سلسلہ مطبوعات مرکزِ تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری — ۲۹

اِجتہاد اور تبدیلیٔ احکام

الَّذِیْنَ اِنْ مَّکَّنّٰھُمْ فِی الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتَوُا الزَّکٰوۃَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَھَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ وَلِلّٰہِ عَاقِبَۃُ الْاُمُوْرِ

تالیف

مولانا مجیب اللہ ندوی

مرکزِ تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری

نِسبت روڈ ○ لاہور

مطبوعات دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری نسبت روڈ لاہور ۔

جملہ حقوق بحق مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری محفوظ ہیں

27794

نام کتاب ——— اجتہاد اور تبدیلئ احکام اسلامی
مؤلف ——— مولانا مجیب اللہ ندوی
ناشر ——— مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور
باہتمام ——— غلام حسین ریسرچ آفیسر
مطبع ——— ریڈنگ پرنٹنگ پریس مال روڈ لاہور
طابع ——— جاوید اقبال اُپل
قیمت ——— :/۵۰ روپے

فہرست

دیباچہ	۷
اجتہاد اور تبدیلی احکام اسلامی	۱۰
۱۔ اجتہاد	۱۵
۲۔ مصلحت	۲۳
فقہاء کے اصول	۳۷
۱۔ سفر	۴۵
۲۔ مرض	۴۵
۳۔ اکراہ	۴۶
۴۔ نسیان	۴۶
۵۔ جہل	۴۶
۶۔ عام ابتلاء	۴۷
۷۔ نقص	۴۸
بنو نضیر فدک کی زمین اور مؤلفۃ القلوب کی مدد	۶۵
(۱) بنو نضیر کی زمینوں کا مسئلہ	۶۵
(۲) فدک کی زمینوں کا مسئلہ	۶۶
اس جائیداد کی حیثیت	۶۷
فدک کی آمدنی کا مصرف	۶۹

Marfat.com

مؤلفۃ القلوب کا مسئلہ ۷۸
اولیات عمر رضی اللہ عنہ ۸۷
سواد عراق کا بندوبست ۸۸
فے اور غنیمت کے اموال کی قسمیں ۸۹
منقولہ اموال میں اسوۂ نبوی ۸۹
غیر منقولہ جائیدادوں میں آپ کا طرز عمل ۹۰
خیبر کی جائیداد ۹۴
قطع ید کی منسوخی ۱۰۷
حد خمر ۱۱۶
کتابیہ کے ساتھ نکاح کے حکم کی منسوخی ۱۳۵
تجارتی گھوڑوں کی زکوٰۃ ۱۴۱
امہات الاولاد کی خرید و فروخت ۱۴۷
ایک مجلس میں دی گئی تین طلاق کا مسئلہ ۱۵۲
المجوث الاسلامیہ کا آخری فیصلہ ۱۵۲
طلاق ثلاثہ ۱۵۹
پہلی روایت ۱۶۱
دوسری روایت ۱۶۲
تیسری روایت ۱۸۶
دوسرا واسطہ ۱۸۶
تیسرا واسطہ ۱۸۷
بیس رکعت باجماعت تراویح ۲۰۰
شاعری کی اصلاح ۲۰۵

Marfat.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مقدمہ

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

اسلام اللہ تبارک وتعالیٰ کا روئے زمین پر آخری دین اور قرآن خاتم المرسلین پر نازل ہونے والی آخری کتاب ہے۔ اس اعتبار سے اسلام خاتم الادیان حضور صلی اللہ علیہ وسلم خاتم الرسل اور قرآن کریم خاتم الکتب ہے۔ یہ ہمارا بنیادی عقیدہ ہے جو اس کا منکر ہے وہ منکر اسلام ہے۔ یہ دین ایک ابدی و سرمدی دین ہے جو قیامت تک پیش آنے والے مسائل کا حل اپنے اندر رکھتا ہے اس کے نظام میں ایسی لچک اور گنجائش رکھی گئی ہے کہ کسی دور میں بھی یہ نہیں کہا جا سکے کا کہ دین اسلام انسانیت کی رہبری نہیں کر سکتا۔ شریعت اسلامی میں ایک عنصر ایسا ہے جو ہر دور میں اس شریعت کی متحرک رکھتا ہے اور جمود پیدا نہیں ہونے دیتا وہ ہے "اجتہاد" کے لغوی معنی تو اپنی بہترین کوشش صرف کرنا ہے لیکن اصطلاح شریعت میں نصوص شریعہ کی روشنی میں پیش آمدہ مسائل کا حل دریافت کرنے کو کہتے ہیں۔ اسی قوت نے شریعت اسلامیہ کو ہمیشہ زندہ و پائندہ رکھا ہے۔ اجتہاد کی حیثیت جسد شریعت میں تازہ خون کی سی ہے جو شریعت کو ہر دور میں قابل عمل رکھتا ہے۔ اسی لیے مجتہد کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا مرتبہ بخشا ہے جو کسی کو کم ہی ملا ہے یعنی صحیح اجتہاد پر دو اجر اور اگر اجتہاد میں باوجود تمام تر مخلصانہ کوششوں کے غلطی ہو جائے تو ایک اجر میرے خیال میں اس میں مصلحت یہی ہے کہ عمل اجتہاد جاری رہے اور لوگ غلطی کے ڈر سے اجتہاد کرنا نہ چھوڑ دیں تاہم یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیئے کہ اجتہاد بچوں کا کھیل نہیں کہ ہر کہ و مہ منصب سنبھال لے اس کے لیے بہت شرائط ہیں جن کی تکمیل کے بغیر اجتہاد کرنے کی کوشش کرنا تباہی و بربادی کے سوا کچھ نہیں۔ اس وقت جن ممالک میں نفاذ شریعت کی کوشش کی جا رہی ہے۔ ان کا بہت بڑا مسئلہ

یہی ہے کہ ہر مرد بازار مدعی ہے کہ وہ اجتہاد کرنے کی اہلیت رکھتا ہے۔ جب کہ وہ بنیادی زبان عربی سے ہی واقف نہیں۔ کجا قرآن وحدیث، اقوال ائمہ اقوال مفسرین و محدثین کا علم۔

میں مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب اطال اللہ بقاءہ کو مبارک باد دیتا ہوں کہ انہوں نے اس اہم ترین مسئلے پر قلم اٹھا کر عصر حاضر میں شریعت اسلامیہ کی بہت بڑی ضرورت کو پورا کر دیا ہے۔ اس سلسلے میں جن مفاسد کے پیدا ہونے کا امکان تھا مولانا محترم نے ان کا بخوبی جائزہ لے کر نہایت محققانہ انداز میں ان کا سد باب کیا ہے۔ مولانا محترم کی اس عظیم کوشش کو مرکز تحقیق (ریسرچ سیل) دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور کی طرف سے شائع کرنے میں ہم نہایت فخر محسوس کرتے ہیں اور دیگر اہل قلم کو دعوت دیتے ہیں کہ مولانا کی اس کتاب کو بنیاد بنا کر کام کو آگے بڑھائیں۔

اخیر میں ہم دعاگو ہیں کہ اللہ تعالیٰ صحت و سلامتی کے ساتھ مولانا موصوف کی عمر دراز فرمائے تاکہ وہ اسی طرح اہم ترین مسائل کے سلسلے میں امت مسلمہ کی رہبری فرماتے رہیں۔ ہم امید دار ہیں کہ مرکز تحقیق (ریسرچ سیل) کے ساتھ مولانا موصوف کا یہ علمی تعاون ہمیشہ جاری رہے گا۔

یکم اپریل ۱۹۸۸ء

محمد متین ہاشمی

سید محمد متین ہاشمی

ڈائریکٹر ریسرچ سیل

دیال سنگھ لائبریری نسبت روڈ لاہور

دیباچہ

اجتہاد اور تبدیلیٔ احکام راقم الحروف کے ان مضامین کا مجموعہ ہے جو موجودہ دَور کے تجدد پسند مجتہدین کے جواب میں آج سے تیس برس پہلے ۱۹۵۶-۵۷ء میں لکھے گئے تھے، اس میں بیشتر مضامین دارالمصنفین کے آرگن معارف میں شائع ہوئے تھے اور کچھ دوسرے پرچوں میں، انہی مضامین کو اضافہ اور ترمیم کے بعد اب یہ کتابی شکل میں شائع کیا جا رہا ہے۔

آج سے تیس برس پہلے ڈاکٹر احمد محمصانی صبحی کی کتاب کا اردو ترجمہ پاکستان میں چھپا تھا جس میں انہوں نے اولیاتِ عمر کی مثالیں دے کر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی تھی کہ کتاب وسنت کے منصوص احکام میں حکومتِ وقت کو تبدیلی کرنے کا حق ہے جیسا کہ بہت معاملات میں حضرت عمرؓ نے کیا۔ اس کتاب کو پڑھ کر علماء میں مولانا محمد جعفر پھلواری صاحب مرحوم اور مولانا محمد حنیف مرحوم وغیرہ نے اور کچھ نئے تعلیم یافتہ حضرات نے کئی مضامین اور کتابیں لکھ ڈالیں، جن میں یہ موضوع مشترک رہا کہ حکومت کو حالات کے لحاظ سے نہ صرف اجتہادی مسائل میں بلکہ منصوص احکام میں بھی تبدیلی کا حق ہے۔ خاص طور پر حکومت کے ادارہ ثقافتِ اسلامیہ کی طرف سے جو پرچہ المعارف کے نام سے شائع ہوتا تھا اس میں اور رسالہ فکر و نظر وغیرہ میں اس طرح کے مضامین برابر آرہے تھے، میں نے ان پر کچھ لکھنا شروع کیا تھا کہ اتفاق سے

Marfat.com

مولانا عبدالماجد صاحب دریاآبادی دارالمصنفین کی مجلسِ انتظامیہ میں شرکت کے لیے تشریف لائے تھے، ان سے ذکر آیا تو انہوں نے فرمایا کہ یہ بہت ضروری کام ہے اس وقت دوسرے کاموں کو چھوڑ کر آپ اس پر لگ جائیں۔ چنانچہ میرے مضمون کی ابھی دو قسطیں شائع ہو چکی تھیں کہ متعدد اہل علم کے ہمت افزائی کے خطوط آئے۔ مولانا عبدالماجد صاحب دریاآبادی نے لکھا کہ آپ ان مضامین کے ذریعہ پوری اُمت کی طرف سے فرض کفایہ ادا کر رہے ہیں، مولانا سید ابوالحسن علی صاحب ندوی نے ایک خط میں لکھا کہ پورے ندوہ کی طرف سے آپ فرض کفایہ ادا کر رہے ہیں۔ مفتی عتیق الرحمٰن صاحب مرحوم نے کئی بار لکھا کہ ان مضامین کو کتابی شکل میں شائع ہونا چاہیے۔ معارف میں جتنا حصہ شائع ہوا تھا، نعیم صدیقی صاحب نے "اسلامی قانون نمبر" میں ان تمام مضامین کو یکجا شائع کیا مگر وہ بھی مکمل نہیں تھا۔

ان مضامین کو بہت پہلے کتابی شکل میں آنا چاہیے تھا مگر بعض دوسری مشغولیتوں اور فرصت کی کمی کی وجہ سے اب تک ان پر نہ تو نظرِ ثانی ہو سکی اور نہ یہ کتابی شکل میں شائع ہو سکے۔ اب مولانا سید محمد متین صاحب ہاشمی ڈائریکٹر ریسرچ سیل دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری کی عنایت سے یہ کتابی شکل میں شائع ہو رہے ہیں، ضرورت تھی کہ اس پر نظرِ ثانی ہی نہیں، بلکہ اضافات کر لی جائے، مگر دوسری مشغولیتوں نے اس کا موقع نہیں دیا۔ مگر انشاءاللہ اس صورت میں بھی یہ مضامین کتاب وسنت کی دوامی حیثیت اور اجتہاد کے دائرہ کار کے بارے میں بہت سے لوگوں کی غلط فہمی کو ضرور دُور کر دیں گے۔

خدا تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ اسے قبول فرمائے اور جو لوگ منصوص احکام کے سلسلہ میں کسی غلط فہمی یا کج فہمی کا شکار ہیں، انہیں اس کے ذریعہ راہِ راست کے پانے میں کچھ سہولت ہو جائے۔

Marfat.com

ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم

خادم !

مجیب اللہ ندوی

جامعۃ الرشاد، رشاد نگر، اعظم گڑھ

٢٥ رجب ١٤٠٠ھ

Marfat.com

اجتہاد اور تبدیلیٔ احکامِ اسلامی

کتاب، سنت، فقہ اور خلفائے راشدین کے فیصلوں کی روشنی میں

جن اسلامی ملکوں میں مکمل اسلامی دستور کو دوبارہ نافذ کرنے کی کوشش کی جارہی ہے، وہاں پڑھے لکھے مسلمانوں کے ایک حلقہ کے سامنے یہ سوال بڑی سنجیدگی سے درپیش ہے کہ جن سیاسی معاشی اور معاشرتی مسائل[1] میں کتاب وسنت کی صریح ہدایات موجود ہیں مگر موجودہ دور میں ان پر عمل درآمد نہیں ہو رہا ہے، اُن کو من وعن تسلیم کر لیا جائے یا مصالح وحالات کے اعتبار سے ان میں ترمیم، اضافہ یا تخصیص پیدا کی جائے۔ یہی سوال ان ملکوں کے مسلمانوں کے سامنے بھی ہے جہاں وہ اسلامی دستور سازی کی پوزیشن میں نہیں ہیں بلکہ وہ کسی سیکولر اسٹیٹ میں ہیں۔ ان ملکوں کے مسلمانوں کے سامنے مسلم پرسنل لاء کے تحفظ کا مسئلہ ہے یا پھر وہ ان مخصوص مسائل کے بارے میں متفکر ہیں جو نص صریح کے خلاف ہیں یا وہ مسائل اجتہادی ہیں مگر اُن کی کچھ صورتیں نص سے ٹکراتی ہیں، مثلاً کمرشل انٹرسٹ، انشورنس یا تحدید نسل کے مسائل یا وراثت

---

[1] اصل سوال انہی شعبوں کے بارے میں ہے ورنہ اسلامی عقائد وعبادات اور اخلاق کے بارے میں تبدیلی کا کوئی سوال سنجیدہ طبقہ میں نہیں ہے، جو لوگ ان شعبوں میں تبدیلی کرنا چاہتے ہیں ان کو سرے سے اسلام ہی سے دشمنی ہے۔

Marfat.com

اور نکاح وطلاق اور دینی تعلیم کی آزادی جیسے مسائل ان کے لیے قابلِ غور ہوتے ہیں۔

جدید تعلیم یافتہ مسلمانوں کا ایک بڑا طبقہ یہ کہتا ہے کہ کتاب وسنت کے تمام احکام ابدی اور دائمی ہیں۔ ان میں کسی ترمیم واضافہ کی گنجائش نہیں ہے۔ اسلامی دستور کے نفاذ کے معنی یہ ہیں کہ اسلام نے عقائد، عبادات اور اخلاق کی طرح سیاست، معاشرت اور معاشیات کے سلسلے میں حلال وحرام یا جائز وناجائز کی جو حدیں مقرر کی ہیں ان سے باہر قدم نہ نکالا جائے، اور اگر حالات ان حدود کا ساتھ نہ دیں تو اسلامی احکام کو حالات کے موافق بنانے کے بجائے خود حالات وماحول کو ان کے موافق بنانے کی کوشش کی جائے، کیونکہ اگر ان میں ترمیم واضافہ کردیا جائے تو اسلامی دستور کے مکمل اور دائمی ہونے کا مقصد ہی فوت ہوجائے گا۔ اور جہاں بالکل مجبوری پیش آجائے یا جن مسائل میں صراحتہً کوئی ہدایت موجود نہ ہو وہاں کتاب وسنت کے اصولی احکام کی روشنی میں استنباط واجتہاد کیا جائے۔ استنباط واجتہاد کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کتاب وسنت کے اصولی احکام کو پس پشت ڈال دیا جائے اور ان کے صریح احکام کے منشاء کے خلاف کوئی ترمیم یا اضافہ کیا جائے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلامی احکام میں جو لچک اور وسعت موجود ہے اس سے فائدہ اٹھا کر پیش آمدہ مسائل کی دشواری کو رفع کرنے کی کوشش کی جائے۔

اس کے برخلاف تعلیم یافتہ مسلمانوں کا ایک چھوٹا سا طبقہ جس میں زیادہ تر جدید تعلیم یافتہ اور کچھ روشن خیال علماء شامل ہیں، یہ کہتا ہے کہ اسلام نے سیاست، معیشت اور معاشرت میں جو حدیں مقرر کی ہیں اُن کو حالات اور ماحول کے تقاضے کے تحت بدلا اور توڑا جاسکتا ہے اس لیے کہ سیاست معیشت اور معاشرت کے مسائل میں ہمیشہ ارتقا ہوتا رہتا ہے، اس لیے اس ارتقا کا ساتھ دینا ضروری ہے ورنہ اسلامی ممالک معاشی، معاشرتی اور سیاسی بدحالی میں مبتلا ہوجائیں گے اور ظاہر ہے کہ یہ بات اسلامی دستور کی روح کے منافی ہے اور جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں معاشی بدحالی کے ساتھ اور دوسرے

مسائل پیدا ہو سکتے ہیں۔ اس لیے ان کو عقائد و عبادات کے علاوہ دوسرے مسائل میں دوسرے باشندگانِ ملک کے ساتھ پوری ہم آہنگی پیدا کرنی چاہیئے۔

اس حلقہ میں کچھ لوگ تو واقعی اخلاص سے یہی رائے رکھتے ہیں مگر ان میں بیشتر یا تو مغربی نظام کی مرعوبیت یا ترقی پسندی کی بنا پر ایسا کہتے ہیں، یا پھر اپنی کم علمی اور آزاد روی اور اباحیت پسندی کی وجہ سے ایسا چاہتے ہیں۔ یہ حلقہ اپنی رائے کو مدلل بنانے اور قوی ثابت کرنے کے لیے قرآن وحدیث اور فقہ کی کتابوں سے کچھ دلائل بھی پیش کرتا ہے اور مزید وزنی بنانے کے لیے خلفائے راشدین کے ان فیصلوں کو پیش کرتا ہے جو بظاہر کتاب وسنت کے احکام کے خلاف نظر آتے ہیں۔ مثلاً حضرت ابوبکر صدیقؓ نے خمس میں اہل بیت کو مقررہ حصہ نہیں دیا، یا فدک کی جائداد اہل بیت کے سپرد نہیں کی، حالانکہ عہد نبوی میں یہ دونوں چیزیں ان کے لیے مخصوص تھیں، یا حضرت عمرؓ کے مشورہ سے حضرت صدیقؓ نے مؤلفۃ القلوب کی امداد بند کر دی جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں ملتی تھی اور جس کا ذکر قرآن میں بھی ہے، یا حضرت عمرؓ نے قطع ید کا حکم منسوخ کر دیا، یا ایک مجلس میں دی گئی تین طلاقوں کو طلاقِ بائن قرار دیا، یا امہات الاولاد کی خرید و فروخت بند کر دی یا سوادِ عراق کی زمین کو فوجیوں میں تقسیم کرنے کے بجائے رفاہِ عام کے لیے مخصوص کر دی، یا شراب کی حد اسّی کوڑے مقرر کی، وغیرہ وغیرہ[1]

اس بات میں تو مسلمانوں کے کسی گروہ کو اختلاف نہیں ہے کہ موجودہ دور میں جس ملک میں بھی اسلامی دستور نافذ ہوگا وہاں نظامِ سیاست ومعیشت کا ڈھانچہ بدل دینے کے بعد بھی کچھ ایسے معاشی اور تمدنی مسائل ضرور باقی رہیں گے، جن کو فوراً بدل دینے میں یا تو نظامِ حکومت میں خلل پڑے گا یا کم از کم ان کے بدلنے میں دیر لگے گی۔ ظاہر ہے کہ ان میں

---

[1] ڈاکٹر صبحی محمصانی کی کتاب تاریخ الفلسفۃ التشریع الاسلامی میں اس کی تفصیل دیکھی جا سکتی ہے۔

جو صورت بھی ہو گی ان مسائل میں اسلامی دستور کے نافذین کو اجتہاد سے کام لینا پڑے گا
اسی طرح موجودہ نظام جمہوریت میں بہت سے معاشی مسائل کا جو حل سوچا گیا ہے اور جس
پر عمل درآمد بھی ہو رہا ہے ان میں اگر تھوڑی سی تبدیلی کر کے ان کو حرام و حلال کی قیود کا
پابند کر دیا جائے تو اسلامی معیشت کے موافق بنایا جا سکتا ہے۔ مثال کے طور پر جمہوری
ملکوں کے مزدوروں کے حقوق و تحفظ کے قانون میں اگر تھوڑی سی تبدیلی کر دی جائے تو
اس کو اسلامی قانون اجرت کے مطابق بنایا جا سکتا ہے۔ لیکن سود، تجارت، فارن
ایکسچینج، بینکنگ وغیرہ اور اس سے بڑھ کر انفرادی اور اجتماعی آزادی کے سلسلہ میں حکومت
کے دائرہ اختیار کی تعیین دونوں میں نئی اجتہاد کی ضرورت پیش آئے گی۔

مثال کے طور پر موجودہ دور میں کسی ملک کے سامنے زرعی ملکیت کے [illegible]
پیش ہوتے ہیں خواہ وہ حکومت جمہوریت ہو یا شہنشاہی یا آمریت۔ اب اگر یہاں اسلامی دستور
نافذ ہوتا ہے تو اسلامی حکومت کو اس پر غور کرنا ہو گا کہ اسلامی شریعت اور [illegible]
اور مقاصد کے تحت من حیث المجموع وسائل کے ذرائع کو افراد کے ہاتھوں میں رہنے
دیا جائے یا حکومت ہی کے ہاتھ میں اس کا انتظام رہنا چاہیے۔ [illegible]
کہ امریکہ میں بس اور ریلوے جیسی چیزیں حکومت کے اختیار میں [illegible]
ملکیت میں دے دیا گیا ہے [illegible] سال اسی طرح [illegible] کچھ چیزیں حکومت کے [illegible]
نکال کر انفرادی ملکیت میں دے دی جاتی ہیں۔ چنانچہ امریکہ کی تمام [illegible]
حکومت کے بجائے افراد کے ہاتھوں میں ہیں۔

میرے خیال میں اس بات میں پہلے گروہ کو بھی کوئی اختلاف نہیں ہو گا کہ بنیادی
نوعیت پیدا کرنے والے ذرائع اور عاملین کو کم از کم موجودہ حالت میں کچھ دنوں تک
حکومت کے قانونی ہاتھوں ہی میں رہنا چاہیے جس کی گنجائش کتاب و سنت میں موجود
ہے۔ اصل اختلاف یہاں سے شروع ہوتا ہے کہ موجودہ نظام میں جو چیزیں مزاحمت

اسلامی تعلیم کے خلاف ہیں، مثلاً موجودہ تجارت میں سود، سٹے بازی، ذخیرہ اندوزی، مستقبل کے سودے یا سودی بینکنگ یا جبری فیملی پلاننگ[1]، انشورنس، مشینی ذبیحہ وغیرہ یا سیاسی مسائل میں طریقۂ انتخاب، عورتوں اور غیر مسلموں کے نظامِ حکومت میں شرکت یا معاشرتی مسائل میں نکاح و طلاق کے سلسلہ میں حکومت کی مداخلت وغیرہ۔ یہ اور اس طرح کے اور بہت سے مسائل میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان کو جوں کا توں باقی رہنے دیا جائے اور جو اسلامی احکام ان کے خلاف پڑتے ہیں ان میں تبدیلی کر دی جائے یا یہ کہ ان مسائل کی صورت ہی کو آہستہ آہستہ بدلنے کی کوشش کی جائے اور جہاں غیر معمولی حرج واقع ہوتا ہو، ان کو جس حد تک ممکن ہو اسلامی روح سے قریب لا کر کچھ دنوں تک اسی حال پر چھوڑ دیا جائے اور جب تجربہ سے یہ بات واضح ہو جائے کہ ان کو اسلامی روح کے بالکل مطابق کر دینے میں معاشی یا معاشرتی فساد رونما ہونے کے بجائے اصلاح پیدا ہوگی، تو پھر ان کو بدل دیا جائے ورنہ جوں کا توں رہنے دیا جائے۔

مثال کے طور پر یہ مسئلہ کہ ایک مرد بیک وقت متعدد عورتوں کو اپنے حبالۂ عقد میں لا سکتا ہے یا نہیں یا عورتوں کو مردوں کے دوش بدوش اسمبلیوں میں نمائندگی دی جائے یا نہیں۔ اس بارے میں دوسرا گروہ تو یہ کہتا ہے کہ قانوناً ایک مرد کو بیک وقت دو یا اس سے زیادہ عورتوں سے نکاح کرنا ممنوع قرار دیا جائے۔ اسی طرح بغیر کسی قید کے مردوں کی طرح عورتوں کو بھی آبادی کے تناسب سے دستور ساز اسمبلیوں میں

---

[1] فیملی پلاننگ کی بعض صورتیں مثلاً مانع حمل تدابیر کو پہلا گروہ اجتہادی مسائل کے دائرے میں رکھ کر افراد کو اپنے حالات کے لحاظ سے اختیار کرنے کی اجازت دیتا ہے، لیکن نس بندی کی صورت البتہ نص صریح کے یا کم از کم روحِ دین کے منافی معلوم ہوتی ہے اس لیے علماء اس کے عدمِ جواز کا فتویٰ دیتے ہیں۔

اور پارلیمنٹوں میں نمائندگی دی جائے کیونکہ مصلحت اور موجودہ تمدن کا بھی اقتضا ہے۔ اس کے برخلاف پہلا گروہ یہ کہتا ہے کہ اس بارے میں اسلامی احکام کو پس پشت ڈالنے اور اس میں بے وجہ اجتہاد کرنے اور قانون بنانے کی قطعی ضرورت نہیں ہے۔ اس کے بغیر نہ تو معاشرت میں کوئی خلل واقع ہوتا ہے اور نہ سیاست میں، بلکہ جن ممالک میں عورتوں کو نمائندگی دی گئی ہے اور ایک سے زائد شادی پر پابندی لگائی گئی ہے ان ممالک میں جنسی جرائم اور معاشرتی تباہ حالی کے واقعات اتنے زیادہ ہوگئے ہیں کہ خود وہاں کی حکومتیں اب اپنے معاشرتی قانون پر نظر ثانی کر رہی ہیں۔ اسی طرح مردوں اور عورتوں کو ہر سطح پر مساوی حقوق دینے کی جو بات مشرقی ملکوں میں ہو رہی ہے اس کے بارے میں پہلا گروہ یہ کہتا ہے کہ ایسا کرنے سے خاندانی نظام جس پر اسلامی معاشرہ کی بنیاد ہے وہ درہم برہم ہو کر رہ جائے گا اور محبت و مروت کی ساری قدریں نفسانی تسکین تک محدود ہو کر رہ جائیں گی۔ ان کے لیے زندگی کے بیشمار میدان ہیں جن میں ان کی سرگرمیوں سے کام لیا جا سکتا ہے غرض یہ کہ اختلاف مساوات کے تصور میں نہیں بلکہ اس کے حدود میں ہیں۔

اجتہاد

اجتہاد جو لوگ اسلامی احکام میں اپنی خواہش یا موجودہ تمدن سے مرعوبیت کی بنا پر تبدیلی کرنا چاہتے ہیں وہ اجتہاد کی ایک نئی تعریف کرتے ہیں۔ پاکستان میں عائلی کمیشن نے ۱۹۵۵ء میں جو اپنی رپورٹ پیش کی تھی، اس میں اجتہاد کی تعریف یہ کی تھی [1]

"لفظ اجتہاد کے معنی کوشش کرنے کے ہیں اور اسلامی قانون کی اصطلاح میں اس کا مفہوم کسی قانونی مسئلہ پر آزادانہ رائے قائم کرنے کا ہے۔"

---

[1] بحمد اللہ اب پاکستان میں یہ صورتحال نہیں ہے مگر اس ذہن کے افراد ہر جگہ آج بھی موجود ہیں اسی لیے بتیس برس پہلے کے اس حوالہ کو جوں کا توں باقی رکھا گیا ہے۔

Marfat.com

پھر آگے اجماع پہ خطِ نسخ پھیرتے ہوئے اراکانِ کمیشن تحریر فرماتے ہیں :

"جس طرح سائنس میں ہے اسی طرح قانون کی تاریخ میں بھی یہ بات ہے کہ بعض اوقات کسی خاص دَور کے تمام مجتہدین کا کسی بات پر اجماع اس کی صحت اور صداقت کی کوئی ضمانت نہیں ہے"۔

اسی طرح بعض مسلمان مستشرقین کو اس سے بے حد تکلیف ہوتی ہے کہ اجتہاد کا حق صرف مولویوں کے لیے کیوں مخصوص کر دیا گیا ہے۔ یہ حضرات جو دینی مسائل میں اجتہاد کرنے کو اپنا حق سمجھتے ہیں ان میں کوئی صاحب ایسے نہ ملیں گے جو ایم اے اور پی ایچ ڈی کیے بغیر کسی ادارہ کے ہیڈ اور ذمہ دار بنا دیئے گئے ہوں مگر یہی حضرات دین اور دینی مسائل کے بارے میں کسی سند، کسی اعتماد اور کسی مقدار علم کو ضروری نہیں سمجھتے۔

اگر یہ حضرات اسلامی شریعت کی اصطلاح اجتہاد اور اجماع وغیرہ کا نام لیے بغیر ایک نئے اجتہاد و اجماع کی تعریف کرتے تو ہمیں کوئی اعتراض نہیں تھا، لیکن جب یہ اسلام کا ٹھپہ لگا کر کوئی غیر اسلامی چیز عوام کے سامنے لاتے ہیں تو ہم کو کچھ نہ کچھ بولنا ہی پڑتا ہے، کیونکہ یہ اسلام کی معنوی تحریف ہے۔

ایک طرف اجتہاد کی یہ نئی اسلامی تعریف ملاحظہ کیجیے، دوسری طرف اسلامی قانون کے ماہرین فقہائے کرام کی تعریف ملاحظہ کیجیے، آمدی الاحکام میں لکھتے ہیں :

لفظ اجتہاد مخصوص ہے اس انتہائی کوشش کے لیے جو کسی امر شرعی کے بارے میں یہ گمان حاصل کرنے کے لیے صرف کی جائے کہ یہ شرع کے موافق ہے۔ (جلد ۴ ص ۲۱۸)

علامہ بزدوی نے قیاس و اجتہاد کی حیثیت واضح کرتے ہوئے اس کی تعریف کی :

ان الاجتہاد اعم لان القیاس — اجتہاد کا دائرہ قیاس سے زیادہ وسیع

Marfat.com

یفتقر الی الاجتهاد وھو من مقدماته ولیس الاجتهاد یفتقر الی القیاس ۔

ہے اس لیے قیاس کرنے والے کو ذرائع اجتہاد سے مدد لینی پڑتی ہے اور مجتہد قیاس کا محتاج نہیں ہے ۔

مقصد یہ ہے کہ مسائل کا استنباط مجتہد کبھی قیاس کے ذریعہ کرتا ہے اور کبھی مصالح مرسلہ اور استصلاح وغیرہ کے ذریعہ کرتا ہے۔ پھر اس کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں :

وحده هو بذل المجهود فی طلب الحق بالقیاس وغیره (ج ۳ ص ۹۸۸)

حق بات کی طلب میں اپنی پوری کوشش صرف کرنا قیاس اور دوسرے ذرائع اجتہاد کے ذریعہ ۔

(اور بعض لوگوں نے اجتہاد کی یہ تعریف کی ہے کہ :

وقیل هو طلب الصواب بالامارات الدالة (ج ۳ ص ۹۸۸)

صحیح بات کی طلب ان اشارات اور قرائن کے ذریعہ جو صحیح بات کی طرف دلالت کرتے ہوں ۔

فقہائے کرام کی یہ تعریفیں ملاحظہ کیجئے کہ کیا آزادانہ رائے قائم کرنے کا نام اجتہاد ہے یا شریعت کی موافقت کا ۔ اسی بنا پر بعض فقہا نے قیاس یا اجتہاد کے بارے میں یہ تشریح کر دی ہے کہ یہ ماخذ شریعت نہیں ہے بلکہ ماخذ شریعت تو کتاب و سنت اور اجماع ہیں یہ محض مظہر ہے۔ نور الانوار کے مصنف لکھتے ہیں :

ھو ابانة فاختیر لفظ الابانة والقیاس مظهر لا مثبت ۔ (ص [illegible])

قیاس و اجتہاد اظہار حقیقت کا نام ہے یہ لفظ قصداً اس لیے استعمال کیا گیا ہے تاکہ یہ بات واضح ہو جائے کہ قیاس مظہر ہے مثبت نہیں ہے ۔

آگے ہم اجتہاد اور مجتہد کے شرائط کے بارے میں کچھ تفصیل پیش کریں گے مگر اس

Marfat.com

ست پہلے خود قرآن کی تصریحات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور خلفائے راشدین کے ان فیصلوں پر نظر ڈالیے جن سے پتہ چلے گا کہ اجتہاد اسلامی احکام میں آزادانہ رائے قائم کرنے اور اس میں تبدیلی کرنے کا نام نہیں ہے بلکہ پیش آمدہ مسائل کو کتاب وسنت کے معیار پر پیش کرنے اور ان کے منشا کے مطابق بنانے کے ہیں۔ قرآن نے خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی یہ منصب نہیں عطا کیا ہے کہ آپ کسی امر خداوندی میں تبدیلی کریں۔

فاحکم بینھم بما انزل اللہ ولا تتبع اھوائھم عما جاءک من الحق (مائدہ)

ان کے معاملات کا فیصلہ کتاب اللہ کے مطابق کرو۔ ان کی خواہش کا اتباع اس حق سے ہٹ کر نہ کرو جو تمہارے پاس آیا ہے۔

یہ حکم قرآن میں بار بار دیا گیا ہے، چنانچہ اس آیت کو ختم کر کے دوسری آیت کی ابتدا اس حکم سے کی گئی ہے۔

آپ نے کسی وجہ سے شہد اپنے اوپر حرام کر لی تھی جس پر قرآن کی یہ آیت نازل ہوئی:

یا ایھا النبی لم تحرم ما احل اللہ لک

اے نبی وہ چیز تم حرام کیوں کرتے ہو، جس کو تمہارے لیے خدا نے حلال کیا ہے۔

اس کے بجائے خدا نے آپ کو یہ منصب مقرر فرمایا ہے:

وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس

ہم نے قرآن اس لیے نازل کیا کہ تم لوگوں کے سامنے اس کی وضاحت کر دو

یعنی خدا نے آپ کو یہ منصب دیا ہے کہ آپ خدا کے منشا کی تشریح وتفسیر کریں۔ اب آپ جو تشریح وتفسیر کریں گے، وہ امت کے لیے قابلِ اتباع ہوگی۔ آپ کی تشریح وتفسیر کے مقابلہ میں امت کے کسی فرد کی تشریح وتفسیر کی کوئی حیثیت نہیں ہوگی، چنانچہ امت کے افراد کو یہ حکم دیا گیا کہ:

Marfat.com

ما آتاکم الرسول فخذوہ وما نھٰکم عنہ فانتھوا ۔ (حشر)
رسول تم کو جو حکم دیں ان پر عمل کرو اور جن باتوں سے روک دیں رک جاؤ ۔

کتاب اللہ کے منشا کے سلسلہ میں آپ نے جو قول یا عملی تفسیر و توضیح کی ہے، یا اس کی روشنی میں جو فیصلے کیے ہیں امت کو اپنے اجتماعی معاملات میں ان کو بھی ماخذ و منبع قرار دینا ضروری ہے اگر اہل ایمان نے اجتماعی معاملات میں ان کو ماخذ و منبع نہ بنایا تو یہ بات ان کے ایمان کے منافی ہوگی ۔

فلا وربک لا یؤمنون حتیٰ یحکموک فیما شجر بینھم ثم لا یجدوا فی انفسھم حرجا مما قضیت ۔ (نساء)
تمہارے رب کی قسم یہ لوگ اس وقت تک مومن نہ ہوں گے جب تک آپس کے جھگڑے میں آپ کو حاکم نہ بنالیں اور آپ جو فیصلہ کریں اس کے بارے میں اپنے دل میں کوئی تنگی نہ محسوس کریں ۔

قرآن کی انہی تشریحات کی روشنی میں امتِ مسلمہ نے کتاب اللہ کے بعد سنت رسول کو بھی ماخذ و منبعِ احکام قرار دیا ہے ۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم امراء کو جب اسلامی مملکت کے مختلف حصوں میں بھیجتے تھے تو ان سے یہ دریافت کرتے تھے کہ لوگوں کے اجتماعی معاملات کے فیصلے کیسے کرو گے، چنانچہ حضرت معاذ رضؓ فرماتے ہیں کہ جب میں یمن جانے لگا تو آپؐ نے یہ سوال کیا ۔ میں نے جواب دیا کہ کتاب اللہ سے فیصلہ کروں گا ۔ پھر آپؐ نے پوچھا کہ اگر کوئی حکم کتاب اللہ میں نہ ملے تو، جواب دیا کہ سنتِ نبوی میں تلاش کروں گا ۔ پھر آپؐ نے دریافت فرمایا کہ اگر سنتِ نبوی میں بھی اس کا حکم نہ ملے، تو کہا کہ پھر میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور اس میں کسی طرح کی کوتاہی نہ کروں گا ۔ اس جواب کے بعد آپؐ نے فرمایا :

الحمد للہ الذی وفق رسول رسول اللہ
اس خدا کا شکر ہے جس نے رسولِ خدا کے قاصد کو

Marfat.com

لما یرضٰی بہ رسول اللہ۔ توفیق دی کہ اس نے وہ چیز پا

(ترمذی دابو داؤد) لی جو رسولِ خدا کو پسند ہے۔

خلفائے راشدین جن کے چند فیصلوں کو توڑ مروڑ کر اپنے مقصد کے ثبوت میں پیش کیا جاتا ہے۔ ان کے فیصلے اور اقوال آگے نقل کیے جائیں گے، جن سے معلوم ہوگا کہ ان کے اجتہاد کا دائرہ کہاں سے شروع ہوتا ہے۔ یہاں ہم حضرت عمرؓ کا وہ فرمان نقل کرتے ہیں جو انہوں نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو بھیجا تھا جس سے فقہا نے سینکڑوں مسئلے مستنبط کیے ہیں۔ آپ نے ان کو بہت سی باتوں کے ساتھ یہ ہدایت لکھی تھی کہ :

"جو مسائل ایسے پیش آئیں جن کا حکم کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ سے نہ معلوم ہو ان میں بڑی سمجھداری سے کام لینا اور جو امور پہلے سے ثابت شدہ ہیں ان پر ان نئے مسائل کو پیش کرنا اور ان کے امثال و نظائر کو سامنے رکھنا پھر جب کسی نتیجہ پر پہنچ جانا تو فیصلہ دیتے وقت یہ بات ذہن میں تازہ رکھنا کہ وہی فیصلہ کرنا جو خدا کو پسند اور حق کے قریب ہو۔"

ان تفصیلات کے بعد یہ کہنا کس طرح صحیح ہو سکتا ہے کہ "اسلامی قانون" کی اصطلاح میں آزادانہ رائے قائم کرنے کا نام اجتہاد ہے۔

کتاب و سنت کی مذکورہ بالا ہدایات کی روشنی میں علماء نے اجتہاد کے لیے کچھ شرائط مقرر کیے ہیں تاکہ ہر "بوالہوس" کو علم و تقویٰ کے اس میدان میں کاغذی گھوڑے دوڑانے کی جرأت نہ ہو سکے۔

علمائے فقہ نے کم سے کم اجتہاد کے لیے یہ شرائط مقرر کیے ہیں۔

امام شاطبی نے لکھا ہے اجتہاد کے لیے دو بنیادی شرطیں ہیں :-

احدھما فہم مقاصد الشریعۃ علیٰ کمالہا والثانی التمکن من

پہلی شرط مقاصدِ شریعت کا مکمل علم و فہم۔
دوسری شرط اسی علم و فہم کی بنیاد پر اس سے

الاستنباط بناء علی فہم فیہما -	استنباط کی صلاحیت کا ہونا -۱

مقاصد شریعت کے جاننے کا مطلب کیا ہے اس کی تشریح کرتے ہوئے امام شاطبی لکھتے ہیں :-

اذا بلغ الانسان مبلغا فہم فیہ عن الشارع قصدہ فی کل مسئلۃ من مسائل الشریعت وفی کل باب من ابوابہا فقد حصل لہ وصف ھو السبب فی بلوغہ منزلۃ الخلیفۃ للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فی التعلیم والفتیا والحکم بما اراہ اللہ -	جب انسان کو مقاصد شریعت کا علم ایک حد تک ہوجاتا ہے تو وہ شارع کی مراد کو شریعت کے ہر مسئلہ میں سمجھ لیتا ہے، اور اس سے اسے وہ حیثیت حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ خدا کی دی ہوئی روشنی کی وجہ سے اپنی تعلیم اپنے فتوے اپنے فیصلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیابت کرتا ہے ۔

دوسری شرط التمکن من الاستنباط کے بارے میں لکھتے ہیں :-

ھو لواسطۃ معارف محتاج الیہا فہم الشریعۃ -	وہ علوم معارف اسے حاصل ہوں جو فہم شریعت کے لیے ضروری ہیں اور جن کے واسطہ سے وہ استنباط کر سکے ۔

مقاصد شریعت کے سمجھنے کا مطلب یہ ہوا کہ ان مصالح کو سمجھا جائے جس کی رعایت کے لیے شریعت کا نزول ہوا ہے - امام شاطبی نے اس کی تین قسمیں کی ہیں، ضروریات، حاجیات، تحسینات، یعنی انسان کی کچھ بنیادی ضرورتیں ہیں اور کچھ بنیادی ضرورتوں کے لیے معاون چیزیں ہیں اور کچھ اس میں حسن پیدا کرنے کے لیے ہیں - ان دونوں شرطوں کا مطلب یہ ہوا کہ ایک شخص کسی مسئلہ میں اجتہاد کر سکتا ہے لیکن اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ مقاصد شریعت اور اس مسئلے کے بارے میں ان معارف وعلوم سے واقف ہو

Marfat.com

جو اس کو پیش آمدہ مسئلہ کا حکم مستنبط کرنے کے قابل بنا سکیں۔ یعنی وہ اس مسئلہ کے بارے میں قرآن پر، حدیث پر، اجماعِ صحابہ پر نظر رکھتا ہو، عربی زبان میں اسے مہارت ہو اور اس کے ساتھ قیاسِ شرعی کے طریقہ اور اصول سے واقف ہو، پھر شریعت کی پوری روح اور اس کے مقصد پر بھی اس کی پوری نظر ہو اور پھر وہ مسئلہ جس شعبۂ زندگی سے متعلق ہے اس سے بھی واقفیت حاصل کر لی ہو۔ اگر ان میں سے کسی بات کو بھی نظر انداز کر دیا گیا ہے تو پھر اس کا اجتہاد قابلِ قبول نہ ہو گا۔ مجتہدین ان صفات کی موجودگی کے بارے میں تمام فقہا متفق الرّائے ہیں۔

یہ بات عام طور پر کہی جاتی ہے کہ علماء نے اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا ہے جس سے احکامِ اسلامی کا تموّرک گیا ہے۔ علماء نے جس اجتہاد کا دروازہ بند کرنے کی بات کہی ہے وہ اجتہادِ مطلق ہے ورنہ بعض مسائل میں اجتہاد کا دروازہ ہمیشہ کھلا رہا ہے اور آج بھی کھلا ہے۔ شیخ آمدی لکھتے ہیں:

والاجتهاد فی حکم بعض نیکفی فیه ان یکون عارفاً بما یتعلق بتلك المسئلة ولا بد منه ولا یضرهٗ فی ذالك جهله بما لا یتعلق له بها۔

جہاں تک بعض مسائل اجتہاد کا تعلق ہے اس کے لیے صرف اتنی بات ضروری ہے کہ متعلقہ مسئلہ سے جو باتیں تعلق رکھتی ہیں ان سے پوری طرح واقف ہو اور جو باتیں اس مسئلہ سے متعلق نہ ہوں ان کا نہ جاننا اس کے اجتہاد پر اثر انداز نہیں ہو سکتا۔

27796

اجتہاد کا حق کس کو ہے اور کس کو نہیں ہے اس سلسلہ میں یہ ضروری گذارش ہے کہ اگر آپ کسی فن کو پڑھانے کے لیے کسی کالج اور یونیورسٹی میں کسی لکچرر کا تقرر کرتے ہیں تو اس کے لیے کسی ڈگری کی ضرورت سمجھتے ہیں یا نہیں؟ اگر

Marfat.com

کہتے ہیں تو پھر شریعت میں اجتہاد کرنے کے لیے کیوں کسی مبلغ علم کی ضرورت نہیں سمجھتے ؟ مولویوں نے اجتہاد کا دروازہ نہیں بند کیا ہے مگر بہر حال ہر اردو دان کو یہ حق نہیں دیا جا سکتا کہ وہ ترجمہ پڑھ کر اپنی اردو دانی کی بنیاد پر شریعت کے مسائل میں اجتہاد کرنے بیٹھ جائے

مصلحت

ان میں سے بعض حضرات تمدنی ضروریات اور زمانہ کی مصلحتوں کو بھی آڑ بنا کر اسلامی احکام میں تبدیلی کرنے کا وعظ کرتے ہیں۔ لیکن ان کو معلوم نہیں کہ اسلام میں مصلحت اور ضرورت کا پورا لحاظ کیا گیا ہے مگر اس کے بھی حدود مقرر ہیں۔ ہر کس وناکس کی ضرورت اور ہر تمدنی مصلحت کی بنا پر ان میں تبدیلی نہیں کی جا سکتی۔ البتہ اگر کسی ملک کے باشندوں کی اکثریت کا کسی اسلامی حکم پر عمل کرنے میں جان و مال کا نقصان ہوتا ہو تو یقیناً اسلامی حکم میں تخصیص کی جا سکتی ہے مگر تبدیلی نہیں۔ امام شاطبی نے ایسے ہی لوگوں کو جواب دیتے ہوئے لکھا ہے:

وان المصالح انما اعتبرت من حیث وضعها الشارع کذالک لا من حیث ادراک المکلف۔

مصلحتیں وہی معتبر ہیں جو ان مقاصد کو پورا کرتی ہوں جن کے لیے شارع نے ان کو رکھا ہے نہ یہ کہ ہر شخص کی مصلحت۔

(ج ۴ ص ۵۶)

اب اگر کسی فرد یا حکومت کی مصلحت متقاضی ہو کہ وہ سود کھائے، زنا کو رواج دے، سٹہ بازی وجوئے کو فروغ دے تو شریعت میں اس کی اجازت کسی وقت بھی نہیں دی جا سکتی۔

چند سال پہلے ایک مصری عالم ڈاکٹر صبحی محمصانی کی کتاب تاریخ الفلسفۃ التشریعیۃ الاسلامیۃ چھپ کر آئی اور اس کا اردو ترجمہ لاہور سے شائع ہوا تو ان حضرات کیلئے

Marfat.com

اس کتاب میں اچھا خاصا مواد مل گیا جو اپنے آزادانہ اجتہاد کے ذریعہ اسلامی احکام پر خطِ نسخ پھیرنا چاہتے ہیں۔ خاص طور پر اولیاتِ عمر پر جو کچھ لکھا گیا ہے وہ ان لوگوں کے لیے بڑا قیمتی مواد ہے۔

اسی طرح پاکستان میں اہلِ قرآن حضرات اور ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کے فضلاء برابر ایسی کتابیں اور مضامین شائع کرتے رہے ہیں[1]، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضرات جدید مجتہدین کی خواہشات کی [illegible] کے لیے علمی دلائل اور نقلی ثبوت فراہم کر رہے ہیں۔ چنانچہ حال ہی میں مولانا حنیف صاحب ندوی کی ایک کتاب "اجتہاد" نکلی ہے جس میں انہی باتوں کا اعادہ کیا گیا ہے جو ڈاکٹر محمصانی نے اپنی کتاب میں لکھی ہیں۔ اسی طرح مولانا جعفر شاہ صاحب پھلواروی نے ثقافت (جنوری ۵۷ء) میں "فقہ جدید کی ضرورت" کے عنوان سے ایک مضمون لکھا تھا۔ اس میں بھی انہی دلائل کا اعادہ کیا ہے اور اولیاتِ عمر کے ساتھ چند اور [illegible] کو بھی خلفائے راشدین کی طرف منسوب کرکے بڑی وضاحت سے یہ فرمایا ہے کہ:

"اسلامی احکام میں ہمیشہ تبدیلی ہوئی ہے اور آئندہ بھی ہوگی"

مولانا حنیف صاحب نے شروع میں اسلامی ماخذ کی تشریح کی ہے اور کتاب اللہ، سنتِ رسول اللہ اور اجماع کی تشریح کے سلسلہ میں بڑی حد تک اعتدال قائم رکھا ہے لیکن اجتہاد کی تشریح میں موصوف کو قلم پر قابو نہیں رہا۔ ایک طرف وہ فقہاء کی "حرفیت پسندی" پر برسے ہیں اور اس کے خطرناک نتائج سے امتِ مسلمہ کو آگاہ کیا ہے، دوسری طرف یہ قیمتی مشورہ بھی امت کو دیا ہے کہ تمام اسلامی احکام کو دو حصوں میں تقسیم کر دینا چاہیے۔ ایک تعبدی دوسرا غیر تعبدی۔ یا ایک دنیاوی

---

[1] خدا کا شکر ہے کہ اب یہ فتنہ بھی پاکستان میں کم ہو گیا ہے۔

Marfat.com

دوسرا غرضی۔ پھر یہ مشورہ دیتے ہیں کہ تمام اسلامی احکام کی بنیاد دو ستونوں پر ہے۔ "ایک عدل اور ایک احسان" اسی لیے ان ہی ستونوں پر تمام اسلامی احکام کی بنیاد رکھی جاتی ہے۔ چنانچہ زمین کے تمام معاملات مثلاً زراعت، مساقات وغیرہ کو غیر تعبدی یا خالص دنیاوی قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

"آنحضرتؐ نے اگر بٹائی وغیرہ سے متعلق بعض ہدایات دی ہیں تو اس سے اس بات پر استدلال کرنا کہ ان کی حیثیت شرعی احکام کی ہے، اسلام کو اس سے آخر کیا دلچسپی ہو سکتی ہے کہ معاشرۂ انسانی نے وقت کی سیاسی و اقتصادی مجبوریوں کی بناء پر ملکیت کا کیا تصور قائم کیا ہے اور کن شرائط کے تحت جائز قرار دیا ہے"۔ (ص ۱۸۳)

گویا مولانا کے نزدیک زمین سے متعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جو ارشادات ہیں یا آپ کا خود زمین کے سلسلہ میں جو تعامل رہا ہے اس کا تعلق نہ تو اسلام کے بنیادی مسائل سے ہے اور نہ ملکیت سے بلکہ یہ غیر تعبدی مسئلہ ہے، اس میں ایک مسلمان جو تصور چاہے قائم کرے اور جو چاہے عمل کرے، لیکن عرض یہ ہے کہ اگر زمین کی ملکیت اسلام کا کوئی بنیادی مسئلہ نہیں ہے تو پھر قرآن نے جو حکم دیا ہے کہ زمین کی پیداوار سے خدا کی راہ میں خرچ کرو اور اس کا حق دے دو۔ تو اس کے کیا معنی ہوں گے، جب ملکیت ہی نہ ہوگی تو لوگ اللہ کی راہ میں خرچ کیا کریں گے اور کونسا حق دیں گے۔

انفقوا من طیبات ما کسبتم و مما اخرجنا لکم من الارض (آل عمران) — اور خرچ کرو اپنی اچھی کمائی سے جو ہم نے زمین سے تمہیں عطا کیا ہے۔

کلوا من ثمرہ اذا اثمر و اتوا حقہ یوم حصادہ۔ (انعام) — ان کی پیداوار کھاؤ اور اس کا حق کٹنے کے وقت دے دو۔

ان جملوں سے پہلے ہر طرح کی زمینی پیداوار کا ذکر کرکے یہ حکم دیا گیا ہے۔

Marfat.com

پھر قرآن و حدیث میں وراثت کے مسئلہ کی جو اتنی لمبی تفصیل کی گئی ہے، تو کیا یہ وراثت کی تقسیم بغیر ملکیت کے بھی ممکن ہے۔ مولانا کے مشورہ کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کو غیر تعبدی یا دنیاوی مشورہ قرار دیا جائے۔ لیکن قرآن کے ان صریح احکام کے بارے میں وہ کیا فرمائیں گے۔ فقہائے امت نے ان احکام کی روشنی میں جو ہزاروں مسئلے ملکیت کے سلسلہ میں مستنبط کیے ہیں ان سب کو کیا دریا برد کر دیا جائے۔ مولانا کے ارشاد کے مطابق محض عبادات میں روزہ اور نماز تو تعبدی قرار پا سکتے ہیں لیکن اس کے علاوہ زکوٰۃ اور حج وغیرہ حکومت کی مرضی پر ہو گا۔ جب وہ چاہے ان کو ادا کرا دے اور جب چاہے ان سے روک دے۔

پھر اس سلسلہ میں خلفائے راشدین اور خاص طور پر حضرت عمرؓ کے اس طرز عمل کو جو انہوں نے سواد عراق کے سلسلہ میں اختیار کیا تھا، پیش کیا جاتا ہے۔ اگر یہ حضرات اس کے مالہ وما علیہ پر غور کرتے تو ان کو معلوم ہوتا کہ یہ مسئلہ اسقاطِ ملکیت کی دلیل نہیں ہے بلکہ اثباتِ ملکیت کی دلیل ہے۔ حضرت عمرؓ اگر اس مسئلہ کو بنیادی نہ سمجھتے تو پھر ان کو پوری زمین فوراً بحق سرکار ضبط کر لینا چاہیئے تھی۔ تمام فوجیوں سے مشورہ کرتے، ان سے اجازت لینے، صحابہ کے سامنے بہت سے سیاسی و ملی مصالح کو پیش کرنے اور مطمئن نہ ہونے والوں کو قرآن سے دلیل دینے کی ضرورت نہ پیش آتی۔ اس مسئلہ کی پوری تحقیق آگے آ رہی ہے۔

مولانا نے فقہ کی جس تعبدی اور غیر تعبدی اصطلاح سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی ہے وہ انہی فقہاء کی وضع کردہ ہے، جن کی "حرفیت پسندی" سے ان کو چڑ ہے، مگر تعبدی کی اصطلاح کا استعمال یہ حرفیت پسند فقہاء ان معنوں میں نہیں کرتے، جن میں مولانا نے استعمال کیا ہے، بلکہ یہ اصطلاح فقہاء نے ایک قانونی فرق واضح کرنے کے لیے وضع کی ہے۔ وہ فرق یہ ہے کہ بعض عبادتیں مقصود بالذات ہوتی ہیں اور بعض

Marfat.com

عبادتیں عبادت ہونے کے ساتھ دوسری عبادت کا ذریعہ و وسیلہ ہوتی ہیں۔ جو عبادتیں بذات خود عبادت ہوتی ہیں وہ بغیر نیت کے درست نہیں ہوتیں۔ لیکن جو وسیلہ ہوتی ہیں وہ نیت کے بغیر بھی درست ہوجاتی ہیں۔ مثلاً نماز بذات خود عبادت ہے اس میں نیت شرط ہے لیکن وضو عبادت تو ہے مگر یہ دوسری عبادت کا ذریعہ و وسیلہ ہے، اس لیے اس میں نیت شرط نہیں ہے۔ چنانچہ فقہاء اسی فرق کو واضح کرنے کے لیے نماز کو تعبدی اور وضو کو غیر تعبدی کہتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ اسلام میں نماز کی اہمیت تو ہے اور وضو کی نہیں ہے اور اگر کوئی بغیر وضو نماز پڑھ لے تو اس کی نماز ہوجائے گی، ایسا ہرگز نہیں ہے۔ غور کیجیے کہ فقہاء یہ اصطلاح کس معنی میں استعمال کرتے ہیں اور مولانا اس سے یہ فائدہ اٹھانا چاہتے ہیں کہ نماز روزہ کے علاوہ تمام احکام کو غیر تعبدی قرار دے کر ان کی اہمیت اسلام میں کم کردی جائے۔ کلمۃ حق اریدبہا الباطل اسی کو کہتے ہیں۔ آخر میں مولانا جدید اسلامی فقہ کی خصوصیت پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> "دو لفظوں میں اگر ہم یہ کہیں کہ عدل و احسان اسلامی فقہ کی بنیادی قدریں ہیں اور یہی دو محور ہیں جن کے گرد اس کا پورا نظام تفصیلات گھومتا ہے تو اس میں ذرا بھی مبالغہ نہ ہوگا۔" (ص ۱۸۳)

"عدل و احسان" کا لحاظ اسلامی فقہ میں ہمیشہ کیا گیا ہے اور آئندہ بھی کیا جائے گا لیکن یہ عدل و احسان بجائے خود کوئی مآخذ احکام اور منبع شریعت نہیں ہیں۔ بلکہ ان کی حیثیت بالکل اضافی ہے۔ یعنی یہ اسی وقت قابلِ اعتبار قرار پا سکتے ہیں جب ان کے اوپر کتاب و سنت کی مہر ثبت ہو۔ ورنہ پھر دنیا کی ہر حکومت کا نظام اسلامی نظام قرار پائے گا اس لیے کہ ان سب کا دعویٰ یہ ہے کہ انھوں نے عدل و احسان کے تحت ہی اپنا نظامِ حکومت ترتیب دیا ہے۔

Marfat.com

اگر عدل و احسان کا وہی بے قید مطلب لیا جائے جو موصوف نے لیا ہے تو پھر دنیا کے کسی معاملہ میں حتیٰ کہ عبادات میں بھی کتاب و سنت کی ہدایت کی ضرورت باقی نہیں رہتی، حالانکہ قرآن کی جس آیت میں عدل و احسان کا ذکر ہے اس میں ایتاء ذی القربیٰ اور ینہیٰ عن الفحشاء والمنکر کا بھی ذکر ہے تو عدل و احسان کے ساتھ معروف و منکر کو بھی کیوں نہ معیار فقہ بنایا جائے اور پھر احسان و عدل کا ذکر تو قرآن میں دو چار جگہ ہے لیکن حق و باطل کا استعمال سینکڑوں جگہ ہوا ہے تو احسان و عدل کے بجائے حق و باطل کو کیوں نہ معیار قرار دیا جائے اور واقعۃً یہی معیار ہیں بھی۔ قرآن کے علاوہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات میں ان دونوں لفظوں کا استعمال کثرت سے ملے گا۔ اوپر حضرت عمرؓ کا جو فرمان نقل کیا گیا ہے اس میں سب سے زیادہ تاکید حق اختیار کرنے اور باطل ترک کرنے کی ہے۔ پھر اس لیے بھی یہ لفظ عدل و احسان سے زیادہ جامع ہے کہ اسلام صرف اختیار و اثبات ہی نہیں بلکہ ترک اور نفی بھی ہے اور احسان و عدل میں اس کا صرف ایک ہی یعنی مثبت پہلو نمایاں ہوتا ہے اور حق و باطل اور معروف و منکر میں دونوں پہلو، یہی وجہ ہے کہ مذکورہ آیت عدل و احسان کے ساتھ فحشاء و منکر کی نفی بھی کر دی گئی ہے۔ ایک مسلمان سے دن رات میں کئی بار اس نفی و اثبات کا اقرار کرایا جاتا ہے " اشہد ان لا الٰہ الا اللہ"۔

میں نے اوپر چند حضرات کا نام لے کر ان کی باتوں کی تردید کی ضرورت اس لیے سمجھی کہ اس زمانہ میں بھی بہت سے مسلمان مستشرقین انہی باتوں کو دہراتے رہتے ہیں۔

وہ آیات قرآنی جن سے تبدیلیٔ احکام پر استدلال کیا جاتا ہے وہ یہ ہیں:

یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ۔	اللہ احکام میں آسانی چاہتا ہے دشواری اور تنگی نہیں۔

(البقرہ)

Marfat.com

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (حج)	اس نے دین کے سلسلہ میں تمہارے لیے کوئی تنگی نہیں رکھی ہے۔
مَا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَّلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ۔ (مائدہ)	اللہ یہ نہیں چاہتا کہ تم کو کسی دشواری میں ڈالے بلکہ ان احکام کے ذریعہ وہ تم کو پاک صاف کرنا چاہتا ہے۔
لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا (البقرہ)	اللہ ہر شخص کو اس کی طاقت وقدرت بھر تکلیف دیتا ہے۔

وہ احادیث نبوی جن سے تبدیلی احکام پر استدلال کیا جاتا ہے وہ یہ ہیں:

بعثت بالحنيفة السمحة	۱- میں آسان دین حنیفی (ابراہیمی) دے کر بھیجا گیا ہوں۔
وما خير بين شيئين الا اختار ايسرهما مالم يكن اثما	۲- آپ کو دو چیزوں میں سے کسی ایک کے انتخاب کا اختیار دیا جاتا تھا تو آپ ان میں آسان تر کو اختیار فرماتے تھے جبکہ آسان تر کا انتخاب کرنا گناہ نہ ہو
لا ضرر ولا ضرار	۳- اسلام میں نہ تو تکلیف پہنچانا ہے اور نہ خود تکلیف اٹھانا ہے۔

ان آیات قرآنی اور احادیث نبوی میں بلاشبہ آسانی، سہولت اور رخصت دی گئی ہے لیکن ان سے جو لوگ تبدیلی احکام پر استدلال کرتے ہیں وہ حق بات کہہ کر ایک باطل معنی نکالتے ہیں۔

کلمة حق ارید بها الباطل

غور کیجئے پہلی آیت میں یسر وعسر کا جو تذکرہ کیا گیا ہے وہ مطلقاً نہیں بلکہ

Marfat.com

ایک مہینے کے روزے کے احکام دینے کے بعد یہ کہا گیا ہے کہ تم میں سے جو لوگ سفر میں ہوں یا مریض ہوں ان کے لیے یہ سہولت دی گئی ہے کہ جب وہ سفر ختم کرلیں یا تندرست ہو جائیں تو اس کی قضا دوسرے دنوں میں کرلیں۔ اس حکم دینے کے بعد کہا گیا ہے کہ خدا نے احکام کی بجا آوری میں دشواری نہیں بلکہ سہولت دے رکھی ہے۔

ایک حکم کو کسی مجبوری کی وجہ سے دوسرے وقت میں بجا لانے کی آسانی کا جو حکم دیا گیا ہے اس سے کسی حکم ہی کے منسوخ کر دینے پر استدلال کرنا قرآن کیساتھ مذاق نہیں تو اور کیا ہے۔

دوسری آیت کے سیاق و سباق پر غور کیجیے۔ پوری آیت یہ ہے:

یا ایہا الذین امنوا ارکعوا واسجدوا واعبدوا ربکم وافعلوا الخیر لعلکم تفلحون وجاھدوا فی سبیل اللہ حق جہادہ ھو اجتباکم	اے ایمان والو! رکوع اور سجدے کیا کرو (یعنی نماز) اور خدا کی اطاعت کرتے رہو اور ہر طرح کے بھلے کام کرتے رہو امید ہے کہ تم فلاح پاؤ گے۔ اور خدا کی راہ میں جہاد کرتے رہو جیسا کہ جہاد کا حق ہے ان کاموں کے لیے اس نے تمہیں کو منتخب کیا ہے۔

اتنے احکام کے ذکر کے بعد پھر یہ کہا گیا ہے:

وما جعل علیکم فی الدین من حرج	دین کے معاملہ میں کوئی دشواری نہیں ہے۔

پھر مذکورہ احکام ہی پر اکتفا نہیں کیا گیا بلکہ آیت کے سیاق و سباق میں پھر ملتِ ابراہیمی کا تذکرہ ہے۔ اس کے بعد یہ کہا گیا ہے کہ حضرت ابراہیم ہی نے تمہارا نام اطاعت گذار (مسلم) رکھا۔ پھر شہادتِ حق کی ذمہ داری کا تذکرہ ہے۔ اس کے بعد چھ احکام دیتے کے بعد پھر یہ کہا گیا ہے کہ خدا تمہارا والی اور مددگار ہے۔

Marfat.com

غور فرمایئے یہ ٹکڑا کتنے احکام کے ضمن میں لایا گیا ہے اور ان احکام میں صرف نماز روزہ ہی نہیں بلکہ جہاد اور شہادتِ حق کی ذمہ داری اور اعتصام باللہ کا تذکرہ بھی ہے۔ اس درمیان میں یہ بات بھی واضح کر دی گئی ہے کہ اُمتِ محمدیہ کی بعثت ان امور کی بجا آوری ہی کے لیے ہوئی ہے۔

اس سیاق و سباق میں وما جعل علیکم فی الدین من حرج کے ٹکڑے کے لانے کا مقصد اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ جو احکام تم کو دیئے گئے ہیں ان میں اگر تم کو کوئی دشواری اور تنگی محسوس ہوتی ہو تو خدا کا مقصد تم کو دشواری اور تنگی میں ڈالنا نہیں ہے بلکہ یہ سب احکام تمہاری فلاح و سعادت ہی کے لیے دیئے گئے ہیں اگر تم کو ان کی بجا آوری میں کوئی دقت یا دشواری محسوس ہوتی ہو تو گھبرا کر خدا کا دامن ہاتھ سے چھوڑو نہیں، وہ تمہاری مدد و نصرت کے لیے موجود ہے۔

بالکل اسی طرح تیسری آیت کے سیاق و سباق میں بھی تحریم و تحلیل کے سخت احکام دینے کے بعد یہ کہا گیا ہے کہ ان احکام کے دینے کا مقصد یہ نہیں ہے کہ خدا تعالےٰ تم کو کسی دشواری میں ڈالے بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ تم کو پاک و صاف کر دے۔

حرج کا لفظ جس پر استدلال کی ساری بنیاد ہے اس کی تفسیر ملاحظہ ہو:

ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے دریافت کیا کہ "حرج" کے کیا معنی ہیں۔ انہوں نے کہا تم عرب نہیں ہو کہ اس کے معنی پوچھتے ہو۔ پھر قبیلہ ہذیل کے کسی آدمی کو بلوایا اور اس سے پوچھا "ما الحرج" حرج کے کیا معنی ہوتے ہیں۔ وہ بولا:

الحرج من الشجر ما لیس لہ مخرج   وہ جھاڑی جس سے نکلنے کا کوئی راستہ نہ ہو۔

لغت کے ماہر زجاج کہتے ہیں "حرج" غیر معمولی تنگی کو کہتے ہیں۔ الحرج، اضیق الضیق۔ عرب اس جھاڑی کو، جس میں کوئی جانور آ جا نہ سکے، حرج کہتے ہیں۔ اسی سے حرج کے معنی گناہ کے بھی ہیں کیونکہ آدمی گناہ کر کے رحمتِ خداوندی کا دروازہ

Marfat.com

اپنے اوپر بند کرلیتا ہے - قرآن نے اس معنی میں بھی حرج کا لفظ استعمال کیا ہے ۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ آیت وما جعل علیکم فی الدین من حرج میں حرج کے دو مفہوم ہیں - ایک یہ کہ اسلامی احکام میں خدا نے کوئی ایسی دشواری اور تنگی نہیں رکھی ہے جس کو بندہ سہار نہ سکے، یا اس کو اس کی بجا آوری میں کوئی طبعی عذر یا دقت ہو تو اس کے لیے کوئی راہ نہ نکال دی گئی ہو - دوسرا مفہوم یہ ہے کہ اگر بتقاضائے بشریت آدمی سے کوئی گناہ صادر ہو جائے، تو ہمیشہ کے لیے ناپاک اور رحمتِ خداوندی سے محروم نہیں ہو جاتا بلکہ خدا نے اس کے لیے ایسی سبیل پیدا کردی ہے کہ وہ پھر پاک ہو سکتا ہے اور رحمتِ خداوندی کا دروازہ اپنے اوپر وا کرنا چاہے تو کرسکتا ہے ۔

معلوم نہیں اس جملہ کا یہ مفہوم لوگوں نے کہاں سے نکال لیا کہ جس حکم پر عمل کرنے میں دقت محسوس ہو یا کوئی معمولی نقصان ہو یا موجودہ تمدن میں اس کو برا سمجھا جاتا ہو تو اس کو منسوخ یا محدود کردیا جائے - امام شاطبی نے اسی خیال کے لوگوں کو خطاب کرکے کہا تھا کہ :

ما ھو من الحرج مقصود الرفع (ج ۳ ص ۱۰۷)	دین میں حرج نہ ہونے کا مطلب شرعی احکام کو منسوخ کردینا یا اٹھا دینا نہیں ہے ۔

اوپر جو احادیث نقل کی گئی ہیں اگر ان کو بھی قرآن کی ان آیات کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی جائے تو پھر ان سے بھی یہ مفہوم قطعی نہیں نکالا جاسکتا کہ جہاں کوئی دقت اور دشواری محسوس ہو بس وہ حکم فوراً بالائے طاق رکھ دیا جائے - چنانچہ اس حدیث میں جہاں یہ ذکر ہے کہ آپ آسان تر پہلو اختیار کرتے تھے یہ قید بھی لگا دی ۔

مالم یکن اثما جب اس آسان پہلو میں کوئی گناہ نہ ہو تب آپ اسے اختیار فرماتے اور اگر اس میں گناہ ہوتو

فان کان اثما کان ابعد الناس	اگر وہ گناہ کا کام ہوتا تھا تو آپ سب سے

زیادہ دور رہنے والے ہوتے تھے۔

امام شاطبی کے زمانہ میں یعنی آٹھویں[1] صدی میں کچھ لوگوں نے ان کے سامنے یہ خیال ظاہر کیا کہ اسلام کے اندر جو رخصتیں دی گئی ہیں ان سب کو جمع کر کے ان ہی پر کیوں نہ عمل کیا جائے۔ موجودہ دور کے مجتہدین کی طرح انہوں نے اپنی دلیل میں قرآن کی وہی آیات اور احادیث پیش کیں، جن کا ذکر اوپر ہوا ہے، اور ان کو پیش کرنے کے بعد کہا یہ کہا کہ:

کل ذالک ینافی الشرع الشاق الثقیل۔	ان تمام آیات و احادیث سے پتہ چلتا ہے کہ شریعت کا قانون مشقت، دشواری اور تنگی کے منافی ہے۔

امام شاطبی ان کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں (امام شاطبی کی کتاب کے اقتباسات قصداً اس لیے نقل کیے جا رہے ہیں کہ ڈاکٹر محمصانی نے امام شاطبی کی عبارتوں سے کافی فائدہ اٹھانے کی کوشش کی ہے۔

والجواب عن ھذا ما تقدم وھو ایضا الی ایجاب اسقاط التکلیف جملۃ فان التکالیف کلھا شاقۃ ثقیلۃ ولذالک سمیت تکلیفاً[2] من الکلفۃ وھی المشقۃ فاذا کانت المشقۃ حیث لحقت فی التکالیف	اس کا جواب جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے اگر ان آیات و احادیث کا وہی مفہوم ہے جو تم لوگ بیان کرتے ہو تو پھر اس کے معنی یہ ہوئے کہ یہ آیات و احادیث اسلامی احکام کو سرے سے ساقط کر دیتے ہیں یہ ابھارتی ہیں، کیونکہ اگر دشواری و مشقت ہی

---

[1] ان کی وفات ۷۹۰ھ میں ہوئی ہے۔

[2] تکلیف کا مفہوم سمجھنے کے لیے "لا یکلف اللہ نفساً الا وسعھا" کو سامنے رکھا جائے۔

Marfat.com

تقتضي الرفع لهذه الدلائل لزم ذالك في الطهارات والصلوٰت والزكوٰة والحج والجهاد وغير ذالك ولا يبقى عند حد الا اذا لم يبق على العبد تكليف وهذا محال فما ادى اليه مثله فان رفع الشريعة مع فرض وضعها محال ۔

کی وجہ سے احکام ساقط ہوں گے، تو شریعت کے ہر حکم میں کچھ نہ کچھ دشواری اور مشقت ہے اور اسی مشقت ہی کی وجہ سے تو احکام اسلامی کو "تکالیف شرعیہ" کہا جاتا ہے کیونکہ تکلیف کلفت سے مشتق ہے، جو مشقت کا دوسرا نام ہے ۔ اگر ہر تکلیف و مشقت جو کسی اسلامی حکم کی بجا آوری میں پیش آئے اس کو ان دلائل کے ذریعہ منسوخ کر دیا جائے تو پھر اس سے لازم آئے گا کہ طہارت، نماز، زکوٰۃ، حج اور سب سے بڑھ کر جہاد اور اس کے علاوہ تمام احکام شرعیہ کو ساقط کر دیا جائے یہاں تک کہ بندے کے اوپر کوئی شرعی پابندی باقی ہی نہ رہے کیونکہ سب میں تکلیف و مشقت ہے، یہ انتہائی غلط اور محال بات ہے یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک طرف شریعت بندوں کے لیے قانون بھی مقرر کرے اور دوسری طرف اس کو خود ہی ساقط بھی کر دے ۔

پھر دوسری جگہ دشواری، تکلیف اور مشقت کو بہانہ بنانے والوں کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

وان سميت كلفة فاحوال الانسان كلها كلفة في هذه الدار في اكله و شربه وسائر تصرفاته ولكن جعل له قدرة عليها بحيث تكون تلك التصرفات تحت قهره لا ان يكون هو تحت قهر التصرفات

اگر اس معنی میں شرعی احکام ہی کو مشقت طلب کہا جائے تو پھر اس دنیا میں انسان کے سارے کام ہی مشقت طلب ہیں کھانے پینے اور دوسرے تمام تصرفات میں تکلیف و مشقت ہے لیکن اس تکلیف و مشقت کے باوجود خدا نے انسان کو اس سے عہدہ برا

Marfat.com

ہونے کی قدرت دی ہے تاکہ یہ تصرفات اس کے سامنے مغلوب رہیں نہ یہ کہ وہ خود ان تصرفات سے مغلوب ہو جائے [۱]

فکذالک التکالیف علی ہذا ینبغی ان یفہم التکلیف و ما تضمن من المشقۃ ۔

اسی کے اوپر شرعی تکالیف اور ان کی دشواریوں کو قیاس کر لینا چاہیے یعنی یہ کہ انسان کو اس کے اوپر قابو پانے کی کوشش کرنی چاہیے نہ کہ ان کے سامنے مغلوب ہو جانا چاہیے ۔

و اذا تقرر ہذا فما تضمن التکلیف الثابت علی العباد من المشقۃ المعتادۃ لیس بمقصود الطلب الشارع من جہۃ نفس المشقۃ بل من جہۃ ما فی ذالک من المصالح العائدۃ علی المکلف [۲]

اور جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ جو قابل برداشت مشقتیں بندوں پر شریعت نے ڈالی ہیں اس سے شارع کا مقصود ان کو دشواریوں میں ڈالنا نہیں ہے بلکہ ان کے مصالح کے پیش نظر ہی ان کو تکلیفیں دی گئی ہیں ۔

البتہ کوئی ایسی دشواری یا کوئی ایسی مشکل پیش آ جائے جس کا اثر عام طور پر بندوں کے جان و مال یا ان کی عزت و آبرو پر پڑتا ہو تو اس کو رفع کیا جا سکتا ہے جس طرح بھوک سے مرنے والے کے لیے مردار کھانے کی اجازت ہے لیکن اس کو سد رمق سے زیادہ کھانے کی اجازت نہیں ہے ۔ لیکن چند آدمی بیٹھ کر فرضی طور

---

[۱] اس جملہ پر ان لوگوں کو خاص طور پر غور کرنا چاہیے جو حالات سے مغلوب ہو کر اسلامی احکام میں کتر بیونت کرنا چاہتے ہیں ۔

[۲] الموافقات جلد ۲ ص ۸۳

Marfat.com

پر کسی امر کے بارے میں یہ کہہ دیں کہ یہ دقّت طلب ہے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ بلکہ پہلے اس دشواری کو پیش آجانا چاہیئے، پھر اس پر غور کیا جائے گا۔ فرضی دشواریوں کا کوئی اعتبار نہیں۔ قاضی ابن عربی کہتے ہیں:

واذا کان الحرج فی نازلۃ عامۃ فی الناس فانہ یسقط واذا کان خاصا لم یعتبر۔

وہ دشواری جو اجتماعی ہو، اس کو رفع کیا جاسکتا ہے اور اگر خاص ہو تو اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

(شاطبی ج ۲ ص ۱۰۷)

اب جو لوگ ان آیات و احادیث سے موجودہ دور کی تمدنی ضرورتوں کے لیے جو حقیقۃً ضرورتیں نہیں بلکہ معصیتیں ہیں، جواز کی شکلیں نکالتے ہیں اور غیر اسلامی طرزِ معیشت، معاشرت اور سیاست کو امورِ مسلّمہ مان کر اسلامی احکام کو توڑ مروڑ کے ان کے مطابق بنانا چاہتے ہیں یا ان کو پس پشت ڈالنا چاہتے ہیں، ان کے لیے ان آیات و احادیث سے قطعی کوئی گنجائش نہیں نکلتی۔ بشرطیکہ وہ قرآن و حدیث کو اپنی خواہش کا تابع نہ بنائیں اور ان آیات و احادیث کو ان کے سیاق و سباق سے کاٹ کر اور اسلام کے حرام و حلال اور معروف و منکر کے مقررہ حدود سے الگ ہو کر سمجھنے کی کوشش نہ کریں، ورنہ پھر قرآن سے ہر برائی کو ثابت کرنا آسان ہے۔ کاش! یہ لوگ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی اس نصیحت کو سامنے رکھ کر اسلامی احکام پر غور کرتے تو وہ اپنے اوپر بھی رحم کرتے اور قرآن و حدیث کو بھی قطع و برید سے محفوظ رکھتے۔ انہوں نے خیر القرون اور بعد کے زمانہ کے لوگوں کے طرزِ عمل کے فرق کو واضح کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ:

"تم ایسے زمانہ میں ہو جس میں لوگ اپنی خواہشات کو اعمال و احکام کے تابع رکھتے ہیں لیکن ایک زمانہ ایسا بھی آئے گا جب لوگ اعمال و احکام کو اپنی خواہشات کا تابع بنالیں گے۔"

(موافقات ج ۲ ص ۱۲۸)

Marfat.com

اوپر ذکر آچکا ہے کہ اسلام میں اجتہاد کی اجازت صرف ان امور میں دی گئی ہے جن میں کتاب وسنت کی کوئی ہدایت موجود نہیں ہے لیکن ان امور میں جن کا صراحۃً ذکر قرآن وحدیث میں موجود ہے ان میں ایک شخص کو تو کیا پوری اُمت کو بھی تبدیلی کا حق حاصل نہیں ہے۔ البتہ ان میں تخصیص اور تقیید کی جا سکتی ہے، جیسا کہ آگے عموم بلوی اور دوسرے مباحث کے ضمن میں اس کا ذکر آئے گا۔ مگر جدید مجتہدین یہ کر رہے ہیں کہ اپنے آزادانہ اجتہاد کا نشانہ ان امور کو بنا رہے ہیں جو کتاب وسنت اور پوری اُمت کے تعامل سے ثابت ہیں۔ مثلاً ایک مرد کو بیک وقت چار عورتوں سے شادی کرنے کی اجازت قرآن سے، سنت متواترہ سے اور پوری اُمت کے تعامل سے ثابت ہے لیکن یہاں ایسا قانون بنانے کی کوشش کی جا رہی ہے جس کی رُو سے اسلام کے اس دیئے ہوئے حق کو مرد سے چھین لیا جائے۔ حالانکہ مشہور مفسر صحابی حضرت ابن عباس رضؓ کے شاگرد عکرمہ لفظ "حرج" جس پر مجتہدین کے استدلال کی بنیاد ہے، کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"خدا نے ہمیں ایک ہی عورت سے شادی کرنے پر مجبور نہیں کیا بلکہ اس نے چار تک کی اجازت دی ہے۔"

غور کیجئے کہ جس آیت سے یہ حضرات ازالۂ احکام پر استدلال کرتے ہیں، اسلاف ان آیات سے اثبات احکام کا کام لیتے تھے۔ اسی کا نام ہے، احکام کو اپنی خواہش کا تابع بنانا۔ اوپر ذکر آچکا ہے کہ شادی کے سلسلہ میں جبری حدبندی کے لئے عدل بین الازواج کے تحت کوئی حکومت قانون بنا سکتی ہے۔

فقہاء کے اصول | احکام کی تعمیل میں جو تخفیفیں، رعایتیں اور وسعتیں قرآن وسنت میں دی گئی ہیں ان کے پیش نظر فقہاء نے متعدد قواعد وضع کر دیئے

ہیں تاکہ جن احکام میں بھی ان کی مماثلت پائی جائے، ان پر ان کا انطباق آسانی سے کیا جائے۔ مگر جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا ہے ان قواعد کا مقصد یہ نہیں ہے کہ اسلامی احکام ہی پر خطِ نسخ پھیر دیا جائے۔ یا اسلامی احکام کو ان کا نشانہ بنایا جائے۔ ان میں چند قواعد و ضابطے یہ ہیں:

۱- الضرورات تبیح المحظورات — ضرورتیں ممنوع چیزوں کو بھی مباح کر دیتی ہیں۔

۲- المشقة تجلب التیسیر — دشواری آسانی لاتی ہے۔

۳- الضرر یزال — تکلیف دور کی جانی چاہیئے۔

۴- الضرر یدفع بقدر الامکان — حتی المقدور تکلیف دور کی جائے گی۔

۵- الاصل فی الشیئ الاباحة — ہر چیز میں اصلاً اباحت ہے۔

ان اصولوں سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ ضرورت، مصلحت اور دشواری کے وقت ان محرمات کو بھی حلال قرار دیا جا سکتا ہے جن کو کتاب و سنت میں حرام کیا گیا ہے، یا ان چیزوں کو بھی حرام کیا جا سکتا ہے جو ان میں ہمیشہ کے لیے حلال کی گئی ہیں۔ بظاہر ان اصولوں سے اس نتیجہ کی تائید ہوتی ہے اس لیے بہت سے لوگ اس دھوکے میں پڑ جاتے ہیں کہ چونکہ اسلام کے متفقہ احکام میں اجتہاد کے ذریعہ ہمیشہ تبدیلی کی گئی ہے اس لیے اس زمانے میں بھی اگر کی جائے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے مگر ان ضابطوں کو جن فقہاء نے وضع کیا ہے انہوں نے اس سے نہ تو یہ نتیجہ کبھی نکالا تھا، اور نہ ان کے ذہن میں کبھی یہ بات تھی کہ وہ ان اجتہادی اصولوں کے ذریعہ کتاب و سنت کے کسی حکم کو منسوخ کر دیں، یا ان کی حرام و حلال کی مقرر کردہ قیدوں کو توڑ دیں بلکہ انہوں نے ان کی جو تشریحات کی ہیں وہ اس کے بالکل برعکس ہیں جو ہمارے جدید فقہاء کرتے ہیں، اس لیے ہم ان کی تشریحات کو یہاں پیش کر دیتے ہیں، تاکہ ان پر

Marfat.com

غلط فہمیوں کے جو پردے ڈال دیئے گئے ہیں وہ ہٹ جائیں۔

مثلاً پہلی اصل یعنی الضرورات تبیح المحظورات کو لیجئے۔ اس اصول کے تحت بعض ممنوعات کے جواز کی اجازت دی گئی، لیکن اس وقت جبکہ کسی کی جان یا مال، عزت و آبرو خطرے میں ہو۔ یہ اصل قرآن کی اس آیت سے ماخوذ ہے جس میں مضطر کو حرام یا مُردار کھانے کی اجازت دی گئی ہے لیکن اسی کے ساتھ یہ قید بھی لگا دی گئی ہے کہ غیر باغ ولا عاد یعنی نہ تو لذت کے لیے کھائے اور نہ ضرورت سے زیادہ۔ امام سرخسی نے امام محمدؒ کی کتاب السیر الکبیر کی شرح میں اس اصول کو اس موقع کے لیے استعمال کیا ہے جہاں غیر معمولی نقصان کا خدشہ ہو۔

جو گھوڑے حکومت کی طرف سے مجاہدین کو جہادی غرض سے دیئے جاتے ہیں اور وہ ان ہی کی نگرانی میں رہتے ہیں، ان کو وہ اپنی ذاتی ضرورت یا خود گھوڑے ہی کی ضرورت کے لیے استعمال کر سکتے ہیں یا نہیں۔ اس سلسلہ میں امام محمدؒ نے لکھا ہے کہ اپنی ذاتی ضرورت کے لیے تو وہ استعمال نہیں کر سکتے، البتہ اگر ان کو یہ معلوم ہو کہ گھوڑے کا چارہ اس بستی سے باہر ارزاں ملتا ہے تو اگر وہ مقام قریب ہو تو سوار ہو کر اس جا سکتے ہیں لیکن اگر وہ مقام دور ہو تو یہ بھی جائز نہیں ہے البتہ جب قریب میں چارہ دستیاب ہی نہ ہو تو وہ اس پر سوار ہو کر دور بھی جا سکتے ہیں۔

فلا باس بان یرکب الی ذالک الموضع لیحمل علیہ علفہ۔ (ج ۳ ص ۲۷۹)	تو اس صورت میں کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ سوار ہو کر اس مقام تک جائے اور اس کا چارہ لاد کر لائے۔

امام محمدؒ نے سواری کی جو اجازت دی ہے اس کی تشریح کرتے ہوئے امام سرخسی لکھتے ہیں:

لان ھذا موضع الضرورۃ والضرورات	یہ موقع ایک واقعی ضرورت کا ہے اور

Marfat.com

تبیح المحظورات - واقعی ضرورتوں میں ممنوع باتیں مباح ہو جاتی ہیں -

مقصد یہ ہے کہ میدان جہاد کے علاوہ ان گھوڑوں پر سواری ممنوع ہے مگر اس ضرورت شدیدہ کی بنا پر جہاد کے علاوہ بھی سوار ہونے کی اجازت دی گئی ہے -

غور کیجئے کہ اسلامی حکومت کے ایک گھوڑے کے استعمال میں اتنی قیود لگا دی گئی ہیں، پھر ذاتی استعمال کے لیے نہیں بلکہ خود اس گھوڑے ہی کے سامان بقا کے حاصل کرنے کے لیے اور پھر اجازت دیتے ہوئے بھی یہ تنبیہہ کر دی گئی ہے کہ یہ ضرورت حرام کو حلال تو نہیں کر سکتی لیکن مباح کر سکتی ہے وہ بھی اس وقت تک کے لیے جب تک وہ ضرورت باقی ہے، ورنہ اصل حرمت اپنی جگہ پر علیٰ حالہ باقی رہے گی اور ضرورت کے رفع ہوتے ہی وہ پھر لوٹ آئے گی -

جو لوگ اس قاعدہ کو اپنی خواہش نفس کا ذریعہ بنانا چاہتے ہیں انکے بارے میں امام شاطبی لکھتے ہیں :

" یہ لوگ اصل کی آڑ میں اپنی کسی خواہش کی تکمیل چاہتے ہیں، حالانکہ انسان کی جو واقعی ضرورتیں ہیں ان کا ذکر تو شریعت نے خود ہی کر دیا ہے "

انہوں نے اس کے لیے امام مازری کا، جو مشہور مالکی عالم ہیں، یہ فتویٰ نقل کیا ہے کہ قحط کے زمانہ میں کچھ غربا نے صاحب ثروت لوگوں سے کہا کہ آپ لوگ ہم کو اس وقت غلہ ادھار دے دیں، فصل کٹنے پر ہم اس کی قیمت ادا کر دیں گے لیکن جب قیمت کی ادائیگی کا وقت آیا تو ان لوگوں نے کہا کہ ہمارے پاس غلہ ہے، اس لیے غلہ کے بدلے غلہ ہی واپس کریں گے - چنانچہ قرض خواہوں نے اس خیال سے کہ کہیں ان کا غلہ مارا نہ جائے، اسے قبول کر لیا، گو کہ اس میں ان کا نقصان تھا کیونکہ قیمت اگر ملتی تو زیادہ ملتی، اس لیے کہ انہوں نے غلہ گرانی کے زمانہ میں فروخت کیا تھا -

Marfat.com

جب امام مازری سے اس بارے میں پوچھا گیا کہ الضرورات تبیح المحظورات کے تحت غلہ کی قیمت کے بدلے غلہ ہی لینا کیوں نہ مباح کر دیا جائے تو انہوں نے جواب دیا کہ اگر تمہارا مقصود یہ ہے کہ مستقلاً اس کی اجازت دے دی جائے تو یہ ایک مفسدہ ہے جس کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔ البتہ اگر اس کی ادائیگی کی کوئی دوسری صورت نہ ہو تو پھر مشتری سے غلہ لینے کی یہ صورت ہے کہ اس سے غلہ لے کر دو شاہدوں کی موجودگی میں فروخت کیا جائے اور اس سے جو قیمت ملے اس سے بائع کی رقم ادا کی جائے اور جو بچ رہے وہ مشتری کو دے دی جائے۔

بظاہر اس میں غرباء کا فائدہ تھا کہ ان کو غلہ کے بدلے غلہ ہی دینا پڑتا، مگر امام مازری نے اس کی اجازت اس لیے نہیں دی کہ یہ معاملہ ایک فریب کا مدعا تھا کہ دعدہ تو قیمت کا کیا جائے اور دی جائے جنس۔ ظاہر ہے کہ جن معاملات میں دھوکا اور فریب ہو ان کو اسلام میں مستقلاً مباح نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے علاوہ بعض دوسرے مفاسد بھی تھے۔

غور فرمایئے کہ الضرورات تبیح المحظورات کا استعمال فقہاء کس موقع کے لیے کرتے تھے، اگر مطلقاً ہر ضرورت کے تحت ممنوعات کو مباح کرنے کے لیے یہ اصل بنائی گئی ہوتی تو پھر امام مازری کو اس کی اجازت ضرور دے دینی چاہیئے تھی۔

شیخ زین العابدین نے الاشباہ والنظائر میں ان واقعات پر بڑی مفصل بحث کی ہے۔ وہ الضرورات تبیح المحظورات اور الضرر یزال کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ اصول حدیث نبوی لاضرر ولاضرار سے ماخوذ ہے اور ان سے فقہ کے بہت سے احکام مستنبط ہوتے ہیں۔ مثلاً کوئی مال لے کر واپس کرنا چاہے یا کسی چیز میں عیب نکل آئے تو ان دونوں صورتوں میں چونکہ مشتری کا نقصان ہے، اس لیے اس کو مال واپس کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔ بڑوسی کی تکلیف کو رفع

Marfat.com

کرنے کے لیے شفعہ کی اور ایک مضطر کو حرام کھانے کی اجازت دی گئی ہے اسی کے تحت جنگ میں جب دشمن کا غلبہ ہو رہا ہو تو اسلحے برباد کر دینے کی اجازت دی گئی ہے۔ حالانکہ اسلام کسی چیز کو عام حالت میں برباد کرنا جائز نہیں سمجھتا، لیکن چونکہ یہاں جان و مال کو خطرہ لاحق ہے اس لیے اس کی اجازت دی گئی ہے مگر یہ اجازت بھی مطلقاً نہیں بلکہ اس قید کے ساتھ دی گئی ہے:

ما ابیح للضرورۃ یتقدر بقدرھا وما جاز لعذر بطل بزوالہ	جو چیز کسی ضرورت کے تحت مباح کی جائے گی وہ بس ضرورت کے بقدر ہی مباح ہوگی، جو چیز کسی عذر کی وجہ سے جائز کی جائے گی اس کا جواز عذر کے زائل ہونے کے بعد ختم ہو جائے گا۔
(ص ۹۵)	
المشقۃ تجلب التیسیر	دشواری آسانی لاتی ہے۔

اصول فقہ کا یہ دوسرا اہم قاعدہ ہے جسے جدید مجتہدین اپنے استدلال میں پیش کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ جب کسی اسلامی حکم میں کوئی مشقت، دشواری یا معاشی نقصان ہو تو اس اصول کے تحت اس کو منسوخ کر کے یا اس میں مناسب ترمیم کر کے آسانی پیدا کرنی چاہیے، مثلاً سودی لین دین یا سودی تجارت اور سودی بینکنگ کو ترک کر دیا جائے تو پھر ملک میں معاشی بدحالی پھیل جائے گی اور افراد و حکومت کا کروڑوں کا نقصان ہوگا۔ اس لیے اس دشواری اور نقصان کو رفع کرنے کی یہی ایک صورت ہے کہ ملک کے معاشی کاروبار کو اسلام کے معاشی احکام کی قیود سے آزاد کیا جائے۔

ایک مرد جب بیک وقت متعدد عورتوں سے شادی کرتا ہے تو مرد کو خواہ تکلیف ہو یا نہ ہو عورت کو ضرور تکلیف و ذلت ہوتی ہے۔ اس لیے اس کو

Marfat.com

تکلیف و ذلت سے بچنے کے لیے آسان صورت یہ ہے کہ اسلام کے قانون نکاح ہی میں ترمیم کر دی جائے لیکن اگر مشقت و دشواری کو آسانی پیدا کرنے کا سبب قرار دیا جائے جیسا کہ امام شاطبی نے کہا ہے کہ شریعت کے ہر حکم میں کوئی نہ کوئی مشقت فرد کے لیے یا اجتماع کے لیے موجود ہے۔ تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ تمام تکلیفات شرعیہ کو ساقط کر دیا جائے۔

پھر پیش آمدہ دشواری پر اس حیثیت سے غور کرنا بھی ضروری ہے کہ جن دقتوں اور دشواریوں اور نقصانات کی بنا پر کسی حرام چیز کو حلال اور حلال چیز کو حرام کیا جا رہا ہے وہ نزول قرآن کے وقت اور عہد نبوت میں بھی موجود تھیں یا نہیں۔ کیا جس وقت سود کی حرمت کا حکم نازل ہوا اور آپ نے حجۃ الوداع میں یہ اعلان کیا کہ ... جاہلیت کا سارا سود ساقط ہے" تو قریشی ساہوکاروں کا ہزاروں لاکھوں روپے کا نقصان نہیں ہوا تھا حتیٰ کہ آپ نے سب سے پہلے اپنے چچا کے سودی روپوں کے بارے میں فرمایا کہ میں اس کو معاف کرتا ہوں۔ کیا اس سے حضرت عباسؓ کا جن کا سودی کاروبار کافی پھیلا ہوا تھا، ہزاروں روپے کا نقصان نہیں ہوا ہوگا۔ یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ مکہ اور مکہ کے آس پاس کی بستیاں آبادی کے لیے قریش ہی کی تجارت اور سودی لین دین کے ذریعہ معاش کا سامان مہیا ہوتا تھا۔ مکہ میں قریش کی حیثیت اس وقت وہی تھی جو موجودہ دور میں کسی حکومت کی ہوتی ہے مگر ان تمام نقصانات کو برداشت کر کے یہ حکم نافذ کیا گیا لیکن ان نقصانات کے نتائج فائدے کی شکل میں رونما ہوئے۔ اس وقت اس کی تفصیل کا موقع نہیں ہے[1]

---

[1] اس سلسلہ میں مولانا مودودی کی کتاب سود اور مولانا فضل الرحمٰن گنوری دینیات لیکچرار مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی کتاب تجارتی سود مطالعہ کرنی چاہیے۔

Marfat.com

اسی طرح قرآن نے جس وقت چار شادیوں کی اجازت دی اور اس حکم کے تحت خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ نے کئی کئی شادیاں کیں، تو کیا اس وقت عورتوں کو تکلیف اور ذلت برداشت نہیں کرنا پڑی تھی، کیا اس وقت معاشرتی فساد کے رونما ہونے کا اندیشہ نہیں تھا، مگر اس کی اصلاح کے لیے اسلامی شریعت نے خلع وطلاق کی اجازت تو دے دی لیکن اصل حکم کو منسوخ کرنے کا خیال پیدا نہیں ہوا۔ چار شادی کی اجازت بجائے خود ایک بہت بڑے معاشرتی فساد یعنی زنا اور دوسرے جنسی جرائم کو روکنے کے لیے دی گئی تھی اور اس اجازت کے بعد یہ فساد مٹا بھی، چنانچہ عرب میں جہاں فواحش و بدکاریاں علی الاعلان ہوتی تھیں اور ہر گھر معاشرتی فساد کا سرچشمہ تھا وہاں اسلام کی اس اجازت کے بعد تیس چالیس برس کے درمیان یعنی پورے عہدِ نبویؐ اور عہدِ خلافتِ راشدہ میں مشکل سے دو چار جنسی جرائم کے واقعات ہوئے مگر اس دور میں جن ملکوں میں ایک سے زیادہ شادی کرنے پر پابندی ہے وہاں کے جنسی جرائم کی فہرست پر نگاہ ڈالی جائے تو اندازہ ہوگا کہ وہاں کی معاشرت کتنی گندہ ہوچکی ہے، مغربی تمدن کی نقالی نے لوگوں کے سوچنے کے انداز کو کتنا بدل دیا ہے کہ زنا اور محرکاتِ زنا کے لیے تو کھلی آزادی ہو اور جو چیز ان کو ختم کرنے والی ہو اس پر پابندی عاید کی جائے۔ غرض یہ کہ عقلی اور تجربی دونوں حیثیت سے بھی ان کا یہ کہنا غلط ہے کہ اسلامی احکام کی پابندی معاشرتی یا معاشی دشواری اور نقصان کا سبب ہے اور اگر کوئی دشواری یا نقصان ہو بھی تو اسلامی شریعت اس بات کی اجازت نہیں دیتی کہ اس کا کوئی حکم بدل دیا جائے، البتہ اس نفی حرج والے احکام کے تحت تخصیص کر سکتی ہے "نفی حرج" کی تفصیل آگے آئے گی۔

جو لوگ المشقۃ تجلب التیسیر سے تبدیلیٔ احکام پر استدلال کرتے ہیں، یا تو

Marfat.com

ان کو اصول فقہ کے مالہ وما علیہ کی خبر نہیں ہے، یا خبر ہوتے ہوئے دوسروں کو دھوکا دینا چاہتے ہیں۔

اصول فقہ کا یہ اصول قرآن کی آیت یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ سے ماخوذ ہے۔ اور اس آیت کی تشریح کرتے ہوئے یہ بتایا گیا ہے کہ یہ آیت ازالۂ احکام کے لیے نہیں بلکہ اتباع احکام میں آسانی پیدا کرنے کے لیے نازل ہوئی ہے۔ بالکل اسی طرح مذکورہ بالا قاعدہ بھی احکام کی تبدیلی کے لیے نہیں، بلکہ ان کے اتباع میں سہولت پیدا کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ شریعت میں انسان کی طبعی و تمدنی ضرورتوں کے پیش نظر جو سہولتیں دی گئی ہیں انہی سہولتوں کے اظہار کے لیے فقہا نے یہ اصول وضع کیا ہے۔ چنانچہ فقہا نے کتاب و سنت کے تمام احکام کا تتبع کر کے لکھا ہے کہ سات اسباب کی بنا پر احکام کی بجا آوری میں سہولتیں دی گئی ہیں۔

۱۔ **سفر**: یعنی سفر میں بعض احکام کی بجا آوری میں جو سہولت دی گئی ہے اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ لمبا سفر ہو، اس میں نماز قصر کرنے، جماعت ترک کرنے اور روزہ چھوڑنے کی اجازت دی گئی ہے۔ دوسری یہ کہ دو چار میل کا سفر ہو، اس میں قصر کی اجازت تو نہیں دی گئی ہے مگر جماعت چھوڑنے کی اجازت دی گئی ہے۔ اب اگر کوئی دو چار میل کے تفریحی سفر میں بھی تکلیف محسوس کرے، یا روزہ چھوڑ دے یا نماز قصر کرنے لگے یا اس کے لیے کوئی قانون وضع کرے تو اس کو اس کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔

۲۔ **مرض**: یعنی مرض کی حالت میں بھی بعض اسلامی احکام کو مؤخر کیا گیا ہے اور بعض ممنوع چیزوں کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر نماز نہیں پڑھ سکتا تو لیٹ کر پڑھے۔ وضو کے بجائے تیمم کرے۔

Marfat.com

اگر نجاست کے دُور کرنے پر قادر نہ ہو تو نجاست ہی کی حالت میں نماز پڑھ لے ، اسی طرح شرمگاہ کا کھولنا حرام ہے، مگر ضرورت کے وقت طبیب کو دکھا سکتا ہے سنکھیا، تاڑی، شراب کھانا پینا حرام ہے، مگر جان بچانے کے لیے دواءً ان کا استعمال کیا جا سکتا ہے۔

۳- اکراہ، یعنی کسی کو مجبور کر کے کوئی حرام کام کرا لیا جائے۔ لیکن ہر مجبوری شریعت میں معتبر نہیں ہے بلکہ وہ مجبوری معتبر ہے جس میں جان و مال یا عزت و آبرو کو خطرہ لاحق ہو۔ مثلاً اگر قتل کی دھمکی دے کر جھوٹ بلوا لیا جائے یا اور کوئی معصیت کرائی جائے تو شریعت میں یہ فعل قابلِ ملامت نہیں ٹھہرے گا۔

۴- **نسیان** یعنی بھول کر غلط کام کر بیٹھے، مثلاً روزہ میں بھول کر پانی پی لے۔ کسی دوسرے کی چیز غلطی سے اپنی سمجھ کر استعمال کرلے، تو اس پر ملامت نہیں کی جائے گی۔ لیکن نسیان کی بعض صورتیں ایسی بھی ہیں جن میں اس کو غلطی کا کفّارہ ادا کرنا پڑے گا۔ مثلاً احرام کی حالت میں مردوں کے لیے سِلا ہوا کپڑا پہننا ناجائز ہے اب اگر کوئی بھول کر پہن لے تو یہ حرام شمار کیا جائے گا اور اس کے بدلہ میں ایک قربانی کرنا پڑے گی۔

۵- **جہل**، یعنی آدمی جس بات کو نہ جانتا ہو، اس میں جاننے تک رعایت کی جائے گی بشرطیکہ وہ اپنی جہالت دُور کرنے کی کوشش بھی کر رہا ہو۔ مثلاً کسی کو نماز پڑھنا نہیں آتی، نہ اس کو دعائیں یاد ہیں اور نہ ظاہری ارکان ادا کرنے کا سلیقہ رکھتا ہے مگر مسجد میں آکر نمازیوں کے ساتھ اٹھتا بیٹھتا ہے اور لوگوں سے پوچھ کر نماز کی دعائیں بھی یاد کرتا ہے تو اس کو قانوناً نمازی ہی شمار کیا جائے گا۔ اور اس کو نہ ملامت کی جائے گی اور نہ سزا دی جائے گی۔ جہل پر اس حیثیت سے بھی علماء نے بحث کی ہے کہ جن بندگانِ خدا تک اسلام کی دعوت نہیں پہنچی ہے ان سے قیامت میں باز پرس

Marfat.com

ہوئی یا نہیں۔ جمہور امت کی رائے ہے کہ بعثت نبوی کے بعد اب عدم علم کوئی عذر نہیں ہے مگر محققین کی یہ رائے ہے کہ ان تک جب تک دعوت اسلامی نہ پہنچ جائے۔ ان کا عذر قابل قبول ہوگا۔

۶۔ **عام ابتلا** یعنی وہ ناجائز چیزیں جن سے آدمی بالکل بچ ہی نہ سکتا ہو۔ مثلاً عموماً راستوں، گلیوں اور سڑکوں وغیرہ پر جانوروں کے پاخانے پیشاب اور دوسری گندگیاں پڑ جاتی ہیں، گو عام حالت میں گلیوں اور سڑکوں سے گزرتے وقت چھینٹیں وغیرہ نہیں پڑتیں مگر بارش کے زمانے میں ہر شخص بھی گزرے گا اس کے کپڑوں پر گندی چیزیں ضرور پڑیں گی، چونکہ یہ عام ابتلا ہے جس سے بچنا انتہائی دشوار ہے اس لیے اگر کوئی شخص کپڑے پر ان چھینٹوں کی موجودگی میں بھی نماز پڑھ لے گا تو اس کی نماز ہو جائے گی، البتہ اگر چوتھائی سے زیادہ اس کا کپڑا اس میں ڈوب گیا ہے تو اس کو کپڑا بدلنا ہوگا۔

اسی طرح اگر کوئی شخص بازار میں سودا خریدنے جاتا ہے اور اس کی نظر اچانک کسی غیر محرم عورت پر پڑ جاتی ہے تو اس کی پہلی اچانک نظر معاف ہے کیونکہ اس میں وہ بالکل بے بس ہے اس لیے اس کو ہم فاسق اور گنہگار نہیں کہہ سکتے۔ راقم الحروف کے نزدیک اس وقت تو بغیر قصد کے دوسری تیسری نگاہ بھی معاف ہونی چاہیے اس لیے کہ سواریوں کی بہتات کے زمانہ میں اگر آدمی غض بصر بھی نگاہ سے کام لے تو پھر کسی حادثہ کا شکار ہو جائے گا۔ اسی طرح عورتوں کی تصویروں کے دیکھنے اور گانوں وغیرہ کے سننے سے اپنے آپ کو محفوظ رکھ ہی نہیں سکتا، آدمی گوشۂ تنہائی میں بیٹھا کیوں نہ ہو جب تک کان اور آنکھ بند نہ کرلے اس سے محفوظ رہنا مشکل ہے۔

اسی طرح اسلام میں خرید و فروخت کا اصلی طریقہ تو یہ ہے کہ سودا بھی سامنے ہو اور قیمت بھی اسی وقت دے دی جائے، لیکن چونکہ ادھار خرید و فروخت ایک

ناگزیر تمدنی ضرورت ہے۔ اس لیے اس کی اجازت دے دی گئی ہے۔

۷۔ **نقص**، یعنی کسی شخص میں کوئی فطری یا طبعی کمی ہو جس کی وجہ سے وہ شرعی حکم کی تعمیل میں معذور ہو تو اس صورت میں وہ شخص قابلِ عفو ہوگا۔ مثلاً پاگل بچے، مجبور یا مسافروں اور عورتوں پر جماعت کی پابندی ضروری نہیں ہے کیونکہ فطری اور طبعی طور پر ان دونوں کے لیے یہ پابندی مشقت طلب ہوگی۔

غرض یہ کہ شرعی احکام کی بجا آوری میں انسان کو جو طبعی یا تمدنی عوارض پیش آجاتے ہیں شریعت میں ان کی رعائتیں موجود ہیں، المشقۃ تجلب التیسیر کا اصول ان ہی حالات کے لیے ہے۔ شریعت میں جو آسانیاں اور تخفیفیں دی گئی ہیں، ان کے سلسلہ میں چند باتیں اور ملحوظ رکھنی چاہئیں۔

۱۔ سب سے پہلی بات یہ ہے کہ فقہانے جو رعائتیں اور سہولتیں دی ہیں وہ خود ان کی وضع کردہ نہیں ہیں بلکہ وہ سب کتاب وسنت کے اصولی احکام کے تحت دی گئی ہیں۔ فقہائُ نے یہ کیا ہے کہ ان کے سامنے جو نئی صورتیں پیش آئیں انہوں نے کتاب وسنت کے تحت ان کو ان پر قیاس کیا۔ اس میں ان سے غلطیاں بھی ہوئیں مگر کوئی غلطی ایسی نہیں رہی کہ اس پر دوسرے فقیہہ نے متنبہ نہ کر دیا ہو۔

۲۔ دوسری بات یہ کہ جو آسانیاں اور تخفیفیں دی گئی ہیں اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کسی مشقت و دقّت کی وجہ سے کسی حرام چیز کے استعمال کی اور کسی حلال چیز کے ترک کی مستقل صورت پیدا کی گئی ہے بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ ان صورتوں میں اگر عارضی طور پر کوئی شخص کسی حرام چیز کا ارتکاب کرے یا کوئی حلال چیز ترک کر دے تو اتنی دیر تک جب تک وہ عارض موجود ہے اس کو گنہگار، قابلِ ملامت اور سزا کا مستحق قرار نہیں دیا جا سکتا ورنہ حرام اپنی جگہ پر حرام اور حلال اپنی جگہ پر حلال ہی باقی رہے گا۔

Marfat.com

۳۔ تیسری بات یہ کہ دقتیں اور مشقتیں دو طرح کی ہوتی ہیں۔ ایک وہ جن میں کوئی شرعی حکم مؤخر کیا جاسکتا ہے، یا ایک کے بجائے دوسری صورت اختیار کی جاسکتی ہے۔ جیسا کہ اوپر ذکر کیا جاچکا ہے۔

دوسری وہ مشقتیں اور دقتیں جن کو بہر صورت برداشت کرنا ہی پڑے گا۔ مثلاً سردی کے زمانہ میں وضو کرنا، گرمی میں روزے رکھنا، حج کے لیے سفر کی زحمت اٹھانا، روپے خرچ کرنا، جہاد کے لیے صعوبت برداشت کرنا، جان و مال کو خطرے میں ڈالنا، حرام ذرائع رزق کو چھوڑنا، قاتل سے قصاص لینا، زانی کو رجم کرنا، چور کا ہاتھ کاٹنا اور باغیوں کی سرکوبی کرنا وغیرہ وغیرہ۔ ان احکام کی بجا آوری میں اگر اس زمانہ میں کچھ لوگوں کو دقتیں محسوس ہوتی ہیں تو جس زمانہ میں یہ احکام نافذ کیے گئے اس زمانہ میں بھی لوگوں نے دقتیں محسوس کی تھیں۔ مگر جن دنیوی و اخروی فوائد کے پیش نظر ان احکام کو نافذ کیا گیا تھا انہی فوائد کے پیش نظر آج بھی ان کو نافذ کیا جانا چاہیے۔ اگر کسی کو اسلامی احکام میں مشقت محسوس ہوتی ہے تو وہ اس دائرہ سے نکل تو سکتا ہے مگر اس کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ اس میں رہتے ہوئے ہر اس اسلامی حکم میں ترمیم شروع کردے جو اس کی خواہش نفس کے خلاف ہو اور جس میں اس کی آسان پسند طبیعت دشواری محسوس کرتی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے المشقۃ تجلب التیسیر کو چند اور قاعدوں سے مقید کردیا ہے۔

المشقة والحرج انما يعتبر في موضع لا نص فيه واما مع النص فلا يعتبر۔

(الاشباہ والنظائر)

مشقت اور تنگی کا اعتبار وہاں کیا جائے گا، جہاں کتاب وسنت کی کوئی ہدایت موجود نہ ہو لیکن مشقت وحرج کے تقاضے کے خلاف کتاب وسنت کا تقاضہ ہو تو پھر اس مشقت کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

Marfat.com

اسی طرح عموم بلوی کے بارے میں عام طور پہ یہ خیال ہے کہ جو برائی بھی عام ہو جائے اور اس میں عام لوگ مبتلا ہو جائیں تو پھر وہ برائی، برائی نہیں رہتی۔ اس غلط فہمی کو بھی فقہا نے دور کر دیا ہے۔ امام صاحب کا یہ قول اصول فقہ کی کتابوں میں منقول ہے کہ:

ولا اعتبار عنده بالبلوی فی موضع النص

امام صاحب کے نزدیک جہاں نص موجود ہو یہاں عام ابتلا کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

مقصد یہ ہے کہ اگر کتاب و سنت کی حرام کردہ کسی چیز کو عام طور پر حلال سمجھ لیا جائے۔ یا ان کی حلال کردہ کسی بات کو حرام قرار دے دیا جائے اور عام طور پر لوگ اس میں مبتلا ہو جائیں تو اس عام ابتلا کا کوئی اعتبار نہیں بلکہ کتاب و سنت میں جو چیزیں حرام ہیں وہ حرام ہی رہیں گی اور جو حلال ہیں وہ حلال ہی رہیں گی۔

یہ بات امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق کہی گئی ہے اس بارے میں صاحبین کی رائے یہ ہے کہ عموم بلوی کی وجہ سے اگر ضرورت شدیدہ لاحق ہو تو پھر نص میں تخصیص کی جا سکتی ہے۔ عموم بلوی والے مضمون میں اس کی تفصیل ملے گی۔ دوسرے ائمہ بھی اس میں صاحبین کے ساتھ ہیں مگر یہ تخصیص ضرورت شدیدہ کی حد تک ہے۔

۳ - الضرر یزال

کوئی تکلیف یا نقصان ہو تو اس کو زائل کیا جائے گا۔

مذکورہ بالا دونوں اصولوں کی طرح یہ اصول بھی قرآن و حدیث کی ہدایات ہی سے ماخوذ ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر کسی حکم شرعی کی انجام دہی میں غیر معمولی مالی یا جسمانی تکلیف یا نقصان واقع ہوتا ہو تو حتی الامکان اس کو نقصان سے بچانے کی کوشش کی جائے گی۔ ایک بیمار شخص اگر وضو کر کے نماز پڑھتا ہے تو اس کے مرض میں شدت پیدا ہو جانے کا اندیشہ ہے اس لیے اس کو تیمم کی اجازت دی گئی ہے۔ اگر

Marfat.com

ایک شخص ریل سے اتر کر نماز پڑھتا ہے تو اس کے سامان کے چوری ہو جانے کا اندیشہ ہے، ایسی صورت میں اس کو ریل کے اندر ہی نماز پڑھنے کی اجازت دی گئی۔ خواہ (بصورت مجبوری) بیٹھ کر پڑھنا اور رکوع و سجدہ اشارے سے کرنا پڑے۔

غرض یہ کہ فقہ کا یہ اصول اس حقیقت کے اظہار کے لیے وضع کیا گیا ہے کہ شریعت کے احکام انسانی ذہن کی پیداوار نہیں ہیں، جس میں انسان کی فطرت کا پورا پورا لحاظ کیا گیا ہے، بلکہ یہ احکام اس خلاق فطرت نے دیئے ہیں جو انسان کی ذرہ ذرہ کمزوری، اس کی تکلیفوں اور اس کے جسمانی و روحانی نقصانات سے پورے طور پر واقف ہے۔ وہ کسی بندے کو تکلیف و نقصان میں ڈالنا نہیں چاہتا، بلکہ اس سے بچاتا ہے لیکن اگر اس کے کسی حکم کی بجا آوری میں کوئی تکلیف یا مشقت یا نقصان نظر آتا ہے تو اس تکلیف، مشقت اور نقصان ہی میں نہ جانے کتنے اجتماعی اور انفرادی فوائد پوشیدہ ہوتے ہیں۔ ایک شخص حج کا سفر کرتا ہے اس میں جسمانی تکلیف بھی اٹھاتا ہے اور اپنی گاڑھی کمائی کا پیسہ بھی لگاتا ہے مگر اس جسمانی تکلیف کے اٹھانے اور اپنی دولت خرچ کرنے پر وہ اس لیے مجبور ہوتا ہے کہ اس میں بے شمار انفرادی و اجتماعی و روحانی فوائد مضمر ہیں۔ اسی طرح زکوٰۃ، روزہ، نماز اور جہاد وغیرہ کو سمجھنا چاہیئے۔

اب جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اگر کسی شرعی حکم کی تعمیل میں ان کو کوئی تکلیف یا نقصان ہوتا ہے تو اس کو ساقط کر دینا چاہیئے۔ تو اس سے اس کی کوئی گنجائش نہیں نکلتی۔ اسی لیے فقہا نے اس اصول کی وضاحت کرتے ہوئے یہ لکھ دیا ہے کہ نہ تو نقصان کی تلافی دوسرے نقصان سے کی جا سکتی ہے اور نہ ہر عمرو بکر کے نقصان کا لحاظ کیا جائے گا۔ بلکہ مخصوص افراد کے نقصان سے اگر عام لوگوں کو فائدہ پہنچتا ہے تو مخصوص افراد کو اس نقصان کو برداشت کرنا پڑے گا۔

Marfat.com

يتحمل الضرر الخاص لاجل رفع الضرر العام — عام نقصان سے بچنے کے لیے خاص نقصان کو برداشت کرنا پڑے گا۔

یعنی اگر سودی کاروبار کے بند کرنے میں کچھ لوگوں کا نقصان واقع ہوتا ہے، یا حکومت کو کچھ دقتیں پیش آتی ہیں تو اس نقصان کو دوسرے طریقہ سے پورا کرنا چاہیے اس کا طریقہ یہ نہیں ہے کہ اس نقصان کی تلافی سودی کاروبار جاری کر کے کی جائے کیونکہ سودی کاروبار کا جاری رہنا، نہ رہنے کے مقابلہ میں معاشرہ و حکومت دونوں کے لیے مادی اور اخلاقی دونوں حیثیت سے زیادہ مُضر اور نتیجہ کے اعتبار سے نقصان دہ ہے۔

اسی طرح اگر کسی معاملہ میں چند افراد کا نقصان ہوتا ہے مگر اس نقصان سے عام معاشرہ کا فائدہ ہو تو اس خاص نقصان کو برداشت کرنا پڑے گا۔ فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر کسی محاذ جنگ پر کفار مسلمان بچوں کو بطور ڈھال استعمال کریں اور مسلمانوں کو معلوم ہو جائے کہ ان کی گولیوں اور تیروں کا نشانہ مسلمان بچے بن رہے ہیں، تب بھی ان کو نشانہ بنانے سے باز نہ آنا چاہیے، گو اس سے ہر مسلمان کو تکلیف ہو گی، مگر یہ تکلیف اس لیے برداشت کرنی پڑے گی کہ چند بچوں کا جانی نقصان پوری اسلامی فوج کو ہلاکت سے بچانے کے لیے ضروری ہے۔ تو یہ ضرر خاص ضرر عام سے بچنے کے لیے برداشت کیا جائے گا۔

اسی طرح اگر کسی شاہراہ عام پر کوئی ایسا مخدوش مکان ہو جس کے گر جانے کی صورت میں لوگوں کے مالی یا جسمانی نقصان کا اندیشہ ہو تو اسلامی حکومت اس کو گرا سکتی ہے، حالانکہ اس کو کسی کی ملکیت پر دست درازی کا حق حاصل نہیں ہے، لیکن اس خاص نقصان کو اس لیے برداشت کیا جائے گا کہ اس سے عام نقصان اور تکلیف کا اندیشہ ہے۔

اسی طرح اگر کوئی معلم بچوں کے اخلاق کو بگاڑتا ہے، کوئی جاہل ڈاکٹر مریضوں کی

Marfat.com

جان سے کہتا ہے چند تاجر جو سٹہ بازی اور ذخیرہ اندوزی کر کے ملک میں گرانی پیدا کرتے ہیں تو ان تمام اشخاص پر اسلامی حکومت یہ پابندی عائد کر سکتی ہے کہ وہ اپنے بجٹ اور کاروبار سے باز آ جائیں۔

۴۔ الاصل فی الشئ الاباحۃ — ہر چیز میں اصل اباحت ہے

فقہاء کے اس اصول سے یہ فائدہ اٹھانے کی کوشش کی جاتی ہے کہ دنیا میں کوئی چیز بھی ہو اس کے استعمال میں اباحت ہے۔ اس لیے اگر ہر حرام چیز کو اس کی اصل پر باقی رکھتے ہوئے مباح سمجھا جائے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے لیکن بات یہ ہے جدید فقہاء نے اس اصول کے سمجھنے میں بھی غلطی کی ہے۔

یہ اصول اصل میں اس حقیقت کے اظہار کے لیے وضع کیا گیا ہے کہ دنیا کی تمام اشیاء کی تخلیق خالق کائنات نے انسان کے فائدہ کے لیے کی ہے اگر ان کو ان کے فطری حدود کے اندر استعمال کیا جائے تو کائنات کی ہر چیز مباح اور مفید ہے۔ لیکن انسان خود ان کو بگاڑ کر اپنے لیے ضرر بنا لیتا ہے۔ مثال کے طور پر انگور کو لیجئے اس کے اندر خدا نے کتنی لذت اور لطافت رکھی ہے۔ اس کے مباح ہونے میں کسی کو شبہ ہو سکتا ہے مگر جب اس انگور کو انسان نے بگاڑ کر شراب بنا دیا تو خدا نے اس کو حرام کر دیا۔ مگر اس شراب کی اصل یعنی انگور کے بارے میں شریعت نے یہ وضاحت کر دی کہ وہ اپنی جگہ پر اسی طرح مباح ہے، اس کی اصلیت میں کوئی فرق نہیں آیا، فرق جو کچھ آیا ہے انسان کے تصرف اور اس کے نشہ آور ہو جانے کی وجہ سے آیا ہے۔

اسی طرح مٹی پوری انسانی آبادی کا مشترک اور مباح سرمایہ ہے لیکن اگر کوئی احمق اس سے دانہ اگانے کے بجائے اسے کھانا شروع کر دے تو اسلام اس کے کھانے کو حرام قرار دے گا۔ مثلاً انرجی کی دریافت خدا کا ایک عطیہ ہے لیکن

Marfat.com

اگر اس کو دُنیا میں استعمال کرنے کے بجائے انسانیت کی ہلاکت کے لیے استعمال کیا جائے تو یہ مباح چیز حرام ہوجائے گی۔

غرض یہ کہ حقیقت میں ہر چیز مباح ہے، انسان خود اپنے استعمال سے اسے حرام اور مُضر بنا لیتا ہے۔

لیکن اگر کسی چیز کے اندر اباحت کے ساتھ حظر (ممنوع) کا پہلو بھی جمع ہوجائے تو پھر حظر کو ترجیح ہوگی اور اباحت کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔ ابوبکر جصاص نے اپنی اصول فقہ میں یاد رکھا ہے کہ:

اذا اجتمع سبب الحظر والاباحة کان الحکم للحظر دون الاباحة۔	جب اباحت اور حظر (ممنوع) دونوں کے اسباب جمع ہوجائیں تو ممنوع کو ترجیح ہوگی، اباحت کو نہیں۔

مذکورہ بالا اصولوں کے ساتھ فقہاء کے ان اصولوں کو بھی پیشِ نظر رکھنا چاہیئے۔

درءا المقاسد اولی من جلب المصالح اذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام۔ (الاشباہ)	مفاسد کا دُور کرنا فوائد کے سمیٹنے سے زیادہ بہتر ہے جب کسی چیز کے حلال و حرام ہونے میں دونوں پہلو جمع ہوجائیں تو حرام پہلو کو مغلوب رکھا جائے گا۔

یعنی اگر ایک چیز کے استعمال میں فائدہ بھی ہو اور نقصان بھی تو فائدہ کو نظر انداز کرکے نقصان دہ مفسد اور مضرت رساں پہلو کو سامنے رکھا جائے گا اور اس کو ممنوع قرار دیا جائے گا۔ شراب، جوا اور سود فوائد سے خالی نہیں ہیں مگر چونکہ ان کے فوائد کے مقابلہ میں مفاسد اور مضرت زیادہ ہیں، اس لیے خدا تعالیٰ نے ان کو حرام قرار دیا۔

ویسئلونك عن الخمر والمیسر	آپ سے شراب اور جوا کے بارے میں

Marfat.com

قل فیہما اثم کبیر و منافع للناس و اثمہما اکبر من نفعہما۔

پوچھتے ہیں کہہ دیجئے کہ ان دونوں میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کے لیے کچھ فوائد بھی ہیں مگر ان کا نقصان ان کے نفع سے زیادہ ہے۔

اسی طرح اگر کسی چیز کے حلال و حرام ہونے میں ہمیں شبہ پیدا ہو جائے تو اس کو حرام ہی سمجھنا چاہئے کیونکہ حلال امر ہے اور حرام نہی اور شریعت میں امر کی تعمیل سے بڑا درجہ یہ ہے کہ جس چیز کے ارتکاب سے منع کیا گیا ہے اس سے رک جایا جائے۔

صاحب الاشباہ لکھتے ہیں:

لان الاعتبار فی الشرع بالمنہیات اشد من اعتنائہ بالمامورات

شریعت نے مامورات کے مقابلہ میں منہیات کا زیادہ لحاظ و اعتبار کیا ہے۔

اسی بنا پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مشتبہات تک سے بھی بچنے کی تاکید فرمائی ہے کیونکہ یہ حرام کے قریب کر دینے کا سبب ہے۔ آپ نے فرمایا کہ خدا نے جس بات سے روکا ہے اس سے رک جانا عبادت سے زیادہ افضل ہے۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے کسی نے پوچھا کہ دو ایسی لونڈیوں کو جو آپس میں سگی بہنیں ہوں، ساتھ رکھنا جائز ہے یا نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ ایک آیت سے حرمت ثابت ہوتی ہے اور دوسری آیت سے حلت، مگر فالتحریم احب الینا تحریم والی آیت ہمیں زیادہ پسند ہے۔

فقہاء کے مذکورہ اصولوں کی انہی کی زبان سے جو مختصراً وضاحت کی گئی ہے کیا اس کے بعد بھی یہ کہنے کی گنجائش باقی رہ جاتی ہے کہ یہ اصول ضرورت و مصلحت، دقت اور تکلیف کے وقت حرام کو حلال اور حلال کو حرام یا ممنوع کو مباح اور مباح کو ممنوع قرار دینے کے لیے وضع کیے گئے ہیں۔

Marfat.com

اوپر کتاب وسنت اور فقہاء کے اصولوں سے اس بات کی وضاحت کی گئی ہے کہ پیش آمدہ مسائل میں کتاب وسنت کے متفقہ اسلامی احکام ہی کو ماخذ بنا کر ان کا حل تلاش کرنا چاہیے، نہ یہ کہ ان احکام ہی کو اجتہاد کا ہدف بنا کر ان کو تبدیل کر دینا چاہیے۔ اب خلفائے راشدین کے عام طرزِ عمل پر بھی ایک نظر ڈال لینی چاہیے۔ جس سے اندازہ ہو جائے گا کہ وہ زندگی کے بڑے مسائل ہی میں نہیں بلکہ چھوٹے اور معمولی مسئلوں میں بھی کتاب وسنت کی پیروی ہی پر زور دیتے تھے اور اسی کو اپنے لیے باعثِ سعادت سمجھتے تھے۔ اگر ان کے دو چار فیصلے کتاب وسنت کے خلاف نظر آتے ہیں اور جن کو ہمارے نئے مجتہدین اپنے مفروضات کے ثبوت میں پیش کرتے ہیں، تو ان کے بے شمار فیصلے اور ان کی زندگی کا پورا طرزِ عمل اس بات پر شاہد ہے کہ کتاب وسنت کا حکم معلوم ہو جانے کے بعد انہوں نے اپنے بہت سے کیے ہوئے فیصلے بدل دیے ہیں، اور یہ غیر معمولی باتوں ہی میں نہیں بلکہ وہاں بھی جہاں مسلمانوں کی حیات و زیست کا مسئلہ درپیش تھا، انہوں نے یہ تو ضرور کیا کہ کسی حکم کے دو پہلوؤں میں سے ایک پہلو کو ترجیح دی ہے یا کسی حکم کو شرعی مصلحت کے تحت مؤخر کر دیا ہے، مگر اس کی ایک مثال بھی نہیں مل سکتی کہ انہوں نے کسی صریح متفق علیہ حکم کو کسی شرعی دلیل کے بغیر محض مصلحت وضرورت کے تحت بدل دیا ہو، یا مؤخر ہی کر دیا ہو۔

دارمی نے میمون بن مہران کے واسطے سے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کا طرزِ عمل ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

اذا ورد الخصم نظر فی کتاب اللہ فان	جب ان کے سامنے کوئی اختلافی معاملہ آتا
وجد فیہ ما یقضی بہ بینہم فقضی	تو اس کا فیصلہ کرنے کے لیے سب سے پہلے
بینہم وان لم یکن فی الکتاب وعلم من	کتاب اللہ میں غور کرتے۔ اگر کتاب اللہ میں

Marfat.com

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی
ذالک الامر سنۃ قضیٰ بہا فان
اعیاہ خرج فسأل المسلمین وقال
اتانی کذا وکذا فہل علمتم ان رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قضیٰ فی ذالک
بقضاء فربما اجتمع علیہ النفر کلہم
یذکر من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
فیہ قضاء فیقول ابوبکر الحمد للہ
الذی جعل فینا من یحفظ علینا دیننا[1]

حکم مل جاتا تو اسی کے مطابق فریقین کے
درمیان فیصلہ کرتے۔ اگر کتاب اللہ میں
اس کا کوئی حکم نہیں ملتا اور سنت نبوی ؐ
میں مل جاتا تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے
تھے۔ اگر کتاب وسنت دونوں میں اس کا
حکم نہ ملتا تو ادھر ادھر جاکر عام مسلمانوں سے
دریافت فرماتے تھے کہ اگر کسی کو اس قسم کے
معاملہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی فیصلہ
کا علم ہو تو بتائے۔ چنانچہ بسا اوقات متعدد
آدمی آکر اس بارے میں سنت نبوی کی اطلاع
دیتے تو آپ یہ فیصلہ پاکر فرماتے تھے کہ
خدا کا شکر ہے کہ اس نے ہم میں ایسے آدمی
پیدا کر دیئے ہیں جو ہمارے لیے ہمارے دین
کو محفوظ کیے ہوئے ہیں۔

حضرت صدیق اکبرؓ کی خدمت میں ایک عورت آئی جو اپنے پوتے کے ترکہ سے حصہ چاہتی تھی۔ آپؓ نے اس سے کہا کہ کتاب اللہ میں تیری وراثت کا ذکر نہیں ہے نہ میرے علم میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی اسوہ ہے جس سے پتہ چلتا کہ آپؐ نے دادی کو پوتے کے ترکہ سے حصہ دیا ہو۔ تم اس وقت جاؤ میں دوسرے اصحاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] مفتاح الجنۃ ص ۲۲، مقدمہ دارمی۔ الرسالہ امام شافعیؒ۔ اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ سنت نبوی کے یاد کرنے اور محفوظ کرنے کا صحابہؓ میں عام رواج تھا۔

سے دریافت کروں گا۔ چنانچہ آپؓ نے عام صحابہ سے اس بارے میں دریافت فرمایا۔ حضرت مغیرہ ابن شعبہؓ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فیصلہ کی اطلاع دی کہ آپؐ نے پوتے کے ترکہ سے دادی کو ۱/۶ میراث دی تھی۔ حضرت صدیق اکبرؓ نے دوسرے صحابہؓ سے پوچھا کہ کسی اور شخص کو بھی اس کا علم ہے۔ محمد ابن مسلمہ انصاریؓ نے مغیرہ بن شعبہؓ کی تائید کی تو حضرت صدیقؓ نے اس سنت نبوی کے مطابق اس عورت کو میراث دلوائی۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت اسامہؓ کی سرکردگی میں ایک فوج رومیوں کی نقل وحرکت کی نگرانی کے لیے بھیجنا چاہتے تھے کہ آپؐ کی وفات ہو گئی۔ حضرت صدیقؓ جب خلیفہ ہوئے تھے تو انہوں نے اس فوج کو روانہ کرنا چاہا۔ عام صحابہ بعض مصالح کے پیش نظر اس کے مخالف تھے مگر حضرت صدیق اکبرؓ نے اصرار کیا اور عام صحابہ سے فرمایا کہ جس حکم کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نافذ فرما گئے ہیں، میں اس کو واپس نہیں لے سکتا۔ اسی طرح جب آپ نے مانعین زکوٰۃ کی سرکوبی کے لیے فوج روانہ کرنے کا ارادہ ظاہر فرمایا تو بھی عام صحابہؓ نے مخالفت کی حتیٰ کہ حضرت فاروقؓ بھی اس میں آپ کے ساتھ نہ تھے۔ انہوں نے آپ کو باز رکھنے کے لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی پیش کیا کہ آپؐ نے فرمایا ہے کہ جو جس شخص نے کلمہ لا الٰہ الا اللہ پڑھ لیا، اس کی جان اور اس کا مال محفوظ ہو گیا۔ مگر حضرت صدیق اکبرؓ جن کی نظر اس حکم کے ہر پہلو پر تھی، انہوں نے اس دلیل کا جواب اسی دلیل سے یہ دیا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے ساتھ یہ بھی تو فرما دیا تھا الا بحق الاسلام یعنی کلمہ لا الٰہ پڑھنے کے بعد آدمی کا جان ومال ضرور محفوظ ہو جاتا ہے لیکن اگر اسلام کا کوئی حق ہو گا تو اس کے جان ومال کی حفاظت باقی نہیں رہے گی اور یہاں یہی صورت ہے کہ یہ لوگ اسلام کے ایک اہم حق کو ہڑپ کر جانا چاہتے ہیں۔

غور کیجئے کہ ان میں بعض امور مثلاً جنگ وغیرہ ایسے ہیں جن کے بارے میں کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اجازت ہے کہ موقع ومحل کا

Marfat.com

جو اتفاقاً ہوا اسی کے مطابق عمل کیا جائے مگر حضرت صدیق اکبرؓ نے بعض مشتبہ خطرات و مصالح کی وجہ سے فیصلۂ نبوی کو بدلنا مناسب نہیں سمجھا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے جن فیصلوں کو ان کی "روح" کو سمجھے بغیر تبدیلیِ احکام کے ثبوت میں پیش کیا جاتا ہے اجتہاد کے بارے میں ان کا طرز عمل اور ان کی وہ ہدایتیں ملاحظہ ہوں جو وہ مملکت اسلامیہ کے امراء کو وقتاً فوقتاً روانہ فرمایا کرتے تھے۔

قاضی شریح کو آپ نے جو ہدایت نامہ بھیجا تھا اس میں سب سے پہلی بات یہ تھی:

اذا حضرک امر لا بد منہ فانظر مافی کتاب اللہ فاقض بہ فان لم یکن فبما قضی بہ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم فان لم یکن فبما قضی بہ الصالحون وائمۃ العدل فان لم یکن فاجتہد رایک[1]

جب تمہارے سامنے کوئی ایسا معاملہ پیش آئے جس میں رائے دینا ضروری ہو تو سب سے پہلے کتاب اللہ میں اس کا حکم تلاش کرکے اس کے مطابق فیصلہ کرو۔ کتاب اللہ میں کوئی حکم نہ ملے تو پھر سنت نبوی کے مطابق فیصلہ کرو۔ اگر سنت نبوی بھی خاموش ہو تو صلحاء اور ائمہ عدل نے اس طرح کے معاملہ میں جو فیصلہ کیا ہو اس کو سامنے رکھو۔ اگر یہ بھی نہ ہو تو پھر غور و فکر کرکے اجتہاد کرو۔

اس سے بھی زیادہ مفصل ہدایت آپؓ نے حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو روانہ فرمائی تھی جو اس وقت عراق کے امیر تھے۔ یہ ہدایت نامہ اتنا جامع ہے کہ اس سے فقہاء نے سینکڑوں احکام کا استنباط کیا ہے۔ اس کا پورا متن ماخذ شریعت کے سلسلہ میں ہم اوپر نقل کر آئے ہیں۔ ایک بار کچھ لوگ حدیث نبویؐ کا تذکرہ کر رہے

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۹۸ و مفتاح الجنۃ ص ۳۲

تھے کہ ایک شخص نے کہا کہ یہ تذکرہ چھوڑ دو، کتاب اللہ کا ذکر کرو۔ حضرت عمرؓ نے سُنا تو بہت برہم ہوئے اور فرمایا کہ احمق حدیث نبوی تو قرآن کی تفسیر ہے اس کو چھوڑنے کو کہتا ہے۔

ان القرآن حکم والسنة تفسیرہ — قرآن اصول دیتا ہے اور سنت اس کی تفسیر کرتی ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک بار فرمایا کہ اگر میں اپنی رائے کے مقابلہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے کو رد کر سکتا تو صلح حدیبیہ کے دن رد کر دیتا۔ جب ایک طرف کفار کی قید سے گردن تڑپ کر ابوجندل پابہ زنجیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر پناہ کی درخواست کی۔ مگر کفار نے ان کی واپسی کا مطالبہ کیا اور آپؐ انہیں واپس کر رہے تھے۔ دوسری طرف کفار کا مطالبہ یہ تھا کہ معاہدہ کے سرنامہ پر بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے بجائے باسمک اللھم لکھا جائے۔ گو میں اس معاہدہ سے متفق نہیں تھا مگر آپؐ نے جب یہ فرمایا کہ جب میں راضی ہوں تو تم کو اس کی مخالفت نہ کرنی چاہیئے۔ تو پھر میں نے آپؐ کے ارشاد کے سامنے گردن نیاز جھکا دی[1]

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک دیت کے بارے میں یہ فیصلہ فرمایا کہ دیت مقتول کے قریبی ورثہ کو ملے گی۔ بیوی کو اس میں سے حصہ نہ ملے گا، لیکن جب ایک صحابی ضحاک بن سفیان کلابی نے آپ کو مطلع کیا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اشیم ضبابی کی عورت کو شوہر کی دیت سے حصہ دیا تھا تو آپؓ نے فوراً رجوع کر لیا[2]

اسی طرح ایک بار جنین کے ضائع کر دینے کا مسئلہ سامنے آیا۔ آپ نے لوگوں سے

---

[1] مفتاح الجنة فی الاحتجاج بالسنة ص ۳۳

[2] ایضاً ص ۱۲ وابوداؤد بحوالہ المنتقی ج ۲ ص ۴۷۴

Marfat.com

اس بارے میں سنت نبوی دریافت کی۔ ایک شخص حمل بن مالک نے اپنا ذاتی واقعہ بیان کیا کہ میری دو بیویاں تھیں، جن میں ایک حاملہ تھی۔ دوسری بیوی نے کسی بات پر حاملہ بیوی کو ایک پتھری ماردی، جس سے جنین پیٹ میں مر گیا۔ جب یہ معاملہ خدمت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں گیا تو آپ نے دوسری بیوی سے اس کا تاوان دلایا۔ حضرت عمرؓ نے جب یہ فیصلہ سنا تو بہت خوش ہوئے اور فرمایا کہ:

ان كدنا لنقضي فيه برأينا [1] — اگر ہم یہ فیصلہ نہ سنتے تو قریب تھا کہ اپنی رائے سے فیصلہ کر ڈالتے۔

بخاری میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابتدائے خلافت میں مجوسیوں پر جزیہ عائد نہیں کیا تھا، لیکن جب ان کو علم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجر [2] کے مجوسیوں پر جزیہ لگایا تھا، تو اپنا فیصلہ واپس لے لیا اور جزیہ عائد کر دیا۔

اسی طرح غسل جنابت، تکبیر جنازہ اور استلام حجر اسود وغیرہ میں اپنی رائے کے مقابلہ میں سنت نبوی کو ترجیح دی۔ جو لوگ کتاب و سنت سے بے پرواہ ہو کر محض اپنے اجتہاد اور قیاس سے دینی مسائل میں رائے دیتے ہیں ان کے بارے میں ارشاد ہے:

اصحاب الرأي اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها وتفلتت منهم ان يعوها واستحيوا حين سئلوا ان يقولوا لا نعلم فعارضوا — اپنی رائے پر عمل کرنے والے سنتوں کے دشمن ہیں وہ احادیث نبوی کی حفاظت سے بھی عاجز ہیں اور وہ ان کے احاطہ علم میں بھی نہ آسکیں، تو جب ان سے کوئی

---

[1] مفتاح الجنة فی الاحتجاج بالسنة ص ۱۶ ادارہ دعوۃ بحوالہ المنتقی ج ۲ ص ۴۷۲

[2] ہجر بحرین کے قریب ایک معروف تجارتی مرکز تھا جس میں یہودی، عیسائی اور مجوسی آباد تھے۔

Marfat.com

السائل بوائیهم فایاکم وایاهم۔ سوال کیا جاتا تو ان کو شرم محسوس ہوتی کہ یہ کیسے کہیں کہ ہم کو اس کا علم نہیں ۔ اس لیے سنت کے بارے میں اپنی رائے سے اٹکل پچو بات کہہ دی، تو تم اس بات سے بچو اور ان کو اس سے بچنا چاہیئے۔

غور کیجئے کہ جس نے زندگی بھر خود ہر معاملہ میں کتاب اللہ و سنت رسول کی پیروی کی ہو اور ان کے مقابلہ میں اپنی سینکڑوں رایوں اور اجتہادکو بدل دیا ہو اور پوری امت کو اس صراط مستقیم پر چلانے کی کوشش کی ہو اس کے بارے میں یہ کہنا کتنی بڑی جسارت ہے کہ ان کے بعض فیصلے کتاب اللہ و سنت رسولؐ کے خلاف ہیں۔

حضرت فاروق اعظمؓ نے جن معاملات میں کتاب و سنت کے مقابلہ میں اپنے فیصلے بدلے ہیں وہ محض عقائد و عبادات ہی سے متعلق نہیں ہیں بلکہ وہ زیادہ تر سیاست و معیشت اور معاشرت سے متعلق ہیں ۔جن کے بارے میں جدید مجتہدین کا ارشاد ہے کہ زندگی کے یہ شعبے تو خالص دنیاوی یا غیر تعبدی ہیں اس لیے ان میں ہمیں کتاب و سنت کی پیروی ضروری نہیں ہے۔ ان میں کتاب و سنت کی ہدایات حکم کا درجہ نہیں، بلکہ محض مشورہ کی حیثیت رکھتی ہیں۔

بعض اجتہادی مسائل میں بعض صحابہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے اختلاف رکھتے تھے، مگر وہ چونکہ کتاب و سنت کے موافق سمجھتے تھے اس لیے ان پر آخر وقت تک عمل کرتے رہے۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اس شخص کو سزا دیتے تھے جو عدت کی حالت میں کسی عورت سے نکاح کر لیتا تھا۔ وہ فرماتے تھے کہ جب قرآن میں عدت کی حالت میں نکاح کی ممانعت آئی ہے تو پھر اس کی مخالفت کرنے والے کو سزا ضرور ملنی چاہیئے۔

Marfat.com

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی نگاہ اس پہلو پر تھی کہ اگر کتاب و سنت کے حکم کی خلاف ورزی کرنے والے کو سزا نہ دی جائے تو پھر اس کے تمام احکام منسوخ ہو کر رہ جائیں گے۔ اگر قرآن کا یہ حکم محض مشورہ کی حیثیت رکھتا تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کبھی اس حکم کی خلاف ورزی کرنے والے کو سزا نہ دیتے۔

ایک بار حج کے موقع پر کسی نے رکن یمانی[1] کو بوسہ دیا۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے دیکھا تو فرمایا کہ تم نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا بوسہ دیتے دیکھا ہے۔ بولا نہیں۔ فرمایا تو پھر آپ ہی کی اتباع کرو۔[2]

کتاب و سنت کے بارے میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی شدت ضرب المثل ہے۔ ان کا مشہور مقولہ ہے کہ:

لو كان الدين بالرأي لكان باطن القدمين أحق بالمسح من ظاهرهما وقد مسح النبي صلى الله عليه وسلم على ظهر خفيه[3]

اگر دین کا دارومدار عقل و رائے پر ہوتا تو موزے کے اوپر کے حصے کی بجائے نیچے کے حصہ کا مسح کرنا ضروری ہوتا کیونکہ گرد و غبار اور گندگی زیادہ تر نچلے حصہ میں لگتی ہے مگر چونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے موزہ کے اوپر کے حصہ پر مسح کیا ہے اس لیے اوپر ہی کرنا ضروری ہے۔

فرماتے تھے کہ اگر کسی حدیث نبوی کے الفاظ سے متعدد معنی نکلتے ہوں تو اسی

---

[1] صرف حجر اسود کے بوسے کا حکم حدیث نبوی میں آیا ہے رکن یمانی کا نہیں۔

[2] مسند احمد ج ا ص ۷

[3] ایضاً سنن ابی داؤد۔

Marfat.com

پہلو کو اختیار کرو، جو ہدایت اور تقویٰ کے قریب ہو۔

غور کیجئے کہ جو لوگ ادنیٰ ادنیٰ باتوں میں بھی کتاب اللہ و سنت رسول اللہ کا دامن نہیں چھوڑتے تھے حتیٰ کہ ان امور میں بھی کتاب و سنت کی پیروی کرتے تھے جن میں ان کو آزادی دی گئی تھی، ان کے بارے میں یہ کہنا کتنی ڈھٹائی کی بات ہوگی، کہ انہوں نے اپنے بعض فیصلوں میں قرآن و سنت کی مقرر کردہ حرام و حلال کی قیود کو بھی توڑ ڈالا ہے۔ ایک طرف ان کی زندگی کا پورا طرز عمل ہے، دوسری طرف ان کے فیصلوں کو توڑ مروڑ کر پیش کیا جاتا ہے۔ آدمی کی زندگی کے پورے طرز عمل کو نظر انداز کر کے اس کی چند باتوں کو توڑ مروڑ کر جب بھی کسی نتیجہ پر پہنچنے کی کوشش کی جائے گی تو اس سے ہدایت کے بجائے گمراہی کا راستہ کھلے گا۔

اگر خلفائے راشدین کا کوئی فیصلہ بظاہر کتاب و سنت کے خلاف نظر آتا ہے تو اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ اس کی پوری تحقیق کر لی جائے کہ ایسا تو نہیں ہے کہ وہ فیصلہ ان کی طرف غلط منسوب ہو گیا ہے، جیسا کہ طلاق ثلاثہ کے بارے میں حضرت عمرؓ کی طرف یہ منسوب ہو گیا ہے کہ سب سے پہلے ایک مجلس میں دی ہوئی تین طلاقوں کو طلاقِ بائن انہی نے قرار دیا۔

حالانکہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا نفاذ فرمایا تھا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ایک حکم کے جتنے پہلو ہوں ان سب کو اور ان کے ساتھ ان مصالح کو بھی پیش نظر رکھا جائے، جن کی بنا پر شریعت نے عارضی طور پر کسی حکم کے مقدم و مؤخر یا تخصیص کرنے کی اجازت دی ہے۔ اگر اس حیثیت سے غور کیا جائے تو پھر معلوم ہو جائے گا کہ ان کے جتنے فیصلے ہیں وہ کتاب و سنت کے خلاف نہیں بلکہ ان کے منشا کے عین مطابق ہیں۔ یہ ہمارا قصور فہم ہے کہ ہم ان کے فیصلوں کی گہرائیوں تک نہیں پہنچ سکے۔

Marfat.com

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قحط کے زمانے میں چوروں کی سزا ملتوی کرا دی تھی بظاہر آپ کا یہ فیصلہ حکم قرآنی کے صریح خلاف نظر آتا ہے مگر جو لوگ اس میں غور کریں گے ان کو نظر آئے گا کہ جس قحط میں انہوں نے اس حکم کو ملتوی کیا تھا اس میں لوگوں کے فقر و فاقہ کا حال یہ تھا کہ درخت کی پتیاں تک کھا جاتے تھے۔ کیا اس اضطرار کی حالت میں جس میں قرآن نے سور اور مُردار کھانے کی اجازت دی ہے، اس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ قطع ید کی آیت پر عمل کرتے یا اضطرار والی آیت پر، کیا ان کا یہ طرز عمل قرآن کے خلاف کہا جائے گا یا اس کے منشا کے عین مطابق۔

آئندہ صفحات میں خلفائے راشدین کے ان تمام فیصلوں پر بحث کر کے یہ بتانے کی کوشش کی جائے گی کہ ان کے جو فیصلے اس دور کے مجتہدین کو کتاب و سنت کے خلاف نظر آتے ہیں وہ حقیقتاً ان کے خلاف نہیں بلکہ ان کے منشا کے عین مطابق ہیں۔

بنو نضیر، فدک کی زمین اور مؤلفۃ القلوب کی مدد

جن مسائل کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ ان میں خلفائے راشدین نے کتاب و سنت کی تصریحات کے خلاف عمل کیا، ان میں سے دو مسئلوں یعنی بنو نضیر اور فدک کی زمین اور مؤلفۃ القلوب کی مدد کا تعلق حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے عہد حکومت سے ہے اس لیے انہی مسئلوں سے اس بحث کا آغاز کیا جاتا ہے۔

(۱) بنو نضیر کی زمینوں کا مسئلہ

مدینہ میں جو تین مشہور یہودی قبیلے تھے ان میں ایک یہ بھی تھی۔ اس سے یہ معاہدہ تھا کہ مسلمانوں یا یہودیوں میں سے کسی پر حملہ ہو گا، یا اگر کوئی دیت عاید ہو گی تو اس کی ادائیگی میں دونوں حصہ لیں گے۔ چنانچہ عمر بن امیۃ الضمری نے دو کافروں کو قتل کر دیا اور ان کی دیت آپ نے ادا کی۔ جب ان

سے دیت میں مدد دینے کے لیے کہا گیا تو نہ صرف یہ کہ مدد نہیں کی، بلکہ سازش کی کہ آپ کے اوپر پتھر گرا کر آپ کو (نعوذ باللہ) قتل کر دیا جائے۔ چنانچہ اس کے نتیجہ میں ان کا محاصرہ کیا گیا اور انہوں نے پندرہ دن کے محاصرہ کے بعد اس شرط پر صلح کی کہ ہم مدینہ کے باہر چلے جائیں گے چنانچہ وہ جس قدر مال اسباب لے جا سکتے تھے، وہ لے کر خیبر روانہ ہو گئے۔

(۲) فدک کی زمینوں کا مسئلہ

خیبر کے قریب یہودیوں اور عربوں کی ملی جلی کئی ایسی بستیاں تھیں، جن کے باشندے بڑی بڑی زمینوں اور باغات کے مالک تھے، جب ۷ھ میں خیبر کا پورا علاقہ فتح ہو گیا تو وادی القریٰ اور دوسری بستیوں کے لوگوں نے بھی آپ سے صلح کر لی اور انہیں بستیوں میں ایک فدک بھی تھی، جس کا سردار یا سب سے بڑا زمیندار یوشع بن نون یہودی تھا۔ بعض روایتوں سے پتہ چلتا ہے کہ اس نے خود صلح کی درخواست کی اور زیادہ تر روایات سے پتہ چلتا ہے کہ آپ نے محیصہ ابن مسعود انصاری کو وہاں بھیجا اور ان کی دعوت پر اس نے صلح کر لی[1]۔ صلح میں یہ طے پایا کہ فدک کی زمین و باغات کی پیداوار کا نصف حصّہ وہ خود استعمال کریں اور نصف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیتے رہیں گے۔ چنانچہ خلفائے راشدینؓ بلکہ حضرت معاویہؓ کے عہد تک اس پر عمل درآمد ہوتا رہا یعنی اس کی آمدنی جس جس مصرف میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خرچ فرماتے تھے، اس میں ان حضرات نے بھی صرف کیا۔

فدک کی اراضی کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ جب سے یہ جائداد آپ کے قبضہ

---

[1] پہلا بیان طبری کا ہے اور دوسرا بلاذری اور دوسرے مؤرخین کا ہے۔ طبری ص ۱۵۸۹ فتوح البلدان بلاذری ص ۲۹

میں آئی اس وقت سے وفات تک وہ آپ کے قبضہ میں رہی۔ آپ اس سے اور بنو نضیر کی جائداد سے اہل بیت اور ازواج مطہرات کے اخراجات پورے فرماتے تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آپ کی ذاتی ملکیت تھی۔ اسی لیے آپ کی وفات کے بعد اہل بیت اور بعض ازواج مطہرات نے بحیثیت وارث حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ سے اس کا مطالبہ کیا مگر حضرت صدیق رضی اللہ عنہ نے اس کو ان کے حوالے کرنے سے انکار کر دیا اور بیت المال میں داخل کر دیا۔ حضرت صدیق رضی اللہ عنہ کا یہ اقدام سنت نبوی اور قرآن کے قانون وراثت کے خلاف تھا۔

حضرت صدیق اور حضرت فاروق رضی اللہ عنہما پر جو بے بنیاد اتہامات لگائے گئے ہیں ان میں ایک یہ بھی ہے جسے ہمارے اہل تشیع حضرات نے بہت زیادہ ہوا دی ہے آئندہ صفحات میں اس کی پوری تفصیل پیش کی جائے گی اس سے اندازہ ہو جائے گا کہ اس بارے میں حضرت صدیق رضی اللہ عنہ اور حضرت فاروق رضی اللہ عنہ کا طرز عمل قرآن و سنت کے بالکل مطابق تھا۔ البتہ جو لوگ اس کا مطالبہ کر رہے تھے وہ اپنی حد سے تجاوز کر رہے تھے جسے حضرت صدیق رضی اللہ عنہ نے روکا۔

اس جائداد کی حیثیت

اسلامی حکومت یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قبضہ میں جو اموال یا جائدادیں آئیں وہ دو طرح سے آئیں ایک جنگ کے ذریعہ دوسرے صلح و معاہدہ[1] کے ذریعہ۔

---

[1] ان جائدادوں کی خواہ منقولہ ہوں یا غیر منقولہ۔ جنگ کے ذریعہ ملی ہوں یا صلح کے ذریعہ ان کی پوری تفصیل چند صفحات کے بعد سواد عراق کی زمین کے سلسلہ میں آ رہی ہے۔ یعنی جنگ جو جائدادیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے تصرف میں آئیں ان کی تھوڑی تفصیل یہاں کی جاتی ہے۔

Marfat.com

جو جائدادیں بغیر جنگ کے آپؐ کے قبضہ میں آئیں ان کو آپ نے اپنی ذاتی نگرانی میں رکھا اور اپنی صوابدید سے جہاں مناسب سمجھا خرچ کیا مگر اپنی نگرانی میں رکھنے اور اپنی صوابدید سے خرچ کرنے کا مطلب یہ بالکل نہیں تھا کہ آپ شخصی حیثیت سے اس کے مالک تھے ان جائدادوں کے حاصل کرنے میں چونکہ عام مسلمانوں کا خون پسینہ نہیں بہا تھا اس لیے خدا نے اسلامی حکومت کے ذمہ دار اور سربراہ کی حیثیت سے آپ کو یہ اختیار دیا تھا کہ آپؐ اپنی صوابدید سے اس آمدنی کو مستحقین پر خرچ کریں مختصر الفاظ میں ان جائدادوں پر آپؐ کا قبضہ مالکانہ نہیں بلکہ حاکمانہ تھا۔ اس طرح بغیر جنگ کے آپؐ کے قبضہ میں سب سے پہلے جو غیر منقولہ جائداد آئی وہ حضرت مخیریق[1] (یہودی) کے متعدد کھجور کے باغات تھے جن کو انہوں نے آپؐ کے نام ہبہ کر دیا تھا اور آپؐ نے ان کو عام مسلمانوں کے لیے وقف کر دیا۔ اس کے بعد مدینہ کے مشہور یہودی قبیلہ بنو نضیر کی جائداد آپؐ کو ۳ھ میں ملی جس کا ذکر قرآن میں بھی ہے۔

وَمَا أَفَاءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَّلَا رِكَابٍ وَّلٰكِنَّ اللّٰهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهٗ عَلٰى مَنْ يَّشَاءُ۔ (سورہ حشر)	اور جو کچھ اللہ نے اپنے رسول کو ان سے دلوا دیا ہے تو اس کے لیے تم نے نہ تو گھوڑے دوڑائے اور نہ اونٹ لیکن اللہ جس پر چاہتا ہے اپنے رسول کو غلبہ دے دیتا ہے۔

اس آیت سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ بغیر جنگ جو چیزیں حاصل ہوں ان کا مصرف رسولؐ کی صوابدید سے مقرر ہوگا۔ چنانچہ یہی وجہ تھی آپؐ نے بنو نضیر کی جائداد کا کچھ حصہ

---

[1] یہ نسلاً وطناً یہودی تھے غزوۂ بدر کے بعد اسلام لائے اور اپنے کھجور کے متعدد باغات آپؐ کے حوالے کر دیئے کہ آپؐ جہاں چاہیں اس کی آمدنی صرف کریں۔ ان کا شمار اہلِ کتاب صحابہ میں ہے ان کے حالات راقم الحروف کی کتاب "اہلِ کتاب صحابہ و تابعین" میں دیکھے جا سکتے ہیں۔

Marfat.com

اپنی اور اپنے اہل وعیال کی کفالت اور اسلامی حکومت کی عام ضرورت کے لیے مخصوص کر لیا اور بقیہ حصہ ان مہاجرین میں تقسیم کر دیا جو اپنا گھر بار لٹا کر مکہ سے مدینہ چلے آئے تھے۔ انصار کے صرف دو ضرورت مندوں کو آپؐ نے اس میں سے حصہ دیا۔

جو حصہ آپؐ نے اپنی نگرانی میں رکھا تھا اس میں سے اہل وعیال کی کفالت کے علاوہ اس کی آمدنی کا ایک اچھا خاصا حصہ جہاد کی تیاری، اسلحہ اور سواری کی خریداری پر صرف فرماتے تھے۔ [1]

فدک کی آمدنی کا مصرف

بنو نضیر کی جائداد کی طرح فدک کی زمین بھی صلح ومعاہدہ کے ذریعے حاصل ہوئی تھی اس لیے اس کی آمدنی کا بھی کچھ حصہ آپؐ نے اپنے لیے مخصوص فرمایا تھا مگر اس کی آمدنی کا بیشتر حصہ مسافروں کی دیکھ بھال اور مہمانوں پر صرف ہو جاتا تھا، بلکہ بلاذری کے بیان سے تو پتہ چلتا ہے کہ اس کی پوری آمدنی مسافروں پر صرف ہوتی تھی۔

وکان یصرف ما یأتیہ منہا الی ابناء السبیل [2]	جو کچھ فدک کی آمدنی ہوتی وہ سب آپؐ مسافروں پر صرف فرماتے تھے۔

حضرت عمرؓ کے بیان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، آپ نے فرمایا کہ:

کانت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلاث صفایا فکانت ارض بنی النضیر حبساً وکانت لنوائبہ وجزأ خیبر علی ثلثۃ اجزاء وکانت فدک لابناء السبیل [3]	آپؐ کی ذاتی نگرانی میں تین زمینیں تھیں۔ بنو نضیر کی زمین کی آمدنی ناگہانی ضرورتوں کے لیے مخصوص تھی اور خیبر کے تین حصے آپؐ نے کیے تھے جس میں سے ایک حصہ اپنی ذاتی

---

[1] بخاری کتاب الجہاد [2] فتوح البلدان ص ۳۲-۳۶ [3] ایضاً ص ۳۷

Marfat.com

نگرانی میں رکھا اور فدک کی آمدنی مسافروں کے لیے تھی۔

بہرحال ان میں سے کسی جائداد کے بارے میں یہ پتہ نہیں چلتا کہ وہ صرف اہلِ بیت یا ازواجِ مطہرات کے لیے مخصوص تھی۔ چنانچہ آپؐ کی وفات کے بعد اس کو خلفائے ثلاثہ نے بھی اسی طرح باقی رکھا جس طرح آپؐ کی حیاتِ مبارکہ میں تھا حتیٰ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہٗ اور حضرت حسن رضی اللہ عنہ جب مسندِ خلافت پر بیٹھے تو انہوں نے بھی اس میں کوئی تبدیلی نہیں کی۔ اگر وہ خلفائے ثلاثہ کے تعامل کو سنتِ نبوی کے خلاف سمجھتے تو اس وقت تو ضرور ہی اس میں تبدیلی کر دیتے۔ سب سے پہلے اس سنتِ نبوی کو بنو امیہ نے حضرت معاویہ رضؓ کے بعد توڑا یعنی انہوں نے اپنی ذاتی ملکیت بنا لیا۔

چونکہ ان جائدادوں سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ازواجِ مطہرات اور اہلِ بیت کی کفالت بھی فرماتے تھے اس بنا پر ان کو یہ خیال پیدا ہوا کہ یہ جائدادیں آپؐ کی ذاتی ملکیت ہیں اور آپؐ کی وفات کے بعد لازماً ان کو ان کی ملکیت میں آنا چاہیے۔ اس خیال کے تحت ازواجِ مطہراتؓ، حضرت فاطمہؓ اور حضرت علی کرم اللہ وجہٗ اور حضرت عباسؓ سب نے اس کی ملکیت و وراثت کا دعویٰ کیا۔ مگر جب یہ حقیقت ان کے سامنے آ گئی کہ آپ کی یہ ملکیت ذاتی و شخصی نہیں بلکہ ملکیت حاکمانہ تھی تو وہ اپنے اس خیال سے باز آ گئے اور ان کے دل میں پھر ان جائدادوں کا کوئی خیال باقی نہ رہا۔ عام طور پر یہ مشہور ہے کہ یہ مطالبہ صرف حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی طرف سے ہوا تھا مگر یہ صحیح نہیں ہے بلکہ یہ مطالبہ تین طرف سے تھا، ازواجِ مطہراتؓ، حضرت فاطمہؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عباسؓ۔ حضرت فاطمہؓ اور ازواجِ مطہراتؓ کا مطالبہ فدک و خیبر سے متعلق تھا اور حضرت عباسؓ کا بنو نضیر کی جائداد سے متعلق تھا۔ عروہ بن زبیر بیان فرماتے ہیں کہ ازواجِ مطہراتؓ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے

Marfat.com

ذریعہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خدمت میں یہ پیغام بھیجنا چاہا تھا کہ فدک و خیبر میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حصہ اپنی نگرانی میں رکھا تھا ان میں ان کا جو شرعی حصہ نکلتا ہو وہ دے دیں۔ مگر حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے حدیث نبوی کی روشنی میں ان کو سمجھایا تو ان کی سمجھ میں ان جائدادوں کی حیثیت آگئی اور پھر وہ اس ارادہ سے باز رہیں۔ حضرت عائشہ رضؓ نے فرمایا کہ:

اما تتقین اللہ اما سمعتن لا نورث ما ترکنا صدقۃ انما ھذا المال لآل محمد لنائبتھم وضیفھم فاذا مت فھو الی والی الامر بعدی۔

(ازالۃ الخفاء ج ۲ ص ۳۰)

تم لوگ اللہ سے ڈرتی نہیں ہو۔ کیا تم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ نہیں سنا ہے کہ آپ فرماتے تھے کہ ہماری یعنی انبیا کی چیزوں میں وراثت نہیں چلتی۔ ہم نے جو کچھ چھوڑا ہے وہ خدائی ملکیت ہے میری زندگی میں اس جائداد سے آل محمد کی ناگہانی ضرورتیں اور مہمانوں کے اخراجات پورے ہوتے تھے۔ اب میری وفات کے بعد جو حکومت کا ذمہ دار ہوگا وہ اس کے سپرد ہوگی وہ جہاں چاہے گا خرچ کرے گا۔

عروہ بن زبیر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث نبوی کی یاد دہانی کے بعد ازواج مطہرات رضؓ اپنے مطالبے سے باز رہیں، فَاَمسَکنَ۔ بالکل یہی الفاظ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے حضرت فاطمۃ الزہرا رضی اللہ عنہا سے اس وقت فرمائے تھے جب انہوں نے ان سے فدک کی وراثت کا مطالبہ کیا تھا سب سے پہلے آپؓ نے یہ حدیث نبوی پیش فرمائی۔

Marfat.com

لا نورث ما ترکنا صدقۃ

انبیاء کرام کا کوئی وارث نہیں ہوتا وہ جو کچھ چھوڑتے ہیں وہ عام مسلمانوں کا حق ہوتا ہے

پھر فرمایا:۔

وانما یاکل آل محمد من ھذا المال وانی واللہ لا اغیر شیئاً من صدقۃ رسول اللہ من حالھا التی کانت علیھا فی عھد رسول اللہ ولا عملن فیھا بما عمل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

بے شک اس جائداد سے آل محمدؐ کو روزینہ ملتا تھا اور خدا کی قسم میں اس میں کوئی تبدیلی نہیں کروں گا جس طرح آپؐ کے زمانہ میں اس کی آمدنی صرف ہوتی تھی اسی طرح میں بھی صرف کرتا رہوں گا۔

(ازالۃ الخفاء ج ۲ ص [illegible])

ایک روایت میں آپؓ سے یہ الفاظ بھی منقول ہیں:

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقرباء کو میں اپنے اقرباء سے بھی زیادہ محبوب سمجھتا ہوں مگر میں حق کے نفاذ میں کوتاہی نہیں کر سکتا۔ میں تو اس سلسلہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو جو کرتے دیکھتا ہوں وہی کرتے رہوں گا"

بخاری شریف کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں:۔

لست تارکا شیئاً کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعمل بہ الا انی عملت فانی اخشی ان ترکت شیئاً من امرہ ان ازیغ[1]

اس سلسلہ میں جو طریقہ عمل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار فرمایا اس کو میں چھوڑ نہیں سکتا بلکہ میں وہی کروں گا میں ڈرتا ہوں کہ اگر میں نے اس معاملہ کے کسی پہلو کو بھی

---

[1] بخاری حدیث بنی النضیر کتاب الجہاد باب فرض الخمس۔

Marfat.com

یوں ہی چھوڑ دوں تو خود کج رو نہ ہو جاؤں۔

بنو نضیر کی جائداد حضرت صدیق رضی اللہ عنہ کے وقت تک اسلامی حکومت کے قبضہ میں رہی مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں حضرت علیؓ اور حضرت عباسؓ کے مطالبہ پر اتنا حصہ جتنا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے تصرف و نگرانی میں تھا ان کے حوالے کر دی اور یہ تاکید فرما دی کہ اس کی آمدنی کا مصرف وہی ہے گا جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے عہد میں تھا مگر آمدنی کی تقسیم میں خود حضرت عباسؓ اور حضرت علیؓ کے درمیان کچھ اختلاف ہو گیا اس لیے ان حضرات نے پھر حضرت عمرؓ کے سامنے یہ معاملہ پیش کیا، چنانچہ آپ نے معاملہ کی اصلی صورت، اور جائیداد کی اصلی حیثیت کو ایک بار پھر ان لوگوں کے سامنے رکھ دیا۔ آپ نے فرمایا کہ:۔

”آپ لوگوں کو یہ معلوم ہے کہ ان زمینوں کی آمدنی کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے لوگوں کے لیے مخصوص نہیں کی اور نہ ان کو آپ لوگوں کی نگرانی میں دیا۔ اسے آپؐ نے اپنی نگرانی میں رکھا اور اہل و عیال کی کفالت فرماتے رہے اور اس سے جو کچھ بچ جاتا تھا اس کو آپؐ اپنے مصارف میں صرف فرماتے تھے۔“

فیجعله مجعل مال الله فعمل ذالك رسول الله صلى الله عليه وسلم حياته[1]

اور بقیہ کو اس جگہ صرف فرماتے تھے جو خدا نے مقرر کر دیے ہیں پوری زندگی آپ اسی طرح پر عمل فرماتے رہے۔

چنانچہ اس کے بعد حضرت علیؓ اور حضرت عباسؓ نے اس معاملہ کے سلسلہ میں

---

[1] فئ و غنیمت کے مصارف کا تذکرہ آگے آئے گا۔

Marfat.com

نہ تو پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کوئی گفتگو کی، نہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی پوری مدت خلافت میں اس کا تذکرہ آیا اور نہ ہی حضرت علی کرم اللہ وجہ، نے خود اپنے عہدِ خلافت میں کوئی تبدیلی کی۔

مذکورہ بالا تفصیلات کے بعد کیا یہ کہنے کی گنجائش باقی رہتی ہے کہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ یا حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے تعاملِ نبوی کے خلاف کوئی طرزِ عمل اختیار کیا؟ کیا ان کا طرزِ عمل بالکل قرآن کے منشا اور سنتِ نبوی کے موافق نہیں تھا؟ ایک طرف قرآن نے آپ کو اس کے تصرف کا اختیار دیا تھا، مگر اس کے ساتھ یہ وضاحت بھی کر دی تھی کہ:

كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ۔

تاکہ یہ تمہارے امیروں کے بالکل قبضہ میں نہ چلی جائے اور پھر انہی میں گردش کرتی رہے۔

دوسری طرف آپؐ نے بار بار اعلان فرمایا تھا کہ:

"میں جو کچھ چھوڑ جاؤں گا اس میں وراثت نہیں چلے گی۔ وہ خدا کی چیز (صدقہ) ہے اور اسی کی رہے گی جو حاکمانہ حیثیت سے میرے وارث ہوں گے وہی اس کے تصرف کے وارث ہوں گے"۔

تیسری طرف آپؐ نے کبھی نہ تو ان جائدادوں کی نگرانی اہلِ بیت کے سپرد فرمائی، اور نہ ان کی آمدنی محض ان کے لیے مخصوص کی۔ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان جائدادوں کو اپنی ذاتی ملکیت تصوّر فرماتے تو اپنی زندگی میں اس کی نگرانی اہلِ بیت کے سپرد ضرور فرما دیتے یا اس بات کی ہدایت فرما دیتے کہ آئندہ یہ جائداد فلاں فلاں کے قبضہ میں یا کم از کم نگرانی میں رہے گی۔ آپؐ نے تو یہاں تک احتیاط فرمائی کہ ان جائدادوں کی آمدنی کی وصولیابی کے لیے بھی کبھی اہلِ بیت کے کسی ایک فرد

تک کو نہیں بھیجی۔ آپؐ نے بنو نضیر کی جائداد کا بیشتر حصّہ تو عام مہاجرین میں تقسیم کیا مگر اہل بیت اور ازواج مطہرات کو اس کا چھوٹے سے چھوٹا حصّہ بھی عطا نہیں فرمایا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر نہیں بلکہ ہر موقع پر یہ تصوّر مٹانے کی کوشش فرمائی کہ جس طرح ملوکیت و بادشاہت میں ہر بادشاہ کے اہل و عیال و خاندان کے امتیازی حقوق ہوتے ہیں اسی طرح نبی کے جانشینوں کے بھی کچھ امتیازی مادی حقوق ہونے چاہئیں۔ چنانچہ اسی بنا پر آپؐ نے پورے بنو ہاشم میں زکوٰۃ لینے کو حرام قرار دیا۔ آپؐ نے ان کے لیے کوئی مخصوص مادی سہولت نہیں دی خلیفہ کے انتخاب کو عام مسلمانوں کی مرضی پر چھوڑ دیا۔ اگر ذہن میں اس نکتہ کو رکھا جائے تو پھر اس مسئلہ کے سارے اشکالات خود بخود دُور ہو جائیں گے۔ غور فرمائیے کہ ان توضیحات کے بعد اگر حضرت صدیق رضی اللہ عنہ یا حضرت فاروق رضی اللہ عنہ ان جائدادوں کو اہل بیت کے سپرد فرما دیتے تو یہ قرآن و سنت کی موافقت ہوتی یا مخالفت؟

اوپر جو کچھ عرض کیا گیا ہے اس پر جمہور اہل سنت کا اتفاق ہے البتہ عام طور پر اثنا عشریہ میں شیعہ علماء اس کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ وہ اہل بیت کا حق سمجھتے ہیں مگر ان میں بھی جو حق پسند علماء ہیں انہوں نے بھی اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے جواب سے حضرت فاطمۃ الزہراؓ رضی اللہ عنہا بھی مطمئن ہو گئی تھیں اور ان کے دل میں اس بارے میں کوئی خلش باقی نہیں تھی۔ چنانچہ شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے فرقہ امامیہ کی معروف کتاب "منہاج السالکین" سے یہ روایت نقل کی ہے کہ:

"جب حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے حضرت صدیق رضی اللہ عنہ سے فدک کا مطالبہ کیا تو انہوں نے فرمایا کہ آپ نے جو کچھ کہا ہے وہ صحیح ہے"۔

Marfat.com

ولکنی رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقسمھا فیعطی الفقراء والمساکین وابن السبیل بعد ان یوتی منھا قوتکم والصانعین بھا۔

لیکن میں نے بچشم خود دیکھا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ اس جائداد کی آمدنی کو تقسیم کر دیا کرتے تھے اس سے آپ غریبوں کو عنایت فرماتے تھے۔ اسے مسافروں اور مہمانوں پر صرف فرماتے تھے البتہ اتنی بات تھی کہ اہل بیت اور ازواج مطہرات اور اس جائداد کی جو لوگ دیکھ بھال کرتے تھے ان سب کا خرچ نکالنے کے بعد پھر ان مصارف میں آپ صرف فرمایا کرتے تھے۔

حضرت صدیق رضی اللہ عنہ کا یہ جواب سننے کے بعد حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے واضح الفاظ میں فرمایا کہ:

افعل فیھا کما کان ابی یفعل

(مختصر تحفہ اثنا عشریہ)

آپ ویسا ہی کیجیے جیسا کہ میرے والد کیا کرتے تھے۔

اس روایت کے ساتھ اگر شیعوں کی مشہور و معتبر حدیث کی کتاب ''اصول الکافی'' کی اس روایت کو بھی ملا لیا جائے تو پھر اس مسئلہ میں اہل سنت اور اہل تشیع کے نقطہ نظر میں کوئی فرق ہی باقی نہیں رہتا۔ وہ روایت یہ ہے:

ان العلماء ورثۃ الانبیاء وذالک ان الانبیاء لم یورثوا ولم یورثوا درھما ولا دینارا [1]

علماء انبیاء کے وارث ہوتے ہیں اس لیے کہ انبیاء نہ تو خود مال و دولت کے وارث ہوتے ہیں اور نہ ان چیزوں میں ان کا

---

[1] تھوڑے سے اختلاف الفاظ کیساتھ یہ حدیث اہل سنت کے یہاں بھی معتبر ہے۔ اصول کافی

Marfat.com

کوئی وارث ہوتا ہے وہ صرف علم چھوڑ جاتے
ہیں اور اس میں ان کے وارث اس علم کے
جاننے والے ہوتے ہیں۔

کیا اس کے بعد بھی اس بات کی کوئی اہمیت باقی رہ جاتی ہے کہ حضرت صدیق رضؓ کا طرز عمل کتاب و سنت کے خلاف تھا؟

مؤلفۃ القلوب کا مسئلہ

جن دو مسئلوں کا تعلق حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے عہد حکومت سے ہے اس میں دوسرا مسئلہ مؤلفۃ القلوب کا ہے جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ حضرت صدیق رضی اللہ عنہ نے حضرت فاروق رضؓ کے مشورہ سے اس میں تبدیلی کی۔

قرآن میں زکوٰۃ کے مستحق آٹھ قسم کے لوگ قرار دیئے گئے ہیں۔ ان ہی میں ایک مؤلفۃ القلوب بھی ہیں۔ یہ مسلمان بھی ہو سکتے ہیں اور غیر مسلم بھی۔ مسلمانوں میں وہ سب اس میں شامل ہو سکتے ہیں جنہوں نے جلد ہی اسلام قبول کیا ہو اور ان کا دل ابھی تک اس پر اچھی طرح جما نہ ہو۔ یا تنگ حالی کی وجہ سے ان کا ایمان متزلزل ہو رہا ہو۔ یا ان کے ذریعہ اسلام کا کوئی بڑا کام انجام پا سکتا ہو۔ ایسے تمام لوگوں کی تالیف قلب اور تسلی کے لیے زکوٰۃ سے مدد کی جا سکتی ہے۔ اسی طرح غیر مسلموں میں جو لوگ اسلام کی طرف مائل ہوں اور ان کی مالی امداد دل کے مزید میلان کا سبب ہو سکتی ہو تو ان کی بھی امداد زکوٰۃ کی رقم سے کی جا سکتی ہے۔ اسی طرح ان کے شر سے مسلمانوں کو بچانا ہو تو اس وقت بھی ان کو مالی امداد دے کر مسلمانوں کے جان و مال کی حفاظت کی جا سکتی ہے۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ حنین کے دن ایسے ہی تقریباً تیس چالیس ممتاز

مسلمانوں اور غیر مسلموں کی مالِ غنیمت سے مدد کی تھی تاکہ اسلام کے خلاف ان کی زبان اور تگ و دو بند ہو جائے۔ مگر حضرت صدیق رضی اللہ عنہ نے اپنے عہدِ خلافت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مشورہ سے مؤلفۃ القلوب کی مدد بند کر دی جس سے عام صحابہ میں سے کسی نے بھی کوئی اختلاف نہیں کیا۔

حضرت صدیق رضی اللہ عنہ کے اس طرزِ عمل سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ جس طرح انہوں نے قرآن اور سنت کے ایک متفقہ اور ثابت شدہ حکم میں تبدیلی کی، اسی طرح مسلمانوں کی ہر حکومت کو اس بات کا حق ہے کہ وہ اگر ضرورت سمجھے تو کسی بھی اسلامی حکم کو منسوخ یا اس میں ترمیم و تبدیلی کر سکتی ہے۔

اس سلسلہ میں تھوڑا سا خلط مبحث ہو گیا ہے جس کی بنا پر یہ مسئلہ الجھ بھی گیا ہے اور قابلِ اعتراض بھی بن گیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ حنین کے بعد مؤلفۃ القلوب کی جو عارضی مدد کی تھی، اس کو قرآن کے مستقل مصرف زکوٰۃ کے ساتھ ملا دیا گیا ہے، حالانکہ ان دونوں کا ایک دوسرے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مؤلفۃ القلوب کی جو کچھ مدد فرمائی تھی وہ زکوٰۃ سے نہیں بلکہ خمس[1] سے۔ یعنی مالِ غنیمت کے اس حصہ سے کی جس میں خدا[2] نے آپؐ کو اسلامی حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے یہ اختیار دیا تھا کہ آپؐ اپنی صوابدید

---

[1] اس بارے میں فقہاء کے درمیان تھوڑا سا اختلاف ہے کہ یہ مدد خمس سے دی گئی تھی یا مجموعۂ غنائم سے، مگر اس میں سب کا اتفاق ہے کہ یہ مدد زکوٰۃ کی رقم سے نہیں دی گئی تھی۔

[2] سورۃ انفال کی ابتدائی آیتوں، پھر اس سورۃ کے چوتھے رکوع اور سورۃ حشر میں اس کی تفصیل موجود ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ آگے ان کا مفصل ذکر بھی آئے گا۔

Marfat.com

سے جس کارِ خیر میں چاہیں صرف کریں۔ چنانچہ آپؐ نے ضرورت سمجھی، اسی لیے اس مد سے ان کی مدد کی، اور آپؐ کی وفات کے بعد یہ اختیار درحق آپ کے جانشین اور اسلامی حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے حضرت صدیق و فاروق رضوان اللہ علیہم اجمعین کو منتقل ہوا اور انہوں نے اس کی ضرورت نہیں سمجھی، اس لیے وہ مدد بند کردی۔ بہرحال حضرت صدیق رضی اللہ عنہ نے جن مولفۃ القلوب کی مدد بند کی تھی وہ انہی کی جن کی آپؐ نے غزوۂ حنین میں خمس سے مدد کی تھی۔ قرآن کے بیان کردہ مصرف سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے اور نہ کہیں سے ثابت ہے کہ آپ نے اس مصرف کو قیامت تک کے لیے ختم کردیا ہو۔

پھر اس سلسلہ میں یہ بات بھی ذہن نشین رہنا چاہیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ حنین میں جس میں ۳۰، ۳۲ آدمیوں کو مدد دی تھی، ان میں سے کسی کو نہ تو دوبارہ آپؐ نے مدد دی اور نہ ان کی مدد جاری رکھنے کی تاکید فرمائی اور نہ خود ان لوگوں نے دوبارہ مدد طلب کرنے کی کوشش کی۔ ان میں دو مسلمان اقرع بن حابس و عتیبہ بن حصین ایسے تھے جنہوں نے اس کو اپنا تاحین حیات حق سمجھ لیا تھا اور بار بار اس حیثیت سے مدد لینے کی کوشش کی؛ حالانکہ یہ ایک وقتی مصلحت[له] اور

له اس وقتی مصلحت کی طرف خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی اس تقریر میں ارشاد فرمایا ہے جو آپؐ نے انصار کے سامنے فرمائی تھی اور حضرت فاروق رضی اللہ عنہ کی اس گفتگو سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے جو آپ نے ان دونوں صاحبوں کے سامنے فرمائی تھی۔ غزوۂ حنین کے موقع پر مالِ غنیمت کی تقسیم کے بارے میں انصار کو جو غلط فہمی ہوگئی تھی اس کے بارے میں آپ نے جو تقریر فرمائی تھی، اس میں مؤلفۃ القلوب کے بارے میں فرمایا: (جاری)

ہنگامی ضروریات کے تحت مالِ غنیمت سے مدد دی گئی تھی۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ نے ان کو محض منقولہ اموال سونا چاندی اور جانوروں کی شکل میں مدد دی تھی اور اب انہوں نے غیر منقولہ جائدادوں کا مطالبہ بھی شروع کر دیا تھا۔ غرض یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے جو حالات تھے اُن کے پیشِ نظر آپ نے خمس سے ان کو مدد دینا ہی مناسب سمجھا اور حضرت صدیق رضی اللہ عنہ کے سامنے جو صورتِ حال تھی اس کے پیشِ نظر اسے بند کر دینا ہی انہوں نے مناسب سمجھا۔ اس سلسلہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کچھ عمل فرمایا بحیثیت نبی آپ کو خدا کی طرف سے اس کی اجازت تھی اور حضرت صدیق رضی اللہ عنہ نے جو روش اختیار کی بحیثیت جانشین نبیؐ ان کو بھی خدا کی طرف سے اس کی اجازت تھی۔ بہرحال ان میں سے کسی طرزِ عمل کا تعلق قرآن کے بیان کردہ مصرف سے نہیں ہے اور وہ قیامت تک اسی طرح باقی رہے گا۔

اوپر ذکر آچکا ہے کہ قرآن کے مقرر کردہ مصرف مؤلفۃ القلوب اور خمس سے

(گذشتہ سے پیوستہ) ان قریشاً حدیث عهد بجاهلیة ومصیبة وانی اردت ان اجبرهم واتالفهم۔ (بخاری شریف کتاب المغازی)

قریش کے جن لوگوں کو مدد دی گئی وہ ابھی ابھی کفر سے نکلے اور جنگ کی مصیبت سے دوچار ہوئے ہیں میں نے چاہا کہ ان کو کچھ دے دلا کر ان کی تالیفِ قلب کر دوں۔

(۱) ابنِ قیم زاد المعاد میں یہ الفاظ نقل کرتے ہیں:

اوجدتم علی یا معشر الانصار فی انفسکم فی لعاعة من الدنیا تالفت بها قوماً یسلموا ووکلتکم الی اسلامکم (زاد المعاد)

اے انصار کیا تم کو دنیا کی اس حقیر چیز کے بارے میں غلط فہمی ہوگئی ہے جس کو میں نے لوگوں کو اسلئے دیا ہے کہ وہ اسلام پر جم جائیں اور تمہیں ہم نے تمہارے اسلام کے حوالے کیا۔

جن لوگوں کو تالیفِ قلب کے طور پر مالی مدد دی گئی تھی ان دونوں کے آپس میں خلط ملط ہو جانے کی وجہ سے یہ مسئلہ الجھ گیا ہے اور اسی کی وجہ سے یہ غلط فہمی پیدا ہوئی ہے کہ حضرت صدیقؓ و فاروقؓ نے قرآن کے ایک صریح حکم میں تبدیلی کی۔

اب سوال یہ ہے کہ یہ خلطِ مبحث کیسے ہوا اور یہ غلط فہمی کہاں سے پیدا ہوئی۔ اس کا بظاہر ایک ہی سبب معلوم ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ مصارفِ زکوٰۃ والی آیت میں جہاں مؤلفۃ القلوب کا ذکر ہے اس کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عباس نے مثال کے طور پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرزِ عمل کو پیش فرما دیا ہے جو آپ نے غزوۂ حنین میں اختیار فرمایا تھا۔ اس تفسیر کی بنا پر عام طور پر لوگوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طرزِ عمل کو اس آیت کی تفسیر سمجھ لیا اور حضرت صدیق رضی اللہ عنہ نے چونکہ اس کے خلاف طرزِ عمل اختیار فرمایا۔ اس لیے اس کو کتاب و سنت کے خلاف سمجھ لیا۔ حالانکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طرزِ عمل اور حضرت صدیق رضی اللہ عنہ کی روش دونوں کا تعلق خمس سے تھا۔ زکوٰۃ سے ان کا تعلق سرے سے تھا ہی نہیں۔ چنانچہ امام رازی کی نکتہ رس نگاہ اس خلطِ مبحث اور تسامح کی طرف گئی اور انہوں نے واضح الفاظ میں لکھا کہ:

هذه العطايا انما كانت يوم حنين ولا تعلق لها بالصدقات ولا ادري لاي سبب ذكر ابن عباس رضي الله عنهما هذه القصة في تفسير هذه الآية

یہ عطیے جو حنین کے دن آپؐ نے دیے تھے ان کا تعلق زکوٰۃ سے قطعی نہیں ہے۔ نہیں معلوم کہ کس وجہ سے حضرت ابن عباس نے اس قصّہ کو اس آیت کی تفسیر میں ذکر کیا۔

غالباً حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے موقع و محل کی تفہیم کے لیے غزوۂ حنین کی مثال دے دی تھی تاکہ آسانی سے ذہن میں یہ بات آ جائے کہ کون سا

Marfat.com

موقت محل ایسا ہے جس میں مد زکوٰۃ سے مؤلفۃ القلوب کو مدد دی جا سکتی ہے۔ مگر عام طور پر ان دونوں کو ایک ہی سلسلہ کی چیز سمجھ لیا گیا جس سے یہ الجھاؤ اور غلط فہمی پیدا ہوئی۔ اس لیے ضرورت ہے کہ ان دونوں کو علیحدہ علیحدہ کر کے پھر اس مسئلہ پر غور کیا جائے۔ راقم کے نزدیک ایسا کرنا اس لیے بھی ضروری ہے کہ غزوۂ حنین کا واقعہ شوال ۸ھ میں پیش آیا اور مصارف زکوٰۃ والی آیت کا نزول اس کے ڈیڑھ سال بعد یعنی ۹ھ میں ہوا۔ اس سے ظاہر ہے کہ آپؐ کا یہ طرز عمل اس آیت کی تفسیر اس وقت بن سکتا تھا جب آپؐ آیت کے نزول کے بعد اسے اختیار فرماتے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ تفسیر پہلے ہو جائے اور آیت کا نزول بعد میں ہو۔

البتہ ایک سوال یہ پیدا ہو سکتا ہے کہ حضرت صدیقؓ و حضرت فاروقؓ نے قرآن کے حکم میں نہ سہی سنت نبویؐ میں تو تبدیلی کی۔ مگر یہ سوال اس وقت پیدا ہو سکتا ہے جب آپؐ غزوۂ حنین کے بعد بھی ان لوگوں کو بطور تالیف قلب برابر مدد دیتے رہتے، یا یہ ارشاد فرمایا ہوتا کہ ان کی امداد برابر جاری رکھی جائے۔ مگر کسی ضعیف سے ضعیف روایت سے بھی یہ پتہ نہیں چلتا کہ آپ نے عملاً یا قولاً اس کے جاری رکھنے کی تاکید فرمائی ہو۔ بلکہ اس کے برخلاف آپؐ نے غزوۂ حنین کے بعد انصار کے سامنے جو تقریر فرمائی تھی اس میں واضح طور پر فرما دیا تھا کہ ایک دینی مصلحت کی بنا پر وقتی اور عارضی طور پر ان کو یہ مدد دی گئی ہے نہ کہ مستقل۔

اگر حضرت صدیقؓ اور حضرت فاروقؓ نے قرآن کے دیئے ہوئے اختیار اور اس عارضی و وقتی مصلحت کے ختم ہو جانے پر اس امداد کو بند کر دیا تو اس میں کتاب و سنت کی مخالفت کہاں سے نکلی؟ بلکہ یہ طرز عمل تو حکم الٰہی اور منشائے نبوی کے بالکل مطابق معلوم ہوتا ہے۔

Marfat.com

حضرت صدیق رضی اللہ عنہ اور حضرت فاروق رضی اللہ عنہ کے اس طرزِ عمل کو سمجھنے کے لیے ایک نظر اس گفتگو پر بھی ڈال لینی چاہیے جو حضرت عمرؓ اور ان دونوں آدمیوں کے درمیان ہوئی تھی، جو مدد طلب کرنے آئے تھے:

"ایک دن حضرت صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس اقرع بن حابس اور عیینہ بن حصین آئے اور یہ درخواست کی کہ ان کو فلاں قطعۂ زمین عنایت کر دیا جائے۔ آپ نے ان کو وہ قطعۂ زمین دے دینا منظور کر لیا اور اس کے لیے ایک سرکاری دستاویز بھی لکھ دی۔ یہ دونوں آدمی غالباً تصدیق کے لیے یہ دستاویز لے کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں آئے۔ حضرت عمرؓ نے وہ دستاویز پڑھی اور پڑھ کر اس کو چاک کر دیا۔ اس پر یہ لوگ بہت برافروختہ ہوئے اور حضرت عمرؓ کو برا بھلا کہنا شروع کیا مگر حضرت عمرؓ نے نہایت ہی سنجیدگی سے ان سے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ حنین میں تالیفِ قلب کے طور پر تم لوگوں کی مدد اس لیے کی تھی کہ اس وقت اسلام کمزور اور ہر طرف سے دشمنوں کے نرغے میں تھا[1]، مگر اب خدا تعالیٰ نے اپنے فضل سے اسلام کو اس سے مستغنی کر دیا ہے۔ (تو اب اس مدد کی بھی ضرورت نہیں ہے) تم لوگ جاؤ اور اپنی کوشش سے اپنی روزی کماؤ۔ خدا تعالیٰ تمہاری رعایت اس وقت تک نہیں کریگا جب تک تم رعایتیں طلب کرتے رہو گے[2]"

---

[1] جن میں تم لوگ بھی تھے اور اس وقت اس کو تمہاری حمایت کی ضرورت تھی اور اسی حمایت کے لیے تم کو مدد دی گئی تھی۔

[2] روح المعانی تفسیر آیت ہٰذا۔

Marfat.com

اس گفتگو کے بعد یہ دونوں حضرت صدیق رضی اللہ عنہ کی خدمت میں آئے اور پورا واقعہ سنایا۔ واقعہ سننے کے بعد آپ نے حضرت عمر رضؓ کے فیصلہ پر یہی نہیں کہ کوئی نکیر نہیں فرمائی، بلکہ جب ان لوگوں نے بطور طنز کہا کہ آپ خلیفہ ہیں یا عمر رضؓ۔ تو آپ نے فرمایا کہ انشاءاللہ آئندہ وہی خلیفہ ہوں گے جس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے ان کی تائید فرمائی۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی اس گفتگو سے چند باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ آپ نے یہ بات واضح کر دی کہ تالیف قلب کے طور پر جو مدد دی گئی تھی، یا آئندہ دی جائے گی، وہ عارضی و وقتی ہوگی، جب ضرورت سمجھی جائے گی دی جائے گی اور جب ضرورت نہ سمجھی جائے گی تو روک دی جائے گی۔ دوسرے آپ نے یہ تنبیہ کی کہ جن لوگوں کو اس مد سے مدد دی جائے، ان کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس کو اپنا مستقل حق سمجھ کر اسی کے اوپر تکیہ کر لیں۔ اگر وہ ایسا کریں گے تو خداوند تعالیٰ ان کو کبھی فارغ البال نہیں کرے گا۔ آپ نے اپنے آخری الفاظ سے ان لوگوں کی اس ذہنیت کی اصلاح کی جو ان میں مفت خوری کی وجہ سے پیدا ہو گئی تھی جس سے یہ خطرہ تھا کہ اسلامی مملکت کے اندر مستقل طور پر مسلمانوں اور غیر مسلموں میں کوئی ایسا طبقہ نہ پیدا ہو جائے جو ڈرا دھمکا کر اسلامی حکومت سے مدد لیتا رہے اور کسب و محنت سے بالکل بے نیاز ہو جائے، یا ایمان و اسلام سے اپنا رشتہ صرف اس لیے جوڑے رکھے کہ اس سے اس کی مادی منفعت وابستہ ہے۔

ان تفصیلات سے چند باتیں واضح طور پر معلوم ہوتی ہیں:-

۱- مؤلفۃ القلوب کی امداد بند کرنے کا تعلق قرآن کے بیان کردہ مصرف سے نہیں، بلکہ خمس سے تھا۔ جس میں اسلامی حکومت کے سربراہ کو

کتاب وسنت کی رُو سے یہ اختیار ہے کہ وہ اپنی صواب دید سے جس جائز مصرف میں چاہے صرف کرے ۔

۲ - رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے امداد بند کرنے کا تعلق قرآن کے بیان کردہ مصارف سے نہیں ہے ۔

۳ - رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدد دینے کے بعد ہی عام مسلمانوں کے سامنے یہ واضح فرما دیا تھا کہ یہ مدد ایک وقتی دینی مصلحت کے تحت دی گئی تھی جس کے معنی یہ ہوئے کہ جب یہ مصلحت باقی نہ رہے گی اس وقت یہ مدد ختم کی جاسکتی ہے ۔ چنانچہ حضرت صدیق رضی اللہ عنہ اور حضرت فاروق رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانہ میں اس کی ضرورت نہیں سمجھی اس لیے اسے بند کر دیا ۔ اگر یہ مستقل مدد ہوتی تو آپ بار بار ان لوگوں کو عنایت فرماتے اور آئندہ کے لیے بھی اس کی تاکید فرما جاتے ۔

۴ - اسلامی حکومت میں کسی شخص کو جب تک وہ معذور نہ ہو اس بات کی اجازت نہ دی جائے گی کہ وہ مستقل طور پر حکومت کی امداد پر تکیہ کرے اور کمائی کی جدوجہد چھوڑ دے ۔ اس سے ایک بہت بڑے فتنہ کا دروازہ کھل سکتا ہے چنانچہ جن دو آدمیوں کی مدد حضرت صدیق رضی اللہ عنہ نے بند کی تھی ، ان کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے منقولہ اموال سے مدد دی تھی ۔ اس عارضی رعایت سے فائدہ اٹھا کر یہ لوگ غیر منقولہ جائدادیں طلب کرنے لگے تھے ۔

۵ - اشارۃً و کنایۃً بھی یہ ثابت نہیں ہے کہ حضرت صدیق رضی اللہ عنہ یا حضرت فاروق رضی اللہ عنہ نے مستقلاً تالیف قلب کے مصرف یا خمس سے مؤلفۃ القلوب کی مدد بند کی تھی ۔ بخلاف اس کے بعض روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ زبرقان شاعر اور عدی بن حاتم وغیرہ کو خود حضرت صدیق رضی اللہ عنہ نے اس مد سے مدد دی تھی ۔

Marfat.com

کیا اس تفصیل کے بعد یہ کہنے کی گنجائش باقی رہتی ہے کہ حضرت صدیق رضی اللہ عنہ و حضرت فاروق رضی اللہ عنہ نے کتاب یا سنت کے کسی ثابت شدہ حکم میں تبدیلی کی؟

یہاں ایک بات قرآن کے بیان کردہ مصارف کے سلسلہ میں یہ بھی پیش نظر رکھنی چاہیے کہ قرآن نے جن آٹھ مصارف میں صرف کرنے کا حکم دیا ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہر وقت اور ہر موقع پر لازماً ان تمام مصارف میں زکوٰۃ کا روپیہ صرف کیا جائے ، بلکہ یہ ضرورت کے تحت صرف کیا جائے گا - ہو سکتا ہے کہ کسی وقت ایک ہی مصرف میں زکوٰۃ کا کل روپیہ صرف کرنے کی ضرورت پیش آجائے اور دوسرے مصرف میں صرف کرنے کی ضرورت ہی نہ ہو - بہر حال یہ امام اور مجلس شوریٰ کی صوابدید پر ہے - چنانچہ امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ جو مؤلفۃ القلوب کے مصرف کو ہمیشہ باقی رکھنے کے قائل ہیں ، وہ اپنے زمانہ کا حال لکھتے ہیں :

العامل والمؤلفة قلوبهم مفقودان فی هذا الزمان لبقیت الاصناف الستة فالاولیٰ صرفها الی الستة واما انه یعتبو فی کل صنف منها موقل لفظة ان کان موجوداً

(کتاب الام)

عاملین زکوٰۃ اور مؤلفۃ القلوب زمانہ میں مفقود ہیں ، صرف چھ قسم کے مستحقین باقی ہیں اس لیے بہتر یہ ہے کہ انہی چھ قسموں میں زکوٰۃ کا روپیہ صرف کیا جائے - اور یہی حال ان میں ہر مصرف کا ہے یعنی جس مصرف کی ضرورت نہ ہوگی اس میں صرف نہ کیا جائے گا ، گویا ہر مصرف کے یہ لفظ لگا ہوا ہے کہ اگر وہ موجود ہو -

قاضی ابوبکر بن عربی احکام القرآن میں لکھتے ہیں :

Marfat.com

ان قوی الاسلام زالوا وان احتیج الیھم اعطوا۔ (ج ۱، ص ۳۹۵)	اسلام جب قوی ہو تو مؤلفۃ القلوب کو مدد نہ دی جائے گی اور جب ضرورت ہوگی ان کو مدد دی جائے گی۔

یعنی اگر حضرت صدیقؓ یا حضرت عمرؓ فاروق اپنے زمانہ میں قرآن کے بیان کردہ کسی مصرف میں روپیہ صرف کرنے کی ضرورت نہ سمجھتے یا اس میں صرف کرنے کی ضرورت نہ ہوتی تو ان کو اس بات کا بھی اختیار تھا کہ وہ اس میں صرف نہ کرتے۔ اس سے یہ نتیجہ قطعی نہیں نکالا جا سکتا ہے کہ انہوں نے اس حکم ہی کو منسوخ کر دیا۔ پھر ان حضرات نے جو مدد بند کی تھی وہ خمس وغنیمت کی تھی نہ کہ مصرف زکوٰۃ کی۔

غرض یہ کہ یہاں اجتہاد کرنے نہ کرنے کا کوئی سوال سرے سے تھا ہی نہیں بلکہ کسی قسم کے نفاذ میں موقع ومحل کے استعمال کا تھا۔

اولیاتِ عمر رضی اللہ عنہ

خلفائے راشدین کے جن فیصلوں کو تبدیلی احکام کے ثبوت میں پیش کیا جاتا ہے ان میں سب سے زیادہ زور حضرت عمرؓ کے ان فیصلوں پر دیا جاتا ہے جن کا ذکر مؤرخین اولیاتِ عمرؓ[1] کے نام سے کرتے ہیں مثلاً سوادِ عراق کی زمین کا بندوبست، قطع ید کی منسوخی، حدِ خمر میں اسّی کوڑے کی تعیین امہات الاولاد کی خرید وفروخت کی ممانعت۔ ایک مجلس میں دی ہوئی تین طلاقوں

---

[1] اولیاتِ عمر کی تعداد پچاس سے متجاوز ہے۔ ان کو اولیات دو مفہوم کی وجہ سے کہا جاتا ہے ایک تو یہ کہ یہ کام سب سے پہلے حضرت عمرؓ نے کیا۔ مثلاً جیل خانہ کی ایجاد دوسرے یہ کہ اس حکم کو اس صورت میں حضرت عمرؓ نے نافذ کیا۔ یا کتاب وسنت سے اس کے دو پہلو نکلتے تھے ان میں سے ایک کو سب سے پہلے حضرت عمرؓ نے مؤکد کر دیا۔

Marfat.com

کو مغلظہ قرار دینا، گھوڑوں کی زکوٰۃ کی وصولی، کتابیہ سے نکاح کی ممانعت، ہجوگوئی اور تشبیب کی ممانعت، بیس رکعت تراویح یا جماعت کی تعیین وغیرہ۔ ان کے علاوہ بھی بعض اولیات عمرؓ کو ڈاکٹر محمصانی اور ادارہ ثقافت کے فضلاء نے بطور ثبوت پیش کیا ہے۔ آئندہ صفحات میں ان تمام اولیات عمرؓ کی تفصیل پیش کی جاتی ہے۔ اس سے اہل علم خود فیصلہ کریں گے کہ حضرت فاروق رضی اللہ عنہ کے یہ فیصلے کتاب وسنت کے خلاف تھے یا ان کے تقاضے اور منشا کے مطابق تھے۔

سوادِ عراق کا بندوبست

سوادِ عراق کی زمینوں کا جو بندوبست حضرت عمرؓ نے کیا تھا اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ بندوبست نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرز عمل کے بالکل خلاف ہے جو آپؐ نے خیبر میں اختیار فرمایا تھا۔ اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر مصلحت متقاضی ہو تو ہر صاحب امر کو یہ اختیار ہے کہ وہ اپنے اجتہاد سے جس ثابت شدہ اسلامی حکم کو چاہے بدل دے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس فیصلہ اور اسوۂ نبی میں ان ہی لوگوں کو تخالف اور تضاد نظر آتا ہے جو اس مسئلہ پر سرسری اور سطحی نگاہ ڈالتے ہیں مگر جو اہل علم فے و غنیمت کے سلسلہ میں قرآن کی مفصل ہدایات اور اسوۂ نبی کے ہر پہلو پر نظر رکھتے ہیں، وہ کبھی یہ کہنے کی جرأت نہیں کر سکتے کہ سوادِ عراق کی زمینوں کے بندوبست میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے ذاتی اجتہاد کو قرآن کی ہدایات یا اسوۂ نبی پر ترجیح دی۔

حضرت عمرؓ کے طرز عمل کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ فے و غنیمت[1] کے اموال و جائداد کی تقسیم کے سلسلہ میں قرآن نے جو ہدایات دی ہیں اور ان کی روشنی

---

[1] عام طور پر فے اور غنیمت میں یہ فرق کیا جاتا ہے کہ فے وہ مال ہے جو بغیر جنگ

(جاری)

میں نبی کریم صلی اللہ علیہ نے جو طرز عمل اختیار فرمایا ہے ان پر ایک نظر ڈال لی جائے ہم اختصار کے ساتھ ان کو پیش کرتے ہیں۔

فے اور غنیمت کے اموال کی قسمیں

فے اور غنیمت کے ذریعہ جو چیزیں اسلامی حکومت کے قبضہ میں آیئں، وہ دو طرح کی تھیں - ایک منقولہ اموال وجائداد مثلاً روپیہ پیسہ، سونا چاندی، سواری اور سامان وغیرہ۔ دوسرے غیر منقولہ جائداد جیسے زمین مکان وغیرہ۔

منقولہ اموال میں اسوۂ نبوی

منقولہ اموال میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عام طرز عمل یہ ہوتا تھا کہ آپ

(حکومت سے پیوستہ) کیے ہوئے صلح اور معاہدہ کے ذریعہ حاصل ہو۔ اور غنیمت وہ مال ہے جو جنگ کے ذریعہ سے حاصل ہو۔ مگر یہ فرق ایک اصطلاحی فرق ہے ورنہ قرآن، حدیث اور آثار صحابہ میں یہ دونوں لفظ ایک دوسرے معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔ اس لیے یہاں دونوں الفاظ کے استعمال میں اصطلاحی فرق کو ملحوظ نہیں رکھا گیا ہے۔ بعض علمائے دونوں میں یہ تفریق کی ہے کہ غنیمت منقولہ اموال کو کہتے ہیں اور فے غیر منقولہ کو قرآن کے ظاہری الفاظ سے یہ تفریق صحیح معلوم ہوتی ہے۔ مگر ارشاد نبوی[۲] میں اسلامی حکومت کی ہر طرح کی آمدنی کو بھی فے کہا گیا ہے۔ اس لیے بالکلیہ یہ تفریق بھی صحیح نہیں ہے مگر اکثری اعتبار سے صحیح ہے۔

Marfat.com

سب سے پہلے اسلامی حکومت کا حق خمس[1] ۱/۵ نکلوانے کے بعد بقیہ ۴/۵ کو ضرورت و خدمت کے تحت نوجیوں میں تقسیم فرما دیتے تھے۔ یہ طرزِ عمل ان منقولہ اموال میں ہوتا تھا جو جنگ کے ذریعہ حاصل ہوتے تھے لیکن جو منقولہ اموال صلح و معاہدہ یا ٹیکس آپ کے پاس آتے تھے، اس میں سے خمس نہیں نکالا جاتا تھا، بلکہ قرآن کی ہدایت کے مطابق وہ سب آپؐ عام مسلمانوں میں تقسیم فرما دیتے تھے۔ اس تقسیم میں بھی آپؐ ضرورت و خدمت کا لحاظ فرماتے تھے، جیسا کہ بنو نضیر وغیرہ کی منقولہ اشیاء میں کیا گیا، یعنی بنو نضیر کا کل مال آپؐ نے مہاجرین میں تقسیم فرمایا، صرف دو مستحق انصاری صحابہ کو اس میں سے حصہ دیا۔

خمس جو اسلامی حکومت کی ملکیت میں ہوتا تھا، قرآن کی ہدایت کے مطابق آپؐ اس میں سے کچھ اپنے اور اپنے اہل وعیال کی کفالت کے لیے لیتے تھے اور بقیہ ذوی القربیٰ یتامیٰ، مساکین اور مسافروں پر صرف فرماتے تھے۔ اس سلسلہ میں قرآن کی ہدایت کا ذکر آگے آئے گا۔ یہ طرزِ عمل آپؐ نے غزوۂ بدر سے لے کر غزوۂ حنین تک اختیار فرمایا تھا۔

غیر منقولہ جائدادوں میں آپؐ کا طرزِ عمل

منقولہ اموال میں تو آپؐ کا طرزِ عمل ہمیشہ یہی رہا۔

---

[1] خمس کو اسلامی حکومت کا حق اس لیے کہا گیا ہے کہ وہ بھی مصالحِ عامہ ہی میں صرف ہوتا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جنگ کے بعد فرمایا کرتے تھے۔ ھذہ غنائمکم وانہ لیس لی فیھا الا نصیبی معکم الخمس والخمس مردود فیکم۔ یہ غنائم تمہارے ہی لیے ہیں اس میں میرا حصہ بجز خمس کے کچھ نہیں ہے اور خمس بھی تمہارے ہی اجتماعی مصالح پر صرف کر دیا جاتا ہے۔

Marfat.com

مگر غیر منقولہ جائدادوں میں قرآن کے دیئے ہوئے اختیار کے مطابق آپؐ کا طرزِ عمل حالات و مصالح کے پیشِ نظر مختلف مواقع پر مختلف رہا۔ کبھی آپؐ نے کسی جائداد کو مستحقین میں تقسیم کر دیا، کبھی مفادِ عامہ کی خاطر اسے حکومت کی ملک قرار دیا اور کسی جائداد کے بعض حصے کو تقسیم کیا اور بعض کو اپنے اور اپنے اہل و عیال کی کفالت کے لیے مخصوص فرما لیا اور کسی جائداد کو مہمانوں، مسافروں اور وفود کے اخراجات کے لیے خاص فرما دیا۔ غرض ضرورت و مصلحت کے مطابق آپؐ اس میں تصرف فرماتے تھے اس لیے کہ قرآن کی ہدایات میں یہ وسعت موجود تھی۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلی غیر منقولہ جائداد آپؐ کو انصار نے دی تھی، جن کو آپؐ وقتاً فوقتاً ضرورت مند مسلمانوں کو زراعت وغیرہ کے لیے عنایت فرمایا کرتے تھے۔[1] اس کے بعد ایک اہلِ کتاب صحابی حضرت مخیریقؓ نے غزوۂ احد[2] کے

---

[1] صحیح مسلم میں ہے۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما فرغ من قتال اھل خیبر وانصرف الی المدینۃ رد المہاجرون الی الانصار منائحھم التی کانوا منحوھم من ثمارھم۔ مسلم ج ۲ ص ۹۶

[2] حضرت مخیریق صاحبِ حیثیت یہودی علماء میں سے تھے اور حضرت عبداللہ بن سلام کے بعد اسلام لائے۔ غزوۂ احد میں شریک ہوئے اور زخمی ہو کر شہید ہوئے۔ جس وقت یہ زخمی ہوئے تو حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیغام بھیجا۔ آپؐ تشریف لائے تو اپنے کھجوروں کے چھ ذاتی باغات فی سبیل اللہ وقف فرما کر جانِ آفریں کے سپرد کر دی۔ آپؐ نے ان کے اس ایثار و قربانی اور خلوص کی بنا پر فرمایا کہ مخیریق سابق یہود، مخیریق یہود کو اسلام کی طرف لانے والوں میں ہیں اور خود آگے جانے والوں میں ہیں۔

دن آپؐ کو اپنے چھ ذاتی باغات ہبہ کر دیئے تھے جس کی آمدنی کو آپؐ نے عام مسلمانوں کے لیے وقف فرما دیا تھا۔ اس کے بعد یہود مدینہ کے مشہور قبیلہ کی جائداد اسلامی حکومت کے قبضہ میں آئی۔ اسی موقع پر سورہ کا نزول ہوا اور اس میں اس جائداد اور دوسری غیر منقولہ جائدادوں کے بارے میں ہدایات تھیں۔ خاص طور پر بنو نضیر کی جائداد کے بارے میں آپؐ کو رسول خدا اور اسلامی حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے پورا اختیار دیا گیا کہ آپؐ اسے جس طرح چاہیں اور جہاں چاہیں صرف کریں۔ چنانچہ آپؐ نے اس کا ایک حصہ مہاجرین میں تقسیم فرما دیا[۱] اور ایک حصہ کو ازواجِ مطہرات، اہلِ بیت اور اپنی کفالت

---

[۱] ———— بعض روایتوں سے پتہ چلتا ہے کہ بنو نضیر کی کل زمین و باغ کی آمدنی کو آپؐ نے اپنے اہل و عیال کے کفالت کیلئے مخصوص کر لیا تھا اور اس سے جو کچھ بچ جاتا تھا وہ آپؐ سامانِ جہاد کی تیاری میں صرف فرماتے تھے لیکن ان دونوں روایتوں میں کوئی تضاد نہیں ہے چونکہ اس جائداد میں خدا نے آپ کو کُلی اختیار دیا تھا کہ آپ جس طرح چاہیں صرف کریں، اس لیے اسی اختیار کی بناء پر اس کو عام طور پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا خالصہ (صفاء) کہا جاتا تھا۔ اسی بات کو بعض روایتوں نے یوں بیان کیا ہے کہ یہ جائداد آپؐ کے لیے مخصوص تھی مگر اس میں یہ ذکر نہیں ہے کہ آپؐ نے اسے تقسیم نہیں کیا بلکہ اس میں محض آپؐ کے قبضہ و تصرف کا ذکر ہے اس لیے کچھ حصہ کا تقسیم کر دینا اس کے منافی نہیں ہے۔ زرقانی نے اس کی ایک اور توجیہ کی ہے وہ یہ کہ آپؐ نے منقولہ اموال اور مکان مہاجرین میں تقسیم فرمایا، زمین اور باغ نہیں۔ اسی کو راویوں نے یوں بیان کیا ہے کہ آپؐ نے ان کے اموال کو مہاجرین میں تقسیم کیا۔ یہ توجیہ اس لیے قرین قیاس ہے کہ آپؐ

(باقی اگلے صفحہ پر)

Marfat.com

کے لیے مخصوص فرما لیا۔ جو حصہ آپ نے اہل و عیال کے لیے مخصوص فرمایا تھا اس کی آمدنی سے صرف بقدر کفاف ازواج مطہرات اور اہل بیت کو عنایت فرماتے تھے بقیہ آمدنی دینی ضروریات اور جہاد کے سامان کی تیاری میں صرف ہوتی تھی[1]

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے الفاظ ہیں :-

اموال بنی نضیر حبسا لنوائبه	بنو نضیر کی ساری جائداد ان دینی و دنیاوی ضروریات کے لیے مخصوص تھی جو آپ کو پیش آتی رہتی تھیں۔

بنو نضیر کے بعد دوسرے یہودی قبیلہ بنو قریظہ کی جائداد آپؐ کے قبضہ میں آئی خمس نکالنے کے بعد اس کو آپ نے عام مسلمانوں میں تقسیم کر دیا۔ فتوح البلدان میں امام زہری کا قول منقول ہے کہ:

قسمها رسول الله صلی الله علیه وسلم بین المسلمین علی السهام[2]	ان کی جائداد کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عام مسلمانوں میں حصہ

(حاشیہ گذشتہ سے پیوستہ)

نے انصار سے پوچھا کہ بنو نضیر کے اموال کو تمہارے اور مہاجرین دونوں کے درمیان تقسیم کر دیا جائے یا صرف مہاجرین میں۔ انہوں نے بخوشی اس کی اجازت دے دی کہ مہاجرین میں تقسیم کر دیا جائے۔ صرف دو ضرورتمند انصاریوں کو اس میں سے حصہ دیا گیا ان کا استدلال لفظ "اموال" پر ہے یعنی روایتوں میں اموال بنی نضیر کا لفظ ہی آیا ہے۔ (حاشیہ صفحہ ہذا)

[1] حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ فیجعله مجعل مال الله اس کو اسی طرح صرف کرتے تھے، جس طرح خدا کے مال کو صرف کرنا چاہیے۔ اس سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ آپؐ کا یہ قبضہ قبضۂ مالکانہ نہیں بلکہ قبضۂ حاکمانہ تھا۔

[2] ص ۱۲۹ نیز زرقانی ج ۲، ص ۱۶۵

Marfat.com

کے مطابق تقسیم کر دیا۔

خیبر کی جائداد

اب تک وقف، صلح یا جنگ کے ذریعہ مسلمانوں کو جتنی جائدادیں ملی تھیں ان میں سب سے بڑی جائداد خیبر[1] میں ملی تھی۔ خیبر کے بارے میں عام طور پر مشہور ہے کہ خمس نکالنے کے بعد اس کو فوجیوں میں تقسیم کر دیا گیا، مگر یہ بات کسی ایک روایت سے بھی ثابت نہیں ہے بلکہ خیبر کے منقولہ اموال کی تقسیم بھی اسی طرح کی گئی جس طرح اس سے پہلے آپ فرمایا کرتے تھے[2]، اور غیر منقولہ جائداد کی تقسیم یوں کی گئی کہ خمس نکالنے کے بعد پوری جائداد ۳۶ حصّوں میں تقسیم کر دی گئی، جن میں سے اٹھارہ حصے دینی و سیاسی ضروریات کے لیے مخصوص کر لیے گئے بقیہ اٹھارہ حصّوں کو تمام فوجیوں میں تقسیم کر دیا گیا۔ ابو داؤد نے اسے کئی طریقوں سے روایت کیا ہے۔ ایک روایت میں ہے:

قسم خيبر على ستة وثلثين سهما فعزل لنصفها لنوائبه وما ينزل وعزل النصف الآخر بين المسلمين۔

آپؐ نے خیبر کی زمینوں کو چھتیس حصوں میں تقسیم کیا۔ اس میں سے اٹھارہ حصّے آپؐ نے ہنگامی ضروریات اور دوسری ضروریات

---

[1] خدا نے حدیبیہ کے موقع پر یہ وعدہ کیا تھا کہ وعدكم الله مغانم كثيرة تاخذونها۔ اللہ تعالیٰ تم سے کثیر مالِ غنیمت کا وعدہ کرتا ہے جو تمہارے ہاتھ آئے گا۔ اس وعدہ کی ابتدا خیبر ہی سے ہوئی۔

[2] غزوۂ خیبر کے عین موقع پر مہاجرینِ حبشہ واپس آئے تھے۔ آپؐ نے ان کا حصّہ بھی اس میں لگایا تھا، بعض لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ آپؐ نے ان کو غیر منقولہ جائداد میں سے حصّہ دیا، یہ صحیح نہیں ہے۔

Marfat.com

کے لیے الگ کر دیئے اور بقیہ اٹھارہ حصے مسلمانوں میں تقسیم کر دیئے۔ (ایک ایک حصہ سو سو حصوں میں تقسیم ہے۔ اٹھارہ سو حصے بنائے گئے)

ایک دوسری روایت میں ہے:

قسم رسول الله صلی الله علیه وسلم خیبر نصفین نصفاً لنوائبه و حاجته و نصفاً بین المسلمین قسم بینهم[1]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمین کو دو حصوں میں تقسیم فرمایا۔ نصف حصہ ہنگامی اور اپنی دوسری ضروریات کے لیے رکھا اور نصف مسلمانوں میں تقسیم فرمایا۔

خیبر کے بعد فدک اور وادی القریٰ کی آراضی آپؐ کے قبضہ میں آئی۔ فدک کے بارے میں بھی یہ مشہور ہے کہ یہ جائداد آپؐ کی ذاتی ملکیت تھی مگر یہ کسی طرح بھی صحیح نہیں ہے جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے چونکہ اس جائداد کے حاصل کرنے میں کوئی جنگ نہیں کرنی پڑی تھی اس لیے آپؐ نے اس میں سے مخصوص مسلمانوں کو کوئی حصہ نہیں دیا، بلکہ اسلامی حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے آپؐ نے اس کو اپنے قبضہ و نگرانی میں رکھا مگر اس کی ساری آمدنی مسافروں اور مہمانوں پر صرف فرماتے تھے۔

وکان ما یاتیه منها الی ابناء السبیل[2] جو کچھ اس سے آمدنی ہوتی تھی اس کو

---

[1] اس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ کسی جائداد کے آپؐ کے ہونے کا مطلب کیا ہے۔ (ابوداؤد مع معالم السنن ج ۳ ص ۲۳۸

[2] فتوح البلدان ص ۳۶، ابوداؤد میں حضرت عمرؓ کے الفاظ یہ ہیں ' وکانت فدک لابناء السبیل، فدک کی جائداد مسافروں کے لیے تھی۔

Marfat.com

آپ مسافروں اور مہمانوں پر صرف فرماتے تھے۔

فدک و خیبر کے بعد مکہ فتح ہوا[1]۔ مکہ کے بعد طائف اور حنین قبضہ میں آئے، مگر ان سب کے لیے مسلمانوں کو باقاعدہ جنگ کرنا پڑی، بلکہ حنین و طائف میں تو جان و مال کی بھاری قربانی بھی دینی پڑی۔ مگر ان تینوں جگہوں میں سے کسی جگہ کی زمین آپ نے فوجیوں میں تقسیم نہیں کی، مکہ میں صرف مہاجرین کو اس بات کی اجازت دی گئی کہ وہ اپنے ان مکانات پر قبضہ کرلیں، جو ہجرت کے وقت وہ چھوڑ کر چلے گئے تھے اور جن پر کفار نے قبضہ کرلیا تھا۔ طائف کے بعد کوئی ایسا مقام نہیں تھا جس کو آپؐ نے باقاعدہ فتح کر کے قبضہ فرمایا ہو۔

منقولہ اور غیر منقولہ جائداد کی تقسیم کے بارے میں جو طرزِ عمل آپؐ نے غزوۂ بدر سے لے کر غزوۂ طائف تک اختیار فرمایا تھا، اس کا ایک مختصر خاکہ آپ کے سامنے رکھ دیا گیا ہے۔ اس کی روشنی میں آپ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس طرزِ عمل کو دیکھئے جو انہوں نے سوادِ عراق کے سلسلہ میں اختیار فرمایا تھا۔ حضرت عمرؓ نے سوادِ عراق میں بالکل وہی طرزِ عمل اختیار کیا جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مخریق کے باغات، بنو نضیر کی جائداد، خیبر کی نصف زمین اور فدک و وادی القریٰ کی اراضی اور مکہ و طائف کے املاکات میں اختیار فرمایا تھا۔ آپؐ نے بنو قریظہ کی زمین و باغات کے علاوہ کسی غیر منقولہ جائداد کو بھی مکمل طور پر تقسیم نہیں فرمایا بلکہ بنو قریظہ کے بارے میں بھی بعض روایتوں میں آتا ہے کہ اس کو صرف آپؐ نے

---

[1] بعض لوگ کہتے ہیں کہ مکہ عنوۃً یعنی جنگ کے ذریعہ فتح نہیں ہوا اسلئے اس کی جائداد تقسیم نہیں ہوئی۔ امام ابن تیمیہ اور امام ابن قیم نے بدلائل یہ بتایا ہے کہ یہ عنوۃً فتح ہوا اس کے باوجود آپؐ نے اسکو تقسیم نہیں کیا۔ اس کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں ہے۔

Marfat.com

مہاجرین ہی میں تقسیم کیا تھا۔ انصار میں صرف دو یا تین آدمیوں نے حصہ پایا تھا۔ غرض یہ کہ غنیمت جو ہاتھ آئی آپ نے جو بھی تقسیم فرمائی وہ اس بنا پر نہیں کہ وہ ان لوگوں کا حق تھا بلکہ ضرورت و مصلحت کے تحت آپ نے ان کی تقسیم فرمائی۔

اوپر جو کچھ عرض کیا گیا ہے اس کا تعلق تمام تر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرز عمل سے ہے جو آپ نے فے و غنیمت کی تقسیم کے سلسلے میں اختیار فرمایا تھا۔ اب یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آپ نے غیر منقولہ جائدادوں میں مختلف طرز عمل کیوں اختیار فرمایا تو اس کا جواب یہ ہے کہ آپ نے ایسا اپنی طرف سے نہیں کیا۔ قرآن کی ہدایت و اجازت سے کیا۔

فے و غنیمت کے سلسلے میں قرآن نے ابتدا ہی سے مسلمانوں کے ذہن میں یہ بات اتارنے کی کوشش کی کہ یہ مال غنیمت جو تمہاری کوششوں سے نہیں ملا ہے بلکہ یہ خدا کا عطیہ و انعام ہے۔ چنانچہ پہلی بار غزوہ بدر میں غنیمت کی تقسیم کے سلسلہ میں مسلمانوں نے آپ سے سوال کیا تو ان کو جواب دیا گیا کہ یہ خدا اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا حق ہے۔

يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ۔	تم سے یہ مال غنیمت (انفال) کے بارے میں سوال کرتے ہیں کہہ دو کہ یہ خدا اور اس کے رسول کا حق ہے۔

اس جواب کے بعد اس بارے میں ان کو کچھ اور تنبیہیں بھی کی گئیں۔ اس کے بعد کچھ اور احکام دیئے گئے۔ پھر اس کا مصرف بتایا گیا۔

وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰي وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ	جان لو کہ جو مال غنیمت تم کو ملے اس میں سے پانچواں حصہ اللہ کا ہے اور اس کے رسول اور ان کے قرابت داروں اور یتیموں

Marfat.com

وَابْنِ السَّبِیْلِ ۔

اور غریبوں اور مسافروں کا حق ہے ۔

اس آیت میں غنیمت کے کل حصّے کے ۱/۵ کا مصرف تو بتادیا گیا مگر بقیہ ۴/۵ کے بارے میں کوئی واضح ہدایت نہیں دی گئی ۔ اگر منقولہ اور غیر منقولہ مالِ غنیمت کا ۴/۵ حصّہ بہرصورت فوجیوں میں تقسیم کرنا ضروری ہوتا تو اس کی تصریح قرآن ضرور کردیتا ۔ اب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اسوہ سے جو اس کی تبیین و تفسیر کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ منقولہ چیزیں اگر وہ جنگ سے حاصل ہوئی ہیں تو لازماً فوجیوں میں تقسیم کردی جائیں گی اور اگر بغیر جنگ کے کوئی منقولہ مال ملا ہے تو اس کو عامۃ المسلمین میں تقسیم کردیا جائے گا یا اس سے ان کے مفاد کا کوئی کام لیا جائے گا ۔ غزوۂ بدر میں کوئی غیر منقولہ جائداد مسلمانوں کو نہیں ملی تھی اور نہ ان کے سامنے اس کی تقسیم کا کوئی سوال پیدا ہوا تھا بلکہ صرف منقولہ چیزیں ملی تھیں اور انہی کو آپؐ نے ان کے درمیان تقسیم فرمایا تھا[1]۔ غیر منقولہ جائداد کے بارے میں اصل حکم غزوۂ بدر کے دو سال بعد یعنی ۴ھ میں بنو نضیر کی جلاوطنی کے وقت نازل ہوا ۔

وَمَا اَفَاءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْهُمْ فَمَا اَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَّلَا رِكَابٍ وَّلٰكِنَّ اللّٰهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهٗ

جو کچھ اللہ نے اپنے رسول کو ان سے دلوا دیا ہے اس کے لیے تم نے نہ تو گھوڑے دوڑائے اور نہ اونٹ، لیکن اللہ تعالیٰ

---

[1] مگر چونکہ یہاں لفظ عام واقع ہوا ہے "انما غنمتم من شیئ" جس سے منقولہ اور غیر منقولہ دونوں طرح کی چیزیں مراد ہوسکتی ہیں اس لیے بعض ائمہ نے آپؐ کے اس طرزِ عمل پر جو آپؐ نے منقولہ اموال کے بارے میں اختیار فرمایا تھا غیر منقولہ چیزوں کو بھی قیاس کیا مگر یہ محض قیاس ہے کہ آگے قرآن کی صراحت آرہی ہے ۔

عَلٰی مَن یَّشَاءُ وَاللّٰہُ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ۔ (الحشر)

اپنے رسولوں کو جس پر چاہتا ہے غالب کرتا ہے اور اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔

یہ حکم خاص طور پر ان اموال کے بارے میں ہے جو بغیر جنگ کے اسلامی حکومت کے قبضے میں آئیں۔ خواہ وہ منقولہ ہوں یا غیر منقولہ۔ اس کے بارے میں اس آیت میں یہ بات بتا کر کہ غلبہ و اقتدار خدا کا وہ خاص فضل ہے جو اس کے رسولوں کے ساتھ مخصوص ہے، اس طرف اشارہ کر دیا گیا کہ اس غلبہ کے نتیجے میں جو کچھ حاصل ہوا ہے اس کو کسی خاص فرد کی ملکیت میں نہیں دیا جا سکتا بلکہ اس کا اصل مالک تو خدا ہے اور خدا کی نیابت اس دنیا میں نبی کو ہے اس لیے اس کا مصرف اپنی صواب دید سے وہی مقرر کرے گا۔[۱]

چنانچہ مذکورہ آیت کے بعد پھر متعدد آیتیں اس کی توضیح کے لیے نازل ہوئیں۔ جن میں واضح طور پر یہ بتایا گیا کہ آئندہ جو فئی ہاتھ آئے گی وہ کسی مخصوص گروہ کا حصہ نہیں ہوگی۔ بلکہ اس میں موجودہ مسلمانوں کے ساتھ قیامت تک آنے والے مسلمانوں کا حق بھی ہے۔ اور اس تقسیم کا حق چند قیود کے ساتھ صرف امام وقت یا حکومت راشدہ کو ہوگا۔ وہ آیتیں یہ ہیں:-

مَا اَفَاءَ اللّٰہُ عَلٰی رَسُوْلِہٖ مِنْ اَھْلِ الْقُرٰی فَلِلّٰہِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی

جو کچھ اللہ تعالیٰ نے دوسری بستی والوں سے رسول کو دلوایا ہے اس میں خدا کا حق ہے اور رسول کا حق ہے قرابت داروں

---

۱ اس آیت کی تفسیر کے لیے احکام القرآن جصاص اور احکام القرآن قاضی ابوبکر بن عربی مالکی اور زاد المعاد دیکھنی چاہیے۔

Marfat.com

وَالْمَسَاكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ كَيْلَا[1] يَكُوْنَ دُوْلَةً بَيْنَ الْاَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا وَاتَّقُوا اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ شَدِيْدُ الْعِقَابِ[2]

(سورہ حشر)

اور یتیموں کا حق ہے اور غریبوں اور مسافروں کا حق ہے تاکہ وہ تمہارے چند دولت مندوں کے درمیان گردش نہ کرتے رہیں۔ جو کچھ رسول تم کو دیں وہ لے لو اور جس چیز سے تم کو روک دیں رک جاؤ اور اس بارے میں اللہ سے ڈرو۔ اللہ تعالیٰ سخت سزا دینے والا ہے۔

اس کے بعد پھر فقرائے مہاجرین کا تذکرہ کیا گیا ہے، پھر انصار کا، پھر اس کے بعد آنے والے مسلمانوں کے حق کے بارے میں وضاحت کی گئی۔ والذین

---

[1] یہاں تک تو ان ہی مصارف کا ذکر ہے جن کا ذکر سورۂ انفال میں خمس کے سلسلہ میں کیا گیا تھا۔ مگر آگے اس کے مصارف کو والذین جاءو امن بعدھم کہہ کر بالکل عام کر دیا گیا ہے۔

[2] ان آیات کی جو تشریح امام ابوبکر جصاص نے کی ہے وہ ملاحظہ ہو۔ سورۂ انفال کی آیت واعلموا انما غنمتم کے بارے میں فرماتے ہیں:
فی الاموال سوی الارضین وفی الارضین اذا اختار الامام ذالک۔ پھر سورۂ حشر کی ان آیات کے بارے میں فرماتے ہیں، وما افاء اللّٰہ علی رسولہ من الارضین فللّٰہ وللرسول ان اختار ترکھا علی ملک اھلھا ویکون ذکر الرسول ھنا تفویض الامر علیہ فی صرفہ الی من رای یعنی سورۂ انفال کا تعلق منقولہ اموال سے ہے اور سورۂ حشر کا تعلق غیر منقولہ سے ہے۔

Marfat.com

جاءوا من بعدھم اور ان کے بعد جو مسلمان آئندہ آئیں گے ان کا حق بھی اس میں ہے۔ (حشر رکوع ۲)

ان آیات میں تین جملے خاص طور پر قابلِ غور ہیں - ایک کیلا یکون دولۃ بین الاغنیاء منکم اور دوسرا ما اتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتھوا اور تیسرا والذین جاءوا من بعدھم۔

پہلے جملہ میں یہ تنبیہہ کی گئی کہ ان اموال اور جائدادوں کی تقسیم اس طرح نہ کی جائے کہ یہ چند مخصوص آدمیوں کے ہاتھ میں چلی جائے، اور ان ہی میں گردش کرتی رہے اور دوسرے لوگ اس سے بالکل محروم ہو جائیں۔

پھر دوسرے جملہ میں یہ بات بتائی گئی کہ اس کی تقسیم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جس طرح بھی کر دیں اس پر سب کو راضی ہو جانا چاہیئے کیونکہ اسلامی حکومت کے سربراہ اور بحیثیت نبی آپ کو یہ حق ہے کہ ضرورت و مصلحت کے تحت آپ جس طرح چاہیں اس کو تقسیم کریں۔

تیسرے جملہ میں پھر یہ بات واضح کر دی گئی کہ یہ صرف چند موجودہ مسلمانوں کا حق نہیں ہے، بلکہ قیامت تک اسلامی مملکت میں جو مسلمان پیدا ہوتے رہیں گے ان سب کا حق اس میں ہے۔

ان ہی آیات کی روشنی میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر منقولہ جائداد کے بارے میں دو مختلف طرزِ عمل اختیار فرمایا، جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔

اب قرآن کی ان تصریحات اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مذکورہ بالا طرزِ عمل کو سامنے رکھ کر تنہا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے نہیں بلکہ تمام قابلِ ذکر صحابہ کے فیصلہ پر ایک نظر ڈالیئے۔

عراق کا وہ زرخیز علاقہ جو دجلہ و فرات کے درمیان واقع ہے، جس کی سرسبزی و شادابی کی وجہ سے اس کو عرب سوادؔ[1] کہا کرتے تھے، وہ ۱۶ھ میں فتح ہوا۔ گو اس سے پہلے شام وغیرہ کے علاقے فتح ہو چکے تھے اور ان میں سے کسی علاقہ کو فوجیوں میں تقسیم نہیں کیا گیا تھا۔

بلکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سوادِ عراق کی فتح کے بعد امیرِ عراق حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کو ان کے خط کے جواب میں یہ ہدایت بھیجی کہ:

اما بعد۔ فقد بلغنی کتابک تذکر فیہ ان الناس سألوک ان تقسم بینھم مغانمھم وما افاء اللہ علیھم فاذا اتاک کتابی ھذا فانظر ما احیب الناس علیک بہ الی العسکر من کراع ومال فاقسمہ بین من حضر من المسلمین واترک الارضین والانہار لعمالھا لیکون ذالک فی اعطیات المسلمین فانک ان قسمتھا بین من حضر کم لم یکن لمن بعدھم شیء	اما بعد! تمہارا خط مجھے ملا جس میں ذکر ہے کہ لوگ غنیمت کے مال کو اور جو جائداد اللہ نے عنایت کی ہے، فوجیوں کے درمیان تقسیم کر دینے کا سوال اٹھا رہے ہیں تو جب میرا خط تمہیں پہنچے تو دیکھو کہ جو منقولہ مال و سامان اور جانور وغیرہ لوگوں نے دشمنوں سے حاصل کر کے تمہارے پاس جمع کر دیا ہے اسے ان کے درمیان تقسیم کر دو اور جتنی آراضی اور نہریں وغیرہ قبضہ میں آئی ہیں ان کے مالکوں کے ہاتھوں میں رہنے دو، تاکہ اس سے عام مسلمانوں کی مدد کی جا

---

[1] جو چیز گہرے سبز رنگ کی ہوتی ہے اس کو عرب عموماً سواد سیاہی مائل کہا کرتے ہیں۔

(کتاب الخراج ص۲۴)   کہ اگر ان کو بھی تم نے تقسیم کر دیا تو تمہارے بعد کے آنے والے مسلمانوں کے لیے کچھ نہیں باقی رہے گا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس فیصلہ سے بعض صحابہ[1] نے اس غلط فہمی کی بنا پر اختلاف کیا کہ سنتِ نبوی کے مطابق اسے فوجیوں کے درمیان تقسیم ہونا چاہیے۔ مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کی تقسیم سے انکار کیا۔ لیکن جب ان حضرات کا اصرار بہت بڑھا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ عام صحابہ سے مشورہ کر لیا جائے[2]۔ ان کی جیسی رائے ہو گی ویسے ہی عمل کیا جائے گا۔ چنانچہ آپؓ نے سب کو جمع کر کے یہ تقریر کی۔ حمد و ثنا کے بعد فرمایا:

"میں نے آپ لوگوں کو اس لیے جمع کیا ہے کہ میں نے آپ کے معاملات کی جو ذمہ داری اٹھائی ہے اس میں آپ میری مدد کریں، اس لیے کہ میں بھی آپ ہی لوگوں جیسا ایک آدمی ہوں۔ آج آپ لوگوں کو

---

[1] جس میں حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ، حضرت زبیر بن عوامؓ اور حضرت بلالؓ پیش پیش تھے۔

[2] تمام صحابہ کے ناموں کا ذکر نہیں ہے صرف بعض اجلہ صحابہ حضرت علیؓ حضرت عثمانؓ، حضرت طلحہؓ وغیرہ کا ذکر ہے بعض روایتوں میں فاستشار المهاجرين الاولين، سابقون الاولون مہاجرین سے بھی مشورہ کیا، اور بعض روایتوں میں ہے کہ فارسل الى عشرة من الانصار من كبرائهم واشرافهم انصار میں سے جو دس ممتاز اور بڑے صحابہ تھے ان سب کو جمع کیا۔ (کتاب الخراج امام ابو یوسفؒ ص۲۴)

Marfat.com

ایک حق بات کا فیصلہ کرنا ہے۔ اس میں آپ یہ نہ دیکھیئے کہ کس نے میری مخالفت کی ہے اور کس نے میری موافقت کی ہے۔ میں نہیں چاہتا کہ آپ میری خواہش اور رائے کی پیروی کریں۔ آپ کے ہاتھ میں کتاب اللہ موجود ہے جو خود حق بات کو واضح کر دے گی۔ میں جو کچھ کہوں گا اس کا مقصد اظہارِ حق ہوگا (اپنی رائے مسلط کرنا نہیں ہوگا)

اس تمہید کے بعد آپ نے فرمایا:

"آپ لوگوں نے سُنا ہوگا کہ جو لوگ سوادِ عراق کی تقسیم کے حامی ہیں ان کا خیال ہے کہ میں ان کے حقوق چھین کر ان کے اوپر ظلم کر رہا ہوں حالانکہ میں خدا سے اس بات کی پناہ مانگتا ہوں کہ میں کسی کے اوپر کوئی ظلم کروں۔ اگر میں کوئی ایسی چیز جو ان کی ملکیت میں ہوتی اسے چھین کر دوسروں کو دے دیتا تو یہ البتہ میری شقاوت اور میری بدبختی ہوتی۔ مگر میرا خیال ہے اگر میں نے کسریٰ[1] کی اس سرزمین کو تقسیم کر دیا تو آئندہ کوئی حصّہ فتح نہ کیا جا سکے گا (کیونکہ اس کے اخراجات کی کوئی دوسری صورت نہیں ہے[2]) اس لیے میری رائے ہے کہ تمام اراضی کو ان کے مالکوں کے ہاتھوں میں رہنے دیا جائے اور ان کے اوپر جزیہ و خراج عائد کر دیا جائے اور اس سے جو آمدنی ہو اس سے فوجیوں، معصوم بچوں اور آئندہ آنے

---

[1] یہ علاقہ اس وقت ایرانیوں کے قبضہ میں تھا اور ان ہی سے مسلمانوں نے لیا تھا۔
[2] اور ممکن ہے کہ زمین کے لالچ میں یہ علاقہ چھوڑ دیں اور ساری زمین بیکار ہو جائے۔

والی نسل سب کو فائدہ پہنچایا جائے۔

کیا آپ لوگوں نے اس پہ غور کیا ہے کہ اسلامی مملکت کی سرحدوں کے لیے ایک مستقل فوج کی ضرورت ہے جو وہاں ہر وقت پڑی رہے۔ کیا آپ لوگوں نے اس پہلو پہ بھی سوچا ہے کہ اسلامی مملکت کے بڑے بڑے خطے اور شہر مثلاً جزیرہ، شام، کوفہ، بصرہ اور مصر کی حفاظت کے لیے بھی ایک مستقل فوج کی ضرورت ہے اگر میں یہ سرزمین اس کے مالکوں سمیت فوجیوں میں تقسیم کردوں تو اتنی بڑی فوج کا خرچ کہاں سے آئے گا....

ان مصالح کا ذکر کرنے کے بعد پھر فرمایا کہ:

"میں نے جو کچھ فیصلہ کیا ہے وہ اپنے جی سے نہیں بلکہ کتاب اللہ کی روشنی میں ایسا کیا ہے...

پھر انھوں نے سورۂ حشر کی وہ آیات پڑھیں، جو اوپر درج کی جا چکی ہیں۔ پہلی آیت وما افاء اللہ علی رسولہ منھم کے بعد فرمایا کہ:

" یہ بنو نضیر کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور آگے والی آیت وما افاء اللہ علی رسولہ من اھل القریٰ آئندہ تمام فتح ہونے والی بستیوں کے بارے میں ہے۔ اس کے بعد خدا نے مہاجرین کا ذکر کیا، پھر اسی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ انصار کا بھی ذکر کیا، پھر اس پر بھی اکتفا نہیں کیا بلکہ آخر میں کہا کہ:

والذین جاءوا من بعدھم   ان لوگوں کے بعد جو آئیں (ان کا بھی حق ہے)

ان آیات کی تلاوت و تفسیر کرنے کے بعد آخری ٹکڑے کے بارے

Marfat.com

ہیں فرمایا کہ:

فکانت ہذہ عامۃ من جاء من بعدہم فقد صار ہذا الفئ من ہولاء جمیعا فکیف نقسم ہولاء وندع من تخلف بعدہم بغیر قسم [1]

تو یہ آیت عام جس سے ان تمام لوگوں کا حق ثابت ہوتا ہے جو موجود ہیں اور جو آئندہ آئیں گے تو جب اس میں حاضر و غائب سب کا حق ہے تو پھر ہم اس کو صرف ان موجودہ فوجیوں میں کیسے تقسیم کر دیں اور جو ان کے بعد آنے والے ہیں ان کو کیسے محروم کر دیں۔

پھر کیلا یکون دولۃ بین الاغنیاء منکم سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ:

لو قسمتہا بینہم فصارت دولۃ بین الاغنیاء منکم [2]

اگر میں ان کے درمیان اس کو تقسیم کر دوں تو یہ سرزمین چند دولتمندوں کی جاگیر ہو کر ان ہی میں گردش کرتی رہے گی۔

اس تقریر کے بعد پورے مجمع نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے سے اتفاق کیا۔

کیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی یہ تقریر پڑھنے کے بعد کوئی شخص یہ کہنے کی جرأت کر سکتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کتاب اللہ اور سنت رسول

---

[1] کتاب الخراج امام ابو یوسف۔

[2] احکام القرآن جصاص تشریح سورہ حشر۔

کے خلاف کوئی فیصلہ کیا، یا کسی متفقہ اسلامی حکم کو پسِ پشت ڈال کر ایک نیا اجتہاد کیا۔ گیا اس تقریر کے ایک ایک حرف سے یہ پتہ نہیں چلتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ فیصلہ کتاب اللہ کی تصریحات سے مجبور ہو کر کیا۔ نیز حضرت عمرؓ نے جن اجتماعی مصالح کا ذکر کیا ہے وہ خود اپنی جگہ پر اتنے اہم تھے کہ اس کے علاوہ کوئی فیصلہ کرنا اسلامی مملکت کو ختم کرنے اور اسلام کی روح کی بالیدگی کو روک دینے کے ہم معنی تھے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس موقع پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرزِ عمل کا ذکر کیوں نہیں کیا جو آپؐ نے بنو نضیر، خیبر، مکہ اور طائف وغیرہ میں اختیار فرمایا تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانہ میں جن اجتماعی مصالح کے پیشِ نظر منقولہ اور غیر منقولہ جائدادوں اور اموال میں مختلف طرزِ عمل اختیار فرمایا تھا۔ ان کو نہ سمجھنے اور ان کے ہر پہلو پر نظر نہ ہونے کی وجہ سے تو یہ اختلاف رونما ہوا تھا اس لیے اس اختلاف کو ختم کرنے کے لیے ضرورت تھی کہ کتاب اللہ سے کوئی محکم دلیل پیش کر دی جائے۔ تاکہ پھر کسی کو چون وچرا کی گنجائش باقی نہ رہے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہی کیا۔

اوپر کی تفصیلات سے یہ بھی پتہ چل گیا ہو گا کہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر منقولہ جائدادوں میں ہمیشہ افراد سے زیادہ اجتماعی مصالح کا لحاظ فرمایا۔ اس لیے حضرت عمرؓ کا طرزِ عمل کتاب وسنت کے عین مطابق تھا۔

قطعِ ید کی منسوخی

قرآن نے پہلی بار چوری کی سزا میں ایک ہاتھ کاٹ لینے کا حکم دیا ہے، اگر وہ دوبارہ کرے تو دوسرا ہاتھ بھی کاٹ دیا جائیگا۔

چنانچہ اس حکم کے پیش نظر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت صدیق رضی اللہ عنہ نے ہمیشہ چوروں کو یہ سزا دی، مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے قحط کے زمانے میں اس سزا کو بند کر دیا تھا۔

اگر حضرت عمرؓ نے قطع ید کی سزا کو مطلقاً بند کر دیا ہوتا تو یقیناً یہ کہا جا سکتا تھا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کتاب و سنت کے ایک ثابت شدہ حکم میں اپنے اجتہاد سے تبدیلی کی۔ مگر اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ سزا مطلقاً منسوخ نہیں کی بلکہ قحط کے زمانے میں اسے ملتوی کر دیا تھا۔ اب یہ سوال یہاں ہو سکتا ہے کہ کیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو مطلقاً نہ سہی قحط کے زمانے میں اس سزا کو بند کر دینے کا حق تھا؟ کیا کتاب و سنت میں اس کی کوئی دلیل و مثال موجود ہے؟ آئندہ سطور میں ہمیں اسی سوال کا جواب دینا ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جس قحط میں چوروں کا ہاتھ کاٹنا بند کر دیا تھا اس کی ہلاکت خیزی کا حال یہ تھا کہ پورے جزیرہ میں خاک اڑنے لگی تھی، سرسبزی اور شادابی کا نام و نشان تک باقی نہ تھا۔ فقر و فاقہ کی وجہ سے لوگ مردار اور چمڑے تک کھا جاتے تھے۔ اسی ہلاکت خیزی کی وجہ سے اس قحط کا نام عام الرمادہ پڑ گیا تھا۔ رماد خاک اور راکھ کو کہتے ہیں یعنی اس قحط میں ہر طرف خاک ہی خاک اڑتی نظر آ رہی تھی اور لوگ فقر و فاقہ کی وجہ سے زمین سے لگ گئے تھے اور ان کے چہرے اور جسم کا رنگ تک سیاہ پڑ گیا تھا۔

یہ قحط ۱۸ھ میں پڑا تھا اور اس نے پورے جزیرہ عرب کو اپنی لپیٹ میں لے لیا تھا اور اس کا سلسلہ تقریباً چھ سات ماہ تک رہا۔ اس میں عام باشندوں کا حال یہ تھا کہ وہ گھاس پھوس ہی نہیں بلکہ مردار، چمڑے اور ہڈی کا ستو کھانے پر مجبور ہو گئے تھے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ایک دن قحط کے انتظام کے سلسلہ میں گشت لگا

Marfat.com

رہے تھے کہ مدینہ کے قریب کچھ خانہ بدوش تیمیے یا دشمن قسم کے لوگ[1] نظر آئے۔۔۔
آپؓ نے ان سے دریافت کیا کہ تم لوگ یہاں کیسے آئے؟ بولے کہ فقر و فاقہ کی شدت نے مدینہ کی طرف آنے پر مجبور کیا[2]۔ اس کے بعد ان لوگوں نے ایک مُردار جانور کی کھنچی ہوئی کھال نکالی اور اس کی ہڈیوں کو نکال کر اس کا ستو بنانے لگے تاکہ اس کو کھائیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ کیفیت دیکھی تو چادر بچھا کر وہیں بیٹھ گئے، خود اپنے اہتمام میں ان کے لیے کھانا پکوایا اور ان کو اپنے سامنے کھلایا۔ پھر اپنے خادم اسلم کو مدینہ بھیج کر چند اونٹ اور کچھ کپڑے منگوائے اور ان کو کپڑے پہنا کر اور اونٹوں پر سوار کر کے وہاں سے واپس کیا[3]۔

جب تک قحط کا سلسلہ رہا حضرت عمر رضی اللہ عنہ دن بھر روزے سے رہتے تھے، حکم تھا کہ ان کے سامنے گیہوں کی روٹی اور گھی نہ لایا جائے۔ صرف زیتون کا تیل اور جو کی روٹی لائی جائے۔ اسلم کا بیان ہے کہ ہم لوگ آپس میں کہا کرتے تھے کہ اگر خدا نے جلد قحط کی کیفیت دُور نہ کی تو حضرت عمرؓ ہلاک ہو جائیں گے[4]۔

اس قحط سالی کے رفع کرنے کے سلسلہ میں جو تدبیریں اختیار کی گئی تھیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ حکومت کی ساری مشینری اس میں لگا دی گئی تھی اور سارے ذرائع اس کے لیے وقف کر دیئے گئے تھے۔ شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے

---

[1] اصل میں لفظ محاربین استعمال ہوا ہے جس کے معنی دونوں ہو سکتے ہیں۔

[2] یا تو ان کا ارادہ لوٹ مار کا تھا، یا پھر مدینہ کے قریب اس غرض سے آئے ہونگے کہ شاید یہاں کفاف کا کوئی انتظام ہو سکے۔

[3] ازالۃ الخفاء ج ۲ ص ۱۵۴

[4] سیرت عمر بن الخطاب ابن جوزی، ص ۶۹

لکھا ہے کہ اس سلسلہ میں حسب ذیل تدبیریں کی گئیں :

۱- بیت المال میں جو کچھ تھا وہ سب غربا و مساکین میں تقسیم کر دیا گیا۔

۲- احتکار کرنے والوں کو سختی سے روکا گیا۔

۳- تمام ممالک محروسہ کے امراء کو مدینہ غلہ بھیجنے کا حکم دیا گیا تاکہ مستحقین میں تقسیم کیا جائے۔ چنانچہ اس حکم کے مطابق شام سے حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ نے غلہ سے لدے ہوئے چار ہزار اونٹ بھیجے۔ حضرت عمرو بن العاص نے مصر سے بحر قلزم کے راستہ سے ایک سو کشتی غلہ روانہ کیا۔

۴- اس پوری مدت میں خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نہ گوشت، گھی، گیہوں کھایا اور نہ دودھ کا ایک قطرہ چکھا۔ ظاہر ہے کہ اس کا اثر دوسروں پر بھی پڑا ہوگا۔

یعقوبی کا بیان ہے کہ روزانہ سینکڑوں اونٹ ذبح کیے جاتے تھے، اور ان کا گوشت پکا کر مستحقین کو کھلایا جاتا تھا۔ غلہ کی مفت تقسیم کا باقاعدہ انتظام کیا گیا تھا۔[1]

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عام اعلان کرا دیا تھا کہ اگر خدا نے اس قحط سے جلد نجات نہ دی تو ہر کھاتے پیتے گھر میں چند غریبوں اور قحط زدوں کو بھیج دوں گا۔ تاکہ وہ اپنے کھانے میں ان کو شریک کر لیا کریں کیونکہ ایک آدمی کا کھانا دو آدمی کھا لیں گے تو دونوں ہلاکت سے بچ جائیں گے۔[2]

یہ اس قحط کی مختصر کیفیت بیان کی گئی ہے جس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قطع ید کی سزا کو منسوخ نہیں بلکہ ملتوی کر دیا تھا۔

سو یہ بالیقین ہے مگر قرآن نے ایک بھوکے مضطر کو سد رمق کے بقدر اس کا

۱؎ سیرت عمر بن عبدالعزیز ابن جوزی

۲؎ ایضاً، ص ۷۰

Marfat.com

گوشت بھی کھا لینے کی اجازت دی ہے ۔ شراب ، مردار وغیرہ کو قرآن نے قطعی حرام قرار دیا ہے مگر یہ چیزیں بھی ان لوگوں کے لیے بقدر سد رمق حلال ہیں جو فقر و فاقہ کی وجہ سے موت کے منہ میں جا پہنچے ہوں ۔

غور کرنے کی بات ہے جس قحط میں لوگوں کے اضطرار کی حالت یہ ہو کر وہ گھاس پھوس نہیں بلکہ ہڈی اور مردار کھا کر پیٹ بھرنے پر مجبور ہوں اور بھوک و فاقہ کی وجہ سے زمین سے لگ گئے ہوں اور ہزاروں من غلہ اور گوشت مفت تقسیم کرنے کے بعد بھی لوگوں کے موت کے منہ سے بچنے کی کوئی صورت نہ ہو اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ ان کو موت سے بچانے کے لیے یہ فیصلہ کرنے پر مجبور ہو گئے ہوں کہ ایک ایک دو دو فاقہ مستوں کو ہر کھاتے پیتے گھر میں بھیج دیا جائے گا ۔ ایسی صورت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ السارق والسارقۃ کے حکم کے تحت ان لوگوں کے ہاتھ کاٹتے جو اپنے کو موت سے بچنے کے لیے چوری پر مجبور ہو گئے تھے ۔ یا وہ فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ والی آیت کے تحت ان کو مضطر قرار دے کر قطع ید کی سزا کو تھوڑے دن کے لیے ملتوی کر دیتے ۔ اس موقع پر شریعت کے دو حکموں میں سے کس حکم کو ترجیح دینا شرعی مصلحت کے مطابق تھا ؟ کیا سزا کا موقوف کرنا منشائے قرآنی کے زیادہ مطابق تھا یا اس کو نافذ کرنا ؟

پھر یہ بھی غور کرنے کی بات ہے کہ قرآن نے چوروں کے ہاتھ کاٹنے کا جو حکم دیا ہے وہ بالکل مطلق ہے ۔ تو کیا اس کے یہ معنی ہوں گے کہ اگر کوئی کسی کی ایک سوئی ایک ورق کاغذ ، ایک بٹی صابن چرالے تو اس کا ہاتھ بھی کاٹ دیا جائے گا ۔ قرآن کا یہ منشا ہرگز نہیں ہے ، یہی وجہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے معمولی چیزوں کے بارے میں فرمایا ہے کہ ان کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جا سکتا ۔

مروان کے زمانہ میں کسی غلام نے کسی کی تھوڑی سی کھجور چرا لی ۔ کھجور والے نے مروان کے پاس دعویٰ کیا ۔ مروان نے غلام کو قید کر دیا اور ارادہ کیا کہ اس کا ہاتھ کاٹ

Marfat.com

دیں۔ اس غلام کا مالک ایک معروف صحابی رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کے پاس گیا اور شرعی حکم دریافت کیا۔ انہوں نے کہا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "لا قطع فی ثمر ولا تمر" پھل اور کھجور کی چوری میں ہاتھ کاٹا نہیں جا سکتا۔ مالک حضرت رافع رضی اللہ عنہ کو لے کر مروان کے یہاں پہنچا اور اس کو یہ حدیث نبوی سنوائی۔ مروان نے فوراً غلام کو آزاد کر دیا۔ (ابوداؤد مع معالم السنن)

اس حدیث کی روشنی میں آئمہ نے یہ اجتہاد کیا ہے کہ دودھ، پکے ہوئے کھانے، تازہ پھل اور گوشت وغیرہ کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جا سکتا۔ حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک بار درخت میں لگے ہوئے پھل کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا:

ما اصاب منہ من ذی حاجۃ غیر متخذ خبنۃ فلا شئ علیہ[1]

اگر کوئی ضرورت سے مجبور ہو کر کچھ پھل کھا پی لے تو اس پر کوئی سزا نہیں البتہ اس کو گٹھری باندھ کر گھر لے جانا چاہیئے۔

یہ فرمانے کے بعد آپ نے ایک اصول مقرر فرما دیا:

ومن سرق شیئاً بعد ان یؤویہ الجرین فبلغ المجن فعلیہ القطع (ابوداؤد)

غلہ اور پھل کے کھلیان یا گھر میں پہنچ جانے کے بعد جو شخص اس میں سے چوری کرے گا تو ایک ڈھال[2] کی قیمت کے بقدر چوری

---

[1] اگر وہ جمع کرنے کے لیے ایسا کرے گا تو پھر اس کو کچھ سزا بھی دی جائے گی اور اس سے تاوان بھی لیا جائے گا۔

[2] ڈھال کی قیمت کے بارے میں ائمہ مختلف الرائے ہو گئے ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ نے دس درہم سرقہ کا نصاب مقرر کیا ہے اور ائمہ ثلاثہ تین درہم میں قطع ید کا حکم دیتے ہیں، یہ اختلاف مجن (ڈھال) ربع دینار کے اندازہ کی بنا پر ہے۔

کی تو اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔

پہلے جملہ میں تو آپ نے اہلِ ضرورت کے بارے میں فرمایا کہ اگر وہ بغیر اجازت کسی باغ سے پھل وغیرہ کھا لیں تو کوئی مضائقہ نہیں ہے البتہ باندھ کر گھر لے جانے کی کوشش نہ کرنی چاہئیے۔ دوسرے جملہ میں فرمایا کہ اگر کسی نے پھل یا غلہ کاٹ کر یا توڑ کر کھلیان یا گھر میں رکھ لیا ہے تو پھر اس کی چوری میں ہاتھ اس وقت کاٹا جائے گا جب وہ سو پچیس روپیہ کی قیمت کا ہو۔ دو چار روپے میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ بغیر ضرورت دو چار آنے کی چیز چرانے والے کو کوئی سزا نہ دی جائے گی۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ تعزیر کی جائے گی۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب قرآن کے مقاصد کے تحت ضرورت شدیدہ یا عام ابتلا کی وجہ سے اتنی تخصیص فرمائی ہے کہ اگر کوئی حاجت مند چھوٹی موٹی چیزیں بغیر اجازت استعمال کرے یا چرالے تو اس کو کوئی سزا نہیں دی جا سکتی تو جب عام الرمادہ میں لوگ اس سے زیادہ محتاج و ضرورت مند تھے اور حضرت عمرؓ نے قطع ید کی سزا ملتوی کر دی تو ان کا یہ فیصلہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کے خلاف کیسے ٹھہر گیا۔ یہ تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تبیین و تخصیص کے عین مطابق تھا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس فیصلہ کی وضاحت کے لیے ان کے ایک دوسرے فیصلہ پر بھی نظر ڈال لینی چاہیئے جو انہوں نے اہلِ اضطرار کے بارے میں فرمایا تھا۔

قبیلہ مزینہ کے ایک شخص کی ایک قیمتی اونٹنی حاطب ابن بلتعہ رضی اللہ عنہ کے غلاموں نے چرائی مگر وہ پکڑے گئے۔ اونٹنی کا مالک ان کو لے کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں آیا۔ حضرت عمرؓ کے سامنے غلاموں نے چوری کا اقرار کر لیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کے مالکوں کو بلا کر واقعہ کی اطلاع دی اور کثیر بن الصلت رضی اللہ عنہ کو

Marfat.com

بلایا اور حکم دیا کہ ان کا ہاتھ کاٹ لو۔ یہ حکم دینے کے بعد ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو علم ہوا کہ غلاموں نے فقر و فاقہ سے مجبور ہو کر یہ غلط قدم اٹھایا تھا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے غلاموں کے مالک کو بلایا اور ان سے مخاطب ہو کر فرمایا کہ مجھے اس بات کا علم نہ تھا کہ تم ان سے کام لیتے ہو اور ان کو اتنا فاقہ مست رکھتے ہو کہ ان میں سے کوئی حرام چیز کھا لے تو اس کے لیے حلال ہو جائے۔ تو میں ان کا ہاتھ ضرور کاٹ دیتا مگر اب ان کا ہاتھ کاٹنے کے بجائے تم کو سزا دوں گا۔ چنانچہ مالک سے اونٹنی کی قیمت پوچھ کر ان سے اس کی قیمت دلوائی [1]

آخر میں ہم حافظ ابن قیم کا وہ تبصرہ نقل کرتے ہیں جو انہوں نے حضرت عمرؓ کے اس فیصلہ پر کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

فان السنة اذا كانت سنة مجاعة وشدة غلب على الناس الحاجة والضرورة فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه الى سد رمقه	قحط کے زمانے میں فقر و فاقہ کی شدت عام آدمیوں کو اتنا مجبور اور ضرورت مند بنا دیتی ہے کہ چور کے لیے کبھی یہ ممکن نہیں رہتا کہ وہ سد رمق کے لیے چوری سے محفوظ رہ سکے۔

پھر ایک طویل بحث کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

وهو مادون له في مقابلة صاحب المال على اخذ ماله لسد رمقه وعام المجاعة يكثر فيه المحاويج والمضطرون ولا يتميز	چور کو یہ ڈھیل صرف ان دولت مندوں کے مقابلہ میں دی گئی ہے کہ ان کا مال وہ اس طرح لے کر اپنے جسم و جان کے رشتہ کو قائم رکھ سکیں (اور پھر یہ بات بھی ذہن نشین

[1] اعلام الموقعین، ج ۳، ص ۲۳

المستغنی منهم والسارق لغیر حاجة
فاشتبه من یجب علیه الحد
بمن لا یجب علیه فدُرئ[1] نعم
اذا بان ان السارق لاحاجة به
وهو مستغنٍ عن السرقة قطع[2]

رہنی چاہیئے کہ) قحط کے زمانے میں ضرورت مندوں، بھوکوں اور مضطروں کی کثرت ہوتی ہے اور اس زمانہ میں یہ تمیز کرنا سخت مشکل ہوتا ہے کہ کون مستغنی ہے اور ضرورت کے بغیر اس نے چوری کی ہے اس اشتباہ کی وجہ سے درگذر کیا گیا۔ البتہ جب یہ واضح ہو جائے کہ چوری کرنے والے کو واقعی اس غلط اقدام کی کوئی ضرورت نہیں تھی تو اس کا ہاتھ ضرور کاٹ دیا جائے گا۔

ان تفصیلات سے حسب ذیل باتیں معلوم ہوئیں:

(۱) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سزا کے التوا کا حکم اس لیے دیا کہ قحط کی حالت ایک اضطرار کی حالت ہوتی ہے، جس میں آدمی سد رمق کے لیے حرام کھانے پر بھی مجبور ہو جاتا ہے جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خود اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا اس لیے قرآن کی رخصت کے مطابق اہل اضطرار سے درگذر کرنا ضروری تھا۔ اب ظاہر ہے کہ اس رخصت اور درگذر کے ساتھ اجرائے حد کا کوئی موقع نہیں رہ جاتا۔

(۲) سزا کے التوا کا عام حکم اس لیے دیا گیا کہ اس وبائے عام کے وقت اہل حاجت

---

[1] اشارہ ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی طرف جس میں آپ نے فرمایا کہ شبہ کی حالت میں حد کے اجراء سے باز رہو ادرؤا الحدود بالشبہات موجودہ دور میں قانون فوجداری میں یہ دفعہ بنیادی طور پر تسلیم کر لی گئی ہے کہ شبہ کا فائدہ مجرم کو دیا جائے۔

[2] اعلام الموقعین، ج ۳، ص ۳۳

اور غیر اہلِ حاجت یا مضطر یا غیر مضطر میں فرق کرنے کا نہ تو موقع ہی تھا اور نہ ہی یہ ممکن تھا۔ اس لیے اس اشتباہ کی حالت میں ارشادِ نبوی ادرءوا الحدود بالشبہات کے تحت عام درگذری سے کام لینا ضروری تھا۔

(۳) اگر کسی کے بارے میں متعین طور پر یہ معلوم ہو جاتا کہ اس نے بغیر کسی شدید ضرورت کے چوری کی ہے تو اس کا ہاتھ قطعی کاٹ دیا جاتا۔

(۴) سزا کا التواء صرف زمانۂ قحط تک تھا۔ اس کے بعد پھر اسی طرح عمل درآمد کیا گیا جس طرح اس سے پہلے ہوتا تھا۔

کیا ان تفصیلات کے بعد بھی یہ کہنے کی گنجائش رہ جاتی ہے کہ حضرت فاروق رضؓ کا یہ فیصلہ کتاب وسنت کے خلاف تھا، یا انھوں نے اپنے اجتہاد سے کسی منصوص حکم میں تبدیلی کی۔

حدِ خمر

جن اولیاتِ عمر رضؓ کو تبدیلیٔ احکام کے ثبوت میں پیش کیا جاتا ہے ان میں ایک حدِ خمر (شراب کی سزا) بھی ہے۔ اس سلسلہ میں یہ کہا جاتا ہے کہ عہدِ نبوی اور عہدِ صدیقی میں شرابیوں کو محض چالیس کوڑے سزا دی جاتی تھی مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے اجتہاد سے چالیس کے بجائے اسی کوڑے سزا مقرر کی، بادی النظر میں تبدیلیٔ احکام کی یہ دلیل واقعی بڑی وزنی معلوم ہوتی ہے، مگر اس سلسلہ میں تمام تفصیلات جب سامنے آتی ہیں تو پھر اس دلیل میں کوئی وزن باقی نہیں رہتا۔

قرآن میں شراب کی حرمت کا حکم صراحۃً آیا ہے مگر اس کی سزا کے بارے میں صراحۃً کوئی حکم نہیں دیا گیا ہے اس لیے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم شراب یا نشہ آور اشیاء کے پینے والوں کو ضرورت کے مطابق کم وبیش سزا تجویز فرمایا کرتے تھے، کوئی متعین تعداد آپ نے مقرر نہیں فرمائی۔ چنانچہ کبھی کسی شرابی کو دس بیس کوڑے یا لاتیں مکے مار

کر چھوڑ دیا گیا اور کبھی تیس چالیس کوڑے اور کبھی اسّی چھڑی یا کوڑے تک کی سزا دی گئی اور کبھی آپؐ نے حاضرین سے کہا: مارو۔ جس کو جو کچھ ملا اس نے اس سے مارا۔ اس کا کوئی خاص شمار نہیں تھا کہ کتنی سزا دی گئی۔

عہدِ نبویؐ کے چند واقعات ملاحظہ ہوں:

۱- ایک بار نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پہلی بار جب کوئی شراب پئے تو اس کو کوڑے لگاؤ، دوبارہ پئے تو پھر سزا دو، تیسری بار بھی ایسا ہی کرو، اگر چوتھی بار پئے تو اس کو قتل کر دو۔[1] (ابوداؤد)

اس روایت سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ اس کو کتنی سزا دینی چاہیے مگر یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ اگر اس گناہِ کبیرہ پر کوئی اصرار کرنے لگے تو چوتھی یا پانچویں بار قتل کر دو۔ قتل کرنے کا جو حکم آپؐ نے دیا ہے وہ اگرچہ محض تہدید اور اس کی اہمیت کے لیے ہے، واقعی قتل کرنا مقصود نہیں ہے۔ یہ اسی طرح کا طرزِ بیان ہے جس طرح ہم بولتے ہیں کہ فلاں شخص تو قابلِ گردن زدنی ہے، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ نہ تو خود آپؐ نے کسی عادی شرابی کو قتل کی سزا دی اور نہ خلفائے راشدین میں سے کسی نے ایسا کیا۔ مگر اس سے شراب نوشی کے جرم کی اہمیت اور شدت کا پورا پورا اندازہ ہوتا ہے۔

۲- عبدالرحمٰن بن ازہر روایت کرتے ہیں کہ گویا میں اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک شرابی لایا گیا۔ آپؐ نے حاضرین سے کہا کہ اس کو پیٹو۔ چنانچہ کسی نے ہاتھ سے، کسی نے جوتے سے، کسی نے ڈنڈے سے، کسی نے کھجور کی تازہ ٹہنی سے مارا اور کسی نے اپنے کپڑے سے جھٹکا دیا اور خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مشتِ خاک اس پر پھینکی۔[2]

---

[1] بعض روایتوں میں پانچویں بار ہے۔

[2] ابوداؤد و بیہقی، ابوداؤد میں روایت مختصر اور بیہقی میں مفصل ہے۔

اس روایت میں بھی سزا کی کوئی تعیین نہیں ہے۔

۳- عقبہ بن حرث سے بھی بخاری میں اسی طرح کی روایت ہے جس میں یہ ہے کہ نعیمان یا ابن نعیمان آپؐ کے سامنے لائے گئے۔ انہوں نے شراب پی تھی۔ آپؐ اس وقت گھر میں تشریف فرما تھے، جو لوگ وہاں بیٹھے تھے، ان سے آپؐ نے فرمایا کہ ان کو مارو، چنانچہ لوگوں کو جو چیز ملی اس سے مارا۔

۴- حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ ایک شرابی کو آپؐ کے سامنے لایا گیا۔ آپؐ نے حاضرین سے فرمایا کہ اس کو مارو۔ چنانچہ کسی نے مکے سے، کسی نے کپڑے سے، کسی نے جوتے سے مارا۔[۱] پھر آپؐ نے فرمایا کہ بکتوہ یعنی اس کو زبانی زجر و توبیخ بھی کرو، چنانچہ کسی نے کہا کہ :

ما اتقیت اللہ ما خشیت اللہ	تو اللہ کی نافرمانی سے بھی نہیں بچا۔ تجھ کو خدا
وما استحییت من رسول اللہ	کا خوف بھی نہیں آیا، تو رسول اللہ صلی اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم	علیہ وسلم سے بھی نہیں شرمایا۔

کسی نے کہا کہ خدا تجھ کو رسوا کرے۔ تو آپؐ نے اس سے منع فرمایا کہ اس سے شیطان کو مدد ملتی ہے کیونکہ وہ تو چاہتا ہی ہے کہ خدا کے کسی بندہ کی رسوائی ہو۔

سائب بن یزید سے مروی ہے :

کنا نوتی بالشارب علی عھد رسول	عہدِ نبوی، عہدِ صدیقی، عہدِ فاروقی کے
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وامرۃ ابی	ابتدائی زمانہ تک جب ہمارے سامنے
بکر وصدرا من خلافۃ عمر	کوئی شرابی لایا جاتا تو ہم لوگ اس کو اپنے
فنقوم الیہ بایدینا ونعالنا واردیتنا	ہاتھوں جوتوں اور چادروں سے مارتے تھے۔
(بخاری)	

---

[۱] اتنے الفاظ بخاری اور ابوداؤد دونوں میں ہیں۔ بقیہ الفاظ صرف ابوداؤد کے ہیں۔

Marfat.com

غرض یہ کہ اس سلسلہ میں جتنی قولی روایتیں مروی ہیں ان میں سے کسی میں بھی یہ ذکر نہیں ہے کہ آپؐ نے کتنی سزا دی، بلکہ آپؐ نے ہمیشہ حاضرین سے سزا دینے کے لیے کہا اور ان کو جو کچھ مل سکا اس سے شرابی کو زدوکوب کیا گیا۔ اسی بنا پر حضرت علی کرم اللہ وجہٗ اور حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب نوشی کی کوئی متعین سزا مقرر نہیں کی۔ ابن عباسؓ کے الفاظ یہ ہیں:

"آپؐ نے شراب نوشی کی کوئی سزا مقرر نہیں کی"۔

اور حضرت علیؓ کے الفاظ بخاری وغیرہ میں یہ آتے ہیں:

"لم یسنہ، آپؐ کا کوئی متعین طرزِ عمل اس بارے میں نہیں ہے (بخاری و مسلم)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوہ کے بارے میں صحابہ سے جو روایتیں مروی ہیں ان پر بھی ایک نظر ڈال لیجیے:

(۱) حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک شرابی لایا گیا تو آپؐ نے اس کو کھجور کی چھال یا ریشے کی بنی ہوئی دو چھڑیوں یا کوڑوں سے تقریباً چالیس ضرب ماری (تحوارلعبیق) یہی طرزِ عمل حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے بھی اختیار کیا، مگر حضرت عمرؓ نے اسّی کر دیا۔ (مسلم)

اسی روایت کے اوپر ان لوگوں کے استدلال کی بنیاد ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ اسّی کوڑے کی سزا حضرت عمرؓ نے اپنے اجتہاد سے مقرر کی۔

(۲) عہدِ نبویؐ اور عہدِ صدیقیؓ کے اس طرزِ عمل کے بارے میں حضرت انسؓ کے علاوہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی روایت ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد میں ایک شرابی پر شراب نوشی کا جرم ثابت ہوگیا تو حضرت عثمانؓ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ آپ اس کو سزا دیں۔ انھوں نے حضرت حسنؓ سے کہا۔

انہوں نے بھی گریہ کیا۔ پھر ابن جعفر رض سے کہا۔ ابن جعفر رض نے سزا دینی شروع کی اور حضرت علی رضی اللہ عنہ گنتے جا رہے تھے۔ جب وہ چالیس کوڑے لگا چکے تو حضرت علی رض نے کہا، رک جاؤ۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت صدیق رضی اللہ عنہ نے چالیس کوڑے سزا دی اور حضرت عمر رض نے اسّی، یہ دونوں طرز عمل یعنی چالیس اور اسّی قابل عمل ہیں لیکن مجھے یہی چالیس ہی کی سزا پسند ہے۔ (مسلم)

چونکہ ان ہی دونوں روایتوں پر سارے استدلال کی بنیاد ہے اس لیے ان پر قدرے تفصیل سے نظر ڈال لینی چاہیئے۔

پہلے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت کو لیجیئے۔ ان کی مذکورہ بالا روایت کے الفاظ مسلم میں ہیں، اور یہی روایت دوسرے واسطہ سے مسلم میں اور بخاری میں مذکور ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ضرب فی الخمر بالجرید والنعال وجلد ابوبکر اربعین	نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب کی سزا کھجور کے کوڑے اور جوتے سے دی اور حضرت ابوبکر رض نے چالیس کوڑے کی سزا دی۔

یہی روایت ایک اور واسطے سے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے جس میں وجلد ابوبکر کی جائے ثم جلد ابوبکر اربعین ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں ہے کہ فجلدہ عمر ثمانین۔ پھر یہی روایت ایک اور واسطے سے مسلم میں ہے جس میں ہے کہ:

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یضرب فی الخمر بالجرید والنعال اربعین۔	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بسا اوقات شراب کی سزا چالیس جوتے اور کوڑے دیا کرتے تھے۔

ان تمام روایات کو سامنے رکھا جائے تو ان سے حسب ذیل باتیں نکلتی ہیں:

Marfat.com

(۱) آپؐ نے حد کی تعیین کے بغیر جوتے اور کوڑے یا چھڑی سے سزا دی اور آپؐ کے بعد حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے چالیس کوڑے سزا دی، اور ان کے بعد حضرت فاروقؓ نے اسی کوڑے سزا مقرر کی۔

(۲) آپؐ نے دو چھڑیوں یا دو کوڑوں سے بیک وقت چالیس کے قریب سزا دی اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے بھی یہی کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسی کوڑے سزا دی۔

(۳) آپؐ نے جوتے اور چھڑی دونوں سے چالیس ضرب لگائی اور حضرت ابوبکرؓ نے بھی یہی کیا۔

اگر ان تمام روایات اور خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز عمل کو اختلاف مواقع پر محمول کیا جائے تو پھر اس پر کوئی خاص اعتراض پیدا نہیں ہوتا کیونکہ قرآن جس بارے میں کوئی صریح حکم نہیں دیتا تھا، یا مطلق حکم دیتا تھا، آپؐ اس میں انتظامی ضرورت و مصلحت کے پیش نظر مختلف طرز عمل اختیار فرمایا کرتے تھے۔ لیکن اگر ان تمام روایات کو ایک ہی واقعہ یا حکم کی مختلف تعبیر سمجھا جائے تو پھر اس میں توافق پیدا کرنا سخت مشکل ہے۔ خاص طور پر ان کی پہلی روایت کا، جس میں دو چھڑیوں سے بیک وقت مارنے کا ذکر ہے، دوسری اور تیسری روایت کے ساتھ کوئی توافق نظر ہی نہیں آتا۔

پہلی روایت میں دو باتیں خاص طور پر قابل غور ہیں:

ایک یہ کہ اس میں حضرت انس رضی اللہ عنہ نے اربعین (چالیس) نہیں بلکہ نحو اربعین قریب چالیس کہا ہے، ایسا کیوں ہے۔

دوسرے اس میں دو چھڑیوں سے بیک وقت مارنے کا ذکر ہے، اس کا کیا مطلب ہے؟

Marfat.com

پہلی بات کا جواب اس کے علاوہ کچھ نہیں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی متعین سزا نہیں دی، اس لیے جس صحابی کو جو علم ہوا یا انہوں نے جو اندازہ کیا اس کے مطابق بیان کیا اور چونکہ آپؐ نے مختلف مواقع پر جرم کی کمی یا زیادتی کے پیش نظر مختلف سزائیں دیں، اس لیے اس اختلافِ احوال کا بیان حضرت انس رضی اللہ عنہ نے ان الفاظ میں کیا ہے۔

دوسری بات یعنی دو چھڑیوں سے مارنے کا مطلب بعض آئمہ حدیث نے یہ بیان کیا ہے کہ دونوں چھڑیوں یا دونوں کوڑوں سے الگ الگ چالیس ضربیں لگائیں یعنی ایک سے بیس، پھر دوسری سے بیس، یا کم و بیش۔ مگر اس روایت کا یہ مطلب مراد لینے میں تکلف محسوس ہوتا ہے اور یہ استدلال کی بنیاد بھی نہیں بن سکتی کیونکہ اس میں چالیس ضرب کا ذکر نہیں ہے بلکہ قریب چالیس کا ذکر ہے، تو پھر یہ کہنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ چالیس ضرب سنتِ نبوی ہے، بلکہ ان کی ایک روایت جو بخاری و مسلم دونوں میں ہے، "اتی برجل قد شرب فجلدہ بجریدتین نحو اربعین"۔

بظاہر اس کے دو مطلب سمجھ میں آتے ہیں، ایک یہ کہ آپؐ نے خود سزا نہیں دی، بلکہ جیسا کہ آپؐ کا دستور تھا، حاضرین سے سزا دینے کے لیے فرماتے تھے، اس لیے ممکن ہے کہ اس وقت دو آدمی موجود رہے ہوں اور آپؐ نے ان سے فرمایا ہو، اور دونوں آدمیوں نے دو چھڑیوں سے مارا ہو۔ اور اسی سزا دینے والوں کو حضرت انسؓ نے اس طرح بیان کیا ہو کہ آپ نے دو چھڑی سے سزا دی۔

دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ آپؐ نے خود یا جن صاحب کو حکم دیا ہو انہوں نے دو چھڑیوں یا دو کوڑوں کو ملا کر سزا دی ہو تاکہ ضرب میں شدت پیدا ہو جائے۔

غرض دونوں صورتوں میں دو چھڑیوں سے چالیس کے قریب چوٹیں لگانے کے معنی یہ ہیں کہ اسی کے قریب چوٹیں لگائی گئیں۔

Marfat.com

اب حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت پر غور کیجئے۔ مذکورہ روایت میں تو وہ یہ فرماتے ہیں کہ چالیس اور اسی دونوں سزائیں سنت ہیں مگر مجھے چالیس کی سزا زیادہ پسند ہے۔ یہ روایت بھی مسلم کی ہے مگر مسلم نے دوسرے واسطے سے اور امام بخاری اور تمام آئمہ حدیث نے متعدد واسطوں سے ان سے یہ نقل کیا ہے کہ:

"میں اگر کسی مجرم کو سزا دوں اور وہ مر جائے تو مجھے کوئی افسوس نہیں ہوگا۔ لیکن اگر کسی شرابی کو سزا دوں اور وہ مر جائے تو میں اس کا خون بہا ادا کروں گا کیونکہ:

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یسنہ — رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی سزا اس کے لیے مقرر نہیں فرمائی ہے۔

ان کا مقصد یہ تھا کہ اگر آپؐ نے حد خمر کی کوئی تعداد مقرر کردی ہوتی، جیسا کہ دوسرے جرموں میں کیا ہے، تو پھر میں ہر شرابی کو اتنی ہی سزا دیتا خواہ وہ مرتا یا جیتا اور اپنے اوپر اس کی کوئی ذمہ داری محسوس نہیں کرتا۔ کیونکہ آپ کی تعیین وحی خفی کے ذریعہ ہوتی مگر چونکہ اس میں آپؐ کا طرز عمل مختلف رہا ہے اس لیے اپنے اجتہاد سے کسی شرابی کی سزا مقرر کی گئی اور ممکن ہے کہ وہ اس سے کم سزا کا مستحق ہو، تو پھر مر جانے کی صورت میں قتل خطا کا ارتکاب ہوا۔ اس لیے احتیاطاً چالیس ہی کوڑے سزا دینا پسند کرتا ہوں۔ مگر یہ بھی فرما دیا کہ وکلٌ سنۃ، ان میں سے ہر ایک سنت ہے۔

اوپر والی روایت سے پتہ چلتا ہے کہ آپ نے چالیس کو زیادہ پسند کیا ہے مگر دوسری روایات کی روشنی میں آپ کا طرز عمل ملاحظہ ہو۔

قریب قریب تمام محدثین نقل کرتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس رمضان کے مہینے میں نجاشی شاعر شراب کی حالت میں لایا گیا۔ آپ نے اس کو اسی کوڑے سزا

دی اور قید بھی کر دیا۔ دوسرے دن پھر وہ سامنے لایا گیا تو آپ نے پھر دوبارہ بیس کوڑے لگائے اور لگا کر فرمایا کہ یہ بیس کوڑے اس جرأت و بے باکی کی سزا ہے جو تو نے رمضان میں اختیار کی ہے۔

یہ بھی تمام محدثین لکھتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب اس سلسلہ میں سزا مقرر کرنے کے لیے ممتاز صحابہ کرام رض سے مشورہ کیا تو حضرت علی رض اور عبدالرحمٰن بن عوف رض ہی نے سب سے پہلے اس کا مشورہ دیا کہ اسی کوڑے مقرر کی جائے۔ ؎۲

دارقطنی میں ایک روایت حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ہے جس میں انہوں نے صراحت فرمایا ہے:

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جلد فی الخمر ثمانین ؎۳	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شرابی کو اسی (۸۰) کوڑے کی بھی سزا دی ہے۔

(کنز العمال ج ۳ ص ۱۰۲)

دارقطنی اور موطا کی دوسری روایت حضرت علی رضی اللہ عنہ سے یہ ہے کہ:

قال انہ اذا شرب سکر و اذا سکر ھذی و اذا ھذی افتری وعلی افتری ثمانون جلدۃ

(المنتقی، ج ۲ ص ۷۳۰)

ترجمہ: جب وہ شراب پیتا ہے تو نشہ ہوتا ہے اور نشہ ہوتا ہے تو فحش گوئی کرتا ہے اور جب فحش گو ہوتا ہے تو بہتان تراشی کرتا ہے۔ اور بہتان تراشی کی سزا قرآن میں اسی کوڑے ہے۔

امام طحاوی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ان ہی روایات و طرز عمل کی وجہ سے یہ لکھا ہے کہ حضرت علی رض کی اس روایت کو کیسے قبول کیا جا سکتا ہے جس میں چالیس کی پسندیدگی کا ذکر ہے کیونکہ وہ ایک روایت ہے اور اس کے مقابلہ میں ان کا

طرزِ عمل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ان کا مشورہ دینا۔ پھر ان کا یہ ارشاد کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف کی سزا اسی بھی دی ہے۔ ظاہر ہے کہ ایک روایت کے مقابلہ میں اتنی روایتوں کو ترجیح دینی ہوگی۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی پہلی روایت کو صحیح تسلیم کر لیا جائے جب بھی یہ بات تو بہرحال ثابت نہیں ہوتی کہ سنت نبوی چالیس ہی ضرب ہے بلکہ اس سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ دونوں طرزِ عمل سنت کے مطابق ہیں۔ کل سنة یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے طرزِ عمل کو انہوں نے سنت کے خلاف قرار نہیں دیا بلکہ فرمایا سنت تو دونوں فعل ہیں، مگر مجھے یہ سزا پسند ہے۔

ظاہر ہے کہ ان کی یہ پسندیدگی ایک احتیاط کی بنا پر تھی جیسا کہ اوپر ذکر آ چکا ہے کہ وہ اس سزا کے بارے میں بہت خائف رہتے تھے اور پھر یہ بھی ممکن ہے کہ وہ مجرم بہت کمزور رہا ہو اور اس کو سامنے رکھ کر یہ بات فرمائی ہو کہ مجھے چالیس جَو کوڑوں کی سزا دینا زیادہ پسندیدہ ہے کیونکہ زیادہ سزا دینے میں اس کی موت کا خطرہ ہے مگر یہ تو نہیں ہو سکتا کہ وہ چالیس ہی کوڑے کی سزا کو سنت نبوی سمجھتے ہوں اور پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے طرزِ عمل کو بھی سنت قرار دیں۔ بعض لوگوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ سنت سے یہاں مراد سنۃ خلفائے راشدین ہے مگر یہ بات اس لیے صحیح نہیں ہے کہ حضرت علی رض نے دونوں سنتوں کو برابر سنت کہا ہے۔ یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ سنت خلفاء کو سنت نبوی کے برابر درجہ عطا کرتے جبکہ سنت نبوی ہی کی

(پچھلے صفحہ کے حاشیے) ۱؎ شرح معانی الآثار جلد ۲ ص ۸۸

۲؎ فتح الباری دار قطنی وغیرہ ۳؎ یہی روایت ان ہی الفاظ کے ساتھ حضرت حسن بصری سے بھی مروی ہے۔ (کنز العمال)

موجودگی میں وہ حضرت عمرؓ سے کتنے ہی مسائل میں اختلاف کر چکے تھے۔

غرض یہ کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اسی ارشاد کو جس میں چالیس چوٹوں کا ذکر ہے، صرف سنت نبوی تسلیم کر لیا جائے تو پھر ان کے طرزِ عمل اور ان کی دوسری روایات کی توجیہہ نہیں بن سکتی جس میں اسّی کا ذکر ہے اور اگر اسّی والی روایت کو تسلیم کر لیا جائے تو دونوں کا موقع و محل متعین ہو جاتا ہے یعنی جس طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مجرم کے جرم کی نوعیت کے پیش نظر مختلف سزائیں تجویز فرماتے تھے اسی طرح خلفائے راشدین بھی عمل درآمد فرماتے تھے۔

ان تمام تفصیلات کا خلاصہ یہ ہوا کہ چونکہ حد خمر میں ضرورت و مصلحت کے تحت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف مواقع پر مختلف طرزِ عمل اختیار فرمایا۔ اس لیے آپ کے بعد اس سزا کی تعیین اور انداز سے میں صحابہ کرام کی چار آراء ہو گئیں۔

۱۔ ایک یہ کہ آپؐ نے نہ تو خود کوئی متعین سزا دی اور نہ متعین سزا دینے کا حکم فرمایا۔ آپ کے سامنے جب کوئی شرابی پیش کیا جاتا تھا تو جو لوگ وہاں موجود ہوتے تھے ان سے فرماتے تھے کہ اس کو مارو جس کو جو چیز ملتی تھی وہ اس سے مارنے لگتا تھا پہلے سے نہ تو ضرب مقرر کر کے سزا دی جاتی تھی اور نہ بعد میں اس کا کوئی شمار ہوتا تھا۔

۲۔ دوسری رائے یہ ہے کہ آپؐ نے کبھی چالیس سے کم، کبھی چالیس اور کبھی اسّی کوڑے کی سزا دی۔

۳۔ تیسری رائے یہ ہے کہ آپؐ نے دو چھڑی سے چالیس کے قریب سزا دلوائی۔

۴۔ چوتھی رائے یہ ہے کہ آپؐ نے چالیس ہی کوڑے کی سزا دلوائی۔

پہلی اور دوسری رائے حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت طلحہ، حضرت سائب بن یزید رضی اللہ عنہم کی ہے جن روایتوں میں یہ ذکر ہے کہ آپؐ نے سزا دینے کا حکم دیا، ان میں سے کسی میں ذکر نہیں ہے کہ آپؐ نے یہ فرمایا ہو کہ چالیس یا چالیس سے کم کوڑے یا جوتے لگاؤ، بلکہ ان میں صرف

اتنا ذکر ہے کہ آپؐ نے حاضرین سے سزا دینے کے لیے کہا اور انہوں نے سزا دے دی۔ اور جن روایتوں میں یہ ذکر ہے کہ آپؐ نے خود سزا دی، اس میں کسی میں چالیس سے کم، کسی میں چالیس اور کسی میں اسّی کوڑے کا ذکر ہے۔ اسی کی تائید مذکورہ بالا صحابہؓ کرام کے علاوہ حضرت زبیرؓ، حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہما وغیرہ بھی کرتے ہیں۔ تمام ممتاز صحابہؓ کرام کی تائید ہی کی بنا پر اسّی کوڑے کی سزا کو تمام ائمہ تابعین اور تبع تابعین ضروری قرار دیتے ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ تو صراحتہً اس کے قائل ہیں اور امام شافعیؒ کی ایک روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ (مسلم)

امام نووی نے مسلم کی شرح میں مختلف ائمہ کا مسلک ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

واختلف العلماء فی قدر حد الخمر	شراب نوشی کی سزا میں علماء کا اختلاف ہے۔
فقال الشافعی والبوثور وداؤد واهل الظاهر وآخرون حده اربعون	امام شافعی، ابوثور، داؤد ظاہری وغیرہ چالیس کے قائل ہیں اور امام شافعی نے کہا ہے کہ
قال الشافعی والامام ان يبلغ به ثمانين ونقل القاضی عن الجمهور	امام اسّی کوڑے سزا بھی دے سکتا ہے اور قاضی نے نقل کیا ہے کہ جمہور امت اور فقہاء
من السلف والفقها منهم مالك و ابوحنيفه والاوزاعی والثوری و احمد واسحاق رحمهم الله تعالىٰ انهم قالوحده ثمانين واحتجوا بانه الذی استقر عليه اجماع الصحابة۔	جن میں امام مالک، امام ابوحنیفہ، اوزاعی وغیرہ شامل ہیں، اسّی کے قائل ہیں اور وہ اسے صحابہ کا اجماعی فیصلہ سمجھتے ہیں۔

تیسری رائے کے مؤید حضرت انس رضی اللہ عنہ ہیں۔ اوپر ذکر آچکا ہے کہ یہ روایت ان سے تین واسطوں سے مروی ہے اور تینوں میں توافق نہیں ہے، بلکہ ان کی روایتوں میں توافق پیدا کرنے کی دو ہی صورتیں ہیں۔ یا تو سزا کی کوئی تعیین نہ کی جائے، یا پھر اس کو

Marfat.com

اتنی کے قریب مان جائے۔

چوتھی رائے کے مؤید حضرت ابوبکر صدیق، حضرت علی اور حضرت انس رضی اللہ عنہم تینوں حضرات ہیں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی اس روایت کو بھی اگر تسلیم کر لیا جائے تو اس میں اور ان کی دوسری روایتوں اور ان کے طرز عمل میں اختلاف نظر آتا ہے اس لیے ان کی اس روایت کو بھی اختلاف محل ہی پر محمول کرنا ضروری ہے۔

اوپر اسوۂ نبوی کی جو تفصیل کی گئی ہے اسی کی روشنی میں حضرت صدیقؓ اور حضرت عمرؓ کے فیصلوں پر ایک نظر ڈال لیجئے:

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت صدیق رضی اللہ عنہ کے سامنے ایک شرابی لایا گیا تو آپ نے فوراً سزا نہیں دی، بلکہ آپ نے ان لوگوں میں سے ایک صاحب کو بلایا جنہوں نے غزوۂ حنین کے دن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے ایک شرابی کو سزا دی تھی اور ان سے سزا کی تعداد دریافت کی تو انہوں نے چالیس کا اندازہ بتایا۔ آپ نے اسی کے اندازے کے مطابق سزا دی۔ (بیہقی)

اس روایت کا یہ لفظ خاص طور پر قابل ذکر ہے " فقومہ اربعین " چالیس کا اندازہ کیا۔ پھر اس سے بھی زیادہ واضح روایت حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی ہے، فرماتے ہیں:

عہدِ نبوی میں شراب پینے والوں کو ہاتھوں، جوتوں اور ڈنڈوں سے مارا جاتا تھا، مگر عہدِ صدیقی میں جب شراب نوشی کچھ زیادہ ہوئی تو آپ نے فرمایا اگر شراب نوشی کی کوئی سزا متعین کر دی جاتی تو بہتر تھا۔ چنانچہ انہوں نے لوگوں سے دریافت کر کے یہ اندازہ لگانے کی کوشش کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں جتنی سزا دی جاتی تھی اس سے قریب تر تعداد کیا ہو سکتی ہے۔ چنانچہ آپ نے قریب تر اندازہ کے مطابق چالیس کی سزا مقرر کی۔ آپ کی وفات کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ بھی

ابتدائے خلافت میں اس کے مطابق سزا دیتے رہے مگر ایک بار ایک مہاجر صحابی نے اتفاق سے شراب پی لی۔ آپ نے ان کو سزا دینے کا حکم دیا۔ انہوں نے کہا کہ آپ مجھے سزا کیسے دے سکتے ہیں جبکہ کتاب اللہ نے مجھے منزلت بری کر دیا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ کون سی کتاب اللہ ہے جس میں یہ ہے کہ میں تم کو سزا نہ دوں۔ بولے، اسی قرآن مجید میں ہے کہ:

"لیس علی الذین امنوا وعملوا الصلحت جناح فیما طعموا اذا ما اتقوا"

(جو لوگ ایمان لائے اور عمل صالح کیا انہوں نے جو کچھ بھی کھا پی لیا اس میں گناہ نہیں ہے، جبکہ وہ ڈرتے رہے)

میں غزوۂ بدر، غزوۂ احد اور تمام جنگوں میں شریک ہو چکا ہوں اس لیے آپ مجھے سزا نہیں دے سکتے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اس کا جواب دینے کے لیے کہا۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ آیت ان لوگوں کے لیے نازل ہوئی تھی جو شراب کی حرمت سے پہلے استعمال کر چکے تھے، ان کے لیے کہا گیا ہے کہ ایمان و عمل صالح اور خوف خدا کے ساتھ اگر انہوں نے اسے استعمال کیا تو ان کی گرفت نہیں ہو گی۔ کیونکہ اس کی حرمت نازل نہیں ہوئی تھی۔ اگر شراب کی حرمت کے بعد جو لوگ شراب پئیں گے ان کے لیے یہ آیت اس لیے دلیل نہیں بن سکتی کہ اس آیت سے ذرا ہی پہلے قرآن نے کہہ دیا ہے کہ انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ (شراب نوشی، جوا، بت اور جوئے کے تیر سب شیطان کے کام ہیں، ان سے بچو) اب اگر کوئی شخص ایمان و عمل صالح کا دعویٰ کرتا ہے تو وہ اس کی حرمت پر بھی اس کا عمل ہونا چاہیے۔ چنانچہ اس کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ممتاز صحابہ سے مشورہ کیا تو حضرت علی اور عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہم نے یہ

Marfat.com

مشورہ دیا کہ اسّی کوڑے کی سزا دی جائے اور اسی پر سب نے اتفاق کرلیا۔

(بیہقی ج ۸ ص ۳۲۱)

شراب نوشی کا ایک ہی واقعہ پیش نہیں آیا بلکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں شراب خوری کی سزا معمولی ہونے کی وجہ سے یہ وبا پوری مملکت میں بڑی تیزی سے پھیل رہی تھی، چنانچہ حضرت خالد رضی اللہ عنہ جو عراق و شام کی مہم پر تھے، وبرہ بن الکلبی یا صلتی کے ذریعہ حضرت فاروق رضی اللہ عنہ کے یہاں یہ پیغام بھیجا کہ:

ان الناس انبسطوا فی الخمر و تحاقروا العقوبة فیما تری

لوگوں میں شراب نوشی عام ہو رہی ہے اور اس کی سزا کو بہت ہی معمولی اور بے حقیقت سمجھنے لگے ہیں تو آپ کی کیا رائے ہے۔

یہ قاصد جس وقت پہنچا تو حضرت عمر رض اس وقت مسجد نبوی میں موجود تھے اور ان کے پاس حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت طلحہ، حضرت زبیر بن عوام، حضرت عبد الرحمٰن بن عوف رضوان اللہ علیہم وغیرہ بیٹھے ہوئے تھے۔ آپ نے ان تمام لوگوں سے اس بارے میں دریافت کیا کہ کیا کیا جائے۔ تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ، اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب شراب نوشی کی کثرت ہوجاتی ہے تو بیہودہ گوئی بڑھتی ہے اور بیہودہ گوئی بڑھتی ہے تو پھر افترا بازی بھی شروع ہوجاتی ہے اور قرآن میں افترا پردازی کی سزا اسّی کوڑے ہے۔ اس لیے یہی سزا مقرر کی جانی چاہیے۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسی سزا کے نفاذ کا عام حکم دے دیا، بخاری میں ہے کہ:

اذا اعتوا و فسقوا فیہ جلد ثمانین۔

جب لوگ شراب نوشی میں بہت زیادتی کرنے لگے اور حد سے تجاوز کرتے لگے تو ان کو اسّی کوڑے سزا دی۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس کچھ دنیا تو ان کے لوگ اور مصر کے علاقہ کے لوگ موجود تھے (اور اس کے بارے میں سوال کر رہے تھے) تو آپ نے موجود صحابہ سے کہا کہ شراب نوشی کی سزا کے بارے میں آپ لوگوں کی کیا رائے ہے تو حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے کہا کہ سب سے ہلکی حد یعنی قرآنی سزا تہمت کی سزا اسی کوڑے ہے اسی کو آپ مقرر کر دیجئے۔ چنانچہ حضرت فاروقؓ نے ایسا ہی کیا۔ (مسلم کتاب الحدود)

ان تفصیلات سے حسب ذیل باتیں واضح طور پر معلوم ہوتی ہیں:

(۱) سب سے پہلی بات تو یہ معلوم ہوئی کہ شراب کی حرمت کے بعد سے عرب میں شراب نوشی کی عادت بہت ہی گھٹ گئی، چنانچہ چار پانچ برس کی مدت میں مشکل سے شراب نوشی کے دو چار واقعے پیش آئے۔ شراب نوشی کے جرم میں جو لوگ ملوث ہوتے تھے ان کو آپ حسب ضرورت کم و بیش سزا دیتے تھے۔ آپ کے زمانے میں شراب کی سزا کے تعین کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوا تھا مگر حضرت صدیق رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں جب بہت سے نئے نئے عربی و عجمی علاقے فتح ہوئے تو شراب نوشی کے واقعات پہلے کے مقابلہ میں بہت زیادہ بڑھ گئے۔ اس لیے حضرت صدیقؓ کو خیال پیدا ہوا کہ اس کے لیے کوئی سزا کیوں نہ متعین کر دی جائے۔ چنانچہ آپ نے اس سلسلہ میں سنت نبویؐ معلوم کرنے کی کوشش کی مگر تعیین سزا کا کوئی واضح حکم نہ مل سکا۔ اس لیے آپ کو جو سزا سنت نبوی کے قریب تر نظر آئی، وہ آپ نے مقرر کی۔ یعنی چالیس کوڑے۔

(۲) اس بات سے دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ اگر عہد نبوی میں شرابیوں کو چالیس ہی کوڑوں یا چھڑیوں کی سزا دی جاتی رہی ہوتی تو پھر آپ کو اس کی تلاش کی ضرورت نہ ہوتی اور نہ آپ ایک یا چند اشخاص کے اندازے پر عملدرآمد فرماتے۔

تمام روایتوں میں یہ جملہ آیا ہے جو قابلِ غور ہے:

فتوخی نحوا مما کانو یضربون فی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

تو آپ نے اس سزا کا قریب تر اندازہ معلوم کرنے کی کوشش کی جو عہد نبوی میں لوگ شرابیوں کو دیتے تھے۔

اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ چالیس ہی ضرب کو آپ نے متعین سزا نہیں سمجھا۔ بلکہ اس کو قریب تر سمجھا اور غالباً آپ کے زمانے میں اس سے زیادہ سزا دینے کی ضرورت بھی نہیں تھی کیونکہ شراب نوشی نے ابھی وبا کی صورت اختیار نہیں کی تھی۔

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی ایک روایت سے حضرت عمرؓ کے طرزِ عمل کی اور زیادہ وضاحت ہو جاتی ہے، وہ فرماتے ہیں:

جُلد علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الخمر بنعلین اربعین فلما کان زمن عمر جعل بدل کل نعل سوطاً

(مسند احمد بحوالہ المنتقی، ج ۴، ص ۲۷۹)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں شرابی کو دو جوتوں سے چالیس چالیس جوتے مارے گئے۔ جب حضرت عمرؓ کا زمانہ آیا تو انہوں نے ایک جوتے کے بدلے ایک کوڑا مقرر کر دیا۔

یعنی ان کے نزدیک حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں چالیس چالیس جوتے دو جوتوں سے مارے گئے اسی کو حضرت عمرؓ نے دُرّے میں تبدیل کر دیا۔

(۳) پھر کسی روایت میں بھی یہ ذکر نہیں ہے کہ آپ نے اس سلسلہ میں تمام ممتاز صحابہ سے مشورہ کیا ہو۔ بلکہ زیادہ تر روایتوں میں یہ آتا ہے کہ آپ نے ایک یا چند اشخاص سے جو غزوۂ حنین کی سزا میں شریک تھے، دریافت کیا اور ان ہی کے بتائے ہوئے اندازے کی روشنی میں آپ نے یہ فیصلہ کیا اور اس سے زیادہ تحقیق کی ضرورت اس وقت تھی بھی نہیں۔

(۴) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ابتدائی زمانہ میں بھی چالیس ہی کوڑے مارے جاتے تھے مگر جب عراق، روم اور ایران کے مزید علاقے فتح ہوئے تو شراب نوشی کے واقعات نے ایک وبا کی صورت اختیار کرلی۔ اس کی روک تھام کے لیے حضرت عمرؓ نے تمام ممتاز صحابہ سے مشورہ کیا۔ سنت نبوی کی روشنی میں سب نے متفقہ طور پر عادی اور جری شرابیوں کو چالیس کے بجائے اسّی کوڑے سزا مقرر کرنے کا مشورہ دیا۔ گویا ان کے نزدیک اس سنت نبوی پر عمل درآمد کا موقع یہی تھا، جس میں اسّی کوڑوں کی سزا کا دلالۃً یا صراحۃً ذکر ہے۔

غرض اسّی کوڑے کی سزا کو ترجیح دینے کا سبب ان کے نزدیک ایک طرف تو وہ ارشادِ نبوی تھا جس میں آپ نے عادی شرابیوں کو قتل کردینے تک کی دھمکی دی ہے، دوسری طرف صحابۂ کرام کا وہ اندازہ ہے جو انہوں نے آپؐ کے طرزِ عمل کے بارے میں اختیار فرمایا تھا یعنی چالیس سے اسّی تک، تیسری طرف اس کی ترجیح کے لیے ایک قرآنی دلیل بھی تھی۔ وہ یہ کہ قرآن نے حدِ قذف کے مجرموں کے لیے اسّی کوڑے کی سزا مقرر کی ہے اور یہ قرآن کی سب سے ہلکی سزا ہے۔ شراب نوشی کا نتیجہ بھی عموماً بیہودہ گوئی، دوسروں پر تہمت اور الزام تراشی ہی ہوتا ہے جیسا کہ واقعات شاہد تھے اسی لیے اس کے لیے بھی وہی سزا مقرر ہونی چاہیے تھی۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان وجوہ کی بنا پر اس سزا کو نافذ تو کیا مگر اس کے نفاذ کے ساتھ چالیس کی سزا کو منسوخ قرار نہیں دیا کیونکہ بہرحال عہدِ نبوی کی سزا کے بارے میں بعض صحابہ کا اندازہ چالیس بھی تھا اور حضرت صدیق رضی اللہ عنہ کے عہد میں اس پر عمل بھی ہو چکا تھا بلکہ انہوں نے یہ کیا کہ اگر کوئی اتفاقی طور پر شراب پی لیتا تھا تو اس کو چالیس ہی کوڑے لگا کر چھوڑ دیتے تھے لیکن جو لوگ اس کے رسیا ہو گئے تھے یا بہت زیادہ چڑھا لیتے تھے اور جس کے نتیجہ میں قرآن کے ساتھ تمسخر تک کرنے

Marfat.com

لگتے تھے ان کو آپ اسّی کوڑے کی سزا دیتے تھے۔ حافظ ابن قیم نے لکھا ہے:

کان عمر اذا اتی بالرجل القوی المنتھک فی الشراب ضربہ ثمانین واذا اتی بالرجل الذی کان منہ الذلۃ الضعیف فضربہ اربعین۔

حضرت عمرؓ کے پاس جب کوئی شرابی لایا جاتا تو جو تندرست جری اور شراب میں بالکل ڈوبا ہوا ہوتا تو اس کو آپ اسّی کوڑے کی سزا دلواتے اور جب کوئی بیچارہ اور کمزور قسم کا ہوتا تو اس کو چالیس کوڑے لگواتے۔

یعنی جس طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے طرزِ عمل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپؐ ضرورت و مصلحت کے تحت کم و بیش سزا تجویز فرماتے تھے، اسی طرح حضرت فاروقؓ نے بھی کیا۔ البتہ ۴۰ اور ۸۰ کے درمیان اس سزا کو اس لیے محدود کر دیا کہ عہدِ نبوی کی سزا کے بارے میں عام صحابہ کا کم سے کم اندازہ ۴۰ اور زیادہ سے زیادہ اسّی ہی تھا اور پھر اسّی کوڑے کی سزا کی تائید اشارۃً قرآن سے بھی ہوتی تھی، ورنہ اگر صراحتہً سنتِ نبوی سے کوئی ایک ہی متعین سزا ثابت ہوتی تو ہر معاملہ کی طرح اس معاملہ میں بھی صحابہ کرام یا حضرت عمرؓ اپنی رائے اور اپنی طبیعت سے کوئی دوسری سزا کبھی بھی مقرر نہ فرماتے۔ امام مازری نے بالکل صحیح لکھا ہے:

لو فھم الصحابۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حد فی الخمر حدا معینا لما قالوا فیہ بالرای کما لم یقولوا بالرای فی غیرہ فلعلھم فھموا انہ ضرب فیہ باجتھادہ فی حق من ضربہ[1]

اگر صحابہ کرام یہ سمجھتے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب نوشی کی کوئی متعین سزا مقرر کی ہے تو وہ اپنی رائے سے کبھی بھی کوئی دوسری سزا نہ دیتے اور نہ اس میں قیل و قال کرتے، مگر انہوں نے آپ کے اسوہ سے یہ سمجھا تھا کہ آپ مجرم کے حالات کے پیشِ نظر سزا تجویز

---

[1] فتح الباری، ج ۱۲ ص ۶۲

Marfat.com

فرماتے تھے (اس لیے انہوں نے بھی ایسا
ہی کیا)

اس تفصیل کے بعد بھی اگر کوئی یہ کہتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے سنت نبوی کے خلاف کوئی نیا فیصلہ کیا تو اس کے پاس اس کی کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ یہ دعویٰ قطعی بے دلیل اور بے بنیاد ہے۔ غرض یہ کہ جو ارباب تذکرہ اور مورخین اس کو اولیات عمرؓ میں داخل کرتے ہیں اس کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کوئی نئی بات ایجاد کی بلکہ اس سے ان کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ سب سے پہلے حضرت عمرؓ نے اس سنت نبوی کو قانوناً و عملاً نافذ کیا۔

کتابیہ کیساتھ نکاح کے حکم کی منسوخی

معلوم نہیں مولانا جعفر صاحب پھلواری نے یہ بات کہاں سے پیدا کر لی کہ قرآن کی اجازت کے باوجود حضرت عمر نے کتابیہ کے ساتھ نکاح کو منسوخ قرار دے دیا اور مسلمانوں کو اس سے روک دیا۔ اولیات عمر میں مولانا نے جو یہ نیا اضافہ فرمایا ہے اس کا ثبوت کم از کم راقم کو تو کسی قابل ذکر تذکرہ و تاریخ کی کتاب میں نہیں ملا۔ اسی طرح آپ نے حضرت علیؓ کے بارے میں بھی فرمایا ہے کہ انہوں نے بھی ایسا ہی کیا۔

(ثقافت اسلامیہ لاہور، اپریل ۱۹۵۷ء)

حضرت عمر اور حضرت علی رضوان اللہ علیہما نے بعض شرعی وجوہ کی بنا پر اس سلسلہ میں کچھ پابندیاں ضرور عائد کیں مگر وہ حکم علیٰ حالہ باقی رہا۔ اس میں کسی طرح کی کوئی تبدیلی نہیں کی گئی۔ مختصراً اس کی تفصیل ملاحظہ ہو۔

سورۂ مائدہ کی ابتداء میں حرام و حلال اشیاء کا تذکرہ کرتے ہوئے اہل کتاب عورتوں کے بارے میں یہ حکم دیا گیا ہے:

والمحصنٰت من الذین اوتوا الکتاب من قبلکم اذا اٰتیتموھن اجورھن محصنین غیر مسافحین ولا متخذی اخدان۔ (مائدہ)

(مومن عورتوں کے علاوہ) تم اہلِ کتاب کی پاکباز عورتوں سے بھی نکاح کر سکتے ہو، (مگر شرط یہ ہے کہ) جب تم ان کا مہر ادا کر دو اس طرح پر کہ ان کو تم بیوی بنا کر رکھو، نہ ان سے علانیہ بدکاری کرو، اور نہ چھپ چھپا کر۔

اس آیت میں مسلمانوں کو اس بات کی اجازت دی گئی ہے کہ پاکباز کتابیہ عورتوں سے کتابیہ رہتے ہوئے بھی وہ نکاح کر سکتے ہیں لیکن یہ اجازت کئی شرطوں کے ساتھ مشروط ہے۔ ایک یہ کہ کسی ایسی آسمانی کتاب پر جس کا آسمانی کتاب ہونا ثابت ہو، ایمان رکھتی ہوں۔ دوسرے یہ کہ یہ نکاح پاکباز عورتوں ہی سے کیا جائے۔ تیسرے یہ کہ یہ نکاح واقعی نکاح ہو۔ ظاہری و خفیہ طور پر زنا و بدکاری کا بہانہ یا پیش خیمہ نہ ہو۔

اہلِ کتاب کا لفظ قرآن میں عام طور پر یہود و نصاریٰ کے لیے استعمال ہوا ہے، لیکن چونکہ قرآن نے لفظ عام "اوتوا الکتاب" استعمال کیا ہے۔ اس سے بعض صحابہؓ، تابعین اور تبع تابعین نے ان صابئیوں کو بھی اس عموم میں داخل کیا ہے جو یا تو نیم عیسائی تھے یا حضرت یحییٰ کے پیرو تھے اور خود یہودیوں اور عیسائیوں میں کچھ تو قدیم عیسائی تھے اور کچھ سیاسی و معاشرتی دباؤ کی بنا پر اپنے کو یہودی یا عیسائی کہنے لگے تھے۔ اس لیے اس کی تعیین میں صحابہ کے درمیان تھوڑا سا اختلاف ہوا اور وہ اختلاف صرف یہ ہوا کہ کون کون لوگ اس عمومی حکم میں داخل ہیں اور کون اس سے خارج ہیں، کیا وہ لوگ جو نسلاً تو عرب ہیں مگر انہوں نے معاشی یا سیاسی دباؤ کی بنا پر عیسائیت یا یہودیت قبول کر لی تھی، جیسے بنو تغلب جو تھا تو عرب قبیلہ مگر عراق کی سرحد پر آباد ہونے اور سیاسی و معاشی طور پر رومیوں کے زیرِ اثر ہونے کی وجہ سے اس نے عیسائیت قبول کر لی تھی۔

Marfat.com

اسی بنا پر حضرت علیؓ اس قبیلہ کے عیسائیوں کو اہلِ کتاب میں شامل نہیں کرتے تھے۔ وہ فرماتے تھے کہ ان میں شراب نوشی اور (سود خوری) کے علاوہ کوئی خصوصیت ایسی نہیں ہے جو ان میں اور عیسائیت میں پائی جاتی ہو۔ اس لیے وہ ان کی عورتوں سے نکاح کرنے سے منع فرماتے تھے۔ مگر ابن عباسؓ فرماتے تھے کہ گو ان میں قدیم عیسائیوں کی خصوصیات نہیں ہیں مگر کم از کم ان ہی میں ملے جلے اور ان کے حلیف ہیں۔ اس بنا پر یہ بھی ان ہی میں شمار کیے جائیں گے کیونکہ قرآن میں ہے کہ جو ان کے دوست ہیں وہ ان ہی میں ہیں اس لیے ان کی عورتوں سے بھی شادی کی جا سکتی ہے۔

اسی طرح امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ عراق کے عیسائیوں کو اہلِ کتاب میں شمار کرتے تھے جنہوں نے ظاہری طور پر عیسائیت[1] قبول کر لی تھی۔

اس تفصیل سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ صحابہ اور تابعین کے درمیان ان کی تعیین کے بارے میں اختلاف تھا اور اختلاف کی اصل وجہ یہ ہوئی کہ ایک طرف تو قرآن میں مشرک عورتوں سے نکاح حرام اور ممنوع قرار دیا گیا۔ ولا تنکحوا المشرکات حتی یومن - اور دوسری طرف اہلِ کتاب عورتوں سے نکاح جائز قرار دیا گیا حالانکہ ان میں بھی عیسائیوں کے کتنے گروہ ایسے تھے جو اپنے عقیدہ و عمل میں اہلِ کتاب کے

---

[1] قرآن صابئین کے نام سے جن لوگوں کو یاد کرتا ہے وہ اصل میں کواکب پرست ہیں۔ لیکن جو صابئی عراق اور جزیرہ کے قریب آباد تھے انہوں نے قسطنطین یعنی رومیوں کے غلبہ کے بعد مجبوراً عیسائیت قبول کر لی تھی۔ ظہورِ اسلام کے وقت کواکب پرست صابئی زیادہ تر حران کے آس پاس آباد تھے تو جو لوگ ان ستارہ پرست صابئیوں کو سامنے رکھتے ہیں وہ انکو مشرک قرار دیتے ہیں اور جو انکو عیسائی سمجھتے ہیں وہ انکو اہلِ کتاب میں شامل کرتے ہیں چونکہ امام صاحب عراق کے رہنے والے تھے اور وہ انکے پاس ہی آباد تھے اس لیے انہوں نے انہیں اہلِ کتاب میں شمار کیا ہے۔

Marfat.com

مقابلہ میں اہلِ شرک سے زیادہ قریب تھے اس لیے ان کو کس میں شمار کیا جائے۔ چنانچہ حضرت علیؓ نے اسی بنا پر بنو تغلب کی عورتوں سے نکاح کرنے سے منع فرمایا، کہ ان پر عیسائیت کے بجائے شرک و بت پرستی غالب تھی اور شریعت کا یہ اصول ہے کہ جب تحلیل و تحریم دونوں جمع ہو جائیں تو تحریم ہی کو ترجیح دی جائے گی۔

حضرت علیؓ کی اس اجتہادی رائے سے اختلاف کیا جا سکتا ہے لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ انہوں نے اہلِ کتاب سمجھتے ہوئے بھی کتابی عورتوں سے نکاح ممنوع قرار دے دیا، مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں تو یہ بات بھی نہیں ملتی کہ انہوں نے کسی خاص گروہ کو اس سے خارج کیا ہو۔ ان کے بارے میں یا تو یہ واقعہ ملتا ہے کہ انہوں نے بنو تغلب کے عیسائیوں کو یہ حکم دیا تھا کہ جو عیسائی مسلمان ہو جائیں اور وہ یتیم بچے اور بچیاں چھوڑ کر مر جائیں تو ان کو عیسائی نہ بنائیں بلکہ ان کو مسلمان ہی رہنے دیں کیونکہ جب ان کے باپ مسلمان تھے تو ان کے بچوں کو مسلمان ہی سمجھا جائے گا۔ یہ حکم ان کو اس لیے دینا پڑا کہ بنو تغلب کے عیسائی ان کو بھی عیسائی بنانے کی کوشش کرتے تھے۔ یا پھر ان کے بارے میں یہ واقعہ ملتا ہے کہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ نے مدائن میں ایک کتابیہ سے شادی کر لی تھی تو آپ نے ان کو حکم دیا کہ وہ طلاق دے دیں مگر اس کا تو ذکر کہیں نہیں ملتا کہ انہوں نے اس بارے میں عام اہلِ کتاب کے بارے میں یا کسی مخصوص عیسائی یا یہودی کے بارے میں یہ حکم دیا ہو کہ ان سے نکاح نہ کیا جائے یا ان سے نکاح کرنا ممنوع ہے۔

حضرت حذیفہؓ کو انہوں نے اس سے کیوں منع کیا، اس کی تھوڑی سی تفصیل ملاحظہ ہو:

حضرت حذیفہؓ مدائن[1] کے امیر تھے انہوں نے وہاں ایک یہودیہ سے شادی کر لی۔

---

[1] مدائن، دجلہ و فرات کے دوآبہ کے درمیان کا ایک حصہ تھا عراق کے دوسرے شہروں کی طرح یہاں بھی یہودی، نصرانی کثرت سے آباد تھے بغداد کی تعمیر سے پہلے اس کی وہی حیثیت تھی جو بعد میں بغداد کی ہوئی۔

Marfat.com

جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اس کا علم ہوا تو انہوں نے ان کو لکھا کہ "خل سبیلہا" اس کو طلاق دے دو۔ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ نے لکھا کہ کیا اس سے نکاح کرنا حرام ہے۔ حضرت عمرؓ نے ان کو لکھا کہ:

لا ولکنی اخاف ان تواقعوا المومسات منهن[1] — ان سے نکاح کرنا حرام تو نہیں مگر میں ڈرتا ہوں کہ تم اس طرح ان کی بدچلن اور فاحشہ عورتوں پر کبھی نہ جا پڑو۔

اس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اس کو حرام و ممنوع قرار نہیں دیا تھا بلکہ ان کو اس سے باز رکھنے کا اصل سبب یہ تھا کہ یہ چیز بدکاری اور بدچلنی کا پیش خیمہ نہ بن جائے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس حکم کے سمجھنے کے لیے اس وقت کے عراق و مدائن کی اخلاقی حالت سے واقفیت کی بھی ضرورت ہے۔ اس علاقہ میں یہودیوں اور عیسائیوں کی اکثریت تھی اور دونوں فرقوں کی اخلاقی حالت انتہائی زبوں تھی۔ خاص طور پر یہودی عورتیں تو اپنی بدچلنی میں ہر جگہ مشہور تھیں۔ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ ایک ممتاز صحابی اور وہاں کے امیر تھے۔ اس لیے آپ نے انہیں اس سے روکا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ ان کا یہ طرز عمل وہاں کے عام مسلمانوں کے لیے جن میں اکثریت نومسلموں کی تھی، کسی برائی کا پیش خیمہ بن جائے۔ گو حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ جائز طریقہ پر اس کو اپنے حبالۂ عقد میں لائے تھے مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی دوربین نگاہیں اس پہلو پر تھیں کہ عام لوگوں کی نظر طریقۂ عمل کی صحت و عدم صحت پر کم ہوتی ہے وہ صرف طریقۂ عمل کے نتیجہ کو دیکھتے ہیں اور اسی کو اپنے لیے مثال بناتے ہیں، اس لیے وہ جب ان کی طرف متوجہ ہوں گے

---

[1] احکام القرآن جصاص، ج ۲ ص ۳۲۴۔

Marfat.com

جس کے امکانات بہت تھے تو پھر نیک و بد کی تمیز کے بغیر وہ ان سے تعلقات قائم کریں گے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ اسلامی معاشرہ جس کی نشو و نما وہاں ابھی شروع ہوئی ہے، وہ بالکل تباہ و برباد ہو جائے گا اور وہ لوگ جو ابھی ابھی سیاسی حیثیت سے مغلوب ہوتے تھے اس طرح ان کے دوبارہ غالب آجانے کے امکانات بھی پیدا ہو جائیں گے۔

ان مصالح کو سامنے رکھ کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس حکم پر غور کیا جائے تو وہ بالکل قرآن کے منشا کے مطابق معلوم ہوتا ہے۔

قرآن نے کتابی عورتوں سے نکاح کی اجازت دیتے ہوئے احصان، پاک دامنی، غیر مسافحین، کھلی ہوئی بدچلنی، چھپی ہوئی بدچلنی ولا متخذی اخدان کی قیدیں لگائی ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ جہاں اس بات کا امکان ہوگا کہ ان قیدوں کی پابندی نہیں ہو سکے گی، وہاں اس کی اجازت نہیں دی جائے گی، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ لکھنا کہ "تم بدچلن عورتوں پر نہ جا پڑو" کیا بالکل منشائے قرآنی کے مطابق نہ تھا۔

غرض یہ کہ بہت سے دینی و سیاسی مصالح کے پیش نظر حضرت عمر رضؓ نے یہ مخصوص حکم دیا تھا جس کا بحیثیت امیر ان کو حق تھا، اس کا تعلق کتابیہ کے نکاح کی منسوخی سے قطعی نہیں تھا۔ اگر واقعی انہوں نے یہ حکم نافذ ہی کر دیا ہوتا تو نہ تو حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سوال و جواب کی جرأت کر سکتے تھے اور نہ حضرت عثمان رضؓ اور حضرت طلحہ رضؓ وغیرہ اہل کتاب عورتوں کو اپنے حبالۂ عقد میں رکھ سکتے تھے، مگر ان دونوں بزرگوں نے آخر وقت تک ان کو اپنے نکاح میں رکھا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے کوئی تعرض نہیں کیا۔ خود حضرت حذیفہ رضؓ کے بارے میں یہ مذکور نہیں ہے کہ انہوں نے طلاق بھی دے دی، اس لیے کہ دوسرے خط میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صرف یہ لکھا ہے کہ یہ حرام تو نہیں ہے، مگر یہ تحلیل کسی حرام کے ارتکاب کا سبب نہ بن جائے . . . .

غور فرمائیے، واقعات کی کیا صورت تھی اور ان حضرات نے اپنے مدعا کو ثابت کرنے کے لیے ان کو کیا صورت دے دی۔ کاش یہ حضرات خلفائے راشدین کے فیصلوں کو کتاب و سنت کے خلاف ثابت کرنے سے پہلے ان کے ماله دما علیہ پر غور کر لیتے اور خود کتاب و سنت کے منشا کو سمجھ لیتے تو اس طرح کی باتیں لکھتے ہیں ان کا قلم اتنا بے باک نہ ہو جاتا۔

تجارتی گھوڑوں کی زکوٰۃ

اس مسئلہ کے سلسلہ میں یہ کہا جاتا ہے کہ عہد نبوی اور عہد صدیقی میں اونٹ، بکری اور دوسرے حلال جانوروں کے پالنے والوں سے ان کی زکوٰۃ وصول کی جاتی تھی لیکن گھوڑوں کے پالنے پر کوئی زکوٰۃ نہیں لی جاتی تھی، بلکہ آپ کے اس ایک ارشاد سے تو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے حکماً اس سے منع فرما دیا ہے لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس اسوہ اور ارشاد نبوی کے باوجود اپنے اجتہاد سے گھوڑوں پر ایک دینار سالانہ کے حساب سے زکوٰۃ عائد کی۔

اس مسئلہ کی تفصیل سے پہلے یہ بات اچھی طرح ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ جزیرۃ العرب میں گھوڑوں کے پالنے کا رواج بھی تھا اور یہ بڑی عزت کی چیز بھی سمجھی جاتی تھی لیکن یہ صرف جنگی ضرورتوں یا سفر کی سہولت کے لیے پالے جاتے تھے۔ اونٹ، بکری اور دوسرے جانوروں کی طرح افزائش نسل، تجارت یا زینت اور غذائی ضرورتوں کے لیے ان کے پالے جانے کا رواج نہیں تھا اور اس کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ اونٹ یا بکری وغیرہ کے پالنے میں ان کو نگرانی کے علاوہ اور کوئی خاص زحمت اٹھانی نہیں پڑتی تھی۔ نہ تو ان کے چارے کے لیے کوئی اہتمام کرنا پڑتا تھا اور نہ رہائش کے لیے مکان فراہم کرنے کی ضرورت تھی۔ بلکہ "وادی غیر ذی زرع" کے کھلے ہوئے میدان ان کے لیے چارہ اور رہائش گاہ دونوں کا کام دیتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ عربوں کی عام آبادی نہ تو ان

Marfat.com

جانوروں کے پالنے میں کوئی دقت محسوس کرتی تھی اور نہ ان کی خرید و فروخت میں۔ برخلاف اس کے گھوڑوں کے خریدنے میں ایک بڑی رقم کی بھی ضرورت ہوتی تھی اور ان کے لیے اچھی غذا اور رہائش کے لیے مکان کی بھی ضرورت تھی۔ ظاہر ہے کہ جزیرہ عرب کی تمام انسانی آبادی خود ان نعمتوں سے محروم تھی، وہ گھوڑوں کے لیے کہاں سے یہ چیزیں فراہم کر سکتی تھی جبکہ ان کے ذریعہ ان کی کوئی بنیادی ضرورت بھی پوری نہیں ہوتی تھی اس لیے گھوڑوں کے پالنے کا رواج وہاں صرف خوشحال طبقہ ہی میں تھا جو پوری آبادی کا بمشکل سواں حصہ تھا۔ گو عربی نسل کے گھوڑے پوری دنیا میں مشہور تھے مگر یہ عربوں کے مقابلہ میں ایرانیوں اور رومیوں کے پاس زیادہ پائے جاتے تھے[۱] کیونکہ وہ عربوں کے مقابلہ میں زیادہ خوشحال بھی تھے۔ اور زرخیز علاقہ ہونے کی وجہ سے ان کی پرورش اور غور و پرداخت کا سامان بھی ان کو ہر طرف فراوانی سے مل جاتا تھا، چنانچہ مسلمانوں سے ان کی جتنی لڑائیاں ہوئیں ان میں دوسرے اسلحوں کے ساتھ گھوڑوں کی بھی ریل پیل ہوتی تھی، وہاں گھوڑے صرف جنگی ضرورتوں ہی کے لیے نہیں بلکہ افزائش نسل اور تجارت کی غرض سے بھی پالے جاتے تھے چنانچہ حضرت فاروق رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں جب یہ علاقے مکمل طور پر فتح ہوئے تو ایک نیا مسئلہ ان کے سامنے آیا کہ جس طرح اونٹ بکری اور دوسرے سائمہ (آزاد چرنے والے) جانور جب تجارت یا نسل بڑھانے کے لیے پالے جاتے ہیں تو ان کی زکوٰۃ لی جاتی ہے تو گھوڑے جو انہی مقاصد کے تحت ان علاقوں میں پالے جاتے ہیں تو ان کی زکوٰۃ

---

[۱] عربی نسل کے گھوڑوں کے علاوہ بھی بعض اچھی نسل کے گھوڑے ایرانیوں کے پاس ہوتے تھے جن کو وہ برذون کہا کرتے تھے۔ بعض لوگ اس کو ایرانی نژاد کہتے ہیں اور بعض ترکی نژاد۔ بعض حیثیتوں سے ان کو عربی گھوڑوں پر بھی ترجیح دی جاتی تھی۔

بھی لی جائے یا نہیں، چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کے سامنے اس مسئلہ کو پیش کیا اور انہوں نے فیصلہ کیا کہ ان کے مالکوں سے زکوٰۃ واجبہ تو نہیں لی جا سکتی لیکن بطور صدقہ ایک دینار یا دس درہم سالانہ فی راس وصول کیا جائے۔ یہ فیصلہ ان حضرات نے اس لیے کیا کہ جن وجوہ کی بنا پر دوسرے جانوروں پر زکوٰۃ عائد کی گئی تھی قریب قریب وہ تمام وجوہ یہاں بھی پائے جاتے ہیں اس لیے ان پر بھی بطور صدقہ ایک رقم لگا دی گئی لیکن اس کو زکوٰۃ واجبہ اس لیے قرار نہیں دیا گیا کہ عہدِ نبوی میں اس کی نہ تو کوئی مثال موجود تھی اور نہ صراحتہً آپ نے ان کی زکوٰۃ وصول کرنے کا حکم دیا تھا۔

غرض یہ کہ عہدِ نبوی میں گھوڑوں پر زکوٰۃ عائد کرنے کا کوئی سوال سرے سے پیدا ہی نہیں ہوا۔ اس لیے ان کے بارے میں آپ نے صراحتہً کوئی حکم صادر نہیں فرمایا تھا۔ اور جب یہ سوال پیدا ہوا تو چونکہ آپؐ کے کسی ارشاد سے صراحتہً اس کی ممانعت ثابت نہیں تھی بلکہ بعض ارشادات سے اشارۃً یہ پتہ چلتا ہے کہ اس کی گنجائش ہے اور قیاساً بھی ان پر صدقہ عائد کرنے کی گنجائش نکلتی تھی اس لیے ایسا کیا گیا۔

اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ اگر یہ صحیح ہے تو پھر اس ارشادِ نبوی کا کیا مطلب ہوگا جس میں آپ نے صراحتہً فرمایا ہے:

لیس علی المسلم فی عبدہٖ ولا فی فرسہٖ صدقۃ۔	نہ تو مسلمان غلام پر صدقہ ہے اور نہ اس کے گھوڑے پر۔

یہ ارشادِ نبوی ان غلاموں اور گھوڑوں سے متعلق ہے جو آدمی اپنی ذاتی سواری یا خدمت کے لیے رکھتا ہے چنانچہ غلام یعنی خدمت گار کے ساتھ ہی اس کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ اگر آپؐ کو گھوڑوں کی زکوٰۃ سے صراحتہً روکنا ہوتا تو آپؐ فی فرسہٖ یعنی (ہٖ) کی ضمیر کے بجائے مطلق لفظ ولا فی فرس ارشاد فرماتے۔

پھر یہ ارشاد اس لیے بھی اسی معنی پر محمول کیا جائے گا کہ آپ کے عہد میں جن

مسلمانوں کے پاس گھوڑے تھے وہ محض ذاتی استعمال ہی کے لیے تھے اس کے برخلاف دوسرے ارشادات نبوی سے صراحتہً تو نہیں مگر اشارۃً یہ پتہ چلتا ہے کہ اگر یہ تجارت یا نسل بڑھانے کی غرض سے رکھے جائیں تو ان کا صدقہ لیا جا سکتا ہے ۔ آپ نے ایک بار فرمایا کہ گھوڑوں کے پالنے کا نتیجہ تین طرح سے ظاہر ہوتا ہے ۔ ایک آدمی کے لیے تو ان کا پالنا اجر و ثواب کا سبب ہوتا ہے ۔ دوسرے کے لیے عذاب و عتاب کا سبب ہوتے ہیں اور تیسرے کی عزت و آبرو کی پردہ پوشی ان سے ہوتی ہے یعنی وہ شخص جو کسی دینی مقصد یعنی جہاد وغیرہ کے لیے نہیں پالتا، صرف اپنی زینت و عزت افزائی کے لیے پالتا ہے، ایسے شخص کو گھوڑا پالنے کی اجازت تو ہے لیکن جب وہ

لم ینس حق اللہ فی رقابھا ولا فی ظھورھا[1]	خدا کا وہ حق جو ان کی گردنوں اور پیٹھوں سے متعلق ہے، نہ بھولے ۔

معلوم یہ ہوا کہ جو گھوڑے خدا کے دین کی خدمت ہی کے لیے پالے جائیں تو ان کا پالنا سراسر اجر و ثواب ہے اور جو اس کے مقصد کے خلاف پالے جائیں وہ سراسر عذاب و عتاب کا سبب ہیں، لیکن جو نہ تو کسی خالص دینی مقصد کے لیے پالے جائیں اور نہ غیر دینی مقصد کے لیے بلکہ صرف مادی زینت و آرائش یا مادی فائدے کے لیے پالے جائیں تو وہ ان کے لیے پردہ پوشی اس وقت ہو سکتے ہیں جب ان کی گردن اور پیٹھ کا حق ادا کر دیا جائے ۔ پیٹھ کا حق تو ظاہر ہے کہ اس پر سوار ہو کر جہاد کیا جائے اور گردن کا حق اس کے سوا اور کیا ہو

---

[1] معانی الآثار، ج ۱ ص ۳۱۱ ۔ اس حدیث پر کلام کیا گیا ہے مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا عمل اور صحابہ کا اس سے اختلاف ثابت نہ ہونا اس روایت کے ضعف کو دور کر دیتا ہے اس لیے کہ محدثین کا اصول ہے کہ تلقی بالقبول سے حدیث ضعیف بھی صحیح مان لی جاتی ہے ۔ تدریب الراوی ج ۱، ص ۶۷

Marfat.com

ستی ہے کہ ان کے اوپر صدقہ جاری کیا جائے۔ کوئی مالی یا غیر مادی ذمہ داری ڈالنے کے موقع پر "رقبہ" یا "رقاب" کا لفظ کتاب وسنت میں عموماً استعمال کیا جاتا ہے۔

اوپر اس مسئلہ کی جو تفصیل بیان کی گئی ہے اس سے یہ بات نمایاں واضح ہوگئی ہوگی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نہ تو عہد نبوی اور عہد صدیقی کے تعامل کے خلاف کوئی فیصلہ کیا اور نہ ارشاد نبوی کے خلاف، بلکہ ان کا فیصلہ بالکل ایک نئی صورت سے متعلق تھا اگر کوئی یہ ثابت کرے کہ عہد نبوی میں تجارت اور افزائش نسل کیلئے گھوڑے پالے جاتے رہے ہوں اور پھر بھی آپ نے ان کی زکوٰۃ نہ لی ہو یا اس سے صراحتہ منع فرمایا ہو تو البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عہد نبوی اور عہد صدیقی کے تعامل کے خلاف کوئی فیصلہ کیا، لیکن جب یہ بات ثابت نہیں ہے تو اس کو خلاف سنت نبوی کہنا کم سوادی اور علمی کم مایگی کے علاوہ اور کیا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ حضرت عمرؓ کے استدلال کو تمامی طور پر قابل ترجیح قرار نہ دے کر اس کو واجب نہ قرار دیا جائے لیکن خلاف سنت کہنا انتہائی جرأت کی بات ہے۔

اب مختصراً وہ تفصیل بھی ملاحظہ کر لیجیے جو گھوڑوں پر صدقہ مقرر کرنے سے متعلق حدیث کی کتابوں میں مذکور ہے۔

حارثہ بن مضرب بیان کرتے ہیں کہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ساتھ حج میں شریک تھا۔ آپ کی خدمت میں شام کے کچھ معززین آئے اور عرض کیا کہ اے امیرالمومنین! ہمارے پاس بہت سے گھوڑے، دوسرے جانور اور غلام وغیرہ ہیں۔ آپ ان کا صدقہ لے کر ہم کو پاک کر دیجیے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ مجھ سے پہلے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت صدیقؓ نے تو گھوڑے اور غلام پر کوئی صدقہ نہیں لیا مگر تم ذرا ٹھہرو میں اہل رائے مسلمانوں سے مشورہ کر لوں۔ چنانچہ آپ نے ممتاز صحابہ سے مشورہ کیا تو سب نے صدقہ وصول کرنے کی

Marfat.com

رائے دی۔ مگر حضرت علی رضی اللہ عنہ اب تک خاموش تھے۔ حضرت عمرؓ نے ان کی رائے معلوم کی تو انہوں نے بھی عام صحابہ کی رائے کی تائید کی مگر اس میں شرط لگادی کہ:

ان لم یکن امرا واجبا ولا جزیۃ راتبۃ یوخذون بہا[1]

یہ نہ ان پر فرض قرار دیا جائے اور نہ اس کو مقررہ ٹیکس سمجھا جائے کہ لامحالہ ان سے وصول ہی کیا جائے۔

چنانچہ اس کے بعد عمدہ گھوڑوں پر دس درہم سالانہ اور ہجین یعنی معمولی گھوڑوں پر آٹھ اور برذون وغیرہ پر پانچ درہم سالانہ زکوٰۃ مقرر کی گئی۔

اس واقعہ کو نقل کرنے کے بعد امام طحاوی لکھتے ہیں:

حضرت عمرؓ نے گھوڑوں پر جو صدقہ عاید کیا تھا وہ زکوٰۃ واجبہ کے علاوہ ایک صدقہ تھا۔ چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس طرف اشارہ بھی کر دیا تھا کہ یہ ان پر بطور فرض عائد نہیں کیا جا سکتا۔

یعنی بطور واجب و فرض تو اس کو زکوٰۃ اسی وقت قرار دیا جا سکتا تھا جب کتاب یا سنت یا دونوں سے صراحتہً ثابت ہوتا۔

ان تمام تفصیلات سے معلوم ہوگیا کہ یہ ایک بالکل ہی نئی صورت تھی جس میں صدقہ عاید کیا گیا اور اسی پر کیا اگر کسی ملک میں کوئی بالکل نیا حلال جانور تجارت اور افزائش نسل کیلئے پالا جانے لگے تو اس پر بھی زکوٰۃ لی جائے گی لیکن چونکہ اس بارے میں کوئی اسوۂ نبی یا ارشادِ نبوی موجود نہیں تھا اس لیے حضرت عمرؓ نے صحابہ کے مشورہ سے احتیاطاً اس کو زکوٰۃ واجبہ[2] قرار نہیں دیا بلکہ بطور صدقہ یا بطور ٹیکس

---

[1] معانی الآثار، ج ۱، ص ۳۱۱ مسند احمد بحوالہ المنتقی ج ۲ ص ۱۲۹

[2] زکوٰۃ واجبہ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی اور نہ دینے والوں کے خلاف جنگ کی جا سکتی ہے جیسا کہ مانعین زکوٰۃ کے سلسلہ میں حضرت ابوبکرؓ نے کیا تھا۔

کچھ رقم ان پر عائد کی ۔ اگرچہ ایسے گھوڑوں پر زکوٰۃ واجب بھی قرار دے دی جاتی تو یہ بھی کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ کے منشا کے خلاف نہ ہوتا کیونکہ تجارتی اموال اور تمام سائمہ جانوروں پر زکوٰۃ کا وجود کتاب و سنت سے ثابت ہے ۔ آپ کے مذکورہ بالا ارشاد سے اشارۃً گھوڑوں پر زکوٰۃ کا وجوب بھی ثابت ہوتا ہے مگر اس کے باوجود حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انتہائی محتاط صورت اختیار فرمائی ۔ یہ کہنا کتنی جرأت کی بات ہے کہ آپ نے سنت نبوی کے خلاف کوئی فیصلہ کیا ۔

امہات الاولاد کی خرید و فروخت

وہ لونڈیاں جن کے بچے ہو جاتے ہیں ان کو ام ولد کہتے ہیں ۔ اس ام ولد کی جمع "امہات الاولاد" ہے ۔ اس بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ عہد نبوی میں ان کی خرید و فروخت کی اجازت تھی لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت علیؓ کے مشورہ سے ان کی خرید و فروخت موقوف کر دی اور ان کو آزاد عورتوں کا مرتبہ دے دیا ۔

اس سلسلہ میں اگر ان احکام ہی کو سامنے رکھا جائے جو کتاب و سنت میں غلاموں کی آزادی، ان کی عزت افزائی اور معاشرہ میں ان کو آزاد انسانوں کے مساوی مرتبہ عطا کرنے کے سلسلہ میں دیئے گئے ہیں تو بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ طرز عمل کتاب و سنت کے منشا کے خلاف نہ نظر آئے گا لیکن ان احکام کے علاوہ دوسرے قوی نقلی دلائل بھی ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے کوئی نیا فیصلہ نہیں کیا بلکہ ایک حکم شرعی یا منشائے نبوی کو قانوناً نافذ کر دیا ۔ اسی نفاذ کی وجہ سے محدثین و مورخین اس کو اولیات عمر میں داخل کرتے ہیں ۔ اس مسئلہ کی تفصیل ملاحظہ ہو ۔

غالباً ۶ھ میں مقوقس شاہ مصر نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں دو کنیزیں بھیجی تھیں جن میں ایک کا نام حضرت ماریہ قبطیہ تھا جن کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی

خدمت میں رکھ لیا۔ ان ہی کے بطن سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادے ابراہیم پیدا ہوئے تھے۔ ان کی پیدائش کے بعد ایک بار صحابہ کے سامنے حضرت ماریہ کا ذکر آیا تو آپؐ نے فرمایا اب وہ لونڈی نہیں ہیں بلکہ ان کی حیثیت آزاد عورت کی ہے۔

اعتقها ولدها

ان کے بچے نے انہیں آزاد کر دیا۔

(ابن ماجہ، دارقطنی، المنتقی ج ۲ ص ۲۹۰)

چنانچہ تمام ازواج کی طرح وہ بھی پردے میں رہتی تھیں اور ان کا نان نفقہ آپؐ ہی برداشت فرماتے تھے۔

اس ارشادِ نبوی سے واضح طور پر معلوم ہوا کہ اگر کسی لونڈی کو اس کے آقا کے صلب سے کوئی بچہ پیدا ہو جائے تو اس کی حیثیت لونڈی اور کنیز کی نہیں رہتی بلکہ ایک آزاد عورت کی ہو جاتی ہے۔ اب اس پر بھی وہ تمام احکام جاری ہوں گے اور اس کو وہ تمام حقوق ملیں گے جو ایک آزاد عورت پر جاری ہوتے ہیں اور اس کو ملتے ہیں۔ ان ہی احکام اور حقوق میں ایک حکم اور حق یہ بھی ہے کہ جس طرح کسی آزاد عورت کو بیچا اور خریدا نہیں جا سکتا اسی طرح اس کی بیع و شرا بھی نہیں کی جا سکتی۔

آپؐ نے ایک دوسرے ارشاد میں فرمایا ہے کہ بچوں کو ان کی ماؤں سے جدا نہ کیا جائے۔ ظاہر ہے کہ اگر ان کی خرید و فروخت ہو گی تو لامحالہ ماں اور اس کے بچے کے درمیان تفریق ہو گی، کیونکہ خریدنے والا بھی ماں کے ساتھ بچے کی پرورش کا بار اٹھانے میں تامل کرے گا اور بیچنے والا بھی اپنی اولاد کو بیچنے پر مشکل سے راضی ہو گا۔ ایسی صورت میں دونوں میں تفریق لازم آئے گی۔

اس سے بھی زیادہ واضح آپ کا وہ ارشاد ہے جس میں آپ نے صراحتاً ام ولد کی آزادی کا اعلان فرمایا ہے۔

آپؐ نے فرمایا:

Marfat.com

ایما امۃ ولدت من سیدھا فھی حرۃ اذا مات الا ان یعتقھا قبل موتہ ؎ | جس لونڈی کو اس کے آقا کے صلب سے بچہ پیدا ہو جائے وہ اس کے مرنے کے بعد آزاد ہے اگر وہ اپنی زندگی ہی میں اسے آزاد کر دے تو اسی وقت آزاد ہو جائے گی۔

اس سے معلوم ہوا کہ آقا کی زندگی بھر وہ رہے گی تو اسی کے ساتھ کیونکہ جو تعلق اس سے قائم ہو چکا ہے اس کو موت سے پہلے قطع کرنا تو مناسب نہیں ہے لیکن بہ حال اب نہ تو وہ اس کی ملکیت سے نکل کر کسی دوسرے کی ملکیت میں جا سکتی ہے اور نہ آقا اس کو دوسرے کی ملکیت میں دے سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ جب انتقالِ ملکیت ہی ممکن نہیں ہے تو پھر اس کو فروخت کیسے کیا جا سکتا ہے۔

ان ارشادات نبوی کو ذہن میں رکھ کر اب ایک نظر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فیصلہ اور ان کے فرمودات پر ڈال لیجئے!

آپ نے یہ حکم نافذ فرماتے ہوئے فرمایا کہ:

ایما ولیدۃ ولدت من سیدھا فانہ لا یبیعھا ولا یھبھا ولا یورثھا وھو یستمتع منھا فاذا مات فھی حرۃ | جس لونڈی کو بھی اس کے آقا کے صلب سے اولاد ہو جائے اس کو اس کا آقا نہ تو بیچ سکتا ہے اور نہ ہبہ کر سکتا ہے اور نہ وراثت میں اس کو کوئی پا سکتا ہے وہ اس سے

؎ اس روایت کو حاکم نے مستدرک میں روایت کیا ہے اور صحیح کہا ہے ان کے علاوہ ابو یعلیٰ اور امام احمد بن حنبل نے بھی اپنی اپنی مسندوں میں نقل کیا ہے۔ اس روایت میں بعض رواۃ کو ضعیف کہا گیا ہے لیکن چونکہ یہ روایت ایک ہی طریقہ سے نہیں بلکہ متعدد طرق و واسطوں سے مروی ہے اس لیے اس کا ضعف دور ہو جاتا ہے۔

Marfat.com

زندگی میں متمتع ہوئے، مرنے کے بعد وہ آزاد سمجھی جائے گی۔

کیا اوپر جو حدیث نبوی نقل کی گئی ہے اس میں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس حکم میں ذرہ برابر بھی کوئی فرق ہے۔ مشہور اور ممتاز تابعی حضرت سعید بن المسیب بیان کرتے ہیں کہ اسی بنا پر جب حضرت فاروق رضؓ نے ان کو آزاد کرنے کا حکم دیا تو یہ بھی واضح کر دیا کہ میں اپنے جی سے ایسا حکم نہیں دے رہا ہوں بلکہ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی انہیں آزاد قرار دے دیا ہے۔ ابن مسیب کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

ان عمر اعتق امہات الاولاد و قال اعتقهن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم	حضرت عمرؓ نے جب ان کی آزادی کا حکم دیا تو فرمایا کہ ان کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہی آزاد کر دیا۔

یہی وجہ ہے کہ اس مسئلہ میں جمہور امت کا اجماعی فیصلہ ہے کہ امہات الاولاد کی خرید و فروخت ممنوع ہے۔ ائمہ اربعہ جو جمہور امت کی نمائندگی کرتے ہیں وہ بھی اس مسئلہ میں متفق الرائے ہیں۔ عہد صحابہ میں تو اس مسئلہ میں کچھ اختلاف رہا مگر تابعین کے زمانہ میں حضرت عمرؓ کے فیصلہ پر اجماع ہو گیا۔

واتفقوا علی امتناع بیع امہات الاولاد (افصاح ص ۲۴۶)	ائمہ اربعہ متفق ہیں کہ امہات الاولاد کو فروخت نہیں کیا جا سکتا۔

شیخ ابن ہمام اپنی مشہور کتاب فتح القدیر میں لکھتے ہیں:

هذا مذهب جمهور الصحابة و التابعين والفقهاء الا من لا يعتد به كبشر المريسي و بعض الظاهرية فقالوا يجوز بيعها۔	یہ مسلک تمام جمہور صحابہ، تابعین اور فقہاء کا ہے صرف چند ناقابلِ اعتنا آدمی ایسے ہیں جو اس کی فروخت کے قائل ہیں، مثلاً بشر مریسی معتزلی اور بعض ظاہری۔

امت کے چند افراد جو ام ولد کی فروخت کے قائل ہیں ان کے استدلال کی بنیاد

Marfat.com

حضرت جابر بن عبداللہ کا یہ بیان ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ عہد نبوی اور عہد صدیقی میں امہات الاولاد کو فروخت کر دیا کرتے تھے۔ مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سے روک دیا تو ہم رک گئے۔ (ابوداؤد)

لیکن حضرت جابرؓ کے اس بیان سے یہ بالکل معلوم نہیں ہوتا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اجازت دی ہو یا آپ کو اس کا علم ہوا ہو اور آپ نے منع نہ فرمایا ہو۔ یہ بات ضرور اہمیت رکھتی ہے کہ ایک صحابی عہد نبوی کا یہ تعامل بتا رہے ہیں، لیکن دو وجہوں سے اس بیان کی کوئی اہمیت باقی نہیں رہ جاتی۔ ایک یہ، او پر آپ کے صریح ارشادات کے مقابلہ میں اس ایک بیان کو ترجیح نہیں دی جا سکتی۔ دوسرے یہ کہ کسی صحابی کے بیان کی اہمیت اور اس کی شرعی حیثیت اس وقت ہوتی ہے جب اس کے ساتھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر بھی ہو، یعنی اس واقعہ کا آپ کو علم ہوا ہو اور آپؐ نے اسے پسند فرمایا ہو، یا اس پر خاموش رہے ہوں۔ جب تک آپ کی تقریر نہ ہو اس وقت تک اس کا قوی امکان ہے کہ آپ کو اس واقعہ کا علم ہی نہ ہوا ہو اور جب تک آپؐ کو علم نہ ہوا ہو اس کی شرعی یا غیر شرعی حیثیت کے بارے میں کوئی حکم نہیں لگایا جا سکتا اور اس کا امکان اس لیے بھی زیادہ ہے کہ امہات الاولاد کی خرید و فروخت کا موقع شاذ و نادر ہی پیش آتا تھا۔ یہ عام خرید و فروخت کی طرح روزمرہ کی چیز نہیں تھی کہ اس کا علم لامحالہ آپ کو ہو ہی جاتا، اور یہ بات اس لیے اور زیادہ قرین قیاس ہے کہ لونڈیوں کی اتنی کثرت عہد نبوی میں تھی بھی نہیں جتنی کہ روم و ایران کے فتح ہونے کے بعد ہوئی۔ امام خطابی معالم السنن میں جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کے بیان کے بارے میں لکھتے ہیں:-

یحتمل ان یکون هذا الفعل منهم فی زمان النبی صلی اللہ علیہ وسلم	اس بات کا قوی احتمال ہے کہ عہد نبوی میں صحابہ نے ایسا کیا ہو اور آپ کو اس کا

Marfat.com

وھو لا یشعر بذالک لانہ امر یقع نادرا ولیست امھات الاولاد کسائر الرقیق۔ (معالم السنن)

علم نہ ہوا ہو، اس لیے کہ ام ولد کی خرید فروخت کا معاملہ شاذونادر ہی پیش آتا تھا اور اس لیے بھی کہ امہات الاولاد عام غلاموں کی طرح نہیں تھیں۔

اس مسئلہ کے ہر پہلو کو ناظرین کے سامنے رکھ دیا گیا ہے اب وہ خود ہی فیصلہ کریں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس فیصلہ کو خلافِ سنت کہنا کس طرح صحیح ہو سکتا ہے؟ کیا ایسا کہنا اس مسئلہ سے انتہائی ناواقفیت کی دلیل نہیں ہے؟

ایک مجلس میں دی گئی تین طلاق کا مسئلہ

یہ مسئلہ بھی ان مسائل میں سے ہے جن کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ عہدِ نبوی اور عہدِ صدیقی میں ایک مجلس میں دی گئی تین طلاق ایک شمار ہوتی تھی مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تین طلاق قرار دیا۔ راقم الحروف نے تیس برس پہلے اس موضوع پر بھی ایک تفصیلی مضمون معارف میں لکھا تھا، جو اجتہاد و تبدیلیٔ احکام کے سلسلہ میں شائع ہوا تھا۔ اُدھر البحوث الاسلامیہ ریاض نے بھی اس موضوع پر ایک مذاکرہ کا اہتمام کیا تھا۔ اس لیے پہلے ان کے فیصلہ کا خلاصہ ہم نقل کرتے ہیں، پھر اپنا اصل مضمون نقل کریں گے۔

البحوث الاسلامیہ کا آخری فیصلہ

اس مسئلہ کی جملہ روایتوں اور فقہاء کے اقوال و آراء کے ما لہ اور ما علیہ پر غور و فکر کرنے کے بعد مجلس نے متفقہ طور پر یہ فیصلہ کیا کہ "لفظِ واحد سے تین طلاق دینے سے تین ہی طلاق واقع ہو گی"۔ مجلس نے جن وجوہات کی بنا پر یہ فیصلہ کیا ہے، مختصر طور پر ترجیح کے دلائل یہ ہیں:

۱- پہلی دلیل یہ ہے کہ ارشادِ ربانی ہے یا ایھا النبی اذا طلقتم النساء فطلقوھن،

اس آیت کریمہ میں جس طلاق کا حکم دیا گیا ہے اس سے مراد وہ طلاق ہے جس کے بعد عدت گزارنے اور شوہر کے لیے رجوع کرنے یا چھوڑ دینے کا موقع باقی ہے۔ یہ بات رجعت سے پہلے عدت کے اندر تین طلاق دینے کے منافی ہے اس لیے کہ یہ طلاق "طلاق للعدۃ" نہیں ہوگی۔ البتہ سیاق کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ طلاق لغیر العدۃ واقع ہو سکتی ہے کیونکہ یہ طلاق اگر واقع نہ ہوگی تو طلاق لغیر العدۃ دینے والا ظلم کرنے والا نہیں ہو سکتا ہے اور نہ ہی اس کے اوپر سہولت کا وہ دروازہ بند ہو سکتا ہے جس کا ذکر آیت کریمہ "ومن یتق اللہ یجعل لہ مخرجا" میں کیا گیا ہے۔ اس مخرج سے مراد عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی تاویل کے مطابق رجعت ہے۔ آپؓ نے کسی ایسے شخص سے فرمایا جس نے تین طلاق دے رکھی تھی: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "من یتق اللہ یجعل لہ مخرجا" چونکہ تم خدا سے ڈرتے نہیں اس لیے مجھے تمہارے واسطے کوئی سبیل نظر نہیں آتی۔ تم نے اللہ کی نافرمانی کی اور تمہاری بیوی تم سے جدا ہو گئی۔

اس بات پر کوئی اختلاف نہیں کہ اگر کسی نے ایک ہی مرتبہ طلاق دے دی تو اس نے اپنے اوپر ظلم کیا۔ اب سوال یہ ہے کہ تین طلاق دینے پر اگر ایک ہی طلاق واقع ہوگی تو اس فتویٰ کا کیا مفہوم و مطلب ہوگا جس کے اختیار کرنے سے سہولت اور آسانی حاصل ہوتی اور وہ کیا سزا ہو سکتی ہے جو حدود اللہ کو پھاندنے والے ظالم کو اس حیثیت سے دی جائے کہ اس نے بغیر عدت طلاق دے ڈالی؟ شریعت ایسے شخص کو جس نے اپنی زبان سے کوئی غلط اور منکر بات نکالی اس غلطی کی سزا نہ دے تو پھر اس کو غلطی کی سزا مل ہی نہیں پائے گی جس طرح ظہار کرنے والے کو کفارہ کی صورت میں سزا دی جاتی ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اس پر تین طلاق کو نافذ کر کے یہ سزا دی ہے اور اس نے اس کے لیے سہولت کا وہ راستہ جو تقویٰ اختیار کرنے کی صورت میں اس کے لیے کھولا گیا تھا بند کر دیا۔ "ومن یتق اللہ یجعل لہ مخرجا" اور جب اس نے تقویٰ کا راستہ چھوڑ دیا تو اس نے خود اپنے اوپر ظلم کیا اور خدا تعالیٰ کی مقرر کردہ حد سے تجاوز کیا۔

Marfat.com

۲- دوسری بات یہ کہ صحیحین میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ ایک آدمی نے اپنی بیوی کو تین طلاق دے دی۔ اس عورت نے دوسرے شخص سے نکاح کر لیا۔ جب اس نے بھی طلاق دے دی تو لوگوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ اب یہ اپنے پہلے شوہر سے نکاح کر سکتی ہے؟ تو آپؐ نے فرمایا کہ "لا حتی یذوق عسیلتھا کما ذاق الاول"۔ امام بخاری نے اس حدیث کو "باب من اجاز الطلاق ثلاثا" کے تحت ذکر کیا ہے۔

اس حدیث سے استدلال پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث رفاعہ بنت وہب کے واقعہ کا اختصار ہے۔ ان کے بارے میں مسلم کی کئی روایتوں میں یہ ہے کہ ان کے دوسرے شوہر نے ان کو تین طلاق علیحدہ علیحدہ دی تھی۔ علامہ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ تنہا واقعۂ رفاعہ کی بات نہیں ہے بلکہ رفاعہ کے علاوہ ایک دوسری عورت کے ساتھ بھی یہی قصہ پیش آیا تھا، ایسے اور بھی متعدد واقعات ہوئے ہیں کیونکہ رفاعہ قرظی اور رفاعہ نضری دونوں ہی کے شوہر نے طلاق دی تھی اور دونوں ہی سے عبدالرحمٰن بن زبیرؓ نے نکاح کر لیا تھا۔ لیکن ان دونوں کو مجامعت سے پہلے ہی طلاق دے دی۔ پھر آگے علامہ ابن حجر لکھتے ہیں کہ اس بنا پر ان لوگوں کا خیال بالکل غلط معلوم ہوتا ہے جو صرف ظن کی بنا پر رفاعہ بنت سموئل اور رفاعہ بنتِ وہب کو ایک ہی قرار دیتے ہیں۔

جب اس حدیث کا موازنہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے کریں گے جس کو طاؤس ان سے روایت کرتے ہیں:

" کان الطلاق علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر و صدر من خلافۃ عمر الثلاث واحدۃ الخ (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے ابتدائی دور میں تین طلاق سے ایک ہی طلاق واقع ہوتی تھی) تو ان دونوں حدیثوں میں لفظ ثلاث سے یکبارگی ثلاث

Marfat.com

مراد لینا پڑے گا یا علیحدہ علیحدہ۔ اگر یکبارگی مراد لیں گے تو حدیث عائشہ متفق علیہ ہے اس لیے اس کو مقدم رکھنا زیادہ اولیٰ ہے کیونکہ اس میں صراحت ہے کہ ان تینوں نے اسے حرام کر دیا۔ اب بغیر دوسرے سے نکاح و وطی کیے ہوئے حلال نہیں ہو سکتی۔ اگر علیحدہ علیحدہ مراد لیا جائے تو حدیث طاؤس لفظِ ثلاث سے ایک ہی طلاق کے وقوع پر حجت نہیں ہے۔ رہی یہ بات کہ حدیث عائشہ رضی میں لفظِ ثلاث سے علیحدہ علیحدہ اور حدیثِ طاؤس میں یکبارگی مراد ہو سکتا ہے کہ نہیں؟ تو اس کے لیے بھی کوئی دلیل نہیں ہے۔

۳۔ تیسری بات یہ کہ بعض محققین مثلاً علامہ ابن قدامہ کی یہ توجیہ کہ نکاح ایک ملکیت ہے جس کا متفرق طور پر جب ختم کرنا صحیح ہے تو ایکبارگی بھی اس کا ازالہ درست ہوگا جیسا کہ تمام املاک میں ہوتا ہے۔

اسی طرح قرطبی لکھتے ہیں کہ جمہور علماء کی دلیل بالکل واضح ہے اور وہ یہ ہے کہ جس عورت کو تین طلاق دے دی گئی ہو وہ طلاق دینے والے کے لیے اس وقت تک حلال نہیں ہو سکتی جب تک وہ دوسرے کے ساتھ نکاح نہ کرے۔ اور لفظ طلاق ثلاث میں لغتاً اور شرعاً کچھ بھی فرق نہیں ہے۔ جو ظاہر فرق محسوس ہو رہا ہے اس کو شارع علیہ السلام نے نکاح، عتق اور اقرار وغیرہ میں لغو قرار دے دیا ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنی باندی سے کہا کہ میں نے تمہارا ان تینوں سے نکاح کر دیا تو نکاح منعقد ہو جائے گا۔ بالکل اسی طرح جس طرح وہ کہتا ہے کہ میں نے اس سے، اس سے اور اس سے تمہارا نکاح کر دیا۔ یہی حکم عتق اور اقرار وغیرہ کا بھی ہے۔۔۔۔

۴۔ چوتھی بات یہ کہ چند کے علاوہ اکثر علماء کا حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث ان ثلاث جدھن جد وھزلھن جد (جو کہ امت کے نزدیک مقبول و معروف ہے) کی بنا پر اجماع ہے کہ ہازل کا طلاق واقع ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ ہازل بالطلاق اس کے ذکر کی نیت اپنے دل میں کرتا ہے جیسا کہ شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ ہازل

Marfat.com

کے وقوع طلاق کے اسباب کے سلسلہ میں لکھتے ہیں:

"جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ طلاق میں لغو نہیں ہے ان کے پاس کوئی دلیل نہیں بلکہ ان کے خلاف دلیل موجود ہے۔ اگر ہازل کی زبان سے بغیر ارادہ و نیت طلاق کا لفظ نکل گیا تو متفقہ طور پر طلاق واقع نہیں ہوگی، لیکن جب اس نے بطور مذاق صرف اس لفظ کو قصداً ادا کیا ہو تو گویا اس کے دل نے اس کے ذکر کی نیت کی۔"

پس اگر ایک سے زائد پر اسے محمول کیا جائے تو یہ زیادتی مسمائے طلاق سے خارج نہ ہوگی بلکہ وہ بھی صریح طلاق ہی ہوگی اور اگر ثلاث سے ایک مراد لیں گے تو اس کے بعض عدد پر تو عمل ہوگا مگر بعض بغیر دلیل کے خارج ہو جائیں گے اِلّا یہ کہ حدیث ابن عباسؓ کو بنیاد بنائیں اور حدیث ابن عباسؓ کا جواب آگے آرہا ہے۔

۵۔ پانچویں بات یہ کہ لفظ ثلاث سے تین طلاق کا واقع ہونا اکثر علماء سے منقول ہے چنانچہ حضرت عمرؓ، عثمانؓ، عبداللہ بن عباسؓ، ابن عمرؓ، ابن عمرو اور ابن مسعود وغیرہ تمام ہی اجلۂ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہی مسلک ہے اور ائمہ اربعہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل نیز ابن ابی لیلیٰ اور امام اوزاعی رحمہم اللہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ ابن عبدالہادی نے علامہ ابن رجب کا یہ قول نقل کیا ہے کہ:

"صحابہؓ، تابعین اور ائمہ سلف (جن کے فتاویٰ کا اعتبار ہوتا ہے) میں سے کسی ایک سے بھی اس طرح کی کوئی صریح بات منقول نہیں ہے کہ دخول کے بعد لفظ ثلاث سے ایک ہی طلاق متصور ہوگی۔"

شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہؒ اس سلسلہ کے اقوال پر بحث کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

"دوسرے یہ کہ یہ طلاق، طلاق محرم اور لازم ہے یہی امام مالک، امام ابوحنیفہ

Marfat.com

اور ابن قدامہ کی روایت کے مطابق امام احمد کا بھی قول ہے۔ اکثر صحابہؓ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور ان کے بعد اکثر صحابہؓ و تابعین رحمہم اللہ سے بھی یہی منقول ہے۔"

علامہ ابن قیم کا بیان ہے کہ:

"اس میں اختلاف ہے یعنی لفظ واحد سے تین طلاق کے وقوع کے بارے میں چار مسلک ہیں۔ ایک یہ کہ تین طلاق واقع ہوں گی۔ یہی ائمہ اربعہ جمہور تابعینؒ اور اکثر صحابہ کا قول ہے۔"

امام قرطبی کہتے ہیں کہ:

"ہمارے علماء کا بیان ہے کہ اور ائمہ مجتہدین کا اتفاق ہے کہ لفظ واحد سے تین طلاق کا وقوع لازمی ہے اور یہی جمہور سلفؒ کا قول ہے۔

علامہ ابن العربی نے اپنی کتاب "الناسخ والمنسوخ" میں لکھا ہے، جس کو علامہ ابن قیم نے اپنی کتاب "تہذیب السنن" میں نقل کیا ہے کہ ارشاد ربانی ہے الطلاق مرتان اس کے بارے میں اخیر زمانے میں ایک قوم بھٹک گئی اور وہ یہ کہتی ہے کہ لفظ واحد سے تین طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ وہ اسے ایک ہی مانتی ہے وہ اپنی بات کو سلف اول کی جانب منسوب کرتی ہے۔ چنانچہ حضرت علی۔ زبیر، عبدالرحمٰن بن عوف، عبداللہ ابن مسعود اور ابن عباس رضی اللہ عنہم حجاج بن ارطاۃ کے واسطہ سے اس کی روایت کرتے ہیں جو کہ ایک ضعیف اور غیر ثقہ راوی ہیں۔ اس سلسلہ میں وہ لوگ ایسی حدیثیں بیان کرتے ہیں جن کی کوئی اصل نہیں۔" وہ مزید لکھتے ہیں کہ "وہ لوگ جن باتوں کو صحابہ کرامؓ کی جانب منسوب کرتے ہیں وہ سراسر جھوٹ اور بے بنیاد ہیں، جو نہ کسی کتاب میں مذکور ہیں اور نہ کسی صحابیؓ سے ایسی کوئی روایت منقول ہے۔" وہ لکھتے ہیں کہ "حجاج بن ارطاۃ کی حدیث کو امت نے رد کر دیا ہے اور کسی امام نے اس کی تصدیق نہیں کی ہے۔"

انہی وجوہ کی بنا پر مجلس نے یہ فیصلہ کیا کہ عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی اس

حدیث یہ کہ "عہدِ نبوی، دورِ صدیقی اور اوائل عہدِ فاروقی میں لفظ ثلاث سے ایک ہی طلاق واقع ہوتی تھی" ایسے اعتراضات کیے گئے ہیں جن سے حدیثِ مذکورہ لائق ترک اور ناقابلِ احتجاج قرار پاتی ہے۔

جمہور کا یہ واضح مسلک ہے کہ جب خبر واحد کے لیے متعدد طریق سے منقول ہونے کے بکثرت دواعی موجود ہوں مگر اس کو فردِ واحد ہی نقل کر رہا ہے تو یہ اس کے عدمِ صحت کی دلیل ہے۔ صاحب جمع الجوامع ان اخبار پر جن کی عدمِ صحت یقینی ہے عطف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"والمنقول احادا فیما تتوفر الدواعی الی نقلہ خلافاً للرافضۃ"

(یعنی وہ حدیث بھی صحیح نہیں ہے جس کے لیے متعدد طریق سے منقول ہونے کے اسباب موجود ہوں مگر وہ طریقِ واحد ہی سے منقول ہے برخلاف روافض کے)

عبداللہ ابن عباسؓ کے تقویٰ، پرہیزگاری، ان کے علم، استقامت اور اظہارِ حق کی جرأت کو دیکھ کر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حکم کو بے چون وچرا تسلیم کر لیں گے جبکہ ان کو یہ معلوم ہو کہ عہدِ نبوی، دورِ صدیقی اور اوائل خلافتِ عمر میں طلاق کا حکم ایک ہی تھا۔ چنانچہ متعہ، حج، دینار کی بیع دینار سے اور ام ولد کی بیع وغیرہ کے سلسلہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے آپکا اختلاف ہر کسی کو معلوم ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کی جرأتِ اظہارِ حق کا پتہ ان کے اس قول سے چلتا ہے جو انہوں نے حضرت عمرؓ کی مخالفت کرتے ہوئے حج تمتع کے بارے میں فرمایا تھا، وہ کہتے ہیں:

"یوشک ان تنزل علیکم حجارۃ من السماء اقول قال رسول اللہ ﷺ وتقولون قال ابوبکرؓ وعمرؓ"

(یعنی قریب ہے کہ تم پر آسمان سے پتھر کی بارش نازل ہو، میں کہتا ہوں

Marfat.com

کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اور تم لوگ کہتے ہو کہ ابوبکرؓ اور عمرؓ نے کہا)

اگر بالفرض یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ حدیث ابن عباسؓ صحیح ہے تو سوال یہ ہے کہ تمام اجلۂ صحابہ کرام باوجود اس کے کہ وہ تقویٰ و ورع اور استقامت علی الحق کے بلند ترین مقام پر فائز تھے اور عہدِ نبوی، عہدِ صدیقی اور اوائل خلافت عمر میں ایک مسئلہ کے مکمل پیرو تھے آخر وہ کس طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ایک ایسے حکم کو تسلیم کر سکتے تھے جو سراسر ان کے سابقہ علم و عمل کے خلاف تھا اور ساتھ ہی ساتھ یہ بات بھی ہے کہ جملہ صحابہ کرام میں سے کسی ایک صحابی سے بھی یہ ثابت نہیں ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کی اس رائے کے مطابق فتویٰ دیا ہو بلکہ خود حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اس کے خلاف فتویٰ صادر کرنا ثابت ہے۔ جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ وہ حدیث صحیح نہیں ہے اگر صحیح مان بھی لی جائے تو اس کا مفہوم کچھ اور لینا ہوگا، مثلاً کسی نے مختلف الفاظ سے طلاق دی تو وہ ایک ہی سمجھی جائے گی۔

طلاق ثلاثہ

جن مسائل کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ عہدِ نبوی کے بعد ان میں خلفائے راشدین نے تبدیلی کی۔ ان میں ایک طلاق ثلاثہ کا مسئلہ بھی ہے یعنی اگر کوئی شخص ایک ہی نشست میں تین طلاقیں خواہ عدد کی تصریح کے ساتھ جیسے میں نے تین طلاق دی، کہہ دے یا الفاظ کی تکرار کے ساتھ یعنی تین بار طلاق دی، طلاق دی کہہ دے، تو عہدِ نبوی میں ایسی تین طلاقوں کو ایک شمار کیا جاتا تھا مگر حضرت عمرؓ نے اس میں تبدیلی کر دی کہ ان کو ایک کے بجائے تین قرار دیا، اور چونکہ اسی پر اُمت کا تعامل ہے، اس لیے اس سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ حکومتِ وقت یا مرکزِ ملت

Marfat.com

کو اسلامی مسائل میں ہر طرح کی تبدیلی کا حق حاصل ہے۔

موجودہ دور میں جو لوگ اپنے کو اسلامی احکام میں تبدیلی کا حق دار سمجھتے ہیں انکی اصل ذہنیت تو یہی ہے کہ اسلامی مسائل میں ان کو ان کی خواہش کے مطابق کانٹ چھانٹ اور کتر بیونت کرنے کا پورا حق حاصل رہے۔ چنانچہ خلفائے راشدین کی اولیات سے لے کر متاخرین علماء کی کسی اجتہادی رائے میں اگر تبدیلیٔ احکام کی کوئی صورت کبھی نظر آجاتی ہے تو اسے وہ اپنے لیے دلیل بناتے کی کوشش کرتے ہیں۔ تاکہ اسلامی قانون کے تاریخی تسلسل سے ان کا رشتہ منقطع کبھی نہ ہونے پائے اور ان کی رائے وزنی بھی معلوم ہو۔ مگر کبھی ایسا بھی ہوتا ہے جب کوئی صالح تبدیلی ان کی کسی خواہش کے خلاف پڑتی ہے تو وہ اتباعِ سنت کا وعظ دینے لگتے ہیں اور پوری امت کے تعامل کو بدعت قرار دیتے ہیں چنانچہ پاکستانی حکومت نے جو عائلی کمیشن ۱۹۶۰ء مقرر کیا تھا۔ اس نے متعدد مسائل میں تو یہی صورت اختیار کی۔ یعنی خلفائے راشدین کے مقابل میں بعد کے کسی فقیہ یا موجودہ دور کے کسی مفکر کے اجتہاد کو ترجیح دی، مگر طلاقِ ثلاثہ کے مسئلہ میں اس نے اتباعِ سنت کا لبادہ اوڑھ لیا اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ کتاب و سنت کے اتباع کے پیشِ نظر ہم حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی تبدیلی کو تسلیم نہیں کر سکتے اور ایک ساتھ دی گئی تین طلاقوں کو ایک قرار دینا چاہیئے۔

ہمیں اس وقت کمیشن کی رپورٹ پر کچھ لکھنا نہیں ہے صرف یہ دکھانا مقصود ہے کہ اسوقت مسلمانوں کا حکمران طبقہ خواہ کسی اسلامی ملک کا ہو، الا ماشاء اللہ وہ کسی وجہ سے اسلام سے اپنا تعلق منقطع تو نہیں کرنا چاہتا مگر چونکہ انکی تعلیم و تربیت خالص مغربی طرز پر ہوئی ہے اسلیئے اس کے سوچنے کا انداز خالص مغربی ہوتا ہے وہ یہ جرأت تو نہیں رکھتا کہ اسلامی قانون کے مقابلہ میں خواہ وہ معاشرت سے متعلق ہو یا معیشت و سیاست سے، مغربی قانون کو کھلم کھلا ترجیح دے سکے[1] بلکہ وعظ و پند

---

[1] بعض پارٹی کے افراد اور انکے ہمنوا اس وقت کھلم کھلا اسلام کے قانون کو فرسودہ قرار دینے لگے ہیں۔

Marfat.com

کی حد تک وہ اسلامی قانون کی فضیلت مانتے اور اس کے سامنے عظمت کے پھول نذر کرنے کے لیے بھی تیار رہتا ہے مگر اس کے آگے وہ کوئی عملی قدم بڑھانا نہیں چاہتا۔ جہاں اسے دونوں میں کوئی ٹکراؤ ہوتا نظر نہیں آتا، وہاں وہ کتاب و سنت کا کھلا متبع نظر آتا ہے اور جہاں کوئی ٹکراؤ نظر آتا، یا اس کی خواہش اور منفعت پر کوئی ضرب پڑتی ہوئی دکھائی دی یا اس کو اس خیال نے ستایا کہ دنیا میں ہم رجعت پسند مشہور ہو جائیں گے تو خلفائے راشدہ کے تعامل یا اولیات کو اور اس سے بھی نیچے اتر کر کسی ایک شخص کی رائے کو اپنے استدلال کی بنیاد بنا کر کتاب و سنت کے کھلے ہوئے احکام اور پوری امت کے تعامل کو نظرانداز کرنے میں ذرہ بھی وہ تامل نہیں کرتا۔ چنانچہ ایسے لوگ کبھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی اولیات کو بہانے بناتے ہیں، کبھی شرح وقایہ کے کسی جزئیہ سے استدلال کرتے ہیں کبھی علامہ شبلی اور ڈاکٹر اقبال کے اشارات سے استدلال کرتے ہیں اور ان کی رائے یا قرآن و سنت کے سلسلہ میں ان کی تشریحات (جن کا مفہوم وہ خود مقرر کرتے ہیں) کے مقابلہ میں پوری امت کے تعامل اور اس کی تشریحات کو نظرانداز کر دیتے ہیں۔ چنانچہ طلاق ثلاثہ کے سلسلہ میں بھی ان کا رویہ یہی ہے، تفویض طلاق کے سلسلہ میں انہوں نے شرح وقایہ کے ایک جزئیہ کو اپنے استدلال کی بنیاد بنائی۔ مگر طلاق ثلاثہ کے سلسلہ میں حضور کے واضح ارشادات، صحابہ کے تعامل اور ائمہ اربعہ کے اجماع سب کو نظرانداز کر کے امت کے دو چار علماء کی رائے کو انہوں نے ترجیح دینے کی کوشش کی ہے حالانکہ ائمہ اربعہ کا اجماع ہی ترجیح کے لیے کافی تھا۔

بہر نوع جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ عہد نبوی اور عہد صدیقی میں ایک مجلس میں دی گئی تین طلاقیں ایک شمار ہوتی تھیں، ان کا استدلال دو روایتوں پر ہے۔

پہلی روایت

پہلی روایت حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے

Marfat.com

مروی ہے کہ رکانہ کے والد عبد یزید نے اپنی عورت ام رکانہ کو طلاق دے دی اور ایک دوسری عورت سے شادی کر لی، مگر دوسری بیوی سے نباہ نہ ہو سکا۔ یہ معاملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش ہوا۔ آپؐ نے عبد یزید سے کہا کہ تم اپنی پہلی بیوی کو واپس بلا لو۔ انہوں نے کہا کہ میں نے تین طلاقیں دی ہیں۔ آپؐ نے فرمایا کہ مجھے اس کا علم ہے۔ تم رجوع کر لو۔ لہ

دوسری روایت میں ابو رکانہ کے بجائے خود رکانہ کا واقعہ بیان ہوا ہے اور اس میں لفظ ثلاثہ (تین) کے بجائے البتہ (قطعی) کا لفظ ہے۔ بحث آگے آتی ہے۔

دوسری روایت

دوسری روایت طاؤس سے مروی ہے کہ ایک شخص ابو الصہباء حضرت ابن عباسؓ سے بہت سوال کرتا تھا۔ اس نے ایک بار ابن عباسؓ سے کہا کہ آپ کو تو اس کا علم ہوگا کہ عہد نبوی، عہد صدیقی اور ابتدائے عہد فاروقی میں تین طلاقیں ایک ہی سمجھی جاتی تھیں۔ آپ نے کہا ہاں ایسا ضرور تھا، مگر جب حضرت عمرؓ

لہ (پچھلے صفحہ کا حاشیہ) گو خلفائے راشدین کے تعامل یا ان کی اولیات سے انکا استدلال صحیح نہیں ہوتا مگر وہ اس کی آڑ لینے کی کوشش ضرور کرتے ہیں۔

لہ (حاشیہ صفحہ ہٰذا) یہ روایت ابو داؤد نے نقل کی ہے مگر یہی روایت دوسرے الفاظ میں بھی مروی ہے۔ اس کی تفصیل آگے آئے گی۔ علامہ خطابی نے لکھا ہے: "فی اسناد ہذا الحدیث مقال لان ابن جریج انما رواہ عن بعض بنی ابی رافع ولم یسمہ والمجہول لا یقوم بہ الحجۃ" (ج ۳ ص ۲۳۶) اس روایت کی سند میں کلام کیا گیا ہے اس لیے کہ ابن جریج سے ابو رافع کے خاندان کے بعض افراد نے روایت کی ہے جس کا نام نہیں لیا ہے اس لیے یہ روایت قابل صحت نہیں ہے۔

نے دیکھا کہ لوگ اس معاملہ میں جلد بازی سے کام لینے لگے ہیں، جس میں ان کو صبر و تحمل سے کام لینا چاہیے تھا تو انہوں نے حکم دیا:

امضوهن علیهم[1] ان پر تین طلاقیں نافذ کر دی جائیں۔

ان روایات کی صحت و عدم صحت اور ان کے مفہوم کے تعین پر محدثین نے جو بحثیں کی ہیں، ان کو ہم بعد میں پیش کریں گے۔ اس سے پہلے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ نفس مسئلہ کو قرآن، سنت اور آثار صحابہ اور امت کے عام تعامل کی روشنی میں دیکھنے کی کوشش کی جائے۔

پہلی اور دوسری ہجری تک جب کہ ابھی طلاق اور رجعت کے احکام تفصیل سے نازل نہیں ہوئے تھے تو اس میں لوگ بڑی بے اعتدالی سے کام لینے لگے تھے۔ ایک آدمی جتنی طلاقیں چاہتا تھا دے دیتا تھا اور پھر جب عورت اس سے علیحدہ ہو کر کسی اور سے اپنا نکاح کرنا چاہتی تھی تو مرد رجوع کر لیتا تھا اور اس طرح زندگی میں کتنی بار طلاق دیتا اور رجوع کر لیتا[2]۔ اس کو غصہ آیا، اس نے طلاق دے دی، غصہ فرو ہوا، رجوع کر لیا۔ چونکہ عورتوں کے لیے یہ صورت انتہائی تکلیف دہ تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں جب اس طرح کے معاملے پیش ہوتے تھے تو آپ اس کے جواب میں ہمیشہ توقف فرمایا کرتے تھے اس لیے کہ قرآن میں ابھی صراحت کوئی حکم نازل نہیں ہوا تھا۔ چنانچہ جب "الطلاق مرتان" کی آیت نازل ہوئی تو آپ نے حکم دے دیا کہ ایک مرد زیادہ سے زیادہ تین طلاق دے سکتا ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا

---

[1] اس روایت کے الفاظ میں بڑا اختلاف ہے، بحث آگے آئے گی۔ ابوداؤد اور مسلم وغیرہ میں یہ روایت ان ہی الفاظ میں درج ہے۔

[2] جاہلیت میں اس پر کوئی پابندی نہیں تھی اس لیے وہ عادتیں اب تک جاری تھیں۔

Marfat.com

کی زبان سے اس حکم کے نزول کی تفصیل سنیئے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا بیان کرتی ہیں کہ:

"طلاق کا حکم نازل ہونے سے پہلے ایک آدمی جتنی طلاقیں چاہتا تھا دے دیتا تھا اور پھر عدت ختم ہونے سے پہلے رجوع کر لیتا تھا۔ یہاں تک کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ میں نہ تجھ کو علیحدہ کروں گا اور نہ تجھ کو اپنے قریب ہی آنے دوں گا۔ ایسا ہی کرتا رہوں گا۔ یہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں آئی اور اس نے اپنی تکلیف بیان کی۔ حضرت عائشہ رض نے اس کا تذکرہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا۔ آپ اسے سن کر خاموش ہو گئے اور اس وقت کوئی جواب نہیں دیا اور اس کے بعد یہ آیت نازل ہوئی":

الطلاق مرتان فامساکٌ بمعروفٍ اوتسریحٌ باحسان[1]

طلاق دو بار ہے اس کے بعد یا تو بھلائی سے روک لینا چاہیئے یا پھر خوش اسلوبی سے چھوڑ دینا چاہیئے۔

اس کے بعد طلاق دینا اور رجوع کرنا کھیل نہیں رہا، بلکہ اب ایک آدمی ایک بار یا دو بار طلاق دے کر عدت کے بعد تجدید نکاح کر کے اس سے رجوع کر سکتا ہے۔ تیسری بار طلاق دینے کے بعد بیوی کو اپنے پاس رکھنے کا کوئی حق باقی نہیں رہتا۔ آپ نے لوگوں کی پچھلی ذہنیت کو بدلنے کے لیے بار بار اس سلسلہ میں یہ ہدایت فرمائی کہ لوگ طلاق کو کھیل اور مذاق نہ بنائیں۔ بلکہ اس اجازت سے انتہائی مجبوری کی حالت میں ہی فائدہ اٹھائیں۔ آپ نے بار بار فرمایا:

ابغض الحلال الی اللہ الطلاق

حلال چیزوں میں مبغوض ترین چیز خدا کے

---

[1] یہ روایت امام بیہقی نے سنن میں نقل کی ہے اس روایت کو مرسلاً امام بخاری نے بھی اپنی صحیح میں درج کیا ہے۔

یہاں طلاق ہے۔

آپ نے نکاح و طلاق کے بارے میں کبھی مذاق اور ہنسی کی بھی اجازت نہیں دی۔ یعنی اگر کوئی شخص مذاق سے بھی طلاق دے دے تو وہ مذاق بھی سنجیدگی پر محمول کیا جائے گا۔ آپ نے فرمایا:

ثلاث جدھن جد وھزلھن جد — تین چیزوں کی سنجیدگی بھی سنجیدگی ہے اور مذاق

النکاح والطلاق والرجعۃ[1] — بھی سنجیدگی ہے: نکاح، طلاق اور رجعت۔

آپ نے اس بارے میں یہ بھی تاکید فرمائی کہ اگر کسی کو طلاق دینے کی ضرورت پیش آئے تو حالت حیض میں طلاق نہ دی جائے۔ بلکہ طہر یعنی پاکی کی حالت میں دی جائے۔ اور ایک ساتھ نہ دی جائے۔ بلکہ ایک طلاق دے کر طلاق دینے والا ایک ماہ کا انتظار کرے۔ اگر اس درمیان میں اس کے تعلقات درست ہو گئے تو رجوع کرے، ورنہ پھر دوسرے مہینے طلاق دے۔ اس طرح اس کو اچھی طرح غور کرنے اور نادم ہونے کا موقع ملے گا۔ لیکن اگر اس نے طلاق کے لفظ کا بے جا استعمال کیا، یعنی اس نے حالت حیض میں طلاق دے دی۔ یا ایک وقت میں تینوں طلاقیں دے ڈالیں تو گو اس طرح طلاق دینا کتاب و سنت کی وضاحت کے خلاف ہے۔ مگر اس غلطی کی وجہ سے آدمی کو اس کے بنیادی حق سے تو محروم نہیں کیا جا سکتا تھا۔ البتہ اس کو اس بات پر سزا دی جا سکتی ہے کہ اس نے غور و فکر اور ندامت کے موقع کو ضائع کر دیا۔ یہی بات ہے جسے آپ نے اور صحابہ کرام نے اس طرح طلاق دینے والوں سے ہمیشہ فرمائی۔ مقصد یہ ہے کہ طلاق کے معاملہ کو ہر صورت میں سنجیدگی پر محمول کیا جائے گا۔ اس لیے جب اس نے تین طلاق اپنی زبان سے دے دی۔ تو اس کو نافذ بھی کیا جائے گا۔ لیکن

---

[1] یہ روایت ائمہ خمسہ صحاح بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے نقل کی ہے۔

چونکہ اپنے حق کے استعمال میں اس نے غلطی کی ہے اس لیے اس کو اس کے ساتھ گنہ گار بھی قرار دیا جائے گا اور سزا بھی دی جا سکتی ہے۔ جیسا کہ حضرت عمرؓ کرتے تھے۔ [1]

چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے جب بھی اس طرح کے معاملات پیش آئے، آپؐ نے ایک طرف تین طلاقیں نافذ کر دیں اور دوسری طرف اسکو گنہ گار اور غلط کار بھی فرمایا۔

حضرت محمود ابن لبید سے مروی ہے کہ ایک شخص کے بارے میں آپ کو یہ اطلاع ملی کہ اس نے اپنی عورت کو تین طلاقیں ایک ساتھ دے دی ہیں، تو آپ غصہ میں کھڑے ہو گئے اور فرمایا کہ میری موجودگی میں کتاب اللہ سے کھیل کیا جا رہا ہے۔ [2]

اس میں یہ ذکر نہیں ہے کہ آپ نے ان طلاقوں کو نافذ کیا یا نہیں، مگر اس روایت کے الفاظ یہ بتا رہے ہیں کہ آپ نے اس کو ضرور نافذ فرمایا۔ جس کی تائید دوسری روایات سے بھی ہوتی ہے۔ ابوبکر ابن عربی اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں:

ولم یردہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بل امضاہ۔ — آپ نے اسے رد نہیں کیا یعنی رجوع کا حکم نہیں دیا بلکہ تینوں کو نافذ کر دیا۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں ایک طلاق دی اور

---

[1] فتح الباری ج ۹ ص ۳۱۵ موجودہ دور کی کسی بھی اسلامی ملک کی حکومت کو یہ حق آج بھی ہے کہ اس کے لیے کوئی سزا مقرر کر دے۔

[2] نسائی کتاب (الطلاق) باب الثلاث المجموعۃ وما فیہ من التغلیظ اس روایت کی صحت میں کچھ کلام کیا گیا ہے مگر اس کے صحیح ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، مقصد یہ ہے کہ یہ طریقہ قرآن کے منشاء کے خلاف ہے۔

Marfat.com

پھر خود ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا۔ تو آپ نے فرمایا:

ما ھکذا امرک اللہ اخطات السنۃ	خدا نے تمہیں اس طرح طلاق دینے کا حکم نہیں دیا ہے تم نے سنت کے خلاف کیا

اس کے بعد آپ نے فرمایا کہ رجوع کر لو اور پھر طلاق دینا ہو تو دوسرے طہر میں طلاق دینا۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے آپ سے پھر دریافت کیا کہ اگر میں نے ایک ساتھ تین طلاقیں دے دی ہوتیں تو کیا اس کے بعد بھی میں رجوع کر سکتا تھا۔

آپؐ نے فرمایا:

کانت تبین ذالک وکانت معصیۃ[1]	تم رجوع نہیں کر سکتے تھے اس کے بعد وہ تم سے بالکل جدا ہو جاتی اور تمہارے اوپر گناہ بھی ہوتا۔

جس طرح ایک ساتھ تین طلاق دینا مناسب نہیں ہے اسی طرح حیض کی حالت میں طلاق دینا بھی منع ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد او پر گذر چکا ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ خدا نے اس طرح طلاق دینے کا حکم نہیں دیا ہے۔

جس طرح پہلے شخص کے بارے میں آپ نے غصہ کا اظہار فرمایا اسی طرح

---

[1] طبرانی، بیہقی وغیرہ نے اس روایت کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا مگر اس روایت کے ابتدائی حصہ کو دوسرے ائمہ حدیث بخاری، ابوداؤد، ترمذی وغیرہ نے نقل نہیں کیا ہے۔

Marfat.com

اس کو بھی غلط کار کہا اور غصہ کا اظہار فرمایا[1]۔ اس کے باوجود آپ نے اس طلاق کو رد نہیں فرمایا۔ اس پر بعض لوگوں کو تعجب ہوا اور انہوں نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا کہ آپ اس طلاق کو طلاق سمجھتے ہیں۔ انہوں نے کہا خاموش رہو، میری غلطی اور حماقت کی وجہ سے کیا یہ طلاق شمار نہ کی جائیگی[2]۔

اس روایت سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اگر طلاق صحیح طریقہ پر نہ بھی دی جائے تو وہ طلاق پڑ جاتی ہے۔ البتہ اس غلطی کی وجہ سے اس فعل کو معصیت کہا جائے گا۔ پھر اس روایت کے آخری الفاظ پر غور کیا جائے تو اس سے پہلی روایت کی وضاحت ہو جاتی ہے۔ یعنی ابن عمرؓ کے پوچھنے پر آپ نے فرمایا کہ اگر تم اس حالت میں تین طلاقیں دے دیتے تو تمہاری بیوی تم سے علیحدہ بھی کر دی جاتی اور تم گنہگار بھی ہوتے۔ یعنی بیوی کو تین طلاق دینے کے بعد بیوی علیحدہ تو ہو ہی جائے گی مگر چونکہ یہ طریقہ غلط ہے اس لیے آپ نے اس پر غصہ کا اظہار فرمایا، اس کو خلاف سنت کہا اور معصیت بتایا تاکہ لوگ آئندہ اپنے حق کا استعمال صحیح طور پر کریں۔

تیسری روایت ملاحظہ ہو:

سہیل بن سعدؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص عویمر کو اپنی بیوی پر شبہ ہوا۔ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر پوچھا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے پاس کسی غیر مرد کو دیکھے تو اس کو قتل کر دے یا کیا کرے۔ آپؐ نے فرمایا۔ اس بارے

---

[1] دارقطنی میں ہے، فتغیظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

[2] بخاری کتاب الطلاق، اصل میں الفاظ فان عجز واستحمق آئے ہیں اس کے دو معنی بیان کیے گئے ہیں ایک تو اوپر بیان کیا گیا ہے۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ طلاق کے علاوہ بھی کوئی چارہ کار ہے اس وقت یہ جملہ انکاریہ ہوگا۔ (فتح الباری)

Marfat.com

میں خدا کا حکم نازل ہو چکا ہے۔ جاؤ اپنی بیوی کو لے آؤ۔ تو آپؐ نے ان دونوں کو لعان کا حکم دیا۔ انہوں نے لعان[1] کیا۔ اس کے بعد عویمر نے کہا کہ اب میں جھوٹا ٹھہروں گا، اگر اس کو بیوی بنائے رکھوں۔ چنانچہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے قبل، ہی تین طلاقیں دے دیں۔[2]

اس روایت سے معلوم ہوا کہ عویمر نے آپؐ کی موجودگی میں تین طلاقیں دیں اور آپؐ نے ان کو نافذ کر دیا۔ یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ لعان میں تفریق حاکم کے ذریعہ ہوتی ہے اور یہ فرض آپؐ نے خود انجام دیا، مگر یہ تفریق لعان کی بنا پر نہیں، بلکہ تین طلاق کی بنا پر آپؐ نے کی۔

اس سلسلہ میں ایک روایت اور ملاحظہ ہو۔

عبادہ بن صامتؓ سے مروی ہے کہ ان کے دادا نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دیں۔ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا، تو آپؐ نے فرمایا کہ تمہارے دادا نے خدا کا خوف نہیں کیا۔ محض تین طلاقوں کا ان کو حق تھا، البتہ ۹۹۷ طلاقیں ظلم و زیادتی ہیں۔ خدا چاہے گا تو معاف کر دے اور اگر چاہے گا تو عذاب دے گا۔

اس روایت پر شوکانی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس میں ان کے باپ یا دادا کے طلاق کا ذکر ہے اور ان میں سے کسی نے اسلام کا زمانہ نہیں پایا۔ اس لیے ان کے بارے میں سوال کے کیا معنی، مگر یہی روایت عبادہ بن صامتؓ سے دارقطنی اور مجمع الزوائد میں ان الفاظ کے ساتھ روایت ہوئی ہے کہ میرے بعض بزرگوں میں سے کسی نے اپنی بیوی

---

[1] لعان کا طریقہ سورۂ نور میں مذکور ہے۔

[2] ابوداؤد اور نسائی میں انہی الفاظ کے ساتھ یہ روایت آئی ہے۔ امام احمد کی روایت میں کذبت کے بجائے ظلمت کا لفظ ہے اور تین طلاق کے بجائے تین بار لفظ طلاق دہرانا ہے۔

کو ایک ہزار طلاق دی اور ان کے لڑکوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا:

بانت منہ بثلاث علی غیر السنۃ — تین طلاق سے عورت اس سے جدا ہو گئی اگرچہ یہ سنت کے خلاف ہے۔

گو دونوں روایتوں پر محدثین نے کلام کیا ہے لیکن اوپر کی احادیث کی روشنی میں اس کو دیکھا جائے تو یہ اپنے مفہوم کے اعتبار سے بالکل صحیح معلوم ہوتی ہے۔

ایک اور روایت حضرت حسن سے مروی ہے۔ انہوں نے بیان کیا کہ میں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں۔ بیوی کو اس کا بڑا رنج ہوا، اس کی اطلاع ان کو ہوئی تو ان کو بھی رنج ہوا۔ اور انہوں نے کہا کہ اگر میں نے قطعی طلاق نہ دے دی ہوتی تو رجعت کر لیتا۔ مگر اب مجبوری ہے۔ اس لیے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ تین طلاقیں طہر میں دے، یا تین مہینے میں دے یا ایک ساتھ تین طلاقیں دے تو وہ عورت حرام ہو جاتی ہے اب بغیر نکاح ثانی وہ میرے ساتھ نہیں رہ سکتی۔[1]

اسی طرح حفص بن عمروؓ اور عبدالرحمن بن عوف کے بارے میں بھی مذکور ہے کہ ان لوگوں نے ایک مجلس میں تین طلاقیں دیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع ہوئی مگر آپؐ نے اسے ایک نہیں قرار دیا۔[2]

---

[1] یہ روایت دارقطنی میں دو واسطوں سے مروی ہے دونوں میں ایک ایک راوی کو بعض محدثین نے ضعیف کہا ہے اور ان پر شیعیت کا الزام لگایا ہے مگر اس کے باوجود ابن معین اور ابوداؤد نے ایک کی روایت کو قبول کیا ہے۔ اس لیے یہ روایت ضعیف ہونے کے باوجود اپنے متن کے اعتبار سے رد کر دینے کے قابل نہیں ہے۔

[2] یہ دونوں روایتیں دارقطنی میں ہیں ان کی صحت میں کوئی کلام نہیں ہے البتہ بعض روایتوں میں یہ ہے کہ حفص بن عمروؓ نے تین طلاقیں جدا جدا دی تھیں اور ابن عوفؓ نے "البتہ" کا لفظ استعمال کیا یعنی قطعی طلاق یا بالکل طلاق کا لفظ استعمال کیا۔

Marfat.com

ان تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حیض میں یا ایک مجلس میں یا ایک طہر میں دی گئی تین طلاقوں کے بارے میں ہمیشہ آپؐ نے مرد و عورت کے درمیان جدائی کا فیصلہ فرمایا۔

ان ارشادات نبوی کے بعد اب ممتاز صحابہ کے آثار و فتاوی پر بھی ایک نظر ڈال لیجئے:

مدینہ میں ایک پُر مذاق آدمی تھا۔ اس نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دے ڈالیں۔ یہ معاملہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے پیش ہوا تو اس نے کہا کہ میں نے مذاقاً یہ طلاقیں دی ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنا کوڑا سنبھالا اور کہا کہ تمہارے لیے تین طلاقیں کافی ہیں۔[۱]

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ان کے سامنے ایک شخص آیا اور اس نے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دے دی ہیں۔ آپ نے فرمایا:

بانت منک بثلاث — تین ہی سے تمہاری عورت تم سے جدا ہو گئی

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس بھی ایک ایسا ہی شخص آیا اور اس نے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاق دے دی ہے۔ انہوں نے کہا کہ تین طلاق نے تمہاری بیوی کو حرام کر دیا، بقیہ طلاقوں کو دوسری بیویوں میں تقسیم کر دو۔[۲]

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اس فتوے کے بارے میں ممتاز تابعی اعمش بیان کرتے ہیں کہ کوفہ میں ایک شخص سے میں نے سُنا کہ وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں

۱؎ سنن بیہقی جلد ۷، ص ۳۳۴ - ابن حزم جن کا مسلک اس کے خلاف ہے، انہوں نے بھی یہ روایت نقل کی ہے۔

۲؎ بیہقی جلد ۷، ص ۳۳۵

یہ بیان کر رہے تھے کہ میں نے ان سے سُنا ہے کہ جو ایک مجلس میں تین طلاق دے، وہ ایک شمار ہوگی۔ کوفہ میں یہ نیا فتویٰ تھا اس لیے لوگ جوق در جوق یہ روایت سننے کیلئے اُنکے پاس آنے لگے۔ میں بھی ایک دن ان کے پاس پہنچا اور ان سے کہا کہ آپ نے کس طرح سُنا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ ایک ہی وقت میں دی گئی تین طلاقوں کو ایک ہی سمجھتے تھے۔ انہوں نے وہ روایت بیان کی۔ میں نے ان سے پوچھا کہ آپ کو یہ روایت کیسے پہنچی ہے۔ انہوں نے کہا کہ میرے پاس یہ روایت لکھی ہوئی موجود ہے۔ چنانچہ انہوں نے وہ تحریر پیش کی۔ امام اعمش کہتے ہیں کہ میں نے اس کو پڑھا تو اس میں یہ تحریر تھا:

هذا ما سمعت علی بن ابی طالب رضی الله عنه يقول اذا طلق امرأة ثلاثة فی مجلس واحد فقد بانت ولا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره[1]	یہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے سُنا ہے کہ فرماتے تھے کہ جب کوئی شخص ایک مجلس میں تین طلاق دے دے تو وہ عورت بائن ہو گی اور جب تک وہ حلالہ نہ کرے اس وقت تک وہ اس کیلئے حلال نہیں ہو سکتی۔

امام اعمش کہتے ہیں کہ میں نے کہا کہ افسوس ہے یہ تو بالکل اس کے خلاف ہے جو آپ بیان کر رہے ہیں۔ انہوں نے کہا صحیح تو یہی ہے جو اس میں لکھا ہے مگر مجھے کچھ لوگوں نے یہ روایت اس طرح بیان کرنے پر آمادہ کیا۔[2] حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فتاوے عام طور پر کوفہ میں معروف و مشہور تھے اس لیے لوگوں کو تعجب ہوا اور لوگ جوق در جوق یہ نئی روایت سننے کے لیے آنے لگے۔ امام اعمش نے ان لوگوں کا نام تو نہیں بتایا کہ کن

---

[1] سنن بیہقی، ج ۷، ص ۳۳۹، ۳۴۰

[2] اس روایت پر کوئی کلام نہیں کیا گیا ہے مگر اس میں دونوں پہلوؤں کا امکان ہے۔ یعنی حضرت علی رضی کی مخالفت کے ساتھ امام اعمش کو مطعون کرنا بھی مقصود ہے۔

Marfat.com

لوگوں نے ان کو اس پر آمادہ کیا تھا۔ قیاس یہی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مخالفین نے ایسا کرایا ہوگا۔

حضرت ابن مسعودؓ کے پاس ایک شخص آیا۔ اس نے کہا کہ میں نے گزشتہ رات اپنی بیوی کو ننانوے طلاقیں دے دی ہیں۔ آپ نے پوچھا کہ کیا دی ہیں؟ اس نے کہا ہاں۔ آپ نے پھر اس سے سوال کیا کہ تم اس کو اپنے سے جدا بھی کرنا چاہتے ہو۔ اس نے کہا، ہاں۔ آپ نے کہا کہ تمہارا جو ارادہ ہے وہ پورا ہوگیا۔ یعنی تمہاری عورت تم پر حرام ہوگئی۔ اس کے بعد آپ نے فرمایا کہ خدا نے طلاق کے لیے واضح حکم دے دیا ہے تو جو لوگ اپنے اوپر بوجھ لادنا ہی چاہتے ہیں، ہمارا یہ کام نہیں ہے کہ ہم ان کا بوجھ ہلکا کرتے پھریں تم لوگ جیسا کچھ کہو گے، ایسا ہی حکم لگایا جائے گا۔[1]

حضرت معاذ بن جبلؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا کہ اے معاذ! جو شخص غیر مسنون طریقہ پر ہو یا تین طلاق دے دے ہم اس کی اس بدعت کو نافذ کردیں گے۔[2]

حضرت ابن عمرؓ کا واقعہ اوپر گزر چکا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے انہوں نے پوچھا کہ اگر میں حیض کی حالت میں تین طلاق دے دیتا تو وہ پڑجاتیں۔ آپ نے فرمایا، تین طلاق بھی پڑ جاتی اور تم گنہ گار بھی ہوتے۔ اب ان کا فتویٰ بھی سنیے:

نافع بیان کرتے تھے کہ حضرت ابن عمر اس شخص کے بارے میں جو ایک ساتھ تین طلاق دیدے یہ کہا کرتے تھے کہ:

---

[1] بیہقی ج ۷ ص ۳۳۵

[2] دارقطنی ص ۴۳۳ کتاب الطلاق میں اس روایت کے ایک راوی اسماعیل بن امیہؒ کو محدثین نے ضعیف کہا ہے مگر دوسری روایات کی متابعت کی وجہ سے اس کا ضعف دور ہو جاتا ہے۔

Marfat.com

بانت منه امرأة وعصى به تعالیٰ وخالف السنة [1] — اس کی عورت تو اس سے جدا ہوگئی، اس نے یہ طریقہ اختیار کرکے خدا کی معصیت اور سنت نبوی کی بھی مخالفت کی۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رجعت کا جو حکم دیا تھا اس سے بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی تھی کہ جتنی طلاق بھی غلط طریقہ پر دی جائے گی اس کے بعد بھی رجعت کی جاسکتی ہے۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ایک شخص آیا اور اس نے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں یکبارگی تین طلاقیں دے دی ہیں۔ آپ نے فرمایا، تم نے اپنی بیوی کو جدا کر دیا۔ اس نے کہا کہ اسی طرح ابن عمرؓ نے بھی اپنی بیوی کو طلاق دے دی تھی مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو رجعت کا حکم دیا۔ آپ نے فرمایا "ہاں انہوں نے رجعت کی گنجائش رکھی تھی اس لیے آپ نے ایسا حکم دیا تھا، مگر تم نے کوئی گنجائش نہیں رکھی ہے [2]

اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت ابوہریرہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما نے متفقہ طور پر مدخول بہا کے بارے میں یہ فیصلہ کیا کہ اس کو تینوں طلاقیں پڑ جائیں گی۔ بیہقی اور موطا امام مالک میں ان کے فتاوے موجود ہیں، گو یہ فتوے غیر مدخول بہا کے بارے میں ہیں اور یہاں بحث مدخول بہا کی ہے، مگر اس سے یہ تو اندازہ ہو ہی جاتا ہے کہ یکبارگی تین طلاقیں نافذ کر دینے کا فتویٰ ان بزرگوں نے دیا ہے۔

اسی طرح عمران بن حصین اور حضرت انس اور زید بن ثابت سے بھی ثابت ہے کہ

---

[1] دارقطنی

[2] بیہقی ج ۷، ص ۳۳۴

Marfat.com

ایک مجلس کی تین طلاقوں کو انہوں نے تین ہی قرار دیا ہے۔ عمران بن حصینؓ کے فتوے کے الفاظ بیہقی میں یہ ہیں :

اثم بربہ و حرمت علیہ امرأتہ — اس نے خدا کی نافرمانی کی اور اس کی بیوی اس پر حرام ہوگئی۔

جس کے بارے میں یہ فتویٰ دیا گیا تھا وہ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کے پاس پہنچا اور اس نے ان سے کہا کہ ابن حصین تو یہ فتویٰ دیتے ہیں، کیا یہ صحیح ہے۔ ابوموسیٰؓ نے کہا خدا ابن حصین جیسا آدمی کثرت سے پیدا کرے۔

اب اس سلسلہ میں حضرت ابن عباسؓ (جن کی روایت پر دوسرے لوگوں کے استدلال کی بنیاد رہی ہے) کے ان اقوال اور فتاوے کو دیکھئے، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک مجلس میں دی گئی تین طلاقوں کو تین ہی شمار کرتے تھے۔

مجاہد سے روایت ہے کہ میں ابن عباس کی خدمت میں موجود تھا کہ ایک شخص آیا اور اس نے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں۔ یہ سن کر وہ کچھ خاموش رہے۔ ان کی خاموشی سے مجھے گمان ہوا کہ وہ اس طلاق کو رجعی قرار دیں گے۔ مگر انہوں نے فرمایا کہ لوگ حماقت کر بیٹھتے ہیں، پھر یہاں آکر اے ابن عباس اے ابن عباس! پکارتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ جو اس سے ڈرتا ہے وہ اس کے لیے راہ پیدا کر دیتا ہے۔ تم اس سے ڈرتے نہیں اس لیے میں تمہارے لیے کوئی راہ نہیں پا رہا ہوں، تم نے خدا کی نافرمانی کی اور تمہاری بیوی تم سے جدا ہوگئی۔

لہ ابن حصین کی روایت بیہقی نے ج ۷ ص ۳۳۲ میں نقل کی ہے اور حضرت انس کی روایت معانی الآثار میں ہے۔ ابن ہمام نے فتح القدیر میں اس کو نقل کیا ہے۔ زید بن ثابت کے بارے میں بھی صاحب فتح القدیر نے نقل کیا ہے کہ وہ اس کے قائل تھے۔

ابوداؤد نے یہ روایت نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ مجاہد سے یہ روایت دوسرے سلسلۂ سند سے بھی ثابت ہے۔ ان کے متعدد شاگردوں کا نام لیا ہے جنہوں نے ان سے ایک مجلس کی تین طلاقوں کو تین ہی نافذ کرنے کے فیصلہ کو نقل کیا ہے مثلاً عکرمہ، سعید بن جبیر، عطا، مالک بن حارث، عمرو بن دینار۔ اس کے بعد لکھا ہے کہ:

کلھم قالوا فی الطلاق الثلاث انہ اجازھا وقال و بانت منک (ابوداؤد کتاب الطلاق)

ان میں سے ہر ایک نے یہی کہا ہے کہ ابن عباس کے سامنے جب یہ مسئلہ آیا تو انہوں نے تینوں طلاقیں نافذ کر دیں اور سائل کو جواب دیا کہ تمہاری بیوی تم سے الگ ہو گئی۔

دارقطنی اور بیہقی نے ان میں سے ہر ایک کی روایت کو الگ الگ نقل کر دیا ہے۔ بیہقی کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباس رضی کے دس جلیل القدر شاگرد یعنی ابن جبیر، عطاء بن ابی رباح، مجاہد، عکرمہ، عمرو بن دینار، مالک بن حارث، محمد بن ایاس، معاویہ ابن عیاش، ان تمام لوگوں نے ان سے روایت کی ہے کہ:

انہ اجاز الطلاق الثلاث وامضاھن

ابن عباس نے ایک مجلس میں دی گئی تین طلاقوں کو جائز رکھا اور نافذ کیا۔

امام مالک نے موطا میں نقل کیا ہے کہ ابن عباس رضی سے ایک شخص نے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو سو طلاقیں دے دی ہیں۔ انہوں نے کہا کہ تین ہی سے تمہاری بیوی مطلقہ ہو گئی، بقیہ ۹۷ طلاقوں کے ذریعہ تم نے اللہ تعالیٰ کی آیات کے ساتھ استہزا کیا ہے[1] جو تمہارے لیے قیامت میں وبال بنے گا۔

---

[1] دارقطنی نے بھی اس روایت کو الفاظ کے تھوڑے اختلاف کے ساتھ نقل کیا ہے آخری جملہ دارقطنی ہی کا ہے۔

Marfat.com

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے شاگرد مالک بن حارث روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص ابن عباس رضی کے پاس آیا اور اس نے کہا کہ میرے چچا نے اپنی بیوی کو ایک ساتھ تین طلاقیں دے دی ہیں۔ انہوں نے فرمایا کہ تمہارے چچا نے خدا کی نافرمانی کی۔ اس لیے خدا نے اسے شرمندہ کیا اور اس کے لیے راہ نہیں پیدا کی[1]

عمرو بن دینار سے مروی ہے کہ ابن عباس رضی سے ایک ایسے شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جس نے آسمان کے تاروں کے بقدر طلاق دے دی تھی، انہوں نے وہی جواب دیا جو اوپر دے چکے ہیں۔

حضرت ابن عباس کے شاگردوں میں صرف ایک شاگرد طاؤس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ دو یا تین طلاق کو ایک سمجھتے تھے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یہی روایت کرتے تھے، جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے مگر طاؤس کے بارے میں علی ابن المدینی امام جرح و تعدیل نے معمر اور ابن طاؤس کے واسطے سے نقل کیا ہے کہ ابن طاؤس کہتے تھے کہ:

"جو شخص یہ بیان کرے کہ طاؤس ایک ساتھ دی گئی تین طلاقوں کو ایک سمجھتے تھے وہ جھوٹا ہے۔"[2]

اوپر جن صحابہ کے فتاوے نقل کیے گئے ہیں ان میں سے ہر ایک کو صاحب فتاوی سمجھا جاتا ہے اور ان ہی کے فتاوے پر پوری جماعت صحابہ اور اس کے بعد پوری امت کا تعامل ہے اور اسلامی فقہ کی بنیاد کتاب و سنت کے نصوص کے بعد ان ہی

---

[1] یہ روایت ابن ترکمانی نے الجواہر النقی میں مصنف ابن ابی شیبہ سے نقل کی ہے۔

[2] علامہ زاہد الکوثری نے لکھا ہے کہ یہ روایت حسین بن علی نے القضا میں نقل کی ہے نیز اعلاء السنن ج ۱ ص ۵۰۲ میں بھی درج ہے۔

Marfat.com

فتاوے و اجتہادات پر ہے۔

اب اس کے بعد تابعین، تبع تابعین، ائمہ اربعہ کے فتاویٰ اور جمہور کی آراء ملاحظہ ہوں:

اوپر متعدد تابعین کی روایتیں گذر چکی ہیں جنہوں نے اس بارے میں عام صحابہ کے فتوے نقل کیے ہیں، ظاہر ہے وہی رائے ان کی تھی، جو انہوں نے اپنے استاذ صحابی سے نقل کی ہے۔

امام محمد آثار میں نقل کرتے ہیں کہ ابراہیم نخعی اس شخص کے بارے میں جو ایک طلاق دے اور نیت تین کی کرے، یا تین دے اور نیت ایک کی کرے، فرماتے تھے کہ اگر اپنی زبان سے ایک کہا ہے تو ایک طلاق سمجھی جائے گی اور اگر تین کہا ہے تو تین شمار ہونگی اور یہاں نیت کا کوئی سوال نہیں ہے۔

قیس بن ابی عاصم جو خود تابعی ہیں، وہ ممتاز صحابی مغیرہ ابن شعبہ کے بارے میں روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے میری موجودگی میں ان سے پوچھا کہ ایک شخص نے سو طلاقیں دے دی ہیں، اس کے بارے میں کیا خیال ہے۔ بولے، تین ہی طلاق نے اس کی بیوی اس پر حرام کردی اور بقیہ ۹۷ بیکار ہوئیں [۱]

اسی طرح نافع، محمد بن سیرین اور مسروق کے بارے میں صراحت ہے کہ وہ یہی فتویٰ دیتے تھے۔ ابن رجب جنہوں نے اس مسئلہ پر مستقل ایک رسالہ لکھا ہے وہ صحابہ و تابعین کے بارے میں لکھتے ہیں:

لم یثبت عن احد من الصحابۃ ولا من التابعین ولا من ائمۃ السلف	جن صحابہ تابعین اور ائمہ سلف کے فتاوے حلال و حرام کے سلسلہ میں معتبر سمجھے جاتے ہیں

---

[۱] اعلاء السنن ج ۱۱ ص ۵۱۲ بحوالہ بیہقی۔

المعتمد لقولهم فی الفتاویٰ فی الحلال والحرام شیئ صریح فی ان الطلاق الثلاث بعد الدخول یحسب واحدة اذا سبق

ان میں سے ایک شخص سے بھی صراحتہً یہ ثابت نہیں ہے کہ مدخول بہا عورت کو یکبارگی کوئی تین طلاق دے دے تو اس کو انہوں نے ایک شمار کیا ہو۔

شیخ ابن ہمام فتح القدیر میں لکھتے ہیں :

مجتہدین صحابہ کی تعداد بیس سے زیادہ نہیں ہے، ان کے علاوہ بہت تھوڑے ہیں اور تمام صحابہ انہی کے فتاوے پر عمل کرتے تھے اور انہی سے فتوے لیتے تھے۔ مثلاً خلفائے اربعہ، عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عمرو بن العاص، زید بن ثابت، معاذ بن جبل، عائشہ، انس بن مالک، ابوہریرہ وغیرہ۔ ان میں سے اکثر کے فتاوے ہم نے نقل کر دیئے ہیں کہ وہ نہایت واضح طور پر ایک مجلس کی تین طلاقوں کو نافذ کرتے تھے اور صحابہ میں ان کا ایک بھی مخالف نظر نہیں آتا۔[1]

اس سلسلہ میں ائمہ اربعہ کا مسلک یہ ہے اگر عدد کی تصریح کے ساتھ اس نے تین طلاقیں دی ہیں تو عورت خواہ مدخولہ ہو یا غیر مدخولہ اس کو تین طلاقیں پڑ جائیں گی البتہ اگر محض لفظ طلاق کی تکرار کی ہے تو اس میں ائمہ کے درمیان تھوڑا سا اختلاف ہے۔

ابن ہبیرہ لکھتے ہیں :

واتفقوا (الائمة الاربعة) علی ان الطلاق الثلاث بکلمة واحدة او بکلمات فی حالة واحدة او فی طهر واحد یقع ولم یختلفوا فی ذالک۔[2]

ائمہ اربعہ اس بات پر متفق ہیں کہ اگر تین طلاق عدد کی تصریح کے ساتھ یا ایک ہی حالت میں یا ایک طہر میں تین طلاقیں دی جائیں تو پڑ جائیں گی اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔

---

[1] فتح القدیر کتاب الطلاق۔

[2] الافصاح، ص ۲۹۵۔

البتہ اس بارے میں ائمہ کی آراء مختلف ہیں کہ یہ طلاق، طلاقِ سنت سمجھی جائے یا طلاقِ بدعت۔ امام ابوحنیفہ اور امام مالک اس کو طلاقِ بدعت کہتے ہیں اور امام شافعی اور امام احمد اسے بھی طلاقِ سنت کہتے ہیں۔ جو ائمہ اس کو طلاقِ بدعت کہتے ہیں انکے پیشِ نظر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ ارشاد ہے جس میں آپ نے اس کو خلافِ سنت اور معصیت قرار دیا ہے اور نیز یہ چیز بھی ان کے پیشِ نظر ہے کہ اس کے نفاذ سے طلاق کا وہ اصل طریقہ لوگوں کے ذہن سے محو نہ ہونے پائے جس کی صراحت کتاب وسنت میں ہے۔

اور جو ائمہ اس کو سنت قرار دیتے ہیں ان کے پیشِ نظر غالباً یہ بات ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو نافذ کر دیا تو اس کو بھی سنت ہی کہنا چاہیے البتہ دونوں سنتوں میں فرق کیا جائے گا۔[۱]

اسی طرح غیر مدخول بہا کے بارے میں ابن ہبیرہ لکھتے ہیں:

واتفقوا علی انہ قال الزوج لغیر المدخول بہا انت طالق ثلاثا تما طلقت ثلاثا۔ (الافصاح)

اس بارے میں ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ اگر شوہر اپنی غیر مدخولہ بیوی سے یہ کہے کہ تجھ کو تین طلاق ہے تو تینوں طلاق پڑ جائیگی۔

اگر اس نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی کے سامنے محض تین طلاق کا لفظ دہرایا ہے، مثلاً یوں کہا کہ طلاق، طلاق، طلاق۔ تو امام مالک یہ کہتے ہیں کہ اس میں اس کی نیت دریافت کی جائے گی، اگر تاکید مقصود تھی تو ایک ورنہ تین طلاقیں پڑ جائیں گی اور ائمہ ثلاثہ یہ کہتے ہیں کہ جس سے اس نے مباشرت نہیں کی ہے وہ ایک ہی طلاق کے بعد بائن ہو جائے گی اس کے بعد اسے طلاق دینے کا اختیار باقی نہیں رہا۔

غرض یہ کہ اس بارے میں ان ائمہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایک مجلس

---

۱ امام شعرانی نے اس کو اشخاص اور حالات کے اختلاف پر محمول کیا ہے۔

Marfat.com

میں یا ایک حالت میں دی گئی تین طلاقیں پڑ جاتی ہیں۔

حافظ ابن قیم نے اثرم تلمیذ امام احمد کا قول نقل کیا ہے کہ طلاقِ ثلاثہ کو ایک سمجھتے تھے مگر حنبلی مسلک کی مشہور کتابوں مقنع بحر وغیرہ میں ... یہ ہے کہ اثرم نے امام احمد سے پوچھا کہ ابن عباسؓ کی اس روایت کو آپ کس بنا پر چھوڑتے ہیں، انہوں نے فرمایا کہ:

بروایۃ الناس عن ابن عباس	لوگوں کی کثرت سے روایتیں کہ ابن عباس
انہا ثلاث	تین طلاقوں کو تین سمجھتے تھے۔

قاضی ابو یعلیٰ حنبلی نے امام احمد کا وہ خط طبقات الحنابلہ میں نقل کیا ہے جو انہوں نے مسدد بن مسرہد کو لکھا تھا، اس میں ہے کہ:

ومن طلق ثلاثا فی لفظ واحد فقد	جس نے ایک مجلس میں ایک لفظ کے ساتھ
جہل وحرمت علیہ زوجتہ ولا	تین طلاقیں دیں، یعنی یہ کہا کہ میں نے تین
تحل لہ ابدا حتی تنکح زوجا غیرہ	طلاق دی تو اس نے نادانی کا کام کیا اور
(طبقات ۔ ۵۲۰)	اس کی بیوی اس پر حرام ہو جائے گی، یہاں
	تک کہ وہ حلالہ نہ کرالے۔

اب ایک طرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے، مجتہدین صحابہ کے فتوے، تابعین اور ائمہ اربعہ کے مسالک اور جمہور امت کا ان پر تعامل ہے۔ دوسری طرف دو روایتیں ہیں جن کی بنا پر کہا جاتا ہے کہ طلاقِ ثلاثہ کا نفاذ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی بدعت ہے ورنہ عہدِ نبوی اور عہدِ صدیقی میں تو ایک مجلس میں ایک حالت میں دی گئی تین طلاقوں کو ہمیشہ ایک ہی کہا جاتا تھا۔

اوپر ہم دونوں روایتیں نقل کر چکے ہیں۔ اب ان دونوں پر ذرا تفصیل سے کلام کیا جاتا ہے:

پہلی روایت حضرت رکانہ سے مروی ہے، جن کی سند، متن اور صاحب واقعہ سب میں اختلاف ہے۔ اوپر جو روایت ابو داؤد سے نقل کی گئی ہے اس میں یہ واقعہ رکانہ کے بجائے رکانہ کے والد عبد یزید کا بتایا گیا ہے اور دوسری روایت میں یہ رکانہ کا واقعہ مذکور ہے۔ اسی طرح کسی روایت میں لفظ البتہ (قطعی) آیا ہے اور کسی میں ثلاث (تین) کا لفظ آیا ہے۔

امام احمد جنہوں نے اس روایت کو سب سے پہلے اپنی مسند میں جگہ دی ہے انہوں نے اس کے بارے میں یہ رائے دی ہے کہ:

ان طرقہ ضعیفۃ — اس روایت کے تمام طرق یعنی سلسلۂ سند کمزور ہیں

(معالم السنن ج ۲ ص ۲۳۶)

امام منذری کہتے ہیں کہ امام بخاری کی بھی یہی رائے ہے۔

وضعفہ البخاری وقد وقع الاضطراب فی اسنادہ ومتنہ[۱] — اس کو امام بخاری نے بھی ضعیف کہا ہے اور اس روایت کی سند اور متن دونوں میں اضطراب[۲] ہے۔

ابو داؤد نے اس روایت کے جتنے طریقے ہیں، سب کو نقل کیا ہے، یعنی جس میں ان کے والد کا واقعہ بیان کیا گیا ہے اور جس میں خود ان کا واقعہ بیان کیا گیا ہے جس روایت میں اس کو رکانہ کا واقعہ طلاق بیان کیا گیا ہے اس کے ایک سلسلہ میں تو "تین"

---

[۱] تحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۲۱۰

[۲] متن کے اعتبار سے محدثین مضطرب اس حدیث کو کہتے ہیں، جس میں راوی نفس مضمون کے بارے میں کبھی کچھ کہتا ہے اور کبھی کچھ۔ اور سند کے اعتبار سے اضطراب یہ ہے کہ ایک راوی کچھ کہے، اور دوسرا کچھ اور تیسرا کچھ۔

Marfat.com

کا لفظ ہے اور دوسرے سلسلہ سند میں "البتہ" کا۔ گو اس میں سے ہر ایک سلسلہ سند کو ضعیف کہا گیا ہے مگر اس کے باوجود جس روایت میں "البتہ" کا لفظ ہے اس کو ابوداؤد نے دوسرے سلسلہ سند کے مقابلہ میں ترجیح دی ہے کیونکہ اس سند کے راویوں میں ان کے خاندان کے افراد زیادہ ہیں، اس لیے ان کا بیان دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ وقیع سمجھا جائے گا، لکھتے ہیں:

وھذا اصح من حدیث ابن جریج ان رکانۃ طلق امراتہ ثلاثا لانہم اھل بیتہ وھم اعلم بہ۔

ان کے اہلِ خاندان کا بیان ابن جریج کی اس روایت سے زیادہ صحیح ہے جس میں یہ ذکر ہے کہ رکانہ نے تین طلاقیں دیں اس لیے کہ وہ ان کے اہلِ بیت ہیں اور اس واقعہ کا ابن جریج سے زیادہ علم رکھتے ہیں۔

ابوداؤد نے اپنی اس رائے کا اظہار بار بار کیا ہے، جس روایت میں تین کا لفظ ہے اس کی روایت کرنے کے بعد بھی لکھتے ہیں کہ "ان کے گھر والوں کا بیان زیادہ صحیح ہے"۔ جس میں "البتہ" کا لفظ ہے۔ اس کے علاوہ جن محدثین نے رکانہ کی حدیث نقل کی ہے ان میں زیادہ تر "البتہ" کا لفظ ہے۔ مثلاً ترمذی، دارقطنی، امام شافعی وغیرہ۔ ابوداؤد کی اس معقول محدثانہ رائے کے بعد اس روایت کے سلسلہ میں کسی مزید بحث کی گنجائش باقی نہیں رہتی، کیونکہ "البتہ" کا لفظ مجمل یعنی کنایہ ہے، جس میں کہنے والے کی نیت دریافت کی جائے گی اور اسی پر فیصلہ کیا جائے گا۔

غرض یہ کہ یہ روایت دو طریقہ سے مروی ہے اور دونوں طریقے اوّلاً تو صحیح نہیں ہیں، اگر اسے صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس میں دوسرا طریقہ زیادہ صحیح ہے جس میں طلاق ثلاثہ کے بجائے طلاق "البتہ" کا لفظ ہے۔ اب اسے یا تو ثلث ہی محمول کیا جائے گا، یا پھر اسے مجمل رکھ کر اس کی نیت دریافت کی جائے گی جو صورت بھی

Marfat.com

اختیار کی جائے، اس روایت اور دوسری احادیث نبوی، آثار صحابہ اور جمہور امت کے تعامل میں کوئی اختلاف نہیں رہتا۔

اگر اس کو تین پر محمول کیا جائے اور پھر یہ بھی فرض کر لیا جائے جیسا کہ ابو صہباء کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عہد نبوی میں تین طلاقیں ایک ہی شمار کی جاتی تھیں تو پھر اس میں رکانہ کو پریشان ہونے کی ضرورت کیا تھی، جیسا کہ بعض روایات میں ہے کہ وہ بہت رنجیدہ ہوئے۔ اور عام روایتوں میں ہے کہ آپ نے ان کو قسم دے کر پوچھا کہ تم نے البتہ سے ایک ہی طلاق مراد لی تھی تو انہوں نے قسم کھا کر کہا کہ "ما اردت الا واحدۃ" میرا ارادہ ایک طلاق دینے کا تھا۔ آپ نے اس کے بعد کہا، اچھا رجوع کر لو۔

ظاہر ہے کہ اگر عہد نبوی کا یہی معمول تھا تو ان کو بغیر پریشانی کے یہ سمجھ لینا چاہیئے تھا کہ ایک ہی طلاق پڑی، اور پھر اگر ایک مجلس کی طلاق "ثلاثہ"، کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک ہی تصور فرماتے تھے تو آپ کو قسم لینے کی کیا ضرورت تھی کہ تم نے ایک کی نیت کی ہے، یا دو کی یا تین کی۔ آپ کو فوراً فرما دینا چاہیئے تھا کہ ایک ہی طلاق پڑی۔ امام نووی لکھتے ہیں:

فقال له النبی صلی الله علیه وسلم لله ما اردت الا واحدة فقال والله ما اردت الا واحدة فهذا دلیل علی انه لو اراد الثلاث لوقعن والا فلا یکن لتحلیفه معنی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، کیا بخدا تم نے ایک ہی کا ارادہ کیا تھا۔ انہوں نے کہا خدا کی قسم میں نے ایک ہی کا ارادہ کیا تھا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر انہوں نے تین کا ارادہ کیا ہوتا تو وہ تینوں طلاقیں پڑ جاتیں، ورنہ آپ کے قسم دینے کے کوئی معنے ہی نہیں رہ جاتے۔

ممکن ہے کہ کسی کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہو کہ جب "البتہ" کے لفظ سے ان کی

Marfat.com

ایک ہی نیت تھی تو پھر پریشان ہونے اور قسم کھانے کی کیا ضرورت تھی، تو اس بارے میں یہ بات ملحوظ رہے کہ جب بھی غیر مسنون طریقہ سے طلاق دی جاتی تھی تو آپؐ لوگوں کو اس سے باز رکھنے کے لیے غصہ کا اظہار فرماتے تھے اور یہ طریقہ بھی غیر مسنون تھا، اس لیے کہ اگر کوئی شخص "البتہ" سے تین کی نیت کر لیتا تو تین ہی پڑ جاتی۔ چنانچہ ایک روایت سے پتہ چلتا ہے کہ آپ نے اس طریقۂ طلاق سے بھی روکا ہے۔ حضرت علی رضی کا بیان ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سنا کہ ایک شخص نے "البتہ" کے لفظ سے طلاق دی ہے، تو آپؐ نے ان الفاظ میں غصہ کا اظہار فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی آیات کو مذاق اور کھیل بناتے ہو" اور فرمایا:

من طلاق البتۃ الزمناہ ثلثاً لا تحل له حتی تنکح زوجاً غیرہ [۱] — جو یکبارگی قطعی طلاق دے ڈالے اس کے لیے اس کی بیوی اس وقت تک جائز نہیں جب تک وہ دوسرا نکاح کر کے حلالہ نہ کرے۔

اس لیے اس طلاق سے ان کو پریشانی ہونی چاہیے تھی کہ یہ کہیں تین نہ قرار دے دی جائے اور آپ کے قسم دینے کی وجہ بھی ظاہر ہے کہ یہ لفظ مجمل تھا جس کا دار و مدار محض نیت پر تھا اور دل کی بات دریافت کرنے کا اس سے زیادہ کیا مؤثر ذریعہ ہو سکتا تھا کہ ان سے قسم لے لی جائے [۲]، بہ خلاف اس کے اگر تین والی روایت کو ترجیح دی جائے، خواہ

---

[۱] دارقطنی کتاب الطلاق، دارقطنی نے اس روایت کے ایک راوی اسمٰعیل بن ابی امیہ کے بارے میں اتنی جرح کی ہے کہ ضعیف الحدیث ہیں لیکن ظاہر ہے کہ یہ جرح کسی روایت کو ساقط کرنے کیلئے کافی نہیں ہے۔

[۲] اسی بنا پر بعض ائمہ کا مسلک ہے کہ طلاق کنایہ میں قسم لینی چاہیے اور غالباً اسی روایت کی بنا پر بعض ائمہ اس کو طلاق قطعی شمار کرتے ہیں اور بعض ائمہ مثلاً امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور احمد بن حنبل نیت دریافت کر کے پھر فیصلہ کرتے ہیں۔

Marfat.com

عدد کی تصریح کے ساتھ یا کلمات کی تکرار کے ساتھ، تو اس میں قسم کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

دوسری روایت

اب اس سلسلہ کی دوسری روایت ملاحظہ ہو۔ اس روایت کے جو الفاظ ابو داؤد میں منقول ہیں، وہ اوپر نقل ہو چکے ہیں۔ امام مسلم نے اس کو تین واسطوں سے نقل کیا ہے۔ ہم یہاں تینوں واسطوں سے یہ روایت نقل کرتے ہیں۔

اس روایت کے راوی اوّل دو ہیں۔ اسحاق بن ابراہیم اور محمد بن رافع۔ ان دونوں نے اپنے اپنے شیخ سے روایت کی ہے۔

پہلی روایت اسحاق بن ابراہیم اور محمد بن رافع نے اپنے شیخ عبدالرزاق بواسطہ معمر روایت کی ہے کہ طاؤس کے لڑکے بیان کرتے ہیں کہ ان کے والد طاؤس حضرت ابن عباسؓ سے یہ روایت کرتے تھے:

کان الطلاق علی عہد رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وابی بکر وسنتین من خلافۃ عمر طلاق الثلاث واحدۃ فقال عمر بن الخطاب ان الناس قد استعجلوا فی امر قد کانت لھم فیہ اناۃ فلو امضیناہ علیھم فامضاہ علیھم۔	عہدِ نبوی، عہدِ صدیقی اور عہدِ فاروقی کے دوسرے برس تک تین طلاق ایک ہی شمار کی جاتی تھی تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ جن معاملہ (یعنی طلاق) میں لوگوں کو صبر سے کام لینا چاہئے تھا اس میں عجلت کرنے لگے ہیں۔ کاش! ہم اس کو نافذ کر سکتے چنانچہ انہوں نے نافذ ہی کر دیا۔

دوسرا واسطہ

پھر یہی روایت اسحٰق بن ابراہیم اپنے شیخ روح بن عبادہ سے بواسطہ ابنِ جریج اور ابنِ رافع اپنے شیخ عبدالرزاق سے بواسطہ ابنِ جریج بیان کرتے ہیں کہ طاؤس خود بیان کرتے ہیں کہ:

ان ابا الصهباء قال لابن عباس اتعلم انما كانت الثلاث تجعل واحدة على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وابي بكر وثلاثا من امارة عمر فقال ابن عباس نعم۔

ابوصہبا نے حضرت ابن عباس سے کہا کہ آپ جانتے ہیں کہ یکبارگی دی گئی تین طلاقیں عہدِ نبوی، عہدِ صدیقی اور عہدِ فاروقی کے تین ابتدائی سالوں میں ایک ہی شمار ہوتی تھیں۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ ہاں ٹھیک ہے مجھے علم ہے۔

تیسرا واسطہ

تیسری روایت صرف ابن ابراہیم سے مروی ہے۔ انہوں نے اپنے تیسرے شیخ سلیمان ابن حرب سے یہ روایت نقل کی ہے جن کے اوپر کے راوی ایوب سختیانی اور ابراہیم بن میسرہ[ل] اور حماد بن زید ہیں جو طاؤس سے روایت کرتے ہیں کہ:

ان ابا الصهباء قال لابن عباس هات من هناتك الم يكن الطلاق الثلاث على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر واحدة فقال قد كان ذلك فلما كان في عهد عمر تتابع الناس في الطلاق فاجازه۔

ابوصہبا نے حضرت ابن عباس سے کہا کہ اپنی کچھ نادر معلومات بیان کیجئے۔ کیا عہدِ نبوی اور عہدِ صدیقی میں ایک ساتھ دی گئی تین طلاقیں ایک ہی سمجھی جاتی تھیں۔ ابن عباس نے فرمایا کہ ہاں ایسا ہی تھا مگر جب حضرت عمر کے زمانہ میں لوگ کثرت سے تین طلاق ایک ساتھ دینے لگے تو انہوں نے اس کو نافذ کر دیا۔

اوپر کی طرح اس روایت میں بھی ذکر ہے کہ ابن عباسؓ کو ابوصہبا نے یہ سوال کر کے یاد دلایا کیا عہدِ نبوی اور عہدِ صدیقی میں تین طلاقیں ایک نہیں تھیں؟ پھر اس روایت

ل اس میں ابن طاؤس کا ذکر نہیں ہے۔

Marfat.com

میں ایک لفظ اور قابلِ غور ہے وہ ہے ھاتِ ھناتک، امام نووی نے اس لفظ کی تفسیر یہ کی ہے :

والمراد من ھناتک اخبارک واموراً المستغربہ — ہناتک سے مراد یہ ہے کہ اپنی نادر معلومات کو سامنے لائیے۔

حضرت ابن عباسؓ کو ابوصہبا کا طلاق ثلاثہ کے بارے میں عہدِ نبوی کا تعامل یاد دلانا ہی کیا کم تعجب خیز تھا کہ اب وہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یہ فرمائش کر رہے ہیں کہ ذرا اپنی نادر معلومات سامنے لائیے۔ ابن عباسؓ جو کتاب و سنت کے بارے میں پورے ممالکِ اسلامیہ کے مرکزِ نظر تھے، جن کے علم پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ تک اعتماد کرتے تھے، ان کو ایک معمولی شخص جس کے موادِ علم کا کچھ پتہ نہیں، اس کا دینی معلومات میں حضرت عباسؓ کو اس انداز سے مخاطب کرنا جو کسی شیخ اور بزرگ کا ہو، اس سے بھی زیادہ تعجب انگیز ہے۔

پھر ابوصہبا اگر یہ حضرت ابن عباسؓ کے غلام ہیں تو ان کو نسائی نے ضعیف کہا ہے اور اگر دوسرے ہیں تو وہ مجہول ہیں۔ یعنی روایات میں دوسرا نام بھی آتا ہے، پھر یہی روایت ابوداؤد میں ایک دوسرے واسطہ سے ہے جس میں یہ بھی ذکر ہے کہ یہ طلاقِ ثلاثہ جو عہدِ نبوی میں ایک سمجھی ہوتی تھی اور حضرت عمرؓ نے جسے تین قرار دیا، وہ اس عورت سے متعلق ہے، جس سے شوہر کی یکجائی نہ ہوتی ہو (غیر مدخول بہا) اور اس روایت کے راوی بھی قریب قریب وہی ہیں جو مسلم کی تیسری روایت کے ہیں یعنی حماد بن زید ایوب سختیانی وغیرہ۔

اب قابلِ غور بات یہ ہے کہ اگر اس روایت کو مطلق رکھا جائے، تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک تو مطلق طلاق ثلاثہ کو خواہ وہ مدخول بہا سے متعلق ہو یا غیر مدخول بہا سے عہدِ نبوی میں ایک سمجھا جاتا تھا، تو یہ صحیح نہیں ہے اور اگر اس سے مراد مدخولہ بیوی لی جائے تو اوپر کی روایات سے اور خود ابن عباسؓ کی روایت سے، اس روایت کا اختلاف ہو جاتا ہے اور اگر اس سے مراد مدخولہ عورت لی جائے تو بھی ابن عباسؓ کے مسلک کے

یہ خلاف ہے، اس لیے کہ غیر مدخولہ کو طلاق ثلاثہ کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ اس کو عدد کی تصریح کے ساتھ یعنی یہ کہنا کہ میں نے تین طلاق دی 'تین طلاقیں دی جائیں، یعنی یہ کہا جائے کہ تجھے تین طلاق ہے، تو اس میں ابن عباسؓ کا مسلک وہی ہے جو مدخولہ کے بارے میں ہے اور اگر تکرار الفاظ کے ساتھ مثلاً یہ کہا جائے کہ طلاق ہے' طلاق ہے' تو اس میں ان کا مسلک یہ ہے کہ ایک طلاق کے بعد عورت بائن ہو جائے گی اور دوسری تیسری طلاق کا شوہر کو حق ہی باقی نہیں رہتا۔

مختصر یہ کہ جو صورت بھی اختیار کی جائے' یہ روایت اپنی جگہ درست نہیں ہوتی۔

اوپر اس روایت کے تمام واسطوں کی جو تفصیل بیان کی گئی ہے ان کو سامنے رکھیے تو اس حدیث کے مضطرب ہونے میں کوئی شبہ باقی نہیں رہ جاتا۔ اس روایت کو عام محدثین نے شاذ اور مضطرب کہا ہے۔ شاذ اس لیے کہ ابن عباسؓ کے صرف ایک شاگرد طاؤس روایت کرتے ہیں' دوسرے ان کے شاگرد اس کے خلاف روایت کرتے ہیں" جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے اور مضطرب اس لیے کہ نیچے کے ہر راوی کا بیان جداجدا ہے' حالانکہ آخری راوی طاؤس سب میں مشترک ہیں تو پھر ان میں سے طاؤس کے کس بیان کو صحیح سمجھا جائے اور کسے غلط، قرطبی لکھتے ہیں:

وفيه مع الاختلاف على ابن عباس فى لفظه اضطراب وظاهر سياقه يقتضى النقل عن جميعهم ان معظمهم كانوا يرون ذالك والعادة فى مثل هذا ان يفشوا لحكم وينتشر فكيف واحد عن واحد قال فهذا الوجه يقتضى التوقف عن العمل بظاهرة ان لم	اس روایت سے ابن عباس پر اس الزام کے ساتھ کہ ان کے فتاوے ایسے ایک ہی معاملہ میں مختلف ہوتے تھے' یہ خرابی بھی ہے کہ اس کے الفاظ میں اضطراب موجود ہے' ظاہری طور پر اس روایت کا اقتضا تو یہ ہے کہ اس کو صحابہ کی بہت بڑی تعداد سے منقول ہونا چاہیے کیونکہ عادتاً اس طرح کے معاملات

یقتض انقطع بطلانہ
(فتح الباری ج ۹ ص ۳۱۸)

ہر خاص و عام کو معلوم ہو جاتے ہیں، لیکن ایسا نہیں ہے تو یہ قابلِ غور بات ہے کہ ایسا کیوں ہے کہ ایک راوی (طاؤس) محض ایک صحابی (یعنی ابن عباس) سے اسے بیان کرتے ہیں اس بنا پر اس روایت کو بالکل باطل قرار نہیں دیا جا سکتا تو کم سے کم اس پر عمل تو موقوف ہی کرنا پڑے گا۔

بالکل یہی رائے ائمہ جرح و تعدیل محدثین امام احمد، یحییٰ بن معین، یحییٰ بن سعید القطان، علی بن المدینی وغیرہ کی ہے کہ جب کوئی ایک منفرد راوی کچھ روایت کرتا ہو اور اکثریت اس کے خلاف روایت کرتی ہو، تو گو وہ ثقہ ہی کیوں نہ ہو، اس کی روایت قابلِ وثوق سمجھی نہیں جائے گی یا کم از کم اس میں توقف کیا جائے گا۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بھی اس روایت پر یہی اعتراض کرتے ہیں[1]۔ قاضی اسماعیل احکام القرآن میں لکھتے ہیں۔ طاؤس نے اپنے علم و فضل کے باوجود بہت سی نادر اور شاذ روایتیں کی ہیں، ان ہی میں سے یہ روایت بھی ہے۔ ایوب سختیانی جو اس روایت کے راوی بھی ہیں، وہ طاؤس کی غلطیوں پر تعجب کیا کرتے تھے۔ اس روایت کے بارے میں ابن عبدالبر کی رائے نقل کرتے ہیں

شذ طاؤس فی ھذا الحدیث — طاؤس اس روایت میں منفرد ہیں۔

اسی طرح جوزجانی نے بھی لکھا ہے کہ میں نے اس کی اصلیت نہیں پائی۔

بیہقی لکھتے ہیں، یہ حدیث ان احادیث میں سے ہے جن میں امام بخاری اور

---

[1] کتاب الاشفاق علی حکم الطلاق زاہد الکوثری بحوالہ مغنی لابن قدامہ

Marfat.com

مسئلہ کا اختلاف ہے۔ امام بخاری نے اسے اپنی کتاب میں اس لیے نقل نہیں کیا کہ اس سلسلہ کی دوسری تمام روایتیں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اس کے خلاف مروی ہیں[لہ]۔ ابن رجب لکھتے ہیں کہ اہل مکہ طاؤس کی شاذ روایتوں پر نکیر کیا کرتے تھے، پھر لکھتے ہیں:

متی اجمع الامة علی اطراح العمل بحدیث وجب اطراحه وترک العمل به

جب پوری امت نے ایک حدیث پر عمل کرنا بھی چھوڑ دیا ہے تو ضروری ہے کہ اس کو حدیث میں لانا اور عمل کرنا بھی چھوڑ دینا چاہیے۔ (اس لیے کہ اس کا کوئی سبب ہوگا)

(اعلام ص ۵۳۲)

اوپر جمہور امت کی رائے نقل کی جا چکی ہے، چند رائیں اور ملاحظہ ہوں۔

ابن رجب لکھتے ہیں:

لا نعلم احدا من الامة خالف مخالفة ظاهرة ولا حکما ولا قضاء ولا علما ولا افتاء ولم یقع ذالک الا من نفر یسیر جدا وقد انکر علیهم من عاصرهم غایة الانکار کان اکثرهم یستخفی بذالک ولا یظهره فکیف یکون اجماع الامة علی اخفاء دین الله۔

ایک مختصر سی جماعت کے علاوہ ہم کو علم نہیں کہ اس کی ظاہری طور پر مخالفت کسی نے کی ہے اور نہ اس کے خلاف کسی حکم اور فیصلہ کا ہمیں علم ہے اور نہ کوئی علم و افتاء اس کے خلاف ہے۔ جن چند آدمیوں نے اس مسئلہ میں جمہور امت کے خلاف رائے دی ہے، ان پر ان کے معاصر علماء نے بڑی شدید نکیر کی ہے اور ان کی اکثریت خود اس مسئلہ میں اپنی رائے کو ظاہر کرنا پسند نہیں کرتی تھی بلکہ اسے چھپاتی تھی۔ پھر دین کے بارے

لہ بیہقی ج ۷، ص ۳۳۷

Marfat.com

میں ایسی رائے جو چھپائی جائے اس پر اجماع
کیسے ممکن ہے۔

یہ آخری جملہ کہ "اس صورت میں اجماع کیسے ممکن ہے"، حافظ ابن قیم کا جواب ہے جنہوں نے لکھا ہے کہ طلاقِ ثلاثہ کو ایک سمجھنے پر "اجماع" ہے۔

جب پوری امت اور خود ابن عباس رضی کا تعامل اس کے خلاف ہے تو اس صورت میں ان کی اس ایک روایت کو دیکھا جائے یا ان کے تعامل کو دیکھا جائے۔ اگر ان کے تعامل کو دیکھا جائے تو یہ گمان کیسے کیا جا سکتا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ اپنی ہی روایت میں عہدِ نبوی کا تعامل تو کچھ بتائیں اور فتویٰ اور دیں اور فیصلہ کچھ اور کریں۔ ابن منذر نے بالکل صحیح کہا ہے:

فغیر جائز ان یظن بابن عباس ان یحفظ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم شیئاً ثم یفتی بخلافہ۔	یہ گمان کرنا جائز نہیں ہے کہ حضرت ابن عباس نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی روایت کریں اور پھر فتویٰ اس کے خلاف دیں۔

(معالم السنن ج ۲ ص ۲۳۷)

پھر یہ سوچیے کہ عہدِ نبوی کے تعامل کے خلاف حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے طلاقِ ثلاثہ کے نفاذ کا فیصلہ جب پہلی بار کیا ہوگا تو یہ ناممکن تھا کہ صحابہ اس پر خاموش رہ جاتے جبکہ وہ معمولی معمولی باتوں پر حضرت عمر رضی سے اختلاف کرتے تھے اور اس پر آخر وقت تک قائم رہتے تھے۔ ایسی صورت میں یہ بات سوچی نہیں جا سکتی تھی، کہ وہ سنتِ نبوی میں اتنا بڑا تغیر کر دیں اور کوئی آواز نہ اٹھے۔ اوپر متعدد مسائل کا ذکر آ چکا ہے۔ مثلاً فدک کا مسئلہ، سوادِ عراق کی زمینوں کی تقسیم کا معاملہ وغیرہ ان میں صحابہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے شدید اختلاف کیا اور بعض صحابہ آخر وقت تک اس پر جمے رہے، حالانکہ ان میں سے کوئی فیصلہ کتاب اللہ اور سنتِ نبوی کے خلاف نہیں

مگر غلط فہمی کی بنا پر وہ اسے خلاف سمجھ بیٹھے تھے۔ اس لیے وہ اپنی رائے پر قائم ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے کہا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ تقریباً پچاس مسئلوں میں تمام صحابہ سے منفرد ہیں۔ بہت سے مسائل میں انہوں نے شک پیدا کیا اور ان کے مختلف قوال نے ان میں شبہ پیدا کیا اور اکثر مسائل میں تو ان کے رجوع کر لینے کی روایتیں بھی ہیں، ان ہی مشکوک مسائل میں طلاق ثلاثہ کا مسئلہ بھی ہے۔[1]

شاہ صاحب کا مقصد یہ ہے کہ جن مسائل میں مجتہدین امت نے ان سے اتفاق نہیں کیا، ان میں خود ان کے مختلف اقوال ہیں، اس لیے وہ مسائل مشتبہ ہو جاتے ہیں اور پھر انہوں نے بہت سے مسائل میں رجوع بھی کر لیا ہے اور طلاق ثلاثہ ان ہی مسائل میں ہے، جن میں ان کی مختلف رائیں ہیں، اس لیے اس میں بھی ان کی رائے مشتبہ ہے

اس تفصیل کے بعد اس روایت کے بارے میں کسی توجیہ کی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی لیکن چونکہ امام مسلم نے اپنی صحیح میں اس روایت کو جگہ دی ہے، اس لیے بالکلیہ اس روایت کو موضوع قرار نہیں دیا جا سکتا۔ علمائے محدثین نے اس روایت کو دوسری روایات کے مطابق بنانے کے لیے متعدد توجیہیں کی ہیں۔ ان میں سے دو تین توجیہیں نقل کی جاتی ہیں۔

اس روایت کو بھی رکانہ کی روایت کی طرح طلاق ثلاثہ کے بجائے طلاق "البتہ" پر محمول کیا جائے، اس کے لیے دو قرینے موجود ہیں۔

۱۔ ایک تو یہ کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے واسطہ سے رکانہ کے طلاق کا جو واقعہ منقول ہے اس میں لفظ "البتہ" ہے ایسی صورت میں ان کی بقیہ دونوں روایتوں سے کوئی تعارض نہیں رہتا اور دوسری روایت سے بھی انطباق ہو جاتا ہے۔

۲۔ دوسرا قرینہ یہ ہے کہ محاورہ میں "البتہ" اور ثلاث دونوں کو ایک معنی میں بولتے تھے، اس لیے ممکن ہے کہ راوی نے البتہ کو ثلث پر محمول کر کے روایت کر دی ہو چنانچہ

---

[1] ازالۃ الخفا، ج ۲ ص ۸۳

امام بخاری نے باب تو قائم کیا ہے طلاقِ ثلاثہ کا، اور اس میں روایتیں دونوں طرح کی لائے ہیں۔ نسائی نے بھی البتہ کو ثلاث پر محمول کیا ہے اور اسی بنا پر ائمہ کا اتفاق ہے کہ اگر اس نے مطلقاً البتہ کا لفظ کہا ہو اور نیت ایک کی نہ کی ہو تو اس کی بیوی کو تین طلاق بائن پڑ جائے گی۔

اس توجیہ کی روشنی میں اس روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ عہدِ نبوی میں لوگوں سے اس صورت میں ان کی نیت دریافت کی جاتی تھی مگر بعد میں جب اس میں بے احتیاطی شروع ہوئی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نیت کا سوال کیے بغیر اس کو تین طلاق قرار دیا۔ چنانچہ ایک شخص نے حیض کی حالت میں لفظ البتہ سے طلاق دی، تو آپ نے اس کی بیوی کو مطلقہ قرار دے دیا۔ انہوں نے ایسا سیاستہً اور مصلحتاً نہیں کیا بلکہ ان کے سامنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ ارشاد موجود تھا، جس کا ذکر اوپر آچکا ہے کہ آپ نے لفظ البتہ یعنی قطعی طلاق دینے والوں کے لیے فرمایا تھا کہ جو شخص لفظ البتہ سے طلاق دے گا، ہم اس کو تین طلاق قرار دیں گے۔[1]

دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ اس روایت میں طلاق ثلاثہ سے مراد عدد کی تصریح نہیں، بلکہ الفاظ کی تکرار مراد ہے[2]۔ مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے یوں کہا کہ تجھ کو طلاق، طلاق، طلاق۔ اب اس سے اس کی مراد تین طلاق بھی ہو سکتی ہے اور اس سے مقصود تاکید بھی ہو سکتی ہے، اس لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم طلاق دینے والے سے دریافت کر لیا کرتے

---

[1] عام طور پر محدثین اتنی ہی توجیہ کرتے ہیں، مگر راقم نے اپنی علمی کم مائیگی کے باوجود آگے اس میں اپنی طرف سے کچھ اضافہ کیا ہے امید ہے کہ اہلِ علم اس سلسلہ میں اپنی آراء سے مطلع کریں گے۔

[2] یہ توجیہ ابوالعباس ابن سریج کی طرف منسوب ہے امام شعبی کی بھی یہی رائے ہے اس توجیہ کے لیے معالم السنن خطابی ج ۲ فتح الباری ج ۲ سنن بیہقی، نووی وغیرہ دیکھیے۔

Marfat.com

تھے کہ اس سے اس کی کیا مراد ہے ؟ مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں جب باوجود تنبیہ کے لوگ اس طریقۂ طلاق سے باز نہیں آتے تھے، کچھ عہدِ نبوی کی طرح لوگوں میں پہلی سی سلامت روی اور سچائی بھی باقی نہیں رہ گئی تھی اس لیے محض لوگوں کے کہنے پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا تھا بلکہ ظاہری طور پر جو کچھ پیش آئے اس پر غور کرنا زیادہ مناسب تھا ۔ جس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اظہار ناگواری کے باوجود ایک مجلس کی طلاق ثلاثہ کو ضرورۃً نافذ فرما دیا تھا ۔ اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تکرارِ الفاظ کی صورت کو بھی اسی پر محمول کیا ۔ پھر آپؐ کا وہ ارشاد بھی حضرت عمرؓ کے پیشِ نظر تھا کہ طلاق کے معاملہ کو بہر صورت سنجیدگی پر محمول کیا جائے گا ۔ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جو کچھ کیا وہ منشائے نبوی کے عین مطابق کیا ۔ انہوں نے کسی بدعت کا ارتکاب نہیں کیا ، جیسا کہ بعض کم سواد کہتے ہیں ۔

۳ - تیسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگ تین طلاق دینے میں جلد باز نہیں تھے بلکہ عام طور پر ایک مجلس میں ایک ہی طلاق دیا کرتے تھے ۔ تین طلاق ایک مجلس میں کم ہی دیا کرتے تھے[۱] ، لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں لوگ دھڑلے سے ایک مجلس میں تین طلاق دینے لگے تو انہوں نے اس کو باقاعدہ نافذ کر دیا ۔ اس صورت میں بھی حضرت عمرؓ نے کوئی نئی بات نہیں کی ، بلکہ جو حکم کہ عہدِ نبوی میں شاذ و نادر دیا جاتا تھا اس لیے اس کی ضرورت محدود تھی ، اب اس کی ضرورت عام ہوئی تو اس حکم کو بھی عام کر دیا گیا ۔ چنانچہ حضرت عمرؓ کے الفاظ ہیں کہ :

" جس چیز میں لوگوں کو صبر اور انتظار کا حکم دیا گیا تھا ، اس میں لوگ جلدی

---

[۱] چنانچہ عہدِ نبوی میں طلاق کے درجنوں واقعے پیش آئے اور ان سب میں طہر میں طلاق دینے کا ذکر ہے ، صرف دو چار واقعے یکبارگی تین طلاق دینے کے ملیں گے ۔

Marfat.com

کرنے لگے۔"

تو گویا اس روایت میں حکم کی تبدیلی کا نہیں بلکہ اختلافِ احوال کا ذکر ہے۔

ان توجیہات کے علاوہ راقم کے ذہن میں یہ بات آتی ہے کہ جس طرح عہدِ نبوی میں نظامِ حکومت کی باقاعدہ تنظیم نہیں ہوئی تھی اور نہ مختلف عہدوں کی تقسیم ہوئی تھی، بلکہ آپؐ ہی کی ذاتِ مبارک حاکم بھی تھی، قاضی بھی اور محتسب بھی، لیکن بعد میں ضرورت کے تحت آپؐ نے بھی اور آپؐ کے بعد حضرت صدیق رضی اللہ عنہ نے مختلف خدمتوں پر مختلف افراد کو مقرر کیا۔ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں اس ضرورت نے اور وسعت اختیار کی، تو پھر ہر کام کے لیے الگ الگ شعبے اور عہدے مقرر ہوئے۔ مثلاً عہدِ نبوی اور عہدِ صدیقی میں عہدۂ قضا اور محکمۂ احتساب دونوں ایک ہی شخص کے سپرد ہوتے تھے مگر عہدِ فاروقی میں زیادہ تر مقامات پر یہ دونوں کام الگ الگ اشخاص کے سپرد کیے گئے اور بعض جگہ ایک ہی آدمی کے سپرد رہے۔ بالکل یہی حال بہت سے سیاسی معاشی مسائل کا تھا کہ عہدِ نبوی میں لوگ جس صحابی سے چاہتے تھے کوئی مسئلہ دریافت کر لیتے تھے، اور وہ کتاب و سنت کی روشنی میں جو جواب دیتے تھے اس کے مطابق عمل کر لیا کرتے تھے۔ اس کے لیے باقاعدہ کوئی نظام نہیں تھا اور نہ اشخاص مقرر تھے۔ مگر حضرت عمرؓ کے زمانے میں جب انتظامی شعبوں کی تنظیم و تقسیم ہوئی تو انھوں نے اس پر بھی پابندی عاید کی اور اس کے لیے برابر صوبوں کے ذمہ داروں اور قاضیوں کو ہدایات جاری کرتے تھے تاکہ ہر شخص اس ذمہ داری کو نہ سنبھال لے۔ بلکہ وہی لوگ مسائل میں رائیں دیں جو کتاب و سنت کی تشریح کے اہل ہیں، چنانچہ جابیہ کے مشہور خطبہ میں انھوں نے اعلان کیا تھا کہ :

"جو شخص قرآن سیکھنا چاہے وہ اُبیؓ کے پاس جائے، جو وراثت کے مسائل دریافت کرنا چاہے وہ زید کے پاس جائے اور جو فقہ کے

Marfat.com

مسائل دریافت کرنا چاہے وہ معاذ کے پاس جائے۔"

اسی طرح انہوں نے حضرت ابوموسیٰ اشعری کو جو ہدایات دی تھیں وہ اسی قبیل کی چیز تھی۔ اس کے علاوہ جس مسئلہ میں ان کو ذرہ بھر اختلاف کا خوف ہوتا تھا اس کے لیے کتاب و سنت کی ہدایت اور صحابہ کے مشوروں کی روشنی میں ایک قاعدہ اور ضابطہ مقرر کر دیتے تھے۔ چنانچہ غسل جنابت، تکبیر جنازہ کی تعیین، شرابی کی سزا وغیرہ کا انہوں نے ایک قاعدہ مقرر کیا۔ اس کے علاوہ اور بہت سے مسائل میں بھی انہوں نے ضابطہ مقرر کیا۔

واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ طلاق کے مسئلہ میں جو بے احتیاطی عہد نبوی اور عہد صدیقی میں خال خال کی جا رہی تھی وہ عہد فاروقی میں عام ہو گئی اور اسی کے ساتھ عہد نبوی میں طلاق کے مسئلہ میں جو فیصلے کیے گئے ان کا منشا نہ سمجھنے کی وجہ سے لوگوں میں کچھ غلط فہمی بھی تھی۔ چنانچہ اوپر ذکر آ چکا ہے کہ ایک شخص نے یکبارگی حیض کی حالت میں اپنی بیوی کو طلاق دے دی اور پھر حضرت عمرؓ سے اس نے اس کا حکم دریافت کیا، تو آپ نے فرمایا کہ تم اب رجعت نہیں کر سکتے تو اس نے کہا کہ ابن عمرؓ نے تو حیض کی حالت میں طلاق دی تھی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو رجعت کا حکم دیا تھا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا، ہاں انہوں نے اپنا حق باقی رکھا تھا اور تم نے ضائع کر دیا۔

اسی طرح مباشرت سے پہلے طلاق دینے کا رواج عہد نبوی اور عہد صدیقی میں بالکل نہیں تھا۔[1]

---

[1] چنانچہ جب حضرت ابن زبیرؓ، ابوہریرہؓ اور ابن عباسؓ کے سامنے پہلی بار غیر مدخولہ کا معاملہ پیش آیا تو ابن عباسؓ نے ابوہریرہؓ سے مخاطب ہو کر فرمایا کہ "جاءتک معضلۃ افتہ یا اباھریرۃ" یعنی ایک مشکل مسئلہ پیش آیا ہے تو ابوہریرہؓ آپ ہی جواب دیجیے۔

Marfat.com

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں اس سلسلہ میں بھی بے احتیاطی شروع ہو گئی تھی اور لوگ ایک ایک بیوی کو بھی تین طلاق دینے لگے تھے، چنانچہ ان کے سامنے جب اس طرح کا معاملہ پیش آتا تھا تو وہ مرد کو عورت سے جدا بھی کر دیتے تھے اور اسی کے ساتھ سزا بھی دیتے تھے۔ بیہقی میں ہے کہ :

وکان اذا اتی بہ اوجعہ (ج ۷، ص ۳۳۴)

جب ان کے سامنے غیر مدخولہ کی طلاق کا معاملہ پیش ہوتا تھا تو سزا بھی دیتے تھے۔

ان وجوہ کی بنا پر انہوں نے اس سلسلہ میں امراء اور قضاۃ کو مخصوص ہدایات بھیجی ہوں گی اور اس پر باقاعدہ عملدرآمد کرایا ہوگا، تاکہ کتاب وسنت کے مقرر کردہ حدود کے مطابق لوگ طلاق دیں اور عہد نبوی کے فیصلوں کے بارے میں لوگوں کو کوئی غلط فہمی باقی نہ رہے۔ چنانچہ ابونعیم کی ایک روایت سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ان کو دوسری ہدایات کے ساتھ یہ ہدایت بھی بھیجی کہ :

من قال انت طالق ثلاثا فھی ثلث

جس نے اپنی بیوی سے کہا کہ تجھ کو تین طلاقیں ہیں تو یہ تین ہو جائیں گی۔

اس میں مدخولہ اور غیر مدخولہ کی کوئی تفریق نہیں کی ہے۔

مختصر یہ کہ حضرت عمرؓ نے عہد نبوی کے فیصلہ میں کوئی تبدیلی نہیں کی، بلکہ باقاعدہ اسے دستوری شکل دے کر اس کو نافذ کر دیا۔ چنانچہ اس روایت کے الفاظ سے بھی یہ پتہ چلتا ہے کہ "فامضاہ علیہم" تو انہوں نے لوگوں پر تین طلاق نافذ کر دیا۔ امضا ماضی ہی کے کسی فیصلہ کو نافذ کرنے کو کہتے ہیں اور یہ نفاذ بالکل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے منشا کے مطابق تھا اور اس میں آپ کا کوئی دوسرا معمول تھا ہی نہیں۔ اسی لیے تمام صحابہ، تابعین اور خاص طور پر ائمہ اربعہ اس پر متفق رہے، ورنہ جن معاملات میں خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول مختلف تھا اس میں حضرت عمرؓ

Marfat.com

کے کسی تعامل معمول کو اختیار کرنے اور اس کے نفاذ کو عام صحابہ، تابعین اور ائمہ مجتہدین سب نے متفقہ طور پر تسلیم نہیں کیا ہے۔

پھر یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ وہ کوئی نیا فیصلہ نہیں بلکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کسی ایک معمول پر بھی لوگوں کو لانا چاہتے تھے یا جب کوئی نئی بات یا معاملہ پیش آجاتا تھا اور اس کا کرنا ضروری ہوتا تھا تو اس طرح کے تمام مواقع پر وہ صحابہ سے مشورہ لیتے تھے، کتاب و سنت پر بار بار غور کرتے تھے۔ چنانچہ اوپر ذکر آچکا ہے کہ سواد عراق کی زمین کی تقسیم، غسلِ جنابت وغیرہ میں انہوں نے مشورہ کیا، حتیٰ کہ بعض مسئلوں میں وہ ایک فیصلہ کرتے، پھر اس سے رجوع کر لیتے تھے، چنانچہ وہ کلالہ کے مسئلہ میں زندگی بھر پریشان رہے۔ قسطلانی نے دادا کی وراثت کے بارے میں نقل کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مختلف رائیں قائم کیں، عین وفات کے وقت صحابہ سے فرمایا کہ میں نے اس سلسلہ میں ایک تحریر لکھی تھی پھر اس کو مٹا دیا، آپ لوگ خود فیصلہ کریں۔ دوسرے مسائل میں بھی ان کا یہی حال تھا۔ اس صورت میں یہ کیسے ممکن تھا کہ وہ ایک ایسے مسئلہ کے بارے میں جو عہدِ نبوی اور عہدِ صدیقی دونوں میں متفق علیہ رہا ہو، فیصلہ کرتے ہیں اور نہ تو صحابہ سے مشورہ کرتے ہیں اور نہ کسی صحابی کا ان سے اختلاف ہی ثابت ہوتا ہے، یہ بات کسی طرح ذہن میں نہیں آتی۔ پھر یہ بات بھی عجیب ہے کہ جس معاملہ کی صورت عہدِ نبوی سے عہدِ صدیقی اور ابتدائے عہدِ فاروقی تک کچھ رہی ہو اور اس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ تبدیلی کر رہے ہوں اور اس کا علم عام صحابہ کو نہ ہو، حتیٰ کہ حضرت ابن عباس رض کو یہ بات اس وقت یاد پڑی، جب ابو الصہبا اس کو یاد دلاتے ہیں۔ ان پہلوؤں کو سامنے رکھ کر اس مسئلہ پر غور کیا جائے تو امید ہے کہ یہ مسئلہ بڑی آسانی سے ذہن نشین ہو جائے گا۔

آخر میں یہ بات اور نوٹ کر لینے کے لائق ہے، وہ یہ کہ حافظ ابن قیم نے یہ

لکھا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اس مسئلہ میں ندامت ہوئی اور انہوں نے اس سے رجوع کر لیا۔ یہ روایت انہوں نے خالد بن یزید کے حوالہ سے نقل کی ہے، جس کے بارے میں یحییٰ بن معین کی رائے ہے کہ:

"اس شخص نے محض اپنے باپ ہی کی طرف جھوٹ منسوب کرنے پر اکتفا نہیں کیا بلکہ صحابہ پر بھی جھوٹ بولا ہے"۔

ابن معین فرماتے تھے کہ شام میں ایک کتاب ایسی ہے جسے دفن کر دینا چاہیئے وہ ہے خالد بن یزید کی کتاب الدیات۔ ابن عبدوس کے سامنے جب یہ کتاب پیش کی گئی تو اسے پھاڑ کر اس کا کاغذ لوگوں کے استعمال کرنے کو دے دیا۔

پھر خالد کے والد یزید نے بھی نہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ نہیں پایا بلکہ وہ اس وقت پیدا بھی نہیں ہوئے تھے۔ تعجب ہے کہ حافظ ابن قیم نے ایسی روایت پر اعتماد کیسے کیا اور حضرت عمرؓ کی طرف یہ بات کیسے منسوب کر دی۔

اللھم ارنا الحق حقاً وارزقنا اتباعہ وارنا الباطل باطلاً وارزقنا اجتنابہ۔

بیس رکعت باجماعت تراویح اس سلسلہ میں یہ کہا جاتا ہے کہ عہد نبوی اور عہد صدیقی میں آٹھ رکعتیں تراویح پڑھی جاتی تھیں مگر حضرت عمرؓ نے اسے بیس رکعت کر دیا۔ اس موضوع پر اتنا کچھ لکھا جا چکا ہے کہ مزید کچھ لکھنے کی ضرورت نہیں ہے، لیکن سلسلۂ اولیاتِ عمر کی ایک کڑی یہ بھی ہے اس لیے مختصراً چند باتیں عرض کر دی جاتی ہیں۔

سب سے پہلے تو یہ بات سمجھ لینی چاہیئے کہ یہ مسئلہ نہ تو کسی چیز کی تحریم و تحلیل کا ہے اور نہ اس کا تعلق فرائضِ شرعی سے ہے بلکہ زیادہ سے زیادہ سنت ہو کر

ہے، اس لیے اس کو ان مسائل پر قیاس نہیں کیا جا سکتا جن کا تعلق حرام و حلال یا فرائض سے ہے۔

دوسری بات یہ ذہن نشین کر لینی چاہیئے کہ پنج وقتہ نمازوں کے علاوہ جتنی نفل اور سنت نمازیں آپ نے پڑھی ہیں، ان میں آپ کا معمول یکساں نہیں رہا ہے اور ایسا کرنا اس لیے ضروری تھا کہ فرض و واجب نمازوں، مؤکدہ اور غیر مؤکدہ سنتوں میں فرق ہو جائے۔ مثال کے طور پر نمازِ تہجد کو لیجئے نمازِ تہجد آپ نے ہمیشہ مزاولت اور مداومت سے پڑھی۔ مگر اس کی رکعتوں میں ہمیشہ آپ کمی بیشی فرمایا کرتے تھے۔

اسی طرح نمازِ تراویح یعنی رمضان میں نوافل پڑھنے کے سلسلہ میں بھی آپ کا طرزِ عمل یکساں نہیں تھا۔ کثرت سے حدیثوں میں ذکر ہے کہ آپ دوسرے زمانہ میں عبادت کرنے میں جتنی محنت و مشقت اٹھاتے تھے، اس سے بہت زیادہ رمضان میں فرماتے تھے۔ آپ کے ساتھ تمام صحابہ کا معمول بھی یہی تھا کہ جس سے جس قدر ہو سکتا تھا وہ نفل پڑھتا تھا۔ دوسرے زمانہ میں آپؐ یا صحابہ کرام جو نفلیں پڑھتے تھے وہ عموماً انفرادی طور پر اپنے گھروں میں پڑھتے تھے مگر رمضان میں صحابہ میں سے بعض حضرات مسجد میں بھی آ کر انفرادی طور پر بھی نفل پڑھتے تھے اور بعض حضرات با جماعت بھی۔ گو یہ جماعت فرض نمازوں کی طرح نہیں ہوتی تھی بلکہ وہ دو دو، چار چار آدمی مل کر پڑھ لیتے تھے یعنی بیک وقت کئی کئی جماعتیں ہوتی تھیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کیفیت دیکھی تو ایک سال آپ خود بنفسِ نفیس مسجد میں تشریف لائے اور تین یا چار دن تک صحابہ کے ساتھ با جماعت نمازِ تراویح ادا فرمائی۔ تیسرے دن اس نماز میں صحابہ کا اتنا ہجوم ہوا کہ مسجدِ نبوی میں جگہ نہیں تھی۔ آپ نے جب صحابہ کے ذوق و شوق

Marfat.com

کی یہ کیفیت دیکھی تو آپ نے مسجد میں آنا موقوف کر دیا۔ جب صحابہ نے اس کی وجہ دریافت کی تو آپ نے فرمایا کہ "مجھے خوف ہے کہ یہ ذوق و شوق دیکھ کر اللہ تعالیٰ اسے تمہارے اوپر فرض نہ کر دے اور تم اس ذوق و شوق کو باقی نہ رکھ سکو اور ایک فرض کے تارک بن کر گناہ کا بوجھ اپنے سر پر لا دلو۔"

بعض روایات میں ہے کہ "پہلی رات کو آپ نے ایک پہر تک دوسری رات کو دو پہر تک اور تیسری یا چوتھی رات کو اتنی دیر تک نماز تراویح پڑھی کہ صحابہ کو خوف ہونے لگا کہ کہیں سحری نہ چلی جائے۔

غرض یہ کہ آپ سے جتنی روایات مروی ہیں، ان سب میں چند باتیں مشترک ہیں۔ رمضان میں کثرت سے نوافل پڑھنا، صحابہ کا متفرق جماعتوں میں تراویح پڑھنا، تین یا چار دن تک مسجد میں آپ کا خود آکر باجماعت نماز تراویح پڑھنا، زیادہ سے زیادہ قرآن پڑھنا۔ اب روایتوں میں جو کچھ اختلاف ہے وہ تعداد رکعات کی تعیین میں ہے۔ توجیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا کہ فرض نمازوں اور فرض کے ساتھ جو سنتیں پڑھی جاتی ہیں، ان کے علاوہ دوسری تمام نفل نمازوں میں آپ کا طرزِ عمل مختلف ہوتا تھا، ان میں نہ تو آپ خود کوئی مقررہ تعداد ادا فرماتے تھے اور نہ صحابہ کو اس کا حکم فرماتے تھے، چنانچہ یہی بات تراویح میں تھی۔ آپ نے کسی دن بھی پہلے سے کچھ رکعتیں متعین کر کے نفلیں نہیں پڑھیں۔ نہ تو اپنی انفرادی تراویح میں اور نہ اس تراویح میں جو آپ نے تین دن تک مسجد میں ادا فرمائی۔ اسی بنا پر صحابہ سے تعداد رکعات کے سلسلہ میں مختلف روایتیں مروی ہیں۔ کسی میں آٹھ رکعت تراویح اور تین رکعت وتر کا ذکر ہے، کسی میں اٹھارہ رکعت تراویح اور تین رکعت وتر کا ذکر ہے، کسی میں بیس رکعت تراویح اور تین رکعت وتر کا ذکر ہے، کسی میں ۳۶ رکعت تراویح

اور تین رکعت وتر کا ذکر ہے اور کسی میں ۳۶ رکعت تراویح کا ذکر ہے اور تین رکعت وتر کا۔ غرض یہ کہ صحابہ کرام میں جن صاحب نے جو تعداد زیادہ صحیح سمجھی یا انہوں نے جتنی رکعتیں پڑھتے ہوئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا اتنی بیان کردی، یا جس میں انہوں نے امت کے لیے سہولت دیکھی اس کے مطابق فتویٰ دیا اور ان میں سے کوئی فتویٰ سنت نبوی کے خلاف نہیں تھا۔ حضرت عمرؓ نے جس طرح بے شمار امور میں نظم وضبط قائم کیا، اسی طرح تراویح میں بھی ایک نظم قائم کیا۔ یعنی انہوں نے حکم دیا کہ لوگ ایک امام کے پیچھے باقاعدہ جماعت سے نماز تراویح پڑھیں۔ تعداد رکعت میں آپ نے ۸ اور ۳۶ کے درمیان بیچ کی تعداد کو اختیار فرمایا۔ یعنی ۲۰ رکعت تراویح اور تین رکعت وتر۔

اوپر سنت نبوی کی جو تفصیل کی گئی ہے، اس کی روشنی میں اب حضرت عمرؓ کے اس طرز عمل کو ملاحظہ کیجئے۔ اس میں کون سی چیز ایسی ہے جو ان کی ایجاد کہی جا سکتی ہے۔ کیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کثرت سے پورے مہینے نفل نمازیں نہیں پڑھتے تھے۔ کیا آپ کے علم میں صحابہ چھوٹی چھوٹی جماعتوں میں مسجد میں تراویح کی نماز نہیں پڑھتے تھے۔ کیا خود آپ نے تین دن صحابہ کے ساتھ باجماعت نماز تراویح نہیں ادا فرمائی۔ کیا آپ اور صحابہ اس نماز میں زیادہ قرآن نہیں پڑھتے تھے۔ کیا آپ اور صحابہ انتہائی ذوق وشوق سے یہ نماز ادا نہیں فرماتے تھے۔ کیا آپ کے ارشاد سے یہ معلوم نہیں ہوتا، کہ اگر آپ کو فرض ہو جانے کا خطرہ نہ ہوتا تو آپ باجماعت نماز تراویح کو برابر جاری رکھتے۔

غرض یہ کہ جس حیثیت سے بھی دیکھا جائے، حضرت عمرؓ کا طرز عمل بالکل سنت نبوی اور منشائے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے مطابق معلوم ہوتا ہے۔ آپ نے جو کچھ کیا، وہ یہ کہ اس کو مہینہ بھر باقاعدہ جماعت کے ساتھ ضروری قرار دیا،

Marfat.com

اور یہ بھی حکم دیا کہ پورا قرآن اس میں ختم کیا جائے - یہ دونوں باتیں بھی منشائے نبوی کے خلاف نہیں ہیں۔ مہینہ بھر آپ سے رمضان میں نفل پڑھنا بھی ثابت ہے اور قرآن کا پڑھنا بھی، آپ رمضان میں صرف نفل نمازوں ہی میں قرآن نہیں پڑھتے تھے بلکہ اس خیال سے کہ قرآن کا کوئی لفظ حافظہ سے محو نہ ہو گیا ہو، ہر سال حضرت جبرئیلؑ سے پورے قرآن کا دَور بھی فرمایا کرتے تھے - حدیث میں ہے کہ آپ ہر سال رمضان میں ایک بار حضرت جبرئیل علیہ السلام سے قرآن کو دہرایا کرتے تھے لیکن جس سال آپ کا وصال ہوا، آپ نے اس سال ان سے دو بار دَور فرمایا تا کہ قرآن کا ایک ایک لفظ اُمت کو بے کم و کاست آپ سکھا اور پڑھا جائیں۔

— نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے باجماعت تراویح کو پسند فرمایا تھا مگر جماعت اس لیے ترک فرما دی تھی کہ یہ فرض نہ ہو جائے۔ آپؐ کے وصال کے بعد وحی کا سلسلہ چونکہ منقطع ہو گیا تھا اور اب اس کے فرض ہو جانے کا خطرہ باقی نہیں تھا، اس لیے حضرت عمرؓ نے آپؐ کے منشا کی تکمیل کر دی۔ جب آپ سے پورے مہینہ نفل میں قرآن پڑھنا بھی ثابت ہے اور اس کا یاد کرنا اور دَور کرنا بھی، تو ان دونوں باتوں کے پیش نظر اگر حضرت عمرؓ نے پورے مہینے میں قرآن سننے اور سنانے کا حکم دیا تو اس میں نئی بات کون سی تھی۔ جس طرح آپ نے قرآن کے دَور کے لیے اس مبارک مہینہ کو اختیار فرمایا تھا، اسی طرح حضرت عمرؓ نے اس کے یاد رکھنے کی یہ صورت اختیار فرمائی کہ اس کو تراویح میں سنایا جائے، تاکہ سنانے والا پوری توجہ سے سنا سکے اور سننے والے پوری توجہ سے سن سکیں، کیونکہ نماز میں اس کا موقع زیادہ ہوتا ہے، اس طرح دونوں کو قرآن کے یاد کرنے میں مدد ملے گی، اور واقعہ یہ ہے کہ اگر تراویح میں پورے قرآن سننے کا رواج ختم ہو جائے تو مشکل سے دو چار حافظ ملیں گے۔

Marfat.com

آپ نے اسے نعم البدعۃ یعنی ایک نئی اچھی بات اس لیے کہا کہ عہدِ نبوی کے بعد با جماعت تراویح کا رواج سب سے پہلے آپ ہی نے ڈالا تھا اور اس لیے بھی یہ نئی بات تھی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تراویح کے علاوہ پورے قرآن کا دور فرمایا کرتے تھے اور حضرت عمرؓ نے اس کو تراویح میں پڑھنے کا حکم فرمایا۔ گویا آپ کے عزائم کا کوئی جزو ایسا نہیں ہے جس کا ثبوت سنتِ نبوی سے نہ مل جاتا ہو۔ آپ نے بس اتنا کیا کہ ان منتشر اجزاء کو جوڑ کر ان میں ایک اجتماعیت پیدا کر دی اور صحابہ ہی نے اس کو من وعن مان لیا۔ اگر یہ بالکل ہی نئی بات ہوتی تو صحابہ کی اکثریت کبھی بھی اسے نہ مانتی۔ چونکہ اس نماز کا تعلق فرائض سے نہیں تھا اس لیے اس نظم کے قائم کرنے کے بعد آپ نے اس کے لیے سب کو مجبور نہیں کیا۔ بعد میں بھی اب بھی کچھ لوگ کم و بیش نمازِ تراویح پڑھتے تھے اور کوئی کسی پر نکیر نہیں کرتا تھا کیونکہ تمام صحابہ کا طرزِ عمل سنتِ نبوی کے مطابق تھا۔

شاعری کی اصلاح

مولانا جعفر صاحب پھلواروی نے ولیات عمرؓ کے سلسلہ میں لکھا ہے کہ عہدِ نبوی اور عہدِ صدیقی میں مسلمان شعراء کو ہجو اور تشبیب (عشقیہ اشعار) کہنے کی پوری آزادی تھی اور وہ کہتے بھی تھے مگر حضرت عمرؓ نے ان کی اس آزادی پر پابندی لگا دی۔ یعنی ان کو ہجو اور تشبیب کہنے سے روک دیا۔

اگر یہ بات کوئی ایسا آدمی کہتا جس کی نظر براہِ راست قرآن و حدیث پر نہ ہوتی تو یہ بات باعثِ حیرت و استعجاب ہوتی اور نہ اس کے جواب ہی کی ضرورت تھی۔ لیکن جس نے عالم ہونے کی باقاعدہ سندِ فراغت حاصل کی ہو، اس کے قلم و زبان سے اگر کوئی غیر محقق اور بے دلیل بات نکلتی ہے

Marfat.com

توجیہ تو تعجب کے ساتھ افسوس بھی ہوتا ہے اور جواب دینے کی بھی ضرورت محسوس ہوتی ہے ۔

میں نے کتاب تو نہیں دیکھی ۔ مگر اشتہار پر نظر پڑی ہے کہ مولانا نے حدیث نبوی پر ریاض السنہ کے نام سے ایک کتاب بھی لکھی ہے ، اس سلسلہ میں تو مولانا نے احادیث کی متداول کتابوں کا سرسری نہیں بلکہ تحقیقی اور غائر مطالعہ کیا ہوگا ، مگر کیا مولانا کوئی ایک صحیح حدیث نبوی کبھی ایسی پیش کر سکتے ہیں جس سے ہجو و تشبیب کو جانے دیجئے ، نفس شاعری ہی کی "مطلق" بغیر کسی قید کے اجازت نکلتی ہو ، اور پھر حضرت حسانؓ ، عبداللہ بن رواحہؓ اور کعب بن مالکؓ کی شاعری سے اس پر استدلال کرنا تو نہ بدترین طریقہ ہے ، کیا دربار نبوی کے یہ شعراء اسی طرح اجنبی عورتوں کا نام لے لے کر یا بغیر نام لیے غیر اخلاقی تشبیبیں کہتے تھے جس طرح امراء القیس ، زہیر اور دوسرے جاہل شعراء کہتے تھے ، کیا ان کی ہجو گوئی بھی اسی انداز و اسلوب کی ہوتی تھی ، جس طرح حطیہ اور تابط شرا ہجو کہتے تھے ۔ کیا جاہلی شعرا کی طرح مسلمان شعرا کی شاعری اور شعر خوانی بھی اتنی عریاں ہوتی تھی کہ عورتوں کا باہر نکلنا دشوار ہو گیا تھا ؟

اس مسئلہ میں قرآن وسنت سے تھوڑی سی تفصیل کر دی جاتی ہے جس سے اندازہ ہو جائے گا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جو کچھ کیا وہ عین کتاب وسنت کے مطابق کیا اور انہیں یہی کرنا چاہیئے تھا ۔

شاعری کی جو بھی تعریف کی جائے ، لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ شاعری خالص جذباتی چیز ہے جس سے عمل و کردار بنانے کا تو نہیں البتہ اچھے یا برے جذبات کو تسکین دینے ، یا ان کو برانگیختہ کرنے کا کام لیا جا سکتا ہے ، چونکہ اچھے جذبات کو تسکین دینے یا ان کو ابھارنے کی انسانی زندگی میں کبھی کبھار ضرورت پیش آجاتی ہے

اس لیے اسلام نے نفسِ شاعری کو حرام تو قرار نہیں دیا لیکن اس نے اس مشغلہ کی بہت زیادہ ہمت افزائی نہیں کی۔ جاہلیت میں عربوں کے یہاں شاعر ہونا سب سے زیادہ فخر و مباہات کی بات سمجھی جاتی تھی۔ چنانچہ قرآن کی فصاحت و بلاغت دیکھ کر ان کے ذہن میں اس سے زیادہ کوئی اونچی بات نہیں آتی تھی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی یہ ملکہ حاصل ہے۔ مگر قرآن نے نہایت ہی صراحت و وضاحت سے اس کی تردید کی۔ اگر واقعی یہ کوئی باعث عزت و افتخار شے ہوتی تو قرآن اتنی صراحت سے آپ کے دامن عصمت سے یہ داغ نہ دھوتا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کرکے کہا جا رہا ہے کہ:

وما علمناہ الشعر وما ینبغی له۔ (یٰسین) — ہم نے نبی کو شاعری کی تعلیم نہیں دی اور نہ یہ چیز نبوت کے شایانِ شان تھی۔

پھر قرآن نے عام شعراء کی زندگی کا جو نقشہ کھینچا ہے، وہ انتہائی نفرت و حقارت سے۔

والشعراء یتبعھم الغاوٗن الم تر انھم فی کل واد یھیمون وانھم یقولون مالا یفعلون۔ — شعراء کی پیروی وہی لوگ کرتے ہیں جو خود بے راہ رو ہوتے ہیں۔ کیا تم دیکھتے نہیں کہ وہ خیالات کی ہر وادی میں مارے پھرتے ہیں اور ایسی باتیں کہتے ہیں جو قابلِ عمل نہیں ہوتیں۔

البتہ جو ان صفات کے ساتھ شاعری کرتے ہیں، ان کو اس سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہے:

الا الذین آمنوا وعملوا الصلحت وذکروا اللہ کثیرًا وانتصروا۔ — مگر وہ لوگ جو ایمان لائے اور اچھے کام کیے اور اپنی شاعری کے ذریعہ

Marfat.com

من بعد ما ظلموا ‏ : خدا کی یاد تازہ کی، اور کسی ظلم کا جواب
(شعراء) ‏ دیا۔

تو ایسی شاعری میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

ان آیات سے معلوم ہوا کہ جو شاعری بے راہ روی پیدا کرنے، برُے جذبات کو ابھارنے اور قول و عمل میں تضاد پیدا کرنے کا سبب ہو وہ ناپسندیدہ ہے اور جو شاعری پسندیدہ ہے اس کے لیے تین قیدیں لگی ہوئی ہیں۔

یعنی خود شاعر بھی یقین، عمل اور اخلاق و کردار کی دولت سے مالا مال ہو اور اس کی شاعری بھی خدا کی یاد تازہ کرنے کا سبب ہو اور اگر کبھی اس کو اپنی زبان سے ہجو کرنے یا ناروا بات نکالنے کی ضرورت پیش آ ہی جائے تو پھر اس کی اجازت اس وقت دی جا سکتی ہے جبکہ اس کے اوپر کوئی ظلم ہوا ہو، یا اس کی عزت و آبرو پر حملہ کیا گیا ہو۔

دوسری جگہ قرآن میں ہے:

لا یحب الجھر بالسوء من القول الا من ظلم۔ ‏ اللہ تعالیٰ بُری بات زبان پر لانے کو پسند نہیں کرتا، لیکن جس پر ظلم ہوا ہو (یعنی وہ اپنی زبان پر کوئی ایسی بات لائے تو معاف ہے)

اور اس میں بھی حد اعتدال سے باہر نکل جانا دوسرا ظلم ہوگا۔ اس لیے آیت کے آخر میں تنبیہ کر دی گئی ہے کہ خدا سننے والا اور جاننے والا ہے کہ تم بھی اس کے ساتھ ظلم تو نہیں کر رہے ہو۔ ان قرآنی ہدایات کی تفصیل حدیث نبوی میں ملاحظہ کیجیے۔

سورۂ شعراء کی مذکورہ بالا آیتیں نازل ہوئیں تو بعض مسلمان شعرا شاعری

Marfat.com

کرنے سے ڈرے اور اس سے گریز شروع کر دیا۔ خاص طور سے کعب بن مالک کے بارے میں ہے کہ انہوں نے خدمت نبوی میں عرض کیا کہ ہمارے بارے میں ایسی ایسی آیتیں نازل ہوئی ہیں، مقصد یہ تھا کہ اب ہم شاعری کیسے کر سکتے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ تم ان کے مخاطب نہیں ہو۔ مومن تو اپنی تلوار اور زبان دونوں سے جہاد کرتا ہے۔ المومن یجاھد بسیفہ ولسانہ

ایک بار آپ کے سامنے شعر و شاعری کا تذکرہ ہوا تو آپ نے فرمایا کہ شاعری بھی ایک طرز کلام ہے جس میں اچھائی اور برائی دونوں ہوتی ہے۔ اچھے کلام کو اچھا کہا جائے گا اور برے کلام کو برا کہا جائے گا۔ (مشکوٰۃ)

آپ نے فرمایا کہ بعض اشعار میں حکمت کی باتیں ہوتی ہیں، ان من الشعر لحکمۃ حکمت کے لفظی معنی روکنے کے ہیں اور عموماً عدل و انصاف اور علم و فضل کی بات آدمی کو برائی سے روکنے کا سبب ہوتی ہے اس لیے اس کو حکمت کی بات کہتے ہیں مقصد یہ ہے کہ بعض اشعار ایسے ہوتے ہیں، جن میں جہالت و جاہلیت اور سفہ و حماقت کے بجائے عدل و انصاف اور اخلاق و کردار کی باتیں ہوتی ہیں۔

پھر آپ نے اس حکمت کی تشریح میں بعض اشعار پڑھ کر اور سنا کر بھی عام صحابہ کو اس کا مفہوم سمجھا دیا۔ آپ نے جاہلی شاعر لبید کا یہ مصرعہ

الا کل شیئٍ ما خلا اللہ باطل

"خدا کے علاوہ سب چیزیں باطل و بے حقیقت ہیں"

پڑھ کر فرمایا کہ اصدق کلمۃ قالہا، بڑی اچھی اور سچی بات اس نے کہی ہے۔

امیہ ابن الصلت جاہلیت کا مشہور موحد شاعر گذرا ہے جس کے اشعار حق و صداقت اور حکمت سے پر ہوتے تھے، آپ اس کے اشعار کو ذوق و شوق سے پڑھوا کر سنتے تھے۔

Marfat.com

اب تصویر کا دوسرا رخ بھی ملاحظہ کیجئے :

ابتدائے اسلام میں جاہلیت کے مشاہیر شعرا اور خاص طور پہ سبعہ معلقہ کے اشعار عربوں کے بچے بچے کی زبان پہ تھے، لیکن آپؐ نے نہ نبوت سے پہلے ان سے کوئی دلچسپی لی اور نہ نبوت کے بعد ان کی طرف کوئی اعتنا کیا۔ کیا سبعہ معلقہ سے بھی بڑھ کر عربی شاعری کا کوئی شاہکار ہوسکتا ہے مگر آپؐ نے پورے دفتر میں لبید کا ایک مصرعہ اور اتنے بے شمار شعرا میں صرف امیہ بن الصلت کو پسند فرمایا۔

آپؐ کے ارشادات سے اب شعر کی برائی بھی سن لیجئے :

آپؐ نے فرمایا کہ فحش اور بے باکانہ کلام نفاق کی ایک علامت ہے۔
(مشکوٰۃ شریف)

آپؐ نے ایک بار فرمایا کہ :

لان یملی جوف رجل قیحا یریہ خیر من ان یمتلی شعرا۔	کوئی آدمی اپنا پیٹ قے سے بھر لے یہ بہتر ہے، بجائے اس کے کہ وہ شعر و شاعری میں غرق رہے۔

(بخاری و مسلم ج ۲ ص ۲)

آپؐ نے صرف تملق، بے مقصد اور عریاں شاعری کی مذمت ہی نہیں کی، بلکہ عملاً و حکماً اس سے باز رکھنے کی کوشش بھی فرمائی۔

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ ایک بار مقام عرج میں آپؐ تشریف فرما تھے۔ ایک شاعر عریاں و فحش کلام پڑھتا ہوا جا رہا تھا۔ آپؐ نے سنا تو فرمایا :

خذوا الشیطان و امسکوہ	اس شیطان کو پکڑ لو اور اشعار پڑھنے سے اسے روک دو۔

آپؐ کے اس ارشاد سے حسب ذیل باتیں معلوم ہوتی ہیں :

(۱) اچھے اشعار تو آپؐ اپنی زبان پر لانا اور سننا پسند فرماتے تھے مگر عریاں اور

فحش کلام کو پڑھنا تو درکنار اس کو نہ تو آپ سُننا پسند فرماتے تھے اور نہ صحابہ کرام۔ چنانچہ حضرت ابوسعیدؓ نے ان اشعار کو نقل کرنا بھی پسند نہیں فرمایا۔

(۲) آپ نے عریاں اور فحش اشعار کہنے والے اور پڑھنے والے کو شیطان فرمایا ہے یعنی جس طرح شیطان آدمی کو بُرے خیالات اور جذبات میں پھنسا کر باطل، گمراہی اور بُرائی کی راہ کی طرف لے جاتا ہے۔ اسی طرح ایسے شاعر اور شاعری بھی شیطنت کا کام کرتے ہیں۔

(۳) آپؐ نے فحش اور عریاں اشعار کو سننا پسند نہیں فرمایا، تو کہنا تو اس سے بھی بڑا جرم ہے۔

(۴) سب سے اہم بات یہ معلوم ہوئی کہ عریاں شاعری اور فحش کلام کہنے والے کو حکماً و قانوناً اس سے روک دینا چاہیئے۔

باوجودیکہ آپؐ عرب کی شعر پرور فضا میں پلے اور بڑھے تھے مگر شاعری جیسی جذباتی چیز سے آپؐ کے قدسی و نبوی مزاج کو اتنا بُعد تھا کہ پوری زندگی میں مشکل سے دو چار شعر آپؐ نے اپنی زبان مبارک سے ادا فرمائے تھے۔

ہجو کے جواز کے سلسلہ میں حضرت حسانؓ اور عبداللہ بن رواحہؓ کی شاعری کو پیش کیا جاتا ہے۔ یہ تو صحیح ہے کہ آپ نے حضرت حسان کو، عبداللہ بن رواحہ کو اور کعب بن مالک کو ہجو کہنے کی اجازت دی اور حضرت حسانؓ کے لیے تو آپ نے مسجد نبوی میں منبر بھی رکھوایا اور ان کے اشعار خود سُنے بھی، مگر یہ بات بھی یاد رہنی چاہیئے کہ یہ ہجو نہ تو جاہلی شعراء کی تھی اور نہ اموی دور کے شعراء جریر و فرزدق کی، بلکہ وہ ہجو حضرت حسانؓ، حضرت ابن رواحہؓ اور ابن مالکؓ کی تھی، اور پھر یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہیئے کہ ان کو بھی ہجو کی اسی وقت اجازت تھی جب تک کہ وہ جہاد باللسان ہو نہ یہ کہ نری لسان ہو اور جہاد غائب ہو۔ حضرت حسانؓ کے اشعار سن کر

Marfat.com

جو کچھ آپ فرماتے تھے اس پر ایک نائرانہ نظر ڈال لیجئے۔

ان اللہ یویدک بروح القدس ما نافحت عن اللہ و رسولہ (بخاری و مسلم)

اللہ تعالیٰ روح القدس کے ذریعہ اس وقت تک تمہاری مدد کرتا رہے گا جب تک تم خدا و رسول کی طرف سے مدافعت کرتے رہو گے۔

کیا اس ہجو گوئی سے نفس ہجو پر استدلال کرنا صحیح ہو گا۔ قرآن و حدیث کی ان ہدایات کی روشنی میں اب حضرت عمرؓ کا طرز عمل ملاحظہ ہو:

مذکورہ بالا ہدایات کی وجہ سے عہد نبوی سے عربی شاعری کا رخ بالکل بدل گیا تھا اور اس کا اثر عہد صدیقی تک رہا، لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد میں ایرانی اور بعض دوسرے عناصر کے دائرہ اسلام میں داخل ہونے کی وجہ سے عربی عصبیت میں پھر سے کچھ اُبال آنے لگا تھا۔ گو حضرت عمرؓ کے عہد میں یہ چیز بہت نمایاں نہیں ہوئی لیکن اس کے آثار نمایاں ہونے لگے تھے۔

عہد نبوی میں جو ہجویں کہی گئیں، وہ ہجو برائے ہجو نہیں تھی، بلکہ ان میں ان الزامات کی تردید ہوتی تھی جو قریش کے شعراء خدا اور اس کے رسولوں پر لگاتے تھے، ذاتی عداوت کی بنا پر ایک ہجو بھی نہیں کہی گئی تھی۔ اسی طرح اس وقت تشبیب کہنا قصیدے کا ایک لازمی جزو سمجھا جاتا تھا، اس لیے بالکلیہ اس کا ترک کرنا تو مشکل تھا، مگر عہد نبوی میں جن شعراء نے تشبیبیں کہی تھیں وہ کسی اجنبی عورت کے حسن و عشق کی داستان نہیں ہوتی تھی، بلکہ وہ اپنی بیوی یا کسی اور محرم عورت کو مخاطب کرکے اپنے جذبات کا اظہار کرتے تھے، لیکن اس میں عریانی کا نام تک نہیں ہوتا تھا۔ چنانچہ آپ کعب بن زبیر رضی اللہ عنہ کے لعتیہ قصیدے کی تشبیب کو ملاحظہ کیجئے اور پھر حضرت عمرؓ کے عہد کے بعض شعراء کی تشبیبیں ملاحظہ کیجئے، آپ کو دونوں میں صاف

Marfat.com

فرق نظر آتا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد میں بعض شعراء نے اپنی تشبیبیں کہنی ترک کر دی تھیں۔ بعض شاعروں کا ہجو کے زمانہ جاہلیت کا بازار بند ہوگیا تھا۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

حطیئہ اسی دور کا ایک مشہور ہجو گو شاعر تھا۔ اس نے عہد صدیقی میں اسلام قبول کیا تھا، لیکن صاحب طبقات الشعراء کے بیان کے مطابق "کان رقیق الاسلام دلئیم الطبع" اس کا رشتہ اسلام سے بھی کمزور تھا اور وہ لئیم الطبع بھی تھا۔ اس کی دناءت کا حال یہ تھا کہ اس نے اپنی ماں، اپنے باپ اور اسی طرح خاندان کے دوسرے تمام افراد کی ہجو کہی تھی اور یہی نہیں خود اپنی ہجو بھی کہہ ڈالی تھی۔ اسی عہد کا ایک خوشحال شاعر زبرقان بن بدر تھا، جو اس کے پڑوس میں رہتا تھا۔ کسی بات پر حطیئہ اس سے ناراض ہوگیا اور اس نے زبرقان کی ایک ہجو کہہ ڈالی۔ زبرقان نے یہ معاملہ حضرت فاروق رضی اللہ عنہ کے سامنے پیش کیا۔ حضرت عمرؓ نے یہ قصیدہ پڑھا، ایک سرسری نظر ڈالی اور فرمایا کہ اس میں تو کوئی خاص بات نظر نہیں آتی جس پر حطیئہ کو تنبیہ کی جائے۔

زبرقان نے کہا، امیرالمومنین! اس کا آخری شعر ملاحظہ کیجئے اس میں کتنا سخت طنز اور کیسی شدید ہجو ہے۔

دع المکارم لا ترحل لبغیتہا
واقعد فانک انت الطاعم الکاسی

"چھوڑ دو تم مکارم اخلاق اور محاسن کے حاصل کرنے کی کوشش نہ کرو، تم کھاتے پیتے آدمی ہو، گھر ہی میں آرام سے بیٹھو"

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ کیا تم کھاتے پیتے آدمی نہیں ہو؟ زبرقان نے کہا کہ امیرالمومنین! مگر اس نے طنز سے ایسا کہا ہے۔

Marfat.com

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت حسانؓ کو فیصلہ کے لیے بلایا۔ حضرت حسانؓ نے قصیدہ سن کر کہا کہ امیر المومنین اس نے ہجو نہیں کی ہے بلکہ تیر اندازی اور تیغ زنی کی ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فوراً اس کو قید کرنے کا حکم دیا اور فرمایا کہ:

"بدبخت تجھ سے میں مسلمانوں کی عزت و آبرو محفوظ رکھوں گا"۔[۱]

اسی طرح ایک شاعر نجاشی تھا جس نے بنو عجلان کی ہجو کہی تھی۔ حضرت عمرؓ کے سامنے معاملہ پیش ہوا تو انہوں نے حضرت حسانؓ اور حطیئہ جو غالباً اس وقت قید تھا، کے پاس فیصلے کے لیے بھیجا۔ دونوں شاعروں نے اس کے شدید ذاتی ہجو ہونے کا فیصلہ کیا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نجاشی کو سخت تنبیہہ کی اور فرمایا کہ:

ان عدت قطعت لسانک

"اگر آئندہ تم نے کسی کی ہجو کی تو تیری زبان کاٹ لوں گا"۔

غور کیجیے کہ کیا حضرت عمرؓ ان ہجو گو شعراء کو، جن کی شاعری سے لوگوں کی عزت و آبرو تک محفوظ نہیں تھی، ہجو گوئی سے روکتے نہیں تو کیا ان کی دلجوئی کرتے۔ کیا عہد نبوی میں بھی کوئی ایسی مثال ملتی ہے کہ کسی شاعر نے ذاتی عناد کی بنا پر کسی کی عزت اتارنے کی کوشش کی ہو، پھر بھی اس کی روک ٹوک نہ کی گئی ہو۔ کیا لوگوں کی عزت و آبرو بچانے کے لیے قرآن میں کثرت سے احکام نہیں دیے گئے ہیں۔ کیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے برے اور فحش اشعار کو ناپسند نہیں کیا ہے، کیا آپ نے ایک شاعر کو حکماً اشعار پڑھنے سے

---

[۱] طبقات الشعراء ص ۱۸۶

روک نہیں دیا تھا۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا طرزِ عمل قرآن و سنت کے منشا کے مطابق ہوا، یا اس کے خلاف؟

تطویل کے خیال سے دو ایک مثالوں پر اکتفا کیا گیا ہے، ورنہ اس کی متعدد مثالیں دی جا سکتی ہیں کہ اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس معاملہ میں روک ٹوک نہ کی ہوتی تو جاہلی شاعری کی وہ تمام خرابیاں پھر عود کر آتیں جن کی یاد ابھی بہت سے راہرو لوگوں کے دلوں میں انگڑائیاں لے رہی تھی۔

Marfat.com

سلسلہ مطبوعات مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری — ۲۹

اِجتہاد اور تبدیلیٔ احکام

الذین ان مکنھم
فی الارض اقاموا الصلوۃ
واتوا الزکوۃ وامروا بالمعروف
ونھوا عن المنکر ولله عاقبة
الامور

تالیف

مولانا مجیب اللہ ندوی

مرکزِ تحقیق دیال سِنگھ ٹرسٹ لائبریری

نسبت روڈ ○ لاہور

Marfat.com