفاظ میں حضرت یوسف علیہ السلام کا یہ قول (لَا تَشْرِيْبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ لِيَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ) آج تم پر کوئی گرفت نہیں۔ اللہ تمہیں معاف کرے) اس پر دلالت کرتا ہے کہ انھوں نے بالغ ہونے کے بعد حضرت یوسف پر ظلم کیا تھا۔ نیز یہ کہ ان کا یہ فعل ایک گناہ تھا جس سے استغفار کرنا ان پر واجب تھا۔ ظاہر کلام اس پر دلالت کرتا ہے کہ قرآن کے الفاظ میں انھوں نے یہ کہہ کر توبہ کر لی تھی (لَقَدْ أَشْرَكْنَا بِاللَّهِ عَلِيمًا وَإِنَّا لَكَاظِمِينَ) بخدا کہ تم کو اللہ نے ہم پر فضیلت بخشی اور واقعی ہم غلط کار تھے) اس پر قرآن کے الفاظ میں ان کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے (يَا أَبَا نَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ) ابا جان! آپ ہمارے گناہوں کی بخشش کے لیے دعا کریں، واقعی ہم غلط کار تھے) اس جیسی بات وہ شخص نہیں کہہ سکتا جس سے بالغ ہونے سے قبل نابالغی کی حالت میں کسی جرم کا ارتکاب ہوا ہو۔ قول باری (يَا أَبَا نَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا) میں انھوں نے اپنے والد سے ان کے لیے بخشش کی دعا مانگنے کی درخواست کی ہے حالانکہ ان کی توبہ قبول ہو چکی تھی۔ اس درخواست کا جواز اس بنا پر ہے کہ مظلوم پر ڈھائے گئے ظلم کی معافی اس کی طرف سے ظالم کو معاف کر دینے کے ساتھ ملتی ہوتی ہے۔ نیز یہ کہ رب سے یہ درخواست کی جائے کہ وہ اس ظلم پر اس کا مواخذہ نہ کرے۔ یہاں اس بات کی بھی گنجائش ہے کہ انھوں نے اپنے والد سے یہ درخواست کی ہو کہ وہ اپنی دعا کے ذریعے انھیں ان لوگوں کے درجے پر پہنچا دیں جنہوں نے کبھی کسی قسم کا جرم نہ کیا ہو۔

قول باری ہے (سَوْفَ اسْتَغْفِرُكُمْ) میں اپنے رب سے تمہارے لیے معافی کی درخواست کروں گا) حضرت ابن مسعود، ابراہیم التیمی، ابن جریر اور عمر بن قیس سے مروی ہے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام نے بیٹوں کے لیے معافی کی درخواست کو صبح تک کے لیے مؤخر کر دیا تھا اس لیے کہ وقت سحر جا بہت دعا کے لیے موزوں ترین وقت ہوتا ہے۔ حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق حضرت یعقوب علیہ السلام نے جمعہ کی رات تک دعاے استغفار کو ملتوی کر دیا تھا۔ ایک قول کے مطابق بیٹوں نے حضرت یعقوب علیہ السلام سے یہ درخواست کی تھی کہ وہ اپنی دعاؤں میں ہمیشہ ان کے لیے معافی کی دعا مانگتے رہیں۔

قول باری ہے (وَسَخَّرْنَا لَهُ سَجْدًا) اور سب اس کے آگے بے اختیار سجدے میں جھک گئے) کہا جاتا ہے کہ بادشاہوں کو سجدے میں جھک کر سلام کیا جانا تھا ایک قول کے مطابق انھوں نے اللہ کا اس امر پر شکر بجالانے کے لیے سجدہ کیا تھا کہ اس نے اپنی مہربانی اور فضل سے انھیں حضرت یوسف علیہ السلام کے ساتھ خوش کن ماحول میں بیک جا کر دیا تھا۔ اس سجدے کے ذریعے انھوں نے حضرت یوسف علیہ السلام کی تعظیم بجالانے کا ارادہ کیا تھا اس بنا پر مجاز کے طور پر سجدے کی نسبت حضرت یوسف علیہ السلام کی طرف کر دی گئی۔ جس طرح مجازاً یہ کہا جاتا ہے۔ "صلى للقبلة" (اس نے قبلے کی طرف نماز پڑھی) یا صلى الى غير القبلة (اس نے قبلے کی طرف نماز نہیں پڑھی) مراد اس سے قبلے کی حیرت ہوتی ہے۔

حضرت یوسف کا قرآن کے الفاظ میں یہ قول (هَذَا نَوْمِي لَوْ يَأْتِي مِنْ قَبْلِ يَوْمِ) یہ تعبیر ہے اس خواب کی جو میں نے پہلے دیکھا تھا) یعنی خواب میں دیکھا تھا کہ سورج، چاند اور ستارے مجھے سجدہ کر رہے ہیں۔ اس طرح خواب میں دیکھا ہوا سجدہ حالت بیداری کا سجدہ بن گیا۔ اور سورج، چاند نیز ستارے حضرت یوسف علیہ السلام کے والدین اور آپ کے بھائی ثابت ہوئے۔

قول باری (وَرَفَعَ أَبُو يَسَافٍ عَلَى الْعَرْشِ) اس نے اپنے والدین کو اٹھا کر اپنے پاس تخت پر بٹھایا) کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ حضرت یوسف کی والدہ کا انتقال ہو گیا تھا اور حضرت یعقوب نے ان کی بہن سے نکاح کر لیا تھا۔ سدی سے یہ تفسیر منقول ہے۔ حسن اور ابن اسحاق کا قول ہے کہ ان کی والدہ زندہ تھیں۔ سلیمان اور عبد اللہ بن شداد سے منقول ہے کہ خواب اور اس کی تعبیر کے وقوع پذیر ہونے کی درمیانی مدت چالیس برس تھی۔ حسن سے منقول ہے کہ یہ مدت اسی برس تھی۔ جبکہ ابن اسحاق کا قول ہے کہ یہ مدت اٹھارہ برس تھی۔

اگر یہ کہا جائے کہ انبیاء کے خواب سچے ہوتے ہیں تو پھر حضرت یعقوب علیہ السلام کو اس بات کی تسلی کیوں حاصل نہیں کہ یوسف کا دیکھا ایک نہ ایک دن سچا ہو جائے گا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت یوسف نے بچپن میں یہ خواب دیکھا تھا ایک قول کے مطابق محبوب کی کافی عرصے تک نظروں سے دوری غم و سوز کی موجب ہوتی ہے۔ جس طرح کہ دوری آخرت میں یکجا ہونے کے یقین کے باوجود بھی غم کی موجب بن جاتی ہے۔

کائنات میں تفکر کی دعوت

قول باری ہے (وَكَايُنُ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا

مَعْرُضُونَ. زمین اور آسمانوں میں کتنی ہی نشانیاں ہیں جن پر سے یہ لوگ گزرتے رہتے ہیں اور ذرا تو بہ نہیں کرتے) یعنی زمین و آسمان میں کتنی نشانیاں موجود ہیں جن کے بارے میں یہ لوگ غور و فکر نہیں کرتے اور نہ ہی ان سے توحید باری پر استدلال کرتے ہیں۔ آیت میں اللہ کی آیات اور اس کے دلائل سے اس کی ذات پر استدلال کرنے پر ابھارا گیا ہے۔ نیز کائنات کے نظام پر غور و فکر کرنے اور اس پر اس زاویے سے نظر ڈالنے کی ترغیب دی گئی ہے کہ اس نظام کو ایک مدبر ذات چلا رہی ہے جسے اس کائنات پر پوری قدرت حاصل ہے اور جو اس کے ایک ایک ذرے کا علم رکھتی ہے نیز یہ کہ یہ ذات کائنات کے ساتھ کسی پہلو سے بھی مشابہت نہیں رکھتی بلکہ بے مثل اور بیکتا ہے۔ یہ غور و فکر کائنات کی ان چیزوں پر نظر ڈال کر کیا جا سکتا ہے جو آنکھوں پر عیاں ہیں اور جو اس خمسہ سے جن کا ادراک کیا جاسکتا ہے مثلاً سورج، چاند، ستاروں، سواڑوں، درختوں، نباتات و حیوانات اور ان کی نسل کا تسلسل وغیرہ کے اندر کا دفرما تدبیر وغیرہ۔

قول باری ہے (وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ. ان میں سے اکثر اللہ کو مانتے ہیں مگر اس طرح کہ اس کے ساتھ دوسروں کو بھی شریک ٹھہراتے ہیں) حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور قتادہ سے مروی ہے کہ ان میں سے اکثر اللہ کو اس اقرار کے ساتھ مانتے ہیں کہ وہ ان کا خالق اور ارض و سما کا پیدا کرنے والا ہے مگر اس طرح کہ اس کے ساتھ بت پرستی کے ذریعے دوسروں کو شریک ٹھہراتے ہیں۔ حسن کا قول ہے کہ آیت کے مصداق اہل کتاب ہیں جن کے اندر ایمان بھی تھا اور شرک بھی تھا۔ ایک قول کے مطابق آیت کا مفہوم یہ ہے کہ یہ لوگ اللہ کی عبادت کی تصدیق کرتے اور اسے ملتے ہیں مگر اس طرح کہ عبادت میں بتوں کو بھی شریک کر لیتے ہیں۔ آیت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ایک یہودی کے اندر حضرت موسیٰ علیہ السلام پر ایمان ہوتا ہے لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت سے کفر اور انکار ہوتا ہے اس لیے کہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ ایمان اور کفر الگ الگ جہت سے ایک دوسرے کے منافی نہیں ہوتے اور اس طرح ایک انسان میں ایک جہت سے کفر ہوتا ہے اور ایک جہت سے ایمان۔ تاہم اتنی بات ضرور ہے کہ الگ الگ جہت سے ان دونوں کا اجتماع ایسے شخص پر مومن کے اسم کے اطلاق اور اس کے لیے ایمان کے ثواب کے استحقاق کا سبب نہیں بنتا اس لیے کہ کفر ان دونوں باتوں کے منافی ہوتا ہے۔

اسی طرح یہ قول باری ہے (أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ) کیا تم کتاب کے ایک حصے پر ایمان لاتے ہو اور دوسرے حصے کے ساتھ کفر کرتے ہو) اس قول باری نے یہودیوں کے اندر کتاب کے ایک حصے پر ایمان اور دوسرے حصے کے ساتھ کفر کو ثابت کر دیا۔ اس کے ذریعے ایک جہت

سے ایمان اور دوسری جہت سے کفر کے ثبوت کا بھلا نہ پیدا ہو گیا تاہم یہ جائز نہیں کہ ایسے شخص میں مومن ہونے کی صفت اور کافر ہونے کا وصف یکجا ہو جائے۔ اس لیے کہ مومن ہونے کی صفت علی الاطلاق صفت مدح ہے جبکہ کافر ہونے کی صفت صفت ذمہ ہے اور ایک ہی حالت میں ایک شخص کا ان دونوں صفات سے متصف ہونے کا علی الاطلاق استحقاق ممتنع ہوتا ہے۔

قول باری ہے اَقْلُ هَذِهِ سَبِيلِي اَدْعُوْا اِلَى اللّٰهِ عَلٰى بَصِيْرَةٍ اَنْتُمْ اَنْتُمْ اَتَّبَعْتُمْ
 تم ان سے صاف کہہ دو کہ میرا راستہ تو یہ ہے، میں اللہ کی طرف بلاتا ہوں۔ میں خود بھی پوری روشنی میں اپنا راستہ دیکھ رہا ہوں اور میرے ساتھی بھی (آیت میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یثت لوگوں کو اللہ کی طرف بلانے کے لیے ہوئی ہے نیز آپ خود بھی اس راستے پر پوری بصیرت کے ساتھ چل رہے ہیں کہ گویا اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں نیز آپ کے متبعین بھی پوری روشنی میں اپنا راستہ دیکھ رہے ہیں اللہ کی طرف لوگوں کو بلانے کے لیے آپ کا یہی طریق کار ہے۔ اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ اہل ایمان پر لوگوں کو اللہ کی طرف بلانے کی اسی طرح ذمہ داری عائد ہوتی ہے جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر تھی۔
 قول باری ہے (وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ اِلَّا رِجَالًا نُّوْحِيْ اِلَيْهِمْ مِنْ اَهْلِ الْقُرْاٰنِ
 اے محمد! تم سے پہلے ہم نے جو پیغمبر بھیجے تھے وہ سب بھی انسان ہی تھے۔ اور انہی بستیوں کے رہنے والوں میں سے تھے اور انہی کی طرف ہم وحی بھیجتے رہے ہیں) ایک قول کے مطابق شہروں میں رہنے والوں میں سے نہ کہ صحرائیوں میں سے، اس لیے کہ شہروں میں رہنے والے علم و حکمت میں دوسروں سے بڑھ کر ہوتے ہیں اور لوگوں میں ان کی باتوں کو قبول کرنے کا زیادہ رجحان ہوتا ہے۔ حسن کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دیہاتوں اور صحراؤں میں رہنے والوں میں سے کبھی کوئی نبی مبعوث نہیں فرمایا۔ نہ ہی جنمات میں کوئی نبی ہوا اور نہ ہی عورتوں میں۔

قول باری ہے (حَتّٰى اِذَا سَتِيْمَسَ الرُّسُلُ وَ كَلِمَةُ الْاٰتَمِّمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ
 تَصْرُوتًا۔ یہاں تک کہ جب پیغمبر لوگوں سے مایوس ہو گئے اور لوگوں نے بھی سمجھ لیا کہ ان پر جھوٹ بولا گیا تھا تو بیکار ہمارا مدد پیغمبروں کو پہنچ گئی) یا اس امید کے انقطاع کا نام ہے۔ قول باری (كذَّبُوا) کو حرف ذال کی تخفیف اور تشدید کے ساتھ پڑھا گیا۔ اگر پہلی قرأت لی جائے تو آیت اس معنی پر مجمل ہوگی جس کی حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن مسعود، سعید بن جبیر، مجاہد اور ضحاک سے روایت کی گئی ہے۔ یعنی قوموں نے یہ سمجھ لیا کہ پیغمبروں نے ان سے جو کہا تھا کہ انھیں اللہ کی نصرت حاصل ہے اور ان کے دشمن ہلاک ہو جائیں گے، وہ جھوٹ تھا۔ حماد بن زید سے مروی ہے، انھوں نے سعید بن جبیر سے

روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ مجھے ابراہیم بن ابی حترۃ الجزری نے یہ بات سنائی کہ میں نے کھانا تیار کیا اور اپنے کچھ دوستوں کو جن میں سعید بن جبیر بھی شامل تھے کھانے پر بلا دیا۔ میں نے ضحاک بن مزاحم کو بھی پیغام بھیجا لیکن انھوں نے آنے سے انکار کر دیا۔ اس پر میں خود ان کے پاس گیا اور انھیں لیے بغیر واپس نہیں آیا۔

دورانِ مجلس میں ایک قریشی نوجوان نے سعید بن جبیر سے دریافت کیا کہ ابو عبد اللہ! آپ اس لفظ کی تلاوت کس طرح کرتے ہیں میں تو جب تلاوت کرتے ہوئے اس مقام پر پہنچتا ہوں تو میرے دل میں یہ تمنا بیدار ہو جاتی ہے کہ کاش میں یہ سورت نہ ہی پڑھتا یعنی قول باری (حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوْا اَنْهُمْ قَدْ كَذَبُوْا) نوجوان کی یہ بات سن کر سعید بن جبیر نے فرمایا: ہاں سنو یہاں تک کہ جب پیغمبروں کو اپنی قوموں سے اس بارے میں مایوسی ہو گئی کہ وہ ان کی تصدیق کریں گے اور قوموں نے بھی سمجھ لیا کہ پیغمبروں سے جھوٹ کہا گیا ہے۔ یہاں سعید بن جبیر نے (كَذِبُوْا) کی تحفیف الی قرأت کی۔ یہ سن کر ضحاک بن مزاحم نے فرمایا: میں نے آج کی طرح کبھی کوئی ایسا شخص نہیں دیکھا جس سے علم کی کوئی بات پلوچھی گئی ہو اور اس کے کسی ہچکچاہٹ کے بغیر اس کا جواب دے دیا ہو، اگر مجھے یہ بات معلوم کرنے کے لیے عین تک کا سفر کرنا پڑتا تو بھی میں اسے کھڑا سمجھتا! ایک اور روایت کے مطابق مسلم بن یسار نے سعید بن جبیر سے اسی آیت کی تفسیر پوچھی تھی اور جواب ملنے پر انھوں نے سعید کے ساتھ معانقہ کرتے ہوئے کہا تھا۔ اللہ تم سے بھی اسی طرح سختی دور کرے جس طرح تم نے اس آیت کے سلسلے میں مجھ سے سختی اور الجھن کر دی ہے۔ جن حضرات نے لفظ (كَذِبُوْا) کی تشدید کے ساتھ قرأت کی ہے ان کے نزدیک آیت اس معنی پر جمول ہے کہ پیغمبروں کو یہ یقین ہو گیا کہ قوموں نے ان کی تکذیب کی ہے۔ اس طرح ان قوموں نے ہماری تکذیب کر دی حتیٰ کہ ان میں سے ایک کو بھی فلاح نصیب نہیں ہوئی۔ حضرت عائشہؓ، حسن اور قتادہ سے یہ تفسیر مروی ہے۔

سُورَةُ الرَّعْدِ

میں نے اس وقت تک نہیں دیکھا تھا کہ وہ اس قدر
میں نے اس وقت تک نہیں دیکھا تھا کہ وہ اس قدر
میں نے اس وقت تک نہیں دیکھا تھا کہ وہ اس قدر
میں نے اس وقت تک نہیں دیکھا تھا کہ وہ اس قدر
میں نے اس وقت تک نہیں دیکھا تھا کہ وہ اس قدر
میں نے اس وقت تک نہیں دیکھا تھا کہ وہ اس قدر
میں نے اس وقت تک نہیں دیکھا تھا کہ وہ اس قدر
میں نے اس وقت تک نہیں دیکھا تھا کہ وہ اس قدر
میں نے اس وقت تک نہیں دیکھا تھا کہ وہ اس قدر
میں نے اس وقت تک نہیں دیکھا تھا کہ وہ اس قدر

زمین کے خطے مختلف اقسام کے ہوتے ہیں

قول باری ہے (وَفِي الْأَرْضِ قَطْعٌ مُّتَجَاوِرَاتٌ، اور دیکھو زمین میں الگ الگ خطے پائے جاتے ہیں) حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور ضحاک کا قول ہے کہ اس سے زمین شور اور زمین شیریں مراد ہے۔
قول باری ہے (وَنَفِثْنَا مِنْ حَتَمٍ مِّمَّا يَكْبُورُ کے درخت ہیں جن میں سے کچھ اکہرے ہیں) حضرت ابن عباسؓ، حضرت برادر بن عازبؓ، مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ کبجور کے ایسے درخت جن کی جڑیں اکہری ہوں۔

قول باری ہے (لِيَسْفِيَ بِسَاءِ ذُو أَحَدٍ وَنَفِثْنَا بِعَصَاهَا عَلَى بَعْضِ فِي الْأَرْضِ كُلِّ - سب کو ایک ہی پانی سیراب کرتا ہے مگر مزے میں ہم کسی کو بہتر بنا دیتے ہیں اور کسی کو کمتر) آیت میں ان لوگوں کے قول کے بطلان کی واضح ترین دلالت موجود ہے جو کہتے ہیں کہ پھلوں وغیرہ کی پیدائش کا دائرہ مدار مٹی کی طبیعت ہوا اور پانی پر ہوتا ہے۔ ایسے لوگوں کو اصحاب الطبايح کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اگر پیدا ہونے والے پھلوں کی پیدائش کا انحصار مٹی کی خصوصیت نیر پانی اور ہوا پر ہوتا تو پھر یہ ضروری ہوتا کہ تمام پھل ایک جیسے ہوتے اس لیے کہ ان کی پیدائش کا سبب اور موجب ایک جیسا ہے۔ ان لوگوں کے نزدیک مٹی کی یکساں خاصیت اس سے پیدا ہونے والے پھلوں کی یکسانیت کو واجب کرتی ہے اور یہ درست نہیں ہوتا کہ یکساں طبیعت اور خاصیت دو مختلف اور متضاد افعال کے حدوث کی موجب بن جائے اگر ان اشیاء کا حدوث جن کے رنگ مزے، خوشبو میں اور شکلیں ایک دوسرے سے مختلف ہیں یکساں طبیعت اور خاصیت کی ایجاد کا نتیجہ ہوتا تو موجب کی یکسانیت کے ہوتے ہوئے ان کا اختلاف اور تضاد محال ہوتا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ان اشیاء کو وجود میں لانے والا اللہ تعالیٰ جو قادر، مختار اور حکیم ہے، جس نے ان اشیاء کو اپنے علم اور قدرت سے مختلف شکلوں اور خصوصیتوں والی بنا کر پیدا کیا۔

قول باری ہے (رَأَيْتُمْ أَفْعَىٰ مُنْذِرًا وَيُكَلِّمُ قَوْمًا هَادٍ - تم تو محض خبردار کرنے والے ہو اور ہر قوم کے لیے ایک رہنما ہے) حضرت ابن عباسؓ، سعید بن جبیرؓ، مجاہد اور ضحاک سے مروی ہے کہ ہادی

تو اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ مجاہد سے یہ بھی مروی ہے نیز قتادہ سے کہ ہر امت کا نبی اس کا ہادی ہے۔ حضرت ابن عباس سے یہ بھی مروی ہے کہ ہادی وہ شخص ہے جو حق کی طرف لوگوں کو بلاتا ہے۔ حسن، قتادہ، ابو الفتحی اور عکرمہ سے مروی ہے کہ ہادی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ یہی تاویل درست ہے اس لیے کہ عبارت کی ترتیب اس طرح ہے (انسانت منذر و ہاد لکل قوم) تم ہر قوم کو خبر دیا کرنے والے اور ہدایت دینے والے ہو) منذر کو ہادی کہتے ہیں اور ہادی کو منذر۔ دونوں ہم معنی الفاظ ہیں۔

تَغِيضُ الْأَرْحَامِ كِتَابُ الشَّرِيحِ

قول باری ہے (وَمَا تَغْيِضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ) اور جو کچھ عورتوں کے رحم میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے (اس سے بھی باخبر رہتا ہے) حضرت ابن عباس اور صحابہ کا قول ہے کہ مدت حمل یعنی ۹ ماہ کے عرصے میں جو کمی ہوتی ہے اور اس مدت میں جو اضافہ ہوتا ہے اس لیے کہ بچہ چھ ماہ بعد پیدا ہو کر زندہ رہتا ہے، اور دو سال کے بعد پیدا ہو کر بھی زندہ رہتا ہے۔ حسن کا قول ہے کہ استقاط کی وجہ سے جو حمل ناقص پیدا ہوتا ہے اور حمل کی مدت بڑھ جانے کی بنا پر جو بچہ پوری ساخت کا پیدا ہوتا ہے، قرآن کا قول ہے کہ غیض نقصان اور کم ہو جانے کو کہتے ہیں۔ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ عرب کے لوگ غاضت المیاء اس وقت کہتے ہیں جب پانی کی سطح نیچی ہو جاتی ہے۔ مگر مکر کے قول کے مطابق (وَمَا تَغْيِضُ) کے معنی "اذا غاضت" کے ہیں۔ انہوں نے مزید کہا کہ رحم کے خون میں ایک دن کے اندر جو کمی ہو جاتی ہے حمل کے اندر اتنا ہی اضافہ ہو جاتا ہے۔ مجاہد کا قول ہے کہ غیض سے وہ خون مراد ہے جو حاملہ عورت حمل کے دوران دیکھتی ہے، یہ دراصل رحم میں موجود حمل کی ساخت میں کمی کا باعث ہوتا ہے اور بیشی سے مراد وہ مدت ہے جو نو ماہ سے بڑھ جائے اس سے کمی کی تلافی ہوتی ہے۔ اس لیے آیت میں یہی اضافہ مراد ہے۔

اسماعیل بن اسحاق کا خیال ہے کہ اگر آیت کی تفسیر مجاہد اور عکرمہ سے مروی قول کے مطابق کی جائے تو گویا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حاملہ عورت کو کبھی حیض آتا ہے اس لیے کہ رحم سے جو خون بھی نکلتا ہے وہ یا تو حیض کا خون ہوتا ہے یا نفاس کا۔ رہ گیا استحاضہ کا خون تو وہ ایک رگ سے نکلتا ہے۔ ابو بکر حیاص کہتے ہیں کہ اسماعیل کا یہ قول ایک بے معنی سی بات ہے۔ اس لیے کہ رحم سے نکلنے والا خون کبھی حیض و نفاس کا خون ہوتا ہے اور کبھی ان دونوں کے سوا ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ استحاضہ کا خون ایک رگ سے نکلنے والا خون ہوتا ہے اس بات کے لیے نالج نہیں ہے کہ رحم سے نکلنے والا بعض خون کبھی استحاضہ کا خون ہوتا ہے۔ اس لیے کہ آپ کا ارشاد ہے (الساہو عرق النقطع

اوداء عرض یا تو یہ کوئی رگ ہے جو منقطع ہو گئی ہے یا کوئی بیماری ہے جو لاسق ہو گئی ہے (آپ نے یہ بتایا کہ استحصاضہ کا خون کبھی کسی عارضہ کے لاسق ہو جانے کی بنا پر ہوتا ہے۔ اگرچہ اس وقت یہ کسی رگ سے خارج نہیں ہوتا۔ نیز اس بات کی راہ میں کون سی چیز حائل ہے کہ رگ کا خون رحم کے راستے خارج ہو جائے۔ اس کی یہ صورت ہو سکتی ہے کہ کوئی رگ منقطع ہو جائے اور اس سے خون بہہ کر رحم میں پہنچ جائے اور پھر وہاں سے خارج ہو جائے اس صورت میں نہ تو وہ حیض کا خون کہلائے گا اور نہ نفاس کا۔

اسماعیل بن اسحاق نے مزید کہا کہ یہ بات نہیں کہی جاسکتی کہ حاملہ عورت کو حیض نہیں آتا مگر صرف اس بنا پر کہ اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اس کی اطلاع دی گئی ہے، اس لیے کہ یہ غیب کی حکایت ہے۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس موقع پر اسماعیل یہ بھول گئے کہ ان کا یہ کلید اس امر کا موجب ہے کہ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ حاملہ عورت کو حیض آتا ہے مگر صرف اس بنا پر کہ اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اس کی اطلاع دی گئی ہے۔ اس لیے کہ اسماعیل کے قاعدے اور کلیے کے مطابق یہ غیب کی حکایت ہے بلکہ اس سے حاملہ عورت کے حیض کی نفی کرنے والوں کے لیے جو گنجائش پیدا ہو جاتی ہے وہ اس کے اثبات کے قائلین کے لیے نہیں پیدا ہوتی۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ہمیں یہ معلوم تھا کہ حاملہ عورت کو حیض نہیں آتا تھا کہ اچانک اس نے خون دیکھ لیا۔ اب اختلاف پیدا ہو گیا کہ آیا یہ حیض تھا یا حیض نہیں تھا۔ حیض کا اثبات دراصل احکام کا اثبات ہو گا لیکن اسے کسی شرعی دلیل کے بغیر حیض ثابت کرنا جائز نہیں ہے، اس صورت میں یہ ضروری ہے کہ حاملہ عورت عدم حیض کی حالت پر برقرار رہے غیبی کہ توقیف یعنی شرعی دلیل یا اتفاق اجمعت کی بنا پر اس خون کا حیض ہونا ثابت ہو جائے۔ اس لیے کہ خارج ہونے والے خون کو حیض کا خون ثابت کر کے گویا ایک ایسے حکم کا اثبات ہو جائے گا جس کا علم صرف توقیف کے ذریعے ہو سکتا ہے نیز ہمارا یہ کہنا کہ حیض ہے دراصل رحم سے خارج ہونے والے خون کی خصوصیت اور اس کا حکم بیان کرتا ہے۔ اب خون کی کیفیت کبھی یہ ہوتی ہے کہ وہ یکساں حالت میں رحم سے خارج ہوتا رہتا ہے۔ اگر عورت یہ خون ماہوار کے ایام میں دیکھتی ہے تو اس پر حیض کا حکم عائد کر دیا جاتا ہے اور اگر غیر ایام ماہوار میں دیکھتی ہے تو اس پر استحصاضہ کا حکم لگا دیا جاتا ہے۔

نفاس کی بھی یہی کیفیت ہوتی ہے جب حیض اس سے زائد اور کوئی امر نہیں ہوتا کہ خاص اوقات میں جاری ہونے والے خون کے لیے کچھ احکام کا اثبات ہو جاتا ہے، اور حیض صرف جاری ہونے والے خون سے عبارت نہیں ہوتا بلکہ اس میں اس کے ساتھ تعلق رکھنے والا حکم بھی اس میں داخل ہوتا ہے اب خون نکلنے پر حکم کے اثبات کا علم صرف توقیف یعنی شرعی دلیل کے ذریعے ہو سکتا ہے اس لیے حاملہ

کے رحم سے نکلنے والے خون کے لیے اس حکم کا ثابت قرار دینا درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس سلسلے میں نہ تو توفیق یعنی کوئی شرعی رہنمائی اور دلیل وارد ہوئی ہے اور نہ ہی اس پر امت کا اتفاق ہے۔

اسماعیل بن اسحاق نے اپنے گزشتہ قول پر یہ کہہ کر فریادِ اضافہ کیا ہے کہ یہ بات ان لوگوں پر لازم نہیں آتی جو یہ کہتے ہیں کہ حاملہ کو حیض آتا ہے اس لیے کہ قول باری ہے (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتِزُوا بِاللِّسَاءِ فِي الْمَحِيضِ)۔ پوچھتے ہیں حیض کا کیا حکم ہے کہو، وہ ایک گندگی کی حالت ہے اس میں عورتوں سے الگ رہو جب اس آیت میں النساء کا لفظ آگیا تو اس سلسلے میں عموم کا لزوم ہو گیا اس لیے کہ خون جب عورت کے فرج سے خارج ہو گا تو اسے کہنا اولیٰ ہو گا الایہ کہ اس کے سوا خون کے کسی اور قسم مثلاً نفاس وغیرہ کا علم ہو جائے۔

ابو بکر حصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ) میں حیض کی صفت کا اس طور پر بیان نہیں کہ اس کے ذریعے حیض دوسری چیز یعنی نفاس وغیرہ سے ممتاز ہو جائے۔ قول باری (قُلْ لَّهُوَ أَذًى) کے ذریعے صرف ان امور کی خبر دی گئی ہے جن کا حیض سے تعلق ہے مثلاً ترکِ صلوٰۃ اور ترکِ صوم نیز ہمبستری سے اجتناب وغیرہ۔ اسی طرح اس فقرے کے ذریعے حیض کے خون کی نجاست اور اس سے اجتناب کے لزوم کی خبر دی گئی ہے۔ اس میں کوئی دلالت نہیں ہے کہ حیض کا خون حمل کی حالت میں موجود ہوتا ہے یا موجود نہیں ہوتا۔ اسماعیل کا یہ کہنا ایک بے معنی سی بات ہے کہ جب آیت میں النساء کا لفظ آگیا تو اس سلسلے میں عموم کا لزوم ہو گیا۔ اس لیے کہ قول باری ہے (فَاعْتِزُوا بِاللِّسَاءِ فِي الْمَحِيضِ) قول باری (فِي الْمَحِيضِ) میں یہ بیان نہیں ہے کہ حیض کیا ہے؛ بلکہ اس کا بیان ہے کہ جب حیض کا ثبوت ہو جائے تو عورتوں سے الگ رہنا واجب ہے۔ اختلاف تو اس میں ہے کہ حمل کی حالت میں نکلنے والا خون آیا حیض ہے یا کچھ اور۔ اب فریق مخالف کا قول خود اس کے لیے حجت قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اسماعیل کا یہ قول کہ حمل کے دوران فرج سے نکلنے والے خون کو حیض قرار دینا اولیٰ ہے۔ محض ایک دعویٰ ہے جس کی پشت پر کوئی برہان اور دلیل نہیں ہے۔ اسماعیل کے مد مقابل کے لیے یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ خون جب عورت کے فرج سے خارج ہو تو اسے غیر حیض قرار دینا اولیٰ ہو گا حتیٰ کہ دلیل قائم ہو جائے کہ یہ حیض ہے اس لیے کہ ایسے خون کا بھی وجود ہے جو فرج سے نکلتا ہے لیکن حیض نہیں ہوتا۔ اس لیے پوری بحث سے صرف ایسے دعاوی کا ہی حصول ہوا جو ایک دوسرے پر مبنی ہیں اور اس لیے یہ تمام دعاوی پشت پناہ بننے والی کسی دلیل کی محتاج ہیں مطر الوراق نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ حاملہ عورت اگر خون دیکھے تو وہ نماز نہیں چھوڑے گی۔ حماد بن زید نے یحییٰ بن سعید سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں:

ہمارے نزدیک حضرت عائشہؓ سے اس روایت میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آپ کہا کرتی تھیں کہ حاملہ عورت جب خون دیکھے تو نماز پڑھنا چھوڑ دے اور پاک ہونے کے بعد نماز پڑھے۔ اس قول میں یہ احتمال ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اس سے وہ حاملہ عورت مراد لی ہو جس کے بطن میں دو بچے ہوں اور ایک بچہ پیدا ہو چکا ہو تو اس صورت میں پہلے بچے کی پیدائش کے ساتھ نفاس کی ابتدا ہو جائے گی اور جب تک پاک نہیں ہوگی تمارہ نہیں پڑھے گی جیسا کہ اس بارے میں امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا قول ہے۔ اس توجیہ کی اس لیے ضرورت پیش آئی تاکہ حضرت عائشہؓ سے مروی دونوں روایتیں درست رہ جائیں اور ایک کی دوسری کے ساتھ تعارض لازم نہ آئے۔ ہمارے اصحاب کے نزدیک حاملہ عورت کو حیض نہیں آتا اگر وہ خون دیکھے تو وہ استحاضہ کا خون ہوگا۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک حاملہ عورت کو بھی حیض آسکتا ہے۔

ہمارے مسلک کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے غزوہ اوطاس میں گرفتار ہونے والی قیدی عورتوں کے بارے میں مروی ہے۔ آپ نے فرمایا (لا توطأ حامل حتی تضع ولا حائل حتی تستبرئ بحیضہ) حاملہ سے جب تک وضع حمل نہ ہو ہمبستری نہ کی جائے اور غیر حاملہ سے جب تک ایک حیض کے ذریعہ استبراء رحم نہ ہو صحبت نہ کی جائے (استبراء رحم کی حمل سے براءت معلوم کرنے کو کہتے ہیں۔ جب شارع علیہ السلام نے حیض کے وجود کو رحم کی براءت کی نشانی قرار دیا تو پھر حمل کے وجود کے ساتھ حیض کے وجود کا کوئی جواز باقی نہیں رہا اس لیے کہ اگر حمل کے وجود کے ساتھ حیض کا بھی وجود ہوتا تو پھر حیض براءت رحم کی نشانی قرار نہ پاتا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا طلاق سنت کے متعلق یہ قول بھی دلالت کرتا ہے (غلیظتھا طاهراً من غیر جماع او حاملاً قد استیان حملھا۔ پھر شوہر کو چاہیے کہ وہ بیوی کو طہر کی حالت میں طلاق دے جس میں ہمبستری نہ ہوئی ہو یا حمل کی حالت میں طلاق دے جبکہ حمل ظاہر ہو چکا ہو) اگر حاملہ عورت کو حیض آتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کے ساتھ ہمبستری اور اس کی طلاق کے درمیان ایک حیض کے ذریعہ فصل کر دیتے جس طرح غیر حاملہ عورت کی صورت میں آپ نے حکم دیا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حاملہ عورت کو جماع کے بعد ایک حیض کے ذریعے جماع و طلاق کے درمیان فصل کیے بغیر طلاق دینے کی اباحت کر دی جو اس بات کی دلیل ہے کہ حاملہ عورت کو حیض نہیں آتا۔

سُورَةُ اِبْرَاهِيمَ

Handwritten text in Urdu script, likely bleed-through from the reverse side of the page. The text is partially obscured and difficult to read.

حین سے مراد

قول باری ہے (تَوَاتَىٰ أَكْلَهَا كُلِّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا۔ ہر آن وہ اپنے رب کے حکم سے پھل دے رہا ہے) ابو ظبیا نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا "صبح اور شام" سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ اس شجرہ طیبہ سے کھجور کا درخت مراد ہے جو ہر چھ ماہ بعد پھل دیتا ہے۔ مجاہد، عامر اور عکرمہ سے بھی یہی مروی ہے۔ اسی طرح الحکم اور حماد سے بھی ان کا یہی قول منقول ہے۔ عکرمہ سے ایک روایت میں ان کا یہ قول مروی ہے۔ سعید بن المسیب کا قول ہے کہ آیت میں وارد لفظ حین سے مراد دو جہینے ہیں جو کھجور اتارنے سے لے کر نئے شگوفے نکلنے تک کی مدت ہے۔ سعید بن المسیب سے یہ بھی مروی ہے کہ کھجور کے درخت میں پھل صرف دو ماہ تک رہتا ہے۔ سعید سے ایک اور روایت کے مطابق آیت میں لفظ حین سے چھ ماہ کا عرصہ مراد ہے۔ القاسم بن عبد اللہ نے ابو حازم سے روایت کی ہے، انھوں نے حضرت ابن عباس سے کہ جب آپ سے لفظ حین کی تفسیر پوچھی گئی تو آپ نے یہ آیت تلاوت کی (تَوَاتَىٰ أَكْلَهَا كُلِّ حِينٍ) اور فرمایا "چھ ماہ" پھر یہ آیت تلاوت کی (لَيْسَ جَنَّةٌ حَتَّىٰ حِينٍ) اسے ایک مدت کے لیے قید کر دیں) اور فرمایا: "تیرہ سال" پھر یہ آیت تلاوت کی (وَلَتَعْلَمُنَّ نَبَأًا بَعْدَ حِينٍ) اور تمہیں خبر دے گا اس کی خیر ایک مدت کے بعد مل جائے گی) اور فرمایا: "قیامت کا دن" ہشام بن حسان نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے کہا: ان فعلت کذا وکذا الی حین فغلامہ حسو۔ اگر میں نے فلاں فلاں کام فلاں مدت تک کر لیے تو میرا غلام آزاد) وہ شخص حضرت عمر بن عبدالعزیز کے پاس آکر مسئلہ پوچھنے لگا، انھوں نے مجھ سے دریافت کیا میں نے جواب میں کہا: حین یعنی مدت کی ایک قسم وہ ہے جس کا ادراک نہیں ہو سکتا۔

قول باری ہے (وَإِنِّي لَأَدْرِي لَعْنَةُ اللَّهِ فِتْنَةً لَّكُمْ وَ مَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ)۔ اور میں خبر نہیں رکھتا

شاید کہ وہ تمہارے لیے امتحان ہی ہو اور ایک (خاص) وقت تک کے لیے فائدہ اٹھانا) اس لیے یہ شخص کھجور اتارنے کے وقت سے لے کر شکرہ نکلنے تک فقرے میں ذکر کردہ کاموں سے باز رہے۔ مگر تم کہتے ہیں کہ میرا یہ جواب حضرت عمر بن عبدالعزیز کو بہت پسند آیا۔ عبدالرزاق نے عمر سے اور انھوں نے حسن سے قول باری (تَوْتِي اُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ) کی تفسیر میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ چھ یا سات ماہ کے مابین "الو بکر جصاص" کہتے ہیں کہ "حین" کے لفظ کا اطلاق وقت مبہم پر ہوتا ہے لیکن اس سے ایک مقرر وقت مراد لینا بھی درست ہے۔ قول باری ہے (فَسُبْحٰنَ اللّٰهِ حِيْنَ تُمْسُوْنَ وَحِيْنَ تَصْبِحُوْنَ اِنَّ اللّٰهَ كَسْبْحِمْ) ہے جب تم شام کرو اور جب صبح کرو) پھر فرمایا (وَ حِيْنَ تَطْهَرُوْنَ) اور جب تم دوپہر کرو) یہاں یہ لفظ نماز فجر، ظہر اور مغرب کے اوقات پر محمول ہے اگرچہ اس میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے بھی ہے۔ یہاں لفظ "حین" سے ان اوقات میں فرض نمازوں کی ادائیگی مراد ہے اس لیے یہاں یہ لفظ ان نمازوں کے اوقات کے لیے اسم بن گیا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباس سے لفظ "حین" کی تفسیر میں صبح اور شام" کی جو روایت منقول ہے اس میں آپ کا ذہن اس قول باری کی طرف گیا ہے (حِيْنَ تُمْسُوْنَ وَحِيْنَ تَصْبِحُوْنَ)

بعض دفعہ "حین" کے لفظ کا اطلاق کر کے اس سے کم سے کم وقت مراد لیا جاتا ہے چنانچہ ارشاد باری ہے (وَسَوْفَ يَعْلَمُوْنَ حِيْنَ يَدُوْنَ الْعَذَابِ بِغَفْرِهِمْ) انھیں معلوم ہو جائے گا جب وہ عذاب کو دیکھ لیں گے) یہاں یہ لفظ دیکھنے کے وقت پر محمول ہے۔ دیکھ لینے کا وقت انتہائی مختصر ہوتا ہے اس میں کوئی امتداد نہیں ہوتا۔ بعض دفعہ اس لفظ کا اطلاق کر کے چالیس سال کی مدت مراد ہوتی ہے اس لیے کہ قول باری (كُلُّ اٰتِي عَلٰى الْاِنْسَانِ حِيْنَ مِّنَ الدَّهْرِ كَمَرِيْكَتٍ شَيْئًا مَّذْكَوْرًا) بے شک انسان پر زمانہ میں ایک ایسا وقت بھی آچکا ہے کہ وہ کوئی قابل ذکر چیز ہی نہیں تھا) کی تفسیر میں مروی ہے کہ اس سے چالیس سال مراد ہے۔

آیت زہیر بحث کی تفسیر کے سلسلے میں ہم نے سلف سے ایک سال، چھ ماہ، تیرہ سال اور دو ماہ کے جو اقوال نقل کیے ہیں ان سب کا احتمال موجود ہے۔ جب بات اس طرح ہے تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ "حین" ایک ایسا اسم ہے جس کا اطلاق تکلم کے حسب نشا وقت مبہم پر، کم سے کم وقت پر اور مقررہ مدت پر ہوتا ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جو شخص یہ قسم کھا بیٹھے کہ وہ فلاں شخص سے گفتگو نہیں کرے گا، اس کی مدت اس نے اسی لفظ "حین" سے مقرر کی ہو تو اس صورت میں اس قسم کو چھ ماہ کی مدت پر محمول کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک بات تو واضح ہے کہ قسم کھانے والے نے یہ لفظ کہہ کر کم سے کم وقت مراد نہیں لیا ہے اس لیے کہ عام حالات میں لوگ کم سے کم مدت کے قلیل وقت کے لیے قسم نہیں کھاتے، نیز

یہ بھی ظاہر ہے کہ قسم کھانے والے نے اس سے چالیس برس کی مدت مراد نہیں لی ہے اس لیے کہ جو شخص چالیس برس کی مدت کے لیے ایک قسم کھاٹے گا وہ گویا ہمیشہ کے لیے قسم کھاٹے گا اور اس میں وقت کی کوئی پابندی نہیں ہوگی۔ پھر قول باری (تَوْتِيْ اُكْلَهَا كُلَّ حَيْثُ بِيْ اَذِنَ دَبَّهَا) کی تفسیر میں مدت کے بارے میں سلف کے مابین اختلاف رائے پایا گیا جس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں تو اس میں کم سے کم وقت چھ ماہ کا عرصہ ہوگا اس لیے کہ کھجور کی فصل کی کٹائی سے لے کر نئے شگوفے نکلنے کے وقت تک کی مدت چھ ماہ ہوتی ہے۔ ایک سال کی مدت کے اعتبار سے چھ ماہ کی مدت کا اعتبار اولیٰ ہے اس لیے کہ پھل لگے رہنے کی مدت ایک سال تک نہیں پھلتی بلکہ یہ مدت منقطع ہو جاتی ہے یہاں تک کہ اس میں کوئی چیز باقی نہیں رہتی۔ لیکن اگر ہم چھ ماہ کی مدت کا اعتبار کریں گے تو یہ ظاہر لفظ کے موافق ہوگا یعنی کھجور کا درخت چھ ماہ پھل دیتا ہے اور چھ ماہ پھل کے بغیر رہتا ہے جن حضرات نے آیت کی تفسیر میں دو ماہ کا اعتبار کیا ہے ان کا یہ اعتبار کوئی معنی نہیں رکھتا اس لیے کہ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ کھجور کی فصل کی کٹائی سے لے کر نئے شگوفے نکلنے تک کی مدت دو ماہ سے زائد ہوتی ہے، اگر ان حضرات نے درخت پر پھل کا دو ماہ تک باقی رہنے کا اعتبار کیا ہے تو ہمیں یہ معلوم ہے کہ شگوفے نکلنے کے وقت سے کھجور اٹارنے کے وقت تک کا عرصہ بھی دو ماہ سے زائد ہوتا ہے۔ جب ایک سال نیز چھ ماہ کی مدتوں کا ان وجوہات کی بنا پر اعتبار باطل ہو گیا جس کا ہم نے سطور بالا میں ذکر کیا ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ چھ ماہ کی مدت کا اعتبار ہی اولیٰ ہے۔

سُورَةُ النَّازِعَاتِ

Handwritten text in Urdu script, likely bleed-through from the reverse side of the page. The text is partially obscured and difficult to read.

موشیوں کے فوائد

قول باری سے (وَالْأَنْعَامَ خَلَقْنَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ) اس نے جانور پیدا کیے جن میں تمہارے لیے پوشاک بھی ہے اور خوراک بھی اور طرح طرح کے دوسرے فائدے ہیں (حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ "دِفْءٌ" سے لباس اور پوشاک مراد ہے۔ حسن کا قول ہے کہ اس نطق سے جانوروں کے بال اور اون مراد ہیں جن کے ذریعے حرارت حاصل کی جاتی ہے۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ اس بات کا منقضی ہے کہ جانوروں کے بالوں اور اون سے تمام احوال یعنی زندہ اور مردہ حالتوں میں فائدہ اٹھانا جائز ہے۔

قول باری ہے (وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً) اس نے گھوڑے، خچر اور گدھے پیدا کیے تاکہ تم ان پر سوار ہو اور وہ تمہاری زندگی کی رونق بنیں) ہشام الدستوائی نے یحییٰ بن کثیر سے، انھوں نے نافع سے اور انھوں نے علقمہ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ گھوڑوں، خچروں اور اور گدھوں کا گوشت مکروہ سمجھتے تھے اور فرماتے تھے کہ قول باری (وَالْأَنْعَامَ خَلَقْنَا لَكُمْ) میں جن جانوروں کا ذکر ہے وہ کھانے کے لیے ہیں اور زیر بحث آیت میں جن تین جانوروں کا ذکر ہے وہ سواری کے لیے ہیں۔ امام ابو حنیفہ نے ہشیم سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ گھوڑوں کا گوشت مکروہ سمجھتے تھے اور قول باری (وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً) کے یہی معنی لیتے تھے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ گھوڑوں کے گوشت کی ممانعت کی یہ ایک واضح دلیل ہے وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے موشیوں کا ذکر کیا اور ان سے حاصل ہونے والے فوائد میں سے ایک فائدہ یہ بیان کیا کہ ان کا گوشت تم کھاتے ہو۔ چنانچہ ارشاد ہوا (وَالْأَنْعَامَ خَلَقْنَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ مَسْوَ

مِنْهَا تَأْكُلُونَ) اس کے بعد گھوڑوں، فچروں اور گدھوں کا ذکر کیا اور ان کے فوائد یہ بیان کیے کہ یہ سواری کے کام آتے ہیں اور یہ تمھاری زندگی کی رونق ہیں۔ اگر ان کا گوشت بھی ان سے حاصل ہونے والے فوائد میں داخل ہوتا تو اللہ تعالیٰ موشیوں کے فوائد میں گوشت کے ذکر کی طرح یہاں بھی اس کا ضرور ذکر کرتا خاص طور پر گوشت کا استعمال جانور سے حاصل ہونے والے فوائد میں سب سے بڑا فائدہ ہوتا ہے۔ ان تینوں جانوروں کے گوشت کی اباحت اور ممانعت کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے متضاد روایتیں منقول ہیں۔ عکرمہ بن عمار نے یحییٰ بن کثیر سے، انھوں نے ابو سلمہ سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ غزوہ خیبر کے موقع پر لوگوں کو فاقہ اور بھوک کا سامنا کرنا پڑا۔ انھوں نے گھوڑے، چمڑ اور گدھے ذبح کر لیے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پالتو گدھے، چمڑ، گھوڑے، کچلیوں والے دندے اور بچوں والے پرندے حرام قرار دیے۔ اسی طرح آپ نے کسی کی کوئی چیز اچک لینے نیز لوٹ مار کو بھی حرام قرار دیا۔ سفیان بن عیینہ نے عمر بن دینار سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ بن عبد اللہ سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں۔ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو گھوڑوں کا گوشت کھلایا تھا۔ آپ نے ہمیں گدھوں کے گوشت کی ممانعت کر دی تھی۔

عمر بن دینار نے حضرت جابرؓ سے اس حدیث کا سماع نہیں کیا تھا اس لیے کہ ابن جریج نے اس حدیث کی عمر بن دینار سے، انھوں نے ایک شخص سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے۔ حضرت جابرؓ غزوہ خیبر کے موقع پر موجود نہیں تھے اس لیے محمد بن اسحاق نے سلام بن کرکھ سے، انھوں نے عمر بن دینار سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے جبکہ حضرت جابرؓ غزوہ خیبر کے موقع پر موجود نہیں تھے۔ نیز یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گدھوں کے گوشت کی ممانعت کر دی تھی اور گھوڑوں کے گوشت کی اجازت دے دی تھی۔ اس طرح حضرت جابرؓ سے اس سلسلے میں مروی روایات کا آپس میں تعارض ہے اس صورت میں ان روایات کے متعلق دو باتیں کہی جاسکتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ جب ایک چیز کے متعلق دو روایتیں منقول ہوں، ایک میں اس کی ممانعت کا حکم ہو اور دوسری میں اباحت کا تو اس صورت میں ممانعت کی روایت اولیٰ ہوگی اس لیے کہ ممکن ہے شارع علیہ السلام نے کسی وقت اس چیز کی اباحت کر دی ہو اور پھر اس کی ممانعت کا حکم صادر کر دیا ہو۔ یہ اس لیے ہے کہ ہر چیز کے اندر اصل کے اعتبار سے اباحت ہوتی ہے اور ممانعت اس پر بعد میں لاحقہ طاری ہوتی ہے جبکہ ہمیں کسی ایسی اباحت کا علم نہیں ہے جو ممانعت کے بعد آئی ہو۔ اس لیے لاحقہ ممانعت کا حکم ثابت ہوگا کیونکہ ممانعت کے بعد اباحت کا کوئی ثبوت نہیں ہے سلف کی ایک جماعت سے یہی مفہوم مروی ہے۔ ابن وہب نے لیت بن سعد سے روایت کی ہے ایک دفعہ عصر کے بعد سورج گرہن شروع ہو گیا۔ ہم اس وقت مکہ مکرمہ میں تھے۔ یہ ۱۱۳ھ کا واقعہ ہے اس وقت

مکہ مکرمہ میں بہت سے اہل علم موجود تھے جن میں ابن شہاب زہری، ابو بکر بن مزیم، قتادہ اور عمرو بن شعیب شامل تھے۔ بیٹ شہاب کہتے ہیں کہ ہم عصر کے بعد کھڑے ہو کر اللہ تعالیٰ سے دعائیں کرتے رہے۔ میں نے ایوب بن موسیٰ القرظی سے پوچھا کہ لوگ اس موقع پر صلوات الخوف کیوں نہیں پڑھتے جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے موقع پر نماز ادا کی ہے۔ یہ سن کر ایوب نے فرمایا: عصر کی نماز کے بعد نماز کی ممانعت آئی ہے اسی لیے لوگ نماز نہیں پڑھ رہے ہیں۔ ممانعت ایک چیز کے لیے قاطع ہوتی ہے۔ حضرت جابر سے مروی روایت کی ایک توجیہ تو یہ ہوئی۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ حضرت جابر سے مروی دونوں روایتیں متعارض ہیں اس لیے دونوں ساقط ہو گئیں گو یا کہ ان کی روایت ہی نہیں ہوئی۔ اسرائیل بن یونس نے عبد اللہ بن عمر بن الخطاب سے، انھوں نے عطاء بن ابی رباح سے اور انھوں نے حضرت جابر سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ ہم گھوڑوں کا گوشت کھایا کرتے تھے، عطاء کہتے ہیں کہ میں نے جابر سے نچروں کے گوشت کے متعلق پوچھا تو انھوں نے نفی میں جواب دیا۔

گھوڑے کا گوشت حلال ہے یا حرام؟

ہشام بن عروہ نے فاطمہ بنت المنذر سے، انھوں نے حضرت اسماء بنت ابی بکر سے روایت کی ہے وہ فرماتی ہیں کہ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک گھوڑا ذبح کر کے اس کا گوشت کھایا تھا، ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس روایت میں فریق مخالف کے لیے کوئی دلیل موجود نہیں ہے اس لیے کہ روایت میں اس کا ذکر نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اس کا غلیم ہو گیا تھا اور آپ نے اس کی توثیق فرمادی تھی۔ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے متعلق علم اور توثیق کا ثبوت مل بھی جائے تو اسے اس زمانے پر محمول کیا جائے گا جب ابھی اس کی ممانعت نہیں ہوئی تھی۔

بقیہ بن الولید نے ثور بن یزید سے، انھوں نے صالح بن یحییٰ بن المقدم سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے صالح کے دادا سے اور انھوں نے حضرت خالد بن الولید سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں کے گوشت کی ممانعت فرمادی تھی۔ زہری کا قول ہے کہ ہمیں اس بات کا کوئی علم نہیں کہ محاصرے کی صورت کے علاوہ گھوڑوں کا گوشت کبھی کھایا گیا تھا۔ امام ابو یوسف، امام محمد اور امام شافعی کا قول ہے کہ گھوڑوں کا گوشت کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اسی قسم کی اسود بن یزید، حسن بصری اور شریح سے بھی روایت ہے۔ امام ابو حنیفہ گھوڑوں کے گوشت میں علی الاطلاق تحمیر کے قائل نہیں ہیں۔ اور ان کے نزدیک اس گوشت کا حکم پالتو گھوڑوں کے گوشت کے حکم جیسا نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہ نے اس گوشت کو اباحت اور ممانعت کی متعارض روایات کی بنا پر مکروہ قرار دیا ہے نظر اور قیاس کی جہت سے امام ابو حنیفہ کے مسلک کے حق میں یہ استدلال کیا جاسکتا ہے کہ گھوڑا گھروں والا ایک پالتو جانور ہے اس لیے وہ گدھوں اور خچروں کے مشابہ ہو گیا۔ ایک وجہ جہت سے دیکھیے۔ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ خچر کا گوشت نہیں کھایا جائے گا جبکہ خچر کی پیدائش گھوڑے کے نطفے سے ہوتی ہے۔ اگر خچر کی ماں یعنی گدھی حلال ہوتی تو خچر کا حکم بھی اس کی ماں کے حکم جیسا ہوتا اس لیے کہ بچے کا حکم ماں کے حکم کی طرح ہوتا ہے کیونکہ بچہ ماں کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی پالتو گدھی کسی جنگلی گدھے سے حقیقی کی بنا پر بچہ پیدا کر دے تو اس بچے کا گوشت نہیں کھایا جائے گا لیکن اگر کوئی جنگلی گدھی کسی پالتو گدھے سے حقیقی کے نتیجے میں بچہ پیدا کر دے تو اس بچے کا گوشت کھایا جائے گا۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ بچہ ماں کے تابع ہوتا ہے باپ کے تابع نہیں ہوتا۔ جب خچر کا گوشت کھایا نہیں جاتا خواہ اس کی ماں گھوڑی کیوں نہ ہو تو یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ گھوڑوں کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔

زیور کے بارے میں حکم

قول باری ہے (وَلَمَّا خَرَّجُوا مِنْهُ حَلِيَّةً تَلَسُّوْا نَهَا۔ اور تاکہ اس سے زینت کی وہ چیزیں نکالو جنہیں تم پہنا کرتے ہو) امام ابو یوسف اور امام محمد اس آیت سے اس مسئلے میں استدلال کرتے ہیں جس میں ایک شخص نے زیور نہ پہننے کی قسم کھائی ہو اور پھر وہ موتی پہن لے تو حانت ہو جائے گا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے سمندر سے نکلنے والے موتی کو زیور کے نام سے موسوم کیا ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ شخص حانت نہیں ہوگا اس لیے کہ قسموں کو ان معانی پر محمول کیا جاتا ہے جو لوگوں کے درمیان متعارف ہوتے ہیں۔ عرف میں صرف موتی کو زیور کے نام سے موسوم کرنا موجود نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ موتی فروخت کرنے والا زیورات فروخت کرنے والا نہیں کہلائے گا۔ رہ گئی آیت تو اس میں یہ بھی ارشاد ہے (لَمَّا كَلَّمُوا مِنْهُ لِحَاطِرِهَا نَكَتَ مِنْهَا سِرَّهَا) کہ اگر کسی نے گوشت نہ کھانے کی قسم کھائی ہو اور پھر مچھلی کھالے تو حانت نہیں ہوگا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے مچھلی کو بھی تر و تازہ گوشت کا نام دیا ہے۔

سکر یعنی شراب اور مشروب

قول باری ہے (وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَوَاتَ

رِزْقًا حَسَنًا۔

اسی طرح کھجور کے درختوں اور انگور کے بیلوں سے بھی جستم نشہ آور بھی بنا لیتے ہو اور پاک رزق بھی آیت میں وارد لفظ سکر کی تفسیر میں سلف کے باہن اختلاف رائے ہے جن اور سعید بن جبیر سے مروی ہے کہ دونوں نے فرمایا کھجور کے درختوں اور انگور کی بیلوں میں سے حاصل ہونے والا رس اور شیرہ اگر حرام ہے تو وہ سکر کہلائے گا اور اگر حلال ہے تو وہ رزق حسن ہوگا۔ ابراہیم نخعی، شعبی اور ابو رزین سے مروی ہے کہ سکر شراب کو کہتے ہیں۔ جریر نے مغیرہ سے انھوں نے ابراہیم سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت کی ہے کہ سکر شراب کو کہتے ہیں۔ ابن بشر نے ابو زر بن عمرو بن جریر سے روایت کی ہے کہ سکر شراب کو کہتے ہیں لیکن یہ شراب کھجور کی ہوتی ہے۔ ان حضرات کا قول ہے کہ شراب کی تحریم کی بنا پر اس کا حکم منسوخ ہو چکا ہے۔ ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن ایمان نے انھیں ابو عبید نے، انھیں عبدالرحمن بن سفیان سے، انھوں نے اسود بن قیس سے، انھوں نے عمرو بن سفیان سے، انھوں نے حضرت ابن عباس سے کہ آپ نے فرمایا اس سے مراد ان دونوں درختوں کے پھلوں کی وہ صورت ہے جو حرام کر دی گئی ہے اور پھلوں کی وہ صورت جو حلال ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ قول بھی پہلے حضرات کے قول کی طرح ہے۔ ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن ایمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں حجاج نے ابن جریر اور عثمان بن عطاء و نواسانی سے اور ان دونوں نے حضرت ابن عباس سے کہ آپ نے قول باری (تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا) کی تفسیر میں فرمایا۔ "سکر بنید کو کہتے ہیں اور رزق حسن نہ سبب یعنی متقی کو" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب سلف نے سکر کی تفسیر شراب، بنید اور حرام مشروب سے کی تو اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ سکر کا اسم ان تمام پر واقع ہوتا ہے۔ پھر سلف کا یہ کہنا کہ تحریم خمر کے حکم کی بنا پر اس کا حکم منسوخ ہو چکا ہے اس پر دلالت کرتا ہے آیت سکر کی اباحت کی مقتضی ہے جس میں شراب اور بنید دونوں داخل ہیں۔ البتہ ان دونوں میں سے شراب کی حرمت ثابت ہو گئی ہے لیکن بنید کی تحریم ثابت نہیں ہے۔ اس لیے ظاہر آیت کی بنا پر بنید کی حلت واجب ہے۔ اس لیے کہ اس حکم کا نسخ ثابت نہیں ہے جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ تحریم خمر کے حکم کی بنا پر بنید کی حلت کا حکم بھی منسوخ ہو چکا ہے اس کا یہ دعویٰ دلالت شرعیہ کے بغیر درست نہیں ہو سکتا اس لیے کہ خمر کا اسم بنید کو شامل نہیں ہوتا۔ سعید نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: سکر عجیبوں کی شرابوں کا نام ہے اور رزق حسن اس مشروب کا نام ہے جسے لوگ بنید کی صورت میں بناتے ہیں نیز ہر کے کا نام ہے جسے لوگ استعمال کرتے ہیں۔ یہ آیت نازل ہوئی اور شراب حرام نہیں ہوئی۔ شراب

کی حرمت کا حکم تو سورہ مائدہ میں آیا ہے: "امام ابو یوسف نے روایت بیان کی ہے۔ انھیں ایوب بن جابر الحنفی نے اشعث بن سلیمان سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت معاذ بن جبل سے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں یمن کی طرف روانہ کیا تو یہ حکم دیا کہ لوگوں کو نشہ آور مشروب یعنی سکر سے روکیں۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک اس حرام سکر سے نقیع تمر مراد ہے یعنی خشک کھجور کی شراب جو پانی میں بھگو کر بنائی جاتی ہے۔"

جانوروں کے دودھ کے بارے میں

قول باری ہے (تُسْقِيَكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ قَرَسٍ وَكَرْبَتَا خَالِصًا سَائِغًا لِّلشَّارِبِينَ۔ ان کے پیٹ سے گو برا اور خون کے درمیان ہم ایک چیز نکھیں پلاتے ہیں یعنی خالص دودھ جو پینے والوں کے لیے نہایت خوشگوار ہے) آیت میں مردہ بکری سے نکالے ہوئے دودھ کی طہارت پر دودھ سے دلالت موجود ہے۔ اول دودھ کی اباحت میں لفظ کا عموم جس میں زندہ حالت میں جانور سے نکالے ہوئے دودھ اور مردہ حالت میں نکالے ہوئے دودھ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا ہے کہ دودھ گو برا اور خون کے درمیان سے خارج ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے اس دودھ کی طہارت کا حکم لگا دیا حالانکہ دودھ پیدا ہونے کی جگہ وہی ہے اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ پیدا ہونے کی جگہ کی نجاست کی وجہ سے دودھ نجس نہیں ہوتا۔ مردہ جانور کا تھن اس کی بجائے پیدا ہوتا ہے۔ اس کی وجہ سے دودھ اسی طرح نجس نہیں ہوتا جس طرح گو برا اور خون کی مجاورت اور پڑوس کی بنا پر نجس نہیں ہوتا۔

شہد شفا ہے

قول باری ہے (يُخْرِجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ۔ اس مکھی کے اندر سے رنگ برنگ کا ایک شربت نکلتا ہے جس میں لوگوں کے لیے شفا ہے) اس میں شہد کی طہارت کا بیان ہے جب کہ یہ بات واضح ہے کہ شہد میں مردہ مکھیاں اور ان کے انڈے بچے ہوتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے اس کی طہارت کا حکم لگا دیا نیز یہ بتا دیا کہ اس میں لوگوں کے لیے شفا کا سامان ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ ہر ایسا جانور جس کے اندر خون نہ ہو اگر وہ پاک چیز میں مر جائے تو اس سے وہ چیز خراب اور ناپاک نہیں ہوتی۔

آقا اور اموالِ غلام کے بارے میں

قول باری ہے (وَاللّٰهُ فَضَّلَ بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْۗ اُورِدِكُمْۗ) اللہ نے تم میں سے بعض کو بعض پر رزق میں فضیلت عطا کی ہے۔ پھر جن لوگوں کو یہ فضیلت دی گئی ہے وہ ایسے نہیں ہیں کہ اپنا رزق اپنے غلاموں کی طرف پھیر دیا کرتے ہوں) حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد سے مروی ہے کہ یہ لوگ اپنے غلاموں کو اپنے اموال میں شریک نہیں کرتے تاکہ دونوں ان اموال میں برابر کے حصہ دار بن جائیں، اپنی ذات کے لیے تو وہ لوگ یہ بات پسند نہیں کرتے لیکن وہ لوگ میرے بندوں کو میری حکومت اور میرے ملک میں میرا شریک ٹھہراتے ہیں۔ ایک قول کے مطابق آقا اور غلام سب کے سب اس لحاظ سے یکساں ہیں کہ میں نے ان سب کو رزق دیا ہے نیز یہ کہ کسی آقا کے لیے اپنے غلام کو رزق دینا ممکن ہی نہیں ہے مگر صرف اس بنا پر کہ میں نے اسے رزق عطا کیا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت آقا اور غلام کے درمیان ملکیت کے لحاظ سے مساوات کے انتفاء پر دلالت کرتی ہے۔ اس میں دو وجوہ سے یہ دلیل موجود ہے کہ غلام کو کسی چیز کی ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔ اول تو یہ کہ اگر غلام کے لیے اس چیز کی ملکیت جائز ہوتی جسے اس کا آقا اس کی ملکیت میں دے دیتا تو اس صورت میں آقا کے لیے اپنا مال اس کی ملکیت میں دے دینا جائز ہوتا اور اس طرح غلام اس مال کا مالک بن کر آقا کے ساتھ برابر کا حصہ دار بن جاتا۔ اس صورت میں غلاموں کی ملکیت آقا کی ملکیت کی طرح ہو جاتی بلکہ یہ بات جائز ہوتی کہ ملکیت کے لحاظ سے غلام اپنے آقا سے افضل ہوتا اور اس کی ملکیت کا دائرہ زیادہ وسیع ہوتا۔ اس بیان میں یہ دلیل موجود ہے کہ غلام کو کسی چیز کی ملکیت حاصل نہیں ہوتی خواہ آقا کوئی چیز اس کی ملکیت میں کیوں نہ دے دے۔ اس لیے کہ آیت ان دونوں کے درمیان ملکیت میں مساوات کی نفی کی مقتضی ہے۔ اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے، اللہ تعالیٰ نے آقا اور غلام کی اس صورت حال کو مشرکین کی بت پرستی کے لیے بطور مثال بیان فرمایا اور یہ بات سب کو معلوم تھی کہ بت کسی چیز کے مالک نہیں ہوتے یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ غلام بھی کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا اس لیے کہ مثال میں غلام اور آزاد کے درمیان شراکت کی نفی کر دی گئی ہے جس طرح اللہ اور بتوں کے درمیان اس چیز کی نفی کر دی گئی ہے۔

حَفَدَةَ کی تشریح

قول باری ہے (وَجَعَلْ لَكُمْ مِنْ اَزْوَاجِكُمْ نَبِيًّا وَحَفَدَةً) اور اسی نے ان بیویوں سے

تمہیں بیٹے اور پوتے عطل کیے) حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ حفدہ نوکروں اور مددگاروں کو کہتے ہیں۔
 حسن کا قول ہے۔ "من اعانك فقد حقدك" (جس شخص نے تمہاری اعانت کی وہ تمہارا حفیہ یعنی مددگار بن
 گیا) مجاہد، قتادہ اور طاؤس کا قول ہے کہ حفدہ نوکروں اور خدمت گاروں کو کہتے ہیں۔ حضرت عبداللہ
 بن مسعود، ابوالضحیٰ، ابراہیم نخعی اور سعید بن جبیر کا قول ہے کہ دو بہنوں کو حفدہ کہتے ہیں۔ ایک قول کے
 مطابق حفدہ کے اصل معنی اسراع فی العمل (کام میں تیزی دکھانے) کے ہیں، اسی سے دعائے قنوت میں
 یہ فقرہ ہے۔ "وَإِيَّاكَ نَسْعِي وَنَحْفِدُ" یعنی ہم تیری طرف دوڑے آتے اور اس میں تیزی دکھاتے
 ہیں۔ "حفدۃ حافد" کی جمع ہے جس طرح کسملۃ کامل کی جمع ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب سلف نے
 حفدہ کے دو معنی بیان کیے ہیں ایک نوکر چاکر اور مددگار اور دوسرے دو بہنیں۔ تو اب ضروری ہے
 کہ اس لفظ کو انہیں دو معنوں پر محمول کیا جائے۔ اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ باپ اپنے بیٹے سے خدمت
 اور مدد لینے کا حق رکھتا ہے اس لیے کہ قول باری ہے (وَجَعَلَ لِكُلِّ مِّنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً)
 اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ باپ اگر بیٹے کو اپنی خدمت کے لیے اجرت پر رکھے تو بیٹا
 خدمت کی صورت میں اجرت کا مستحق نہیں ہوگا اس لیے کہ باپ کو اجارے کے بغیر بھی بیٹے سے یہ خدمت
 لینے کا حق حاصل ہے۔

قول باری ہے (ضَرْبَ اللَّهِ مُثَلًّا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ) اللہ ایک مثال دیتا ہے
 ایک تو ہے غلام جو دوسرے کا مملوک ہے، اور خود کوئی اختیار نہیں رکھتا) حضرت ابن عباس اور قتادہ
 سے مروی ہے کہ یہ مثال اس کافر کی بیان کی گئی ہے جس کی ذات میں کوئی بھلائی نہیں ہوتی اور اس مومن کی
 جو بھلائی اور نیکیاں کما تا ہے۔ حسن اور مجاہد کے قول کے مطابق یہ مثال مشرکین کی بت پرستی کے سلسلے
 میں بیان کی گئی ہے۔ مشرکین ان بتوں کی پوجا کرتے ہیں جو کسی چیز کے مالک نہیں ہیں اور اس ذات کی
 پرستش سے منہ موڑتے ہیں جو ہر چیز کی مالک ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ آیت کئی طرح سے اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ غلام کسی چیز کا
 مالک نہیں ہوتا۔ ایک تو یہ قول باری ہے (عَبْدًا مَّمْلُوكًا) اس میں صفت اور موصوف دونوں نکرہ
 کی صورت میں ہیں اس لیے یہ غلاموں کی جنس کے لیے عام ہے۔ جس طرح کوئی یہ کہے "لَا تَتَكَلَّمْ عَبْدًا"
 (کسی غلام سے گفتگو نہ کرو) یا "اعط هذا عبداً" (یہ چیز کسی غلام کو دے دو) اس صورت میں اس حکم کے
 اندر ہر وہ شخص آجائے گا جو غلام کے نام سے موسوم ہوگا۔ اسی طرح یہ قول باری ہے (بَيْنَمَا ذَا مَقْرَبَةٍ
 أَوْ مَكِينًا ذَا مَقْرَبَةٍ كَسَى تَقِيمًا كَوْجُوخًا كَسَى تَقِيمًا) اس میں چونکہ لفظ نکرہ ہے اس لیے

آیت کے حکم کے تحت ہر وہ شخص آجائے گا جو اس لفظ کے دائرے میں آتا ہو۔ اسی طرح قول باری (عَبْدًا مَمْلُوكًا) تمام غلاموں کو اپنے دائرے میں لے لیتا ہے۔ پھر ارشاد ہوا (لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ) اس میں یا تو نفی قدرت مراد ہے یا نفی ملک یا دونوں کی نفی۔ اب یہ نو ظاہر بات ہے کہ نفی قدرت مراد نہیں ہے اس لیے کہ غلام اور آزاد جس طرح غلامی اور آزادی میں ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں اس طرح قدرت کے اندر مختلف نہیں ہوتے اس لیے کہ غلام بعض دفعہ آزاد سے بڑھ کر قدرت رکھنے والا ہوتا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ نفی قدرت مراد نہیں ہے۔ اس لیے یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہاں ملکیت کی نفی مراد ہے اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا۔ ایک اور پہلو سے دیکھیے۔ اللہ تعالیٰ نے بتوں کے لیے بطور مثال یہ بات فرمائی ہے اور اس میں بتوں کو ملکیت کی نفی کے اندر ان غلاموں کے مشابہ قرار دیا ہے جو دوسروں کے مملوک ہوتے ہیں۔ اب یہ بات واضح ہے کہ اصنام کسی چیز کے مالک نہیں ہوتے اس سے یہ بات ضروری ہو گئی کہ جن لوگوں یعنی غلاموں کی صورت میں یہ مثال بیان ہوئی ہے وہ بھی کسی چیز کے مالک نہ قرار دیے جائیں ورنہ ان کے ذریعے مثال بیان کرنے کا فائدہ ختم ہو جائے گا اور پھر اس صورت میں غلام اور آزاد کے ذریعے اس مثال کو بیان کرنے کا حکم یکساں ہو جائے گا۔ نیز اگر یہاں کا کوئی خاص غلام مراد ہوتا جو کسی چیز کا مالک نہیں اور اس بات کا جواز ہوتا کہ غلاموں میں سے ایسے بھی ہو سکتے ہیں جنہیں ملکیت حاصل ہوتی ہے تو پھر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہوتا "ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا لَّا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ" لیکن جب اللہ تعالیٰ نے خصوصیت کے ساتھ عبد یعنی غلام کا ذکر فرمایا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ غلام کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ اس کا تعلق ان لوگوں سے ہے جو کسی چیز کے مالک نہیں ہوتے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ابراہیم نے عکرمہ سے، انھوں نے یعلیٰ بن منبہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ آیت کا نزول قریش کے ایک شخص اور اس کے غلام کے بارے میں ہوا تھا پھر یہ دونوں مسلمان ہو گئے تھے پھر دوسری آیت ایسے دو شخصوں کے بارے میں نازل ہوئی تھی جن میں سے ایک گوزگا تھا اور اسے کسی چیز پر قدرت نہیں تھی۔ آیت کا اختتام قول باری (صِدَاقًا مُسْتَقِيمًا) پر ہوتا ہے۔ حضرت ابن عباس کا قول ہے کہ حضرت عثمان کا ایک غلام تھا جس کی وہ کفالت کرتے اور اس کے اخراجات برداشت کرتے تھے۔ اس طرح حضرت عثمان وہ شخص تھے جو آیت میں مذکورہ الفاظ (وَمَنْ يَأْتِ بِالدُّلَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ صِدَاقٍ مُّسْتَقِيمٍ) دوسرا شخص ایسا ہے کہ انصاف کا حکم دیتا ہے اور راہِ راست پر قائم ہے) کے مصداق تھے اور دوسرا شخص گوزگا تھا۔

یہ بات اس امر کی موجب ہے کہ آیت کا نزول کسی خاص غلام کے بارے میں تسلیم کیا جائے اور یہ بھی جائز ہے کہ آیت کا نزول ان غلاموں کے بارے میں ہوا ہو جن کی ملکیت میں کوئی چیز نہ ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت ابن عباس سے یہ روایت ہے اور آیت کا ظاہر نطقاً اس روایت کی نفی کرتا ہے اس لیے کہ آیت میں اگر کوئی معین غلام ہوتا تو الف لام حروف تعریف کے ذریعے اسے معرفہ لایا جاتا، مگر کی صورت میں اس کا ذکر نہ ہوتا۔ نیز یہ بھی معلوم ہے کہ آیت کے خطاب کا تعلق بت پرستوں اور ان کے خلاف استدلال کے ساتھ ہے۔ آپ اس قول باری کی طرف نہیں دیکھتے (وَلَا يَعْزُبُ عَنْكَ مِنَ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ فَلَا تَضُرُّوْا اللّٰهَ الْاَمْتًا لِي اَدْرَا اللّٰهَ كَوْجُوْر كَرَانِ كُو پُو جَتِي هِي جِن كِي هَاتِهِي مِي نَدَا سَمَانُوْنِ سِي اَنْحِي رِزْقِ دِي نَا هِي نَزِيْمِنِ سِي اُوْر نِي كَامِ وَه كَر هِي سَكْتِي هِي سِي اِس كِي لِي مَثَالِيْن نَه كَهْرُو) اس کے بعد فرمایا (ضَرْبَ اللّٰهِ مَثَلًا عَبْدًا اَمْلُوْا كَا لَا يَقْدِرُ عَلٰى شَيْءٍ) اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا کہ جن بتوں کی پوجا کرتے ہیں ان کی مثال ان غلاموں جیسی ہے جو دوسروں کے مملوک ہوں اور خود کسی چیز کے مالک نہ ہوں نہ ہی کسی چیز کے وہ مالک بن سکتے ہوں۔ اس میں غلام کی ملکیت کی نفی کو اور ثبوت کو دیا گیا ہے۔ اگر آیت میں مذکور غلام سے کوئی معین غلام مراد ہوتا اور وہ ان لوگوں میں سے ہوتا جن کے لیے ملکیت کا جواز ہوتا تو پھر ایسے غلام اور آزاد کے درمیان کوئی فرق نہ ہوتا اور آیت میں خصوصیت کے ساتھ غلام کا ذکر لغو اور بے کار ہوتا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ آیت میں دراصل غلاموں کی سرے سے ملکیت کی نفی مراد ہے۔

گونگے غلام کا حکم

اگر یہ کہا جائے کہ ارشاد باری ہے (وَضَرْبَ اللّٰهِ مَثَلًا رَجُلَيْنِ اٰحَدُهُمَا اَبْنُكَ وَلَا يَقْدِرُ عَلٰى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلٰى مَوْلَاةٍ) اللہ ایک اور مثال دیتا ہے۔ دو آدمی ہیں ایک گونگا بہرا ہے کوئی کام نہیں کر سکتا اپنے آقا پر بوجھ بنا ہوا ہے) لیکن آیت کی اس امر پر دلالت نہیں ہو رہی ہے کہ گونگا کسی چیز کا مالک نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت میں گونگے سے گونگا غلام مراد ہے آپ اس قول باری کو دیکھیے (وَهُوَ كَلٌّ عَلٰى مَوْلَاةٍ اَيْنَمَا يُوْجِهُهُ لَا يٰٓاٰتٍ بِخَيْرٍ) اپنے آقا پر بوجھ بنا ہوا ہے جدھر بھی وہ لے بھیجے کوئی بھلا کام اس سے نہ بن آئے) آقا کا ذکر نیز آقا کی طرف سے اسے بھیجے کا بیان اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس سے مراد غلام ہے گویا اللہ تعالیٰ نے پہلی آیت میں ملکیت

کی نفی کے لیے بت کے مقابلہ میں ایک ایسے غلام کی مثال بیان کی جو گونگا نہیں تھا پھر دوسری آیت میں اس
کئی میں اور اضافہ کرتے ہوئے فرمایا (وَ هُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مُوَلَّاتٍ مَّا يَبْتَغِيْنَ وَجْهَهُ
لَا يَأْتِيَنَّ بِخَيْرٍ) یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بتوں کا نقص اور ان میں خیر کی کمی کو مبالغہ کے
طور پر بیان کرنے کے لیے آیت میں گونگا غلام مراد لیا ہے۔ نیز یہ کہ وہ غلام کسی اور کا مملوک ہے جو اس میں
تصرف کرنے کا پورا پورا حق رکھتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (وَ هُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مُوَلَّاتٍ) میں چچا زاد بھائی مراد ہے اس لیے کہ
چچا زاد بھائی کو بھی مولیٰ کہا جاتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ
ایک شخص پر اس کے چچا زاد بھائی کے نان و نفقہ کی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی، نہ ہی وہ اس پر بوجھ ہوتا
ہے اور نہ ہی وہ شخص اسے پنے کاموں کی خاطر ادھر ادھر بھیج سکتا ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے آیت
میں اہم یعنی گونگے کے سلسلے میں دو باتوں کا ذکر کیا تو اس سے ہمیں معلوم ہو گیا کہ اس سے کوئی آزاد شخص
مراد نہیں ہے جس کا کوئی چچا زاد بھی ہو بلکہ اللہ تعالیٰ نے ایک گونگا غلام مراد لیا ہے جو کسی کا مملوک ہو
علاوہ ازیں یہاں چچا زاد کے ذکر کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اس لیے کہ چچا زاد بھائی کی نسبت باپ بھائی
اور چچا ایک شخص کے زیادہ قریب ہوتے ہیں اور اس کے لیے ان رشتہ داروں کی حیثیت ادنیٰ ہوتی ہے
اس بنا پر آیت میں وارد لفظ مولیٰ کو چچا زاد بھائی پر محمول کرنے سے اس کا فائدہ زائل ہو جائے گا۔ نیز جب
علی الاطلاق مولیٰ کا ذکر کیا جائے تو اس سے مراد یا تو مولائے روق (غلام) ہوتا ہے یا مولائے نعمت (آقا)
ہوتا ہے اور چچا زاد پر اسے کسی دلالت کی بنا پر محمول کیا جاتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اصنام مراد لینا درست نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (عَبْدًا مَّمْلُوكًا)
ایسی بات اصنام کے متعلق نہیں کہی جاسکتی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کی نظروں سے
دلالت کا مقام پوشیدہ رہ گیا اس لیے اللہ تعالیٰ نے صرف ایسے غلام کا ذکر کیا ہے جو ہمارا مملوک ہو
ادھر سے ان بتوں کے لیے مثال کے طور پر بیان کیا جنہیں لوگ پوجتے تھے اور یہ بتا دیا کہ ان بتوں کی
حیثیت ان غلاموں جیسی ہے جو کسی چیز کے مالک نہیں ہوتے اور جس طرح ایک بت کسی حال میں بھی
کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا اسی طرح ایک غلام بھی کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ
نے بتوں کو عباد (بندے) کہا ہے چنانچہ ارشاد ہے (رَأَى الْكُفْرَانَ كَحَبَشٍ مِّنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادًا
أَهْنَأَ كَوْ تَمَّ لُوكِ اللَّهِ كَوْ جَهْدِ كَرِيْمٍ كِي لُو جَا كَرْتِي هُو وَ هُو بِي تَمَّ هَارِي طَرِح بِنْدِي هِي)
غلام کی ملکیت کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب اور امام شافعی

کا قول ہے کہ غلام نہ تو کسی چیز کا مالک ہو سکتا ہے اور نہ ہی ہمبستری کی خاطر کوئی لونڈی خرید سکتا ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ غلام مالک بھی ہو سکتا ہے اور ہمبستری کی خاطر لونڈی بھی خرید سکتا ہے۔ امام ابو حنیفہ نے روایت بیان کی ہے، انھیں اسماعیل بن امیہ المکی نے سعید بن ابی سعید المقبری سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ انھوں نے فرمایا کسی مملوک یعنی لونڈی کا فوج صرف اس شخص کے لیے حلال ہے جو اگر اسے فروخت کرے یا ہمیر کر دے یا صدقہ کر دے یا آزاد کر دے تو اس کا یہ عمل جائز قرار دیا جائے۔ اس سے حضرت ابن عمرؓ نے مملوک یعنی غلام مراد لیا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ایک غلام ہمبستری کے لیے کوئی لونڈی حاصل نہیں کر سکتا۔ اسی طرح یحییٰ بن سعیدؓ نے عبد اللہؓ سے، انھوں نے نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے۔ ابراہیم نخعی، ابن سیرین اور الحکم سے مروی ہے کہ غلام ہمبستری نہیں کر سکتا یعنی ہمبستری کے لیے کوئی لونڈی نہیں خرید سکتا۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ غلام تسری کر سکتا ہے یحییٰ بن نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ آپ اپنے بعض غلاموں کو تسری کرتے ہوئے دیکھتے لیکن انھیں اس سے نہیں روکتے تھے۔ حسن اور شعبی کا قول ہے کہ غلام اپنے آقا کی اجازت سے تسری کر سکتا ہے۔ امام ابو یوسفؓ نے العلماء میں کثیر سے، انھوں نے مکحول سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (العبد لا یتسری۔ غلام تسری نہیں کرے گا) یا ارشاد اس پر دلالت کرتا ہے کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا، اگر وہ کسی چیز کا مالک ہوتا تو اس کے لیے جماع کی خاطر لونڈی خریدنا بھی اس قول باری کی بنا پر جائز ہو جاتا (وَالَّذِينَ لَهُمْ لِقَاؤُهُمْ وَجْهًا مُّكْرَمًا وَالَّذِينَ كَانُوا عَلَىٰ آثَارِهِمْ سَائِمِينَ) اور وہ لوگ جو اپنی شرمگاہوں کی نگہداشت کرتے ہیں مگر انہیں بیویوں سے یا ان سے جن کی ملکیت انھیں حاصل ہوتی ہے) اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے (من باع عبداً وله مال فماله للمبتاع الا ان يشترطه المبتاع۔ جس شخص نے کوئی غلام فروخت کیا تو اس کا مال فروخت کنندہ کے لیے ہوگا الا یہ کہ خریدار نے اس کی شرط لگا دی ہو)

اس ارشاد کی دلالت اس بنا پر ہو رہی ہے کہ جب آپ نے غلام کے مال کو فروخت کنندہ یا خریدار میں سے کسی ایک کے لیے قرار دیا تو آپ نے غلام کو اس مال سے خالی ہاتھ خارج کر دیا۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ آقا کو ہر اس چیز کو اپنے قبضے میں لینے کا حق ہوتا ہے جو غلام کے قبضے میں ہوتی ہے۔ بلکہ آقا اس چیز کا زیادہ حقدار ہوتا ہے اس لیے کہ غلام کی گردن کا وہ مالک ہوتا ہے۔ اگر غلام کے اندر مالک بننے کی اہلیت ہوتی تو آقا کے لیے اس کے قبضے کی چیز کو اپنے قبضے میں کر لینا جائز

نہ ہوتا۔ اس لیے کہ جن باتوں میں غلام اپنے آقا سے الگ اور جدا ہوتا ہے۔ ان باتوں میں آقا کو دخل دینے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ غلام اپنی بیوی کو طلاق دینے کا اختیار رکھتا ہے اور اسے اپنی بیوی سے ہمبستری کرنے کا بھی حق ہوتا ہے۔ اس کی بیوی اپنے آقا کی نوٹری ہوتی ہے لیکن آقا سے طلاق دینے یا اس کے ساتھ ہمبستری کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ اسی طرح وہ تمام امور جن کا ایک غلام اپنی ذات کے لحاظ سے مالک ہوتا ہے ان پر اس کے آقا کی ملکیت نہیں ہوتی۔ اس لیے اگر غلام مال کی ملکیت کا حق رکھتا تو آقا کو اس مال پر اس وجہ سے قبضہ کر لینے کا حق نہ ہوتا کہ وہ غلام۔ اس کی ملکیت ہے جس طرح آقا اپنی ملکیت کی بنا پر غلام کی بیوی کو طلاق دینے کا اختیار نہیں رکھتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ غلام کے مال پر آقا کے قبضے کا جواز اس پر دلالت نہیں کرتا کہ غلام اس مال کا مالک نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ قرض خواہ کو اپنے قرض کے بدلے مقروض کی ہر چیز اپنے قبضے میں کر لینے کا اختیار ہوتا ہے لیکن یہ امر اس پر دلالت نہیں کرتا کہ مقروض ان چیزوں کا مالک نہیں ہوتا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان دونوں صورتوں میں فرق ہے وہ اس طرح کہ قرض خواہ مقروض کے مال پر اس لیے قبضہ نہیں کرتا کہ مقروض کا وہ مالک ہے بلکہ وہ اپنے قرض کے بدلے اس کے مال پر قبضہ کرتا ہے جبکہ آقا اپنے غلام کے مال کا اس لیے حقدار ہوتا ہے کہ وہ اس کی گردن کا مالک ہوتا ہے۔ اگر غلام مالک ہوتا تو آقا اس بنا پر اس کے مال کا مستحق قرار نہ پاتا کہ وہ اس کی گردن کا مالک ہے جس طرح غلام کی گردن کا مالک ہونے کے باوجود وہ اس کی بیوی کو طلاق دینے کا مالک نہیں ہوتا۔ اس امر میں یہ دلیل موجود ہے کہ غلام مالک نہیں ہوتا۔ اس کی ایک اور دلیل بھی ہے وہ یہ کہ اس مسئلے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ جس شخص نے اپنے غلام کو مال کے بدلے مکاتب بنا لیا اور اس نے اس مال کی ادائیگی کر دی تو اس غلام کو آزادی مل جائے گی اور اس کی ولاد آزاد کرنے والے آقا کے لیے ثابت رہے گی۔ اس غلام کو اس کے آقا کی ملکیت سے آزاد ہونے والا سمجھا جائے گا۔ اگر یہ آزاد ہونے والا غلام ان لوگوں میں سے ہوتا جو مالک بننے کے اہل ہوتے ہیں تو یہ غلام بھی کتابت کا مال ادا کر کے اپنی گردن کا مالک ہو جاتا اور یہ بلکہ اس کے آقا کی طرف منتقل نہ ہوتی جس طرح اس صورت میں غیر آقا کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ اگر یہ آقا اس غیر کو یہ حکم دیتا کہ وہ اس غلام کو مال کے بدلے اس کی طرف سے آزاد کر دے۔ اگر وہ اپنی ذات پر خود آزاد ہو جانے کی بنا پر اپنی گردن کا مالک ہو جاتا تو اس صورت میں ولاد اس کے آقا کے لیے نہ ہوتی بلکہ اس کی ولاد خود اس کی اپنی ذات کے لیے ہوتی۔ جب غلام کی گردن کی ملکیت مال ادا کرنے کی وجہ سے خود اس کی ذات کی طرف منتقل نہیں ہوتی بلکہ اسے آقا کی ملکیت سے آزادی ملتی ہے۔

تو یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا اس لیے کہ اگر وہ ان لوگوں میں سے ہوتا جو مالک ہونے کے اہل ہوتے ہیں تو پھر اس کا اپنی گردن کا مالک ہونا اولیٰ ہوتا اس لیے کہ اس کی گردن ایسی چیز ہے جس میں تملیک کا جواز ہوتا ہے۔

مال غلام کا مالک آقا ہے یا غلام

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من باع عبداً ولہ مال قمالہ للبیاع۔ جو شخص کوئی غلام فروخت کرے اور اس غلام کے پاس کوئی مال ہو تو یہ مال فروخت کنندہ کا ہوگا) آپ کا یہ ارشاد اس پر دلالت کرتا ہے کہ غلام میں مالک بننے کی اہلیت ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مال کی اصناف غلام کی طرف کی ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع کی حالت میں مال پر فروخت کنندہ کی ملکیت ثابت کر دی ہے اور یہ بات واضح ہے کہ ایک مال بیعت آقا اور غلام دونوں کی ملکیت میں نہیں ہو سکتا اس لیے کہ اس مال کا غلام کی ملکیت میں ہونا محال ہے ورنہ آقا اور غلام دونوں میں سے ہر ایک کو پورا مال مل جاتا۔ اس طرح خود اس روایت میں جس مال کی اصناف غلام کی طرف کی گئی ہے اس پر فروخت کنندہ کی ملکیت کا اثبات موجود ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ حدیث میں غلام کی طرف مال کی اصناف صرف اس بنا پر ہے کہ وہ مال اس کے ہاتھ میں ہے جیسا کہ ہم کہتے ہیں۔ ”یہ فلاں کا گھر ہے“ جبکہ وہ گھر اس کی ملکیت میں نہ ہو وہ صرف اس میں رہتا ہو۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (انت و مالک لا بیع۔ تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے) اس ارشاد میں آپ نے بیٹے کے مال پر باپ کی ملکیت کے اثبات کا ارادہ نہیں کیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ عبید اللہ بن ابی جعفر نے بکیر بن عبد اللہ بن الأشجع سے، انھوں نے نافع سے انھوں نے حضرت ابن عمر سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (من اعتق عبداً قمالہ لہ الا ان یشترط المسید مالہ فی کون لہ۔ جس شخص نے کوئی غلام آزاد کیا تو اس غلام کا مال اس غلام کو ہی مل جائے گا الا یہ کہ آقا نے اس مال کی شرط لگا دی ہو اس صورت میں یہ مال آقا کو مل جائے گا) یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ غلام میں مالک بننے کی اہلیت ہوتی ہے اس لیے کہ اگر وہ آزادی سے پہلے اس مال پر ملکیت رکھنے کا اہل نہ ہوتا تو آزادی کے بعد بھی اس پر اس کی ملکیت نہ ہوتی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس روایت میں غلام کے مالک ہونے پر کوئی دلالت نہیں ہے اس لیے کہ یہ جائز ہے کہ لوگوں کی عادت اور عرف کے طور پر ایسا ہوتا ہو کہ غلام کے جسم پر جو کچھ ضغیرہ

ہوں وہ اسے آزاد کرتے وقت اتنا دے لیتے نہ جلتے ہوں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس ارشاد کے ذریعے اس عرف اور عادت کو منطوق حکم کا درجہ دے دیا اور آپ نے عادتہ آقا کی طرف سے غلام کی ان چیزوں کو اس کی ملکیت میں رہنے دینے کے معاملہ کو اس بات کی علامت قرار دے دیا کہ گویا آقا، آزادی دینے کے بعد ان چیزوں کو غلام کی ملکیت میں دے دینے پر رضامند ہو گیا ہے۔ نیز اہل نقل یعنی محدثین کے ایک گروہ نے اس روایت کی تضعیف کی ہے۔

ایک قول کے مطابق عبید اللہ بن جعفر سے حدیث کو مرفوع روایت کرنے میں غلطی ہو گئی ہے نیز اس روایت کے متن میں بھی اس نے غلطی کی ہے۔ اصل روایت وہ ہے جو ابویوب نے نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے نقل کی ہے کہ جب حضرت ابن عمرؓ اپنا کوئی غلام آزاد کرتے تو اس کے مال سے کوئی تعرض نہ کرتے اصل روایت یہ ہے عبید اللہ بن جعفر سے اسے مرفوعاً روایت کرنے نیز اس کے الفاظ کے بیان میں غلطی ہوئی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے خلاف روایت منقول ہے۔ ابو مسلم الکحجی نے روایت بیان کی ہے انھیں محمد بن عبداللہ انصاری نے، انھیں عبدالاعلیٰ بن ابی المساور نے عمران بن عمیر سے، انھوں نے اپنے والد سے جو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے مملوک تھے، ان سے حضرت عبداللہ نے فرمایا: عمیر، اپنا سارا مال مجھے بتادو، میں تمہیں آزاد کرنا چاہتا ہوں۔ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ *من اعتق عبداً اخلاہ للذی اعتق* جو شخص کوئی غلام آزاد کرے تو اس غلام کا مال اس شخص کو مل جائے گا جس نے اسے آزاد کیا ہے۔ اس حدیث کو یونس بن اسحاق نے عمران بن عمیر اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے۔

ابوبکر حصاص کہتے ہیں کہ ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ المسعودی نے اس حدیث کو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ ہمارے نزدیک موقوفاً روایت کی بنا پر حدیث میں کوئی خرابی واقع نہیں ہوتی۔

غلام کو نکاح سے کونسی استغنا حاصل ہوگی؟

اگر کوئی استدلال کرنے والا اس قول باری (وَأَنْتُمْ كَحُوا الْآيَاتِ حَتَّىٰ مِتُّمُ وَالصَّالِحِينَ مِتُّمُ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ وَإِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْطِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ۔ اور تم اپنے بے نکاحوں کا نکاح کرو اور تمہارے غلام اور لونڈیوں میں سے جو اس کے لائق ہوں ان کا بھی۔ اگر یہ لوگ مفلس ہوں گے تو اللہ اپنے فضل سے انہیں غنی کر دے گا) سے استدلال کرے تو یہ بات ان تمام کی طرف لوٹتی ہے جن کا آیت میں ذکر ہوا ہے یعنی بے نکاح غلام اور لونڈیاں۔ اس چیز نے غلام کے لیے دولت مندی اور فقر و نون

کا اثبات کر دیا جس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ غلام میں مالک بننے کی اہلیت ہوتی ہے اس لیے کہ اگر اس میں یہ اہلیت نہ ہوتی تو وہ ہمیشہ فقیر ہی رہتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ قول باری (ان یگنوا فقدر اعزٰلہم اللہ من فضلہ) سے مراد یا تو یہ ہے کہ ایسے لوگوں کو نکاح کی بنا پر حلال طریقے سے جنسی ملاپ کی وجہ سے حرام طریقے سے جنسی ملاپ سے استثناء ہو جائے گا یا مراد یہ ہے کہ انھیں مال کی وجہ سے دولت مندی حاصل ہو جائے گی۔

لیکن جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ نکاح کرنے والے بہت سے جوڑے مال کے ذریعے دولت مند نہیں بن جاتے اور دوسری طرف یہ حقیقت بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ جس امر کے وقوع پذیر ہونے کی خبر دے دے وہ وقوع پزیر ہو کر رہتا ہے تو ان دونوں باتوں سے ہمارے لیے یہ واضح ہو گیا کہ آیت میں مال کے ذریعے غنی مراد نہیں ہے بلکہ اس سے مراد ہے کہ حلال و طی کے ذریعے حرام و طی سے استثناء ہو جاتا ہے۔ نیز اگر آیت میں غنی بالمال مراد بھی ہو تو اس کا دائرہ صرف بے نکاحوں اور آزادوں تک محدود رہے گا جن کا آیت میں ذکر ہے۔ اس دائرے میں غلام داخل نہیں ہوں گے جو ہمارے بیان کردہ دلائل کی روشنی میں مالک بننے کی اہلیت نہیں رکھتے ہیں۔ نیز ہمارے مخالف کے نزدیک مال کی بنا پر غلام دولت مند نہیں ہوتا اس لیے کہ اس کا آقا اس کے تمام مال کا اس سے بڑھ کر مستحق ہوتا ہے۔ اس لیے غلام کو آخر کس مال کی بنا پر دولت مندی حاصل ہو سکتی ہے جبکہ اس کا غیر یعنی آقا اس کے مال کا اس سے بڑھ کر مستحق دار ہوتا ہے۔ اس لیے یہاں صرف آقا کو دولت مندی حاصل ہو سکتی ہے غلام کو حاصل نہیں ہو سکتی۔ غلام، مال کی بنا پر دولت مند نہیں بنتا اس کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (امرت ان اخذ الصدقة من اغنیاءکم و اردھا فی فقاءکم و مجھے حکم دیا گیا ہے کہ تمہارے مال داخل سے صدقات وصول کر کے تمہارے فقراء کو واپس کر دوں) ہمارے مخالف کے نزدیک مسئلہ یہ ہے کہ غلام کے مال میں سے کچھ نہیں لیا جائے گا۔ اگر غلام مالدار ہوتا تو اس کے مال میں زکوٰۃ واجب ہو جاتی کیونکہ وہ مسلمان اور مال دار ہوتا ہے نیز مکلفین میں بھی اس کا شمار ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ غلام جب اپنی بیوی کو طلاق دینے کی اہلیت رکھتا ہے تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ آزاد انسان کی طرح وہ مال کی ملکیت کا بھی اہل شمار کیا جائے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا غلام اس لیے طلاق دینے کا مالک قرار دیا جاتا ہے کہ اس کے آقا کو اس کی ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔ اگر غلام مال کا مالک ہوتا تو اس سے یہ ضروری ہو جاتا کہ آقا کو اس کے مال کا مالک قرار نہ دیا جائے۔ نیز آقا کے لیے اس کا مال اپنے قبضے میں کر لینا بھی جائز نہ ہوتا اس لیے کہ ہر وہ چیز جس کی ملکیت

آقا کو اس کے غلام کی طرف سے حاصل ہوتی ہے۔ غلام کو آقا کی طرف سے اس کی ملکیت حاصل نہیں ہوتی آپ نہیں دیکھتے کہ جس غلام کی تصرفات پر پابندی لگی ہو اگر وہ اپنے ذمہ کسی قرض کا اقرار کرے تو غلامی کے زمانے میں یہ قرض اس کے ذمہ عائد نہیں ہوگا لیکن اگر اس کا آقا اس پر اس قرض کا اقرار کرے گا تو یہ قرض اس پر عائد ہو جائے گا۔ اسی طرح آقا کو اختیار ہے کہ وہ اپنے غلام کا کہیں نکاح کرادے لیکن غلام کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ وہ اپنا نکاح خود کہیں کر لے۔ اس لیے کہ یہ ایسی بات ہے جس کا آقا اپنے غلام کی طرف سے مالک ہوتا ہے۔ اگر آقا اپنے غلام پر کسی قصاص یا حد کا اقرار کرے گا تو یہ حد یا قصاص اس پر لازم نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ غلام اپنی ولایت کے دائرے میں اس چیز کا خود مالک ہوتا ہے۔ اس بات میں یہ دلیل موجود ہے کہ غلام کے اندر مالک بننے کی اہلیت نہیں ہوتی ہے اس لیے کہ اگر غلام مال کا مالک ہوتا تو آقا کے لیے اس کے مال میں تصرف کرنا جائز نہ ہوتا جس طرح طلاق کے معاملہ میں، آقا کا تصرف جائز نہیں ہے اس لیے کہ غلام خود اس کا مالک ہوتا ہے۔

جانوروں کی اُون اور بال حلال ہیں

قول باری ہے (وَمِنْ أَصْنَافِهَا وَأَدْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَىٰ حَبِيبٍ) اس نے جانوروں کے صوف اور اُون اور بالوں سے تمہارے لیے پہننے اور برتنے کی بہت سی چیزیں پیدا کر دیں جو زندگی کی مدت متفرقہ تک تمہارے کام آتی ہیں) جانور کی موت کے بعد اس کے جسم سے حاصل کردہ مذکورہ چیزوں سے فائدہ اٹھانے کے جواز پر آیت میں دلالت موجود ہے اس لیے کہ جانور کی موت سے پہلے اور موت کے بعد اس سے ان چیزوں کو حاصل کرنے کے مابین کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے۔

قرآن ہر چیز کی صاف صاف وضاحت کرتا ہے

قول باری ہے (وَتَوَلَّوْنَا عَلَيْكُمُ الْكِتَابَ بِبَيِّنَاتٍ لِّكُلِّ شَيْءٍ) ہم نے یہ کتاب تم پر نازل کر دی ہے جو ہر چیز کی صاف صاف وضاحت کرتے والی ہے) اس سے مراد — واللہ اعلم — یہ ہے کہ یہ کتاب امور دین میں سے ہر چیز کی صاف صاف وضاحت کرتے والی ہے یہ وضاحت یا تو نص کے ذریعے ہوئی ہے یا دلالت کے ذریعے۔ کوئی بڑا یا چھوٹا واقعہ ایسا نہیں ہے جس کے متعلق اللہ کا کوئی نہ کوئی حکم نص یا دلیل کے طور پر اس کی کتاب میں بیان نہ کر دیا گیا ہو۔ جو احکامات حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان کیے ہیں وہ بھی کتاب اللہ سے صادر ہوئے ہیں اس لیے کہ قول باری ہے (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ

فَخَذُوا مَا نَهَاكَ عَنْهُ قَاتِلُوهُمَا بِحَرْبِ رَسُولٍ تَمَّيَّزُوا بَيْنَ سَبْعِ مَهْلِكٍ وَكَيْفِ
 اس سے رک جائو) نیز ارشاد باری سے (وَإِنَّكَ لَنَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ صِدَاقًا لِلَّهِ أَوْ لِقِينًا
 تم سیدھے راستے یعنی اللہ کے راستے کی طرف رہنمائی کرتے ہو) نیز فرمایا (مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ سَوَّلَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ
 جس شخص نے رسول کی فرمانبرداری کی اس نے اللہ کی فرمانبرداری کی) اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ
 بیان کریں وہ منجانب اللہ ہوگا اور کتاب اللہ کی تشریح اور توضیح میں شمار ہوگا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے
 ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی فرمانبرداری اور ان کے حکم کی اتباع کا امر فرمایا ہے۔

اسی طرح جس چیز پر اجماع کا انعقاد ہو جائے اس کا مصدر بھی کتاب اللہ ہوگا اس لیے کہ اجماع
 کی حجیت کی صحت پر کتاب اللہ کی دلالت موجود ہے نیز یہ کہ امت گمراہی پر اکٹھی نہیں ہو سکتی۔ قیاس
 اور اجتہاد رائے کی بنیاد پر نیز استدلال کی دوسری تمام صورتوں مثلاً استحسان اور قبول خبر واحد کی وجہ سے
 واجب ہونے والے احکام بھی کتاب اللہ کی بیان اور اس کی وضاحت کی صورتیں ہیں اس لیے کہ کتاب اللہ
 ان تمام پر دلالت کرتی ہے۔ دین سے تعلق رکھنے والے ہر حکم کا وجود کتاب اللہ کے اندر ہے جس کی
 وضاحت ان صورتوں میں ہوتی ہے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ یہ آیت قیاس کے قول کی صحت پر دلالت
 کرتی ہے وہ اس طرح کہ جب ہمیں پیدا شدہ نئے مسئلے کے بارے میں کتاب اللہ کے اندر کوئی منصوص
 حکم نہیں ملے گا، نہ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اندر اور نہ ہی اجماع کے اندر اور دوسری طرف
 اللہ نے یہ فرما دیا ہے کہ کتاب اللہ کے اندر دین کے ہر معاملے کی وضاحت موجود ہے تو اس سے یہ بات
 ثابت ہو جائے گی اس نئے مسئلے کے متعلق حکم معلوم کرنے کا طریقہ نظر یعنی اجتہاد رائے اور قیاس کے ذریعے
 استدلال ہے۔ اس لیے کہ اس طریقے کے سوا اس نئے مسئلے کا حکم معلوم کرنے کا اور کوئی ذریعہ باقی نہیں
 رہتا ہے جو لوگ نص حقیقی یا استدلال کے ذریعے حکم معلوم کرنے کے قائل ہیں وہ بھی غیر شعوری طور پر
 اجتہاد رائے نیز نظر و قیاس سے کام لیتے ہیں ان کا یہ قول لفظی طور پر قیاس کے قائلین کے خلاف ہے
 لیکن معنوی طور پر ان کے موافق ہے۔

عدل، قول و فعل میں مطلوب ہے

قول باری ہے (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ
 الْمُنْكَرِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ) اللہ عدل اور احسان اور صلہ رحمی کا حکم دیتا ہے اور بدی و بے حیائی اور
 ظلم و زیادتی سے منع کرتا ہے (عدل، انصاف کو کہتے ہیں۔ سمعی دلالت کے درود سے قبل ہی عقل کی

نظروں میں یہ ایک واجب اور ضروری امر تھا۔ سمعی دلیل کے ورود سے اس کے وجوب کی اور تاکید ہو گئی۔

عدل فرض اور احسان مستحب ہے

اس مقام پر احسان تفضل یعنی مہربانی کا مفہوم ادا کر رہا ہے۔ یہ ایک مستحب امر ہے جبکہ عدل فرض ہے۔ رشتہ داروں کے دینے لینے میں دراصل صلہ رحمی کا حکم ہے۔ قول باری ہے (يَا مَرْءُ بِالْعَدْلِ) قول اور فعل دونوں کے اندر عدل کرنے کے مفہوم پر مشتمل ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے (وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا) اور جب تم کہو تو انصاف کی بات کہو اللہ تعالیٰ نے قول کے اندر بھی انصاف کرنے کا حکم دیا۔ اس آیت میں یہ دونوں باتیں موجود ہیں۔

فحش، منکر اور بغی کی تشریح

قول باری (ذِكْرٌ لِّكُلِّ شَيْءٍ وَالْمُنْكَرُ وَالْبِغْيُ) میں تمام امور قبیحہ نیز ممنوع افعال و افعال اور خیالات داخل ہیں۔ فحشاء یعنی بدی اور برائی کبھی تو انسان اپنے دل میں کرتا ہے اور اس کا یہ معاملہ لوگوں پر ظاہر نہیں ہوتا اس کی قباحت بھی بہت عظیم ہوتی ہے اور کبھی کھلی برائی اور بے حیائی کی صورت میں اس کا ظہور ہو جاتا ہے، کبھی عقیدہ کی خرابی اور بخیل کی بنا پر ایسا ہوتا ہے اس لیے کہ عرب کے لوگ بخیل انسان کو فحش کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ منکر اس بے حیائی اور برائی کو کہتے ہیں کہ اگر لوگوں کے سامنے ظاہر ہو جائے تو اس کی تردید واجب ہو۔ منکر کا وجود اعتقادات اور پوشیدہ تصورات و خیالات کے اندر بھی ہوتا ہے۔ عقل انسانی منکر کو ناپسند کرتی اور اس سے ابا کرتی ہے۔ یعنی اس ظلم و زیادتی کا نام ہے جس کا دائرہ دوسروں تک وسیع کر دیا جائے۔ ان تینوں امور میں سے ہر ایک کے اندر مخصوص معانی ہیں جن کی بنا پر ہر ایک دوسرے سے الگ اور منفرد قرار پاتا ہے۔

Handwritten text in Urdu script, likely bleed-through from the reverse side of the page. The text is partially obscured and difficult to read.

عہد کو پورا کرنے کا بیان

قول باری ہے (وَ اَوْثُوا بِعَهْدِ اللّٰهِ اِذَا عَاٰهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْاَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا
اللہ کے عہد کو پورا کرو جبکہ تم نے اس سے کوئی عہد باندھا ہو اور اپنی قسمیں بچتہ کرتے کے بعد توڑ نہ ڈالو)
ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ عہد کے کئی معانی ہیں۔ عہد کبھی امر کے معنوں میں آتا ہے۔ چنانچہ قول باری ہے
(وَلَقَدْ عٰهَدْنَا لِيٰ اِذْ مَرَّ مِنْ قَبْلِہِ اَوْ رَمٰہِمْ نَہِ اَسَہِ اَدَمَ کُوٰمَرِ کَیَا تَہَا) نیز ارشاد ہے (اَللّٰہُ
اَعٰہَدَ اِلَیْکُمْ یٰ اٰبِیۡہِ اَدَمَ اَسَہِ اَوْلَادِ اَدَمَ اِکَیَاہِیۡنَہِ لَہِ تَمَہِ سَہِ عَہِدِہِیۡنَہِ لَیَا تَہَا) مراد یہ ہے کہ میں نے
امر کیا تھا۔ کبھی عہد عہدین اور قسم کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ آیت زیر بحث واضح طور پر دلالت
کر رہی ہے کہ اس مقام پر عہد سے عہدین مراد ہے۔ اس لیے کہ ارشاد باری ہے (وَلَا تَنْقُضُوا الْاَيْمَانَ
بَعْدَ تَوْکِیۡدِہَا) اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جو شخص یہ کہتا ہے کہ علی عہد اللہ ان
فعلت کذا۔ وہ گویا قسم کھالتا ہے۔

حضرت حذیفہؓ کی روایت میں ذکر ہے کہ جب مشرکین نے انھیں اور ان کے والد کو گرفتار کر لیا
اور پھر ان دونوں سے اللہ کے نام پر یہ عہد لے لیا کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ملی کر مشرکین کے
خلاف جنگ میں حصہ نہیں لیں گے۔ پھر ان دونوں نے مدینہ منورہ پہنچ کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس
کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ تم مشرکین کے ساتھ کیے ہوئے عہد کو پورا کرو گے اور ان کے خلاف اللہ سے
استغاثت کے طلبکار نہیں بنو گے۔ "عطاء بن ابی رباح، حسن بصری، ابن سیرین، عامر، ابراہیم نخعی اور
مجاہد سے مروی ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے علی عہد اللہ ان فعلت کذا تو یہ قسم ہوگی۔

قول باری ہے (وَلَا تَکُوۡنُوۡا کَالۡتِیۡ دَنَقَضَتۡ غَزٰلَہَا مِنْۢ بَعْدِ مِیۡثَاقِہَا اِنۡ کَانَ بَیۡنَہُمَا
حالت اس عورت کی سی نہ ہو جائے جس نے آپ ہی محنت سے سوت کاتا اور پھر آپ ہی اسے
ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالا) آیت میں اللہ تعالیٰ نے اس شخص کو جو تقرب الہی کی نیت سے اپنے اوپر کوئی نیکی

اور عبادت لازم کر لے اور پھر اسے فسخ کر کے پورا نہ کرے اس عورت کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو اون
یا کسی قسم کی کوئی اور شے کات کر دھا کا بناٹے اور پھر اسے اچھی طرح کات لینے کے بعد ٹکڑے ٹکڑے
کوڑا لے۔ قول باری (مِنْ بَعْدِ تَوَاتُرِهِ) کا یہی مفہوم ہے اس لیے کہ عرب کے لوگ مضبوطی کے ساتھ
سوت یا اون کاتنے کا نام دیتے ہیں۔ اس لیے جو شخص اپنے اوپر کوئی چیز لازم کر لے یا کوئی عبادت واجب
کر لے یا اسے شروع کر لے اور پھر اسے مکمل نہ کرے تو اس کی حالت اس عورت کی طرح ہو جائے گی جو
محنت اور مضبوطی سے سوت یا اون کاتنے کے بعد اسے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالتی ہے۔ یہ بات اس امر
کی موجب ہے کہ جو شخص نفل نماز یا نفل روزہ یا اسی قسم کی کوئی عبادت شروع کر دے تو اسے مکمل کرنے
سے پہلے اسے چھوڑ دینا جائز نہیں ہوگا ورنہ اس کی حیثیت اس عورت جیسی ہو جائے گی جس نے
آپ ہی محنت سے سوت کاتا اور پھر آپ ہی اسے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالا۔

استعاذہ کا بیان

قرآن پڑھنے سے پہلے اَعُوذُ بِاللّٰهِ پڑھنا ضروری ہے

قول باری ہے (فَاِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطٰنِ الرَّجِيْمِ۔
 پھر جب تم قرآن پڑھنے لگو تو شیطان رجیم سے خدا کی پناہ مانگ لیا کرو) عمرو بن مرفع نے عباد بن عاصم سے،
 انھوں نے نافع بن جبیر بن مطعم سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں
 نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز شروع کرتے وقت یہ پڑھتے ہوئے سنا تھا (اللھم اعوذ بک من الشیطان
 من ہمزہ ونفخہ ونفشہ۔ اے اللہ! میں شیطان سے، اس کے خطرات سے، اس کی پھونک سے اور اس
 کے دوسوں سے تیری پناہ میں آتا ہوں) حضرت ابو سعید خدری نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم
 نماز کے اندر قرأت سے پہلے تعوذ پڑھا کرتے تھے۔ حضرت عمرؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے قرأت سے پہلے
 تعوذ پڑھنا مروی ہے۔ ابن جریر نے عطاء سے روایت کی ہے کہ نماز اور غیر نماز میں قرآن کی قرأت سے
 پہلے تعوذ پڑھنا واجب ہے۔ محمد بن سیرین کا قول ہے کہ جب تم ایک مرتبہ تعوذ پڑھ لو یا ایک مرتبہ بسم اللہ
 الرحمن الرحیم پڑھ لو تو یہ تمھارے لیے کافی ہوگا۔ ابراہیم نخعی سے بھی (اسی قسم کی روایت ہے۔ حسن بصری نماز
 شروع کرتے وقت سورہ فاتحہ کی قرأت سے پہلے اَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطٰنِ الرَّجِيْمِ پڑھا کرتے تھے۔
 ابن سیرین سے ایک اور روایت کے مطابق منقول ہے کہ جب کبھی تم سورہ فاتحہ پڑھو اور آمین کہو
 اس وقت اَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطٰنِ الرَّجِيْمِ بھی پڑھو۔ ہمارے اصحاب، سفیان ثوری، اوزاعی
 اور امام شافعی کا قول ہے کہ نماز قرأت سے قبل تعوذ پڑھے گا۔ امام مالک کا قول ہے کہ نماز فرض
 نمازوں میں تعوذ نہیں پڑھے گا البتہ رمضان کے اندر قیام اللیل یعنی تراویح اور تہجد میں قرأت کرتے وقت تعوذ
 پڑھے گا۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (فَاِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ) ظاہری
 طور پر اس امر کا مقتضی ہے کہ استعاذہ قرأت کے بعد وقوع پذیر ہو جس طرح یہ قول باری ہے (فَاِذَا

قَصَّيْتُمْ لِقَوْلِ اللَّهِ قِيَامًا مَعَهُمْ قَبْلَ مَا كُنْتُمْ مِنْهُمْ قَدْ كُنْتُمْ فِيهَا كَاذِبِينَ۔ جب تم نماز ختم کرو تو قیام و قعود کی حالت میں اللہ کا ذکر کیا کرو) لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نیز سلف کے ان حضرات سے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے قرأت سے پہلے تعویذ پڑھنا ثابت ہے۔ محاورے میں اس قسم کے فقرے کا عام اطلاق ہوتا ہے اور اس سے مراد یہ مفہوم ہوتا ہے۔ "اذا اردت ذلك (جب تم قرأت قرآن کا ارادہ کرو) جس طرح یہ قول باری ہے (وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْتَدُوا)۔ جب تم کہو تو انصاف کی بات کہو) یعنی جب تم کوئی بات کہنا چاہو تو انصاف کی بات کہو۔

اسی طرح یہ قول باری ہے (وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ حَبِيبٌ تَمَّ زَوَاجٌ) مطہرات سے کوئی سامان طلب کرو تو پردے کے پیچھے سے مانگو) یہاں یہ مراد نہیں ہے کہ پہلی دفعہ طلب کرنے کے بعد پھر پردے کے پیچھے سے طلب کرو۔ اسی طرح یہ قول باری ہے (وَإِذَا تَجِيتُمْ الْمَرْسُولَ فَقَدْ مُوَيَّبَتْ يَدَايَ نَجْوَاكُمْ صَدَقَتْ)۔ جب تم رسول سے سرگوشی کرو تو اپنی سرگوشی سے قبل کچھ نیرات دے دیا کرو) درج بالا آیات کی طرح یہ قول باری بھی ہے (وَإِذَا قُرَأَتِ الْقُرْآنُ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ اس کے معنی ہیں) جب تم قرأت کرنے لگو تو قرأت پر تعویذ پر مقوم کرو۔ اس کے حقیقی معنی یہ ہیں جب تم قرأت قرآن کا ارادہ کرو تو تعویذ پڑھ لو۔ جس طرح قائل کا یہ قول ہے "اذا قلت فاصدق" (جب بات کرو تو سچ بولو) یا "اذا احرمت فاعتسل" (جب تم احرام باندھنے لگو تو غسل کرو) یعنی احرام باندھنے سے پہلے ان تمام فقرات کا مفہوم یہ ہے کہ جب تم اس کا ارادہ کرو۔

اسی طرح قول باری (وَإِذَا قُرَأَتِ الْقُرْآنُ) کا مفہوم یہ ہے کہ جب تم قرآن پڑھنے کا ارادہ کرو جن حضرات کا یہ قول ہے کہ قرأت سے فراغت کے بعد اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھ جائے ان کا یہ قول شاذ ہے۔ استعاذہ قرأت سے پہلے ہونا چاہیے تاکہ اس کے ذریعے قرأت کے وقت شیطان فی وساوس کی نفی ہو جائے۔ ارشاد باری ہے (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَلَّوْا الْقُرْآنَ لَشَنَّ الشَّيْطَانُ فِي أُمَّنِيَّتِهِ فَبِئْسَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحِيزُكُمْ اللَّهُ) آیاتہ اور ہم نے آپ سے قبل کوئی رسول اور کوئی نبی ایسا نہیں بھیجا مگر یہ کہ جب اس نے کچھ پڑھا تو شیطان نے اس کے پڑھنے کے باب میں شبہ ڈالا، سوائے اللہ شیطان کے ڈالے ہوئے شبہ کو مٹا دیتا ہے، پھر اللہ اپنی آیات کو اور زیادہ مضبوط کر دیتا ہے) اللہ تعالیٰ نے اسی سبب کی بنا پر قرأت سے پہلے استعاذہ کو مقدم کرنے کا حکم دیا۔

استعاذہ فرض نہیں ہے

تاہم استعاذہ فرض نہیں ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بدوی کو جب نماز سکھائی تو آپ نے اسے اَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ پڑھنے کی تعلیم نہیں دی۔ اگر استعاذہ فرض ہوتا تو آپ اسے اس کی تعلیم ضرور فرماتے۔

جبر و اکراہ کی صورت میں کلمہ کفر کہنا جائز ہے

قول باری ہے (مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهٖ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَّ قَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِاِلٰهِيَّاتٍ يَخُشِعُ اِيْمَانًا لّٰلِهٖ مِنْ بَعْدِ كُفْرٍ كَرِهَ (وہ اگر مجبور کیا گیا ہو اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو (تسبی تو خیر)) مگر نے عبد الکریم سے، انھوں نے ابو عبیدہ بن محمد بن عمار بن یاسر سے اس آیت کے سلسلے میں روایت کی ہے کہ مشرکین نے حضرت عمارؓ اور ان کے ساتھ مسلمانوں کے ایک گروہ کو پکڑ لیا اور پھر انھیں سخت اذیتیں پہنچانی شروع کر دیں یہاں تک کہ مشرکین ان مسلمانوں سے انکار اسلام اور اظہار شرک کا مقصد حاصل کرنے کے قریب پہنچ گئے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب مشرکین مکہ غریب اور بے آسرا مسلمانوں کو طرح طرح کی اذیتیں دے کر اسلام چھوڑنے پر مجبور کرتے تھے۔ حضرت عمارؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی تکلیف بیان کی آپ نے ان سے پوچھا: تمہارے دل کی کیا کیفیت ہے؟ حضرت عمارؓ نے جواب دیا: میرا دل ایمان پر مطمئن ہے۔ اس پر آپ نے فرمایا: اگر مشرکین تمہیں پھر اذیتیں دیں تو تم لوٹ جاؤ، یعنی اپنی زبان سے کلمہ کفر نکال دو۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ جبر و اکراہ کی حالت میں زبان سے کلمہ کفر نکلنے کے جواز کی بنیاد یہ آیت اور یہ روایت ہے۔ اکراہ کی صورت میں اس کی اباحت ہو جاتی ہے۔ اکراہ کی صورت میں ہے کہ کسی انسان کو حکم عدولی کی بنا پر اپنی جان چلی جانے یا کسی عضو کے تلف ہو جانے کا خطرہ پیدا ہو جائے۔ ایسی حالت میں اس کے لیے کلمہ کفر کا اظہار مباح ہو گا۔ اور جب اس کے دل میں اس کفر کا خیال گزرے گا تو وہ کلمہ کفر کے ذریعے اپنا خیال کفر کے سوا کسی اور بات کی طرف موڑ دے گا۔ لیکن اگر اس نے کفر کا خیال آتے ہی اپنا خیال کسی اور طرف نہیں موڑا تو وہ کافر ہو جائے گا۔

امام محمد بن الحسن نے فرمایا: اگر کافر کسی مسلمان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق سب و شتم پر مجبور کر دیں اور اس کے دل میں یہ خیال گزرے کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی اور محمد نامی شخص کو گالی دے رہا ہے اگر اس نے اپنے دل میں یہ خیال نہ کیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق یہ کلمات کہہ

بیٹھا تو وہ کافر ہو جائے گا، اسی طرح اگر اسے صلیب کو سجدہ کرنے پر مجبور کر دیا جائے اور اس کے دل میں یہ خیال گزرے کہ وہ اللہ کو سجدہ کرے گا لیکن اس نے ایسا نہ کیا اور صلیب کو سجدہ کر لیا تو وہ کافر ہو جائے گا۔ اگر کافر سے سوچنے کا موقع ہی نہ دیں اور اس کے دل میں کوئی خیال پیدا نہ ہو سکے اور وہ اپنی زبان سے وہ کلمہ کہہ دے یا وہ کام کر لے جس پر اسے مجبور کیا جا رہا ہو تو ایسی صورت میں وہ کافر نہیں ہوگا بشرطیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔

ابو بکر جیسا کہ کہتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اس کے دل میں وہ خیال گزرے جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے تو اس کے ساتھ اس کے لیے ممکن ہو جائے گا کہ وہ سب و شتم کا رخ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کے سوا کسی اور کی طرف پھیر دے کیونکہ اسے ضمیر یعنی دل میں پیدا ہونے والے خیال پر مجبور نہیں کیا گیا تھا اسے صرف زبان سے کہنے پر مجبور کیا گیا تھا۔ اس کے لیے یہ ممکن ہو گیا تھا کہ وہ دل کے خیال کو کسی اور کی طرف موڑ دے لیکن اگر اس نے ایسا نہیں کیا تو اس نے گویا کسی اکراہ کے بغیر کفر کے اظہار کو قبول کر لیا اس لیے اس پر کفر کا حکم عائد ہو جائے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمارؓ کو یہ حکم دیا تھا کہ اگر مشرکین تمہیں پھراڑتے ہیں تو تم لوٹ جاؤ یعنی اپنی زبان سے کلمہ کفر نکال دو۔ آپ کا یہ حکم دراصل اباحت پر محمول ہے، ایجاب یا استحباب پر محمول نہیں ہے۔

جبر و اکراہ کی صورت میں کلمہ کفر سے باز رہ کر قتل ہو جانا عزیمت اور افضلیت ہے

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ افضل صورت یہ ہے کہ وہ تقیہ نہ کرے اور نہ ہی کفر کا اظہار کرے بلکہ قتل ہو جائے۔ اگر یہ متبادل صورت اس کے لیے مباح ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت جنیب بن عدی کو جب مکہ والوں نے قتل کر دینے کا ارادہ کیا تو انہوں نے تقیہ نہیں کیا، یعنی اپنی جان بچانے کے لیے کلمہ کفر کا اظہار نہیں کیا بلکہ قتل ہو گئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں کے نزدیک حضرت عمارؓ سے افضل قرار پائے جنہوں نے تقیہ کر کے اپنی جان بچا لی تھی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ تقیہ نہ کر کے اپنے اسلام کے اظہار میں دین کو سر بلند کرنے اور کافروں کو غیظ و غضب میں مبتلا کرنے کا پہلو موجود ہوتا ہے اس لیے ایسے شخص کی حیثیت اس مجاہد جیسی ہو جاتی ہے جو کافروں سے لڑتے لڑتے شہید ہو جاتا ہے۔

اس موقع پر اکراہ کا صرف یہ اثر ہوتا ہے کہ اس کی وجہ سے کلمہ کفر کہنے والے کا گناہ ساقط ہو جاتا ہے اور اس کی حیثیت یہ ہو جاتی ہے کہ اس نے گویا کچھ کہا ہی نہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے

کتاب نے فرمایا (رفع عن امتی الخطأ والنسیان وما استکبرھوا علیہ۔ میری امت سے خطا اور نسیان نیز اس فعل کا گناہ اٹھایا لیا ہے جس پر انھیں مجبور کر دیا گیا ہو) آپ نے مکرہ یعنی مجبور انسان کو گناہ ساقط ہونے کے لحاظ سے معطلی اور ناسی کی طرح قرار دیا۔ اس لیے اگر کوئی انسان بھول کر یا غلطی سے اپنی زبان سے کفر کا کلمہ نکال بیٹھے تو اس کی وجہ سے اس پر کوئی گناہ عائد نہیں ہوگا اور نہ اس بنا پر کوئی حکم اس پر لگایا جائے گا۔

مجبور آدمی کی طلاق، عتاق، نکاح اور قسم کی حیثیت

مکرہ یعنی مجبور انسان کی طلاق، عتاق اور نکاح تیر قسم کے مسئلے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کسی نے اکراہ کے تحت درج بالا کوئی کام کر لیا تو وہ اسے لازم ہو جائے گا۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ اکراہ کی صورت میں درج بالا امور میں سے کوئی امر سے لازم نہیں ہوگا۔ ان امور کے لزوم کے حکم پر ظاہر قول باری (وَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَيْثُ تَكَرَّرَ ذُو جَانِحٍ لَهَا۔ اگر پھر اس نے اسے طلاق دے دی تو وہ اس کے لیے حلال نہیں ہوگی جب تک کہ وہ اس کے سوا کسی اور مرد سے نکاح نہ کرے) اس آیت میں مکرہ یعنی مجبور اور طالع یعنی اپنی مرضی سے طلاق دینے والے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا۔ اور اللہ کے عہد کو پورا کرو جبکہ تم نے اس سے کوئی عہد باندھا ہو اور اپنی قسمیں بچتے کرنے کے بعد توڑ نہ ڈالو) آیت میں مکرہ اور غیر مکرہ کے عہد کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ نیز ارشاد ہوا (ذَلِكَ كَفَّارَةٌ لِّأَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ۔ یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جب تم قسمیں کھاؤ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (کل طلاق جائز إِلَّا حَلَّاقُ الْمُعْتَدَةِ۔ دیوانے کی طلاق کے سوا ہر طلاق درست ہوتی ہے)

اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے یونس بن یکر نے الولید بن جمیع الزہری سے نقل کی ہے، انھوں نے ابوالطفیل سے اور انھوں نے حضرت خذیفہ سے، وہ فرماتے ہیں ہمیں اور میرے والد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جانے کے لیے نکلے، آپ اس وقت بدر کی طرف روانہ ہو چکے تھے ہمیں کفار قریش نے پکڑ لیا اور کہنے لگے کہ تم محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے پاس جانا چاہتے ہو۔ ہم نے کہا کہ تم محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے پاس نہیں جا رہے بلکہ مدینہ جا رہے ہیں۔ کافروں نے کہا کہ ہم سے اللہ کے نام پر یہ عہد کرو کہ تم مدینہ جاؤ گے اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے ساتھ مل کر ہمارے خلاف جنگ نہیں

کر دے۔ ہم نے اللہ کے نام پر ان سے یہ عہد کر لیا۔ پھر ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچے۔ آپ اس وقت بدر کی طرف جا رہے تھے۔ ہم نے آپ سے تمام ماجرا بیان کیا اور عرض کیا کہ اب ہمیں کیا کرنا چاہیے۔ آپ نے فرمایا ان کے ساتھ کیے ہوئے عہد کو پورا کرو اور ان کے خلاف اللہ سے استغاثت طلب کرو۔ چنانچہ ہم مدینہ کی طرف لوٹ گئے اور اس عہد کی وجہ سے ہم معرکہ بدر میں مسلمانوں کے ساتھ شریک نہ ہو سکے۔“

اس روایت کے مطابق ان دونوں حضرات سے مشرکین نے بکبر و اکراہ جو عہد لیا تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی توثیق فرمادی اور ان کی اس قسم کو وہی حیثیت دے دی جو اپنی مرضی سے کھائی ہوئی قسم کی ہوتی ہے جب قسم کے اندر اس کا ثبوت ہو گیا تو طلاق، عتاق اور نکاح بھی قسم کی طرح قرار پائے۔ اس لیے کہ کسی نے بھی ان امور کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ اس پر عبدالرحمن بن خبیب کی روایت دلاکت کرتی ہے جو انھوں نے عطاء بن ابی رباح سے نقل کی ہے، انھوں نے یوسف بن مالک سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ثلاث جدهن جده و لهن جده النکاح والطلاق والمرجعہ۔ تین امور ایسے ہیں کہ انسان خواہ انھیں سنجیدگی سے کرے یا مذاق کے طور پر ہر صورت میں انھیں سنجیدگی پر مجبور کیا جائے گا۔ اول نکاح، دوم طلاق سوم بیوی سے رجوع)

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان امور میں جاد اور ہازل یعنی سنجیدہ اور غیر سنجیدہ دونوں کی حیثیت یکساں رکھی تیر جاد اور ہازل یعنی سنجیدگی اور مذاق کے درمیان یہ فرق ہے کہ سنجیدہ انسان لفظ کا قصد کرتا ہے اور اس نے ذریعے اس کا حکم واقع کر دیتا ہے جبکہ غیر سنجیدہ یعنی مذاق کے طور پر منہ سے لفظ نکالنے والا انسان لفظ کا تو قصد کرتا ہے لیکن اس کے دل میں اس لفظ کا حکم واقع کرنے کا ارادہ نہیں ہوتا تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوتی کہ طلاق کی نفی میں ارادہ کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ جاد اور ہازل دونوں پر اس حیثیت سے طلاق کا حکم ثابت ہو جائے گا کہ دونوں لفظ کا قصد کرتے ہیں۔ اس طرح مگر لفظ کا قصد کرتا ہے لفظ کا حکم واقع کرتے کا ارادہ نہیں کرتا اس لیے وہ اول ہازل دونوں ایک جیسے ہوتے ہیں۔

طلاق بالبحر

اگر یہ کہا جائے کہ جس شخص کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا جائے تو کلمہ کفر کہنے کی وجہ سے اس کی بیوی بائن نہیں ہوتی بلکہ بیوی کے بائن ہو جانے کے مسئلے میں سنجوشی کلمہ کفر کہنے والے اور اکراہ کے طور پر

کلمہ کفر کہنے والے کے حکم میں فرق ہوتا ہے جبکہ دوسری طرف میاں بیوی کے درمیان علیحدگی کو واجب کر دیتا ہے۔ اس بنا پر یہ لازم ہو گیا کہ اگر اہ کے تحت طلاق دینے والے اور بخوشی طلاق دینے والے کے حکم میں فرق رکھا جائے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ کفر کا لفظ نہ تو صرف علیحدگی کا لفظ ہے اور نہ کنایتاً بلکہ اس لفظ سے صرف علیحدگی واقع ہو جاتی ہے۔ جب میاں بیوی میں سے کوئی کافر ہو جاتا ہے۔ دوسری طرف ایک شخص کو اگر کفر پر مجبور کر دیا جائے تو وہ کافر نہیں ہوتا۔ جب وہ کلمہ کفر کے اظہار کی وجہ سے کافر نہیں ہوتا تو اس بنا پر علیحدگی بھی واقع نہیں ہوتی۔ وہ گیا طلاق کا لفظ تو یہ علیحدگی اور عدائی کا لفظ ہے۔ اور ایک مکلف کی زبان سے نکلے ہوئے اس لفظ کے ذریعے اس کی بیوی پر یہ واقع ہو جاتا ہے اس لیے طلاق کا لفظ واقع کرنے والا شوہر خواہ مکبر ہو یا غیر مکبرہ دونوں صورتوں میں اس کا یکساں ہونا ضروری ہو گیا۔

اگر کوئی یہ کہے کہ طلاق کے سلسلے میں جد اور ہزل کی حالتوں کی یکسانیت اکراہ اور غیر اکراہ کی حالتوں میں یکسانیت کی موجب نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ کفر کے سلسلے میں جد اور ہزل کی حالتیں یکساں ہوتی ہیں لیکن اکراہ اور غیر اکراہ کی حالتیں یکساں نہیں ہوتیں اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے یہ کب کہا ہے کہ ہر وہ امر جس کے سلسلے میں جد اور ہزل کی حالتیں یکساں ہوتی ہیں اس میں اکراہ اور غیر اکراہ یعنی طوع یا رضا مندی کی حالتیں بھی یکساں ہوتی ہیں۔ ہم نے تو صرف یہ کہا ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طلاق کے سلسلے میں جد اور ہزل یعنی سنجیدہ اور غیر سنجیدہ دونوں کو یکساں قرار دیا تو اس سے ہمیں معلوم ہوا کہ دونوں صورتوں میں طلاق کے ذریعے قول کے اندر قصد کے وجود کے بعد طلاق واقع کرنے کے قصد کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔ اس سے ہم نے یہ استدلال کیا کہ ایک مکلف کی طرف سے طلاق دینے والے لفظ کے وجود کے بعد اسے واقع کرنے کے قصد کے اعتبار کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ رہ گیا کفر تو اس کے حکم کا تعلق قصد اور ارادے کے ساتھ ہوتا ہے قول کے ساتھ نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص سنجیدگی یا مذاق کے طور پر کفر کا قصد کرتا ہے اس پر کلمہ کفر زبان پر لانے سے پہلے ہی کفر کا حکم لگا جاتا ہے جبکہ طلاق دینے کا قصد کرنے والا جب تک اپنی زبان پر طلاق کا لفظ نہیں لاتا طلاق واقع نہیں ہوتی۔ ان دونوں کے درمیان فرق اس بات سے بھی واضح ہو جاتا ہے کہ کوئی شخص بھول کر بھی اپنی زبان پر طلاق کا لفظ لے آتا ہے اس کی طلاق واقع ہو جاتی ہے لیکن نسیان کے طور پر کلمہ کفر زبان پر لانے کی وجہ سے ایک شخص کافر نہیں ہوتا۔ اسی طرح کوئی شخص اگر سبقت لسانی کی وجہ سے غلطی سے کلمہ کفر کہہ بیٹھے تو اس پر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا لیکن اگر سبقت لسانی کی وجہ سے وہ

عقلی سے اپنی بیوی کو طلاق دے بیٹھے گا تو اس کی بیوی پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ یہ چیز دونوں باتوں کے درمیان فرق کو واضح کر دیتی ہے۔

طلاق یا بھیر کی مختلف صورتیں

حضرت علیؑ، حضرت عمرؓ، سعید بن المسیب، قاضی شریح، ابراہیم نخعی، زہری اور قتادہ سے مروی ہے کہ مکہ کی دی ہوئی طلاق درست ہوتی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن الزبیرؓ، حسن بصریؓ، عطاء بن ابی رباح، عکرمہ، طاؤس اور جابر بن زید سے مروی ہے کہ مکہ کی دی ہوئی طلاق درست نہیں ہوتی۔ سفیان ثوری نے حصین سے اور اھول نے شعبی سے روایت کی ہے کہ اگر سلطان کسی شخص کو طلاق دیتے پر مجبور کرے تو اس کی دی ہوئی طلاق درست ہوتی ہے اور اگر کوئی اور اسے طلاق دینے پر مجبور کرے تو پھر ایسی طلاق درست نہیں ہوتی۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جس شخص کو شراب پینے یا مردار کھانے پر مجبور کر دیا جائے اور بصورت دیگر اس کی جان جانے یا کسی عضو کے تلف ہوجانے کا خطرہ ہو تو اس کے لیے نہ کھانے یا نہ پینے کی گنجائش نہیں ہوگی۔ اگر اس نے نہ کھایا یا نہ پیا اور اپنی جان گتوا بیٹھا یا کسی عضو سے محروم کر دیا گیا تو اس صورت میں وہ گنہگار قرار پائے گا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے جان کے خطرے کی صورت میں ضرورت کی حالت کے اندر اس کے لیے ایسا کر لینا مباح کر دیا تھا چنانچہ ارشاد ہے (الْأَمَّا اضْطِرُّمَ إِلَيْهِ مَكْرَهُمْ) کہ تم اسے کھانے پر ضرورت کے تحت مجبور ہو جاؤ (جو شخص ضرورت کے وقت مردار نہ کھائے اور بھوک سے مر جائے وہ گنہگار ٹھہرے گا جس طرح ایک شخص روٹی نہ کھائے اور بھوک سے مر جائے۔ اس کی حیثیت کفر پر گناہ کی طرح نہیں ہوگی جس میں تقیہ نہ کرنا افضل ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ سمعی دلیل کی بنا پر مردار کھانا یا شراب پینا حرام ہے لیکن جب سمعی دلیل ان دونوں چیزوں کو مباح کر دے تو پھر ممانعت کا حکم زائل ہو جائے گا اور ان کی حیثیت دوسری تمام مباح چیزوں کی طرح ہو جائے گی۔

اس کے برعکس کفر کا اظہار عقلی طور پر ممنوع ہے اور ضرورت کی بنا پر اس کی اباحت جائز نہیں ہوتی۔ البتہ اتنی بات جائز ہوتی ہے کہ تو یہ اور کنایہ کے طور پر کلمہ کفر کا اظہار کر کے غیر کفر کے معنی مراد لیے جائیں جس کے ساتھ کفر کے اس معنی کا دل میں اعتقاد نہ ہو جس کے لیے اسے مجبور کیا جا رہا ہو۔ اس صورت میں کفر کا یہ لفظ اس شخص کے کلمہ کفر کی طرح ہوگا جو بھول کر یا سبقت سانی کی وجہ سے یہ کلمہ اپنی زبان پر لے آتا ہے۔ اس کے لیے کلمہ کفر کا اظہار نہ کرنا اولیٰ اور افضل ہوتا ہے اگرچہ جان کے

خطرے کی صورت میں اس کے لباس کے اظہار کی گنجائش ہوتی ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کسی شخص کو کسی کی جان لینے یا کسی عورت کے ساتھ بدکاری کرتے پر مجبور کر دیا جائے تو اس کے لیے اس اقدام کی کوئی گنجائش نہیں ہوگی اس لیے کہ ان امور کا شمار حقوق العباد میں ہوتا ہے جن میں یہ دونوں افراد یکساں حیثیت رکھتے ہیں۔ اس لیے اس صورت میں اسے کسی استحقاق کے بغیر دوسرے کی جان لے کر اپنی جان بچانا جائز نہیں ہوگا۔ اسی طرح کسی عورت کے ساتھ بدکاری کی صورت میں اس کی ناموس کی ایسے طریقے سے بے حرمتی ہوتی ہے جس کی ضرورت کے تحت اباحت نہیں ہوتی نیز اس کے دامن پر ہمیشہ کے لیے ننگ و عار کا دھبہ لگ جاتا ہے اس بنا پر اگر کسی شخص کو اس فعل پر مجبور کر دیا جائے تو بھی اس کے لیے اس کے ارتکاب کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ لیکن ہمارے فقہاء کے نزدیک قذف یعنی کسی پر زنا کی تہمت لگانے پر مجبور کرنے کی یہ حیثیت نہیں ہے۔ اس صورت میں مکرہ کے لیے ایسے اقدام کا جواز ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اکراہ کے طریقے سے لگائی گئی تہمت کا اس شخص پر کوئی اثر نہیں ہوتا جس پر یہ تہمت لگائی جاتی ہے اور نہ ہی اس کے دامن پر کوئی دھبہ آتا ہے۔

جبر و اکراہ کا خلاصہ بحث

درج بالا بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ اکراہ کے احکام کی مختلف صورتیں ہیں۔ بعض صورتوں میں تقیہ کرنا واجب ہوتا ہے۔ مثلاً شراب پینے یا مردار کھانے یا اسی قسم کے کسی اور حرام کام کے سلسلے میں اکراہ جس کی ممانعت کسی سمعی دلیل کی بنا پر ثابت ہو۔ بعض صورتیں وہ ہیں جن میں جان بچانے کی خاطر تقیہ کرنا جائز نہیں ہوتا۔ مثلاً کسی کو بلا جواز قتل کر دینے یا کسی عورت کی عصمت دری پر اکراہ یا اسی قسم کا کوئی اور فعل جس سے کسی آدمی کے حقوق کی پامالی لازم آتی ہو اور جس کی تلافی ممکن نہ ہو۔ بعض صورتوں میں اس فعل کے ارتکاب کا جواز ہوتا ہے جس پر کسی کو مجبور کر دیا جائے لیکن اس کا ترک افضل ہوتا ہے۔ مثلاً کسی کو گھریا اس جیسے کسی اور فعل پر مجبور کر دینا وغیرہ۔

ظلم و زیادتی کا بدلہ کتنا لیا جائے ؟

قول باری ہے (وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ) اور اگر تم لوگ بد کردہ لوگوں کو اس قدر لے لو جس قدر تم پر زیادتی کی گئی ہو لیکن اگر تم صبر کرو تو یقیناً یہ صبر کرنے والوں ہی کے حق میں بہتر ہے (شعبی، قتادہ اور عطاء بن یسار سے مروی ہے

کہ جب مشرکین نے احد میں شہید ہونے والے مسلمانوں کا مشلہ کیا تو مسلمانوں نے یہ کہا اگر ہمیں اللہ تعالیٰ ان مشرکین پر غلبہ عطا کرے گا تو ہم اس سے بڑھ کر ان کا مشلہ کریں گے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ مجاہد اور ابن سیرین کا قول ہے کہ آیت ہر اس شخص کے بارے میں ہے جو غصے کی حالت میں یا کسی اور وجہ کی بنا پر ظلم و زیادتی کر بیٹھے۔ اس سے صرف اتنا ہی بدکہ لیا جائے گا جتنا اس نے ظلم کیا ہوگا۔

ابو بکر حباص کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک کسی سبب کے پس منظر میں آیت کا نزول ان تمام صورتوں میں اس کے عموم کے اعتبار سے مانع نہیں ہوتا جو آیت کے الفاظ کے دائرے میں آتی ہوں۔ اس لیے آیت کو ان تمام صورتوں کے لیے استعمال کرنا واجب ہے جو آیت کے مقتضی کے تحت آتی ہیں۔ چنانچہ جو شخص کسی کو قتل کرے گا اس کے بدلے میں اسے قتل کر دیا جائے گا۔ جو شخص کسی کو زخمی کرے گا اسے بھی اسی طرح زخمی کر دیا جائے گا۔ اگر کسی نے کسی کا پہلے ہاتھ کاٹا ہو اور پھر قتل کر دیا ہو تو مقتول کے ولی کو یہ حق ہوگا کہ پہلے اس کا ہاتھ کاٹے اور پھر قتل کر دے۔

آیت کا اقتضاء یہ بھی ہے کہ کسی شخص نے اگر کسی کا پتھر سے سر کھپ کر ہلاک کر دیا ہو یا ٹنگلی پر یا ندھ کر تیر برسا کر اسے قتل کر دیا ہو تو قاتل کو تلوار مار کر قتل کر دیا جائے گا اس لیے کہ اسے بدلے کے طور پر اس صورت میں قتل کرنا ممکن نہیں جس صورت میں اس نے مقتول کی جان لی تھی کیونکہ ہمیں اس امر کا پوری طرح علم نہیں ہوتا کہ قاتل نے مقتول کو کتنی ضربات لگائی تھیں اور مقتول کو کس قدر تکلیف برداشت کرنی پڑی تھی۔ ہمارے لیے تو صرف یہ ممکن ہے کہ تلوار کے ذریعے قاتل کی جان لے کر مقتول کے قتل کا بدلہ لے لیا جائے۔ اس لیے اس صورت میں آیت کے حکم پر اسی طریقے سے عمل پیرا ہونا واجب ہوگا۔ اس میں پہلا طریقہ استعمال نہیں کیا جائے گا۔ آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اگر کسی نے کسی کا مال استعمال میں لا کر ختم کر دیا ہو تو اس پر اس کا مثل واجب ہوگا۔ اگر کوئی شخص کسی شخص کا ساگوان (ایک قسم کی مضبوط کھڑی) غصب کر کے اسے اپنے مکان میں لگا دے یا گندم غصب کر کے اسے پیسے لے، تو ان دونوں صورتوں میں ان کا مثل اس پر واجب ہوگا۔ اس لیے کہ گندم میں کیل یعنی ناپ کے ذریعے مثل کا حصول ممکن ہے اور لکڑی میں اس کی قیمت کے ذریعے مثل حاصل کیا جاسکتا ہے۔ اس پر آیت کی دلالت موجود ہے۔ آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ قاتل اور مجرم کو معاف کر دینا قصاص لینے سے افضل ہے چنانچہ ارشاد ہے (وَالَّذِينَ صَبَرُوا لَهُمْ خَيْرٌ لِّالصَّابِرِينَ

سُورَةُ الْاَنْعَامِ

میں نے اس کتاب کو لکھنے میں
بسیار عرصہ لیا ہے۔

سفر معراج کا آغاز

قول باری ہے (سُبْحَانَ الَّذِي أَسْأَلُ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُنَّ الْبَاقِيَ) وہ سوجے گیا ایک رات اپنے بندے کو مسجد حرام سے دور کی اس مسجد تک جس کے ماحول کو اس نے برکت دی ہے) حضرت ام ہانی رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے گھر سے اس رات معراج کے سفر پر روانہ ہوئے تھے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) اس لیے کہ حرم سارے کا سارا مسجد ہے۔ اس بارے میں گذشتہ اوراق میں گفتگو ہو چکی ہے۔ حسن اور قنادہ کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسجد حرام میں تشریف فرما تھے اور وہیں سے آپ معراج کے سفر پر روانہ ہوئے تھے۔

قول باری ہے (وَإِنِ اسْأَلْتَهُمْ خَلَّهَا) اور اگر تم نے برائی کی تو وہ تمہاری اپنی ذات کے لیے برائی ثابت ہوئی) ایک قول کے مطابق خَلَّهَا بمعنی خَلَّهَا ہے جس طرح کہا جاتا ہے احسن الی نفسه (اس نے اپنے ساتھ بھلائی کی) یا أساء الی نفسه (اس نے اپنے ساتھ برائی کی) حرف اضاقت جب معنی کے لحاظ سے متقارب ہوتے ہیں تو ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہو جاتے ہیں۔ قول باری ہے (بِأَنَّ دِيكَ أَوْحَى لَهَا) اس لیے کہ تمہارے پروردگار کا حکم اسے یہی ہوگا) معنی کے لحاظ سے (أَوْحَى لَهَا) اوحی الیہا ہے۔

قول باری ہے (ثُمَّ حَوَّنَا آيَةَ اللَّيْلِ رَأَتْ كُنْزًا لِّمَنْ نَبَى نَوْرًا بِنَادِيَا) یعنی ہم نے اسے اس طرح کر دیا کہ وہ بے نور ہو گئی جس طرح کتاب کے ٹٹے ہوئے الفاظ بے نور ہوتے ہیں، فقرے میں بلاغت اپنے انتہا کو پہنچی ہوئی ہے۔ حضرت ابن عباس کا قول ہے کہ ہم نے رات کی نشانی یعنی اس تاریکی کو مٹا دیا جو پیمانہ کے اندر ہے۔

قول باری ہے (وَكُلُّ إِنْسَانٍ لِّلرَّمَاةِ ظَائِرٌ مِّنْ عُنُقِهِ) ہر انسان کا شگون ہم نے اس کے

اپنے گلے میں لٹکا رکھا ہے) ایک قول کے مطابق طاثر سے مراد ایک انسان کے اپنے اعمال خیر و شر ہیں جس طرح سرلوں کا دستور تھا کہ اگر پرندہ دائیں جانب سے جاتا تو اسے بابرکت سمجھتے اور نیک ننگوں قرار دیتے جبکہ بائیں جانب سے آنے والے پرندے کو نحوست قرار دیتے اور اس سے بد ننگونی لیتے۔ اس بنا پر طاثر کو خیر و شر کے لیے اسم قرار دیا گیا اور ان دونوں کے ذکر کی بجائے صرف پرندے کے ذکر پر اکتفا کیا گیا اس لیے کہ یہ لفظ دونوں باتوں پر دلالت کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا کہ ہر انسان کا ننگون اس کے گلے میں اس طرح آویزاں ہے جس طرح طوق اس کے گلے میں آویزاں رہتا ہے اور کبھی اس سے الگ نہیں ہوتا۔ دراصل یہ طرز بیان کسی کو نصیحت کرنے، خدا کے عذاب سے ڈرانے، اصلاح کی دعوت دینے اور گناہ سے روکنے کے لیے انتہائی بلیغ ہے۔

سمعی حجت ضروری ہے

قول باری ہے (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا) اور ہم عذاب دینے والے نہیں جب تک کہ (لوگوں کو سزا دینے کا حق و باطل کا فرق سمجھانے کے لیے) ایک پیغام پر نہ بھیج دیں) اس کی تفسیر میں دو قول ہیں۔ اول یہ کہ اللہ تعالیٰ کسی کو ان امور کی بنا پر جہنم کے اثبات کا تعلق سمعی دلائل سے ہے، عقل انسانی سے نہیں ہے اس وقت تک عذاب میں مبتلا نہیں کرے گا جب تک رسول کے ذریعے سمعی حجت قائم نہ ہو جائے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر اہل عرب میں سے کوئی شخص مسلمان ہو جائے لیکن نماز، روزہ اور زکوٰۃ وغیرہ کے بارے میں وہ سمعی احکامات سے آگاہ نہ ہو سکے تو ان احکامات کے بارے میں علم ہو جانے کے بعد اس پر ان کی قضا لازم نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ ان عبادات کا اس پر لزوم سمعی حجت کے قیام کے بعد ہی ہوا۔

اہل قبلہ کے واقعہ میں سنت کا درود بھی اسی کے مطابق ہے۔ اہل قبلہ نماز کے اندر تھے کہ کسی نے آکر اطلاع دی کہ قبلہ بدل گیا ہے، وہ لوگ نماز کے اندر ہی بیت اللہ کی طرف مڑ گئے لیکن انہوں نے نئے سرے سے نماز نہیں شروع کی اس لیے کہ نسخ قبلہ کی سمعی حجت سے وہ ابھی آگاہ نہیں ہوئے تھے اس لیے ان کی نماز کا وہ حصہ درست رہا جو انہوں نے پہلے ادا کر لیا تھا۔ ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے کہ جو شخص دارالہرب میں مسلمان ہو گیا ہو لیکن اسے دیوبند صلوٰۃ کا کوئی علم نہ ہو تو ان نمازوں کی اس پر قضا لازم نہیں ہوگی۔

ہمارے اصحاب کہ قول ہے کہ اگر کوئی شخص دارالاسلام میں مسلمان ہو گیا ہو لیکن کسی وجہ سے اسے نماز

کی فرضیت کا علم نہ ہو سکے تو استحسان کے طور پر ان نمازوں کی قضا اس پر لازم ہوگی جبکہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ اس صورت کا بھی وہی حکم ہونا چاہیے جو پہلی صورت کا تھا اس لیے کہ علت یعنی سمعی حجت سے عدم واقفیت یہاں بھی موجود ہے! استحسان کی دلیل یہ ہے کہ اس نو مسلم نے مسلمانوں کو اذان و اقامت کے ساتھ مساجد میں نماز ادا کرتے ہوئے ضرور دیکھا ہوگا۔ یہی چیز سے نماز کی طرف بلانے کا سبب ہے اس لیے اس کی حیثیت یہ ہوگی کہ گویا اس کے لیے وہوب صلوة کی دلیل قائم ہوگئی اور مسلمانوں نے اسے اس کی فرضیت کے لزوم سے آگاہ کر دیا اس لیے اس کی دلیل سے کام نہ لینے کی بنا پر ان نمازوں کی فرضیت اس سے ساقط نہیں ہوگی۔ دوسری تفسیر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس وقت تک لوگوں کو ان کی بڑھکات دینے والے عذاب میں مبتلا نہیں کرتا جب تک رسول کے ذریعے ان پر سمعی حجت قائم نہیں ہو جاتی۔ نیز یہ کہ عقل انسانی کے رُوسے واجب ہونے والے احکامات کی خلاف ورزی کی بنا پر اللہ کے حکم میں بڑھکات ڈالنے والا عذاب واجب نہیں ہوتا جب تک رسول کے ذریعے سمعی حجت قائم نہیں ہو جاتی۔

راہنماؤں کی اکثریت فاسق ہو جائے تو عذاب الہی آتا ہے

قول باری ہے (وَإِذَا أَرَادْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرِيَةً أَمْرًا مَشْرُوفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا) جب ہم کسی بستی کو ہلاک کرنے کا ارادہ کرتے ہیں تو اس کے خوش حال لوگوں کو حکم دیتے ہیں اور وہ اس میں نافرمانیاں کرنے لگتے ہیں) سعید کا قول ہے کہ انھیں طاعت کا حکم ملتا ہے لیکن وہ نافرمانیوں پر اتر آتے ہیں۔ عید اللہ سے مروی ہے کہ زمانہ جاہلیت میں جب کسی قبیلہ کے افراد کی تعداد زیادہ ہو جاتی تو ہم کہتے کہ اب اس کی شامت آنے والی ہے۔ حسن، ابن سیرین اور ابوالعالیہ نیز عکرمہ اور مجاہد سے (أَمْرْنَا) بمعنی "اکثونا" (ہم نے تعداد بڑھا دی) مروی ہے۔ اس تفسیر کی بنا پر آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ جب ہم کسی بستی کو ہلاک کرنے کا ارادہ کرتے ہیں تو اس کے خوش حال لوگوں کی تعداد بڑھا دیتے ہیں۔ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ بستی والوں کی نافرمانیوں سے پہلے انھیں ہلاک کرنے کا ارادہ الہی وجود میں آ جاتا ہے۔ اس لیے کہ کسی بستی کو ہلاک کرنا دراصل اللہ کی طرف سے دی جانے والی سزا کی ایک صورت ہوتی ہے اور نافرمانی نہ کرنے والوں کو ہلاک کرنے کا کوئی سزا نہیں ہوتا۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ) ایک دیوار جو گرا ہی چاہتی تھی) اس کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ گرنے کا ارادہ وجود میں آ گیا تھا بلکہ مفہوم یہ ہے کہ اللہ کے علم میں تھا کہ یہ جگہ ہی گرنے والی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے خوش حال لوگوں کا خصوصیت سے اس لیے ذکر فرمایا کہ یہی لوگ

سرداران قوم ہوتے ہیں اور باقی ماندہ لوگ ان کے پیروکاروں کا درجہ رکھتے ہیں جس طرح فراعنہ مصر میں سے ہر فرعون اپنی قوم کا سردار ہوتا اور قوم اس کی پیروی کرتی یا جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قیصر روم کو دعوت نامہ تحریر کرتے ہوئے لکھا تھا (اَسْلِمْ خِالًا فَعَلَيْكَ اِنَّمُ الْاَرْسَبِيْنَ اِسْلَامَ لِيْ اَوْ ورنہ تم پر تمام کاشتکاروں کا گناہ لازم آئے گا) اسی طرح آپ نے کسریٰ کو نامہ تحریر فرمایا (فَاِنْ لَوْ تَسَلَّمْ فَعَلَيْكَ اِنَّمُ الْاَكَرِيْنَ اَكْرَمَ اِسْلَامَ نَزَلَا لِيْ تُوْتَمَامُ كَسَانُوْنَ كَاغْتَاہُ مَحَارِیْ سِرِّہُوْكَ)

قرن کسے کہتے ہیں؟

قول باری ہے (وَكَمَا اَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُوْنِ مَنْ يَّكْفُرُ بِاٰیٰتِنَا وَلٰكِن كَثِيْرًا مِّنْهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ) جو فوج کے بعد ہمارے حکم سے ہلاک ہوئیں) حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰ سے مروی ہے کہ قرن ایک سو بیس برس کو کہتے ہیں۔ محمد بن القاسم المازنی کا قول ہے کہ سو سال کو ایک قرن کہتے ہیں۔ ایک قول کے مطابق قرن چالیس برسوں کا ہوتا ہے۔

خدا اپنی مرضی سے جتنا چاہے طالبانِ دنیا کو نوازتا ہے

قول باری ہے (مَنْ كَانَ يُرِيْدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيْهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُّرِيْدُ جَوْعًا جَلَدًا كَا نُوْتَمِيْمًا لِّمَنْ يَّشَاءُ) یہ قول باری ہے (كَلَّا بَلْ تُحِبُّوْنَ الْعَاجِلَةَ وَتَذُرُوْنَ الْاٰخِرَةَ) ہرگز ایسا نہیں، اصل یہ ہے کہ تم دنیا سے تو محبت رکھتے ہو اور آخرت کو چھوڑ رہے ہو) اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا کہ جس شخص کی ساری نگاہوں دنیا کی طلب تک محدود ہو اور اس کے دل میں آخرت کی نہ کوئی فکر ہو اور نہ چاہت، اسے یہیں جتنا وہ چاہے مل جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے دنیا میں سے دینے کو دو باتوں کے ساتھ معلق کر دیا ہے۔ ایک یہ کہ قول دلائل کرتا ہے (عَجَّلْنَا لَهُ فِيْهَا مَا نَشَاءُ) اسی بنا پر دی جانے والی چیز میں (مَا نَشَاءُ) کے ذریعے استثناء کر دیا جو اس چیز کی مقدار، اس کی جنس اور اس کے دوام یا النقطہ کو متضمن ہے پھر اس پر ایک اور استثناء داخل کرتے ہوئے فرمایا (لِمَنْ نُّرِيْدُ) یعنی حصولِ دنیا کی کوششیں کرنے والے تمام لوگوں کو اللہ تعالیٰ دیتا نہیں دیتا بلکہ ان میں سے جسے چاہتا ہے دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے محروم رکھتا ہے، اسی لیے درج بالا قول کے ذریعے دنیا پانے والوں کے اندر بھی استثناء کر دیا۔ اس طرح طالبانِ دنیا کو دنیا دینے کے سلسلے میں دو استثناءوں کا ذکر فرمایا تاکہ دنیا کے طلبکار اس

بھروسے پر نہ بیٹھے رہیں کہ ان کی کوششوں کے نتیجے میں انھیں ضرور بالضرور دنیا مل کر ہی رہے گی۔ پھر فرمایا: وَمَنْ أَدَّ الْأَخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعِيهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعِيهِمْ مَشْكُورًا اور جو آخرت کا خواہش مند ہو اور اس کے لیے سعی کرے جیسی کہ اس کے لیے سعی کرنی چاہیے اور ہر وہ مومن تو ایسے ہر شخص کی سعی مشکور ہوگی) اس مقام پر اللہ تعالیٰ نے کوئی استثنا نہیں کیا۔ درست طریقے سے سعی کرنے کے بعد طالبانِ آخرت کی جزاء کے لیے کسی استثنا کی ضرورت نہیں رہی تاہم آخرت کی سعی کے لیے یہ شرط ضرور لگا دی گئی کہ سعی کرنے والا مومن ہو اور اس کے پیش نظر آخرت کا ثواب ہو

جنت میں داخلہ تین باتوں سے مشروط ہے

محمد بن عجلان کا قول ہے کہ جس شخص کے اندر تین باتیں نہیں ہوں گی وہ جنت میں داخل نہیں ہو سکے گا اول درست نیت، دوم سچا ایمان اور سوم صحیح عمل۔ راوی کہتے ہیں کہ میں نے ان سے پوچھا کہ آپ نے یہ تینوں باتیں کہاں سے اخذ کی ہیں۔ انہوں نے جواب میں فرمایا: اللہ کی کتاب سے، ارشادِ ربانی ہے (وَمَنْ أَدَّ الْأَخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعِيهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ) اللہ تعالیٰ نے ثواب کے استحقاق کے سلسلے میں آخرت کے لیے سعی کو چند اوصاف کے ساتھ معلق کر دیا اور مقصود کے اندر کسی چیز کا استثناء نہیں کیا دوسری طرف طلب دنیا کو کسی وصف کے ساتھ خاص نہیں کیا بلکہ اسے مطلق رہنے دیا لیکن دنیا میں سے حاصل ہونے والی چیز اور دنیا حاصل کرنے والوں کے سلسلے میں دو استثناؤں کا ذکر فرمایا۔

دنیا میں سامانِ زیست مومن کو کافر سب کو نصیب ہے

قولِ باری ہے (كُلَّا نَسَبْنَاهُ لَكُمَا وَكُلَّآءٍ وَكُلَّوَالِيَةٍ مِّنْ عَطَايِ رَبِّكَ إِنَّ كُوفِيهِمُ أُولَٰئِكَ فَمَنْ لَّمْ يَلْمِمْهُمْ فَلْيَنصِبْ لَهُم مَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنصِبْ) کو ہم (دنیا میں) سامانِ زیست دینے جا رہے ہیں یہ تیرے رب کا عطیہ ہے) دنیا کے خواہشمند اور آخرت کے طلبکار کا ذکر پہلے گزر چکا اور ان میں سے ہر ایک کو اپنے ارادہ اور قصد کے نتیجے میں جو کچھ ملنے والا ہے اس کا حکم بھی بیان ہو گیا۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں یہ بتایا کہ دنیا میں اس کی نعمتیں نیکوکار اور بدکار دونوں تک پھیلی ہوئی ہیں البتہ آخرت میں یہ نعمتیں صرف نیکوکاروں کے لیے مخصوص ہوں گی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ شمس، قمر، ارض و سما اور ان کے فوائد، آب و ہوا، نباتات و حیوانات، غذائیں و دوائیں، جسمانی صحت و عافیت غرضیکہ اللہ تعالیٰ کی بے شمار نعمتوں کا دائرہ نیکوکاروں اور بدکاروں سب تک وسیع ہے۔

فصل
در
تاریخ
و
جغرافیای
ایران
در
قرون
وسطی
و
مدرن

والدین کے ساتھ نیکی کرنے کا بیان

قول باری ہے (وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا تَحْسَبُ
 رب نے فیصلہ دیا ہے کہ تم لوگ کسی کی عبادت نہ کرو، مگر صرف اس کی اور والدین کے ساتھ نیکی
 سلوک کرو) قول باری (قَضَىٰ رَبُّكَ) کے معنی ہیں "امر دیکھ" (تمہارے رب نے حکم دیا ہے) اسی طرح
 تمہارے رب نے والدین کے ساتھ نیکی سلوک کا حکم دیا ہے: ایک قول کے مطابق اس کے معنی ہیں "وَد
 اَوْصَىٰ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا" اور والدین کے ساتھ حسن سلوک کی وصیت کی ہے: ابوبکر جصاص کہتے ہیں
 کہ دونوں ہم معنی ہیں اس لیے کہ وصیت کے معنی بھی امر اور حکم کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں والدین
 کے ساتھ نیکی اور حسن سلوک کی متعدد تفصیلات پر وصیت فرمائی ہے چنانچہ ارشاد ہے (وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ
 بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا) اور ہم نے انسان کو اپنے والدین کے ساتھ حسن سلوک کی وصیت کی ہے) نیز فرمایا:
 (إِنِ اشْكُرْتُمْ فَإِلَىٰ الْوَالِدَيْنِ إِلَيَّ وَإِن كَفَرْتُمْ فَإِنِّي أَعْلَمُ بِمَا تَكْفُرُونَ) (اگر تم شکر کرو گے تو میری طرف
 آئے گا اور اگر تم کفر کرو گے تو میں جانتا ہوں کہ تم کفر کر رہے ہو) اور اگر یہ دونوں تم پر دباؤ ڈالیں کہ تم میرے ساتھ
 کسی چیز کو شریک ٹھہراؤ جس کی تمہارے پاس کوئی دلیل نہیں تو تم ان کا کہنا نہ مانو اور دنیا میں ان کے ساتھ
 خوبی سے گزارہ کرو) اللہ تعالیٰ مشرک والدین کے ساتھ خوبی سے گزارہ کرنے کا حکم اور ساتھ ہی ساتھ شرک
 کے معاملہ میں ان کی فرمائندگی سے منع بھی فرمادیا اس لیے کہ کسی مخلوق کی ایسی طاقت ممنوع ہے جس سے
 خالق کی نافرمانی لازم آتی ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ (ان من الکبائر عقوبت الوالدین
 والدین کی نافرمانی کبائر یعنی بڑے بڑے گناہوں میں سے ایک ہے)۔

والدین کو اُف تک نہ کہو

قول باری ہے (إِنَّمَا يَبْغَىٰ عِنْدَكَ الْكِبَرُ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ)

اگر تمہارے پاس ان میں سے کوئی ایک یا دونوں بوڑھے ہو کر رہیں تو انہیں اُف تک نہ کہو اس آیت کی تفسیر میں ایک قول یہ ہے کہ اگر تم بڑے ہو جاؤ یعنی بالغ ہو کر اس کام الہی کے مکلف بن جاؤ اور اس وقت تمہارے والدین میں سے دونوں یا ایک زندہ ہوں اور تمہارے پاس رہتے ہوں تو انہیں اُف تک نہ کہو لیسٹ بن سعد نے مجاہد سے نقل کیا ہے کہ جب والدین بڑھاپے کی اس لاچارگی کی حالت کو پہنچ جائیں جو حالت کم سستی میں تم کو لاحق تھی اور وہ تمہاری دیکھ بھال کرتے تھے تو انہیں اُف تک نہ کہو۔

ابو بکر حصاص کہتے ہیں کہ آیت کا لفظ دونوں معنوں کا احتمال رکھتا ہے اس لیے اسے ان دونوں معنوں پر محمول کیا جائے گا۔ اس لیے کہ بیٹے کو والدین کے ساتھ حسن سلوک کا حکم دینے کی شرط یہ ہے کہ وہ بالغ ہو کیونکہ نایا بالغ کو مکلف بنانا اور اسے کسی حکم کا پابند کرنا سرے سے درست ہی نہیں ہے۔ جب لڑکا بلوغت کی حد میں داخل ہو جائے اور دوسری طرف اس کے والدین بڑھاپے اور ضعف کی سرحد پار کر جائیں یا نہ کریں دونوں صورتوں میں ان کے ساتھ حسن سلوک اس پر واجب ہے۔ اسے اُف کا کلمہ کہنے سے روکا گیا ہے اس لیے کہ یہ کلمہ بیزاری اور اکتا ہرٹ کی حالت پر دلالت کرتا جو آیت میں مخاطب شخص یعنی بیٹے کے دل میں اپنے والدین کے سلسلے میں پیدا ہو جاتی ہے۔

والدین سے توہین آمیز رویہ منع ہے

قول باری ہے (وَلَا تَهْرَبُوا مَنَ اَنْفُسِكُمْ كَرَجُولٍ) اس کے معنی ہیں "ان پر سختی کرتے ہوئے نیز ان کے ساتھ توہین آمیز رویہ اختیار کر کے انہیں ڈانٹ نہ پلاؤ"۔

والدین سے احترام کے ساتھ بات کرو

قول باری ہے (وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا) بلکہ ان سے احترام کے ساتھ بات کرو (قتادہ کا قول ہے کہ ان کے ساتھ نرمی سے بات کرو)۔

قول باری ہے (وَاحْفَظْ لَهُمَا جَنَاحَ الْمُدَّةِ مِنَ الرَّحْمَةِ) اور نرمی اور رحم کے ساتھ ان کے ساتھ نبھاکر رہو اس کی تفسیر میں ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے جس چیز کے وہ خواہشمند ہوں ان سے وہ چیز نہ روکو، ہشام نے حسن بصری سے نقل کیا ہے کہ ان سے کسی نے پوچھا کہ والدین کے ساتھ نیکی کا کیا مفہوم ہے۔ حسن نے جواب میں فرمایا "جو کچھ تمہارے پاس ہے وہ ان کے لیے خرچ کر ڈالو اور ان کے حکموں کی فرمائندگی کرو بیشتر طریقہ کوئی حکم خدا کی تا فرمائی کو مستلزم نہ ہو" عمرو بن عثمان نے

واصل بن سائب سے آیت زیر بحث کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ اپنا ہاتھ بھی ان کے سامنے نہ چھاڑو۔ "عردہ بن الزبیر کا قول ہے کہ جس شخص نے تیز نظروں سے اپنے والدین کو دیکھا اس نے ان کے ساتھ کوئی نیکی نہیں کی۔" ابوالہیاج سے مروی ہے وہ کہتے ہیں۔ میں نے سعید بن المسیب سے (قَوْلًا كَرِيمًا) کا مفہوم دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا: ایک عاجز غلام کا طرزِ تکلم جو وہ اپنے درشت نوا اور سخت مزاج آقا کے سامنے اختیار کرے۔" عبداللہ الرصافی سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ مجھے عطاء نے آیت زیر بحث کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا: اپنے ماں باپ پر کبھی ہاتھ نہ اٹھاؤ اور ان کی تعظیم و تکریم کرتے ہوئے کبھی تیز نظروں سے ان کی طرف نہ گھورو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَاحْفَظْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ) مجاز پر مبنی ہے اس لیے کہ ذلت یعنی نرجی کے پر نہیں ہوتے اور نہ ہی اسے اس وصف سے متصف کیا جاتا ہے۔ لیکن یہاں تذلل یعنی عاجزی اور تواضع میں مبالغہ مراد ہے جسے ایک بیٹے کو والدین کے لیے اختیار کرنا چاہیے۔ رات کی کیفیت بیان کرتے ہوئے امرؤ القیس نے کہا ہے:

هَ فَفَلَّتْ لَهُ مَا تَمَطَّى بِصَلْبِهِ حَادِدٌ أَعْجَازًا وَنَاءٌ يَطْطَلُ

جب رات نے اپنی پشت بچھا دی، اپنی سر نہیں پھیلا دیں اور اپنا سینہ دراز کر دیا تو میں نے اس سے کہا۔

حالانکہ رات کی نہ پشت ہوتی ہے نہ سر نہیں اور نہ ہی سینہ، اس لیے یہ انداز بیان مجاز پر مبنی ہے۔ دراصل شاعر یہاں رات کی کیسانیت اور اس کی طوالت بیان کرنا چاہتا ہے۔

والدین کے لیے رحمت و مغفرت کی دعا کرنی چاہیے

قول باری ہے (وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِي صَغِيرًا) اور دعا کیا کرو کہ پروردگار! ان پر رحم فرما جس طرح انھوں نے شفقت و رحمت کے ساتھ مجھے بچپن میں پالا تھا) آیت میں والدین کے لیے رحمت اور مغفرت کی دعا مانگنے کا حکم ہے بشرطیکہ دونوں مسلمان ہوں اس لیے کہ ایک مقام پر قول باری ہے۔ (مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالنَّبِيِّاتِ أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ ذَكَرُوا أَوْ لَمْ يَذْكُرُوا أُولَئِكَ فِي قُلُوبِنَا) اور اہل ایمان کے لیے یہ زبیا نہیں کہ وہ مشرکین کے لیے مغفرت کی دعا مانگیں خواہ وہ ان کے قریبی رشتہ دار ہی کیوں نہ ہوں) اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ والدین کے لیے دعا کا حکم مومن والدین کے ساتھ مخصوص ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آیت میں والدین کے ساتھ حسن سلوک کے حکم کو توجید کے حکم کے ساتھ مقرون کر کے گویا

والدین کے حقوق کو اور ٹوکد بناذیل ہے چنانچہ ارشاد ہے (وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا لِيَاكُودَ
بِالْحَاكِدِينَ احْسَانًا) پھر ان کے ساتھ حسن سلوک کی کیفیت بیان فرمائی کہ قول و فعل کے ذریعہ حسن سلوک کا
مظاہرہ کیا جائے اور عاجزی اور تواضع کے ساتھ ان سے گفتگو کی جائے اور ان سے بیزاری اور اتکا ہٹ
کے اظہار سے منع کیا گیا چنانچہ ارشاد ہوا (وَلَا تَقْسُ كَلِمَاتٍ لَّهْمَا أُحِيتَ) نیز ان پر سختی کرنے اور انہیں جھڑکنے
سے بھی روکا گیا۔ فرمایا (وَلَا تَنْهَرُوهُمَا) بیٹے کو ان کے ساتھ نرم گفتگو کرنے اور ان کے حکموں کی پیروی کرنے
کا حکم دیا گیا بشرطیکہ ان کا کوئی حکم خدا کی نافرمانی کو مستلزم نہ ہوتا ہو۔

اس کے بعد پھر یہ حکم دیا گیا کہ ان کی زندگی میں اور وفات کے بعد ان کے لیے دعا مانگی جائے۔
حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے باپ کے حق پر ماں کے حق کو فائق قرار دیا ہے۔
ابوزرعم بن عمرو بن عبید نے حضرت ابوہریرہ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم
کی خدمت میں آکر عرض کیا: "اللہ کے رسول! میرے حسن سلوک کا سب سے بڑھ کر کون مستحق ہے؟" آپ نے فرمایا
"تمہاری ماں"۔ اس نے عرض کیا: "پھر کون؟" آپ نے جواب دیا: "تمہاری ماں"۔ اس نے پھر عرض کیا: "پھر کون؟"
آپ نے جواب دیا: "تمہاری ماں"۔ جب اس شخص نے پوچھتی مرتبہ یہی سوال کیا تو آپ نے جواب میں فرمایا
"تمہارا باپ"۔

اوابین کی تشریح

قول باری ہے (فَاِنَّهٗ كَانَ لِلْاٰبِیْنَ عَقُوْرًا)۔ وہ ایسے سب لوگوں کو درگزر کرنے والا ہے
جو اپنے قصور پر متنبہ ہو کر بندگی کے رویے کی طرف پلٹ آئیں) سعید بن المسیب کا قول ہے کہ اواب
اس شخص کو کہتے ہیں جو بار بار توبہ کرتا ہے اور اگر اس سے کوئی نافرمانی ہو جاتی ہے تو فوراً توبہ کی طرف رجوع
کرتا ہے۔ سعید بن جبیر اور مجاہد کا قول ہے کہ اواب وہ شخص ہے جو اپنے گناہ سے توبہ کے ذریعے رجوع
کرے۔ منصور نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اواب اس شخص کو کہتے ہیں جو تنہائی میں اپنے گناہوں کو یاد
کر کے اللہ سے بخشش کا طلبگار ہو جائے۔ قتادہ نے قاسم بن عوف الشیبانی سے اور انہوں نے حضرت
زید بن ارقم سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قبائیں رہنے والوں کے پاس تشریف لائے۔
اس وقت وہ لوگ چاشت کے نوافل میں مشغول تھے۔ آپ نے فرمایا (ان صلوات الاوابین اذا مضت
الفصال من الضحیٰ)۔ اوابین یعنی اللہ کی طرف توبہ کے ذریعے رجوع کرنے والوں کی نماز چاشت کے وقت
ہوتی ہے جب گرمی کی شدت کی بنا پر اونٹنیوں اور گایوں کے بچوں کے تلوے گرم ریت پر چلنے لگتے ہیں۔

رشتہ داروں کے حق کو ادا کیا جائے

قول باری ہے (ذَاتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ) اور رشتہ دار کو اس کا حق دو) ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں جس حق کا ذکر ہے وہ جمل ہے اور اسے بیان و تفصیل کی ضرورت ہے۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلزَّوْجَاتِ وَالْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ) اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم وامنوا لهدى حقها۔ مجھے حکم ملا ہے کہ جب تک لوگ کلمہ توحید لایا لہ الا اللہ کا اقرار نہ کر لیں اس وقت تک میں ان کے خلاف برسر پیکار رہوں۔ لیکن جب وہ اس کلمہ کا اقرار کر لیں گے تو وہ میرے ہاتھوں سے اپنی جان و مال کو محفوظ کر لیں گے آلا یہ کہ کسی حق کی بنا پر ان کی جان یا مال پر ہاتھ ڈالا جائے) آیت میں مذکور حق کے معنی واضح نہیں ہیں بلکہ اس کے معنی شریعت کی طرف سے آمدہ بیان اور وضاحت پر موقوف ہیں۔ اگر قرأت سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت دار مراد ہوں تو ہو سکتا ہے کہ حق سے مراد ان کا وہ حق ہے جو انھیں مالِ غنیمت کے شمس میں سے ملتا ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حق سے صلہ رحمی کا حق مراد ہو۔ آیت زیر بحث میں مذکور رشتہ داروں کی تفسیر میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن عباس اور حسن بصری کا قول ہے کہ اس سے ہر انسان کے رشتہ دار مراد ہیں۔ علی بن الحسین سے مروی ہے کہ اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ دار مراد ہیں۔ ایک قول کے مطابق پہلی تفسیر ہی درست ہے اس لیے کہ والدین کے ذکر کے ساتھ قرابت داروں کا ذکر متصلاً ہوا ہے اور یہ بات واضح ہے کہ والدین کے ساتھ حسن سلوک کا حکم تمام لوگوں کے لیے عام ہے اسی طرح اس پر عطف ہونے والا حکم یعنی رشتہ داروں کو ان کا حق دینا بھی تمام لوگوں کے لیے عام ہو گا۔

مسکین اور مسافر کا حق

قول باری ہے (قَالَ الْمَسْكِينِ وَالْجَنِّ السَّبِيلِ) اور مسکین کو اور مسافر کو) ہو سکتا ہے کہ اس سے صدقات واجبہ مراد ہوں جن کا ذکر اس قول باری میں آیا ہے (رَأْسًا الْقَصَدَاتِ لِلشُّرَكَاءِ وَالْمَسْكِينِ) آخِر آیت اور یہ بھی ہو سکتا ہے اس سے مراد وہ حق ہے جس کی بوقت ضرورت ادائیگی لازمی ہوتی ہے۔ ابن حمزہ نے شعبی سے اور انھوں نے فاطمہ بنت قیس سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (فِي الْمَالِ حَقٌّ سَوِي الْمَرْكُوءَةِ۔ مال میں زکوٰۃ نے علاوہ بھی حق ہوتا ہے) اس موقع پر

آپ نے یہ آیت بھی تلاوت فرمائی (لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا دُجُوهَكُمْ) تا آخر آیت۔ سفیان نے ابوالکاسم سے، انھوں نے حضرت جابر سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے آیتوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا "ان میں بھی ایک سچی ہے" صحابہ نے اس کی وضاحت چاہی تو آپ نے فرمایا (اطراق فخلها د اعمارا دلوہا د منیحة سمینہا ساند کے ساتھ جفتی کی اجازت دیتا، پانی لانے کے لیے اونٹ مع ڈول عاریت کے طور پر دینا اور پلا ہوا اونٹ سواری کے لیے عطا کرنا۔

فضول خرچی پر پابندی

قول باری ہے (وَلَا تُبْذِرْ تَبْذِيرًا) اور فضول خرچی نہ کرو (حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت عبداللہ بن عباس نیز قتادہ سے مروی ہے کہ بے جا مال خرچ کرنے کو تبذیر کہتے ہیں۔ مجاہد کا قول ہے کہ اگر بلا وجہ ایک ٹنڈ (ایک پیمانے کا نام جس کی مقدار دو یا اڑھائی رطل ہوتی ہے) بھی صرف کیا جائے تو وہ تبذیر کہلائے گا۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ جو لوگ تبذیر کرنے والے پر پابندی لگانے کے قائل ہیں وہ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں کیونکہ آیت میں تبذیر کی ممانعت ہے اس لیے امام کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ تبذیر کرنے والے پر پابندی لگا کر اس کے مال کو ضائع ہونے سے بچالے اور صرف اسے اتنا ہی دے جس سے اس کا خرچ پورا ہو جائے۔ امام ابو حنیفہ پابندی کے قائل نہیں ہیں اگرچہ متعلقہ شخص تبذیر کرنے کیوں نہ ہو۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ایسا شخص مکلف ہوتا ہے اور اسے اپنی ذات کے بارے میں تصرف کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے اس لیے اس کا اقرار اور لین دین سب درست قرار دیے جائیں گے جس طرح حد اور قصاص کے سلسلے میں اس کے اقرار کو درست قرار دیا جاتا ہے حالانکہ حد اور قصاص شریکی بنا پر ساقط ہو جاتے ہیں جبکہ اقرار اور عقود، شہد کی بنا پر ساقط نہیں ہوتے اس لیے ان کا جواز بطریق اولیٰ ہوگا۔ ہم نے قول باری (فَاِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا اَوْ ضَعِيْفًا) کی تفسیر کے ذیل میں اس مسئلے پر روشنی ڈالی ہے۔

قول باری ہے (اِنَّ الْمُبْذِرِيْنَ كَانُوْا اِخْوَانَ الشَّيَاطِيْنَ)۔ فضول خرچ لوگ شیاطین کے بھائی ہیں) اس کی تفسیر میں دو قول ہیں اول یہ کہ انھیں شیاطین کے بھائی بنا اس لیے قرار دیا گیا ہے کہ ایسے لوگ ان کے نقش قدم پر چلتے اور ان کے طریقوں کو اپناتے ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ جہنم کے اندر ایسے لوگوں کو شیاطین سے قریب رکھا جائے گا۔

سائل کو نرمی سے جواب دیا جائے

قول باری ہے (وَإِنَّمَا تُعْرَضُونَ عَنْهُمْ لِأَنَّكُمْ تَكْفُرُونَ) کہہ دو گوارا اور 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 اس آیت کی تفسیر میں بھی دو قول ہیں۔ اول یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ سکھایا کہ اگر ہمارے پاس دینے کے لیے کچھ نہ ہو اور ہم غالی ہاتھ ہوں تو ایسی حالت میں ہمیں ایک مسلمان سائل یا رشتہ دار یا مسافر کو جواب دینے کا کوئی نسا طریفہ اختیار کرنا چاہیے۔ اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ تعلیم دی کہ اگر تمہیں کترانا ہو، اس بنا پر کہ تمہارے پاس دینے کے لیے کچھ نہ ہو اور تم اللہ تعالیٰ کی طرف سے ملنے والے رزق کے منتظر ہو اور اس کی رحمت کے امیدوار ہو کہ اگر وہ مل جائے تو تم انہیں ضرور کچھ دو، ایسی صورت میں تم انہیں بڑی نرمی سے جواب دے دو اور یہ کہو کہ اللہ رزق دے گا۔ یہ تفسیر حسن بصری، مجاہد اور ابوہریرہ رحمہم سے منقول ہے۔

انخراجات میں میانہ روی ہونی چاہیے

قول باری ہے (وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَعُودَ مَآءٍ حَسُودًا) اور نہ تو اپنا ہاتھ گردن سے باندھ رکھو اور نہ اسے بالکل ہی کھلا چھوڑ دو کہ ملامت اور عجز بن کر رہ جاؤ) یعنی — واللہ اعلم — ان حقوق کی ادائیگی میں سخی سے کام نہ لو جو ان کے لیے واجب ہیں۔ یہ بطور مجاز بیان ہوا ہے اور اس سے مراد ترک انفاق ہے۔ جائز خرچ سے ایک شخص ہاتھ روک کر گویا اسے اپنی گردن سے باندھ لیتا ہے اور اس طرح اپنے مال میں سے کسی کو کچھ دے نہیں سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عرب کے لوگ نجیل انسان کو ہاتھ کی تنگی کے وصف سے موصوف کرتے تھے اور کہتے "فلان جعد الکفین" (فلان شخص کی ہتھیلیاں بڑی سگری ہوئی ہیں) یعنی وہ نجیل ہے۔ اسی طرح "فلان قصب الباع" (فلان شخص کے بازو بہت چھوٹے ہیں) اس کے بالمقابل سخی اور قیاض شخص کے لیے یہ فقرے کہے جاتے "فلان رجب الذراع" (فلان شخص کے بازو بڑے کشادہ ہیں) "فلان طویل الیدین" (فلان شخص کے ہاتھ بڑے لمبے ہیں) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ازواج مطہرات سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا تھا (اسرعکن لی لحاقاً اطولکن یثدا۔ تم میں سب سے پہلے میرے پاس پہنچنے والی

وہ ہے جس کے بازو سب سے زیادہ دراز نہ ہیں) اس سے آپ نے صدقہ و خیرات کی کثرت مراد لی تھی۔ وہ ام المؤمنین حضرت زینب بنت جحش رضی اللہ عنہا نکلیں، وہی سب سے بڑھ کر صدقہ و خیرات کرنے والی تھیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اہمات المؤمنین میں سب سے پہلے ان کی وفات ہوئی تھی۔ شاعر کا قول ہے۔

سہ دمان کان اس کے ثمرہ سواما ولکن کان ارحیہو ذراعًا
میرا مدوح اگر چہ چرنے والے موشیوں کا سب سے بڑھ کر مالک نہیں تھا لیکن اس کے بازو سب سے زیادہ کشادہ تھے۔ یعنی وہ سب سے بڑھ کر سخی اور فیاض تھا۔

قول باری ہے (وَلَا تَلْسَطْهَا كُلَّ الْيَسْطِ اِنَّهَا لَمِنَ اُولٰٓئِكَ يَرْجُوْنَ غِيٰثًا مِّنْ رَّبِّهِمْ) یعنی تمہارے ہاتھ میں جتنا مال ہے وہ سارے کا سارا خرچ نہ کر ڈالو کیونکہ تمہیں اور تمہارے اہل و عیال کو اس کی ضرورت رہے گی اگر ایسا کرو گے تو بلا مت زدہ اور عاجز بن کر رہ جاؤ گے یعنی جو مال تمہارے ہاتھ سے نکل جائے گا اس کی تمہیں حسرت رہے گی۔ یہ خطاب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا باقی ماندہ تمام لوگوں کو ہے۔ آپ آئندہ کے لیے کسی چیز کا ذخیرہ نہیں کرتے تھے۔ آپ فاقہ کرنے یہاں تک کہ بھوک کی شدت کو کم کرنے کے لیے پیٹ سے پھر ہاتھ لیتے۔ اسی طرح بعض حلیل القدر صحابہ کرام بھی اپنا سب کچھ اللہ کی راہ میں خرچ کر دیتے تھے لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم انہیں کچھ نہ کہتے اس کی وجہ تھی کہ اللہ کی ذات پر انہیں پورا یقین ہوتا اور وہ بڑے روشن ضمیر ہوتے۔ اللہ تعالیٰ نے انفاق میں افراط سے کام لینے اور سارا مال دے دینے سے صرف ان لوگوں کو روکا ہے جن کے بارے میں یہ خطرہ ہو کہ مال خرچ کر لینے کے بعد انہیں ہمیشہ اس کا افسوس اور مال کی حسرت لاحق ہو جائے گی لیکن جو لوگ اللہ کے وعدے پر یقین رکھتے ہوں اور ثواب عظیم کے امیدوار ہوں وہ اس آیت میں مراد نہیں ہیں۔

روایت ہے کہ ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا۔ اس کے پاس انڈے کے برابر سونے کا ٹکڑا تھا۔ کہنے لگا: اللہ کے رسول! مجھے یہ ٹکڑا ایک کان سے دستیاب ہوا ہے، بخدا میرے پاس اس کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہے، آپ مجھ سے یہ لے لیجئے: حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی یہ بات سن کر اپنا رخ دوسری طرف پھیر لیا، اس شخص نے دوسری مرتبہ یہی بات عرض کی، آپ نے پھر اپنا رخ بدل لیا۔ جب اس نے تیسری مرتبہ یہ کہا تو آپ نے اس کے ہاتھ سے سونے کا وہ ٹکڑا لے کر اتنے زور سے پھینکا کہ اگر اس شخص کو لگ جاتا تو وہ زخمی ہو جاتا، پھر فرمایا: تم میں سے ایک شخص اپنا سارا مال میرے حوالے کرنے کے لیے لے آتا ہے اور پھر بیٹھ کر لوگوں کے سامنے دست سوال

درا زکرتا رہتا ہے۔ ایک اور روایت ہے کہ ایک شخص مسجد نبوی میں آیا اس کے جسم پر پھٹے پرانے کپڑے تھے۔ اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر تشریف فرما تھے۔ آپ نے اس شخص کو کھڑے ہو جانے کا حکم دیا۔ وہ کھڑا ہو گیا۔ لوگوں نے صدقہ کے طور پر اس کے لیے کپڑوں کے بوٹے جمع کر دیے، آپ نے ان میں سے دو کپڑے لے کر اسے دے دیے، اس کے بعد خطبہ دیتے ہوئے آپ نے لوگوں کو صدقہ کرنے کی تلقین فرمائی جسے سن کر اس شخص نے اپنا ایک کپڑا صدقہ میں دے دیا یہ دیکھ کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لوگو! اس شخص کو دیکھو، میں نے اسے کھڑا ہونے کے لیے کہا تھا تاکہ لوگوں کو اس کی بد حالی کا احساس ہو جائے اور اس طرح اس کی کچھ اصلاح ہو جائے۔ میں نے اسے دو کپڑے دیے تھے اور اب دیکھو اس نے ایک کپڑا صدقہ کے طور پر جمع کر دیا ہے۔ یہ کہہ کر آپ نے اس شخص کو حکم دیا کہ کپڑا واپس لے لو۔ آیت میں دراصل ایسے ہی لوگوں کو اپنا سب کچھ دے دینے سے روکا گیا ہے۔

لیکن جو حضرات صاحب بصیرت اور روشن ضمیر تھے۔ انھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس سے نہیں روکتے تھے۔ حضرت ابو بکرؓ کے پاس کافی مال تھا آپ نے سارا مال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات پر اور اللہ کی راہ میں خرچ کر دیا حتیٰ کہ جسم پر صرف ایک چادر رہ گئی تھی جس میں آپ گزارہ کرتے تھے لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مسئلے میں آپ کے ساتھ کوئی سختی کی اور نہ ہی اس پر آپ کو ٹوکا۔ آیت میں خطاب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں ہے بلکہ آپ کے سوا باقی ماندہ لوگ مخاطب ہیں اس کی دلیل یہ قول باری ہے (تَتَقَعَّدُ مَلُومًا مَحْسُورًا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس ایسی نہیں تھی کہ اللہ کی راہ میں سب کچھ خرچ کر دینے کے بعد آپ کو افسوس ہوتا یا دل میں مال کی حسرت پیدا ہو جاتی۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ آیت میں آپ کے سوا دوسرے تمام لوگ مراد ہیں۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (لَسِنَّهُ أَشَدُّكَتَ لِيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ) اگر تم شرک کرو گے تو تمہارے سارے اعمال جبط ہو جائیں گے آیت میں اگرچہ خطاب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ہے لیکن مراد آپ کے سوا دوسرے تمام لوگ ہیں اسی طرح قول باری (فَإِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا فَمَلَأْنَا إِلَيْكُمْ) اس کتاب کے بارے میں کوئی شک ہے جو ہم نے تم پر اتاری ہے) میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم مراد نہیں ہیں اس لیے کہ آپ کو اللہ کی نازل کردہ کتاب کے بارے میں کوئی شک نہیں تھا۔ قول باری (وَقَفَّيْ دَابَّةً) سے لے کر آیت زیر بحث تک جتنی آیات درج ہیں وہ مندرجہ ذیل امور کی مقتضی ہیں۔ اللہ کی وحدانیت کو تسلیم کرتے ہوئے اس کی عبادت کا حکم دیا گیا ہے، والدین کے ساتھ حسن سلوک، ان کے سامنے نیاز مندی کے اظہار اور ان کی فرمانبرداری نیز رشتہ داروں، مسکینوں اور مسافروں کو ان کے حقوق ادا کرنے

کا امر فرمایا گیا ہے۔ اس کے علاوہ بے جا طور پر مال خرچ کرنا اور اللہ کی نافرمانی میں مال لگانے سے روکا گیا ہے۔ یہ حکم بھی دیا گیا ہے کہ اخراجات میں بیابانہ روی اختیار کی جائے، فضول خرچی سے پرہیز کی جائے اور حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی نہ کی جائے۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ تعلیم بھی دی گئی ہے کہ ہاتھ خالی ہونے کی صورت میں مسکین اور سائل کو کس طریقے سے ٹالا جائے۔

قتل اولاد کی ممانعت

قول باری ہے (وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ عَلَىٰ سُلُوكٍ مِّنَ السَّبِيلِ تَعْتَلَمُونَ أَوْ يَكُونُوا عَالَمًا لَّكُمْ أَوْ يَتَّبِعُوا سُلُوكًا مِّنَ السَّبِيلِ) اور اپنی اولاد کو افلاس کے اندیشے سے قتل نہ کرو۔ اس کلام میں اس سبب کا بھی ذکر موجود ہے جو اس کے نزول کا پس منظر ہے۔ وہ اس طرح کہ عرب کے اندر کچھ لوگ ایسے بھی تھے جو افلاس کے اندیشے سے اپنی بیٹیوں کو قتل کر دیتے تھے تاکہ ان کے اخراجات کا بوجھ ان پر نہ پڑے اور اس طرح بچ رہنے والی رقم ان کی ذات اور اہل و عیال کے کام آجائے۔ عربوں میں اس کا عام رواج تھا اور اس بری رسم کا دائرہ بڑا وسیع تھا۔ ایسی لڑکیاں مَوْدُودَاتُ کہلاتی تھیں جن کا ذکر اللہ تعالیٰ نے قرآن میں کیا ہے (وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ) اور جب زندہ درگور کی جانے والی لڑکی سے پوچھا جائے گا کہ اسے کس جرم کی بنا پر قتل کر دیا گیا تھا (مَوْدُودَةُ) اس لڑکی کو کہتے ہیں جسے زندہ دفن کر دیا جاتا تھا۔ عرب کے لوگ اپنی لڑکیوں کو زندہ دفن کر دیتے تھے۔ حضرت ابن مسعود نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک مرتبہ دریافت کیا تھا کہ بڑے بڑے گناہ کون سے ہیں۔ آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا تھا (ان تجعل بالله نبذاً وهو خلقك وان تقتل ولداك خشية ان تاكل معك وان تترقي بعيلة جارك۔ یہ کہ تم کسی کو اللہ کا بد مقابل ٹھہراؤ۔ حالانکہ اس نے ہی تمہیں پیدا کیا، نیز یہ کہ اس اندیشے کی بنا پر اپنی لڑکی کو قتل کر دو کہہیں وہ تمہارے ساتھ کھانے میں شریک نہ ہو جائے اور یہ کہ تم اپنے پڑوسی کی بیوی کے ساتھ بیکاری کرو) قول باری ہے (لَعَنَ كُذُّبُهُمْ وَإِيَّاكُمْ مِمَّنْ لَّمْ يَرْزُقْ رِزْقًا دِينًا وَرِزْقًا دُنْيَا) اور تمہیں بھی (اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ تمام مخلوقات کے رزق کی ذمہ داری اللہ پر ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کے لیے اسے اسباب پیدا کر دے گا جن کی بنا پر وہ اپنی ذات اور اولاد کے اخراجات برداشت کرنے کے قابل ہو جائیں گے۔ آیت میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو جاندار بھی پیدا کیا ہے اسے اس کی زندگی بھر رزق ہیسا کرتا رہے گا۔ اس کے رزق کا سلسلہ صرف اس کی موت کے ساتھ منقطع ہوگا۔ اللہ تعالیٰ نے یہ اس لیے بیان کر دیا تاکہ حصول رزق کے سلسلے میں کوئی شخص کسی کے ساتھ زیادتی نہ کرے نہ ہی کسی

کا مال ہتھیائے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے رزق کبے ایسے اسباب پیدا کر دیے ہیں جن کی بنا پر اسے دوسرے مال پر ہاتھ ڈالنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

زنا کے قریب نہ پھٹکو

قول باری ہے (وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَاتِ كَمَا حَبَّ كُنْتُمْ وَقَدْ نَزَّلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) اس میں زنا کی تحریم کی خبر دی گئی ہے نیز یہ کہ یہ بہت قبیح فعل ہے۔ اس لیے کہ فاحشہ اس فعل کو کہتے ہیں جس کی قیاحت بڑی زبردست اور بڑی افح ہو۔ اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ سمعی حجت کے ورود سے پہلے ہی زنا عقل انسانی کے نزدیک ایک قبیح فعل تھا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس فعل کو فاحشہ کا نام دیا، سمعی حجت کے ورود سے قبل یا اس کے بعد کی حالت کے ساتھ اس کی تخصیص نہیں کی۔ عقلی طور پر زنا ایک قبیح فعل ہے اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ زانی عورت پیدا ہونے والے بچے کا نسب اس بچے کے باپ کی نسبت سے بیان نہیں کر سکتی اس لیے کہ اس کے ساتھ منہ کالا کرنے والے مرد ایک دوسرے سے بڑھ کر اس بچے کے نسب کے حق دار نہیں ہوتے۔ اس طرح زنا کے فعل قبیح کی وجہ سے نسب کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے اور مورثیت، مناکحات صد رحمی کے سلسلے میں نسب سے متعلقہ حرمتوں کی مخالفت ہو جاتی ہے۔ ولد پر والد کا حق باطل ہو جاتا ہے اور اسی طرح کے بہت سے دوسرے حقوق بھی اس فعل قبیح کی بنا پر باطل ہو جاتے۔

عقل انسانی کے نزدیک یہ ایک گھناؤنا فعل ہے اور عادتہ لوگ اسے قبیح سمجھتے ہیں۔ اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (الولد للفراش وللعاهر الحجر) بچے کے نسب کا تعلق چھو کے ساتھ ہے اور منہ کالا کرنے والے کے لیے پیہر ہے) اس لیے کہ اگر نسب کو چھونے کے اندر محدود نہ کر دیا جاتا یعنی نسب کے ابر کو صرف نکاح اور نکاح جیسی صورت مثلا ملک بمین کے اندر محدود نہ کر دیا جاتا تو پھر صاحب فراش یعنی شوہر، زانی سے بڑھ کر بچے کے نسب کا حق دار قرار نہ پاتا جس کے نتیجے میں انساب کا ابطال لازم آتا اور انساب سے تعلق رکھنے والے تمام حقوق و مراعات ساقط ہو جاتے ہیں۔

قتل کی ممانعت

قول باری ہے (وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ) اور قتل کا ارتکاب نہ کرو جسے اللہ تعالیٰ نے حرام کیا ہے مگر حق کے ساتھ) اللہ تعالیٰ نے (إلا بالحق) فرمایا اس لیے کہ قتل نفس

حق نہ ہونے کے باوجود بھی بعض دفعہ حق بن جاتا ہے جس کی صورتیں یہ ہیں۔ قصاص اور ارداد کی بنا پر قتل اسی طرح غیر مسلموں سے قتال اور محاربت کی وجہ سے قتل، نیز محسن زانی کا رجم۔

مقتول کے قصاص کا حکم

قول باری ہے (وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطٰنًا۔ اور جو شخص مظلومانہ قتل کیا گیا ہو اس کے ولی کو ہم نے قصاص کے مطالبے کا حق عطا کیا ہے) حضرت ابن عباس، سعید بن جبیر اور مجاہد سے مروی ہے کہ سلطان حجت کہتے ہیں جس طرح یہ قول باری ہے (أَوْ كَيْفَ تَتَكَبَّرُ بِسُلْطٰنِ مُبِينٍ۔ یا میرے سامنے کوئی واضح حجت اور دلیل پیش کرے) ضحاک کا قول ہے کہ سلطان سے مراد یہ ہے کہ مقتول کے ولی کو یہ اختیار دیا جاتا ہے کہ وہ چاہے تو قاتل کو قتل کر دے اور چاہے تو دیت قبول کر لے۔ نیز سلطان یعنی حاکم وقت کا یہ فرض ہے کہ وہ قاتل کو پکڑ کر ولی کے حوالے کر دے۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ سلطان ایک مجمل لفظ ہے اور معنی، مراد کو واضح کرنے کے لیے خود کفیل نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ ایک مشترک لفظ ہے جس کا کئی معانی پر اطلاق ہوتا ہے۔

اس کا ایک مفہوم حجت اور دلیل ہے، دوسرے مفہوم وہ سلطان اور حاکم ہے جو صاحبِ لبت و کشادہ ہوتا ہے تاہم سب کا اس پر اتفاق ہے کہ آیت میں اس سے قصاص مراد ہے اس طرح اس آیت کے ذریعہ قصاص ایک منطوق حکم قرار پا گیا۔ آیت کا مفہوم یہ ہوگا۔ ہم نے مقتول کے ولی کو سلطان یعنی قصاص کے مطالبے کا حق عطا کیا ہے۔ یہ بات ثابت نہیں ہوئی کہ آیت میں دیت مراد ہے۔ اس لیے ہم نے دیت کا اثبات نہیں کیا۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ قصاص مراد ہے تو ظاہر آیت اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اگر مقتول کے ورثاء میں کچھ بالغ ہوں اور کچھ نابالغ تو بالغ ورثاء نابالغ ورثاء کے بالغ ہونے سے پہلے قصاص لے سکتے ہیں اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک ولی ہوتا ہے جبکہ نابالغ ورثاء میں سے کوئی بھی ولی نہیں بن سکتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر نابالغ ولی قاتل کو معاف کر دے تو اس کا یہ اقدام جائز نہیں ہوتا۔ امام ابو حنیفہ کا یہی قول ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک جب تک نابالغ ورثاء بالغ نہ ہو جائیں اس وقت تک بالغ ورثاء قاتل سے قصاص نہیں لے سکتے۔ جب وہ بالغ ہو جائیں تو پھر بالغ ورثاء کے ساتھ مل کر قاتل سے قصاص لیں گے یا معاف کر دیں گے۔ ایک روایت کے مطابق امام محمد نے امام ابو حنیفہ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔

قتل میں حد سے نہ گزرنا چاہیے

قول باری ہے (حَلَالٌ سِدْفٌ فِي الْقَتْلِ) پس چاہیے کہ وہ قتل میں حد سے نہ گزرے (عطاء حسن مجاہد، سعید بن جبیر، ضحاک اور طلح بن خبیب سے اس کی تفسیر میں مروی ہے کہ مقتول کا ولی، قاتل کے سوا کسی اور کو قتل نہ کرے نیز قاتل کا منہ بھی نہ کرے۔ اس لیے کہ عرب کے لوگ قاتل ہاتھ نہ آنے پر اس کے دوستوں اور رشتہ داروں میں سے جو بھی ہاتھ آجاتا اسے قتل کر دیتے۔ جب اللہ تعالیٰ نے ولی کو قصاص لینے کا حق عطا کر دیا تو اسے قتل میں حد سے گزرنے سے منع فرما دیا۔ انہی معنوں پر قول باری (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْمُسْتَدِرُّ بِالْمُسَدِّرِ وَالْعَبْدُ بِالْأَسْتِ بِالْأَسْتِ مَقْتُولِينَ كَاقْتِصَافِ يَتِيمٍ عَلَى يَتِيمٍ) آزاد کے بدلے آزاد، غلام کے بدلے غلام اور مٹونٹ کے بدلے مٹونٹ) بھی محمول ہے اس لیے کہ زمانہ جاہلیت میں بعض قبائل کو بعض پر فوقیت حاصل تھی اگر ان کا کوئی غلام قتل ہو جاتا تو وہ اس کے بدلے میں قاتل کے قبیلے کا آزاد آدمی قتل کر دیتے، اس کے سوا وہ کسی اور بات پر رضامند نہ ہوتے اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں فرما دیا کہ ولی قاتل کو قتل کرنے میں بایں معنی حد سے نہ گزرے کہ وہ قاتل کے سوا کسی اور کو قتل نہ کرے۔ ابو عبیدہ کا قول ہے کہ آیت زیر بحث میں بعض نے یہی کیا بنا پر فعل کی مجزوم ثرات کی ہے اور بعض نے اسے مرفوع رکھا ہے کہ یہ مجازاً خبر ہے اور مفہوم یہ ہے کہ ولی کا قاتل کو قتل کر دینا کوئی زیادتی نہیں ہے اس لیے کہ ولی کو اس کا حق حاصل ہو گیا تھا۔

مقتول منصوب ہوگا

قول باری سے (رَأَيْتَهُ كَانَ مَنْصُورًا) اس کی مدد کی جائے گی (قنادہ کا قول ہے کہ ضمیر ولی کی طرف عائد ہے اور مجاہد کا قول ہے کہ یہ مقتول کی طرف راجع ہے۔ ایک قول کے مطابق اس کی یا تو دنیا میں مدد کی جائے گی یا آخرت میں۔ اس کی مدد کی یہ صورت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے یعنی ولی کو قصاص لینے کا حکم دیا ہے ایک اور قول کے مطابق اس کی مدد کی یہ صورت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اور تمام مسلمانوں کو اس کی اعانت کا حکم دیا ہے۔ قول باری (فَقَدْ جَعَلْنَا لَوَلِيِّهِ سُلْطٰنًا) عورتوں کے لیے قصاص کے اثبات کا مقتضی ہے۔ اس لیے یہاں ولی سے مراد وارث ہے جس طرح یہ ارشاد ہے (وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ) مومن مرد اور مومن عورتیں ایک دوسرے کے ولی ہیں) نیز ارشاد ہے (إِنَّ الْمَدِينَةَ لَمُنَازِلَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ آمَنُوا) (اور اللہ تعالیٰ نے ایمان قبول کیا اور ہجرت کی) تا قول باری (أَوْلِيَاءُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ)

وہی دراصل ایک دوسرے کے ولی ہیں) نیز فرمایا (وَالَّذِينَ آمَنُوا وَكَفُّوا بِهَا جُرْمًا مَّا لَكُمْ مِنْ
 وَلَا يَتَّبِعُهُمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا. بسے وہ لوگ جو ایمان تو لے آئے مگر ہجرت کر کے (دارالاسلام
 میں) آ نہیں گئے تو ان سے تمہارا ولایت کا کوئی تعلق نہیں ہے جب تک کہ وہ ہجرت کر کے نہ آجائیں)
 اس حکم کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے اس وقت تک کے لیکن کے درمیان تواریث کے اثبات کی نفی کر دی
 جب تک وہ ہجرت کر کے نہ آجائیں۔ پھر ارشاد ہوا (وَأُولُو الْأَرْحَامِ لِعَضَّتِهِمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضِ فِ
 كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ۔ اور اللہ کی کتاب میں خون کے رشتہ دار دوسرے مؤمنین
 اور مہاجرین کی نسبت ایک دوسرے کے زیادہ حق دار ہیں) اللہ تعالیٰ نے خون کے رشتہ داروں کو ایک
 دوسرے کا ولی قرار دے کر ان کے مابین میراث کا اثبات کر دیا۔ نیز فرمایا (وَالَّذِينَ كَفَرُوا لِعَضَّتِهِمْ
 أَوْلِيَاءُ بَعْضٌ كَافِرٌ لِّوَكٍّ أَيْ هِيَ) ولایت کا ذکر کر کے کافروں کے مابین تواریث کا اثبات
 کر دیا۔ جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا (فَمَنْ جَعَلْنَا لَوْلِيًّا مَسْطَرًا) تو یہ تمام وراثت کے لیے قصاص
 لینے کے اثبات کا متقاضی ہو گیا۔ مقتول کا خون یعنی قصاص وراثت کے طور پر اس کے رشتہ داروں یعنی
 وارثوں کو مل جاتا ہے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ خونہا جو قصاص کا بدل ہوتا ہے وراثت کے طور پر
 ان مردوں اور عورتوں کو مل جاتا ہے جو اس کے وارث ہوتے ہیں۔ اگر عورتیں قصاص کی وارث نہ ہوتیں تو
 وہ اس کے بدل یعنی مال کی بھی وارث نہ ہوتیں۔ یہ بات کیسے درست ہو سکتی ہے کہ بعض وراثت کی میراث
 کے بعض حصوں کے تو وارث قرار دیے جائیں اور بعض دوسرے حصوں کے وارث نہ بن سکیں۔ یہ بات نہ
 صرف ظاہر کتاب کے خلاف ہے بلکہ اصول شرعیہ کے بھی خلاف ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ عورتوں کے
 ساتھ قصاص کے حق کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ قصاص لینا صرف مردوں کا حق ہے لیکن اگر یہی قصاص دیت
 کی بنا پر مال میں تبدیل ہو جائے تو اس صورت میں مردوں کے ساتھ عورتیں بھی اس مال کی وارث ہوں گی۔ ہمارے
 اصحاب کا قول ہے کہ قصاص کا حق ہر وارث کے لیے میراث میں اس کے حصے کی مقدار کے مطابق واجب
 ہوتا ہے خواہ یہ وارث مرد ہو یا عورت یا بچہ۔

مالِ یتیم کی حفاظت کا حکم

قول باری ہے (وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ
 اور مال یتیم کے پاس نہ چھو مگر احسن طریقے سے یہاں تک کہ وہ اپنے شباب کو پہنچ جائے) مجاہد کا قول ہے
 کہ (الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) کی صورت تجارت ہے۔ ضحاک کا قول ہے کہ مال یتیم کے ذریعے اللہ کا فضل تلاش

کیا جائے اور تلاش کرنے والے کا اس میں کوئی حصہ نہ ہو۔ البتہ جیسا کہ کہتے ہیں کہ یتیم کا خصوصی طور پر ذکر ہوا اگرچہ تمام لوگوں کے اموال کے بارے میں یہی حکم ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یتیم کو اس کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے اور اس کے مال میں لوگ دبدبان حوص و آرزو زیادہ تیز کرتے ہیں۔ قول باری (الَّذِي هِيَ أَحْسَنُ) یتیم کے مال میں اس کے سرپرست کے ایسے تمام تصرفات کے جواز کو منضم ہے جن سے یتیم کو فائدہ پہنچ سکتا ہو خواہ یہ سرپرست یتیم کا دادا ہو یا یتیم کے باپ کا مقرر کردہ وصی، اس لیے کہ احسن طریقہ وہی ہوگا جس کے ذریعہ ایک طرف اس کے مال کی حفاظت ہوتی ہے اور دوسری طرف اس میں اضافہ ہوتا ہے۔ اس لیے یتیم کا سرپرست یتیم کے لیے ایسے طریقے سے خرید و فروخت اور کاروبار کر سکے گا جس سے یتیم کو کوئی نقصان اٹھانا نہ پڑے۔ اسی طرح وہ بازاری قیمت پر اور بازاری سے کم قیمت پر ایسے سودے کر سکتا ہے جن میں عام طور پر لوگوں کو ایک دوسرے کے ہاتھوں نقصان اٹھانا پڑتا ہے کیونکہ لوگوں کو ایسے سودوں میں منافع کمانے اور نفع حاصل کرنے کی امید ہوتی ہے اور جب یہ امید پوری نہیں ہوتی تو وہ اسے گھانا سمجھ لیتے ہیں۔ نیز نقصان کی اس مقدار کے متعلق قیمتیں لگانے والوں کی آراء باہم مختلف ہوتی ہیں۔ اس لیے حقیقت کے لحاظ سے ایسے سودوں میں کوئی گھانا نہیں ہوتا۔ لیکن سرپرست کے لیے یہ جائز نہیں ہوگا کہ وہ یتیم کے لیے بازاری قیمت سے زائد دے کر کوئی چیز خریدے جس میں عام طور پر لوگوں کو ایک دوسرے کے ہاتھوں نقصان اٹھانا نہیں پڑتا ہے۔ اس لیے کہ خریداری کی یہ صورت یتیم کے لیے نقصان دہ ہے۔ یہ نقصان بالکل واضح اور یقینی ہوتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے یتیم کے مال کے قریب پھٹکنے سے منع فرمادیا ہے مگر یہ کہ احسن طریقہ اختیار کیا جائے۔ یتیم کے مال کو اجارہ پر دینے اور مضاربت میں لگانے کے جواز پر بھی آیت دلالت کر رہی ہے اس لیے کہ یتیم جس منافع کا حق دار بنے گا وہ منافع اسے مضارب کے عمل کے ذریعے حاصل ہوگا۔ اس لیے اس مال کو یونہی پڑا رہنے دینے سے مضاربت میں لگانا بہتر ہوگا۔

عمر بن شعیب نے اپنے والد سے، انھوں نے عمر کے دادا سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (ابتغوا باموال الایتام حیرالاتا کلھا المصدقة۔ یتیموں کے اموال کے ذریعے خیر یعنی نافع تلاش کرو ان اموال کو صدقہ نہ کہا جائے) ایک قول کے مطابق اس کا مفہوم یہ کہ یتیم کا نفقہ یعنی اخراجات اس کے مال کو ختم نہ کر دے اس لیے کہ نفقہ کو بھی صدقہ کہا جاتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ انسان جو کچھ اپنی ذات پر اور اپنے اہل و عیال پر خرچ کرتا ہے وہ اس کے لیے صدقہ ہوتا ہے۔

حضرت عمرؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت عائشہؓ اور تابعین کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ وصی یتیم کے

مال میں تجارت کر سکتا ہے اور اسے مضاربت میں بھی لگا سکتا ہے۔ اس میں دلالت پائی جاتی ہے کہ باپ نابالغ کا مال اپنی ذات کے لیے خرید سکتا اور فروخت بھی کر سکتا ہے۔ اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ وصی یتیم کا مال خود خرید سکتا ہے بشرطیکہ اس میں یتیم کے لیے فائدہ کا پہلو موجود ہو۔ امام ابو حنیفہ کا یہی قول ہے۔ امام صاحب نے یہ فرمایا کہ اگر وصی یتیم کا مال پوری قیمت پر خریدے گا تو اس کی یہ خریداری جائز نہیں ہوگی۔ جواز کی صورت صرف یہ ہے کہ یتیم کو ملنے والا مال قیمت میں زیادہ ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (رَأٰی بَالِغًا مِّنْهُمْ اٰتٰی حَسَنًا) امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ کسی بھی صورت میں اس کا جواز نہیں ہے۔ قول باری (حَتّٰی یَبْلُغَ اَشُدَّکُمْ) کی تفسیر میں زید بن اسلم اور ربیعہ کا قول ہے کہ وہ بالغ ہو جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ایک اور مقام پر قول باری ہے (وَلَا تَاْكُلُوْهَا اَسْوَآءًا وَّیَدَارِ اَنْ یَّکْبُرُوْا) ایسا کبھی نہ کرنا کہ حد انصاف سے تجاوز کر کے اس خوف سے ان کے مال جلدی جلدی کھا جاؤ کہ وہ بڑے ہو کر اپنے حق کا مطالبہ کریں گے) اس آیت میں کبر یعنی یتیم کے بڑے ہو جانے کا ذکر ہے اور آیت زیر بحث میں اَشُدُّ یعنی شباب کو پہنچ جانے کا ذکر ہے۔ نیز یہ ارشاد بھی ہے (وَاَسْتَلُوا الْیَتٰمٰی حَتّٰی اِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَاِنَّ اَنْتُمْ مِنْهُمْ رٰشِدٌۢ بٰرٌۢ فَعُولٌ اٰیٰتُهُمْ اَمْوَ الْکٰفِرِۗنَ) اور یتیموں کی آزمائش کرتے رہے یہاں 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) ایک آیت میں علی الاطلاق کبر یعنی بڑے ہو جانے کا ذکر کیا۔ دوسری آیت میں اَشُدُّ یعنی شباب کو پہنچ جانے کا ذکر کیا اور تیسری آیت میں اہلیت پائی جانے کے ساتھ نکاح کی عمر کو پہنچ جانے کا ذکر فرمایا۔ عبداللہ بن عثمان بن خثیم نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے (حَتّٰی اِذَا بَلَغَ اَشُدَّکُمْ) کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ جب اس کی عمر تینتیس سال ہو جائے۔ آپ نے یہ بھی فرمایا کہ (وَاَسْتَلُوا) اور اس کا نشوونما مکمل ہو گیا) چالیس برس کی عمر ہے۔ قول باری (اَوْ کُمْ لَعَسَآ تَکُوۡنَ اَنْتُمْ کَوٰنِیۡنٌ عَمْرٰنَۃٌ دِیۡ کَھٰی) کی تفسیر میں آپ نے فرمایا کہ عمر کی حد پر اللہ تعالیٰ نے بنی آدم کے عذر کو ختم کر دیا وہ ساٹھ برس ہے۔ نیز فرمایا (حَتّٰی اِذَا بَلَغَ اَشُدَّکُمْ وَبَلَغَ اَدْبَعِیۡنَ سَنَہٗۃً قَالَ رَبِّ اَوْ زَعَمٰنِۡ اَنْتَ اَشْکُرُ لِعَمَلِکَ الَّذِیۡ اَنْعَمْتَ عَلٰی وَاٰلِکَآتِیۡنَ) یہاں تک کہ جب اپنے شباب کو پہنچ جاتا ہے اور اس کی عمر چالیس برس ہو جاتی ہے تو کہتا ہے کہ اے میرے پروردگار! مجھے اس پر مدامت دے کہ تیری نعمتوں کا شکر ادا کرتا رہوں جو تو نے مجھ کو اور میرے والدین کو عطا کی ہیں) اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قصہ میں بُلُوغُ الْاَشُدِّ (شباب کو پہنچ جانے اور استواء (نشوونما کی تکمیل) کا ذکر کیا۔ اس آیت زیر بحث میں بُلُوغُ الْاَشُدِّ کا اور دوسری آیت

میں بلوغ الاشد اور بلوغ الدبعین سنۃ (چالیس سال کی عمر کو پہنچ جانے) کا ذکر کیا ہو سکتا ہے کہ بلوغ الاشد سے ایک قول کے مطابق چالیس برس کی عمر مراد نہ ہو اور ایک قول کے مطابق استواء و فراد ہو جیتے تا اس طرح ہے تو عرف اور عادت میں اشد کی کوئی مقدار معین نہیں ہو سکتی کہ جس میں کمی یا جس پر اضاہ ممکن نہ ہو۔ اشد یعنی شباب کو پہنچنے کے لحاظ سے لوگوں کے احوال مختلف ہوتے ہیں بعض لوگ اتنی مدت میں شباب کو پہنچ جاتے ہیں جتنی مدت میں دوسرے تہیں پہنچ سکتے۔ اس لیے کہ اگر بلوغ الاشد بالغ ہونے کے بعد عقل کی پختگی اور سمجھداری پیدا ہو جاتے کا نام ہے۔ تو اس لحاظ سے بھی عادہ لوگوں میں اختلاف ہوتا ہے اگر اس کے معنی جسمانی قوی کے نشوونما پا کر مکمل ہوجانے کے ہیں تو اس لحاظ سے بھی لوگوں کے احوال ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔

دراصل جو چیز عرف اور عادت پر مبنی ہو اس کے متعلق قطعیت کے ساتھ کوئی رائے قائم کرنا ممکن نہیں ہوتا اور شہری اس کے لیے وقت کا اس طرح تعین ہو سکتا ہے کہ جس میں کمی بیشی کی کوئی گنجائش باقی نہ رہ سکے۔ اس کا تعین صرف توقیف یعنی شرعی رہنمائی اور دلالت کے ذریعے یا پھر اجماع امت کے ذریعے ہو سکتا ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے ایک آیت میں فرمایا (وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ) تو یہ اس امر کا مقتضی ہو گیا کہ جب "بلوغ الاشد" ہو جائے تو یتیم کا مال اس کے حوالے کر دیا جائے اور اس میں ایسا اس الرشداً یعنی اہلیت پائی جانے کی شرط نہ لگائی جائے۔

دوسری آیت میں فرمایا (حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنَّ النَّسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا قَادَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ) اس میں یتیم کا مال اس کے حوالے کرنے کے لیے نکاح کی عمر کو پہنچ جانے کے بعد اہلیت پائی جانے کی شرط لگادی جب کہ یہ شرط بلوغ الاشد (شباب کو پہنچ جانے) نیز بلوغ المكبر (بڑھے ہو جانے) کی صورتوں میں نہیں لگائی گئی جس کا ذکر اس آیت میں ہے (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ سِرًّا وَإِنْ يَكْبُرُوا) آیات کے اس پورے پس منظر کو سامنے رکھتے ہوئے امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ بالغ ہو جانے کے بعد یتیم کو اس کا مال اس وقت تک حوالے نہیں کیا جائے گا جب تک اس میں اہلیت پیدا نہ ہو جائے اور جب تک وہ بڑا ہو کر شباب کو نہ پہنچ جائے۔ اس کی حد امام صاحب نے پچیس برس مقرر کی ہے۔ اس عمر پر پہنچ جانے کے بعد اس کا مال اس کے حوالے کر دیا جائے گا بشرطیکہ وہ عاقل ہو دیوانہ اور پاگل نہ ہو۔ ہو سکتا ہے امام ابوحنیفہ کے نزدیک پچیس برس کی عمر عہد شباب کو پہنچ جانے کی مدت ہو۔

وعدہ کی پاسداری

قول باری ہے (وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ) اور عہد کی پابندی کرو یعنی ————— واللہ اعلم

ایک انسان اپنے اد پر اللہ کے ساتھ کوئی عہد باندھنے سے مثلاً کوئی نذرمان لے یا تقرب الہی کی نیت سے کوئی عبادت شروع کر دے اس پر اسے پورا کرنا واجب ہوگا۔ اللہ تعالیٰ نے اس عہد کا اتمام اس پر لازم کر دیا ہے۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (وَمِنْهُمْ مَّنْ عَاھَدَ اللّٰہَ کَیْنِ اِنَّا تَاْمِنُ فَضْلًا لِّہٖ لَنْتَصَدَّقَ دَلَّکُوْنُ مِنَ الصّٰلِحِیْنَ فَلَمَّا اٰتٰہُمْ مِنْ فَضْلٍہٗ کَیْخَلُوْا بِہٖ وَکُوْکُوْا وَہُمْ مَّعْرِضُوْنَ اور ان میں سے بعض ایسے بھی ہیں جنہوں نے اللہ سے عہد کیا تھا کہ اگر اس نے اپنے فضل سے ہم کو نوازا تو ہم خیرات کریں گے اور صالح بن کر رہیں گے مگر جب اللہ نے اپنے فضل سے ان کو دولت مندر کر دیا تو وہ بخل پرا ترائے اور اپنے عہد سے ایسے پھرے کہ انہیں اس کی پروا تک نہیں ہے) ایک قول کے مطابق آیت کا مفہوم یہ ہے کہ تقسیم کے مال کی حفاظت کے سلسلے میں اپنے عہد کو پورا کرو جبکہ اس کے مال کی حفاظت کے وجوب کی حجت تم پر قائم ہو چکی ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اوامر اور نواہی کے سلسلے میں جس چیز کی حجت قائم ہو جائے وہ عہد کہلاتی ہے۔

قول باری ہے (اِنَّ الْعٰہِدَ کَانَ مَسْئُوْلًا بِہٖ شَکْ عٰہِدِہٖ کَیْ بَارِہٖ فِیْہِمْ جَوَابِہٖ دَہِیْ کَرْنِیْ ہُوْکِی) اس کے معنی ہیں "جزا و نذر کے لیے جواب دہی کوئی ہوگی"۔ دلالت حال پر نیز اس کی مراد کے متعلق محتاط علم پر اکتفا کرتے ہوئے اسے محذوف رکھا گیا۔ ایک قول ہے کہ عہد سے سوال کیا جائے گا کہ تجھے کیوں توڑا گیا جس طرح زندہ درگور کی جانے والی لڑکی سے پوچھا جائے گا کہ تجھے کس جرم کی بنا پر قتل کیا گیا تھا۔ اس دوسری تفسیر کا مفہوم بھی یہی تفسیر کے مفہوم کی طرف راجح ہے اس لیے کہ اس کے ذریعے عہد توڑنے والے کو آگاہ کر دیا گیا ہے اور اس سے بات منوالی گئی ہے جس طرح زندہ درگور کی جانے والی لڑکی سے سوال کے ذریعے اس کے قاتل کو آگاہ کر دیا جائے گا اور اس سے یہ بات منوالی جائے گی کہ اس نے اسے ناحق اور کسی جرم کے بغیر قتل کر دیا تھا۔

ناپ تول کے احکام

قول باری ہے (وَ اَذْقُوا الْکَیْلَ اِذَا کَلْتُمْ وَ زِنُوْا بِالْقِسْطِ اِسْمُ الْمُسْتَقِیْمِ۔ اور جب پیمانے سے ناپ کر دو تو پورا بھر کر دو اور تولو تو تمہیک نرازو سے تولو) آیت میں یہ دلالت ہے کہ جو شخص کوئی چیز ناپ کر یا تول کر خریدے تو اس پر یہ امر واجب ہے کہ ناپ کر خریدی ہوئی چیز کو ناپ کر لے اور تول کر خریدی ہوئی چیز کو تول کر لے، نیز اس کے لیے یہ جائز نہیں کہ کیل یا وزن کے ذریعے دی جانے والی چیز کو یونہی اندازے سے لے لے اس میں اس یا اس کی دلیل موجود ہے کہ مبیع اور ثمن میں جبکہ وہ ہم جنس ہوں

تفضل کی تحریم کا اعتبار کیل اور وزن کے اندر کیا جائے گا یعنی تمام مکیلات اور موزونات میں خواہ وہ ماکولات ہوں یا غیر ماکولات ہم جنس ہونے کی صورت میں تفضیل حرام ہوگا۔ اس لیے کہ آیت نے مکیل میں ایجاب کیل کو اور موزونوں میں ایجاب وزن کو صرف ماکولات یعنی اشیائے خوردنی کے ساتھ خاص نہیں کیا بلکہ اس حکم میں تمام مکیلات اور تمام موزونات داخل ہیں۔ اس سے یہ بات واجب ہوگئی کہ جب کوئی شخص مکیلات اور موزونات کے تحت آنے والی اشیاء کی خریداری کرے اور مبیع اور ثمن ہم جنس ہوں تو کیل کے بدلے کیل اور وزن کے بدلے وزن کی صورت میں خریداری کرے۔ اٹکل اور اندازے سے خریداری کی صورت جائز نہیں ہوگی۔ مکیلات کے تحت آنے والی اشیاء کا تعلق خواہ ماکولات یعنی اشیائے خوردنی کے ساتھ ہو یا غیر ماکولات کے ساتھ مثلاً گچ، چونہ، چونے کا پتھر وغیرہ۔ اسی طرح موزونات کے تحت آنے والی اشیاء مثلاً، لوہا، سیسہ اور دیگر تمام موزونات۔

ناپ تول کی طرح اجتہاد بھی ظن غالب ہے

آیت میں اجتہاد کے جواز پر نیز اس پر کہ ہر مجتہد درست رہ سکتا ہے دلالت پائی جاتی ہے۔ اس لیے کہ ناپ تول میں کسی قسم کی کوئی کمی نہ کرنا صرف اجتہاد اور ظن غالب کی بنا پر وقوع پذیر ہو سکتا ہے۔ آپ دیکھتے ہیں کہ جب ایک شخص کسی دوسرے کو کوئی چیز ناپ کر یا تول کر دے رہا ہو تو اس کے لیے یہ دعویٰ کرنا ممکن نہیں ہوگا کہ اس نے ناپ یا تول میں ایک حجتہ برابر نہ کی کی ہے نہ بیشی۔ بلکہ خریدار کو اس کا پورا پورا حق دینے کے لیے وہ اپنے اس غلبہ ظن سے کام لے گا کہ اس نے پورا بھر کرنا پاپا ہے یا درست ترازو سے وزن کیا ہے۔ جب ایک کیل کرنے والا یا وزن کرنے والا صرف اپنے غلبہ ظن کی بنا پر مذکورہ بالا صورت میں کیل یا وزن کر کے اللہ کے حکم کو پورا کر سکتا ہے اور اسے حقیقی مفاد کے حصول کا تکلف نہیں بنایا جاسکتا جس کا معروف اللہ کو ہے تو پھر اجتہادی مسائل میں مجتہد کو بھی اپنے اجتہاد اور غلبہ ظن سے کام لینے کی بنا پر یہی عین درست قرار دیا جائے گا۔

قسط اس کے بارے میں ایک قول ہے کہ یہ میزان اور ترازو کا نام ہے خواہ یہ چھوٹا ہو یا بڑا۔ حسن قول ہے کہ قسط اس جتان یعنی بھاری اشیاء کو تولنے کے آلے کا نام ہے۔ ہم نے کیل اور موزون کا جو مفہوم بیان کیا ہے اس کے پیش نظر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کسی پر کیل اور موزون کے تحت آنے والی اشیاء میں سے کوئی شے فرض ہو تو فرض خواہ کے لیے وہ چیز یونہی اٹکل اور اندازے سے وصول کرنا جائز نہیں ہوگا خواہ اس پر طرفین کی رضامندی کیوں نہ حاصل ہو جائے۔ آیت میں کیل اور وزن کا ظاہری امر اس بات

کا موجب ہے کہ طرفین باہمی رضامندی کے ذریعے بھی کیل اور وزن کو ترک نہیں کر سکتے اسی طرح دو شریکیوں کے درمیان ایسی اشیاء کی اندازاً تقسیم بھی اس علت کی بنا پر جائز نہیں ہوگی جس کا ابھی ہم نے ذکر کیا ہے۔ اگر اشیاء کا تعلق مکیلات اور موزونات سے نہ ہو بلکہ گیہوں اور سامان کی صورت ہو تو پھر باہمی رضامندی سے اٹکل اور اندازے کے ذریعے ان کی خریداری بھی درست ہوگی اور شریکین کے درمیان تقسیم بھی اس لیے کہ وریں صورت ہم پر کیل اور وزن کو پورا کرنے کی ذمہ داری عائد نہیں ہوگی۔

قول باری ہے (ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا) یہ اچھا طریقہ ہے اور انجام کے لحاظ سے بھی یہی بہتر ہے) مفہوم یہ ہے کہ یہ طریقہ اچھا ہے اور دنیا و آخرت میں انجام کے لحاظ سے بھی تمہارے لیے بہتر ہے۔ تاویل اس مفہوم کا نام ہے جو ایک چیز کا مرجع اور اس کی تفسیر ہو۔ جب کوئی شخص لوٹ کر آئے تو عرب کہتے ہیں ”آل، یؤل، اولاً“

لَا تَقْفُ كِتَابَ تَشْرِيحِ

قول باری ہے (لَا تَقْفُ مَا كَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) کسی ایسی چیز کے سمجھنے نہ لگو جس کا تمہیں علم نہ ہو کسی نشان کا سمجھا کر نہ القفوا کہلاتا ہے۔ جبکہ اس کا کوئی علم نہ ہو اور نہ ہی اس بارے میں کوئی بصیرت کر یہ نشان کہاں جا کر اختتام پذیر ہوگا۔ اسی سے قافۃ کا لفظ بنا ہے جس کے معنی قیادہ شناس کے ہیں۔ یہ قائف کی جمع ہے۔ عرب کے اندر ایسے لوگ بھی تھے جو قدموں کے نشانات کا کھوج لگاتے تھے۔ (ہمارے ہاں عرف عام میں انھیں کھوجی کہا جاتا ہے) اور ایسے بھی تھے جو نسب کے سلسلہ میں قیادہ شناسی کا کام کرتے تھے۔ یعنی ایک شخص کے جمانی اعضاء دیکھ کر بتا دیتے تھے کہ اس کا تعلق فلاں نسب سے ہے۔ تاہم عربوں کے نزدیک یہ اسم اس خبر کے لیے وضع کیا گیا تھا جو کوئی شخص یونہی اگر سنادے اور اس کی کوئی حقیقت نہ ہو۔ جب کوئی شخص باطل یعنی غلط بات کہتا تو اس موقع پر یہ فقرہ استعمال ہوتا۔ ”تقفوا الرجل“ جریر کا شعر ہے۔

سہ و طال حذاری خيفة البين والنوى واحد وثثة من كاشح متقوف

علیحدگی اور جدائی نیز ایک کینہ و دروغ گود شمن کی اقوا ہوں سے ڈرتے ہوئے میں نے طویل عرصے تک محتاط رویہ اختیار کیے رکھا۔

اہل لغت کا کہنا ہے کہ جریر نے متقوف سے غلط باتیں کہنے والا مراد لیا ہے۔ ایک اور شاعر کا

قول ہے:

ۛ ومثل المدی شم العذائین ساکن بہن الحیاء لایشعن التفتاقیا
 وہ ستواں ناک والی پتلیوں کی طرح خاموش ہیں۔ ان کے اندر حیاداری موجود ہے کہ ایک دوسرے پر
 کچھ نہیں اچھالتی ہیں۔

یہاں تفتاقی تفتاق یعنی ایک دوسرے پر کچھ اچھالنے کے معنوں میں ہے۔ اس اسم کو تفتاق کے
 معنوں میں اس لیے استعمال کیا گیا کہ اس میں اکثر باتیں بے حقیقت اور غلط ہوتی ہیں۔ اسی بنا پر اللہ تعالیٰ نے
 قاذف یعنی زنا کی تہمت لگانے والے کو گواہ پیش نہ کرنے کی صورت میں کاذب قرار دیا ہے چنانچہ ارشاد
 ہے (لَوْ كَانُوا إِذْ سَمِعُوا كَذِبًا سَمِعُوا كَذِبًا مِّنْ مَّوَدُّوْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِأَنْفُسِهِنَّ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا
 إِفْكٌ مُّبِينٌ۔ جب تم لوگوں نے یہ افواہ سنی تھی تو کیوں نہ مسلمان مردوں اور مسلمان عورتوں نے اپنوں کے حق
 میں نیک گمان کیا اور یہ کیوں نہ کہہ دیا کہ یہ تو صریح جھوٹ ہے۔

قتادہ نے قول باری (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) کی تفسیر کرتے ہوئے کہا: "جو بات تم
 نے نہ سنی ہو اس کے بارے میں یہ نہ کہو کہ میں نے سنی ہے۔ جو چیز تم نے نہ دیکھی ہو اس کے متعلق یہ نہ کہو کہ
 میں نے دیکھی ہے اور جس چیز کا تمہیں علم نہ ہو اس کے متعلق یہ نہ کہو کہ مجھے علم ہے" یہ پتیر اس بات کی مقتضی
 ہے کہ اللہ کے احکام کے متعلق اپنے گمان اور خیال سے علم کے بغیر کوئی بات کہنے کی ممانعت ہے نیز یہ کہ
 لوگوں کے متعلق کسی ایسی سنی سنائی بات کو زبان پر لانا ممنوع ہے جس کی صحت کا علم نہ ہو۔ نیز اس پر
 بھی ولایت ہو رہی ہے کہ اگر کوئی شخص علم کے بغیر کسی بات کی خبر دے گا وہ گنہگار قرار پائے گا۔ خواہ اس
 کی سنائی ہوئی بات سچی ہو یا جھوٹی اس لیے کہ اس نے علم کے بغیر یہ بات کہی ہے جب کہ اللہ تعالیٰ نے اس
 سے روکا ہے۔

قول باری ہے (رَأَتْ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْعُورًا۔ یقیناً آنکھ
 کان اور دل سب ہی کی بانہ پر س ہوتی ہے) اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ ہمارے آنکھ، کان اور دل پر اللہ کا حق
 ہے اور انسان کو اپنے ان تمام اعمال کی جوابدہی کرنی ہوگی جو اس نے ان اعضاء کے ذریعے سرانجام دیے
 ہوں گے۔ اسے یہ حساب دینا ہوگا کہ اس نے کون کون سی غلط باتیں سنی تھیں، کہاں کہاں غلط نظر ڈالی
 تھی اور کسی کیسی غلط اور قبیح باتیں سوچی تھیں۔

بعض لوگ قول باری (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) سے شریعت کے فروعی مسائل میں قیاس
 کی نفی پر استدلال کرتے ہیں نیز خبر واحد کا ابطال کرتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ قیاس اور خبر واحد دونوں
 ہمیں کسی مسئلے کے متعلق علم کی منزل تک پہنچاتے ہیں اس لیے جو شخص ان دونوں باتوں کی بنیاد پر کوئی مسئلہ

بیان کرے گا وہ علم کے بغیر بات کرنے والا اگر دانا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جس شخص نے یہ کہا ہے اس نے غلط کہا ہے۔ اس لیے کہ جس مسئلے کے بیان کے لیے شرعی دلالت قائم ہو جائے اس کے قائل کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس نے علم کے بغیر بات کی ہے۔ قیاس اور خیر واحد کے سلسلے میں ایسے دلائل قائم ہو چکے ہیں جو ان کی صحت کے موجب ہیں۔ اگرچہ ہمیں دی گئی خبر کی سچائی کا علم نہیں ہوتا لیکن خبر کی سچائی کا علم نہ ہونا اس خبر کو قبول کرنے اور اس پر عمل پیرا ہونے کی راہ میں حائل نہیں ہوتا جس طرح اگر دو گواہوں کی ظاہری حالت ان کی عدالت یعنی سچائی، نیک روی وغیرہ پر والی ہو تو ان کی گواہی قبول کر لینا واجب ہوتا ہے اگرچہ ہمیں ان کی دی ہوئی گواہی کی سچائی کے بارے میں یقینی علم نہیں ہوتا۔ اسی طرح تمام اہل علم کے نزدیک معاملات سے متعلق دی گئی خبریں قابل قبول ہوتی ہیں اگرچہ ان خبروں کی صحت کا ہمیں یقینی علم نہیں ہوتا۔

قول باری (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) اخباراً احاد کو رد کرنے کا موجب نہیں ہے جس طرح یہ گواہیوں کو رد کر دینا واجب نہیں کرتا۔ جہاں تک قیاس شرعی کا تعلق ہے تو جو قیاس اجتہاد کے دائرے کے اندر کیا جاتا ہے اور جس قول میں اجتہاد کی گنجائش ہوتی ہے اس قیاس کے نتیجے میں ایسے قول کے قائل کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس نے علم کے بغیر یہ بات کہی ہے بلکہ اس کا یہ قول علم پر مبنی ہوتا ہے اس لیے کہ جس بات پر وہ اپنے اجتہاد کے نتیجے میں پہنچا ہے وہی اس کے لیے اللہ کا حکم قرار پاتا ہے۔

علم حقیقی اور علم ظاہری میں فرق

ایک اور جہت سے اس پر نظر ڈالیے، علم کی دو قسمیں ہیں۔ علم حقیقی اور علم ظاہر۔ ہم جس علم کے مکلف ہیں وہ علم ظاہر ہے۔ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ ارشاد باری ہے۔ (وَإِن عَلِمْتُمْ هُوَ مَوْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ) اگر تمہیں ان عورتوں کے مومن ہونے کا علم ہو جائے تو انہیں کافروں کی طرف واپس نہ بھیجو) اس علم سے علم ظاہر مراد ہے اس لیے کہ ان کے دلوں میں پوشیدہ باتوں کی معرفت کا کوئی ذریعہ نہیں۔ حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے جو کہا تھا قرآن میں اسے ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے۔ (وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْتَنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ) ہم نے اسے چوری کرتے ہوئے نہیں دیکھا جو کچھ ہمیں معلوم ہوا ہے بس وہی ہم بیان کر رہے ہیں اور غیب کی نگہبانی تو ہم نہ کر سکتے تھے) یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے یہ بتایا کہ انھوں نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ علم ظاہر کی بنیاد

پر بیان کیا ہے۔

قول باری ہے (وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَجَعَلْنَا صَدْرَكَ وَاللَّذِينَ فِي الْبُحْرِ يَوْمَئِذٍ كَالْمُدَّاعِينَ) اور جب تم قرآن پڑھتے ہو تو ہم تمہارے اور آخرت پر ایمان نہ لانے والوں کے درمیان ایک پردہ حائل کر دیتے ہیں) ایک قول کے مطابق آیت کو تشبیہ کے معنوں پر محمول کیا جائے گا۔ ان لوگوں کی ایسے شخص کے ساتھ مشابہت جس کے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی قرآن سے بیان کردہ حکمت کی باتوں کے درمیان پردہ حائل ہے۔ اس طرح آپ کے اور منکرین آخرت کے درمیان ایک پردہ حائل ہے جس کی بنا پر وہ حکمت کی ان باتوں کا ادراک نہیں کر سکتے اور نہ ہی ان سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ قتادہ سے یہی تفسیر مروی ہے۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ یہ آیت ایک گروہ کے بارے میں نازل ہوئی تھی جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس وقت تنگ کرتے تھے۔ جب آپ رات کے دوران قرآن کی تلاوت فرماتے تھے۔ اللہ تعالیٰ آپ کے اور ان بد بختوں کے درمیان حائل ہو جاتا اور اس طرح ان کے لیے آپ کو تنگ کرنا ممکن نہ رہتا جس کا قول ہے کہ ان کافروں کے اعراض کی بنا پر ان کی حیثیت اس شخص جیسی ہے جس کے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان ایک پردہ حائل ہو۔

قول باری ہے (وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ كِتَابًا أَنْ يَفْقَهُوْا) اور ان کے دلوں پر ایسا غلاف پڑھا دیتے ہیں کہ وہ کچھ نہیں سمجھتے) اس کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں رات کے ایک خاص حصے میں اس بات سے روک دیا تھا تاکہ ان کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ایذا رسانی ممکن نہ رہے۔ ایک قول کے مطابق ہم نے ان پر یہ حکم لگا کر کہ وہ گمراہی کے اسی مقام پر رہیں گے ان کے دلوں کو قرآن نہیں کے لیے ناکارہ بنا دیا تھا۔ اس میں ان کی ایک طرح مذمت تھی جس کی بنیاد یہ تھی کہ وہ نہ صرف حق کو سمجھنے اور اس کی طرف کان دھرنے سے پہلو بچاتے ہیں بلکہ اس سے منہ پھیر لیتے اور بدکتے بھی ہیں۔

دنیا میں انسان کا قیام بہت تھوڑا ہے

قول باری ہے (وَكُلُّنَا لَكُمْ أَوْلِيَاءٌ) اور تمہارا گمان اس وقت یہ ہو گا کہ ہم بس تھوڑی دیر ہی اس حالت میں پڑے رہے ہیں) اس کا قول ہے کہ تم دنیا کی زندگی کی مدت کے متعلق یہ گمان کرو گے اس لیے کہ آخرت میں تمہارے رہنے کی مدت بڑی طویل ہوگی جس طرح یہ قول ہے "تم دنیا میں اتنی تھوڑی مدت کے لیے رہو گے کہ گویا رہے ہی نہیں۔ اور آخرت کی مدت کو دیکھ کر کہو گے کہ گویا ہمیشہ سے یہیں رہتے ہو" قتادہ کا قول ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ جب وہ آخرت کا منظر اپنی آنکھوں

سے دیکھ لیں گے تو ان کی نظروں میں دنیا انتہائی حقیر ہو جائے گی۔

اس روایا سے کیا مراد ہے

قول باری ہے (وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَدِينَاكُمُ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ - اور یہ جو کچھ ابھی ہم نے تمہیں دکھایا ہے اس کو ہم نے ان لوگوں کے لیے بس ایک فتنہ بنا کر رکھ دیا) حضرت ابن عباسؓ سے سعید بن جبیر کی روایت کے مطابق، نیز قتادہ، حسن، ابراہیم، مجاہد اور ضحاک سے مروی ہے کہ یہ روایا بیت المقدس تک رات کے سفر یعنی سفر معراج کے علاوہ ہے۔ جب آپ نے مشرکین سے اس کا ذکر کیا تو انہوں نے آپ کو جھٹلایا۔ حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ اس روایا سے مراد یہ ہے کہ آپ کو یہ دکھلایا گیا تھا کہ آپ بہت جلد مکہ میں فاتح کی حیثیت سے داخل ہوں گے۔

شجرہ ملعونہ کیا ہے

قول باری ہے (وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ - اور اس درخت کو (ان لوگوں کے لیے بس ایک فتنہ بنا کر رکھ دیا) جس پر قرآن میں لعنت کا لفظ ہے) حضرت ابن عباسؓ، حسن بصری، سدی، ابراہیم نخعی، سعید بن جبیر، مجاہد، قتادہ اور ضحاک سے مروی ہے کہ اس سے زقوم کا درخت مراد ہے جس کا ذکر اس آیت میں ہے (رَأَتْ شَجَرَةَ الزَّقُومِ طَعَامًا لِّلْإِثْمِ - یہ شجرہ زقوم کا درخت گنہگاروں کی خوراک ہے) قول باری (الْمَلْعُونَةَ) سے مراد اسے کھانا قابل لعنت ہے۔ یہ درخت ان مشرکین کے لیے فتنہ اس لیے بن گیا تھا کہ ابو جہل نے یہ اعتراض کیا تھا کہ آگ تو درختوں کو جلا دالتی ہے پھر جہنم کی آگ میں یہ درخت کیسے آگاہوگا۔

شیطان کے اسباب پر کارگر نہیں ہوتے

قول باری ہے (وَاسْتَفْزِرْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ - اور تو جس جس کو اپنی دعوت سے پھسلا سکتا ہے پھسلا لے) جسے یہ بات کہی جا رہی ہے یعنی شیطان کو یہ دھمکی ہے اور اسے خبردار کیا جا رہا ہے کہ اس کی کارستانیوں کی کوئی حقیقت نہیں ہے نیز یہ کہ وہ اس کی سزا ضرور پا کر رہے گا اور اس سے ضرور اس کا انتقام لیا جائے گا۔ اس کی مثال قائل کا یہ قول ہے۔ "تم اپنا پورا زور لگا لو پھر تمہیں معلوم ہو جائے گا کہ تمہارا کیا بنتا ہے" "استفزر" کے معنی "استفز" کے ہیں یعنی پھسلا دے۔ محاورہ میں استفزوا اول استفزوا ہم معنی فعل ہیں۔

قول باری (بَصُوْرَتِكَ) کی تفسیر میں مجاہد سے مروی ہے کہ یہ نغناء اور کٹھن یعنی گانا بجانا ہے۔ ان دونوں باتوں کی ممانعت ہے اور ان کا تعلق شیطان کی آواز سے ہے۔ حضرت ابن عباس کا قول ہے کہ وہ آواز ہے جس کے ذریعے شیطان لوگوں کو معصیت کی طرف بلاتا ہے۔ ہر وہ آواز جس کے ذریعے فساد کی دعوت دی جائے شیطانی آواز ہوتی ہے۔

قول باری ہے (وَاجِلِبُ عَلَيْهِمْ) اور ان پر چڑھا لالا) اجلاب ہانکنے کو کہتے ہیں جس میں ہانکنے والے کا شور و غل شامل ہوتا ہے۔ جلیبہ زبردست شور و غل کو کہتے ہیں۔ قول باری ہے (بِخَيْلِكَ وَرَجَلِكَ) اپنے سوار اور پیادے) حضرت ابن عباس مجاہد اور قتادہ سے مروی ہے کہ جن وانس میں سے اللہ کی معصیت کی طرف جانے والا ہر سوار اور پیادہ شیطان کا سوار اور پیادہ ہوتا ہے۔ رَجَلٌ رَجَلٌ کی جمع ہے جس طرح تَجِدُ تَجِدُ کی اور رَجَبٌ رَجَبٌ کی جمع ہے۔

قول باری ہے (وَأَشَارَ لَهُمْ فِي الْأَسْوَالِ وَالْأَوْلَادِ) اور مال اور اولاد میں ان کے ساتھ ساتھ جھگانگا) ایک قول کے مطابق اس کے معنی ہیں "ان چیزوں میں تو ان کا شریک بن جا، ان میں سے کچھ وہ چیزیں ہیں جن کی لوگوں کو طلب ان کی اپنی نفسانی خواہشات کی بنا پر ہوگی اور کچھ چیزوں کو وہ تیرے اکسانے کی بنا پر طلب کریں گے" مجاہد اور ضحاک کا قول ہے "اولاد میں ان کے ساتھ ساتھ جھگانگا، یعنی اولاد دینا" ابن عباس کا قول ہے کہ اس سے مراد وہ یعنی زندہ درگور کی جانے والی لڑکی مراد ہے۔ حسن اور قتادہ کا قول ہے کہ وہ لوگ مراد ہیں جو یہودی اور نصرانی ہو گئے تھے۔ حضرت ابن عباس سے ایک روایت کے مطابق اس سے لوگوں کا بعد الحارث اور عبد شمس نام رکھنا مراد ہے۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں جب ان تمام وجوہ کا اہتمال ہے تو اسے ان تمام وجوہ پر محمول کیا جائے گا اور یہ تمام معانی مراد ہوں گے اس لیے کہ یہ تمام چیزیں وہ ہیں جن میں شیطان لوگوں کو اکسا کر اور ان کی دعوت دے کر اپنا حصہ ڈالتا ہے۔

اولادِ آدم کی تکریم

قول باری ہے (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ) اور ہم نے بنی آدم کو بزرگی دی) جنس بنی آدم پر اس کا اطلاق کیا گیا حالانکہ اس جنس میں ذلیل کافر بھی داخل ہے۔ اس کی دو وجہیں ہیں ایک تو یہ کہ اللہ تعالیٰ نے بنی آدم پر انعام کر کے انہیں بزرگی عطا کی اور ان کے ساتھ وہ سلوک کیا جو انعام و اکرام سے

نوازے جانے والے انسان کے ساتھ کیا جاتا ہے اس کے ذریعے اکرام کی صفت میں مبالغہ کا اظہار کیا گیا ہے۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ نبی آدم میں بزرگی کی اس صفت سے متصف لوگوں کی موجودگی کی بنا پر پوری جماعت پر اس کا اطلاق کر دیا گیا۔ جس طرح یہ 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) جب مسلمانوں میں ایسے لوگ موجود تھے جو اس صفت سے متصف قرار دیے گئے تھے تو ان کی پوری جماعت پر اس کا اطلاق کر دیا گیا۔

روزِ محشر امام کون ہوگا؟

قول باری ہے (يَوْمَ تَدْعُوا كُلَّ أُنثَىٰ بِمَا مَسَّ مِنْهَا مِيسِرٌ) پھر خیال کرو اس دن کا جب کہ ہم ہر انسانی گروہ کو اس کے پیشوا کے ساتھ بلائیں گے) ایک قول کے مطابق یہ اعلان ہوگا کہ ایسا، سیم کے پیروکاروں کو لاؤ، موسیٰ کے پیروکاروں کو لاؤ، محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پیروکاروں کو لاؤ، یہ اعلان سن کر انبیاء علیہم السلام کے تمام پیروکار ایک ایک کر کے کھڑے ہو جائیں گے اور اپنے اپنے نامہ اعمال دائیں ہاتھ میں پکڑ لیں گے۔ پھر پیشویانِ منلال کے پیروکاروں کو نام بنام اسی طریقے سے پکارا جائے گا۔ مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ امام سے مراد نبی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ جس اور ضحاک کا قول ہے کہ امام سے مراد نامہ اعمال ہے ابو عبیدہ کے قول کے مطابق ہر گروہ کو اس شخص کے ساتھ بلایا جائے گا جس کی دنیا میں یہ اقتداء کرتے تھے۔ ایک قول کے مطابق امام سے مراد وہ کتاب ہے جس میں حلال و حرام اور ذرا لیس کا ذکر ہے۔

قول باری ہے (وَمَنْ كَانَتْ فِي هَذِهِ آخِطَىٰ قَهْوَةٍ فِي الْأَخِيذَةِ أَعْلَىٰ) جو شخص اس دنیا میں اندھا بن کر رہا وہ آخرت میں بھی اندھا ہی رہے گا) حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور قتادہ سے مروی ہے کہ جو شخص اس دنیا کے اندر حق کے اعتقاد سے اندھا رہا جو اس دنیا کا متفقہ ہے اس لیے کہ یہ دنیا اس کی آنکھوں کے سامنے ہے اور وہ چشم خود اس کے انتظام، اس کی گردش اور اس کے اندر اللہ کی نعمتوں کی نگاہ آدورفت کا مشاہدہ کر رہا ہے لیکن اس کے باوجود حق سے بے بہرہ ہے تو ایسا شخص آخرت میں بھی جو اس کی نظروں سے پوشیدہ ہے اندھا ہی رہے گا اور راہِ ہدایت پانے میں زیادہ ناکام ہوگا۔

نمازوں کے اوقات کا ذکر

قول باری ہے (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ) نماز قائم کرو روز و آلِ آفتاب

سے لے کر رات کے اندھیرے تک حضرت ابن مسعود اور ابو عبد الرحمن السلمی سے مروی ہے کہ دو کوک شمس سے غروب آفتاب مراد ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت ابو یزید اسلمی، حضرت جابر اور حضرت ابن عمر سے مروی ہے کہ دو کوک شمس سے زوال آفتاب مراد ہے۔ تابعین کی ایک جماعت سے بھی یہی معنی مروی ہیں۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ان صحابہ کرام کا قول ہے کہ دو کوک، میلان اور جھکاؤ کو کہتے ہیں۔ اس بارے میں ان کی رائے قابل قبول ہے اس لیے کہ یہ تمام کے تمام اہل زبان تھے۔ جب بات اس طرح ہے تو یہ درست ہے کہ دو کوک سے وہ جھکاؤ مراد لیا جائے جو زوال آفتاب کے وقت ہوتا ہے اور وہ جھکاؤ بھی جو غروب آفتاب کے موقع پر ہوتا ہے۔ اگر اس سے زوال آفتاب مراد لیا جائے تو آیت ظہر، عصر، مغرب اور عشاء چاروں نمازوں کو متضمن ہوگی اس لیے کہ ان اوقات کا تعلق مذکورہ بالا فرض نمازوں کے ساتھ ہے، اس صورت میں غسقی اللیل ان نمازوں کو ان کے اوقات میں ادا کرنے کی انتہا قرار پائے گا۔ ابو جعفر سے مروی ہے کہ آدھی رات کو غسقی اللیل کہتے ہیں اس سے یہ دلالت ہوگی کہ نصف شب، عشاء کی نماز کے مستحب وقت کی انتہا ہے اور اس کے بعد تک عشاء کو مؤخر کرنا مکروہ ہوگا۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے غروب آفتاب مراد لیا جائے اس صورت میں آیت مغرب کی نماز کے وقت کے لیے بیان ہوگی کہ اس کا وقت غروب آفتاب سے لے کر رات کے اندھیرے تک رہتا ہے۔

غسقی اللیل کی تشریح

غسقی اللیل کی تشریح میں اختلاف رائے ہے۔ امام مالک نے داؤد بن الحصین سے روایت کی ہے، انھوں نے ایک راوی سے اور اس راوی نے حضرت ابن عباس سے کہ آپ فرمایا کرتے تھے غسقی اللیل رات کی تاریکی اور اس کے چھا جانے کو کہتے ہیں۔ لیث بن سعد نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ آپ فرماتے تھے۔ "دو کوک شمس جب سورج ڈھل جائے تا غسقی اللیل جب سورج غروب ہو جائے" مجاہد کہتے ہیں کہ حضرت ابن مسعود کہا کرتے تھے۔ "دو کوک شمس جب سورج غروب ہو جائے تا غسقی اللیل جب غائب ہو جائے" حضرت عبداللہ بن مسعود سے یہی مروی ہے کہ جب سورج غروب ہو گیا تو آپ نے کہا۔ "یہ غسقی اللیل ہے" حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے۔ "سورج کے غائب ہونے کو غسقی اللیل کہتے ہیں" حسن بصری سے مروی ہے کہ غسقی اللیل مغرب اور عشاء کی نمازیں ہیں۔ ابو سعید خدری سے مروی ہے کہ غسقی اللیل عشاء کی نماز کا نام ہے، ابو جعفر کا قول ہے کہ نصف شب کا نام غسقی اللیل ہے۔

ابوبکر جیسا کہتے ہیں کہ جن حضرات نے دلوک شمس کے معنی غروب آفتاب سے لے کر ان کے
 نزدیک غسق اللیل کے معنی غروب آفتاب ہونا درست نہیں ہوگا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے دلوک
 شمس کو ابتدا قرار دے کر غسق اللیل کو اس کی انتہا بنا دیا۔ اور یہ بات درست نہیں کہ ایک چیز خود
 اپنی ذات کی انتہاء بھی قرار دی جائے۔ اور اس طرح ایک ہی چیز ابتدا بھی ہو جائے اور انتہاء بھی۔ اس
 لیے اگر دلوک سے غروب آفتاب مراد لیا جائے گا تو اس صورت میں غسق اللیل یا تو شفق ہوگا جو مغرب
 کی نماز کا وقت آخر ہوتا ہے۔ یا اجتماع ظلمت یعنی رات کا اندھیرا ہوگا اور اجتماع ظلمت خود شفق کے
 غائب ہونے کا نام ہے اس لیے رات کا اندھیرا اس وقت بچھا جاتا ہے جب سفیدی غائب ہو جاتی ہے
 یا غسق اللیل عشاء کی نماز کے مستحب وقت کی انتہاء ہوگا یعنی آدھی رات۔ اس صورت میں غسق
 اللیل دو نمازوں یعنی مغرب اور عشاء کو متضمن ہوگا۔

قول باری ہے (وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا) اور فجر کے قرآن کا بھی التزام
 کرو کیونکہ قرآن فجر مشہود ہوتا ہے) ابوبکر جیسا کہتے ہیں کہ یہ فقرہ قول باری (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ
 الشَّمْسِ) پر معطوف ہے۔ ترتیب کلام اس طرح ہے اقم قوآن الفجر (قرآن فجر کو قائم کرو)
 اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ نماز فجر میں قرأت واجب ہے اس لیے کہ امر کا صیغہ وجوب کے معنوں پر
 محمول ہوتا ہے۔ اس وقت صرف نماز کے اندر ہی قرأت کا وجوب ہو سکتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قرآن فجر کے معنی فجر کی نماز کے ہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات
 دو وجوہ سے غلط ہے۔ اول یہ کہ لفظ قرأت سے نماز کی تعبیر درست نہیں ہے کیونکہ اس سے کلام کو اس
 کے حقیقی معنی سے ہٹا کر کسی دلیل کے تعبیر مجازی معنی کی طرف پھیر دینا لازم آتا ہے۔ (دوسری وجہ نسق تلاوت
 میں یہ قول باری ہے (وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ) اور رات کو تہجد پڑھو
 یہ فقہارے لیے نفل ہے) فجر کی نماز کے ساتھ رات کے وقت تہجد محال ہے جبکہ قول باری (بِهِ) میں
 ضمیر قرآن فجر کی طرف راجح ہو جس کا ذکر اس سے پہلے ہوا ہے، اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ قرآن فجر
 سے قرأت کے حقیقی معنی مراد ہیں اس لیے کہ قرآن کے ساتھ تہجد ممکن ہے جس کی فجر کی نماز کے اندر قرأت
 کی جاتی ہے جبکہ نماز فجر کے ساتھ تہجد محال ہے۔ علاوہ ازیں اگر قرآن فجر سے نماز فجر مراد لیتا درست
 بھی ہو جائے جس کا معترض نے ذکر کیا ہے تو بھی نماز میں قرأت کے وجوب پر قرآن فجر کی دلالت بجائے
 قائم رہتی ہے وہ اس طرح کہ قرأت سے نماز کی تعبیر صرف اس لیے کی گئی ہے کہ قرأت نماز کے ارکان
 اور اس کے فرائض میں داخل ہے۔

نماز تہجد

قول باری ہے (وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ) اور رات کو تہجد پڑھو یہ تمہارے لیے نفل ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی حضرت حجاج بن عمرؓ و انصاری سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ تم میں سے جب کوئی شخص رات کی ابتداء سے آخر شب تک قیام کرتا ہے تو وہ سمجھتا ہے کہ اس نے تہجد کی نماز ادا کر لی ہے، یہیں اس نے تہجد کی نماز ادا نہیں کی۔ تہجد وہ نماز ہے جو تھوڑی دیر سونے کے بعد اٹھ کر ادا کی جائے، پھر تھوڑی دیر سونے کے بعد ادا کی جائے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز تہجد کی نماز اس طرح ہوتی تھی۔ "اسود اور علقمہ کا قول ہے کہ تہجد کی نماز سو کر اٹھنے کے بعد ہوتی ہے۔ کعبت میں نماز تہجد کے لیے یا اللہ کے ذکر کے لیے بیدار ہونے کو کہتے ہیں۔ سجدہ نیند کو کہتے ہیں۔ ایک قول ہے کہ تہجد اس بیداری کا نام ہے جو نیند کی نفی کرنے والے عمل کے ساتھ کی جائے۔ قول باری (نَافِلَةً لَّكَ) کی تفسیر میں مجاہد کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے یہ نماز اس لیے نفل قرار دی گئی تھی کہ آپ کے اگلے کھپے سب گناہ معاف کر دیے گئے تھے اس لیے آپ کی طاعات یا اس معنی نفل تھیں کہ ان کے ذریعے آپ کے ثواب میں اضافہ ہوتا تھا جبکہ دوسروں کے لیے یہ گناہوں کا کفارہ بنتی تھیں۔ قتادہ کا قول ہے کہ نافلة بمعنی تطوع اور فضیلت ہے۔ سلیمان بن حیان نے روایت بیان کی، انھیں ابو غالب نے اور انھیں حضرت امام نے کہ "جب تم درست طریقے سے وضو کر لو تو تمہارے گناہ معاف ہو جائیں گے اور اگر اس کے بعد کھڑے ہو کر نماز ادا کر لو تو یہ چیز تمہارے لیے اجر اور فضیلت کا ذریعہ بن جائے گی" ایک شخص نے پوچھا "ابو امامہ، آپ کا کیا خیال ہے کہ ایک شخص اٹھ کر نماز پڑھ لے تو آیا یہ نماز اس کے لیے نافلة بن جائے گی؟" حضرت ابو امامہ نے جواب میں فرمایا نہیں، یہ نماز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے نفل تھی، دوسرے انسان کے لیے یہ کس طرح نفل بن سکتی ہے جبکہ وہ گناہ کرنے اور غلطیوں کے ارتکاب میں کو نشان رہتا ہے، البتہ یہ اس کے لیے اجر اور فضیلت کا ذریعہ بن جائے گی" اسی طرح حضرت ابو امامہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا دوسروں کے لیے اس کو نفل قرار دینے سے انکار کر دیا۔

عبداللہ بن الصامت نے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو ذر سے فرمایا: ابو ذر! تمہاری کیفیت اس وقت کیا ہوگی جب کہ تم پر ایسے لوگ حاکم ہوں گے جو فرض نماز میں مؤخر کر کے پڑھیں گے؟ حضرت ابو ذر نے عرض کیا: اللہ کے رسول، پھر ایسے وقت میں مجھے کیا کرنا چاہیے؟

آپ نے ارشاد فرمایا: نماز کو اس کے وقت پر ادا کرنا، اس کے بعد اگر حاکموں کو نماز کی حالت میں پاؤ تو تم بھی دوبارہ ان کے ساتھ نماز ادا کر لینا، یہ نماز تمہارے لیے نفل ہو جائے گی! قتادہ نے شہر میں جو شب سے اور انھوں نے حضرت ابوامامہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "وضو اپنے ما قبل کے گناہوں کا کفارہ بن جاتا ہے اور اس کے بعد اگر نماز پڑھی جائے تو وہ نفل بن جاتی ہے۔" لوگوں نے حضرت ابوامامہؓ سے دریافت کیا کہ آپ نے خود یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے سنی ہے؟ انھوں نے فرمایا: "ہاں، ایک دفعہ نہیں، دو دفعہ نہیں، تین دفعہ نہیں، چار دفعہ نہیں، پانچ دفعہ نہیں۔" ان دونوں روایتوں میں حضور صلی اللہ نے دوسروں کے لیے بھی نافلہ کا اثبات کر دیا۔ نافلہ فرض سے زائد کو کہتے ہیں۔ یہ تطوع اور فضیلت ہے۔ اسی سے مال غنیمت میں نفل کا لفظ نکلا ہے۔ نفل اس زائد حصے کو کہتے ہیں جو امام المسلمین شکر اسلام کے بعض افراد کے لیے ان کے اصل حصوں سے زائد، یہ کہہ کر مقرر کر دیتا ہے کہ "جو شخص دشمن کے کسی آدمی کو قتل کرے گا اسے اس کا سارا سامان مل جائے گا" یا کسی کو اگر کوئی سامان ہاتھ لگا جائے وہ اس کا ہوگا۔"

ہر ایک کا طریق عمل اپنا ہے

قول باری ہے (قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ) اے نبی! ان لوگوں سے کہہ دو کہ ہر ایک اپنے طریقے پر عمل کر رہا ہے) مجاہد کا قول ہے کہ "اپنی طبیعت کے مطابق" ایک قول ہے۔ اپنی عادت یہ جو جس سے وہ مانوس ہے۔ آیت میں ان لوگوں کو متنبہ کیا گیا ہے جو فساد کے عادی ہو گئے ہوں اور انھیں اس میں سکون ملتا ہو نیز وہ اس پر برقرار رہنا چاہتے ہوں۔ ایک قول کے مطابق "ہر شخص اپنے اخلاق و کردار کے مطابق عمل کر رہا ہے" ابو بکر حصاص کہتے ہیں کہ (شَاكِلَتِهِ) سے مراد وہ طریقہ ہے جو ایک شخص کے مناسب اور لائق ہوتا ہے اور اس سے اس کی مشابہت ہوتی ہے۔ خیر و صلاح کی مناسبت و مشابہت بھلے لوگوں کے ساتھ ہوتی ہے اور شر و فساد کی مناسبت شریر لوگوں کے ساتھ ہوتی ہے۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ) یعنی خبیث باتیں خبیث لوگ کرتے ہیں اور (الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ) پاکیزہ باتیں پاکیزہ لوگ کرتے ہیں۔ روایت ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا گزر لوگوں کے ایک گروہ کے پاس سے ہوا، انھوں نے آپ کو برے الفاظ سے خطاب کیا۔ آپ نے اچھے الفاظ میں اس کا جواب دیا، جب آپ سے اس پر تبصرہ کرنے کے لیے کہا گیا تو آپ نے فرمایا: "ہر انسان وہی کچھ خیر کرتا ہے جو اس کے پاس ہوتا ہے۔"

روح کی کیفیت

قول باری ہے (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي)۔ یہ لوگ تم سے روح کے متعلق پوچھتے ہیں کہو یہ روح میرے رب کے حکم سے آتی ہے (لوگوں نے کس روح کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا تھا؟ اس بارے میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ یہ حضرت جبریل علیہ السلام تھے، حضرت علیؑ سے مروی ہے کہ یہ ایک فرشتہ تھا جس کے ستر ہزار چہرے ہیں اور ہر چہرے میں ستر ہزار بانیں ہیں جن سے وہ اللہ کی تسلیح کرتا ہے۔ ایک قول کے مطابق اس سے جاندار کی روح مراد ہے۔ کلام سے بھی یہی بات ظاہر ہوتی ہے۔ قتا وہ کا قول ہے کہ یہود کے ایک گروہ نے روح کے متعلق سوال کیا تھا۔ جاندار کی روح اس جسم لطیف کا نام ہے جو حیوانی ڈھانچہ رکھتا ہے اور اس کے ہر جز میں زندگی ہوتی ہے۔ تاہم اس کے متعلق اہل علم کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ہر جاندار ایک روح ہے البتہ بعض جاندار ایسے ہیں کہ ان میں روح غالب ہوتی ہے اور بعض میں بدن غالب ہوتا ہے۔ ایک قول کے مطابق حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے سوال کا جواب نہیں دیا۔ اس لیے کہ مصلحت اسی میں تھی کہ انہیں ان کی عقل و فہم کی اس دلالت کے حوالے کر دیا جائے جو روح کے متعلق ان کے ادراک میں موجود تھی تاکہ انہیں اپنی عقل و فہم سے کام لے کر نتائج اخذ کرنے اور فوائد معلوم کرنے کی ہمارت پیدا ہو جائے۔ یہود کی کتاب میں ایک روایت تھی کہ اگر وہ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم روح کے متعلق سوال کا جواب دے دیں تو پیغمبر نہیں ہوں گے اس لیے اللہ نے ان کے اس سوال کا جواب نہیں دیا تاکہ یہ صورت ان کی کتاب میں مذکورہ بات کے مطابق ہو جائے۔

روح کا اطلاق کسی چیزوں پر ہوتا ہے، قرآن کو روح کہا گیا ہے چنانچہ ارشاد ہے (وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا)۔ اور اسی طرح ہم نے آپ کے پاس وحی یعنی اپنا حکم بھیجا (قرآن کو روح کا نام دیا گیا اس میں اسے جاندار کی روح کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جس کی دجہ سے ایک جاندار زندہ رہتا ہے۔ اسی طرح حضرت جبریل امین اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو بھی اسی تشبیہ کی بنا پر روح کہا گیا ہے جس کا ابھی ہم نے ذکر کیا ہے۔ قول باری (أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْزَلْنَا مِنْهُ لَحْمًا مَدِیْنًا) کا مفہوم یہ ہے کہ روح ایک ایسا امر ہے جس کا علم میرے رب کو ہے۔

قول باری ہے (وَمَا أَوْحَيْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا لِيُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتْلُوْنَ مِنْ كِتَابِنَا إِنَّهُمْ لَا يَفْقَهُوْنَ شَيْئًا)۔ یعنی تمہیں اس علم سے بہت کم حصہ ملا ہے جو مخصوص طریقے سے لوگوں کے لیے بیان کر دیا گیا ہے، تمہیں

صرف اتنا ہی حصہ دیا گیا ہے جس سے تمہارا کام چل جائے۔ رہ گیا روح کا معاملہ تو اس کا تعلق اس علم سے ہے جسے نصاً بیان نہیں کیا گیا ہے بلکہ مصلحت کی خاطر اسے بیان کے بغیر رہنے دیا گیا ہے۔ آیت کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ اگر کوئی سائل کسی مسئلے کے متعلق کوئی سوال پوچھے تو اس مصلحت کی خاطر کہ وہ مسئلہ معلوم کرنے کے لیے اپنی سوچ اور تدبیر سے کام لے کر مسئلے کا خود ہی استخراج کرے، اسے جواب نہ دینا جائز ہے۔ بشرطیکہ سائل میں غور و فکر اور استخراج کی اہلیت موجود ہو۔ لیکن اگر سائل پیش آدہ کسی مسئلے کا حکم معلوم کرنے کے لیے فتویٰ پوچھے اور وہ صاحب نظر نہ ہو تو اس صورت میں اس کے حکم کا علم رکھنے والے عالم کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس مسئلے کے بارے میں اللہ کے حکم سے اسے آگاہ کرے۔

اعجازِ قرآن

قول باری ہے (قُلْ كَسِبَ الَّذِينَ اجْتَمَعَتِ الْاِثْمُ وَالْحِيَتُ عَلٰى اَنْ يَّاتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَأْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَاَوْ كَانُ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظٰهِيْرًا - لہجہ و کہ اگر انسان اور جن سب کے سب مل کر اس قرآن جیسی کوئی چیز لانے کی کوشش کریں تو نہ لاسکیں گے، چاہے وہ ایک دوسرے کے مددگار ہی کیوں نہ ہوں) اس آیت میں اعجازِ قرآن پر بھرپور دلالت موجود ہے۔ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ الفاظِ قرآن کی ترتیب میں مستقل طور پر اعجاز موجود ہے۔ اور معانی اور ان کی تسمیق میں مستقل طور پر اعجاز ہے۔ انہوں نے اس پر اس چیز سے استدلال کیا ہے کہ قرآن اس آیت میں تمام اہل عرب و عجم اور حین و انس کو چیلنج کر کر رہا ہے۔ اب یہ بات تو واضح ہے کہ اہل عجم کو عربی زبان سے نابلد ہونے کی بنا پر نظم قرآنی یعنی الفاظ کے متعلق چیلنج نہیں دیا جاسکتا اس لیے ضروری ہے کہ انھیں قرآن کے معانی اور ان کی ترتیب و تسمیق کی جہت سے چیلنج کیا جائے، الفاظ کی ترتیب و نظم کی جہت سے چیلنج نہ کیا جائے۔ بعض حضرات قرآن کے اعجاز کو صرف نظم الفاظ کی جہت سے تسلیم کرتے ہیں یعنی الفاظ کی ترتیب اور عبارت کی فصاحت و بلاغت میں اعجاز کا ظہور ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اعجازِ قرآن کے کئی وجوہ ہیں، جن میں سے نظم الفاظ کی خوبصورتی عبارت کی اعلیٰ فصاحت و بلاغت اور اس کا اختصار نیز قلیل الفاظ کے اندر معانی کثیرہ کا وجود وغیرہ ہیں۔ دوسری طرف پورے قرآن مجید میں ایک لفظ ایسا نہیں ہے جو معیار سے گرا ہوا ہو یا بھرتی کے طور پر لایا گیا ہو یا الفاظ و معانی میں کوئی تناقض یا اختلاف و تضاد ہو۔ ان تمام وجوہ کے لحاظ سے پورا قرآن ایک ہی منہاج اور معیار پر مبنی ہے۔ اس کے برعکس مخلوق کے کلام کی یہ خصوصیت ہے کہ طویل ہونے کی صورت میں یہ کلام غیر معیاری الفاظ، گھٹیا معانی اور معانی میں تناقض سے پاک نہیں رہ سکتا۔ دنیا کی تمام زبانوں

میں اہل زبان کے کلام کے اندر مذکورہ بالا عیوب و نقائص موجود ہوتے ہیں۔ ان کا تعلق صرف عربی زبان کے ساتھ نہیں ہے۔ اس لیے ممکن ہے کہ اہل عجم کو درج بالا معانی جیسے معانی پیش کرنے کا چیلنج دیا گیا ہو جو ہمارے مذکورہ ان تمام عیوب و نقائص سے پاک ہو جن کی بنا پر ایک کلام غیر معیاری قرار دیا جاتا ہے۔ ایک اور جہت سے دیکھیے، فصاحت و بلاغت کا تعلق صرف عربی زبان کے ساتھ نہیں ہے بلکہ اس کا وجود دنیا کی دوسری زبانوں میں بھی ہے اگرچہ عربی زبان دنیا کی فصیح و بلیغ ترین زبان ہے اور ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ قرآن فصاحت و بلاغت کے اعلیٰ ترین مقام پر جاگزیں ہے اس لیے ممکن ہے کہ اہل عجم کو اس بات کا چیلنج دیا گیا ہو کہ وہ ایسا کلام پیش کریں جو ان کی اپنی زبان میں فصاحت و بلاغت کے اعلیٰ ترین درجے پر پہنچا ہوا ہو۔

قرآن تدریجاً نازل ہوا

قول باری ہے (وَقَدْ آتَيْنَا خُزَيْنًا لِّتَقْرَأَ عَلَى النَّاسِ عَلٰی مَكَّةَ۔ اور اس قرآن کو ہم نے مکتوباً نازل کیا ہے تاکہ تم ٹھہر ٹھہر کر اسے لوگوں کو سناؤ) قول باری (فَرَقْنَا) کا مفہوم یہ ہے کہ ہم نے حق کو باطل سے الگ بیان کر کے اسے جدا جدا کر رکھا ہے۔ قول باری (لِّتَقْرَأَ عَلَى النَّاسِ عَلٰی مَكَّةَ) کا مفہوم ہے کہ آپ ٹھہر ٹھہر کر اور توقف کے ساتھ لوگوں کو اسے سنائیں تاکہ لوگ اسے اچھی طرح سمجھ لیں۔ اور انھیں ان کے معانی پر غور و فکر کا موقع مل جائے نیز وہ اس قابل ہو جائیں کہ اپنی سمجھ سے کام لے کر اس میں موجود حکمت کی باتوں اور علوم عالیہ کا استخراج کر سکیں۔ ایک قول کے مطابق قرآن کا کچھ حصہ نازل ہو جاتا، جب صحابہ کرام کو اس پر پورا عبور نہ ہو جاتا تو پھر کوئی اور حصہ نازل ہوتا۔ یہی اس قول باری کا بھی مفہوم ہے (وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَدْرِيبًا) اور قرآن ٹھہر ٹھہر کر عمدہ طریقے سے پڑھو) سفیان نے عبید المکتب سے روایت کی ہے کہ مجاہد نے کسی سے پوچھا کہ دو شخصوں میں سے ایک نے نماز میں سورہ بقرہ اور سورہ آل عمران کی تلاوت کی جبکہ دوسرے نے صرف سورہ بقرہ کی قرأت کی۔ دونوں کی نماز، رکوع، سجود اور قعود کے لحاظ سے یکساں تھی۔ ان میں سے کونسا شخص افضل ہے، مجاہد نے جواب میں فرمایا کہ جس نے صرف سورہ بقرہ کی قرأت کی تھی۔ پھر انھوں نے اپنے قول کی تائید میں یہ آیت تلاوت کی (وَقَدْ آتَيْنَا خُزَيْنًا لِّتَقْرَأَ عَلَى النَّاسِ عَلٰی مَكَّةَ)۔

قرآن ٹھہر ٹھہر کر اور سمجھ کر پڑھنا چاہیے

معاویہ بن ترہ نے حضرت عبید اللہ بن معقل سے روایت کی ہے انھوں نے فرمایا: میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فتح مکہ کے دن اپنی اونٹنی پر سوار دیکھا تھا اس وقت آپ سورہ فتح یا سورہ فتح کی آیتیں تلاوت

فرما رہے تھے۔ آپ کی تلاوت بڑی واضح اور صاف تھی۔ حماد بن سلمہ نے ابو حمزہ الصنعی سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ حضرت عباسؓ نے فرمایا: "میں اگر تریل کے ساتھ اور سوچ سمجھ کر قرآن کی تلاوت کروں تو یہ مجھے قرآن کی صرف تلاوت سے زیادہ پسندیدہ ہے" اعمش نے عمارہ سے، انھوں نے ابوالاحوص سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے۔ انھوں نے فرمایا: "تین دنوں سے کم میں پورے قرآن کی تلاوت نہ کرو بلکہ پورا قرآن سات دنوں میں تلاوت کرو" اعمش نے ابراہیم نخعی سے اور انھوں نے عبدالرحمن بن زید سے روایت کی ہے کہ وہ سات دنوں میں قرآن مجید ختم کر لیتے تھے جبکہ اسود چھ دنوں میں اور علقمہ پانچ دنوں میں ختم کر لیتے تھے۔ حضرت عثمان بن عفانؓ سے مروی ہے کہ آپ نے ایک رات میں قرآن ختم کر لیا تھا۔

نماز بھی سمجھ کر پڑھنی چاہیے

قاضی ابن ابی لیلیٰ نے صدقہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مسجد نبوی میں ایک مکہ نماجگہ بنا دی گئی اور آپؐ نے رمضان کے انوی عشرہ میں وہاں اعتکاف کیا۔ آپ اسی مکہ نماجگہ میں نمازیں پڑھتے تھے۔ آپ نے باہر نہ نکالا اور دیکھا کہ لوگ نماز میں مصروف ہیں۔ یہ دیکھ کر آپ نے فرمایا: "جب نمازی نماز پڑھتا ہے تو اپنے رب کے ساتھ سرگوشی کرتا ہے۔ اس لیے تم میں سے ہر شخص کو معلوم ہونا چاہیے کہ وہ اپنے رب کے ساتھ کس قسم کی سرگوشی کر رہا ہے" اس روایت میں یہ دلیل موجود ہے کہ تلاوت میں تریل مستحب ہے اس لیے کہ تریل کے ذریعے ہی پتہ چل سکے گا کہ وہ اپنے رب کے ساتھ کیا سرگوشی کر رہا ہے اور جو کچھ پڑھے گا اسے خود بھی سمجھنے کے قابل ہوگا۔

پہرے کے بل سجدہ کرنا

قول باری ہے (إِنَّ الَّذِينَ أُوْتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا سَلَىٰ عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ
لِلَّذِذِّ قَانٍ سَجْدًا۔ جن لوگوں کو اس سے پہلے علم دیا گیا ہے انہیں جب یہ سنا یا جاتا ہے تو وہ منہ
کے بل سجدے میں گر جاتے ہیں) حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ چہروں کے بل سجدے میں گر جاتے ہیں۔
معمر نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ چہروں کے بل سجدے میں گر جاتے ہیں۔ معمر نے کہا حسن کا قول ہے۔ بڑے
کے بل سجدے میں گر جاتے ہیں۔ ابن سیرین سے ناک کے بل سجدے کے متعلق پوچھا گیا، تو انہوں نے جواب
میں درج بالا آیت تلاوت کر دی۔

سجدہ سات اعضاء پر کرنا چاہیے، نماز میں بالوں کو اکٹھا کیا جائے نہ کپڑوں کو

طاؤس نے حضرت ابن عباس سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ
نے فرمایا (امرت ان اسجد علی سبعة اعظم ولا کف شعرا ولا ثوبا۔ مجھے سات ہڈیوں کے
بل سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے نیز یہ کہ میں نہ بالوں کو سمیٹوں اور نہ کپڑے کو) طاؤس نے فرید کہا کہ آپ نے
پیشانی اور ناک کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ دونوں ایک ہڈی ہیں۔ عامر بن سعد نے حضرت عباس
بن عبدالمطلب سے روایت کی ہے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ جب بندہ
سجدہ کرتا ہے تو اس کے ساتھ اس کے سات اعضاء بھی سجدہ ریز ہوتے ہیں اس کا چہرہ، اس کے دونوں
کف دست، اس کے دونوں گھٹنے اور اس کے دونوں قدم، حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا یہ ارشاد بھی
مروی ہے کہ جب تم سجدہ کرو تو اپنی پیشانی اور ناک اچھی طرح زمین پر جمادو۔

سجدہ میں ناک زمین پر لگنی چاہیے

حضرت دائل بن حجر نے روایت کرتے ہوئے فرمایا: میں نے دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے

جب سجدہ کیا تو اپنی پیشانی اور اپنی ناک زمین پر رکھ دی۔ ابو سلمہ بن عبد الرحمن نے حضرت ابو سعید خدری سے روایت کی ہے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ناک اور ناک کے بانسے پر سجدے کے نشان کے طور پر ٹی لگی ہوئی دیکھی تھی۔ اس رات یارش ہوئی تھی۔ عاصم احوال نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو سجدے میں دیکھ کر فرمایا: اس وقت تک نماز قبول نہیں ہوگی جب تک زمین پر ناک اس طرح نہ لگے جس طرح پیشانی لگتی ہے۔ یہ تمام روایات اس پر دلالت ہیں کہ سجدہ کی جگہ پیشانی اور ناک دونوں ہیں۔

عبدالعزیز بن عبداللہ نے روایت کرتے ہوئے کہا: میں نے وہیب بن کیسان سے پوچھا: ابو نعیم کیا بات ہے کہ آپ سجدہ کرتے وقت پیشانی اور ناک کو پوری طرح زمین پر نہیں جھکتے ہیں؟ انھوں نے جواب میں کہا: اس لیے کہ میں نے حضرت جابر کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو پیشانی کے بل سر کے بالوں کے منتهی کے ساتھ سجدہ کرتے ہوئے دیکھا تھا۔ ابو الشعثاء نے کہا کہ میں نے حضرت ابن عمر کو سجدہ کرتے ہوئے دیکھا تھا۔ آپ نے سجدہ کرتے وقت اپنی ناک زمین پر نہیں رکھی تھی۔ آپ سے جب اس کی وجہ دریافت کی گئی تو آپ نے فرمایا: میری ناک میرے چہرے کا عمدہ اور خالص حصہ ہے اور میں اس حصے کو بد تما کرنا پسند نہیں کرتا۔ قاسم اور سالم سے مروی ہے کہ یہ دونوں اپنی پیشانیوں پر سجدہ کرتے تھے اور ان کی ناک زمین پر نہیں لگتی تھی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جہاں تک حضرت جابر کی روایت کا تعلق ہے تو ہو سکتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی عذر کی بنا پر سر کے بالوں کے منتهی کے بل سجدہ کیا ہو اور اس عذر کی وجہ سے ناک کے بل سجدہ کرنا مشکل ہو گیا ہو۔ جن حضرات نے وجہ یعنی چہروں کی تاویل جبر سے کی ہے ان کی یہ تاویل اس پر دلالت کرتی ہے کہ پیشانی کی بجائے صرف ناک کے بل سجدے پر اکتفا کرنا جائز ہے اگرچہ مستحب یہ ہے کہ پیشانی اور ناک دونوں کے بل سجدہ کیا جائے۔ اس جواز کی وجہ یہ ہے کہ ایک بات واضح ہے کہ تاویل کرنے والے حضرات نے ذقن یعنی ٹھوڑی کے بل سجدہ کرنا مراد نہیں لیا ہے اس لیے کہ کسی بھی اہل علم کا یہ قول نہیں ہے جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اس سے ناک مراد ہے اس لیے کہ یہ ٹھوڑی کے قریب ہے۔ امام ابو حنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کسی نے پیشانی کی بجائے صرف ناک کے بل سجدہ کر لیا تو اس کا سجدہ ہو جائے گا۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کا مسلک یہ ہے کہ سجدہ نہیں ہوگا۔ البتہ اگر اس نے ناک کی بجائے صرف پیشانی کے بل سجدہ کر لیا تو سب کے نزدیک اس کا سجدہ ہو جائے گا۔

العطاف بن خالد نے نافع سے اودا کھنوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ کھنوں نے فرمایا: "جب تمہاری ناک زمین سے لگ جائے تو گویا تم نے سجدہ کر لیا۔" سفیان نے حنظلہ سے اودا کھنوں نے طاؤس سے روایت کی ہے کہ پیشانی اور ناک ان سات اعضاء میں سے ہیں جن کے بل نماز میں سجدہ ہوتا ہے اور یہ دونوں ایک عضو ہیں۔ ابراہیم بن مسیر نے طاؤس سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ناک پیشانی کا حصہ ہے۔ نیز کہا کہ یہ پیشانی کا بہترین حصہ ہے۔

سجدے میں کیا پڑھا جائے

قول باری ہے (وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّكَ إِن كَانَتْ وَعْدُ رَبِّنَا مَقْعُولًا - اور پکارا اٹھتے ہیں "پاک ہے ہمارا رب، اس کا وعدہ تو پورا ہونا ہی تھا") سجدے میں یہ فقرہ کہنے کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے ان کی تعریف کی جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ سجدے کی حالت میں مستون ذکر تسبیح ہے۔ موسیٰ بن ایوب نے اپنے چچا سے، انھوں نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے روایت کی ہے کہ جب آیت (سَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ - اپنے رب عظیم کی تسبیح کر) نازل ہوئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اسے اپنے رکوع میں کہا کرو" جب آیت (سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى - اپنے رب اعلیٰ کی تسبیح کرو) تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اسے اپنے سجدے میں کہا کرو" ابن ابی لیلیٰ نے شعبی سے، انھوں نے صلہ بن زفر سے اور انھوں نے حضرت حذیفہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم رکوع میں سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ - اور سجدے میں سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى - تین تین مرتبہ پڑھا کرتے تھے۔ قتادہ نے مطرف بن عبد اللہ بن الشخیر سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم رکوع اور سجود میں سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ وَالْمَلَكُوتِ وَاللَّوْحِ - پڑھا کرتے تھے۔ ابن ابی ذئب نے اسحاق بن یزید سے، انھوں نے عون بن عبد اللہ سے، انھوں نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: "اذا ركع احدكم فليقل في ركوعه سبحان ربى العظيم ثلاثا فاذا فعل ذلك فقد توركوعه" جب تم میں سے کوئی رکوع میں جائے تو رکوع کے اندر تین دفعہ سبحان ربى العظيم پڑھے، جب وہ یہ پڑھے گا اس کا رکوع مکمل ہو جائے گا، آپ نے سجدے میں سبحان ربى الاعلى تین مرتبہ پڑھنے کا ذکر کیا۔

سجدہ میں قبولیت دعا

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ

تے فرمایا (اما الركوع فاعظمو فيه الرب واما السجود فاكثروا فيه الدعاء فانه
 احق ان يستجاب لكم ركوع میں رب کی عظمت بیان کیا کرو اور سجدے میں زیادہ سے زیادہ دعائیں
 مانگو اس لیے کہ سجدے میں دعائیں قبولیت کی زیادہ لائق ہوتی ہیں) حضرت علیؑ سے مروی ہے کہ حضور
 صلی اللہ علیہ وسلم سجدے میں یہ دعا پڑھتے تھے (اللہم لک سجدت ویک امنت اے اللہ! میں
 نے تیرے ہی لیے سجدہ کیا اور تجھ پر ہی ایمان لایا) اس سلسلے میں اور بھی بہت سی روایتیں ہیں۔ ممکن ہے
 کہ حضرت علیؑ اور حضرت ابن عباسؓ نے جن دعاؤں کی روایت کی ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ دعائیں
 آیت (سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى) کے نزول سے قبل پڑھتے ہوں اور پھر جب یہ آیت نازل ہوئی
 ہو تو آپ نے سجدے میں اسے پڑھنے کا حکم دے دیا ہو جیسا کہ حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت سے ظاہر
 ہے۔ ہمارے اصحاب، سفیان ثوری اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ نمازی رکوع کے اندر تین دفعہ سبحان
 ربی العظیم اور سجدے کے اندر تین دفعہ سبحان ربی الاعلیٰ کی تسبیح کرے گا۔ سفیان ثوری کا قول
 ہے کہ امام کے لیے مستحب ہے کہ رکوع اور سجدے میں پانچ پانچ مرتبہ یہ تسبیحات پڑھے تاکہ مقتدی
 آسانی سے تین تین مرتبہ یہ تسبیحات پڑھ لیں۔ ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ اگر
 نمازی کے لیے رکوع اور سجدے میں تسبیحات پڑھنا ممکن ہو لیکن وہ تسبیحات نہ پڑھے تو بھی اس کا رکوع
 اور سجدہ ادا ہو جائے گا۔ امام مالک تسبیحات کے لیے کوئی خاص تسبیح مقرر نہیں کرتے تھے بلکہ فرماتے
 تھے کہ لوگ رکوع اور سجدے کے اندر سبحان ربی العظیم اور سبحان ربی الاعلیٰ کی تسبیح کرتے
 ہیں اسے میں نہیں جانتا۔ اس طرح امام مالک نے ان تسبیحات کو تسلیم نہیں کیا اور نہ ہی رکوع اور سجدے کے
 لیے کوئی خاص تسبیح مقرر کی۔ رکوع اور سجدے کی کیفیت کے متعلق ان کا قول ہے کہ نمازی رکوع کے اندر
 اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں گھنٹوں پر پوری طرح جمادے گا اور سجدے میں اپنی پیشانی پوری طرح زمین
 پر رکھ دے گا۔ اس کے لیے بھی امام مالک نے کسی حد کی تعیین نہیں کی۔

نماز کی حالت میں گریہ کا بیان

قول باری ہے (وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَنْبَرُونَ خُشُوعًا) اور وہ منہ کے بل روتے ہوئے گر جاتے ہیں اور اسے من کران کا خشوع اور بڑھ جاتا ہے) اسی طرح یہ قول باری ہے (خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّكُمْ وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ) وہ روتے ہوئے سجدے میں گر پڑے) اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ نماز کے اندر خشیت الہی کی بنا پر گریہ کرنے سے نماز منقطع نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں مذکور لوگوں کی اس بنا پر تعریف فرمائی ہے کہ وہ سجدے میں جا کر روتے ہیں۔ اللہ نے سجدہ صلوٰۃ، سجدہ تلاوت اور سجدہ شکر کے درمیان اس لحاظ سے کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

سفیان بن عیینہ نے روایت بیان کی ہے، انھیں اسماعیل بن محمد بن سعد نے، انھیں حضرت عبد اللہ بن شداد نے، وہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں نے باجماعت نماز ادا کی۔ میں آخری صف میں تھا۔ حضرت عمرؓ نماز پڑھا رہے تھے، مجھے حضرت عمرؓ کی ہچکیوں کی آواز آئی۔ ایک دفعہ آپ نے صبح کی نماز میں سورہ یوسف کی قرأت شروع کی جب آیت (إِنَّمَا أَشْكُوا بَثْنِي وَحُذْرِي إِلَى اللَّهِ) پر پہنچے تو آپ کی ہچکیاں بندھ گئیں۔ آپ کی اقتدا میں صحابہ کرام نماز ادا کر رہے تھے لیکن کسی نے آپ کو اس پر نہیں ٹوکا۔ اس طرح اس مسئلے پر گویا صحابہ کرام کا اجماع ہو گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق مروی ہے کہ آپ نماز پڑھتے اور رونے کی وجہ سے آپ کے سینے سے ایسی آواز نکلتی جیسی چوہے پر رکھی ہوئی دیگ سے۔ قول باری (وَيَنْبَرُونَ خُشُوعًا) سے مراد یہ ہے کہ نماز کے اندر یہ جس قدر خشوع کرتے ہیں سجدے میں جا کر گریہ کرنے کی وجہ سے ان کے اس خشوع میں اور اضافہ ہو جاتا ہے۔ یہ پیران کے دلوں میں موجود خوفِ خدا پر دلالت کرتی ہے۔ یہی خوف انھیں گریہ و زاری کی منزل تک پہنچا دیتا ہے اور اللہ کی اطاعت کا سبب بن جاتا ہے نیز اسی خوفِ خدا کی بنا پر ان کے اندر عبادت میں اس طرح کا اخلاص پیدا ہو جاتا ہے جب اخلاص اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی نعمتوں کا کما حقہ شکر بجالانے کے سلسلے میں عبادت کے اندر ہونا چاہیے۔

نماز میں اونچی آواز سے قراءت کرنا اور عامانگنا

قول باری ہے (وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا) اور اپنی نماز نہ بہت زیادہ بلند آواز سے پڑھو اور نہ بہت لپٹ آواز سے ان دونوں کے درمیان اوسط درجے کا لہجہ اختیار کرو) حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت کے مطابق، نیز حضرت عائشہؓ، حجابہ اور عطار سے مروی ہے کہ بہت زیادہ بلند آواز سے دعائیں نہ مانگو اور نہ ہی بہت آواز سے۔ حضرت ابن عباسؓ اور قتادہ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب اونچی آواز سے قراءت کرتے تو مشرکین آپ کو تنگ کرتے لیکن جب لپٹ آواز سے قراءت کرتے تو مقتدیوں کو آواز سنائی نہ دیتی۔ یہ صورت حال مکہ میں تھی۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے درج بالا آیت نازل فرمائی اور اس سے نماز کے اندر قراءت مراد لی۔ حسن بصری نے آیت کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا: اتنی بلند آواز سے نماز نہ پڑھیں کہ یہ آواز ان لوگوں کے کانوں میں پہنچ جائے جو آپ کو تنگ کرنے پر تلے ہوئے ہیں اور جو لوگ آپ کے ساتھ نماز پڑھنا چاہتے ہیں ان کے ساتھ دھیمی آواز سے نہ پڑھیں۔ گویا حسن بصری کے نزدیک ایک حالت میں ترک جہر مراد ہے اور دوسری حالت میں آواز لپٹ نہ رکھنا مراد ہے۔

ایک تفسیر کے مطابق تمام نمازوں میں نہ آواز بلند رکھیں اور نہ لپٹ بلکہ ان دونوں کے درمیان اوسط درجے کا لہجہ اختیار کریں وہ اس طرح کہ رات کی نماز بلند آواز سے پڑھیں اور دن کی نماز لپٹ آواز سے جیسا کہ ہم نے نہیں حکم دیا ہے، عبادہ بن تسی سے مروی ہے، انھیں عقیف بن الحارث نے بیان کیا کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے پوچھا کہ آیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم بلند آواز سے قرآن کی قراءت کرتے تھے یا لپٹ آواز سے؟ حضرت عائشہؓ نے جواب دیا کہ بعض دفعہ آپ بلند آواز سے قراءت کرتے اور بعض دفعہ لپٹ آواز سے۔ ابو خالد الوالی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جب وہ رات کو اٹھ کر نماز پڑھتے تو کبھی بلند آواز سے قراءت کرتے اور کبھی لپٹ آواز سے اور

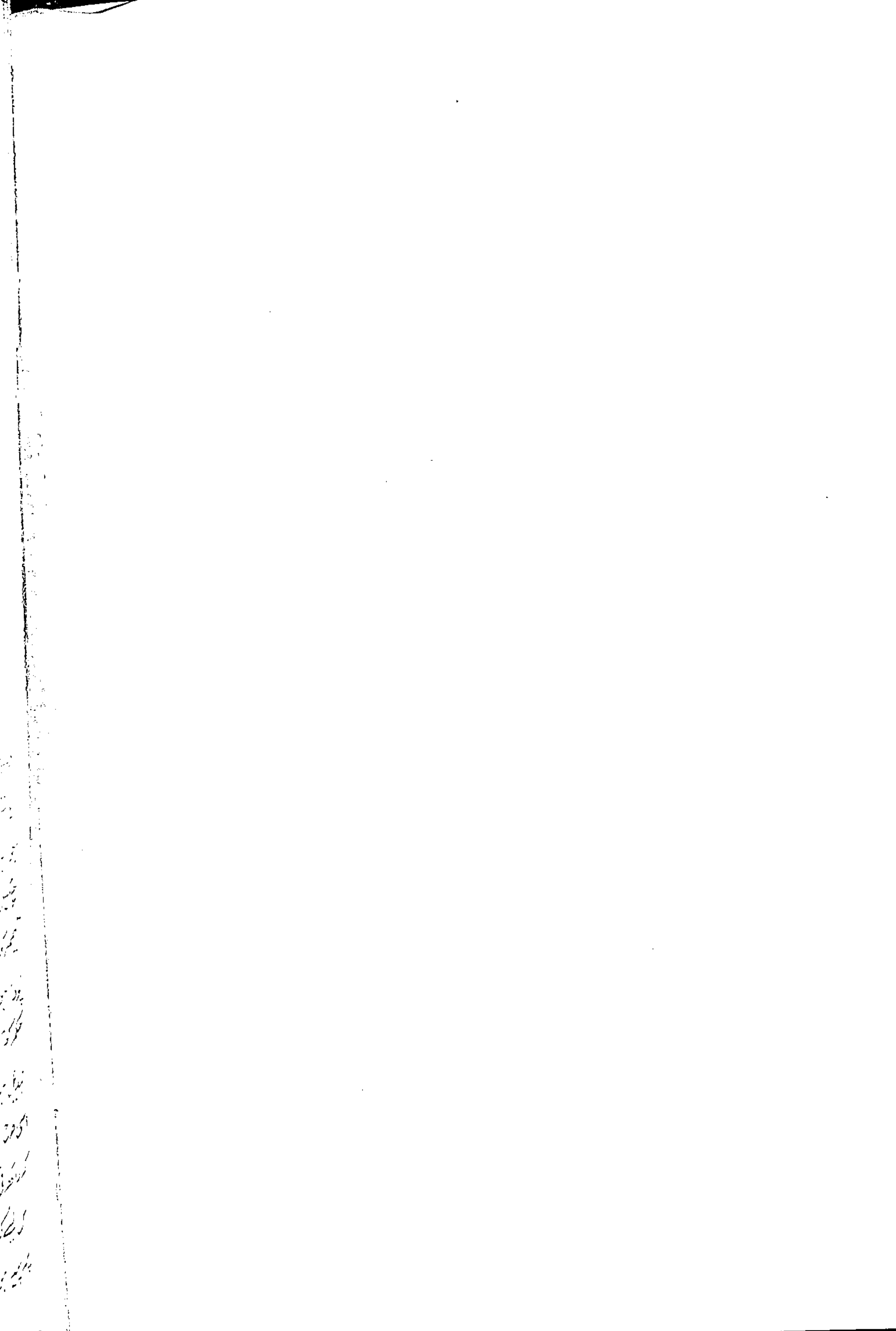
فرماتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی قرأت بھی اسی طرح ہوتی تھی۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو اکثر رمضان میں نماز پڑھتے ہوئے دیکھا اس موقع پر آپ نے فرمایا: "نماز جب نماز پڑھتا ہے تو اپنے رب سے مناجات یعنی سرگوشی کرتا ہے۔ اسے معلوم ہونا چاہیے کہ وہ اپنے رب سے کیا سرگوشی کر رہا ہے۔ اس لیے تم ایک دوسرے سے قرأت کی آواز کو بلند نہ کرو۔" ابواسحاق نے عارض سے روایت کی ہے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرما دیا تھا کہ کوئی شخص عشاء کی نماز سے پہلے یا اس کے بعد بلند آواز سے قرآن کی تلاوت کر کے اپنے ساتھیوں کی نماز کو غلط کرنے کا سبب بن جائے۔ رات کے وقت اذاک جلنے والی نماز میں بلند آواز سے قرأت کے سلسلے میں کئی روایات منقول ہیں۔ کرب نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حج کے اندر قرأت کرتے اور آپ کی آواز حجرے سے باہر تک سنائی دیتی تھی۔ ابواسمعیل نخعی نے علقمہ سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں میں نے ایک رات حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے ساتھ نماز پڑھی۔ آپ نے بلند آواز سے قرأت کی جس کی آواز پورے گھر والوں کو پہنچ رہی تھی۔ ایک روایت ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ جب نماز پڑھتے تو اپنی آواز پست رکھتے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ جب نماز پڑھتے تو آواز بلند رکھتے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ تم اپنی آواز پست کیوں رکھتے ہو تو انھوں نے عرض کیا: "میں اپنے رب سے سرگوشی کرتا ہوں حالانکہ اسے میری حاجت کا علم ہے" یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "بہت خوب" پھر آپ نے یہی سوال حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کیا کہ تم اونچی آواز سے کیوں پڑھتے ہو؟ انھوں نے جواب میں عرض کیا: میں اس کے ذریعے اونگھنے والے کو جگاتا اور شیطان کو بھگاتا ہوں۔ آپ نے یہ سن کر فرمایا: "بہت خوب"۔ لیکن جب آیت زہیر بحث نازل ہوئی تو آپ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے فرمایا: "اپنی آواز ذرا اونچی کر لو" اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے فرمایا: "اپنی آواز ذرا پست کرو۔"

زہیری نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوموسیٰؓ کی آواز سننی تو فرمایا: "ابوموسیٰ کو آل داؤد (علیہ السلام) کا ترغیم عطا ہوا ہے" یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آواز بلند کرنے کو ناپسند نہیں فرمایا۔

عبدالرحمن بن عوف سجہ نے حضرت براہ بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

کا ارشاد ہے (ذیتوا القوان باصواتکم۔ اپنی آوازوں سے قرآن کو مزین کرو) حماد نے ابراہیم سے
 اور انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ آپ فرماتے تھے: "تم اپنی آوازوں سے
 قرآن کو حسین بنا دو۔" ابن جریر نے طاؤس سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت
 کیا گیا کہ کس شخص کے اندر سب سے زیادہ حسن قرأت پائی جاتی ہے۔ آپ نے فرمایا (الذی اذا سمعت
 قوائنه رأیت انه یحشی اللہ) اس شخص کے اندر جس کی قرأت اگر تم سناؤ تو اس کے سوز سے تمہیں یوں
 محسوس ہوگا جیسا اس پر خشیت الہی طاری ہے)

سُورَةُ الْكَافِرَاتِ



صعید (مٹی) کے بارے میں احکام

قول باری ہے (اِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْاَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِنَبْلُوَهُمْ اَلَيْسَ اَحْسَنَ عَمَلًا
 وَاِنَّا لَجَاعِلُوْنَ مَا عَلَيْهَا صَعِيْدًا جُرُزًا۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ جو کچھ سر و سامان بھی زمین پر ہے اس
 کو ہم نے زمین کی زینت بنا دیا ہے تاکہ ان لوگوں کو آزمائیں کہ ان میں کون بہتر عمل کرنے والا ہے۔ آخر کار
 اس سب کو ہم ایک چٹیل میدان بنا دینے والے ہیں) اس میں یہ بیان ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نباتات و
 حیوانات وغیرہ سے زمین کی زینت کا جو سامان کیا ہے اسے ایک چٹیل میدان میں تبدیل کر دے گا۔
 صعید زمین کو کہتے ہیں اور مٹی کو بھی کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے زمین پر قاعلم کی ہوئی زینت کو چٹیل میدان بنا
 دینے کا جو ذکر کیا ہے زمین کی طبعی حالت کی بنا پر۔ یہ ایک واضح اور روزہ ترہ کے مشاہدہ میں آنے والی
 بات ہے۔ اس لیے کہ زمین میں پیدا ہونے والی ہر چیز خواہ وہ پودا ہو یا حیوان یا لوبہ ہو یا سیسہ یا
 جواہرات ہوں بالآخر مٹی بن جاتی ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے یہ بنا دیا ہے کہ زمین پر موجود تمام چیزیں
 چٹیل میدان کی صورت میں تبدیل ہو جائیں گی اور اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے صعید یعنی مٹی کے ذریعہ
 تیمم کو جائز قرار دیا ہے تو اس کے عموم کی بنا پر مٹی کے ساتھ تیمم کا جواز واجب ہو گیا خواہ یہ مٹی پہلے
 پودا ہو یا حیوان یا لوبہ یا سیسہ یا کوئی اور چیز ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے صعید کے ساتھ تیمم کرنے کے
 حکم کو مطلق رکھا ہے۔ اس میں ہمارے اصحاب کے قول کی صحت کی دلیل موجود ہے کہ نجاست اگر مٹی میں
 تبدیل ہو جائے تو وہ پاک ہو جاتی ہے اس لیے کہ وہ اس صورت میں مٹی بن جاتی ہے نجاست نہیں رہتی۔
 اسی طرح ہمارے اصحاب کا یہ بھی قول ہے کہ نجاست اگر جل کر رکھ ہو جائے تو وہ پاک ہو جاتی ہے اس لیے
 کہ رکھ فی نفسہ پاک ہوتی ہے نجس نہیں ہوتی۔ نجاست کی رکھ اور پاک لکڑی کی رکھ میں کوئی فرق نہیں ہوتا
 اس لیے کہ نجاست وہ ہوتی ہے جو ایک قسم کے استحالیہ یعنی ایک حالت سے دوسری حالت میں تبدیلی کی بنا
 پر پیدا ہوتی ہے اور یہ استحالیہ، احراق یعنی آگ میں جلنے کی بنا پر زائل ہو جاتا ہے اور اس میں ایک

اور استعمال پیدا ہوتا ہے جو تجلیس کا موجب نہیں ہوتا۔ اسی طرح شراب اگر سرکہ بن جائے تو وہ پاک ہو جاتی ہے اس لیے کہ اب وہ شراب نہیں ہوتی کیونکہ سرکہ بن جانے کی بنا پر وہ استعمالہ زائل ہو جاتا ہے جو اس کے شراب بننے کا موجب تھا۔

دین کے معاملے میں فتنے سے بچنا

قول باری ہے رَاٰ اَوْى الْفِتْيَةِ اِلَى الْكُهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا اِنَّا هُنَا لَدُنْكَ رَحْمَةً وَكَهْفًا لَنَا مِنْ اَمْرِنَا رَشَدًا۔ جب وہ چند نوجوان غار میں پناہ گزین ہوئے اور انھوں نے کہا اے پروردگار! ہم کو اپنی رحمت خاص سے نوازا اور ہمارا معاملہ درست کر دے) اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ اگر کسی انسان کو اپنے دین کے معاملے میں فتنہ کا خوف پیدا ہو جائے تو وہ اپنا دین بچانے کے لیے اس جگہ سے دور چلا جائے اور وہاں جا کر کلمہ کفر کے اظہار کی آزمائش میں اپنے آپ کو نہ پھنسا دے خواہ یہ اظہار تقیہ یعنی جان بچانے کی خاطر ہی کیوں نہ ہو۔ نیز یہ دلالت بھی ہو رہی ہے کہ جب فتنہ سے بچنے کے لیے ایک شخص اپنا دین لے کر نکل جائے تو وہ اللہ سے دعائ مانگے جس کی حکایت اللہ تعالیٰ نے اصحاب کہف کے سلسلے میں کی ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کو اصحاب کہف کا یہ فعل پسند آیا تھا اور ان کی دعا قبول کر لی تھی۔ اسی پسندیدگی کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اصحاب کہف کا سارا واقعہ ہم سے بیان فرمایا۔ قول باری ہے (لِنَعْلَمَ اَنَّ الْحَزْبَيْنِ اَخْصَىٰ بِمَا كَانُوا اٰمِنًا۔ تاکہ ہم دیکھیں ان میں سے کون اپنی مدت قیام کا ٹھیک شمار کرتا ہے) مفہوم یہ ہے کہ ہم نے انھیں دوبارہ اس لیے زندہ کر دیا تاکہ ان کے قیام کی مدت کے بارے میں دونوں گروہوں کے اختلاف کے اندر درست بات ظاہر ہو جائے کیونکہ اس میں عبرت کا پہلو تھا۔

اصحاب کہف غار میں یا رب تعب تھے

قول باری ہے (لَوْ اَطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ كَوْنَتْ مِنْهُمْ فِرَارًا وَكَمَلْتُمْ مِنْهُمْ دُعِيًّا۔ اگر تم کہیں جھانک کر انھیں دیکھتے تو انھیں پاؤں بھاگ کھڑے ہوتے اور تم پر ان کے نظارے سے دہشت مٹھ جاتی) اس کی تفسیر میں کئی اقوال ہیں۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے ارد گرد بہیت اور دہشت کا ایک ماحول پیدا کر دیا تھا تاکہ کسی کو ان تک رسائی نہ ہو سکے یہاں تک کہ غار میں رہنے کی مقررہ مدت اختتام کو پہنچ جاتی اور وہ اپنی نیند سے بیدار ہو جاتے۔ آیت میں اللہ تعالیٰ نے ان کی جو کیفیت بیان کی ہے وہ

ان کے نوم کی حالت کی کیفیت تھی، بیداری کے بعد کی کیفیت نہیں تھی۔ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ لوگ غار کے اندر ایک دہشتناک جگہ پر بیٹھے ہوئے تھے، ان کی آنکھیں کھلی ہوئی تھیں، وہ سانس لیتے تھے، لیکن بڑے نہیں تھے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ غار میں پڑے پڑے ان کے بال اور ناخن اس قدر بڑھ گئے تھے کہ انھیں دیکھ کر ڈراتا تھا۔

غار میں ان کی مدتِ قیام

قول باری ہے (قَالَ لَوْ اَكْبَثْنَا لَكُمُوَّ مَا اَوْ بَعَضُكُمْ يَوْمَ - دوسروں نے کہا شاید دن بھر یا اس سے کچھ کم رہے ہوں گے) جب اللہ تعالیٰ نے ان کی یہ بات نقل کرتے ہوئے اس کی تردید نہیں کی تو اس سے ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ انھوں نے ٹھیک ہی کہا تھا اس لیے کہ ان کے اس قول کی بنیاد ان کے اپنے خیال کے مطابق وہ مدت تھی جس میں وہ غار میں قیام پذیر رہے۔ انھوں نے یہ بات قیام کی حقیقی مدت کے متعلق نہیں کہی تھی کیونکہ یہ مدت تو ان کی نظروں سے اوجھل تھی۔ یہی مفہوم اس قول باری کا ہے۔

فَاَمَّا نَسْتُ اللّٰهُ مِائَةً عَامٍ ثُمَّ نَعْنَهُ قَالَ كَمْ لَيْسَتْ قَالَ لَيْسَتْ يَوْمًا اَوْ لَبَعَثُ يَوْمٍ - اللہ تعالیٰ نے اسے سو سال تک موت کی حالت میں رکھا پھر اسے زندہ کیا اور پوچھا کتنے عرصہ رہے ہو۔ اس نے جواب دیا شاید دن بھر یا اس سے کچھ کم رہا ہوں گا) اللہ تعالیٰ نے اس کے اس قول کی تردید نہیں کی اس لیے کہ اس شخص نے اپنے خیال اور اعتقاد کے مطابق بات بیان کی تھی، اس بات کا اظہار نہیں کیا تھا جو اس کی نظروں سے پوشیدہ تھی۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قول بھی اسی مفہوم پر مجھول ہے جو آپ نے حضرت نضر علیہ السلام سے کہا تھا (اَقْبَلْتُ نَفْسًا ذَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ حِجَّتْ شَيْئًا نَكْرًا - آپ نے ایک بے گناہ کی جان لے لی حالانکہ اس نے کسی کا خون نہیں کیا تھا یہ کام تو آپ نے بہت ہی برا کیا) نیز فرمایا (لَقَدْ حِجَّتْ شَيْئًا اَمْرًا - یہ تو آپ نے ایک سخت حرکت کر ڈالی) یعنی میرے خیال کے مطابق۔ اسی طرح جب حضرت ذوالقینین نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ آیا نماز مختصر ہو گئی ہے یا آپ مجھول گئے ہیں تو آپ نے جواب میں فرمایا (كَلَّ ذَلِكْ كَمْ يَكُنْ اِنْ مِنْ سَعَى كَوْنِي بَاتٍ هِنِي هَوْنِي)

نبیائے منادہ سفر جاتے ہیں

قول باری ہے (قَالَ لَبَعَثُوا بِوَرَقِكُمْ هَذِهِ اِلَى الْمَدِيْنَةِ فَلَئِنْ نَظَرْتُمْ اِيَّهَا اَرْتَمْتُمْ طَعَامًا

قَدِيًّا تَكْمُ بِبِزْقِ مِثْلِهِ - چلو، اب اپنے میں سے کسی کو چاندی کا یہ سکہ دے کر شہر بھیجیں اور وہ دیکھے کہ سب سے اچھا کھانا کہاں ملتا ہے وہاں سے وہ کچھ کھانے کے لیے لائے) یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کسی جگہ لوگوں کی کوئی جماعت اپنے پیسے بکچا کر لے اور اس سے کھانا وغیرہ منگا کر سب اکٹھے ہو کر وہ کھانا کھالیں تو اس کا جواز ہے خواہ کھاتے وقت ان میں کچھ لوگ دوسروں کے مقابلہ میں کچھ زیادہ کھالیں۔ لوگ اس طریقے کو منادہ کے نام سے پکارتے ہیں اور عام طور پر اکٹھے سفر کے دوران یہ طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ جواز کی وجہ یہ ہے کہ اصحاب کہف نے کہا کہ ان میں سے ایک آدمی کو چاندی کا سکہ دے کر شہر کھانا لانے کے لیے بھیج دیا جائے۔ یہاں سکہ کی نسبت پوری جماعت کی طرف کی گئی ہے۔ اسی طرح یہ قول باری ہے (وَإِنْ تَخَافُ ظُلْمًا فَسُوقًا جُودًا)۔ اگر تم انھیں اپنے ساتھ شامل کر لو گے تو وہ تمہارے بھائی ہیں) اس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے تیمم کے طعام کو اپنے طعام کے ساتھ ملا لینے کو مباح کر دیا اور یہ جائز کر دیا کہ تیمم بھی ان کے ساتھ مل کر کھائے جبکہ یہاں یہ بات ممکن تھی کہ کھانے والوں میں بعض افراد دوسروں کی نسبت زیادہ کھالیتے۔

خریداری میں وکیل بنانا جائز ہے

آیت میں خریداری کے لیے وکیل بنانے کے جواز پر بھی دلالت موجود ہے اس لیے کہ اصحاب کہف نے اپنے میں سے جس شخص کو شہر بھیجا تھا وہ ان کا وکیل اور کارپرداز بن کر گیا تھا۔

قسم میں استثناء کا بیان

قول باری ہے (وَلَا تَقُولُوا لَنْ يَشَاءَ إِلَهِي قَاعِلٌ ذَلِكَ عَدَاوَةٌ أَلَا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ - اور کسی چیز کے بارے میں کبھی یہ نہ کہا کرو کہ میں کل یہ کام کروں گا (تم کچھ نہیں کر سکتے) اَلَا یہ کہ اللہ چاہے) ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس قسم کا استثناء کلام کے حکم کو رفع کرنے کے لیے کلام میں داخل ہوتا ہے اور پھر کلام کے حکم کا وجود اور عدم دونوں یکساں ہو جاتے ہیں۔ وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ کی مشیت کے ساتھ استثناء کرنے کی تلقین فرمائی تاکہ آپ اپنی قسم میں کاذب نہ قرار دیے جائیں۔ یہ چیز ہماری اس بات پر دلالت کرتی ہے جو ہم نے ایسے کلام کے حکم کے متعلق ابھی بیان کی ہے۔ اس پر وہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قول کو نقل کرتے ہوئے ارشاد ہوا ہے (سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا - اگر اللہ چاہے تو آپ مجھے صابر پائیں گے) حضرت موسیٰ علیہ السلام نے صبر نہیں کیا بلکہ حضرت خضر علیہ السلام کے ہر فعل پر انھیں ٹوکا لیکن اس کے باوجود آپ کو جھوٹا قرار نہیں دیا گیا کیونکہ آپ کے کلام میں استثناء موجود تھا۔ یہ چیز ہماری درج بالا سطور میں بیان کردہ بات پر دلالت کرتی ہے کہ استثناء کا دخول کلام کے حکم کو رفع کرنے کے لیے ہوتا ہے۔ اس سے یہ بات واجب ہو گئی کہ اس کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے خواہ یہ قسم پر داخل ہوا ہو یا عتاق پر یا القارح طلاق پر۔

ایوب نے نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من حلف على يمين فقال ان شاء الله فلا حدث عليه - جس شخص نے اپنی قسم کے ساتھ ان شاء اللہ کہہ دیا وہ عانت نہیں ہوگا) روایت کے بعض طرق میں ہے (فقد استثنى) اس نے استثناء کر دیا) ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ارشاد میں یمن یعنی قسم کی مختلف صورتوں میں کوئی فرق نہیں کیا اس لیے اسے ان تمام صورتوں پر محمول کیا جائے گا۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اس سلسلے میں اسی قسم کا قول منقول ہے۔ عطاء، طاؤس، مجاہد اور ابیہم نخعی کا قول ہے

ہر چیز میں استثنا ہو سکتا ہے۔

”انشاء اللہ تجھے طلاق“ والی روایت ضعیف ہے

اسماعیل بن یویاش نے حمید بن مالک اللخمی سے، انھوں نے مکحول سے اور انھوں نے حضرت معاذ بن جبل سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا قال الرجل لعبدك انت حر ان شاء الله فهو حر واذ قال لامرأته انت طالق ان شاء الله فليست بطلاق۔ جب کوئی شخص اپنے غلام سے کہے کہ تو آزاد ہے اور ساتھ ہی انشاء اللہ بھی کہہ دے تو غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر اپنی بیوی سے کہے کہ انشاء اللہ تجھے طلاق ہے تو اس پر طلاق واقع نہیں ہوگی) ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ ایک شاذ روایت ہے اس کی سند بھی انتہائی ضعیف اور اہل علم کے نزدیک یہ معمول بہ بھی نہیں ہے۔

استثناء کی صحت پر اہل علم کا اتفاق ہے لیکن اس وقت کے بارے میں اختلاف ہے جس میں استثنا درست ہوتا ہے اس کے متعلق اہل علم کے تین اقوال ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ، مجاہد، سعید بن جبیر اور ابو العباس کا قول ہے کہ اگر ایک شخص ایک سال کے بعد استثناء کرتا ہے تو اس کا استثناء درست ہوگا۔ حسن بصری اور طاؤس کا قول ہے کہ جب تک اس جگہ بیٹھا رہے جہاں اس نے فقرہ کہا ہو اس وقت تک اس فقرے میں استثناء نہ درست ہوگا۔ ابراہیم نخعی، عطاء بن ابی رباح اور شعبی کا قول ہے کہ صرف وہی استثناء درست ہوتا ہے جو کلام کے ساتھ متصل ہو۔ ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ ایک شخص قسم کھا کر کوئی بات کہتا ہے اور اپنے دل میں اس کے اندر استثناء کر لیتا ہے تو اس کا یہ استثناء درست نہ ہوگا جب تک وہ اونچی آواز میں اسے نہیں کہے گا جس طرح اس نے اونچی آواز میں قسمیہ فقرہ کہا تھا۔ ہمارے نزدیک ابراہیم نخعی کا یہ قول اس معنی پر محمول ہے کہ اگر یہ شخص یہ دعویٰ کرے گا کہ اس نے استثناء کر لیا تھا تو عدالت اس کے اس دعوے کی تصدیق نہیں کرے گی جب کہ اس کی قسم کو لوگوں نے سنا تھا اور استثناء کسی نے نہیں سنا۔ ہمارے اصحاب اور دوسرے تمام فقہاء کا قول ہے کہ استثناء اسی وقت درست ہوگا جبکہ یہ کلام کے ساتھ متصل ہوگا اس لیے کہ استثناء کی حیثیت شرط جیسی ہوتی ہے اور شرط صرف ایسی صورت میں درست ہوتی اور اس کا حکم اسی وقت ثابت ہوتا ہے جب یہ کسی فصل کے بغیر کلام کے ساتھ ملحق کر دی جائے۔

طلاق کہنے کے انداز

مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی کو کہے ”انت طالق ان دخلت السدا“ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے

طلاق لیکن اگر اس نے پہلے انت طالق کہا پھر خاموش ہو گیا اور اس کے بعد ان دخلت المداد کہا تو اب طلاق کا تعلق گھر میں داخل ہونے کے ساتھ نہیں ہوگا۔ اگر یہ بات جائزہ ہوتی تو پھر اپنی بیوی سے یہ کہنا بھی جائز ہوتا "انت طالق ثلاثاً" (تمہیں تین طلاق) پھر ایک سال کے بعد کہتا "انشاء اللہ" اس صورت میں طلاق باطل ہو جاتی اور پہلے شوہر کے ساتھ نکاح کی اباحت کے لیے اسے کسی اور مرد سے نکاح کرنے کی ضرورت نہ ہوتی۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے تین طلاقوں کی وجہ سے شوہر پر اس کی مطلقہ بیوی کو حرام کر دیا اور تحلیل کی صورت یہ رکھی کہ وہ کسی اور مرد سے نکاح کرے اور اس سے طلاق حاصل کرنے کے بعد پھر پہلے شوہر کے عقد میں آئے، اس حکم میں سکوت کے بعد استثناء کے بطلان پر دلالت موجود ہے۔ بیوی کو طلاق دینے کی صورت میں جب یہ بات درست ہو گئی کہ اس میں استثناء صرف اس شکل میں درست ہوتا ہے جب یہ کلام کے ساتھ متصل ہو تو قسم کی صورت میں بھی اس کا یہی حکم ہوگا۔ نیز اللہ تعالیٰ نے حضرت ایوب علیہ السلام کے بارے میں یہ ذکر فرمایا ہے کہ انھوں نے اپنی بیوی کے متعلق یہ قسم کھائی تھی کہ اگر بیماری سے صحت حاصل ہو جائے گی تو اس کی پٹائی کروں گا۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں حکم دیا کہ گھاس کا ایک مٹھا ہاتھ میں لے کر بیوی کو ماریں اور اپنی قسم نہ توڑیں۔ اگر قسم کھانے کے بعد وقفہ ڈال کر استثناء کرنا درست ہوتا تو اللہ تعالیٰ حضرت ایوب علیہ السلام کو استثناء کرنے کا حکم دے دیتا اور انھیں اپنی بیوی کو گھاس کے مٹھے وغیرہ کے ذریعے مارنے کی ضرورت باقی نہ رہتی۔

قسم توڑنے کا بیان

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے (من حلف علی یمین فرأی غیرہا خیراً منها قلیات الذی ہو خیر و لیکفر عن یمینہ۔ جو شخص کسی چیز کے متعلق قسم کھا بیٹھے اور پھر اسے دوسری صورت بہتر نظر آئے تو اسے چاہیے کہ دوسری صورت اختیار کرے اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دے) اگر قسم کھانے کے بعد وقفہ ڈال کر استثناء کرنا درست ہوتا تو آپ اسے استثناء کر لینے کا حکم دیتے اور پھر اسے کفارہ ادا کرنے کی ضرورت نہ رہتی۔ آپ نے یہ فرمایا ہے (انی ات شاء اللہ لا احلف علی یمین فاری غیرہا خیراً منها الا اتیت الذی ہو خیر و کفوت عن یمینی۔ میں انشاء اللہ کسی چیز کے متعلق قسم کھانے کے بعد اگر دوسری صورت کو اسے بہتر دیکھتا ہوں تو یہ صورت اختیار کر کے اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دیتا ہوں) آپ نے یہ نہیں فرمایا کہ دوسری صورت کو بہتر دیکھ کر انشاء اللہ کہہ کے اسے اختیار کر لیتا ہوں۔

اگر یہ کہا جائے کہ قیس نے سماک سے اور انھوں نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ فرمایا: "بخدا میں قریش کے خلاف جنگ کروں گا، بخدا میں قریش کے خلاف جنگ کروں گا" اس کے بعد آپ خاموش ہو گئے اور ایک گھڑی خاموش رہنے کے بعد فرمایا: "انشاء اللہ" آپ نے سکوت فرمانے کے بعد استثنا کیا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا: "خیر کیا ہے یہی روایت سماک سے کی ہے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے تین دفعہ فرمایا: "بخدا، میں قریش کے خلاف جنگ کروں گا" تیسری دفعہ یہ فرماتے ہوئے آپ نے انشاء اللہ کہا۔ سماک نے یہ بتایا کہ آپ نے ان فقروں کے آخر میں استثنا کیا اور یہ چیز انشاء اللہ کو قسم کے ساتھ متصل ذکر کرنے کی مقتضی ہے۔ یہ روایت اس وجہ کی بنا پر جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے اولیٰ ہے۔ اس روایت میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ اگر کوئی شخص بہت سی قسمیں کھائے اور آخری قسم کے ساتھ استثناء کا ذکر کر دے تو یہ استثناء تمام قسموں کی طرف راجع ہوگا۔

حضرت ابن عباسؓ اور آپ کے ہم مسلک حضرات نے قسم کھانے کے بعد وقفہ ڈال کر استثناء کرنے کے جواز پر قول باری (وَلَا تَقُولُوا لَنْ يَشَاءَ اِنِّي فَعَلْتُ ذَٰلِكَ غَدًا اِنَّ يَشَاءُ اللّٰهُ وَاذْكُرْ رَبَّكَ اِذَا اَنْسَيْتَ) سے استدلال کیا ہے۔ ان حضرات نے قول باری (وَاذْكُرْ رَبَّكَ اِذَا اَنْسَيْتَ) کو استثناء پر محمول کیا ہے لیکن یہ تاویل غیر ضروری ہے اس لیے کہ قول باری (وَاذْكُرْ رَبَّكَ اِذَا اَنْسَيْتَ) کے متعلق یہ کہنا درست ہے کہ اس کے ذریعے ایک نئے مضمون کی ابتداء کی گئی ہے اور یہ فقرہ ایک نئے کلام کی حیثیت رکھتا ہے اور باقی کے ساتھ اس کی نظمیں کے تغیر یہ مستقل بالذات ہے جس کلام کی یہ حیثیت ہو کسی اور کلام کے ساتھ اس کی نظمیں جائز نہیں ہے۔ ثابت نے عکرمہ سے اس فقرے کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ "جب تمہیں غصہ آجائے" اس تفسیر سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ نے اس فقرے کے ذریعے یادِ الہی کے حکم کا ارادہ کیا ہے نیز یہ کہ سہواً اور غفلت کی صورت میں یادِ الہی کے اندر پناہ حاصل کی جائے۔ تفسیر میں یہ بھی مروی ہے کہ قول باری (وَلَا تَقُولُوا لَنْ يَشَاءَ اِنِّي فَعَلْتُ ذَٰلِكَ غَدًا اِنَّ يَشَاءُ اللّٰهُ) کا نزول اس سلسلے میں ہوا تھا کہ قریش نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اصحابِ کہف اور ذوالقرنین کے متعلق سوال کیا تھا اور آپ نے جواب میں فرمایا تھا کہ "میں تم لوگوں کو جلد اس بارے میں بتا دوں گا" پھر یہ ہوا کہ حضرت جبریل علیہ السلام کئی دنوں تک آپ کے پاس وحی لے کر نہیں آئے، کئی دن گزر جانے کے بعد حضرت جبریل علیہ السلام قریش کے سوال کا جواب بصورتِ وحی لے کر آئے۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حکم دیا کہ آپ مستقبل کے کسی کام کے

متعلق علی الاطلاق کوئی بات نہ کہیں۔ اگر کہیں تو اسے اللہ کی مشیت کے ساتھ مشروط و مقرون کر کے کہیں۔ اسی سلسلے کی ایک اور روایت ہے جسے ہشام بن حسان نے ابن سیرین سے اور انھوں نے حضرت ابی ہریرہ سے نقل کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سلیمان بن داؤد (علیہما السلام) نے ایک دفعہ کہا۔ آج رات میں سو بیویوں کے ساتھ ہمستری کروں گا، ہر بیوی کے ہاں ایک لڑکا پیدا ہوگا جو بڑا ہو کر اللہ کی راہ میں شمشیر زنی کے جوہر دکھائے گا! انھوں نے اس کے ساتھ انشاء اللہ نہیں کہا جس کے نتیجے میں صرف ایک بیوی کے سوا کسی بیوی سے کوئی بچہ پیدا نہیں ہوا، اور جس بیوی کے ہاں بچہ پیدا ہوا وہ بھی آدھا انسان تھا! یعنی تام الخلق نہیں تھا۔

غار میں اصحابِ کہف کی مدتِ قیام

قول باری ہے (وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثِ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا) اور وہ اپنے غار میں تین سو سال رہے اور (کچھ لوگ مدت کے شمار میں) نو سال اور بڑھ گئے ہیں) قتادہ سے مروی ہے یہ یہود کے قول کی حکایت ہے اس لیے کہ اللہ نے فرمایا (قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا) تم کہو اللہ ان کے قیام کی مدت زیادہ جانتا ہے) مجاہد، ضحاک اور عبید بن عمیر کا قول ہے کہ آیت میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبر نہ دی گئی ہے کہ غار میں ان کے قیام کی مدت اتنی تھی۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا کہ اگر اہل کتاب اس معاملے میں تم سے بحث کرنے پر آمادہ نہیں تو ان سے کہہ دو۔ اللہ ان کے قیام کی مدت کو زیادہ جانتا ہے۔ قتادہ کا قول عارض نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے دی جانے والی خبر کو کسی دلیل کے بغیر کسی اور کے قول کی حکایت قرار دینا درست نہیں ہے۔ نیز یہ قول اس امر کو بھی دبا کر رہا ہے کہ اصحابِ کہف کے قیام کی مدت کا قرآن میں ذکر نہیں ہے جبکہ ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس مدت کے بیان کے ذریعے یہ چاہا ہے کہ ہم عبرت حاصل کریں اور اس کی قدرت کی زندگاری اور اس کی مشیت کے نفاذ پر اس سے استدلال کریں۔

مَا شَاءَ اللَّهُ كُنْهِيَ كِتَابُ الْعِلْمِ

قول باری ہے (وَلَوْ لَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ) اور جب تو اپنی جنت میں داخل ہو رہا تھا تو اس وقت تیری زبان سے یہ کیوں نہ نکلا کہ مَا شَاءَ اللَّهُ، لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ) اس کی تفسیر میں دو اقوال ہیں۔ ایک یہ کہ مَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ (جو اللہ نے چاہا وہ ہو گیا) یہاں لفظ كَانَ

حذف کر دیا گیا جس طرح اس قول باری میں یہ محذوف ہے (فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ)۔ اگر تمھارے بس میں ہو کہ زمین میں جاتے کے لیے کوئی سڑک یا آسمان تک پہنچنے کے لیے کوئی زینہ ڈھونڈ لو (تو ایسا کرو) یہاں "فَاعِلٌ" (تو ایسا کرو) محذوف ہے۔ دوسرا قول ہے کہ "هُوَ مَا شَاءَ اللَّهُ" (یہ وہی ہے جو اللہ نے چاہا) آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جب ہم میں سے کوئی ما شاء اللہ کا فقرہ کہتا ہے تو یہ فقرہ نظر لگ جانے سے رکاوٹ بن جاتا ہے، نیز نعمت الہی کے تسلسل اور نفی تکبیر کے مفہوم کو متضمن ہوتا ہے اس لیے کہ آیت میں یہ بیان ہے کہ اگر باغ کا مالک یہ فقرہ اپنی زبان سے ادا کر لیتا تو اسے اپنے باغ کی تباہی کا سامنا نہ کرنا پڑتا۔

قول باری ہے (إِنَّ الْأَبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ مَكْرًا لِّبَيْسٍ نَّهَىٰ، وَهُوَ جِنَّوْنٌ مِّنْ سَعَتِهِ) اس میں یہ بیان ہے کہ ابلیس فرشتوں میں سے نہیں تھا بلکہ جنات میں سے تھا۔ ارشاد باری ہے (وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ السُّمُومِ) اور ہم اس سے پہلے جنوں کو گرم آگ سے پیدا کر چکے تھے اس لیے ابلیس کی جنس فرشتوں کی جنس سے مختلف تھی جس طرح انسان کی جنس جنات کی جنس سے مختلف ہے۔ ایک روایت کے مطابق فرشتوں کی اصل ہوا ہے جس طرح انسان کی اصل مٹی ہے اور جنات کی اصل آگ ہے۔

بھول ایک کی، اضافت دونوں کی طرف

قول باری ہے (تَسْبِيحًا حَوْثَهُمَا)۔ تو دونوں اپنی مچھلی سے غافل ہو گئے) نسیان تو یوشع بن نون کو لاحق ہوا تھا لیکن دونوں کی طرف اس کی اضافت کی گئی ہے اس کی مثال یہ محاورہ ہے "نسى القوم زادهم" (پورا گروہ اپنی زاد راہ بھول گیا) حالانکہ بھولنے والا ان میں سے ایک ہوتا ہے جس کے سپرد زاد راہ ہوتی ہے۔ یا جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مالک بن الحویرث اور ان کے عم زاد کو حکم دیا تھا کہ جب تم دونوں سفر کرو تو دونوں اذان اور اقامت کہنا اور تم میں سے ایک اقامت کرانے گا۔ حالانکہ اذان و اقامت کا فریضہ ان میں سے ایک کو ادا کرنا ہوتا۔ یا جس طرح یہ قول باری ہے (يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ الْكُفْرَ يَا تَسْكُمُ دَسَلُكُمْ أَلْغَرُّهُ جِنَّ وَانْسٍ، كَمَا تَهَارَىٰ بِسَاسِ تَمِّمِ سَعَتِهِمْ مِّنْ سَعَتِهِمْ)۔ حالانکہ رسول صرف انسانوں میں سے آئے تھے۔

قول باری ہے (كَفَدُ لَقِيْتَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا)۔ آج کے سفر میں تو ہم بری طرح تھک گئے ہیں) اگر انسان کو کسی عبادت کے سلسلے میں تکان یا تکلیف کا سامنا کرنا پڑے تو وہ اس کا اظہار اپنی زبان سے کر سکتا ہے۔ درج بالا آیت اس کے جواز پر دلالت کر رہی ہے یہ کوئی ناپسندیدہ شکایت

نہیں ہوتی۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ اور حضرت خضر علیہما السلام کا یہ واقعہ ذکر کر کے یہ بیان کر دیا ہے کہ اگر حکیم یعنی دانا کے کسی اقدام میں ضرر کا کوئی پہلو نظر آئے تو اس پر اسے ٹوکنا اور اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کرنا جائز نہیں ہے بشرطیکہ اس فعل میں جواز کا یہ پہلو بھی موجود ہو کہ اس کا یہ سارا فعل ایسی حکمت پر مبنی ہو جو کسی نہ کسی مصلحت اور بھلائی پر منتج ہوتی ہو۔ نیز یہ کہ اس قسم کا کوئی اقدام اگر کسی دانا کی طرف سے ہوتا ہے تو وہ سراسر ایک بے وقوف اور سفید کے اس جیسے اقدام کے برعکس ہوتا ہے۔

اس کی مثال وہ بچہ ہے جسے اگر کچھ لگائے جائیں یا کڑوی دوا پلائی جائے تو وہ اس کے لیے تیار نہیں ہوتا بلکہ ناک بھوں پڑھاتا ہے جبکہ اسے اس دوا اور علاج کے ذریعے حاصل ہونے والے فائدے کا کوئی علم نہیں ہوتا بلکہ وہ اس فائدے اور حکمت کے حقیقی معنوں سے بھی بے خبر ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی ایسا فعل وقوع پذیر ہو جائے جس میں ظاہری طور پر ضرر کا پہلو بھی موجود ہو یا اللہ تعالیٰ بندے کو اس قسم کے کسی عمل کا حکم دے دے تو اس پر ناک بھوں پڑھانا اور اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کرنا جائز نہیں ہے جبکہ اس امر پر دلالت قائم ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہر فعل اور اس کا ہر حکم حکمت اور صلاح پر مبنی ہوتا ہے۔ اس باب میں حضرت موسیٰ اور حضرت خضر علیہما السلام کا یہ واقعہ ایک بہت بڑی بنیاد فراہم کرتا ہے۔ اس میں ایک اور پہلو بھی ہے۔ وہ یہ ہے کہ حضرت خضر علیہ السلام نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے اعتراض کو تین مرتبہ سے زائد برداشت نہیں کیا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ عالم سے فیضیاب ہونے والا شاگرد اگر دو یا تین مرتبہ اس کے حکم کی خلاف ورزی کرے تو اس کی یہ خلاف ورزی قابل برداشت ہوگی لیکن اس سے زائد کی صورت میں اس کے لیے اسے برداشت نہ کرنا جائز ہوگا۔

کفر کے کہتے ہیں ؟

قول باری ہے (وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزُ لَهُم مَّا) اس دیوار کے نیچے ان بچوں کے لیے ایک خزانہ مدفون ہے (سید بن جبیر اور عکرمہ کا قول ہے کہ "مال مدفون تھا" حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ یہ خزانہ سونے اور چاندی کی شکل میں نہیں تھا بلکہ کتابی شکل میں علم کا خزانہ تھا۔ مجاہد کا قول ہے کہ علم کے صحیفے تھے۔ حضرت ابوالدرداءؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس آیت کی تفسیر میں منقول ہے کہ سونا چاندی مدفون تھا۔ جب ان حضرات نے کفر کو صحیفوں، علم، نیز سونا اور چاندی کے معنوں پر محمول کیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ کفر کا اطلاق ان تمام چیزوں پر ہوتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو یہ حضرات اسے ان معنوں پر محمول نہ کرتے۔ قول باری ہے (وَالَّذِينَ يَكْنُزُونَ الذَّهَبَ وَالنَّفِيسَ وَلَا يُنفِقُونَ مِمَّا فِي سَبِيلِ اللَّهِ) اور وہ لوگ جو سونے اور چاندی کا خزانہ جمع کر لیتے ہیں اور اسے اللہ کے راستے میں خرچ نہیں کرتے) یہاں اللہ تعالیٰ نے سونے اور چاندی کا خصوصی طور سے ذکر کیا اس لیے کہ باقی ماندہ تمام چیزیں اگر خزانہ کے طور پر جمع رکھی جائیں تو ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ ان میں زکوٰۃ اس وقت واجب ہوتی ہے جب ان کی اخزائش کی نیت سے انہیں رکھا جائے۔ اس کے برعکس سونے اور چاندی میں ہر صورت کے اندر زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے خواہ انہیں خزانے کی شکل میں جمع رکھا جائے اور ان کی اخزائش کی کوئی نیت نہ ہو۔

قول باری ہے (وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا) اور ان کا باپ ایک نیک آدمی تھا اس لیے تمہارے رب نے چاہا کہ یہ دونوں بچے بالغ ہوں) تا آخر آیت اس میں یہ دلالت ہے کہ والدین کی نیکی کی بنیاد پر اللہ تعالیٰ اولاد کی حفاظت کرتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (ان الله ليحفظ المؤمن في اهله وولده وفي الدويرات حوله) اللہ تعالیٰ مؤمن کے اہل و عیال اور اس کے ارد گرد کے گھروں کی حفاظت کرتا ہے) اسی طرح یہ قول باری ہے

(وَأُولَٰئِكَ جَاءَ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ لَعَلَّكُمْ تَطْمَئِنُّونَ هُمْ فَتُصَيِّبُكُمْ مِنْهُمْ
 مَعْرَةً بغير علم ليدخل الله في رحمته من يشاء كوتزكوا العذبة الذین
 کفرُوا مَنَّهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا۔ اور اگر بہت سے مسلمان مرد اور مسلمان عورتیں نہ ہوتیں جن کی تمہیں خبر
 بھی نہ تھی یعنی ان کے کچل جانے کا احتمال نہ ہوتا جس پر ان کے باعث تمہیں بھی نادانستگی میں ضرر پہنچتا۔
 (تو ابھی سب قضیدہ طے کر دیا جاتا لیکن ایسا نہیں ہوا) تاکہ اللہ اپنی رحمت میں داخل کرے جس کو چاہے
 اگر یہ (بے کس مسلمان) ٹل گئے ہوتے تو ان میں جو کافر تھے انہیں ہم دردناک عذاب دیتے) اللہ تعالیٰ
 نے آیت میں یہ بتایا کہ کافروں سے عذاب ٹل گیا اس لیے کہ اہل ایمان ان میں موجود تھے۔ اسی طرح یہ
 آیت ہے (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ۔ اللہ تعالیٰ انہیں عذاب دینے والا نہیں
 تھا در آنحالیکہ تم ان کے اندر موجود ہو)

سورۃ المائدہ

آدابِ دعا

قول باری ہے (إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا) جب کہ اس نے اپنے رب کو چپکے چپکے پکارا اللہ تعالیٰ نے چپکے چپکے دعا کرنے پر حضرت زکریا علیہ السلام کی تعریف فرمائی۔ اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ چپکے چپکے دعا مانگنا بلند آواز سے دعا مانگنے سے افضل ہے۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً) اپنے رب کو گڑ گڑا کر اور چپکے چپکے پکارو) حضرت سعد بن ابی وقاص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ (خیر اللذکوالخفی و خیر الرزق ما یکفی۔ بہترین ذکر، ذکر خفی ہے اور بہترین رزق وہ ہے جو ضروریات کے لیے کافی ہو) حسن بصری سے مروی ہے کہ ان کی لائے میں امام قنوت کے اندر دعا مانگے اور مقتدی آئین کہیں۔ انھیں آواز بلند کرنا اچھا نہیں لگتا تھا۔ حضرت ابو موسیٰ اشعری نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں تھے۔ آپ نے کچھ لوگوں کو باواز بلند دعا مانگتے ہوئے دیکھا۔ آپ نے ان سے فرمایا (انکم لاتدعون اصما ولا غائبان الذی تدعونہ اقرب الیکم من جبل الوردید) تم کسی بہری، باور غیر موجود ذات کو نہیں پکار رہے ہو جس ذات کو تم پکار رہے ہو وہ تمہاری شریک سے بھی زیادہ قریب ہے)

قول باری ہے (وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي) مجھے اپنے پیچھے اپنے بھائی بندوں کی برائیوں کا خوف ہے) مجاہد، قتادہ، ابوصالح اور سدی سے مروی ہے کہ الموالی عصبہ کو کہتے ہیں جو حضرت زکریا علیہ السلام کے بنو اعمام تھے۔ آپ کو دین کے بارے میں ان کی برائیوں کا خوف تھا اس لیے کہ وہ بنی اسرائیل کے بدترین لوگ تھے۔

نبوت کی میراث

قول باری ہے (تَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَبَيْتًا يَرْتَضِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ)

تو مجھے اپنے فضلِ خاص سے ایک وارث عطا کر دے جو میرا وارث بھی ہو اور مالِ یعقوب کی میراث بھی پائے
 آپ نے اللہ تعالیٰ سے یہ دعا کی کہ ایک بیٹا عطا ہو جائے جو میری موت کے بعد دین کے امور کی نگہداشت
 کرے اور اس پر عمل پیرا رہے۔ کیونکہ مجھے خوف ہے کہ میرے چچا زاد بھائی کہیں دین کو بدل نہ ڈالیں۔
 قتادہ نے حسن بصری سے قولِ باری (يُؤْتِيهِ وَيُؤْتِي مَنْ اِيَّاهُ يَعْقُوبُ) کی تفسیر میں روایت کی
 ہے کہ اس سے مراد حضرت زکریا علیہ السلام کی نبوت اور ان کا علم ہے۔ خصیف نے عکرمہ سے اور
 انھوں نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ حضرت زکریا علیہ السلام بے اولاد تھے، آپ کے
 ہاں کوئی بچہ پیدا نہیں ہوا تھا، آپ نے اپنے رب سے ایک بچے کا سوال کیا اور فرمایا کہ یہ بچہ میرا
 وارث بھی ہو اور مالِ یعقوب کی میراث بھی پائے۔ یعنی اسے نبوت ملے۔ ابوصالح سے بھی اسی قسم
 کی تفسیر مروی ہے۔ حضرت ابن عباس نے یہ ذکر کیا کہ وہ بچہ مال کا وارث بنے گا اور مالِ یعقوب سے
 اسے نبوت کی میراث ملے گی۔ اس طرح حضرت ابن عباس نے نبوت پر میراث کے لفظ کے اطلاق کو در
 قرار دیا۔ اسی طرح یہ جائز ہے کہ قولِ باری (يُؤْتِيهِ) سے مراد لی جائے کہ وہ میرے علم کا وارث بنے، حضور
 صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (العلماء ورثة الانبياء فان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا
 درهماً وانما ورثوا العلم۔ علماء انبياء کے وارث ہیں۔ انبیاء نے اپنی میراث میں دینار و درہم
 نہیں چھوڑے انھوں نے اپنی میراث میں صرف علم چھوڑا ہے) اسی طرح آپ کا ارشاد ہے (کو تو اعلیٰ
 مشاعر کو۔ یعنی بعرفات۔ فانکم علی ارث من ارث ابراہیم۔ مناسب حج ادا
 کرنے کے مقامات پر پہنچو، یعنی عرفات میں، اس لیے کہ تم ابراہیم علیہ السلام کی میراث کے امین ہو)
 زہری نے عروہ سے اس حدیث انھوں نے حضرت عائشہ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق نے
 فرمایا: میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ (لا نورث ما ترکنا صدقة، ہم کسی کو
 اپنی میراث کا وارث نہیں بناتے، ہم جو کچھ چھوڑ جائیں گے وہ صدقہ ہوگا) زہری نے مالک بن اوس بن
 الحدثان سے روایت کی ہے کہ حضرت عمر فرماتے ہیں صحابہ کرام کو جن میں حضرت عثمان، حضرت عبدالرحمن
 بن عوف، حضرت زبیر اور حضرت طلحہ تھے، یہ فرمایا: میں آپ حضرات کو اللہ کی قسم دے کر جس کے حکم
 سے زمین و آسمان قائم ہیں، پوچھتا ہوں کیا آپ لوگوں کو اس بات کا علم ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے
 فرمایا تھا: ہم کسی کو وارث نہیں بناتے، ہم جو کچھ چھوڑ جائیں گے وہ صدقہ ہوگا۔ ان حضرات نے حضرت
 عمر کے سوال کا جواب اثبات میں دیا۔ صحابہ کی اس جماعت کی روایت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ انبیاء
 علیہم السلام کسی کو مال کا وارث نہیں بناتے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت زکریا علیہ السلام

نے اپنے قول کی تائید (میرا وارث ہے) سے مال کی وراثت مراد نہیں لی ہے۔ اللہ کے ایک نبی کے لیے یہ درست نہیں کہ وہ اس بارے میں پریشان ہوں کہ ان کی موت کے بعد ان کا مال کس طرح حق دار تک پہنچے گا۔ بلکہ حضرت زکریا علیہ السلام کو حقیقی پریشانی تھی کہ ان کے نبوا عظام ان کی موت کے بعد کہیں ان کے علوم اور ان کی کتاب پر قبضہ نہ جمالیں اور پھر ان میں تحریف و تبدیل کے ذریعے مال کمانا شروع کر دیں اور اس طرح ان کے لئے ہوئے دین کو بگاڑ کر رکھ دیں اور لوگوں کو صحیح دین تک پہنچنے کی راہ میں حائل ہو جائیں۔

نذر عہد قدیم میں

قول باری ہے (رَبِّیْ نَسَدَرْتُ لِلنَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْیَوْمَ الرَّسِیًّا) میں نے رحمان کے لیے روزے کی نذر مانی ہے اس لیے آج میں کسی سے نہ بولیوں گی (آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ترک کلام اور سکوت اختیار کر لینا اس زمانے میں عبادت میں شمار ہوتا تھا۔ اگر یہ بات اس طرح نہ ہوتی تو حضرت مریم علیہا السلام تک کلام کی نذر نہ مانتیں اور نذر ماننے کے بعد اس پر عمل پیرا نہ ہوتیں۔ معمر نے قتادہ سے قول باری (رَبِّیْ نَسَدَرْتُ لِلنَّحْمَنِ صَوْمًا) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ بعض قرأت میں "صَوْمًا" کی بجائے "صَمْتًا" ہے۔ صوم سے حضرت مریم کی مراد صمت یعنی خاموشی اور ترک کلام تھی۔ اس پر ان کا یہ قول دلالت کرتا ہے جو قرآن کے الفاظ میں اس طرح بیان ہوا ہے (فَلَنْ أُكَلِّمَ الْیَوْمَ الرَّسِیًّا) یہ حکم اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس روایت کی بنا پر منسوخ ہے جس میں ذکر ہے کہ آپ نے دن بھر اتنا تک خاموش رہنے سے منع فرمایا ہے۔ سدی کا قول ہے کہ اس زمانے میں جو شخص روزہ رکھتا وہ لوگوں سے گفتگو نہ کرتا تاہم حضرت مریم کو اپنے بارے میں اطلاع دینے کی اجازت دی گئی تھی۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت زکریا علیہ السلام کو تین دنوں تک کلام کرنے سے روک رکھا تھا اور اسی چیز کو ان کے لیے ان کے بچے کی پیدائش کے وقت کی نشانی قرار دیا تھا۔ اس طرح حضرت زکریا علیہ السلام کو کسی مرض یا کوئی بچے کے بغیر ہی بات کرنے سے روک دیا گیا تھا۔

محراب کیا ہے ؟

قول باری ہے (فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ)۔ چنانچہ وہ محراب سے نکل کر اپنی قوم کے سامنے آئے (ابو عبیدہ کا قول ہے کہ محراب صدر مجلس یعنی بیٹھنے کی جگہ کے درمیان والے حصے کو کہتے ہیں۔ اسی سے مسجد کا محراب نکلا ہے۔ ایک قول کے مطابق محراب غرفہ یعنی بالا خانہ کو کہتے ہیں۔ اسی سے

قول باری ہے (رَادُّ تَسْوَدُوَ وَالْمُحْرَابُ - جب وہ دیوار پھانڈ کر حجرہ میں آگئے) ایک اور قول ہے کہ محراب مصطلی یعنی نماز پڑھنے کی جگہ کو کہتے ہیں۔

گوئگی کے اشارے سے عمل درآمد ہو سکتا ہے

قول باری ہے (فَاَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ - اس نے انہیں اشارے سے کہا) ایک قول کے مطابق حضرت زکریا علیہ السلام نے اپنی قوم کو ہاتھ کے اشارے سے کہا اس طرح ہاتھ کے اشارے نے اس مقام پر قول کی جگہ لے لی اس لیے کہ اشارے سے وہی کچھ بتا دیا گیا جو قول کے ذریعے بتایا جاسکتا تھا۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ گوئگی کے اشارے پر عمل درآمد ہو سکتا ہے اور اس کا یہ اشارہ اس کے ذمہ عائد ہونے والے امور میں قول کے قائم مقام سمجھا جائے گا، تاہم فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایک تندرست انسان کا اشارہ جسے گوئگی میں کوئی بیماری نہ ہو، اس کے قول کے قائم مقام نہیں قرار دیا جاسکتا۔ گوئگی انسان کے اشارے کو یہ حیثیت اس لیے دی گئی کہ گوئگی اپنی مشق کی وجہ سے، نیز عادت اور عورت کی بنا پر اشارے سے وہ کچھ بتا سکتا ہے جو قول کے ذریعے معلوم کیا جاسکتا ہے۔ اس کے برعکس ایک تندرست انسان کی یہ مشق اور عادت نہیں ہوتی اس لیے یہ عمل درآمد کے قابل نہیں ہے۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کسی شخص کی زبان میں رکاوٹ ہو اور زبان پوری طرح نہ چلتی ہو اور اس نے اشارے سے کسی وصیت وغیرہ کی بات کی ہو تو اس کی اس وصیت پر عمل درآمد نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ ایسے شخص کی یہ مستقل عادت اور مشق نہیں ہوتی کہ اسے گوئگی کی طرح تسلیم کر لیا جائے۔

موت کی تمنا جائز نہیں

قول باری ہے (قَالَتْ لِيَكُنِّي مِثَّ قَبْلِ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًا مِّنْسِيَا - وہ کہنے لگی۔ کاش میں اس سے پہلے ہی مرجاتی اور میرا نام و نشان نہ رہتا) کچھ حضرات کا قول ہے کہ حضرت مریم نے موت کی اس لیے تمنا کی تھی کہ جنسی غلاب کے بغیر بچہ کو جنم دینے کی حالت پر پہنچ گئی تھیں۔ لیکن یہ بات غلط ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں اس حالت میں مبتلا کر کے ان کی آرائش کی تھی اور وہ اس کے اس فیصلے پر راضی تھیں اور اللہ کی فرماں برداری پر کمر بستہ تھیں۔ اللہ تعالیٰ کے فیصلوں پر اظہارِ ناپسندیدگی معصیت ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے صرف وہی فعل وقوع پذیر ہوتا ہے جو حکمت اور صواب پر مبنی ہوتا ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ حضرت مریم نے اس وجہ سے موت کی تمنا نہیں کی تھی بلکہ اس کی وجہ یہ تھی کہ انہیں معلوم تھا کہ

لوگ ان پر زنا کاری کی تہمت لگائیں گے اور اس کی بنا پر گتہ گار قرار پائیں گے۔ اس لیے یہ تمنا کی تھی کہ کاشس ان کی وجہ سے لوگوں کے گناہ میں مبتلا ہونے سے پہلے ہی وہ مر چکی ہوتیں!

قول باری ہے (فَنَادَا هَا مِنْ تَحْتِهَا۔ فرشتے نے پائنتی سے اس کو پکار کر کہا) حضرت ابن عباسؓ قتادہ، صفاک اور سدی کا قول ہے کہ یہ حضرت جبریل علیہ السلام تھے۔ مجاہد حسن اور سعید بن جبیر نیز وہب بن منبہ کا قول ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام تھے جنہوں نے حضرت مریم کو پکارا تھا۔

قول باری ہے (وَجَعَلْنِي مَبَارَكًا أَيَّمَا كُنْتُمْ۔ اور مجھے بابرکت کیا جہاں کہیں بھی میں ہوں) مجاہد کا قول ہے "مجھے اللہ نے نیکی اور بھلائی سکھانے والا بنایا ہے" دوسروں کا قول ہے "مجھے لوگوں کو نفع پہنچانے والا بنایا ہے"

قول باری ہے (وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا۔ اور نماز اور زکوٰۃ کی پابندی کا حکم دیا جب تک میں زندہ رہوں) ایک قول کے مطابق اس سے مال کی زکوٰۃ مراد ہے اور دوسرے قول کے مطابق گناہوں سے پاک کرنا مراد ہے۔

اپنی ذات کی تعریف بغیر فخر کے جائز ہے

قول باری ہے (وَبَدَأَ بِوَالِدَيْهِ وَقَوْلِي جَبَّارًا شَقِيًّا۔ فَاسْلَمُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا۔ اور مجھے اپنی والدہ کا سختی ادا کرنے والا بنایا، مجھ کو جبار اور شقی نہیں بنایا، سلام ہے مجھ پر جبکہ میں پیدا ہوا اور جبکہ میں مردوں اور جب کہ زندہ کر کے اٹھایا جاؤں) اس میں یہ ولایت موجود ہے کہ انسان اپنی ذات کو تعریف اور نیکی کی صفات سے متصف کر سکتا ہے بشرطیکہ اس کی نیت یہ ہو کہ دوسرے اشخاص بھی اس نیکی اور بھلائی سے روشناس ہو کر اس پر عمل پیرا ہو سکیں، اس کے ذریعے وہ ڈینگ مارنے اور اپنی خوبیوں کے فخریہ اظہار کی نیت نہ رکھتا ہو۔ اس کی مثال حضرت یوسف علیہ السلام کا یہ قول ہے جو قرآن کے الفاظ میں اس طرح مذکور ہے (وَجَعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي خَفِيضٌ عَبْدٌ لَكَ۔ ملک کے خزانے میرے سپرد کیے میں حفاظت کرنے والا بھی ہوں اور علم بھی رکھتا ہوں) حضرت یوسف علیہ السلام نے اپنی صفات اس لیے بیان کیں تاکہ شاہ مصر ان سے آگاہ ہو جائے۔

مَلِيًّا کے معانی

قول باری ہے (وَأَهْلُوِي مَلِيًّا۔ بس تو ہمیشہ کے لیے مجھ سے الگ ہو جا) حسن، مجاہد سعید بن

جبیر اور سدی سے مروی ہے کہ (مَلِيًّا) کے معنی ایک طویل عرصے کے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ، قتادہ اور قحاک سے مروی ہے کہ نو میری منزل سے اپنے آپ کو بچا کر صحیح سالم چلا جا۔ ابو بکر حصصی کہتے ہیں کہ یہ عربوں کے اس محاورے سے ماخوذ ہے "فلاں ملی بھذا الامر" (فلاں شخص اس معاملے میں بڑا بالکل ہے اور اس کے ساتھ ہی چپٹا رہتا ہے۔

نماز کو ضائع کرنا کیسے ہے؟

قول باری ہے (أَصَاغُوا الصَّلَاةَ جَنَحُوا) جنھوں نے نماز کو ضائع کیا) حضرت عمر بن عبدالعزیز کا قول ہے کہ نمازوں کو ان کے اصل اوقات سے موخر کر کے انھوں نے نمازوں کو ضائع کیا۔ اس تاویل کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے بھی تائید ہوتی ہے کہ (لَيْسَ التَّقْرِيطُ فِي التَّوَمَاتِ إِلَّا التَّقْرِيطُ أَنْ يَدْخُلَ يَدُ خَلِّ وَقْتِ الْآخِرَى) نماز میں کوتاہی سوتے رہنے کی وجہ سے نہیں ہوتی بلکہ کوتاہی یہ ہے کہ اس کی ادائیگی کو موخر رکھے یہاں تک کہ دوسری نماز کا وقت داخل ہو جائے۔ محمد بن کعب کا قول ہے کہ انھوں نے نمازوں کی ادائیگی نہ کر کے انھیں ضائع کر دیا۔

قول باری ہے (هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَبِيًّا) کیا ہے کوئی بہتی تمھارے علم میں اس کی ہم باپ ہے؟

حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور ابن جریر کا قول ہے کہ مثل اور شباہ۔

قول باری ہے (كَمْ تَجْعَلُ لَهُ مِنْ قَبْلِ سَبِيًّا) ہم نے اس نام کا کوئی اور آدمی اس

سے پہلے نہیں پیدا کیا) حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ ہاتھ عورتوں نے اس جیسا بچہ نہیں بنا۔ مجاہد کا قول

ہے کہ ہم نے اس سے پہلے اس جیسا کوئی نہیں بنایا۔ قتادہ وغیرہ دیگر حضرات کا قول ہے کہ ہم نے

اس سے پہلے اس نام کا کوئی آدمی نہیں پیدا کیا۔ قول باری (هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَبِيًّا) کی تفسیر میں ایک

قول یہ بھی ہے کہ اللہ کے سوا کسی اور کو الہ کہلانے کا کوئی استحقاق نہیں ہے۔

آیت سجدہ قاری اور سامع دونوں کے لیے یکساں حکم رکھتی ہے

قول باری ہے (إِذَا يُسَبَّحُ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا) ان کا حال یہ تھا

کہ جب رحمان کی آیات ان کو سنائی جاتیں تو روتے روتے سجدے میں گر جاتے تھے) اس میں یہ دلالت

موجود ہے کہ آیت سجدہ کو سننے والا اور اسے پڑھنے والا دونوں کی حیثیت یکساں ہے نیز یہ کہ سب پر

سجدہ کرنا لازم ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت سجدہ سن کر سجدہ کرنے والوں کی تحریف کی ہے نیز

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے ایک مرتبہ جمعہ کے خطبہ کے دوران منبر پر سجدے کی آیت تلاوت فرمائی، اس کے بعد آپ منبر سے نیچے اترے اور سجدہ کیا نیز تمام حاضرین نے بھی آپ کے ساتھ سجدہ کیا۔ عطیہ نے حضرت ابن عمرؓ سے نیز سعید بن جبیر اور سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ ان حضرات نے فرمایا ہے کہ جو لوگ آیت سجدہ سن لیں ان پر سجدہ فرض ہوتا ہے۔ ابوالسحاق نے سلیمان بن خلفہ شیبانی سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں "میں نے ایک دفعہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے پاس سجدے کی آیت تلاوت کی۔ حضرت عبد اللہ نے فرمایا "سجدہ اس شخص پر فرض ہے جو سجدے کے لیے بیٹھا ہو۔" سعید بن المسیب نے حضرت عثمانؓ سے بھی اسی طرح کی روایت کی ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ اور حضرت عثمانؓ نے اس شخص پر سجدہ واجب کر دیا جو اس کے لیے بیٹھا ہو، اگر کوئی شخص سجدے کی آیت سن کر سجدہ کرنے کے لیے بیٹھا ہے تو اس سے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑے گا اس لیے کہ سجدے کو واجب کرنے والا سبب تو آیت سجدہ کا سننا ہے۔ اس کے بعد نیت کی بنا پر اس کے وجوب کے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔

خشیت اللہ کی بنا پر رونے سے نماز فاسد نہیں ہوتی

اس آیت میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ اللہ کے خوف سے نماز کے اندر رونے کی بنا پر نماز فاسد نہیں ہوتی۔

بیٹا باپ کا غلام نہیں ہوتا کہ جیسے چاہے غلام کی طرح اس پر تصرف کرے

قول باری ہے (وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَكْدًا رِجْلًا مِّنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَ اَلْاَرْضِ اِلَّا اَتَى الرَّحْمٰنُ عِبْدًا۔ رحمن کی یہ شان نہیں کہ وہ کسی کو بیٹا بنا لے۔ زمین اور آسمانوں کے اندر جو بھی ہیں سب اس کے حضور بندوں کی حیثیت سے پیش ہونے والے ہیں) اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ والد کی اپنے ولد پر ملکیت باقی نہیں رہتی کہ اس کی وجہ سے وہ اس کا غلام بنا رہے اور وہ جس طرح چاہے اس میں تصرف کرے بلکہ مالک ہوتے ہی وہ اس پر آزاد ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیٹے اور غلام میں فرق رکھا ہے اور عبودیت یعنی غلام ہونے کے اثبات کے ساتھ بنوت یعنی بیٹے ہونے کی نسبت کی نفی کر دی ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (لا یجوز لی ولد والد الا ان یجدہ مملوکا فیشتریه فیعتقه بالشری بکونی۔

اپنے باپ کے احسانات کا بدلہ چکا نہیں سکتا الا یہ کہ وہ اسے کسی کا غلام پائے اور اس سے خرید کر اس کے ساتھ ہی اسے آزاد کر دے) یہ روایت آپ کے اس ارشاد کی طرح ہے (الناس غادیان فباع نفسه فموتقها ومشترف نفسه فمعتقها۔ تمام لوگ جب صبح نکلتے ہیں تو ان کے دو گروہ بن جاتے ہیں۔ ایک تو وہ ہوتا ہے جو اپنی جان فروخت کر کے اسے ہلاکت میں ڈال دیتا ہے اور ایک وہ ہوتا ہے جو اپنی جان خرید کر کے اسے آزاد کر دیتا ہے) یہاں آپ کی یہ مراد نہیں ہے کہ خریداری کے بعد اپنی جان کو آزاد کرنے کی ابتدا کرتا ہے بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ خریداری کے ساتھ ہی وہ اسے آزاد کر دیتا ہے۔ اس طرح آپ کے قول (فیشتریه فیعتقہ) کا مفہوم بھی یہی ہے۔ آپ کا یہ قول اس قول کے ہم معنی ہے کہ "فیشتریه فیملکہ" (وہ اسے خرید لیتا اور اس کا مالک بن جاتا ہے) اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ خریداری کے بعد نئے سرے سے کوئی اور ملکیت حاصل ہوتی ہے بلکہ یہ مفہوم ہے کہ خریداری کے ساتھ ہی وہ اس کا مالک بن جاتا ہے۔ نفس خریداری کے ساتھ ہی وہ اس پر آزاد ہو جاتا ہے اس امر پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ آزاد آدمی کا بیٹا جو اس کی لونڈی کے بطن سے پیدا ہوتا ہے اصل کے اعتبار سے آزاد ہوتا ہے۔ اسے نئے سرے سے آزاد کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہی حکم اس شخص کا بھی ہے جو اپنے بیٹے کو خرید لیتا ہے۔ اگر ایسا باپ اپنے بیٹے کو نئے سرے سے آزاد کرنے کا محتاج ہوتا تو اسے اپنی لونڈی کے بطن سے پیدا ہونے والے بیٹے کی آزادی کے سلسلے میں بھی ضرورت پیش آتی کیونکہ اس کی لونڈی جو اس کے بیٹے کی ماں ہے اس کی ملکیت میں تھی۔

اگر یہ کہا جائے کہ لونڈی کے بطن سے پیدا ہونے والا بیٹا اصل کے اعتبار سے آزاد تھا اس لیے باپ کو اسے نئے سرے سے آزاد کرنے کی ضرورت پیش نہیں آئی لیکن خریداری ہوا بیٹا غلام تھا اس لیے وہ نفس خریداری کی بنا پر آزاد نہیں ہوگا جب تک وہ اسے نئے سرے سے آزاد نہیں کرے گا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس جہت سے دونوں بیٹوں میں اختلاف ہمارے دعوے کے حق میں اس استدلال کے لیے مانع نہیں ہے۔ یعنی یہ کہ بیٹے پر باپ کی ملکیت باقی نہیں رہتی، بلکہ مالک ہونے ہی اس پر اس کا آزاد ہو جانا واجب ہو جاتا ہے۔ وہ اس طرح کہ اگر بیٹے پر اس کی ملکیت کا باقی رہ جانا جائز ہوتا تو پھر لونڈی کے بطن سے پیدا ہونے والے بیٹے کا غلام رہ جانا بھی اس وقت تک واجب ہوتا جب تک وہ اسے آزاد نہ کر دیتا۔ لونڈی کے بطن سے پیدا ہونے والے بیٹے اور خرید شدہ بیٹے میں اس جہت سے فرق ہے کہ پہلا بیٹا اصل کے اعتبار سے آزاد ہوتا ہے اور دوسرا بیٹا اس پر آزاد ہو جاتا ہے اور اس کی ولادہ باپ کے لیے ثابت ہوتی ہے، اس فرق کی

وہ صرف یہ ہے کہ خرید شدہ بیٹیا کسی اور کی ملکیت میں تھا اس لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ کار نہیں تھا کہ خریدنے کے ساتھ ہی باپ کی جانب سے اسے آزادی حاصل ہو جاتی تاکہ اس کی ملکیت کا استقرار ہو جاتا اس لیے کہ فروخت کنندہ کی ملکیت میں اس پر آزادی کا وقوع پذیر ہونا جائز نہیں تھا کیونکہ اگر فروخت کنندہ کی ملکیت میں آزادی وقوع پذیر ہو جاتی تو اس صورت میں بیع باطل ہو جاتی۔ اس لیے کہ یہ بیع آزادی ملنے کے بعد ہوتی اور ظاہر ہے کہ ایک آزاد شخص کو فروخت کر دینا جائز نہیں ہوتا۔

اسی طرح بیع کی حالت میں آزادی کا وقوع پذیر ہونا بھی درست نہیں تھا اس لیے کہ آزادی کا حاصل ہو جانا اس حالت میں بیع کی صحت کے لیے مانع بن جاتا جس حالت میں اسے آزادی حاصل ہوئی تھی اس لیے ضروری ہو گیا کہ اسے دوسری ملکیت یعنی باپ کی ملکیت کے اندر آزادی حاصل ہو۔ اسی طرح یہ بھی درست نہیں کہ ملکیت نہ ہونے کی حالت میں آزادی وقوع پذیر ہو جائے اس لیے کہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ ملکیت کے اندر نہ ہونے کی حالت میں اسے آزادی دی گئی ہے۔ اس بنا پر یہ ضروری ہو گیا کہ اسے دوسری ملکیت کے اندر آزادی حاصل ہو۔ رہ گیا وہ بیٹیا جو اس کی ملکیت کے اندر اس کی نوٹدی کے بطن سے پیدا ہوا ہو تو اگر ہم اس پر اس کے باپ کی ملکیت کا اثبات کر دیں تو اس ملکیت کی حالت میں ہی آزادی کا مستحق قرار پائے گا اس لیے اس پر اس کی ملکیت کا اثبات جائز نہیں ہوگا جبکہ بیٹے کے اندر وہ بات موجود ہو جو باپ کی ملکیت کی منافی ہے۔ اور وہ ہے اس حالت میں آزادی کا استحقاق۔ اس بنا پر وہ اصل کے اعتبار سے آزاد قرار دیا جائے گا اور اس پر باپ کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی۔ اور اگر ابتداً اس پر اس کی ملکیت کا ثبوت ہو جاتا تو وہ اس حالت میں آزادی کا مستحق ہو جاتا جس حالت میں باپ اس کے اثبات کا ارادہ کرتا کیونکہ اس چیز کو واجب کرنے والا سبب موجود تھا اور وہ یہ تھا کہ باپ کے لیے بیٹے کی ماں کی ملکیت ثابت تھی۔ اور ایسی ملکیت کا اثبات درست نہیں ہوتا جو وجود میں آنے کی حالت ہی میں منتفی ہو جائے۔ دونوں بیٹوں کے درمیان اس جہت سے اختلاف اس بات کی نفی نہیں کرتا کہ دونوں حالتوں میں بیٹے پر اس کی ملکیت بیٹے کی آزادی اور اس کی حریت کی موجب بن جائے۔

قول باری ہے اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ نَسِيْبُجَعْلُ لَهُمُ الرَّحْمٰنُ وُدًّا۔

یقیناً جو لوگ ایمان لے آئے ہیں اور عمل صالح کر رہے ہیں عنقریب رحمان ان کے دلوں میں محبت پیدا کر دے گا) ان کی تفسیر میں دو قول ہیں۔ ایک تو یہ کہ آخرت میں یہ ایک دوسرے سے اسی طرح محبت کریں گے جس طرح والد کو اپنی اولاد سے محبت ہوتی ہے۔ دوسرا قول حضرت ابن عباس اور مجاہد کا ہے کہ دنیا کے اندر محبت پیدا کر دے گا۔

سُورَةُ طه

خدا کا استوا علی العرش ہونا

قول باری ہے (الرَّحْمٰنُ عَلٰی الْعَرْشِ السُّتُوٰی۔ وہ رحمن (کائنات کے) تخت سلطنت پر جلوہ فرما ہے) حسن کا قول ہے کہ اپنے لطف و تدبیر کے ساتھ جلوہ فرما ہے۔ ایک قول کے مطابق غلبہ حاصل کیے ہوئے ہے۔

قول باری ہے (خَانَهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى۔ وہ چپکے سے کہی ہوئی بات بلکہ اس سے بھی مخفی تر بات بھی جانتا ہے) ابن عباسؓ کا قول ہے کہ ستر اس بات کو کہتے ہیں جو بندہ چپکے چپکے دوسرے سے کہے اور اس سے زیادہ مخفی بات وہ ہے جو بندہ اپنے دل میں چھپائے رکھے اور کسی سے اس کا اظہار نہ کرے۔ سعید بن جبیر اور قتادہ کا قول ہے کہ ستر اس بات کو کہتے ہیں جو بندہ اپنے دل میں چھپائے رکھتا ہے اور اس سے مخفی تر بات وہ ہے جو سرے سے ہوتی نہیں اور نہ ہی کوئی شخص اپنے دل میں اسے چھپائے رکھتا ہے۔

وادی طویٰ میں موسیٰ کو جوتے اتارنے کا حکم کیوں دیا گیا؟

قول باری ہے (فَاَنْخَلَعْ نَعْلَيْكَ۔ اپنی جوتیاں اتار دو) حسن اور ابن جریرؓ کا قول ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو جوتے اتار دینے کا حکم اس لیے دیا گیا تاکہ وہ اپنے قدموں کے ذریعے وادی مقدس کی برکت سے براہ راست فیض یاب ہو جائیں۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس پر بعد کی آیت دلالت کرتی ہے جو یہ ہے (اِنَّكَ يَا كُوَادِي الْمُقَدَّسِ طُوٰی۔ تو وادی مقدس طویٰ میں ہے) عبارت کی ترتیب اس طرح ہے اَنْخَلَعْ نَعْلَيْكَ لَا نَكَ بِالْوَادِي الْمُقَدَّسِ (اپنی جوتیاں اتار دو اس لیے کہ تم وادی مقدس میں ہو) کعب اور عکرمہ کا قول ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی جوتیاں ایک مردہ گدھے کے چمڑے کی بنی ہوئی تھیں اس لیے انھیں اتار دینے کا حکم دیا گیا۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں جوتوں کے ساتھ نماز پڑھنے اور

طواف کرنے کی کراہت پر کوئی دلالت نہیں ہے اس لیے کہ اگر پہلی تاویل اختیار کی جائے تو مفہوم یہ ہوگا کہ وادی مقدس کی برکت سے فیض یاب ہونے کے لیے قدموں کو براہ راست اس سے ملانے کا حکم دیا گیا جس طرح حجرِ اسود سے برکت حاصل کرنے کی غرض سے اسے ہاتھ لگانے اور بوسہ لینے کا حکم ہے۔ اس صورت میں جو تیاں اتارنے کا حکم صرف اسی وادی تک اور اس حالت تک محدود رہے گا۔ اگر دوسری تاویل اختیار کی جائے تو یہ کہنا درست ہوگا کہ مردہ گدھے کا چمڑا اپنا ممنوع تھا خواہ وہ کمایا ہوا کیوں نہ ہوتا۔ اگر یہ بات ہے تو یہ حکم اب منسوخ ہو چکا ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ایسا اہا جب دلیغ فقد طهر جس کچھ چمڑے کو کمایا جائے وہ پاک ہو جاتا ہے۔

جو توں سمیت نماز پڑھانا جائز ہے

آپ نے ایک دفعہ جو توں سمیت نماز شروع کی۔ اور پھر نماز کے دوران انھیں اتار دیا یہ دیکھ کر لوگوں نے بھی اپنے اپنے جوتے اتار دیے۔ جب آپ نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا۔ تم لوگوں نے اپنے جوتے کیوں اتار دیے؟ صحابہ نے عرض کیا کہ آپ نے جو اپنے جوتے اتار دیے تھے اس لیے ہم نے بھی اتار دیے۔ اس پر آپ نے فرمایا۔ میں نے اپنے جوتے اتار دیے تھے کہ جبریل نے آکر مجھے بتایا تھا کہ اس میں گندگی لگی ہوئی ہے۔ اس روایت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ آپ نے جو توں سمیت نماز پڑھنے کو مکروہ نہیں سمجھا بلکہ جوتے اتار دینے والوں کے اس فعل پر انھیں ٹوکا اور ساتھ ہی یہ بتا دیا کہ میں نے جوتے جو اتار دیے تھے تو اس کی وجہ یہ ہوئی تھی کہ جبریل نے مجھے بتایا تھا کہ اس میں گندگی لگی ہوئی ہے۔ ہمارے نزدیک یہ اس پر محمول ہے کہ گندگی کی مقدار قلیل تھی، اگر گندگی کی مقدار زیادہ ہوتی تو آپ نے سر سے جوتے اتار دیے۔

بھولی ہوئی نماز جب یاد آئے اسی وقت ادا کی جائے تہ کہ اگلے روز والی نماز کے وقت میں

قول باری ہے (وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي) اور میری یاد کے لیے نماز قائم کر (حسن اور جابہد کا قول ہے تاکہ نماز کے اندر توبیح و تعظیم کے ذریعے مجھے یاد کرے) ایک قول کے مطابق تاکہ میں تجھے تیری روح توصیف کے ساتھ یاد کروں۔ نہ ہری نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی آنکھ صبح کی نماز کے لیے نہیں کھلی یہاں تک کہ سورج نکل آیا۔ آپ نے طلوع شمس کے بعد نماز ادا کی

اور فرمایا: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (اقیم الصلوٰۃ لیذکرہ) ہم امین یحییٰ نے قتادہ سے اور انھوں نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من نسی صلاۃ فلیصلہا اذا ذکرہا لا کفارۃ لہا الا ذلک۔ جس شخص کی کوئی نماز نسیان کی وجہ سے رہ جائے تو جب اسے یاد آئے نماز پڑھ لے اس پر اس کے سوا اس نماز کا اور کوئی کفارہ نہیں ہے) پھر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی (اقیم الصلوٰۃ لیذکرہ) یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ قول باری (اقیم الصلوٰۃ لیذکرہ) میں اس نماز کی ادائیگی مراد ہے جو کسی کی رہ گئی ہو۔ تاہم اس سے ان دوسرے معانی کی نفی لازم نہیں آتی جن پر دوسرے حضرات نے آیت کی تاویل کو محمول کیا ہے اس لیے کہ ان معانی کا آپس میں کوئی منافات نہیں ہے گویا یوں ارشاد ہوا: نماز قائم کرو جب تمہیں بھولی ہوئی نماز یاد آ جائے تاکہ اس نماز میں تم مجھے تسبیح و تعظیم کے ذریعے یاد کرو تاکہ میں بھی تمہیں مدح و توصیف کے ساتھ

————— یاد کروں۔“ اس طرح تمام معانی آیت کی مراد قرار پائیں گے۔ روایت میں یاد آ جانے پر بھولی ہوئی نماز کی قضا کے ایجاب کا جو ذکر ہے اس میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف رائے نہیں ہے۔ تاہم اس بارے میں سلف میں سے بعض سے ایک شاذ قول بھی مروی ہے جس پر کسی کا عمل نہیں ہے۔

شاذ قول

اسرائیل نے ہایر سے، انھوں نے ابو بکر بن موسیٰ سے اور انھوں نے حضرت سعد سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: جب کوئی شخص کسی نماز کو ادا کرنا بھول جائے تو جس وقت اسے یاد آ جائے نماز ادا کر لے اور اگلے دن اس جیسی نماز پھر دوبارہ ادا کرے۔“ البحریری نے ابو نضرہ سے اور انھوں نے حضرت سمرہ بن جندب سے روایت کی ہے کہ جب کسی شخص کی کوئی نماز ادا ہونے سے رہ جائے تو وہ اگلے دن اس نماز کو اس کے وقت کے اندر ادا کرے۔ ابو نضرہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابوسعید خدری سے اس بات کا ذکر کیا تو انھوں نے فرمایا: جس وقت تمہیں یاد آ جائے نماز ادا کرو۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا دونوں قول شاذ ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جو حکم وارد ہوا ہے اس کے بھی خلاف ہیں۔ آپ نے فوت شدہ نماز کو یاد آنے پر پڑھ لیتے کا حکم دیا اور اس سلسلے میں اس نماز کے سوا کسی اور نماز کی ادائیگی کا حکم نہیں دیا۔ فوت شدہ نماز کے ذکر کے بعد اور اس ارشاد کے بعد کہ (من نسی صلوٰۃ فلیصلہا اذا ذکرہا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا آیت (واقیم الصلوٰۃ لیذکرہ) کی تلاوت کرنا اس امر کا موجب ہے کہ آیت میں یاد آ جانے پر فوت شدہ

کی قضا پڑھ لینا مراد ہے اور یہ چیز فوت شدہ نمازوں میں ترتیب کی مقتضی ہے اس لیے کہ جب ایک شخص کو یاد آجائے پر فوت شدہ نماز پڑھ لینے حکم دیا گیا ہے اور یہ یاد اسے کسی اور نماز کے وقت کے اندر آئی ہو تو لا محالہ ایسی حالت میں اسے اس وقت کی نماز کی ادائیگی سے روک دیا گیا ہے جو اس امر کا موجب ہے کہ اگر وہ فوت شدہ نماز سے پہلے اس وقت کی نماز کی ادائیگی کرے گا تو یہ نماز فاسد ہو جائے گی اس لیے کہ یہی فساد صلوٰۃ کی مقتضی ہے حتیٰ کہ اس کے سوا کسی اور صورت کے لیے کوئی دلالت قائم ہو جائے

فوت شدہ نمازوں کو ادا کرنے پر فقہاء کا اختلاف رائے

اس مسئلے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے فوت شدہ نمازوں اور وقتی نماز کے درمیان ایک دن اور رات اور اس سے کم وقت کی نمازوں کی صورت میں ترتیب واجب ہے بشرطیکہ وقت کے اندر فوت شدہ نماز اور وقتی نماز دونوں پڑھ لینے کی گنجائش ہو۔ لیکن اگر فوت شدہ نماز میں ایک دن اور ایک رات کی نمازوں سے بڑھ جائیں تو پھر ترتیب واجب نہیں رہتی۔ ان کے نزدیک فوت شدہ نماز کے سلسلے میں نسبتاً ترتیب کو ساقط کر دیتا ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ ترتیب واجب ہے خواہ وہ فوت شدہ نماز کو بھول ہی کیوں نہ چکا ہو۔ تاہم ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ اگر فوت شدہ نمازوں کی تعداد زیادہ ہو تو وہ وقتی نماز سے ابتدا کرے گا اور اس نماز کی ادائیگی کے بعد جو نمازیں وہ بھول چکا تھا انھیں پڑھے گا۔ اگر فوت شدہ نمازوں کی تعداد پانچ ہو اور صبح کی نماز سے پہلے یہ نمازیں یاد آگئی ہوں تو صبح کی نماز ادا کرنے سے پہلے وہ ان نمازوں کی ادائیگی کرے گا خواہ صبح کی نماز کا وقت فوت کیوں نہ ہو جائے۔ اگر اس نے صبح کی نماز ادا کر لی اور پھر اسے چند نمازوں کی یاد آئی تو وہ انھیں ادا کرے گا اور جب ان کی ادائیگی سے خارج ہو جائے گا تو صبح کی نماز کا اعادہ کرے گا۔ بشرطیکہ صبح کی نماز کا وقت باقی ہو۔ اگر صبح کی نماز کا وقت نکل گیا ہو تو پھر اس صورت میں اعادہ نہیں کرے گا۔ سفیان ثوری نے بھی وجوب ترتیب کا قول کیا ہے تاہم فوت شدہ نمازوں کی تعداد کی کثرت اور قلت کے درمیان فرق کے متعلق ان سے کوئی قول مروی نہیں ہے۔ اس لیے کہ ان سے ایک دفعہ اس شخص کے متعلق مسئلہ پوچھا گیا تھا جس نے عصر کی ایک رکعت پڑھ لی پھر اسے یاد آیا کہ اس نے ظہر کی نماز وضو کیے بغیر ادا کر لی تھی۔ سفیان ثوری نے جواب دیا کہ وہ عصر کی ایک رکعت کے ساتھ ایک اور رکعت پڑھے گا پھر سلام پھیر کر ظہر کی نماز پڑھے گا اور اس کے بعد عصر کی

ادراعی سے اس سلسلے میں دو روایتیں منقول ہیں۔ ایک روایت ترتیب کے استقار کو اور دوسری

روایت ترتیب کے ایجاب کو بیان کرتی ہے۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر ایک شخص امام کی اقتدا میں نماز پڑھ رہا ہو۔ ایک رکعت کے بعد سے بھولی ہوئی نماز یاد آگئی تو امام کے پیچھے اپنی نماز جاری رکھے گا، سلام پھیرنے کے بعد بھولی ہوئی نماز ادا کرے گا اور امام کے پیچھے پڑھی ہوئی نماز کا اعادہ کرے گا۔ حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر ایک شخص نے کئی نمازیں بغیر وضو پڑھ لی ہوں اور نیند کی وجہ سے یہ نمازیں رہ گئی ہوں تو فوت شدہ نمازیں ترتیب کے ساتھ ادا کرے گا۔ اگر اس دوران فرض نماز کا وقت آجائے تو اسے چھوڑ کر فوت شدہ نمازیں ادا کرنا جائز ہے گا یہاں تک کہ وقتی نماز تک جا پہنچے گا خواہ اس دوران اس نماز کا وقت نکل کیوں نہ جائے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ پسندیدہ بات یہ ہے کہ فوت شدہ نماز کی ادائیگی سے ابتدا کرے گا۔ لیکن اگر وہ ایسا نہیں کرتا اور وقتی نماز ادا کر لیتا ہے تو اس کی ادائیگی ہو جائے گی ان کے نزدیک فوت شدہ نمازوں کی تعداد خواہ قلیل ہو یا کثیر اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ امام مالک نے نافع سے اور انھوں نے حضرت عمرؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جو شخص کوئی نماز بھول گیا ہو اور امام کے پیچھے نماز پڑھتے ہوئے اسے وہ نماز یاد آگئی ہو تو امام کے پیچھے اپنی نماز جاری رکھے۔ جب فارغ ہو جائے تو اٹھ کر بھولی ہوئی نماز پڑھے اور اس کے بعد دوسری نماز کا اعادہ کرے۔

عباد بن العوام نے ہشام سے، انھوں نے ابن سیرین سے اور انھوں نے کثیر بن اقلح سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں: ”ہم مدینہ منورہ کی طرف آ رہے تھے جب ہم شہر سے قریب پہنچے تو سورج غروب ہو چکا تھا، اہل مدینہ مغرب کی نماز مؤخر کر کے پڑھتے تھے، اس لیے مجھے امید ہو گئی کہ میں مغرب کی نماز ان کے ساتھ پڑھ لوں گا جب میں وہاں پہنچا تو لوگ عشاء کی نماز میں مصروف تھے، میں بھی ان کے ساتھ شامل ہو گیا۔ میں یہ سمجھ رہا تھا کہ مغرب کی نماز پڑھی جا رہی ہے۔ جب امام نماز سے فارغ ہو گئے تو میں نے اٹھ کر پہلے مغرب کی نماز پڑھی اور پھر عشاء کی۔ جب صبح ہوئی تو میں نے لوگوں سے اس بارے میں مسئلہ پوچھا۔ سب نے کہا تم نے ٹھیک کیا ہے۔ اس زمانے میں صحابہ کرام کی بڑی تعداد مدینہ منورہ میں موجود تھی“ سعید بن المسیب، حسن بصری اور عطاء بن ابی رباح نے وجوب ترتیب کا قول کیا ہے۔

سلف کے ان تمام حضرات سے ترتیب کے ایجاب کی روایت منقول ہے جبکہ ان کے ہم عصر لوگوں میں سے کسی سے بھی اس کے خلاف کوئی روایت منقول نہیں ہے گویا ترتیب کے وجوب پر سلف کا اجماع ہو گیا۔ فوت شدہ نمازوں میں ترتیب کے وجوب پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جسے

یحییٰ بن ابی کثیر نے ابوسلمہ سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے نقل کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ جنگِ خندق کے دن حضرت عمرؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور غصے میں کفارِ قریش کو برا بھلا کہہ رہے تھے۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کرنے لگے کہ میں آج عصر کی نماز نہیں پڑھ سکا یہاں تک کہ سورج غروب ہونے کے قریب پہنچ گیا (پھر جا کر مجھے موقع ملا) یہ سن کر آپؐ نے فرمایا: خدا کی قسم! میں نے بھی آج ابھی تک عصر کی نماز نہیں پڑھی ہے۔ یہ کہہ کر آپؐ سواری سے اترے، وضو فرمایا اور غروبِ آفتاب کے بعد پہلے عصر کی نماز پڑھی اور اس کے بعد مغرب کی نماز ادا کی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی مروی ہے کہ ایک دفعہ آپؐ کی چار نمازیں رہ گئیں۔ یہاں تک کہ رات بھیاگ گئی۔ آپؐ نے پہلے ظہر کی نماز پڑھی، پھر عصر کی، پھر مغرب کی اور پھر عشاء کی۔ یہ روایت دو وجوہ سے ترتیب کے وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ ایک تو یہ کہ آپؐ کا ارشاد ہے (صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِيْ اُصَلِّيْ) جس طرح تم مجھے نماز پڑھتے ہو مجھے دیکھتے ہو اسی طرح تم بھی پڑھو) جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان فوت شدہ نمازوں کو ترتیب کے ساتھ ادا کیا تو یہ امر ترتیب کے ایجاب کا متقاضی بن گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ کتاب اللہ میں نماز کی فرضیت مجمل طریقے سے بیان ہوئی ہے اور ترتیب نماز کے اوصاف میں سے ایک وصف ہے ایسی صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل جب بیان کے طور پر وارد ہوا ہے تو اسے وجوب پر محمول کیا جائے گا۔ جب آپؐ نے فوت شدہ نمازیں ترتیب سے پڑھیں تو آپؐ کا یہ فعل کتاب اللہ میں بیان شدہ مجمل فرض کے لیے بیان بن گیا۔ اس لیے اسے وجوب پر محمول کرنا ضروری قرار پایا۔ ترتیب کے وجوب پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ یہ دونوں نمازیں فرض ہی ان دونوں کو دن اور رات کے ایک وقت نے اکٹھا کر دیا ہے اس لیے ان دونوں کی مشابہت عرفات اور مزدلفہ کی دو نمازوں کے ساتھ ہو گئی۔ جب ان دونوں نمازوں میں ترتیب کا اسقاط جائز نہیں تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ ایک دن اور رات سے کم مدت کی فوت شدہ نمازوں کا حکم بھی یہی ہو جائے۔

حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی عرض کیا تھا کہ مجھے عصر کی نماز پڑھنے کا موقع نہیں ملا یہاں تک کہ سورج غروب ہونے کے قریب پہنچ گیا (اس وقت مجھے اسے پڑھنے کا موقع ملا) آپؐ نے حضرت عمرؓ کی یہ بات سن کر انھیں نہیں ٹوکا اور نہ ہی عصر کی نماز کے اعادے کا حکم دیا۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص غروبِ شمس کے وقت عصر کی نماز ادا کر لے گا اس پر اس کا اعادہ لازم نہیں ہوگا۔

قول باری ہے (وَالْقِيَّتْ عَلَيْكَ مَحَبَّتُهُ مِثِّي) اور میں نے اپنی طرف سے تجھ پر محبت طاری کر دی)

یعنی میں نے ایسی کیفیت پیدا کر دی کہ جو شخص تمہیں دیکھتا اس کے دل میں تمہاری محبت پیدا ہو جاتی تھی کہ فرعون کی نظروں میں بھی تم محبوب قرار پائے تھے اور اس طرح تم اس کے شر سے محفوظ ہو گئے تھے دوسری طرف اس کی بیوی آسیہ بنت مزاحم کے دل میں تمہارے لیے محبت پیدا ہو گئی تھی جس کی بنا پر اس نے تمہیں اپنا بیٹا بنا لیا تھا۔

قول باری ہے (وَلِصَّنْعَ عَلٰی عَبِيْنِيْ) اور ایسا انتظام کیا کہ تو میری نگرانی میں پالا جائے) قنارہ کا قول ہے "تاکہ میری محبت اور میرے ارادے کے سائے میں تیری پرورش ہو"

موسیٰ پر آزمائشیں

قول باری ہے (وَخَتْنَاكَ فِتْنًا) اور ہم نے تجھے مختلف آزمائشوں سے گزارا (سعید بن جبیر کا قول ہے کہ میں نے حضرت ابن عباس سے اس آیت کی تفسیر پوچھی تھی تو انہوں نے فرمایا تھا۔ ابن جبیر! دن کے وقت میں اس پر نئے سرے سے غور کر کے تمہیں بتاؤں گا۔" پھر آپ نے اس کا مفہوم یہ بتایا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پہلے درپے آزمائشوں میں مبتلا کیے گئے اور پھر اللہ تعالیٰ نے انہیں ان تمام آزمائشوں سے خلاصی عطا فرمائی۔ پہلے تو آپ کا استقرار حمل ان سالوں میں ہوا جن میں فرعون بنی اسرائیل کے بچوں کو ذبح کروا دیا کرتا تھا۔ پھر آپ کو سمندر میں ڈالا گیا۔ پھر ماں کی چھاتی کے سوا کسی اور عورت کا دودھ پینے سے روک دیا گیا۔ پھر آپ نے فرعون کی ڈاڑھی کھینچ لی جس سے وہ بھرپک اٹھا تھا اور آپ کو قتل کرنے کا ارادہ کر لیا تھا۔ پھر آپ نے موتی کو اٹھانے کی بجائے انگارے کو اٹھا لیا تھا جس کی بنا پر فرعون کے ہاتھوں قتل ہونے سے بچ گئے تھے (یہ واقعہ فرعون کے محل میں پیش آیا تھا جہاں آپ ایک شیرخوار بچے کی حیثیت سے پرورش پا رہے تھے) پھر آپ کے ہمدردوں میں سے ایک شخص نے آکر آپ کو خبردار کیا تھا کہ فرعون کے درباری آپ کو قتل کر دینے کے مشورے کر رہے ہیں جس کی بنا پر آپ وہاں سے نکل آئے تھے۔ مجاہد نے اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے کہا کہ اس کا مفہوم ہے ہم نے تمہیں پوری طرح چھٹکارا دلایا۔"

قول باری ہے (وَاصْطَفَيْنَاكَ لِنَفْسِيْ) میں نے تجھ کو اپنے کام کا بنا لیا ہے (اصطناع لطف و کرم کے ذریعے کسی کو اپنے لیے خاص اور خاص کر لینے کو کہتے ہیں اور (لِنَفْسِيْ) کا مفہوم ہے تاکہ تم میری محبت اور میرے ارادہ کے ذریعے اپنی نگرگرمیاں جاری رکھو"

سوال عصائے موسیٰ پر جواب مؤیدوں

قول باری ہے (وَمَا تِلْكَ بِيْمِينِكَ يَا مُوسٰى قَالَ هِيَ عَصَايَ اَلْوَكَا عَلَيْهِمَا

اور اے موسیٰ! یہ تیرے ہاتھ میں کیا ہے؟ موسیٰ نے جواب دیا۔ یہ میری لاکھی ہے اس پر ٹیک لگا کر چلتا ہوں) ایک قول کے مطابق حضرت موسیٰ علیہ السلام سے اس لاکھی کے متعلق پوچھنے کی وجہ یہ تھی کہ ان کے ذہن میں یہ بات اچھی طرح بٹھادی جائے کہ اس وقت جو چیز ان کے ہاتھ میں ہے وہ لاکھی ہی ہے اور اس کے بارے میں اچھی طرح بات سمجھ لینے اور جانچ پرکھ کر لینے کے بعد جب لاکھی کی کارکردگی ظاہر ہو تو اس وقت اس کے اعجاز کی حیثیت اور معجزانہائی کیفیت پوری طرح واضح ہو۔ پھر جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جواب میں عرض کیا کہ یہ میری لاکھی ہے جس پر میں تھکاوٹ کے وقت ٹیک لگا لیتا ہوں، اپنی بکریوں کے لیے اس کے ذریعے پتے جھاڑ لیتا ہوں اور اسی طرح کے کٹی اور خاندے اٹھا لیتا ہوں تو یہ چیز واضح تھی کہ آپ نے اللہ تعالیٰ کو یہ باتیں معلوم کراتے کی نیت سے نہیں کہی تھیں اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کو لاکھی کے متعلق اس سے بڑھ کر علم تھا، لیکن چونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے سوال کیا گیا تھا جس کا جواب دینا ضروری تھا اس لیے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ کار نہیں تھا کہ لاکھی سے حاصل ہونے والے فوائد کا ذکر کر کے اس سوال کا جواب دے دیں جس میں یہ پہلو بھی ہو کہ اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے ان پر جو انعام کیا تھا اس کا اعتراف کیا جائے، اس کے فوائد گنوائے جائیں اور اس پر اس کا شکر بجالاتے کا التزام کیا جائے۔

بعض جاہلوں کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے (وَمَا تَلَکَ بِیْمِیْنِکَ یَا مُوسٰی) فرما کر لاکھی کی ناپید دریافت کی تھی اس کے فوائد نہیں پوچھے تھے لیکن حضرت موسیٰ علیہ السلام اس سوال کا درست جواب نہ دے سکے۔ البتہ جصاص کہتے ہیں کہ آیت کی درست توجیہ وہی ہے جس کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں وہ یہ کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے پہلے تو سوال کا (ہی عَصَاکَ) کہہ کر جواب دیا پھر اس لاکھی کی صورت میں اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی نعمت کا اعتراف کرتے ہوئے اور اس عطیے پر اس کا شکر بجالاتے ہوئے اس کے فوائد گنوائے ایسے سوالات کے موقع پر انبیاء کرام علیہم السلام اور اہل ایمان کے جواب کا یہی طریقہ ہوتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کو گنونا شروع کر دیتے ہیں اور ان نعمتوں پر واضح طور پر شکر بجالاتے ہیں۔ ارشاد باری ہے (وَمَا تَلَکَ بِیْمِیْنِکَ رَبِّکَ فَحَدِّثْ) اور اپنے رب کی نعمت کو بیان کرو۔

سُورَةُ الْاِنْبِيَاءِ

ایک کھیت کے بارے میں سلیمان کا فیصلہ

قول باری ہے (وَدَاوُدُ وَسُلَيْمَانُ إِذْ يَخْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ مَرَدًّا لِحُكْمِهِمَا شَاهِدِينَ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكَلَّا اتَيْنَاهُ خَلْمًا وَعِلْمًا) اور اس نعمت سے ہم نے داؤد و سلیمان کو سرفراز کیا۔ یاد کرو وہ موقع جب کہ وہ دونوں ایک کھیت کے مقدمے میں فیصلہ کر رہے تھے جس میں رات کے وقت دوسرے لوگوں کی بکریاں پھیل گئی تھیں اور ہم ان کی عدالت کو دیکھ رہے تھے۔ اس وقت ہم نے صحیح فیصلہ سلیمان کو سمجھا دیا حالانکہ حکم اور علم ہم نے دونوں ہی کو عطا کیا تھا) ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق مروزی نے روایت بیان کی، انھیں الحسن بن ابی ربیع جو حمانی نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے اور انھوں نے قتادہ سے کہ قول باری (نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ) کا مفہوم ہے کہ لوگوں کی بکریاں کھیت میں گھس گئی تھیں۔ معمر کہتے ہیں کہ یہی نے فرمایا: نفش صرف رات کے وقت ہوتا ہے اور پھل دن کے وقت۔ قتادہ کا قول ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام نے یہ فیصلہ دیا تھا کہ یہ بکریاں کھیت والے اپنے قبضے میں کر لیں۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے صحیح فیصلہ حضرت سلیمان علیہ السلام کو سمجھا دیا۔ جب آپ کو حضرت داؤد علیہ السلام کے فیصلے کی خبر ملی تو آپ نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے فرمایا کہ کھیت والے ان بکریوں کو پکڑ لیں گے اور انھیں ایک سال تک اپنے قبضے میں رکھ کر ان کے دووہا ان کے بچوں اور ان کے اُون سے فائدہ اٹھائیں گے۔

ابو اسحاق نے مرہ سے اور انھوں نے مسروق سے قول باری (وَدَاوُدُ وَسُلَيْمَانُ) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ انگوڑ کی بیلوں کا کھیت تھی، رات کے وقت بکریاں اس میں پھیل گئیں۔ کھیت والوں نے حضرت داؤد علیہ السلام کے پاس استغاثہ دائر کر دیا آپ نے فیصلہ دیا کہ بکریاں کھیت والوں کے حوالے کر دی جائیں، پھر یہ لوگ حضرت سلیمان علیہ السلام کے پاس سے گزرے اور ان سے اس فیصلے کا ذکر کیا۔ آپ نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے فیصلہ دیا کہ بکریاں کھیت والوں کے حوالے کر دی جائیں گی

وہ ان سے فائدہ اٹھاتے رہیں گے، بکریوں والے کھیت میں کام کریں گے یہاں تک کہ جب اس عیبیٰ فصل تیار کر لیں گے جو بکریوں کے چو جانے کے وقت تھی تو بکریاں ان کے حوالے کر دی جائیں گی۔ پھر یہ آیت نازل ہوئی (فَقَهَّمْنَاَهَا سَكِينًا) علی بن زید نے حسن سے، انھوں نے اخف سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت داؤد اور سلیمان علیہما السلام کے اس واقعہ کے سلسلے میں اس قسم کی روایت کی ہے۔

کسی کے مویشی کسی اور کے کھیت میں چر جائیں تو کیا فیصلہ ہوگا؟

ابو بکر حصاص کہتے ہیں کہ بعض حضرات کا قول ہے کہ اگر رات کے وقت بھڑ بکریاں کسی شخص کا کھیت چر جائیں اور اسے اجاڑ دیں تو ان کے مالک پر اس نقصان کا تاوان عائد ہوگا لیکن اگر دن کے وقت بھڑ بکریاں کھیت میں گھس کر فصل کو اجاڑ دیں تو مالک پر کوئی تاوان عائد نہیں ہوگا۔ ہمارے اصحاب کے نزدیک ایسا واقعہ خواہ دن کے وقت پیش آئے یا رات کے وقت، مالک پر کوئی تاوان عائد نہیں ہوگا بشرطیکہ مالک نے ان جانوروں کو خود نہ بھیجا ہو۔ جو لوگ پہلے مسک کے قائل ہیں انھوں نے حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما السلام کے اس واقعہ سے استدلال کیا ہے۔ ان دونوں حضرات نے تاوان لینے پر اتفاق کیا تھا، ان کا استدلال اس روایت سے بھی ہے جسے ہمیں ابو داؤد نے بیان کیا ہے، انھیں احمد بن محمد بن ثابت مروزی نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے زہری سے، انھوں نے حرام بن محیصہ سے اور انھوں نے اپنے والد سے کہ حضرت براء بن عازبؓ کی ایک اونٹنی کسی شخص کے باغ میں داخل ہو گئی اور اسے اجاڑ دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا یہ فیصلہ سنایا کہ اموال کے مالکوں پر دن کے وقت ان کی حفاظت لازم ہے اور مویشیوں کے مالکوں پر رات کے وقت انھیں باندھ کر رکھنا ضروری ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں محمود بن خالد نے، انھیں الفرہانی نے زہری سے، انھوں نے حرام بن محیصہ انصاری سے اور انھوں نے حضرت براء بن عازبؓ سے، وہ کہتے ہیں کہ ان کی ایک منہ زور اور بدخواہ اونٹنی تھی ایک دن وہ ایک باغ میں گھس گئی اور وہاں تباہی مچا دی۔ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سلسلے میں گفتگو کی۔ آپ نے یہ فیصلہ سنایا کہ باغ کے مالکوں کی ذمہ داری ہے کہ دن کے وقت باغ کی حفاظت کریں اور مویشیوں کے مالکوں کی ذمہ داری ہے کہ رات کے وقت انھیں سنبھالیں یعنی باندھ کر رکھیں۔ اگر رات کے وقت کوئی چوہا یا کسی کا کچھ نقصان کرے گا تو اس

کے مالک پر اس کا تاوان عائد ہوگا۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ پہلی حدیث میں حرام بن محبصہ نے اپنے والد سے روایت کرتے ہوئے بیان کیا ہے کہ حضرت براء بن عازبؓ کی ایک اذہنی تھی اور اس حدیث میں حرام بن محبصہ نے براہ راست حضرت براء سے روایت کی ہے، پہلی حدیث میں رات کے وقت چوپائے سے پہنچنے والے نقصان کے تاوان کا ذکر نہیں ہے اس میں صرف حفاظت کا ذکر ہے۔ یہ بات متن حدیث نیز اس کی سند میں اضطراب پر دلالت کرتی ہے۔ سفیان بن حسین نے زہری سے اور انہوں نے حرام بن محبصہ سے روایت کی ہے جس میں انہوں نے کہا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی قسم کا کوئی تاوان عائد نہیں کیا آپ نے اس موقع پر آیت (وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ) کی تلاوت فرمائی تھی۔

اہل علم کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حضرت داؤد اور سلیمان علیہما السلام نے اس سلسلے میں جو فیصلہ سنایا تھا وہ اب منسوخ ہے۔ وہ اس طرح کہ حضرت داؤد علیہ السلام نے بکریاں کھیت کے مالک کے حوالے کرنے کا فیصلہ دیا تھا جبکہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے ان بکریوں سے پیدا ہونے والے بچے اور بکریوں کا اون اس کے حوالے کرنے کا فیصلہ سنایا تھا اور مسلمانوں کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس شخص کی بکریاں کسی کے کھیت میں گھس جائیں تو اس پر ان بکریوں کو نہ ان کے بچوں کو اور نہ ہی ان کا دودھا اور اون کھیت کے مالک کے حوالے کر دینا واجب ہوتا ہے اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ دونوں فیصلے ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی شریعت کی بنا پر منسوخ ہو چکے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ واقعہ کسی احکام کو متضمن ہے، ایک یہ کہ بکریوں کے مالک پر تاوان واجب ہو گیا، دوسرے یہ کہ تاوان کی کیفیت بیان کر دی گئی۔ تاوان کی کیفیت تو منسوخ ہوگئی لیکن نفس تاوان منسوخ نہیں ہوا اس کے نسخ کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے نکلی ہوئی ایک حدیث کی بنا پر تاوان کے نسخ کا ثبوت بھی ہمیں ہو گیا ہے اس حدیث کو اہل علم نے قبول کر کے اس پر عمل بھی کیا ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ اور ہریر بن شہبیلؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (العجماء جبار۔ چوپائے کی وجہ سے پہنچنے والے نقصان کا کوئی تاوان نہیں) بعض طرق میں یہ الفاظ ہیں (جرح العجماء جبار۔ چوپائے کے لگائے ہوئے زخم کا کوئی تاوان نہیں) اس حدیث پر عمل پیرا ہونے میں فقہار کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے یعنی اگر کوئی چوپایہ رسی تڑا کر بھاگ نکلے اور کسی انسان یا مال کو نقصان پہنچا دے تو اس کے مالک پر کوئی تاوان عائد نہیں ہوگا بشرطیکہ

مالک نے خود اسے نہ چھوڑا ہو۔ جب اس حدیث پر سب کے نزدیک عمل ہوتا ہے اور اس کا عموم دن اور رات کے دوران پہنچنے والے نقصان کے تاوان کی نفی کرتا ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما السلام کے واقعہ کے سلسلہ میں جس حکم کا ذکر کیا گیا ہے وہ ایسا منسوخ ہے نیز حضرت براء بن عازب کے واقعہ کے سلسلے میں رات کی صورت میں تاوان کے ایجاب کا جو ذکر ہے وہ بھی منسوخ ہے۔ تاوان کے موجب تمام اسباب میں رات یا دن کے لحاظ سے تاوان کے ایجاب یا اس کی نفی کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ جب سب کا اس پر اتفاق ہو گیا کہ دن کے وقت چوپائے کی وجہ سے پہنچنے والے نقصان کا کوئی تاوان نہیں تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ رات کے وقت کا حکم بھی ایسا ہی ہے۔ حضرت براء بن عازب کی روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تاوان واجب کر دیا تھا۔ ممکن ہے کہ آپ نے تاوان صرف اس لیے واجب کر دیا ہو کہ خود مالک نے اونٹنی کو ادھر جانے کے لیے کھول دیا تھا۔ سب کو یہ بات معلوم ہے کہ رات کے وقت مویشیوں کو فصلوں اور باغات کے درمیان مالک کو لے جانے کی صورت میں کچھ جانوروں کا فصلوں میں گھس جانا یقینی ہوتا ہے خواہ مالک کرے جانے والے کو اس کا علم نہ بھی ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس روایت کے ذریعے ایسے ہی مویشیوں کا حکم بیان کر دیا جب ان کی وجہ سے کسی کھیت اور فصل کو نقصان پہنچ گیا ہو۔ اس روایت کا فائدہ یہ ہوگا کہ اس کے ذریعے مویشیوں کو فصلوں کے بیچ سے مالک کر لے جانے اور انھیں فصلوں میں چھڑنے کی صورت میں تاوان واجب ہو جائے گا خواہ مالک نہ سمجھے کہ اس کا علم بھی نہ ہو، اس صورت میں علم ہو جانے اور نہ ہونے کی دونوں حالتوں کا حکم یکساں ہوگا۔ یہاں یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما السلام کا واقعہ بھی اسی نوعیت کا ہو کہ مالک نے رات کے وقت ان بکریوں کو چھوڑا ہو اور مالک کر لے جا رہا ہو کہ بکریاں کھیت میں پھیل گئی ہوں اور اسے اس کا علم نہ ہو۔ اور پھر اسی وجہ سے دونوں حضرات نے مالک پر تاوان واجب کر دیا ہو۔ جب اس واقعہ میں یہ احتمال پیدا ہو گیا تو اب اختلافی نکتے پر اس کی دلالت ثابت نہیں ہوگی۔

اجتہاد فیصلے

اگر کوئی اجتہاد کسی پیش آمدہ واقعہ کے متعلق اپنے اجتہاد کی روشنی میں کوئی حکم بیان کرتا ہے تو اس بارے میں اختلاف کرنے والے دو گروہوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ ایک گروہ کا قول ہے کہ حق ایک ہوتا ہے جبکہ دوسرے گروہ کا قول ہے کہ اس حکم سے اختلاف کرنے والے تمام لوگوں کے اقوال حق ہوتا ہے۔

ہر گروہ نے اپنے قول کے حق میں آیت سے استدلال کیا ہے۔ وہ اس طرح کہ جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ایک کے قول میں ہوتا ہے ان کا خیال یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا (فَقَهَّمَنَا سُلَيْمَانَ) تو اس نے حضرت سلیمان علیہ السلام کو مسئلہ کے درست فہم کے ساتھ مخصوص کر دیا۔ حضرت داؤد علیہ السلام کے بارے میں یہ بات نہیں فرمائی۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام اللہ کے نزدیک حق تک رسائی حاصل کرنے والے تھے، داؤد علیہ السلام نہیں تھے کیونکہ اگر حق دونوں حضرات کے قول میں ہوتا تو پھر صرف حضرت سلیمان علیہ السلام کی تخصیص نہیں ہوتی اور حضرت داؤد علیہ السلام کو نظر انداز کر کے حضرت سلیمان علیہ السلام کی تخصیص کا کوئی معنی نہ ہوتا۔ دوسرا گروہ جو ہر جہت کی رائے اور اس کے لگائے ہوئے حکم کو درست سمجھتا ہے۔ اس کا کہنا یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے حضرت داؤد علیہ السلام کے دیے ہوئے فیصلے پر ان کی تعقیف نہیں کی اور نہ ہی انہیں غلطی قرار دیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ دونوں حضرات اپنے اپنے قول میں مصیب اور حق رسا تھے۔ تفہیم کے ساتھ حضرت سلیمان علیہ السلام کی تخصیص اس پر دلالت نہیں کرتی کہ حضرت داؤد علیہ السلام غلطی پر تھے۔ وہ اس طرح کہ یہ کہنا درست ہے کہ حضرت سلیمان کو مطلوب کی حقیقت تک رسائی ہو گئی تھی اس لیے تفہیم کے ساتھ ان کی تخصیص کر دی گئی اس کے برعکس حضرت داؤد کو عین مطلوب تک رسائی نہیں ہوئی تھی۔ اگرچہ انہیں جس چیز کا مکلف بنایا گیا تھا اس میں وہ مصیب اور حق رسا تھے۔

بعض لوگوں کا یہ قول ہے کہ حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما السلام دونوں نے بطریق نص فیصلہ سنایا تھا اس میں ان کے اجتہاد کو کوئی دخل نہیں تھا لیکن حضرت داؤد نے قطعیت کے ساتھ حکم نہیں لگایا تھا اور نہ ہی انہوں نے اپنے اس فیصلے کو نافذ کیا تھا یا یہ کہ آپ کا یہ قول فتویٰ کے طور پر تھا اس فتویٰ پر مبنی فیصلے کو نافذ کرنے کے طور پر نہیں تھا یا یہ کہ یہ فیصلہ ایک شرط کے ساتھ مشروط تھا جس کی ابھی تفصیل بیان نہیں ہوئی تھی۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت سلیمان علیہ السلام کو وحی کے ذریعے اس فیصلے سے آگاہ کر دیا جو فیصلہ انہوں نے اس جھگڑے کے سلسلے میں سنایا تھا اور اس کے ذریعے اس حکم کو منسوخ کر دیا جس کے نفاذ کا حضرت داؤد علیہ السلام ارادہ کیے ہوئے تھے۔ ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ آیت میں اس امر پر کوئی دلالت موجود نہیں کہ ان دونوں حضرات نے رائے اور اجتہاد کی بنیاد پر اپنے اپنے فیصلے سنائے تھے۔ ان کے نزدیک قول باری (فَقَهَّمَنَا سُلَيْمَانَ) کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت سلیمان کو ناسخ حکم کی تفہیم عطا کر دی تھی۔ یہ قول ان حضرات کا ہے جو اس بات کے جواز کے قائل نہیں ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اجتہاد اور رائے کی بنیاد پر حکم دیا کرتے تھے بلکہ ان کے نزدیک آپ نص کی بنیاد پر حکم لگایا کرتے تھے۔

سُورَةُ الْحَجِّ

قرآن میں سجدہ ہائے تلاوت کی تعداد

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف اور فقہاء اصحاب کا سورہ حج کے پہلے سجدے کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے سب کا قول ہے کہ پہلا سجدہ واجب ہے۔ ایت سورہ حج کے دوسرے سجدے نیز مفصل یعنی سورہ قاف سے لے کر آخر قرآن تک کے سجدوں کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ قرآن میں چودہ سجدے ہیں۔ ان میں سے ایک سورہ حج کا پہلا سجدہ اور مفصل کے تین سجدے ہیں۔ سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ قرآن کے عزائم سجود یعنی واجب سجدے گیارہ ہیں۔ مفصل کے اندر کوئی سجدہ نہیں ہے۔ لیث بن سعد کا قول ہے: "میرے نزدیک یہ بات مستحب ہے کہ قرآن میں تمام مقامات سجود پر سجدہ کیا جائے۔ اسی طرح مفصل کے مقامات سجود اور حسم کی آیت (رَاجِ كُنْتُمْ اَيُّهَا كَتَبْتُ دُونَ) پر سجدہ کیا جائے۔" امام شافعی کا قول ہے کہ قرآن میں سجدوں کی تعداد چودہ ہے۔ سورہ ص کا سجدہ اس میں شامل نہیں ہے اس لیے کہ وہ سجدہ شکر ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام شافعی نے سورہ حج کے آخری سجدے کو سجدہ شمار کیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے سورہ ص میں سجدہ کیا تھا۔ حسم کے سجدے کے بارے میں حضرت ابن عباس کا قول ہے: "میں سجدہ کی دو آیتوں میں سے آخری آیت پر سجدہ کرتا ہوں۔" ان کا یہ قول ہمارے اصحاب کے قول کے مطابق ہے۔ حضرت زید بن ثابت نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ النجم میں سجدہ نہیں کیا تھا جبکہ حضرت عبد اللہ بن مسعود کا کہنا ہے کہ آپ نے سجدہ کیا تھا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت زید بن ثابت کی روایت کے مطابق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا سورہ النجم میں سجدہ نہ کرنا اس پر دلالت نہیں کرتا کہ وہ سجدہ واجب نہیں ہے۔ اس لیے کہ عین ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لیے سجدہ نہ کیا ہو کہ آیت سجدہ کی تلاوت کا وقت ان اوقات میں سے ہو جن میں سجدہ کرنے کی ممانعت ہے اور اس بنا پر آپ نے اس سجدے کو جائز وقت تک کے لیے مؤخر کر دیا ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ آپ اس آیت سجدہ کی تلاوت کے وقت بے وض

ہوں اور یاد دہنو ہونے تک اسے مؤخر کر دیا ہو۔ حضرت ابو ہریرہ نے روایت کی ہے کہ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ (اذ السَّمَاوَاتُ انشَقَّتْ) اور (اِقْتَدَا بِمَا تُسَوِّرُكَ الْمَدْيَنِي حَقَاقٌ) کی آیاتِ سجود پر سجدہ کیا تھا۔

سورۃ حج کے دوسرے سجدے میں اختلافِ ائمہ

سورۃ حج کے آخری سجدہ کے بارے میں سلف کے اندر اختلاف رائے ہے، حضرت عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ نیز حضرت ابوالدرداءؓ، حضرت عمارؓ اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے مروی ہے کہ ان حضرات نے سورۃ حج میں دو سجدوں کا قول کیا ہے۔ انھوں نے یہ بھی فرمایا ہے کہ یہ سورت دو سجدوں کی بنا پر دوسری سورتوں پر فضیلت رکھتی ہے۔ خارجہ بن مصعب نے ابو حمزہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ سورۃ حج میں ایک سجدہ ہے۔ سفیان بن عیینہ نے عبد الاعلیٰ سے انھوں نے سعید بن جبیر سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ پہلا سجدہ عزائم میں سے ہے یعنی واجب ہے اور دوسرا سجدہ تعلیم ہے۔ منصور بن حسن سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا "سورۃ حج میں ایک سجدہ ہے" حسن، ابراہیم، سعید بن جبیر، سعید بن المسیب اور جابر بن زید سے مروی ہے کہ سورۃ حج میں ایک ہی سجدہ ہے۔ ہم نے پہلے حضرت ابن عباسؓ سے منقول روایت کا ذکر کیا ہے کہ سورۃ حج میں دو سجدے ہیں۔ سعید بن جبیر کی روایت میں حضرت ابن عباسؓ نے یہ بیان کیا کہ پہلا سجدہ واجب اور دوسرا سجدہ تعلیم ہے۔ اس کا مفہوم — **اللّٰهُ اَعْلَمُ** — یہ ہے کہ پہلا سجدہ ہی وہ سجدہ ہے جسے آیت تلاوت کرنے پر بجالانا واجب ہے اور دوسرا سجدہ اگرچہ اس میں سجدہ کا لفظ موجود ہے وہ صرف نماز کی تعلیم کے لیے ہے جس میں رکوع اور سجود کی ادائیگی ہوگی ہے۔ اس کا مفہوم اس روایت کے مفہوم کی طرح ہے جو سفیان نے عبد الکریم سے اور انھوں نے مجاہد سے نقل کی ہے، جس میں انھوں نے کہا ہے کہ سورۃ حج کے آخر میں جو سجدہ ہے وہ صرف نصیحت و موعظت کے لیے ہے وہ حقیقت میں سجدہ نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ (اِذْ كَعُوا اَوْ سَجِدُوا لِرُكُوعٍ اَوْ سَجِدُوا كَرِهًا) اور ہم رکوع و سجدہ کرتے ہیں۔

اس طرح حضرت ابن عباسؓ کے قول کا وہی مفہوم ہے جو مجاہد کے قول کا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سلف میں سے جن حضرات سے یہ مروی ہے کہ سورۃ حج میں دو سجدے ہیں۔ ان کی مراد یہ ہے کہ اس صورت میں دو مقامات پر سجدے کا ذکر ہے، پہلا سجدہ ہی واجب ہے دوسرا سجدہ واجب

نہیں جیسا کہ اس بارے میں حضرت ابن عباسؓ کی رائے ہے۔ سورہ حج کی دوسری آیت سجدہ مقامات سجدہ میں سے نہیں ہے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اس آیت میں سجدے کے ساتھ رکوع کا بھی ذکر ہوا ہے جب کہ رکوع اور سجدہ کو یکجا کرنا نماز کے ساتھ مخصوص ہے اس لیے دراصل اس آیت میں نماز کا حکم ہے اور نماز کا حکم جس میں سجدہ بھی شامل ہے مقام سجدہ نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ قول باری (اقیموا الصلوات نماز قائم کرو) مقام سجدہ نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ اے مریم! اپنے رب کی اطاعت گزار بن جا اور سجدہ کرو اور رکوع کرنے والوں کے ساتھ رکوع کرو) یہ آیت مقام سجدہ نہیں ہے۔ اسی طرح ارشاد باری ہے (فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ اپنے رب کے حمد کی تسبیح کرو اور سجدہ کرنے والوں میں سے بن جا) یہ آیت بھی مقام سجدہ نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس میں نماز پڑھنے کا حکم ہے جس طرح قول باری (وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ) میں نماز پڑھنے کا حکم ہے۔

مُضَغَّةٌ، عَلَقَةٌ، كَوَالِئِهَا قَرَارٌ نَبِيٌّ دِيَا جَا سَكْتَا

قول باری ہے (مُخَلَّقَةٌ وَغَيْرُ مُخَلَّقَةٍ۔ جو شکل والی بھی ہوتی ہے اور بے شکل بھی) قتاد نے کہا: "جو تمام الخلق بھی ہوتی ہے اور نا تمام بھی"۔ مجاہد کا قول ہے "شکل والی بھی اور بے شکل بھی" حضرت ابن مسعود کا قول ہے _____ کہ جب رحم میں نطفہ پہنچ جاتا ہے تو اسے ایک خرشتہ اپنی تفصیلی پراٹھا کر کہتا ہے۔ اسے رب! یہ نطفہ تمام الخلق ہو گا یا نا تمام؟ اگر نا تمام ہو گا تو رحم اسے خون کی شکل میں خارج کر دے گا اور اگر تمام الخلق ہو گا تو اس کا ذوق اور اس کی عمر، نیز مذکر یا مؤنث، نیک یا بدت، خرشتہ یہ تمام تفصیلات درج کر دے گا۔ ابو العالیہ کا قول ہے کہ غیر مخلقتہ سے استفاط کی شکل میں گر جانے والا بچہ مراد ہے۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری مضغۃ مخلقتہ گوشت کی بوٹی سے جو شکل والی ہوتی ہے (کا ظاہر، اس بات کا مقتضی ہے کہ گوشت کی بوٹی کو انسان قرار نہ دیا جائے جس طرح یہ اس امر کا مقتضی ہے کہ خون کے لوتھڑے کو، نطفہ اور عیسیٰ کو بھی انسان نہ کہا جائے۔ رحم میں جنین کے ان تمام مراحل کے بیان سے دراصل اللہ تعالیٰ نے ہمیں اپنی قدرتِ کاملہ اور اپنی مشیت کے نقاط سے آگاہ کیا ہے کہ ان کے نطفہ، علقہ (خون کے لوتھڑے) اور مضغہ (گوشت کی بوٹی) سے جو کسی بھی زاویے سے انسان نہیں ہوتا اور جس میں کوئی ترکیب تبدیل اعضا نہیں ہوتی اور نہ ہی کوئی تشکیل ہوتی ہے ایک متناسب الاعضاء اور پورے ذیل ذول کا انسان

پیدا فرما دیا۔ یہ اس امر کی متقاضی ہے کہ مضغہ کو انسان قرار نہ دیا جائے۔ جس طرح نطفہ اور علقہ انسان نہیں کہلا سکتے۔ جب یہ انسان قرار نہیں دیا جاسکتا تو اسے حمل بھی قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اس لیے گوشت کے اس لوٹھڑے کے استفاظ سے عدت کی مدت ختم نہیں ہو سکتی اس لیے کہ اس میں انسانی صورت کا ظہور نہیں ہوتا۔ اور اس طرح اس کی حیثیت نطفہ اور علقہ جیسی ہوتی ہے۔ یہ دونوں چیزیں حمل نہیں کہلاتیں اور رحم سے ان کے خروج کی بنا پر عدت کی مدت ختم نہیں ہوتی۔ حضرت ابن مسعود کا قول جس کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے اس پر دلالت کرتا ہے اس لیے کہ انھوں نے یہ فرمایا ہے کہ جب نطفہ رحم میں آجاتا ہے تو ایک فرشتہ اسے اپنی ہتھیلی پر اٹھا کر کہتا ہے۔ ”پروردگار! یہ تمام مخلقت ہوگا یا نام تمام“ اگر یہ نام ہوگا تو رحم سے خون کی شکل میں خارج کر دے گا۔

حضرت ابن مسعود نے بتایا کہ رحم جس خون کو خارج کر دیتا ہے وہ حمل نہیں ہوتا خواہ یہ خون لوٹھڑے کی شکل میں جم گیا ہو یا اس میں سیلان پایا جاتا ہو اس سے اس کے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس بات میں یہ دلیل موجود ہے کہ اس میں جب تک انسانی خلقت کا ظہور نہ ہو جائے اس وقت تک یہ حمل نہیں کہلا سکتا اور اس کے خروج سے عدت کی مدت اختتام پذیر نہیں ہوتی کیونکہ یہ پیدا ہونے والا بچہ نہیں ہوتا جس طرح نطفہ اور علقہ، ولد نہیں کہلا سکتے اور ان کے خروج سے عدت ختم نہیں ہوتی۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں محمد بن کثیر نے، انھیں سفیان نے اعمش سے انھیں زید بن وہب نے، انھیں حضرت عبد اللہ بن مسعود نے، انھوں نے کہا کہ ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اور آپ صادق و صدوق ہیں کہ تم میں سے ہر ایک کی تخلیق اس طرح ہوتی ہے کہ وہ چالیس دنوں تک اپنی ماں کے رحم میں نطفہ کی شکل میں رہتا ہے پھر اتنے ہی دنوں تک علقہ یعنی خون کے لوٹھڑے کی صورت میں رہتا ہے پھر اتنے ہی دنوں تک گوشت کی بوٹی کی شکل اختیار کیے رہتا ہے۔ پھر اس کی طرف ایک فرشتہ بھیجا جاتا ہے اور اسے چار باتیں کہنے کا حکم ملتا ہے چنانچہ وہ اس کا رزق، اس کی عمر، اس کا عمل احاطہ تحریر میں لے آتا ہے پھر یہ بھی لکھتا ہے کہ آیا خوش نخت ہوگا یا بد نخت۔ پھر اس میں روح پھونک دی جاتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتایا کہ انسان کی تخلیق کے مراحل یہ ہیں کہ پہلے چالیس دنوں تک نطفہ کی شکل میں رہتا ہے پھر چالیس دن خون کے لوٹھڑے کی شکل میں اور پھر چالیس دن گوشت کی بوٹی کی صورت میں۔ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ اگر عورت اپنے رحم سے خون کے لوٹھڑے کو خارج کر دے تو اس لوٹھڑے کو کسی گنتی میں نہیں لایا جاتا اور اس کی وجہ سے عدت ختم نہیں ہوتی اگرچہ خون کا یہ لوٹھڑہ نطفہ ہی سے اگلے مرحلے کے طور پر یہ شکل اختیار کرتا ہے۔ اسے کسی شمار میں نہ لانے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس میں

انسانی صورت کا وجود نہیں ہوتا یعنی کیفیت مضغہ یعنی گوشت کی یوٹی کی ہوتی ہے۔ اس میں انسانی صورت کا وجود نہیں ہوتا اس لیے اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا اور اس کی حیثیت لطفہ اور علقہ جیسی ہوتی ہے۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ وہ بات جس کی بنا پر انسان نگہ سے اور دوسرے تمام جانوروں سے متمیز ہوتا ہے وہ اس کا وجود ہے جو انسانی ڈھانچہ اور انسانی شکل و صورت پر مبنی ہوتا ہے۔ اس لیے جب تک سقط یعنی وقت سے پہلے گر جانے والا حمل انسانی صورت کا حامل نہیں ہوگا وہ ولد نہیں کہلائے گا۔ اس کی حیثیت لطفہ اور علقہ جیسی ہوگی اور ولد نہ ہونے کی وجہ سے عدت ختم نہیں ہوگی۔ یہ بھی ممکن ہے عورت کے رحم سے خارج ہونے والا سقط جس میں انسانی نقش ابھی اجہرا نہ ہو، متجمد خون یا کوئی بیماری یا حیض ہو اس لیے اسے ولد قرار دے کر عدت کی مدت کے اختتام کا فیصلہ دے دینا ہمارے لیے جائز نہ ہوگا۔ ایسے سقط کے بارے میں زیادہ سے زیادہ جو بات کہی جاسکتی تھی وہ یہ تھی کہ اس میں دونوں احتمال موجود تھے یہ بھی احتمال تھا کہ یہ ولد کی شکل اختیار کر لیتا اور یہ بھی احتمال تھا کہ ولد کی شکل اختیار نہ کرتا۔ اس احتمال اور شک کی بنا پر اسے عدت کو ختم کرنے والا صعب قرار نہیں دیا جاسکتا۔ علاوہ ازیں بالقضاء عدت کے لیے ایسی چیز کا اعتبار بے معنی اور ساقط ہے جس سے بچے کی تشکیل کا امکان بھی ہوتا ہے اور عدم امکان بھی، کیونکہ فی الحال تو اس میں بچے کے نقوش ظاہر نہیں ہوتے اس لیے اس کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا۔ یہی کیفیت علقہ اور لطفہ کی ہوتی ہے کہ ان میں یہ امکان ہوتا ہے کہ یہ فطری مراحل طے کر کے بچے کی شکل اختیار کر لے اور یہ بھی امکان ہوتا ہے کہ ان مراحل کو طے کرنے کی نوبت ہی نہ آئے اور اس سے بچے کی تشکیل نہ ہو سکے۔ حالانکہ رحم ان دونوں چیزوں پر مشتمل ہوتا ہے اور اس کے اندر یہ دونوں چیزیں موجود ہوتی ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ لطفہ انسانی رحم مادر میں چالیس دنوں تک نطفہ کی شکل میں اور اگلے چالیس دنوں تک علقہ کی شکل میں رہتا ہے۔

القضاء عدت کے لیے علقہ اور مضغہ کا اعتبار نہ ہوگا

اس کے باوجود بھی کسی تے القضاء عدت کے لیے علقہ کا اعتبار نہیں کیا۔ اس لیے مضغہ کا بھی یہی حکم ہوگا۔

اسماعیل بن اسحاق نے درج بالا صورت کے قائلین پر اعتراض کرتے ہوئے تحریر کیا ہے کہ ایک گروہ ایسا بھی ہے جو اس مسلک کا حامی ہے کہ سقط کے خروج کی بنا پر اس وقت تک عدت ختم نہیں ہوتی اور اقامت ولد زاد نہیں ہوتی جب کہ اس میں انسانی خلقت مثلاً ہاتھ پاؤں وغیرہ کا ظہور نہ ہو گیا ہو، اسماعیل

کے خیال میں یہ مسلک درست نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ بتا دیا کہ گوشت کی وہ بوٹی یعنی مضغہ جس نے ابھی انسانی شکل نہ پائی ہو وہ بھی انسانی خلقت میں داخل ہے جس کا اللہ تعالیٰ نے آیت میں ذکر کیا ہے جس طرح وہ بوٹی جس نے انسانی شکل پالی ہو اس میں داخل ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ مضغہ کی صورت میں جو بھی چیز ہو خواہ وہ مخلقہ ہو یا غیر مخلقہ وہ حمل کہلائے گی۔ یہاں تک کہ ماں کے پیٹ سے بچے کی پیدائش ہو جائے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے (وَأُولَاتُ الْأَحْسَابِ أَلْبَنُ أَنْ يَضَعَنَّ حَمْلَهُنَّ) اور حاملہ عورتوں کی عدت کی مدت وضع حمل ہے) اس لیے ایسے سقط کے خروج کی صورت میں عدت کی مدت ختم ہو جائے گی اور ام ولد آزاد ہو جائے گی۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اسماعیل بن اسحاق کا یہ قول اور اس کا یہ استدلال اس کی کوتاہ بینی اور آیت کے مقتضی سے چشم پوشی کی نشاندہی کرتا ہے وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے آیت کے ذریعہ یہ خبر نہیں دی ہے کہ علقہ اور مضغہ ولد ہوتا ہے یا حمل، اللہ تعالیٰ نے تو صرف اس امر کا ذکر کیا ہے کہ اس نے ہمیں مضغہ اور علقہ سے پیدا فرمایا جس طرح اس بات کی خبر دی کہ اس نے ہمیں نطفہ اور مٹی سے پیدا کیا ہے اور یہ بات سب کے لیے واضح ہے کہ جب اس نے یہ خبر دی کہ ہمیں مضغہ اور علقہ سے پیدا کیا گیا ہے تو یہ خبر خود اس امر کی مقتضی ہو گئی کہ ولد نہ تو نطفہ ہو نہ علقہ اور نہ ہی مضغہ اس لیے کہ اگر ان تینوں چیزوں کو ولد قرار دیا جاتا تو یہ کہنا درست نہ ہوتا کہ ولد کی تخلیق ان تینوں چیزوں سے ہوتی ہے اس لیے کہ جو چیز پہلے ہی ولد بن چکی ہو اس کے متعلق یہ کہنا درست نہیں ہوتا کہ اس چیز سے ولد کی تخلیق ہوتی ہے جبکہ وہ چیز خود ولد ہوتی ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ مضغہ یعنی گوشت کی وہ بوٹی جس میں ابھی انسانی نقوش ابھرے نہ ہوں ولد نہیں ہو سکتی۔

اسماعیل نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ بتا دیا کہ گوشت کی وہ بوٹی یعنی مضغہ جس نے ابھی انسانی شکل نہ پائی ہو وہ بھی انسانی خلقت میں داخل ہے جس کا اللہ تعالیٰ نے آیت میں ذکر کیا ہے جس طرح وہ بوٹی جس نے انسانی شکل پالی ہو اس میں داخل ہے۔ اسماعیل کا یہ استدلال اگر درست مان لیا جائے تو اس سے اس پر یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ نطفہ کے بارے میں بھی یہی بات کہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے خلقت انسانی کے ذکر کے ضمن میں نطفہ کا بھی ذکر فرمایا ہے۔ جس طرح مضغہ کا ذکر کیا ہے اس بنا پر نطفہ کو بھی ولد اور حمل قرار دینا چاہیے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تخلیق انسان کے سلسلے میں اس کا بھی ذکر فرمایا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ ذکر کیا ہے کہ اس نے ہمیں مضغہ سے پیدا کیا ہے جو مخلقہ بھی

ہوتا ہے اور غیر مخلقہ بھی۔ مخلقہ شکل والے مضغہ کو کہتے ہیں اور غیر مخلقہ، بے شکل مضغہ کا نام ہے جب یہ کہنا درست ہے کہ اس نے تمہیں شکل والے مضغہ سے پیدا کیا ہے جبکہ شکل والا مضغہ ولد ہوتا ہے۔ تو اب بے شکل والے مضغہ کے ولد ہونے میں کوئی امتناع نہیں ہے جب کہ اس نے فرما دیا کہ تمہیں اس نے بے شکل والے مضغہ سے پیدا کیا۔“

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مخلقہ کے یہ معنی لینا درست ہے کہ گوشت کی وہ بوٹی جس میں انسانی شکل کے بعض گوشے ابھرائے ہوں۔ اللہ تعالیٰ نے یہ فرما کر کہ اس نے تمہیں اس بوٹی سے پیدا کیا“ تخلیق کا اتمام اور اس کی تکمیل مراد لی ہے۔ اس لیے وہ چیز جس میں ابھی تخلیق کا عمل ابھرانہ ہو اس میں اور لطفہ میں کوئی فرق نہیں ہوتا، اس لیے کہ اس میں بھی صورت گری نہیں ہوتی۔ اس لیے قول باری ”اس نے تمہیں اس بوٹی سے پیدا کیا“ کا مفہوم یہ ہوگا کہ اس نے اس بوٹی سے بچے کی تخلیق کی اگرچہ اس تخلیق سے پہلے یہ بوٹی بچے کی شکل میں نہیں تھی۔ آیت کے الفاظ کا یہی حقیقی مفہوم اور اس کا ظاہر ہے کہ ”وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ“ تو یہ بات واضح ہے کہ اس سے بچے کو جنم دینا مراد ہے۔ اس لیے پیدا ہونے والا اگر ولد نہیں ہوگا تو وہ مراد نہیں ہوگا جس کے اندر غور و فکر کا ادنیٰ مادہ بھی ہے اسے اس بارے میں کوئی اشکال پیش نہیں آسکتا۔

اسماعیل نے کہا ہے۔ ”آیت میں مذکور مضغہ اور اس سے ما قبل مذکور علقہ یا تو ولد ہوگا یا ولد نہیں ہوگا۔ اگر وہ تخلیق سے پہلے ولد ہے تو اس کا حکم تخلیق سے پہلے اور تخلیق کے بعد یکساں ہوگا۔ اور اگر وہ تخلیق تک ولد نہیں ہوگا تو پھر اسے اپنے باپ کا وارث نہیں ہونا چاہیے۔ جب باپ کا اس وقت انتقال ہو جائے جس وقت ماں کے پیٹ میں اس کا حمل ٹھہر جائے اور ابھی اس کی تخلیق نہ ہوئی ہو“ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ کوتاہ بینی کی ایک اور مثال ہے اور فقہاء کے اجماع کی بنا پر یہ ایک متناقض استدلال ہے۔

زیادہ سے زیادہ عدتِ حمل دو یا چار سال ہے

وہ اس طرح کہ سب کو اس بات کا علم ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی چھوڑ کر وفات پا جائے اور اس کی بیوی دو سال کی مدت پر بچے کو جنم دے جیسا کہ حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت بعض فقہاء کے نزدیک دو سال ہے یا چار سال کی مدت پر بچے کو جنم دے جیسا کہ حمل کی زیادہ سے مدت، دوسرے فقہاء کے نزدیک چار سال ہے تو ان دونوں صورتوں میں وہ بچہ اپنے باپ کا وارث قرار پائے گا۔

اب یہ بات واضح ہے کہ ایسا بچہ اپنے باپ کی وفات کے وقت ماں کے پیٹ میں نطفہ کی شکل میں ہوگا۔ لیکن اس کے باوجود وہ اپنے باپ کا وارث ہوگا۔ اس کے ساتھ یہ حقیقت بھی اپنی جگہ قائم ہے کہ نطفہ نہ تو حمل ہوتا ہے اور نہ ہی ولدا اور اس کی وجہ سے عدت کی مدت بھی ختم نہیں ہوتی اور نہ ہی ام ولد آزاد ہوتی ہے۔ اس وضاحت سے اسماعیل کے استدلال کا فساد اور اس کے قول کا اتقاض واضح ہو گیا۔ اس کا ولد ہونا اس کی میراث کی علت نہیں ہوتی اس لیے کہ اگر مردہ بچہ پیدا ہو جائے تو اس کی پیدائش کی بنا پر حاملہ کی عدت ختم ہو جاتی ہے اور ماں کا ام ولد ہونا ثابت ہو جاتا ہے لیکن مردہ بچہ وارث نہیں بنتا۔ بعض دفعہ بچہ اپنے باپ کے نطفے سے نہیں ہوتا لیکن وہ اس کا وارث بن جاتا ہے جبکہ وہ خراش یعنی نکاح وغیرہ کی بنا پر وہ اس کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر عورت کے ہاں زنا سے کوئی بچہ پیدا ہوتا ہے تو اس کا نسب زانی کے ساتھ ملحق نہیں ہوتا بلکہ وہ صاحب خراش یعنی اس عورت کے شوہر کا بیٹا قرار پاتا ہے اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ میراث کے حکم کا تعلق باپ سے اس کے نسب کے ثبوت کے ساتھ ہوتا ہے اس بات کے ساتھ نہیں ہوتا کہ وہ اپنے باپ کے نطفے سے ہے۔ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ ولد زنا، زانی کا وارث نہیں ہوتا اس لیے کہ اس سے اس کے نسب کا ثبوت نہیں ہوتا حالانکہ وہ اس کے نطفے سے ہوتا ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ میراث کے ثبوت کا تعلق اس امر کے ساتھ نہیں ہوتا کہ وہ اس کے نطفے سے ہے بلکہ اس امر کے ساتھ ہے کہ اس کے نسب کا اس سے ثبوت ہوتا ہے جیسا کہ ہم درج بالا سطور میں بیان کر آئے ہیں۔

اسماعیل نے مزید کہا ہے۔ ”اگر یہ کہا جائے کہ بیٹا اپنے باپ کا صرف اس بنا پر وارث ہوتا ہے کہ اس کا وجود اس اصل سے ہوتا ہے جب وہ زندہ رہ جاتا ہے تو وہ وارث ہوتا ہے اور دوسروں کو بھی وارث بنانا ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر یہ بات ہے تو پھر اس کی وجہ سے عدت کی مدت ختم نہیں ہوتی چاہیے خواہ اس کی خلقت کی تکمیل کیوں نہ ہو گئی ہو یہاں تک کہ وہ زندہ پیدا ہو جائے۔“

مردہ بچے کی پیدائش پر ماں کی عدت ختم ہو جاتی ہے

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اسماعیل نے یہ کہہ کر بات کو گڈ مڈ کر دیا ہے اور مسئلہ زیر بحث میں غیر متعلقہ پہلو سے گفتگو کی ہے۔ وہ اس طرح کہ اسماعیل کے مد مقابل نے وجوب میراث کو عدت کے خاتمہ کی علت قرار نہیں دیا ہے نہ یہ کہ اس کی وجہ سے ماں ام ولد بن جاتی ہے۔ اہل اسلام کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اس لیے کہ مردہ بچے کی پیدائش کی صورت میں سب کے نزدیک ماں کی

عدت ختم ہو جاتی ہے لیکن وہ مردہ بچہ اپنے باپ کا وارث قرار نہیں دیا جاتا بعض دفعہ بچہ وارث ہو جاتا ہے لیکن عدت ختم نہیں ہوتی جبکہ ماں کے سیٹ میں دو بچے ہوں اور وہ ان میں سے ایک کو جنم دے دے اس صورت میں پہلے پیدا ہونے والا بچہ اپنے باپ کا وارث بن جاتا ہے لیکن ماں کی عدت ختم نہیں ہوتی جب تک کہ وہ دوسرے بچے کو جنم نہیں دے دیتی ہے۔ اگر دوسرا بچہ مردہ پیدا ہو تو وہ اپنے باپ کا وارث نہیں ہوتا لیکن ماں کی عدت ختم ہو جاتی ہے۔ جب صورت حال یہ ہے کہ بچے کے لیے بعض دفعہ میراث ثابت ہو جاتی ہے لیکن اس کی پیدائش کے ساتھ ماں کی عدت ختم نہیں ہوتی اور بعض دفعہ عدت ختم ہو جاتی ہے لیکن پیدا ہونے والا بچہ وارث نہیں ہوتا تو اس سے ہیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ ان دونوں میں سے کوئی دوسرے کے لیے اصل نہیں ہے اور نہ ہی اس کے ساتھ اس کا اعتبار درست ہے، اس طرح اسماعیل نے اپنی طرف سے اعتراض کے طور پر جو نکتہ اٹھایا تھا وہ ختم ہو گیا اور اس نکتے کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔

اسماعیل نے مزید کہا اگر یہ کہا جائے کہ وہ حمل ہوتا ہے لیکن ہمیں اس کا علم نہیں ہوتا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات درست نہیں ہو سکتی کہ اللہ تعالیٰ ہمیں ایک ایسی بات کا مکلف بناٹے جس کی معرفت کے لیے ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہ ہو۔ اصل بات یہ ہے کہ عورتوں کو اس کا علم ہوتا ہے اور وہ اپنے جسم یا رحم سے گرنے والے گوشت کی بوٹی یا خون اور اس علقہ کے درمیان فرق کر لیتی ہیں جس سے حقیقتاً بچے کی تخلیق ہوتی ہے۔ تقریباً تمام عورتوں کو جسم یا رحم سے گرنے والے گوشت کی بوٹی یا خون اور علقہ کے درمیان کوئی امتیاز نہیں ہوتا عورتوں کے اندر اس بات کی شناخت کرنے والی عورتوں کا ضرور وجود ہوتا ہے اس لیے اگر دو عورتیں یہ گواہی دے دیں کہ اسقاط کی شکل میں رحم سے باہر آنے والی چیز علقہ ہے تو ان کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔ امام شافعی نے بھی کہا ہے کہ اگر عورت کا اسقاط ہو جائے اور باہر آنے والی چیز علقہ ہو یا مضغہ جس میں انسانی خلقت کی کوئی چیز نمایاں نہ ہو تو ایسی صورت میں اسے عورتوں کو دکھایا جائے گا اگر اسے دیکھنے کے بعد عورتیں یہ کہہ دیں کہ اگر یہ لوتھڑا رحم مادر میں رہ جاتا تو اس سے بچے کی تخلیق ہو سکتی تھی تو اس صورت میں ماں کی عدت ختم ہو جائے گی اور لوتھڑی کا ام ولد ہونا ثابت ہو جائے گا۔ لیکن اگر عورتیں یہ کہہ دیں کہ اس لوتھڑے سے بچے کی تخلیق نہیں ہو سکتی تو اس صورت میں عدت ختم نہیں ہوگی اور نہ ہی لوتھڑی ام ولد بنے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہاں پہنچ کر اسماعیل کو امام شافعی کے قول کا سہارا لینے کے سوا اور

کوئی چارہ نظر نہیں آیا جبکہ اس قول کا محال اور فاسد ہونا بالکل واضح ہے۔ وہ اس طرح کہ کسی شخص کو ایسے دو علقہ کے درمیان فرق کا کوئی علم نہیں ہوتا جن میں سے ایک بچہ بن سکتا ہو اور دوسرے سے نہ بن سکتا ہو۔ اس فرق کا علم اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ کسی نے ایسے علقہات کا مشاہدہ کیا ہو جن سے بچے بن سکتے ہوں اور جن سے بچے نہ بن سکتے ہوں اور پھر اپنے تجربے کی بنا پر ان دونوں قسموں کے علقہات میں کسی علامت کے ذریعے فرق کر سکتا ہے جو ایک قسم کے علقہات میں پائی جاتی ہو اور دوسری قسم میں نہ پائی جاتی ہو۔ وہ اس سلسلے میں اپنے ظن غالب اور تجربے سے کام لے سکتا ہے۔ جس طرح عرب کے بہت سے بدویوں کو بارش برس نے والے بادل اور نہ برس نے والے بادلوں کی پوری شناخت ہوتی تھی۔ یہ شناخت انھیں ان نشانیوں کے ذریعے حاصل ہو جاتی تھی جن میں اکثر حالات کے اندر کوئی تغلف نہیں ہوتا تھا۔ اب رہ گئی علقہات کی بات تو بچے پتنے سے پہلے دونوں قسموں کے علقہات کے درمیان فرق کا مشاہدہ کرنا انسان کے بس کی بات نہیں ہے۔ یہ ایسی چیز ہے جس کا علم اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے لیے مخصوص کر لیا ہے۔ صرف اس فرشتے کو آگاہ کیا جاتا ہے جسے پیدا ہونے والے بچے کے کوائف لکھنے کا حکم ملتا ہے یعنی اس کا لوزق کتنا ہوگا، یہ کتنے سال جیے گا، اس کا عمل کیسا ہوگا اور جنت یا ہوگا یا بد قسمت وغیرہ۔

ارشاد باری ہے (اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيصُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ) اللہ کو علم رہتا ہے اس کا بچہ کچھ کسی عورت کے حمل میں ہوتا ہے اور بچہ کچھ عورتوں کے رحم میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے (اللہ جلیل شانہ) کو ہی ہر چیز کا علم ہے لیکن اس مقام پر اس نے رحم یا ور میں منتقل ہونے والے حمل اور اس میں کمی بیشی کے علم کو اپنی ذات کے لیے خاص کر کے ہمیں یہ بتا دیا کہ اس کے سوا کسی اور کو اس کا علم نہیں ہے۔ اس کا تعلق غیب کے علم سے ہے جو صرف اس کی ذات تک اور کسی برگزیدہ پیغمبر کی ذات تک محدود ہے۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ) وہی غیب کا جاننے والا ہے سو وہ غیب پر کسی کو بھی مطلع نہیں کرتا ہاں البتہ کسی برگزیدہ پیغمبر کو

مکہ مکرمہ کی اراضی کا حکم اور اس کے مکانوں کو اجاڑے پر دینے کا بیان

قول باری ہے (قَالَ مَسْجِدَ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَا لِلنَّاسِ سَوَاءً نَا الْعَاكِفُ فِيهِ
 وَابْسَادُ - اور اس مسجد حرام کی زیارت میں بھی مانع ہیں جسے ہم نے سب لوگوں کے لیے بنایا ہے جس میں
 مقامی باشندوں اور باہر سے آنے والوں کے حقوق برابر ہیں) اسماعیل بن مہاجر نے اپنے والد سے اور
 انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (مكة مناخ
 لا تباع ربا عها ولا تواجز بيوتها - مگر مکہ نہ اونٹوں کے بٹھانے کی جگہ ہے یعنی لوگوں کے قیام کا مقام ہے
 اس کے قطعات اراضی نہ فروخت کیے جائیں اور نہ ہی اس کے مکانات کو اجاڑے پر دیا جائے گا یعنی
 کرائے پر چڑھایا جائے گا) سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا
 ”صحابة كرام حرم کے پورے علاقے کو مسجد سمجھتے تھے جس میں مقامی باشندوں اور باہر سے آنے والے
 لوگوں کے حقوق برابر تھے۔ یزید بن ابوزیاد نے عبدالرحمن بن سابط سے قول باری (سَوَاءً نَا الْعَاكِفُ
 فِيهِ وَابْسَادُ) کی تفسیر میں ان کا قول نقل کیا ہے کہ حج اور عمرے کی نیت سے آنے والوں کے حقوق
 برابر ہیں کہ وہ وہاں بنے ہوئے مکانات میں سے جہاں بھی رہنا چاہیں رہ سکتے ہیں البتہ ان مکانات
 میں آباد مکینوں کو باہر نہیں نکال سکتے۔ انھوں نے مزید کہا کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اس آیت کی تفسیر
 کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ (الْعَاكِفُ فِيهِ) سے مقامی باشندے اور (وَابْسَادُ) سے باہر سے آنے والے
 لوگ مراد ہیں۔ مکانات میں رہائشی حقوق کے لحاظ سے دونوں یکساں ہیں اس لیے مقامی باشندوں کے لیے
 باہر سے آنے والوں سے مکانات کے کرائے وصول کرنا مناسب نہیں ہے۔

جعفر بن عون اعمش سے اور انھوں نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد
 ہے (مكة حرمها الله لا يبيع ربا عها ولا اجازة بيوتها - اللہ تعالیٰ اتے مگر کو حرمت
 والی جگہ قرار دیا ہے، یہاں کی اراضی کو فروخت کرنا اور یہاں کے مکانات کو اجاڑے پر دینا حلال

ہیں ہے) ابو معاویہ نے زعمش سے انھوں نے مجاہد سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ عیسیٰ بن یونس نے عمر بن سعید بن ابی حسین سے، انھوں نے عثمان بن ابی سلیمان سے اور انھوں نے علقمہ بن نضد سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے زمانوں میں مکہ کی اراضی کو سوائب (چھوڑی ہوئی زمین) کہا جاتا تھا جو شخص محتاج ہوتا وہ بھی وہاں سکونت پذیر ہو جاتا اور جو غنی ہوتا وہ بھی وہاں کھڑا جاتا۔

سفیان ثوری نے منصور سے، انھوں نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک دفعہ اعلان کیا: "مکہ والو! تم اپنے مکانات کے دروازے نہ لگواؤ تاکہ باہر سے آنے والے لوگ جہاں چاہیں اپنے ڈیرے ڈال لیں۔" عبد اللہ نے نافع سے، انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے اہل مکہ کو حاجیوں پر اپنے دروازے بند کر دینے سے منع فرما دیا تھا۔ ابن ابی نجیح نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: "جو شخص مکہ مکرمہ کے مکانات کا کرایہ کھاتا ہے وہ آگ سے اپنا پیٹ بھرتا ہے۔" عثمان بن الاسود نے عطاء بن ابی رباح سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "مکہ مکرمہ کے مکانات کو فروخت کرنا اور انھیں کرائے پر پڑھانا مکروہ ہے۔" لیث بن سعد نے قائم سے روایت کی ہے کہ جو شخص مکہ مکرمہ کے مکانات کا کرایہ کھاتا ہے وہ گویا آگ کھاتا ہے۔" ہمر نے لیث سے، انھوں نے عطاء، طاؤس اور مجاہد سے روایت کی ہے کہ یہ سب حضرات مکہ مکرمہ کے کسی قطعہ اراضی کو فروخت کرنا مکروہ سمجھتے تھے۔

ابوبکر حبصہ کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سلسلے میں جو روایات منقول ہیں۔ ان کا ہم نے ذکر کر دیا نیز صحابہ کرام اور تابعین عظام سے مکہ مکرمہ کے مکانات اور قطعہ اراضی کی فروخت کے سلسلے میں جو کراہت منقول ہے وہ بھی ہم نے بیان کر دیا نیز یہ کہ قضامی باشندوں اور باہر سے آنے والوں کے حقوق برابر ہیں۔ یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ ان حضرات نے قول باری (وَالْمَسْجِدُ الْحَرَامِ) کی تفسیر میں سارا حرم مراد لیا ہے۔ کچھ لوگوں سے مکہ مکرمہ کے مکانات کی بیع اور انھیں کرائے پر دینے کی اباحت منقول ہے۔ ابن جریر نے ہشام بن حجر سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "مکہ مکرمہ میں میرا ایک مکان تھا جسے میں کرائے پر دے دیا کرتا تھا۔ میں نے طاؤس سے اس بارے میں مسئلہ پوچھا تو انھوں نے کہا کہ اس کا کرایہ اپنے استعمال میں لے آؤ۔" ابن ابی نجیح نے مجاہد اور عطاء سے قول باری (سَوَاءٌ نَالُ الْعَاكِفِ فِيهِ وَالْيَاكِفِ) کی تفسیر میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "مکہ مکرمہ کی تعظیم و تحريم میں دونوں یکساں ہیں۔" عمرو بن دینار نے عبدالرحمن بن فروخ سے روایت کی ہے کہ نافع بن عبد الحارث

نے چار ہزار درہم پر صفوان بن امیہ سے اس شرط پر حضرت عمرؓ کا بیایا ہوا دارالسجن (قید خانہ) خریدا تھا کہ اگر حضرت عمرؓ راضی ہو گئے تو بیع ہو جائے گی ورنہ چار ہزار صفوان کے ہوں گے۔ عبدالرحمن نے عمر سے روایت کرتے ہوئے یہ اضافہ کیا کہ حضرت عمرؓ نے وہ چار ہزار کی رقم لے لی تھی۔

بقول امام ابو حنیفہؒ کے مکانات فروخت ہو سکتے ہیں اراضی نہیں

امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ مکہ مکرمہ کے مکانات کی عمارتوں کو فروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن میں اراضی کی فروخت کو مکروہ سمجھتا ہوں۔ سلیمان نے امام محمد سے اور انھوں نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: "بیش توئم حج میں مکہ مکرمہ کے مکانات اجارہ پر دینے کو مکروہ سمجھتا ہوں" اسی طرح اس شخص سے کرایہ لینا مکروہ سمجھتا ہوں جو وہاں آکر قیام کرے اور پھر واپس چلا جائے، لیکن ایسا شخص جو وہاں آکر مقیم ہو جائے اور ایسا شخص جو وہاں آکر پناہ لے لے ان سے کرایہ وصول کرنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتا۔" حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ مکہ مکرمہ کے مکانات کو فروخت کرنا جائز ہے۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف میں سے ان حضرات نے مسجد الحرام سے حرم کا پورا علاقہ صرف اس لیے مراد لیا ہے کہ شرع کی جہت سے مسجد حرام کا اسم پورے حرم کو شامل ہے کیونکہ یہ بات درست نہیں ہے کہ آیت کی تاویل میں ایسے معنی لیے جائیں جن کا آیت کے الفاظ میں احتمال موجود نہ ہو۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان حضرات کو توفیق یعنی کسی شرعی دلیل کی بنا پر یہ علم ہوا تھا کہ مسجد کے اسم کا اطلاق پورے حرم پر ہوتا ہے۔ اس پر یہ قول باری (الَّذِينَ يَأْتُواكَ مِنَ التَّيْبِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) ان لوگوں کے سوا جن کے ساتھ تم نے مسجد حرام کے پاس معاہدہ کیا تھا، بھی دلالت کرتا ہے آیت میں ایک روایت کے مطابق حدیبیہ مراد ہے جو مسجد حرام سے دور لیکن حرم سے قریب واقع ہے۔ ایک روایت کے مطابق حدیبیہ بالکل حرم کے کنارے واقع ہے۔

حضرت مسور بن مخرمہ و مروان بن الحکم نے روایت کی ہے کہ اس موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا خیمہ محل یعنی حرم کے باہر علاقے میں تھا۔ اور آپ کا مصلیٰ یعنی نماز گاہ حرم کے اندر تھا۔ یہ چیز اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں مسجد حرام سے پورا حرم مراد لیا ہے۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (لَيْسَ لَكُمْ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٌ فِيهِ قِتَالٌ فِيهِ كَيْدٌ وَهَدَعْنِ سَيْبِلِ اللَّهِ وَكُفْرِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجِ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ) اس میں لڑنا بہت بڑا ہے۔ مگر راہ خدا سے

لوگوں کو روکنا اور اللہ سے کفر کرنا اور مسجد حرام کا راستہ لوگوں پر بند کرنا اور حرم کے رہنے والوں کو وہاں سے نکالنا اللہ کے نزدیک اس سے بھی زیادہ بُرا ہے) اس سے شہر مکہ سے مسلمانوں کو نکالنا مراد ہے جب مسلمان مکہ چھوڑ کر مدینہ ہجرت کر گئے تھے۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے مسجد حرام سے پورے حرم کی تعبیر کی ہے۔ مسجد حرام سے پورا حرم مراد ہے اس پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِنُطْلُو تَذِقَهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ۔ اور اس میں جو بھی راستی سے ہٹ کر ظلم کا طریقہ اختیار کرے گا اسے ہم دردناک عذاب کا مزہ چکھائیں گے) اس سے مراد وہ شخص ہے جو حرم کے اندر ظلم کے ذریعے اس کی حرمت کو ختم کرنے کا مرتکب ہوگا۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی تو قول باری (سَوَاءٌ لِنَاكَ الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ) اس امر کا مقتضی ہو گیا کہ تمام لوگ وہاں رہنے اور ٹھہرنے کے لحاظ سے یکساں ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت میں یہ احتمال ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مراد یہ ہے کہ تمام لوگ مسجد حرام کی تعظیم اور اس کی حرمت کے اعتقاد کے وجوب میں یکساں ہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت دونوں باتوں پر محمول ہے یعنی تمام لوگ مسجد حرام کی تعظیم اور حرمت نیز وہاں قیام اور سکونت کے لحاظ سے یکساں ہیں۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ وہاں کی زمین کی فروخت جائز نہ ہو اس لیے کہ جس طرح خریدار کو وہاں سکونت اختیار کرنے کا حق ہے اسی طرح غیر مشتری کو بھی یہی حق حاصل ہے اس لیے خریدار کو اس جگہ پر قبضہ کرنا اور اس سے فائدہ اٹھانا جائز نہ ہوگا جس طرح اسے اپنے مملوکہ اشیاء سے فائدہ اٹھانا جائز ہوتا ہے یہ چیز اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اس پر کسی کی ملکیت نہیں ہوتی۔

مکان اجارہ پر دیا جاسکتا ہے

امام ابو حنیفہؒ نے وہاں کے مکانات کو اجارہ پر دینا صرف اس صورت میں جائز رکھا ہے جب عمارت اجارہ پر دینے والے کی ملکیت میں ہو اس صورت میں وہ اپنی ملکیت کی اجرت وصول کرے گا لیکن زمین کی اجرت جائز نہیں ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کسی اور کی زمین پر کوئی عمارت تعمیر کر لے تو وہ عمارت کو اجارہ پر دے سکتا ہے۔ قول باری (الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ) کی تفسیر میں سلف کی ایک جماعت سے منقول ہے کہ عاکف سے مراد مقامی باشندے ہیں اور بادی سے مراد باہر سے آنے والے ہیں۔

الحاد کی تشریح

قول باری ہے (وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ يُطْلَقِ) اور اس میں جو بھی راستی سے ہٹ کر ظلم کا طریقہ اختیار کرے گا) حق اور راستی سے ہٹ کر باطل کی طرف میلان کو الحاد کہتے ہیں۔ قبر کے اندر نبی ہوئی لحد کو لحد اس لیے کہتے ہیں کہ یہ قبر کے ایک طرف ہوتی ہے۔ قول باری ہے (وَذُرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ) اور ان لوگوں کو چھوڑ دو جو اللہ کے اسماء میں الحاد کرتے ہیں) نیز فرمایا (لِسَانَ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَبُ)۔ اس شخص کی زبان جس کی طرف یہ اس کی ناحق نسبت کرتے ہیں عجیبی ہے) یعنی اس شخص کی زبان جس کی طرف یہ لوگ اس قرآن کی ناحق نسبت کرتے ہیں۔ قول باری (بِالْحَادِ) میں حرف باعزائے ہے جس طرح یہ قول باری ہے (تَنْبِئُكَ بِالدُّهْنِ يَهِنُ رَوْحُنَا كَاتِي هَيْ) یعنی "تَنْبِئُكَ الدُّهْنُ" یا جس طرح یہ قول باری ہے (جِنَارُ حَمِيَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهَا رَحْمَةً) کہ قرآن کے لیے نرم ہو)۔ حضرت ابن عمر سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: "مکہ مکرمہ میں اپنے نوکر پر اس کی طاقت سے بڑھ کر کام لینے کے ذریعے ظلم کرنا الحاد ہے۔ حضرت عمر کا قول ہے: "مکہ مکرمہ میں طعام کا ذخیرہ کر لینا الحاد ہے" دوسرے حضرات کا قول ہے کہ اس سے مکہ میں گناہوں کی طرف میلان مراد ہے۔

حسن بصری کا قول ہے کہ الحاد سے اللہ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرانا مراد ہے۔ ابو بکر حبیبی کہتے ہیں کہ الحاد مذموم فعل ہے اس لیے کہ یہ حق اور راستی سے ہٹ جانے اور باطل کی طرف مائل ہو جانے کا نام ہے۔ باطل سے ہٹ کر حق کی طرف میلان پر الحاد کے اسم کا اطلاق نہیں ہوتا۔ الحاد ایک مذموم اسم ہے اللہ تعالیٰ نے حرم کے اندر الحاد کرنے والے کو حرم کی حرمت کی عظمت کے پیش نظر دروناک عذاب کی خصوصی طور پر دھمکی دی ہے جن حضرات نے آیت کی تفسیر کی ہے ان کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ الحاد کی بنا پر وعید کا تعلق پورے حرم کے ساتھ ہے صرف مسجد حرام اس کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قول باری (وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَا لِلنَّاسِ سَوَاءً مِنَ الْعَاكِفِ فِيهِ وَالْبَادِي) میں سارا حرم مراد ہے اس لیے کہ قول باری (وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ) میں ضمیر حرم کی طرف راجح ہے حالانکہ حرم کا اس سے پہلے ذکر نہیں آیا ہے صرف یہ قول باری ہے (وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ مسجد سے اس جگہ پورا حرم مراد ہے۔ عمارہ بن ثویان نے روایت کی ہے، انھیں موسیٰ بن زیاد

نے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت علی بن امیہ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اختکار الطعام بسکة الحاد۔ مکہ مکرمہ میں طعام کی ذخیرہ اندوزی الحاد ہے) عثمان بن الاسود نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ مکہ مکرمہ میں طعام کی فروخت الحاد ہے۔ جالب یعنی باہر سے مال لے کر آنے والا تقسیم یعنی وہاں کے باشندے کی طرح نہیں ہے۔“

ابو بکر حصاص کہتے ہیں کہ اس میں کوئی اتساع نہیں کہ قول باری رَبِّ اِنْحَادِ بِظُلْمٍ سے تمام گناہ مراد ہیں اور اس طرح طعام کی ذخیرہ اندوزی نیز ظلم و شرک بھی ان میں داخل ہو جائیں۔ یہ چیز اس پر ولایت کرتی ہے کہ حرم کے اندر گناہ کا ارتکاب دوسرے مقام پر اس کے ارتکاب سے زیادہ سنگین ہوتا ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جن حضرات نے مکہ مکرمہ میں جا کر اقامت گزین ہونے کو مکروہ سمجھا ہے ان کا ذہن اس طرف گیا ہے کہ مکہ کے اندر گناہ کے ارتکاب پر عذاب کئی گنا ہو جاتا ہے اس بنا پر انھوں نے وہاں ترک سکونت کو ترجیح دی ہے کہ کہیں وہاں رہتے ہوئے کسی گناہ کا ارتکاب کر بیٹھیں اور اس طرح کئی گنا عذاب کے مزوار بن جائیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا اِلَّا يَلْحَدُ بِمَكَّةَ رَجُلٌ عَلَيْهِ مِثْلُ نَصْفِ عَذَابِ اَهْلِ الْاَرْضِ۔ مکہ مکرمہ میں ایک شخص اگر الحاد کا مرتکب ہوگا اسے زمین کے تمام لوگوں کے عذاب کا نصف عذاب دیا جائے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ارشاد بھی مروی ہے (اعتق الناس على الله رجل قتل في الحرم ورجل قتل غير قاتله ورجل قتل بذحول الجاهلية۔ اللہ کے نزدیک تین قسم کے انسان سب سے بڑھ کر سرکش گنے جلتے ہیں۔ ایک تو وہ شخص جو حرم کے اندر قتل کا ارتکاب کرتا ہے ایک وہ شخص جو اپنے قاتل کے سوا کسی اور کو قتل کر دیتا ہے اور ایک وہ جو زمانہ جاہلیت کی دشمنی اور عداوت کی بنا پر زمانہ اسلام میں کسی کو قتل کر دیتا ہے۔)

فرضیت حج

قول باری ہے (وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ۔ اور لوگوں کو حج کے لیے اذن عام دے دو) معمر نے لیسٹ سے اور انھوں نے مجاہد سے اس آیت کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ اس حکم پر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے عرض کیا۔ ”باری تعالیٰ! میں انھیں کس طرح حج کے لیے بلاؤں؟“ حکم ہوا۔ ”یہ اعلان کرو، لوگو! حاضر ہو جاؤ، لوگو! حاضر ہو جاؤ“ اسی سے تلبیہ لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ بنا۔ عطاء بن الصائب نے سعید بن جبیر سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ جب حضرت

ابراہیم علیہ السلام نے بیت اللہ کی تعمیر مکمل کر لی تو اللہ تعالیٰ نے ان کی طرف وحی بھیج کر لوگوں کو حج کے لیے بلائے کو کہا۔ چنانچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے یہ اعلان کیا۔ "لوگو! تمہارے رب نے عبادت کے لیے ایک گھر بنا دیا ہے اور تمہیں اس کے حج کا حکم دیا ہے۔" حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اس آواز کو جس چیز نے بھی سنا خواہ وہ چٹان تھی یا درخت یا ٹیکہ تھا یا مٹی کا ڈھیر یا کوئی اور چیز سب نے اس پکار کے جواب میں "لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ" کہا۔ یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس وقت ہی حج کی فرضیت ہو گئی تھی۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو حکم دیا تھا کہ وہ لوگوں کو حج کے لیے بلائیں۔ اللہ کا یہ حکم و جو ب پر محمول ہوا تھا۔ اب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حج کی فرضیت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت تک باقی رہی ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ بعض انبیاء کے ذریعے اس کی فرضیت منسوخ کر دی گئی ہو تاہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق یہ مروی ہے کہ آپ نے ہجرت سے قبل دو مرتبہ حج کیا تھا اور ہجرت کے بعد ایک مرتبہ حجۃ الوداع ادا کیا تھا۔ زمانہ جاہلیت میں لوگ حج کے دوران بہت سے ایسے افعال کرتے تھے جو انھوں نے اپنے طور پر درست افعال کے ساتھ غلط ملط کر دیے تھے۔ ان کا تلبیہ بھی مشرکاً نہ تھا۔ حج کی وہ فرضیت جس کا حکم حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانے میں آگیا تھا اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت تک باقی تھی تو آپ نے بعثت کے بعد ہجرت سے پہلے جو دو حج کئے تھے ان میں پہلا حج فرض کے طور پر کیا گیا تھا۔ اگر حج کی فرضیت بعض انبیاء کی زبانی منسوخ کر دی گئی تھی تو اللہ تعالیٰ نے قرآن میں اسے فرض کر دیا تھا چنانچہ ارشاد ہے (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا۔ لوگو! پر اللہ کا حق ہے کہ جو اس گھر تک پہنچنے کی استطاعت رکھتا ہو وہ اس کا حج کرے)

ایک قول کے مطابق اس آیت کا نزول ۹ھ میں ہوا تھا۔ ایک قول کے مطابق ۱۰ھ ہوا تھا۔ یہ وہی سال ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج ادا کیا تھا یہ بات زیادہ درست ہے اس لیے کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں یہ تصور بھی نہیں کر سکتے کہ آپ نے فرض حج کی ادائیگی میں اس کے مقررہ وقت سے تاخیر کر دی ہوگی اس لیے کہ آپ اللہ کے حکم کی تعمیل میں تمام لوگوں سے بڑھ کر شد و مد سے کام لینے والے اور ادائے فرض میں سب سے آگے نکل جانے والے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے انبیاء سابقین کا ذکر کرتے ہوئے ان کی اس بنا پر تعریف کی ہے کہ وہ نیکیوں کی طرف سبقت کرتے تھے۔ چنانچہ ارشاد ہے: كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ دَعْوَتَنَا رِعْبًا وَكَهَيْبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ۔ وہ نیک کاموں میں دوڑنے والے تھے اور ہمیں شوق اور خوف کے ساتھ پکارتے رہتے تھے اور ہمارے سامنے دب کر رہتے تھے) اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نیک کاموں میں مسابقت کے لحاظ سے انبیاء سابقین

سے کسی طرح پیچھے رہنے والے نہیں تھے بلکہ اس معاملہ میں آپ کا درجہ بہتر ہی کے درجے سے بڑھ کر تھا۔ اس لیے کہ تمام انبیاء علیہم السلام پر آپ کو فضیلت حاصل تھی اور نبوت کے اندر آپ کا درجہ سب سے بلند تھا اس بنا پر یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ آپ نے وجوب کے وقت سے حج کی ادائیگی کو مؤخر کر دیا ہو۔ خاص طور پر جب کہ آپ نے دوسروں کو اس کی ادائیگی میں تعجیل کا حکم دیا ہے چنانچہ حضرت ابن عباس نے آپ سے یہ روایت کی ہے کہ (مَنْ اَدَا الْحَجَّ فَلْيَسْتَعْجَلْ بِوَجْهِهِ حَجَّ كَا اِرَادَهُ كَرِهَ لَمْ يَسْأَلْ) اس کی ادائیگی میں تعجیل کرنی چاہیے۔

اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس سے یہ بات بالکل بعید تھی کہ آپ دوسروں کو حج کی ادائیگی میں تعجیل کا حکم دیں اور خود اس کی ادائیگی کو اس کے وجوب کے وقت سے مؤخر کر دیتے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کی ادائیگی کو اس کے وجوب کے وقت سے مؤخر نہیں کیا تھا۔ اگر حج کی فرضیت قول باری (وَاللّٰهُ عَلٰى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ) کی بنا پر ہوئی ہے تو اس آیت کے نزول کی تاریخ یا تو ۹ھ ہے یا ۱۰ھ۔ اگر پہلی بات ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عذر کی بناء پر اس کی ادائیگی میں تاخیر کر دی تھی۔ وہ عذر یہ تھا کہ اس سال حج اس وقت واقع ہوا تھا جس میں عرب کے لوگ نسئی یعنی حج کے مہینوں کو آگے پیچھے کر کے اس کی ادائیگی کرتے تھے جس کی بنا پر حج اپنے درست وقت پر ادا نہیں ہوتا تھا۔ ۹ھ میں بھی اتفاق سے یہی صورت حال تھی اور حج اپنے اصل وقت میں ادا نہیں ہو رہا تھا جس میں اللہ نے اس کی ادائیگی فرض کی تھی۔ اس عذر کی بناء پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سال اس کی ادائیگی کو مؤخر رکھی تاکہ اگلے سال آپ کا حج ٹھیک اسی وقت ادا ہو جس میں اللہ تعالیٰ نے اس کی ادائیگی فرض کی تھی۔ تاکہ لوگ زیادہ سے زیادہ اس میں شریک ہو کر آپ کی اقتدا کریں۔ اگر آیت کا زمانہ نزول ۱۰ھ ہے تو پھر یہ وہی سال ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض حج ادا فرمایا تھا۔ اگر حج کا فرضیہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانے سے آپ کی بعثت تک باقی رہا تھا تو اس صورت میں آپ نے اپنی بعثت کے بعد اور ہجرت سے قبل پہلی مرتبہ جو حج کیا تھا وہ فرض حج کی ادائیگی تھی اس کے سوا باقی ماندہ تمام حج نفل کے طور پر ادا ہوئے تھے ان دونوں صورتوں میں یہ بات ثابت نہیں ہوگی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کی فرضیت کے بعد پہلی فرصت میں اس کی ادائیگی میں تاخیر کر دی تھی۔

پیدل حج کرنے کا بیان

موسىٰ بن عبیدہ نے محمد بن کعب سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا مجھے کسی چیز کی حسرت نہیں صرف ایک چیز کی تائب ہے کہ مجھے پیدل حج کرنے کا موقع مل جاتا اس لیے کہ ارشاد باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْزَنُوا عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُونُوا فِي سَعْيٍ مِّمَّنْ يَحْزَنُونَ) اس روایت کی ہے کہ حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیل علیہما السلام نے پیدل حج کیا۔ القاسم بن المحکم العرنی نے عبید اللہ الرصافی سے، انھوں نے عبداللہ بن غتبہ بن عمیر سے کہ حضرت ابن عباس سے فرمایا: مجھے ایک چیز کے سوا کسی چیز کا افسوس نہیں جو میری جوانی میں مجھ سے رہ گئی تھی اور وہ یہ کہ میں نے پیدل حج ادا نہیں کیا حسن بن علی نے پچیس مرتبہ مدینہ منورہ سے مکہ معظمہ تک پیدل چل کر حج کیا جبکہ سواروں کے عمدہ جانوران کے ساتھ ہوتے، انھوں نے تین مرتبہ اللہ کے ساتھ اپنا مال آدھا آدھا تقسیم کر لیا تھا۔ وہ اپنے جوتے کا ایک پاؤں اللہ کی راہ میں دے دیتے اور ایک اپنے لیے رکھ لیتے۔ اسی طرح موزے کا ایک پاؤں اپنے لیے رکھ لیتے اور ایک دے دیتے۔ عبدالرزق نے عمرو بن زر سے اور انھوں نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ لوگ حج پر جاتے تو سواروں پر سوار نہ ہوتے اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْزَنُوا عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُونُوا فِي سَعْيٍ مِّمَّنْ يَحْزَنُونَ) کہ وہ تمہارے پاس سرد و دروازے کے مقام سے پیدل اور اونٹوں پر سوار آئیں۔

ابن جوہر نے روایت کی ہے، انھیں اللہ نے بیان کیا کہ میں نے محمد بن علی کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضرت حسن بن علی حج کا سفر پیدل کرتے اور سواروں کے جانوران کے ساتھ چلتے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْزَنُوا عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُونُوا فِي سَعْيٍ مِّمَّنْ يَحْزَنُونَ) اس امر کا مقتضی ہے کہ حج کے لیے پیدل اور سواروں کے ذریعہ سفر کی اباحت ہے۔ آیت میں اس امر پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے کہ ان میں افضل کون سی صورت ہے۔ تاہم سلف سے جو روایتیں ہم نے نقل کی ہیں کہ انھوں

نے پیدل حج کو پسند کیا تھا۔ نیز یہ کہ ان حضرات نے آیت کی بھی یہی تاویل کی تھی یہ دونوں چیزیں اس پر
دلائل کرتی ہیں کہ پیدل حج افضل ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک روایت منقول ہے جو اس امر کی مزید
وضاحت کرتی ہے۔ حضرت عقبہ بن عامر کی والدہ نے بیت اللہ تک پیدل سفر کی نذر مان لی اس پر
حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں سوار ہو کر سفر کرنے اور اپنی نذر کے بدلے قربانی دینے کا حکم دیا
یہ روایت اس پر دلائل کرتی ہے کہ پیدل چلنا بھی تقرب الہی کا ذریعہ تھا اور اسے عبادت شمار کیا جاتا
تھا۔ نذر کی وجہ سے یہ عبادت ان پر لازم ہو گئی تھی۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کے
ترک پر ایک بدی یعنی قربانی کا جانور واجب نہ کر دیتے۔ قول باری (بِأَيِّ مَنِّ كُنَّ فَسَبِّحْ عَمِيْقًا)
کی تفسیر میں جویر نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ اس سے "بلد بعید" یعنی دور و دراز مقام مراد ہے
قتادہ کا قول ہے "دور و دراز مکان" ابو بکر حباص کہتے ہیں کہ حج راستے کو کہتے ہیں۔ گویا اللہ نے یہ
فرمایا کہ وہ لوگ جو دور و دراز راستے طے کر کے آئیں۔ بعض اہل لغت کا قول ہے کہ عمیق اس طوالت کو
کہتے ہیں جو سطح زمین دور تک چلی گئی ہو اور اس گہرائی کو بھی جو زمین کے اندر تک چلی گئی ہو۔ روایہ
کا مصرعہ ہے۔

وَقَالُوا لَعَمْرُكَ خَاوِي الْمَخْتَوِقِ

اور ایسا راستہ جو سخت گرد و غبار والا ہے اور زمین میں دور تک چلا گیا ہے اس گزرگاہ
پر کوئی چلنے والا نہیں ہے۔

شاعر نے یہاں عمیق سے وہ دوری مراد لی ہے جو سطح زمین پر راستے کی شکل میں ہوتی ہے اس
سے عمیق دور و دراز کو کہیں گے کیونکہ سطح زمین پر یہ دور تک چلی جاتی ہے۔
ایک شاعر کا مصرعہ ہے۔

يَقْطَعْنَ بَعْدَ النَّازِحِ الْعَمِيْقِ

یہ اونٹیاں ایک دور دراز فاصلے کو قطع کرتی ہیں۔

یہاں شاعر نے عمیق سے بعید یعنی دور و دراز مراد لی ہے۔ ام حکیم نبت امیہ نے ام المومنین حضرت
ام سلمہ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا: "میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ
رَمَنَ الْاَهْلِ بِالْمَسْجِدِ الْاَقْصَى لِعَسَدَةَ اَوْ بِحِجَّةِ غَفْرَةَ مَا تَقْدَمُ مِنْ ذَنْبِهِ جَسْنَ خَشْنَ
مَسْجِدِ اَقْطَى سَعِ حَجَّ يَا عَمْرُءَ كَا اِحْرَامِ بَانْدَه لِيَا اس كِي سَحِيْلِي تَمَامِ كِنَا ه مَعَا ف هُو كُنِي (الواسطی نے اسود
سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن مسعود نے کوفہ سے عمرے کا احرام باندھا تھا۔ حضرت ابن عباس سے

مروی ہے کہ انھوں نے سردیوں میں شام کے علاقے سے احرام باندھ لیا تھا۔ حضرت ابن عمرؓ نے بیت المقدس
 سے اور حضرت عمران بن حصین نے بصرہ سے احرام باندھا تھا۔ عمرو بن مرہ نے عبداللہ بن سلمہ سے روایت کی
 ہے کہ حضرت علیؓ سے قول باری (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ أَذْرًا لَّكُمْ لِيَسْجُدَ لَكُمْ) اور عمرہ پورا کرو کی
 تفسیر پوچھی گئی تو آپ نے فرمایا: ”یہ کہ تم اپنے گھر سے ہی ان دونوں کے لیے احرام باندھ لو“ حضرت
 عمرؓ نیز حضرت علیؓ کا قول ہے۔ میرے خیال میں عمرہ کرنے والا جس جگہ سے چلتا ہے اسے وہیں
 سے احرام باندھنا چاہیے۔“ لکھنؤ سے منقول ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے پوچھا گیا کہ ایک شخص ہجر قند
 یا خراسان یا بصرہ یا کوفہ سے احرام باندھتا ہے اس کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے؟ حضرت ابن عمرؓ
 نے جواب میں فرمایا: ”کاش! ہم اس مقام پر جو ہمارے لیے میقات کے طور پر مقرر کیا گیا ہو اسلام لائے“
 ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس روایت میں حضرت ابن عمرؓ نے مذکورہ بالا مقامات سے احرام باندھ لینے
 کو مسافت کی طوالت کی بنا پر ناپسند نہیں کیا بلکہ اس بنا پر ناپسند کیا کہ احرام باندھنے والا کہیں خلاف
 احرام کوئی فعل نہ کرے۔

حج کے اندر تجارت کرنے کا بیان

قول باری ہے (لَيْسَ هَدْ وَامْتِنَاعٍ لَّهُمْ تَاكْرَهُ قَاعِدُ دِيكَيْسِ جَوَانِ كَيْ لِيَهَا رَكْهِي
گئے ہیں) ابن ابی نجیح نے عباد سے روایت کی ہے کہ اس سے تجارت مراد ہے۔ نیز وہ تمام امور مراد
ہیں جن کا دنیا اور آخرت سے تعلق ہوتا ہے۔ عاصم بن ابی النجود نے البوزین سے اور انھوں نے حضرت
ابن عباس سے کہ منافع سے وہ منڈیاں مراد ہیں جو لگا کرتی تھیں، منافع کا ذکر صرف دنیا کے سلسلے میں
ہوتا ہے۔ ابو جعفر سے مروی ہے کہ منافع سے مغفرت اور بخشش مراد ہے۔

اصل مقصود دینی منافع ہیں دنیاوی منافع بالیقین ہیں

ابو بکر حبصہ کہتے ہیں ظاہر آیت اس امر کا موجب ہے کہ اس میں منافع دین مراد ہیں اگرچہ تجارت
مراد لینا بھی جائز ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا
وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ لَيْسَ هَدْ وَامْتِنَاعٍ لَّهُمْ تَاكْرَهُ قَاعِدُ دِيكَيْسِ جَوَانِ كَيْ لِيَهَا رَكْهِي
کہ لوگوں کو بلا لایا گیا اور حج کا حکم دیا گیا تاکہ وہ اپنی آنکھوں سے ان فوائد کا مشاہدہ کریں جو ان کے لیے رکھے گئے ہیں
ایسے بات محال ہے کہ اس سے صرف دنیاوی فوائد مراد لیے جائیں اس لیے کہ اگر یہ بات ہوتی تو حج کے
لیے لوگوں کو بلانا دنیاوی منافع کی خاطر ہوتا حالانکہ حج نام سے طوافِ دسوی کا، وقفِ عرفات و مزدلفہ کا اور
زبانی کے جانوروں کو ذبح کرنے اور دیگر مناسب کام۔ ان امور میں دنیاوی منافع بالیقین داخل ہیں اور دنیاوی
منافع اٹھانے کی رخصت اور اجازت ہے یہ بات نہیں کہ دنیاوی منافع ہی مقصود بالحق ہیں۔ ارشاد باری ہے
(لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّنْ رَبِّكُمْ تَمَّ بِرِكُونِ كِنَاهِ نَهَيْتُمْ لَيْسَ رِبًّا كَانُفُلًا مِّنْ رَّبِّكُمْ)
اس آیت میں حج کے دوران تجارت کی رخصت و اجازت عطا کر دی گئی ہے۔ اس سلسلے میں روایات کا ذکر
ہم نے سورہ بقرہ کی تفسیر کے موقع پر کر دیا ہے۔

ایام معلومات کا بیان

قول باری ہے (وَأَذْكُرُوا لِلَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا دَرَأْتُمْ مِنْ بَيْمَةِ
الْأَنْعَامِ) اور چند مقررہ دنوں میں ان جانوروں پر اللہ کا نام لیں جو اس نے انھیں بخشے ہیں) حضرت علی اور حضرت
ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ایام معلومات سے یوم نحر (دسویں ذی الحجہ) اور بعد کے دو دن مراد ہیں۔ ان تین
دنوں میں سے جس دن بھی چاہو قربانی ذبح کر لو۔ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے: "ایام معلومات، ایام نحر ہیں اور
"ایام معدودات" ایام تشریق ہیں۔ طحاوی نے اپنے شیخ احمد بن ابی عمران سے، اور انھوں نے یشر بن الولید الکندی
القاضی سے روایت کی ہے کہ ابوالعباس طوسی نے امام ابو یوسف سے ایام معلومات کے متعلق تحریری طور پر
استفسار کیا۔ امام صاحب نے اس کے خط کا جواب لکھا "ایام معلومات کی تفسیر میں صحابہ
کرام کے درمیان اختلاف ہے۔ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ان سے ایام النحر مراد ہیں اور
میرا بھی یہی مسلک ہے۔ اس لیے کہ ارشاد باری ہے (عَلَىٰ مَا دَرَأْتُمْ مِنْ بَيْمَةِ الْأَنْعَامِ) اور یہ
بات ایام نحر میں ہوتی ہے (ایام نحر سے ذی الحجہ کی دسویں، گیارہویں اور بارہویں تاریخ مراد ہے) حضرت
ابن عباسؓ، حسن اور ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ ایام معلومات سے ذوالحجہ کا پہلا عشرہ اور ایام معدودات
سے ایام تشریق مراد ہیں۔ معمر نے قتادہ سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ ابن ابی لیلیٰ نے الحکم سے، انھوں نے
مقسم سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے قول باری (وَأَذْكُرُوا لِلَّهِ فِي
أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ) اور مقررہ دنوں میں اللہ کو یاد کرو) کی تفسیر میں فرمایا کہ یوم النحر اور بعد کے مزید تین دن
مراد ہیں۔

ابوالحسن الکرخی نے ذکر کیا ہے کہ احمد القاری نے امام محمد سے روایت کی ہے اور انھوں نے امام
ابو حنیفہ سے کہ ایام معلومات ذی الحجہ کے دس دن ہیں۔ امام محمد سے مروی ہے کہ یہ ایام نحر ہیں یعنی یوم الاضحی
(دسویں ذی الحجہ) اور بعد کے دو دن۔ طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد

کا ایک قول یہ بھی ہے کہ ایام معلومات ذی الحجہ کے پہلے دس دن ایام معدودات ایام تشریق ہیں لیکن ابو الحسن کرخی نے ان حضرات سے اس سلسلے میں جو روایت کی ہے وہ زیادہ صحیح ہے۔ ایک قول ہے کہ ایام تشریق کو ایام معدودات (گنتی کے چند دن) اس لیے کہا گیا ہے کہ ان کی تعداد قلیل ہے جس طرح یہ قول باری ہے (وَشَدُوذًا بِشَمَنِ بَخِيسٍ كَذَابٍ مَعْدُودَةٌ) اور انھوں نے اسے فقہ طبری سے قیمت پر چند درہموں کے عوض سچ ڈالا) اللہ تعالیٰ نے ان درہموں کی قلت تعداد پر انھیں محدود کے نام سے موسوم کیا۔ ذی الحجہ کے پہلے دس دنوں کو معلومات اس لیے کہا گیا ہے کہ اس کے ذریعے لوگوں کو ان کا علم اور ان کا حساب رکھنے پر ابھارا گیا ہے اس لیے کہ ان کے آخر میں حج کی ادائیگی ہوتی ہے۔ گویا ہمیں یہ حکم دیا گیا ہے کہ اس ماہ کی ابتدا معلوم کرنے کے لیے اس کے ہلال کی جستجو کریں تاکہ ہم دس دنوں کا درست حساب رکھ سکیں اور اس طرح آخری دن یوم النحر واقع ہو جائے۔ اس کے ذریعے امام ابو حنیفہ کے مسلک کے حق میں استدلال کیا جاسکتا ہے کہ تکبیرات تشریق پہلے عشرہ کے دنوں کے اندر محدود ہوتا ہے۔ یہ تکبیرات یوم عرفہ اور یوم النحر کو طے ہی جاتی ہیں اور یہ دونوں دن ذی الحجہ کے پہلے عشرہ میں داخل ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا (عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ) تو اس قول باری کی اس امر پر دلالت ہوئی کہ ایام النحر مراد ہیں جیسا کہ حضرت علیؑ سے مروی ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت میں یہ احتمال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے لِمَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ مراد لیا ہو جس طرح یہ قول باری ہے (لَتُكْتَبُوا لِلَّهِ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ) تاکہ تم اس ہدایت کی بنا پر جو اس نے تمہیں دی اس کی کیریائی بیان کرو) اس کے معنی کَمَا هَدَاكُمْ یا جس طرح ہم کہتے ہیں نَشْكُرُ اللَّهَ عَلَىٰ نِعْمِهِ (ہم اللہ تعالیٰ کی نعمتوں پر اس کا شکر ادا کرتے ہیں) اس کے معنی ہیں لِنِعْمَةِ تیرے بھی احتمال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے یوم النحر مراد لیا ہو اس طرح قول باری (عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ) سے یوم النحر مراد ہے اور اس پر سالوں کی تکرار کی بنا پر یہ ایک یوم ایام بن گیا ہے۔ یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ ایام نحر میں تمام ہدایا یعنی قربانی کے جانوروں کو ذبح کرنا دوسرے ایام کی نسبت افضل ہے۔ خواہ یہ ہدایا نفی ہوں یا شکار وغیرہ کے بدل اور سزا کے طور پر ہوں۔

ایام النحر

ایام النحر کے متعلق اہل علم میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ ذی الحجہ کی دسویں تاریخ اور بعد کے دو دن ایام نحر ہیں۔ امام شافعی کا قول ہے کہ دسویں تاریخ اور

بعد کے تین دن ایام نحر ہیں اور یہی ایام تشریق بھی ہیں۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب کے قول کے مطابق حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت انس بن مالکؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، سعید بن جبیر اور سعید بن المسیب سے اقوال منقول ہیں۔ امام شافعی کے قول کے مطابق حسن بصری اور عطاء بن ابی رباح سے اقوال منقول ہیں۔ ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ نحر کے صرف دو دن ہیں جبکہ ابن سیرین کا قول ہے کہ نحر کا صرف ایک دن ہوتا ہے۔ یحییٰ بن ابی کثیر نے ابو سلمہ اور سلیمان بن لیث سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ اضحیٰ یعنی قربانی کے ایام محرم کا چاند نکلنے تک ہوتے ہیں۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا سطور میں ہم نے جن صحابہ کرام کے اقوال نقل کیے ہیں۔ ان سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ایام النحر تین دن ہیں۔ ان حضرات کا یہ قول بکثرت نقل ہوا ہے اب ان حضرات کے بعد آنے والوں کے لیے ان کے خلاف مسلک اختیار کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ ان حضرات کے ہم پیشوں میں سے کسی سے بھی اس مسلک کے خلاف کوئی روایت منقول نہیں ہے۔ اس لیے اس کی حجیت ثابت ہو گئی۔ نیز ایام نحر کی تعیین کا ذریعہ توقیف یعنی شرعی اور نقلی دلالت ہے یا پھر اتفاق امت۔ کیونکہ اس تک رسائی قیاس کے ذریعے نہیں ہو سکتی۔ ہم نے جن صحابہ کرام کا ذکر کیا ہے جب اس بارے میں ان کا قول ہے کہ یہ تین دن ہیں تو یہی چیز ایام النحر کی تعیین کے لیے توقیف بن گئی۔ جس طرح ہم نے حیض کی مدت کی مقدار، نیز ہر کی مقدار اور نماز کی فرضیت کی تکمیل کے سلسلے میں تشہد کی مقدار نیز اسی قسم کی مقداروں کے متعلق ذکر کیا ہے جن کے اثبات کا ذریعہ یا تو توقیف ہے یا امت کا اتفاق۔ جب اس بارے میں کسی ایک صحابی کا قول بھی مل جائے گا اس کی حجیت ثابت ہو جائے گی تو اسے توقیف قرار دیا جائے گا۔ نیز ایام النحر اور ایام التشریق میں فرق کا ثبوت ہو گیا ہے اس لیے کہ ایام النحر اگر ایام التشریق ہوتے تو پھر ان کے درمیان کوئی فرق نہ ہوتا۔ اور ان میں سے ایک کا ذکر دوسرے کے ذکر کے قائم مقام بن جاتا۔ جب ہم نے یوم النحر اور ایام التشریق میں رمی جمار کا عمل پایا اور یوم النحر میں جانوروں کے ذبح کا عمل دیکھا۔ پھر کچھ لوگوں نے یہ کہا کہ ایام النحر ایام التشریق کے آخر تک رہتے ہیں جبکہ ہم نے کہا کہ یوم النحر کے بعد دو دنوں تک نحر کے ایام ہیں تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ ہم ان دونوں کے درمیان ضرور فرق کریں تاکہ ان دونوں پر دلالت کرنے والے الفاظ میں سے ہر ایک کا علیحدہ فائدہ حاصل ہو۔ وہ اس طرح کہ ایام التشریق کا ایک دن ایسا ہو جس کا ایام النحر میں شمار نہ ہوتا ہو اور ایام التشریق کا آخری دن ہے۔

ایام التشریق

جن حضرات کے نزدیک ایام تشریق کے آخری دن یعنی تیرھویں ذی الحجہ تک قربانی کا جواز ہے انہوں نے

نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جسے سلیمان بن موسیٰ نے ابن ابی الحسین سے، انھوں نے حضرت جبر بن مطعم سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے کہ آپ نے فرمایا: عرفات کا سارا میدان موقوف یعنی کھڑے ہونے کی جگہ ہے لیکن بطن عرعر سے پرے پرے رہو۔ سارا مزدلفہ موقوف ہے لیکن وادئ منحر سے پرے رہو۔ مکہ کے تمام راستے اور کوہے قربانی کے جانور ذبح کرنے کی جگہیں ہیں اور تشریق کے تمام ایام ذبح کے ایام ہیں۔ امام احمد بن حنبل سے اس حدیث کے متعلق پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ ابن ابی حنین کا حضرت جبر بن مطعم سے سماع ثابت نہیں ہے اور ابن ابی حنین کی اکثر روایتوں میں سہو واقع ہو گیا ہے۔

ایک قول کے مطابق اس روایت کی اصل وہ روایت ہے جسے مخزوم بن بکیر بن عبداللہ بن الاشجح نے اپنے والد سے نقل کی ہے، انھوں نے کہا کہ میں نے اسامہ بن زید کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ میں نے عبداللہ بن ابی حنین کو سنا تھا کہ وہ عطاء بن ابی رباح کی طرف سے بیان کر رہے تھے اور عطا وہاں موجود تھے۔ اور عبداللہ کی بات سن رہے تھے۔ عطاء کا کہنا تھا کہ میں نے حضرت جابر بن عبداللہ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ سارا عرفات موقوف، سارا منیٰ منحر اور مکہ کے تمام راستے منحر ہیں۔ اصل روایت یہ ہے اس میں یہ بات مذکور نہیں ہے کہ تشریق کے تمام ایام ذبح کے ایام ہیں۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ جس روایت میں یہ الفاظ مذکور ہیں وہ یا تو حضرت جبر بن مطعم کا اپنا کلام ہے یا ان سے نیچے کسی راوی کا۔ اس لیے کہ حضرت جابر بن عبداللہ نے ان الفاظ کا ذکر نہیں کیا ہے۔ نیز جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ منحر کا عمل ان دنوں میں ہوگا جن پر ایام کے اسم کا اطلاق ہوتا ہو اور یہ بات واضح ہے کہ ایام کے اسم کا کم از کم تین دنوں پر اطلاق ہوتا ہے جیسا کہ اسم جمع کے اطلاق کا قاعدہ ہے اس لیے ضروری ہو گیا کہ تین دنوں کا ثبوت ہو جائے، رہ گیا اس سے زائد دن تو چونکہ اس پر کوئی دلالت قائم نہیں اس لیے اس کا ثبوت نہیں۔

ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنے کا بیان

قَوْلِ بَارِيءَ (وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي آيَاتٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّن بَيْهِيمَةٍ
الْأَنْعَامِ) اور چند مفرد دونوں میں ان جانوروں پر اللہ کا نام لیں جو اس نے انھیں بخشے ہیں اگر آیت میں مذکور
ذکر اللہ سے ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنا مراد ہے تو یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ جانور پر شرعی ذبح
کے لیے بسم اللہ پڑھنا بھی ایک شرط ہے۔ اس لیے کہ آیت اس کے وجوب کی مقتضی ہے۔ وہ اس طرح کہ
اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ) تا قول باری (لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ
وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي آيَاتٍ مَّعْلُومَاتٍ) منافع حج کے ان مناسک کا نام تھا جن کی ادائیگی احرام کی
بنا پر واجب ہو گئی تھی۔ اس لیے ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنا بھی واجب ہونا چاہیے کیونکہ حج کے لیے حضرت
ابوہیم علیہ السلام کی طرف سے اعلان عام جس طرح تمام مناسک حج پر مشتمل تھا اسی طرح جانور ذبح کرتے
وقت بسم اللہ پڑھنے پر بھی مشتمل تھا۔ اگر تسمیہ سے وہ ذکر اللہ مراد ہے جو وحی جبار کے موقعوں پر کیا جاتا
ہے یا تکبیر تشریح کی صورت میں ہوتا ہے، تو ان صورتوں میں ذکر اللہ کے وجوب پر آیت کی دلالت
ہوگی۔ اگر یہ تمام معانی مراد لے لیے جائیں تو اس میں کوئی امتناع نہیں ہے۔ یعنی حج قرآن اور حج تمتع
کے احرام کی بنا پر واجب ہونے والی قربانی ذبح کرتے وقت بسم اللہ پڑھنا، اسی طرح احرام کی وجہ
سے کسی قسم کے دم یعنی قربانی کے وجوب کی صورت میں ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنا نیز تکبیر تشریح کہنا اور
وحی جبار کے موقعوں پر ذکر اللہ کرنا یہ تمام صورتیں مراد لے لی جائیں اس لیے کہ آیت میں ان تمام صورتوں
کے مراد ہونے میں کوئی امتناع نہیں ہے۔

معمر نے ایوب سے، انھوں نے نافع سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ جب قربانی کا
جانور ذبح کرتے تو لَّا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَكَانَ اللَّهُ أَكْبَرَ کہتے۔ اعمش نے ابو ظبیان سے روایت کی ہے
انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا کہ آپ نحر کرتے وقت کیا پڑھتے ہیں؟ حضرت ابن عباسؓ

نے جواب میں فرمایا کہ میں ”اللہ اکبر، لا إله إلا الله“ پڑھتا ہوں۔ سفیان نے ابو بکر الزبیری سے
 اور انھوں نے عاصم بن شریف سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ نے دسویں ذی الحجہ کو ایک مینڈھا دیج
 کیا اور اس موقع پر یہ دعا پڑھی: بِسْمِ اللّٰهِ وَاللّٰهِ اَكْبَرُ اللّٰهُمَّ مَنْتَ وَلَكَ وَمَنْ عَلَىٰ لَكَ۔
 (اللہ کے نام کے ساتھ اللہ سب سے بڑا ہے، اے اللہ! یہ قربانی تیری ہی طرف سے اور تیرے ہی لیے
 ہے اور یہ مجھ پر تیرا احسان ہے۔)

قربانی کا گوشت کھانے کا بیان

قول باری ہے (رَدِّيدٌ كَرُوْا اَسْمَ اللّٰهِ فِيْ اَيَّامٍ مَّعْلُوْمَاتٍ عَلٰی مَا رَزَقْتَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ
الْاَنْعَامِ فَكُلُوْا مِنْهَا اِدْجِنْدَ مَقْرَرَهٗ دَلُوْنَ فِيْ اَنْ جَانُوْرُوْنَ بِرِاللّٰهِ كَا نَامِ لِيْنَ جُوْا سَ لَسَا نَهِيْنَ نَحْسَهٗ هِيْنَ .
خود بھی کھائیں) ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت کھانے کے ایجاب کی مقتضی ہے تاہم سلف کے تمام حضرات
اس امر پر متفق ہیں کہ قربانی کا گوشت کھانا واجب نہیں ہے اس لیے کہ قول باری (عَلٰی مَا رَزَقْتَهُمْ
مِنْ بَهِيمَةِ الْاَنْعَامِ) سے یا تو اضاحی (دسویں ذی الحجہ کو ذبح ہونے والے جانور) حج تمتع اور حج قرآن کی
قربانیاں اور نفلی قربانی مراد ہے یا وہ جانور مراد ہیں جن کی قربانی محرم کے کسی خلاف احرام فعل پر واجب ہوتی
ہے مثلاً نشکار کپڑے کی نرا کے طور پر واجب ہونے والی قربانی وغیرہ نیز محرم کا سلاہوا لباس پہن لینا،
خوشبو لگانا، تکلیف کی بنا پر سر کے بال اتروا لینا یا احصار کی حالت میں آجانا وغیرہ کی صورتوں
میں واجب ہونے والی قربانیاں، جو مالوں اور سزاؤں کی صورت میں واجب ہونے والی قربانیوں کا گوشت
کھانا ممنوع ہے۔ قرآن اور تمتع کی قربانیوں نیز نفلی قربانی کا گوشت کھانا واجب نہیں ہے اس بارے
میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس کی دہرہ یہ ہے کہ تمتع اور قرآن کی قربانیوں کے متعلق لوگوں کے دو
اقوال ہیں ایک قول کے مطابق گوشت کھانے کی اجازت نہیں ہے اور دوسرے قول کے مطابق گوشت
کھانے کی اجازت ہے لیکن واجب نہیں ہے۔ سلف اور ان کے بعد آنے والے فقہاء کے مابین اس
بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قول باری (فَكُلُوْا مِنْهَا) کا حکم وجوب پر محمول نہیں ہے۔ عطاء
بن ابی رباح، حسن بصری، ابراہیم نخعی اور مجاہد کا قول ہے کہ اگر چاہے تو کھالے اور اگر چاہے تو نہ کھائے
مجاہد کا قول ہے کہ اس حکم کی یہی حیثیت ہے جو قول باری (وَإِذَا أَحَلَلْتُمْ فَأَصْطَادُوا) اور جب تم
احرام کھول دو تو نشکار کرو) کے حکم کی ہے۔

ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ مشرکین قربانی کے اذنیوں کا گوشت نہیں کھاتے تھے۔ پھر یہ آیت نازل

ہوئی (فَكُلُوا مِنْهَا) اب قربانی کرنے والا اگر چاہے تو گوشت کھا لے اور اگر چاہے تو نہ کھائے۔
یونس بن بکر نے ابو بکر لہندی سے اور انھوں نے حسن بصری سے روایت کی ہے کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ
قربانی کا جانور ذبح کرتے تو اس کے خون سے کعبہ کی دیواروں کو تر کر دیتے اور گوشت کے ٹکڑے کر کے
انھیں پتھروں اور چٹانوں پر رکھ دیتے اور یہ کہتے کہ جس جانور کو ہم نے اللہ کے لیے خاص کر دیا اس میں سے
کچھ لینا ہمارے لیے درست نہیں ہے البتہ اس کا گوشت درندے اور پرندے کھالیں تو کھالیں جب
اسلام آیا تو لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ زمانہ جاہلیت میں قربانی کے گوشت کو ہم اس
طرح ٹھکانے لگاتے تھے، اب بھی ہم ایسا ہی کر لیں کیونکہ یہ تو اللہ کے لیے ہے اس پر یہ آیت نازل
ہوئی (فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْبَآئِسَ الْفَقِيرَ) خود بھی کھالیں اور تنگ دست محتاج کو بھی دیں
حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ اب ایسا نہ کرو اس لیے کہ یہ اللہ کا نہیں ہوتا، حسن کہتے
ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کا گوشت کھانا ان پر لازم نہیں کر دیا اگر تمھاری مرضی ہو تو کھا لو ورنہ
نہ کھاؤ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق یہ مروی ہے کہ آپ نے قربانی کا گوشت کھایا تھا۔

ابو بکر عیاض کہتے ہیں کہ ظاہر آیت اس امر کا مقتضی ہے کہ اس میں مذکورہ جانور جن کو ذبح کرتے
وقت ہمیں بسم اللہ پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے وہ حج قرآن اور حج تمتع کی بنا پر ذبح ہونے والے جانور ہیں۔
آیت کم از کم دم قرآن، دم تمتع اور قربان کیے جانے والے دوسرے تمام جانوروں کو شامل ہے اگرچہ
اس کا ظاہر دم قرآن اور دم تمتع کا مقتضی ہے۔ اس کی دلیل نسق تلاوت میں یہ قول باری ہے (فَكُلُوا
مِنْهَا وَأَطِعُوا الْبَآئِسَ الْفَقِيرَ لِيَقْضُوا تَلَاتِمَهُمْ وَ لِيُؤْخِذُوا نَدْوَاهُمْ وَيُطَوِّفُوا
بِالْبَيْتِ الْعَرَبِيِّ) خود بھی کھالیں اور تنگ دست محتاج کو بھی دیں پھر اپنا میل کچیل دور کریں اور اپنی
نذر پوری کریں اور اس قدیم گھر کا طواف کریں) آیت میں مذکورہ افعال پر دم قرآن اور دم تمتع کے سوا اور
کوئی قربانی مترتب نہیں ہوتی اور لازم نہیں آتی۔ کیونکہ تمام قربانیاں ان افعال سے قبل اور ان کے بعد دنیا
جائزہ ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیت سے قرآن اور تمتع کی قربانیاں مراد ہیں۔ امام شافعی کا
خیال ہے کہ قرآن اور تمتع کی قربانیوں کا گوشت نہیں کھایا جائے گا لیکن ظاہر آیت ان کے اس قول کے
بطلان کا مقتضی ہے۔ حضرت جابرؓ، حضرت انسؓ اور دیگر حضرات کی روایت ہے کہ حجۃ الوداع میں حضور
صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے۔ حضرت جابرؓ اور حضرت ابن عباسؓ نے روایت کی ہے کہ آپ حجۃ الوداع
میں قربانی کے سوا دنٹ ساتھ لے گئے تھے جن میں سے ساٹھ اونٹوں کو اپنے دست مبارک سے نحر کیا
تھا اور باقی ناندھ اونٹوں کے نحر کے لیے دوسروں کو حکم دیا تھا چنانچہ انھیں بھی نحر کیا گیا تھا۔ آپ نے

یہ قربانی کے گوشت کا ایک ایک ٹکڑا لے کر ایک ہانڈی میں پکوا یا تھا اور گوشت تناول کرنے کے بعد شور بہ بھی پیا تھا۔ اس طرح آپ نے قرآن کی قربانی کا گوشت کھایا تھا۔ نیز جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے اور آپ کا طریق کار یہ تھا کہ ہمیشہ اعمال کی افضل ترین صورت پر عمل پیرا ہوتے تھے تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حج قرآن حج افراد سے افضل ہے اور اس کی بنا پر واجب ہونے والا جانور قربانی کے طور پر ذبح کیا جاتا ہے، احرام میں کسی نقص کے پیدا ہونے کے نتیجے میں اس کی کمی پورا کرنے کے طور پر ذبح نہیں کیا جاتا۔ جب یہ جانور قربانی کے طور پر ذبح کیا جاتا ہے تو اس کا گوشت کھالینا اسی طرح جائز ہے جس طرح نفلی قربانی اور اضحیہ کا گوشت کھانا جائز ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ جب حضرت حفصہ نے آپ سے پوچھا کہ لوگوں نے تو احرام کھول دیا ہے اور آپ عمرے کا احرام نہیں کھول رہے ہیں تو آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا رأتی سقت الہدی فلا اهل الا یوم النحر ولو استقبلت من امری ما استدرتہ ما سقت الہدی ولجعلتها عمرۃ میں اپنے ساتھ ہدی یعنی قربانی کے جانور لایا ہوں اس لیے یوم النحر پر ہی احرام کھولوں گا، اگر مجھے اپنے معاملہ کا پہلے سے اندازہ ہو جاتا جس طرح بعد میں ہوا ہے تو میں قربانی کے جانور اپنے ساتھ نہ لاتا اور صرف عمرہ کا احرام باندھ لیتا اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نفلی طور پر قربانی کے جانور ساتھ لائے ہوتے تو احرام کھولنے سے کوئی چیز مانع نہ ہوتی۔ اس لیے کہ نفلی طور پر قربانی کا جانور ساتھ لانے سے احرام کھولنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اگر قارن تھے تو حج کا احرام آپ کے لیے احرام کھولنے سے مانع تھا اس سلسلے میں قربانی کے جانور کا کوئی دخل نہیں تھا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس وقت حج کا احرام یوم النحر سے پہلے احرام کھولنے سے مانع نہیں تھا کیونکہ اس وقت حج فسخ کر دینا جائز تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان صحابہ کرام کو جنہوں نے حج کا احرام باندھا تھا عمرہ ادا کر کے احرام کھول دینے کا حکم دیا تھا۔ اس طرح اس وقت یہ تمام حضرات اس شخص کی طرح تھے جس نے حج تمتع کے ارادے سے صرف عمرے کا احرام باندھا تھا۔ عمرہ کرنے کے بعد سے لے کر حج کا احرام باندھنے تک احرام کھولنے میں صرف اسی صورت میں رکاوٹ ہوتی ہے جب ایسا شخص اپنے ساتھ قربانی کا جانور لایا ہو۔ یہ بات اس کے لیے احرام کھولنے میں مانع ہوتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بھی قرآن کی وجہ سے یہی صورت پیش آئی تھی۔ قربانی کے جانور ساتھ لانا آپ کے لیے احرام کھولنے سے مانع بن گیا تھا۔ حج کا احرام مانع نہیں بنا تھا۔ اس بات کے اندر ہمارے قول کی

صحیح کی دلیل موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ہمراہ قربانی کے جو جانور لائے تھے وہ قرآن کی قربانی کے جانور تھے نقلی قربانی کے جانور نہیں تھے۔ اس لیے کہ نقلی قربانی کے جانوروں کو احرام کھونے کی ممانعت میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قارن ہونے پر آپ کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے (اتانی ات من ربی فی هذا الوادی المبارک وقال قل حجة وعمرة۔ اس وادی مبارک میں میرے پاس میرے رب کا فرستادہ آیا اور مجھ سے کہہ گیا کہ میں حج اور عمرہ کہوں) یعنی حج اور عمرہ دونوں کا احرام باندھوں۔ اور یہ چیز تو بالکل محال ہے کہ آپ نے اللہ تعالیٰ کے حکم کی خلاف ورزی میں کوئی قدم اٹھائے ہوں۔ حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج افراد کیا تھا، ان حضرات کی روایت کی معارض نہیں ہے جنہوں نے یہ بیان کیا ہے کہ آپ نے حج قرآن کیا تھا۔ اس لیے کہ قرآن کے راوی کو ایک نائدا حرام کا علم ہو گیا تھا جس کا دوسرے راوی کو علم نہیں ہوا تھا۔ اس لیے اس کی روایت اولیٰ ہوگی یا یہ بھی ممکن ہے کہ حج افراد کے راوی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تلبیہ کہتے ہوئے سنا ہو لیکن اس تلبیہ میں عمرے کا لفظ ان کے کانوں میں نہ پڑا ہو یا یہ کہ اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حج کا لفظ کہتے ہوئے سنا ہو۔ عمرے کا لفظ نہ سن سکا ہو اور پھر اپنی طرف سے یہ خیال کر بیٹھا ہو کہ آپ نے حج افراد کا احرام باندھا ہے اس لیے کہ قارن کو تلبیہ میں صرف لفظ حج کہنا جائز ہے پھر کا لفظ اگر وہ نہ کہے تو کوئی حرج نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر وہ صرف لفظ عمرہ کہے تو بھی جائز ہے اور اگر دونوں لفظ کہے تو بھی درست ہے۔ جب یہ گنجائشیں موجود تھیں اور بعض حضرات نے آپ کو حج کا تلبیہ کہتے ہوئے اور بعض نے حج اور عمرے دونوں کا تلبیہ کہتے ہوئے سنا تو اس صورت میں وہ روایت اولیٰ ہوگی جس میں دونوں باتیں مذکور ہیں پھر حضرت ابن عمرؓ کے اس قول میں، کہ آپ نے حج افراد کیا تھا، یہ احتمال موجود ہے کہ ان کی مراد یہ ہو کہ آپ نے حج کے افعال الگ سے ادا کیے تھے، یہ کہہ کر گویا حضرت ابن عمرؓ نے یہ واضح کر دیا کہ آپ نے حج اور عمرہ کے افعال الگ الگ ادا کیے تھے اور دونوں احراموں کے ذریعے صرف حج کی ادائیگی پر اقتصار نہیں کیا تھا بلکہ آپ نے عمرہ بھی ادا کیا تھا۔ حضرت ابن عمرؓ کی اس وضاحت سے ان دو گوں کا قول باطل ہو گیا جو قرآن کی صورت میں حج اور عمرہ دونوں کے لیے صرف ایک طواف اور ایک سعی پر اکتفا کر لینے کے جواز کے قائل ہیں۔ صحابہ اور تابعین کی ایک جماعت سے قرآن اور تمتع کی قربانیوں کا گوشت کھانا مروی ہے عطاء بن ابی نباح نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: نذر، فدیہ اور قربانی

کے طور پر ذبح ہونے والے جانوروں کے گوشت کے سوا دوسری تمام قربانیوں کا گوشت کھایا جائے گا۔
 عبید اللہ بن عمر نے روایت کرتے ہوئے کہا ہے کہ نذرا اور نذکار کے جو مانے کے طور پر ذبح ہونے
 والے جانوروں کے سوا قربانی کے ہر جانور کا گوشت کھایا جائے گا۔ ہشام نے حسن اور عطاء سے روایت
 کی ہے کہ جو ایجنی جو مانے کے طور پر قربان کیے جانے والے جانور کے گوشت کے سوا ہر قربانی کا گوشت
 کھایا جائے گا۔ ان صحابہ کرام اور تابعین عظام نے دم قرآن اور دم تمتع کا گوشت کھانے کی اجازت دی ہے
 اور یہ ہمیں یہ علم نہیں کہ سلف میں سے کسی نے بھی اس کی ممانعت کی ہو۔

بائس اور فقیر میں فرق

قول باری (وَاطْعَمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ) کی تفسیر کے سلسلے میں طلحہ بن عمرو نے عطاء سے روایت کی ہے
 کہ ”جو شخص تجھ سے سوال کرے“ ابن ابی نجیح نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ بائس وہ شخص ہوتا ہے جو ہاتھ
 پھیلا کر سوال کرتا ہے۔ ایسے شخص کو بائس کا نام اس لیے دیا گیا ہے کہ اس پر پوس یعنی تنگدستی کا اتنا
 دباؤ اور اثر ہوتا ہے کہ وہ دست سوال دراز کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ اس کے فقر اور تنگدستی کی
 یہ حالت بطور مبالغہ بیان کی گئی ہے، بائس مسکین کے ہم معنی ہوتا ہے اس لیے کہ مسکین وہ شخص ہے
 جو حاجتمندی اور تنگدستی کی انتہا کو پہنچا ہوا ہو۔ یہ شخص ایسا ہوتا ہے کہ اس پر اس انتہا کی بنا پر بائس
 معنی ایک قسم کا سکون طاری ہو جاتا ہے کہ اس کے لیے دوڑ دھوپ اور تلاش معاش کی کوئی سبیل
 باقی نہیں رہتی۔ ایسے شخص کو کچھ ہاتھ نہیں آتا۔ ایک قول کے مطابق یہ وہ شخص ہے جو لوگوں سے
 مانگتا ہے۔

آیت زیر بحث تمام ہدایا (مگر میں ذبح کے لیے ساتھ جاتے والے جانور) اور اضاحی (عبید
 قربان پر ذبح ہونے والے جانور) کو شامل ہے اور اس بات کی متفقہی ہے کہ ان کا گوشت کھانا مباح ہے
 اور گوشت کا کچھ حصہ صدقہ کر دینا مندوب و مستحب ہے۔ ہمارے اصحاب نے صدقہ کے لیے گوشت
 کے تہائی حصے کا اندازہ مقرر کیا ہے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (تَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ
 الْفَقِيرَ) اور عبید قرآن پر ذبح ہونے والے جانوروں کے گوشت کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا آراء
 ہے (تَكُلُوا وَأَادِخُوا) کھاؤ اور ذخیرہ کر لو اس لیے ہمارے اصحاب نے اس گوشت کے تین حصے کر
 کے ایک حصہ کھانے کے لیے، ایک حصہ ذخیرہ کرنے کے لیے اور ایک حصہ فقیر و مسکین کو دینے کے لیے
 مقرر کر دیا۔

گوشت اور حرم قربانی کے احکام

قول باری (تَمَكُّوْا مَتْنَهَا وَاَطْعَمُوْا الْيَتٰمٰی الْقٰتِلِيْنَ) میں قربانی کے گوشت کی فروخت کی حمانعت پر دلالت ہو رہی ہے اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (تَمَكُّوْا وَاِذَا خَرَجْتُمْ) بھی دلالت کرتا ہے اس کے تدبیر کی حمانعت ہے۔ اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو سفیان نے عبد اللہ بن مسعود سے کی ہے، انھوں نے مجاہد سے، انھوں نے عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے حکم دیا تھا کہ میں آپ کے قربانی کے جانوروں کے گوشت کی نگرانی کروں۔ آپ نے مجھے ان کی کھالیں اور ان کے جھل (اونٹ کی پیٹھ پر ڈالا جانے والا کپڑا یعنی جھول) تقسیم کرنے کا حکم دیا اور یہ فرمایا کہ قصائی کو ان کی کھالیں نہ دوں۔ آپ نے یہ کہا کہ ہم خود اپنے پاس سے اونٹ ذبح کرنے والے کو اس کی اجرت دیں گے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اجرت کے طور پر کھال دینے سے منع کر دیا۔ اس بات میں بیع کی حمانعت بھی موجود ہے۔ اس لیے کہ قصائی کو قربانی کا کوئی حصہ اجرت کے طور پر دینا بیع کی بنا پر ہوگا۔ جب اس کا گوشت کھانا جائز ہو گیا تو اس سے یہ دلالت بھی حاصل ہوگی کہ اس کی کھال سے فائدہ اٹھانا جائز ہے بشرطیکہ یہ بیع کے طور پر نہ ہو۔ اسی بنا پر سہارہ اصحاب کا قول ہے کہ قربانی کی کھالوں سے فائدہ اٹھانا درست ہے۔ یہ بات حضرت عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔

شعبی کا قول ہے کہ مسروق اپنی قربانی کی کھال کا مصلیٰ بنا کر اس پر نماز پڑھا کرتے تھے۔ ابراہیم نخعی عطاء، طاؤس اور شعبی سے منقول ہے کہ اس کی کھال سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔ ابو بکر حبصہ کہتے ہیں کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قصائی کو اس کی اجرت میں قربانی کے جانور کی کوئی چیز دینے سے منع فرما دیا اور یہ کہا کہ ”ہم خود اپنے پاس سے اس کی اجرت ادا کریں گے“ تو اس سے دو باتوں پر دلالت ہوئی۔ ایک تو یہ ہے کہ حمانعت اس بات کی ہے کہ قصائی کو اجرت کے طور پر قربانی کا کوئی جزو بنا دیا جائے۔ اس لیے حضرت علیؓ سے مروی اس روایت کے بعض طرق میں یہ الفاظ موجود ہیں۔ ”مجھے آپ نے حکم دیا کہ میں قصائی کی اجرت ان میں سے نہ دوں“ بعض طرق کے الفاظ یہ ہیں۔ ”مجھے حکم دیا ہے کہ میں ذبح کرنے کی اجرت کے طور پر ان جانوروں میں سے کچھ نہ دوں“ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ جزا یعنی قصائی کو اجرت کی جہت کے بغیر گوشت دے دینا جائز ہے جس طرح دوسرے تمام لوگوں کو دینا جائز ہے اس میں اونٹوں کو نخر کرنے کے لیے اجرت پر کسی کو لینا جائز ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا۔

”ہم اسے خود اپنے پاس سے دیں گے۔“ یہی بات ہر معلوم کام کے لیے اجازت کے جواز کی بنیاد ہے۔ ہمارے اصحاب نے بکری ذبح کرنے کے لیے کسی کو اجرت پر لینا جائز قرار دیا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے قصاص میں قاتل کو قتل کرنے کے لیے کرایہ کے قاتل حاصل کرنے کی ممانعت کی ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ ذبح ایک معلوم متعین عمل ہے جبکہ قتل ایک مبہم اور غیر معلوم عمل ہے۔ اس میں یہ معلوم نہیں ہوتا کہ آیا اسے ایک یا دو ضرب یا اس سے زائد ضربات لگا کر قتل کرے گا۔

حج کے بعد میل کچیل دور کرنا

قول باری ہے (لَمَّا لَبَّيْتُمْ لَقَيْتُمْ أَصْحَابَ الَّذِينَ ظَلَمْتُمْ فَانقُضُوا مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ فَسَلُّوا قَوْلَهُمْ فِي آذَانِهِمْ فَجَسَدُ آلِهَةٍ أَحْمَقٍ فَهُوَ لِجِبَدٍ أَغْلَقٍ) پھر اپنا میل کچیل دور کریں اور اپنی ندریں پوری کریں) عبد الملک نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ تَفَثٌ تَرَبَانِيٌّ كَا جَانُورٍ ذَبْحٌ كَرْنِيٌّ، سر مونڈنے، سر کے بال کٹوانے، ناخن اتارنے اور مونچھیں کتروانے نیز بغل کے بال صاف کرنے کو کہتے ہیں۔ عثمان بن الاسود نے مجاہد سے بھی اسی قسم کی روایت کی ہے جس اور ابو عبیدہ سے بھی یہی روایت ہے۔ حضرت ابن عمرؓ اور سعید بن جبیر سے قول باری (تَقَشُّهُمُ) کی تفسیر میں ”اپنے مناسک“ منقول ہے۔ اشعث نے حسن بصری سے روایت کی ہے کہ ”وہ اپنے نسک ادا کریں“۔ حماد بن سلمہ نے قیس سے اور انھوں نے عطاء سے روایت کی ہے کہ قول باری (لَمَّا لَبَّيْتُمْ لَقَيْتُمْ أَصْحَابَ الَّذِينَ ظَلَمْتُمْ) کا مفہوم بے کلپنے بال اور ناخن صاف کرائیں۔ ایک قول کے مطابق تَفَثٌ سر مونڈنا اور غسل وغیرہ کہنے کے ذریعے احرام کے میل کچیل کو دور کرنے کا نام ہے۔ ابو بکر حصاص کہتے ہیں کہ جب تَفَثٌ دور کرنے کے سلف نے وہ معانی بیان کیے جن کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے تو یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس میں سر مونڈنا بھی داخل ہے اس لیے کہ سلف نے اس کی یہ تاویل کی ہے اگر تَفَثٌ اس معنی پر دلالت کرنے والا اسم نہ ہوتا تو سلف اس سے ہرگز یہ معنی نہ لیتے اس لیے کہ لفظ سے وہ معنی لینا ہرگز درست نہیں ہوتا جس کی لفظ تفسیر نہ کرتا ہو۔ یہ چیز حلق یعنی سر مونڈنے کے وجوب کی دلیل ہے اس لیے کہ امر کو وجوب پر محمول کیا جاتا ہے۔ اس لیے ان لوگوں کا یہ قول باطل ہو گیا جو کہتے ہیں کہ حلق احرام کے تحت آنے والی عبادتوں میں داخل نہیں ہے۔

بعض لوگوں کا یہ حال ہے کہ اس امر کے ذریعے ممانعت کو رفع کر دیا گیا ہے کیونکہ احرام کھولنے سے پہلے ان باتوں کی ممانعت تھی جس طرح یہ قول باری ہے (وَإِذَا أَحَلَلْتُمْ فَأَصْحَابُكُمْ وَأَوْرَاجُكُمْ كَالْأَرْضِ الْمَحَلَّةِ) نیز فرمایا (فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَرَجِبْ

جمیع کی نماز پڑھنی جائے تو تم زمین پر پھیل جاؤ) لیکن پہلی بات زیادہ صحیح ہے۔ اس لیے کہ تقفٹ دو کرنے کا حکم تمام مناسک کو شامل ہے جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ اور سلف کے ان حضرات سے منقول ہے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے اور یہ بات واضح ہے کہ تمام مناسک کی ادائیگی ایاحت کے طور پر نہیں ہوتی بلکہ وجوب کے طور پر ہوتی ہے۔ حلق کی کیفیت بھی یہی ہے اس لیے کہ یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ تقفٹ دو کرنے کے حکم میں حلق کے سوا دوسرے افعال کے سلسلے میں ایجاب مراد ہے اسی طرح حلق کے سلسلے میں بھی ایجاب مراد ہوگا۔

شحر کی نذر پوری کریں

قول باری ہے (وَلْيَذُكَّرْهُمْ) اور اپنی نذریں پوری کریں) حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ جن اونٹوں کو شحر کرنے کی انھوں نے نذریں مانی تھیں انھیں شحر یعنی ذبح کریں۔ مجاہد کا قول ہے کہ حج کے سلسلے میں جو نذریں مانی گئی تھیں انھیں پوری کریں۔ ابو بکر حصص کہتے ہیں کہ اگر آیت سے نذر والے اونٹوں کا شحر مراد لیا جائے تو قول باری (عَلَى مَا رَدَّ قَهُرَهُمْ بِهَيْمَةَ الْأَنْعَامِ) میں وہ اونٹ اور جانور مراد نہیں ہوں گے جن کے شحر کی نذر مانی گئی ہو۔ اس لیے کہ اگر یہ مراد ہوتے تو جانوروں کو ذبح کرتے اور ان کا گوشت کھانے کا ہمیں حکم دینے کے بعد ان کا ذکر نہ کرتا اس لیے درج بالا آیت ان جانوروں کے بارے میں ہوگی جن کی نذر نہ مانی گئی ہو اور یہ نفلی طور پر نیز حج تمتع اور حج قرآن کی بنا پر ذبح کیے جانے والے جانور ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان سے نذر کے طور پر قربان کیے جانے والے جانور مراد نہیں کیے ہیں۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ نذر کی قربانی کا گوشت کھایا نہیں جاتا جب کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں مذکورہ جانوروں کا گوشت کھانے کا حکم دیا ہے۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ آیت میں نذر مراد نہیں ہے۔ نذر کا نئے سرے سے ذکر کر کے اس کے ذریعے کئی احکام بیان کیے ہیں اول تو یہ کہ ان کا گوشت نہیں کھایا جائے گا دوم یہ کہ نذر کے جانوروں کی ان ایام میں قربانی دوسرے ایام کی بہ نسبت افضل ہوتی ہے۔ سوم یہ کہ جس چیز کی نذر مانی گئی ہے اسے پورا کرنا واجب ہے اس کے بدلے قسم کا کفارہ ادا کرنا واجب نہیں۔ یہ کہنا بھی درست ہے کہ حج کی ساری نذریں مراد ہوں خواہ وہ صدقہ ہو یا طواف یا اس قسم کی کوئی اور عبادت۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس سے مراد ہر وہ نذر ہے

جو ایک مدت تک کے لیے مانی گئی ہو۔ ایجو بکر جصاص کہتے ہیں کہ زیر بحث آیت میں نذر پوری کرنے کے
 لزوم پر دلالت موجود ہے کیونکہ قول باری ہے (وَلْيُؤْتُوا ضَرَاحًا) اور امر و جوب پر محمول
 ہوتا ہے۔ اور یہ امام شافعی کے اس قول کے بطلان پر دلالت کرتا ہے کہ اگر کوئی شخص حج یا عمرہ
 کرنے یا اونٹ کی قربانی کی یا اس جیسی کوئی نذر مانے تو اس پر قسم کا کفارہ لازم ہوگا۔ اس قول کے
 بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں نفس نذر پوری کرنے کا حکم دیا ہے۔

طوافِ زیارت کا بیان

قول باری ہے (وَلْيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ) اور پرانے گھر کا طواف کریں (حسن سے روایت ہے کہ یہ طوافِ زیارت ہے۔ حجاہد کا قول ہے کہ یہ واجب طواف ہے۔ ابو بکر جیسا کہ کہتے ہیں کہ ظاہر آیت و وجوب کا مقتضی ہے۔ اس لیے کہ یہ امر ہے ادا مرد و وجوب پر محمول ہوتا ہے۔ اسے فقہانے لغت یعنی میل کچیل دور کرنے کے حکم پر معطوف کیا گیا ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ طواف کا بھی حکم دیا گیا ہے۔ یوم النحر یعنی دسویں تاریخ کو ذبح کے بعد طوافِ زیارت کے سوا اور کوئی طواف نہیں ہوتا جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس سے طوافِ زیارت مراد ہے اور یہ واجب طواف ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس میں طوافِ قدم کا احتمال ہے جسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم ادا آپ کے صحابہ کرام نے نہ کرے نہ بیچ کر ادا کیا تھا اور اس کی ادائیگی کے بعد حج کا احرام کھول دیا تھا اور اسے عمرہ قرار دیا تھا البتہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام نہیں کھولا تھا۔ اس لیے کہ آپ اپنے ساتھ قربانی کے جانور بھی لائے تھے جو احرام کھولنے میں آپ کے لیے مانع بن گیا اور پھر آپ نے حج ادا کرنے تک اپنا احرام قائم رکھا تھا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ کئی وجوہ کی بنا پر اس سے طوافِ قدم مراد لینا درست نہیں ہے۔ اول یہ کہ ذبح کے فوراً بعد اس طواف کی ادائیگی کا حکم دیا گیا ہے اور جانوروں کا ذبح یوم النحر کو ہوتا ہے اس لیے کہ ارشاد باری ہے (وَلْيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا نَدَّوْهُمْ مِنْ بَيْتِهِمُ إِلَىٰ مَا كَانُوا مِنْهَا يَاطُفُونَ) اور مقررہ دنوں میں ان جانوروں پر اللہ کا نام لیں جو اس نے انھیں بخشے ہیں، ان میں سے خود بھی کھائیں اور تنگ دست محتاج کو بھی دیں پھر اپنا میل کچیل دور کریں اور اپنی نذریں پوری کریں اور پرانے گھر کا طواف کریں (م حروف ثَمَّ کے حقیقی معنی تراخی یعنی وقفہ ڈال کر کام سرانجام دینے

کہے ہیں۔ جبکہ طوافِ قدومِ یومِ النحر سے پہلے ادا کیا جاتا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیت میں طوافِ قدوم مراد نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قول باری (وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ) امر کا صیغہ ہے اور امر وجوب پر محمول ہوتا ہے الایہ کہ ندب اور استحباب کی کوئی دلالت قائم جائے طوافِ قدوم واجب نہیں ہے اگر اس سے طوافِ قدوم مراد لیا جائے گا تو کلام کو اس کے حقیقی معنی سے ہٹانا لازم آئے گا۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر اس سے وہ طواف مراد ہوتا جس کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام کو حکم دیا گیا تھا جب یہ حضرات مکہ پہنچے تھے تو یہ منسوخ ہوتا اس لیے کہ انہیں حجِ فسخ کرنے کے لیے اس طواف کا حکم دیا گیا تھا حجِ فسخ کرنے کا یہ حکم قول باری (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) اللہ کے لیے حج اور عمرے کی تکمیل کرو کی وجہ سے منسوخ ہو چکا ہے۔

یہ حکم اس روایت کی بنا پر بھی منسوخ ہو چکا ہے جسے ربیعہ نے حارث بن بلال بن حارث سے اور انھوں نے اپنے والد سے نقل کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا۔ اللہ کے رسول! آپ کا کیا خیال ہے کہ ہمارا یہ حج خاص طور پر ہمارے لیے فسخ کر دیا گیا ہے یا تمام لوگوں کے لیے؟ آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا "خاص طور پر تمہارے لیے" حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت ابوذرؓ وغیر ہم سے بھی اسی طرح کی روایت ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے۔ حج پر آنے والا شخص طوافِ قدوم نہیں کرے گا۔ اگر اس نے عرفات میں جانے سے پہلے یہ طواف کر لیا تو اس کا حج عمرہ بن جائے گا۔ حضرت ابن عباسؓ اپنے اس قول کے حق میں آیت (ثُمَّ مَحَّجُّكُمْ إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ) پھر ان (کے قربان کرنے) کی جگہ اسی قدیم گھر کے پاس ہے سے استدلال کرتے تھے۔ حضرت ابن عباسؓ نے یہ مسلک اختیار کیا کہ ایسا شخص طواف کی وجہ سے احرام کھول دے گا خواہ اس نے یہ طواف عرفات میں جانے سے پہلے کیا ہو یا بعد میں۔ حضرت ابن عباسؓ کا مسلک یہ تھا کہ یہ حکم بحالہ باقی ہے منسوخ نہیں ہوا۔ نیز یہ کہ حج کی تکمیل سے پہلے اس کا فسخ جائز ہے وہ اس طرح کہ ایسا شخص وقوفِ عرفہ سے پہلے طواف کر لے اس کا حج عمرہ میں تبدیل ہو جائے گا۔ تاہم ظاہر قول باری (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) اللہ کے لیے اس حکم کا نسخہ ثابت ہو چکا ہے۔ حضرت عمرؓ نے بھی اس کے یہی معنی لیے تھے جب آپ نے یہ فرمایا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں جاری دو طرح کے متعہ سے اب میں لوگوں کو روکتا اور اس پر انہیں سزا دیتا ہوں۔ عورتوں کے ساتھ متعہ اور حج کا متعہ۔ حج کے متعہ یعنی حج کا احرام باندھ کر وقوفِ عرفہ سے پہلے طواف کر کے احرام کھول کر اسے عمرہ بنا دینے کے سلسلے میں حضرت عمرؓ نے ممانعت کا جو حکم جاری کیا تھا اس کے لیے آپ کا ذہن درج بالا آیت کے ظاہری معنی

کی طرف گیا تھا نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے صحابہ کرام کو جو بتا دیا گیا تھا کہ فسح حج کا یہ حکم صرف ان کے لیے خاص تھا، تمام لوگوں کے لیے نہیں تھا حضرت عمرؓ کا ذہن اس توفیق کی طرف بھی گیا تھا۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے تو اب قول یاری (وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ) سے یہ معنی لینا درست نہیں رہا۔ ہماری اس وضاحت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیت میں طواف سے، طواف زیارت مراد ہے۔

آیت میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ ایام نحر کے گزر جانے سے پہلے پہلے طواف زیارت کر لینا واجب ہے۔ اس لیے احقر پر فی الفور عمل درآمد کرنا ضروری ہوتا ہے الا یہ کہ تاخیر کے جو اثر پر کوئی دلیل قائم ہو جائے۔ تاہم ایام النحر کے آخر تک اس کی تاخیر کی اباحت میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ سفیان ثوری وغیرہ نے افلح بن حمید سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ انھوں نے چند صحابہ کرام کی معیت میں حج کیا تھا۔ ان میں حضرت ابوالیوب انصاری بھی شامل تھے۔ جب دسویں تاریخ ہوئی تو ان میں سے کوئی بھی بیت اللہ کی زیارت کو نہیں گیا یہاں تک کہ یوم النفر یعنی واپسی کا دن آگیا۔ ان میں سے صرف وہی لوگ طواف زیارت کے لیے گئے اور اس میں علدی کی جن کے ساتھ عورتیں تھیں روایت میں یوم النفر کا ذکر ہے ہمارے نزدیک اس سے نفاذ اول یعنی پہلی واپسی مراد ہے جو ایام نحر کے تیسرے دن یعنی یارہویں ذی الحجہ کو ہوتی ہے۔ اگر ہم ظاہر آیت کو اس کے اصل مفہوم کے اعتبار سے لیں تو اس میں طواف زیارت کو یوم النحر سے مؤخر کرنے کی کوئی گنجائش نہیں نکلتی تاہم جب سلف اور فقہاء امصار، ایام نحر کے تیسرے روز تک اس کی تاخیر کی اباحت پر متفق ہو گئے تو ہم نے بھی اسے جائز قرار دیا۔ لیکن ایام تشریق کے آخر تک اس کی تاخیر جائز نہیں ہے اسی بنا پر امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ جس شخص نے ایام تشریق یعنی تیرہویں تاریخ کے آخر تک طواف زیارت کو مؤخر کر دیا اس پر دم واجب ہو جائے گا یعنی ہیرانے کے طور پر ایک جانور کی قربانی دینی ہوگی۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ اس پر کوئی جرمانہ عائد نہیں ہوگا۔

طواف کو مؤخر نہ کرنے کا حکم

اگر یہ کہا جائے کہ جب خوف ٹھہراخی کا متفق ہی ہے تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ طواف کرنے والا جب تک طواف میں تاخیر کرنا چاہے اسے تاخیر کی اجازت ہونی چاہیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس پر طواف زیارت میں تاخیر واجب نہیں

ہے۔ دوسری طرف ظاہر لفظ اس کی تاخیر کے ایجاب کا مقتضی ہے اگر اسے اس کے حقیقی معنوں پر محمول کیا جائے۔ جب تاخیر واجب نہیں اور طواف کرنا لامحالہ واجب ہے تو یہ چیز اس امر کی مقتضی ہے کہ کسی تاخیر کے بغیر یوم النحر کو اس کی ادائیگی لازم ہے۔ یہی وہ وقت ہے جس میں میل کچیل دور کرنے کا حکم دیا گیا ہے اس لیے معترض نے ظاہر لفظ سے ہمیشہ اس کی تاخیر کے جواز پر جو استدلال کیا ہے وہ درست نہیں ہے جبکہ یہ بات بھی اپنی جگہ ہے کہ اس مقام میں حرف ثبو سے اس کے حقیقی معنی مراد نہیں ہیں۔ یعنی یہ بات نہیں ہے کہ تراخی کے ساتھ طواف زیارت کرنا واجب ہے۔ اسی بنا پر امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ جس شخص نے ایام تشریق کے آخر تک حلق مؤخر کر دیا اس پر دم واجب ہوگا اس لیے کہ قول باری (تَوَلَّيْقُضُوا تَفْتَهُمًا) اس امر کا مقتضی ہے کہ یوم النحر کو فی الفور حلق کرایا جائے اور ایام نحر کے آخر تک بالاتفاق اس کی تاخیر کو مباح کر دیا ہے لیکن اس سے زائد تاخیر کو مباح نہیں کیا۔ امام ابوحنیفہ کے اس مسلک کے حق میں اس بات سے استدلال کیا جاسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایام تشریق کے دوسرے دن جو ایام النحر کا تیسرا دن ہے، نحر یعنی واپسی کو مباح کر دیا ہے چنانچہ ارشاد ہے (وَأَذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا تُمْرَ عَلَيْهِ أَوْ جَاءَ مِنْكُمْ يَوْمَ الْيَوْمِ فِي أَيَّامٍ أُولَٰئِكَ يُسُئِرُونَ وَالَّذِينَ إِتَمَّوْا الْحَجَّ فَلَا رِحْلَةَ فِيهِمْ يُضْرَبُونَ) میں اللہ کا ذکر کرو، جو شخص دو دنوں میں جلدی کرے اس پر کوئی گناہ نہیں) لیکن طواف زیارت کے نحر واپسی کی اباحت ممتنع ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اسے نحر اول یعنی ایام النحر کے تیسرے دن سے پہلے طواف زیارت کرنے کا حکم ہے۔

جب آیت نحر اول کی اباحت کو متضمن ہے تو ایسے شخص کا طواف ایام النحر کے اندر ہی مکمل ہو جائے گا۔ اس لیے سے لامحالہ طواف میں تاخیر کرنے سے رد کیا گیا ہے اس لیے اگر وہ اس میں تاخیر کرنے کا نذر کوتاہی کی تلفی کے لیے اس پر ایک دم لازم ہو جائے گا۔

قول باری (وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ) کے الفاظ کے معانی واضح اور ان کی مراد ظاہر ہے اس لیے یہ طواف کے جواز کا مقتضی ہے چاہے یہ طواف حدث یا حیثیت کی حالت میں یا برہنہ ہو کر یا سر کے بل یا گھٹ گھٹ کر کیوں نہ کیا گیا ہو اس لیے کہ آیت میں یہ کوئی ذکر نہیں ہے کہ طہارت وغیرہ اس میں شرط ہے اگر ہم اس میں طہارت وغیرہ کی شرط لگائیں گے تو نص میں ایک ایسی چیز کا اضافہ کر دیں گے جو اس میں داخل نہیں ہے جبکہ نص میں اضافہ جائز نہیں ہوتا الا یہ کہ اس جیسا کوئی نص ہو جس کے ذریعے اس نص کا نسخہ جائز ہو سکتا ہو۔ اس لیے آیت کی اس امر پر دلالت ہوتی ہے کہ ایک انسان اگر درج بالا منوعہ صورتوں میں سے کسی صورت میں طواف کرے گا تو بھی اس پر جواز کا حکم لگ

جائے گا۔ قول باری (رُبَّمَا لِيُقْضَىٰ أَفْئَتُهُمْ لِوَلِيِّكُمْ وَأَلِيَّتُهُمْ لِيُكْفَرُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ) اس امر کا بھی متفق ہے کہ آیت میں مذکورہ افعال کی اس ترتیب سے ہٹ کر کوئی شخص اگر انہیں ادا کرے گا تو ایسا کرنا اس کے لیے جائز ہوگا۔ اس لیے کہ آیت میں ترتیب پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس لیے اگر کسی نے میل کچیل دور کرنے سے پہلے طواف زیارت کر لیا یا میل کچیل دور کرنے کے بعد طواف کیا تو آیت کا متفقہ یہ ہے کہ ہر صورت میں ان مناسک کی ادائیگی ہو جائے گی اس لیے حرف واؤ ترتیب کا موجب نہیں ہوتا۔ فقہارتے بھی بالاتفاق طواف زیارت سے پہلے حلق اور سلعے ہونے کی شرط نہیں لینے کی اباحت کر دی ہے۔ اسی طرح طواف زیارت سے پہلے بیوی کے ساتھ سمبستری پر پابندی اور حائضت کے مسئلے میں بھی ان میں اتفاق رائے ہے۔

البتہ خوشبو لگانے اور تشکار کرنے کی اباحت کے مسئلے میں ان کے مابین اختلاف رائے پیدا ہو گیا ہے۔ کچھ حضرات کا قول ہے کہ طواف زیارت سے پہلے یہ دونوں امور مباح ہیں۔ ہمارے اصحاب اور عاتقہ الفقہاء کی یہی رائے ہے۔ حضرت عائشہ اور سلف میں سے دوسرے حضرات کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت عمرؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ جب تک طواف زیارت نہیں کر لے گا اس وقت تک اس کے لیے بیوی، خوشبو اور تشکار کی حلت نہیں ہوگی۔ کچھ فقہاء کا یہی قول ہے۔ سفیان بن عیینہ نے عبد الرحمن بن القاسم سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے وہ فرماتی ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو احرام یا تدرہتے وقت خوشبو لگائی تھی اور بیت اللہ کے طواف سے پہلے احرام کھولنے پر خوشبو لگائی تھی۔ نظر اور قیاس کی جہت سے بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے وہ اس طرح کہ تمام حضرات طواف زیارت سے پہلے سلعے ہونے کی شرط نہیں لیتے اور حلق کی اباحت پر متفق ہیں حالانکہ ان دونوں چیزوں کو احرام فاسد کرنے میں کوئی دخل نہیں ہوتا اس بنا پر یہ فروری ہے کہ خوشبو اور تشکار کا مسئلہ بھی ایسا ہی ہو۔

بیت العتیق

قول باری (رُبَّمَا لِيُقْضَىٰ أَفْئَتُهُمْ لِوَلِيِّكُمْ وَأَلِيَّتُهُمْ لِيُكْفَرُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ) کی تفسیر میں معمر نے زہری سے اور انھوں نے حضرت ابن الزبیرؓ سے روایت کی ہے کہ بیت اللہ کو بیت عتیق کے نام سے اس لیے موسوم کیا ہے کہ اسے جابر لوگوں کی گرفت سے آزاد کر دیا ہے۔ مجاہد کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس گھر کو جابر ہکمرانوں کے قبضہ میں آنے سے آزاد رکھا ہے۔ ایک قول کے مطابق دنیا کے تیکڑے میں یہ خدا کا پہلا گھر تھا اس کی بنیاد حضرت آدم علیہ السلام

نے رکھی، پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ہاتھوں اس کی تجدید ہوئی۔ اس بنا پر یہ قدیم ترین گھر ہے اور اسی لیے اس کا نام بیت عتیق رکھا گیا۔

قول باری ہے (ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظِمِ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ. يَهْتَدِ بِهِ تَعْمِيرُ كَعْبَةٍ كَمَا مَقْصِدُ) اور جو کوئی اللہ کی قائم کردہ حرمتوں کا لحاظ کرے تو یہ اس کے رب کے ہاں خود اسی کے لیے بہتر ہوگا) اس سے مراد — وَاللَّهُ أَعْلَمُ — یہ ہے کہ احرام کے دوران ان تمام افعال و حرکات سے اللہ تعالیٰ کی عظمت کا اقرار کرتے ہوئے اور احرام کے دوران اس کی منہیات کے ارتکاب کی سنگینی کا اعترا کرتے ہوئے، اجتناب کیا جائے جنہیں اس نے حرام قرار دیا ہے تاکہ اس کے حج اور احرام دونوں کی حفاظت ہو جائے۔ اس کا یہ رویہ اس کے رب کے نزدیک اس کی کوتاہی، غفلت اور لاپرواہی کے رویے سے بہتر ہے۔

حلال جانور

قول باری ہے (وَأُحِلَّتْ لَكُمْ الْبَاطِنَاتُ أَلَّا تَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ تَطْوِئَ بِهَا أَسْفُلَ رُءُوسِكُمْ وَأَلَّا تَمَسُّوا فِيهَا جُنُوبَكُمْ وَأَلَّا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ بِطُحُّنٍ كَمَا كُنْتُمْ تَفْعَلُونَ) اور تمہارے لیے موشی جانور حلال کیے گئے ماسوا ان چیزوں کے جو تمہیں بتائی جا چکی ہیں) اس کی تفسیر میں دو قول ہیں۔ ایک تو یہ کہ ماسوا ان چیزوں کے جو اللہ کی کتاب میں تمہیں پڑھ کر سنائی گئی ہیں یعنی مردار، خون، سور کا گوشت، ضرب کھا کر، اوپر سے گر کر اندر ٹکڑا کر کھا کر مر جانے والے جانور، دزدے کا پھاڑا ہوا جانور اور آستنے پر ذبح کیا ہوا جانور۔ دوسرا قول یہ ہے کہ تمہارے لیے احرام کی حالت میں موشی جانور یعنی اونٹ، گائے، بیل اور بھیڑ بکریاں حلال کر دیے گئے ہیں ماسوا شکار کے جو تمہیں بتایا جا چکا ہے اس لیے کہ حرم کے لیے شکار حرام ہے۔

بت تاپاک ہیں

قول باری ہے (فَاَجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ - پس بتوں کی گندگی سے بچو) یعنی بتوں کی عظمت بجالانے سے بچو، ان کی تعظیم نہ کرو اور ان پر مشرکین کی طرح جانوروں کے پوٹھاوے پوٹھانے سے پرہیز کرو، اللہ تعالیٰ نے بتوں کو رحیم کے نام سے موسوم کیا تاکہ ان کی گندگی ظاہر ہو جائے اور ان کی بے مائیگی واضح ہو جائے۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں پلید سمجھنے کا اس لیے حکم دیا کہ مشرکین ان پر اپنے جانوروں کی قربانی کرتے تھے اور انہیں ان جانوروں کے خون سے لٹ پت کر دیتے تھے اور ان

تمام نجاستوں کے باوجود وہ ان کی عظمت بجا لاتے تھے اس لیے اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو ان کی تعظیم اور ان کی پشتش سے روک دیا اور گندگی اور نجاست کی ان صورتوں کی بنا پر جن کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے انھیں رحس کے نام سے موسوم کیا۔ یہ بھی احتمال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں اس لیے رحس کہا ہے کہ ان سے اسی طرح اجتناب ضروری ہے جس طرح گندیوں اور نجاستوں سے۔

جھوٹی گواہی کا بیان

قول باری ہے (وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ) اور جھوٹی باتوں سے پرہیز کرو (زور جھوٹ کو کہتے ہیں۔ یہ لفظ جھوٹ کی تمام صورتوں کے لیے عام ہے۔ جھوٹ کی سب سے سنگین صورت اللہ کا انکار ہے۔ نیز اللہ پر جھوٹ یا نہ ہنا ہے۔ اس میں جھوٹی گواہی بھی داخل ہے۔ ہمیں عبد الباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں عبد اللہ بن احمد بن حنبل نے، انھیں ابو بکر بن ابی شیبہ نے، انھیں عبید کے دو بیٹوں محمد اور یحییٰ نے سفیان العصفری سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے حبیب بن النعمان سے اور انھوں نے حضرت خرم بن فاتک سے، وہ کہتے ہیں کہ ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز پڑھائی پھر فرمایا (عدلت شہادۃ الزور بالاشراک باللہ جھوٹی گواہی کو اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانے کے برابر قرار دیا گیا ہے) پھر آپ نے یہ آیت تلاوت کی (فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ حَنْفَاءً لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ۔ پس بتوں کی گندگی سے بچو، جھوٹی باتوں سے پرہیز کرو، لیکسو ہو کر اللہ کے بندے بنو، اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرو) وائل بن ربیع نے حضرت عبد اللہ بن مسعود سے روایت کی ہے۔ انھوں نے فرمایا۔ جھوٹی گواہی کو شرک کے برابر قرار دیا گیا ہے، پھر آپ نے درج بالا آیت تلاوت کی ہمیں عبد الباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں محمد بن العباس المؤدب نے، انھیں عاصم بن علی نے، انھیں محمد بن الفرات التمیمی نے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے محارب بن دثار کو کہتے ہوئے سنا کہ مجھے حضرت عبد اللہ بن عمر نے بتایا کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا تھا کہ (شاهد الزور لا تزول قدما له حتی توجب له النار۔ جھوٹی گواہی دینے والے کے قدم اپنی جگہ سے نہیں ہٹیں گے کہ اس کے لیے جہنم کی آگ واجب کر دی جائے گی۔

جھوٹی گواہی دینے کی سزا

جھوٹی گواہی دینے والے کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام

ابو حنیفہ کا قول ہے کہ اسے تعزیری سزا نہیں دی جائے گی۔ ہمارے نزدیک یہ قول اس پر محمول ہے کہ اگر وہ تو یہ کرے۔ لیکن اگر وہ اس پر اصرار کرے تو میرے نزدیک اسے تعزیری سزا دینے میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک جھوٹی گواہی دینے والے کو مٹایا جائے گا۔ اس کا منہ کالا کر کے اس کی تشہیر کی جائے گی اور پھر اسے قید میں ڈال دیا جائے گا۔ عبداللہ بن عامر نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس جھوٹی گواہی دینے والے ایک شخص کو لایا گیا۔ آپ نے اس کے کپڑے اتروا لیے اور پورا بدن اسے لوگوں کے سامنے کھڑا رکھا اور فرمایا: ”یہ فلاں بن فلاں ہے، اسے پہچان لو“ پھر اسے قید میں ڈال دیا۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں العیاس بن الولید البراز نے، انھیں خلف بن ہشام نے، انھیں حماد بن زید نے حجاج سے، انھوں نے مکحول سے کہ حضرت عمرؓ نے جھوٹی گواہی دینے والے کے متعلق فرمایا کہ اس کی پشت پر پٹائی کی جائے گی، سر موٹا دیا جائے گا، منہ کالا کیا جائے گا اور طویل عرصے تک اسے قید میں رکھا جائے گا۔

شعائر اللہ کا احترام

قول باری ہے (ذَلِكَ وَمَنْ يُعِظْمِ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ۔ یہ ہے اصل معاملہ (اسے سمجھ لو) جو اللہ کے مقرر کردہ شعائر کا احترام کرے تو یہ دلوں کے تقویٰ سے ہے) اہل نعت کا قول ہے کہ شعائر شعیرہ کی جمع ہے، یہ اس علامت کا نام ہے جو اس چیز کا احساس دلاتی ہے جس کے لیے اسے متفر کیا گیا ہے۔ قربانی کے اذیتوں پر علامت قائم کرنے کا مفہوم یہ ہے کہ تم ان پر ایسی علامتیں قائم کرو جن سے یہ احساس ہو کہ یہ ہدیٰ یعنی قربانی کے جانور ہیں۔ اس بنا پر یہ کہا گیا ہے کہ شعائر حج کے تمام مناسک کی علامتوں کا نام ہے۔ ان میں سے وحی جارا اور صفا و مروہ کے درمیان سعی بھی ہیں۔

حبیب المعلم نے عطاء بن ابی رباح سے روایت کی ہے کہ ان سے شعائر اللہ کے متعلق دریافت کیا گیا، انھوں نے جواب دیا کہ شعائر اللہ کی قائم کردہ حرمتیں ہیں یعنی اللہ کی طاعت کا اتباع اور اس کی معصیت سے اجتناب، یہ اللہ کے شعائر ہیں۔

شریک نے جابر سے اور انھوں نے عطاء سے قول باری (وَمَنْ يُعِظْمِ شَعَائِرَ اللَّهِ) کی تفسیر میں ان کا قول نقل کیا ہے کہ ”اللہ کے شعائر کو عظیم سمجھنا اور انھیں فروغ دینا“ ابن نجیح نے مجاہد

سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اس کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ یہ اللہ کے شعائر کو عظیم سمجھنا انھیں حسین بنانا اور فروغ دینا ہے۔

عکرمہ سے بھی اسی طرح کی روایت ہے، مجاہد کا بھی یہی قول ہے۔ حسن بصری کا قول ہے کہ اللہ کے شعائر اللہ کے دین کا نام ہے۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ کہنا درست ہے کہ آیت میں یہ تمام معانی اللہ کی مراد ہیں اس لیے کہ آیت میں ان تمام کا احتمال موجود ہے۔

قربانی کے اونٹ کی سواری کا بیان

قول باری ہے (لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى تَمَّعْتُمْ فِيهَا وَتَمَّعْتُمْ فِيهَا وَتَمَّعْتُمْ فِيهَا وَتَمَّعْتُمْ فِيهَا) (بقرہ)۔
 کے جانوروں) سے فائدہ اٹھانے کا حق ہے) حضرت ابن عباسؓ، ابن عمرؓ مجاہد اور قتادہ کا قول ہے۔
 تمہیں ان جانوروں کے دودھ، ان کی اُدن اور ان کی سواری سے فائدہ اٹھانے کا حق ہے یہاں تک کہ
 انہیں قربانی کے لیے مقرر کر دیا جائے۔ پھر ان کے قربان کرنے کی جگہ اسی قدیم گھر کے پاس ہے۔ محمد
 بن کعب القرظی سے بھی اسی طرح کی روایت ہے۔ عطاء کا قول ہے کہ ان سے فائدہ اٹھایا جاتا رہے گا۔
 یہاں تک کہ ان کی قربانی کر دی جائے۔ عروہ بن الزبیر کا بھی یہی قول ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت
 ابن عباسؓ اور آپ کے ہم مسلک حضرات اس پر متفق ہیں کہ قول باری (إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى) سے مراد یہ ہے
 کہ ان جانوروں کو قربانی کے لیے مقرر کر لیا جائے۔ "اجل مسمًی" کا ان حضرات کے نزدیک یہی مفہوم
 ہے۔ اس کے بعد ان کی سواری کو ان حضرات نے پسند نہیں کیا ہے۔ عطاء بن ابی رباح اور ان کے ہم مسلک
 حضرات کا کہنا ہے کہ بدنہ یعنی قربانی کے لیے متعین ہونے کے بعد ان کی سواری ہو سکتی ہے۔ عروہ بن الزبیر
 کا قول ہے کہ اس پر سواری کرے گا لیکن اسے گرا تبار نہیں بنائے گا۔ اس کے بچے سے جو دودھ بچے گا
 اسے دودھ لے گا۔ اس سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی روایات منقول ہیں جن سے وہ حضرات
 استدلال کرتے ہیں جو ایسے جانوروں کی سواری کی اباحت کے قائل ہیں۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے روایت کی
 ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو بدنہ یعنی قربانی کا اونٹ ہنکا کر لے جاتے ہوئے دیکھا
 آپ نے فرمایا "بھلے آدمی! اس پر سوار ہو جاؤ" اس نے جواب دیا "یہ بدنہ ہے" آپ نے پھر فرمایا
 "بھلے آدمی! اس پر سوار ہو جاؤ" شعبہ نے قتادہ سے، انھوں نے حضرت انسؓ سے اور انھوں نے
 حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ ہمارے نزدیک یہ روایت اس پر محمول ہے کہ
 آپ نے ضرورت کی بنا پر اس پر سوار ہونے کی اباحت کر دی تھی۔ آپ کو یہ پتہ چل گیا تھا کہ اس شخص کو

اس کی سواری کی ضرورت ہے۔ یہ بات دوسری بہت سی روایات میں بیان کر دی گئی ہے۔ ان میں سے ایک روایت وہ ہے جس کے راوی اسماعیل بن جعفر ہیں، انھوں نے حمید سے اور انھوں نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا گزرا ایک شخص پر ہوا جو اپنے ساتھ بدنہ لیے جا رہا تھا لیکن خود پیدل چل رہا تھا، اس پر تھکن کے آثار واضح تھے آپ نے اس سے سوار ہونے کے لیے فرمایا۔ اس نے جواب میں عرض کیا کہ یہ بدنہ ہے۔ لیکن آپ نے پھر فرمایا ”اس پر سوار ہو جاؤ“ حضرت جابرؓ سے قربانی کے جانور پر سوار ہونے کے متعلق دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا: ”میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جب تمہیں اس پر سوار ہونے کی مجبوری پیش آجائے تو اس وقت تک معروف طریقے سے اس کی سواری کرو جب تک تمہیں کوئی اور سواری نہ مل جائے“ ابن جریر نے ابوالزبیر سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ ”میں نے ہدی کی سواری کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جب تمہیں اس کی ضرورت پیش آجائے تو دوسری سواری ملنے تک اس پر معروف طریقے سے سوار رہو“ ان روایات میں یہ بیان کر دیا گیا کہ قربانی کے جانور پر سوار ہونے کی اباحت بشرط ضرورت ہے۔ وہ اس کے منافع کا مالک نہیں ہوتا اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ وہ اسے سواری کی خاطر کرائے پر دے نہیں سکتا۔ اس کے لیے ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔ اگر وہ اس کے منافع کا مالک ہوتا تو اسے کرائے پر دینے کے لیے عہد اجارہ کا بھی مالک ہوتا جس طرح وہ اپنی دوسری تمام منلوکہ اشیاء کے منافع کا مالک ہوتا ہے۔

ہدی کے قربان ہونے کی جگہ کا بیان

قول ہادی سے (وَأُحِلَّتْ لَكُمْ الْبُحَايِرُ إِلَّا مَا يُشْتَلَىٰ عَلَيْكُمْ) تا قول ہادی (لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى تَمَّ مَجْلُهَا إِلَىٰ الْبَيْتِ الْعَتِيقِ) یہ بات تو واضح ہے کہ آیت میں مراد وہ جانور ہیں جو بطور ہدی یا بدنہ متعین ہو جائیں یا وہ جانور مراد ہیں جنہیں اپنے ذمہ عائد شدہ واجب کی ادائیگی کے لیے ہدی بنا یا گیا ہو۔ اللہ تعالیٰ نے یہ تیار کیا کہ ایسے جانور جن کے یہ اوصاف ہوں ان کے قربان ہونے کی جگہ قدیم گھر کے پاس ہے۔ بیت سے یہاں سارا حرم مراد ہے کیونکہ یہ بات تو واضح ہے کہ قربانی کے جانور نہ تو بیت اللہ کے پاس اور نہ ہی مسجد حرام کے اندر ذبح کیے جاتے ہیں، جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ سارا حرم مراد ہے اور بیت اللہ کے ذکر سے پورے حرم کی تعبیر مراد ہے۔ اس لیے کہ پورے حرم کی حرمت کا تعلق بیت اللہ کے وجود کے ساتھ ہے۔ اسامین زید نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت جابر سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (عرقہ کلھا موقوف، وھنی کلھا منحرو کل فیحاج مکة طریق و منحو، سارا عرفات جائے وقوف ہے، سارا منی بلئے ذبح ہے۔ مکہ کے تمام درے (بھاڑی راستے) جائے ذبح اور ہیں ہیں۔ آیت کا عموم اس امر کا مقتضی ہے کہ تمام ہدایا یعنی قربانی کے جانوروں کی قربانی کی جگہ حرم ہو اور حرم سے باہر ذبح کی صورت میں اس کی ادائیگی نہ ہو۔ اس لیے کہ آیت نے ان ہدایا کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا ہے۔

اصحاب کی بنا پر بھی جانے والے قربانی کے جانور کے متعلق اختلاف رائے ہے بہارے اصحاب کا قول ہے کہ اس کے قربان ہونے کی جگہ بھی حرم ہے۔ اس لیے کہ قول ہادی سے (وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ) اور تم اپنے سر نہ موٹو جب تک ہدی اپنے قربان ہونے کی جگہ پر نہ پہنچ جائے) اس آیت میں قربان ہونے کی جگہ محفل تھی لیکن جب یہ ارشاد ہوا (تَمَّ مَجْلُهَا إِلَىٰ الْبَيْتِ الْعَتِيقِ) تو پہلی آیت کے اجمال کی اس آیت میں تفصیل بیان ہو گئی۔ اس سے یہ بات واجب ہو گئی کہ

احصار کی بنا پر بھیجے جانے والے جانور کی قربانی بھی حرم میں ہو۔ ان تمام ہدایا کے متعلق فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے جن کا وجوب احرام کی وجہ سے ہوتا ہے۔ مثلاً شکار کرنے کا جرمانہ، سر کی تکلیف پر لازم ہونے والا قدیہ اور دم تمتع وغیرہ، سب کے نزدیک ان ہدایا کے قربان ہونے کی جگہ حرم ہے۔ اس لیے احصار کی بنا پر بھیجے جانے والے ہدی کا حکم بھی یہی ہونا چاہیے اس لیے کہ اس کے وجوب کا تعلق بھی احرام کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس لیے سے بھی حرم کے اندر ہی قربان ہونا چاہیے۔

قول باری ہے (وَالْبَدَنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِمَّا شَعَأْتُمْ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ) اور (قربانی کے) اونٹوں کو ہم نے تمہارے لیے شعائر اللہ میں شامل کیا ہے، تمہارے لیے ان میں بھلائی ہے) ایک قول کے مطابق بدن ان اونٹوں کو کہا جاتا ہے جو موٹے تازے ہونے کی بنا پر بھاری جسم کے ہو گئے ہوں۔ جب کسی اونٹنی کو کھلا پلا کر موٹا تازہ کر دیا جائے تو کہا جاتا ہے "بدنت الفاقہ" (میں نے اونٹنی کو موٹا تازہ کر دیا) نیز کہا جاتا ہے "بدن المرجل" (آدمی موٹا ہو گیا) اس جہت سے ان اونٹوں کو بدن کہا جاتا ہے پھر اونٹوں کو بدن کہا جانے لگا خواہ وہ اونٹ دلے پتلے ہوں یا موٹے تازے۔ بدن کا اسم اونٹوں کے لیے خاص ہے تاہم جب گامے بدن کے حکم میں ہو گئی تو اس پر بھی بدن کا اطلاق ہوتے لگا۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بدن میں سات حصوں کی اجازت دے دی اور گائے میں بھی سات حصوں کی گنجائش پیدا کر دی اس بنا پر گائیں بھی اونٹوں کے حکم میں ہو گئیں۔ اسی بنا پر جس طرح ایک شخص جو قربانی کا جانور اپنے ساتھ لے جاتا ہے اونٹ کے گلے میں پٹہ ڈالنے کی بنا پر احرام میں داخل ہو جاتا ہے اسی طرح گائے کے گلے میں پٹہ ڈالنے کی صورت میں بھی وہ احرام میں داخل ہو جاتا ہے۔ اونٹ اور گائے کے سوا قربانی کے کسی اور جانور کے گلے میں پٹہ نہیں ڈالا جاتا۔ صرف بدن کے ساتھ یہ دونوں باتیں یعنی پٹہ ڈالنا اور اس کے ذریعے احرام میں داخل ہو جانا مخصوص ہیں۔ دوسرے تمام ہدایا کی یہ خصوصیت نہیں ہے۔ حضرت جابر بن عبد اللہ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا گلے بھی بدن میں سے ہے۔

ہمارے اصحاب کا اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے "اللہ کے لیے مجھ پر ایک بدن ہے" تو آیا ایسے بدن کی قربانی مکہ کے بغیر کسی اور جگہ بھی جائز ہے یا نہیں۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ جائز ہے۔ امام ابو یوسف کا قول ہے مکہ مکرمہ کے سوا کسی اور جگہ اس کی قربانی جائز نہیں ہے۔ تاہم ہمارے اصحاب کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص ہدی ذبح کرنے کی نذر مانے تو اس پر اسے مکہ مکرمہ میں لے جا کر ذبح کرنا لازم ہوگا، اگر کوئی شخص یہ کہے "مجھ پر اللہ کے لیے ایک جوڑ یعنی بکری یا اونٹ ہے" تو اس کے لیے جائز ہوگا کہ جہاں چاہے اسے ذبح

کر لے۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ جس شخص نے جو ذبح کرنے کی نذر مانی ہو وہ اسے جہاں چاہے ذبح کر سکتا ہے اور جب بدن ذبح کرنے کی نذر مانے گا تو اسے مکہ مکرمہ میں ذبح کرے گا۔ حسن بصری اور عطاء سے بھی اسی طرح مروی ہے۔ اسی طرح عبداللہ بن محمد بن علی، سالم اور سعید بن المسیب سے بھی مروی ہے۔ حسن بصری اور سعید بن المسیب سے یہ بھی مروی ہے کہ اگر ایک شخص اپنے اوپر ہدی لازم کر دے تو اسے مکہ مکرمہ میں ذبح کرے گا اور اگر بدنہ کی نذر مانی ہو تو جس جگہ کی نیت ہو وہاں اسے ذبح کرے گا۔ حجاج کا قول ہے کہ بدنہ کی قربانی صرف مکہ میں ہوگی۔ امام ابو حنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ بدنہ کی حیثیت جوڑو یعنی بکری یا اونٹ کی طرح ہے۔ اور یہ بات اسے کسی خاص مقام پر لے جانے کی مقتضی نہیں ہے ایسا شخص گویا اونٹ یا بکری وغیرہ کی نذر ماننے والے کی طرح ہوگا۔ لیکن ہدی اس امر کا مقتضی ہے کہ اسے کسی خاص جگہ لے جایا جائے۔ ارشاد باری ہے (رُحْمًا يُبَايَعُ الْكُفْبَةَ هَدًى يُؤْتِيهِ الْبَنِيَّةُ وَاللَّاهِبُونَ) اللہ تعالیٰ نے کعبۃ تک پہنچنے کو ہدی کی صفت قرار دیا۔ امام ابو یوسف کے حقی میں قول باری (وَالْكِبْدَانُ جَعَلْنَا هَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خِيَمَةٌ) آیت میں اسم بدنہ اس مفہوم کا انشاہ کر رہا ہے کہ وہ ہدی کی طرح تقرب الہی کا ذریعہ اور عبادت ہے اس لیے کہ ہدی کا اسم اس مفہوم کا مقتضی ہے کہ وہ ایسی عبادت ہے جو صرف اللہ کے لیے کی جاتی ہے۔ جب ہدی کی ذبح مکہ کے سوا اور کہیں جائز نہیں تو بدنہ کی ذبح کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔ ابو بکر حبصہ کہتے ہیں کہ درج بالا استدلال سے یہ نتیجہ لازم نہیں آتا۔ اس لیے کہ ہر وہ ذبیحہ جو تقرب الہی کی خاطر عمل میں لایا جاتا ہے حرم کے ساتھ اس کا نختص ہونا ضروری نہیں ہے اس لیے کہ اضحیہ بھی تقرب الہی کی خاطر ہوتا ہے لیکن وہ دنیا کی کسی بھی جگہ ہو سکتا ہے اس لیے کہ بدنہ کو شعائر اللہ کی صفت کے ساتھ متصف کرنے کی یہ بات لازم نہیں آتی کہ حرم کے ساتھ اس کی تخصیص ہوگئی۔

نخر کھڑا کر کے کیا جائے

قول باری ہے (فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافٍ)۔ پس انھیں کھڑا کر کے ان پر اللہ کا نام لو، یونس نے زیاد سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عمرؓ کو دیکھا تھا کہ وہ ایک شخص سے جو اپنی اذنی کو بٹھا کر نخر کر رہا تھا، یہ فرما رہے تھے کہ اسے کھڑا کرو اور اس کے پاؤں باندھ کر نخر کرو۔ یہی ابوالقاسم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے۔ امین بن نائل نے طاؤس سے اس قول باری کی تفسیر نقل کی ہے کہ (صَوَافٍ) کے معنی کھڑا کر کے نخر کرنے کے ہیں۔ سفیان نے منصور سے اور انھوں نے

مجاہد سے روایت کی ہے کہ جن حضرات نے اس لفظ کی (صَوَاتٍ) قرأت کی ہے ان کے نزدیک اس کا مفہوم یہ ہے کہ انھیں کھڑا کر کے ان کے اگلے پیر سوڑ کر باندھ دیے جائیں اور پھر نحر کیا جائے اور جن حضرات نے ”صَوَاتٍ“ قرأت کی ہے ان کے نزدیک مفہوم یہ ہے کہ انھیں کھڑا کر کے نحر کیا جائے جبکہ ان کی ٹانگیں رانوں سے ملا کر باندھ دی گئی ہوں۔ اعمش نے ابو ظبیان سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے روایت کی کہ انھوں نے ”صَوَاتٍ“ کی قرأت کی اور معنی یہ بیان کیے کہ ”ٹانگیوں کو رانوں سے ملا کر باندھا گیا ہو“ نحر کرنے والا بسم اللہ اکبر پڑھے گا۔ اعمش نے ابو الضحیٰ سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں میں حضرت ابن عباسؓ کو اس آیت کی تفسیر کے متعلق ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے سنا تھا، انھوں نے فرمایا ”حالتِ قیام میں ٹانگیں رانوں سے ملا کر بندھی ہوئی“۔ جو یہ نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ ”صَوَاتٍ“ کی قرأت کرتے تھے اور اس کی تفسیر میں فرماتے تھے کہ اس کا ایک اگلا پیر باندھ دیا جائے اور وہ تین پاؤں پر کھڑا ہو۔ قتادہ نے حسن بصری سے روایت کی ہے کہ انھوں نے ”صَوَاتٍ“ کی قرأت کی ہے اور فرمایا کہ اس کے معنی ہیں ”شُرک کے ہر شائبہ سے پاک“ حضرت ابن عمرؓ اور عروہ بن الزبیر سے مروی ہے کہ انھیں قبلہ رخ کھڑا کر کے ان کا نحر کیا جائے گا۔ ابو بکر حصاص کہتے ہیں کہ سلف نے اس لفظ کی تین طرح سے قرأت کی ہے ایک ”صَوَاتٍ“ کی ہے جس کے معنی ہیں ”صفوں میں کھڑا کر کے“ دوسری قرأت ”صَوَاتٍ“ کی ہے جس کا مفہوم ہے ”شُرک کے ہر شائبہ سے پاک“ اور تیسری قرأت ”صَوَاتٍ“ کی ہے جو اس معنی میں ہے کہ اس کی ٹانگ قیام کی حالت میں ران سے ملا کر باندھ دی جائے“

قول باری ہے (فَاِذَا دَجَبَتْ جُنُوبُهَا) اور جب (قربانی کے بعد) ان کی پیٹھیں زمین پر ٹک جائیں حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور ضحاک وغیرہم سے مروی ہے کہ جب وہ زمین پر گر جائیں، اہل لغت کا کہنا ہے کہ وہ جوب، سقوط کو کہتے ہیں اسی سے محاورہ ہے ”وجبت الشمس“ یعنی سورج غروب ہونے کی جگہ میں گر گیا۔ قیس بن العظیم کا ایک شعر ہے۔

اطاعت بنوعوف امیراً نکھا لھم
عن السلوحتی کانت اول واجب

بنوعوف نے ایک ایسے سردار کی اطاعت کی جس نے انھیں صلح کرنے سے روک دیا اور پھر جنگ ہوئی جس کے نتیجے میں وہی سب سے پہلے مارا گیا۔ یعنی وہی پہلا مقتول تھا جو قتل ہو کر زمین پر گرا۔ اسی طرح اونٹوں کو جب کھڑا کر کے نحر کیا جاتا ہے تو وہ اپنے پہلوؤں کے بل زمین پر گر جاتے ہیں۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے (صَوَاتٍ) سے کھڑا کرنا مراد لیا ہے۔

اس لیے کہ اگر اونٹ بیٹھا ہوا ہو تو اس صورت میں اضافت کے بغیر یہ نہیں کہا جائے گا کہ وہ گر گیا ہے۔ البتہ اضافت کے ساتھ یہ بات کہی جائے گی مثلاً ”وہ اپنے پہلو کے بل گر گیا“ لیکن اگر اونٹ کھڑا ہو اور پھر اس کا نخر کیا جائے تو اس صورت میں لائحہ عمل اس پر سقوط کے اسم کا اطلاق کیا جائے گا۔ اگر اونٹ بیٹھا بیٹھا گر کر اپنے پہلو پر الٹ جائے تو اس وقت کہا جاتا ہے کہ ”یہ اپنے پہلو پر گر گیا ہے“ اس بنا پر لفظ کے اندر دونوں معنوں کا احتمال ہے لیکن زیادہ ظاہر معنی یہ ہے کہ قیام کی حالت میں اس کا نخر کیا جائے اور پھر وہ اپنے پہلو پر گر جائے۔

قول باری ہے (قَادًا وَجِدَتْ جُنُوبَهَا فَكَلُوا مِنْهَا) اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ پہلو کے بل گرنے سے اس کی موت مراد ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس سے صرف گر جانا مراد نہیں ہے بلکہ سقوط سے موت مراد ہے اور موت کو سقوط سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت ہے کہ اس کی موت کے بعد ہی اس کا گوشت کھانا جائز ہوگا اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے کہ (مَا بَانَ مِنَ الْبَهِيمَةِ وَهِيَ حَيَّةٌ خِطَّتْ مِيتَةً - جانور کے جسم کا جو حصہ بھی اس کے زندہ ہونے کی حالت میں کاٹ کر الگ کر لیا جائے گا وہ مردار ہوگا) قول باری (فَكَلُوا مِنْهَا) قربانی کے جانور کا گوشت کھانے کے ایجاب کا مقتضی ہے تاہم اہل علم اس پر متفق ہیں کہ اس کا گوشت کھانا واجب نہیں ہے۔ بلکہ یہ جائز ہے کہ آیت میں امر سے مراد استحباب ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے حجۃ الوداع کے موقع پر اپنی قربانی کے جانوروں کا گوشت تناول فرمایا تھا جنہیں آپ ساتھ لے گئے تھے۔ عید قربان کے دن آپ پہلے عید کی نماز ادا کرتے اور پھر قربانی کا گوشت کھاتے۔

قربانی کے گوشت کا ذخیرہ کرنا جائز ہے

آپ کا ارشاد ہے (كنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي فوقي ثلث فكلوا وادخروا) میں نے تمہیں قربانی کا گوشت تین دنوں سے زائد رکھنے سے منع کر دیا تھا اب یہ گوشت کھاؤ اور اس کا ذخیرہ بھی کر لو) ابو بکر بن عباس نے ابواسحق سے اور انہوں نے علقمہ سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود نے میرے ساتھ قربانی کا جانور لے کر بھیجا۔ میں نے ان سے پوچھا کہ اسے کس طرح ذبح کروں گا اور اس کا گوشت کس طرح تقسیم کروں گا؟ آپ نے فرمایا ”جب عرقہ کا دن آجائے تو اسے عرفات کے میدان میں لے جانا اور جب یوم النحر ہو تو اسے نخر کر دینا۔ اسے قیام کی

حالت میں نخر کرنا۔ جب یہ اپنے پہلو کے بل گر جائے تو اس کے گوشت کا تہائی حصہ خود کھا لینا اور ایک تہائی صدقہ کر دینا۔ اور ایک تہائی میرے بھائی کے گھر بھیج دینا۔“
 نافع نے حضرت ابن عمر سے روایت کی ہے کہ آپ قربانی کے گوشت کے متعلق فتویٰ دیا کرتے تھے کہ ایک تہائی تمہارے لیے اور تمہارے اہل خانہ کے لیے ہے، ایک تہائی تمہارے پڑوسیوں کے لیے ہے اور ایک تہائی مساکین کے لیے ہے۔

عبدالملک نے عطاء سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ عطاء نے کہا۔ بَدَنُ نَوَاحٍ وَاجِبٌ هُوَ يَنْفَعُ اس کی تقسیم اسی طرح ہوگی البتہ جو جانور شکار کرنے کی سزا کے طور پر تیریاں کیا گیا ہو یا روزہ یا صدقہ یا قربانی کی صورت میں کوئی فدیہ ادا کیا جا رہا ہو یا نذر کی صورت ہو وہ صرف مساکین کے لیے مختص ہوگا۔“
 طلحہ بن عمرو نے عطاء سے، انھوں نے حضرت ابن مسعود سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے۔ ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے کہ قربانی کے جانور کے گوشت کا تہائی حصہ صدقہ کریں، تہائی حصہ خود کھالیں اور تہائی حصہ قصائی کو دے دیں۔“ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ تہائی حصہ قصائی کو دینے کی بات غلط ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو یہ حکم دیا تھا کہ ان جانوروں کے گوشت میں سے قصائی کو کچھ نہ دینا۔ اس روایت کی یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ ہمیں قصائی کو گوشت دینے کا حکم دیا گیا ہے لیکن یہ گوشت اجرت کے طور پر نہ دیا جائے۔ اجرت کے طور پر گوشت دینے کی ہمیں جمانعت کی گئی ہے جب قربانی کا گوشت کھانے کا جواز ثابت ہو گیا تو یہ گوشت مال دار لوگوں کو دینے کا جواز بھی ثابت ہو گیا۔ اس لیے کہ جس گوشت کا کھانا ایک شخص کے لیے جائز ہو گیا، اسے مالدار انسان کو دینا بھی اس کے لیے جائز ہو گیا جس طرح اس کے لیے اپنے اموال میں سے کوئی چیز مالدار انسان کو دے دینا جائز ہے۔

قربانی کے جانور کے گوشت کا تہائی حصہ صدقہ کرنے کے لیے مقرر کرنا استحباب کے طور پر ہے اس لیے کہ جب اس کے لیے یہ بات جائز ہو گئی کہ اس کا بعض حصہ خود کھالے، بعض حصہ صدقہ کرے اور بعض حصہ تحفے کے طور پر دے دے یعنی صدقے کے طور پر نہ دے تو اس صورت میں صدقہ کے لیے تہائی حصہ مقرر ہو گیا۔ ہم نے اس سے پہلے بیان کر دیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عید قربان پر ذبح ہونے والے جانوروں کے گوشت کے متعلق جب فرمایا کہ (خَطُوا وَاذْخُرُوا اس میں سے کھاؤ اور ذخیرہ بھی کر لو) اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا (خَطُوا مِنْهَا وَاطْعَمُوا وَالْيَاسِ الْفَقِيرَ) اس میں سے خود بھی کھاؤ اور تنگ دست محتاج کو کھاؤ) تو صدقہ کے لیے تہائی حصے کا تعین ہو گیا۔ قول باری

(فَكُلُوا مِنْهَا) بَدَن پر عطف ہے۔ اس کا عموم قرآن اور تمتع کی بنا پر ذبح ہونے والے جانوروں کا گوشت
 کھالینے کے جواز کا مقتضی ہے اس لیے کہ آیت کا لفظ ان سب کو شامل ہے۔
 قول باری ہے (وَاطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ) اور ان کو بھی کھلاؤ جو قناعت سے بیٹھے ہیں اور
 ان کو بھی جو اپنی حاجت پیش کریں) ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ قانع کبھی اس شخص کو کہتے ہیں جسے جو کچھ دیا جائے
 اس پر وہ راضی ہو جائے۔ اور قانع سائل کو بھی کہتے ہیں۔ ہمیں ثعلب کے غلام ابو عمرو نے بیان کیا کہ اسے
 ثعلب نے ابن الاعرابی سے یہ بات بتائی ہے کہ اللہ تعالیٰ جو کچھ بطور رزق عطا کرے اس پر راضی رہتا
 قناعت کہلاتا ہے۔ قناعت سے ”رجل قانع و قنع“ کہا جاتا ہے یعنی قناعت کرنے والا انسان۔
 لیکن قنوع سے صرف ”رجل قانع“ کہا جاتا ہے۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ شماخ نے قنوع کا مفہوم
 اس شعر میں ادا کیا ہے۔

س لعمال المسرور يصلحه فيغنى مفاقره اعف من القنوع

انسان کا مال اس کی حالت درست کر دیتا ہے اور وہ غنی ہو جاتا ہے ایسے شخص کی تنگدستی اور
 محتاجی سواں اور لالچ کی دولت سے پاک ہوتی ہے۔
 آیت زیر بحث کی مراد میں سلف کا اختلاف ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور قتادہ سے مروی
 ہے کہ قانع وہ شخص ہے جو دست سوال دراز نہیں کرتا اور معتز وہ شخص ہے جو دست سوال دراز کرتا ہے۔
 حسن اور سعید بن جبیر سے مروی ہے کہ قانع وہ شخص ہے جو سوال کرتا ہے۔ حسن سے مروی ہے کہ معتز
 وہ شخص ہے جو سامنے تو آتا ہے لیکن سوال نہیں کرتا۔ مجاہد کا قول ہے کہ قانع تمہارا مال دار پڑوسی ہے
 اور معتز وہ شخص ہے جو تمہارے سامنے آجائے۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر قانع غنی کو کہا جاتا ہے
 تو پھر آیت اس امر کی مقتضی ہے کہ گوشت کا تہائی حصہ صدقہ کر دینا مستحب ہے، اس لیے کہ آیت
 میں خود کھانے، مال دار کو دینے اور سوال کرنے والے فقیر کو کھلانے کا حکم ہے۔

قربانی کی روح تقویٰ ہے

قول باری ہے (كُنْ يَتَّالِ اللَّهُ لِحُومِهَا وَلَدِمَا دَهَا وَلَكِنَّ يَتَّالِهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ)
 نہ ان کے گوشت اللہ کو پہنچتے ہیں نہ خون، مگر اسے تمہارا تقویٰ پہنچتا ہے) اس کی تفسیر میں ایک قول
 ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ تو گوشت قبول کرتا ہے اور نہ خون، اللہ تعالیٰ تو بس ان قربانیوں کے سلسلے میں پائے
 جانے والے تقویٰ کو قبول کرتا ہے۔ ایک قول ہے کہ اللہ کی رضا کو نہ ان کے گوشت پہنچ سکتے ہیں اور

نہ ان کے خون مگر تمہارا تقویٰ اسے پہنچتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ اس لیے فرمایا تاکہ یہ حقیقت واضح ہو جائے کہ قربانیاں کرنے والے صرف اپنے اعمال کی بنا پر ثواب کے مستحق ہیں کیونکہ گوشت اور خون اللہ کے پیدا کردہ ہیں اس لیے وہ ان کی بنا پر ثواب کے مستحق نہیں بن سکتے۔ ثواب کے مستحق تو صرف وہ اپنے فعل کی بنا پر بن سکتے ہیں جو تقویٰ ہے نیز ان جانوروں کو ذبح کر کے اللہ کے حکم کی موافقت کی راہ اختیار کرنا ہے۔

جانوروں کو مسخر کر دیا گیا ہے

قول باری ہے (كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتَكْبِرُوا اللَّهُ عَلَىٰ مَا لَفَدَكُمُ اس نے ان کو تمہارے لیے اس طرح مسخر کیا ہے تاکہ اس کی بخشش ہوئی ہدایت پر تم اس کی بکیر کرو) یعنی اللہ تعالیٰ نے ان جانوروں کو نرم کر دیا ہے تاکہ بندے جس طرح چاہیں ان سے کام لیں بخلاف درندوں کے جو قدرت کی طرف سے دی ہوئی قوت اور خطرناک اعضاء کی بنا پر کسی طرح قابو میں نہیں آسکتے۔

حالت امن میں تمام مذاہب کے معابد قابل احترام ہیں

قول باری ہے (وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتَّ مَتَّ صَوَابِعُ وَيَعُوكَ وَصَلَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُدْعَىٰ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا۔ اگر اللہ لوگوں کو ایک دوسرے کے ذریعے دفع نہ کرتا ہے تو خانقاہیں اور گرجا اور معبد اور مسجدیں جن میں اللہ کا کثرت سے نام لیا جاتا ہے سب مسمار کر ڈالی جائیں) مجاہد کا قول ہے کہ رومیوں کی خانقاہوں کو صوامع کہا جاتا ہے اور یہودیوں کے گرجاؤں کو بیع کہتے ہیں۔ ضحاک کا قول ہے کہ یہودیوں کے گرجاؤں کو صلوات کہا جاتا ہے۔ وہ انھیں صلوات بھی کہتے ہیں۔ ایک قول کے مطابق صلوات ان مقامات کو کہتے ہیں جو مسلمان اپنے گھروں میں نماز کے لیے مخصوص کر دیتے ہیں۔ بعض مفسرین کا قول ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ لوگوں کو ایک دوسرے کے ذریعے دفع نہ کرتا رہتا تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت کے زمانے میں خانقاہیں، حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں گرجے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے زمانے میں مسجدیں مسمار کر ڈالی جاتیں۔ جس کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ اہل ایمان کے ذریعے اہل ذمہ کی عبادت گاہوں کو مسمار کرنے سے بچاتا رہتا ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں یہ دلیل موجود ہے کہ مذکورہ مقامات کو مسمار کرنا جائز نہیں ہے جبکہ ان کا تعلق ان لوگوں سے ہو جن کے ساتھ ہم نے حفاظت کی ذمہ داری کا عہد

کیا ہو یعنی اہل کتاب یا جن کے ساتھ ہمارا معاہدہ ہو یعنی اہل کفر۔ دارالحراب میں ان کے لیے ان مقامات کو مسمار کر دینا اسی طرح جائز ہے جس طرح وہ اپنے تمام مکانات کو مسمار کر سکتے ہیں۔ امام محمد بن الحسن نے صلح کی سرزمین کے متعلق جب وہ مسلمانوں کا علاقہ بن جائے کہا ہے کہ اس میں یہودیوں اور عیسائیوں کے گرجوں اور پارسیوں کے آتش کدوں کو مسمار نہیں کیا جائے گا۔ لیکن جس علاقے پر مسلمانوں کا بزورِ شمشیر قبضہ ہوا ہو اور وہاں کے غیر مسلم باشندوں کو جزیہ کے بدلے وہاں رہنے کی اجازت دے دی گئی ہو پھر جس حصے پر مسلمانوں کی آبادی ہو گئی ہو اور وہ مسلمانوں کا شہر بن گیا ہو وہاں مسلمانوں کو ان کے گرجوں اور کلیساؤں میں نماز ادا کرنے سے منع کر دیا جائے گا، لیکن انھیں منہدم نہیں کیا جائے گا بلکہ مسلمانوں سے کہا جائے گا کہ اگر وہ چاہیں تو ان عمارتوں میں سکونت اختیار کر لیں۔

اسلامی اقتدارِ اقامتِ صلوة اور ائے زکوٰۃ کے نظام کا پابند ہوگا

تول باری ہے (الَّذِينَ اِنْ مَكَّنَّا لَهُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ۔ یہ وہ لوگ ہیں جنہیں ہم اگر زمین میں اقتدار بخشیں تو وہ نماز قائم کریں گے اور زکوٰۃ دیں گے) ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ان لوگوں کی صفت ہے جنہیں قتال کی اجازت دے دی گئی تھی۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (اِنَّ الَّذِيْنَ يَفْقَهُوْنَ اَنَّهُمْ ظَالِمُوْنَ۔ اجازت دے دی گئی ان لوگوں کو جن کے خلاف جنگ کی جائے ہی ہے کیونکہ وہ مظلوم ہیں) تا قول باری (الَّذِيْنَ اُجْرِدُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ لِيُغَيِّرُوْا۔ یہ وہ لوگ ہیں جو اپنے گھروں سے ناحق نکال دیے گئے) تا قول باری (الَّذِيْنَ اِنْ مَكَّنَّا لَهُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا بِالْمَعْرُوفِ وَكَهَدَّوْا عَنِ الْمُنْكَرِ۔ یہ وہ لوگ ہیں جنہیں اگر ہم زمین میں اقتدار بخشیں تو وہ نماز قائم کریں گے، زکوٰۃ دیں گے، معروف کا حکم دیں گے اور منکر سے منع کریں گے) یہ ہاجرین کرام کی صفت ہے اس لیے کہ یہی وہ لوگ ہیں جنہیں ناحق اپنے گھروں سے نکال دیا گیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی کہ وہ انھیں زمین میں اقتدار بخشے تو وہ نماز قائم کریں گے، زکوٰۃ دیں گے، معروف کا حکم دیں گے اور منکر سے منع کریں گے۔ یہ خلفائے راشدین یعنی حضرت ابو بکر، حضرت عمر، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کی صفت ہے جنہیں اللہ تعالیٰ نے زمین میں اقتدار بخشا تھا۔ اس میں ان حضرات کی امامت کی صحت پر واضح دلالت موجود ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا ہے کہ انھیں جب زمین میں اقتدار حاصل ہو جائے گا تو بیانِ قرآن کی ادائیگی کریں گے جو ان پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے عائد ہوں گے۔ انھیں زمین میں اقتدار بخشا گیا اس لیے

انھیں ایسے ائمہ تسلیم کرنا واجب ہے جو اللہ کے اوامر کی ادائیگی پر کمر بستہ اور اس کے نواہی و زواہر سے کنارہ کش رہے۔ حضرت معاویہؓ ان میں شامل نہیں ہیں اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس صفت سے ان ہاجرین کو متصف کیا تھا جو اپنے گھروں سے نکال دیے گئے تھے۔ حضرت معاویہؓ ہاجرین میں سے نہیں ہیں بلکہ ان لوگوں میں سے ہیں جنھیں فتح مکہ کے دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر قسم کی گرفت اور سزا سے آزاد کر دیا تھا۔ انھیں طلقاء کہا جاتا ہے۔

تمنائے رسول میں ابلیس کی خلل اندازی

قول باری ہے (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَكَلَّمَ النَّاسُ الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ۔ اور اے محمد! تم سے پہلے جو رسول اور نبی بھی ہم نے بھیجا ہے اس کے ساتھ یہ ضرور ہوا ہے کہ) جب اس نے تمنا کی، شیطان اس کی تمنا میں خلل انداز ہو گیا (حضرت ابن عباسؓ، سعید بن جبیرؓ، حنک، محمد بن کعب اور محمد بن قیس سے مروی ہے کہ اس آیت کے نزول کا سبب یہ تھا کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت اَقْرَأْ يَوْمَ اللَّاتِ وَالْعُزَّىٰ وَمِنَاةَ الثَّالِثَةَ الْآخِرَىٰ بھلا تم نے لات اور عزیٰ اور تیسرے منات کے حال پر بھی غور کیا ہے) تلاوت کی تو شیطان آپ کی تلاوت میں ان الفاظ کے ساتھ خلل انداز ہو گیا۔ "تلك القرانتيق العلاء ان شفاعتھن لترتجی۔" (یہ اونچے اونچے آبی پرندے یعنی بت، ان کی شفاعت کی ضرور امید کی جا سکتی ہے) شیطان کے خلل انداز ہونے کی تفسیر میں اختلاف رائے ہے کچھ حضرات کا قول ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سورت یعنی سورہ نجم کی تلاوت کی اور اس میں بتوں کا ذکر ہوا تو کافروں کو علم ہو گیا کہ ان کے بتوں کی مذمت ہو رہی ہے اور ان کے عیوب و نقائص بیان ہو رہے ہیں۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم تلاوت کرتے ہوئے آیت (اَقْرَأْ يَوْمَ اللَّاتِ وَالْعُزَّىٰ) پڑھے تو ان کافروں میں سے ایک بول اٹھا "تلك القرانتيق العلیٰ" یہ بات مسجد حرام میں کفار قریش کے ایک بڑے مجمع کی موجودگی میں کہی گئی۔ جو کافر اور دور تھے وہ کہنے لگے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے معبودوں کی تعریف کی ہے، انھوں نے یہ خیال کیا کہ "تلك القرانتيق العلیٰ" بھی آپ کی تلاوت کا جزو تھا۔ اللہ تعالیٰ نے کافروں کے اس قول کو باطل قرار دیتے ہوئے واضح کر دیا کہ آپ نے اس فقرے کو اپنی تلاوت میں شامل نہیں کیا تھا بلکہ مشرکین میں سے کسی نے یہ فقرہ ادا کیا تھا، اللہ نے اس شخص کو شیطان کے نام سے مرسوم کیا جس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تلاوت کے دوران یہ فقرہ ادا کیا تھا۔ اس لیے کہ وہ انسانی شیطانوں

میں سے ایک تھا جس طرح یہ قول باری ہے (شَيَاطِينِ الْإِنْسِ وَالْحَيِّ قِيَاطِينِ اِنْسِ وَجَنِّ) شیطان نام ہے جن وانس میں سے ہر اس فرد کا جو سرکش اور مفسد ہوتا ہے۔ ایک قول کے مطابق یہ بھی ممکن ہے کہ وہ شیاطین جن میں سے کوئی شیطان ہو جس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تلاوت کے دوران یہ فقرہ کہا ہو ایسی بات انبیاء علیہم السلام کے زمانوں میں ممکن ہوتی تھی جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اس بات کی حکایت اپنے اس قول میں کی ہے (وَإِذْ آذَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانَ أَعْمَاءُ لَهُمْ وَقَالَ لَغَالِبَ كُمْ يَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي دَجَارٌ لَّكُمْ، فَلَمَّا تَرَآءَتِ الْفِتْنَانَ تَكَمَّ عَلَى عَقْبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بَسْرِي مِمَّنْكُمْ إِنِّي أَدْرِي مَا لَا تَدْرُونَ۔ ذرا خیال کرو اس وقت کا جب کہ شیطان نے ان لوگوں کے کمرت ان کی نگاہوں میں خوشنما بنا کر دکھائے تھے اور ان سے کہا تھا کہ آج کوئی تم پر غالب نہیں آسکتا اور یہ کہ میں تمہارے ساتھ ہوں۔ مگر جب دونوں گروہوں کا آمناسا مناسا ہوا تو وہ اٹھے پاؤں پھر گیا اور کہنے لگا کہ میرا تمہارا ساتھ نہیں ہے میں وہ کچھ دیکھ رہا ہوں جو تم نہیں دیکھتے) یہ بات ابلیس نے ان سے کہی تھی۔ وہ قریش کے پاس سراقہ بن مالک کے بھیس میں اس وقت آیا تھا جب وہ دارالندوہ میں بیٹھ کر مقام بدر کی طرف جانے کے لیے مشورہ میں مصروف تھے۔ ابلیس ایک مرتبہ نجدی شیخ کے بھیس میں قریش کے پاس آیا تھا جب وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف دارالندوہ کے اندر سازش میں مصروف تھے۔ ایسی بات تدبیر الہی کے طور پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ممکن تھی، اس لیے یہ ہو سکتا ہے کہ کسی شیطان نے درج بالا فقرہ کہا ہو اور لوگوں نے یہ سمجھ لیا ہو کہ یہ فقرہ آپ کی زبان سے ادا ہوا ہے۔ بعض حضرات کا قول ہے کہ یہ بھی ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے سہو کے طور پر یہ کلمہ نکلا ہو کیونکہ سہو سے کوئی انسان عاری نہیں ہوتا۔ اس کلمہ کی ادائیگی کے فوراً بعد اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ کو متنبہ کر دیا گیا ہو۔

بعض علماء نے اس توجیہ کو ماننے سے انکار کر دیا ہے اور یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ اصل مفہوم یہ ہے کہ شیطان اپنے وراوس کے ذریعے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں خلیجان پیدا کر دیتا جس کی بنا پر آپ کی توجہ تلاوت کی طرف سے ہٹ جاتی اور آپ یکسانیت رکھنے والے قصص کی قرأت میں غلطی کر جاتے۔ مثلاً حضرت موسیٰ علیہ السلام اور فرعون کے واقعات جن کا ذکر قرآن میں متعدد مقامات پر الفاظ کے تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ ہوا ہے۔ جب منافقین اور مشرکین اس غلط قرأت کو سننے لگتے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے اپنی سابقہ تلاوت سے رجوع کر لیا ہے۔ یہ صورت حال سہو کی بنا پر پیدا ہوئی تھی چنانچہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اس سے آگاہ کر دیا۔ رہ گئی یہ بات کہ آپ نے تلاوت کے دوران

غلطی سے فقرہ پڑھ لیا تھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے اس کا سرزد ہونا کسی طرح بھی ممکن نہیں ہو سکتا جس طرح یہ ممکن نہیں تھا کہ آپ قرآن مجید کی تلاوت کرتے کرتے درمیان میں کوئی شعر اس انداز سے پڑھ دیتے کہ یہ بھی قرآن کا حصہ ہے۔ حسن سے مراد یہ ہے کہ جب آپ نے وہ آیات تلاوت کیں جن میں بتوں کا ذکر تھا تو آپ نے مشرکین سے فرمایا کہ تمہارے نزدیک یہ بڑی اونچی حیثیتوں کے مالک ہیں اور تم یہ سمجھتے ہو کہ ان کی شفاعت اور سفارش پر اعتماد کیا جا سکتا ہے، آپ نے دراصل ان کی بت پرستی پر کڑی تنقید اور نکتہ چینی کرتے ہوئے یہ بات کہی تھی۔

منسک کسے کہتے ہیں؟

قول باری ہے (لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لَّهُمْ نَا سِكُوهُ خَلَا بَيْنَا وَبَيْنَكَ فِي الْأُمَمِ۔ ہر امت کے لیے ہم نے ایک طریق عبادت مقرر کیا ہے جس کی وہ پیروی کرتی ہے۔ پس اے محمد! وہ اس معاملہ میں تم سے جھگڑا نہ کریں) ایک قول کے مطابق منسک اس جگہ کو کہتے ہیں جو کسی عمل خیر یا شر کے لیے عام ہو اور اس بنا پر لوگ اس سے مانوس ہوں۔ حج کے مناسک وہ مقامات ہیں جہاں حج کے دوران عبادتیں کی جاتی ہیں اس لیے یہ مقامات حج کی عبادت ادا کرنے کے مقامات قرار پائے۔ حضرت ابن عباس کا قول ہے کہ منسک عید کو کہتے ہیں۔ مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ منیٰ وغیرہ میں قربانی کے جانور کا خون بہا کر اظہار بندگی کا نام منسک ہے۔ عطار، مجاہد اور عکرمہ کا قول ہے کہ ہر امت کے لیے جانوروں کی ذبح کی عبادت مقرر کی گئی ہے جس کے لئے وہ جانوروں کی قربانی دیتے ہیں۔ ایک قول کے مطابق منسک ان تمام عبادات کا نام ہے جنہیں بجا لانے کا اللہ نے حکم دیا ہے۔ ابو بکر جصاص ان اقوال پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حضرت براء بن عازب کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم عید قربان کے دن بابہ تشریف لائے اور فرمایا ان اول نسکنا فی یومنا ہذا الصلوٰۃ ثم الذبیح۔ آج ہماری پہلی عبادت نماز ہوگی اور اس کے بعد قربانی) آپ نے نماز اور ذبح یعنی قربانی دونوں کو نسک قرار دیا یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ نسک کے اسم کا اطلاق تمام عبادات پر ہوتا ہے تاہم تقرب الہی کی جہت سے ذبح ہونے والے جانور پر اس کا اطلاق عرف عام کے لحاظ سے زیادہ غالب اور واضح ہے۔

قول باری ہے (خَفِذْ يَتَهُ مِنْ مِثْيَا مِرْأَوْ صَدَقْتَهُ أَوْ نُسُكٍ۔ تو فدیہ ادا کرے روزوں یا صدقہ یا قربانی کی صورت میں۔ اگر نسک سے تمام عبادات مراد ہوں تو اس میں کوئی امتناع

نہیں ہے اس صورت میں ذبح بھی آیت کی مراد میں داخل ہوگی اور یہ چیز اس امر کی موجب ہوگی کہ لوگوں کو جانور کی قربانی دینے کا پابند کر دیا گیا ہے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (قَلَّا يُنَاذِرُكُمْ فَتُؤْمِنُونَ) جب ہم جانور کی قربانی دینے کے پابند ہو گئے تو اس صورت میں اٹھنے کے وجوب پر اس سے استدلال کی گنجائش پیدا ہو جائے گی۔ اس لیے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی کی طرح خوش حال لوگوں کی طرف سے عام طور پر قربانی دی جاتی ہے۔ اگر ہم اس سے حج کے موقع پر واجب ذبح مراد لیں تو پھر اس کا تعلق قرآن اور تمتع کی قربانیوں کے ساتھ خاص ہوگا اس لیے کہ حج کے اندر ہی دونوں قربانیاں نساک ہیں، باقی قربانیاں نساک نہیں کہلاتی ہیں۔ اس لیے کہ حج کے دوران ان کا وجوب کسی کمی کی تلافی یا جرم کی سزا کے طور پر ہوتا ہے۔ اس بنا پر ان کا وجوب بنیادی طور پر عبادت کے سلسلے میں نہیں ہوتا۔ جبکہ ظاہر قول ہے (يُحَلِّلْنَا مُمْسِكًا ثُمَّ نَأْسِرُ كُوَّةً) اس امر کا مقتضی ہے کہ اس کے ساتھ شروع ہی سے عبادت کا ایجاب ہوا ہے۔

آیا قربانی واجب، سنت یا مستحب ہے؟

سلف اور فقہاء انصار کے ماہرین اٹھتے یعنی عید قربان کے موقع پر کسی جانور کی قربانی کے وجوب کے مسئلے میں اختلاف رائے ہے۔ شعبی نے ابو سرحیہ سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کو دیکھا تھا کہ یہ حضرات قربانی نہیں دیتے تھے۔ مگر وہ کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ انھیں عید قربان کے دن دو درہم دے کر گوشت خریدنے کے لیے بھیج دیتے اور فرماتے کہ راستے میں جو شخص تم سے ملے اس سے کہہ دینا کہ یہ ابن عباس کا اٹھتہ ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ قربانی کوئی چیز نہیں ہے البتہ سنت اور نمکی ہے۔ حضرت ابوسعود انصاری کہا کرتے تھے کہ میں خوشحال ہونے کے باوجود قربانی نہیں کرتا، اس کی وجہ صرف یہ اندیشہ ہے کہ کہیں میرے پڑوسی اسے دیکھ کر یہ نہ سمجھ بیٹھیں کہ قربانی مجھ پر لازم ہے۔ ابو سعید خدری کا قول ہے کہ مسافر کے سوا دوسروں پر قربانی واجب ہے۔ ان سے یہ بھی مروی ہے کہ لوگ جب موجود ہوتے یعنی مقیم ہوتے تو قربانی کرتے اور اگر مسافر ہوتے تو قربانی نہ کرتے۔ یحییٰ بن الیمان نے سعید بن عبد العزیز سے اور انھوں نے مکحول سے روایت کی ہے کہ قربانی واجب ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ جو لوگ مقیم اور خوشحال ہوں خواہ وہ شہری باشندے ہوں یا دیہاتی، ان پر قربانی واجب ہے۔ مسافروں پر واجب نہیں۔ خواہ مسافر خوشحال ہی کیوں نہ ہو۔ اس سلسلے میں کثیرا یعنی خوشحالی کی حدود سے جس پر بیخ

کہ صدقہ فطر واجب ہو جاتا ہے۔ امام ابو یوسف سے بھی اسی طرح کی روایت ہے۔ امام ابو یوسف سے ایک اور روایت کے مطابق قربانی واجب نہیں بلکہ سنت ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ تمام لوگوں پر خواہ وہ متصمیم ہوں یا مسافر قربانی ہے۔ جس شخص نے بلا قدر قربانی نہ کی اس نے بہت بُرا کیا۔ سفیان ثوری اور امام شافعی کا قول ہے کہ قربانی واجب نہیں ہے۔ سفیان نے یہ بھی کہا ہے کہ قربانی نہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ عبد اللہ بن الحسن کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے باپ کو قربانی کا جانور دے دے تو میرے نزدیک اس کا یہ فعل قربانی دینے سے زیادہ پسندیدہ ہے۔

ان آراء پر ابو بکر جصاص رائے زنی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جو لوگ قربانی کے وجوب کے قائل ہیں وہ آیت زیر بحث سے استدلال کرتے ہیں نیز قول باری (قُلْ اِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ لَا شَرِيْكَ لَكَ وَبِذٰلِكَ اُمِرْتُ بِمِثْرٍ مِّمْرِ قُرْبَانِيْ۔ میری زندگی اور میری موت سب اللہ رب العالمین کے لیے ہے اس کا کوئی شریک نہیں ہے اور مجھے اسی کا حکم دیا گیا ہے) سے بھی ان کا استدلال ہے۔ یہ آیت اضحیہ کے امر کی مقتضی ہے اس لیے کہ اس مقام میں نسک سے اضحیہ یعنی عید قربان پر دی جانے والی قربانی مراد ہے۔ اس پر سعید بن جبیر کی وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو انھوں نے حضرت عمران بن حصیب سے سنی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہؓ سے فرمایا تھا یا فاطمہ! اشہدی اضحیتک فانہ یغفر لک یا اول قطرة من دمها کل ذنب عملتہ وقولی (اِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ) اے فاطمہ! اپنی قربانی کو ذبح ہوتا ہوا نہ بکھو اس لیے کہ اس کے خون کے پہلے قطرے کے ساتھ تمہارے تمام گناہ معاف ہو جائیں گے اور اس وقت یہ پڑھو (بیشک میری نماز، میری قربانی، میری زندگی اور میری موت سب کچھ اللہ رب العالمین کے لیے ہے) ایک روایت کے مطابق حضرت علیؓ قربانی کا جانور ذبح کرنے وقت یہی آیت تلاوت کرتے تھے۔

حضرت ابو بردہ بن نیار نے عید قربان کے دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اللہ کے رسول! میں نے اپنے نسک یعنی قربانی کے سلسلے میں تعجیل کر لی ہے یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ان اول نسکنا فی یومنا هذا الصلوة ثم الذبح) آج کے دن ہماری پہلی عبادت نماز ہے اور اس کے بعد قربانی ہے) یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ نسک سے کبھی اضحیہ بھی مراد ہوتا ہے۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتایا کہ آپ کو اس کا حکم دیا گیا ہے۔ یہ بات قول باری (وَبِذٰلِكَ اُمِرْتُ) اور مجھے اس کا حکم دیا گیا ہے) سے معلوم ہوتی ہے۔ اور امر ایجاب کا

ابو بکرؓ پر جا کر موقوف ہو گئی ہے۔

قربانی کا حکم باقی ہے اور عتیرہ منسوخ ہے

افھیجہ کے ایجاب پر ابو بکرؓ نے الحنفی کی حدیث سے بھی استدلال کیا جاسکتا ہے۔ یہ حدیث انھوں نے مخنف بن سلیم سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (علیٰ کل اهل بیت فی عام اضحیۃ و عتیرۃ ہر خاندان پر ہر سال ایک قربانی اور ایک عتیرہ ہے) ابو بکرؓ جہاں کہتے ہیں کہ عتیرہ بالاتفاق منسوخ ہے، اس کی صورت یہ تھی کہ لوگ رجب کے چھینے میں روزہ رکھتے پھر بکری ذبح کرتے اسے رجبیہ بھی کہتے ہیں۔ ابن سیرین اور ابن عثون دونوں اس پر عمل پیرا رہے۔ عتیرہ تو بالاتفاق منسوخ ہے لیکن افھیجہ کے نسخ پر کوئی دلالت قائم نہیں ہوئی اس لیے اس حدیث کے مقتضی کی روشنی میں یہ واجب ہے تاہم اس روایت میں یہ مذکور ہے کہ ہر خاندان پر ایک قربانی ہے یہ بات تو معلوم ہے کہ ایک واجب قربانی پورے خاندان کے لیے کافی نہیں ہوتی بلکہ صرف ایک فرد کی طرف سے ادا ہوتی ہے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ نے ایجاب مراد نہیں لیا، قربانی کے ایجاب کے قائلین اس روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی۔ انھیں احمد بن ابی عون الزوری نے، انھیں ابو عمر اسماعیل بن ابراہیم نے، انھیں ابو اسماعیل المؤدب نے مجالد سے، انھوں نے شعبی سے، انھوں نے حضرت جابرؓ اور حضرت براء بن عازبؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عید قربان کے دن منبر پر ارشاد فرمایا (من صلی معنا ہذا الصلوۃ فلیذبح بعد الصلوۃ۔ جس شخص نے ہمارے ساتھ یہ نماز پڑھی ہے وہ اب نماز کے بعد قربانی کرے) یہ سن کر حضرت ابو بردہ بن نیارؓ کھڑے ہو گئے اور عرض کیا اللہ کے رسول! میں نے پہلے ہی جانور ذبح کر لیا تھا خیال یہ تھا کہ جب عید کی نماز سے فارغ ہو کر آئیں گے تو دو ستموں کے ساتھ مل کر گوشت کھائیں گے۔ آپ نے یہ سن کر ارشاد فرمایا (لیس منک تمھاری قربانی نہیں ہوئی) انھوں نے پھر عرض کیا۔ میرے پاس بکری کا ایک بچہ ہے؟ آپ نے فرمایا اس کی قربانی دے دو، تمھاری طرف سے قربانی ادا ہو جائے گی۔ لیکن تمھارے سوا کسی اور کی طرف سے اس کی قربانی ادا نہیں ہوگی۔ اس روایت سے کئی وجوہ کی بنا پر قربانی کے وجوب پر استدلال کیا جاسکتا ہے۔ اول حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ (من صلی معنا ہذا الصلوۃ فلیذبح بعد الصلوۃ) اس میں ذبح کا حکم ہے جس کا ظاہر وجوب کا مقتضی ہے۔ دوسری وجہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ (تجزئی عنک ولا تجزئی عن غیرک) اس کا مفہوم یہ ہے کہ

اس بکری کے بچے کی قربانی کے ذریعے تمہاری قربانی ادا ہو جائے گی اس لیے کہ محاورہ ہے "جنزی عنی کذا" جس کے معنی ہیں "اس نے میری طرف سے فلاں چیز ادا کر دی" اور ادائیگی واجب چیز کی ہوتی ہے یہ بات وجوب کی مقتضی ہے۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے، اس حدیث کے بعض طرق میں یہ الفاظ آئے ہیں (ضمن ذبح قبل الصلوة فلیحد اضحیة جس شخص نے نماز عید سے پہلے قربانی دی ہے وہ دوبارہ قربانی کرے) بعض طرق میں یہ ذکر ہے آپ نے حضرت ابو بردہ سے فرمایا (اعد اضحیتک انجی قربانی دوبارہ کر دو) جو حضرات اس بات کو تسلیم نہیں کرتے وہ یہ کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد (من صلی معنا هذه الصلوة وشهد معنا فلیذبح - جس شخص نے ہمارے ساتھ عید کی نماز پڑھی اور ہمارے ساتھ نماز میں شامل ہوا وہ قربانی کرے) اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپ نے ایجاب مراد نہیں لیا ہے اس لیے کہ سب کے نزدیک قربانی کے وجوب کا نماز میں شمولیت کے ساتھ تعلق نہیں ہے۔ جب یہ بات سب کے لیے عام ہے اور اس میں مال داروں کی تخصیص نہیں ہے تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نذیب اور استحباب مراد لیا ہے۔ رہ گیا آپ کا یہ ارشاد کہ (تجزئی عندک بکری کے بچے کی قربانی تمہاری طرف سے ادا ہو جائے گی) تو اس سے آپ نے اس عبادت کا جواز مراد لیا ہے۔ جواز اور قضاء یعنی ادائیگی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک جواز قربت یعنی عبادت کا جواز اور دوسرا جواز فرض۔ لفظ جواز اور قضاء کا اطلاق ظاہراً وجوب پر دلالت نہیں کرتا۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ حضرت ابو بردہ نے نذر کے طور پر اپنے اوپر قربانی واجب کر لی ہو۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں دوبارہ قربانی دینے کا حکم دیا۔ اس لیے آپ نے جن الفاظ کے ذریعے حضرت ابو بردہ کو خطاب کیا ہے وہ وجوب پر دلالت نہیں کرتے۔ اس لیے کہ یہ ایک معین شخص کے لیے حکم تھا ہر شخص پر عموم لفظ کے ذریعے قربانی کا ایجاب نہیں تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اگر واجب کی ادائیگی مراد لینے تو آپ حضرت ابو بردہ سے اس قربانی کی قیمت ضرور پوچھتے تاکہ ان پر اس کے مثل کا ایجاب ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت ابو بردہ نے یہ عرض کیا تھا کہ میرے پاس بکری کا بچہ ہے جس میں دو بکریوں سے زیادہ گوشت ہے۔ اس طرح بکری کا بچہ اس جاتور سے بہتر تھا جو انھوں نے نماز سے پہلے ذبح کر لیا تھا۔

قربانی کے وجوب پر نظر اور قیاس سے استدلال کیا جاسکتا ہے وہ اس طرح کہ صلب کا اس پر

اتفاق ہے کہ نذر کی صورت میں قربانی لازم ہو جاتی ہے۔ اگر وجوب کے حکم کے اندر قربانی کے لیے اصل موجود نہ ہوتی تو نذر کی بنا پر یہ ہرگز لازم نہ ہوتی جس طرح دوسری تمام چیزوں کا حکم ہے کہ اگر وجوب کے حکم کے اندر ان کی اصل موجود نہ ہو تو وہ نذر کی بنا پر واجب نہیں ہوتیں۔

قربانی کے وجوب پر اس روایت سے بھی استدلال کیا جاسکتا ہے جسے جابر الخنفی نے نقل کی ہے انھوں نے ابو جعفر سے اس کی روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں۔ اضحیہ نے ہر اس ذبح کو منسوخ کر دیا جو اس سے قبل ہوتی تھی، زکوٰۃ نے ہر اس زکوٰۃ کو منسوخ کر دیا جو اس سے پہلے ادا کی جاتی تھی۔ رمضان کے روزے نے ہر اس روزے کو منسوخ کر دیا جو اس سے پہلے رکھا جاتا تھا اور غسل جنابت نے ہر اس غسل کو منسوخ کر دیا جو اس سے پہلے عمل میں آتا تھا۔ یہ بات اضحیہ کے وجوب پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ اس کی وجہ سے ما قبل کی قربانی کی تمام صورتیں منسوخ ہو گئیں۔ اس کی وجہ سے جو پیر منسوخ ہوئی ہے وہ واجب کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ہر وہ حکم جس کے متعلق یہ ذکر کیا گیا ہو کہ یہ اپنے ما قبل کے لیے ناسخ ہے وہ فرض یا واجب ہوتا ہے۔

ابو بکر جصاص اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ میرے نزدیک وجوب پر دلالت نہیں کرتی اس لیے کہ واجب کا نسخ دراصل وجوب کی مدت کا بیان ہوتا ہے۔ جب نسخ کے ذریعے یہ بیان کر دیا جائے کہ ایجاب کی مدت اس وقت تک کے لیے تھی تو اس میں ایسی بات نہیں پائی جائے گی جو کسی اور حکم کے ایجاب کی مقتضی بن سکتی ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ فرماتے کہ تم لوگوں سے عتیرہ (رجب کے مہینے میں ذبح ہونے والی بکری) اور عقیقہ (بچے کی پیدائش کے سات دن بعد ذبح کیا جانے والا جانور) نیز دوسرے تمام ذبائح کا حکم منسوخ ہو چکا ہے تو اس ارشاد میں کسی اور ذبح کے وجوب پر دلالت نہ ہوتی۔ اس بنا پر درج بالا قول میں کہ اضحیہ نے ما قبل کے ہر ذبح کو منسوخ کر دیا ہے۔ اضحیہ کے وجوب پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ اس مقام پر نسخ کے ذکر کا فائدہ صرف یہ ہے کہ جب ہمیں اضحیہ کی ترغیب دلائی گئی تو اس کے بعد اب کوئی واجب ذبح باقی نہیں رہا۔

قربانی کے وجوب کی نفی پر اس حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت کی، انھیں ابراہیم بن عبداللہ نے، انھیں عبدالعزیز بن الخطاب نے، انھیں مندل بن علی نے ابوجباب سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الاضحیٰ علی قریظہ وهو علیکم سنۃ۔ قربانی مجھ پر فرض ہے لیکن تمہارے لیے سنت ہے) ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں سعید بن محمد ابو عثمان الاسجدانی نے، انھیں

الحسن بن محمد نے، انھیں عبدالرحیم بن سلیم نے عبداللہ بن محرز سے، انھوں نے قتادہ سے، انھوں نے حضرت انس سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (امرت بالاضحیٰ والوتر ولو تعزم علی۔ مجھے قربانی کرنے اور وتر پڑھنے کا حکم ملا ہے لیکن یہ مجھ پر لازم نہیں کیے گئے ہیں)۔

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں محمد بن علی بن العباس الفقیہ نے، انھیں عبداللہ بن عمر نے، انھیں محمد بن عبدالوارث نے، انھیں ابان نے عکرمہ سے، انھوں نے حضرت ابن عباس سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (ثلاث هن علیٰ خیرة دلكم تطوع الاضحیٰ والوتر والاضحیٰ تین باتیں میرے لیے فرض ہیں اور تمہارے لیے نفل ہیں۔ قربانی، وتر کی نماز اور چاشت کی نماز) ان روایات سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ قربانی ہم پر واجب نہیں ہے۔ تاہم اگر روایات میں کسی حکم کی نفی اور اثبات میں تعارض ہو جائے تو اثبات واجب کی روایات اولیٰ ہوں گی۔ ان پر دو وجوہ کی بنا پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔ ایک تو یہ کہ اباحت ترک پر ایجاب وارد ہوتا ہے دوسری یہ کہ ایجاب کی روایات میں ترک کی ممانعت ہے اور نفی کی روایات میں ترک کی اباحت ہے اور ممانعت اولیٰ ہوتی ہے۔

نفی وجوب پر اس روایت سے بھی استدلال کیا جاسکتا ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں ہارون بن عبداللہ نے، انھیں عبداللہ بن یزید نے، انھیں سعید بن ابوبکر نے، انھیں عیاش القتبانی نے عیسیٰ بن ہلال الصدقی سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (امرت بیوم الاضحیٰ عیداً جعلہ اللہ لہذا الامۃ مجھے عید قربان کے دن عید منانے کا حکم دیا گیا ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اس امت کے لیے مقرر کیا ہے) ایک شخص نے اٹھ کر عرض کیا "اگر میرے پاس صرف ایک اونٹنی ہو جو مجھے اس کے دودھ سے فائدہ اٹھانے کے لیے ملی ہو تو آیا میں اس کی قربانی کر دوں" آپ نے فرمایا "نہیں، اگر تم اپنے بال اتروالو، ناخن ترشوالو، مونچھیں کتروالو اور موٹے تیوناف صاف کر لو تو اللہ کے نزدیک اس سے تمہاری قربانی کی تکمیل ہو جائے گی" جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے درج بالا امور کو بمنزلة اضحیہ قرار دیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ اضحیہ واجب نہیں ہے۔ اس لیے کہ ان افعال کو سہل انجام دینا واجب نہیں ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں ابراہیم بن موسیٰ الرازی نے، انھیں عیسیٰ نے، انھیں محمد بن اسماعیل نے یزید بن ابی حلیب سے، انھوں نے ابو عیاش سے

انہوں نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم النحر کو دو تہوں بصورت تھپی شدہ اور سینگوں والے مینڈھے ذبح فرمائے۔ جب آپ نے ذبح کرنے کے لیے ان دونوں کو لٹایا تو یہ دعا پڑھی (انی و جہت و جہی للذی فطر السموات والارض علی ملتہ ابراہیم حنیفا وما انا من المشرکین ان صلواتی وتسکمی ومحیای ومباتی للہ رب العالمین لا شریک لہ وبذلک امرت وانا اول المسلمین، اللہم منك ولاک عن محمد وامتہ یا سمد اللہ واللہ اکبر۔ میں نے اپنا رخ اس ذات کی طرف کر لیا جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا، بس ملت ابراہیمی پر ہوں سب سے یکسو ہو کر، میں مشرکین میں سے نہیں ہوں، بیشک میری نماز، میری قربانی، میری زندگی اور میری موت سب کچھ اللہ کے لیے ہے جو تمام جہاتوں کا پالنے والا ہے، اس کا کوئی شریک نہیں، مجھے اسی بات کا حکم دیا گیا ہے، اور میں اطاعت کرنے والوں میں سے ہوں۔ اے اللہ! یہ تیری ہی طرف سے عطا ہوئی ہے اور تیرے ہی لیے ہے، یہ قربانی محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور اس کی امت کی طرف سے ہے، اللہ کے نام کے ساتھ، اللہ سب سے بڑا ہے) اس کے بعد آپ نے دونوں جانوروں کو ذبح کر دیا۔ ان حضرات کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کی طرف سے قربانی کی جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ یہ غیر واجب ہے اس لیے کہ اگر قربانی واجب ہوتی تو ایک مینڈھا پوری امت کی طرف سے قربانی کے لیے کافی نہ ہوتا۔

الوکر جصاص اس استدلال کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ بات وجوب کی نفی نہیں کرتی۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کی طرف سے تطوع اور رضا کا راتہ طور پر یہ قربانی دی تھی اور یہ بات جائز ہے کہ ایک شخص جس پر قربانی واجب ہو اس کی طرف سے کوئی رضا کا راتہ طور پر قربانی دے دے جس طرح ایک شخص جس پر قربانی واجب ہوتی ہو اگر وہ نفلی قربانی دے گا تو اس کی یہ قربانی جائز ہوگی لیکن یہ چیز اس پر لازم شدہ قربانی کے وجوب کو ساقط نہیں کرے گی۔ ہم نے سلف سے قربانی کے ایجاب کی نفی میں جو روایتیں نقل کی ہیں ان سے دو وجوہ کی بنا پر نفی وجوب پر استدلال ہو سکتا ہے ایک تو یہ کہ ان حضرات کے ہم چشموں میں سے کوئی بھی ایسا نہیں گذرا جس سے نفی وجوب کے خلاف روایت منقول ہو، جبکہ ان حضرات سے ہماری مذکورہ نفی ایجاب کی روایتیں پوری طرح پھیلی ہوئی اور مشہور تھیں، دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر قربانی واجب ہوتی تو لوگوں کو اس حکم کی عمومی طور پر ضرورت ہوتی جس سے یہ بات لازم ہو جاتی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے صحابہ کرام کو اس کے وجوب کے حکم سے ضرور آگاہ کر دیا جاتا۔ اگر آپ کی طرف سے صحابہ کرام کو

آگاہ کر دیا جاتا تو یہ حکم استنفاضہ اور تو اترا کی صورت میں امت کے اندر نقل ہوتا۔ اور کچھ نہ ہوتا تو
 تو کم از کم اس حکم کی روایت اسی درجے کی ہوتی جس درجے کی صدقہ فطر کے حکم کی روایت ہے اس لیے
 کہ لوگوں کو عمومی طور پر اس حکم کے جاننے کی ضرورت تھی۔ جب امت کے اندر استنفاضہ کی صورت
 میں اس حکم کی روایت موجود نہیں ہے تو یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ قربانی واجب نہیں ہے۔
 اس سلسلے میں یہ استدلال بھی کیا جاسکتا ہے اگر قربانی واجب ہوتی جو کہ مال کو لاحق ہونے والا حق
 ہے تو مقیم اور مسافر کا حکم یکساں ہوتا۔ اس کا وجوب دونوں پر ہوتا جس طرح صدقہ فطر کا وجوب
 دونوں پر ہے۔ لیکن جب امام ابوحنیفہ مسافر پر اس کے وجوب کے قائل نہیں ہیں تو اس سے یہ دلالت
 حاصل ہوتی ہے کہ یہ ہرے سے واجب نہیں ہے۔ ایک استدلال یہ بھی کیا جاتا ہے کہ اگر یہ واجب
 ہوتا جسکے مال کو لاحق ہونے والا حق ہے تو وقت کا گزر جانا اس کے وجوب کو ساقط نہ کر سکتا اب
 جبکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ ایام النحر گزر جانے کے ساتھ قربانی ساقط ہو جاتی ہے تو یہ امر اس
 کے عدم وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ ایسے تمام حقوق جو مال کے اندر واجب ہوتے ہیں مثلاً
 زکوٰۃ، صدقہ فطر اور عشر وغیرہ وہ وقت کے گزر جانے کی بنا پر ساقط نہیں ہوتے۔

جہاد فی سبیل اللہ

قول باری ہے (وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَتَّىٰ يُجَاهِدَكُمْ وَهُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ
 فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا جَاهِدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَعَلَّ
 تَكُونُوا سَالِمِينَ) اور اللہ کی راہ میں جہاد کرو جیسا کہ جہاد
 کرنے کا حق ہے اس نے تمہیں اپنے کام کے لیے چن لیا ہے اور دین میں تم پر کوئی تنگی نہیں رکھی۔
 قائم ہو جاؤ اپنے باپ ابراہیم کی ملت پر (ایک قول کے مطابق آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ کی
 راہ میں جہاد کرو جیسا کہ جہاد کرنے کا حق ہے اور اپنے باپ ابراہیم (علیہ السلام) کی ملت کی پیروی
 کرو۔ اسی بنا پر (مِلَّةَ أَبِيكُمْ) منصوب ہے بعض مفسرین کا قول ہے کہ اس کے منصوب ہونے
 کی وجہ یہ ہے کہ یہاں کِسْمَلَةَ أَبِيكُمْ مراد ہے۔ تاہم جب حرف جار مخدوف ہو گیا تو اسم فعل کے
 ساتھ متصل ہو گیا اور اس وجہ سے یہ منصوب ہو گیا۔ ابو بکر حصاص کہتے ہیں کہ آیت میں یہ دلیل موجود ہے
 کہ ہم پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت کی پیروی لازم ہے البتہ جن احکامات کا نسخ حضور صلی اللہ
 علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ثابت ہو چکا ہے ان کا اتباع لازم نہیں ہے۔ ایک قول ہے کہ اللہ تعالیٰ
 نے (مِلَّةَ أَبِيكُمْ) اس لیے فرمایا کہ یہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ملت میں داخل ہے

اگرچہ مفہوم یہ ہے کہ یہ ملت تمھارے باپ ابراہیم (علیہ السلام) کی ملت کی طرح ہے تو اس سے پھر مراد یہ ہے کہ اللہ کی راہ میں جہاد کرنا جیسا کہ جہاد کرنے کا حق ہے تمھارے باپ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ملت کی طرح ہے۔ اس لیے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بھی اللہ کی راہ میں اس طرح جہاد کیا تھا جیسا کہ جہاد کرنے کا حق ہے۔ حضرت ابن عباس نے قول باری (وَاجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ) کی تفسیر میں فرمایا: "مشرکین کے خلاف جہاد کرو"۔ حضرت ابن عباس سے یہ بھی مروی ہے کہ اللہ کی راہ میں کسی ملامت گر کی ملامت سے نہ گھبرائو یہی اللہ کی راہ میں جہاد کرنا ہے جیسا کہ جہاد کرنے کا حق ہے۔ "ضحاک کا قول ہے"۔ اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ عزوجل کی خاطر حق پر عمل پیرا رہو"۔ قول باری (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباس کا قول ہے کہ حرج سے مراد تنگی ہے۔ مجاہد کا بھی یہی قول ہے۔ اس آیت سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ حوادث یعنی نئے مسائل میں اگر اختلاف رائے ہو تو جس قول کے نتیجے میں تنگی پیدا ہوگی وہ قابل تسلیم نہیں ہوگا اور جس قول کے نتیجے میں حکم کے اندر وسعت اور گنجائش کا پہلو ہوگا وہ اولیٰ ہوگا۔

ایک قول ہے کہ (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) کا مفہوم یہ ہے کہ دین میں کوئی ایسی تنگی نہیں ہے جس سے نکلنے کی کوئی راہ نہ ہو وہ اس طرح کہ تنگی کی بعض صورتیں ایسی ہیں جن سے توبہ کے ذریعے چھٹکارا حاصل کیا جاسکتا ہے اور بعض ایسی ہیں کہ ظلمت الٰہی ہوئی چیز کو واپس کر کے ان سے خلاصی مل سکتی ہے۔ اس لیے دین اسلام میں ایسی کوئی تنگی نہیں ہے کہ گناہ کی سزا سے چھٹکارے کی کوئی سبیل نہ ہو۔ قول باری (مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ) میں تمام مسلمانوں کو خطاب ہے۔ اگرچہ تمام مسلمانوں کا نسب حضرت ابراہیم علیہ السلام سے جا کر نہیں ملتا اس سلسلے میں حسن بصری سے مروی ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ تمام مسلمانوں پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کی حرمت اسی طرح لازم ہے جس طرح بیٹے پر باپ کی حرمت لازم ہے۔ جیسا کہ قول باری ہے (وَإِذْ وَجَّهْنَا وَوَجَّهْنَا أُمَّهَاتِكُمْ أُوْرِي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) کی ازواج تمھاری مائیں ہیں) بعض قرأت میں یہ الفاظ بھی ہیں وَهُوَ آتِيَهُمْ (اور وہ یعنی حضرت ابراہیم علیہ السلام ان کے یعنی مسلمانوں کے باپ ہیں)۔

تمھارا نام مسلم رکھا گیا

قول باری ہے (هُوَ سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلِ وَفِي هَذَا اللَّهُ نَسَبَ يَحْيَىٰ تَمَّهَارَانَا)

مسلم رکھا تھا اور اس قرآن میں بھی (تھا) یہی نام ہے) حضرت ابن عباس اور مجاہد کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارا نام مسدود رکھا ہے۔ ایک قول کے مطابق حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تمہارا نام مسدود رکھا ہے کیونکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف سے حکایت کرتے ہوئے ارشاد باری ہے: **وَمِنْ خَيْرِ عِبَادِكُمْ الَّذِينَ كَانُوا يُرَوِّقُونَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ فَمِنْ تَحْتِهَا يُرْسِلُ الرُّسُلَ بِآيَاتِنَا** اور باری اور میں سے ایک سنت پیدا کر جو تیرے اطاعت گزار ہیں اور باری **رَسُولٌ مِّنْ قِبَلِكُمْ وَلَقَدْ كُنَّا مَعَهُ إِذْ نَادَىٰ بِرَبِّهِ** اور میں نے اس سے پہلے اور قرآن کے اندر۔ قول باری (مَعَهُ) جتنبگئی اس پیدائش کے آیت کے مخاطب اول یعنی صحابہ کرام سب کے سب عادل اور پینڈے تھے۔ اس سے ان لوگوں کے قول کا بیان ہو رہا ہے جو صحابہ کرام پر زبان طعن و تشنیع دراز کرتے ہیں اس لیے کہ اللہ تعالیٰ صرف ان لوگوں کو حقین مانتا ہے جو اس کے مطیع اور فرمانبردار ہوتے ہیں اور اس کی نشوونما کے حصول میں کوشاں ہوتے ہیں۔ اس میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی مدح ہے جو اس آیت کے اولین مخاطب ہیں۔ یہ آیت ان کی پاکبازی کی دلیل ہے۔

قول باری ہے: **رَبِّكَونَ الرَّسُولِ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ** تاکہ رسول تم پر گواہ ہو اور تم لوگوں پر گواہ) اس میں صحابہ کرام کے اجماع کی صحت پر دلالت موجود ہے اس لیے کہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم پر گواہ بن کر ان لوگوں کی طاعت کی گواہی دیں جنہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تبلیغ پر اللہ کی اطاعت کی اور نافرمانوں کی نافرمانی کی بھی گواہی دیں۔ اور تم لوگوں پر گواہ بن کر ان کے اعمال کی گواہی دو جو انہوں نے تمہاری طرف سے اللہ کی کتاب اور اس کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی تبلیغ پر اختیار کیا۔ یہ آیت اس قول باری کی نظیر ہے: **وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا** اور اسی طرح ہم نے تمہیں ایک "امت وسط" بنایا ہے تاکہ تم دنیا کے لوگوں پر گواہ ہو اور رسول تم پر گواہ ہو) اللہ تعالیٰ نے اس آیت کی ابتداء صحابہ کرام کی مدح سے کی اور انہیں عدالت کی صفت سے متصف فرمایا پھر یہ بتایا کہ وہ بعد میں آنے والے لوگوں پر گواہ اور محبت ہوں گے جس طرح آیت زیر بحث میں فرمایا (هُوَ جُنُبًا كَوْمًا) تا قول باری (وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ)۔

قول باری ہے: **(وَاقْعَلُوا الْحَبِيزَ اَوْزُنِكُمْ كَرَمًا)** اس آیت سے بعض دفعہ ایسی قرابت اور عبادت کے ایجاب پر استدلال کیا جاتا ہے جس کے وجوب میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے نزدیک آیت سے کسی چیز کے ایجاب پر نہ تو استدلال درست ہے اور نہ ہی اس میں عموم کا اعتقاد صحیح ہے۔

نماز میں خشوع و خضوع

قول باری ہے (قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ يَتَقِينَ فَلَاحَ يَأْتِي بِهِ إِيْمَانُ لَانِ وَالْوَنَ نَعِي جَوَابِي نَمَازِي فِي خَشْوَعٍ وَخَضْوَعٍ اِخْتِيَارَ كَرْتِي هِي) ابن عون نے محمد بن سيرين سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز پڑھتے تو اپنا سر مبارک آسمان کی طرف اٹھاتے۔ جب یہ آیت نازل ہوئی تو آپ نے اپنا سر جھکا لیا۔ ہشام نے مجھ سے روایت کی ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو لوگوں نے اپنی آنکھیں جھکا لیں۔ ہر شخص یہ پسند کرتا ہے کہ اس کی نگاہ اس کی سجدے کی جگہ سے آگے نہ جائے۔ ایک جماعت سے مروی ہے کہ نماز میں خشوع سے مراد یہ ہے کہ نگاہ سجدے کی جگہ سے آگے نہ جائے۔ ابراہیم، مجاہد اور زہری سے مروی ہے کہ خشوع کے معنی سکون کے ہیں۔ المسعودی نے البوسنی سے اور انھوں نے اپنے ایک آدمی سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؑ سے اس آیت کی تفسیر پوچھی گئی۔ آپ نے فرمایا۔ خشوع کا تعلق دل سے ہے نیز یہ کہ تم مسلمان شخص کے لیے اپنا کندھا نرم رکھو اور نماز میں دائیں بائیں نہ دیکھو؟ حسن کا قول ہے کہ خَاشِعُونَ بمعنی خَاشِعُونَ ہے یعنی ڈرنے والے۔ ابو بکر حصاص کہتے ہیں کہ خشوع کا لفظ ان تمام معانی کو شامل ہے یعنی نماز میں سکون اختیار کرنا، عاجزی کا اظہار کرنا۔ دائیں بائیں نہ دیکھنا، حرکت نہ کرنا اور اللہ تعالیٰ سے ڈرنے رہنا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا یہ ارشاد منقول ہے (اسکنوا فی الصلوٰۃ وکفوا ایديکم فی الصلوٰۃ نماز میں سکون اختیار کرو اور اپنے ہاتھوں کو روکے رکھو) نیز فرمایا (امرت ان اسجد علی سبعة اعضاء وان لا اکف شعرا ولا ثوبا مجھے حکم دیا گیا ہے کہ سات اعضاء کے بل سجدہ کروں، اور بالوں اور کپڑے کو نہ سمیٹوں) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں گنگریوں کو ہاتھ لگانے سے منع فرمایا ہے۔

آپ کا ارشاد ہے (اذا قام الرجل یصلی فأت الرحمة تو اجهه فاذا التفت انصرف عندہ، جب ایک شخص کھڑا ہو کر نماز پڑھنے لگتا ہے تو اللہ کی رحمت اس کی طرف متوجہ ہو جاتی ہے

جب وہ دائیں بائیں دیکھتا ہے تو رحمت منہ موڑ کر چلی جاتی ہے (زہری نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں نگاہ اٹھاتے تھے لیکن دائیں بائیں نہیں دیکھتے تھے۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں ابو توبہ نے، انھیں معاویہ بن سلام نے زید بن سلام سے کہ انھوں نے ابو سلام کو کہتے ہوئے سنا تھا کہ مجھے السلولی نے روایت بیان کی، اور انھیں سہیل بن الخنظلیہ نے کہ صحابہ کرام حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ حنین کی طرف روانہ ہو گئے۔ سہیل نے سلسلہ حدیث جاری رکھتے ہوئے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ سے پوچھا۔ آج رات پھر دینے کے فرائض کون سرانجام دے گا؟ حضرت انس بن ابی مرثد الغنوی نے عرض کیا میں سرانجام دوں گا۔ آپ نے فرمایا: پھر گھوڑے پر سوار ہو جاؤ۔ وہ گھوڑے پر سوار ہو کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے تو آپ نے فرمایا: اس گھاٹی کی طرف چلے جاؤ یہاں تک کہ اس کی بلندی پر پہنچ جاؤ، اور ہوشیار رہنا کہ کہیں رات کی وجہ سے دھوکا نہ کھا جاؤ۔ جب صبح ہوئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز گاہ کی طرف چل پڑے اور وہاں پہنچ کر دو رکعت نماز ادا کی پھر فرمایا: کیا تم نے اپنے سوار کی موجودگی کو محسوس کیا؟ صحابہ نے نفی میں جواب دیا۔ اس کے بعد جماعت کے نیلے صفیں درست ہوئیں اور اقامت کہی گئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے دوران گھاٹی کی طرف بار بار دیکھتے رہے یہاں تک کہ جب آپ نے دو رکعتوں کے بعد سلام پھیرا تو فرمایا: تمہیں بشارت ہو، تمہارا سوار لگا گیا ہے۔ اس روایت میں یہ بات بتائی گئی ہے کہ آپ نماز کے اندر بار بار گھاٹی کی طرف دیکھتے رہے ہمارے نزدیک یہ بات دو وجوہ سے غلط پر محمول ہے۔ ایک تو یہ کہ آپ کو اس گھاٹی کی طرف سے دشمن کے اچانک حملے کا خطرہ تھا اور دوسری یہ کہ آپ سوار کے متعلق فکر مند تھے جب تک کہ اس کی آمد نہ ہو گئی۔

ابراہیم نخعی کے متعلق مروی ہے کہ وہ نماز میں ذرذریہ نگاہوں سے دائیں بائیں دیکھا کرتے تھے۔ حماد بن سلمہ نے حمید سے، انھوں نے معاویہ بن قرہ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے استفسار کیا گیا کہ عبد اللہ بن الزبیر نماز میں فلاں فلاں حرکت نہیں کرتے یعنی دائیں بائیں نہیں دیکھتے یہ سن کر حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: لیکن ہم تو کرتے ہیں اور ہم لوگوں کی طرح نماز پڑھتے ہیں۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نماز میں دائیں بائیں التفات نہیں کرتے تھے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ جس التفات سے روکا گیا ہے یہ وہ التفات ہے جس میں نمازی اپنا چہرہ دائیں یا بائیں موڑ لے۔ لیکن اگر آنکھوں کے کناروں سے دائیں بائیں دیکھ لے تو اس کی حماقت نہیں ہے۔ سفیان نے

اعمش سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن مسعود جب نماز کے لیے کھڑے ہوتے تو ایسا معلوم ہوتا کہ زمین پر پڑا ہوا کپڑا ہے۔ ابو مجلز نے ابو عبیدہ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن مسعود جب نماز کے لیے کھڑے ہوتے تو اپنی آواز لپٹ رکھتے، اپنا جسم اور اپنی نظریں جھکائے رکھتے۔ علی بن صالح نے زبیر الیامی کے متعلق روایت کی ہے کہ جب وہ نماز کے لیے کھڑے ہوتے تو ایسا معلوم ہوتا کہ گویا لکڑی ہیں۔

قول باری ہے (وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْوِضُونَ) اور لغوبات سے دور رہتے ہیں) لغوبے فائدہ کام کو کہتے ہیں جس فعل اور قول کی یہ صفت ہو وہ ممنوع ہے۔ حضرت ابن عباس کا قول ہے کہ لغو باطل کو کہتے ہیں جس قول کا کوئی فائدہ نہ ہو وہ باطل ہے اگرچہ باطل کے ذریعے کبھی فوری طور پر حاصل ہونے والے فوائد کی تلاش ہوتی ہے۔

شرم و حیا

قول باری ہے (وَالَّذِينَ هُمْ لِقُورِهِمْ حَافِظُونَ) اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرتے ہیں) آیت سے مرد اور عورتیں دونوں مراد لینا درست ہے اس لیے کہ جب مذکر اور مؤنث دونوں کا اجتماع ہو جائے تو تغلیب کے طور پر مذکر کا صیغہ لایا جاتا ہے جس طرح یہ قول باری ہے (تَقْدُ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ) یہاں مرد اور عورتیں دونوں مراد ہیں بعض مفسرین کا قول ہے کہ آیت (وَالَّذِينَ هُمْ لِقُورِهِمْ حَافِظُونَ) مردوں کے ساتھ مخصوص ہے اس کی دلیل یہ قول باری ہے (إِنَّمَا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ سِوَاكُمْ) اپنی بیویوں کے اور ان عورتوں کے جو ان کی بلک بچھین میں ہیں) اس میں لامحالہ مرد مراد ہیں۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس میں کوئی امتناع نہیں کہ پہلا لفظ دونوں جنسوں کے لیے عام ہو اور استثناء مردوں کے لیے مخصوص ہو جس طرح یہ قول باری ہے (رَدَّ صُنَيْنَا إِلَىٰ نَسَاكِ بَعَالِدَيْهِ حُسْنًا) اور ہم نے انسان کو اس کے والدین کے ساتھ حسن سلوک کی وصیت کی) پھر ارشاد ہوا (وَإِنْ جَاءَكَ الْعُلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي) اور اگر یہ دونوں یعنی مال باپ تجھے اس امر پر مجبور کریں تو میرے ساتھ شریک ٹھہرائے) پہلا فقرہ سب کے لیے عام ہے اور عطف بعض افراد کے لیے ہے جنہیں لفظ شامل ہے۔ قول باری (وَالَّذِينَ هُمْ لِقُورِهِمْ حَافِظُونَ) دلالت حال کی بنا پر عام ہے۔ دلالت حال یہ ہے کہ بیکاری میں مبتلا ہونے سے شرمگاہوں کی حفاظت کی جائے۔

نکاحِ متعہ کی تحریم

قول باری ہے (فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَوَاللَّهِ هُوَ الْعَادُونَ۔ العینہ جو اس کے علاوہ کچھ اور چاہیں وہی زیادتی کرنے والے ہیں) آیت نکاحِ متعہ کی تحریم کی مقتضی ہے اس لیے کہ متعہ کی بنا پر ہاتھ آنے والی عورت نہ تو بیوی ہوتی ہے اور نہ ہی ملکِ عین کے تحت آنے والی مملوکہ۔ ہم نے سورہ نساء میں اس پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ یہ بحث قول باری (وَرَاءَ ذَلِكَ) کی تفسیر کے تحت کی گئی ہے۔ قول باری (وَرَاءَ ذَلِكَ) کا مفہوم "غیرِ ذَلِکَ" ہے یعنی ان کے ماسوا۔ قول باری (الْعَادُونَ) سے مراد ایسے لوگ ہیں جو حلال سے حرام کی طرف تجاوز کریں۔ قول باری (وَاللَّهِ عَلٰی اَزْدِ اٰجِهْتُمْ اَوْ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُہُمْ) اس جملہ سے استثناء جس میں شرمگاہوں کی حفاظت کا ذکر ہے اور اس قول کے ذریعے بیوی اور ملکِ عین کے تحت آنے والی لونڈی سے ہمبستری کی اباحت کی خبر دی گئی ہے۔ اس لیے آیت ان دو صنفوں کے ماسوا تمام عورتوں سے جنسی تعلقات پر پابندی کی مقتضی ہے۔ اس کے ذریعے بیویوں اور لونڈیوں کے ساتھ ہمبستری کی اباحت پر دلالت ہو رہی ہے کیونکہ ان کے بارے میں لفظ کے اندر عموم ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ بیویوں اور لونڈیوں کے ساتھ ہمبستری کی اباحت میں اگر عموم ہوتا تو حیض کی حالت میں ان کے ساتھ ہمبستری درست ہوتی، اسی طرح شوہر والی لونڈی نیز شہیہ کی بنا پر چھانٹا کے نتیجے میں عدت گزارنے والی کے ساتھ بھی وطی کا جواز ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت کے لفظ کا عموم تمام احوال میں مذکورہ عورتوں کے ساتھ وطی کے جواز کا مقتضی ہے تاہم ان کی تخصیص پر دلالت قائم ہو چکی ہے جس طرح عموم کی تمام صورتوں میں ہوتا ہے کہ اگر اس کے بعض افراد کی تخصیص کر دی جائے تو یہ بات باقی ماندہ افراد میں عموم کے حکم کی بقاء کو مانع نہیں ہوتی۔ ملکِ عین کا جب اطلاق کیا جاتا ہے تو اس سے مملوک غلام اور لونڈی کا مفہوم سمجھ میں آتا ہے۔ ملکِ عین کا اطلاق نبی آدم کے سوا کسی اور چیز پر نہیں ہوتا۔ مثلاً گھوڑا اور سواری پر ملکِ عین کے لفظ کا اطلاق نہیں ہوتا۔ وہ اس لیے کہ غلام اور لونڈی کی ملکیت دوسری چیزوں کی ملکیت سے اخص ہوتی ہے۔ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ ایک شخص اپنے گھر کو گرا سکتا ہے اور اگر اسے دوبارہ بنا سکتا ہے اس کام میں اس کے لیے کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی لیکن آدم زادوں کے سلسلے میں وہ یہ قدم نہیں اٹھا سکتا۔ اسی طرح وہ گھر کو عمارت کے طور پر دے سکتا ہے، اپنی مملوکہ اشیاء کو بھی جسے چاہے دے سکتا ہے لیکن اگر

وہ چاہے کہ اپنی ملکوتی لڑائی کی شرمگاہ کسی کو عماریت کے طور پر دے دے تو وہ ایسا نہیں کر سکتا۔

نمازوں کی محافظت

قول باری ہے (وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ) اور اپنی نمازوں کی محافظت کرتے ہیں) قول باری (يُحَافِظُونَ) کی تفسیر میں سلف کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ نماز میں ان کے اوقات میں ادا کی جائیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (بیس التفویض فی النوم انما التفویض ان یترک المصلوۃ حتی یدخل وقت الاخری نماز کی ادائیگی میں کوتاہی نیند کی بنا پر نہیں ہوتی بلکہ کوتاہی کی صورت میں ہے کہ ایک شخص نماز ادا نہ کرے اور بیٹھا رہے یہاں تک کہ دوسری نماز کا وقت آجائے) مسروق کا قول ہے کہ نماز کی محافظت کا مفہوم یہ ہے کہ نمازوں کو ان کے اوقات میں ادا کیا جائے۔ ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ وہ نمازوں پر دوام کرتے ہیں یعنی ہمیشہ ان کی ادائیگی کرتے ہیں۔ قتادہ کا قول ہے کہ وہ نماز کے لیے وضو کی، نماز کے اوقات نیز رکوع و سجود کی پوری نگہداشت کرتے ہیں۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ نماز کی محافظت کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی شرائط کی تکمیل کے ساتھ وقت پر اس کی ادائیگی کی پوری نگہداشت کی جائے۔ سلف سے محافظت کی جو صورتیں منقول ہیں وہ سب کی سب آیت میں مراد ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے نماز کا دوبارہ ذکر کیا اس لیے کہ نماز کی محافظت کا اسی طرح پابند ہے جس طرح اس میں خشوع و خضوع کا۔

راہِ خدا میں خرچ کرتے ہوئے بھی اللہ سے ڈرتے ہیں

قول باری ہے (وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ) اور جن کا حال یہ ہے کہ دیتے ہیں جو کچھ بھی دیتے ہیں اور دل ان کے اس خیال سے کانپتے رہتے ہیں کہ میں اپنے رب کی طرف پلٹتا ہوں) وکیع نے مالک بن مغول سے، انھوں نے عبد الرحمن بن سعید بن وہب سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے وہ کہتی ہیں کہ میں نے عرض کیا۔ اللہ کے رسول! وہ لوگ جو دیتے ہیں جو کچھ بھی وہ دیتے ہیں اور ان کے دل کانپتے رہتے ہیں، کیا اس سے مراد وہ شخص ہے جو شراب پیتا اور چوری کرتا ہے؟ آپ نے فرمایا۔ عائشہ! یہ بات نہیں، اس سے وہ شخص مراد ہے جو نمازیں پڑھتا اور روزے رکھتا ہے نیز اللہ کی راہ میں صدقہ بھی کرتا ہے لیکن ڈرتا ہے کہ کہیں اس کے یہ اعمال اللہ کے ہاں قبول ہونے سے رہ نہ جائیں۔ جو پرزور لیت

سے روایت کی، انھوں نے اس شخص سے جس نے انھیں حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے روایت سنائی کہ (يَوْمَ تَوَدُّونَ مَا آتَوُا) سے زکوٰۃ مراد ہے۔ حسن بصری سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ میں نے ایسے لوگ بھی دیکھے ہیں جنہیں اپنی نیکیاں رد ہو جانے کا اس سے زیادہ خطرہ رہتا تھا جتنا تمہیں اپنی برائیوں پر عذاب کا خطرہ ہے۔

قول باری ہے (اُولَئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْمَخِيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ) یہی لوگ طاعات میں جلدی کرتے ہیں اور یہی ان کی طرف بیک رہے ہیں (یہاں تہرات سے مراد طاعات ہیں جن کی طرف اللہ پر ایمان رکھنے والے نکتے ہیں اور ان کی طرف سبقت کرنے میں پوری کوشش کرتے ہیں اس لیے کہ انھیں ان کی رغبت ہوتی ہے اور ان پر ملنے والی جزا کا انھیں علم ہوتا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے قول باری (وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ) کی تفسیر میں فرمایا: سعادت یعنی خوش نختی ان کی طرف سبقت کر گئی ہے۔ "دوسرے حضرات کا قول ہے: "یہ لوگ اہل طاعات ہیں اور جنت کی طرف سبقت کرنے والے ہیں" کچھ اور حضرات کا قول ہے: "یہ لوگ نیکیوں کی طرف سبقت کرنے والے ہیں"۔

قول باری ہے (وَالَّذِينَ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْمَخِيْرَاتِ) اور ان کے اعمال بھی اس طریقے سے مختلف ہیں (جن کا اوپر ذکر کیا گیا ہے) وہ اپنے یہ کرتوت کیے چلے جائیں گے (تو وہ ابوالعالیہ کا قول ہے کہ اعمال سے مراد ایسی خطائیں ہیں جو حق کو نظر انداز کر کے کی جائیں جس اور مجاہد سے منقول ہے "جو بڑے اعمال وہ ابھی کر رہے ہیں ان کے علاوہ بھی ایسے اعمال ہیں جنہیں یہ لازماً کر کے رہیں گے"۔

قول باری ہے (مُسْتَكْبِرِينَ بِهِ سَامِرًا تَهْتَجِرُونَ) اپنے گھنڈ میں اس کو خاطر ہی میں نہ لاتے تھے، اپنی چوہالوں میں اس پر باتیں چھٹتے اور بکواس کیا کرتے تھے (لفظ تَهْتَجِرُونَ کی ایک قرأت حرف تاء کے فتح اور حرف حیم کے ضم کے ساتھ ہے۔ ایک قرأت کے مطابق حرف تاء مضموم اور حرف حیم مکسور ہے۔ اس لفظ کی تفسیر میں دو قول ہیں۔ ایک تو حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ تم حق سے منہ موڑ کر اسے چھوڑ دیتے ہو" مجاہد اور سعید بن جبیر کا قول ہے کہ تم بکواس کرتے ہو" ہجو بکواس کرنے کو کہتے ہیں جن حضرات نے پہلی قرأت کی ہے ان کے نزدیک یہ لفظ ہجو بمعنی چھوڑنا سے ہی نکلا ہے جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ وغیرہ سے مروی ہے۔ جب مریض بیماری کے دباؤ میں آکر ادھر ادھر کی ہانکنے لگے اور ہذیانی انداز میں باتیں کریں تو کہا جاتا ہے "اهجر المديض" ایک قول کے مطابق لفظ (سَامِرًا) کو واحد کے صیغے میں بیان کیا گیا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ظرفیت

کے معنی ادا کر رہا ہے اور تقدیر کلام اس طرح ہے "لیلا تہجرون" تم رات کے وقت بکو اس کرتے رہتے ہو (مشرکین کی عادت تھی کہ رات کے وقت کعبہ کے ارد گرد گولیاں بنا کر بیٹھ جاتے اور دنیا بھر کی گیس ہانکتے) ایک قول کے مطابق اس لفظ کے معنی اگرچہ سہارا یعنی اکٹھے بیٹھ کر گپ ہانکنے کے ہیں لیکن لفظ (سہارا) اس لیے واحد لایا گیا ہے کہ یہ مصدر کے مقام میں ہے جس طرح کہا جاتا ہے "قوموا قیاماً" (کھڑے ہو جاؤ)

رات کو گیس ہانکنا شیوہ مومن نہیں

یعنی رات کے وقت باتیں کرنے اور گیس ہانکنے کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ شعبہ نے ایوانہاں سے، انھوں نے حضرت ابو بکرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ عشاء کی نماز سے پہلے سو جانے کو اور عشاء کی نماز کے بعد باتیں کرنے کو ناپسند کرتے تھے۔ شعبہ نے منصور سے، انھوں نے خزیمہ سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے (الاسم والرجلین مصل او مسافر۔ دو شخصوں کے سوا کسی کے لیے رات کو باتیں کرنا درست نہیں ہے ایک نمازی اور دوسرا مسافر) حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ عشاء کی نماز کے بعد باتیں کرنے سے منع کیا کرتے تھے۔ باتیں کرنے کے متعلق رخصت والی روایتیں بھی موجود ہیں۔ اعمش نے ابراہیم سے اور انھوں نے علقمہ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابو بکرؓ کے ساتھ مسلمانوں کے معاملات میں سے کسی نہ کسی معاملے پر رات کے وقت تبادلہ خیالات کیا کرتے تھے۔ حضرت ابن عباسؓ عشاء کی نماز کے بعد باتیں کرتے رہتے تھے۔ اسی طرح عمرو بن دینار اور ابوبکرؓ سختیابی بھی آدھی آدھی رات تک باتیں کرتے رہتے تھے۔

احکام القرآن

جلد پنجم

از علامہ ابوبکر احمد بن علی الرازی البخاری المحقق

(المتوفی ۷۳۰ھ)

مترجم

مولانا عبد القیوم

شرعیہ اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد