اَحسن الفتاویٰ

Ahsan-ul-Fatawa\Other's\Islamic Calligraphy\15.jpg not found.

فہرستِ مضامین ''تتمہ احسن الفتاویٰ'' جلد یازدہم

نمبرشمار	عنوان		صفحہ
	کتاب الصوم		
۰۱	بحالتِ صوم فرج داخل میں اسفنج رکھنا	......	۹
۰۲	بعض حشفہ کا ادخال ناقضِ صوم نہیں	......	۹
۰۳	نقشہ کے وقت سے ۳۰ سیکنڈ بعد تک کھاتا رہا	......	۱۰
۰۴	کان میں دواء ڈالنا مفطر نہیں	......	۱۰
	کتاب الحج		
۰۵	حائضہ کو طواف کرنا جائز نہیں	......	۱۶
۰۶	ایامِ نحر سے طوافِ زیارت کی تاخیر	......	۱۷
۰۷	دورانِ طواف وضوء ٹوٹ گیا	......	۲۰
۰۸	دورانِ سعی جماعت کھڑی ہوگئی	......	۲۱
۰۹	دورانِ طواف جماعت کھڑی ہوگئی	......	۲۳
۱۰	طوافِ زیارت سے قبل جماع کا حکم	......	۲۴
۱۱	حائضہ متمتعہ کا حکم	......	۲۵
۱۲	ایامِ حج میں حیض کے چند مسائل	......	۲۷
۱۳	رسالہ ''حیلۂ دخولِ مکہ بلا اِحرام''	......	۳۱
	کتاب النکاح		
۱۴	رسالہ ''جبری نکاح''	......	۴۷
۱۵	رسالہ ''تعددِ ازدِوَاج''	......	۵۵
	باب خيار الفسخ		
۱۶	حرمتِ مصاہرت میں عورت خود نکاح کو فسخ کرسکتی ہے؟	......	۶۱
	کتاب الطلاق		
۱۷	طلاقِ مکرہ میں حدِ اکراہ	......	۶۹
۱۸	وقوعِ طلاقِ مکرہ کے تفصیلی دلائل	......	۷۰
۱۹	امرونہی کے جواب میں نعم کہنے سے طلاق نہیں ہوتی	......	۸۳

نمبرشمار	عنوان		صفحہ
۲۰	گذشتہ فتویٰ پر اشکال اوراس کا جواب	......	۸۴
۲۱	خوفِ طلاق سے باری ہبہ کرنا	......	۸۶
۲۲	طلاق، طلاق، طلاق کہنے کا حکم	......	۸۷
۲۳	طلاق دی، دی، دی کا حکم	......	۸۹
۲۴	''طلاقِ کلما'' سے بچنے کی تدبیر میں بوقتِ تہنیہ سکوت اجازتِ فعلیہ ہے	......	۹۱
۲۵	عددِ طلاق میں تردّد کا حکم	......	۹۲
۲۶	''اس کو آج بھی طلاق، کل بھی طلاق، دس سال بعد بھی طلاق''	......	۹۴
۲۷	رسال: عمدة الكلام في عرف الطلاق بالحرام	......	۹۷
۲۸	رسال: القيد المراد بالعرف لا يزاد	......	۱۲۱
۲۹	بیوی کو ماں کہنے کا حکم	......	۱۲۹
	كتاب الجهاد		
۳۰	رسالہ ''مسلح جہاد کے بغیر کامل تبلیغ ممکن نہیں''	......	۱۵۱
۳۱	اِطاعتِ اَمیر	......	۱۶۹
۳۲	رسالہ ''جہاد، قتال اور فی سبیل اللہ کا مصداق''	......	۲۰۷
	كتاب الشركة		
۳۳	ایک کے آلات اور دوسرے کی محنت شرکتِ فاسدہ ہے	......	۲۶۱
۳۴	سوال مثل بالا	......	۲۶۱
	كتاب البيوع		
۳۵	این آئی ٹی کے حصص خریدنا	......	۲۶۳
۳۶	مبیع یا منکوحہ کا عیب چھپانا	......	۲۶۵
۳۷	القول الصدوق لبيع الحقوق	......	۲۶۷
	باب الربا والقمار		
۳۸	ارباحِ فاسدہ کا حکم	......	۲۷۴
۳۹	صراف کا مستقرض بالربا کے لیے اجرت پر سونے کا وزن کرنا	......	۲۷۴
	باب القرض والدين		
۴۰	قرض کی واپسی کو قدرت سے مشروط کرنے کا حکم	......	۲۷۵

نمبر شمار	عنوان		صفحہ
	کتاب الودیعۃ والعاریۃ والھبۃ والصدقۃ		
۴۱	’’تم تقسیم کرلو‘‘ کہا تو ہبہ کا حکم	......	۲۷۷
۴۲	نوٹ قابلِ تقسیم ہے	......	۲۷۷
۴۳	ہبۃ المشاع سے متعلق ایک تحریر کا جواب	......	۲۷۸
	کتاب الإجارۃ		
۴۴	وعظ پر اجرت، اشکال وجواب	......	۲۸۳
۴۵	جلدساز نے ناقص گتا استعمال کیا	......	۲۸۳
	کتاب الأضحیۃ والعقیقۃ		
۴۶	ایصالِ ثواب کے لیے مشترک بکرے کی قربانی کرنا	......	۲۸۶
۴۷	قربانی کا گوشت بدونِ وزن تقسیم کرنے کی جائز تدابیر	......	۲۸۶
۴۸	قربانی کا گوشت قدرِ حصہ سے کم بلاوزن لینا	......	۲۸۷
۴۹	کلیجی اور گردے شامل کرنے سے وزن ضروری نہیں رہتا	......	۲۸۸
۵۰	قیمتِ شاۃ کے تصدق میں مقامِ متصدق کا اعتبار ہے	......	۲۹۰
۵۱	رسالہ ’’کشف الحقیقۃ عن أحکام العقیقۃ‘‘	......	۲۹۳
	کتاب الحظر والإباحۃ		
۵۲	تداوی بالمحرم کی تفصیل	......	۳۰۳
۵۳	منکر والی مجلس میں جانا	......	۳۰۸
۵۴	زنادقہ کے ساتھ معاملات	......	۳۰۹
۵۵	مرد یا عورت کے لیے غیر محرم کے کپڑے دھونے کا حکم	......	۳۱۰
۵۶	رکشہ میں حرام اشیاء لے جانا	......	۳۱۰
۵۷	پیچھے یا کوکھ پر ہاتھ باندھنا	......	۳۱۱
۵۸	خبریں سننے، سنانے پر اشکال کا جواب	......	۳۱۱
۵۹	حول قضیۃ کسر الأصنام فی أفغانستان	......	۳۱۲
۶۰	بیع الأصنام	......	۳۲۱
۶۱	پرندوں کو پنجرے میں بند کرنا	......	۳۲۴
۶۲	رسالہ ’’ڈاڑھی کا وجوب‘‘	......	۳۲۹

نمبر شمار	عنوان		صفحہ
	أحكام لباس و زينت		
٦٣	مختلف دھاتوں کی انگوٹھی اور زیور کا حکم	......	۳۹۰
	بالوں کے احکام		
٦۴	قزع کی ہیئت	......	۴۰٦
٦۵	زیر ناف بال پھینکنا یا گٹر میں بہانا	......	۴۰٦
	کتاب الجنایۃ و الضمان		
٦٦	غاصب کے تصرف کے دوران مکان جل گیا تو غاصب ضامن نہیں	......	۴۰۸
٦٧	نسیان بھی حفاظت میں تقصیر ہے	......	۴۰۹
٦٨	متمرد مدیون سے سفر خرچ لینے کا حکم	......	۴۱۱
٦۹	زرِ ضمانت ناجائز ہے	......	۴۱۳
	کتاب الدیات و الحدود		
٧۰	عورت کی غفلت سے بچہ مر گیا	......	۴۱٦
٧۱	چار ماہ کے بعد اسقاطِ حمل پر دیت کی تفصیل	......	۴۱٧
	مسائل شتّٰی		
٧۲	تبلیغی جماعت میں شرکت کو فرض عین قرار دینا	......	۴۱۹
٧۳	فضائل کی تعلیم کو درسِ قرآن پر ترجیح دینا	......	۴۲۰
٧۴	تبلیغی جماعت کی تکفیر کا بہتان	......	۴۲۵
٧۵	ضمیمہ ’’تبلیغ کی شرعی حیثیت و حدود‘‘	......	۴۲٧
٧٦	رسالہ ’’ترامیم و اصلاحات‘‘	......	۴۳۳
	☆ تصحیح المسألۃ (رجوع)	......	۴۴۵
	☆ ترجیح الراجح	......	۴٦۱
	☆ إیضاح المسألۃ	......	۴۸۰
	☆ إضافۃ	......	۴۹۱
	☆ إصلاح العبارۃ	......	۵۳۳

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب الصوم

بحالتِ صوم فرجِ داخل میں اسفنج رکھنا

سوال: مریضۂ سیلان اگر وضوء کی حفاظت کے لیے روزے کی حالت میں فرج داخل میں روئی یا اسفنج وغیرہ رکھے تو اس سے روزہ فاسد ہوگا یا نہیں؟ اگر روزہ فاسد ہوتا ہے تو حفاظت وضوء کی کیا تدبیر ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اگر روئی یا اسفنج وغیرہ فرج داخل میں رکھا اور پورا غائب کردیا تو روزہ ٹوٹ جائے گا، اس لیے یہ عمل صبح صادق سے قبل کیا جائے۔

اگر دن میں ضرورت پیش آئے تو اس کی تدبیر یہ ہے کہ روئی وغیرہ فرج داخل میں پوری غائب نہ کرے بلکہ روئی یا اس کے ساتھ بندھے ہوئے کپڑے یا دھاگے وغیرہ کا کچھ حصہ باہر رہنے دے۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: ولو أدخلت قطنة إن غابت فسدت وإن بقي طرفها في فرجها الخارج لا ...... (ردالمحتار: ۲/۳۹۷)

واللہ سبحانہ وتعالی أعلم

۵/ رمضان ۱٤۱۷ھ

بعض حشفہ کا ادخال ناقضِ صوم نہیں

سوال: اگر کوئی شخص بحالتِ صوم بیوی سے ملاعبت کر رہا ہو اور بعض حشفہ غائب ہو جائے تو روزہ ٹوٹ جائے گا اور کفارہ لازم ہوگا یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

بعض حشفہ کے ادخال سے روزہ نہیں ٹوٹتا، لہذا قضاء وکفارہ لازم نہیں ہوگا۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: وإن جامع المكلف ادميا

مشتهى فى رمضان أداء لمامر أو جومع وتوارت الحشفة فى أحد السبيلين أنزل أولا، أو أكل أو شرب غذاء (إلى قوله) قضى فى الصور كلها وكفر.

وقال العلامة ابن عابدين رحمہ اللہ تعالیٰ: (قوله وتوارت الحشفة) أي غابت، وهذا بيان لحقيقة الجماع لأنه لا يكون إلا بذلك. ط. (ردالمحتار: ۲/۱۰۷)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

غرۂ ذی القعدۃ ۱۴۱۸ھ

نقشہ کے وقت سے ۳۰ سیکنڈ بعد تک کھاتا رہا

سؤال: ایک شخص کل ۵ بجکر ۵ منٹ ۳۰ سیکنڈ تک کھاتا پیتا رہا، جبکہ صبح صادق ۵ بجکر ۵ منٹ پر تھی۔ دریافت طلب یہ ہے کہ اس شخص کا روزہ ہوگیا یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اولاً نقشہ میں اوقات تقریبی ہوتے ہیں، سوفیصد صحیح وقت معین کرنا ممکن نہیں۔ ثانیاً حساب سے جو وقت نکالا جاتا ہے اس میں سیکنڈوں کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ ان دو وجوہ کی بناء پر سیکنڈوں کے گزرنے کے باوجود یہ امر مشکوک رہتا ہے کہ صبح صادق ہوئی یا نہیں اور قاعدہ ہے: اليقين لا يزول الا باليقين اس لیے صورتِ مسئولہ میں روزہ ہوگیا۔

البتہ جان بوجھ کر ایسے مشتبہ وقت میں کھانا پینا مکروہ ہے۔ نقشہ میں دیے گئے اوقات سے تین چار منٹ پہلے کھانا پینا ترک کر دینا چاہیے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۲۵/ شوال ۱۴۲۱ھ

کان میں دواء ڈالنا مفطر نہیں

سؤال: روزہ کی حالت میں کان میں دواء ڈالنے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں جناب کی تحقیق کیا ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

میرا بہت مدت سے یہ خیال تھا کہ کان میں دواء ڈالنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور میں دوسرے علماء کی

رائے معلوم کرنے اور اجتماعی غور کرنے کی ضرورت کا اظہار کرتا رہا، چنانچہ ''مجلس تحقیق مسائل حاضرہ'' کا اجلاس بلوایا گیا، یہ اجلاس ۱۴۱۵ھ میں دارالعلوم کراچی میں ہوا، اس میں کان، ناک اور حلق کے بعض ماہرین بھی مدعو تھے، جن سے جدید طبی تحقیق کی معلومات بھی حاصل کی گئی تھیں، لیکن اس وقت کوئی فیصلہ متفقہ طور پر نہ ہوسکا تھا، اس کے بعد اس موضوع پر مولانا مفتی محمد رفیع صاحب کا عربی میں تحقیقی رسالہ سامنے آیا جو میری تحقیق کے مطابق ہے، یعنی یہ کہ کان میں دواء ڈالنا مفطر صوم نہیں، کچھ تغیر وتصرف کے ساتھ تقریباً اس کا حاصل لکھا جاتا ہے:

کان میں دواء وغیرہ ڈالنا مفطر صوم ہے یا نہیں؟ یہ حکم معلوم کرنے کے لیے پہلے دو مقدمات ذکر کردینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

مقدمہ اولیٰ:

انسان کے جسم میں جو منافذ اور سوراخ پائے جاتے ہیں ان سے متعلق اس مقدمہ میں تین اصول بیان کیے جاتے ہیں:

پہلا اُصول:

جسم میں داخل ہونے والی وہ چیز مفطر صوم ہوگی جو منفذ معتبر سے جوف معتبر میں پہنچے اور اسے جوف میں استقرار بھی حاصل ہو، اگر جوف معتبر میں نہیں پہنچی یا منفذ غیر معتبر کے ذریعے پہنچی یا اسے استقرار حاصل نہ ہوا تو مفطر صوم نہ ہوگی۔

قال الإمام الكاسانی رحمہ اللہ تعالیٰ: وما وصل الى إلجوف أو الدماغ من المخارق الأصلية كالأنف والأذن والدبر ...... فوصل إلى الجوف أو إلى الدماغ فسد صومه، أما إذا وصل إلى الجوف فلا شك فيه؛ لوجود الأكل من حيث الصورة، وكذا إذا وصل إلى الدماغ، لأن له منفذا إلى الجوف، فكان بمنزلة زاوية من زوايا الجوف ...... ولو وصل إلى الرأس ثم خرج لا يفسد ...... لأنه علم أنه لم يصل إلى الجوف، أو لم يستقر فيه ...... وأما ما وصل إلى الجوف أو إلى الدماغ عن غير المخارق الأصلية، بأن داوى الجائفة والآمة فإن داواها بدواء يا بس لا يفسد؛ لأنه لم يصل إلى الجوف، ولا إلى الدماغ، ولو علم أنه وصل يفسد فی قول أبی حنيفة، وإن داواها بدواء رطب يفسد

عند أبي حنيفة، وعندهما لا يفسد، هما اعتبرا المخارق الأصلية، لأن الوصول إلى الجوف من المخارق الأصلية متيقن به ومن غيرها مشكوك فيه، فلا نحكم بالفساد مع الشك. ولأبي حنيفة أن الدواء إذا كان رطبا فالظاهر هو الوصول؛ لوجود المنفذ إلى الجوف. (بدائع الصنائع: ٢/٩٣)

وقال العلامة الحصكفي رحمہ اللہ تعالیٰ: أو أدخل عودا ونحوه في مقعده وطرفه خارج، وإن غيبه فسد.

وفي الشامية تحته: (قوله: حتى بلغ موضع الحقنة) هي دواء تجعل في خريطة من أدم يقال لها المحقنة ...... قال في الفتح: والحد الذي يتعلق بالوصول إليه رأس المحقنة التي هي آلة الاحتقان، وعلى الأول فالمراد الموضع الذي ينصب منه الدواء إلى الأمعاء. (ردالمحتار: ٢/٣٩٧)

وقال الإمام السرخسي رحمہ اللہ تعالیٰ: وأما الإقطار في الإحليل لا يفطره عند أبي حنيفة ومحمد رحمہما اللہ تعالیٰ، ويفطره عند أبي يوسف رحمہ اللہ تعالیٰ ...... فقد وقع عند أبي يوسف رحمہ اللہ تعالیٰ تعالى أن من المثانة إلى الجوف منفذا، والأمر على ما قالا، فإن أهل الطب يقولون: البول يخرج رشحا. (المبسوط: ٣/٦٧)

دوسرا اُصول:

انسان کے ظاہری جسم میں جو سوراخ ہیں، اگر جوف معتبر تک ان کا بلا واسطہ یا بالواسطہ راستہ نہ ہو تو یہ منافذِ غیر معتبرہ ہیں، جیسا کہ مسامات اور آنکھیں ہیں کہ بالاتفاق ان کو منافذ غیر معتبرہ قرار دیا گیا ہے۔ (حوالہ آگے آرہا ہے)

تیسرا اُصول:

انسانی جسم کے بیرونی حصہ پر بعض منافذ اور سوراخ ایسے ہیں جن کا اندرونی حصے میں جوف معتبر میں نفوذ بالکل ظاہر ہے، جیسے، منہ ناک اور پاخانہ کا سوراخ اور بعض مخارق ایسے ہیں جن کا اندورن جسم جوف معتبر میں نفوذ وعدم نفوذ مخفی ہے، سو پہلی صورت میں نفوذ کی تحقیق واعتبار کے لیے اطباء کی رائے کی احتیاج نہیں، دوسری صورت میں اطباء کی رائے کا ہی اعتبار کیا جائے گا، چنانچہ فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے اس کی

تصریح فرمائی ہے:

قال الإمام المرغيناني رحمہ اللہ تعالیٰ: لو أقطر في إحليله لم يفطر عند أبي حنيفة رحمہ اللہ تعالیٰ وقال أبو يوسف رحمہ اللہ تعالیٰ: يفطر ...... وهذا ليس من باب الفقه.

قال العلامة ابن الهمام رحمہ اللہ تعالیٰ تحته: يفيد أنه لا خلاف لو اتفقوا على تشريح هذا العضو، فإن قول أبي يوسف بالإفساد إنما هو بناء على قيام المنفذ بين المثانة والجوف، فيصل إلى الجوف ما يقطر فيها، وقوله بعدمه بناء على عدمه، والبول يترشح من الجوف إلى المثانة فيجتمع فيها ...... وهذا اتفاق منهم على إناطة الفساد بالوصول إلى الجوف ...... وبه صرح غير واحد. (فتح القدير: ۲/۲٦۷)

دوسری صورت میں قولِ اطباء کے معتبر ہونے کی تصریح امام سرخسی رحمہ اللہ تعالیٰ کی سابقہ عبارت میں بھی گزر چکی ہے اور ابن نجیم رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی البحر ۲/۲۷۸ میں اس کی تصریح اسی طرح کی ہے جیسے ابھی صاحبِ ہدایہ اور صاحب فتح القدیر رحمہما اللہ تعالیٰ کی عبارت میں گزری۔

دوسرا مقدمہ:

احناف اور مالکیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے ہاں اجواف معتبرہ صرف تین ہیں:

(۱) حلق

(۲) معدہ

(۳) آنتیں

ان کے علاوہ جسم کے دوسرے اجواف اور ان اجواف معتبرہ مذکورہ کے درمیان اگر راستہ ہے کہ جو چیز اس جوفِ غیر معتبر میں پہنچے وہاں سے جوفِ معتبر میں بھی پہنچ جاتی ہو تو وہ جوف بھی تبعاً جوفِ معتبر شمار ہوگا ورنہ نہیں۔

امعاء، معدہ اور حلق کے جوف معتبر للافطار ہونے کے لیے عبارت نقل کرنے کی ضرورت نہیں اوپر نقل کردہ عبارات کافی ہیں۔

اب ان مقدمات کی روشنی میں اصل مسئلہ کی طرف آتے ہیں کہ کان میں دواء وغیرہ ڈالنے سے روزہ

ٹوٹ جائے گا یا نہیں؟ چنانچہ دوسرے مقدمہ کے مطابق کان خود جوف معتبر نہیں، اب رہی یہ بات کہ اس کے درمیان اور اجوافِ معتبرہ کے درمیان راستہ ہے یا نہیں؟

کتبِ فقہ میں کان میں دواء ڈالنے کو مفطر قرار دینے سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء نے منفذ تسلیم کیا ہے، جبکہ کان ان مخارق میں سے ہے جن کا اندرونِ جسم کسی جوفِ معتبر میں نفوذ یا عدمِ نفوذ مخفی امر ہے اور خود فقہاء کی تصریحات کے مطابق اس بارے میں ماہرین طب ہی کی طرف رجوع کرنا چاہیے اور انہی کی تحقیق کا اعتبار کرنا چاہیے کہ اس کا تعلق باب الفقہ سے نہیں، طب وتشریح البدن سے ہے، جیسا کہ تیسرے اصول کے بیان میں حوالہ گزر چکا ہے، چنانچہ ماہرین طبِ جدید کی تحقیق کے مطابق کان اور حلق یا کان اور دماغ کے درمیان کوئی منفذ نہیں، اسی طرح کان اور معدہ کے درمیان کوئی منفذِ معتبر نہیں، جس کی تفصیل حسبِ ذیل ہے:

کان کے تین حصے ہوتے ہیں:

بیرونی، وسطی اور اندرونی۔

بیرونی اور وسطی کے درمیان ایک پردہ ہوتا ہے، اسی طرح وسطی اور اندورنی کے درمیان بھی، باہر کے پردہ سے کوئی تیل وغیرہ دماغ تک پہنچ جائے ایسا نہیں ہوتا کیونکہ کان اور جوف رأس کے درمیان کوئی منفذ نہیں ہوتا، وسطی حصے اور حلق کے درمیان ایک نالی نما منفذ سا ہوتا ہے جو عام حالتوں میں کھلا ہوتا ہے لیکن کان کے بیرونی پردے کے پھٹنے کی صورت میں بند ہوجاتا ہے، اس سے بالفرض اگر کچھ دواء نفوذ بھی کرے گی تو وہ مسام میں سے نفوذ کرنے کے مثل ہوگی، لہٰذا کان میں ڈالا گیا کوئی تیل وغیرہ نہ تو جوف رأس میں داخل ہوتا ہے اور نہ ہی اس کے واسطے سے جوفِ بطن میں۔

(مأخذہ ''مریض ومعالج کے اسلامی احکام'' از ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب: ۱۴۱)

کان کے بارے میں یہی تحقیق حضرت مولانا مفتی محمد رفیع صاحب عثمانی نے اپنے تحقیقی مقالہ ''ضابط المفطرات فی مجال التداوی'' میں صفحہ ۵۸ پر ڈاکٹر محمد علی البار کے حوالے سے ذکر کی ہے۔

جب تحقیق سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ کان اور جوف معتبر کے درمیان منفذ نہیں تو تیسرے اصول میں بیان کردہ تفصیل کے مطابق فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک روزہ نہیں ٹوٹنا چاہیے۔

چنانچہ ایک دوسرے مسئلہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، وہ یہ کہ حضرت امام اعظم اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ تعالیٰ کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ احلیل میں اقطار مفطر صوم ہے یا نہیں؟ امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مفطر نہیں، کیونکہ مثانہ اور معدہ کے درمیان منفذ نہیں، لہٰذا احلیل میں ڈالی

گئی کوئی چیز جوف معتبر (معدہ) میں نہ پہنچے گی، جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں اقطار فی الاحلیل مفطر ہے، ان کے قول کی توجیہ کے مطابق مثانہ اور معدہ کے درمیان منفذ اصلی موجود ہے، اس لیے اقطار فی الاحلیل سے مثانہ کے راستے شیءِ مفطر جوفِ معدہ میں پہنچ جائے گی، کما مر فیما سبق.

اس مسئلہ کے ذیل میں علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

يفيد أنه لا خلاف لو اتفقوا على تشريح هذا العضو.

بالکل یہی نوعیت کان کی ہے کہ اگر اس کی تشریح (اپریشن) سے یہ حقیقت فقہاء کے سامنے آجاتی کہ کان اور حلق یا کان اور دماغ کے درمیان کوئی منفذ نہیں، اسی طرح جوفِ دماغ اور جوفِ معدہ کے درمیان کوئی منفذ نہیں تو وہ کان میں دواء ڈالنے سے روزہ ٹوٹنے کا قول نہ فرماتے۔

رہی یہ بات کہ پھر کان میں دواء ڈالنے سے حلق میں ذائقہ کیوں محسوس ہوتا ہے؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اثر حلق میں بطریق ترشح پہنچتا ہے، جیسے آنکھ میں سرمہ وغیرہ ڈالنے یا سر میں تیل کی تیز مالش کرنے سے اس کا اثر بطریق ترشح حلق میں پہنچتا اور محسوس ہوتا ہے، اسی لیے آنکھ میں سرمہ یا دواء ڈالنے یا سر کی مالش کرنے سے روزہ ٹوٹنے کا قول کسی فقیہ نے نہیں کیا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲۴/جمادی الثانیة ۱۴۲۲ھ

کتاب الحج

حائضہ کو طواف کرنا جائز نہیں

سؤال: اگر ایامِ حج میں طوافِ زیارت سے پہلے عورت کو حیض آجائے تو وہ کیا کرے؟ مشکل یہ ہے کہ ہوائی جہاز کا ٹکٹ مؤخر بھی نہیں کرا سکتی اور ٹکٹ کینسل (ختم) کرنے اور نیا ٹکٹ خریدنے کی بھی گنجائش نہیں، اس لیے کہ شوہر اور بچے بھی ساتھ ہیں، سب کے لیے نیا ٹکٹ بنوانے میں ہزار ہا روپے لگیں گے جو اس کے پاس نہیں ہیں، بلکہ ایامِ زائدہ کے لیے رہائش کا خرچہ بھی ان کے پاس نہیں۔ ادھر طواف کیے بغیر گھر لوٹنے سے یہ شوہر کے لیے حرام رہے گی اور آئندہ لوٹ کر طواف ادا کرنا متیقن بھی نہیں تو اس مجبوری کی حالت میں اس جیسی عورت کے لیے کوئی مخلص ہے؟

طواف کے لیے عندالاحناف طہارت واجب ہے، شرط یا فرض نہیں اور قاعدہ "الواجبات تسقط بالعجز" مسلم اور متفق علیہ ہے، لہٰذا صورتِ مرقومہ میں جبکہ عجز کے تحقق میں کوئی شک وشبہ بھی نہیں ہے، طواف بحالتِ حیض بلا کراہت جائز ہونا چاہیے۔

نیز یہ صورت کثیرۃ الوقوع ہے، اس میں واقعۃً ضرورت ثابت ہوتی ہے "والضرورات تبیح المحظورات" لہٰذا عورت کو ایسی حالت میں طواف کرنے سے گناہ نہیں ہونا چاہیے؟ اور اگر ضرورت فی مسئلتنا تسلیم نہیں کی جاتی ہے تو براہِ کرم ضرورت کے معیار سے مطلع فرمائیں۔ امید ہے کہ حضرات مفتیانِ کرام بحثِ مفید کر کے تفصیل وتحقیق کے ساتھ جواب سے نوازیں گے۔ واجرکم عنداللہ

الجواب باسم ملہم الصواب

عورت کو حالتِ حیض میں طواف کرنے کی اجازت نہیں دی جائے گی، اس لیے کہ طواف کے لیے حالتِ حیض میں مسجد میں داخل ہونا لازم آئے گا جو کسی صورت میں جائز نہیں، اس لیے وہ پاک ہونے تک وہیں ٹھہرے، پھر شرعی طریقہ پر طواف فرض ادا کرے۔

قال ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ: ذکرا بن امیر حاج فی منسکہ: لوهم

الـركب على القفول ولـم تطهر، فاستفتت هل تطوف أم لا ؟ قالوا: يقال لها: لا يحل لك دخول المسجد، وإن دخلت وطفت أثمت. (ردالمحتار: ۲/۵۱۹)

قـال العلامة على القارى رحمه الله تعالىٰ: وعن أبى يوسف رحمه الله تعالىٰ فـى امـرأة ولدت يوم النحر قبل أن تطوف فأبى الجمال أن يقيم معها، قال هـذا عـذر فى نـقض الإجارة، ولو ولدت قبل ذلك، وبقى من مدة النفاس كمدة الحيض أو أقل أجبر الجمال على المقام انتهى.

(إرشاد السارى إلى مناسك ملا على القارى: صـ ۲۳۵)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۵/ ربیع الاوّل ۱۴۱۶ھ

ایامِ نحر سے طوافِ زیارت کی تأخیر

سوال: اگر عورت ایامِ نحر میں حیض کی وجہ سے طوافِ زیارت نہ کرسکے یا بلاوجہ مؤخر کردے تو اس کا کیا حکم ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اس کی مختلف صورتیں ہیں، ہر ایک کا حکم تفصیل کے ساتھ درجِ ذیل ہے:

۱- ایامِ نحر سے قبل حیض شروع ہوکر بعد میں ختم ہوا، اس صورت میں کچھ بھی لازم نہیں، نہ دم نہ اثم۔

۲- ایامِ نحر شروع ہونے کے اتنی دیر بعد حیض آیا جس میں کل یا اکثر یعنی چار چکر طواف نہیں کرسکتی تھی تو اس صورت میں بھی دم لازم نہیں، البتہ طواف کے جتنے چکر لگا سکتی ہے، لگانا واجب ہے، ورنہ صدقہ بھی واجب ہوگا اور گناہ بھی ہوگا، کم چکر لگانے کے بعد حیض شروع ہوا تو ختمِ حیض پر استینافِ طواف افضل ہے۔

۳- ایامِ نحر شروع ہونے کے اتنی دیر بعد حیض آیا جس میں کل یا اکثر طواف کرسکتی تھی، اگر وقتِ حیض معلوم تھا پھر بھی نہیں کیا تو اب دَم کے ساتھ گناہ بھی ہوگا اور اگر وقتِ حیض معلوم نہیں تھا اور تاخیر کی تو اب دَم لازم نہیں ہوگا، البتہ سخت گناہ ہوا، توبہ فرض ہے، اکثر چکر لگانے کے بعد حیض شروع ہوا تو حیض ختم ہونے کے بعد باقی چکر پورے کرے۔

۴- ۱۲ ذی الحجہ کو غروب سے قبل ایسے وقت میں پاک ہوئی کہ غسل سے فارغ ہوکر کپڑے تبدیل کر

کے مسجد میں جا کر کل یا اکثر طواف کرسکتی تھی، پھر بھی نہیں کیا تو دَم بھی واجب ہوگا اور گناہ بھی ہوگا اور اگر اس سے کم وقت تھا تو دَم واجب نہیں، جس قدر طواف ممکن ہو، کرنا واجب ہے، ورنہ وجوبِ تصدق کے ساتھ گناہ بھی ہوگا۔

۵- ایام نحر میں پاک رہی اور طواف نہیں کیا تو بھی تاخیر کی وجہ سے دَم واجب ہوگا اور گناہگار بھی ہوگی۔

قال الملا علی القاری رحمہ اللہ تعالیٰ: (فصل: حائض طهرت فی آخر أيام النحر) أي وبقی قليل من زمان يومه (ويمكنها) أي بعد سير مسافتها إلى المسجد (طواف الزيارة كله أو أكثره، وهو أربعة أشواط قبل الغروب فلم تطف فعليها دم للتاخير، و إن أمكنها أقله فلم تطف لا شیء عليها) إلا أن الأفضل، بل الواجب أن تطوف مهما أمكن، فإن مالا يدرك كله، لا يترك كله وليصح كون ترك الباقی عن عذر (ولو حاضت فی وقت تقدر) أي حال كونها قادرة (على أن تطوف فيه أربعة أشواط فلم تطف) أي قبل الحيض لزمها دم التأخير) وفيه نظر؛ إذ هذا الحكم لا يستقيم بالقياس إلى ما ذكروا فی الصلوٰة من أن من هو أهل فرض فی آخر وقته يقضيه فقط، لامن حاضت فيه، وإنما يصح تمشيته على قول زفر رحمہ اللہ تعالیٰ من أنها إذا حاضت فی آخر الوقت لم يسقط عنها، وتقضيها إذا طهرت. وفی الظهيرية عن أبی يوسف رحمہ اللہ تعالیٰ: إذا حاضت المرأة وقد بقی من الوقت مالا يمكن أداء الفرض فيه لم تقضها، وهذا التقييد يفيد أنه لو بقی مقدار ما يمكن أداء الفرض فيه ينبغی أن تقضی عند أبی يوسف رحمہ اللہ تعالیٰ (ولو حاضت فی وقت تقدر على أقل من ذلك لم يلزمها شیء) كان القياس أن يجب عليها صدقة، ثم إذا عرفت ذلك التفصيل (فقولهم) أي مجملا (لا شیء على الحائض) وكذا النفساء (لتأخير الطواف) أي طواف الزيارة، كما فی الفتاویٰ السراجية وغيرها (مقيد بما إذا حاضت فی وقت لم تقدر على أكثر الطواف) أي قبل الحيض (أو حاضت قبل أيام النحر، ولم تطهر إلا بعد مضی أيام النحر)

أي جـميـعهـا، وحـاصـلـه مـافى البحر الزاخر من أن المرأة إذا حاضت أو نـفسـت قبـل أيام النحر فطهرت بعد مضيها فلا شيء عليها، وإن حاضت فى أثنائها وجب الدم بالتفريط فيما تقدم، والله أعلم.

(شرح اللباب: صـ ٣٣٤)

قـال (وصـاحـب الـعـذر الدائم) أي حقيقة أو حكما (إذا طاف أربعة اشـواط ثم خرج الوقت توضأ) أي قياساً للطواف على الصلوٰة (وبنى) أي عـليـه وأتـى بـالبـاقـى مـن الواجب (ولا شيء عليه) أي بفعله ذلك لتركه الموالاة بعذر، والظاهر أن الحكم كذلك فى أقل من الأربعة إلا أن الإعادة حينئذ أفضل؛ لما تقدم. والله أعلم. (شرح اللباب: صـ ١١٣)

قـال الشيـخ حسيـن بـن مـحـمـد سـعيـد عبـد الـغنى المكى الحنفى رحمہ اللہ تعالیٰ: قوله: وإن أمكنها أقله فلم تطف فلا شيء عليها: أقول: كان الظاهر وجوب الصدقة لتأخير الأقل من غير عذر. آهـ.

(إرشاد السارى حاشية اللباب: صـ ٢٣٤)

قال العلى القارى رحمہ اللہ تعالیٰ: (واستيناف الطواف لو قطعه) أي ولو بعذر، والظاهر أنه مقيد بما قبل إتيان أكثره. (شرح اللباب: صـ ١٠٨)

قال فى التنوير وشرحه: فلو طهرت الحائض، إن قدر أربعة أشواط ولم تفعل لزم دم، وإلا لا.

قـال العلامة ابن عابدين رحمہ اللہ تعالیٰ: (قوله إن قدر أربعة أشواط) أي إن بـقـى إلى غروب الشمس من اليوم الثالث من أيام النحر ما يسع طواف أربـعة أشـواط، الظاهر أنه يشترط مع ذلك زمن يسع خلع ثيابها واغتسالها ويراجع اهـ ح، وعلى قياس بحثه ينبغى أن يشترط زمن قطع المسافة أن لو كانت فى بيتها. ط.

قـلـت: وبـالأخيـر صـرح فـى شرح اللباب وذلك كله مفهوم من قول البـحر عن المحيط: إذا طهرت فى آخر أيام النحر فإن أمكنها الطواف قبل

الغروب ولم تفعل فعليها دم للتأخير، وإن لم يمكنها طواف أربعة أشواط فلا شيء عليها اهـ فإن إمكان الطواف لا يكون إلا بعد الاغتسال وقطع المسافة، وفى البحر أيضا: ولو حاضت بعد ما قدرت على الطواف فلم تطف حتى مضى الوقت لزمها الدم؛ لأنها مقصرة بتفريطها اهـ أي بعد ما قدرت على أربعة أشواط. زاد فى اللباب: فقولهم: لا شيء عليها لتأخير الطواف، مقيد بما إذا حاضت فى وقت لم تقدر على أكثر الطواف، أو حاضت قبل أيام النحر ولم تطهر إلا بعد مضيها، لكن إيجاب الدم فيما لو حاضت فى وقته بعد ما قدرت عليه مشكل؛ لأنه لا يلزمها فعله فى أول الوقت، نعم يظهر ذلك فيما لو علمت وقت حيضها فأخرته عنه تأمل.

قال فى تقارير بعض العلماء على حاشية ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله مشكل) قال شيخنا: لا إشكال فيه إذ كثير من المسائل مماثلة لهذه المسألة، ومع ذلك صرحوا فيها بالإثم، ألا ترى إلى المسافر إذا أفطر ثم أقام يوسع عليه القضاء، لكن إذا مات قبل القضاء يكون آثما؛ لأنه بالموت تبين عدم التوسيع، فكذلك هذه المسألة، وأيضا قال أبو يوسف رحمه الله تعالى بتوسيع وجوب الحج، ومع ذلك قال بإثم التارك له إلى الموت، فلا تنافى بين التأثيم وبين التوسيع اهـ. (ردالمحتار: ۲/۵۱۹)

والله سبحانه وتعالى أعلم

۱۴/ شعبان ۱۴۱۶ھـ

دورانِ طواف وضوء ٹوٹ گیا

سؤال: طواف کرتے ہوئے وضوٹوٹ گیا یا خروجِ وقت سے معذور کا وضو جاتا رہا تو ان کے طواف کا کیا حکم ہے؟ دونوں کے حکم میں اگر کوئی فرق ہو تو اس کی بھی وضاحت فرمائی جائے۔

الجواب باسم ملهم الصواب

دونوں دوبارہ وضوء کریں، اگر چار سے کم چکر لگائے تھے تو اعادہ افضل ہے، چار یا اس سے زیادہ لگائے

تھے تو اب بناء کریں، یعنی بقیہ طواف پورا کرلیں۔

قال العلامة الحصكفى رحمه الله تعالى: ولو خرج منه أو من السعى إلى جنازة أو مكتوبة أو تجديد وضوء ثم عاد بنى.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله: بنى) أي على ما كان طافه، ولا يلزمه الاستقبال. فتح. قلت: ظاهره أنه لو استقبل لا شيء عليه، فلا يلزمه إتمام الأول؛ لأن هذا الاستقبال للإكمال بالموالاة بين الأشواط، ثم رأيت فى اللباب ما يدل عليه حيث قال فى فصل مستحبات الطواف: منها استيناف الطواف لو قطعه أو فعله على وجه مكروه. قال شارحه: لو قطعه أي ولو بعذر، والظاهر أنه مقيد بما قبل إتيان أكثره اهـ بقى ما إذا حضرت الجنازة أو المكتوبة فى أثناء الشوط هل يتمه أم لا ؟ لم أرمن صرح به عندنا وينبغى عدم الإتمام إذا خاف فوت الركعة مع الإمام.
(ردالمحتار: ٤٩٧/٢)

وقال العلامة على القارى رحمه الله تعالى: وصاحب العذر الدائم أي حقيقة أو حكماً إذا طاف أربعة أشواط ثم خرج الوقت، توضأ أي قياساً للطواف على الصلوٰة، وبنى أي عليه، وأتى بالباقى من الواجب، ولا شيء عليه أي بفعله ذلك لتركه الموالاة بعذر. والظاهر أن الحكم كذلك فى أقل من الأربعة إلا أن الإعادة حينئذ أفضل لما تقدم. والله أعلم. ولو حاذته امرأة فى الطواف لا يفسد أي طوافهما؛ لأن الطواف ليس كالصلوٰة حقيقةً، ولذا جاز إتمامه بوضوء آخر. (إرشاد السارى: صـ ١١٣)

والله سبحانه وتعالى أعلم
٦/ ربيع الاوّل ١٤١٧هـ

دورانِ سعی جماعت کھڑی ہوگئی

سوال: سعی کرتے ہوئے نمازِ جنازہ یا وقتی نماز شروع ہوگئی تو سعی چھوڑ کر نماز میں شریک ہوجائے یا سعی

پوری کرے؟ نیز شرکت کی صورت میں سعی پھر سے شروع کی جائے یا باقی ماندہ چکر پورے کئے جائیں؟

الجواب باسم ملہم الصواب

سعی چھوڑ کر نماز میں شریک ہوجائے، فراغت کے بعد سعی کے باقی ماندہ چکر لگائے، سعی میں کسی عذر سے تسلسل قائم نہ رہے تو استیناف مشروع نہیں۔

فی الهندية: ولو أقيمت الصلوٰة والرجل يطوف أو يسعى يترك الطواف والسعى ويصلى، ثم يبنى بعد الفراغ من الصلوٰة، وإذا أقيمت الجنازة خرج من سعيه إليها، فإذا فرغ و عاد يبنى على ما كان. هكذا فى فتح القدير. (الهندية: ١/٢٢٧)

وقال القارى رحمه الله تعالىٰ: (فصل فى سننه) والموالاة بين أشواطه، هذا مخالف بظاهره لما قاله فى الكبير، والموالاة ليست بشرط، بل هى مستحبة، فلو فرق السعى تفريقاً كثيراً كأن سعى كل يوم شوطا أو أقل لم يبطل سعيه، ويستحب أن يستانف، يعنى إن فعله بغير عذر. ثم الظاهر أن الموالاة بين أجزاء شوط السعى أيضاً مستحبة، و مع هذا فى إعادة السعى المؤدى بترك الاستحباب محل نظر؛ إذا السعى ليس عبادة مستقلة، ولذا لا يعد تكراره طاعة، بخلاف الصلوٰة والطواف ونحوهما. (شرح اللباب: صـ ١٢٠)

وقال أيضاً: (فصل فى مستحباته) واستينافه لو فرقه أي أشواط سعيه أو أجزاء شوطه بترك الموالاة التى هى السنة فيه، ولكن لو أقيمت الصلوٰة المكتوبة أو الجنازة وهو يسعى، ينبغى أن يصلى ويبنى، وكذا لو عرض له مانع أو باعث، ولم يذكروا فيه الاستيناف، ولعل وجه الفرق بينه وبين الطواف أن تكرار السعى غير مشروع، بخلاف الطواف. (حوالۂ بالا)

وقال أيضاً: (فصل فى مباحاته) والخروج منه لأداء مكتوبة أي للجماعة وغيرها، وفيه أن هذا الخروج إما فرض أو واجب أو سنة، فعده من المباحات غير ظاهر، و ترك الموالاة للعذر لا بأس به (أو صلوة جنازة) هذا قد يعد من المباحات إذا كان هناك من يخرج عن عهدة فروض الكفايات،

وإلا بأن يكون هو متعينا لها فيكون فرضاً عليه. (شرح اللباب: صـ ۱۲۱)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۶/ ربیع الاوّل ۱٤۱۷ھـ

دورانِ طواف جماعت کھڑی ہوگئی

سُوال: حالتِ طواف میں اقامتِ جماعت ہوجائے یا نمازِ جنازہ شروع ہوجائے تو طواف جاری رکھے یا چھوڑ کر شریک ہوجائے؟ شرکت کی صورت میں اشواط کی قلت وکثرت میں کچھ تفصیل ہے یا نہیں؟

الجواب باسم ملہم الصواب

اگر بآسانی طواف مکمل کر کے جماعت کے ساتھ پہلی رکعت میں شریک ہوسکتا ہے تو ایسا ہی کرے، فوتِ رکعت کے اندیشہ کی صورت میں نماز باجماعت پہلے ادا کرے، باقی طواف بعد میں کرے۔

قلتِ اشواط یعنی چار سے کم چکروں کی صورت میں استیناف افضل ہے، اگر چار چکر یا اس سے زیادہ لگا لئے تھے تو اب باقی چکر لگائے۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: ولو خرج منه أو من السعي إلى جنازة أو مكتوبة أو تجديد وضوء ثم عاد بنى.

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله: بنى) أي على ما كان طافه، ولا يلزمه الاستقبال. فتح. قلت: ظاهره أنه لو استقبل لا شيء عليه، فلا يلزمه إتمام الأول؛ لأن هذا الاستقبال للإكمال بالموالاة بين الأشواط، ثم رأيت في اللباب ما يدل عليه، حيث قال في فصل مستحباب الطواف: منها استيناف الطواف لو قطعه أو فعله على وجه مكروه. قال شارحه: لو قطعه أي ولو بعذر والظاهر أنه مقيد بما قبل إتيان أكثره اهـ بقي ما إذا حضرت الجنازة أو المكتوبة في أثناء الشوط هل يتمه أم لا ؟ لم أرمن صرح به عندنا، وينبغي عدم الإتمام إذا خاف فوت الركعة مع الإمام. (ردالمحتار: ۲/ ٤۹۷)

قال علي القاري رحمه الله تعالى: واستيناف الطواف لو قطعه أي ولو

بعذر والظاهر أنه مقيد بما قبل إتيان أكثره. (شرح اللباب: صـ ١٠٨)

وقال رحمه الله تعالىٰ أيضاً: (فصل فى مكروهاته) والطواف عند إقامة المكتوبة، فإن ابتداء الطواف حينئذ مكروه بلا شبهة، وأما إذا كان يمكنه إتمام الواجب عليه وإلحاقة بالصلوٰة وإدراك الجماعة فالظاهر أنه هو الأولى من قطعه. (حوالۂ بالا: صـ ١١٢)

وفى الهندية: ولو أقيمت الصلوٰة والرجل يطوف أو يسعى يترك الطواف والسعى ويصلى، ثم يبنى بعد الفراغ من الصلوٰة. (هندية: ١/٢٢٧)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

٦/ ربیع الاوّل ١٤١٧ھ

طوافِ زیارت سے قبل جماع کا حکم

سوال: طوافِ زیارت سے پہلے اگر جماع کرلیا تو مطلقاً دَم واجب ہے یا بدنہ؟ یعنی پوری گائے یا پورا اونٹ دینا لازم ہوگا یا بکری کافی ہے؟ احسن الفتاویٰ ۴/ ۵۵۸ پیش نظر رہے۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اس کی دو صورتیں ہیں:

۱- جماع حلق سے قبل کیا ہے، اس صورت میں بالاتفاق بدنہ واجب ہے۔

۲- جماع حلق کے بعد کیا ہے، اس صورت میں اختلاف ہے، احوط واسلم بدنہ ہے، محققین کا مذہب یہی ہے اور ایسر واسہل شاۃ ہے، یہی جمہور کا مسلک ہے۔

قال العلامة الحصكفى رحمه الله تعالىٰ:

ووطؤه بعد وقوفه لم يفسد حجه، وتجب بدنة، وبعد الحلق قبل الطواف شاة لخفة الجناية.

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ:

(قوله: بعد وقوفه) أي قبل الحلق والطواف (قوله: وتجب بدنة) شمل ما إذا جامع مرة أو مرارا إن اتحد المجلس، فإن اختلفت فبدنة للأول

وشاة للثانی. بحر. (قوله: قبل الطواف) أي طواف الزيارة كله أو أكثره، كما فی النهر (قوله: لخفة الجناية) أي لوجود حل الأول بالحلق فی حق غير النساء، وما ذكره من التفصيل هو ما عليها المتون، ومشی فی المبسوط والبدائع والإسبيجابی علی وجوب البدنة قبل الحلق وبعده، وفی الفتح أنه الأوجه لإطلاق ظاهر الرواية وجوبها بعد الوقوف بلا تفصيل، وناقشه فی البحر والنهر. (ردالمحتار: ۲/ ۵۶۰)

قال العلامة القاری رحمہ اللہ تعالیٰ:

فصل: وشرائط وجوب البدنة بالجماع أربعة: الأول أن يكون الجماع بعد الوقوف، والثاني أن يكون قبل الحلق والطواف أي عند الجمهور وأما على قول المحققين فقبل الطواف مطلقا سواء حلق أم لا. (شرح اللباب: صـ ۲۲۹) واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲۰/ ربیع الاوّل ۱۴۱۷ھ

حائضہ متمتعہ کا حکم

سؤال: عورت حج تمتع کے ارادے سے مکہ پہنچی، بوجہ حیض عرفہ تک اس کو طوافِ عمرہ کرنے کا موقع نہیں ملا تو اس کے لیے کیا حکم ہے؟ عمرہ چھوڑ کر حج کا احرام باندھے یا اس احرام پر قائم رہے؟ عمرہ چھوڑنے کی صورت میں قضاء اور دَم ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

ایسی خاتون عمرہ کا احرام ختم کر کے حج کا احرام باندھے اور افعالِ حج ادا کرے، احرامِ عمرہ ختم کرنے کے لیے نیت اور منافیٔ احرام کوئی عمل (مثلاً: تیل لگانا، یا کنگھی کرنا وغیرہ) ضروری ہے، افعالِ حج اداء کرنے کے بعد عمرہ کی قضاء کرے اور دَم (شاۃ) دے۔

عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا أنها قالت: خرجنا مع رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم عام حجة الوداع فاهللنا بعمرة (إلى أن قالت) فقدمت مكة وأنا حائض لم أطف بالبيت ولا بين الصفا والمروة، فشكوت ذلك إلى رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم.

فـقـال: انقضى وامتشطى وأهلى بالحج ودعى العمرة قالت: ففعلت، فلما قـضينـا الحج أرسلنى رسول الله ﷺ مـع عبـد الـرحمن بن أبى بكر إلى التنعيم فاعتمرت. فقال: هذه مكان عمرتك. الحديث.

(صحيح مسلم: ١/٣٨٦)

وعن جابر رضى الله تعالى عنه قال: ذبح رسول الله ﷺ عن عائشة بقرة يوم النحر. (صحيح مسلم: ١/٤٢٤)

أبـو حنيفة عن الهيثم عن رجل عن عائشة رضى الله تعالى عنها أن رسول الله ﷺ ذبح لرفضها العمرة بقرة.

وفى رواية: أمر لرفضها العمرة دماً.

(عقود الجواهر المنيفة: ١/١٤٦، جامع المسانيد: ١/٥٤٩)

قال المحقق ظفر احمد العثمانى رحمه الله تعالى:

(قـولـه: أبو حنيفة) قلت: رواه الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى بسندين فى أحـدهـمـا مجهول، وليس فى ثانيهما علة، فالأثر صالح للاحتجاج به، وفيه دليـل لـمـا قاله الحنفية أن من لزمه رفض العمرة فعليه قضاء ها ودم لرفضها، كـذا فـى شـرح الـلبـاب للقارى صـ ١٦١، فأما القضاء فقد ثبت بالحديثين الـذين تقدما، وأما دم الرفض فدليله هذا الأثر الذى رواه الإمام، وقد ثبت فى الـصـحـيـح عـن جـابر رضى الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ نـحـر عن عـائشة رضى الله تعالى عنها بـقـرة يوم النحر، وهى غير البقرة التى ذبحها رسول الله ﷺ عـن أزواجه فى حجة الوداع، فإن حديث جابر رضى الله تعالى عنه أخرجه مسلم مـن وجهين، أحدهما بلفظ: نحر رسول الله ﷺ عـن نسائه بقرة، وثانيهما بـلفظ: ذبح رسول الله ﷺ عن عائشة رضى الله تعالى عنها بـقـرة يوم النحر، فلا يتـرك أحـدهـمـا بـالآخـر، لا سيما وقد وقع التصريح فى رواية الإمام أنه أمر عائشة رضى الله تعالى عنها لـرفضها العمرة، فهذا غير ما أهداه عن أزواجه لكونهن متـمتعات، فإن هدى التمتع غير دم الرفض، كما لا يخفى، وبهذا يجمع بين

هـذا الأثـر وبيـن مـا روى هشـام عـن أبيه عن عائشة رضى الله تعالى عنها فـى هذا الـحـديـث: فـقضى الله حجها وعمرتها ولـم يكن فى ذلك هدى ولا صدقة ولا صوم رواه البخارى رحمه الله تعالى. (إعلاء السنن: ١٠/٣٢٦)

قال ملك العلماء الإمام الكاسانى رحمه الله تعالى:

والأصـل فى جنس هذه المسائل أن كل من لزمه رفض عمرة فرفضها فـعـلـيـه لـرفـضـهـا دم؛ لأنـه تـحـلـل مـنها قبل وقت التحلل، فيلزمـه الدم كـالـمـحـصر، وعليه عمرة مكانها قضاء؛ لأنها قد وجبت عليه بالشروع، فإذا أفسدها يقضيها. (بدائع: ٢/١٧٠)

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: قال فى اللباب: واعلم أن المحرم إذا نـوى رفـض الإحـرام، فـجـعـل يـصنع ما يصنعه الحلال من لبس الثياب والتـطيـب والـحلق والجماع وقتل الصيد، فإنه لا يخرج بذلك من الإحرام، وعـليـه أن يـعـود كما كان محرماً، ويجب دم واحد لجميع ما ارتكب ولو كل المحظورات، وإنما يتعدد الجزاء بتعدد الجنايات إذا لم ينو الرفض.

فعلم من مجموع ما فى البحر واللباب أنه لا يحصل إلا بفعل شيء من مـحـظـورات الإحـرام مـع نية الـرفض به، وما قدمناه أوائل الجنايات عند قوله: وبترك أكثره بقى محرما من أن المحرم إذا نوى رفض الإحرام فصنع مـا يـصنعه الحلال من لبس وحلق ونحوهما لا يخرج به من الإحرام، وأن نية الـرفـض بـاطـلة، فهـو محمول على ما إذا لم يكن مأمورا بالرفض كما نبهنا عليه هناك. (ردالمحتار: ٢/٥٥٣ـ ٥٨٥) والله سبحانه وتعالى أعلم

٢٠/ جمادى الآخرة ١٤١٧هـ

ایامِ حج میں حیض کے چند مسائل

۱ – ایک عورت ذی الحجہ کی شروع تاریخ میں حج تمتع کے ارادہ سے چلی، اپنے ملک کی میقات سے عمرہ کا احرام باندھ کر مکہ معظّمہ پہنچی، عمرہ کے ارکان ادا کرنے سے پہلے حیض شروع ہوگیا، حیض سے پاک ہونے

سے پہلے حج کا احرام باندھنے کا وقت آ گیا تو ایسی عورت کے لیے حج تمتع ادا کرنے کا طریقہ کیا ہوگا؟ عمرہ کے احرام سے نکلنے کے لیے چوٹی سے بال کاٹنے ہوں گے یا نہیں؟ عمرہ کی قضا یا دَم لازم آئے گا یا نہیں؟

۲- ایک عورت حج سے پہلے عمرہ کے ارکان ادا کرنے کے بعد مدینہ منورہ چلی گئی اور اس کا ارادہ حج تمتع کا تھا، واپسی کے وقت حیض شروع ہو گیا تو کیا ایسی عورت مدینہ منورہ سے حج اِفراد کا احرام باندھے؟ اس کے لیے اور کوئی صورت ہو تو تحریر فرمائیں۔

۳- بعض عورتوں کو مانع حیض گولی استعمال کرنے کی وجہ سے تھوڑا سا خون نظر آتا ہے، اس خون کو حیض میں شمار کریں گے یا استحاضہ؟

۴- بعض عورتوں کو جب ایام شروع ہوتے ہیں تو خون اس طرح شروع ہوتا ہے کہ پہلے دن چند قطرے نظر آئے، پھر دو دن بالکل نظر نہیں آیا، پھر خون نظر آیا تو ایسی عورت کے لیے کیا حکم ہوگا؟

بہشتی زیور میں ہے: تین دن رات سے ذرا بھی کم ہو تو وہ حیض نہیں ہے۔

الجواب باسم ملهم الصواب

۱- ایسی عورت محظوراتِ احرام (بال کاٹنا، خوشبو لگانا وغیرہ) میں سے کسی محظور کے ارتکاب سے حلال ہو جائے، پھر حج کا احرام باندھ لے، پھر حج کی ادائیگی کے بعد عمرہ کی قضاء بھی کرے اور دم بھی دے۔

۲- حج افراد کا احرام باندھنا بہتر ہے۔

۳- اس کا حکم بھی عام خون کی طرح ہے، یعنی اگر پندرہ دن یا اس سے زیادہ طہر کے بعد خون نظر آیا ہے اور تین دن یا اس سے زیادہ آتا رہا تو حیض ہے ورنہ استحاضہ۔

تنبیہ: تین دن یا اس سے زائد مسلسل خون کا آنا ضروری نہیں بلکہ خون آنے کے بعد سے پندرہ دن تک کسی وقت بھی دوبارہ خون نظر آ جائے تو جاری خون کے حکم میں ہوتا ہے۔ ان میں سے عادت کے ایامِ حیض کے ہوں گے اور بقیہ استحاضہ۔

۴- ایسی عورتیں خون آنے کے دنوں میں نماز روزہ چھوڑ دیں اور پاکی کے دنوں میں ادا کریں، البتہ تین دن پورے ہونے سے پہلے خون بند ہو تو صرف وضو کر کے نماز پڑھیں اور تین دن کے بعد بند ہو تو غسل کر کے نماز پڑھیں۔ ایامِ عادت گزرنے کے بعد روزے کی قضاء کریں گی، نماز کی نہیں اور اگر تین دن سے کم میں خون بند ہو گیا اور اس کی بندش کے بعد پندرہ دن گزر گئے تو شروع کے خون والے دنوں کی نمازیں بھی قضاء کریں۔

بہشتی زیور کا یہ مسئلہ اس صورت میں ہے جب کہ اس کے بعد پندرہ دن یا اس سے زائد دن پاکی کے

گزرجائیں۔

قال الشيخ ظفر أحمد عثمانى رحمه الله تعالىٰ: وفيه دليل لما قاله الحنفية: إن من لزمه رفض العمرة فعليه قضاء ها، ودَم لرفضها، كذا فى شرح اللباب للقارى. (إعلاء السنن: ۱۰/۳۲٦)

وقال: وقال ابن قدامة فى "المغنى": إن المتمتعة إذا حاضت قبل الطواف للعمرة لم يكن لها أن تطوف بالبيت ...... فإن خشيت فوات الحج ...... ترفض العمرة وتهل بالحج.

(إعلاء السنن: ۱۰/۳۲۸) (وكذا فى فتح القدير: ۲/٤۳۷۔٤۳۸)

قال ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ: وينبغى أن يكون الرفض بالفعل بأن يحلق مثلاً بعد الفراغ من أفعال العمرة، ولا يكتفى بالقول أو بالنية، لأنه جعله فى الهداية تحللا، وهو لا يكون إلا بفعل شيء من محظورات الإحرام اهـ. (ردالمحتار: ۲/٥۸٥)

قال ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ: ثم اعلم أنه لا يشترط استمرار الدم فيها بحيث لا ينقطع ساعة، لأن ذلك لا يكون إلا نادرا، بل انقطاعه ساعة أو ساعتين فصاعدا غير مبطل كذا فى المستصفى. بحر. أي لأن العبرة لأوله وآخره كما سيأتى. (ردالمحتار: ۱/۲۸٤)

قال العلامة الأنصارى رحمه الله تعالىٰ:

وإن كانت معتادة، وعادتها فى أيام حيضها أنها ترى يوما دما ويوما طهرا هكذا إلى العشرة، فإن رأت الدم فى اليوم الأول تترك الصلوٰة والصوم، وإذا طهرت فى اليوم الثانى تتوضأ وتصلى، فإن رأت الدم فى اليوم الثالث فإنها تترك الصوم والصلوٰة، فإذا طهرت فى اليوم الرابع تغتسل وتصلى۔ هكذا تفعل إلى العشرة. (تتارخانية: ۱/۳۳۷)

والله سبحانه وتعالىٰ أعلم

۲۰/ رجب ۱٤۲۰ھ

Calligraphy\25.jpg not found.

Ahsan-ul-Fatawa\Ahsan-ul-Fatawa\Jild # 11\Heela Dokhool-e-Makkah.jpg not found.

حیلۂ دخولِ مکہ بلا اِحرام

سُوال: مرید دخولِ مکہ بلا احرام کے لیے جو حیلہ منقول ہے اس کی حقیقت کیا ہے؟ اگر کوئی آفاقی حج یا عمرہ کی نیت سے گھر سے نکلتا ہے اور جدہ میں اس کا رشتہ دار یا دوست ہے اس سے ملاقات بھی مقصود ہے، مگر مقصدِ سفر یہ ملاقات نہیں بلکہ حج یا عمرہ مقصود ہے، اس مقصدِ اصلی کی طرف جاتے ہوئے راستہ میں جدہ میں ملاقات کا قصد بھی ہے، کیا اس شخص کے لیے یہ صورت جائز ہے کہ جدہ بلا احرام چلا جائے، پھر ملاقات کے بعد وہاں سے حج یا عمرہ کا احرام باندھے؟ اس حیلہ کے بارے میں کتبِ مذہب میں عبارات مختلف ہیں، کوئی قابلِ اطمینان حقیقت واضح نہیں ہورہی ہے، لہٰذا گزارش ہے کہ اس کی حقیقت مفصل ومدلل تحریر فرما کر تشفی فرمائیں۔ والأجر عند الله الكريم.

الجواب باسم ملهم الصواب

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله تعالى (قال) وإن أراد الكوفي بستان بني عامر لحاجة فله أن يجاوز الميقات غير محرم؛ لأن وجوب الإحرام عند الميقات على من يريد دخول مكة، وهذا لا يريد دخول مكة، إنما يريد البستان، وليس في تلك البقعة ما يوجب التعظيم لها، فلهذا لا يلزمه الإحرام، فإذا حصل بالبستان ثم بداله' أن يدخل مكة لحاجة له' كان له' أن يدخلها بغير إحرام؛ لأنه لما حصل بالبستان حلالا كان مثل أهل البستان، ولأهل البستان أن يدخلوا مكة لحوائجهم من غير إحرام، فكذلك هذا الرجل، وهذا هو الحيلة لمن يريد دخول مكة من أهل الآفاق بغير إحرام، إلا أنه روي عن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه إن نوى الإقامة بالبستان خمسة عشر يوما كان له' أن يدخل، وإن نوى الإقامة بالبستان دون خمسة عشر يوما ليس له أن يدخل مكة إلا بإحرام لأن بنية الإقامة خمسة عشر يوما يصير متوطنا بالبستان فيصير بمنزلة أهل البستان، وإن نوي المقام بها دون خمسة عشر يوما فهو ماض على سفره، فلا يدخل مكة إلا بإحرام، وجه ظاهر الرواية وهو أنّه حصل بالبستان قبل قصده

دخول مكة، فإنما قصد دخول مكة بعد ما حصل بالبستان فكان حاله كحال أهل البستان. (مبسوط: صـ: ١٦٩ جزء ٤ جـ: ٢)

وكذا قال الإمام الكاساني رحمہ اللہ تعالیٰ. (بدائع: ٢/١٦٦)

اس پر ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے شرح اللباب میں اشکال پیش فرمایا ہے کہ اگر دخولِ حل کے بعد دخول مکہ کا خیال پیدا ہوا تو یہ دخولِ مکہ بلا احرام کا ارادہ رکھنے والے کے لیے حیلہ کیسے بنا؟ پھر خود حیلہ کی یہ صورت بیان فرمائی ہے کہ دخولِ حل کا قصد اوّلی ہو، اور دخولِ مکہ کا قصد ضمنی یا عارضی، یعنی سفر سے اصل مقصد دخولِ حل ہو مگر اس کے ساتھ ہی ضمناً دخولِ مکہ کا ارادہ بھی ہو یا دخول حل کے بعد دخولِ مکہ کا ارادہ عارض ہوا ہو، دونوں صورتوں میں دخولِ مکہ بلا احرام جائز ہے۔

اس پر علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ نے اشکال فرمایا ہے کہ کافی، بدائع اور لباب میں "ثم بداله أن يدخل مكة" کی قید ہے، ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ کی بیان فرمودہ توجیہ یعنی دخول حل کے قصد اوّلی کے ساتھ دخولِ مکہ کا بھی قصد ضمنی ہو اس کے منافی ہے، نیز علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ تعالیٰ نے البحر الرائق میں یہ شرط لگائی ہے کہ گھر سے چلتے وقت دخولِ حل کا قصد ہو، اس کے ظاہر سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ صرف دخول حل کا قصد ہو، اس کے ساتھ دخولِ مکہ کا قصد ضمنا بھی نہ ہو۔

علامہ رافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے التحریر المختار میں دفع اشکال کی یوں تقریر فرمائی ہے کہ مجوزِ دخول احد الامرین ہے، ایک یہ کہ دخولِ حل کے بعد دخولِ مکہ کا قصد عارض وحادث ہو، دوسرا یہ کہ ابتداء ہی سے قصدِ دخولِ مکہ ہو مگر ضمناً، اصل مقصد دخول حل ہو، حیلہ سے یہی مراد ہے، کافی، بدائع اور لباب میں صرف مجوزِ اوّل کا بیان ہے، مجوزِ ثانی کی نفی نہیں، اور بحر وشرح اللباب میں مجوز ثانی کا بیان بھی ہے، لہٰذا کوئی منافاۃ نہیں۔

بحر میں صرف اتنا مذکور ہے کہ گھر سے چلتے وقت دخولِ حل کا قصد ہو، یعنی دخول حل مقصد اصلی ہو، اس میں دو احتمال ہیں، دخولِ مکہ کا بھی قصد ضمنی ہو یا اس کا قصد ضمنی بھی نہ ہو، احتمال ثانی کی بناء پر ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کے ظاہر کو کافی، بدائع اور لباب کے موافق قرار دیا ہے، اور احتمال اوّل کی بناء پر رافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کو شرح اللباب کے موافق لکھا ہے۔

قال العبد الضعيف:

اس ساری بحث وتمحیص اور کدوکاوش کے بعد بھی صورتِ حیلہ کی تنقیح نہیں ہوسکی اور اشکال مرتفع نہیں ہوسکا، شرح اللباب اور التحریر المختار میں رفع اشکال کی جو توجیہ بیان فرمائی گئی ہے اس پر بھی اشکال بدستور

قائم ہے، اس لیے کہ حیلہ کی ضرورت تو صرف اسی شخص کو پیش آسکتی ہے جس کا مقصدِ اصلی دخولِ مکہ ہو، اس حقیقت سے عدول خلافِ عقل ونقل ہے۔

وجه العقل ظاهر، والنقل قولهم: هذه حيلة لآفاقي يريد دخول مكة بلا إحرام. وزاد في البحر: فينوي أن يدخل خليصا مثلا.

ارادۂ دخولِ مکہ اوّلاً ہے اور "فينوي أن يدخل خليصا" اس پر متفرع ہے، اگر دخولِ مکہ مقصدِ اصلی نہیں تو حیلہ کی کیا ضرورت؟ بلکہ بدوں اس کے حیلہ کا تحقق ہی نہیں ہوسکتا، اگر دخولِ حل مقصدِ اصلی ہو اور دخولِ مکہ مقصدِ ضمنی تو حیلہ کی کیا صورت اختیار کرے؟ شرح اللباب اور التحریر المختار میں جو حیلہ بتایا گیا ہے اس پر تو وہ پہلے ہی سے عامل ہے، اگر ان حضرات کا یہ مطلب ہے کہ حقیقۃً تو دخولِ مکہ ہی مقصدِ اصلی ہے مگر حیلہ کے طور پر دخولِ حل کو مقصدِ اصلی بنالے تو یہ حیلہ بمعنیٰ تدبیر نہیں بلکہ تلبیس وتزویر ہے جو حرام ہے، غرضیکہ نہ تو حیلہ کی کوئی تصویر بن سکی اور نہ ہی اس کو رد کرنے کی تجویز، رد کرنا اس لیے ممکن نہیں کہ یہ مبسوط میں مذکور ہے، مبسوط میں اس مقام میں متن کی عبارت شروع کرنے کے بعد متن کے اختتام اور شرح کی ابتداء کی کوئی علامت نہیں، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ حیلہ متن کافی میں ہے، اور ظاہر الروایۃ ہے، بالفرض کافی میں نہ بھی ہو تو صرف مبسوط میں ہونا بھی ثبوت فی المذہب کے لیے ایسی دلیلِ کافی ہے کہ اس سے انکار کی کوئی گنجائش نہیں، اسی لیے حلِ اشکال میں سرگرداں رہنے اور اس سے عجز کے باوجود کسی فقیہ کو اس سے انکار کی جرأت نہیں ہوئی۔

أقول وبالله أستعين:

مبسوط میں پہلے حیلہ سے بالکل قطع نظر یہ مسئلہ بیان فرمایا ہے کہ کوئی آفاقی حل میں کسی کام سے آیا، پھر وہاں سے مکہ جانے کا قصد کیا تو بلا احرام جاسکتا ہے، بلا احرام مکہ جانے کی کوئی دوسری صورت بھی ہوسکتی ہے یا نہیں؟ اس سے یہ عبارت بالکل ساکت ہے، پھر

لأنّه لمّا حصل بالبستان حلا لا كان مثل أهل البستان.

سے مسئلہ مذکورہ کی علت بیان فرمائی ہے، اس کے بعد فرماتے ہیں:

وهذا هو الحيلة لمن يريد دخول مكة من أهل الآفاق بغير إحرام.

اس میں "ہذا" مسئلہ مذکورہ کی طرف اشارہ نہیں بلکہ علتِ مسئلہ یعنی حصول بالبستان کی طرف اشارہ ہے، مقصد یہ ہے کہ جوازِ دخول بلا احرام کی علت حصول بالحل ہے، جہاں بھی یہ علت پائی جائے گی حکم جواز

بھی پایا جائے گا، حصول بالحل کی مختلف صورتوں میں سے ایک صورت ایسی بھی ہے جس کو حیلہ بنایا جا سکتا ہے، وہ یہ کہ جو شخص بلا احرام مکہ مکرمہ جانا چاہتا ہو وہ اس کی یہ تدبیر اختیار کرسکتا ہے کہ حل میں کوئی کام سوچ لے اور اس کا عزم مصمم کرلے، اب حل میں پہنچنے کے بعد مکہ مکرمہ بلا احرام جا سکتا ہے، اس کا مقصدِ اصلی دخولِ حرم ہی ہے اور اسی نیت سے سفر کیا ہے، اس کے باوجود حل میں کوئی کام انجام دینے کی نیت ہوتو احرام فرض نہیں۔

مبسوط میں بیانِ حیلہ کے بعد "إلا أنّـه روي الخ" میں پھر اصل مسئلہ کا بیان ہے، اس لیے اس کے آخر میں

وجه ظاهر الرواية وهو أنّه حصل بالبستان قبل قصده دخول مكة الخ.

میں قبل قصده دخول مكة قید احترازی نہیں، بلکہ صورتِ مسئلہ کے پیش نظر قید واقعی ہے، اصل علت صرف حصول بالبستان ہے۔

کلامِ مبسوط کی تصحیح کے لیے اس کی تشریح مذکور لازم ہے، ورنہ حیلہ کی نہ کوئی ضرورت بتائی جا سکتی ہے اور نہ ہی کوئی صورت، کما قدمنا، چونکہ کلام مبسوط کی یہ تشریح اس قدر متعین و متیقن ہے کہ اس کے سوا کوئی دوسرا مطلب ہو ہی نہیں سکتا، اس لیے حیلہ کی صورتِ مذکورہ کی تائید کے لیے کسی دوسری دلیل کی حاجت نہیں، معہٰذا مزید چند دلائل ملاحظہ ہوں۔

① اکثر کتبِ مذہب میں "ثم بدالہ" کی قید نہیں، مثلاً: تنویر، شرح التنویر، ہدایہ، فتح القدیر، عنایہ، بنایہ، ملتقی، الدرالمنتقی، مجمع الانہر، کنز، تبیین، اس سے ثابت ہوا کہ ان فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ میں سے کسی نے بھی عبارتِ مبسوط میں "ثم بدالہ" کو قید احترازی نہیں سمجھا بلکہ سب نے اس کو مسئلہ کی ایک تصویر قرار دیا ہے، صرف ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ کو قید احترازی ہونے کا اشتباہ ہوا، پھر اس اشتباہ کی بناء پر ایسے اشکال میں مبتلا ہوئے کہ اس سے مخلص تلاش کرنے میں خود بھی پریشان ہوئے اور دوسروں کو بھی سرگرداں کیا، اس کے باوجود کوئی مخلص ہاتھ نہ آیا، تو بالآخر انہوں نے تسلیم فرما لیا کہ یہ قید احترازی نہیں۔

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ تعالیٰ کو گھر ہی سے قصدِ حل، یعنی حل کو سفر کا مقصد اصلی بنانے کی قید لگانے کی ضرورت اس اشکال کی بناء پر پیش آئی ہے کہ قصد مکہ کو ارادۂ دخولِ حل لازم ہے، مگر کلامِ فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ بلکہ خود متن بحر میں قید "لحاجة" کے پیش نظر یہ اشکال پیدا ہی نہیں ہوتا، لہٰذا قیدِ بحر بے ضرورت ہے۔

علامہ طحطاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے تحریر بحر کی بناء پر قید حاجت کو اڑا دیا ہے اور تحریر بحر کا اتباع قیدِ قصدِ

اوّلی کوتسلیم کرنے کا موجب ہے، ولقد علمت بطلانه. اشکال سے نجات اسی میں ہے کہ قیدِ حاجت کو برقرار رکھا جائے اور قیدِ قصدِ اوّلی کو اُڑا دیا جائے، چنانچہ خود علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ تعالیٰ نے تحریرِ بحر کے بعد الاشباہ والنظائر میں قیدِ قصدِ اوّلی کو برقرار نہیں رکھا، حیث قال:

إذا أراد الآفاقي دخول مكة بغير إحرام من الميقات قصد مكانا آخر داخل المواقيت كبستان بني عامر.

اگرچہ اس میں قیدِ حاجت منصوص نہیں لیکن ملحوظ ہے، كما في شرح الأشباه للحموي رحمہ اللہ تعالیٰ.

ونصه: عبارة التاتارخانية: قصد مكانا آخر وراء الميقات نحو بستان بني عامر، أو موضع آخر بهذه الصفة لحاجة.

(الأشباه والنظائر مع شرح الحموي: ۲/٦۹٤)

(۲) ملا علی قاری اور رافعی رحمہما اللہ تعالیٰ نے حلِ اشکال کی تقریر میں یہ حقیقت تسلیم فرمالی ہے کہ یہ قید احترازی نہیں، مگر پھر اپنی طرف سے حل کے مقصدِ اولی ہونے کی قید لگادی، ایک قید سے چھوٹے تو خود ہی دوسری قید میں چلے گئے، اس لیے اشکال بدستور قائم رہا، جب تک اس دوسری قید کو بھی نہیں اُڑاتے اس وقت تک قیدِ اشکال سے نجات پانا محال ہے، کما بینا.

(۳) قال العلامة الرافعي رحمہ اللہ تعالیٰ: قال الشيخ محمد طاهر سنبل على ما نقله عنه السندي في قول الشارح: وهذه حيلة: أي لمن أحكمها وقصد موضعا في الحل لحاجة قصدا أوّليا، كما صرّح به في المبسوط وغيره، ولا يضره قصده دخول مكة بعد قضاء حاجته. (التحرير المختار: ۱/۱٦۹)

علامہ رافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ جزئیہ شرح اللباب کی تائید کے لیے نقل فرمایا ہے، مگر اس میں "أحكمها" سے معلوم ہوتا ہے کہ حیلہ کی وہی صورت بیان کرنا مقصود ہے جو بندہ نے تحریر کی ہے یعنی حل میں کسی حاجت کا عزمِ مصمم کرے، اس میں "قصداً وّلياً كما صرّح به في المبسوط" سے مباشرہ اوّلیہ مراد ہے جس کو مبسوط میں حصل بالبستان سے تعبیر فرمایا ہے، اگر یہاں قصدِ اوّلی سے مقصدِ اصلی مراد لیا جائے جیسا کہ مبسوط کے اصل مسئلہ میں ہے تو اس سے شرح اللباب کی تائید نہیں ہوتی، بلکہ یہ تو اس کے خلاف ہے، اس لیے کہ مبسوط کے اصل مسئلہ میں "ثم بدا له" کی قید ہے، جبکہ شرح اللباب کے جس مضمون کی تائید کے لیے علامہ رافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ جزئیہ نقل فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ دخولِ مکہ کا قصدِ ضمنی شروع ہی سے ہو۔

(۴) قال العلامة حسين بن محمد رحمه الله تعالىٰ: (قوله: وفيه إشكال) أقول: لا إشكال، وما ذكره الشيخ هو ما ذكره الفقهاء رحمهم الله تعالىٰ؛ لأن وجوب الإحرام عند الميقات على من يريد دخول مكة، وهو حينئذ لا يريد دخولها، وإنما يريد البستان، فإذا وجدت هذه الإرادة عند المجاوزة كفته سواء قصد ذٰلك قصداً أوّلياً أو لا، بل أقول: ربما لا يتأتي له القصد الذي ذكره الشارح؛ لأنّ من المعلوم ضرورة إنّما هو قصد مكة لأداء النسك فما يمكن أن يتأتي فيه أن يكون قصده البستان، بخلاف ما إذا أتى الميقات بعد كونه قاصدا مكة أمكنه صرف ذلك القصد إلىٰ محل اٰخر غيرها، فإذا فعل ذٰلك وقصد غير مكة مما هو بين الحرم والميقات التحق بأهله، وكان دخوله مكة بغير إحرام علىٰ ما عرفت تأمل، قاله الشيخ حنيف الدين المرشدي اهـ حباب. (إرشاد الساري: صـ ٦٠)

اس سے ثابت ہوا کہ جوازِ دخولِ حل بلا احرام کے لیے اس کا مقصدِ اصلی ہونا شرط نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

رشید احمد

۱۹/ ذی قعدہ ۱۴۰۵ھ

بندہ کا معمول ہے کہ اگر اپنی کوئی رائے نظرِ سطحی میں متفرد معلوم ہوتی ہو تو میں اس مسئلہ سے متعلق دوسرے اہل افتاء سے بھی رائے طلب کرتا ہوں، اس لیے یہ سوال مفتی جمیل احمد صاحب جامعہ اشرفیہ لاہور اور مفتی عبدالستار صاحب خیر المدارس ملتان کی خدمت میں بھجوایا، مفتی جمیل احمد صاحب بوجہ ضعف و مرض غور نہیں فرما سکے، مفتی عبدالستار صاحب نے جواب تحریر فرمایا جو درج ذیل ہے:

جواب از مفتی عبدالستار صاحب خیر المدارس ملتان

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بخدمتِ اقدس سیدی حضرت مفتی صاحب دامت برکاتہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ

مزاجِ اقدس! جواب میں تاخیر ہوئی، جنابِ والا کو زحمتِ انتظار گوارا کرنا پڑی، معذرت خواہ ہوں، جیسا کچھ بن سکا تعمیل ارشاد میں لکھ دیا ہے، بعد ملاحظہ رائے عالی سے مطلع فرما کر ممنون فرمایا جائے۔

اس مسئلہ کی چند صورتیں ہیں:

(۱) بارادۂ جدہ سفر کیا، پھر جدہ چند دن قیام کے بعد مکہ مکرمہ جانے کا ارادہ حادث ہوا، تو یہ صورت بالاتفاق جائز ہے کہ بلا احرام مکہ مکرمہ میں داخل ہوسکتا ہے، جبکہ عمرہ یا حج نہ کرنا ہو۔

ومن جاوز وقته يقصد مكاناً من الحل ثم بداله أن يدخل مكة فله أن يدخلها بغير إحرامٍ. (ردالمحتار: ۲/۳۱۲)

(۲) حج کے لیے سفر ہے اور غیر قصدی طور پر حل سے گزر ہوا یا بوجہ ضرورتِ سفر حل میں غیر قصدی قیام ہو جائے تو ایسے شخص کے لیے بالاتفاق احرام ضروری ہے، اس شخص کے لیے یہ حیلۂ زیر بحث کافی نہیں۔

(لحاجة) كذا في البدائع والهداية، وهو احتراز عما إذا أراد دخول مكان من الحل لمجرد المرور إلى مكة، فانّه لا يحل له إلا محرماً، فلا بد من القيد، وإلاّ فكل آفاقي أراد دخول مكة لا بدله من دخول مكان الحل اهـ. (ردالمحتار: ۲/۳۱۱)

(۳) جدہ کے لیے سفر بغرضِ تجارت ہے، اس مقصد کے لیے چند دن جدہ ٹھہر کر مکہ مکرمہ جانے کا ارادہ پہلے سے ہے، اس شخص کے لیے یہ حیلہ درست ہے۔

والوجه في الجملة أن يقصد البستان قصداً أوّليا، ولا يضره دخول الحرم بعده قصداً ضمنياً أو عارضيا، كما إذا قصد هندي جدة لبيع وشراءٍ أوّلًا، و يكون في خاطره أنه إذا فرغ منه أن يدخل مكة ثانيا.

(ردالمحتار: ۲/۳۱۲)

(۴) سفر برائے حج ہے لیکن گھر سے ہی ارادہ یہ ہے کہ آٹھ دس روز بغرضِ تجارت یا ملاقاتِ احباب جدہ ٹھہروں گا ایسے شخص کے لیے بھی تجاوز میقات بلا احرام درست ہے کیونکہ تجاوز میقات کے وقت سفرِ جدہ کے لیے ہے اور جدہ کے لیے احرام ضروری نہیں۔ جدہ میں بغرضِ تجارت وغیرہ قصدی قیام تسلسلِ سفر کے لیے قاطع بن جائے گا، بعد ازاں جدہ سے گویا جدید سفر ہوگا اور اس کے مناسب احکام لگیں گے۔

اس کی نظیر یہ ہے کہ کوئی شخص حج کے لیے آئے مگر اوّلاً مدینہ منورہ جانے کا ارادہ ہے تو اس کے لیے تجاوز میقات کے وقت احرام باندھنا ضروری نہیں کیونکہ یہ سفر مدینہ منورہ کے لیے ہو رہا ہے جس کے لیے احرام ضروری نہیں، گو اس کا مقصود اصلی حج ہے لیکن اس کا اعتبار نہیں کیا گیا بلکہ سفرِ اوّلی اور قصدِ اوّلی پر حکم لگایا گیا،

اور اس کا کوئی قائل نہیں کہ ایسے شخص پر تجاوز میقات بلا احرام کی وجہ سے پہلے دم واجب ہوگا لیکن پھر مدینہ منورہ چلا جائے گا تو بوجہ خروج عن المیقات دَم ساقط ہو جائے گا۔

الغرض معلوم ہوا کہ تجاوز میقات کے وقت اگر اوّلین ارادہ حرم میں داخلہ کا نہیں تو احرام باندھنا ضروری نہیں، یہ سفر غیر حرم کے لیے تصور ہوگا گو ثانوی ارادہ پہلے سے مکہ مکرمہ جانے کا بھی ہے، اس موقف کی مزید تائید عبارات ذیل سے ہوتی ہے:

(۱) جزئیہ حیلہ کا ظاہر یہی ہے کہ دخولِ مکہ کا ارادہ پہلے سے ہے، حادث نہیں۔

وهذه حيلة لأفاقي يريد دخول مكة بلا إحرامٍ. (در مختار ـ شامي)

وفي البحر: وهٰذه حيلة لافاقي يريد أن يدخل مكة بغير إحرامٍ، فينوي أن يدخل خليصاً مثلاً فله مجاوزة رابغ الّذي هو ميقات الشامي.

(۲) مأمور بالحج کے لیے اس حیلہ کو ناجائز لکھا ہے، عدم جواز کی وجہ یہ نہیں کہ وہ بارادۂ حج آیا ہے، اس لیے تجاوز میقات بلا احرام درست نہیں، بلکہ حجہ آفاقیہ کا نہ ہونا یا اس سفر کا حج کے لیے باقی نہ رہنا ہے، یعنی آمر کے حکم کی مخالفت لازم آرہی ہے، اس لیے مأمور اس حیلہ پر عمل نہیں کر سکتا، معلوم ہوا کہ بارادۂ حج سفر کرنا اس حیلہ سے مانع نہیں، شامیہ میں ہے:

(قوله: إلّا المأمور بالحج للمخالفة) ذكره في البحر بحثاً بقوله: وينبغي أن لا تجوز هذه الحيلة للمأمور بالحج، لأنه حينئذٍ لم يكن سفره للحج، ولأنه مأمور بحجةٍ افاقيةٍ، وإذا دخل مكة بغير إحرامٍ صارت حجته مكية، فكان مخالفاً. (شامية: ۲/۱۱۲)

بلکہ اس عبارت سے تو یہ ظاہر ہے کہ حل وجدہ کا ارادہ کر لینے سے یہ سفر حج کے لیے باقی نہیں رہے گا، نہ یہ کہ اس کا قصد حل معتبر نہ ہوگا، گو علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے اسے تسلیم نہیں کیا ہے کہ ضمناً قصد جدہ کرنے سے یہ سفر سفرِ حج بننے سے خارج ہو جائے گا۔

(۳) مأمور بالحج کے لیے اس حیلہ کو منع لکھا ہے کما مر، معلوم ہوا کہ دیگر حجاج کے لیے اس حیلہ کی گنجائش ہے جبکہ اولین سفر حج کے لیے نہ ہو بلکہ جدہ و خلیص وغیرہ کے لیے ہو، گو مقصودِ اصلی حج ہو۔

بعض عبارات میں ارادۂ حادثہ کی جو قید مذکور ہے یہ اتفاقی ہے احترازی نہیں، التحریر المختار میں ہے:

ينـدفع الإشكال في هذه المسألة بأن المجوّز لدخول مكة غير محرمٍ

أحد أمرين: الأوّل أن يقصد الحل لحاجة ثم يبدو له دخول مكة، وهذا ما ذكره في الكافي واللباب والبدائع. والثاني أن يقصد دخول الحل قصداً أولياً مع قصد دخول مكة قصداً ضمنياً، وهو ما أشارله في البحر، وذكره في شرح اللباب وهو مرادهم بالحيلة، ومن ذكر القسم الأوّل لم ينف كفاية القسم الثاني، فيعمل بكلا النّصين. تأمل۔ وقال الشيخ محمد طاهر سنبل علىٰ ما نقله عنه السندي في قول الشارح: وهٰذه حيلة: أي لمن أحكمها وقصد موضعاً في الحل لحاجةٍ قصداً أولياً، كما صرّح به في المبسوط وغيره، ولا يضره قصده دخول مكة بعد قضاء حاجته. (التحرير المختار: ١/١٦٩)

وفي الشامية: (أمّا لو قصد موضعاً من الحل كخليص الخ) أي ما بين الميقات والحرم، والمعتبر القصد عند المجاوزة لا عند الخروج من بيته، كما سيأتي في الجنايات أي قصداً أوليًّا كما قصده لبيع وشراء، وأنه إذا فرغ منه يدخل مكة ثانياً اهـ. (شامية: ٢/٢١١)

امام ابوبکر کاسانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی عبارت ذیل میں بھی "لم يرد ذلك" سے قصدِ اولیٰ کی نفی مقصود ہے، قصد ثانوی کی نہیں، یعنی تجاوزِ میقات کے وقت قصدِ اولی حج، عمرہ یا دخولِ حرم کا نہ ہو ان کی پوری عبارت یہ ہے:

هٰذا إذا جاوز أحد هٰذه المواقيت الخمسة يريد الحج أو العمرة أو دخول مكة أو الحرم بغير إحرامٍ، فأمّا إذا لم يرد ذلك وإنّما أراد أن يأتي بستان بني عامر أو غيره لحاجة فلا شيء عليه اهـ.

قصدِ اولی اور مقصودِ اصلی میں فرق ہے، بوقتِ تجاوزِ میقات ابتداءً جس مقام پر جا کر قصداً قیام کرنے کا ارادہ ہے یہ قصدِ اولی ہے اور مقصودِ اصلی وہ ہے جس مقصد کے لیے سفر ہوا ہے، اگر یہ نہ ہوتا تو دوسرا بھی نہ ہوتا، جیسے حاجی جو اوّلاً مدینہ منورہ جائے۔ اس کا مقصودِ اصلی حج ہے لیکن تجاوزِ میقات کے وقت قصدِ اوّلی مدینہ منورہ کا ہے اور ثانوی وضمنی ارادہ حج کا بھی ہے، اس فرق سے سوال میں ذکر کردہ بعض اشکالات مندفع ہو جائیں گے۔

مبسوط اور نیچے کی تقریباً سب کتابوں میں یہ حیلہ مذکور ہے جو اس کے قابلِ اعتماد و مستند ہونے کے لیے

کافی ہے۔

حضرات فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کے کلام کی روشنی میں جوتوجیہ بندہ نے ذکر کی ہے اس کے مطابق ''حیلہ'' کو قبول کرنے میں اشکال نہیں۔ جن عبارات میں ''ثم بدالہ'' کی قید مذکور ہے یہ صرف مسئلہ متن کی تشریح وتصویر کے طور پر ہے اور متن کا مسئلہ یہی ہے، قید احترازی کی حیثیت سے نہیں یعنی حیلہ کے لیے یہ قید نہیں، مسئلہ متن حقیقت ہے۔ کافی وغیرہ میں حیلہ بھی ذکر کیا ہے، بعض شراح نے پہلے کی تشریح کو دوسرے کے لیے قید سمجھ لیا، حالانکہ ایسا نہیں۔ واللہ أعلم بحقيقة الحال

بندہ عبدالستار عفا اللہ عنہ

تبصرہ:

وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ! آپ کا جواب صحیح ہے، بندہ کا قول وعمل بھی اسی کے مطابق ہے، مگر آپ کی تحریر میں چند اشکالات ہیں جن کی تفصیل درج ذیل ہے:

(۱) قولکم: چند دن ٹھہر کر الخ (صورۃ ثالثہ) آٹھ دس روز الخ (صورۃ رابعہ)

اقول: ان الفاظ کا ظاہر موہم ہے کہ یہ قید احترازی ہے، حالانکہ ایسا نہیں، بلکہ جدہ میں واقعۃً کوئی مقصد ہوتو دخول بلا احرام جائز ہے۔ اگرچہ چند منٹ ہی وہاں قیام ہو۔

(۲) قولکم: اس کی نظیر یہ ہے کہ کوئی شخص حج کے لیے آئے مگر اوّلاً مدینہ منورہ جانے کا ارادہ ہے تو اس کے لیے تجاوزِ میقات کے وقت احرام باندھنا ضروری نہیں، الخ۔

اقول: اس سے استدلال میں دو وجہ سے اشکال ہے:

۱- اس صورت میں دخولِ میقات بنیتِ خروج الی الآفاق ہے، بالفاظِ دیگر دخول بقصد المرور الی مکہ نہیں بلکہ بقصد المرور الی المدینہ ہے۔

۲- اس صورت میں دو میقاتوں پر گزر ہوتا ہے یا ایک ہی میقات پر دو بار گزر ہوتا ہے، جس کا حکم بالاتفاق یہ ہے کہ میقاتِ اوّل پر احرام باندھنا ضروری نہیں، اگرچہ مستحب ہے، مگر مدینہ منورہ کی طرف جانے والے کے لیے مستحب بھی نہیں، للوجه الاوّل:

(۳) قولکم: امام ابوبکر کاسانی رحمہ اللہ تعالیٰ کی عبارت ذیل میں ''لم يرد ذلك'' سے قصدِ اوّلی کی نفی مقصود ہے، قصدِ ثانوی کی نہیں۔

اقول: اسی عبارت میں آگے کلمۂ حصر کے ساتھ ہے، إنما أراد أن يأتي بستان بني

عـامر، البتہ یوں کہا جا سکتا ہے کہ جواز کی دوصورتوں میں سے یہاں صرف ایک صورت کا بیان ہے، دوسری صورت کی نفی نہیں، کما قال العلامة الرافعي رحمہ اللہ تعالیٰ.

④ قولکم: قصدِ اوّلی اور مقصودِ اصلی میں فرق ہے، الخ

اقول: یہ تحمل بوجوہ ذیل ناقابل تحمل ہے۔

۱- جو فعل اصل مقصد ہوتا ہے، لازماً پہلے اسی کا قصد ہوتا ہے اور جو فعل بالتبع مقصود ہو اس کا قصد بعد میں ہوتا ہے، البتہ علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ایک جگہ اس فعل کو مقصدِ اولی سے تعبیر کر دیا ہے جو بلحاظِ مباشرت مقدم ہو۔

ونـصـه قبل فصل الإحرام بنحو ورقة تحت قوله: (أما لو قصد موضعا مـن الحل الخ) أي قصدا أوّليا كما إذا قصده لبيع أو شراء وأنه إذا فرغ منه يدخل مكة ثانيا، إذ لو كان قصده الأوّلى دخول مكة ومن ضرورته أن يمر في الحل فلا يحل له. (ردالمحتار: ۱٦٧/۲)

اس میں "إذا قـصده (إلى) ثانيا" میں مقصدِ اصلی حل ہے یا مکہ؟ دونوں احتمال ہیں، مگر آگے "إذ لو كـان (إلى) فلا يحل" سے اس کی تعیین ہو جاتی ہے کہ مقصد اوّلی سے مباشرۃ اوّلیہ ہی مراد ہے، اس لیے یہ اس پر نص ہے کہ دخولِ مکہ سے قبل جدہ میں کوئی کام ہو تو احرام فرض نہیں اگرچہ مقصدِ اصلی دخولِ مکہ ہو، مگر خود علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے باب الجنایات میں بحر وشرح اللباب سے جو تحقیق نقل فرمائی ہے وہ اس کے خلاف ہے، كما سيأتي.

۲- قـال العلامة على القارى رحمہ اللہ تعالیٰ: فـالـوجه في الجملة أن يقصد البستـان قصدا أوّليا، ولا يضره دخول الحرم بعده قصدا ضمنيا أو عارضيا كـمـا إذا قـصد مدني جدة لبيع وشراء أوّلا، ويكون في خاطره أنه إذا فرغ مـنه أن يدخل مكة ثانيا، بخلاف من جاء من الهند مثلا بقصد الحج أوّلا، وأنه يقصد دخول جدة تبعا، ولو قصد بيعا وشراء لا يقال: فصار كمذهب الشافعي رحمہ اللہ تعالیٰ أنه إذا كان قصده الأصلى أحد النسكين يجب عليه الإحـرام، وإلا فـلا، فـإنـا نـقول هذا الذي ذكرنا فيما إذا لم يقصد أولا في دخـوله أرض الحرم، فإنه إذا قصده ودخل بغير إحرام يجب عليه دم لهتك

حرمة الحرم، والله أعلم. (شرح اللباب مع حاشية إرشاد الساري: صـ ٦٠)

اس میں ولا يضره دخول الحرم بعده قصدا ضمنيا أو عارضيا. سے ثابت ہوا کہ جواز دخول بلا احرام کے لیے احد الامرین شرط ہے، یعنی قصدِ دخولِ حرم یا ضمنی ہو یا عارضی، ضمنی سے مراد یہ ہے کہ قصد شروع ہی سے ہو مگر تبعاً ہو، اصل مقصد دخولِ حل ہو اور عارضی سے یہ مراد ہے کہ دخولِ حل کے بعد دخولِ حرم کا قصد ہوا ہو، ان دونوں صورتوں میں سفر سے مقصد اصلی دخولِ حل ہے۔

۳- عبارتِ مذکورہ میں "ويكون فى خاطره الخ" میں بھی یہی ہے کہ دخولِ حرم کا قصد ضمنی ہو، یعنی مقصدِ اصلی دخول حل ہو۔

۴- اسی عبارت میں ويقصد دخول جدة تبعا ولو قصد بيعا وشراء میں تصریح ہے کہ دخولِ حل مقصد اصلی نہ ہو تو احرام فرض ہے۔

۵- عبارتِ مذکورہ کے آخر میں اعتراض کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں احرام جب فرض ہے جبکہ احد النسکین مقصودِ اصلی ہو اور ہمارے ہاں دخولِ حرم مقصدِ اصلی ہو جب بھی احرام فرض ہے اگرچہ احد النسکین کا قصد نہ ہو، اس سے بھی ثابت ہوا کہ حل میں جوازِ دخول بلا احرام کے لیے دخولِ حل کا مقصد اصلی ہونا شرط ہے۔

٦- قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى بعد نقل عبارة شرح اللباب المتقدمة: وهو قريب من جواب البحر؛ لأن حاصله أن يكون المقصود من سفره البيع والشراء في الحل ويكون دخول مكة تبعا. (ردالمحتار: ٢/٢٤٧)

اس میں بھی تصریح ہے کہ شرطِ جواز یہ ہے کہ مقصدِ سفر ہی دخولِ حل ہو۔

٧- قال العلامة الرافعي رحمه الله تعالى: أن يقصد دخول الحل قصداً أوّليا مع قصد دخول مكة قصدا ضمنيا، وهو ما أشار له في البحر، وذكره فى شرح اللباب، وهو مرادهم بالحيلة. (التحرير المختار: ١/١٦٩)

اس میں بھی تصریح ہے کہ قصد دخولِ مکہ ضمنی ہو، یعنی اصل مقصد دخولِ حل ہو، آگے فرماتے ہیں:

وقال الشيخ محمد طاهر سنبل على ما نقله عنه السندي في قول الشارح: وهذه حيلة أي لمن أحكمها، وقصد موضعا في الحل لحاجة قصداً أوّليا، كما صرح به في المبسوط وغيره، ولا يضره قصده دخول

مكة بعد قضاء حاجته اهـ. (التحرير المختار: ١/١٦٩)

اس میں "أحكمها" سے علامہ رافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ سمجھا ہے کہ دخولِ حل کو مقصدِ اصلی بنائے، اسی لیے اس کو اپنی تائید میں پیش فرمایا ہے۔

لیکن اس کا ظاہر مطلب یہ ہے کہ حل میں واقعۃً کوئی حاجت ہو اور اس کا عزمِ مصمم کرے، اس لیے یہ اس پر دلیل ہے کہ بلا احرام جوازِ دخولِ حل کے لیے اس کا مقصدِ اصلی ہونا شرط نہیں، اور یہی صحیح ہے اس لیے کہ بدون اس کے حیلہ بے معنی ہے، ضرورتِ حیلہ کا تحقق صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ مقصدِ اصلی دخولِ حرم ہو، كما هو مصرح في قولهم وهذه حيلة لافاقي يريد دخول مكة بلا إحرام.

اگر مقصدِ اصلی دخولِ حل ہو تو حیلہ کی کیا ضرورت؟ اور اگر ضرورت تسلیم کر لی جائے تو اس کی کیا صورت؟ جو صورت بتائی جا رہی ہے اس پر تو وہ پہلے ہی سے عامل ہے، حیلہ کیا کرے؟

شیخ محمد طاہر رحمہ اللہ تعالیٰ کی عبارت مذکورہ بالا میں قصدا أوّليا كما صرح به في المبسوط سے مباشرۃً اوّلیہ مراد ہے جسکو مبسوط میں تعلیل مسئلہ میں "حصل بالبستان" سے تعبیر فرمایا ہے اگر یہاں قصدِ اولی سے مقصدِ اصلی مراد لیا جائے جیسا کہ مبسوط کے اصل مسئلہ میں ہے تو یہ شرح اللباب کے خلاف ہے، اس لیے کہ مبسوط کے اصل مسئلہ میں "ثم بداله" کی قید ہے اور شرح اللباب کے جس مضمون کی تائید کے لیے یہ عبارت پیش کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ دخولِ مکہ کا قصدِ ضمنی شروع ہی سے ہو۔

اگر اس مقام کی تقریر یوں کی جائے کہ اصل مقصد تو دخولِ حرم ہو مگر بلا احرام داخل ہونے کے لیے یہ حیلہ کرے کہ اصل مقصد دخولِ حرم کی بجائے دخولِ حل بنالے تو بیّن البطلان ہے اس لیے کہ اصل مقصد کی تبدیلی ناممکن ہے، خلافِ واقع فرض کر لینے سے حقیقت نہیں بدل سکتی، یہ صورت حیلہ شرعیہ نہیں بلکہ اردو اور فارسی کا حیلہ ہے بمعنی مکر و فریب، اصطلاحِ شرع میں حیلہ کے معنی ہیں "تدبیرِ ایجادِ حقیقت"

٨- قال العلامة حسين بن محمد رحمه الله تعالىٰ: (قوله: وفيه اشكال) أقول لا إشكال وما ذكره الشيخ هو ما ذكره الفقهاء رحمهم الله تعالىٰ لأن وجوب الإحرام عند الميقات على من يريد دخول مكة، وهو حينئذ لا يريد دخولها، وإنما يريد البستان، فإذا وجدت هذه الإرادة عند المجاوزة كفته، سواء قصد ذلك قصدا أوّليا أو لا، بل أقول: ربما لا يتأتي له القصد الذي ذكره الشارح (لأن من المعلوم ضرورةً إنما هو قصد مكة لأداء

النسك، فما يمكن أن يتأتي فيه أن يكون قصده البستان، بخلاف ما إذا أتى، الميقات بعد كونه قاصدا مكة أمكنه صرف ذلك القصد إلى محل آخر غيرها، فإذا فعل ذلك وقصد غير مكة مما هو بين الحرم والميقات التحق بأهله وجاز دخوله مكة بغير إحرام على ما عرفت، تأمل، قاله الشيخ حنيف الدين المرشدي اهـ حباب. (إرشاد الساري صـ ٦٠)

اس سے دو امر ثابت ہوئے ایک یہ کہ شرح اللباب میں قصد اولی سے مقصدِ اصلی مراد ہے، دوسرا یہ کہ اصل مذہب کے مطابق صحیح یہ ہے کہ جواز دخولِ حل بلا احرام کیلئے اس کا مقصد اصلی ہونا شرط نہیں۔

حاصل یہ کہ مکہ مکرمہ جانیوالے کو اگر جدہ میں کوئی کام ہو، مثلاً کسی سے ملاقات مقصود ہو، اور وہ اس کا عزمِ مصمم رکھتا ہو تو وہ بلا احرام جدہ جا سکتا ہے، پھر اگر حج یا عمرہ کا ارادہ ہو تو دخولِ حرم سے قبل احرام باندھنا فرض ہے، ورنہ وہاں سے بلا احرام مکہ مکرمہ جا سکتا ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم

رشید احمد

۲۸/ صفر ۱۴۰۶ھ

Calligraphy\download-arabic-calligraphy.jpg not found.

Ahsan-ul-Fatawa\Ahsan-ul-Fatawa\Jild # 11\Jabri Nikah 01.jpg
not found.

کتاب النکاح

بدمعاش نے جبراً نکاح کرلیا

سُوَال: بخدمتِ گرامی حضراتِ علماءِ کرام ومفتیانِ عظام!

درجِ ذیل صورت کا شرعی حکم مطلوب ہے، واقعہ درپیش ہے اور طرفین اور ان کے رشتہ داروں بلکہ دونوں کے طرفداروں میں سخت کشیدگی ہے اور کیا عجب ہے کہ نوبت کشت وخون تک پہنچ جائے، اس لیے براہِ کرام بعجلتِ ممکنہ جواب سے سرفراز فرمائیں، متعلقین کو امید دلائی گئی ہے کہ دس پندرہ دن تک ان شاء اللہ تعالیٰ علماءِ کرام کے جوابات آجائیں گے، کیا عجب کوئی راستہ مل جائے۔

گزارش یہ ہے کہ احناف رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک جیسا کہ معلوم ہے حرہ بالغہ عاقلہ غیر محصنہ کا نکاح بلا رضائے ولی بھی خود اس کی عبارت سے نافذ ہوجاتا ہے، کما ھو المصرّح فی کتب القوم کبارھا وصغارھا.

لیکن غیرِ کفو میں عورت اپنا نکاح کرالے تو ظاہر الروایۃ کے مطابق اگرچہ نکاح ہوجاتا ہے لیکن قابلِ فسخ ہے، ولی کے اعتراض پر قاضی اسے فسخ کردے گا۔

اس کے باوجود روایۃ الحسن عن ابی حنیفہ رحمہما اللہ تعالیٰ کے مطابق یہ نکاح ہوا ہی نہیں اور جیسا کہ آپ حضرات کو معلوم ہے کہ فتویٰ اسی پر دیا گیا ہے کہ نکاح رأساً نہیں ہوا، مثلاً شامیہ ۲/ ۳۲۲ میں ہے:

ویفتي في غیر الکفو بعدم جوازہ أصلاً، وھو المختار للفتویٰ، لفساد الزمان. قال شمس الأئمۃ رحمہ اللہ تعالیٰ: وھٰذا أقرب إلی الاحتیاط، کذا في تصحیح العلامۃ قاسم.

بحر، فتح القدیر اور دوسری کتابوں میں بھی تقریباً اسی طرح کی عبارتیں موجود ہیں اور وجہ یہ بیان فرمائی گئی ہے:

لأنہ لیس کل ولیّ یحسن المرافعۃ والخصومۃ، ولا کل قاضٍ یعدل، ولو أحسن الولی وعدل القاضي، فقد یترک أنفۃً للتردّد علی أبواب

الحكام، واستثقالا لنفس الخصومات، فيتقرّر الضّرر، فكان منعه دفعاً له.

اوراس سے قبل فرمایا:

لأنّ وجه عدم الصحة على هذه الرواية دفع الضرر عن الأوليا.

اورضرر ضرر عار ہے اولیاء کا، ہدایہ میں ہے:

فللأولياء أن يفرّقوا بينهما دفعاً لضرر العار عن أنفسهم.

اور فتح القدیر میں ہے:

ولا يكون سكوت الوليّ رضاً إلّا أن سكت إلى أن ولدت. وعن شيخ الإسلام رحمہ اللہ تعالیٰ أنّ له التفريق بعد الولادة ايضاً. (۴۱۹/۲)

معلوم ہوا کہ شرعاً ضرر اولیاء کا اتنا خیال رکھا گیا ہے کہ نکاح کو اس بناء پر نہ صرف قابل فسخ سمجھا گیا بلکہ فتویٰ اسی پر دیا گیا ہے کہ یہ نکاح ہوا ہی نہیں، یہاں تک کہ بحر ۱۲۸/۳ میں ہے:

وأما تمكينها من الوطء فعلى المفتى به حرامٌ كما يحرم عليه الوطء؛ لعدم انعقاده.

اب سوال یہ ہے کہ شرعاً جبر واکراہ بشرائطہ کے نکاح میں بھی اس قسم کی تفصیل کی گنجائش ہے یا نہیں؟ عندالحنفیۃ رحمہم اللہ تعالیٰ جیسا کہ معلوم ہے جبر واکراہ کی صورت میں نکاح ثابت سمجھا جاتا ہے، بخلاف الائمۃ الثلاثۃ رحمہم اللہ تعالیٰ۔

كما في الفقه على المذاهب الأربعة ۲۴/۴ ولفظه:

اتّفق الثلاثة رحمہم اللہ تعالیٰ على عدم انعقاده بالإكراه.

تفصیل سے میری مراد یہ ہے کہ ایک تو ہے نفسِ جبر واکراہ بشرائطہ المعلومۃ اور ایک ہے جبر واکراہ کی ایسی خاص صورت جس سے اولیاء کو عار کا لاحق ہونا لازم ہو، جبر واکراہ کی وجہ سے فریقین میں دشمنی کی وجہ سے مصالح نکاح کا پایا جانا عادۃً ناممکن ہو، عورت کا مدۃ العمر کالمعلقہ ہوجانے کا قوی احتمال ہو، طرفین میں عرصۂ دراز تک نہ صرف کشیدگی بلکہ کشت وخون تک نوبت پہنچنے کا ہر وقت اندیشہ ہو، فسادِ زمان کے باعث جابر اور قاہر کے حمایتیوں کا عموم پایا جاتا ہو اور مقہور ومجبور کا ساتھ دینے والا مشکل سے ملتا ہو، جس سے طبعًا غیظ وغضب میں روز افزوں اضافہ مشاہدہ ہو، کیا اکراہ کی ایسی صورت میں بھی عندالحنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ نکاح ثابت سمجھا جائے گا؟

وضاحت اس کی یہ ہے کہ ایک صورت تو یہ ہے کہ حرۂ عاقلہ بالغہ پر ولی خود جبر واکراہ کر کے اس کی اجازت حاصل کر لے اور نکاح کرا دے، یا اسی سے ایجاب یا قبول کرا لے، یا کوئی شخص ایسی صورت میں اس پر إکراہ بشرائطه المعلومة سے نکاح کر لے کہ اس کا کوئی ولی ہی نہ ہو، ایسی صورتوں میں جبر واکراہ تو ہے مگر اولیاء کا ضرر نہیں لعدم وجودهم أو لرضاهم كما قالوا في نكاحها في غير الكفو.

لیکن اکراہ کی یہ صورت جو فسادِ زمان کے باعث آج کل عام ہوتی جا رہی ہے کہ اولیاء کے سخت استنکاف اور عورت کی چیخ و پکار کے باوجود دو چار مسلح بدمعاشوں کے ذریعہ کسی عورت کو اٹھا کر بھگا لے جاتے ہیں جس سے اس کے ولی عار کی وجہ سے زمین میں دھنس جانے کو زیادہ پسند کرتے ہیں اور نہ صرف اتنا ہی بلکہ پورے علاقہ کی عزت و آبرو خطرے میں پڑ جاتی ہے، کیونکہ جب وہ معلوم کر لیتے ہیں کہ نکاح بالاکراہ بھی شرعاً ثابت سمجھا جاتا ہے اور اب یہ عورت ہماری جانب سے طلاق دیئے بغیر کسی طرح خلاصی نہیں پا سکتی، تو پھر دوسرا تیسرا کیوں نہ اسی طرح جبر واکراہ سے کسی کی عزت لے اُڑے۔

بہر حال کیا ایسی صورت میں بھی جبر واکراہ کا نکاح ثابت سمجھا جائے گا یا کہ اولیاء کے ضرر لحوقِ عار اور عدمِ انتظامِ مصالحِ نکاح وغیرہ مفاسد کے باعث یہ نکاح بھی فاسد، قابلِ فسخ یا باطل سمجھا جائے گا؟ جس طرح کہ غیر کفو میں عورت کی رضا کا نکاح بھی فاسد یا بقول مفتی بہ باطل قرار پایا گیا، فرق یہ ہے کہ وہاں ان مفاسد کا باعث عدمِ کفاءۃ تھا اور یہاں جبر واکراہ۔

غیر کفو میں عار اولیاء کی وجہ سے عورت کی رضامندی کے باوجود بقولِ مفتی بہ وہ نکاح کالعدم قرار دیا گیا تو کیا اکراہ کی صورت میں عورت کی ناراضی اور مفسدۂ عار اولیاء کے باوجود ہر طرح یہ نکاح منعقد ہی سمجھا جائے گا؟

یہ صحیح ہے کہ غیر کفو کے نکاح کے متعلق جزئیہ موجود ہے اور اکراہ سے پیدا شدہ ان مفاسد کے متعلق جزئیہ غالباً نہیں ہے، لیکن لحوقِ عار جو کہ باعث ہے موجود ہے اور جس طرح فسادِ زمان کی وجہ سے فقہاء رحمهم الله تعالیٰ نے ظاہر الروایۃ کو چھوڑ کر روایۃ الحسن رحمه الله تعالیٰ پر فتویٰ کو احوط سمجھا، کیا اب اکراہ کی اس خاص صورت میں اس کی گنجائش نہیں نکل سکتی؟ تا کہ اوپر بیان شدہ مفاسد کا سدِ باب ہو سکے۔

غالباً فسادِ زمانہ کم ہونے کے باعث اس وقت اکراہ کی یہ خاص صورت کم از کم عام نہ ہوا اور اس لیے اس کا ذکر نہ کیا گیا ہو۔

یہ واضح رہے کہ اس علاقہ میں عورت خود ایجاب و قبول میں موجود نہیں ہوتی بلکہ اس کے وکیل سے ایجاب کے الفاظ کہلوائے جاتے ہیں تو جس صورت میں عورت کو وکیل بنانے پر مکرہ کیا گیا ہو اور وکیل نے

عقد کیا ہو، کیا ایسی صورت میں علامہ رملی رحمہ اللہ تعالیٰ کے اختلافی نوٹ سے فائدہ نہیں اُٹھایا جاسکتا؟

شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ہرچند اسے قولِ فیصل قرار نہیں دیا تاہم اس کا اختلاف بیان کرتے ہوئے کہا:

والظاهر أن سكوتهم عنه لظهور أنه لا استحسان فيه، بل هو على القياس.

اور محشی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی آخر میں یہی کہا:

والحاصل أن المحل محتاج إلى زيادة تحرير. (٥/٩٦)

یہاں ایسی صورتیں پائی جارہی ہیں بلکہ روز افزوں ہیں، چنانچہ اس وقت قریبی دنوں میں ایسا ہی ایک واقعہ پیش آیا کہ ایک غریب مسکین گھرانے کی ایک پندرہ سولہ سالہ لڑکی کو دن دہاڑے دو چار مسلح بدمعاشوں کی معیت میں ایک شخص اونٹ پر بٹھلا کر یا باندھ کر بھگالے گیا، چھڑانے والی عورتوں وغیرہ کو بندوق دکھا کر دھمکی دی گئی، دوسری بستی والوں نے نہ صرف یہ کہ مظلومہ کی حمایت نہیں کی بلکہ جابر اور قاہر کی طرفداری کی اور رات کو مظلومہ سے زبردستی وکیل بنوا کر نکاح پڑھوا دیا، دوسری رات دوسری بستی میں بسر کی اور بقولِ مظلومہ اس سے بدفعلی یا زنا کیا۔ دو راتیں پھر کسی اور بستی میں رہے، بالآخر پولیس گرفتاری میں کامیاب ہوئی، اب لڑکی ایک دوسری بستی میں رشتہ داروں کے حوالہ کردی گئی ہے اور بھگا کر لیجانے والا حوالات میں ہے، اس کے بعض معاونین غالباً فرار ہو کر یاغستان چلے گئے ہیں۔

ملزم کو یقین ہے کہ اس کا نکاح ہو چکا ہے، اب کسی دوسری جگہ اس لڑکی کا نکاح نہیں ہوسکتا، اس لیے وہ کوئی تکلیف دہ سمجھوتا کرنے پر تیار نہیں ہے، عورت کے رشتہ دار اس بے غیرتی کی وجہ سے اس کو دینے پر تیار نہیں ہیں۔ نتیجۃً وہ مدۃ العمر کالمعلقہ رہے گی اور فریقین کے درمیان مضبوط دشمنی۔

دریافت طلب اُمور یہ ہیں:

(۱) کیا اکراہ کی اس مخصوص صورت میں بھی حنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک نکاح ثابت سمجھا جائے گا اور عورت اس جابر کے ساتھ رہنے پر مجبور ہوگی؟

(۲) کیا علامہ رملی رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول پر فتویٰ دینا خلافِ مذہب سمجھا جائے گا کہ عورت نے خود عقد نہیں کیا بلکہ اس کے وکیل نے کیا ہے جبکہ عورت نے بحالتِ اکراہ اسے وکیل بنایا ہے؟

(۳) کیا اولیاء سے دفعِ ضرر اور معزز مسلمانوں کی عزت بچانے کی خاطر اور عورت کو کالمعلقہ نہ بنانے کے لیے یہ ممکن نہیں کہ ایسی صورت میں ائمۂ ثلاثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے قول پر فتویٰ دیا جائے جس طرح مفقودۃ الزوج کے مسئلہ میں کیا گیا ہے۔

(۴) اگر رائج الوقت قانون کے تحت نکاح بالجبر کو عدالتِ موجودہ کالعدم قرار دیدے تو اتفاقاً ائمۂ ثلاثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے مذاہب کے مطابق ہوجانے کے باعث کیا یہ فیصلہ صحیح قرار دے دیا جائے گا اور یہ لڑکی بعد العدۃ دوسری جگہ نکاح کرسکے گی؟

واضح رہے کہ حاکم نہ شافعی ہوگا نہ مالکی اور نہ حنبلی، وہ رائج الوقت قانون کی وجہ سے ایسا کرے گا۔

بينوا بالتفصيل، ولكم الأجر من الله الجليل.

الجواب باسم ملهم الصواب

فاسق صالحہ بنتِ صالح کا کفو نہیں، لہٰذا لڑکی صالحہ بنتِ صالح ہو تو فسقِ مکرہ کی وجہ سے یہ نکاح منعقد نہیں ہوا، مگر اس زمانہ میں کسی صالحہ یا صالح کا وجود شاذ و نادر ہی ہے، عوام تو کیا خواص تک فسق میں مبتلا ہیں، مثلاً کبھی کبھار عمداً نماز چھوڑ دینا، داڑھی ایک مشت سے کم کرنا، غیر محرم رشتہ داروں سے پردہ نہ کرنا، ایسی عورت فاسقہ اور اس کا شوہر اور باپ فاسق ہیں۔

ایسے ہی غیبت کرنا، سننا، تصویر کھنچوانا یا تصویر والی جگہ بیٹھنا، حرام آمدنی والوں کی دعوت و ہدیہ قبول کرنا، ان محرمات کا ارتکاب عام ہے۔

ان حالات میں یہ امر قابل غور ہے کہ مسئلۂ کفاءت میں ہر قسم کے فسق کا ایک ہی حکم ہے یا کہ فسق کی انواعِ مختلفہ کا حکم مختلف ہے۔ اس بارے میں جزئیاتِ ذیل ملاحظہ ہوں:

(۱) قال الإمام قاضيخان رحمه الله تعالى: وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى: الفاسق إذا كان معلنا يخرج سكران، لا يكون كفوا للصالحة من بنات الصالحين، وإن كان يسر ذلك، ولا يعلن يكون كفواً.

(خانية بهامش الهندية: ۱/ ۳۵۰، شامية: ۲/ ۳٤۸)

(۲) وقال: أيضا: وعن محمد رحمه الله تعالى: إذا كان الفاسق محترما معظما عند الناس، كأعوان السلطان وغيرهم يكون كفوا لبنات الصالحين، وإن كان مستخفا عند الناس لا يكون كفوا.

(خانية بهامش الهندية: ۱/ ۳۵۰، شامية: ۲/ ۳٤۷)

(۳) وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله: ديانة) أي عندهما، وهو الصحيح وقال محمد رحمه الله تعالى: لا تعتبر إلا إذا كان

يـصـفـع ويسـخر منه، أو يخرج إلى الأسواق سكران، ويلعب به الصبيان؛ لأنـه مستـخف به هداية، ونقل في الفتح عن المحيط أن الفتوىٰ على قول محمد رحمه الله تعالىٰ، لـكـن الذي في التاترخانية عن المحيط، قيل: وعليه الفتوىٰ، وكذا في المقدسي عن المحيط البرهاني، ومثله في الذخيرة، قال فـي البـحـر: وهـو مـوافـق لـمـا صـححه في المبسوط، وتصحيح الهداية معارض له، فالإفتاء بما في المتون أولى اهـ. (شامية: ٢/٣٤٧)

(٤) وقـال الـعلامة الرافعي رحمه الله تعالىٰ: (قـولـه: فـالإفتاء بما في الـمتـون أولـى) هذا ظاهر إذا تساوي كلا التصحيحين، كأن عبر عن كل بـلـفـظ الصحيح، وإلا بأن عبر عما في المبسوط بالأصح أو نحوه مما هو أقـوي مـن الـصـحـيـح، فـالإفتـاء بـمـا فـي المبسوط أولى، إلا أن يقال إن تصحيح ما فيه قد ضعف بما في المحيط والذخيرة حيث عبر عنه بقيل اهـ وقـولـه: تصحيح الهداية معارض الخ فيه أن ما فيها ليس تصحيحا لاعتبار الـديـانـة فـــي الـكـفاء ة، بل معناه كما في شروحها أن إقتران أبي حنيفة رحمه الله تعالىٰ مع أبي يوسف رحمه الله تعالىٰ حتـى تـكون الكفاء ة في الدين قـولهـما جميعا، هو الصحيح، وهو احتراز عن رواية أخرى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالىٰ مـوافـقـة لـما قاله محمد رحمه الله تعالىٰ، أو عـما روي عن أبي يوسف رحمه الله تعالىٰ أن الـفـاسق إذا كان ذا مروء ة يكون كفوا. (التحرير المختار: ١/١٩٠)

(٥) وقـال الـعلامة ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ: وفـي الذخيرة: ذكر شيـخ الإسـلام أن الـفـاسـق لا يـكـون كـفـوا لـلـعـدل عـنـد أبـي حنيفة رحمه الله تعالىٰ وعـن أبـي يوسف و محمد رحمهما الله تعالىٰ أن الـذي يسكر إن كـان يسـر ذلك ولا يـخـرج سـكـران كـان كـفـوا لامرأة صالحة من أهل البيوتات وإن كان يعلن ذلك فلا، قيل وعليه الفتوىٰ. (شامية: ٢/٣٤٨)

ان جزئیات سے اُمورِ ذیل ثابت ہوئے:

جبری نکاح ——————— ۷

(۱) صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے ہاں بابِ کفاءت میں فسق صرف وہ معتبر ہے جو سببِ عار ہو۔

(۲) خود امام رحمہ اللہ تعالیٰ سے بھی اس کے مطابق ایک روایت ہونے کی تصریح ہے۔

(۳) یہی قول مصحح ہے، اس کے خلاف صاحب ہدایہ کی تصحیح سے استدلال پر اشکال کیا گیا ہے۔

علاوہ ازیں بابِ کفاءت میں دوسرے جو امور ملحوظ رکھے گئے ہیں ان سب کا مدار لحوق عار ہی ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ ایسا فاسق جو نظرِ عوام میں ذلیل ہو ایسے فاسق کا کفو نہیں جسے عوام ذلیل نہیں سمجھتے، اس لیے مسئلہ زیر بحث میں اگر لڑکی اپنی رضا سے نکاح کرتی تو بھی نکاح منعقد نہ ہوتا۔

سوال کے آخر میں نمبر وار مندرجہ سوالات کے جوابات:

(۱) یہ نکاح منعقد نہیں ہوا، اگر لڑکی کی رضا سے ہوتا تو بھی منعقد نہ ہوتا۔

(۲) علامہ رملی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی اس بحث کے خلاف خود ہی فیصلہ فرمادیا ہے کما فی الشامیۃ.

علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے رد المحتار میں اکراہ علی التوکیل کے بارہ میں تردّد ظاہر فرمایا ہے مگر العقود الدریۃ میں صحتِ توکیل کا فیصلہ تحریر فرمایا۔

عبارتِ اشباہ سے استدلال ہوسکتا تھا، اگر دوسرے سب حضرات اس کے خلاف استحسان کو اختیار نہ فرماتے۔

(۳) اپنے مذہب میں حل موجود ہوتے ہوئے مذہب غیر کی طرف رجوع کی ضرورت نہیں۔

(۴) حاکمِ مقلد کا حکم بخلاف المذہب بالاتفاق باطل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

رشید احمد

دار الافتاء والارشاد ناظم آباد، کراچی

۲/ رمضان المبارک ۱۴۰۷ھ

Ahsan-ul-Fatawa\Ahsan-ul-Fatawa\Jild # 11\Ta'adud Izdiwaj
01.jpg not found.

Ahsan-ul-Fatawa\Ahsan-ul-Fatawa\Jild # 11\Ta'adud Izdiwaj 02.jpg not found.

تعددِ ازدِواج

سُوَال: اللہ تعالیٰ نے ایک مرد کے لیے چار بیویوں تک کی اجازت دی ہے، مگر اس زمانہ میں دوسری شادی بہت بڑے فتنوں کا باعث ہے، ان حالات کے پیش نظر رہنمائی فرمائیں کہ دوسری شادی کا شرعاً کیا حکم ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

مسئلہ کی اہمیت کے پیش نظر اس کی تفصیل کے مقدمات نمبر وار تحریر کیے جاتے ہیں:

(۱) مردوں کی بنسبت عورتوں کی تعداد بہت زیادہ ہے، جس کی وجوہ یہ ہیں:

۱- لڑکیوں کی پیدائش زیادہ ہے، اہل فن و تجربہ کا فیصلہ اور مشاہدہ یہ ہے کہ مساکین کی بنسبت اہل ثروت کے ہاں لڑکیاں زیادہ پیدا ہوتی ہیں، حکماء و اطباء نے اس کے اسباب لکھے ہیں جن کی تفصیل لکھنے کی ضرورت نہیں۔

قدرت کے اس نظام میں یہ مصلحت معلوم ہوتی ہے کہ دنیا میں مالی لحاظ سے مختلف طبقات کے درمیان زیادہ تفاوت نہ آئے، مناسب حد تک توازن برقرار رہے، مالدار طبقہ بیٹیوں اور دامادوں کی کفالت کرے گا اور مساکین کے کسبِ معاش میں بیٹے تعاون کریں گے تو طبقہ اولیٰ کی دولت تقسیم ہو کر کم ہو جائے گی اور مساکین کے ہاں کمانے والے بیٹوں کی کثرت کی وجہ سے رزق میں وسعت ہوگی، قادرِ مطلق نے اس نظام کو اِرتکازِ دولت سے حفاظت کا ذریعہ بنایا ہے۔

جیسے دنیا میں روز افزوں مالی ترقی ہو رہی ہے اسی طرح فلسفہ مذکورہ کے مطابق لڑکیوں کی پیدائش میں روز بروز اضافہ ہو رہا ہے۔

۲- کسبِ معاش کی ذمہ داری مردوں پر ہے، اس مقصد کے لیے ان کو اسفار اور مزدوری کی مشقتوں کے درمیان کئی حوادثِ مہلکہ پیش آتے رہتے ہیں۔

۳- جہاد میں مرد شہید ہوتے ہیں، آج کل نفسانی جنگوں اور باہم فتنوں میں بھی مرد ہی ہلاک ہوتے ہیں۔

حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ آخر زمانہ میں مردوں اور عورتوں کی تعداد میں اس قدر زیادہ تفاوت ہو جائے گا کہ ایک مرد کو پچاس عورتوں کی کفالت کا بوجھ برداشت کرنا پڑے گا۔

(۲) مردوں اور عورتوں کی تعداد میں اس عظیم تفاوت کی مشکلات کا حل صرف اسلام ہی نے پیش کیا

ہے، وہ ہے تعددِ ازدواج۔

موجودہ معاشرہ میں اس مسئلہ کے حل کی دو تدابیر مروّج ہیں:

۱- لڑکیاں والدین یا بھائیوں کے گھر میں ہی بیٹھ کر زندگی گزار دیتی ہیں۔

۲- ملازمت اور مزدوری وغیرہ کے ذریعہ اپنے معاش کا انتظام خود کرتی ہیں۔

ان تدابیر میں یہ خرابیاں ہیں:

۱- نکاح کے اجر وثواب اور شادی شدہ ہونے کے شرف واعزاز سے محرومی۔

۲- خواہشاتِ نسوانیہ کی تسکین سے حرمان، اور اس کی وجہ سے مختلف امراض میں ابتلاء۔

۳- اولاد کی مسرت ودولت سے محرومی۔

۴- تکثیر سواد المسلمین کی فضیلت سے حرمان اور اس سے متعلق حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کی تعمیل میں تقصیر۔

۵- دین اور عزت کی بربادی کے خطرات۔

٦- والدین پر بوجھ۔

۷- نند بھاوج کے جھگڑوں کی مصیبتِ دائمہ۔

تدبیر ثانی میں قبائح مذکورہ کے علاوہ نسوانی ساخت کے خلاف کمانے کی مشقت، آزادی وآوارگی اور مردوں سے بے حجابانہ اختلاط کے مفاسد مزید ہیں۔

(۳) اسلام میں حکمِ تعددِ ازدواج کی حکمت مذکورہ سے ثابت ہوا کہ زیادہ بیویاں کرنے سے شہوت رانی مقصد نہیں بلکہ عورتوں کی مشکلات کا حل، ان کی بہبود، ہمدردی وراحت رسانی مقصود ہے۔

اور یہ مسئلہ شرعاً وعقلاً مسلمات میں سے ہے کہ جن علماء ومشائخ کو اللہ تعالیٰ نے خدماتِ دینیہ کی صلاحیت وتوفیق سے نوازا ہے ان کے لیے مخلوق کی دنیوی بہبود، ونفع رسانی کی ایسی خدمات میں مشغول ہونا جائز نہیں، جن سے خدماتِ دینیہ میں خلل پیدا ہو، رفاہِ عام کی خدمات انجام دینا بھی اگرچہ بہت بڑے اجر وثواب کا باعث ہے مگر ''الاہم فالاہم'' کے قاعدہ کے تحت کسی ڈاکٹر، انجینئر اور پائلٹ کے لیے ہرگز جائز نہیں کہ وہ اپنی اہم خدمات کو چھوڑ کر نسبۃً غیر اہم خدمات میں وقت لگائے، اگر وہ ایسی حماقت کرے گا تو اجر وثواب کی بجائے وزر وعذاب کا مستحق ہوگا۔

خدماتِ دینیہ سب سے زیادہ اہم ہیں، اس لیے ان کی صلاحیت رکھنے والوں کے لیے عوام کی دنیوی بہبود میں مشغول ہو کر خدماتِ دینیہ کا نقصان کرنا جائز نہیں، ایسی حرکت ان کے لیے مستوجبِ عتاب ہے،

دنیا میں احمق سے احمق شخص بھی اس کو بہت بڑی حماقت سمجھتا ہے۔

اس زمانہ میں تعددِ ازدواج موجبِ تشتت ہونے کی وجہ سے خدماتِ دینیہ میں مخل ہے، لہٰذا عورتوں سے ہمدردی اور ان کی بہبود کی یہ خدمت علماء و مشائخ کے لیے صحیح نہیں، بذریعہ نکاح نفع رسانی کی خدمات ایسے لوگ انجام دیں جو اہم خدماتِ دینیہ میں مشغول نہیں۔

④ تفصیل مذکور کے مطابق نکاحِ ثانی سے غرض صرف عورتوں کی خیر خواہی و بہبود ہونا ضروری ہے، ورنہ ظاہر ہے کہ محض شہوت رانی کی غرض سے بیویوں کو رقابت کی اذیت میں مبتلا کرنا ظلم ہے، اسلام نے تو اغیار کے ساتھ بھی ایثار کا حکم دیا ہے، یعنی دوسروں کی راحت و نفع کے لیے اپنا نقصان اور مشقت برداشت کی جائے، تو رفیقۂ حیات کے لیے ایثار کا حکم کیوں نہیں ہوگا؟ ایثار کی بجائے اذیت میں مبتلا کرنے کے ظلم کا کیا جواز؟

⑤ اگر عقدِ ثانی صحیح غرض سے کیا جائے اور اس میں اخلاص ہو تو متعدد بیویوں میں باہم رقابت کی اذیت کا کافی حد تک مداوا ہو جاتا ہے جس کی وجوہ یہ ہیں:

۱- اخلاص اور ضعیف، بے بس و بے کس عورتوں کی مدد کی نیت سے اللہ تعالیٰ کی نصرت و دستگیری شامل حال ہوتی ہے، بیویوں کے قلوب پر من جانب اللہ اس کا اثر ہوتا ہے۔

۲- جب بیویوں کو اپنے قول و عمل سے یقین دلا دیا جائے گا کہ نکاحِ ثانی انہی کی نفع رسانی کے لیے کیا گیا تو وہ یقیناً اس سے متاثر ہوں گی اور رقابت کی تکلیف کو خود کمانے کی مشقتوں، ذلتوں اور میکے میں بیٹھنے کی اذیتوں سے ہزاروں درجہ اہون و اسہل سمجھیں گی اور خندہ پیشانی سے برداشت کریں گی، ان مصائب و مفاسد اور ذلتوں کی تفصیل اوپر لکھی جا چکی ہے۔

۳- جب عورتوں سے ہمدردی کا یہ طریقہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے زمانہ کی طرح عام ہو جائے گا تو رقابت کی اذیت برداشت کرنا ایسا ضروری سمجھا جانے لگے گا جس سے کوئی مفر نہ ہو، چنانچہ اسی وجہ سے ساس، سسر اور نندوں، جٹھانیوں، دیورانیوں کی اذیتوں کے خوف سے لوگ لڑکیوں کو گھر نہیں بٹھائے رکھتے، بلکہ ان اذیتوں سے بچنے کی کوئی صورت ممکن نہ ہونے کی وجہ سے سب کچھ برداشت کرتے ہیں۔

ایسے زمانہ میں عقدِ ثانی میں زیادہ تشتت نہ ہونے کی وجہ سے یہ خدمات دینیہ میں خلل کا باعث نہیں ہوگا تو علماء و مشائخ کے لیے بھی متعدد عورتوں سے نکاح کی ہمدردی میں کوئی اشکال نہ رہے گا۔

⑥ زمانہ اس قدر بگڑ چکا ہے کہ تفصیل مذکور کے مطابق اصلاح کی کوئی توقع نہیں، معہذا حکمِ شرعی کی وضاحت اور اس کی اشاعت کا سلسلہ جاری رکھنا فرض ہے، اس لیے کہ عمل کی قطعاً کوئی امید نہ ہو تو بھی درجۂ علم

میں توحکمِ شرعی محفوظ رہے گا، اگر نفع عملی سے مایوس ہوکر مسائل اسلامیہ کی وضاحت واشاعت کا سلسلہ ترک کر دیا جائے تو احکامِ شرعیہ وقوانین الٰہیہ کیسے محفوظ رہ سکیں گے؟ واللہ تعالیٰ هو الموفق لکلّ خیر.

یوم عید الفطر ١٤١٢ھ

باب خیار الفسخ

حرمتِ مصاہرت میں عورت خود نکاح کو فسخ کرسکتی ہے؟

کیا فرماتے ہیں علماء دین ومفتیانِ شرعِ متین اس مسئلہ میں کہ حرمتِ مصاہرت میں عورت نکاح خود فسخ کرسکتی ہے؟ مثلاً ہندہ کہتی ہے کہ مجھے میرے خسر نے شہوت سے بوسہ دیا ہے، ہندہ کے پاس اس پر کوئی گواہ نہیں، نہ ہی شوہر تصدیق کرتا ہے، کیا محض ہندہ کے کہنے سے حرمت ثابت ہوجائے گی؟ بصورتِ ثبوتِ حرمت کیا ہندہ شوہر کی تصدیق اور طلاق کے بغیر دوسری جگہ نکاح کرسکتی ہے؟

الجواب باسم ملہم الصواب

اگر واقعۃً خسر نے یہ حرکت کی ہے تو شوہر تصدیق کرے یا نہ کرے، بہرحال ہندہ کے حق میں حرمت ثابت ہوگئی، حرمتِ مصاہرت سے نکاح کا فاسد ہوجانا اور نکاحِ فاسد کا فسخ من جانب الزوجۃ بالاتفاق صحیح ہونا کتبِ مذہب میں منصوص ومصرح ہے، لہٰذا ہندہ یہ نکاح فسخ کرکے عدت گزار کر جہاں چاہے نکاح کرسکتی ہے، بشرطیکہ زوجِ ثانی کو نکاح اوّل کا علم نہ ہو یا علم کے باوجود اسے عورت کے قول پر اعتماد ہو۔

قال العلاء رحمہ اللہ تعالیٰ: وبحرمة المصاهرة لا يرتفع النكاح، حتى لا يحل لها التزوج بآخر إلا بعد المتاركة وانقضاء العدة.

قال ابن عابدين رحمہ اللہ تعالیٰ: (قوله: وبحرمة المصاهرة) قال فى الذخيرة: ذكر محمد رحمہ اللہ تعالیٰ فى الأصل أن النكاح لا يرتفع بحرمة المصاهرة والرضاع، بل يفسد (إلى) وقد علمت أن النكاح لا يرتفع بل يفسد، وقد صرحوا فى النكاح الفاسد بأن المتاركة لا تتحقق إلا بالقول الخ. (رد المحتار: ٢/٣٠٧)

وفى التنوير وشرحه: ويثبت لكل واحد منهما فسخه، ولو بغير محضر عن صاحبه، دخل بها أولا، فى الأصح؛ خروجاً عن المعصية، فلا ينافى وجوبه، بل يجب على القاضى التفريق بينهما، وتجب العدة بعد الوطء من وقت التفريق.

وفی الشامية: (قوله: بل يجب) أي إن لم يتفرقا (قوله: من وقت التفريق) أي تفريق القاضى، ومثله التفرق، وهو فسخهما أو فسخ أحدهما (إلى) وحصر الشارح المتاركة بالزوج، كما فعل الزيلعى، لأن ظاهر كلامهم أنها لا تكون من المرأة أصلا، مع أن فسخ هذا النكاح يصح من كل منهما بمحضر الآخر اتفاقا، والفرق بين المتاركة والفسخ بعيد (إلى) فالحق عدم الفرق، ولذا جزم به المقدسى فى شرح الكنز.

(رد المحتار: ٢/٣٨٢)

وقال فى شرح التنوير: شهدا أنه طلقها ثلاثاً، لها التزوج بأخر للتحليل لو غائبا اهـ قلت: يعنى ديانة، والصحيح عدم الجواز. قنية.

وفى الحاشية: (قوله: والصحيح عدم الجواز) قال فى القنية: قال ـ يعنى البديع: والحاصل أنه على جواب شمس الأئمة الأوزجندى ونجم الدين النسفى والسيد أبى شجاع وأبى حامد والسرخسى رحمهم الله تعالىٰ يحل لها أن تتزوج بزوج أخر فيما بينها وبين الله تعالىٰ، وعلى جواب الباقين لا يحل.

وفى الفتاوىٰ السراجية: إذا أخبرها ثقة أن الزوج طلقها ـ وهو غائب ـ وسعها أن تعتد وتتزوج، ولم يقيده بالديانة اهـ كذا فى الشرح والوهبانية.

قلت: هذا تاييد لقول الأئمة المذكورين، فإنه إذا حل لها التزوج بإخبار ثقة، فيحل لها التحليل هنا بالأولى إذا سمعت الطلاق أو شهد به عدلان عندها، بل صرحوا بأن لها التزوج إذا أتاها كتاب منه بطلاقها، ولو على يد غير ثقة إن غلب على ظنها أنه حق، وظاهر الإطلاق جوازه فى القضاء، حتى لو علم بها القاضى يتركها، فتصحيح عدم الجواز هنا مشكل، إلا أن يحمل على القضاء وإن كان خلاف الظاهر. فتأمل.

(ردالمحتار: ٢/٥٩١)

الحیلۃ الناجزہ اور امداد الفتاوٰی وغیرہ کا فتویٰ اس اختلاف پر مبنی ہے کہ نکاحِ فاسد میں متارکت من

الزوجۃ صحیح ہے یا نہیں؟ پھر قولین میں تطبیق یوں دی گئی ہے کہ حرمتِ اصلیہ میں صحیح ہے، طاریہ میں صحیح نہیں، لیکن یہ فتویٰ اور تطبیق بوجوہِ ذیل صحیح نہیں:

١- حضرات فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کی عبارات اس تطبیق سے اباء کرتی ہیں۔

٢- یہ اختلاف متارکت میں ہے، فسخ میں نہیں، نکاح فاسد کا فسخ من جانب الزوجۃ بالاتفاق صحیح ہے۔

وقد مرت نصوصهم.

عدمِ تصدیقِ زوج کی صورت میں جہاں بھی عدمِ ثبوتِ حرمت تحریر ہے اس سے مطلقاً نفی حرمت مقصود نہیں، بلکہ اس سے عدمِ ثبوت فی حق الزوج مراد ہے جیسا کہ ''الحیلۃ الناجزۃ'' میں تصریح ہے۔ نیز شوہر عورت کے دعویٰ طلاق سے انکار کرے اور عورت کے پاس بینہ نہ ہو تو گو شوہر کے حق میں قضاءً حرمت ثابت نہیں ہوتی، مگر بتصریحات حضرات فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ عورت کے حق میں بہر حال حرمت ثابت ہو جاتی ہے، حتیٰ کہ قول راجح کے مطابق گناہ سے بچنے کے لیے شوہر کو قتل بھی کر سکتی ہے، حالانکہ سماع طلاق میں اشتباہ کا قوی امکان موجود ہے اور اخبار طلاق کی صورت میں اشتباہ کے علاوہ کذب کا احتمال بھی ہے۔ اس کے باوجود حرمت فی حق الزوجۃ ثابت ہو جاتی ہے تو جس صورت میں مس کا معاملہ خود اسی کے ساتھ بلا کسی واسطہ کے پیش آیا ہے وہاں بطریق اولیٰ حرمت ثابت ہو جائے گی۔

رفع اشتباہ:

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: لو قالت منكوحة رجل لآخر: طلقني زوجي وانقضت عدتي، جاز تصديقها إذا وقع في ظنه، عدلة كانت أم لا، ولو قالت: نكاحي الأول فاسد لا، ولو عدلة، كذا في البزازية. بحر. (رد المحتار: ٢/٥٨٩)

اس جزئیہ سے صورتِ سوال میں عدمِ جواز کا اشتباہ ہو سکتا ہے۔

جواب:

"نكاحي الأول فاسد" سے فاسد طاری مراد نہیں، بلکہ ابتداء ہی سے فسادِ نکاح مراد ہے، اس پر یہ دلائل ہیں:

١- اگر یہ جزئیہ فساد طاری سے متعلق ہوتا تو "نكاحي فاسد" کی بجائے "فسد نكاحي" کہنا چاہیے تھا۔

۲- نقل العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى عن الخانية: "قالت: ارتد زوجی بعد النكاح وسعه أن يعتمد على خبرها ويتزوجها، وإن أخبرت بالحرمة بأمر عارض بعد النكاح من رضاع طارئ أو نحو ذلك، فإن كانت ثقة أو لم تكن ووقع فی قلبه صدقها فلا بأس بأن يتزوجها، إلا لو قالت: كان نكاحی فاسداً أو كان زوجی على غير الإسلام، لأنها أخبرت بأمر مستنكر اهـ لأن الأصل صحة النكاح. سائحانی. (ردالمحتار: ۲/۶۶۹)

یہ اس پر صریح دلیل ہے کہ ابتداءِ نکاح ہی سے فساد مراد ہے، یہ دلالتِ واضحہ ہے، تاہم وجوہ دلالت بھی پیش ہیں:

۱- اس میں تصریح ہے کہ اخبار بالحرمۃ الطاریۃ کی صورت میں نکاح جائز ہے اور یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ حرمتِ طاریہ سے الگ فسادِ طاری کی کوئی صورت ممکن نہیں، فسادِ طاری کا وجود حرمتِ طاریہ ہی میں ہوگا، اس کے سوا اس کا وجود ہو ہی نہیں سکتا، اس سے ثابت ہوا کہ آگے "كان نكاحی فاسداً" میں حرمتِ طاریہ مراد نہیں۔

۲- لفظ "کان" ارادۂ حرمتِ طاریہ کی نفی کر رہا ہے۔

۳- تعلیل "لأنها أخبرت بأمر مستنكر لأن الأصل صحة النكاح" بھی ابتداء ہی سے فسادِ نکاح مراد ہونے پر صریح دلیل ہے، اس لیے کہ إقبال على النكاح الفاسد اور ابتداء ہی سے فسادِ عمل کو ہی "امرِ مستنکر" اور "خلافِ اصل" کہا جا سکتا ہے۔

کتبِ فقہ کی درجِ ذیل عبارات سے یہ مسئلہ پوری طرح منقح ہو جاتا ہے:

۱۔ قال العلامة الكاساني رحمه الله تعالى: ومنها المصاهرة الطارئة بأن وطئ أم امرأته أو ابنتها. والفرقة بها فرقة بغير طلاق، لأنها حرمة مؤبدة كحرمة الرضاع. والفرقة فی هذه الوجوه كلها بائنة؛ لأن المقصود فی بعضها الخلاص وأنه لا يحصل إلا بالبائن، وفی بعضها المحل ليس بقابل لبقاء النكاح. فافهم. (بدائع الصنائع: ۲/۳۴۰)

۲۔ وفی الفتاوی الهندية: لو أقر بحرمة المصاهرة يؤاخذ به ويفرق بينهما، وكذلك إذا أضاف ذلك إلى ما قبل النكاح، بأن قال لامرأته:

كنت جامعت أمك قبل نكاحك يؤاخذ به، ويفرق بينهما، ولكن لا يصدق في حق المهر، حتى يجب المسمى، دون العقر، والإصرار على هذا الإقرار ليس بشرط حتى لو رجع عن ذلك وقال: كذبت، فالقاضي لا يصدقه، ولكن فيما بينه و بين الله تعالىٰ إن كان كاذبا فيما أقر لا تحرم عليه امرأته.

ذكر محمد رحمه الله تعالىٰ في نكاح الأصل: أن النكاح لا يرتفع في حرمة المصاهرة والرضاع، بل يفسد، حتى لو وطئها الزوج قبل التفريق لا يجب عليه الحد، اشتبه عليه أو لم يشتبه، كذا في الذخيرة. (هندية: ١/٢٧٧)

٣ـ والمتاركة في الفاسد بعد الدخول لا تكون إلا بالقول، كخليت سبيلك أو تركتك. ومجرد إنكار النكاح لا يكون متاركة، أما لو أنكر وقال أيضا: إذهبي وتزوجي كان متاركة، لكن لا ينتقص من عدد الطلاق، وبعدم مجيء أحدهما إلى الآخر بعد الدخول لا تحصل المتاركة، وقال صاحب المحيط: وقبل الدخول أيضاً لا تتحقق إلا بالقول، ولكل فسخه بغير محضر صاحبه، وبعده لا إلا بمحضر صاحبه كذا في الوجيز للكردري. (هندية: ١/٣٣٠)

٤ـ وفي خلاصة الفتاوىٰ: في أمالي أبي يوسف رحمه الله تعالىٰ: امرأة قبلت ابن زوجها وقالت: كانت عن شهوه، إن كذبها الزوج لا يفرق بينهما. ولو صدقها أنه عن شهوة وقعت الفرقة، ويجب نصف المهر إن كان قبل الدخول ويرجع الزوج على الابن إن تعمد الفساد. (١٠/٢)

٥ـ وأيضا فيها: والنكاح الفاسد لا حكم له قبل الدخول، حتى لو تزوج امرأة نكاحا فاسدا، بأن مس أمها بشهوة، ثم تزوجها ثم تركها، له أن يتزوج الأم، والمتاركة في النكاح الفاسد بعد الدخول لا يكون إلا بالقول: تركتك، خليت سبيلك. فلو أنكر نكاحها وقال لها: اذهبي وتزوجي يكون متاركة. ولو لم يقل لها: اذهبي وتزوجي، فبمجرد الإنكار

لا يكون متاركة. (٢/ ٤١)

٦ـ وفيها أيضًا: وفى مجموع النوازل: الطلاق فى النكاح الفاسد يكون متاركة، ولا ينتقص من عدد الطلاق، وفى المحيط: لكل واحد فسخ هذا العقد بغير محضر من صاحبه قبل الدخول. وبعد الدخول ليس لكل واحد منهما حق الفسخ إلا بحضرة صاحبه كالبيع الفاسد. وعند بعض المشايخ لكل واحد حق الفسخ بعد الدخول وقبله. (حوالۂ بالا)

٧ـ وقال الإمام ابن الهمام رحمه الله تعالى: ولا تتحقق المتاركة إلا بالقول بأن يقول: تاركتك أو خليت سبيلك، أو خليتها أو تركتها، أما لو تركها ومضى على ذلك سنون لم يكن لها أن تتزوج بآخر.

قال الشيخ فخرالدين قاضيخان: هذا فى المدخول بها، أما فى غيرها فيتفرق بالأبدان، بأن لا يعود إليها، ولكل منهما فسخ الفاسد بغير حضور الآخر. وقيل بعد الدخول ليس له ذلك إلا بحضور الآخر.

(فتح القدير: ٣/ ٢٤٥)

٨ـ وقال أيضًا: وثبوت الحرمة بمسها مشروط بأن يصدقها أو يقع فى أكبر رأيه صدقها. وعلى هذا ينبغي أن يقال فى مسه إياها: لا تحرم على أبيه وابنه إلا أن يصدقاه أو يغلب على ظنهما صدقه. الخ

(فتح القدير: ٣/ ١٣٠ طبع حقانيه)

٩ـ قال العلامة ابن نجيم رحمه الله تعالى: والتفريق فى النكاح الفاسد إما بتفريق القاضى أو بمتاركة الزوج، ولا يتحقق الطلاق فى النكاح الفاسد، بل هو متاركة فيه. ولا يتحقق المتاركة إلا بالقول إن كانت مدخولا بها كقوله: تاركتك أو تاركتها، أو خليت سبيلك أو سبيلها أو خليتها، وأما غير المدخول بها فتتحقق بالقول، وبالترك عند بعضهم، وهو تركها على قصد أن لا يعود إليها، وعند البعض لا تكون المتاركة إلا بالقول فيهما. حتى لو تركها ومضى على عدتها سنون لم يكن لها أن

تتزوج بآخر، وإنكار الزوج النكاح إن كان بحضرتها فهو متاركة وإلا فلا، كإنكار الوكيل الوكالة. وأما علم غير المتارك بالمتاركة فنقل فى القنية قولين مصححين: الأول أنه شرط لصحة المتاركة، هو الصحيح. حتى لو لم يعلمها لا تنقضي عدتها. ثانيهما: أن علم المرأة فى المتاركة ليس بشرط فى الأصح كما فى الصحيح اهـ. وينبغي ترجيح الثانى ولهذا اقتصر عليه الزيلعى، وظاهر كلامهم أن المتاركة لا تكون من المرأة أصلا، كما قيده الزيلعى بالزوج، لكن فى القنية: أن لكل واحد منهما أن يستبد بفسخه قبل الدخول بالإجماع. وبعد الدخول مختلف فيه، وفى الذخيرة: لكل واحد من الزوجين فسخ هذا النكاح بغير محضر من صاحبه عند بعض المشايخ. وعند بعضهم إن لم يدخل بها فكذلك. وإن دخل بها فليس لواحد منهما حق الفسخ إلا بمحضر من صاحبه اهـ. وهكذا فى الخلاصة، وهذا يدل على أن للمرأة فسخه بمحضر الزوج اتفاقاً. ولا شك أن الفسخ متاركة، إلا أن يفرق بينهما، وهو بعيد. (البحر الرائق: ١٧٢/٣)

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله: إلا أن يفرق بينهما، وهو بعيد) قال فى النهر: من تصفح كلامهم جزم بالفرق بينهما، وذلك أن المتاركة فى معنى الطلاق فيختص به الزوج. وأما الفسخ فرفع العقد فلا يختص به وإن كان فى معنى المتاركة اهـ قال الرملى: أقول: بعد ما صرحوا بأنه لا يتحقق الطلاق فى النكاح الفاسد، كيف يقال بأن فى المتاركة التى هى مفاعلة تقتضى الاشتراك معنى الطلاق فيختص به الزوج. والحق ما ذكره من عدم الفرق ولذا جزم به ابن غانم المقدسى فى شرح الكنز المنظوم الخ. (منحة الخالق بهامش البحر الرائق: ١٧٢/٣)

عبارات کا خلاصہ:

١- حرمتِ مصاہرت سے نکاح ختم نہیں ہوتا، بلکہ فاسد ہوجاتا ہے، تفریق کے لیے متارکت یا قضائے قاضی شرط ہے۔(عبارت:٢)

۲- زوج کے حق میں قضاءً حرمت کے ثبوت کے لیے زوج کی تصدیق ضروری ہے، اگر وہ تصدیق نہ کرے تو اس کے حق میں قضاءً حرمت ثابت نہیں ہوتی۔ (عبارت: ۴، ۸)

۳- نکاحِ فاسد میں زوجین میں سے ہر ایک کو فسخ کا اختیار ہے بالاتفاق، قبل الدخول دوسرے کی غیر موجودگی میں بھی ہر ایک کو فسخ کا اختیار ہے، بعد الدخول دوسرے کی غیر موجودگی میں فسخ کے اندر دو قول ہیں۔ (عبارت: ۳، ٦، ۸، ۹)

۴- فسخ اور متارکت میں فرق ہے یا نہیں؟ راجح یہ ہے کہ دونوں میں کوئی فرق نہیں۔

(عبارت: ۹ اور شروع تحریر میں گزری شامیہ: ۲/ ۳۸۲ کی عبارت)

۵- متارکت صرف زوج کی طرف سے ہوتی ہے یا زوجہ کی طرف سے بھی؟ راجح یہ ہے کہ دونوں کی طرف سے ہوتی ہے۔ (عبارت: ۹ اور شامیہ حوالۂ بالا)

٦- متارکت بعد الدخول بالاتفاق قول کے بغیر نہیں ہوتی، قبل الدخول میں اختلاف ہے۔

چونکہ حرمتِ مصاہرت سے نکاح فاسد ہو جاتا ہے اور نکاح فاسد میں زوجین میں سے ہر ایک کو فسخ کا اختیار ہے بالاتفاق، اگرچہ متارکت میں اختلاف ہے اور فسخ و متارکت میں فرق بھی راجح قول کے مطابق بعید ہے۔ (عبارت: ۳، ۵، ۹)

لہٰذا اگر زوج حرمت کی تصدیق کرے تو زوجین میں سے کوئی بھی متارکت کر سکتا ہے اور عورت متارکت کے بعد عدت گزار کر دوسری جگہ نکاح کر سکتی ہے۔

امداد الاحکام میں بھی دونوں کی جانب سے متارکت کے معتبر ہونے کا فتویٰ دیا گیا ہے، عبارت یہ ہے:

بیٹی کے ساتھ زنا کرنے سے اس کی ماں مرد پر حرام ہو گئی، اب اس سے وطی اور جماع جائز نہیں، باقی نکاح بدونِ فسخ قاضی یا متارکت احد الزوجین کے نہیں ٹوٹتا اور متارکت کے معنی یہ ہیں کہ طلاق دے دے یا مرد و عورت میں سے کوئی یہ کہہ دے کہ میں تجھ سے علاقہ نہیں رکھنا چاہتا...... (امداد الاحکام: ۲/ ٧٦٨)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲۰/ جمادی الأولی ۱۳٤۳ هـ

کتاب الطلاق

طلاقِ مکرہ میں حدِ اکراہ

سوال: زید کو چند افراد نے گرفتار کر کے طلاق لکھنے کا امر کیا اور کسی قسم کی کوئی دھمکی نہیں دی، مگر زید کو قرائن سے ظن غالب تھا کہ اگر وہ طلاق نہ لکھے تو اسے مار پیٹ کر جبراً طلاق لکھوائی جائے گی۔ آیا اس صورت میں اکراہ و جبر متحقق ہوگا یا نہیں؟ اور طلاق لکھنے سے طلاق ہو جائے گی یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

اگر زید کو جان یا کسی عضو کے تلف ہونے کا ظن غالب ہو تو اکراہ متحقق ہو جائے گا، اس صورت میں صرف لکھنے سے طلاق واقع نہ ہوگی، البتہ زبان سے بھی طلاق کے الفاظ کہلوائے تو طلاق ہو جائے گی۔

اگر ضربِ شدید سے جان یا کوئی عضو تلف ہونے کا ظن غالب نہ ہو تو یہ اکراہ معتبر نہیں، اس صورت میں صرف لکھنے سے بھی طلاق ہو جائے گی۔

قال فی التنویر وشرحه: هو لغة حمل الإنسان على شيء يكرهه، وشرعا فعل يوجد من المكره فيحدث في المحل معنى يصير به مدفوعا إلى الفعل الذي طلب منه، وهو نوعان: تام وهو الملجئ بتلف نفس أو عضو أو ضرب مبرح، وإلا فناقص وهو غير الملجئ.

وقال ابن عابدين رحمه الله تعالى تحت قوله: وشرعا فعل: والفعل يتناول الحكمي كما إذا أمر بقتل رجل ولم يهدده بشيء، إلا أن المأمور يعلم بدلالة الحال أنه لو لم يقتله لقتله أو قطعه الآمر، فإنه إكراه. قهستاني. وسيجئ، ويشمل الوعيد بالقول. (ردالمحتار: ٥/ ٨٠)

وقال فی التنوير وشرحه: أمر السلطان إكراه وإن لم يتوعده، وأمر غيره لا إلا أن يعلم المأمور بدلالة الحال أنه لو لم يمتثل أمره يقتله أو يقطع يده

أو يضربه ضربا يخاف على نفسه أو تلف عضوه. منية المفتى وبه يفتى. وفى البزازية: الزوج سلطان زوجته فيتحقق منه الإكراه.

وقال ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله: وبه يفتى) أي بأنه يتحقق الإكراه بما ذكره من غير السلطان (قوله: الزوج سلطان زوجته) يعنى إن قدر على الإيقاع كما سيأتى. ح. قال فى البزازية: وسوق اللفظ يدل على الوفاق، وعند الثاني لو بنحو السيف فإكراه، وعند محمد إن خلابها فى موضع لا تمتنع منه فكالسطان اهـ. قلت: وظاهر قولهم: سلطان زوجته أنه يتحقق بمجرد الأمر حيث خافت منه الضرر، ويدل عليه ما سيذكره الشارح عن شرح المنظومة تأمل. (ردالمحتار: ٥/٨٢)

وقال العلامة الطورى رحمه الله تعالى: وفى العتابية: وإذا أخذه واحد فى الطريق لا يقدر فيه على غوث يكون إكراها اهـ. (تكملة البحر: ٨/٧١)

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: هذا وفي البحر أن المراد الإكراه على التلفظ بالطلاق، فلو أكره على أن يكتب طلاق امرأته فكتب لا تطلق؛ لأن الكتابة أقيمت مقام العبارة باعتبار الحاجة ولا حاجة ههنا. كذا في الخانية. (ردالمحتار: ٣/٢٣٦) والله سبحانه وتعالى أعلم

١٧/ محرم ١٤١٥هـ

وقوعِ طلاقِ مکرہ کے تفصیلی دلائل

سؤال: آپ کے دارالافتاء والارشاد سے ایک فتویٰ صادر ہوا ہے، معلوم ہوتا ہے کہ فتویٰ آپ نے نہیں لکھا بلکہ وہ طالبِ علم جو آپ کے ہاں علم اِفتاء کی تمرین کر رہے ہیں انہوں نے لکھا ہے اور آپ نے اس کی تائید کی ہے، فتویٰ کو خصوصی وقائع سے تعلق ہونا چاہیے، اگر فتویٰ میں یہ خصوصیت موجود نہ ہو تو اس سے خود غرض لوگ ناجائز فائدہ اٹھاتے ہیں اور اس کو اپنے غلط مقاصد کے لیے استعمال کرتے ہیں اور وہ فتویٰ ڈاکو اور یرغمالی اور ظالم کے لیے سند اور حمایت اور دوسری طرف مظلوم اور کمزور کے لیے عذاب اور ہلاکت کا سبب بنتا ہے۔ جس واقعہ کے متعلق آپ سے فتویٰ طلب کیا گیا ہے اولاً اس واقعہ کو صحیح اور اپنی اصلی شکل و

صورت میں آپ کو نہیں لکھا گیا، یہ واقعہ ایسے مسلح ڈاکوؤں اور قطاع الطریق کا ہے جنہوں نے پیسے کمانے کے لیے قتل وغارت گری میں اسلام کی کسی بھی حد کا خیال نہیں رکھا ہے، بے گناہ افراد کو گھروں سے اٹھا کر پہاڑوں میں مار پیٹ کرنا اور مبلغ نہ ملنے پر قتل کر کے حیوان کی طرح پھینکنا ان کا پیشہ بن چکا تھا اور وہ اپنے یرغمالی کو پیسے ملنے پر زن طلاق دے کر چھوڑ دیتے تھے تاکہ ان کے خلاف نہ کوئی شکایت ہو اور نہ کوئی ان کے گروہ کا نام اور پتہ بتائے اور دوسری طرف حکومت بھی اس بات پر مصر ہے کہ امن قائم کرنے کے لیے ایسے افراد کا نام اور پتہ معلوم کرے تاکہ سدِ فساد کر سکے، حکومت نے علاقہ کے مفتی اور ایک بزرگ عالم سے فتویٰ دریافت کیا اور واضح کیا کہ ڈاکوؤں، یرغمالیوں اور دوسرے ظالموں نے مسئلہ طلاق بالاکراہ کو مار دھاڑ اور ڈاکہ اور فساد کے لیے ایک حربہ بنالیا ہے جو مال بھی لے جائیں اور گھر بھی تباہ کر دیں اور جو کچھ دیہاتوں اور شہروں میں کریں کوئی ان کا نام نہ لے اور کوئی بھی ان کے خلاف شکایت نہ کرے اور حکومت سے استمداد نہ کرے تو انہوں نے اجلہ صحابہ کرام، تابعین اور جمہور علماء اور خود حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے صحیح مسلک پر عدمِ وقوعِ طلاق بالاکراہ الملجی کا فتویٰ دے دیا جس سے ڈاکوؤں اور ظالموں کی کمر ٹوٹ گئی اور وہ مشخص و معین ہو گئے اور انتظامیہ نے ان کا پیچھا کیا جس سے فساد ختم ہو گیا، اب وہ فتویٰ ملاحظہ ہو۔

وقال ابن عباس فيمن يكرهه اللصوص فيطلق: ليس بشيء، وبه قال ابن عمر، وابن الزبير، والشعبي، والحسن أي بقول ابن عباس قال عبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير وعامر بن شراحيل الشعبي والحسن البصري، وعن الشعبي: إن أكرهه اللصوص فليس بطلاق، وإن أكرهه السلطان فهو طلاق، قلت: وهذا مذهب أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه .

(عمدة القاری، کتاب الإکراه: ۹۷/۲٤)

جمہور کا قول:

أي قال عبد الله بن عباس فيمن يكرهه اللصوص على طلاق امرأته فيطلق امرأته۔ قوله: ليس بشيء أي لا يقع طلاقه، وهذا كأنه مبني على أن الإكراه يتحقق من كل قادر عليه، وهو قول الجمهور، وقال أبو حنيفة: لا إكراه إلا من سلطان، وأثر ابن عباس أخرجه عبد الرزاق

بسند صحيح عن عكرمة عن ابن عباس أنه كان لا يرى طلاق المكره شيئا، وذكر ابن المنذر عن ابن الزبير و ابن عمر وابن عباس وعطاء وطاؤس والحسن وشريح والقاسم ومالك والأوزاعي والشافعي وأحمد وإسحاق وأبي ثور.

وأجازت طائفة طلاقه، روي ذلك عن الشعبي والنخعي وأبي قلابة والزهري وقتادة، وهو قول الكوفين: (٩٧/٢٤ عمدة القاري)

وأصلنا أن الإكراه الملجئ لما أفسد الاختيار فإن عارض هذه الاختيار اختيار صحيح وهو اختيار الحامل، يصير اختيار الفاعل كالمعدوم، وهذا أي صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم لا يكون إلا بأن يصير الفاعل آلة للحامل، فإن احتمل ذلك أي كونه آلة له ينسب إلى الحامل، وإلا لا، أي إن لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل، يبقىٰ منسوبا إلى الفاعل. (التوضيح والتلويح، الإكراه صـ: ٦٨)

مذکورہ فقہی اور اجتہادی روایات کی بنیاد پر جس مولوی صاحب نے خصوصی وقائع کو مدنظر رکھ کر حکومت وقت کو فتویٰ عدمِ طلاق بالاکراہ الملجی الکامل التام دیا تھا، اب اس نے کیا غلط فتویٰ دیا جس کے متعلق فتویٰ مورخہ ۱۸ ربیع الثانی ۱۴۱۵ھ میں لکھا گیا ہے: ''مولوی صاحب کی بات غلط ہے، عمدۃ القاری میں اس کے خلاف ہے۔''

غلط بات تو وہ ہے کہ قرآن وسنت واجماعِ صحابہ کرام اور جمہور کے خلاف ہو اور اصولِ افتاء واجتہاد کے خلاف ہو۔ اس کے برعکس مذکورہ فتویٰ اسلام کے مطابق ہے، کسی ہویٰ وہوس پر مبنی نہیں ہے۔

اور اصولِ فقہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ پر بنا ہے کیونکہ حضرت امام رحمہ اللہ تعالیٰ طلاق بالاکراہ کے مطلقاً قائل نہیں ہیں بلکہ وہ اپنے اُصول اجتہاد کی بنیاد پر اکراہ کے تمام مسائل میں جو زندگی سے وابستہ ہیں تفریق کرتے ہیں، ان کے ہاں یہ اصول مسلم ہے کہ اگر فاعل حامل کے لیے آلہ بن جائے اور اس کا اختیار معدوم ہو جائے تو ایسے افعال کی نسبت حامل کی طرف ہوگی فاعل کی طرف نہیں۔ اب اس اصل کی بنیاد پر اور اختلافِ عصر وزمان کی وجہ سے کبھی اقوال افعال میں داخل ہوتے ہیں اور کبھی نہیں، اب یہاں اس عصر میں تو حامل فاعل کو ایسا بے بس کر دیتے ہیں کہ وہ قول وفعلِ حامل کے لیے آلہ بن جاتا ہے، یہ عصرِ جدید

کے تمام واقعات میں آشکارا نظر آ رہا ہے، وہ اصل جس پر ہر عصر میں اور ہر زمانہ وتغیر وتبدل حالات میں فروعات استنباط کیے جاتے ہیں یہ ہے:

أصلنا أن الإكراه الملجئ لما أفسد الاختيار، فإن عارض هذه الاختيار اختيار صحيح، وهو اختيار الحامل، يصير إختيار الفاعل كالمعدوم وهو أي صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم لا يكون إلا بأن يصير الفاعل آلة للحامل، فإن إحتمل ذلك أي كونه آلة له ينسب إلى الفاعل. التوضيح والتلويح، الإكراه: صـ ٦٨.

یہ وہ اصل ہے جو ہر زمانہ اور ہر تغیر وتبدلِ حالات وکیفیات اور ہر عصر میں ثابت ہے اور اس پر اکراہ سے متعلق احکام اور فروعات استنباط کئے جاتے ہیں، اسی اصلِ اجتہادی کو قبول کرتے ہوئے امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ اور ان کے شاگردوں کے درمیان فروعات میں اختلاف عصر وزمان کی بنیاد پر واقع ہوا ہے، کسی کو آپ غلط نہیں کہہ سکتے، اگر اس اصل کو قبول کرتے ہوئے اس مولوی کے فتویٰ کو دیکھا جائے تو آپ بھی اس جیسا فتویٰ دیں گے اور فعلِ فاعل کو فعل حامل اور فاعل کے کلام کو حامل کا کلام قرار دیں گے۔

اور طلاق رفعِ قیدِ عقد نکاح کے سواء کوئی اور چیز نہیں، جب مفتی کو خصوصی وقائع پر نظر اور تغیر وتبدل حالات واز منہ کا علم نہ ہو تو اس کے فتوے کو خود غرض لوگ اپنے فاسد اغراض کے لیے استعمال کریں گے جیسا کہ اس فتویٰ مورخہ ۱۸ ربیع الثانی ۱۴۱۵ھ کو حربہ بنایا جا رہا ہے اور مفتی صاحب کا یہ قول: ''مولوی صاحب کی بات غلط ہے، عمدۃ القاری میں اس کے خلاف ہے۔'' اگر وہ مولوی صاحب کہے کہ دارالافتاء والارشاد کا فتویٰ مورخہ ربیع الثانی ۱۴۱۵ھ غلط ہے عمدۃ القاری میں اس کے خلاف ہے بحوالہ عمدۃ القاری: ۲۴/۲۹۷و۲۵۰ کیونکہ وہاں اکراہ سے متعلق وہ تمام نظریات ذکر کیے گئے ہیں۔ تو اس کا آپ کے پاس کیا جواب ہے؟ اگر کوئی مفتی صاحب خصوص واقعہ سے متعلق علم فراہم کر کے تغیر حالات واز منہ کو مدنظر رکھ کر صحابہ کرام کے قول پر فتویٰ دے تو وہ غلط نہیں، بلکہ وہ صحیح ہے، زیادہ سے زیادہ ایک عالم فاضل حنفی یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ فتویٰ ہمارے متاخرین علما کے خلاف ہے، لیکن اس کو یہ کہنے کا حق نہیں ہے کہ وہ یہ کہے وہ غلط ہے، کیونکہ اس بات کے کہنے سے جلیل القدر صحابہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما جیسے افراد کے قول وفقہی نظر کو غلط کہنے کا مرتکب ہوگا اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے اصول اجتہاد کو نا قابل اعتبار ٹھہرانے والا ہوگا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

یہاں دوامور قابلِ ذکر ہیں:

۱- مکرہ کی طلاق کا وقوع:

طلاقِ مکرہ باللفظ بہر صورت واقع ہے، یہی قول حضرت عمر، حضرت علی، حضرت ابن عمر، ابن مسعود، حضرت سعید بن المسیب، حضرت شریح، حضرت ابراہیم نخعی، امام زہری اور حضرت قتادہ وغیرہم رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا ہے۔

(أحكام القرآن للجصاص: ۱۹۲/۳، المظهری: ۳۷۹/۵، الجامع لأحكام: ۱۸٤/۱۰، معانی الآثار: ٤۸/۲، عمدة القاری: ۹۷/۲٤، إعلاء السنن: ۱۷٥/۱۱)

بصورتِ اکراہ وقوعِ طلاق دلائل نقلیہ، عقلیہ صریحہ صحیحہ سے ثابت ہے، یہاں دارالافتاء سے جاری کردہ فتویٰ قرآن وسنت کے عین مطابق ہے۔

مکرہ کے وہ تصرفاتِ شرعیہ جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتے اور نہ ہی ان میں وہ حامل کا آلہ بن سکتا ہے، نافذ ہیں۔ وجہ نفاذ یہ ہے کہ وہ اپنے اختیار وقصد سے أهون البليتين والشرين پر عمل کررہا ہے، البتہ اس کے حکم پر راضی نہیں، كما فی الهازل کہ وہ بھی نطق بالالفاظ تو کرتا ہے مگر ارادۂ وجودِ حکم نہیں ہوتا، اس کے باوجود حکم جاری کیا گیا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی اجراءِ حکم اقرب الی القیاس ہے۔ اس لیے کہ طلاق کا تعلق الفاظ سے ہے، قصد وارادہ سے نہیں، مثلاً حالتِ نسیان میں تکلمِ طلاق سے وقوعِ طلاق ثابت ہے، حالانکہ یہاں قصد مفقود ہے اور حالتِ اکراہ میں تو تکلم مع القصد وارادہ ہے، صرف حکم پر راضی نہیں۔

آیاتِ قرآنیہ:

۱۔ ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾

ولم يفرق بين طلاق المكره والطائع.

۲۔ ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾

ولم يفرق بين عهد المكره وغيره.

(أحكام القرآن للجصاص: ۱۹۲/۳، بدائع: ۹۹/۳)

۳۔ ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾

اس میں بھی کوئی فرق بیان نہیں کیا۔

دلائل من السنة:

١ ـ "کل طلاق جائز إلاطلاق الصبی و المعتوه."

اس سے بھی وقوعِ طلاقِ مکرہ ثابت ہوتا ہے۔

٢ ـ "عن أبی هريرة رضي الله تعالىٰ عنه: ثلاث جدهن جد و هزلهن جد، الطلاق، و النكاح و الرجعة." (ابوداود: ٢/٢٥٩، رقم الحديث: ٣١٩٤)

٣ ـ "حديث صفوان بن الأصم: عن رجل من أصحاب النبی صلى الله عليه وسلم أن رجلا كان نائما مع امرأته فقامت فأخذت سكينا و جلست على صدره و وضعت السكين على حلقه وقالت له: طلقنی أو لأ ذبحنك، فناشدها الله تعالیٰ فأبت، فطلقها ثلاثا، فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: لا قيلولة فی الطلاق."

یہ روایت اس موضوع میں عبارۃ النص ہے جس میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں۔

وذكر ابن الهمام عن عمر أنه قال: أربع مهمات معضلات ليس فيهن ردّيد: النكاح و الطلاق و العتاق و الصدقة. (تفسير مظهری: ٥/٣٨١)

٤ ـ "ويدل عليه (أي على وقوع طلاق المكره) أيضا ما روى يونس بن بكير عن الوليد بن جميع الزهری عن أبی الطفيل عن حذيفة قال: أقبلت أنا وأبی و نحن نريد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد توجه إلى بدر فأخذنا كفار قريش فقالوا: إنكم لتريدون محمدا، فقلنا: لا نريده، إنما نريد المدينة. قال فأعطونا عهد الله و ميثاقه لتنصرفن إلى المدينة ولا تقاتلون معه، فأعطينا هم عهد الله فمررنا برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يريد بدراً فأخبرناه بما كان منا فقلنا: ما تأمر يا رسول الله ؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: نفی لهم بعهدهم و نستعين الله عليهم فانصرفنا إلى المدينة فذلك منعنا من الحضور معهم.

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالتِ اکراہ میں کیے گئے عہد و میثاق کو برقرار رکھا جو ہمارے مدعیٰ پر دلیل ہے۔

٥ ـ أخرج عبد الرزاق فی مصنفه عن ابن عمر رضي الله تعالىٰ عنهما أنه أجاز

طـلاق المكره. (عبارات بالا کے لیے دیکھئے: إعـلاء السنن: ١٧٥/١١، أحكام القرآن: ١٩٢/٣، المظهرى: ٣٨٠/٥، بدائع: ٩٩/٣، ١٨٢/٧)

ان ادلہ شرعیہ سے یہ بات عیاں ہے کہ مکرہ کے بعض تصرفات نافذ ہیں۔

كما هو المصرح فى بعض ما روينا.

دلائل من كتب الفقه:

١ـ قال العلامة الكاسانى رحمه الله تعالى:

التصرفات الشرعيه فى الأصل نوعان: إنشاء وإقرار، والإنشاء نوعان: نوع لا يحتمل الفسخ ونوع يحتمله، أما الذى لا يحتمل الفسخ فالطلاق والعتاق والرجعة والنكاح واليمين والنذر والظهار والإيلاء والفئ فى الإيلاء والتدبير والعفو عن القصاص. وهذه التصرفات جائزة مع الإكراه عندنا.

وقال بعد أسطر:

لأن الإكراه لا يعمل على الأقوال كما يعمل على الاعتقادات، لأن أحدا لا يقدر على استعمال لسان غيره بالكلام على تغير ما يعتقده بقلبه جبراً، فكان كل متكلم مختارا فيما يتكلم به فلا يكون مستكرها عليه حقيقة فلا يتناوله الحديث. (بدائع: ١٨٢/٧)

٢ـ قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى:

وحكمه إذا حصل بملجئى أن ينقل الفعل إلى الحامل فيما يصلح أن يكون المكره آلة للحامل، كأنه فعله بنفسه، كإتلاف النفس والمال، وما لا يصلح أن يكون آلة له اقتصر على المكره، كأنه فعله باختياره، مثل الأقوال والأكل؛ لأن الإنسان لا يتكلم بلسان غيره ولا يأكل بفم غيره، فلا يضاف إلى غير المتكلم والآكل، إلا إذا كان فيه إتلاف فيضاف إليه من حيث الإتلاف لصلاحية المكره آلة للحامل فيه، فإذا أكرهه على العتق يقع كأنه أوقعه باختياره حتى يكون الولاء له، ويضاف إلى الحامل من حيث الإتلاف فيرجع عليه بقيمته. وتمامه فى التبيين. (ردالمحتار: ١٢٩/٦)

۳۔ قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى:

فيصح إعتاقه وكذا كل تصرف لا يمكن نقضه.

قال في حاشيته تحت قوله (وكذا كل تصرف لا يمكن نقضه) كالتدبير والاستيلاد والطلاق فلا يصح بيعه وهبته وتصدقه ونحوها مما يمكن نقضه قهستاني. (ردالمحتار: ۱۳۱/٦)

٤۔ قال العلامة ابن نجيم رحمه الله تعالى:

وفي الخزانة لأبي الليث: وجملة ما يصح معه ثمانية عشر شيئا: الطلاق والنكاح والرجعة والحلف بطلاق أو عتاق وظهار وإيلاء والعتق اهـ. (البحر الرائق: ۲٤٦/۳)

٥۔ وقال العلامة الطحطاوي رحمه الله تعالى:

(قوله: أو مكرها) أي على إيقاعه بنفسه أو على التوكيل به. ففي الخانية: أكرهه السلطان ليوكله بطلاق امرأته. فقال لمخافة الحبس والضرب: أنت وكيلي، ولم يزد على ذلك، فطلق الوكيل امرأته، ثم قال الموكل: لم أوكل بطلاق امرأتي، قالوا: لا يسمع منه ويقع الطلاق؛ لأنه أخرج الكلام خطابا لجواب الأمر، والجواب يتضمن إعادة ما في السؤال، وإنما صح طلاقه لقوله ﷺ: ثلاث جدهن جدو هزلهن جد الطلاق والعتاق واليمين. وكل مالا يحتمل الفسخ لا يؤثر فيه الإكراه.

(حاشية الطحطاوي على الدر: ۱۰٦/۲)

عباراتِ مذکورہ سے واضح ہوا کہ تصرفاتِ شرعیہ جن کا تعلق تکلم وتلفظ سے ہو اور فاعل (مکرہ) حامل (مکرہ) کا آلۂ محض نہ بن سکتا ہو تو ایسے تصرفات کا حکم خود اسی مکرہ کی ذات پر نافذ ہوگا، البتہ اگر اتلافِ مال ہو تو حکم تو نافذ ہو جائے گا لیکن فاعل، حامل سے ضمان لینے کا مستحق ہوگا جیسا کہ اعتاقِ عبد میں ہے۔

اور ان تصرفات میں رضاءِ طبعی کا بھی کوئی اعتبار نہیں، اس لیے کہ ہازل کے وقوعِ طلاق پر سب کا اتفاق ہے، حالانکہ وہ اس پر طبعاً راضی نہیں ہوتا، یا کسی شخص کی بیوی حسن وجمال میں یکتائے زمانہ ہوتی ہے لیکن وہ اس کو طلاق محض اس لیے دیتا ہے کہ وہ نماز نہیں پڑھتی، شرعی پردہ نہیں کرتی، یعنی ماموں زاد، خالہ زاد،

چچازاد، پھوپھی زادوغیرہ کے ساتھ گھل مل کر رہنا چاہتی ہے، حالانکہ یہ شخص بھی طبعًا اس پر راضی نہیں ہوتا۔

کما فی البدائع: لأن الفائت بالإكراه ليس إلا الرضاء طبعاً وإنه ليس بشرط لوقوع الطلاق؛ فإن طلاق الهازل واقع وليس براض طبعاً، وكذلك الرجل قد يطلق امرأته الفائقة حسنا وجمالا الرائقة تغنجا ودلالا لخلل فى دينها، وإن كان لا يرضى به طبعا. ويقع الطلاق عليها. (بدائع: ۱۸۲/۷)

سوال میں مذکورہ عوارض کی وجہ سے ایسے ابتلاء کے وقت وقوعِ طلاق سے بچنے کے لیے تین تدابیر اختیار کی جاسکتی ہیں:

حالتِ اکراہ میں وقوعِ طلاق سے بچنے کی تدابیر:

۱- مکرہ اور مجبور شخص طلاق لکھ دے، زبان سے نہ کہے، حالتِ اکراہ میں طلاق لکھنے سے واقع نہیں ہوتی۔

۲- لفظ طلاق کے ساتھ متصل ان شاء اللہ کہہ دے تو بھی طلاق واقع نہیں ہوگی، خواہ ان شاء اللہ آہستہ ہی کہا ہو، بشرطیکہ خود آواز سنے، امام کرخی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ بھی شرط نہیں۔

۳- اقرارِ طلاق کرے کہ میں نے اپنی بیوی کو طلاق دیدی تھی تو اس صورت میں بھی طلاق واقع نہیں ہوگی۔

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى:

وفى البحر أن المراد الإكراه على التلفظ بالطلاق، فلو أكره على أن يكتب طلاق امرأته فكتب لا تطلق؛ لأن الكتابة أقيمت مقام العبارة باعتبار الحاجة، ولا حاجة هنا كذا فى الخانية.

قال العلامة الحصكفى رحمه الله تعالى:

أنت طالق إن شاء الله متصلا مسموعا بحيث لو قرب شخص أذنه إلى فيه يسمع، فصح استثناء الأصم. خانيه. لا يقع للشك.

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى:

عن الحلوانى كل ما يختص باللسان يبطله الاستثناء كالطلاق والبيع (قوله: مسموعا) هذا عند الهندوانى، وهو الصحيح، كما فى البدائع. وعند الكرخى ليس بشرط (قوله: بحيث الخ) أشاربه إلى أن المراد بالمسموع ما

شأنه أن يسمع وإن لم يسمعه المنشئ لكثرة أصوات مثلا. ط (قوله: للشك) أي للشك فی مشيئة الله تعالیٰ الطلاق؛ لعدم الاطلاع عليها.

قال فی التنوير:

ويقع طلاق كل زوج بالغ عاقل ولو عبدا أو مكرها؛ فإن طلاقه صحيح لا إقراره بالطلاق.

قال العلامة ابن عابدين رحمہ اللہ تعالیٰ:

(قوله: فإن طلاقه صحيح) أي طلاق المكره (قوله: إقراره بالطلاق) قيد بالطلاق لأن الكلام فيه والا فإقرار المكره بغيره لا يصح أيضا. (ردالمحتار: ۳/۲۳۵_۲۲٦ و ۳/۳٦٦)

۲- عدمِ وقوعِ طلاق بالاکراہ کے قول کا ایک سرسری جائزہ:

سوال میں مذکور فتویٰ میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا مسلک عدمِ وقوعِ طلاقِ مکرہ لکھا ہے اور استدلال کے لیے عمدۃ القاری کا حوالہ دیا گیا ہے مگر عمدۃ القاری میں امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کا مسلک وقوعِ طلاق کا تحریر ہے، البتہ امام رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں اکراہِ سلطان ہی معتبر ہے۔ غیر سلطان سے تحقق اکراہ ہوتا ہی نہیں تو عدمِ وقوعِ طلاق کا سوال کیسے پیدا ہوسکتا ہے؟ اس کو علامہ عینی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یوں بیان فرمایا ہے:

وقال أبو حنيفة رحمہ اللہ تعالیٰ لا إكراه إلا من سلطان.

اور چند سطور کے بعد بھی یہی بتانا مقصود ہے:

وعن الشعبی: إن أكرهه اللصوص فليس بطلاق وإن أكرهه السلطان فهو طلاق. قلت هو مذهب أبی حنيفة رضی اللہ تعالیٰ عنہ كما ذكرناه.

(عمدة القاری: ۲/۹۷)

”كما ذكرناه“ کے الفاظ سے مراد چند سطور پہلے کی عبارت ہے:

وقال أبو حنيفة رحمہ اللہ تعالیٰ لا إكراه إلا من سلطان.

اور صورت میں امام رحمہ اللہ تعالیٰ وقوعِ طلاق کے قائل ہیں، كما هو اظهر.

دوسرا حوالہ توضیح کا ہے، مگر توضیح کی مکمل عبارت نقل نہیں کی گئی، ناقص عبارت سے استدلال کیا گیا

ہے، جبکہ اسی عبارت کے آخر میں صراحۃً لکھا ہوا ہے کہ مکرہ کی طلاق واقع ہو جائے گی۔ توضیح وتلویح کی عبارت ملاحظہ ہو۔

وأصلنا أن الإكراه الملجىء لما أفسد الاختيار فان عارض هذا الاختيار اختيار صحيح ـ وهو اختيار الحامل ـ يصير اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا أي صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم لا يكون إلا بان يصير الفاعل آلة للحامل، فان احتمل ذلك أي كونه آلة له ينسب إلى الحامل، وإلا أي وإن لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل يبقى منسوبا إلى الفاعل، فالأقوال كلها لا تحتمل ذلك أي كون الفاعل آلة للحامل؛ لما ذكرنا أن التكلم بلسان الغير ممتنع، فإن كانت أي الأقوال مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق ينفذ؛ لأنها من الأقوال التى لا تنفسخ.

وقال العلامة التفتازانى رحمہ اللہ تعالیٰ:

(قوله وأصلنا) يعنى أن الأصل المقرر عند أبى حنيفة وأصحابه رحمہم اللہ تعالیٰ أن الإكراه إن كان ملجئا وعارض اختيار الفاعل اختيار صحيح من الحامل، فإما أن يكون المكره عليه من قبيل الأقوال أو من قبيل الأفعال، فإن كان من قبيل الأقوال، فإن كان مما لا ينفسخ كالطلاق كان نافذاً وإلا كان فاسدا كالبيع والأقارير. (التوضيح والتلويح: /٦٨٥)

ان دونوں عبارات میں صراحت کے ساتھ طلاقِ مکرہ کے وقوع کا بیان ہے، اس عبارت کی وضاحت شامیہ ودیگر کتب کے حوالہ سے بیان کی جا چکی ہے۔

بضرورت عمل بمذہب غیر:

ضرورتِ شرعیہ سے مراد وہ ضرورت ہے جسے علماء راسخین فی العلم جو تقویٰ وطہارت کی صفات عالیہ سے متصف ہوں، ضرورت قرار دیں۔ اگر وہ واقعی ضرورت سمجھیں کہ اس وقت مذہب غیر پر عمل کیے بغیر کوئی چارۂ کار نہیں تو وہ ضرورت سمجھی جائے گی اور اس وقت مذہب غیر پر عمل بقدرِ ضرورت جائز ہوگا۔ ضرورت کی تعیین ہر مسئلہ اور واقعہ میں الگ ہوگی اور عوام تو عوام ہیں عام علماء کو بھی اس کی تعیین کی اجازت نہیں، اس کا فیصلہ صرف راسخین فی العلم، متقی علماء ہی کر سکتے ہیں جو شاذ ونادر ہیں۔ اس کی واضح مثال مسئلہ

مفقود ہے۔ جب علماء نے مذہب غیر پر فتویٰ دینے کی ضرورت محسوس کی تو اس کا فتویٰ صادر فرمایا لیکن اس میں احتیاط کے تمام پہلو مدِنظر رکھ کر یہ فیصلہ دیا گیا۔

حضرت تھانوی قدس سرہ العزیز تحریر فرماتے ہیں:

''اور ضرورت وہی معتبر ہے جس کو علماء اہل بصیرت ضرورت سمجھیں، و نیز یہ بھی ضرورت ہے کہ فتویٰ دینے والا ایسا شخص ہو جس نے کسی ماہر استاذ سے فن کو حاصل کیا ہو اور اہل بصیرت اس کو فقہ میں مہارتِ تامہ حاصل ہونے پر شہادت دیتے ہوں۔

كما قال الشامي رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ في شرح عقود رسم المفتي: فإن المتقدمين شرطوا في المفتي الاجتهاد، وهذا مفقود في زماننا فلا أقل من أن يشترط فيه معرفة المسائل بشروطها وقيودها التي كثيراً ما يسقطونها، ولا يصرحون بها اعتمادا على فهم المتفقه، وكذا لابد من معرفة عرف زمانه وأحوال أهله والتخريج في ذلك على أستاذ ماهر الخ.

(رسائل ابن عابدين: ١/ ٤٦)

اور اس زمانہ پرفتن میں یہ دونوں باتیں جمع ہونا یعنی کسی ایک شخص میں تدینِ کامل و مہارت تامہ کا اجتماع نایاب ہے، اس لیے اس زمانہ میں اطمینان کی صورت یہی ہوسکتی ہے کہ کم از کم دو چار محقق علماءِ دین کسی امر میں ضرورت تسلیم کر کے مذہبِ غیر پر فتویٰ دیں، بدون اس کے اس میں اقوالِ ضعیفہ اور مذہبِ غیر کو لینے کی اجازت دی جائے تو اس کا لازمی نتیجہ ہدم مذہب ہے، كما لا يخفى.

(أحسن الفتاویٰ: ١/ ٤٢١ بحوالۂ الحيلة الناجزه: ٦٤)''

اس عبارت کی روشنی میں جب تک علماء راسخین فی العلم اجازت نہ دیں مذہب غیر پر عمل کی اجازت نہیں۔

مخالف دلائل کا ایک سرسری جائزہ:

طلاقِ مکرہ کالعدم اور غیر معتبر قرار دینے کے لیے عموماً تین دلائل پیش کیے جاتے ہیں:

١- لا طلاق ولا عتاق في إغلاق. قيل: معنى الإغلاق الإكراه.

مگر اس حدیث سے استدلال تام نہیں کیونکہ یہ حدیث اس معنی میں نص نہیں بلکہ اس کی تین تفاسیر اعلاء السنن: ۱۱/ ۱۲۷ اور تفسیر مظہری: ۵/ ۳۷۹ میں منقول ہیں: اکراہ، جنون، غضب، یہ تفسیریں سنن ابی داؤد اور مسند احمد میں کی گئی ہیں۔

اگر یہاں اغلاق سے جنون مراد لیا جائے تو پھر نزاع باقی نہیں رہے گا کہ طلاقِ مجنون بالاتفاق واقع نہیں ہوتی۔

لحدیث رفع القلم عن ثلاث ...... عن مجنون حتی یفیق:

(صحیح بخاری: ۲/۷۹٤، ابو داود: ۲/۱٤۳، ترمذی: ۱/۲٦۳)

لہٰذا حدیث سے اختلافی معنی مراد لینا بطورِ احتمال ہوگا، نہ بطورِ نص، اس لیے بقاعدہ مسلمہ إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال اس حدیث سے احتجاج درست نہ ہوگا۔

۲- دوسری دلیل یہ پیش کی جاتی ہے:

رفع عن أمتی الخطاء والنسیان وما استکر هوا علیه.

کلامِ محدثین سے قطع نظر اس حدیث کا مقصود بھی یہ نہیں کہ امت سے خطأً ونسیاناً واستکراہاً کسی فعل کا صدور نہیں ہوسکتا، ورنہ تینوں کے احکام بتانے کی کوئی ضرورت نہیں تھی، حالانکہ قرآن وسنت وفقہ میں ان کے احکام تفصیلاً بیان کیے گئے ہیں اور اس دعا ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ کی بھی کوئی وجہ نہیں بن پائے گی، بلکہ اس دعاء پر بطورِ ثمرہ "رفع عن أمتی الخطأ" مرتب ہوئی کہ آخرت میں ان پر کوئی مواخذہ نہیں ہوگا۔

بقول صاحب البحر والفتح اس حدیث سے حکمِ دنیوی یا اخروی ایک مراد لے سکتے ہیں، یہاں جب بالاجماع حکم آخرۃ مراد ہے کہ اس پر آخرت میں مواخذہ نہیں ہوگا تو حکمِ دنیوی مراد لینا کسی حال میں بھی درست نہیں ہوگا۔

لأنه من باب المقتضی فلا عموم له. (البحر الرائق: ۳/۲٤٥)

علاوہ ازیں یہ حدیث ضعیف بلکہ منکر ہے۔ (کما فی المظهری: ٥/۳۸۰)

قال ابن أبی حاتم: سألت أبی عنها فقال: هذه الأحادیث منکرة کأنها موضوعة. وقال عبد الله بن أحمد رحمه الله تعالى: سألت أبی عنه فأنکره جداً.

(حوالہ بالا)

اور اجماع کی وجہ یہ ہے کہ احکامِ دنیویہ کا ان پر مرتب ہونا قرآن وحدیث کی نصوصِ قطعیہ سے ثابت ہے، مثلاً قتلِ خطا کی سزا قرآن مجید میں مصرح ہے:

﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ﴾ الآية

حج میں خطأً یا نسیاناً کوئی جنایت وقصور ہو جائے تو اس پر دَم یا صدقہ وغیرہ کے احکام بھی موجود ہیں، نماز میں سہو ہو جائے تو سجدہ واجب ہوتا ہے، فلہٰذا طلاقِ مکرہ بھی بطورِ ترتیبِ حکمِ دنیوی اس میں داخل ہے، اس کا خروج خلافِ نص ہے۔

۳- تیسری دلیل ''اکراہ علی الکفر'' پر قیاس ہے، جیسے یہاں حکمِ کفر مرتب نہیں ہوتا، فکذا ھذا.

جواب یہ ہے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے، اس لیے کہ اصالۃً محل ایمان وکفر قلب ہے، حالتِ اکراہ علی الکفر میں قلب مطمئن بالایمان ہے تو تلفظ بکلماتِ الکفر سے حکمِ کفر نہیں دیا جائے گا، مگر طلاق کا مدار تلفظ ہے، اگر زبان سے طلاق دے دے اور دل میں نہ ہو تو بھی طلاق واقع ہو جائے گی، اگر دل میں طلاق اختیار کر لے مگر زبان سے طلاق نہ دے تو طلاق واقع نہیں ہوگی، فلا یقاس علیہ.

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۱۳/ ربیع الثانی ۱٤۱٦ھ۔

امر ونہی کے جواب میں نعم کہنے سے طلاق نہیں ہوتی

سؤال: نادیہ اور عباس دونوں نے خفیہ طور پر نکاح کر لیا، جب نادیہ کی والدہ کو اس بارے میں علم ہوا تو سخت بیمار ہو گئیں، نادیہ نے والدہ کے کہنے پر عباس سے طلاق طلب کی اور فون پر یہ بات ہوئی:

نادیہ: عباس! تم کہو کہ میں نے تجھے طلاق دی۔ عباس: ''ہاں''

نادیہ: عباس! تم کہو کہ میں نے تجھے طلاق دی۔ عباس: ''ہاں''

اس کے بعد چھ سات مہینے گزر گئے، کوئی رجوع وغیرہ نہیں کیا، اس عرصہ کے بعد عباس کی والدہ کو جب علم ہوا کہ عباس نے خفیہ طور پر نکاح کر لیا ہے تو وہ بہت سخت بیمار ہو گئیں اور اپنی شفاء کے لیے یہ کہا کہ تم اپنی بیوی کو طلاق دو، چنانچہ عباس نے تحریری طور پر پھر تین طلاقیں دے دیں اور کچھ عرصہ بعد لڑکی والوں نے غیر مقلدوں سے فتویٰ لے کر دوبارہ نکاح کرا لیا۔

اب مسئلہ یہ دریافت کرنا ہے کہ

(۱) فون پر طلاق ہوتی ہے یا نہیں؟

(۲) نادیہ کا یہ کہنا کہ ''عباس تم کہو کہ میں نے تجھے طلاق دی۔ عباس: ''ہاں۔'' عباس کے جواباً ہاں کہنے سے طلاق ہو گئی ہے یا نہیں؟ جبکہ شامی ۲/ ۴۵۳ پر نعم کے بارے میں بحث کرتے ہوئے فرماتے

ہیں کہ نعم ماقبل کی تصدیق اور مابعد کی تحقیق کے لیے آتا ہے۔ شامی باب الصریح۔ پہلی فرصت میں جواب درکار ہے۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

۱- فون پر طلاق واقع ہوجاتی ہے۔

۲- ''نعم'' امر ونہی کے جواب میں وعدہ کے لیے آتا ہے، اس لیے ''تم کہو الخ'' کے جواب میں ''ہاں'' کہنے سے طلاق نہیں ہوتی۔

قال الحافظ السيوطى رحمہ اللہ تعالیٰ: نعم حرف جواب فيكون تصديقا للخبر، ووعدا للطالب، وإعلاما للمستخبر. (الإتقان: ١/١٧٨)

وفى المنجد: نعم حرف جواب، ولها أربعة معان (إلى أن قال:) وإذا وقعت بعد الأمر أو النهى كانت حرف وعد نحو اضرب زيدا، جوابه: نعم أي أعدك بضربه. (المنجد: صـ ٨٢١) واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

١٣/ صفر ١٤١٧هـ

گذشتہ فتویٰ پر اشکال اور اس کا جواب

سؤال: عرض یہ ہے کہ آپ نے طلاق کے بارے میں لغات کے حوالے دیے ہیں، دارالعلوم کراچی اور خیر المدارس ملتان کے فتاویٰ میں شامیہ کے حوالے سے وقوع کا قول ہے۔ گزارش ہے کہ آپ علامہ شامی کی عبارت ملاحظہ فرما کر دونوں میں تطبیق کر دیں۔

جواب از دارالعلوم کراچی:

الجواب حامداً ومصلیاً

صورتِ مسئولہ میں اگر واقعۃً ٹیلیفون میں عباس کی آواز تھی تو نادیہ کے طلاق کے سوال کے جواب میں جب عباس نے دو مرتبہ ''ہاں'' کہہ دیا تو اس سے دو طلاقِ رجعی واقع ہوگئی اور اس کے بعد اگر عدت کے دوران عباس نے رجوع بھی نہیں کیا تو یہ دو طلاقیں بائن کے حکم میں ہوگئیں اور نادیہ اور عباس کے درمیان نکاح ختم ہوگیا۔

اب اگر عدت گزرنے کے بعد عباس نے تحریری طور پر تین طلاقیں دیں تو وہ کالعدم ہیں، ان کا شرعاً

کوئی اعتبار نہیں ہے۔اس صورت میں عدت گزرنے کے بعد جب عباس نے دوبارہ نادیہ سے نکاح کرلیا تو عباس کا یہ نکاح کرنا شرعاً درست ہے، البتہ یہ یاد رہے کہ عباس اس دوسرے نکاح کے بعد صرف ایک طلاق کا مالک ہے۔

اور اگر عباس نے دو طلاقِ رجعی کے بعد عدت ختم ہونے سے پہلے تحریری طور پر تین طلاقیں دی تھیں تو بعد کی ایک طلاق پہلے کی دو طلاقوں سے مل کر مجموعی طور پر تین طلاقیں واقع ہوگئیں ہیں اور حرمتِ مغلظہ ثابت ہوگئی ہے۔اب عباس اور نادیہ کا میاں بیوی کی حیثیت سے ایک ساتھ رہنا حرام ہے، بغیر حلالہ کے دوبارہ نکاح نہیں ہوسکتا۔

اور غیر مقلدین حضرات کا دو طلاق یا تین طلاق کو ایک شمار کرنا احادیثِ صریحہ اور نصوصِ واضحہ کے خلاف ہے، شرعاً بے اصل بات ہے۔

فی الدر المختار: ولو قيل له: طلقت امرأتك ؟ فقال: نعم أو بلى بالهجاء طلقت. بحر. (واحدة رجيعة وإن نوى خلافها) من البائن أو أكثر. (۲٤۹/۳)

وفي الشامية: وقال صاحب البحر في شرحه على المنار: وذكر في التحقيق أن موجب نعم تصديق ما قبلها من كلام منفي أو مثبت استفهاما كان أو خبرا، كما إذا قيل لك: قام زيد أو أقام زيد أو لم يقم زيد فقلت: نعم كان تصديقا لما قبله و تحقيقا لما بعد الهمزة. (۲۸۳/۳)

واللہ اعلم بالصواب

جواب از خیر المدارس ملتان:

الجواب

صورتِ مسئولہ میں عباس کے ہاں کہنے پر دو طلاق رجعی ہوگئیں، بعد والی تین اگر عدت گزارنے کے بعد دی ہیں تو وہ محل باقی نہ رہنے کی وجہ سے ضائع ہوگئیں اور دوبارہ نکاح ہوسکتا ہے اور اگر انکا ایقاع عدت میں ہوا ہے تو وہ عورت مغلظہ ہوچکی ہے۔

ولو قالت: أنا طالق، فقال: نعم طلقت، ولو قاله في جواب: طلقني، لا تطلق، وإن نوى. (هندية: ۳٥٦/۱) وفي الخلاصة: ألست طلقتها ؟ تطلق

ببلیٰ، لا بنعم. وفی الفتح: ینبغی عدم الفرق للعرف. (در مختار) وذکر فی التحقیق أن موجب نعم تصدیق ما قبلها من کلام منفی أو مثبت استفهاماً کان أو خبراً، کما إذا قیل لك: قام زید أو: أقام زید أو: لم یقم، فقلت: نعم کان تصدیقاً لما قبله وتحقیقاً لما بعد الهمزة. (شامی: ۲/٤۹۲) فقط.

الجواب باسم ملهم الصواب

''نعم'' جب امر کے جواب میں ہوتو اس سے وعدہ مراد ہوتا ہے، یہاں بھی ایسا ہے نہ کہ استفہام یا خبر کے جواب میں اور شامیہ وغیرہ کی عبارات میں وقوعِ طلاق کا حکم استفہام یا خبر کی صورت میں ہے، خیر المدارس کے جواب میں مذکور ہندیہ کی عبارت تو اس مسئلہ میں صریح ہے کہ امر کے جواب میں نعم کہا تو طلاق واقع نہیں ہوتی اور یہاں بھی یہی صورت ہے، عورت کا قول: ''تم کہو'' یہ امر ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

٥/ شعبان ١٤١٧ھ

خوفِ طلاق سے باری ہبہ کرنا

سؤال: زوجین میں اختلاف ہوا، زوج نے طلاق دینے کا ارادہ کیا تو بیوی نے کہا کہ آپ مجھے طلاق نہ دیں، میں اپنی باری آپ کو یا آپ کی فلاں بیوی کو ہبہ کرتی ہوں۔ دریافت طلب امر یہ ہے کہ اس طرح باری ہبہ کرنے سے باری ساقط ہو جائے گی یا نہیں؟ اگر ساقط ہو جائے گی تو شوہر کو کوئی گناہ تو نہیں ہوگا؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

اگر کسی معقول وجہ سے طلاق دینا چاہتا تھا تو اس طرح صلح کرنے سے باری ساقط ہو جائے گی اور شوہر کو کوئی گناہ نہیں ہوگا، البتہ زوجہ کو مستقبل میں دوبارہ اپنے حق کے مطالبہ کا اختیار ہوگا۔

قال الإمام ابن الهمام رحمہ اللہ تعالیٰ: (قوله: وإن رضیت أحدی الزوجات بترك قسمها لصاحبتها جاز) هذا إذا لم یکن برشوة من الزوج، بأن زادها فی مهرها لتفعل، أو تزوجها بشرط أن یتزوج أخری ویقیم عندها یومین وعند المخاطبة یوما؛ فإن الشرط باطل، ولا یحل لها المال

فی الصورة الأولی، فله أن یرجع فیه، وأما إذا دفعت إلیه أو حطت عنه مالا لیزیدها فظاهر أنه لا یلزم ولا یحل لهما، ولها أن ترجع فی مالها (وبعد أسطر) عن عائشة رضی الله تعالی عنها قالت: قالت سودة حین أسنت وفرقت أن یفارقها رسول الله ﷺ: یا رسول الله! یومی لعائشة، فقبل ذلك منها قالت عائشة رضی الله تعالی عنها: ففیها وفی أشباهها أنزل الله تعالیٰ ﴿وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ﴾ الآیة وقال (الحاکم) صحیح الإسناد.

وقال تحت (قوله: ولها أن ترجع): فإن قیل یلزم ثبوت الضرر والمعاداة. قلنا: لم یحرم علیه طریق الخلاص، وقد کان یرید طلاقها لو لا ما صالحته علیه، فإذا اتلفت ما دفعت به المکروه عنها فله أن یفعل ما کان یرید فعله ویحصل الخلاص. (فتح القدیر: ۳/۳۰۳)

واللّٰہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۱۶/ جمادی الثانیة ۱٤۱۸هـ

طلاق، طلاق، طلاق کہنے کا حکم

خدمتِ اقدس میں استفتاء بمع جواب جو بندہ کا لکھا ہوا ہے روانہ کر رہا ہوں، امید ہے کہ آپ جواب پر نظر فرما کر اگر جواب میں غلطی ہو تو اس کی نشاندہی فرمائیں گے۔ بندہ شکر گزار رہے گا۔

سوال: دوستوں کے ساتھ بیٹھنے کے بعد گھر دیر سے واپسی پر والد صاحب ناراض ہو گئے، انہوں نے مجھے (مسمّٰی صابر الرحمان کو) ڈانٹنے کے بعد گھر سے نکال دیا، پھر کچھ دیر بعد والدہ مجھے واپس گھر لے گئیں اور والد صاحب کے کمرے میں لے کر گئیں اور والد صاحب نے مجھے اور میری بیوی کو گالی گلوچ کی، میں نے یہ سن کر بغیر کسی اضافت اور بیوی کی طرف نسبت کے مندرجہ ذیل الفاظ کہے: طلاق، طلاق، طلاق جبکہ میری بیوی بھی وہاں موجود نہیں تھی، صرف میرے والد اور والدہ تھے اور میں حلفیہ کہتا ہوں کہ میرا ارادہ بھی طلاق کا نہیں تھا اور نہ میرا عقیدہ تھا کہ صرف ان الفاظ کے کہنے سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ کیا مندرجہ بالا صورت میں طلاق واقع ہو گئی؟ بینوا توجروا۔

الجواب ومنہ الصدق والصواب

واضح رہے کہ طلاق ان تین چیزوں میں سے ہے کہ اگر دینے کا ارادہ نہ بھی ہو اور طلاق کے الفاظ شادی شدہ آدمی بیوی کے لیے استعمال کردے تو طلاق واقع ہوجاتی ہے۔

لقوله 9: ثلث جدهن جدٌ وهز لهن جدٌ الطلاق ...... الحديث.

نیز واضح رہے کہ طلاق دینے کے لیے اضافت لفظی کا ہونا بھی ضروری نہیں ہے کہ آدمی بیوی کی طرف اضافت کر کے طلاق دے۔ فتاویٰ شامی میں ہے:

ولا يلزم كون الإضافة صحيحة فى كلامه؛ لما فى البحر: لو قال: طالق فقيل له': من عنيت ؟ فقال: امرأتي، طلقت امرأته ...... على أنه' فى القنية قال عازيا إلى البرهان صاحب المحيط: رجل دعته جماعة إلى شرب الخمر فقال: إنى حلفت بالطلاق أنى لا أشرب، وكان كاذبا فيه ثم شرب طلقت، وقال صاحب التحفة: لا تطلق ديانة، وما فى التحفة لا يخالف ما قبله؛ لأن المراد طلقت قضاء، فقط؛ لمامر أنه لو أخبر بالطلاق كاذبا لا يقع ديانة، بخلاف الهازل، فهذا يدل على وقوعه وإن لم يضفه إلى المرأة صريحاً الخ (فتاویٰ شامی: ۲۴۸/۳ ایچ ایم سعید)

مذکور بالا تفصیل کی روشنی میں جب مسمیٰ صابر الرحمان کو رات دیر سے گھر آنے پر والد نے گالم گلوچ شروع کردی اور گالم گلوچ میں صابر الرحمٰن کی بیوی کو بھی شامل کرلیا، یہ سن کر صابر الرحمٰن نے بغیر لفظی اضافت کے طلاق کے الفاظ تین مرتبہ ادا کیے تو تینوں طلاقیں بیوی پر واقع ہوگئیں، اس لیے کہ اگرچہ نسبت واضافت لفظوں میں نہیں ہے لیکن معنوی طور پر موجود ہے، وہ اس طور پر کہ صابر الرحمٰن کا والد اپنی بہو کو گالم گلوچ کر رہا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ صابر الرحمٰن بیوی کو طلاق دے رہا ہے، اگرچہ لفظی اضافت نہیں، دوم یہ کہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ عادتاً طلاق وہی شخص دیتا ہے جو شادی شدہ ہو اور جو شادی شدہ نہ ہو تو عادتاً وہ طلاق ہی نہیں دیتا، فتاویٰ شامی میں ہے:

ويؤيده ما فى البحر: لو قال: امرأة طالق، أو قال: طلقت امرأة ثلاثا، وقال: لم أعن امرأتي يصدق. ويفهم منه أنه لو لم يقل ذلك تطلق امرأته'

لأن العادة أن من له امرأة إنما يحلف بطلاقها، لا بطلاق غيرها، فقوله': إني حلفت بالطلاق ينصرف إليها ما لم يرد غيرها؛ لأنه يحتمله كلامه'.

(فتاویٰ شامی: ۳/۲٤۸)

الغرض مسمیٰ صابر الرحمٰن کی بیوی پر تین طلاق مغلظ واقع ہو چکی ہیں، رجوع کی گنجائش نہیں اور نہ ہی حلالہ شرعیہ کے بغیر دوبارہ نکاح درست ہے، اب دونوں کا اکٹھے رہنا ناجائز و گناہِ کبیرہ ہے۔

وإذا كان الطلاق ثلاثا في الحرة أو ثنتين في الأمة لم تحل له' حتى تنكح زوجاً غيره نكاحاً صحيحا ويدخل بها، ثم يطلقها أو يموت عنها والمراد بالدخول الوطئ. (٦٩/٢)

فقط واللّٰہ اعلم

۴/ ذی القعدہ ۱۴۱۹ھ

الجواب باسم ملهم الصواب

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ وقوعِ طلاق کے لیے اضافت صریحہ ضروری نہیں، مطلق اضافت سے بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے، مگر مطلق اضافت کا تحقق مندرجہ ذیل قرائن قویہ کے بغیر نہیں ہو سکتا۔

۱- نیت

۲- اضافت در کلام سائل

۳- عرف

اس استفتاء میں مطلق اضافت کے تحقق پر قرائن بالا میں سے کوئی ایک قرینہ بھی نہیں، بلکہ زوج حلفاً کہہ رہا ہے کہ ان الفاظ سے میں نے طلاق کا ارادہ نہیں کیا تھا، اس لیے زوج کا قول معتبر ہوگا اور طلاق کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ (مزید تفصیل امداد الفتاویٰ ۲/ ۴۴۵ فتاویٰ محمودیہ: ۱۳/ ۲۸۲ میں ہے۔ از مرتب)

واللّٰہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۳/ جمادی الاوّل ۱٤۲۰ھ

طلاق دی، دی، دی کا حکم

سوال: اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا: ''میں نے تجھے طلاق دی، دی، دی'' تو اس سے تین طلاقیں واقع ہوں گی یا ایک؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

ایک طلاق ہوگی۔

قال الحصکفی رحمہ اللہ تعالیٰ: کرر لفظ الطلاق وقع الکل، وإن نوی التأکید دین. (ردالمحتار: ۲/۴٦۰)

وقال الرافعی رحمہ اللہ تعالیٰ تحته: قال سعدی أفندی: أقول: لك أن تقول: لم لا یجوز أن یکون من قبیل قوله ﷺ: فنکاحها باطل باطل، واحتمال کونها جملا لا یجدی نفعا؛ إذ الطلاق لا یثبت بالشك مع أن الحذف خلاف الأصل، واللائق بحال المسلم أن لا یجمع الثلاث فی وقت. (التحریر المختار: صـ ۲۱۷)

ویمکن لنا أن نستأنس بهذه الجزئیة: لا یلحق البائن البائن إذا أمکن جعله إخبارا عن الأول، کأنت بائن بائن أو أبنتك بتطلیقة فلا یقع؛ لأنه إخبار فلا ضرورة فی جعله إنشاء. (الدر المختار: ۲/۴۷۰)

قال الإمام طاهر بن عبد الرشید البخاری رحمہ اللہ تعالیٰ: وفی أیمان مجموع النوازل: سئل نجم الدین عن امرأة قالت لزوجها: مرا طلاق کن مرا طلاق کن مرا طلاق کن، فقال الزوج کردم، کردم، کردم، قال: تطلق ثلاثا، وکذا أجاب السید الإمام أشرف بن محمد بن شجاع. قال الشیخ الإمام عمر بن أبی بکر تطلق واحدة. (خلاصة الفتاویٰ: ۲/۸۲)

ایسے ہی ایک سوال کے جواب میں حضرت مولانا اعزاز علی صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ شیخ الادب والفقہ ومفتی دارالعلوم دیوبند نے ایک طلاق کا فتویٰ دیا تھا، اس پر کہیں سے اشکال آیا تو اس کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

''تحریر جواب کے وقت تتمۂ ثانیہ امداد الفتاویٰ بھی میرے سامنے تھا، میں نے جو کچھ عرض کیا ہے وہ سمجھ کر عرض کیا ہے۔ لفافہ ہوتا تو مفصل عرض کرتا، ظاہر ہے کہ ''دیدی'' میں دینے کو بار بار کہہ رہا ہے، طلاق کا اعادہ نہیں کرتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایقاع کی تاکید کر رہا ہے نہ کہ واقع (طلاق) کی تکرار، پس اس صورت میں چند طلاقیں کیونکر واقع ہوں گی؟

رہی یہ بات کہ ''دیدینا'' فعل متعدی ہے، اس کا مفعول محذوف نکالنا ہے، تو فقہ اور اصولِ فقہ پر نظر

رکھنے والے جانتے ہیں کہ "إن أکلت" اور "إن أکلت طعاما" کے احکام میں فرق ہے، حالانکہ "أکلت" متعدی اور اس کا مفعول بہ "طعاما" ہی ہوسکتا ہے۔ اسی طرح "أنت طالق" اور "أنت طالق طلاقاً" میں فرق ہے اور اسی طرح "طلقتك" اور "طلقتك تطليقة" میں بھی فرق ہے۔ پس محذوف کو ملفوظ پر قیاس کرنا دشوار ہے۔ ہاں اگر اصحابِ فتویٰ کی کوئی روایت اس میں ہوتو بلا کسی تاخیر کے عرض کروں گا کہ مجھ سے غلطی ہوئی، مگر تتبع کے باوجود مجھ کو اس بارہ میں روایت نہیں ملی۔ اھ" (فتاویٰ محمودیہ: ۹/ ۲۹۸)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

یکم شعبان ۱٤۲۰ھ

"طلاقِ کلما" سے بچنے کی تدبیر میں بوقتِ تہنیہ سکوت اجازتِ فعلیہ ہے

سؤال: آپ نے احسن الفتاویٰ ۵/ ۱۷٦ میں بعنوان "طلاق کلما سے بچنے کی تدبیر" مسئلہ لکھا ہے کہ فضولی کے نکاح کرانے پر کسی نے مبارکباد دی تو اس پر سکوت اجازت قولیہ ہے۔ آپ کی عبارت اس طرح ہے:

"تحریری اجازت یا مہر بھیجنے سے قبل اگر کسی نے نکاح کی مبارکباد دی تو اس پر سکوت بھی زبانی اجازت کے حکم میں ہے، یعنی طلاقیں واقع ہوجائیں گی۔"

آپ نے اس پر دلیل شامیہ کی یہ عبارت پیش کی ہے:

وفی حاوی الزاهدی: لو هنأه الناس بنكاح الفضولی فسكت فهو إجازة.

مگر یہاں اس کی تصریح تو نہیں کہ یہ اجازتِ قولیہ ہے یا فعلیہ؟ تو کیا اسے اجازت فعلیہ قرار نہیں دیا جاسکتا؟ جیسا کہ فتاویٰ خیریہ میں اسے فعلیہ ہی قرار دیا ہے۔

وهذا نصه: أو هنأه الناس فسكت، أو أخذ تجهيزها كما نص عليه فی المحيط، فذلك كله إجازة بالفعل، ولا يحنث. والله أعلم. (الفتاویٰ الخيرية بهامش تنقيح الحامدية: ۱/ ٤٦)

امید ہے کہ حضرت مکرر غور فرما کر جو فیصلہ ہو اس سے بندہ کو بھی مطلع فرمائیں گے۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

حاوی کی عبارت میں اجازتِ فعلیہ ہی مراد ہے، احسن الفتاویٰ میں اشتباہ کی وجہ یہ ہوئی کہ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ جزئیہ اجازتِ قولیہ کے تحت نقل کیا ہے، حالانکہ اسے آگے اجازتِ فعلیہ

کے تحت نقل کرنا چاہیے تھا، ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ کے اس صنیع سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اسے اجازتِ قولیہ کے بارے میں سمجھا ہے۔ بہر حال ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ سے زاہدی کی مراد کی تعیین میں یا موضعِ نقل میں تسامح ہوا ہے، ممکن ہے کہ بعد میں ناقلین سے سہو ہو گیا ہو۔ لہٰذا مبارکباد دینے پر خاموش رہنے سے طلاقیں واقع نہیں ہوں گی۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۱۱/ شعبان ۱٤۲۰ھ

عددِ طلاق میں تردّد کا حکم

سوال: میں نے پانچ چھ سال پہلے طلاق کو نکاح پر معلق کیا تھا، مگر یہ یاد نہیں کہ ایک طلاق کا لفظ استعمال کیا تھا یا تین طلاق کا، غالب گمان یہ ہے کہ ایک طلاق کا لفظ کہا تھا۔ پشتو میں جو الفاظ میں نے استعمال کیے تھے ان کا ترجمہ یہ ہے:

''میں والد کو گالی نہیں دوں گا، اگر میرے منہ سے والد کے لیے گالی نکل گئی تو اس کے بعد اگر میں نے شادی کی یا شادی کروں، تو میری بیوی کو طلاق۔''

یہ بھی احتمال ہے کہ میں نے تین طلاق کا لفظ استعمال کیا ہو اور اب میں بھول رہا ہوں۔ بہر حال دریافت یہ کرنا ہے کہ مذکورہ صورتِ حال میں اگر میں نکاح کروں تو کون سی اور کتنی طلاقیں واقع ہوں گی؟ اگر ایک اور تین دونوں احتمال برابر ہوں، کسی طرف رجحان نہ ہو تو کیا حکم ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے روایت کے مطابق صورتِ سوال میں ایک ہی طلاق ہوگی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ سے روایت ہے کہ تحری کر کے ظن غالب پر عمل کرے اور دونوں احتمال برابر ہوں تو اشد یعنی تین طلاق والے احتمال پر عمل کرے۔

امام قاضیخان رحمہ اللہ تعالیٰ نے صرف امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کی روایت کو ذکر کیا ہے اور عالمگیریۃ میں صرف امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی روایت کے ذکر پر اکتفاء کیا ہے۔

علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے دونوں روایتوں میں تطبیق یہ بیان فرمائی ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی روایت میں قضاء کا حکم بیان کیا گیا ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کی روایت دیانت واحتیاط پر محمول ہے۔ نیز امام قاضیخان رحمہ اللہ تعالیٰ نے جو امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کی روایت کے ذکر پر

اکتفاء کیا ہے، علامہ شامی رحمہ اللہ تعالی نے علامہ طحطاوی رحمہ اللہ تعالی سے اس کی یہ وجہ نقل فرمائی ہے کہ وہ باب الفروج میں احتیاط پر عمل کرتے ہیں۔

تطبیق مذکور کے بعد ابن عابدین رحمہ اللہ تعالی نے اشباہ سے ایک جزئیہ نقل کیا ہے، جس سے ایک طلاق والے قول کی تائید ہوتی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالی کے نزدیک ایک طلاق والا قول ہی راجح ہے۔

لہٰذا صورتِ سوال میں سائل نے اگر اپنے والد کو گالی دے دی تو اس کے بعد جس عورت سے بھی نکاح کرے گا اس کو ایک طلاقِ بائن واقع ہو جائے گی، خواہ ایک طلاق کا ظن غالب ہو یا ایک طلاق اور تین طلاق دونوں احتمال برابر ہوں۔

قال فی الهندية: فی نوادر ابن سماعة عن محمد رحمه الله تعالى: إذا شك فی أنه طلق واحدة أو ثلاثا فهی واحدة حتى يستيقن أو يكون أكبر ظنه على خلافه. (عالمگيرية: ۱/۳۶۳)

وقال الإمام قاضيخان رحمه الله تعالى: رجل حلف بطلاق وحنث فی يمينه، ولا يدری أنه كان حلف بواحدة أو بثلاث. قال أبو يوسف رحمه الله تعالى: يتحرى فی ذلك، ويعمل بما يقع عليه التحری، وإن استوى ظنه يأخذ بالأكثر احتياطا.

قال فی شرح التنوير: ولو شك أطلق واحدة أو أكثر؛ بنى على الأقل.

وقال ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله: بنى على الأقل) أي كما ذكره الإسبيجابی، إلا أن يستيقن بالأكثر، أو يكون أكبر ظنه.

وعن الإمام الثانی: إذا كان لا يدری أثلاث أم أقل، يتحرى، وإن استو يا عمل بأشد ذلك عليه، أشباه عن البزازية۔ قال ط: وعلى قول الثانی اقتصر قاضيخان، ولعله لأنه يعمل بالاحتياط خصوصا فی باب الفروج اهـ.

قلت: ويمكن حمل الأول على القضاء والثانی على الديانة، ويؤيده مسألة المتون فی باب التعليق: لو قال: إن ولدت ذكرا فأنت طالق واحدة، وإن ولدت أنثى فأنت طالق ثنتين، فولدتهما ولم يدر الأول تطلق واحدة

قضاء وثنتين تنزها، أي ديانة.

هـذا وفـي الأشبـاه أيضا: وإن قال: عزمت على أنه ثلاث يتركها، وإن أخبره عدول حضروا ذلك المجلس بأنها واحدة وصدقهم أخذ بقولهم.

(ردالمحتار: ۳/۲۸۳)

واللّٰہ سبحانہٗ وتعالیٰ أعلم

۲۲/ ربيع الاوّل ۱٤۲۱هـ

’’اس کو آج بھی طلاق، کل بھی طلاق، دس سال بعد بھی طلاق‘‘

سؤال: ایک شخص نے بیوی کو چھوڑنے کی نیت سے کہا: اس کو آج بھی طلاق، اس کو کل بھی طلاق، اس کو دس سال بعد بھی طلاق، اس سے کتنی طلاقیں واقع ہوئیں؟

فتح القدیر میں ہے:

وكذا طالق اليوم وغدا وبعد غد يقع واحدة بلا نية، فإن نوى ثلاثا متفرقة على ثلاثة أيام وقعن كذلك. (فتح القدير: ٤/٢٥)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ الفاظ کہتے وقت اگر ایک طلاق کی نیت تھی یا کچھ بھی نیت نہ تھی تو ایک طلاق واقع ہوئی اور اگر تین طلاق کی نیت تھی تو تینوں واقع ہو گئیں۔ حضرتِ والا اپنی تحقیق سے نوازیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

سوال کے جملۂ ثانیہ سے ایقاعِ جدید کا احتمال ہے، اس لیے بصورتِ نیت دوسری طلاق واقع ہو جائے گی مگر چونکہ جملۂ ثالثہ میں اس کا احتمال نہیں، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ زوج کی نیت جمل ثلاث میں صرف تاکید و تأبید ہے، لہٰذا بہر حال ایک ہی طلاق ہو گی۔

اشکال: ’’جملہ ثالثہ میں اس کا احتمال نہیں‘‘ سے کیا مراد ہے؟ کیا لفظ میں تحمل ہی نہیں؟ لہٰذا خواہ نیت کرے تو بھی طلاق واقع نہ ہو گی یا لفظ میں تحمل ہے اور نیت کرنے سے طلاق واقع ہو جائے گی؟

جواب: بظاہر انقضاء عدت یقینی ہے تو یہ ایسے ہو گیا جیسے یوں کہا: ’’انقضاء عدت کے بعد طلاق‘‘ جو بے معنی ہے، اس لیے تأبید مقصد ہونا ظاہر ہے۔ البتہ تأبید کی وجہ سے بائن طلاق ہو گی۔ واللّٰہ سبحانہٗ وتعالیٰ أعلم

۲۸/ ذی الحجة ۱٤۲۱هـ

Ahsan-ul-Fatawa\Ahsan-ul-Fatawa\Jild # 11\Umdat-ul-Kalam
01.jpg not found.

Ahsan-ul-Fatawa\Ahsan-ul-Fatawa\Jild # 11\Umdat-ul-Kalam
02.jpg not found.

عمدة الكلام في عرف الطلاق بالحرام

لفظِ ''حرام'' تین بار کہنے سے تین طلاقیں

سؤال: آپ نے تحریر فرمایا ہے کہ شوہر نے بیوی کو تین بار کہا: ''تو مجھ پر حرام ہے'' تو تین طلاقیں ہو گئیں۔(احسن الفتاوی:۵/۱۸۳)

حالانکہ شامیہ میں تصریح ہے کہ لفظِ حرام کے تکرار سے ایک ہی طلاق واقع ہوتی ہے، عزیز الفتاوی اور امداد المفتین میں بھی اسی کے مطابق فتویٰ ہے، لہٰذا اس پر نظرِ ثانی فرما کر فیصلہ تحریر فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

پہلے مسئلہ زیر بحث میں عدمِ لحاق کے دلائل تحریر کیے جاتے ہیں پھر ان کی تنقیح۔

دلائلِ عدمِ لحاق:

۱۔ قال ابن عابدين رحمه الله تعالى عازيا إلى الحلبي: ولا يرد أنت على حرام على المفتى به من عدم توقفه على النية، مع أنه لا يلحق البائن ولا يلحقه البائن، لكونه بائنا؛ لما أن عدم توقفه على النية أمر عرض له، لا بحسب أصل وضعه. (ردالمحتار: ٢/٥٠٩)

٢۔ وقال أيضاً: ومنها ما في الكافي للحاكم الشهيد الذي هو جمع كلام محمد رحمه الله تعالى في كتبه ظاهر الرواية حيث قال: وإذا طلقها تطليقة بائنة ثم قال لها في عدتها: أنت على حرام أو خلية أو برية أو بائن أو بتة أو شبه ذلك وهو يريد به الطلاق لم يقع عليها شيء لأنه صادق في قوله: هي على حرام وهي منى بائن اهـ أي لأنه يمكن جعل الثاني خبرا عن الأول. (ردالمحتار: ٢/٦٠٣)

٣۔ وقال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى قبيل باب الخلع تحت عنوان (فروع): أنت على حرام ألف مرة تقع واحدة.

(ردالمحتار: ٢/٦٠٣)

٤ـ وقال ابن عابدين رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ (قوله: تقع واحدة) كذا في الذخيرة والبزازية، ووجهه أنه عبارة عن تكرير هذا اللفظ ألف مرة وهو لو كرره لا يقع إلا الأول. (حوالۂ بالا)

٥ـ وقال أيضا: (قوله: وبالثاني يمينا) أي إيلاء، وقوله: صح أي ما نوي؛ لأن فيه تشديدا على نفسه؛ لأنه لو نوي به طلاقا أو أطلق وانصرف إلى الطلاق كما هو المفتى به لم يقع به شيء؛ لأنه بائن والبائن لا يلحق مثله كما مر فافهم. (حوالۂ بالا)

٦ـ وقال الإمام قاضيخان رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ: رجل قال: حلال الله علی حرام، ثم قال: *ہر چہ بدست راست گیرم بر من حرام اگر فلاں کار کردہ ام* وقد كان فعل ذلك قالوا: بانت امرأته بواحدة؛ لأن التعليق بأمر في الماضي تنجيز، فإذا بانت بالأولى لا تلحقها الثانية، وإن كان التعليق بأمر في المستقبل ثم باشر الشرط يقع عليها طلاقان. (خانية: ١/٥٢٠)

تنقيح الجزئيات المذكورة:

جزئيۂ أولى:

لفظِ ''حرام'' عرفاً صریح طلاق اس وقت شمار ہوتا ہے جبکہ اس سے قبل کسی دوسرے لفظ سے طلاقِ بائن نہ دی ہو، اگر پہلے طلاقِ بائن دینے کے بعد ''حرام'' کہا تو ظاہر ہے کہ یہ طلاق سابق پر تفریع ہے، اس صورت میں اس سے طلاقِ صریح مراد لینے کا عرف نہیں، اس لیے دوسری طلاق واقع نہ ہوگی۔ كما هو مصرح في الجزئية الثانية.

اس سے ثابت ہوا کہ عبارتِ حلبی میں ''امر عارض'' سے مراد موقعِ عرف ہے، جہاں یہ عارض یعنی وضع العرف کا موقع مفقود ہوگا، وہاں لغوی معنی لیے جائیں گے، یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ''حرام'' میں عرفی معنی کا موقع موجود ہونے کے باوجود امر عارض ہونے کی وجہ سے یہ معنی حکمِ لحاق میں غیر معتبر ہیں، اصلِ وضع میں کنایہ ہونے کی وجہ سے لحاق نہ ہوگا۔

عبارتِ حلبی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کی تقریر مذکور لکھنے کے بعد خود حلبی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ سے موضعِ عرف میں لحاق کی تصریح مل گئی۔

نقل عنه الطحطاوي رحمه الله تعالی في حاشيته على قول الحصكفي (وبالثاني يمينا صح): أي قضاء وديانة في غير المفتى به، وديانة فقط على المفتى به اهـ حلبي. (حاشية الطحطاوي: ۲/۱۸۵)

جب نیت یمین کے باوجود حکم لحاق تحریر فرما رہے ہیں تو بلانیت ''حرام'' کے تکرار سے عدم لحاق کا قول کیسے کر سکتے ہیں؟

غرضیکہ جزئیہ اولیٰ میں حلبی رحمہ اللہ تعالیٰ کی عبارت سے علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے جو مطلب اخذ کیا ہے وہ خود حلبی رحمہ اللہ تعالیٰ کی تصریح کے خلاف ہے۔ فهو من قبيل توجيه القول بما لا يرضى به قائله.

اگرچہ طحطاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسے اپنے خیال میں کنایہ سمجھ کر لحاق پر اشکال ظاہر فرمایا ہے مگر اس سے یہ حقیقت تو ثابت ہوگئی کہ حلبی رحمہ اللہ تعالیٰ کی تحقیق یہی ہے کہ لحاق ہوگا اور اس کے مطابق یہ بھی واضح ہوگیا کہ جزئیہ اولیٰ میں ان سے منقولہ عبارت کا مطلب وہی ہے جو بندہ نے اوپر تحریر کیا ہے۔

جب ''حرام'' کو عرف کی بناء پر کنایات سے خارج کر کے طلاق صریح قرار دیدیا گیا تو ''امر عارض'' کی یہ توجیہ بین البطلان ہے، خود علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ نے بطلان کنایہ کی تصریح فرمائی ہے۔ ونصه:

لما غلب استعماله في الطلاق لم يبق كناية، ولذا لم يتوقف على النية أو دلالة الحال، ولا شيء من الكناية يقع به الطلاق بلا نية أو دلالة الحال، كما صرح به في البدائع. (ردالمحتار: ۲/۵۰۳)

علاوہ ازیں وضع العرف وضع اللغة سے زیادہ قوی ہے لكونه ناسخا، لہٰذا اسے ''امر عارض'' قرار دے کر حکم صریح سے خارج کرنا قلب موضوع ہے جو کسی طرح بھی معقول نہیں، بلکہ نقل و عقل دونوں کے خلاف ہے۔

جزئیۂ ثانیہ:

اس کا جواب بھی وہی ہے کہ جو اوپر جزئیہ اولیٰ کی تنقیح میں گزرا "وهو يريد به الطلاق" پر بحث آگے عنوان ''بحث نیت'' میں آرہی ہے۔

جزئیۂ ثالثہ و رابعہ:

یہ دونوں جزئیات قبل العرف سے متعلق ہیں، حضرات فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ ''حرام'' میں حکم تعارف

تحریر فرمانے کے باوجود قبل التعارف سے متعلقہ جزئیات بھی بکثرت بیان فرماتے ہیں۔

علاوہ ازیں اس مقام پر علامہ رافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

(قوله: ووجهه أنه عبارة عن تكرير هذا اللفظ ألف مرة الخ) لكن في العرف الآن لا يراد به ما ذكر، بل إيقاع هذا العدد جملة، فيظهر إيقاع الثلاث اتباعا للعرف. (التحرير المختار: ١/٢٣٤)

وقال أيضاً قبيل باب طلاق غير المدخول بها: (قوله: فاغتنم تحرير هذا المقام الخ) لكن في حاشية البحر عن المنتقي عن محمد رحمه الله تعالىٰ: اذهبي ألف مرة ينوي به طلاقا فهي ثلاث اهـ وهذا هو الموافق للعرف؛ فإنه لا يقصد بذلك إلا إيقاع الكل دفعة لا التكرير. (التحرير المختار: ١/٢١٦)

اس سے ثابت ہوا کہ ''حرام'' میں تعارفِ طلاق سے قبل بھی ''أنت علی حرام ألف مرة'' سے امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ وقوعِ ثلاث ہی کا حکم فرماتے تھے۔

جزئیۂ خامسہ:

علائیہ میں اس کی پوری عبارت یوں ہے:

كرره مرتين ونوي بالأوّل طلاقا وبالثاني يمينا صح.

(ردالمحتار: ٢/٦٠٣)

اوّل میں وقوعِ طلاق کے لیے اشتراطِ نیت اور ثانی میں صحتِ نیتِ یمین واضح دلیل ہے کہ یہ جزئیہ قبل التعارف سے متعلق ہے، اس لیے کہ بعد التعارف ''حرام'' سے بہرحال طلاق ہی واقع ہوتی ہے، خواہ نیت کرے یا نہ کرے، پھر نیت خواہ طلاق کی ہو یا ظہار یا ایلاء کی۔

قال في التنوير: ويفتي بأنه طلاق بائن وإن لم ينوه وفي الشرح لغلبة العرف.

وقال ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ (قوله: وإن لم ينوه) هذا في القضاء، وأما في الديانة فلا يقع مالم ينو، وعدم نية الطلاق لعدم نية شيء أصلاً، وبنية الظهار أو الإيلاء فإنه لا يصدق قضاء كما صرح به الزيلعي حيث قال: وعن هذا لو نوي غيره لا يصدق قضاء. ح. قلت: الظاهر أنه إذا لم

يـنو شيئا أصلا، يقع ديانة أيضا. قال في البحر: وذكر الإمام ظهير الدين: لا نـقـول: لا تشترط النية، لكن يجعل ناويا عرفا اهـ ـ وفي الفتح: فصار كما إذا تـلـفـظ بـطلاقها لا يصدق في القضاء، بل فيما بينه وبين الله تعالىٰ اهـ فهذا ظاهر فيما قلنا فافهم. (ردالمحتار: ۲/۶۰۱)

اسی لیے حلبی رحمہ اللہ تعالیٰ نے علائیہ کے اس جزئیہ کی شرح میں قضاءً لحاق کا فتویٰ دیا ہے۔ وقدمناه عن الطحطاوی.

علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ نے "صح ما نوی" کی جو تعلیل بیان فرمائی ہے وہ "حرام" کے عدمِ لحاق کے بارے میں ان کی اسی رائے پر مبنی ہے جس کا مدار جزئیہ اولیٰ پر ہے جو انہوں نے حلبی رحمہ اللہ تعالیٰ سے نقل فرمایا ہے۔ اس سے استدلال پر بحث اوپر جزئیہ اولیٰ کی تنقیح کے تحت گزر چکی ہے۔

جزئیۂ سادسہ:

امام قاضیخان رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس فصل کی ابتداء میں اس جملہ میں حکمِ عرف کو مختلف فیہ قرار دیا ہے۔ اگرچہ آپ کے اسلوبِ تحریر سے وجودِ عرف کو ترجیح معلوم ہوتی ہے، مگر تحریرِ اختلاف سے اتنا تو ثابت ہو گیا کہ اس وقت تک وجودِ عرف پر اتفاق نہیں ہوا تھا، یعنی عرف کو قرار حاصل نہیں ہوا تھا، ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں لغوی معنیٰ کو بالکلیہ باطل نہیں کہہ سکتے، اس لیے لغت و عرف دونوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے وقوعِ طلاق بلانیت کے باوجود عدمِ لحاق کا حکم دیا گیا۔

یہی جواب دوسری سب جزئیات کا بھی ہو سکتا ہے، اس لیے کہ عباراتِ فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ تک کسی زمانہ میں بھی اس جملہ سے عرفِ طلاق کو قرار حاصل نہیں ہوا۔

کتبِ فقہ میں اس کے پانچ مواقع ہیں:

باب الصریح، باب الکنایات، باب الایلاء، باب الظہار، کتاب الأیمان، کتبِ مذہب میں ان پانچوں مواقع کے مراجعہ سے ثابت ہوا کہ مختلف ادوار کے متعدد ائمہ فقہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے اس عرف کی طرف کوئی اشارہ تک بھی نہیں فرمایا اور جن فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے اس بارے میں کچھ تحریر فرمایا ہے ان میں سے بعض نے بصیغۂ تمریض بیان فرمایا، بعض نے بصورتِ اختلاف، حتیٰ کہ جن حضرات نے حکمِ عرف پر فتویٰ دیا ہے انہوں نے بھی دوسرے قول کو بالکل متروک اور ساقط قرار نہیں دیا، یعنی حکمِ عرف کے مفتیٰ بہ ہونے پر

کسی زمانہ میں بھی حضراتِ فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کے اتفاق کا دعویٰ کسی نے نہیں کیا، اس سلسلہ میں مراجعہ کتب سے جو تفصیل سامنے آئی وہ یہ ہے۔

''حرام'' میں عرفِ طلاق کے قول کی ابتداء چوتھی صدی میں مشایخ بلخ سے ہوئی ہے، جن کے اسماءِ گرامی یہ ہیں:

امام ابوبکر الاسکاف متوفی ۳۳۳ھ، امام ابوبکر بن سعید متوفی ۳۴۰ھ، امام ابوجعفر الہندوانی متوفی ۳۶۲ھ، امام ابوبکر محمد بن الفضل متوفی ۳۸۱ھ رحمہم اللہ تعالیٰ۔

اس سے معلوم ہوا کہ بلخ کے سوا کسی دوسرے علاقہ کے مشایخ میں سے کسی نے بلکہ خود مشایخ بلخ میں سے بھی ان چار حضرات کے سوا کسی دوسرے نے یہ قول بیان نہیں کیا، چنانچہ عراق میں اسی چوتھی صدی کے مشہور امام کرخی رحمہم اللہ تعالیٰ متوفی ۳۴۰ھ ''حرام'' سے بدونِ نیت وقوعِ طلاق کے قائل نہیں۔

كما نقل عنه شيخ الإسلام أبو بكر على رحمہ اللہ تعالیٰ و نصه:

وفي الكرخي: إذا قال لها أنت على حرام، أو قد حرمتك عليّ، أو أنا عليك حرام، أو قد حرمت نفسي عليك، أو أنت محرمة عليّ فهو كله سواء يرجع فيه إلى نيته، فإن قال: أردت الطلاق فهو طلاق (إلى قوله:) وإن لم يكن له نية فهو يمين وهو مول. إن تركها أربعة أشهر بانت بتطليقة، وإن قال: أردت الكذب فليس بشيء فيما بينه وبين الله، ولا يصدق في نفي اليمين في القضاء. وإن قال: كل حل عليّ حرام، إن نوي جميع المباحات صدق؛ لأنه شدد على نفسه، وإن نوي الطعام دون غيره أو شرابا أو لباسا دون غيره أو امرأته دون غيرها صدق، وإن لم يكن له نية فهو على الطعام والشراب خاصة. (الجوهرة النيرة: ۲/۱۳٤)

امام ابواللیث سمرقندی رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۳۷۳ھ فرماتے ہیں:

ولو قال: حلال الله عليّ حرام، أو كل حلال عليّ حرام يقع على الطعام والشراب وما ينوي غيره الطلاق وغيره وإن لم ينو الطلاق يكون الإيلاء (إلى قوله:) وقال المتأخرون: يقع به الطلاق عن غير نية؛ لغلبة الاستعمال فيما يعرف، وعليه الفتوىٰ، ولذا لا يحلف به إلا الرجال.

(فتاوی النوازل: صـ ١٤١)

اس میں ''المتاخرون'' کی فہرست میں بلخ کے مشایخ اربعہ مذکورہ میں سے صرف پہلے تین ہی داخل ہو سکتے ہیں، اس لیے کہ چوتھے تو سمرقندی سے بھی متاخر ہیں۔

پانچویں صدی کے مشہور ائمہ فقہ:

(۱) امام ابوالحسین احمد بن محمد القدوری البغدادی رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۴۲۸ھ، آپ نے الفاظ زیر بحث میں عرفِ طلاق کی طرف کوئی اشارہ تک بھی نہیں فرمایا۔

(۲) فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۴۸۲ھ، آپ نے بلخ و بخارا سے متصل ہونے کے باوجود استفاضۂ عرف کا انکار فرمایا ہے۔ وسيأتي نصه عن الفتح.

(۳) شمس الأئمہ ابوبکر محمد بن احمد السرخسی رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۴۹۰ھ، آپ نے بھی اسی نواح میں ہونے کے باوجود کوئی اشارہ نہیں فرمایا۔

(۴) امام ظہیر الدین المرغینانی متوفی ۵۰۶ھ، آپ ''حرام'' کو کنایات سے خارج کر کے طلاقِ صریح قرار نہیں دیتے بلکہ اسے کنایات کی فہرست میں باقی رکھتے ہوئے عرفاً وجودِ نیت کی بناء پر وقوعِ طلاق کے قائل ہیں۔ وسيأتي نصه عن الخلاصة.

چھٹی صدی:

(۱) برہان الأئمہ ابومحمد عمر بن عبدالعزیز الحسان الشہید السمرقندی رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۵۳۶ھ، آپ نے متوطن سمرقند ہونے کے باوجود عرفِ طلاق کا کوئی ذکر نہیں فرمایا، بلکہ وقوعِ طلاق کے لیے نیت کو شرط قرار دیا ہے۔ وسيأتي نصه عن الخلاصة معزيا لكتابه ''الفتاوى الصغرى''

(۲) امام طاہر بن احمد بن عبدالرشید البخاری رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۵۴۲ھ، آپ فرماتے ہیں:

وفي شرح الشافي: إذا قال الرجل لامرأته: أنت علّي حرام، وذٰلك في غير حال مذاكرة الطلاق، إن نوى به الطلاق كان طلاقا بائنا (وبعد أسطر) أما عند أبي بكر الإسكاف وأبي بكر بن سعيد رحمهما الله تعالى طلاق بغير النية، وفي المحيط: إذا قالت لزوجها: أنت علّي حرام، أو قالت: أنا عليك حرام كان يمينا، وإن لم تنو كما في جانب الزوج، حتى لو مكنت زوجها حنثت ويلزمها الكفارة. وفي الفتاوى: إذا قال لامرأته: أنت علّي

حرام، والحرام عنده طلاق لكن لم ينو طلاقا وقع الطلاق، قال الشيخ الإمام الأستاذ ظهير الدين المرغيناني رحمہ اللہ تعالیٰ المتوفی ۵۹۳ھـ: لا أقول: لا يشترط النية، لكن يجعل ناويا عرفا، وكذا في قوله "ہرچہ بدست راست گیرم برمن حرام" لا يصدق أنه لم ينو، (وبعد ثلاثة أسطر) ولو قال: كل حلال عليّ حرام أو ہرچہ مرا حلال است برمن حرام فقال في الفتاویٰ الصغریٰ: لا بد من النية، قال في المحيط: فإن نوى اليمين، أو لم ينو شيئا كان يمينا، وينصرف إلى الطعام والشراب، ولا تدخل فيه امرأته إلا بالنية استحسانا، هكذا قال محمد رحمہ اللہ تعالیٰ، وعند مشايخ بلخ رحمہم اللہ تعالیٰ: إنه تدخل امرأته بغير نيته. (خلاصة الفتاویٰ: ۲/۹۵)

اس سے امورِ ذیل ثابت ہوئے:

۱- آپ نے بلانیت وقوعِ طلاق کو بطورِ قولِ بعض نقل فرمایا ہے، اسے اختیار کرنا کہیں سے مترشح نہیں ہوتا۔

۲- فتاویٰ میں "والحرام عنده طلاق" سے معلوم ہوا کہ اس وقت تک "حرام" سے وقوعِ طلاق کا عرف نہیں تھا یا اس کا عموم وشیوع نہیں تھا، اس لیے وقوعِ طلاق ظنِ زوج پر موقوف تھا جو بحکمِ نیت ہے، ظنِ زوج کا بحکمِ نیت ہونا حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بھی ثابت ہے۔

قال في الإعلاء عن ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ في الرجل يحرم امرأته قال: إن كان يري طلاقا، وإلا فهي يمين (إلى قوله:) وفي رواية عنه: إن كان نوي طلاقا وإلا فهي يمين. (اعلاء السنن: ۱۱/۱۳٤)

اس سے ثابت ہوا کہ آپ کے ہاں زوج کے ظن اور نیت دونوں کا ایک ہی حکم ہے۔

۳- امام ظہیر الدین رحمہ اللہ تعالیٰ کی تحقیق جو اوپر گزر چکی ہے، یعنی آپ "حرام" کو کنایات کی فہرست میں رکھتے ہوئے عرفاً وجودِ نیت کی بناء پر اس سے وقوعِ طلاق کے قائل ہیں۔

اس تفصیل سے ثابت ہوا کہ جن حضرات نے "حرام" سے بلانیت وقوعِ طلاق کا فتویٰ دیا ہے انہوں نے اسے صریح کی فہرست میں داخل نہیں فرمایا۔

(۳) شیخ رضی الدین محمد بن محمد السرخسی رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۵۴۴ھ، آپ نے "محیط" میں "حرام" کو یمین قرار دیا ہے، عرفِ طلاق کا کوئی ذکر نہیں فرمایا، حالانکہ آپ اسی علاقۂ قائلینِ عرف کے باشندہ ہیں۔

وقدمنا نصه عن الخلاصة.

④ ملک العلماء الامام علاء الدین ابوبکر بن الکاسانی رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۵۸۷ھ، آپ نے بھی بلخ سے زیادہ بعید نہ ہونے کے باوجود عرفِ طلاق کا ذکر تک نہیں فرمایا۔

⑤ امام فخر الدین حسن بن منصور الاوزجندی قاضیخان رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۵۹۲ھ آپ کی تحریر کا خلاصہ اوپر ''جزئیہ سادسہ'' کے تحت گزر چکا ہے۔

⑥ امام ابو الحسن علی بن ابی بکر المرغینانی رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۵۹۳ھ، پہلے بتایا جا چکا ہے کہ کتبِ فقہ میں لفظِ ''حرام'' کا ذکر پانچ مواضع میں ہے، آپ نے ہدایہ کے باب الصریح، باب الکنایات اور باب الظہار میں تو عرفِ طلاق کا ذکر ہی نہیں فرمایا، باب الایلاء کے آخر میں ہے:

ومن المشايخ من يصرف لفظة التحريم إلى الطلاق من غير نية بحكم العرف. والله أعلم بالصواب.

اس میں اسلوبِ تحریر کے علاوہ ''من'' تبعیضیہ بھی دلیل تضعیف ہے۔ اور باب الأیمان میں فرماتے ہیں:

ومشايخنا قالوا: يقع به الطلاق عن غير نية؛ لغلبة الاستعمال، وعليه الفتوىٰ، وكذا ينبغي في قوله: حلال بروى حرام؛ للعرف. (هداية: ٢/٤٨٣)

اس میں بھی ''مشایخنا'' کی اضافت سے تبعیض ظاہر ہے، اور ''علیہ الفتویٰ'' سے بھی انہی مشایخ کا فتویٰ ہی مراد لیا جا سکتا ہے، اس لیے کہ دوسرے مشایخ تو عرف طلاق ہی کے قائل نہیں، وہ اس پر فتویٰ کیونکر دیں گے؟

ساتویں صدی:

① محمود بن صدر الشریعۃ الاوّل رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۶۷۳ھ، آپ نے ''وقایہ'' میں باب الصریح، باب الکنایات اور باب الظہار تینوں جگہ نیت کو شرط قرار دیا ہے جو دلیلِ عدمِ عرف ہے۔

اور کتاب الایمان میں وقوعِ طلاق کا عرف ذکر نہیں فرمایا، موضعِ بیان میں سکوت بیانِ عدمِ عرف ہے۔

اور باب الایلاء میں فرماتے ہیں:

وأنت عليّ حرام، إن نوى به الطلاق فبائنة، وإن نوى الظهار أو الثلاث أو الكذب فما نوى، وإن نوى التحريم أولم ينو شيئا فإيلاء. وقيل: هو وكل حل على حرام، وهرچه بدست راست گيرم بروے حرام طلاق بلا نية؛ للعرف، وبه يفتي. (شرح الوقاية: ٢/١٢٢)

اس میں ''قیل'' صیغۂ تمریض ہے اور آگے ''بہ یفتی'' بھی مقولہ میں داخل ہے، لما قدمنا فی تنقیح عبارة الهداية.

(٢) امام ابوالبرکات عبداللہ بن احمد النسفی رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۷۱۰ھ، آپ نے باب الصریح، باب الکنایات اور باب الظہار میں نیت کی شرط لگائی ہے جو عدمِ عرف کو مستلزم ہے اور باب الایلاء میں فرماتے ہیں:

أنت عليّ حرام إيلاء إن نوى التحريم أولم ينو شيئا، وظهار إن نواه، وكذب إن نوى الكذب، وبائنة إن نوى الطلاق، وثلاث إن نواه، وفي الفتاوىٰ: إذا قال لامرأته: أنت عليّ حرام ـ والحرام عنده طلاق ولكن لم ينو طلاقا ـ وقع الطلاق. (كنز الدقائق: صـ ١٣٩)

اس میں شرطِ نیت کی تصریح کے بعد ''وفی الفتاویٰ الخ'' بھی دلیلِ عدمِ عرف ہے۔ کما قدمنا.

البتہ کتاب الأیمان میں ہے:

كل حل عليّ حرام فهو على الطعام والشراب، والفتوىٰ أنه تبين امرأته بلا نية. (كنز الدقائق: صـ ١٦٧)

مگر آپ کے معاصر شیخ سروجی اور صدر الشریعۃ رحمہما اللہ تعالیٰ عرف کے قائل نہیں، كما سيأتي.

(٣) الشیخ قاضی القضاة شمس الدین ابو العباس احمد بن ابراہیم السروجی رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۷۱۰ھ، آپ نے بھی شرطِ نیت ذکر فرمائی ہے۔

كما نقل عنه الإمام شهاب الدين أحمد الشبلی رحمه الله تعالیٰ في حاشيته على التبيين ونصه:

وفي غاية السروجي: ولو قال: أنا بائن أو حرام ولم يقل: منك ولا عليك لم يقع الطلاق وإن نواه، بخلاف: أنت بائن أو حرام ونوى الطلاق. ذكره في الوجيز، ومثله في المبسوط. (تبيين الحقائق: ٢/٢٠٨)

آٹھویں صدی:

(١) امام فخر الدین عثمان بن علی الزیلعی رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۷۴۳ھ، ''تبیین الحقائق'' کے باب الصریح، باب الکنایات اور باب الظہار میں شرطِ نیت مذکور ہے جو دلیلِ عدمِ عرف ہے۔ البتہ باب الایلاء

کے آخر میں فرماتے ہیں:

وعرف الناس اليوم إطلاقه على الطلاق؛ ولهذا لا يحلف به إلا الرجال، وعن هذا قالوا: لو نوى غيره لا يصدق قضاء.

(تبيين الحقائق: ۲/۲٦٧)

کتاب الأیمان میں بھی وقوع بلانیت کو اختیار فرمایا ہے، مگر اسی زمانہ میں اس سے معارض صدر الشریعہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا فیصلہ آگے آرہا ہے۔

(۲) صدر الشریعۃ عبید اللہ بن مسعود رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۷۴۵ھ، آپ نے کہیں بھی عرف تحریر نہیں فرمایا بلکہ وقایہ میں بصیغۂ ''قیل'' مذکور عرف کے موقع پر بھی اس کی تائید میں ایک لفظ بھی تحریر نہیں فرمایا جو دلیلِ عدمِ رضا ہے، اسی لیے آپ نے ''وقایہ'' کی تلخیص ''نقایہ'' میں اس جملہ کو بالکل حذف ہی فرمادیا ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ اسی آٹھویں صدی میں زیلعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے جس عرف کا ذکر فرمایا ہے اس وقت بھی اس کا عموم وشیوع نہیں تھا، ورنہ آپ کے ہمعصر صدر الشریعہ رحمہ اللہ تعالیٰ جیسے امام اس سے قطعاً صرفِ نظر نہ فرماتے۔

(۳) امام اکمل الدین محمد بن محمود البابرتی رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۷۸٦ھ، آپ نے باب الصریح، باب الکنایات اور باب الظہار میں شرطِ نیت کو برقرار رکھا ہے، باب الایلاء میں بعض مشایخ بلخ کا فتویٰ اور کتاب الأیمان میں حرمت کے الفاظ مختلفہ کے بارے میں آراء مختلفہ تحریر فرمائی ہیں۔

(۴) شیخ الاسلام ابوبکر بن علی بن محمد رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۸۰۰ھ، آپ نے ''الجوہرۃ النیرۃ'' میں اس عرف کی طرف کوئی اشارہ تک نہیں فرمایا۔

اس سے بھی ثابت ہوا کہ آٹھویں صدی کے نصف اول میں زیلعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے جس عرف کا ذکر فرمایا ہے اور وہ انہی کے ہمعصر ائمۂ فقہاء میں مسلم نہ تھا، وہ اسی صدی کے آخر میں بالکل معدوم یا کالعدم تھا۔

نویں صدی:

(۱) امام بدر الدین محمود بن اسمٰعیل رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۸۲۳ھ، آپ ارشاد فرماتے ہیں:

قال: أنت عليّ حرام ينوّى، فلو نوي الطلاق يسأل: كم نوى؟ فيقع ما نوى ولغا الثنتان إلا في الأمة (ذ) ينبغي أن ينظر إلى السؤال لو سأل عن الوقوع يقال في جوابه نعم لو نويت الطلاق (إلى قوله) وإن لم ينو شيئا

فهـو يـميـن إذ تحريم الحلال يمين غير أن اليمين في الزوجة إيلاء فحكمه حكـم الإيـلاء ولـو قالت لزوجها: وأنا عليك حرام كان يمينا وإن لم تنو كـجـانـب الـزوج حتـى لـومـكـنت من زوجها لزمتها الكفارة ومشايخنا أفتوافى قوله: أنت على حرام وحلال برمن حرام وہرچہ مراحلال است برمن حرام إنه طـلاق بـائن بالاتفاق وإن لم ينو للعرف وكذا حلال الله عليّ حرام وكذا ایزد أو خدای وكـذا حـلال الـمسلمين وكذا ہرچہ بدست راست کیرم او کرفتہ ام وقيـل في کرفتم لا تـطـلـق لـعدم العرف وفي بدست چپ کیرم قيـل يجب ان يكون يمينا (فقظ) قوله ہرچہ مراحلال است برمن حرام الصحيح عندي انه ليس بـطلاق الا بالنية (عده) كذا في: حلال الله او حلال ایزد يقع بلا نية وهو الـصـحيـح (خ) لا يصدق على ترك النية في الكل إلا في قوله: ہرچہ حلال کرد است خداي برمن حرام (عده). (جامع الفصولين: ۲/۱۱)

اس سے ثابت ہوا کہ عرف کے بارے میں مختلف الفاظِ حرمت سے متعلق ائمۂ فقہ رحمہم اللہ تعالیٰ کی آراء مختلف رہی ہیں۔

② الامام حافظ الدین محمد بن محمد بن الشہاب المعروف بابن البزاز الکردری رحمۃ اللہ تعالیٰ متوفی ۸۲۷ھ، آپ نے بھی وقوع بلانیت کو صرف مشایخ بلخ کی طرف منسوب فرمایا ہے۔ علاوہ ازیں حرمت کے الفاظ مختلفہ میں شرطِ نیت سے متعلق نمبر ۱ میں گزشتہ اختلاف سے بھی زیادہ اختلافات بیان فرمائے ہیں، جو عدمِ قرارِ عرف پر بین دلیل ہے۔

ولذا قال: وإن قال لم أنو لم يصدق في موضع صار متعارفا.

(البزازية بهامش الهندية: ۴/۱۸۹)

فإنه قال في "موضع صار متعارفا" ولم يقل "لأنه صار متعارفا"

③ الامام بدرالدین ابو احمد محمود بن احمد العینی رحمۃ اللہ تعالیٰ متوفی ۸۵۵ھ، آپ نے "بنایہ" کے باب الصریح، باب الکنایات اور باب الظہار میں شرطِ نیت کو برقرار رکھا ہے، عرف کا ذکر نہیں فرمایا۔

باب الایلاء اور کتاب الأیمان میں قول عرف کی نسبت مشایخ بلخ میں سے ابوبکر الاسکاف، ابوبکر بن سعید اور فقیہ ابو جعفر الہندوانی رحمہم اللہ تعالیٰ کی طرف فرما کر اس کے مطابق بعض دوسرے مشایخ کا فتویٰ

بھی نقل فرمایا ہے۔

اس سے بھی عرف میں عموم ثابت نہیں ہوتا۔

④ امام ابن الہمام کمال الدین محمد بن عبد الواحد السیواسی ثم السکندری رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۸۶۱ھ، آپ نے بھی باب الصریح وباب الکنایات اور باب الظہار میں شرطِ نیت کو برقرار رکھا ہے۔

باب الکنایات میں وہی بعض مشایخ بلخ کا فتویٰ ذکر فرمایا ہے۔

اور کتاب الأیمان میں فرماتے ہیں:

قال المصنف: وعليه الفتوىٰ. وقال البزدوي في مبسوطه: هكذا قال مشايخ سمرقند، ولم يتضح لي عرف الناس في هذا، لأن من لا امرأة له يحلف به كما يحلف ذوالحليلة، ولو كان العرف مستفيضا في ذلك لما استعمله إلا ذوالحليلة. فالصحيح أن يقيد الجواب في هذا ويقول: إن نوى الطلاق يكون طلاقا، فأما من غير دلالة فالاحتياط أن يقف الإنسان فيه ولا يخالف المتقدمين.

واعلم أن مثل هذا اللفظ لم يتعارف في ديارنا، بل المتعارف فيه حرام عليّ كلامك ونحوه، كأكل كذا ولبسه دون الصيغة العامة الخ.

(فتح القدير: ٤/ ٢٥)

اس کے بعد مختلف الفاظِ حرمت کے بارے میں اختلافِ آراء ذکر کرکے فرماتے ہیں:

والحاصل أن المعتبر في انصراف هٰذه الألفاظ عربية أو فارسية إلى معنى بلانية التعارف فيه، فإن لم يتعارف سئل عن نيته وفيما ينصرف بلا نية لو قال: أردت غيره لا يصدقه القاضى، وفيما بينه وبين اللّٰه تعالىٰ هو مصدق. (فتح القدير: ٤/ ٢٦)

دسویں صدی:

① علامہ محمد منلا مسکین معین الدین الہروی رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۹۵۴ھ، آپ نے باب الصریح باب الکنایات اور باب الظہار میں عرف کا ذکر نہیں فرمایا۔

باب الایلاء میں "والحرام عنده طلاق" کی شرح میں فرماتے ہیں:

"وجعل ناويا عرفا" اس سے عدمِ عرف یا عدمِ شیوعِ عرف ثابت ہوتا ہے کما قدمنا.
کتاب الأیمان میں مختلف اقوال ذکر فرمائے ہیں، اور اپنا فیصلہ یوں تحریر فرمایا ہے:

وفي قوله: ہر چہ بدست راست گیرم بروي حرام قيل يجعل طلاقا بلا نية، وهو اختيار مشايخ سمرقند. والصحيح أن نقيد الجواب ونقول: إن نوي الطلاق يكون طلاقا. (منلا مسكين بهامش فتح المعين: ٣٠٢/٢)

(٢) امام ابراہیم بن محمد بن ابراہیم الحلبی رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ٩٥٦ھ، آپ نے "ملتقی الابحر" کے باب الصریح، باب الکنایات اور باب الظہار میں شرطِ نیت کو برقرار رکھا ہے۔
البتہ باب الایلاء اور کتاب الایمان میں عرف کی بناء پر وقوع بلانیت کا فتویٰ تحریر فرمایا ہے۔
مگر آپ کے ہمعصر منلا مسکین رحمہ اللہ تعالیٰ نے نیت کو شرط قرار دیا ہے، کما مر.

(٣) زین الدین ابن نجیم المصری رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ٩٧٠ھ، آپ نے باب الصریح میں قنیہ سے وقوعِ طلاق بلانیت نقل فرمایا ہے اور قنیہ کا ضعف مشہور ہے، مع ما سيجيء من تحقيق الزين من كتاب الأيمان وكتابه الأشباه والنظائر.
باب الکنایات میں پہلے فتاویٰ کی عبارت نقل فرمائی ہے جس میں "والحرام عنده طلاق" کی قید ہے، پھر قنیہ کا وہی جزئیہ، عبارت فتاویٰ کے بارے میں لکھا جا چکا ہے کہ یہ عدمِ وجودِ عرف یا عدمِ عموم کی دلیل ہے۔
باب الایلاء میں فتاویٰ کی عبارت مذکورہ کے تحت فرماتے ہیں:

"يعني قضاء لما ظهر من العرف في ذلك."

اس سے معلوم ہوا کہ اس سے عرفِ غیر شائع مراد ہے، ورنہ "عنده" کی قید لغو ہوگی۔
باب الظہار میں شرطِ نیت کو برقرار رکھا ہے، عرف کا ذکر نہیں فرمایا۔
کتاب الأیمان میں امام ابن ہمام رحمہ اللہ تعالیٰ کی اسی تحقیق کو اختیار فرمایا ہے جو اوپر فتح القدیر سے نقل کی جا چکی ہے، یعنی عرف کے عموم کا انکار۔
ابن نجیم رحمہ اللہ تعالیٰ فتح القدیر کی تحقیق نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

والحاصل أنه على ظاهر الرواية يحنث بالأكل والشرب فقط، ولا يقع عليه طلاق، وعلى المفتى به إن لم يكن له امرأة فكذلك، وإن كان له امرأة وقع الطلاق عليها.

اس میں ''مفتی بہ'' سے یہ مقصد نہیں کہ آپ کے ہاں بھی یہ مفتی بہ ہے، بلکہ ''مفتی بہ عند بعض مشایخ بلخ'' مراد ہے، اس پر چند دلائل ہیں:

۱- اگر یہ قول آپ کے ہاں مفتی بہ ہوتا تو آپ فتح القدیر کی تحقیق پر کوئی تنقید فرماتے۔

۲- علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی بحر کے اس مقام کا مطلب یہی سمجھا ہے کہ صاحبِ بحر ابن ہمام رحمہ اللہ تعالیٰ کی تحقیق سے متفق ہیں۔ وسیجیء نصه.

۳- آپ نے ''الاشباہ والنظائر'' میں اپنا مسلک واضح طور پر ابن ہمام رحمہ اللہ تعالیٰ کی تحقیق کے مطابق تحریر فرمایا ہے، ونصہ:

وأما كناياته فلا يقع بها إلا بالنية ديانة، سواء كان معها مذاكرة الطلاق أولا، والمذاكرة إنما تقوم مقام النية في القضاء إلا في لفظ الحرام، فإنه كناية ولا يحتاج إليها فينصرف إلى الطلاق إذا كان الزوج من قوم يريدون بالحرام الطلاق. (الأشباره والنظائر مع الحموي: ۱/۳۹)

۴- شیخ الاسلام محمد بن عبد اللہ التمر تاشی الغزی رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۱۰۰۴ھ، آپ نے باب الصریح، باب الکنایات اور باب الظہار میں نیت کی شرط لگائی ہے، باب الایلاء اور کتاب الأیمان میں وقوع بلانیت کا فتویٰ بھی نقل فرمایا ہے۔

حاصل یہ کہ دسویں صدی میں بھی عرف کو عموم حاصل نہیں ہوا، اس لیے بلا نیت وقوعِ طلاق میں اختلاف رہا۔

گیارہویں صدی:

① امام علی بن محمد القاری رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۱۰۱۴ھ، آپ نے صرف باب الایلاء میں اختلاف نقل فرمایا ہے اور وقوع بلانیت کے بارے میں وہی بعض مشایخ بلخ کا قول نقل فرمایا ہے۔

② شہاب الدین احمد بن محمد الشلبی رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۱۰۲۱ھ، آپ نے باب الصریح، باب الکنایات اور باب الظہار میں شرطِ نیت کو برقرار رکھا ہے۔

باب الایلاء میں وقوع بلانیت کا قول نقل فرمایا ہے۔

کتاب الأیمان میں ابن ہمام رحمہ اللہ تعالیٰ کی تحقیق یعنی عدمِ عمومِ عرف کو اختیار فرمایا ہے۔

③ شیخ زادہ عبد الرحمٰن بن شیخ محمد بن سلیمان رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۱۰۷۸ھ، آپ نے باب

الصریح، باب الکنایات اور باب الظہار میں شرطِ نیت کو برقرار رکھا ہے۔

کتاب الأیمان میں وقوع بلانیت کو ترجیح دی ہے، مگر باب الایلاء میں فرماتے ہیں:

لكن الاحتياط في صورة عدم النية أن يتوقف المرء فيه ولا يخالف المتقدمين. (مجمع الأنهر: ۱/۴۴٦)

④ خیر الدین بن احمد بن علی الرملی رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۱۰۸۱ھ، ''فتاویٰ خیریہ'' میں ''حرام'' سے متعلق کئی سوالات ہیں، ان میں ذکرِ نیت کے باوجود آپ نے کسی کے جواب میں کہیں بھی عرف کا ذکر نہیں فرمایا اور وقوعِ طلاق کے لیے نیت کو غیر ضروری نہیں بتایا۔

اور حاشیۃ المنح میں بہت وضاحت کے ساتھ عدمِ عرف تحریر فرمایا ہے۔ وسیجیء نصه عن الشامية.

⑤ علاء الدین محمد بن علی الحصکفی رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۱۰۸۸ھ، آپ نے درمختار اور درمنتقیٰ دونوں میں وقوع بلانیت کو اختیار فرمایا ہے، مگر آپ کے معاصرین شلبی، شیخ زادہ اور رملی رحمہم اللہ تعالیٰ نے عدمِ وقوع کو ترجیح دی ہے۔ كما مر.

بارہویں صدی:

السید محمد السعود السید الشریف المصری رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۱۱۷۲ھ، آپ نے کتاب الطلاق میں تو وہی بعض مشایخ بلخ کا قول لیا ہے مگر کتاب الأیمان میں ابن ہمام رحمہ اللہ تعالیٰ کی تحقیق نقل فرمائی ہے، جس میں عمومِ عرف کا انکار ہے۔

تیرہویں صدی:

① السید احمد الطحطاوی رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۱۲۳۱ھ، آپ نے قولِ وقوع بلانیت اختیار فرمایا ہے، مگر آپ کے معاصر علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ نے ابن ہمام رحمہ اللہ تعالیٰ کی تحقیق کو اختیار فرمایا ہے۔ كما سيجيء.

② علامہ محمد امین ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۱۲۵۲ھ، آپ نے باب الصریح اور باب الکنایات میں قولِ وقوع بلانیت ذکر فرما کر تفصیل کے لیے باب الایلاء کا حوالہ دیا ہے، اور باب الایلاء میں عدمِ وقوع بلانیت کو اختیار فرمایا ہے۔ ونصه:

تنبیہ:

قال الخير الرملي في حاشية المنح في كتاب الأيمان: أقول: أكثر عوام بلاد نالا يقصدون بقولهم: أنت محرمة عليّ، أو حرام عليّ، أو حرمتك

عليّ إلا حرمة الوطء المقابل لحله، ولذلك أكثرهم يضرب مدة لتحريمها، ولا يريد قطعا إلا تحريم الجماع إلى هذه المدة، ولا شك أنه يمين موجب للإيلاء. تأمل، فقل من حقق هذه المسألة على وجهها، وانظر إلى قولهم: لا نقول: لا تشترط النية، لكن يجعل ناويا عرفا، فهو صريح في اعتبار العرف، فإن لم يكن العرف كذلك، بل كان مشتركا تعين اعتبار النية وتصديق الحالف كما هو مذهب المتقدمين اهـ.

وفي أيمان الفتح: وقال البزدوي في مبسوطه: لم يتضح لى عرف الناس في هذا: أي في: كل حل عليّ حرام، لأن من لا امرأة له يحلف به كما يحلف ذو الحليلة، ولو كان العرف مستفيضا في ذلك لما استعمله إلا ذو الحليلة، فالصحيح أن نقول: إن نوي الطلاق يكون طلاقا، فأما من غير دلالة فالاحتياط أن يقف الإنسان فيه ولا يخالف المتقدمين.

واعلم أن مثل هذا اللفظ لم يتعارف في ديارنا، بل المتعارف فيه حرام عليّ كلامك ونحوه، كأكل كذا ولبسه دون الصّيغة العامة، وتعارفوا أيضاً: الحرام يلزمني، ولا شك في أنهم يريدون الطلاق معلقا فإنهم يزيدون بعده: لا أفعل كذا، فهو طلاق ويجب إمضاؤه عليهم.

والحاصل أن المعتبر في انصراف هذه الألفاظ عربية أو فارسية إلى معنى بلانية التعارف فيه، فإن لم يتعارف سئل عن نيته، وفيما ينصرف بلا نية لو قال: أردت غيره يصدق ديانة لا قضاء اهـ ما في الفتح، وتبعه في البحر، قلت: والمتعارف في ديارنا إرادة الطلاق بقولهم: عليّ الحرام لا أفعل كذا، دون غيره من الألفاظ المذكورة. (ردالمحتار: ٢/ ٦٠١)

وقال في كتاب الأيمان (قوله: ولكن الفتوىٰ في زماننا) أي الزمان المتأخر عن زمان المتقدمين، وتوقف البزدوي في مبسوطه في كون عرف الناس إرادة الطلاق به، فالاحتياط أن لا يخالف المتقدمين.

(ردالمحتار: ٣/ ٦٧)

وفي حاشيته على البحر: (قوله: وقال البزدوي في مبسوطه الخ) قال الرملي في حاشيته على المنح: أقول: ما بحثه جيد موافق لكلام المتقدمين، ويحمل كلام الهداية وغيره على ما إذا لم يكن الاستعمال مشتركا فيه وفي غيره إما إذا كان مشتركا تعين موافقة المتقدمين الخ.

(البحر الرائق: ٤/٢٩٤)

عرفِ طلاق کی بحث کا حاصل:

چوتھی صدی سے لے کر تیرہویں صدی تک دس صدیوں کی تنقیر وتنقید کی اس مدت میں کسی زمانہ میں بھی ''حرام'' میں عرف کو عموم وقرار حاصل نہیں ہوا، لہٰذا ''حرام'' کی وضع اصلی بالکلیہ باطل نہ ہونے کی بناء پر حضرات فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے عدم لحاق کا حکم تحریر فرمایا ہے۔

لیکن اب اس زمانہ میں یعنی چودھویں صدی کے آخر اور پندرہویں صدی کے اول میں ''تو مجھ پر حرام'' صرف طلاق ہی کے لیے مستعمل ہے، دوسرے ممالک میں نہیں تو کم ازکم پاکستان اور ہندوستان میں تو یہ عرف ہر خاص وعام میں اس قدر محقق ومشہور ہے کہ اس میں شک وشبہہ کی کوئی گنجائش نہیں، اس کا انکار یا اس میں شبہہ کا اظہار کرنے والے کو معاند یا مجنون ہی کہا جا سکتا ہے، بلکہ اس کی تحقیق کرنے والے کو بھی کم ازکم معتوہ یا مغفل کا خطاب تو ضرور ملے گا، غرضیکہ اب یہ مکمل طور پر ''طلاقِ صریح'' ہے، جس میں اصل وضع کا کوئی بعید سے بعید احتمال بھی نہیں پایا جاتا، لہٰذا اب بلاشبہہ لحاق کا حکم لگایا جائے گا، البتہ طلاقِ صریح کے بعد یہ جملہ وضعِ اصلی میں بھی مستعمل ہے، اس لیے بدونِ نیت لحاق نہ ہوگا۔ كما حررنا في تنقيح الجزئية الاولى.

بحثِ نیت:

تحقیق مذکور کے بعد اس بحث کی ضرورت نہیں رہتی کہ ''بائن'' کے بعد دوسری طلاق کی نیت سے دوبارہ ''بائن'' کہا تو وہ لاحق ہوگی یا نہیں؟ معٰہذا تتمیمِ فائدہ کی غرض سے اس کی تنقید وتنقیح بھی تحریر کی جاتی ہے۔ والله المستعان.

حضراتِ فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ بنیتِ طلاق تکرارِ ''بائن'' کی صورت میں بائن ثانی سے طلاقِ ثانی کی نیت ہو تو بھی اس سے دوسری طلاق واقع نہ ہوگی، صرف اول ''بائن'' سے ایک طلاق ہوگی۔ علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کو زیادہ وضاحت سے اور مدلل بیان فرمایا ہے، آپ نے

اس پر مندرجہ ذیل دلائل تحریر فرمائے ہیں:

(١) في الكافي للحاكم الشهيد الذي هو جمع كلام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ في كتبه ظاهر الرواية: وإذا طلقها تطليقة بائنة ثم قال لها في عدتها: أنت عليّ حرام أو خلية أو برية أو بائن أو بتة أو شبه ذلك وهو يريد به الطلاق لم يقع عليها شيء؛ لأنه صادق في قوله: هى عليّ حرام، وهى مني بائن اهـ أي لأنه يمكن جعل الثاني خبرا عن الأوّل.

(ردالمحتار: ٢/٥١٠)

(٢) لا حاجة إلى جعله إنشاء متى أمكن جعله خبرا عن الأول؛ لأنه صادق بقوله: أنت بائن، على أن البائن لا يقع إلا بالنية، فقولهم: البائن لا يلحق البائن لا شك أن المراد به البائن المنوي؛ إذ غير المنوي لا يقع به شيء أصلا، ولم يشترطوا أن ينوي به الطلاق الأوّل.

فعلم أن قولهم إذا أمكن الخ احتراز عما إذا لم يمكن جعله خبرا كما في: أبنتك بأخرى لاعما إذا نوي به طلاقا اٰخر فتدبر.

(ردالمحتار: ٢/٥١١)

(٣) (قوله: فلا يقع) أي وإن نوي، لما في البحر عن الحاوي: ولا يقع بكنايات الطلاق شيء وإن نوي اهـ ط. (ردالمحتار: ٢/٥١١)

(٤) (قوله: أو قال: نويت) أي بالبائن الثاني البينونة الكبرى أي الحرمة الغليظة، وهي التي لا حل بعدها إلا بنكاح زوج اٰخر، وهو المعتمد كما في البحر، وقيل: لا يقع؛ لان التغليظ صفة البينونة، فإذا لغت النية في أصل البينونة لكونها حاصلة لغت في إثبات وصف التغليظ. محيط. وهذا صريح في إلغاء نية البينونة، ومثله ما قدمناه اٰنفا عن الحاوي فلا تصح نية بينونة اٰخرى، خلافا لما بحثه في البحر. (ردالمحتار: ٢/٥١٢)

تبصرہ:

دلیل ثانی عین دعویٰ ہے اور اس میں کلیہ "إن البائن لا يقع إلا بالنية" **حالتِ مذاکرہ سے منقوض**

ہے، دوسرے دلائل میں یہ اشکالات ہیں:

① نیتِ طلاقِ ثانی کے باوجود اس کو اخبار عن الاول قرار دینا غیر معقول اور "توجیه القول بما لا یرضی به صاحبه" ہے۔

② عاقل کے عملِ قلب کا بلا وجہ الغاء خلافِ مشروع ہے۔

③ یہ توجیہ غیر وجیہ ہے کہ جب حرمت پہلے سے موجود ہے تو اس کے تکرار میں کیا فائدہ؟ اس لیے کہ اس خیال کی بناء پر تو طلاقِ ثانی صریح کا ایقاع بھی بے فائدہ ہونے کی وجہ سے اس کے عدمِ لحاق کا قول کرنا چاہیے۔

حقیقت یہ ہے کہ طلاقِ اوّل کے بعد زوج دو طلاقوں کا مالک رہ گیا اور طلاقِ ثانی کے بعد ایک طلاق کا مالک رہ جائے گا۔ اس حقیقت کو پیشِ نظر رکھا جائے تو طلاقِ ثانی خواہ صریح ہو یا بالکنایہ اسے بیکار نہیں کہا جا سکتا۔

④ نیتِ حرمتِ غلیظہ کو اس لیے معتبر قرار دیا جاتا ہے کہ اس میں فائدہ جدیدہ ہے، بعینہٖ یہی وجہ نیتِ طلاقِ ثانی میں بھی موجود ہے۔ كما بينا في تقرير الإشكال الثالث.

الغاءِ نیت:

اس تحریر کی روانی میں سرسری توجہ سے الغاءِ نیت کے جو مواقع خیال میں آئے وہ یہ ہیں:

① ایسے امر کی نیت جو حکمِ شرع کے خلاف ہو۔ كما في أنت طالق لا يردك قاض ولا وال.

② منوی محتملاتِ کلام سے خارج ہو۔ أي نوي معنى لا يحتمله الكلام.

③ خلافِ ظاہر ہو اور اس میں متکلم کا فائدہ ہو۔ كما لو نوي بالطلاق الطلاق عن الوثاق.

④ نیت میں کوئی فائدہ نہ ہو۔ كأنت طالق ألف مرة فإنه لا فائدة بالإيقاع بعد الثلاث.

اگر کوئی عاقل ایسے امر کی نیت کرتا ہے جو حکمِ شرع کے خلاف نہیں، کلام میں غیر محتمل بھی نہیں، خلافِ ظاہر بھی نہیں، اس میں متکلم کا نفع بھی نہیں بلکہ ضرر ہے اور یہ نیت بیکار بھی نہیں تو اس کی نیت کا الغاء کیسے صحیح ہو سکتا ہے؟

جو شخص اخبار سے کرتا ہے انکار، پھر انکار میں ہے اس کے نفع کی بجائے اضرار، اور اس کو اس انکار پر ہے اصرار، اس کا حمل علی الاخبار پر اجبار، اس کو بنانا مختار، تو بہت بعید و در کنار، جبکہ معقولات ہی میں نہیں ہو سکتا اس کا شمار اور تشدید علی النفس کی صورت میں اعمالِ نیت معقول ہونے کے علاوہ منقول بھی ہے۔ كما مر في الجزئية الخامسة عن الشامية.

اسی لیے علامہ ابن نجیم، علامہ رافعی اور حضرت حکیم الامۃ رحمہم اللہ تعالیٰ کا تفقہ اس سے آبی ہے۔ وهذه نصوصهم

قال العلامة ابن نجيم رحمه الله تعالیٰ:

وينبغي أنه إذا أبانها ثم قال لها: أنت بائن ناويا طلقة ثانية أن تقع الثانية بنيته؛ لأنه بنيته لا يصلح خبرا فهو كما لو قال: أبنتك بأخرى، إلا أن يقال: إن الوقوع إنما هو بلفظ صالح له، وهو أخرى بخلاف مجرد النية.

(ردالمحتار: ٢/٥١١)

وقال العلامة الرافعي رحمه الله تعالیٰ:

قد يقال بوقوع أخرى قياسا على ما إذا نوى الثلاث، فقد اعتبروا المنوي فيها ولم يعتبر مجرد الإمكان مع قطع النظر عن النية، تأمل حتى يظهر فرق. (التحرير المختار: ١/٢١٩)

حضرت حکیم الامۃ قدس سرہٗ کا فتویٰ:

سؤال: در بہشتی زیور حصہ چہارم صفحہ ٣٦ بابِ طلاقِ ثلاثہ فرمودند:

''چاہے صاف لفظوں میں تین طلاقیں دی ہوں یا گول لفظوں میں، سب کا ایک حکم ہے۔''

ایں عبارت ایں دو صورت مرقومہ ذیل را نیز شامل است، حالانکہ طلاق ثلاثہ واقع نمی شوند۔

① وإذا طلقها تطليقة بائنة ثم قال لها في عدتها: أنت على حرام أو خلية أو برية أو بائن أو بتة أو شبه ذلك وهو يريد به الطلاق لم يقع عليها شيء الخ. (شامية: ٢/٧٧٣)

② ولا يلحق البائن البائن الخ كأنت بائن أو أبنتك بتطليقة فلا يقع.

(در مختار مع شامية: ٢/٧٧٤)

خلاصہ:

بائن ببائن باستثناء صور مرقومہ در فقہ لاحق نمی شود، پس ہر گاہ کہ در الفاظ (گول) کنایہ سہ بار بائن بائن یا بائن، خلیۃ، بتۃ، گفت دو اخیرہ واقع نہ خواہند شد، پس اکثر معلمین و متعلمین خالی الذہن و عامی میباشند، در غلطی می افتند، پس کدام تقیید در حواشی زاید فرمایند تا کہ اصلاح شود۔

جواب:

لایلحق البائن البائن مطلق نہیں ہے بلکہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ طلاقِ بائن ثانی میں نیت طلاق نہ ہو

اوراخبارعن الاوّل ہو یا کچھ نیت نہ ہو، عبارتِ ذیل سے یہ تفصیل مستفاد ہے:

في العالمگيرية (۲/ ۷۰): ولا يلحق البائن البائن، قال لها: أنت بائن ثم قال لها: أنت بائن لا يقع إلا طلقة واحدة بائنة، لأنه يمكن جعله خبرا عن الأول، وهو صادق فيه فلا حاجة إلى جعله إنشاء؛ لأنه اقتضاء ضروري، حتى لو قال: عنيت به البينونة الغليظة ينبغي أن يعتبر، ويثبت به الحرمة الغليظة (إلى أن قال:) كذا في العيني شرح الكنز اهـ.

(امداد الفتاویٰ: ۲/ ۴۱۱)

بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ بوقتِ تحریر حضرت حکیم الامۃ قدس سرہٗ کی نظر بینونۃ غلیظہ وتکریر بینونۃ خفیفہ میں حضراتِ فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کی تفریق پر نہیں تھی، مگر اتنا تو بہر کیف ثابت ہو گیا کہ یہ تفریق نظرِ فقیہ سے بعید ہے۔

حرفِ آخر:

اگر یہ روایت امام رحمہ اللہ تعالیٰ سے ثابت ہے جیسا کہ دلیل اول میں عبارت کافی سے ظاہر ہوتا ہے تو توسن مقلد گھٹنے ٹیکنے پر مجبور، ورنہ قبول سے معذور اور اس پر من اللہ تعالیٰ ماٗجور، تحقیق روایت کی ضرورت اس لیے نہیں کہ اس پر مسئلہ زیرِ بحث موقوف نہیں۔

یہ بحث اس صورت میں ہے کہ بائن ثانی سے نیتِ طلاقِ ثانی کا عرف نہ ہو، بصورت عرف بالاتفاق بلا شبہہ لحاق ہوگا، اس لیے کہ عرف نیت سے بدرجہا زیادہ قوی ہے اور قاعدہ مسلمہ "المعروف کالمشروط" کے تحت بحکم منطوق ہے، لہٰذا بائن ثانی بحکمِ "أبنتك باخرى" ہوگی۔

اس زمانہ میں تکریرِ لفظ سے تکریرِ طلاق کا عرف ہے، آج کل ایک طلاق کو تو طلاق سمجھا ہی نہیں جاتا، جو بھی طلاق دینا چاہتا ہے تین سے کم پر تو رُکتا ہی نہیں، لہٰذا ''حرام'' میں وضعِ اصلی کا تصور تسلیم بھی کر لیا جائے تو بھی تین بار کہنے سے تین طلاقیں ہو جائیں گی۔

زُبدۃ الکلام:

① حضراتِ فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ میں سے جو حضرات ''حرام'' میں عرفِ طلاق کا فتویٰ دینے کے باوجود عدمِ لحاق کے قائل ہیں، ان کا یہ فیصلہ اس پر مبنی ہے کہ ان کے زمانہ میں ''حرام'' میں عرفِ طلاق کو عموم وقرار حاصل نہ ہونے کی وجہ سے اس میں وضعِ اصلی کا احتمال بھی موجود تھا اس لیے اس کے حکم میں دونوں معانی کی رعایت رکھی ہے، وضعِ عرفی کی بناء پر اسے صریح قرار دے کر وقوعِ بلا نیت کا حکم دیا اور وضعِ

اصلی کے پیش نظر عدم لحاق کا۔

ہمارے زمانے میں اس عرف کو بلاشبہہ عموم وقرار حاصل ہے جس کی وجہ سے ''حرام'' من کل الوجوہ مکمل طور پر طلاقِ صریح ہے، جس میں وضعِ اصلی کا کوئی بعید سے بعید احتمال بھی نہیں، لہٰذا یہ وقوع بلانیت اور لحاق دونوں میں بحکمِ صریح ہے۔

۲ بائن ثانی میں طلاقِ ثانی کی نیت ہونے کے باوجود عدمِ لحاق غیر معقول ہے۔

۴ بائن ثانی میں نیتِ طلاقِ ثانی کا عرف ہوتو بالاتفاق بلاشبہہ لحاق ہوگا۔

اس زمانہ میں تکریرِ ''حرام'' میں تاکید کی بجائے تأسیس کا عرف عام ہے، لہٰذا اس میں احتمال وضعِ اصلی تسلیم بھی کرلیا جائے تو بھی تین بار ''حرام'' کہنے سے تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی۔

البتہ تکریرِ ''حرام'' کی بجائے کسی دوسرے لفظ سے طلاقِ بائن دینے کے بعد ''حرام'' کہا تو نیت پر مدار ہوگا، اس لیے کہ یہ موقعِ عرف سے خارج ہے، یعنی اس صورت میں ''حرام'' میں نیتِ طلاق کا عرف نہیں۔

كما حررنا فى تنقيح الجزئية الاولى۔ والله تعالىٰ أعلم.

رشید احمد

۱۹/ ربیع الاوّل ۱٤۱۰هـ

Ahsan-ul-Fatawa\Other's\Islamic Calligraphy\12.jpg not found.

Ahsan-ul-Fatawa\Ahsan-ul-Fatawa\Jild # 11\Al Qaid-ul-Muraad
01.jpg not found.

طلاق معلق بالخروج خروج بالاذن سے بھی ہوجائے گی

سُوَال: ایک شخص نے غصہ کی حالت میں اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو چاردیواری سے باہر گئی تو تجھ کو تین طلاق۔ اس کے بعد اس نے غلطی سے اپنی بیوی کو ایک کام کے لیے چاردیواری سے باہر بھیجا، اس بارے میں اس نے علماءِ کرام سے استفتاء کیا تو جواب ملا کہ تین طلاقیں ہوگئیں۔ پھر شوہر نے دوسرے علماء سے استفتاء کیا، لیکن دوسرے استفتاء میں اس نے یہ اضافہ کیا ہے کہ میری نیت اور ارادہ یہ تھا کہ بلااجازت نہ نکلے۔

واضح رہے کہ الفاظ میں قیدِ اجازت نہیں ہے، ان علماء کے جواب میں اختلاف ہے، بعض نے عدمِ وقوعِ طلاق کا فتویٰ دیا ہے اور بعض نے وقوعِ طلاق کا۔ اس بارے میں تین فتاویٰ ارسالِ خدمت ہیں، دو عدمِ وقوع کے اور تیسرا وقوعِ طلاق کا، ان تینوں کے دلائل ملاحظہ فرماکر فیصلہ فرمائیں۔

پہلا فتویٰ:

مسئولہ صورت میں طلاق واقع نہیں ہوئی، کیونکہ شوہر کے الفاظِ یمین اگرچہ قیدِ اجازت سے مطلق ہیں لیکن بدلالتِ عرف وعادت بدونِ اذن سے مقید ہیں، لہٰذا شوہر نے قید "بلا اذن" کی نیت نہ کی ہوتو بھی خروج بالاذن سے طلاق نہیں ہوئی۔ دلائل عدمِ وقوعِ طلاق یہ ہیں:

(۱) إن خرجت من الدار إلا بإذني فخرجت لحريقها لا يحنث، وكذا لو خرجت للغرق، لأن الشرط الخروج بغير إذنه لغير الغرق والحرق. بحر. أي لأن ذلك غير مراد عرفا فلا يدخل في اليمين.

(۲) حلف لا يرجع الدار ثم رجع لشيء نسيه لا يحنث ...... والحاصل أن هذه المسألة والتي قبلها تخصصت اليمين فيهما بدلالة العادة، والعادة مخصصة كما تقرر في كتب الأصول.

(۳) ونظير ذلك ما في الخانية أيضا: رجل حلف رجلا أن يطيعه في كل ما يأمره و ينهاه عنه، ثم نهاه عن جماع امرأته لا يحنث إن لم يكن هناك سبب يدل عليه؛ لأن الناس لا يريدون بهذا النهي عن جماع امرأته عادة، كما لا يراد به النهي عن الأكل والشرب اهـ. (شامية: ۲/۵۱۷)

دوسرا فتویٰ:

اس مسئلہ کے بارے میں صریح جزئیہ نہیں ملا، البتہ فقہاءِ کرام نے اس بارے میں دو قاعدے تحریر فرمائے ہیں۔

اصل اول:

الأيمان مبنية على الألفاظ (أي على الألفاظ العرفية) لاعلى الأغراض.

یعنی اَیمان ان الفاظ عرفیہ پر مبنی ہیں جو مذکور ہوں، نہ اغراض ومقاصد پر جو مدلولِ لفظ نہ ہوں۔

اصل دوم:

الأيمان مبنية على العرف.

یعنی الفاظ سے ان کے وہ معانی معتبر ہیں جو عرف میں سمجھے جاتے ہیں، اگرچہ الفاظ مذکورہ کے معنی لغوی یا شرعی معنی عرفی سے عام ہوں۔

نیز تلخیص الجامع الکبیر میں ہے:

وبالعرف يخص ولا يزاد.

جزءِ اوّل اصل دوم کے ساتھ اور جزءِ دوم اصل اوّل کے ساتھ تعلق رکھتا ہے، یعنی اگر معنی باعتبار شرع یا لغت عام ہے اور باعتبار عرف خاص ہے تو معنی عرفی خاص مراد ہے، نہ معنی شرعی ولغوی اور اگر غرضِ متکلم مدلول لفظ سے زیادہ ہے تو معتبر نہیں ہوگی۔

وہ جزئیات جن میں اغراض ومقاصد مدلولِ الفاظ سے زائد ہونے کی وجہ سے معتبر نہیں:

(۱) إذا حلف لا يشتري لإنسان شيئاً بفلس، فلفظ المسمى وهو الفلس معناه في اللغة والعرف واحد، وهو القطعة من النحاس المضروبة المعلومة، وهو اسم خاص لا يطلق على الدراهم والدنانير، فإذا اشترى شيئاً بدرهم لا يحنث، وإن كان الغرض عرفا أن لا يشتري أيضا بدرهم ولا غير، ولكن ذلك زائد على اللفظ المسمى، غير داخل في مدلوله، فلا تصح إرادته بلفظ الفلس.

(۲) وكذا لا يضربه سوطا فضربه بعصا، لأن العصا غير مذكورة وإن كان الغرض لا يؤلمه بأن لا يضربه بعصا ولا بغيرها.

(۳) اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس چیز کو دس درہم میں فروخت نہیں کروں گا، پھر اس کو نو درہم میں فروخت کر دیا تو حانث نہیں ہوگا، کیونکہ عشرہ محلوف علیہ ہے، نہ کہ تسعہ، اگر چہ اس کا مقصد یہ تھا کہ اس چیز کو نہ دس درہم میں فروخت کرے گا اور نہ اس سے کم میں لیکن دس درہم سے کم مدلولِ لفظ نہیں ہے۔ (ردالمحتار: ۳/٤٤٤)

وہ جزئیات جن میں بوجہ عرف لغوی وشرعی میں تخصیص کی گئی ہے:

(١) إن اللفظ إذا كان عاما يجوز تخصيصه بالعرف، كما لو حلف لا يأكل رأسا فإنه في العرف اسم لما يكبس في التنور ويباع في الأسواق، وهو رأس الغنم دون رأس العصفور ونحوه فالغرض العرفي يخصص عمومه، فإذا أطلق ينصرف إلى المتعارف. (ردالمحتار: ٣/٧٤٤)

(٢) حلفه وال ليعلمنه بكل داعر أي مفسد دخل البلدة تقيد حلفه بقيام ولايته، بيان لكون اليمين المطلقة تصير مقيدة بدلالة الحال الخ.

وقال في الرد (قوله: تقيد حلفه الخ) هذا التخصيص بالزمان ثبت بدلالة الحال، وهو العلم بأن المقصود من هذا الاستحلاف زجره بما يدفع شره او شر غيره، لأنه إذا زجر داعرا انزجر آخر، وهذا لا يتحقق إلا في حال ولايته لأنها حال قدرته على ذلك فلا يفيد فائدته' بعد زوال سلطنته، والزوال بالموت. (ردالمحتار: ٣/٨٤٤)

(٣) إن خرجت من الدار إلا بإذني فخرجت لحريقها لا يحنث. (ردالمحتار: ٣/٣٧٨)

(٤) قالت له امرأته: تزوجت عليّ، فقال: كل امرأة لي طالق، طلقت المحلفة، وعن الثاني لا، وصححه السرخسي.

وفي الرد معزيا إلى شرح التلخيص أن الفتوىٰ عليه، وفي جامع قاضيخان: وبه أخذ عامة مشايخنا. وفي الذخيرة: إن في حال غضب طلقت وإلا لا.

وفي الرد: (قوله: وفي الذخيرة الخ) حيث قال: وحكي عن بعض

المتأخرين: ينبغي أن يحكم الحال، فإن جري بينهما قبل ذلك خصومة تدل على أنه قال ذلك على سبيل الغضب يقع عليها، وإلا فلا. قال شمس الأيمة السرخسي: وهذا القول حسن عندي اهـ قلت: وهذا توفيق بين ظاهر الرواية الذي عليه المتون وبين رواية أبي يوسف وهو ظاهر، فإن حالة الرضا دليل علىٰ أنه قصد مجرد الجواب وإرضاء ها، لا إيحا شها، بخلاف حالة الغضب، وفي ذلك إعمال كل من القولين فينبغي الأخذ به.

(ردالمحتار: ۸۲۳/۳)

اصل دوم "الأيمان مبنية على العرف" **اور عبارت تلخیص** "وبالعرف يخص" **اور آخری چار** جزئیات سے واضح ہو گیا کہ جب شوہر نے بیوی کو خود کسی کام کے لیے بھیجا ہے تو اگرچہ خروج شوہر کے کلام میں عام ہے اور مقید باذن نہیں لیکن اَز نظرِ عرف وقرینۂ حال وغضب خاص ہوگا، یعنی مقید باذن ہے، کیونکہ شوہر کا مقصود اپنی بیوی کو آوارگی اور سرکشی ونادانی سے روکنا ہے، شوہر اگرچہ حلف کے وقت خالی الذہن ہے لیکن غضبِ شوہر کی بناء پر یہ خروج خاص ہوگا اس خروج کے ساتھ جو بغیر اذن ہو۔

مفتی کفایۃ اللہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے بھی کفایۃ المفتی میں اس صورت میں عدمِ وقوعِ طلاق کا فتویٰ دیا ہے، سوال وجواب درجِ ذیل ہیں:

سُوال:

ایک شخص نے اپنی زوجہ سے کہا: اگر تو اپنے بھائی کے سامنے ہوگی تو حرام ہو جائے گی (إلى أن قال) اب میں سامنے ہونے کے لیے اجازت دیتا ہوں۔

جواب:

منکوحہ کے لیے حرام کا لفظ بغیر نیتِ طلاق کے بھی طلاق کے معنی پر محمول ہوتا ہے۔ (إلى أن قال) جب اس نے اجازت دے دی تو اب اس کی بیوی کے بھائی کے سامنے ہونے سے طلاق نہیں پڑے گی، کیونکہ پہلے تعلیق بشہادتِ عرف بغیر اجازتِ زوج سامنے ہونے پر محمول ہوگی اور اجازت کے بعد سامنے ہونا شرط کے وجود کا باعث نہ ہوگا۔ (کفایۃ المفتی: ۲۸۶/۶)

تیسرا فتویٰ:

اختیاری چیزوں میں یمین کو ایسی قید کے ساتھ مقید کرنا جو الفاظ میں نہیں ہے، جائز نہیں ہے۔ دلائل یہ ہیں:

(١) فإذا أطلق (اليمين) ينصرف إلى المتعارف بخلاف الزيادة الخارجة عن اللفظ، كما لو قال لأجنبية: إن دخلت الدار فأنت طالق، فإنه يلغو و لا تصح إرادة الملك أي: إن دخلت وأنت في نكاحی، وإن كان هو المتعارف، لأن ذلك غير مذكور، ودلالة العرف لا تأثير لها في جعل غير الملفوظ ملفوظاً. (شامية: ٧٤٤/٣)

(٢) ثم انعقاد اليمين على الإذن في قوله: إن خرجت إلا بإذني فأنت طالق، أو: والله لا تخرجين إلا بإذني، مقيد ببقاء النكاح، لأن الإذن إنما يصح ممن له المنع، فلوأ بانها ثم تزوجها فخرجت بلا إذن لم يحنث.

وهذا بخلاف ما إذا حلف: لا تخرج امرأته من هذه الدار، ولا عبده فبانت منه، أو خرج العبد عن ملكه، ثم خرج فإنه يحنث ولا يتقيد بحال قيام الزوجية والملك؛ لانعدام دلالة التقييد، وهي: إلا بإذنه، فيعمل بعموم اللفظ الخ. (البحر الرائق: ٣١٥/٤، بدائع الصنائع: ٤٧/٣)

(٣) ومنها لو حلف: لا تخرج امرأته إلا بإذنه، تقيد بحال قيام الزوجية، بخلاف: لا تخرج امرأته من الدار؛ لعدم دلالة التقييد؛ لأنه لم يذكر الإذن، فلا موجب لتقييده بزمان الدلالة في الإذن. (شامية: ٨٤٥/٣)

(٤) ولو قال: إن خرجت من هذه الدار فانت طالق فخرجت منها من الباب أىّ باب كان ومن اىّ موضع كان من فوق حائط أو سطح أو نقب حنث؛ لوجود الشرط، وهو الخروج من الدار، ولو قيد بباب هذه الدار لم يحنث بالخروج من غير الباب قديما كان الباب أو حادثا الخ.
(البحر الرائق: ٣١٠/٤)

(٥) لا يكلم هذا الرجل ونوي ما دام قائما لم يصح، بخلاف: لا يكلم هذا القائم ونوي ذلك يدين لتخصيصه الملفوظ. (شامية: ٧٨٣/٣)

(٦) إن تزوجت فعبدي حر، وقال: عنيت فلانة أو امرأة من أهل الكوفة لا يصح، ولو قال: إن تزوجت امرأة، وقال عنيت فلانة يصح، وهذا

ظاهر؛ لأنه في الأول لم يذكر المفعول. (شامية: ٧٨٣/٣)

(٧) والحاصل أنه إذا كان في اليمين ملفوظ به يجوز تعيين أحد محتمليه بالغرض، وأما الزيادة على الملفوظ فلا يجوز بالغرض ففي مسألة: لا أبيعه بعشر، فباعه بتسعة إنما لا يحنث البائع وإن كان غرضه المنع عن النقصان لأن الناقص عن العشرة ليس في لفظه ولا يحتمله لفظه فلا يتقيد به. (البحر الرائق: ٢٩٩/٤)

(٨) لأنه لا تجوز الزيادة به على ما ليس في لفظه بالعرف ...... والزيادة على اللفظ بالعرف لا تجوز.

(منحة الخالق على البحر الرائق: ٢٩٩/٤)

(٩) قوله: إن لبست أو أكلت أو شربت ونوى معينا لم يصدق أصلا أي لا قضاء ولا ديانة، لأن النية إنما تصح في الملفوظ، والثوب والطعام والماء غير مذكور تنصيصاً، والمقتضي ـ بالفتح ـ لا عموم له، فلغت نية التخصيص فيه. (البحر الرائق: ٣٢٦/٤)

(١٠) ولو قال: إن دخل فلان بيتي، فدخل فلان بإذن الحالف أو بغير إذنه، بعلمه أو بغير علمه كان الحالف حانثا في يمينه.

(فتاویٰ عالمگيرية: ٤٣٥/١)

الجواب باسم ملهم الصواب

تینوں فتاویٰ میں مندرجہ دلائل سے اصول ذیل ثابت ہوتے ہیں:

(۱) تخصيص اللفظ العام بالنية دیانۃً صحیح ہے، مگر خلافِ ظاہر ہونے کی وجہ سے قضاءً قبول نہیں۔

(۲) تخصيص اللفظ العام بالعرف قضاءً بھی معتبر ہے، کیونکہ خلافِ ظاہر نہیں۔

(۳) بوجہِ عرف لغوی وشرعی معنی پر زیادتی صحیح نہیں۔

(۴) تقييد المطلق بدلالة الحال صرف اس حال میں صحیح ہے جب اس پر قرائن قطعیہ موجبۂ علمِ یقین موجود ہوں۔

''خروج'' عام نہیں، مطلق ہے جو محتمل تخصیص نہیں اور تقیید کے لیے قرائن قطعیہ کا محتاج ہے جو مفقود

القيد المراد بالعرف لا يزاد ——————— ›

ہیں، اسی لیے حضراتِ فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ "إن خرجت" اور "خرجت إلا بإذني" کے احکام میں فرق تحریر فرماتے ہیں۔

علاوہ ازیں فتویٰ ثالثہ کی دلیل نمبر ۱۰ مسئلہ زیر بحث کے بارے میں تقریباً صریح ہے۔

استفتاء سے ظاہر ہے کہ مستفتی کے علاقہ میں بھی قیدِ اذن پر کوئی دلالتِ حال موجود نہیں۔

اگر خلافِ واقع ''خروج'' کا عموم فرض کرلیا جائے تو اس کی تخصیص بالنیۃ قضاءً معتبر نہ ہوگی۔

دلائلِ مذکورہ سے ثابت ہوا کہ کفایۃ المفتی میں تسامح ہوا ہے۔

بحثِ مذکورہ سے متعلق کتبِ فقہ میں مختلف ابواب میں بہت سی ایسی جزئیات ہیں جن میں بظاہر تعارض وتخالف معلوم ہوتا ہے، بندہ نے ان سب کا بالاستیعاب مطالعہ کرکے ان کے محامل ووجوہِ توفیق کی تعیین کرلی تھی، مگر ضبطِ تحریر میں لانے سے قبل کچھ دوسرے اہم مشاغل پیش آگئے، بہت دنوں کے بعد کچھ فرصت ملی اور اس بحث کی طرف متوجہ ہوا تو سب کچھ ذہن سے نسیاً منسیاً پایا، کثرتِ مشاغل وسقوطِ قویٰ کی وجہ سے از سرِنو مختلف کتب کے مختلف مواضع سے استخراج واستیعابِ جزئیات، پھر ان میں بنظرِ غائر تأمل کرکے تعیینِ محامل ووجوہِ توفیق کے لیے دوبارہ محنتِ شاقہ برداشت کرنے کی ہمت نہ ہوئی۔ وإلى الله ترجع الأمور ولا حول ولا قوة إلا به. واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۳/ شعبان ۱۴۱۱ھ

Ahsan-ul-Fatawa\Ahsan-ul-Fatawa\Jild # 11\Bivi Ko Maan Kehney Ka Hukum.jpg not found.

بیوی کو ماں کہنے کا حکم

سُؤال: احسن الفتاویٰ ۵/ ۱۸۵ میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ بیوی کو ماں کہنا طلاقِ بائن ہے۔ آگے تقریباً تین صفحات پر دلائل پیش کیے ہیں، جبکہ خیر الفتاویٰ ۴/ ۶۱۴ میں احسن الفتاویٰ کی مکمل تحقیق نقل کرنے کے بعد اپنی تحقیق پیش کی ہے اور لکھا ہے کہ ''انت امی'' محض لغو ہے، اس سے طلاق واقع نہ ہوگی، اگرچہ طلاق کی نیت سے کہا ہو یا اس کا عرف ہو۔ آخر میں احسن الفتاویٰ میں پیش کردہ دلائل پر تبصرہ بھی کیا ہے۔

خیر الفتاویٰ کی یہ تحقیق بھی پیش خدمت ہے، حضرت سے درخواست ہے کہ اس پر نظر فرما کر اپنے فیصلہ سے مطلع فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

خیر الفتاویٰ کی تحقیق

بیوی کو ماں کہنے سے بیوی نکاح سے خارج نہیں ہوگی

سُؤال: کوئی آدمی بغیر ذکرِ حرفِ تشبیہ کے اپنی بیوی سے کہتا ہے کہ تو میری ماں ہے یا تو میری بہن ہے، اس سے طلاق واقع ہوجائے گی یا نہیں؟ احسن الفتاویٰ میں ایک مفصل فتویٰ بعنوان ''بیوی کو ماں کہنا طلاقِ بائن ہے'' موجود ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ان الفاظ کے کہنے سے بلا نیت بھی طلاقِ بائن واقع ہو جاتی ہے۔ احسن الفتاویٰ کا فتویٰ بھی پیش کرتا ہوں، براہِ کرم اپنی تحقیق سے مطلع فرمائیں کہ بیوی کو ماں، بہن کہنے سے بلا نیت طلاق واقع ہوجائے گی یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب وهو الموفق للصواب

الفاظِ ظہار کی دو قسمیں ہیں:

۱- صریح: جیسے أنت علی کظهر أمي، أو أنت عندي کظهر أمي.

۲- کنایہ: جیسے أنت علی کأمي، أو أنت علی مثل أمي.

کنایہ میں نیت کا اعتبار ہوگا۔ اگر نیت ظہار کی ہے تو ظہار ہوگا، طلاق کی نیت کی تو طلاقِ بائن واقع ہوگی۔ عمدۃ القاری میں ہے:

اعلم أن الألفاظ التي يصير بها المرأ مظاهرا علی نوعين: صريح نحو أنت علی کظهر أمي، أو أنت عندي کظهر أمي، وکناية نحو أن يقول:

أنـت عـلـى كـأمـى، أو مثل أمى، أو نحوهما يعتبر فيه نيته، فإن أراد ظهارا كـان ظهارا، وإن لم ينو لا يصير ظهارا، وعند محمد بن الحسن هو ظهار، وعـن أبـي يـوسف هو مثله إن كان فى الغضب وعنه أن يكون إيلاء، وإن نوىٰ طلاقا كان طلاقا بائنا. (عمدة القارى: ۲۰/۲۸۱)

عالمگیریہ میں ہے:

لـو قـال لأمرأته: أنت على كظهر أمى كان مظاهرا، سواء نوى الظهار أولا نية لـه أصـلا، ولـو قـال لهـا: أنت على مثل أمى، أو كأمى ينوّى، فإن نـوى الـطلاق وقع بائنا، وإن نوى الكرامة أو الظهار فكما نوى، هكذا فى فتح القدير. (العالمكيرية: ۱/۵۰۷)

اور بلاحرفِ تشبیہ انت امی کہنے سے طلاق واقع نہ ہوگی خواہ نیتِ طلاق سے کہے یا بلانیتِ طلاق، کیونکہ یہ لفظ نہ طلاق وظہار کے صریح الفاظ میں شامل ہے نہ کنایات میں، بلکہ حضراتِ فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے اسے الفاظِ کنایہ کے مقابلہ میں ذکر کرتے ہوئے اس کی لغویت کی تصریح کی ہے۔

درمختار میں ہے:

وإن نـوى بأنت على مثل أمى أو كأمى، وكذا لو حذف عليّ. خانية. براً أو ظهاراً أو طلاقاً صحت نيته، ووقع ما نواه؛ لأنه كناية، وإلاينو شيأً أو حـذف الـكـاف لـغا (وقال الشامى رحمه الله تعالىٰ تـحـت قوله: أو حذف الكاف) بأن قال: أنت أمى. (درمختار مع الشامية: ۲/۶۲۶)

اس تقابل اور لغویت کی تصریح کا بالکل واضح مطلب یہی ہے کہ نیت کرنے سے بھی اس لفظ کے ساتھ طلاق واقع نہ ہوگی۔

حضرات فقہاء کے علاوہ اکابر علماء جو مدارِ فتویٰ ہیں، ان اکابر نے بھی اس لفظ ''انت امی'' کے لغو ہونے کی تصریح کی ہے۔ ملاحظہ ہو: امداد الفتاویٰ: ۲/۴۸۰، عزیز الفتاویٰ: ۲/۶۲۹، كفايت المفتى: ۶/۴۲۰، امداد المفتين صـ ۴۲۵.

حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں: ''اس لفظ کے کہنے سے نہ طلاق ہوئی، نہ ظہار۔ لغو اور مہمل لفظ تھا، بیکار گیا۔'' اگر اس میں نیت کا اعتبار ہوتا تو یہ لفظ کنایاتِ طلاق وظہار میں شامل

ہوتا اور اسے لغو نہ قرار دیا جاتا۔

الفاظِ کنایات کو کسی نے لغو قرار نہیں دیا، لغو ہونے کے معنی ہی یہی ہیں کہ نیت یا بلانیت کسی طرح سے اس لفظ کے ساتھ طلاق وظہار نہ ہوگا۔ جیسے بیوی کی طرف سے ظہار لغو ہے، اس سے کچھ نہیں ہوتا۔

قال فی الدر المختار: وظهارها منه لغو، فلا حرمة ولا كفارة.

لغو ہونے کے علاوہ حضرات فقہاء نے "أنت أمي" کے بطلان کی بھی تصریح کی ہے اگرچہ نیت بھی کی ہو۔ چنانچہ علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے صاحب درمختار کے قول "تشبيه المسلم" کے تحت ذکر کیا ہے:

واحترز به عن نحو أنت أمي بلا تشبيه فإنه باطل وإن نوى الخ.

(شامي: ٢/ ٢٦٢)

پس لغو اور باطل لفظ میں نیت طلاق کا معتبر نہ ہونا ظاہر ہے۔ جب تک حرفِ تشبیہ ذکر نہیں کیا جائے گا باوجود نیت کے ان الفاظ سے ظہار یا طلاق واقع نہ ہوگی، تقریباً سب فقہاء نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔

علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ ردالمحتار میں فرماتے ہیں:

بأن قال: أنت أمي، ومن بعض الظن جعله من باب زيد أسد. در منقىٰ عن القهستاني. قلت: ويدل عليه ما نذكره عن الفتح من أنه لابد من التصريح بالأداة. (شامي: ٢/ ٢٦٢)

علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے چند سطر بعد فتح القدیر سے یہ عبارت نقل کی ہے:

فعلم أنه لابد في كونه ظهارا من التصريح بأداة التشبيه شرعا.

(شامي: ٢/ ٦٢٦)

بحر الرائق میں بھی یہی الفاظ ہیں۔ (بحر الرائق: ٤/ ١٠٧)

الغرض "أنت أمي" میں معنوی تشبیہ سے انکار نہیں لیکن یہ تشبیہ مؤثر نہیں، طلاق وظہار بننے کے لیے لفظی تشبیہ کا پایا جانا ضروری ہے۔ جیسا کہ عباراتِ بالا سے ظاہر ہے۔

عبارات حضرات فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ:

۱- درمختار میں ہے:

وإن نوى بأنت عليّ مثل أمي أو كأمي، وكذا لو حذف عليّ. خانية. براً أو ظهاراً أو طلاقا صحت نيته، ووقع مانواه؛ لأنه كناية، وإلاينو شيئا أو

حـذف الكاف لغا. وتعين الأدنىٰ أي البر، يعنى الكرامة، ويكره قوله: أنت أمـى ويـا ابنتى ويا أختى ونحوه. وقال الشامى تحت قوله: (ويكره): جزم بـالـكـراهة تبـعـا لـلبـحـر والنهر. والذى فى الفتح: وفى أنت أمى لا يكون مـظـاهرا، وينبغى أن يكون مكروها، فقد صرحوا بأن قوله لزوجته: يا أخية مـكـروه، وفيه حديث رواه أبو داود أن رسول الله ﷺ سـمـع رجلاً يقول لامـرأتـه: يـا أخية، فـكره ذلك ونهى عنه، ومعنى النهى قربه من لفظ التشبيه، ولـو لا هـذا الـحـديـث لأمكن أن يقال: هو ظهار؛ لأن التشبيه فى أنت أمى أقـوى مـنـه مـع ذكـر الأداة، ولفظ يا أخية استعارة بلا شك، وهى مبنية على التشبيـه، لكن الحديث أفاد كونه ليس ظهارا حيث لم يبين فيه حكما سوى الـكـراهة والـنهـى، فـعـلم أنه لا بد فى كونه ظهارا من التصريح بأداة التشبيه شرعا، ومثاله أن يقول لها: يا بنتى أو يا أختى ونحوه اهـ. (شامى: ۲/۲٦۲)

۲- **فتاویٰ عالمگیریہ میں ہے:**

لـو قـال لهـا: أنت أمى لا يكون مظاهرا، وينبغى أن يكون مكروها، و مثله أن يقول: يا ابنتى ويا أختى ونحوه، ولو قال لها: أنت على مثل أمى أو كأمى ينوى، فإن نوى الطلاق وقع بائنا، وإن نوى الكرامة أو الظهار فكما نـوى، هـكـذا فـى فتـح الـقـديـر. وإن لم تكن له نية فعلى قول أبى حنيفة رحمه الله تعالىٰ لا يـلـزمـه شـىء حـمـلا لـلـفظ على معنى الكرامة، كذا فى الجامع الصغير ـ والصحيح قوله، هكذا فى غاية البيان ـ وإن نوى التحريم اختلفت الروايات فيه، والصحيح أنه يكون ظهارا عند الكل. قال لها: أنت مثـل أمـى ولـم يـقـل: عـلـى، ولم ينو شيأً لا يلزم شىء فى قولهم، كذا فى فتاوىٰ قاضي خان. (فتاوىٰ العالمكيرية: ۱/۵۰۷)

۳- **صاحب بحر الرائق علامہ زین الدین ابن نجیم رحمہ اللہ تعالیٰ** ”أنت على مثل أمى“ **کے تحت** فرماتے ہیں:

وقيد بالتشبيه لأنه لو خلا عنه بأن قال: أنت أمى لا يكون مظاهرا لكنه

مکروه لقربه من التشبيه، و قياسا على قوله: يا أخية المنهى عنه فى حديث أبى داود المصرح بالكراهة، ولو لا التصريح بها لأمكن القول بالظهار، فعلم أنه لابد فى كونه ظهارا من التصريح بأداة التشبيه شرعا، ومثله قوله: يا بنتى، يا أختى ونحوه اهـ. (البحر الرائق: ٤/١٠٧)

فتاویٰ اکابر رحمہم اللہ تعالیٰ:

حضرت مولانا عبدالحئی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ''ظہار نہ ہوگا اگرچہ نیت بھی کی ہو۔'' ابوالمکارم شرح نقایہ میں لکھتے ہیں:

”ولو قال: أنت أمى بدون أداة التشبيه، فالظاهر أنه مثل كأمى على ما عرف فى زيد أسد، لكن فى فتاوىٰ صدر الإسلام أنه' لو نوى به الظهار فهو باطل، لأنه كذب، وهكذا يروى عن محمد رحمہ اللہ تعالیٰ. وفى العالمكيرية: أنت أمى لا يكون مظاهرا. وينبغى أن يكون مكروها، ومثله أن يقول: يا ابنتى ويا أختى ونحوه الخ.“ (مجموعة الفتاوىٰ: ٢/٢٦)

حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ''یہ کہنا کہ تو میری ماں ہے محض لغو ہے، اس سے کچھ نہیں ہوتا۔'' (امداد الفتاوىٰ: ٢/٤٨٠)

عزیز الفتاویٰ میں ہے: ''ظاہر یہ ہے کہ یہ قول اس شخص کا لغو ہے، طلاق کسی قسم کی واقع نہیں ہوگی، کیونکہ یہ لفظ نہ کنایاتِ طلاق سے ہے کہ نیتِ طلاق سے اس میں طلاق واقع ہوجائے اور نہ الفاظِ ظہار میں سے ہے کہ ظہار ہوجائے اور نہ ایلاء ہے۔''

شامی میں ہے:

ويدل عليه ما نذكره عن الفتح من أنه لا بد من التصريح بالأداة الخ وفيه أيضا: والذى فى الفتح: وفى أنت أمى لا يكون مظاهرا، وينبغى أن يكون مكروها، ومثله أن يقول لها: يا بنتى أو يا أختى ونحوه.

(عزيز الفتاوىٰ: ٢/٦٢٩)

کفایت المفتی میں ہے: ''ایک شخص نے اپنی منکوحہ بیوی کو غصہ کی حالت میں یہ کہہ دیا کہ میری ماں اُدھر سے اِدھر آجا۔''

جواب: اس لفظ کے کہنے سے نہ طلاق ہوئی نہ ظہار، لغو اور مہمل لفظ تھا، بیکار گیا۔
(کفایت المفتی: ٦/ ۲۲۰)

عباراتِ فقہاء اور اکابر کے فتاویٰ سے ''انت امی'' کے بارے میں امورِ ذیل معلوم ہوئے:

۱- یہ طلاق یا ظہار کے صریح الفاظ میں سے ہے، نہ کنایہ میں سے۔

۲- محض لغو ہے۔

۳- باطل ہے۔

۴- اس میں نیت کا اعتبار نہیں، ورنہ یہ کنایہ ہوتا۔

۵- صریح یا کنایہ بننے کے لیے حرفِ تشبیہ کا لفظ مذکور ہونا ضروری ہے۔

٦- اگر حدیث ابوداؤد نہ ہوتی تو اس کا کنایہ بننا ممکن تھا، یعنی اس حدیث نے اس کے کنایہ بننے کا امکان بھی ختم کر دیا ہے۔

ان امور کی روشنی میں یہ امر قطعی طور پر واضح ہو گیا کہ ''انت امی'' محض لغو ہے، اس کے کہنے سے طلاق واقع نہ ہوگی اگرچہ نیتِ طلاق کی ہو یا اس کا عرف ہو۔

اس لیے احسن الفتاویٰ میں مذکور یہ فتویٰ صحیح نہیں کہ بدونِ نیتِ طلاق کے طلاقِ بائن واقع ہو جائے گی، بلکہ زوج کوئی دوسری نیت بھی بتائے تو بھی طلاق ہی کا حکم کیا جائے گا۔ احسن الفتاویٰ کے مطابق ''انت امی'' کا لفظ گویا صریح الفاظِ طلاق سے بھی بڑھا ہوا ہے۔ طلاق صریح میں تو غیر طلاق کی نیت فی الجملہ معتبر ہے، لیکن ''انت امی'' میں بالکل معتبر نہیں۔ جس لفظ کو تمام فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ اور اکابر رحمہم اللہ تعالیٰ نے بالکل لغو قرار دیا ہے، احسن الفتاویٰ کے مطابق وہ طلاق صریح سے بھی زیادہ سخت ہے۔ یہ امر نا قابلِ فہم ہے۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ احسن الفتاویٰ کے ان دلائل کا بھی سرسری جائزہ لے لیا جائے جو فتویٰ بالا کے سلسلہ میں ذکر کیے گئے ہیں۔

احسن الفتاویٰ کا اہم استدلال:

علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ کی نقل کردہ تعلیل سے ہے:

قوله: لغا، لأنه مجمل فی حق التشبیه، فما لم یتعین مراد مخصوص لا یحکم بشیء. فتح.

تعلیل ہذا کے پیش نظر حضرت مفتی صاحب لکھتے ہیں: ''اس سے یہ ثابت ہوا کہ تعیین ارادہ طلاق کی صورت میں طلاق واقع ہوجائے گی۔'' (أحسن الفتاوی: ۱۸۵/۵)

جواب: مذکورہ استدلال محلِ نظر ہے۔علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ کی مذکورہ تعلیل کو حرفِ تشبیہ اور عدم حرفِ تشبیہ والی دونوں صورتوں کے لیے عام سمجھ لیا گیا ہے۔حالانکہ اس عموم کی کوئی دلیل نہیں۔ظاہر یہ ہے کہ اس تعلیل کا تعلق صرف حرفِ تشبیہ والی صورت کے ساتھ ہے (اور اس صورت کا مراد کے تعین کے بغیر غیر مؤثر ہونا متفق علیہ ہے) اور یہ تعلیل حذفِ تشبیہ والی صورت "أنت أمي" کو شامل نہیں۔اس کی چند وجوہ ہیں:

(الف) لفظ لغا تنویر الابصار کی عبارت ہے جس کے اثبات کے لیے علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ یہ تعلیل نقل کر رہے ہیں اور تنویر الابصار میں صرف حرفِ تشبیہ والی صورتیں مذکور ہیں، حذفِ تشبیہ والی صورت مذکور نہیں۔

(ب) علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ تعلیل بحوالہ فتح القدیر نقل کی ہے اور فتح القدیر میں یہ تعلیل "أنت علی مثل أمي" حرفِ تشبیہ والی صورت کے متعلق ذکر کی گئی ہے۔"أنت أمي" کے بارے میں نہیں۔"أنت أمي" کا مفصل حکمِ کراہت اور عدمِ وقوعِ ظہار وغیرہ ذکر کرنے کے بعد علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

> وفی مثل أمي أو کأمي ينوی، فإن نوی الطلاق وقع بائنا کقوله: أنت علیّ حرام، وإن نوی الکرامة أو الظهار فکما نوی، کما فی الکنايات، وأفاد أنه کناية فی الظهار، فعلم أن صريحه يکون التشبيه بعضو وإن لم يکن له نية فليس بشیء عندهما، وهو ظهار عند محمد رحمه الله تعالیٰ (إلی أن قال:) فما لم يتبين مراد مخصوص لا يحکم بشیء، خصوصاً والحمل علی الظهار حمل علی المعصية، ولا يجوز إلزام المسلم المعصية من غير قصد إليها، ولا لفظ صريح فيها، وما أمکن صرف تصرفاته عنها وجب اعتبار ذلك فی حقه وإن نوی به التحريم لا غير. (فتح القدير: ۹۱/٤)

معلوم ہوا کہ ابن الہمام رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس تعلیل میں عموم نہیں۔

(ج) علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس تعلیل کو عموم پر محمول کرنا ممکن نہیں، ورنہ ان کی

دوعبارتوں میں تناقض لازم آئے گا۔علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ پہلے تصریح کرکے آئے ہیں کہ "أنت أمی" نیت ظہار وغیرہ کرنے کی صورت میں بھی لغو ہے، اگر علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ تعلیل (حرفِ تشبیہ اور حذف تشبیہ والی) دونوں صورتوں کو شامل ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ انت امی سے بصورتِ نیت طلاق واقع ہوجائے گی، حالانکہ خود پہلے اس کی صراحۃً نفی کرچکے ہیں اور یہ کھلا تناقض ہے۔

الغرض اصل معلل ابن الہمام رحمہ اللہ تعالیٰ اور اس کے ناقل علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ دونوں کے نزدیک یہ تعلیل حذفِ تشبیہ والی صورت أنت أمی کے ساتھ متعلق نہیں ہے۔پس مسئلہ زیرِ بحث کے لیے اس تعلیل سے استدلال کرنا درست نہیں۔

(د) اگر بالفرض اس تعلیل سے بصورتِ نیت وقوعِ طلاق مفہوم بھی ہوتا ہو تو بھی استدلال محلِ نظر ہے، کیونکہ صریح منطوق کے مقابلہ میں ضمنی مفہوم کو کسی طرح قابلِ عمل اور باعثِ ترجیح قرار نہیں دیا جاسکتا۔

"یا أخیّہ" کہنے والے شخص کے متعلق یہ کہنا" کہ حضور اکرم ﷺ نے قرائن سے جان لیا تھا کہ اس کی نیت طلاق کی نہیں ہے۔" یہ دعویٰ خیالِ محض ہے جس کے لیے کوئی دلیل پیش نہیں کی گئی اور احتمالِ محض کافی نہیں، خصوصاً جبکہ یہ خیال حضرات فقہاء کی واضح تصریحات کے خلاف بھی ہے۔

حضور پاک ﷺ کا قائل سے نیت دریافت نہ کرنا یہ سب اس امر کی دلیل ہے کہ کراہت اور عدم وقوع طلاق کا حکم مطلق ہے، خواہ نیت کرے یا نہ کرے، کیونکہ محلِ استفصال میں ترک تفصیل کو اطلاق حکم کی دلیل تصور کیا جاتا ہے، حضرت مفتی صاحب کا عدمِ عرف کا دعویٰ کہ بیوی کو ماں، بہن کے الفاظ سے طلاق دینے کا عرف نہ تھا، بلا دلیل ہے جو قابل قبول نہیں۔ بظاہر عہدِ رسالت بلکہ زمانۂ جاہلیت میں بھی اس نوعیت کے الفاظ کو طلاق کے لیے استعمال کیا جاتا تھا، اسلام نے اسے حرمتِ موقتہ ظہار سے بدل دیا۔

قال سعید بن جبیر: کان الإیلاء والظهار من طلاق الجاهلیة فوقت الله للإیلاء أربعة أشهر وجعل فی الظهار الکفارة. (تفسیر ابن کثیر: ۳۲۱/٤)

جبکہ حدیث کی رُو سے بلاتشبیہ "یا أختی" وغیرہ کے الفاظ لغو ہیں۔ کما مر.

اگر عدمِ عرف کو تسلیم کرلیا جائے تو گویا صاحب بحر، ابن الہمام، علامہ شامی، حضرت تھانوی، مولانا عزیز الرحمٰن، مولانا مفتی محمد شفیع رحمہم اللہ تعالیٰ حضرات کے وقت تک یہ عرف معدوم رہا اور احسن الفتاویٰ کے وقت یہ عرف یکبارگی تبدیل ہوگیا۔

عرفِ شذی میں حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے صرف اپنا خیال ظاہر کیا ہے۔ "أنت أمی"

سے وقوعِ طلاق کا فتویٰ نہیں دیا اور نہ ہی عرف شذی کتبِ فتاویٰ میں شامل ہے۔علاوہ ازیں یہ ہے کہ بظاہر شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کا ماخذ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کی وہ روایت ہے حضرت شاہ صاحب نے عمدۃ القاری سے جس کا حوالہ دیا ہے اور عمدۃ القاری کی اس عبارت کا مفصل جواب آگے آرہا ہے جو یہ ہے:

عمدۃ القاری کی پہلی عبارت مجمل ہے، بظاہر علامہ خطابی کی مذکورہ عبارت "أنت علی مثل أمی" حرف تشبیہ والی صورت پر محمول ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ علامہ خطابی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس صورت کے بارے میں امام ابو یوسف و امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کا اختلاف نقل کیا ہے کہ نیت نہ کرنے کی صورت میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ تحریم بن جائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ظہار بنے گا۔

قال ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ: إن لم یکن له نیة فهو تحریم، وقال محمد بن الحسن: هو ظهار إذا لم یکن له نیة ...... ذکره الخطابی.

(عمدة القاری: ۲۰/۲۵۰)

اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا باہمی اختلاف "أنت علی مثل أمی" کے بارے میں تو حضرات فقہاء نے ذکر کیا ہے لیکن أنت أمی بلا حرفِ تشبیہ کے متعلق صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا ایسا کوئی اختلاف کسی فقیہ نے قطعاً ذکر نہیں کیا کہ "أنت أمی" بلا نیت کہنے سے بھی ایلاء یا ظہار ہو جائے گا۔امام قاضی خان رحمہ اللہ تعالیٰ پہلے اختلاف کے بارے میں لکھتے ہیں:

ولو قال: أنت علی کأمی أو مثل أمی و نویٰ به البر والکرامة لا یلزمه شیء.

بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ علامہ خطابی رحمہ اللہ تعالیٰ کو ان الفاظ کے بارے میں اشتباہ واقع ہوا ہے، أنت أمی اور مثل أمی کو برابر تصور کرتے ہوئے دوسرے لفظ کا اختلاف پہلے میں ذکر کر دیا۔علاوہ ازیں یہ ہے کہ جب أنت أمی کا مسئلہ کتبِ حنفیہ میں واضح طور پر مذکور ہے تو فتویٰ کے لیے اسی پر اعتماد کیا جائے گا۔کسی شافعی المذہب کی نقلِ غریب کو مفتیٰ بہ قرار دینا خلافِ اصول ہے۔

"أنت علی مثل أمی اور "أنت أمی" چونکہ مفہوماً قریب قریب ہیں اس لیے علامہ خطابی رحمہ اللہ تعالیٰ نے "أنت أمی" میں "أنت مثل أمی" کا حکم ذکر کر دیا۔چنانچہ تفسیر عثمانی میں حضرت خولہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا واقعہ نقل کرتے ہوئے بیوی کو ماں کہہ دیا نقل کیا ہے اور حضرت تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ بیان القرآن میں ﴿الَّذِینَ یُظٰهِرُونَ﴾ کی تفسیر میں ارشاد فرماتے ہیں: "اور وہ لوگ

جو بیویوں کو ماں کہتے ہیں بلاشبہ ایک نامعقول اور جھوٹ بات ہے۔'' (ص: ۱۱۱)

حالانکہ اصل واقعہ ''أنت علی کظهر أمی'' کا ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ یہ دونوں لفظ مفہوماً قریب قریب ہیں۔اس لیے علامہ خطابی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ نے ''أنت مثل أمی'' والاحکم واختلاف ''أنت أمی'' میں ذکر کردیا۔

عمدۃ القاری کی عبارت سے استدلال اس لیے بھی درست نہیں کہ اس میں بلانیتِ طلاق تحریم کا حکم ذکر کیا گیا ہے۔احسن الفتاویٰ کی تحریر کا مقتضیٰ یہ ہے کہ نیتِ طلاق کرنے کی صورت میں ''أنت أمی'' کے الفاظ سے ''طلاقِ بائن'' واقع ہوگی ورنہ نہیں۔

اگر کہا جائے کہ احسن الفتاویٰ میں بلانیت بھی وقوعِ طلاق کا حکم لگایا گیا ہے تو جواب یہ ہے کہ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے، لیکن درحقیقت ایسا نہیں کیونکہ احسن الفتاویٰ کی تحریر کا حاصل یہ ہے کہ عرف عام کی وجہ سے ارادہ، نیت خود بخود متعین ہے اور اس میں نیتِ طلاق خواہ مخواہ ہوتی ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ اگر کوئی شخص اکرام واحترام کی نیت سے ''أنت أمی'' کہے اور فی الواقع نیت طلاق بالکل نہ ہو اور وہ قبل ازیں اس کے گواہ بھی بنا چکا ہو تو بھی طلاق واقع ہو جائے گی۔ ہرگز ایسا نہیں......اس لیے عمدۃ القاری کی عبارت سے استدلال صحیح نہیں۔

علاوہ ازیں خود عمدۃ القاری کی دوسری عبارت میں اس کی وضاحت موجود ہے کہ صاحبین رحمهما الله تعالیٰ کا یہ باہمی اختلاف کن الفاظ کے بارے میں ہے......علامہ عینی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

اعلم أن الألفاظ التی یصیر بها المرأ مظاهرا علی نوعین: صریح نحو أنت علی کظهر أمی، وکنایة نحو أن یقول: أنت علی کأمی أو مثل أمی أو نحوهما، یعتبر فیه نیته فإن أراد ظهاراً کان ظهاراً، وإن لم ینو لا یصیر ظهارا وعند محمد بن الحسن رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ هو ظهار، وعند أبی یوسف رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ هو مثله إن کان فی الغضب. وعنه أن یکون إیلاء، وإن نوی طلاقا کان طلاقا بائنا. (عمدة القاری: ۲۰/۲۸۱)

تفصیل بالا سے یہ حقیقت بالکل واضح ہوگئی کہ صاحبین رحمهما الله تعالیٰ کا باہمی اختلاف ''أنت علی مثل أمی'' کے بارے میں ہے۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ علامہ خطابی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ یا ابن بطال کے کلام میں اشتباہ واقع ہوا ہے۔ یا انہوں نے حرفِ تشبیہ والی صورت کے مساوی سمجھتے ہوئے اس میں بھی صاحبین

رحمہا اللہ تعالیٰ کا اختلاف نقل کر دیا ہے تو ایسی مبہم اور مشتبہ عبارت پر ہر گز فتویٰ نہیں دیا جا سکتا، خصوصاً جب کہ فقہاءِ احناف رحمہم اللہ تعالیٰ کی واضح تصریحات اس کے خلاف ہیں۔ آخر اس کی کیا ضرورت پیش آئی کہ اپنے مذہب کی واضح تصریحات چھوڑ کر شافعیہ کی مبہم عبارات کو مدارِ فتویٰ بنایا جائے؟

دوسری بات یہ ہے کہ حنفی مسلک کا مسئلہ شافعی حضرات رحمہم اللہ تعالیٰ یا دوسرے مسلک والوں سے پوچھنے کی بجائے حنفیوں سے پوچھنا چاہیے۔ شامی، بحر، فتح القدیر وغیرہ کتبِ مذہب کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ علامہ خطابی شافعی المسلک ہیں، ان کی نقل کتبِ حنفیہ پر حجت نہیں ہو سکتی۔

تیسرا حوالہ تفسیر ابن کثیر کا ہے، وہ بھی شافعی المسلک ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ بھی شافعی ہیں اور انہوں نے حکم طلاق یا ظہار کو حنفیہ کی طرف منسوب نہیں کیا۔ تو ان کی عبارات مفید مدعیٰ نہیں اور نہ ہی احناف پر حجت ہیں۔ حضرت مولانا خلیل احمد محدث سہارنپوری رحمہ اللہ تعالیٰ کی نقل کردہ عبارت مفید مدعیٰ نہیں، کیونکہ ان کے فرمان کا حاصل یہ ہے کہ حضور L نے سد اللباب یا اختی کہنے سے منع فرمایا ہے کیونکہ لوگ تجاوز کرتے کرتے کوئی ایسا لفظ نہ بول دیں جس سے عند النیۃ ظہار مراد لیا جا سکتا ہو، پھر ظہار بن کر عورت حرام ہو جائے اور کفارہ دینے کی نوبت آئے......عبارت درج ذیل ہے:

قال العلامة السهارنفوری رحمہ اللہ تعالیٰ تحت: "باب فی الرجل یقول لامرأته یا أختی": و یحتمل أن یکون النهی عنه و الکراهة سداً للباب، فإنه یحتمل أنه إذا لم ینبه علی ذلك یعتدون فیه، ویمکن أن یتکلموا بلفظ یؤدی إلی الظهار فتحرم علیه، و تجب الکفارة أو الفراق إذا نوی الظهار.

(بذل المجهود: ٤/٧٧)

عرفِ عام کی بات اس لیے بھی معتبر نہیں کہ اگر بالفرض ایسا عرف ہو بھی تو بھی زیادہ سے زیادہ یہ تصور کیا جائے گا کہ ''انت امی'' کہنے والے نے بظاہر نیتِ طلاق کی ہوگی، کیونکہ لوگ اسی نیت سے یہ الفاظ کہتے ہیں۔ صرف ''بظاہر'' ہی نہیں بلکہ قائل نے جب قطعی طور پر طلاق کی نیت کی ہو تو ایسی صورت میں بھی حسبِ تصریحات فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ اجمعین طلاق واقع نہیں ہوتی تو ''بظاہر نیت'' کی صورت میں کیونکر طلاق واقع ہو جائیگی؟ هذا ما عندنا واللّٰه اعلم بالصواب.

الجواب باسم ملہم الصواب

خیر الفتاویٰ میں عبارتِ شامیہ کی تحریر کردہ تشریح صحیح ہے، میرے اشتباہ کی وجہ یہ ہوئی کہ میں نے اس

عبارت کا سیاق وسباق دیکھے بغیر معین کی تخریج پر اعتماد کرلیا، عمدۃ القاری اور العرف الشذی کی نصوص کے پیش نظر زیادہ جستجو کی ضرورت نہ سمجھی، جبکہ متخصصین فی الافتاء کو ایسی خطأ فاحش سے بچنے کا اہتمام رکھنے اور اس بارے میں بہت ہشیار رہنے کی بہت تاکید سے وصیت کرتا رہتا ہوں، یہ ہمارے ہاں تمرین افتاء کے لیے بنیادی اصول اور بہت اہم ہدایات میں سے ہے کہ متعلقہ عبارات کا سیاق وسباق پورا دیکھیں، بلکہ کتاب میں کہیں دوسرے مقام پر بھی اس بحث کے وجود کا کوئی بعید از بعید امکان ہو تو اسے بھی دیکھ کر فیصلہ کریں۔

ومع هذا كيف يدعى أحد لنفسه العصمة وقد قال الله تعالىٰ لرسوله ﷺ: ﴿وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِیْ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيْلًا ۝ إِلَّا رَحْمَةً مِّنْ رَّبِّكَ إِنَّ فَضْلَهُ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيْرًا ۝﴾ فالله تعالىٰ هو العاصم من الخطأ فى العلم والعمل ولا حول ولا قوة إلا بالله.

نفس مسئلہ میں مجھے اب تک شرح صدر نہیں، اشکال یہ ہے کہ حضرات فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ ''امی'' کو بھی تشبیہ میں ''کامی'' کی طرح بلکہ اس سے بھی زیادہ بلیغ قرار دے رہے ہیں، صرف ایک روایت حدیث کی وجہ سے عدمِ وقوع کا قول کیا ہے۔ قابلِ غور یہ امر ہے کہ کیا یہ روایت ایسی قطعی الثبوت وقطعی الدلالۃ اور ایسی ناقابل تأویل ہے کہ اس کی بناء پر اصولِ شرعیہ، عقلیہ ولغویہ کے خلاف قول کیا جائے؟

بعض فقہاء نے ''لأنه كذب'' اور بعض اصولیین نے حقیقت ومجاز کی بحث سے فرق بیان کیا ہے جو مخدوش ہونے کے علاوہ امام ابن الہمام رحمہ اللہ تعالیٰ جیسے مجتہد کے فیصلہ کے بھی خلاف ہے۔

میرے خیال میں اس اشکال کا حل صرف یہ ہے کہ ''کامی'' طلاق کے لیے مستعمل تھا اور ''امی'' مستعمل نہ تھا، سو اب فیصلہ یوں کیا جاسکتا ہے کہ اگر تحقیق سے ثابت ہو جائے کہ اس سے ایقاع طلاق کا عرف ہو گیا ہے تو طلاق ہو جائے گی ورنہ نہیں۔

هذا ما سنح لفكرى السقيم، وفوق كل ذى علم عليم.

دارالافتاء والارشاد کے مفتیانِ کرام کی رائے:

بیوی کو ''أنت أمي'' کہنے کی مختلف صورتیں ہیں، ہر صورت کا حکم لکھا جاتا ہے:

الصورة الأولى:

اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو ''أنت أمي'' کہا اور اس کے معنی مجازی ''تشبيه فى الحرمة أى كونها حراماً كالأم'' ملحوظ رکھا تو اس کلمہ سے طلاق واقع نہ ہوگی، خواہ طلاق کی نیت کی ہو یا اس کا عرف ہو۔

اس مسئلہ میں خیر الفتاویٰ ۴ / ۴۱۷ کی تحریر کافی معلوم ہوتی ہے، معہذا مزید کچھ عبارات ملاحظہ ہوں:

قال عالم بن العلاء الأنصاری رحمہ اللہ تعالیٰ: وعن محمد رحمہ اللہ تعالیٰ: إذا قال لها: أنت مثل أمي يريد به التحريم فهو ظهار، وإن لم تكن له نية فهو باطل، وعنه أيضا: إذا قال لها: أنت أمي يريد به الطلاق فهو باطل؛ لأنه كذب، وكذلك إذا قال: إن فعلت كذا فأنت أمي، ولا نية له فهو باطل، وكذلك إن أراد به التحريم ففعل ذلك فهو باطل. (الفتاویٰ التتارخانية: ٤/٤)

مندرجہ بالا عبارت سے دو امر مستفاد ہوئے:

۱- "أنت أمي" سے نیتِ طلاق کے باوجود عدمِ وقوع امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے مروی ہے۔

۲- عدمِ وقوع کی علت "لأنه كذب" مذکور ہے۔

یہ علت یہاں اجمالاً مذکور ہے اس کی توضیح شرح المجلۃ، مبسوط، اصول الشاشی اور کشف الاسرار میں ہے:

١ـ قال محمد خالد الأتاسی رحمہ اللہ تعالیٰ: وقد يتعذر حكم كل من الحقيقة والمجاز فيكون الكلام لغوا، كقوله لزوجته الثابت نسبها من غيره: هذه بنتي، لا تحرم عليه سواء كانت أكبر أو أصغر، لكن إن دام على هذا الكلام أي بأن قال: ما قلته حق، فرق بينهما، لا لهذا الكلام، بل منعا لظلمه لها بترك قربانها، كما في العنين، وإنما تعذرت الحقيقة ههنا لاستحالتها إذا كانت أكبر منه سنا، وأما في الممكنة فيما إذا كانت أصغر سنا فلأنه يصح رجوعه عن هذا الكلام، والرجوع وإن لم يتحقق فی الحال متحقق فی المآل؛ لأن الشرع يكذبه؛ لما فيه من إبطال حق الغير، فالشرع يقوم مقامه فی رجوعه. (شرح المجلة: ٣٦/١)

٢ـ قال شمس الأئمة السرخسی رحمہ اللہ تعالیٰ: لو قال لامرأته: هذه ابنتی، وهی معروفة النسب من الغير، فإنه لا تقع الفرقة بينهما؛ لأن هناك صار مكذبا فی حكم النسب شرعاً (إلى أن قال:) وحقيقة المعنى فيه أنه فی قوله لامرأته: هذه ابنتی غير مقر على نفسه بشیء، ولكنه مقر على

المحل بصفة الحرمة؛ لأنه لا موجب للنسب فی ملکه من حیث الازالة، وإنما موجبه حرمة المحل، ثم ینتفی به الملك ابتداء وبقاء، ولم یعتبر إقراره فی حرمة المحل ههنا، لما کانت معروفة النسب. (المبسوط: ۷/۶۶)

۳ـ قال نظام الدین الشاشی رحمه الله تعالیٰ: ثم المجاز عند أبی حنیفة رحمه الله تعالیٰ خلف عن الحقیقة فی حق اللفظ، وعندهما خلف عن الحقیقة فی الحکم (إلی أن قال:) ولا یلزم علی هذا إذا قال لامرأته: هذه ابنتی، ولها نسب معروف من غیره حیث لا تحرم علیه، ولا یجعل ذلك مجازا عن الطلاق سواء کانت المرأة صغری منه أو کبریٰ ـ لأن هذا اللفظ لو صح معناه لکان منافیا للنکاح فیکون منافیا لحکمه وهو الطلاق، ولا استعارة مع وجود التنافی. (أصول الشاشي: صـ ۱۷)

٤ـ قال الشیخ عبد العزیز رحمه الله تعالیٰ: ولا یلزم علی هذا الجواب إذا قال لامرأته وهی أصغر سنا منه: هذه بنتی، وهی معروفة النسب من الغیر لا تثبت الحرمة، ولو اعتبر النسب ثابتا فی حقه لحرمت علیه؛ لأنا نقول إن المقر إنما یصدق فیما یرجع إلی نفسه لا فیما یرجع إلی غیره، وکلامه هذا إقرار علی الغیر، لأن حکم النسب فی النکاح لیس إزالة الملك بعد ثبوته، وإنما موجبه انتفاء حل المحلیة من الأصل، وذلك حقها لا حقه، فلا یصدق علی إبطال حق الغیر. (کشف الأسرار: ۲/۷۸)

حاصل عبارات:

"أنــت أمــی" کوکذب اس لیے کہا جا رہا ہے کہ اس سے معنیٰ حقیقی لینا درست ہے، نہ معنیٰ مجازی (تشبیہ) بخلاف کظھر أمی، مثل أمی، کأمی، کہ یہاں اداۃ تشبیہ کی وجہ سے معنیٰ حقیقی (تشبیہ) مراد لینا درست ہے۔

قال الحصکفی رحمه الله تعالیٰ: الظهار شرعا تشبیه المسلم زوجته أو جزء شائع منها بمحرم علیه تأبیدا.

قال ابن عابدین رحمه الله تعالیٰ: (قوله: الظهار ...... وشرعاً تشبیه

المسلم الخ) شمل التشبيه الصريح والضمنى، كما لو كانت امرأة رجل ظاهر منها زوجها فقال: أنت على مثل فلانة، ينوى ذلك، كذا لو ظاهر من امرأته فقال للأخرى: أشركتك فى ظهارها، أو أنت على مثل هذه ناويا، فإنه يكون مظاهرا، ولو بعد موتها وبعد التكفير؛ لتضمنه أنت على كظهر أمى ...... واحترز به عن نحو أنت أمى بلا تشبيه، فإنه باطل وإن نوى كما سيأتى. (شاميه: ٣/٤٦٦ ايچ، ايم، سعيد)

اشکالات:

اشکال ۱: أنت أمي سے عدمِ وقوعِ طلاق وظہار اصولِ شرعیہ وعقلیہ کے خلاف ہے۔

اشکال ۲: اس میں اور کأمي میں وجہ الفرق ظاہر نہیں۔

اشکال ۳: لأنه كذب یا صار مكذبا کو علت بتانا صحیح نہیں، کیونکہ اس کا کذب ہونا تو سب میں مشترک ہے، كأمي، مثل أمي، حرام. اگر حرام اور كأمي و أمثاله میں اخبار مقصود ہے تو کذب اور اگر انشاء حرمت مقصود ہے تو وہ امی میں بھی موجود ہے، قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے نص قرآن سے ظہار کو زور فرمایا: ﴿وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا﴾

اشکال ۴: ظہار کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿مَّا هُنَّ أُمَّهَـٰتِهِمْ إِنْ أُمَّهَـٰتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ﴾ یہ الفاظ واضح بتا رہے ہیں کہ كظهر أمي ایسے ہی ہے جیسے أمي کہا ہو۔

جواب:

اشکال اوّل اور ثانی کا جواب تو لأنه كذب کے تحت ذکر کردہ تفصیل سے ہو جاتا ہے، اس طرح کہ جہاں کسی لفظ سے معنی حقیقی اور مجازی مراد لینا ممکن نہ ہو تو شرع ہی نے اس کا اعتبار نہ کرتے ہوئے اس کو باطل کہا ہے، جیسا کہ انت امی کے بارے میں فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے یہی فرمایا، عقل کا مقتضاء بھی یہی ہے کہ جب حقیقی معنی بھی ممکن نہیں اور مجازی معنی بھی ممکن نہیں تو طلاق واقع نہ ہو، لہٰذا انت امی سے عدمِ وقوعِ طلاق وظہار اصولِ شرع وعقل کے خلاف نہ ہوا۔

اس تفصیل سے أنت كظهر أمي اور أنت أمي میں فرق بھی واضح ہو جاتا ہے۔

اور اگر یہ مندرجہ بالا تفصیل مسلم نہ بھی ہو تو فقط حدیث ابی داود بھی اشکالین کے جواب کے لیے کافی معلوم ہوتی ہے، اس حدیث کی توجیہ جو احسن الفتاویٰ میں مذکور ہے اس پر اطمینان نہیں، عدمِ اطمینان کی

وجہ خیر الفتاویٰ ۴/۴۲۲ میں مذکور ہے۔

قال ابن الهمام رحمه الله تعالى: ففى أنت أمي لا يكون مظاهرا (إلى أن قال:) وفى حديث أبى داود عن أبى تميمة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمع رجلا يقول لامرأته: يا أخيّة! فكره ذلك ونهى عنه، ونحن نعقل أن معنى النهى هو أنه قريب من لفظ تشبيه المحللة بالمحرمة الذى هو ظهار، ولو لا هذا الحديث لأمكن أن يقال: هو ظهار (إلى أن قال:) فعلم أنه لا بد فى كونه ظهارا من التصريح بأداة التشبيه شرعاً، ومثله أن يقول لها: يا بنتى ويا أختى. (فتح القدير: ٤/٢٢٥)

وفى حاشيته: "فالحديث حسن." (فتح القدير: ٤/٢٢٥)

اشکالِ ثالث ورابع کے جواب سے قبل آیتِ ظہار سے متعلق عرض ہے کہ اس آیت سے اہلِ جاہلیت کے ایک اعتقادِ فاسد پر رد مقصود ہے، وہ لوگ اپنی بیوی کو کـظـهـر امـى کہہ کر ماں کی طرح ہمیشہ کے لیے حرام سمجھتے تھے، ان پر رد بلیغ فرماتے ہوئے قرآن مجید میں ﴿مَا هُنَّ أُمَّهٰتِهِمْ﴾ الآية کا انداز اختیار کیا گیا، اسی تصور واعتقاد کی بناء پر ان کے قول کو ﴿مُنكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا﴾ فرمایا گیا۔

قال الإمام برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر التهامى رحمه الله تعالى (المتوفى: ٨٨٥) فى تفسير الآية: ﴿مَا هُنَّ﴾ أي نسائهم ﴿أُمَّهٰتِهِمْ﴾ على تقدير إرادة أحدهم أعلى رتبتى التحريم، والحاصل أنهم لما كانوا يعتقدون أنه طلاق لارجعة فيه جعلوا معتقدين أن المرأة أم، لأن الحرمة المؤبدة من خصائص الأم، فخوطبوا بذلك تقريعالهم، لأنه أردع، وفى سورة الأحزاب ما يوضح هذا.

ولما كانوا قد مرنوا على هذا الحكم فى الجاهلية واستقر فى أنفسهم استقرارا لا يزول إلابغاية التاكيد ساق الكلام كذلك فى الشقين فقال: (إن) أي ما ﴿أُمَّهٰتُهُمْ﴾ أي حقيقة ﴿إِلَّا اللَّائِى وَلَدْنَهُمْ﴾ ونسائهم لم تلدهم فلا يحرمن عليهم حرمة مؤبدة للإكرام والاحترام، ولاهن ممن ألحق بالأمهات بوجه يصح، وكأزواج النبي صلى الله عليه وسلم فإنهن أمهات لما لهن

من حق الإكرام والاحترام والإعظام ما لم يكن لغيرهن، لأن النبي ﷺ أعظم فى أبوة الدين من أب النسب، وكذلك المرضعات لما لهن من الإرضاع الذى هو وظيفة الأم بالأصالة، وأما الزوجة فمباينة لجميع ذلك.

ولما فرغ من تعليل الشق الأول على أتم وجه أتبعه تعليل الأخر كذلك فقال عاطفا عليه مؤكد الأنهم كانوا قد ألفوا قوله: فأشربته قلوبهم ﴿وَإِنَّهُمْ﴾ أي المظهرون ﴿لَيَقُولُونَ﴾ أي فى هذا التظهر على كل حالة ﴿مُنكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ﴾ ينكره الحقيقة والأحكام، قال ابن الملقن فى عمدة المحتاج: "وهو حرام اتفاقا كما ذكره الرافعي فى الشهادات" ﴿وَزُورًا﴾ أي قولا مائلا عن السداد، منحرفا عن القصد لأن الزوجة معدة للاستمتاع الذى هو فى الغاية من الامتهان والأم فى غاية البعد عن ذلك لأنها أهل لكل احترام، فلا هى أم حقيقة ولا شبيهة بها بأمر نصبه الشارع للاحترام كالإرضاع وكونها فراشا لعظيم كالنبى ﷺ أو للأب أو للحرمة كاللعان، فقد علم أن ذلك الكلام ليس بصدق ولا جاء به مسوغ فهو زور محض. (نظم الدرر: ۷/ ۴۸۰ـ ۴۸۱)

جوابِ اشکالِ ثالث:

"أنت أمی" کے کذب ہونے اور کظهر أمی کے ﴿مُنكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا﴾ ہونے میں فرق ہے، انت امی کا کذب ہونا اس بناء پر ہے کہ معنی حقیقی ومجازی دونوں درست نہیں، لہٰذا یہ قول باطل ہے اور کظهر أمی کا زور ہونا اس بناء پر نہیں؟ بلکہ اس کی بناء ان کا غلط تصور اور اعتقادِ فاسد تھا۔

جوابِ اشکالِ رابع:

﴿مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا الَّئِي وَلَدْنَهُمْ﴾ اس عنوان سے ان کے غلط تصور اور فاسد اعتقاد پر ردِ بلیغ مقصود ہے کہ ہمیشہ کے لیے بیوی کو ماں کی طرح حرام سمجھنا محض غلط اور خیالِ فاسد ہے، کیونکہ یہ تمہاری مائیں نہیں، ہمیشہ کے لیے حرام تو صرف مائیں ہوتی ہیں۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ "أنت كظهر أمی" اور "أنت أمی" کا حکم ایک ہو۔

الصورۃ الثانیہ:

اگرکہیں بلا لحاظِ معنی مجازی یعنی تشبیہ فی الحرمۃ اس لفظ کو محض طلاق کے لیے استعمال کرنے کا ایسا متفق علیہ عرف ہو کہ طلاق کے سوا کسی اور مفہوم کی طرف ذہن نہ جاتا ہو جیسا کہ لفظ طلاق میں دوسرے کسی معنی کی طرف ذہن نہیں جاتا تو ایسی صورت میں وہاں "أنت أمی" سے وقوعِ طلاق کا حکم لگایا جائے گا۔

الصورۃ الثالثۃ:

اگرصرف چند افراد اس لفظ کو طلاق کے لیے استعمال کریں، اس کا متفق علیہ عرف نہ ہو تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

مندرجہ بالا دونوں صورتیں ایک قاعدہ پر متفرع ہیں:

قاعدہ:

اگرکسی لفظ کے نہ حقیقی معنی درست ہوں، نہ مجازی تو اس کا اعتبار نہیں، البتہ اگر کوئی قوم متفق ہو کر اس لفظ کو کسی نئے مفہوم کے لیے معین کرلے اور اس نئے مفہوم میں استعمال اتنا غالب ہو جائے کہ کوئی دوسرا مفہوم اس لفظ سے متبادر نہ ہو تو اس لفظ کو نئے مفہوم کے لیے وضعِ جدید کے اعتبار سے موضوع سمجھا جائے گا اور یہ وضعِ جدید صرف اسی قوم کے ساتھ مخصوص ہوگی۔ یہ قاعدہ مندرجہ ذیل عبارات سے ماخوذ ہے:

۱۔ قال ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ: (مقدمة) فی بیان معنی العرف ودلیل العمل به: قال فی الأشباه: وذکر الهندی فی شرح المغنی: العادة عبارة عما یستقر فی النفوس من الأمور المتکررة المعقولة عند الطباع السلیمة وهی أنواع ثلاثة: العرفیة العامة کوضع القدم، والعرفیة الخاصة کاصطلاح کل طائفة مخصوصة کالرفع للنحاة والفرق والجمع والنقض للنظار، والعرفیة الشرعیة کالصلاة والزکاة والحج ترکت معانیها اللغویة بمعانیها الشرعیة، انتهی، وفی شرح الأشباه للبیری عن المستصفی: العادة والعرف ما استقر فی النفوس من جهة المعقول وتلقته الطباع السلیمة بالقبول اهـ وفی شرح التحریر: العادة هی الأمر المتکرر من غیر علاقة عقلیة اهـ.

قلت: بیانه أن العادة مأخوذة من المعاودة فهی بتکررها ومعاودتها مرة بعد أخری صارت معروفة مستقرة فی النفوس والعقول، متلقاة

بالقبول من غير علاقة ولا قرينة، حتى صارت حقيقة عرفية، فالعادة والعرف بمعنى واحد من حيث المصداق وان اختلفا من حيث المفهوم.

ثم العرف عملي وقولي، فالأول كتعارف قوم أكل البر ولحم الضأن، والثاني كتعارفهم إطلاق لفظ لمعنى بحيث لا يتبادر عند سماعه غيره الخ. (رسائل ابن عابدين رحمه الله تعالى: ٢/١١٤)

٢ ـ قال أيضا: ومنها مسألة اختلف فيها المتأخرون، وهى انعقاد النكاح بلفظ التجويز ـ بتقديم الجيم ـ فأفتى صاحب التنوير العلامة الغزى رحمه الله تعالى بعدم الانعقاد، وله فيه رسالة حاصلها الاستدلال بما فى التلويح للسعد التفتازانى من أن اللفظ إذا صدر لا من قصد صحيح، بل عن تحريف وتصحيف لم يكن حقيقة ولا مجازا؛ لعدم العلاقة، بل غلطا فلا اعتبار به أصلا انتهى. قال عمدة المتأخرين العلامة الشيخ علاء الدين رحمه الله تعالى فى الدر المختار بعد نقله ذلك: نعم لو اتفق قوم على النطق بهذه الغلطة، وصدرت عن قصد كان ذلك وضعا جديدا فيصح، كما أفتى به المرحوم أبو السعود رحمه الله تعالى. انتهى.

أقول: وأفتى به أيضا العلامة المرحوم الشيخ خير الدين الرملى فى فتاواه، وردما قاله الغزى رحمه الله تعالى بقوله: ولا شك أن الصادر من الجهلة الأغمار تصحيف، لا دخل فيه لبحث الحقيقة والمجاز، ولا لنفى الاستعارة المرتب على عدم العلاقة فيه، إذ معناه الأصلى أي معنى لفظ التجويز وهو التسويغ أو جعله مارا ـ غير ملاحظ لهم أصلا؛ إذا لعامى بمعزل عن درك ذلك الخ. (رسائل ابن عابدين رحمه الله تعالى: ٢/١٣٩)

قال ابن نجيم رحمه الله تعالى تحت قوله (قوله: الصريح كأنت طالق ومطلقة وطلقتك): وإنما كانت هذه الثلثة صرائح؛ لأنها استعملت فيه، دون غيره فإن الصريح فى أصول الفقه ما غلب استعماله فى معنى بحيث يتبادر حقيقة أو مجازا، فإن لم يستعمل فى غيره فأولى بالصراحة (إلى

قولـه:) والـغـلبة فـی مـفهومها الاستعمال فی الغير قليلا للتقابل بين الغلبة والاختصاص. (البحر الرائق: ۳/۲۵۱)

قال الحصكفی رحمه الله تعالىٰ: ومن الألفاظ المستعملة: الطلاق يلزمنی، والحرام يلزمنی، وعلیّ الطلاق، وعلیّ الحرام، فيقع بلا نية للعرف.

قال ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ: (قوله: فيقع بلا نية للعرف) أي فيكون صريحا، لا كناية بدليل عدم اشتراط النية (إلى أن قال:) وإنما كان ما ذكره صريحا؛ لأنه صار فاشيا فی العرف فی استعماله فی الطلاق لا يعرفون من صيغ الطلاق غيره، ولا يحلف به الا الرجال، وقد مر أن الصريح ما غلب فی العرف استعماله فی الطلاق بحيث لا يستعمل عرفا إلا فيه من أي لغة كانت. (ردالمحتار: ۳/۲۵۲) والله سبحانه وتعالیٰ أعلم

۱۸/ محرم ۱۴۲۱ھ

حاشیہ از مرتب:

حضرت مفتی عبدالستار صاحب مدظلہم کی تحقیق سامنے آنے کے بعد حضرت والا دامت برکاتہم نے دارالافتاء والارشاد کے مفتیانِ کرام کے ذمہ لگایا کہ اس پر غور کرکے فیصلہ کریں، چنانچہ یہاں کے مفتیانِ کرام نے نئے سرے سے مسئلہ کی تحقیق کی، کتبِ فقہ بھی دیکھیں، اجتماعی غور بھی ہوتا رہا اور حضرت والا سے بھی بار بار مراجعہ ہوتا رہا۔

یہ سلسلہ وقفے وقفے سے کئی ماہ تک چلتا رہا، جانبین سے اشکال جواب ہوتے رہے، مگر حضرت والا کو خیر الفتاویٰ کی تحقیق اور ہماری تایید پر شرحِ صدر نہ ہوسکا اور ہم پر اپنی خطا واضح نہ ہوسکی۔ بالآخر حضرت والا نے اپنی مذکور بالا رائ گرامی تحریر فرمادی اور فرمایا کہ میری رائی کے ساتھ یہاں کے مفتیانِ کرام کی رائی بھی احسن الفتاویٰ میں شائع کردی جائے۔

یہ حضرت والا کی شفقت اور مسائل اجتہادیہ میں توسع کے خصوصی مزاج کی بہت بڑی دلیل ہے کہ اپنے شاگردوں کے شاگردوں کی رائی کو احسن الفتاویٰ میں شائع کرنے کا حکم دیا ورنہ کیا ہم اور کیا ہماری رائی۔ مگر چونکہ حضرت والا کا حکم ہے، اس لیے اسے شائع کیا جارہا ہے۔

یہاں کے مفتیانِ کرام کی رائی بنیادی طور پر خیر الفتاویٰ کی تحقیق کے مطابق ہے، البتہ اس میں کچھ اضافہ ہے جو درج ذیل تحریر میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔ (جامع ومرتب)

Calligraphy\10.jpg not found.

Ahsan-ul-Fatawa\Ahsan-ul-Fatawa\Jild # 11\Musallah Jihad.jpg
not found.

کتاب الجهاد

مسلح جہاد کے بغیر کامل تبلیغ ممکن نہیں

تبلیغ کے لیے جہاد اتنا اہم اور ضروری ہے کہ اس کے بغیر تبلیغ مکمل ہو ہی نہیں سکتی، جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ صرف زبانی تبلیغ کافی ہے اور مسلح جہاد کے بغیر تبلیغ کی تکمیل ممکن ہے وہ تبلیغ کا مطلب سمجھنے میں تین غلطیاں کر رہے ہیں:

چند عبادات کی تبلیغ کر کے سمجھتے ہیں کہ تبلیغ کا حق ادا ہو گیا، حالانکہ ہر ذی شعور شخص سمجھ سکتا ہے کہ پوری تبلیغ تو جب ہی ہوگی کہ پورے اسلام کی تبلیغ ہو، صرف نماز یا مزید دو تین احکام کی تبلیغ کو پورے دین کی تبلیغ نہیں کہہ سکتے۔

احکامِ اسلام کے چار شعبے ہیں:

عقائد، عبادات، معاملات اور حدود و قصاص۔

جب تک ان چاروں شعبوں کے تمام احکام کی تبلیغ نہ ہو، تبلیغ مکمل نہیں ہو سکتی اور آپ تبلیغ کے فرض سے سبکدوش نہیں ہو سکتے۔ جس طرح انفرادی عبادات سے متعلقہ احکام ہیں، اسی طرح معاملات یعنی وہ امور جن میں ایک شخص کو دوسرے لوگوں سے واسطہ پڑتا ہے جیسے نکاح و طلاق، خرید و فروخت، اجارہ و استجارہ، زراعت و ملازمت وغیرہ، ان سے متعلق بھی اسلام کے احکام ہیں۔ اسی طرح حدود و قصاص یعنی مجرم کو سزا دے کر جرائم کا سدِ باب کرنا، اس سے متعلق بھی اسلام کے احکام ہیں جن کو قرآن و حدیث میں مفصل بیان کیا گیا ہے، زانی کو یہ سزا دی جائے اور چور کو یہ، بہتان لگانے والے کو یہ سزا دی جائے اور ڈاکو کو یہ۔ جب تک ان تمام احکام کی تبلیغ نہ ہو اسے اسلام کی کامل تبلیغ نہیں کہا جا سکتا۔

(۲) صرف زبانی تبلیغ کو کافی سمجھتے ہیں کہ یہ جاری رہے تو معاشرہ کی مکمل اصلاح ہو جائے گی اور تمام کفار مسلمانوں کی اس معاشرت کو سیکھ کر اسلام میں داخل ہو جائیں گے، نہ شرعی سزائیں جاری کرنے کی ضرورت اور نہ کفار سے مسلح جہاد کرنے کی ضرورت۔ حالانکہ دعوت و تبلیغ ایک شرعی اصطلاح ہے جس کی

تفصیل یہ ہے کہ اگر خطاب کفار سے ہے تو صرف اسلام ان پر پیش کر دینا فریضۂ دعوت سے سبکدوش ہونے کے لیے کافی نہیں بلکہ اسلام قبول کرنے کی دعوت دی جائے جو اسلام قبول کر لیں وہ ہمارے بھائی ہیں اور جو اسلام قبول نہ کریں ان کو حکومت اسلام قبول کرنے کی دعوت دی جائے، یعنی حکومت تو اسلام کی ہوگی، تمہیں جزیہ ادا کر کے حکومتِ اسلام کے تابع ہو کر رہنا پڑے گا، حکومتِ اسلامیہ تمہاری جان و مال کی حفاظت کرے گی، اگر وہ حکومتِ اسلام بھی تسلیم نہیں کرتے تو پھر ان سے مسلح جہاد کیا جائے اور اس وقت تک قتال جاری رکھا جائے جب تک کہ وہ اسلام یا حکومت اسلام قبول نہ کریں۔ اسلام جبراً کافروں کو مسلمان بنانے کی تعلیم نہیں دیتا مگر اللہ تعالیٰ کی زمین پر کافروں کو حکومت کرنے کی اجازت بھی نہیں دیتا۔

(۳) ان کا خیال ہے کہ صرف معروفات کا حکم دیتے جاؤ منکر کو نہ چھیڑو، منکرات خود بخود مٹتے چلے جائیں گے، جیسے اندھیرے کو ختم کرنا ہو تو چھوٹی سی موم بتی جلا دو اندھیرا ختم ہو جائے گا، یہ نہیں کہ ڈنڈا اٹھا کر پیٹنا شروع کر دو، بظاہر جہلاء کا یہ استدلال بڑا قوی معلوم ہوتا ہے مگر درحقیقت یہ نظریہ سراسر باطل اور دنیا میں فسق و فجور، منکرات و فواحش کے پھیلنے کا بہت بڑا سبب ہے، عقل و نقل دونوں اس کے بطلان کے شاہد ہیں۔ قرآن وحدیث میں جہاں بھی امر بالمعروف کا حکم دیا گیا ساتھ ہی نہی عن المنکر کا حکم بھی دیا گیا، اگر نہی عن المنکر کی کوئی اہمیت و ضرورت نہیں، امر بالمعروف ہی کافی ہے تو پھر کیا نعوذ باللہ! اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ نے جو حکم دیا وہ لغو ہے؟ یا نعوذ باللہ! اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کو یہ حکمت وفلسفہ سمجھ میں نہیں آیا کہ معروفات کی دعوت سے تمام منکرات خود بخود مٹ جائیں گے؟ نیز یہ لازم آئے گا کہ پوری امت کے علماء جو آج تک بوقتِ استطاعت نہی عن المنکر کی تینوں صورتوں بالید اور باللسان اور بالقلب کو فرض و واجب قرار دیتے آئے ہیں، سب نعوذ باللہ! احکامِ شریعت و مزاجِ شریعت سے نابلد تھے۔

عقل و مشاہدہ سے بھی اس کی اہمیت واضح ہوتی ہے کہ انسان طبعی طور پر خواہشِ نفس اور گناہ کی طرف مائل ہوتا ہے، معروفات کی جتنی بھی دعوت دی جائے، جب تک نہی عن المنکر پر عمل نہ کیا جائے معاشرہ سے فواحش و منکرات کا مٹنا ناممکن ہے۔

اب تو اس سے بڑھ کر خطرناک خبریں سامنے آ رہی ہیں کہ لوگوں کو دیندار بنانے کے لیے اور ان کو مانوس کر کے قریب لانے کے لیے ان کے ساتھ بدعات اور گناہوں کی مجلسوں میں شریک ہونے کو جائز بلکہ ضروری سمجھا جا رہا ہے۔ یہ سراسر دین میں تحریف ہے، بجائے اس کے کہ بے دین لوگوں کو جنت والے اعمال میں اپنے ساتھ شریک کرتے یہ جہنم والے اعمال میں شریک ہو کر اپنے لیے جہنم کا سامان کر رہے

ہیں، پھر ظلم یہ کہ اس کو جائز بلکہ کارِثواب اور مزاجِ نبوت اور دین کی تبلیغ سمجھ رہے ہیں، اگر واقعۃً ایسا ہے جیسا کہ شنید ہے تو ان کا تو ایمان بھی باقی نہیں رہا۔

ایک اصول خوب سمجھ لیں، یادرکھیں اور دوسروں تک پہنچائیں، وہ یہ ہے:

"لا يقام الدين بهدمه."

''دین کی خلاف ورزی کرکے، اسے گرا کر کبھی بھی دین قائم نہیں کیا جاسکتا۔''

یہ بات قابل غور ہے کہ اگر صرف زبانی تبلیغ ہی سے پورے معاشرہ کی اصلاح ممکن ہوتی اور تمام کفار کا داخل اسلام ہونا ممکن ہوتا تو اللہ تعالیٰ قرآن کریم میں بار بار قتال اور شرعی سزائیں دینے کا ذکر کیوں فرماتے؟ سزاؤں کے ذکر کے ساتھ ساتھ اللہ تعالیٰ نے یہ بھی فرمایا کہ اگر تم مؤمن ہو تو شرعی سزائیں جاری کرنے میں تمہیں رحم نہیں آنا چاہیے، اللہ کا قانون ہے، اسے جاری کرو۔

﴿وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللّٰهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾

بے شک اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہیں کہ وہ زبانی تبلیغ سے سب کفار کو اسلام میں داخل یا حکومتِ اسلام کے تابع فرمادیں مگر اللہ تعالیٰ نے قانون بنادیا ہے کہ ایسا نہیں کریں گے، چنانچہ حضراتِ انبیاءِ کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کا اپنی قوموں کو مدتوں تبلیغ کرنے اور قوموں کی نافرمانیوں کا قرآنِ کریم میں بار بار ذکر ہے۔ حضرت نوح 9 نے ساڑھے نوسو سال تبلیغ کی مگر صرف اسی پچاسی کے لگ بھگ افراد نے ایمان قبول کیا، باقی سب نے انکار کردیا۔ بالآخر جو ایمان نہیں لاتے تھے ان کو تباہ کردیا جاتا تھا، کسی قوم کو اللہ تعالیٰ نے غرق کردیا، کسی کو زمین میں دھنسادیا، کسی پر پتھر برسائے، کسی کو کڑک نے اور کسی کو زلزلہ نے آ پکڑا، اور بعض قوموں کو تیز ہوا کے ذریعہ تباہ کردیا گیا، معلوم ہوا کہ شروع سے ہی یہ دستور چلا آرہا ہے کہ زبانی تبلیغ سے سارے کفار مسلمان نہیں ہوں گے۔ قتال اگرچہ پہلی امتوں پر بھی فرض تھا مگر وہ ہمہ گیر نہ تھا، معرکۂ حق و باطل کا آخری فیصلہ قدرتی عذاب سے ہوتا تھا، اس امت کی یہ خصوصیت ہے کہ اس کے لیے حکم قتال ہمہ گیر ہے، حق و باطل کا معرکہ بصورتِ قتال پوری دنیا میں قیامت تک جاری رہے گا، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللّٰهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾

''تم ان کافروں سے قتال کرو، اللہ تعالیٰ تمہارے ہاتھوں ان کو عذاب دیں گے۔''

اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

"الجهاد ماض مذ بعثني الله الى أن يقاتل اٰخر هذه الأمة الدجال،

لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل.“ (ابو داود)

اللہ تعالیٰ چاہیں تو اب بھی قدرتی عذاب کے ذریعہ سب کافروں کو ہلاک کر دیں مگر اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے عشق کا امتحان لینا چاہتے ہیں کہ میرے بندے، میرے ساتھ عشق کا دعویٰ کرنے والے صرف زبانی تبلیغ اور میٹھی میٹھی تبلیغ پر اکتفاء کرتے ہیں یا بوقتِ ضرورت دعوت بالسیف پر بھی عمل کرتے ہیں اور جان کی بازی لگا کر عشق کے امتحان میں کامیاب ہوتے ہیں؟

﴿وَلَوْ يَشَآءُ اللّٰهُ لَانْتَصَرَ مِنْهُمْ وَلٰكِنْ لِّيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ﴾

”اگر اللہ چاہتے تو اکیلے تمام کفار سے بدلہ لے لیتے مگر تمہیں قتال کا حکم دے کر تمہارا امتحان لینا چاہتے ہیں۔“

اگر تم ایمان وعشق کے دعوے میں سچے ہو تو میدان میں نکلو اور جان کی بازی لگا کر تبلیغ کا حق اداء کرو۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیاءِ کرام علیہم السلام کے سردار اور رحمۃ للعالمین ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے زبانی تبلیغ جاری رکھی اور جب دیکھا کہ زبانی تبلیغ کا فرض ادا ہو گیا، دعوت سب تک پہنچ چکی ہے تو نہ ماننے والوں سے مسلح جہاد کیا اور مدنی زندگی کے دس سالہ قلیل عرصہ میں ستائیس مرتبہ بنفس نفیس تلوار ہاتھ میں تھام کر زرہ و خود پہن کر میدان میں نکلے اور ستر سے زیادہ لشکر تیار کر کے مسلح جہاد کے لیے روانہ کیے اور قیامت تک آنے والی نسلوں کو سبق دیا کہ اعلاءِ کلمۃ اللہ اور اشاعت وتبلیغ دین کی تکمیل مسلح جہاد کے بغیر ممکن نہیں۔

اگر تبلیغ کے مخاطب مسلمان ہیں، یعنی جو اسلام کی دعوت سے مسلمان ہوتے جائیں یا پہلے سے مسلمان ہوں، ان پر احکام کی چاروں قسمیں عقائد، عبادات، معاملات اور حدود وقصاص لازم قرار دی جائیں گی، کوئی ایک حکم بھی چھوڑے گا یا کسی جرم کا ارتکاب کرے گا تو اس پر شرعی سزا جاری کی جائے گی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زندگی میں چوری اور زنا کی حد جاری کر کے یہ حقیقت واضح فرما دی کہ معاشرہ کی اصلاح کے لیے شرعی سزاؤں کا جاری کرنا ناگزیر ہے۔ زبانی تبلیغ کافی نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانی تعلیم وتربیت اور دعوت وتبلیغ سے بہتر تعلیم وتربیت اور دعوت وتبلیغ کس کی ہو سکتی ہے؟ آپ سے زیادہ اخلاص کس کے اندر ہو سکتا ہے کہ وہ دعویٰ کرے کہ اسلحہ اٹھانے اور سزائیں جاری کرنے کی ضرورت نہیں پڑے گی، سب کفار تبلیغ ہی سے مسلمان ہو جائیں گے اور معاشرے کی اصلاح ہو جائے گی۔ اگر کسی کا یہ خیال ہے تو اپنے ایمان کی خیر منائے۔

مشاہدہ بھی اس بات کا گواہ ہے کہ صرف زبانی تبلیغ کفار کو داخل اسلام کرنے اور اصلاح معاشرہ کے لیے کافی نہیں، دنیا بھر میں لاکھوں مدارس وجامعات میں رات دن یہی کام ہو رہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے احکام

لوگوں تک پہنچائے جائیں، دنیا میں موجود بے شمار خانقاہوں میں اصلاح معاشرہ کے لیے کتنی جدوجہد، کتنے بیانات ہوتے ہیں، مسجدوں میں درسِ قرآن و درسِ حدیث ہوتا ہے، جمعہ کے دن اور مختلف جلسوں میں علماءِ کرام کے بیانات ہوتے رہتے ہیں، کتنی کتابیں، رسائل اور کیسٹیں شائع ہو رہی ہیں، تقریباً سو سال سے تبلیغی جماعت بھی انتھک محنت کر رہی ہے، ان تمام شعبہائے تبلیغ سے اگرچہ اصلاح معاشرہ کا کچھ نہ کچھ کام تو ہوا ہے اور ہو رہا ہے مگر دیکھنا یہ ہے کہ کیا یہ کام پورا ہو گیا یا ایسے ہی پورا ہو جائے گا؟ ان تمام ذرائع سے تبلیغ کا کام صدیوں سے جاری ہے، مگر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ بے دینوں کے مقابلے میں دینداروں کی نسبت آٹے میں نمک جیسی بھی نہیں، ان ساری تبلیغی مساعی سے جو تھوڑے بہت افراد بظاہر دیندار بنے وہ بھی ایسے کچے پکے کہ ان کی پختگی نہ ہونے کے برابر۔ ہزاروں احکام میں سے دو چار احکام نماز، روزہ وغیرہ پر عمل کر لیا، ڈاڑھی رکھ لی، کرتا پہن لیا اور بس۔ نہ نکاح و طلاق شریعت کے مطابق نہ معاملات کی صفائی، نہ بیع وشراء، نہ تجارت و ملازمت شریعت کے مطابق، نہ حدود و قصاص کی کوئی اہمیت اور نہ حکومتِ الٰہیہ قائم کرنے کی کوئی کوشش اور اس کے لیے جان لینے دینے کا جذبہ، لہٰذا یاد رکھیں کہ اللہ تعالیٰ، پہلے انبیاءِ کرام علیہم السلام، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم، علماءِ امت اور مشاہدات کا قطعی فیصلہ ہے کہ کفر و شرک اور جرائم و منکرات سے معاشرہ کو پاک کرنے اور دنیا میں اللہ کے دین کو غالب کرنے کے لیے صرف زبانی تبلیغ کافی نہیں، جب تک قتال کے ذریعہ کفار کی بڑی بڑی حکومتوں کی شان و شوکت نہ توڑی جائے اس وقت تک نہ عام کفار سنجیدگی سے اسلام کی حقانیت پر غور کر سکتے ہیں اور نہ مسلمان معاشرہ ان کفار کے تسلط، سائنسی ترقی اور مکروہ پروپیگنڈوں اور سازشوں سے پھیلائے ہوئے فواحش و منکرات سے پاک ہو سکتا ہے، اللہ تعالیٰ اس حقیقت کو سمجھنے کی توفیق عطاء فرمائیں۔

جہاد میں منافقین کا کردار:

بہت سے لوگ جہاد سے بچنے کے لیے مختلف حیلے بہانے تراشتے رہتے ہیں، یہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے منافقین کا کردار اداء کر رہے ہیں، اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں منافقین کے جہاد سے فرار کے بارے میں ان کی کئی عیاریاں اور مکاریاں بیان فرمائی ہیں، اس زمانے کے جو مسلمان جہاد سے ڈرتے ہیں وہ بھی ہو بہو انہی منافقین کے نقش قدم پر چل رہے ہیں اور بالکل وہی باتیں بناتے ہیں جو منافقین بناتے تھے، اب ان لوگوں کے حیلے بہانے سنئے اور ساتھ ہی منافقین کے کردار کے بارے میں قرآن کریم کی آیات بھی، پھر خود ہی فیصلہ کیجئے کہ ان لوگوں کا کردار ہو بہو ان منافقین جیسا ہے یا نہیں؟

(۱) کبھی کہتے ہیں کہ دشمن افراد اور اسلحہ وغیرہ ہر لحاظ سے بہت طاقتور ہے، ایسی حالت میں ان سے لڑنا قتال نہیں بلکہ خودکشی ہے، اس لیے اس کا کوئی جواز نہیں، اگر قتال کا صحیح موقع ہوتا تو ہم ضرور قتال کے لیے نکلتے۔ اس بارے میں منافقین کا کردار:

﴿وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللّٰهِ وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ ○ وَلِيَعْلَمَ الَّذِيْنَ نَافَقُوْا وَقِيْلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ أَوِادْفَعُوْا قَالُوْا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَّاتَّبَعْنَاكُمْ هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيْمَانِ يَقُوْلُوْنَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَّا لَيْسَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُوْنَ ○﴾

(٦٧_٦٦ :4 S)

”اور جو مصیبت تم پر پڑی جس روز کہ وہ دونوں گروہ باہم مقابل ہوئے، سو اللہ تعالیٰ کی مشیت سے ہوئی اور تاکہ اللہ تعالیٰ مؤمنین کو بھی دیکھ لیں اور ان لوگوں کو بھی دیکھ لیں جنہوں نے نفاق کا برتاؤ کیا اور ان سے یوں کہا گیا کہ اللہ کی راہ میں لڑنا یا (تکثیر سواد ہی سے) دشمنوں کا دفعیہ بن جانا، وہ بولے اگر ہم کوئی ڈھنگ کی لڑائی دیکھتے تو ضرور تمہارے ساتھ ہو لیتے۔ یہ منافقین اس روز کفر سے نزدیک تر ہوگئے بنسبت اس حالت کے کہ وہ ایمان سے نزدیک تھے، یہ لوگ اپنے منہ سے ایسی باتیں کرتے ہیں جو ان کے دل میں نہیں اور اللہ تعالیٰ خوب جانتے ہیں جو کچھ یہ اپنے دل میں رکھتے ہیں۔“

اسی بارے میں دوسری آیت:

﴿وَإِذْ قَالَتْ طَّائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَاأَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوْا﴾

(١٣ :2 S)

”اور جبکہ ان میں سے بعض لوگوں نے کہا کہ اے اہل مدینہ! تمہارے لیے ٹھہرنے کا موقع نہیں، سو لوٹ چلو۔“

(۲) کبھی مرنے سے ڈرنے ڈرانے کی باتیں کرتے ہیں، اس بارے میں منافقین کے کردار اور ان پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے تنبیہات:

پہلی تنبیہ:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِيْنَ خَرَجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوْفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ

لَهُـمُ اللّٰهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحيَاهُم إِنَّ اللّٰهَ لَذُو فَضلٍ عَلَى النَّاسِ وَلٰـكِنَّ أَكثَرَ النَّاسِ لَا يَشكُرُونَ ○﴾ (S 2: ٢٤٣)

’’تجھے ان لوگوں کا قصہ تحقیق نہیں ہوا جو موت سے بچنے کے لیے اپنے گھروں سے نکل گئے تھے اور وہ ہزاروں ہی تھے، سو اللہ تعالیٰ نے ان سے فرمادیا کہ مرجاؤ، پھر انہیں جلا دیا، بے شک اللہ تعالیٰ لوگوں پر بڑا فضل کرنے والے ہیں مگر اکثر لوگ شکر نہیں کرتے۔‘‘

اللہ تعالیٰ نے پہلے یہ تنبیہ فرمائی کہ موت وحیات اس کے قبضہ میں ہے اور اس کی راہ میں مرنا اس کا بہت بڑا فضل ہے، پھر قتال کے لیے نکلنے کا حکمِ مؤکد فرمایا، پھر طالوت اور جالوت کے لشکروں کا مقابلہ، حق وباطل کا معرکہ اور غلبۂ حق بیان فرمایا۔

دوسری تنبیہ:

﴿وَمَـا كَـانَ لِنَفسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذنِ اللّٰهِ كِتَابًا مُّؤَجَّلًا وَمَن يُّرِد ثَوَابَ الدُّنيَا نُؤتِهِ مِنهَا وَمَن يُّرِد ثَوَابَ الاٰخِرَةِ نُؤتِهِ مِنهَا وَسَنَجزِى الشّٰـكِرِينَ ○﴾

(S 4: ١٤٥)

’’اور اللہ تعالیٰ کے حکم کے بغیر کسی شخص کو موت آنا ممکن نہیں، اس طور سے کہ اس کی میعاد معین لکھی ہوئی رہتی ہے اور جو شخص دنیوی نتیجہ چاہتا ہے ہم اس کو دنیا کا حصہ دے دیتے ہیں اور جو شخص اخروی نتیجہ چاہتا ہے ہم اس کو آخرت کا حصہ دیں گے اور ہم شکر گزاروں کو بہت جلد عوض دیں گے۔‘‘

اس کے بعد فی سبیل اللہ قتال کرنے والوں کی ہمت، استقامت اور تعلق مع اللہ کا بیان اور قتال کی برکت سے دنیا وآخرت میں ان کی فلاح وبہبود کا ذکر ہے، ارشاد ہے:

﴿وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قٰتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَـابَهُم فِى سَبِيلِ اللّٰهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا استَكَانُوا وَاللّٰهُ يُحِبُّ الصّٰبِرِينَ ○ وَمَا كَانَ قَولَهُم إِلَّا أَن قَـالُـوا رَبَّنَا اغفِر لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسرَافَنَا فِى أَمرِنَا وَثَبِّت أَقدَامَنَا وانصُرنَا عَلَى القَـومِ الكٰـفِرِينَ ○ فَـآتٰـهُـمُ اللّٰهُ ثَوَابَ الدُّنيَا وَحُسنَ ثَوَابِ الآخِرَةِ وَاللّٰهُ يُحِبُّ المُحسِنِينَ ○﴾ (S 4: ١٤٦ تا ١٤٨)

’’اور بہت سے انبیاء کے ساتھ ہو کر بہت بہت اللہ والے لڑے ہیں، سو نہ تو انہوں نے

ہمت ہاری ان مصائب کی وجہ سے جو ان پر اللہ تعالیٰ کی راہ میں واقع ہوئیں اور نہ ان کا زور گھٹا اور نہ وہ دبے اور اللہ تعالیٰ کو ایسی استقامت والوں سے محبت ہے اور ان کی زبان سے بھی تو اس کے سوا اور کچھ نہیں نکلا کہ اے ہمارے رب! ہمارے گناہوں کو اور حد سے تجاوز کرنے کو معاف فرما دیجئے اور ہمیں ثابت قدم رکھئے اور ہمیں کافروں پر غالب کیجئے، سو ان کو اللہ تعالیٰ نے دنیا کا بدلہ بھی دیا اور آخرت کا عمدہ بدلہ بھی، اور اللہ تعالیٰ کو ایسے نیک لوگوں سے محبت ہے۔''

تیسری تنبیہ:

﴿یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِیْنَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِی الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُزًّى لَّوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا لِیَجْعَلَ اللّٰهُ ذٰلِكَ حَسْرَةً فِی قُلُوبِهِمْ وَاللّٰهُ یُحْیِی وَیُمِیتُ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِیْرٌ ○ وَلَئِنْ قُتِلْتُمْ فِی سَبِیْلِ اللّٰهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللّٰهِ وَرَحْمَةٌ خَیْرٌ مِّمَّا یَجْمَعُونَ ○ وَلَئِنْ مُّتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ لَإِلَى اللّٰهِ تُحْشَرُونَ ○﴾

(S 4: ۱۵۶ تا ۱۵۸)

''اے ایمان والو! تم ان لوگوں کی طرح مت ہو جانا جو کہ کافر ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر یہ لوگ ہمارے پاس رہتے تو نہ مرتے اور نہ مارے جاتے، تاکہ اللہ تعالیٰ اس بات کو ان کے قلوب میں موجبِ حسرت کر دیں اور مارتا اور جلاتا تو اللہ ہی ہے اور جو کچھ تم کر رہے ہو اللہ تعالیٰ سب کچھ دیکھ رہے ہیں اور اگر تم لوگ اللہ تعالیٰ کی راہ میں مارے جاؤ یا مر جاؤ تو بالضرور اللہ تعالیٰ کے پاس مغفرت اور رحمت ان چیزوں سے بہتر ہے جن کو یہ لوگ جمع کر رہے ہیں اور اگر تم مر جاؤ یا مارے جاؤ تو بالضرور تم سب اللہ کے سامنے پیش کیے جاؤ گے۔''

چوتھی تنبیہ:

﴿اَلَّذِیْنَ قَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ وَقَعَدُوا لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا قُلْ فَادْرَؤُوا عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ ○﴾ (S 4: ۱۶۸)

''یہ منافق ایسے لوگ ہیں کہ اپنے بھائیوں کی نسبت بیٹھے ہوئے باتیں بناتے ہیں کہ اگر ہمارا کہنا مانتے تو قتل نہ کیے جاتے، آپ فرما دیجئے کہ اچھا تو اپنے اوپر سے موت کو ہٹاؤ اگر تم سچے ہو۔''

اس کے بعد تین آیات میں شہادت کے بہت بڑے بڑے فضائل بیان فرمائے کہ شہداء زندہ ہیں، اپنے

رب کے پاس مقرب ہیں، رزق دیئے جاتے ہیں، اللہ تعالیٰ نے ان کو جو فضیلت دی ہے اس پر بہت خوش ہیں اور جو مجاہدین ابھی شہید نہیں ہوئے ان کے مستقبل کے بارے میں بہت خوش ہوتے ہیں، ارشاد ہے:

﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُوْنَ ○ فَرِحِيْنَ بِمَا آتٰهُمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ وَيَسْتَبْشِرُوْنَ بِالَّذِيْنَ لَمْ يَلْحَقُوْا بِهِمْ مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ ○ يَسْتَبْشِرُوْنَ بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ وَفَضْلٍ وَّأَنَّ اللّٰهَ لَا يُضِيْعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِيْنَ ○﴾

(S 4: ١٦٩ تا ١٧١)

"اور جو لوگ اللہ کی راہ میں قتل کیے گئے ان کو مردہ مت خیال کرو بلکہ وہ زندہ ہیں، اپنے رب کے مقرب ہیں، ان کو رزق بھی ملتا ہے، وہ خوش ہیں اس چیز سے جو ان کو اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے عطاء فرمائی اور جو لوگ ابھی تک ان کے پاس نہیں پہنچے ان سے پیچھے رہ گئے ہیں، ان کی بھی اس حالت پر وہ خوش ہوتے ہیں کہ ان پر بھی کسی طرح کا خوف واقع ہونے والا نہیں اور نہ وہ مغموم ہوں گے، وہ خوش ہوتے ہیں اللہ تعالیٰ کی نعمت و فضل کی وجہ سے اور اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ مؤمنین کا اجر ضائع نہیں فرماتے۔"

پانچویں تنبیہ:

﴿أَيْنَمَا تَكُوْنُوْا يُدْرِكْكُّمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِيْ بُرُوْجٍ مُّشَيَّدَةٍ﴾

(S 4: ٧٨)

"تم چاہے کہیں بھی ہو وہاں ہی تمہیں موت آدبائے گی اگرچہ تم قلعی چونہ کے قلعوں ہی میں ہو۔"

چھٹی تنبیہ:

﴿قُلْ لَّنْ يَّنْفَعَكُمُ الْفِرَارُ إِنْ فَرَرْتُمْ مِّنَ الْمَوْتِ أَوِ الْقَتْلِ وَإِذًا لَّا تُمَتَّعُوْنَ إِلَّا قَلِيْلًا ○﴾ (S 2: ١٦)

"آپ فرما دیجئے کہ تمہیں بھاگنا کچھ نافع نہیں ہوسکتا، اگر تم موت یا قتل سے کچھ بھاگتے ہو اور اس حالت میں چند روز سے زیادہ متمتع نہیں ہوسکتے۔"

ساتویں تنبیہ:

﴿قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِيْ تَفِرُّوْنَ مِنْهُ فَإِنَّهٗ مُلٰقِيْكُمْ ثُمَّ تُرَدُّوْنَ إِلٰى عٰلِمِ

الۡغَیۡبِ وَالشَّهَادَةِ فَیُنَبِّئُکُم بِمَا کُنتُمۡ تَعۡمَلُوۡنَ ○﴾ (S y: ۸)

''آپ کہہ دیجئے کہ جس موت سے تم بھاگتے ہو وہ تمہیں یقیناً آ پکڑے گی، پھر تم پوشیدہ اور ظاہر جاننے والے کے پاس لے جائے جاؤ گے۔''

③ یہ لوگ جہاد سے اس قدر ڈرتے ہیں کہ سرزمینِ جہاد سے دور رہنے کی کوشش کرتے ہیں، جہاد کا نام سن کر ہی ان کے طوطے اُڑ جاتے ہیں، آنکھیں چکرانے لگتی ہیں اور یوں لگتا ہے کہ ان پر موت کی غشی طاری ہوگئی ہے، اس بارے میں منافقین کا کردار:

﴿فَإِذَا جَآءَ الۡخَوۡفُ رَأَیۡتَهُمۡ یَنۡظُرُوۡنَ إِلَیۡكَ تَدُوۡرُ أَعۡیُنُهُمۡ کَالَّذِیۡ یُغۡشَیٰ عَلَیۡهِ مِنَ الۡمَوۡتِ﴾ (S 2: ۱۹)

''سو جب خوف پیش آتا ہے تو ان کو دیکھتے ہو کہ وہ آپ کی طرف اس طرح دیکھنے لگتے ہیں کہ ان کی آنکھیں چکرائی جاتی ہیں جیسے کسی پر موت کی غشی طاری ہو۔''

اسی بارے میں دوسری آیت:

﴿وَإِنۡ یَّأۡتِ الۡأَحۡزَابُ یَوَدُّوۡا لَوۡ أَنَّهُمۡ بَادُوۡنَ فِی الۡأَعۡرَابِ یَسۡـَٔلُوۡنَ عَنۡ أَنۡبَآئِکُمۡ﴾ (S 2: ۲۰)

''اور اگر یہ فوجیں آ جائیں تو پھر تو یہ یہی پسند کریں کہ کاش وہ دیہاتیوں میں باہر جا رہیں، تمہاری خبریں پوچھتے رہیں۔''

تیسری آیت:

﴿فَإِذَا أُنۡزِلَتۡ سُوۡرَةٌ مُّحۡکَمَةٌ وَّذُکِرَ فِیۡهَا الۡقِتَالُ رَأَیۡتَ الَّذِیۡنَ فِیۡ قُلُوۡبِهِمۡ مَّرَضٌ یَّنۡظُرُوۡنَ إِلَیۡكَ نَظَرَ الۡمَغۡشِیِّ عَلَیۡهِ مِنَ الۡمَوۡتِ فَأَوۡلَیٰ لَهُمۡ ○﴾

(S U: ۲۰)

''سو جب کوئی صاف صاف سورت نازل ہوتی ہے اور اس میں جہاد کا بھی ذکر ہوتا ہے تو جن لوگوں کے دلوں میں مرض ہے آپ ان کو دیکھتے ہیں کہ وہ آپ کی طرف اس طرح دیکھتے ہیں جیسے کسی پر موت کی غشی طاری ہو، سو عنقریب ان کی کمبختی آنے والی ہے۔''

④ ان لوگوں کو جہاد کے لیے نکلنے کو کہا جاتا ہے تو ایسے ڈرتے ہیں کہ گویا ان کو کوئی زبردستی کھینچ کر موت کے منہ میں لیے جا رہا ہے، اس بارے میں منافقین کا کردار:

﴿كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ ○﴾ (S E: ٦)

''گویا کوئی ان کو موت کی طرف ہانکے لیے جاتا ہے اور وہ (موت کو) دیکھ رہے ہیں۔''

⑤ یہ لوگ کبھی مشقت سے ڈرنے ڈرانے کی باتیں کرتے ہیں، اس بارے میں منافقین کا کردار:

﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَّسَفَرًا قَاصِدًا لَّاتَّبَعُوكَ وَلٰكِنْ بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ وَسَيَحْلِفُونَ بِاللّٰهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكٰذِبُونَ ○﴾ (S G: ٤٢)

''اگر کچھ مال لگتے ہاتھ ملنے والا ہوتا اور سفر بھی معمولی سا ہوتا تو یہ لوگ ضرور آپ کے ساتھ ہو لیتے لیکن ان کو تو مسافت ہی دور دراز معلوم ہونے لگی اور ابھی اللہ کی قسمیں کھا جائیں گے کہ اگر ہمارے بس کی بات ہوتی تو ہم ضرور تمہارے ساتھ چلتے، یہ لوگ اپنے آپ کو تباہ کر رہے ہیں اور اللہ جانتا ہے کہ یہ لوگ جھوٹے ہیں۔''

اسی بارے میں دوسری آیت:

﴿فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللّٰهِ وَكَرِهُوا أَنْ يُّجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَّوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ ○﴾ (S G: ٨١)

''پیچھے رہ جانے والے رسول اللہ کے بعد اپنے بیٹھے رہنے پر خوش ہو گئے اور ان کو اللہ کی راہ میں اپنے مال اور جان کے ساتھ جہاد کرنا ناگوار ہوا اور کہنے لگے تم گرمی میں مت نکلو، آپ کہہ دیجئے کہ جہنم کی آگ زیادہ گرم ہے، کیا خوب ہوتا اگر وہ سمجھتے۔''

⑥ کبھی کہتے ہیں کہ مسلمانوں میں ابھی جہاد کی صلاحیت پیدا نہیں ہوئی، اس کے لیے کچھ مدت تک مہلت ضروری ہے، اس بارے میں منافقین کا کردار:

﴿فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللّٰهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَى وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا ○﴾

(S 6: ٧٧)

''جب ان پر قتال فرض کر دیا گیا تو ان میں سے ایک جماعت لوگوں سے ایسا ڈرنے لگی جیسا

کوئی اللہ تعالیٰ سے ڈرتا ہو بلکہ اس سے بھی زیادہ اور یوں کہنے لگے کہ اے ہمارے رب! آپ نے ہم پر قتال کیوں فرض فرما دیا؟ ہمیں اور تھوڑی مدت مہلت دے دی ہوتی، آپ فرما دیجئے کہ دنیا کا تمتع محض چندروزہ ہے اور آخرت ہر طرح سے بہتر ہے اس کے لیے جو اللہ تعالیٰ کی مخالفت سے بچے اور تم پر تاگے برابر بھی ظلم نہ کیا جائے گا۔''

(۷) کبھی کہتے ہیں کہ جہادِ افغانستان شرعی جہاد نہیں بلکہ قومیت کی جنگ ہے اور کبھی کہتے ہیں کہ مجاہدین امریکہ کے ایجنٹ ہیں، ان کی یہ خباثت روزِ روشن کی طرح کھلی حقیقت کا انکار ہے، اس بارے میں منافقین کا کردار:

﴿يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَمَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنظُرُونَ ○﴾ (E S :٦)

''وہ کھلی حقیقت کے بارے میں اس طرح جھگڑ رہے تھے کہ گویا کوئی ان کو موت کی طرف ہانکے لیے جاتا ہے اور وہ (موت کو) دیکھ رہے ہیں۔''

(۸) بعض کہتے ہیں کہ اگر ہم جہاد میں نکل گئے تو پیچھے ہمارے کاروبار اور اہل وعیال کو سنبھالنے والا کوئی نہ رہے گا، اس بارے میں منافقین کا کردار:

﴿سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ شَغَلَتْنَا أَمْوَالُنَا وَأَهْلُونَا فَاسْتَغْفِرْ لَنَا يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِم مَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ لَكُم مِّنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرّاً أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعاً بَلْ كَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً ○﴾

(WS: ۱۱)

''پیچھے رہ جانے والے دیہاتی آپ سے عنقریب کہیں گے کہ ہمیں ہمارے مال اور عیال نے فرصت نہ لینے دی، سو ہمارے لیے معافی کی دعاء کر دیجئے، یہ لوگ اپنی زبان سے وہ باتیں کہتے ہیں جو ان کے دل میں نہیں، آپ کہہ دیجئے سو وہ کون ہے جو اللہ کے سامنے تمہارے لیے کسی چیز کا اختیار رکھتا ہو اگر اللہ تعالیٰ تمہیں کوئی نقصان یا کوئی نفع پہنچانا چاہے، بلکہ اللہ تعالیٰ تمہارے سب اعمال پر مطلع ہے۔''

(۹) بعض کہتے ہیں کہ اگر ہم جہاد میں نکل گئے تو ہمارے گھر خالی رہ جائیں گے، کوئی حفاظت کرنے والا نہیں، اس بارے میں منافقین کا کردار:

﴿وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِن يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَاراً ○﴾ (S 2: ۱۳)

''اور بعض لوگ ان میں سے نبی سے اجازت مانگتے تھے کہتے تھے کہ ہمارے گھر غیر محفوظ ہیں، حالانکہ وہ غیر محفوظ نہیں، یہ محض بھاگنا ہی چاہتے ہیں۔''

(۱۱) بعض لوگ اعزہ واقارب اور مال ودولت کی محبت کی وجہ سے جہاد میں نہیں نکلتے، اس کے بارے میں منافقین کا کردار:

﴿قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُواْ حَتَّى يَأْتِيَ اللّهُ بِأَمْرِهِ وَاللّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ○﴾ (S G: ۲٤)

''آپ کہہ دیجئے کہ اگر تمہارے باپ اور تمہارے بیٹے اور تمہارے بھائی اور تمہاری بیویاں اور تمہارا کنبہ اور وہ مال جو تم نے کمائے ہیں اور وہ تجارت جس میں نکاسی نہ ہونے کا تمہیں اندیشہ ہو اور وہ گھر جن کو تم پسند کرتے ہو تمہیں اللہ سے اور اس کے رسول سے اور اس کی راہ میں جہاد کرنے سے زیادہ پیارے ہوں تو تم منتظر ہو یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ اپنا عذاب بھیج دیں اور اللہ تعالیٰ نافرمانوں کو ان کے مقصود تک نہیں پہنچاتا۔''

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد:

"عن ابن عمر رضی اللہ تعالی عنہما قال سمعت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم: إذا تبايعتم بالعينة وأخذتم أذ ناب البقر ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلا، لا ينزعه حتى ترجعوا الى دينكم." رواه ابو داوٗد

''جب تم مال بڑھانے کی ہوس میں تجارت کے غلط طریقے اختیار کرو گے اور بیلوں کی دُم پکڑ کر کھیتی باڑی میں مگن ہو جاؤ گے اور ''جہاد'' کو چھوڑ بیٹھو گے تو اللہ تعالیٰ تم پر ایسی ذلت مسلط کر دے گا جس سے کبھی نکل نہ سکو گے یہاں تک کہ پھر اپنے دین (جہاد فی سبیل اللہ) کی طرف واپس آؤ۔''

(۱۱) یہ لوگ دوسروں کو بھی جہاد میں نکلنے سے روکتے ہیں، اس بارے میں منافقین کا کردار:

منافقین کی مختلف خباثتوں کے بارے میں اب تک میں جتنی آیات بتا چکا ہوں ان میں سے چار آیات میں رسول اللہ ﷺ کے زمانے کے منافقین کی اس خباثت کا بھی ذکر ہے کہ وہ دوسروں کو بھی جہاد میں نکلنے سے روکتے تھے، یہ چار آیات چونکہ پہلے مختلف خباثتوں پر تنبیہات کے ضمن میں متفرق طور پر گزری ہیں، اس لیے اب دوبارہ ایک ساتھ بالترتیب سن لیں:

(۱) ﴿يٰـأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لَا تَكُونُواْ كَالَّذِينَ كَفَرُواْ وَقَالُواْ لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَـرَبُـواْ فِى الأَرْضِ أَوْ كَانُواْ غُزًّى لَّوْ كَانُواْ عِندَنَا مَا مَاتُواْ وَمَا قُتِلُواْ لِيَجْعَلَ اللّٰهُ ذٰلِكَ حَسْرَةً فِى قُلُوبِهِمْ وَاللّٰهُ يُحْيِـى وَيُمِيتُ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ○ وَلَـئِن قُتِلْتُمْ فِى سَبِيلِ اللّٰهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللّٰهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ وَلَئِن مُّتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ لَإِلَى الله تُحْشَرُونَ ○﴾ (S 4: ۱۵۶ تا ۱۵۸)

”اے ایمان والو! تم ان لوگوں کی طرح مت ہو جانا جو کہ کافر ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر یہ لوگ ہمارے پاس رہتے تو نہ مرتے اور نہ مارے جاتے، تاکہ اللہ تعالیٰ اس بات کو ان کے قلوب میں موجب حسرت کر دیں اور مارتا اور جلاتا تو اللہ ہی ہے اور جو کچھ تم کر رہے ہو اللہ تعالیٰ سب کچھ دیکھ رہے ہیں اور اگر تم لوگ اللہ تعالیٰ کی راہ میں مارے جاؤ یا مر جاؤ تو بالضرور اللہ تعالیٰ کے پاس مغفرت اور رحمت ان چیزوں سے بہتر ہے جن کو یہ لوگ جمع کر رہے ہیں اور اگر تم مر جاؤ یا مارے جاؤ تو بالضرور تم سب اللہ کے سامنے پیش کیے جاؤ گے۔“

(۲) ﴿الَّـذِيـنَ قَـالُـواْ لِإِخْوَانِهِمْ وَقَعَدُواْ لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا قُلْ فَادْرَؤُوا عَنْ أَنفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ○﴾ (S 4: ۱۶۸)

”یہ منافق ایسے لوگ ہیں کہ اپنے بھائیوں کی نسبت بیٹھے ہوئے باتیں بناتے ہیں کہ اگر ہمارا کہنا مانتے تو قتل نہ کیے جاتے، آپ فرما دیجئے کہ اچھا تو اپنے اوپر سے موت کو ہٹاؤ اگر تم سچے ہو۔“

(۳) ﴿فَـرِحَ الْـمُـخَـلَّـفُـونَ بِـمَـقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللّٰهِ وَكَرِهُواْ أَن يُـجَاهِدُواْ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ اللّٰهِ وَقَالُواْ لَا تَنفِرُواْ فِى الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَّوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ ○﴾ (S 4: ۸۱)

”پیچھے رہ جانے والے رسول اللہ کے بعد اپنے بیٹھے رہنے پر خوش ہو گئے اور ان کو اللہ کی راہ میں اپنے مال اور جان کے ساتھ جہاد کرنا ناگوار ہوا اور کہنے لگے تم گرمی میں مت نکلو، آپ کہہ

دیجئے کہ جہنم کی آگ زیادہ گرم ہے، کیا خوب ہوتا اگر وہ سمجھتے۔''

(٤) ﴿وَإِذْ قَالَت طَّائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا﴾

(S 2: ١٣)

''اور جبکہ ان میں سے بعض لوگوں نے کہا کہ اے اہل مدینہ! تمہارے لیے ٹھہرنے کا موقع نہیں، سو لوٹ چلو۔''

یہ چار آیات پہلے بھی متفرق تنبیہات کے ضمن میں متفرق طور پر بتا چکا ہوں، مزید پانچویں آیت سنئے:

(٥) ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللّٰهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنكُمْ وَالْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا﴾

(S 2: ١٨)

''اللہ تعالیٰ تم میں سے ان لوگوں کو خوب جانتا ہے جو (جہاد سے) مانع ہوتے ہیں اور اپنے بھائیوں سے یوں کہتے ہیں کہ ہمارے پاس آجاؤ۔''

(١٢) جہاد سے غفلت علامتِ نفاق ہے، اس بارے میں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد سنئے:

''عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله ﷺ: من لم يغز ولم يحدث به نفسه مات على شعبة من نفاق. رواه مسلم.

''جو شخص ایسی حالت میں مرا کہ اس نے نہ کبھی جہاد کیا اور نہ ہی کبھی دل میں جہاد کرنے کا خیال لایا وہ نفاق کے شعبہ پر مرا۔''

تنبیہ:

میں نے اس وقت قتال فی سبیل اللہ کے معاملہ میں منافقین کے کردار سے متعلق قرآن مجید کی صرف وہ آیات پڑھی ہیں جو بروقت اللہ تعالیٰ نے دل میں ڈال دیں، اگر پورے قرآن مجید کا بالاستیعاب مطالعہ کیا جائے تو اس بارے میں اور بھی بہت سی آیات مل سکتی ہیں۔

مسلمان بہت بڑی تعداد میں ہونے کے باوجود پوری دنیا میں ذلیل وخوار اور مغلوب ومقہور ہیں اور ہر جگہ ان پر دشمن غالب ہیں، اس کی وجہ بھی رسول اللہ ﷺ سے سن لیجئے:

''عن ثوبان رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: يوشك الأمم أن تداعى عليكم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها. فقال قائل: ومن قلة نحن يومئذ؟ قال: بل أنتم يومئذ كثير، ولكنكم غثاء كغثاء السيل، ولينزعن الله

من صدور عدوكم المهابة منكم، وليقذفن في قلوبكم الوهن، قال قائل: يا رسول الله وما الوهن ؟ قال: حب الدنيا وكراهية الموت." رواه أبو داؤد والبيهقي.

''حضرت ثوبان رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

عنقریب (ایسا وقت آئے گا کہ گمراہ) قومیں تمہارے خلاف (لڑنے کے لیے) ایک دوسرے کو ایسے بلائیں گی جیسے کھانا کھانے والے ایک دوسرے کو دعوت دیتے ہیں۔

کسی نے دریافت کیا کہ کیا ایسا اس روز ہماری تعداد میں کمی کی وجہ سے ہوگا؟

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (نہیں) بلکہ تم تو اس روز بہت زیادہ ہوگے لیکن تمہاری حیثیت سیلاب کے جھاگ کی مانند ہوگی۔ اللہ تعالیٰ تمہارے دشمنوں کے دلوں سے تمہارا رعب نکال دیں گے اور تمہارے دلوں میں ''وہن'' ڈال دیں گے۔

کسی نے دریافت کیا کہ یا رسول اللہ! یہ وہن کیا چیز ہے؟

فرمایا: دنیا کی محبت اور موت سے نفرت۔''

یعنی دنیا کی محبت اور موت کے خوف کی وجہ سے جہاد کرنے سے ڈروگے۔

اللہ تعالیٰ سب مسلمانوں کو دین کی صحیح اور مکمل تبلیغ کرنے اور اسلام کی پوری دنیا میں اشاعت وسربلندی کے لیے میدانِ جہاد میں نکلنے، اپنی راہ میں جان لینے اور جان دینے کے جذبات کی سعادت عطا فرمائیں، اپنی رحمت سے ان خدمات کو قبول فرمائیں اور پوری دنیا میں حکومتِ الٰہیہ قائم کرنے کا ذریعہ بنائیں۔

٢١/رمضان ١٤١٧ھ

Ahsan-ul-Fatawa\Other's\Islamic Calligraphy\muslim-calligraphy.jpg not found.

Ahsan-ul-Fatawa\Ahsan-ul-Fatawa\Jild # 11\Itaat-e-Ameer.jpg
not found.

اِطاعتِ امیر

نحمده‌ٗ ونصلی علی رسوله الکریم

اللہ تعالیٰ کا جتنا شکر ادا کیا جائے کم ہے کہ اس نے صدیوں بعد امتِ مسلمہ مظلومہ کو ایک بہترین حکومتِ اسلامیہ سے نوازا جس کی تمنائیں اور حسرتیں لیے ہزاروں فقہاء وعلماء، محدثین ومفسرین، اساتذہ ومشائخ، اصاغر واکابر دنیا سے رخصت ہوگئے۔

وکم حسرات فی بطون المقابر
ہائے کتنی حسرتیں ہیں جو قبروں میں دفن ہوگئیں

اللہ تعالیٰ کا بہت بڑا فضل وکرام ہے کہ امیر المومنین کی قیادت میں مدارس دینیہ کے طلبہ نے بیمثال قربانیاں دے کر اور اپنے مقدس وپاکیزہ خون سے تاریخ رقم کر کے ہماری آنکھیں ٹھنڈی کیں، ہمارے غیور اور روحانی بیٹوں نے اسلامی قانون عملاً نافذ کر کے ان ملاحدہ وزنادقہ، یہود ونصاریٰ کا یہ پروپیگنڈا خاک میں ملا دیا کہ قرآن وحدیث کا نظام فرسودہ ہو چکا ہے جسے عملی جامہ پہنانا ممکن نہیں رہا، افسوس ان کے اس بیہودہ پروپیگنڈے سے کمزور درجہ کے مسلمان بھی گمراہ ہو رہے تھے، نفاذِ اسلام پارینہ بن چکا تھا، اسلام کے نام لیوا اسلام کو ذاتی مقاصد کے لیے بطورِ سیاست استعمال کر رہے تھے، چودہ سالہ جہاد کے وہ قائدین بھی جن کو کابل میں اقتدار، قوت وشوکت ملی تھی اصل اسلام نافذ کرنے کی بجائے جعلی اسلام پیش کرنے لگے، یہاں تک کہ جمہوریت، صدر، وزیراعظم، انتخابات اور عبوری صدر جیسی غیر اسلامی اصطلاحات اور امریکا ویورپ کے طریقوں کو اسلام کے نام پر چسپاں کرنے لگے اور وہ اس شعر کے مصداق بن گئے:

حج بھی کعبہ کا کیا اور گنگا کا اشنان بھی
راضی رہے رحمٰن بھی تو خوش رہے شیطان بھی

حکمت یار اور احمد شاہ مسعود، ربانی اور سیاف کی اسلام سے بے وفائی اور سولہ لاکھ شہداء کے مقدس خون سے غداری نے جو اسلام واہل اسلام کو نقصان پہنچایا اور دنیا بھر میں جہاد کو بدنام کر کے تمام جہادی تحریکات پر جو ضربِ کاری لگائی ان کے آپس کے اختلافات سے امن وامان شعائر واحکام الٰہیہ کی حرمت وتقدس جو پامال ہوا اُسے بیان میں نہیں لایا جا سکتا، ایسے میں اللہ تعالیٰ کی رحمت وغیرت کو جوش آیا اور اپنا نظام چند ضعیف، ناتواں، ناتجربہ کار، مسکین طلبہ کے ہاتھوں عملاً نافذ کروا دیا۔

چنانچہ آج ساڑھے چار لاکھ مربع کلومیٹر کے طویل وعریض علاقہ پر مکمل اسلام نافذ ہو چکا ہے، حدود و قصاص اور دوسری تمام شرعی تعزیرات عملاً جاری ہیں، قندھار شہر میں زانی وزانیہ کو رجم (سنگسار) کیا جا چکا ہے، جو نظام صدیوں سے کتابوں تک محدود ہو کر صرف المداریوں اور کتب خانوں کی زینت بنا ہوا تھا وہ بحمد للہ عملی طور پر نافذ ہے، اگر دنیا میں یہودیت وعیسائیت جیسے کیسے محرف اور بگڑی شکل میں نافذ ہے تو ہم بحمد للہ سر اونچا کر کے برملا کہہ سکتے ہیں کہ اسلام اپنی حقیقی واصلی صورت میں آج بھی نافذ ہے۔

''طالبان'' کی حکومت اسلامیہ کی برکت سے سرزمین شہداء تمام منکرات وجرائم سے پاک ہو چکی ہے، بے حیائی، فحاشی، بے پردگی کا خاتمہ ہو چکا ہے۔ گانے بجانے، موسیقی، رقص وسرود، ڈاڑھی منڈانے یا کٹانے پر پابندی لگائی جا چکی ہے۔ ٹی وی، وی سی آر، ڈش انٹینا رکھنا اور دیکھنا ناقابل معافی جرم قرار دے دیا گیا۔ شراب وکباب، تصویر، بیمہ، انشورنس، ربوا وقمار قانوناً قطعاً ممنوع کر دیا گیا۔ چوری، ڈاکہ اور ظلم کا خاتمہ کر کے امن وانصاف بحال کر دیا گیا۔ اعلیٰ شرعی عدالتیں قائم کر دی گئیں جو عوام کو فوری انصاف مہیا کرتی ہیں تمام ظالمانہ ٹیکسوں پر پابندی لگا کر زکوٰۃ وعشر کے نظام کو عمل میں لایا جا رہا ہے۔

الغرض اللہ کا نام اور اللہ کا نظام بلند وبالا ہو چکا ہے اور شیطان کے تمام نظامہائے باطلہ سرنگوں بلکہ ختم و مردہ ہو چکے ہیں۔ ایسے میں امتِ مسلمہ کے ہر فرد کی تمام ہمدردیاں اور دعائیں ''طالبان'' کے جانبازوں، سرفروشوں اور اسلام کے ان شہسواروں کے ساتھ ہیں۔

میں نے جب سفر قندھار وہرات میں ایمان واسلام کی وجد آفرین بہاریں دیکھیں تو بے ساختہ مشہور شعر

اولئك آبائي فجئني بمثلهم
اذا جمعتنا يا جرير المجامع

ترمیم کے ساتھ یوں جاری ہوا:

اولئك ابنائي فجئني بمثلهم
إذا جمعتنا يا عنيد المجامع

اس تمام تر فتح مبین میں جہاں ''طالبان'' کی جانثاری، سرفروشی اور بے مثال جذبہ واخلاص کارفرما ہے وہاں ''طالبان'' کے باہم اتفاق واتحاد، الفت ومحبت کا بھی بہت بڑا دخل ہے، جب تک اخلاص اور آپس میں اتفاق واتحاد رہے گا بڑے سے بڑا اور طاقتور سے طاقتور دشمن بھی حکومتِ اسلامیہ کا کچھ نہیں بگاڑ سکے گا

اوراگراللہ نہ کرے آپس میں اختلاف وانتشار رہاتو یہ عظیم نعمت مدمقابل کے بغیر بھی چھن سکتی ہے:

بلاد و عرش اُلٹ دو فرش ابھی اے ناتوانو تم
جو تم سب کی آوازوں کی اک آواز بن جائے

آمدم برسرمطلب:

''تحریک اسلامی طالبان'' کے تمام ارکان شوریٰ، صوبوں کے والیوں (گورنروں) قاضیوں، ضلعی حکام اورسب جنگی قمانڈانوں (کمانڈروں) مجاہدین کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ اس وقت پوری دنیا کا کفر ''طالبان'' کے اخلاص، اتفاق واتحاد کے سامنے بے بس وعاجز ہوکرہتھیارڈال چکا ہے۔لشکرمحمدی بازی جیت چکاہے، مگراب وہ ''طالبان'' کے خلاف ایسی سازش میں مصروف عمل ہے کہ اگراس سازش کا مستقل اورمعقول دفاع نہ کیا گیا تو خطرہ ہے کہ دشمنوں کا خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہو جائے اوراسلام ایک دفعہ پھر دشمنوں کی ضربِ کاری کا نشانہ نہ بن جائے۔

وہ سازش یہ ہے کہ کسی نہ کسی طرح لشکرمحمدی ''طالبان'' کی صفوں میں اختلاف وانتشار پیدا کیا جائے، اس مقصد کے لیے دشمن اس مقدس تحریک میں اپنے ایجنٹ داخل کرے گا، غلط فہمیاں اور بدگمانیاں بھی پیدا کرے گا، بعض لوگوں کی طبعی کمزوری، قوتِ برداشت کی قلت، تنگ نظری سے بھی فائدہ اُٹھانے کی کوشش کرے گا۔

وہ لوگ جن میں اخلاص معتد بہ درجہ تک نہیں یا دینی فہم کی کمی ہے ان کوورغلاکریا بھڑکاکربھی خلفشار پیدا کرنے کی کوشش کرے گا، ایسی صورت حال میں میں ضروری سمجھتا ہوں کہ اس عظیم جہاد میں مشغول بڑے چھوٹے ہرکارکن کواللہ تعالیٰ کے واضح احکام، حضورِاکرم ﷺ کے مبارک ارشادات اوراجماعِ اُمت کی نصوص بتاؤں تاکہ دشمنوں بالخصوص پوشیدہ دشمنوں سے محفوظ رہیں اورنفس وشیطان کے مقاصداور چالوں سے ہوشیار رہیں۔

مجھے اُمید ہے کہ ''طالبان'' جنہوں نے کئی صدیوں بعد عظیم کارنامہ انجام دے کرحکومتِ اسلامیہ قائم کی ہے اورکفار کے تمام منصوبے خاک میں ملاکررکھ دیے ہیں ان تمام نصیحتوں بلکہ وصیتوں کوغور سے سن کر ان پرعمل کریں گےاورتحریک کا کوئی ادنیٰ سے ادنیٰ فرد بھی اسلام کے خلاف کسی سازش کے لیے خشتِ اوّل نہیں بنے گا۔

☆☆☆

وصیتِ اولیٰ

باہم اتفاق واتحاد برقرار رکھیں، افتراق وانتشار سے اجتناب کریں

طالبان نے جس احکم الحاکمین کے اعلیٰ وارفع مقدس نظام کو سرزمین شہداء پر نافذ کیا ہے اسی احکم الحاکمین ورب الشہداء والمجاہدین نے اتفاق واتحاد کو کتنی اہمیت کے ساتھ فرض قرار دیا اور اختلاف وانتشار کو کس قدر منحوس ومذموم؟ اس بارے میں ارشادات:

۱- اختلاف کے ساتھ اقامتِ دین ممکن نہیں:

﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾

(S K: ۱۳)

''اللہ تعالیٰ نے تم لوگوں کے لیے وہی دین مقرر کیا جس کا اس نے حضرت نوح علیہ السلام کو حکم دیا تھا اور جس کو ہم نے آپ کے پاس وحی کے ذریعہ بھیجا ہے اور جس کا ہم نے حضرت ابراہیم، حضرت موسیٰ اور حضرت عیسیٰ علیہم الصلوٰۃ والسلام کو حکم دیا تھا کہ اسی دین کو قائم رکھنا اور اس میں اختلاف نہ کرنا۔''

فائدہ:

اس آیت سے دو اہم باتیں ثابت ہوئیں:

۱- اتفاق واتحاد کا حکم اس قدر اہم واعظم ہے کہ بڑے بڑے جلیل القدر انبیاءِ کرام علیہم السلام اور ان کو اُمتوں کو بھی دیا گیا، گویا یہ حکم تمام شریعتوں کا قدر مشترک ہے۔

۲- اقامتِ دین اتفاق واتحاد کے بغیر ممکن نہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی فرد ایسا قول یا فعل کرتا ہے جو انتشار کا باعث ہو تو وہ درحقیقت اسلام کے خلاف اقدام کررہا ہے، بلکہ وہ اسلام کو گرانے کی ناپاک جسارت کررہا ہے۔

۲- اختلاف سے قوت وشوکت جاتی رہے گی:

﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ ○﴾ (S E: ٤٦)

’’اور اطاعت کرو اللہ کی اور اس کے رسول کی اور نزاع مت کرو، ورنہ تم پست ہمت ہو جاؤ گے اور تمہاری ہوا اُکھڑ جائے گی اور صبر کرو، بے شک اللہ تعالیٰ صبر کرنے والوں کے ساتھ ہے۔‘‘

فائدہ:

اس سے کئی اُمور ثابت ہوئے:

١- آپس کے اختلاف سے قوت ختم ہو جائے گی اور دشمنوں پر طاری رعب جاتا رہے گا جس کا بدیہی نتیجہ اسلام کا خاتمہ ہے۔

٢- اجتماعی کاموں میں اتفاق واتحاد برقرار رکھنے کا نسخہ اکسیر کیمیا تاثیر یہ ہے کہ اپنی طبیعت، رائے اور مشورہ کے خلاف کوئی چیز ہو تو صبر کا مظاہرہ کرے۔

٣- اگر صبر کرنے میں زحمت اور بوجھ محسوس ہو تو اللہ تعالیٰ کی معیتِ مبارکہ کا مراقبہ کرے ’’ان اللہ مع الصابرین‘‘ نفس کو سمجھائے کہ کیا یہ معیت الٰہیہ معمولی دولت ہے؟

حضورِ اکرم ﷺ کا ارشاد:

”عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما أن رسول اللہ ﷺ قال من كره من أميره شيئا فليصبر.“

(رواه البخاری ومسلم واحمد: صـ ١/٢٧٥،٢٧٧،٣١٠)

’’اگر اپنے امیر کا کوئی فیصلہ وغیرہ ناگوار لگے تو صبر کرے۔‘‘

٣- حزبیت، قومیت عصبیت کے بدبودار خیالات سے اجتناب

﴿وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقُواْ وَاذْكُرُواْ نِعْمَتَ اللّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاء فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً﴾

(S 4: ١٠٣)

’’اور مضبوط پکڑے رہو اللہ کی رسی کو اس طور پر کہ باہم سب متفق بھی ہو اور باہم نا اتفاقی مت کرو اور تم پر جو اللہ تعالیٰ کا انعام ہوا اس کو یاد کرو، جب کہ تم دشمن تھے، پس اللہ تعالیٰ نے تمہارے قلوب میں اُلفت ڈال دی، سو تم اللہ تعالیٰ کے انعام سے آپس میں بھائی بھائی ہو گئے۔‘‘

فائدہ:

اس میں بھی کوئی اُمور قابل غور ہیں:

۱- یہ آیت ''طالبان'' کے حالات پر پوری پوری منطبق ہے اس لیے ''طالبان'' کو چاہیے کہ وہ اس آیت کے مضمون کو بار بار سوچا کریں۔

ایک وقت وہ بھی تھا جب طالبان مختلف جہادی احزاب اور گروہوں میں بٹے ہوئے تھے اور ایک ساتھ چلنے کا کوئی امکان نہ تھا، مگر اللہ تعالیٰ نے فضل فرمایا کہ اپنے نام اور اپنے نظام پر سب گروہوں کو ایک جگہ ایک امیر پر متفق فرما کر یک جان اور شیر وشکر بنا دیا اور قلوب سے سابقہ تنظیمی اختلافات کے میل کچیل صاف کر کے گروہی تعصب اور نفرت کو دھو کر باہم اُلفت ومحبت پیدا فرما دی، یوں حزبیت، قومیت، وطنیت اور عصبیت کے متعفن بت توڑ ڈالے اور جاہلیت کی یادگاریں مٹا ڈالیں۔ اب اگر کوئی اخلاص سے ہٹ کر گزشتہ تنظیمی وابستگی کی بنیاد پر کوئی اقدام کرتا ہے یا اپنے کسی قول وفعل سے انتشار کی بجھی ہوئی چنگاری کو سلگاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ عصبیت کا بدبودار نعرہ لگاتا ہے اور اسلام کا دشمن ہے۔

۲- اگر کبھی نفس وشیطان اختلاف پر اکسائے تو لفظ ''حبل اللہ'' پر غور کرے اور سوچے کہ اللہ تعالیٰ کے مقابلہ میں نفسِ خبیث وشیطانِ مردود کی بات کیسے مانوں؟

۳- اُلفت ومحبت کو برقرار رکھنے کے لیے حکم دیا گیا ہے کہ اتفاق واتحاد کی نعمت الٰہیہ کا تذکرہ کیا جائے اور اسے یاد کر کر کے اللہ کا شکر ادا کیا جائے۔ شکر نعمت سے نعمت میں ترقی واضافہ ہوتا ہے۔

﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ (S Q: ٧)

''اگر تم شکر کرو گے تو تمہیں اور زیادہ نعمتیں دوں گا۔''

الغرض اتفاق کی باتوں کا تذکرہ ہو اور افتراق کی باتوں کو زبان پر لانے سے پرہیز کیا جائے۔

۴- ہر غلطی سے حفاظت کا نسخۂ اکسیر:

﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ○ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾

(S 4: ١٠٥، ١٠٦)

''اور تم ان لوگوں کی طرح مت ہو جانا جنہوں نے احکامِ واضحہ پہنچنے کے بعد باہم تفریق واختلاف کر لیا اور ان لوگوں کے لیے اس دن عذابِ عظیم ہوگا جس دن بعض چہرے سفید ہوں گے اور بعض سیاہ۔''

فائدہ:

یہ آیت بھی پہلی آیت کی طرح طالبان کے حالات پر سو فیصد صادق آتی ہے۔ موقع ومحل کے اعتبار سے

اطاعتِ امیر ———— ے

یہ آیت اتنی اہم ہے کہ یہی ایک آیت طالبان کو ہر غلطی سے باز رکھ سکتی ہے اور اگر طالبان نے آیت کے مضمون پر غور نہ کیا تو یہی آیت ہر خطرہ سے دوچار کر سکتی ہے۔

تحریک طالبان کے تمام ارکان کو یہ ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ ان سے پہلے لوگ بھی مجاہدین تھے، ان کو اللہ تعالیٰ نے جہاد فی سبیل اللہ کی دولت سے سرفراز فرمایا جس کے نتیجہ میں سوویت یونین دنیا سے نیست و نابود ہو گیا، ان کو اللہ نے قوت، سلطنت اور اقتدار عطا فرمایا لیکن انہوں نے اس کی قدر نہ کی، تنفیذ اسلام کی بجائے باہم اختلاف کیا جس کی نحوست نے نہ صرف ان کو پوری دنیا میں رسوا کیا بلکہ اسلام کا مقدس ترین فریضۂ جہاد بھی بدنام ہوا۔

اگر طالبان کی مقدس تحریک کے ذمہ دار حضرات نے سابق لوگوں کے عبرتناک انجام سے عبرت حاصل نہ کی تو یاد رکھیں ان کا انجام سابق لوگوں کے انجام سے مختلف نہیں ہو گا بلکہ ان سے بھی بدتر ہو گا، ان کے اختلاف سے اسلام کا صرف ایک شعبہ جہاد متاثر ہوا، لیکن طالبان نے اختلاف کیا تو اس سے پورا اسلام بدنام ہو گا، اسلامی شعائر اللہ کے نام و نظام کا تقدس پامال ہو گا۔

۵- اختلاف کرنا مشرکین کا کام ہے:

﴿وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ﴾

(S v: ۳۱، ۳۲)

”اور تم مشرکین میں سے مت بن جانا، یعنی ان لوگوں میں سے جنہوں نے اپنے دین میں تفریق کی۔“

فائدہ:

اس سے معلوم ہوا کہ قرآن کی نظر میں اختلاف و انتشار کرنا مشرکین کا کام ہے۔

افسوس اب معاملہ اُلٹا ہو گیا، کفار و مشرکین نے اسلام کے اس حکم اتحاد و اتفاق کو مضبوطی سے تھام رکھا ہے اور وہ اپنے تمام تر رنگ و نسل، زبان و مزاج، مفادات و تحفظات کے اختلافات کے باوجود مسلمانوں کے مقابلہ میں ہر محاذ پر متفق و متحد ہیں اور بظاہر غالب جبکہ مسلمان اپنے رب کے اس حکم قطعی کو پس پشت ڈال کر باہم دست و گریباں ہیں اور اسلام کو تباہ و برباد کرنے پر تلے ہوئے ہیں۔

٦- آپس کا اتفاق و اتحاد اللہ کو بے حد محبوب ہے:

﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنْيَانٌ مَّرْصُوصٌ ○﴾

(٤ :w S)

''بے شک اللہ تعالیٰ محبوب رکھتے ہیں ان لوگوں کو جو اس کے راستہ میں یوں متحد ہو کر لڑتے ہیں جیسے ایک عمارت ہے جس میں سیسہ پلایا گیا ہے۔''

فائدہ:

جس عمل سے انسان اللہ کے ہاں محبوب بن جائے اس کی اہمیت سے کون انکار کر سکتا ہے؟

وصیتِ ثانیہ

اطاعتِ امیر

یہ وصیت اس قدر اہم و اعظم ہے کہ اس سے تمام نصائح کا خلاصہ اور نچوڑ کہنا مناسب بلکہ ضروری ہوگا۔

اس وصیت پر عمل تحریک اسلامی طالبان کی فلاح دینوی و فوز اخروی کی ضمانت ہے، اس پر عمل کرنے سے جہاں اختلاف کے تمام دروازے بند ہوں گے وہاں قائدین سے لے کر ادنیٰ سے ادنیٰ کارکنوں کے درمیان بھی اُلفت و محبت کے چشمے جاری ہوں گے۔

اللہ کے شہباز مجاہدین وسرفروش طالبان!

قرآن وحدیث، عقل ونقل، مشاہدہ وتجربہ کے رو سے انتظامی اُمور میں اطاعتِ امیر کسی بھی اجتماعی کام کے وجود کے لیے اتنا ہی لازم ہے جتنا کہ زندہ رہنے کے لیے سانس اور ہوا۔

اے جانباز لشکرِ محمدی!

اطاعتِ امیر ہی وہ حکم الٰہی ہے جس سے بڑے بڑے صاحبِ منصب اور ادنیٰ سے ادنیٰ کارکن کے اخلاص اور دعوائے صدق کو پرکھا جا سکتا ہے۔

یہی وہ کسوٹی ہے جو جہاد جیسی عظیم عبادت کو نفاق والی سیاست سے الگ کرتی ہے، اسی میزان میں خلافتِ راشدہ کے گورنروں، وزیروں، کمانڈروں کے ایمان واخلاص کو تولا جاتا تھا، اسی نبض سے حبِ جاہ وحبِ مال جیسے مہلک امراض کی تشخیص کی جاتی ہے۔

یہی وہ راز ہے جس نے قرونِ اولیٰ میں اسلام کو چار دانگ عالم میں عزت وقوت، شوکت وسطوت سے ہمکنار کیا اور یہی وہ جوہر اصلی ہے جس کے سامنے روم وفارس کی بڑی بڑی طاقتیں چند بوریا نشین مسکینوں

کے سامنے پاش پاش ہوگئیں اور کفر و شرک کے بلند و بالا پختہ و مضبوط محلات دھڑام سے زمین بوس ہو گئے۔

تحریک کے ہر فرد کو خواہ وہ شوریٰ کا رکن ہو یا کسی علاقہ کا والی، میدان جنگ کا شہسوار ہو یا کوئی دفتری، یہ امر ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ جس قدر اطاعتِ امیر میں نقص آئے گا اسی قدر تنفیذ اسلام میں نقص آئے گا۔

جتنا جذبۂ ''اطاعتِ امیر'' کمزور ہوگا اتنا ہی اللہ تعالیٰ کے نظام کا نفاذ کمزور ہوگا۔

جس حد تک ''اطاعتِ امیر'' سے انحراف ہوگا اسی حد تک اللہ و رسول اللہ ﷺ سے اعراض اور شریعتِ مقدسہ سے روگردانی ہوگی۔

اسی لیے اللہ تعالیٰ سے ''اطاعتِ امیر'' کو اپنی اطاعت و رسول کی اطاعت کے ساتھ وابستہ کر دیا ہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّٰهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ۝﴾

(٥٩ :6 S)

''اے ایمان والو! اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور ان کی جو تم میں صاحبِ امر ہیں۔''

اور حضورِ اکرم ﷺ نے بھی بے شمار احادیث میں اطاعتِ امیر کو فرض قرار دے کر مختلف انداز سے اس کی اہمیت کا احساس دلایا ہے۔

چالیس حدیثیں

پہلی حدیث:

”عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله ومن أطاع الأمير فقد أطاعنى ومن عصى الأمير فقد عصاني.“ (أخرجه البخاري: ٢٩٥٧، في الجهاد باب يقاتل من وراء الإمام ويتقى به و ٧١٣٧ في الأحكام باب قوله وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم، مسلم: ١٨٣٥، (٣٢) في الأمارة باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وأحمد: (٢/٢٤٤، ٢/٣٤٢، ٢/٢٧، ٢/٥١١، ٢/٣١٣، ٢/٢٥٢، ٤/١٧١) وابن أبي شيبة: ١٢/٢١٢ والبغوي: ٢٤٧٧ وعبدالرزاق: ٢٠٦٧٩

والنسائي: ۱۵۷/۷ في البيعة باب الترغيب في طاعة الإمام والبيهقي: ۱۰۰/۸، والطيالسي: ۲۵۷۷ وأبو عوانة: ۱۰۹/۲ وابن ماجة: ۳ في المقدمة باب اتباع سنة رسول الله و ۲۸۵۹ في الجهاد باب طاعة الإمام.

حضورِ اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

''جس نے میری اطاعت کی اس نے یقیناً اللہ کی اطاعت کی، جس نے میری نافرمانی کی اس نے یقیناً اللہ کی نافرمانی کی، جس نے اپنے امیر کی اطاعت کی اس نے یقیناً میری اطاعت کی اور جس نے امیر کی نافرمانی کی اس نے یقیناً میری نافرمانی کی۔''

فائدہ:

جو لوگ امیر کی مخالفت کرتے ہیں وہ قہرِ الٰہی سے ڈریں کیونکہ یہ درحقیقت رسول اللہ ﷺ کی مخالفت ہے، جو کس قدر خطرناک و ہولناک ہے؟

اور جو خوش قسمت امیر کی اطاعت کرتے ہیں ان کو بے شمار مبارک ہو کیونکہ یہ دراصل رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کر رہے ہیں۔

دوسری حدیث:

"عن أنس رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشيٌّ، كأن رأسه زبيبة." (رواه البخاري)

حضورِ اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

''امیر کا حکم سنو اور اس کی اطاعت کرو، اگرچہ تم پر حبشی غلام امیر بنا دیا جائے، جس کا سر کشمش کی مانند (پچکا ہوا) ہو۔''

تیسری حدیث:

"عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله ﷺ: عليك السمع والطاعة في عسرك ويسرك ومنشطك ومكرهك وإثرةٍ عليك." (رواه مسلم والنسائي وابن حبان واحمد وابن ماجة)

حضورِ اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

''امیر کا حکم سنو اور اس کی اطاعت کرو، آسانی اور تنگی میں، خوشی اور گرانی میں اور اس وقت بھی جب تم پر

کس کوترجیح دی جائے۔“

یعنی اطاعت امیر ہر حال میں ضروری ہے، حکم آسان لگے یا مشکل، اچھا لگے یا گراں وناگوار، بلکہ اس وقت بھی جب استحقاق کے باوجود تم پر دوسرے کوترجیح دی جائے۔

چوتھی حدیث:

”عن ابن عمر رضی اللہ تعالی عنہما قال: قال رسول الله ﷺ: على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة.“ (رواه البخاري ومسلم وأبو داؤد والترمذي والنسائي)

حضورِاکرم ﷺ نے ارشادفرمایا:

”مسلمان پرفرض ہے کہ وہ امیر کا حکم توجہ سے سنے اوراس کی اطاعت کرے (حکم امیر) اس کی طبیعت کے موافق ہو یا مخالف، الا یہ کہ امیر گناہ کا حکم دے کیونکہ پھر نہ سننا جائز ہے نہ ہی اطاعت۔“

یہ بات قرآن وحدیث واجماع سے طے ہے کہ اطاعتِ امیر کا حکم اسی وقت تک ہے کہ وہ کسی غیرشرعی چیز کا حکم نہ کرے ورنہ:

”لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.“

”مخلوق میں سے کسی کی اطاعت میں خالق کی نافرمانی جائز نہیں۔“

پانچویں حدیث:

”عن عبدالله بن عمرو رضی اللہ تعالی عنہما قال: قال رسول الله ﷺ: من بايع إماما، فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع فإن جاء اٰخر ينازعه فاضربوا عنق الاٰخر.“ (رواه مسلم)

حضورِاکرم ﷺ نے ارشادفرمایا:

”جس نے امام سے بیعت کی اوراپنا ہاتھ اس کے ہاتھ میں دیا اوراپنی قلبی محبت (اس کی خدمت میں) پیش کی تو وہ امیر کی حتی المقدور اطاعت کرے، سواگرکوئی دوسرا امیر سے امارت پر جھگڑا کرنے لگے تو اس کی گردن اُڑادو۔“

چھٹی جماعت:

”عن ابن هنيدة وائل بن حجر رضی اللہ تعالی عنہ قال: سأل سلمة بن يزيد

الجعفی رضی اللہ تعالیٰ عنہ رسول الله ﷺ: يا نبي الله! أرأيت إن قامت علينا أمراء يسألونا حقهم ويمنعونا حقنا فما تأمرنا؟ فاعرض عنه ثم سأله فقال رسول الله ﷺ اسمعوا وأطيعوا فإنما عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم." (رواه مسلم)

حضرت سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضورِ اکرم ﷺ کی خدمت میں عرض کیا:

''اے اللہ کے نبی! اگر ہمارے امراء ہم سے اپنے حقِ اطاعت کا مطالبہ کریں مگر ہمارا حق نہ دیں تو اس وقت آپ کا ہمارے لیے کیا حکم ہوگا؟ حضورِ اکرم ﷺ نے جواب سے اعراض فرمایا (تاکہ دوبارہ سہ بارہ سوال کرنے کے بعد جواب کی اہمیت معلوم ہو) انہوں نے دوسری بار اور بعض روایات کے مطابق تیسری بات پھر سوال کیا تو آپ نے فرمایا:

(امیر کا حکم) سنو اور اطاعت کرو کیونکہ وہ اپنے اعمال کے جواب دہ ہوں گے اور تم اپنے اعمال کے جواب دہ۔''

ساتویں حدیث:

"عن العرباض بن سارية رضی اللہ تعالیٰ عنہ أن رسول الله ﷺ وعظهم يوماً موعظةً بليغةً بعد صلاة الغداة وذرفت منها العيون ووجلت منها القلوب فقال رجل: يا رسول الله! إن هذه لموعظة مودع فما تعهد إلينا؟ قال أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة."

''حضرت عرباض بن ساریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک دن نمازِ فجر کے بعد حضورِ اکرم ﷺ نے ایسا وعظ فرمایا کہ آنکھیں بہنے لگیں اور دل دہلنے لگے، ایک شخص نے عرض کیا: یا رسول اللہ! یہ تو الوداعی وعظ معلوم ہوتا ہے تو آپ ہمیں (جب دنیا سے تشریف لے جا رہے ہیں) کیا (خاص) حکم فرماتے ہیں؟

فرمایا: ''میں تمہیں اللہ کی نافرمانی سے بچنے کی وصیت کرتا ہوں اور (امیر کے حکم کو) سننے کی اور اس کی اطاعت کی۔''

بعض روایات میں یہ بھی ہے:

"فعليكم بما عرفتم من سنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين وعليكم بالطاعة وإن عبداً حبشياً عضوا عليها بالنواجذ."

(الشريعة اللأجرى صـ: ٥٤)

’’(دینی اُمور میں) میری اور خلفاءِ راشدین کی سنت پر عمل کرنا اور (انتظامی اُمور میں) امیر کی اطاعت کرنا اگرچہ وہ عبد حبشی ہی کیوں نہ ہو، اس وصیت کو سختی سے پکڑے رکھو۔‘‘

آٹھویں حدیث:

”عن الحارث الأشعري رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال: أنا أمركم بخمس كلمات أمرني الله بهن: السمع والطاعة والجماعة والهجرة والجهاد.“

حضورِ اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

’’میں تمہیں پانچ چیزوں کا حکم دیتا ہوں: امیر کا حکم سننے کا، اس کی اطاعت کی، جماعت کے ساتھ مل کر رہنے کا، ہجرت کا اور جہاد کا۔‘‘

نویں حدیث:

”عن عبدالله بن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: إنها ستكون بعدى اثرة وأمور تنكرونها، قالوا يارسول الله كيف تأمره من أدرك منا ذلك؟ قال تؤدون الحق الذي عليكم وتسألون الله الذي لكم.“

(رواه البخاري: ١٠٤٥/٢ ومسلم: ١٢٦/٢)

حضورِ اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

’’میرے بعد (امراء کی طرف سے) ترجیحی فیصلے ہوں گے اور ایسے کام (بھی) جنہیں تم اوپرا سمجھو گے۔ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے عرض کیا: ’’یا رسول اللہ! اگر ہم میں سے کوئی وہ زمانہ پائے تو اسے آپ کا کیا حکم ہوگا؟

ارشاد فرمایا:

’’تم اس حق کو ادا کرو جو ان کا تم پر ہوگا (یعنی ان کی اطاعت) اور تم اپنا حق اللہ تعالیٰ سے مانگو۔‘‘

اس سے ثابت ہوا کہ اگر کسی کے خیال میں اس پر ترجیحی فیصلہ ہوگیا ہے تو وہ شور شرابا کرنے کی بجائے اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ ہو جائے اور دعاء مانگے، یقیناً حکام و امراء کے قلوب اور تمام خزانے اللہ تعالیٰ ہی کے قبضہ وقدرت میں ہیں۔

دسویں حدیث:

”عن أبي امامة رضي الله تعالیٰ عنه يقول سمعت رسول الله ﷺ يقول: إنه لا نبی بعدی ولا أمة بعدكم، ألا فاعبدوا ربكم وصلوا خمسكم وصوموا شهركم وأدوا زكوٰة أموالكم طيبة بها أنفسكم وأطيعوا أمراء كم، تدخلو جنة ربكم.“ (رواه احمد: ٥/٢٥١، وابن حبان في صحيحه: ٤٥٦٣، والحاكم: ١/٩، والترمذي: ٦١٦، وابن ابي عاصم: صـ ١٠٦١.

حضورِ اکرم ﷺ نے ارشادفرمایا:

”بلاشبہ میرے بعد کوئی نبی نہیں اور تمہارے بعد کوئی اُمت نہیں، خبردار! اپنے رب کی عبادت کرو، اور پانچوں وقت کی نماز اداء کرو، رمضان کے روزے رکھو اور اپنے اموال کی زکوٰۃ اداء کرو، دل کی خوشی سے اور اپنے امیروں کی اطاعت کرو تو اپنے رب کی جنت میں داخل ہوگے۔“

گیارہویں حدیث:

”عن النعمان بن بشير أن النبي ﷺ خطب فقال: الجماعة رحمة والفرقة عذاب.“

حضورِ اکرم ﷺ نے ارشادفرمایا:

”جماعت رحمت ہے اور علیحدگی عذاب۔“

بارہویں حدیث:

”عن سعد رضي الله تعالیٰ عنه قال: وقف عمر بالجابية فقال: إن رسول الله ﷺ قام فينا فقال: من أراد بحبحة الجنة فعليه بالجماعة.“

حضرت عمر رضي الله تعالیٰ عنه فرماتے ہیں کہ حضورِ اکرم ﷺ نے ہمارے درمیان کھڑے ہوکرارشاد فرمایا:

”جو جنت کے درمیان جانا چاہتا ہے وہ جماعت کے ساتھ رہنے کا التزام کرے۔“

تیرہویں حدیث:

”عن ابن عمر رضي الله تعالیٰ عنهما عن عمر رضي الله تعالیٰ عنه أن النبي ﷺ قال: عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة فمن أراد بحبحة الجنة فليلزم الجماعة.“

حضورِ اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

''تم اپنی جماعت کو لازم پکڑو اور اپنے آپ کو افتراق سے بچاؤ، جو جنت میں جانا چاہے وہ جماعت کے ساتھ چمٹ جائے۔''

چودھویں حدیث:

"عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: إن بني إسرائيل كانت تسوسهم الأنبياء كلما مات نبي قام نبي وإنه ليس بعدي نبي فقال رجل: ما يكون بعدك يا رسول الله؟ قال: خلفاء ويكثرون قال فكيف تأمرنا يا رسول الله؟ قال أدوا بيعة الأول فالأول وأدوا إليهم مالهم فإن الله سائلهم عن الذي لكم." (رواه البخاري: ۱/۴۱۵، ومسلم واحمد صـ ۲۹۷، والبيهقى: ۸/۱۴۴، والبغوي: صـ ۲۴۶۴ وابن ماجة: صـ ۲۰۶.

حضورِ اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

''بنی اسرائیل کی دیکھ بھال انبیاءِ کرام علیہم السلام کیا کرتے تھے، جب بھی کوئی نبی فوت ہوتا اس کی جگہ دوسرا نبی آجاتا، لیکن میرے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا۔

ایک شخص نے عرض کیا:

''پھر آپ کے بعد کیا ہوگا؟''

ارشاد فرمایا:

''خلفاء ہوں گے اور زیادہ ہوں گے۔''

عرض کیا:

''اس وقت یارسول اللہ! آپ کا کیا حکم ہوگا؟''

فرمایا:

''پہلے کی بیعت کرو، پھر اس کے بعد پہلے کی اور ان کو ان کا حق (یعنی اطاعت) اداء کرو اور (اگر وہ تمہارا حق نہ دیں تو ان سے جھگڑا نہ کرو) کیونکہ اللہ تعالیٰ تمہارے حق کے بارے میں ان سے پوچھے گا۔''

اس حدیث سے ثابت ہوا کہ شرعی امیر نبی کے قائم مقام ہے۔

پندرہویں حدیث:

"عن أبي ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول الله ﷺ اسمع وأطع لمن كان عليك." (السنة لابن ابي عاصم صـ ١٠٥٥)

حضورِ اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

''جو تم پر امیر مقرر کردیا جائے اس کی بات سنو اور اس کی اطاعت کرو۔''

سولہویں حدیث:

"عن الحارث الأشعرى رضی اللہ تعالیٰ عنہ أن رسول الله قال وأنا أمركم بخمس أمرني الله بها: بالجماعة والسمع والطاعة والهجرة والجهاد في سبيل الله فمن فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربق الإسلام من عنقه إلا أن يراجع ومن دعا بدعوى الجاهلية فهو من جثا جهنم قال رجل: وإن صام وصلى؟ قال: وإن صام وصلى فادعوا بدعوى الله الذي سماكم المسلمين المؤمنين عباد الله." (أخرجه أحمد: ٢/١٣٠ـ٢٠٢، والترمذي: ٢٨٦٣ و ٢٨٦٢ فى الأمثال وابن خزيمة: ١٨٩٥ و ٩٣٠ والطبراني: ٣٢٣٨ و ٣٢٣٠ والحاكم: ١/١١٧ وأبو يعلى: ١٥٧١ والأجرى في الشريعة: صـ ٢٠ وابن حبان في صحيحه: ٦٢٣٣)

حضورِ اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

''میں تمہیں پانچ چیزوں کا حکم دیتا ہوں جن کا اللہ تعالیٰ نے خود مجھے بھی حکم دیا، جماعت کے ساتھ رہنے کا، امیر کی بات سننے کا، اس کی اطاعت کا، ہجرت کا اور جہاد فی سبیل اللہ کا، سو جو کوئی جماعت سے ایک بالشت برابر بھی الگ ہوا تو بلاشبہہ اس نے اپنی گردن سے اسلام کا پٹا اتار پھینکا، الا یہ کہ وہ (تائب ہوکر) دوبارہ آجائے اور جس نے جاہلیت (مثلاً قومیت، حزبیت وغیرہ) کا نعرہ لگایا تو وہ جہنمی گروہوں میں سے ہے۔

ایک شخص نے عرض کیا:

''اگرچہ وہ روزہ نماز کا پابند ہو؟''

فرمایا:

''تو بھی وہ جہنمی گروہوں سے ہوگا۔''

فرمایا:

''اللہ کے بندو! اللہ نے تمہارا جو نام رکھا ہے وہی اختیار کرو، اس نے تمہارا نام مسلمین اور مؤمنین رکھا ہے۔''

ایک دوسری روایت میں ہے:

"فمن فارق الجماعة قيد قوس لم تقبل منه صلاة ولا صيام وأولئك هم وقود النار." (أخرجه الطبراني: ٣٤٢٧، والهيثمي: ٩٠٩٢)

''جو جماعت سے کمان کی مقدار الگ ہوگا اس کی نہ نماز قبول ہوگی نہ ہی روزہ، ایسے لوگ آگ کا ایندھن ہیں۔''

سترہویں حدیث:

"عن فضالة بن عبيد رضي الله تعالى عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: ثلاثة لا يسأل عنهم: رجل فارق الجماعة وعصى إمامه ومات عاصيا الحديث."

(اخرجه احمد: ١٩/٦، والطبراني: ٧٨٨/١، والبزار: ٨٥، والحاكم: ١١٩/١، والبخاري في الأدب المفرد: ٥٩٠، وابن ابى عاصم في السنة: ٨٩ وابن حبان في صحيحه: ٤٥٥٩)

حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

''تین اشخاص ایسے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کا پوچھیں گے بھی نہیں (یعنی رحمت کا ادنیٰ التفات بھی نہیں کریں گے) پہلا وہ شخص جس نے جماعت سے علیحدگی اختیار کر کے امام کی نافرمانی کی اور اسی نافرمانی کی حالت میں موت آ گئی۔''

اٹھارویں حدیث:

"عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: أمركم بثلاث أمركم: أن تعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وتعتصموا بحبل الله جميعا ولا تتفرقوا وتطيعوا لما ولاه الله أمركم الخ."

(أخرجه مالك في الكلام: ٩٩٠/٢، وأحمد: ٣٢٧/٢۔ ٣٦٠۔ ٣٦٧، ومسلم في الأقضية: ١٧١٠، ١٠، ١١ والبيهقي: ١٦٣/٨، والبغوي: ١٠١، وابن حبان: ٤٥٦/١٠)

حضورِ اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

’’میں تم کو تین چیزوں کا حکم دیتا ہوں:

۱- اللہ کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ کسی کو شریک مت کرو۔

۲- اللہ کی رسی کو متحد ہو کر مضبوط تھام لو اور اختلاف نہ کرو۔

۳- اللہ نے جس کو تم پر امیر مقرر فرمادیا اس کی اطاعت کرو۔‘‘

انیسویں حدیث:

”عن عبادة بن الصامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ أن النبي ﷺ قال: اسمع وأطع في عسرك ويسرك ومنشطك ومكرهك وإثرة عليك وإن أكلوا مالك وضربوا ظهرك إلا أن يكون معصية.“ (اخرجه مالك في المؤطا في الجهاد: صـ ٢/٤٤٥، ٤٤٦، والبخاري في الأحكام: ٧١٩٩، ٧٢٠٠، والنسائي في البيعة: ٣٨/٧، والبيهقى: ١٤٥/٨، واحمد: ٣١٦/٥ وابن حبان في صحيحه: ٤٥٤٧، ٤٥٦٢، ٤٥٦٦)

حضورِ اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

’’امیر کی بات (توجہ سے) سنو اور اس کی (ہر حال میں) اطاعت کرو، تم آسانی میں ہو یا تنگی میں، خوشی میں ہو یا گرانی میں، اور اس وقت بھی جب تم پر ترجیح دی جائے (الغرض اطاعتِ امیر میں کوتاہی نہ کریں) اگرچہ وہ امراء تیرا مال کھا جائیں اور تیری پشت پر کوڑے برسائیں الا یہ کہ معصیت ہو۔ (کیونکہ معصیت میں اطاعت جائز نہیں)‘‘

بیسویں حدیث:

”عن أم الحصين رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت: حججت مع رسول الله ﷺ حجة الوداع (الى) وكان فيما يقول ﷺ: إن أمر عليكم عبد مجدع أسود يقودكم بكتاب الله فاسمعوا وأطيعوا ثم قال هل بلغت؟“ (أخرجه مسلم في الحج باب استحباب رمى الجمرة راكبا: ١٢٩٨، ٣١١، ٣١٢ و في امارة باب وجوب طاعة الامراء ١٨٣٨ وأحمد: صـ ٤٠٢/٦، ٤٠٣ والنسائي في البيعة باب الحض على طاعة الإمام: ١٥٨/٧ وابن ماجةفي

الجهاد باب طاعة الإمام: ۱۸٦۱ والطبراني ۲۵/ ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸٤ والترمذي في الجهاد في باب ماجاء في طاعة الإمام: ۱۷۰٦ وابن حبان في صحيحه: ٤٥٦٤)

حضرت ام حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں:

''میں حجۃ الوداع میں حضورِ اکرم ﷺ کے ساتھ تھی، آپ نے جو بہت سے احکام بتائے ان میں سے ایک (خاص) حکم یہ بھی ارشاد فرمایا:

اگر تم پر نکٹے، کالے غلام کو بھی امیر بنا دیا جائے جو کتاب اللہ کے ساتھ تمہاری قیادت کرے تو اس کی بھی بھی سنو اور اطاعت کرو۔''

پھر حضورِ اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"هل بلغت؟"

''(بتاؤ) کیا پہنچا چکا ہوں یا نہیں؟''

اکیسویں حدیث:

"عن معاوية رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبي ﷺ قال: إن السامع المطيع لا حجة عليه وإن السامع العاصى لا حجة له." (أخرجه أحمد: ۲/۹٦، والطبراني في الكبير: ۱۹/۳٦٦، وابن ابي عاصم: ۱۰۵٦، والهيثمى: ۹۰۹۳)

حضورِ اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

''امیر کی اطاعت کرنے والے کے خلاف (قیامت کے دن) کوئی دعویٰ نہیں ہو سکے گا اور امیر کا حکم سن کر اس کی نافرمانی کرنے والے کو (قیامت کے دن) کوئی سہارا نہیں مل سکے گا۔''

بائیسویں حدیث:

"عن عرفجة رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: يد الله مع الجماعة واليشطان مع من خالفهم يركض."

(أخرجه النسائى في سننه: ۷/۹۲،۹۳، والطبراني: ۱۷/۱۲۵)

حضورِ اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

''اللہ کی مدد جماعت کے ساتھ ہوتی ہے اور شیطان جماعت کی مخالفت کرنے والوں کے ساتھ ہوتا ہے جو ایڑ لگاتا ہے۔''

تیئیسویں حدیث:

"عن حذيفة رضي الله تعالى عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: من فارق الجماعة واستذل الإمارة لقى الله ولا وجه له عنده﴾ (أخرجه أحمد: ٣٨٧/٥ والهيثمي: ٢٦/٥)

حضورِ اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

''جو شخص جماعت سے الگ ہوا اور اس نے منصبِ امارت (شرعیہ) کو ذلیل سمجھا تو اللہ تعالیٰ سے اس حال میں ملے گا کہ اس کے ہاں اس کی کوئی وقعت نہ ہوگی۔''

چوبیسویں حدیث:

"عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله ﷺ قال: من كره من أميره شيئا فيلصبر فإنه من خرج من السلطان شبرا مات ميتة جاهلية."

(أخرجه البخاري: ٧٠٥٣ ومسلم: ١٨٢٠ وأحمد: ٢٧٥/١، ٢٧٧ـ ٣١٠)

حضورِ اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

''جس کو اپنے امیر کی کوئی چیز ناگوار گزرے تو وہ صبر کرے کیونکہ جو امام کی اطاعت سے ایک بالشت بھی نکلا وہ جاہلیت (کفر) کی موت مرے گا۔''

پچیسویں حدیث:

"عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي ﷺ قال: من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية." (السنة لابن ابن عاصم صـ ٩)

حضورِ اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

''جو اطاعت امیر سے نکلا اور جماعت سے الگ ہوا وہ جاہلیت (کفر) کی موت مرے گا۔''

چھبیسویں حدیث:

"عن أبي ذر رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه." (أخرجه أبو داود:

٢٧٥٨ وأحمد: ١٨٠/٥ والحاكم: ١١٧/١ وابن أبي عاصم: ٨٩٢٠)

حضورِاکرم ﷺ نے ارشادفرمایا:

''جو جماعت سے ایک بالشت برابر بھی الگ ہوا تو بے شک اس نے اپنے گلے سے اسلام کا پٹا اتار دیا۔''

ستائیسویں حدیث:

"عن معاوية رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال: من مات وليس عليه إمام مات ميتة جاهلية." (اخرجه أحمد ٩٤/٤)

حضورِاکرم ﷺ نے ارشادفرمایا:

''جو اس حال میں مرا کہ اس پر کوئی امام نہیں (یعنی امیر کی اطاعت سے نکل گیا) تو وہ جاہلیت (کفر) کی موت مرا۔''

اٹھائیسویں حدیث:

"عن عبدالله بن عمر رضي الله تعالى عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: من نزع يدا من طاعة لم تكن له حجة يوم القيامة ومن مات مفارق الجماعة فإنه يموت موتة جاهلية." (أخرجه أحمد: ٩٧/٢، ومسلم: ١٨٥١ والحاكم: ١١٧/١ والبيهقي: ١٥٦/٨، والطبراني: ١٣٢٧٨)

حضورِاکرم ﷺ نے ارشادفرمایا:

''جس نے امیر کی اطاعت سے ہاتھ کھینچا تو اس کو قیامت کے دن (اس جرم کے عذاب سے بچانے کے لیے) کوئی حجت نہ ہوگی اور جو جماعت سے الگ ہو کر مرا تو بیشک وہ جاہلیت (کفر) کی موت مرا۔''

انتیسویں حدیث:

"عن أبي بكرة رضي الله تعالى عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: الإمام ظل الله في الأرض من أكرم سلطان الله في الدنيا أكرمه الله يوم القيامة ومن أهان السلطان الله عزوجل في الدنيا أهانه الله يوم القيامة."

(أخرجه أحمد: ٤٢/٢ـ٤٩ والترمذي: ٢٢٢٥، والطيالسى: صـ ١٦٧/٢)

حضورِاکرم ﷺ نے ارشادفرمایا:

''امام زمین میں اللہ کا سایہ (رحمت) ہے، جو اللہ کے سلطان کا اکرام کرے گا اللہ تعالیٰ قیامت کے

دن اس کا اکرام فرمائیں گے اور جو اللہ کے سلطان کی توہین کرے گا اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کو رسوا فرمائیں گے۔''

تیسویں حدیث:

"عن حذيفة رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ما من قوم مشوا إلى سلطان الله ليذلوه إلا أذلهم الله قبل يوم القيامة."

(أخرجه البزار: ١٥٩٤ والهيثمي: ٩٠٨٩)

حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

''جولوگ بھی اللہ کے سلطان کی طرف اس کو ذلیل کرنے کی نیت سے چلیں گے اللہ تعالیٰ قیامت سے پہلے پہلے ان کو ذلیل کر کے چھوڑے گا۔''

اکتیسویں حدیث:

"عن أبي ذر رضي الله تعالى عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: سيكون بعدي سلطان فأعزوه، من التمس ذله ثغر ثغرة في الإسلام ولم يقبل منه توبة حتى يعيدها كما كانت."

(أخرجه أحمد: ٥/ ١٢٠، وابن أبي عاصم: ١٠٧٩)

حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

''میرے بعد ہونے والے سلطان کی عزت کرنا، جو سلطان (امیر) کی ذلت کا خواہاں ہوا (اطاعت ترک کردی) اس نے اسلام کی دیوار میں بہت بڑا رخنہ ڈال دیا، اس پاداش میں ایسے شخص کی توبہ اس وقت اس وقت تک قبول نہیں کی جائے گی جب تک کہ اطاعت نہ شروع کردے۔''

بتیسویں حدیث:

"عن أبي عمر رضي الله تعالى عنهما أنه كان في نفر من أصحابه فاقبل عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال:

ألستم تعلمون أنى رسول الله إليكم؟ قالوا: بلى، نشهد أنك رسول الله قال ألستم تعلمون أنه من أطاعنى فقد أطاع الله وأن من طاعة الله طاعتى؟ قالوا: بلى، نشهد أنه من أطاعك فقد أطاع الله ومن طاعة الله

طـــاعــتــك، قــال: فـإن من طاعة الله أن تطيعوني ومن طاعتي أن تطيعوا أمراء كم، أطيعوا أمراء كم.

(اخرجه احمد: ٥٦٧٩، وأبو يعلى: ٥٤٥٠ والبزار: ١٦٣١)

حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ وہ اپنے چند ساتھیوں کے ساتھ بیٹھے ہوئے تھے کہ حضورِ اکرم ﷺ نے ان کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا:

''کیا تم نہیں جانتے کہ میں تمہاری طرف اللہ کا رسول ہوں؟''

عرض کیا: ''جی ہاں! ہم گواہی دیتے ہیں کہ بے شک آپ اللہ کے رسول ہیں۔''

حضورِ اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

''کیا تم نہیں جانتے اس بات کو کہ جس نے میری اطاعت کی اس نے یقیناً اللہ کی اطاعت کی اور اس بات کو کہ بے شک میری اطاعت اللہ ہی کی اطاعت ہے۔''

انہوں نے عرض کیا:

''جی ہاں! ہم گواہی دیتے ہیں کہ بے شک جس نے آپ کی اطاعت کی اس نے یقیناً اللہ کی اطاعت کی اور اس بات کی بھی گواہی دیتے ہیں کہ آپ کی اطاعت اللہ ہی کی اطاعت ہے۔''

حضورِ اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

''بے شک اللہ کی اطاعت یہ ہے کہ تم میری اطاعت کرو اور میری اطاعت یہ ہے کہ اپنے امیروں کی اطاعت کرو (پھر کہتا ہوں) اپنے امیروں کی اطاعت کرو۔''

تینتیسویں حدیث:

”عن عرفجة رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: سمعت النبي ﷺ يقول: فمن رأيتموه فارقا الجماعة أو يريد أن يفرق بين أمة محمد ﷺ وأمرهم جميع فاقتلوه كائنا من كان، فإن يد الله مع الجماعة وان الشيطان مع من فارق الجماعة يرتكض.“ (اخرجه مسلم في الامارة: باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع: ١٨٥٢ والنسائي في تحريم باب قتل من فارق الجماعة: ٩٣،٩٢/٧، وأبو داؤد في السنة: ٤٧٦٢ وابن أبي عاصم في الأحاد والمثاني وأحمد: ٢٦١/٤ـ٣٤١، ٢٣/٥ وعبدالرزاق ٢٠٧١٤

والطبراني: ۱۷/۳۵۴ إلى ۳۶۸ والحاكم: ۲/۱۵۶ ووافقه الذهبي)

حضرت عرفجہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضورِ اکرم ﷺ کو یہ ارشاد فرماتے ہوئے سنا:

''(میرے بعد ایسے ویسے حوادث وفتن ہوں گے) پس جسے تم دیکھو کہ وہ جماعت سے الگ ہوگیا یا وہ اُمتِ محمد ﷺ کے درمیان تفریق یا پھوٹ ڈالنا چاہتا ہے، حالانکہ وہ متفق ومتحد ہیں تو اسے قتل کرڈالو، جو بھی ہو(اس کے حسب نسب اور شخصیت کی پروانہ کرو اور اس سلسلہ میں شیطانی وساوس اور دنیوی مصالح کی بھی پروانہ کرو) کیونکہ اللہ تعالیٰ کی مدد جماعت ہی کے ساتھ ہوتی ہے اور بے شک شیطان جماعت کی حفاظت کرنے والوں کے ساتھ ہوتا ہے جو ایڑ لگاتا ہے۔''

چونتیسویں حدیث:

"عن عامر رضي الله تعالىٰ عنه عن النبي ﷺ قال: من مات ولا طاعة عليه مات ميتة جاهلية ومن خلعها بعد عقده إياها لقى الله ولا حجة له."

(أخرجه أحمد: ۳/۴۴۶، ۲/۴۴۵، وأبو يعلى: ۴/۱۷۲۵ والهيثمي: ۴/۲۲۵، وابن أبي عاصم: ۱۰۵۸ والبزار والطبراني)

حضورِ اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

''جو شخص اس حال میں مرا کہ اس کے ذمہ کسی امیر کی اطاعت نہیں تو وہ جاہلیت (کفر) کی موت مرا اور جس نے بیعت کے بعد اطاعت کو اتار پھینکا تو وہ (قیامت کے دن) اللہ تعالیٰ سے بغیر کسی سہارے کے ملے گا۔''

پینتیسویں حدیث:

"عن أبي هريرة رضي الله تعالىٰ عنه عن النبي ﷺ قال: من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصا الله ومن أطاع الأمير فقد أطاعنى ومن عصا الأمير فقد عصانى والأمير مجن." (أخرجه مسلم: ۱۸۳۵)

حضورِ اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

''جس نے میری اطاعت کی اس نے یقیناً اللہ کی اطاعت کی، جس نے میری نافرمانی کی اس نے یقیناً اللہ کی نافرمانی کی، جس نے اپنے امیر کی اطاعت کی اس نے یقیناً میری اطاعت کی اور جس نے امیر کی نافرمانی کی اس نے یقیناً میری نافرمانی کی اور امیر ڈھال ہے۔''

امیر کے ڈھال ہونے کا مطلب یہ ہے کہ امیر کی اطاعت میں ہر قسم کے فتن اور شرور سے حفاظت رہے گی اور امیر کی نافرمانی سے مصائب وحوادث کھڑے ہو جائیں گے۔

چھتیسویں حدیث:

"عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إنما الإمام جنة يقاتل من ورائه ويتقى به." (أخرجه البخاري في الجهاد باب يقاتل من وراء الإمام: ۲۹۵۷ ومسلم في كتاب الإمام باب الامام جنة يقاتل من ورائه ويتقى به: ٤٧٣٦ وأبو داؤد في الجهاد باب في الإمام يستجن به في العهود: ۲۷۵۷ والنسائي في البيعة باب ذكر مايجب عليه: ٤١٩٦)

حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"بلاشبہ امام ڈھال ہے جس کی آڑ میں دشمنوں سے قتال کیا جاتا ہے اور جس کے ذریعہ بچاؤ کیا جاتا ہے۔"

سینتیسویں حدیث:

"عن أسامة بن شريك رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من فرق بين أمتي وهم جميع فاضربوا رأسه كائنا من كان."

(أخرجه النسائی: ۱٦٤/۲، ابن أبي عاصم: ۱۱۰٦)

حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"جس نے میری اُمت کے درمیان پھوٹ ڈالی اس کا سر قلم کردو، جو بھی ہو۔"

اڑتیسویں حدیث:

"عن عبدالله بن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة."

(اخرجه البخاري: ۱۰۱٦/۲)

حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"کسی مسلمان کا خون حلال نہیں جو توحید ورسالت کی گواہی دیتا ہو مگر تین باتوں سے کسی ایک پر: شادی شدہ زانی، قاتل، اپنے دین کو چھوڑ کر جماعت سے الگ ہو جانے والا۔"

انتالیسویں حدیث:

”عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: من خرج الطاعة وفارق الجماعة فمات ميتة جاهلية ومن قاتل تحت رأية عمية يغضب لعصبة أو يدعوا إلى عصبة أو ينصر عصبة فقتل فقتلة جاهلية.“

(أخرجه مسلم: ٤٧٥٠ والنسائي: ٤١١٤ وابن ماجة: ٣٩٩٦)

حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

”جس نے امیر کی اطاعت سے خروج کیا اور جماعت سے الگ ہوا تو وہ جاہلیت (کفر) کی موت مرے گا، جو شخص محض عصبیت، قوم و وطن کی خاطر لڑا وہ بھی جاہلیت (کفر) کی موت مرے گا۔“

چالیسویں حدیث:

”عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يوم من امام عادل أفضل من عبادة ستين سنة وحد يقام في الأرض بحقه أزكى فيها من مطر أربعين عاما.“

(رواه الطبراني بإسناد حسن، الترغيب والترهيب: ٢٤٦/٣)

حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

”امام عادل کے ایک دن کے اعمال کا ثواب ساٹھ سال کی عبادت سے افضل ہے، مفسدین پر حدود اللہ میں سے ایک حد کا قائم کرنا خیر و برکت میں چالیس سال کی بارش سے بھی افضل اور بہتر ہے۔“

وصیتِ ثالثہ

تمام مجاہدین قلوب کو مال و منصب کی ہوس سے پاک رکھیں، ورنہ دنیا میں بھی ذلت ہوگی اور آخرت میں بھی۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوّاً فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَاداً وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ○﴾ (S r: ٨٣)

”آخرت انہی لوگوں کی اچھی ہوگی جو زمین میں بڑائی کی خواہش نہیں رکھتے اور نہ ہی کسی فساد کی اور

بہتر انجام تو اہل تقویٰ ہی کا ہوگا۔‘‘

حضورِ اکرم ﷺ کا ارشاد ہے:

”إنكم ستحرصون على الإمارة وستكون ندامة يوم القيامة.“

(رواه البخاري: ۱۳/۱۱۱ والنسائی: ۸/۲۲۵،۲۲٦ وأحمد: ۲٤٤٧٦ ص ٤٤٨)

’’تم امارت پر حرص کروگے، حالانکہ یہ قیامت کے دن شرمندگی کا باعث ہوگی۔‘‘

ایک اور حدیث ہے:

”عن عبدالرحمن بن سمرة رضي الله تعالى عنه قال: قال لي رسول الله ﷺ: يا عبدالرحمن بن سمرة! لا تسأل الإمارة فإنك إن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها وإن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها.“ (رواه البخاري: ۱۳/۱۱۰ ومسلم: ۱٦٥۲ والترمذي: ۱٥۲۹ وأبو داؤد: ۳۹۲۹ والنسائي: ۸/۲۲٥ وأحمد: ٥/٦۲)

حضورِ اکرم ﷺ کا ارشاد ہے:

’’اے عبدالرحمٰن! امارت و منصب کی طلب نہ کرنا کیونکہ بدوں طلب منصب ملا تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے تمہاری مدد ہوگی اور اگر مانگ کر عہدہ لیا تو (اللہ تعالیٰ کی مدد نہیں ہوگی بلکہ) عہدہ کے حوالے کردیے جاؤگے۔‘‘

”عن أنس رضي الله تعالى عنه عن النبي ﷺ قال: من ابتغى القضاء وسأل فيه شفعاء وكل إلى نفسه ومن أكره عليه أنزل الله عليه ملكا يسدده.“

(رواه أبو داؤد: ۲/٥۰۷ والترمذي: ۲/۲٤۷)

حضورِ اکرم ﷺ کا ارشاد ہے:

’’جس نے عہدۂ قضاء خود طلب کر کے اور سفارش کے ذریعہ حاصل کیا تو اسے اس کے نفس کے حوالہ کردیا جائے گا اور جسے اس عہدہ پر مجبور کیا گیا اللہ تعالیٰ اس پر فرشتہ نازل فرماتے ہیں جو اس کو راہِ راست پر رکھتا ہے۔‘‘

تفصیل بالا کے تحت ہر شخص کو چاہیے کہ وہ اپنا اچھی طرح محاسبہ کیا کرے اور اپنے قلب میں جھانک جھانک کر دیکھے کہ کسی گوشۂ قلب میں جاہ و منصب کی خواہش تو پوشیدہ نہیں؟

وصیتِ رابعہ

امیر پر لازم ہے کہ کسی ایسے شخص کو کوئی عہدہ و منصب نہ دے جو منصب کا طالب یا اس کی طمع رکھتا ہو، ورنہ مقدس تحریک میں بہت خلفشار اور بہت بے برکتی ہوگی اور امیر کے ذمہ جو امانت سپرد ہے اس میں خیانت ہوگی۔

”عن أبی موسی الأشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: دخلت علی النبي ﷺ أنا ورجلان من بنی عمی فقال أحدهما يا رسول الله! أمّرنا علی بعض ما ولاك الله عزوجل وقال الأخر مثل ذلك فقال:
أنا والله لا نولی هذا العمل أحدا سأله أو أحدا حرص عليه.“
(رواه البخاري: ۱۱۲/۱۳ ومسلم: ۱۴۵۶/۸ والنسائي: ۲۲۴/۸)

حضورِ اکرم ﷺ کا ارشاد ہے:
”اللہ کی قسم ہم کسی ایسے شخص کو ہرگز منصب نہیں دیں گے جو اس کی از خود طلب کرے یا اس کی طمع رکھتا ہو۔“

وصیتِ خامسہ

وہ اقدامات جن سے اہل مناصب راہِ راست پر رہیں

امیر پر فرض ہے کہ وہ اپنی زیر امارت تمام عہدیداروں اور اہل مناصب کی کڑی نگرانی رکھیں اور ان کے لیے ایسے اُصول وضع کیے جائیں جن کی برکت سے ان کا قلب جاہ و منصب کی خواہش کی بجائے اللہ تعالیٰ کی محبت سے لبریز رہے، پیچھے رہنے کے نسوانی شوق کی بجائے میدانِ جنگ میں دشمنوں سے جہاد و قتال کا جذبہ روز افزوں رہے، جانبازی اور شہادت کا عظیم منصب پانے کے لیے ماہیٔ بے آب کی طرح بے تاب رہے۔

اس سلسلہ میں چند مفید اُمور پیش کرتا ہوں:

۱- وقتاً فوقتاً اہل مناصب کو بالخصوص ان دفتری حضرات کو جن کے ہاں اموال وغیرہ کے اہم و دیگر حساس شعبے ہوں محاذ پر بھیجا جائے، کسی بھی اہم کارکن و رفیق کار کو محاذ جنگ سے بالکل دور نہ رکھا جائے، جب وہ پر خطر جنگ دیکھیں گے، شہداء اور زخمیوں کا مشاہدہ کریں گے، گولیوں کی بوچھاڑ میں کچھ لمحات

گزاریں گے تو یقیناً موت و مابعد الموت کا استحضار کریں گے اور تمام گناہوں سے توبہ واستغفار کریں گے، بلکہ میدانِ جنگ کی برکت سے ان میں جذبۂ شہادت افزوں ہوگا۔ علاوہ ازیں ان کو محاذِ جنگ کی ضرورات، مشکلات اور مجاہدین کی محنتوں اور مشقتوں کا احساس ہوگا، اس لیے ان میں ہمدردی، صبر، شکر اور قناعت پیدا ہوگی اور ان اوصاف کی برکت سے ان کی خدمات شریعت کے مطابق ہوں گی اور ان میں نورانیت وروحانیت ہوگی۔

۲- مناصب وذمہ داریاں مناسب مدت میں بدلتی رہنا چاہئیں:

کسی منصب کو کسی ایک فرد کے ساتھ ایسا لازم وملزوم نہ کیا جائے کہ وہ منصب اس کی علامت بن کر رہ جائے اور یہ خیال کرنے لگے کہ یہ عہدہ میرے بغیر نہیں چل سکتا اس سلسلہ میں ''طالبان'' کی تحریک میں امیر المؤمنین کی طرف سے جو تغیرات وتقلیبات کا سلسلہ ہے، بہت نافع ہے اس کے دوررَس نتائج اور اعلیٰ ثمرات ہوں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

۳- کسی عہدہ کو ایسا پرکشش نہ بنائیں کہ دوسروں میں اس کی طمع پیدا ہو:

عہدوں ومناصب کو ایسی راحت اور عیش کے اسباب سے دور رکھا جائے کہ دوسرے ان عہدوں پر جھپٹنے اور طمع کرنے لگیں۔

آج کل اکثر دینی تحریکات میں بے برکتی کیوں ہے؟

آج کل دینی تحریکات میں بالعموم عہدوں کو ایسا پرکشش بنا دیا جاتا ہے کہ ان پر فائز ہونے کے لیے باہم تسابق، تحاسد وتباغض شروع ہو جاتا ہے، حب جاہ کے کرشمے ہیں کہ نجس ہدف تک پہنچنے کے لیے الگ پارٹیاں اور گروہ تشکیل دے کر تحریکیں چلائی جاتی ہیں، اسلام کے دعویدار جاہ ومنصب پر چھینا جھپٹی اور ایسی ایسی حرکتیں کرتے ہیں کہ حیوان بھی شرما جائیں۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ بڑی بڑی تحریکات جو کامیابی کے قدم چوم رہی ہوتی ہیں فنا ہو کر رہ جاتی ہیں۔

اگر عہدوں میں راحت وعیش کا عنصر ختم کر کے ذمہ داری، جفاکشی کو امتیاز وشعار بنایا جائے تو بہت سے اختلافات اور فسادات سے نجات رہے گی اور تبدیلی کے وقت کسی صاحب منصب کو طبعی ناگواری بھی نہ ہوگی۔

۴- نفل نماز، تلاوت وذکر اللہ کا اہتمام کروایا جائے:

بالعموم میدانِ جنگ سے دور رہنے والے نفل عبادات کا اہتمام نہیں کرتے، اس لیے ضروری ہے تمام اہل مناصب واہل دفاتر سے عبادات بالخصوص نفل نماز، تلاوت وذکر اللہ کا اہتمام کروایا جائے۔

دینی تحریکات میں کمزوری کا ایک بہت بڑا سبب تعلق مع اللہ کی کمی ہے، تعلق مع اللہ مضبوط کرنے کے لیے فرائض کے اہتمام کے ساتھ نوافل کی پابندی بھی ضروری ہے۔

وصیتِ سادسہ

مشورہ کی اہمیت

قرآن وحدیث میں ہر امیر کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ اہم امور میں اپنے ایسے ساتھیوں سے مشورہ کریں جو تین اوصاف کے حامل ہوں:

۱- متقی ومخلص۔ ۲- اہل محبت ہوں۔ ۳- تجربہ کار ہوں۔

مشورہ کی اہمیت کے لیے یہ کافی ہے کہ حضورِ اکرم ﷺ کو حکم دیا گیا:

﴿وَشَاوِرۡهُمۡ فِی ٱلۡأَمۡرِ﴾ (S 4: ۱۵۹)

''اور آپ ان صحابہ سے مشورہ کیا کریں۔''

نبی تو براہِ راست اللہ تعالیٰ سے ہدایات لیتا ہے اور نبی سے زیادہ کون اعقل وافہم ہوسکتا ہے اس کے باوجود مشورہ کا حکم دیا گیا تا کہ امراء کو مشورہ کی اہمیت معلوم ہو۔

اور فرمایا:

﴿وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ﴾ (S K: ۳۸)

''اور ان کا ہر (اہم) کام باہم مشورہ سے ہوتا ہے۔''

حضورِ اکرم ﷺ کا ارشاد ہے:

”ماسعد أحد برأيه ولا شقى عن مشورة.“ (رواه البيهقي في شعب الإيمان عن سعيد بن المسيب مرسلا، الجامع الصغير: ۲/۲۱)

''اپنی انفرادی رائے سے کوئی کامیاب نہیں ہوا اور مشورہ کے بعد کوئی ناکام نہیں ہوا۔''

حضورِ اکرم ﷺ نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجا تو ارشاد فرمایا:

”استشر فإن المستشير معانٌ والمستشار مؤتمنٌ.“

(جامع الأحاديث: ۹/۲۰۵، حديث: ۱۸۸۴۰)

''مشورہ لیا کریں کیونکہ مشورہ لینے والے کی (منجانب اللہ) مدد کی جاتی ہے اور جس سے مشورہ لیا جائے وہ امین ہے۔''

حضورِ اکرم ﷺ کا ارشاد ہے:

"ما خاب من استخار وما ندم من استشار."

(اخرجه الطبراني في الأوسط: صـ٦٦٢٣)

''استخارہ کے بعد ناکامی نہیں اور استشارہ کے بعد شرمندگی نہیں۔''

"وعن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: ما رأيت أحدا من الناس أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ." (الدرالمنثور: ٣٥٩/٢)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں:

''میں نے کثرت سے مشورہ کرنے میں حضورِ اکرم ﷺ کے برابر کسی کو نہیں دیکھا۔''

حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں:

"ماشاور قومٌ إلا هدوا لأرشد أمورهم."

(الأحكام السلطانية: صـ ٩٤)

''جو قوم بھی باہم مشورہ کرے گی ضرور ان کو بہترین فیصلہ کی طرف متوجہ کیا جائے گا۔''

"وعن عباس رضي الله تعالى عنهما قال لما نزلت ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ قال رسول الله ﷺ: أما إن الله ورسوله لغنيان عنها ولكن جعلها الله رحمة لأمتي فمن استشار منهم لم يعدم رشدا ومن تركها لم يعدم غيا."

(أخرجه ابن عدي والبيهقي في شعب الإيمان بسند حسن، الدر المنثور: ٣٥٩/٢)

حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں:

''جب آیت ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ نازل ہوئی تو حضورِ اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

''خبردار! اللہ اور اس کے رسول استشارہ کے محتاج نہیں لیکن اللہ نے یہ فیصلہ میری اُمت پر رحمت بنا کر نازل فرمایا، سو اُمت میں سے جو بھی مشورہ کرے گا سیدھے راستے کو معدوم نہیں پائے گا اور جو اسے چھوڑے گا وہ غلط راستہ کو معدوم نہیں پائے گا۔''

امیر المؤمنین حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا:

"وشاورهم في أمرك الذين يخشون الله."

(شرح السنة للبغوي: ۷/۴۰۴)

''آپ ایسے لوگوں سے مشورہ کیجیے جو اللہ سے ڈرتے ہوں۔''

وصیتِ سابعہ

مشورہ کے بعد فیصلہ کرنے کا اختیار صرف امیر کو ہے

جس طرح شریعت نے امیر کو مشورہ لینے کا حکم دیا ہے اسی طرح شریعت نے شوریٰ کے انتخاب اور فیصلہ کرنے کے تمام اختیارات امیر کو دیے ہیں۔

شوریٰ کا انتخاب

۱- بہتر یہ ہے کہ وہ شوریٰ کے ارکان کے انتخاب کے وقت بھی اپنے معتمد، متقی و اہل محبت و اہل تجربہ احباب سے مشورہ کرے، بصورت اختلاف امیر ہی کی رائے معتبر ہوگی۔

۲- علاوہ ازیں امیر کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ مستقل شوریٰ تشکیل دے یا عارضی، پھر مستقل شوریٰ کو بھی جب مناسب سمجھے عارضی کر دے یا اس میں حذف و اضافہ، ترمیم و تغییر کرے۔

۳- شریعت امیر کو اس کی بھی اجازت دیتی ہے کہ وہ مستقل شوریٰ یا عارضی شوریٰ کے باوجود ایسے فرد سے مشورہ کر سکتا ہے جس میں مشورہ دینے کی اہلیت ہو اور وہ ضابطہ کی شوریٰ کا رکن نہ ہو۔

۴- امیر کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ ہر ہر شعبہ کے لیے الگ شوریٰ تشکیل دے یا تمام شعبوں کے لیے متحدہ شوریٰ تشکیل دے۔

۵- شریعت میں شوریٰ کی حیثیت اور حکم استشارہ کی حکمت

یاد رکھیں شوریٰ یا مشیر سے رائے لینے کے حکم کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ شوریٰ یا مشیر امیر پر مسلط کیا جائے اور امیر کو مشورہ قبول کرنے پر مجبور کیا جائے، اللہ تعالیٰ نے ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ کے متصل بعد ہی یہ فرمایا: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ﴾ یعنی جب آپ (فیصلہ کا) ارادہ فرمالیں تو اللہ پر توکل کریں۔ شریعت میں شوریٰ کی حیثیت صرف مشورہ دینے کی ہے تاکہ معاملہ کے تمام ممکنہ پہلو اور مخفی گوشے

امیر کے سامنے آجائیں، شوریٰ کے ارکان پوری دیانت کے ساتھ مشورہ دیں اور حضورِ اکرم ﷺ کے اس ارشاد کو ملحوظ رکھیں:

"المستشار مؤتمن."

"مشیر امین ہے۔"

مشیر پر فرض ہے کہ وہ امانت میں خیانت نہ کرے صحیح مشورہ دے اور باہر جا کر راز افشاء نہ کرے۔

شوریٰ نے جب مشورہ دے دیا تو وہ اپنے کام سے فارغ ہوگئی، اب وہ امیر کے کام میں مداخلت کی بجائے اللہ تعالیٰ سے دعاء مانگیں کہ اللہ امیر کے قلب میں خیر کے فیصلہ کا القاء والہام فرمادے۔

٦- شوریٰ کا اجلاس کب بلایا جائے اور کس کس کو بلایا جائے؟ اس بارے میں بھی امیر کو رائے تو دی جا سکتی ہے لیکن یہاں بھی فیصلہ کا اختیار امیر کو ہے۔

٧- امیر کو چاہیے کہ شوریٰ کے ارکان کی تعداد کم رکھے۔ ارکانِ شوریٰ کی کثرت بسا اوقات بہت سے مسائل بلکہ مصائب سے دوچار کر سکتی ہے، کثرتِ ارکان سے انتشار کا امکان بڑھ جاتا ہے۔

وصیتِ ثامنہ

شوریٰ کے ارکان کو خصوصی وصیت

۱- اختلاف رائے:

رائے کا اختلاف مذموم نہیں اور اس کا وقوع امر لازم ہے، حضرت موسیٰ وحضرت ہارون علیہما السلام کا اختلاف، بدر واحد وغیرہ بے شمار مواقع میں حضورِ اکرم ﷺ اور حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے مابین اختلاف رائے، حضراتِ شیخین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا مرتدین و مانعین زکوٰۃ سے قتال کے بارے میں اختلاف رائے ہوا، اسی طرح اور بھی کئی مواقع ہیں، ویسے بھی ہر شخص کی عقل وفہم ایک جیسی نہیں ہوتی۔

اس سے ثابت ہوا کہ اختلاف رائے کا وقوع ناگزیر ہے، اگر امیر اور شوریٰ کی رائے میں اختلاف ہو جائے تو چونکہ ہماری تمام تحریک شریعت کی بالادستی اور اس کی عملی تنفیذ کے لیے ہے، اس لیے ہمیں اس موقع پر بھی شریعت کا حکم معلوم کر کے اس کو اپنے اوپر نافذ کرنا چاہیے، ورنہ جو اپنے چھ فٹ جسم پر ایک حکم شرعی نافذ نہ کر سکے وہ دنیا پر کیسے حکومتِ الٰہیہ قائم کر سکتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿فَإِن تَنَازَعۡتُمۡ فِیۡ شَیۡءٍ فَرُدُّوۡهُ إِلَی اللّٰهِ وَالرَّسُوۡلِ﴾ (S 6: ۵۹)

’’سو اگر تمہارا کسی معاملہ میں نزاع ہو جائے (تو فیصلہ کے لیے) اس معاملہ کو اللہ و رسول کے پاس لے جاؤ۔‘‘

﴿وَمَا اخۡتَلَفۡتُمۡ فِیۡهِ مِن شَیۡءٍ فَحُکۡمُهُ إِلَی اللّٰهِ﴾ (S K: ۱۰)

’’جب تمہارا کسی معاملہ میں اختلاف ہو جائے تو فیصلہ کے لیے اللہ تعالیٰ سے رجوع کرو۔‘‘

۲- شوریٰ و امیر میں اختلاف رائے پر حکم شرعی:

قرآن و حدیث کی نصوص، حضورِ اکرم ﷺ کے اسوۂ حسنہ اور حضرات خلفاء راشدین رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی سنت سے اور حضراتِ فقہاءِ کرام و اجماعِ اُمت سے یہ امر روز روشن کی طرح واضح اور طے شدہ ہے کہ اختلاف رائے کے وقت امیر ہی کی رائے معتبر و نافذ ہوگی، ورنہ امیر مأمور اور مأمور امیر بن جائے گا جس سے پورا نظام تباہ ہو کر رہ جائے گا۔

۳- امیر کا حکم شریعت کا حکم اور امیر کا فیصلہ شریعت کا فیصلہ:

جب امیر مشیر یا شوریٰ کی رائے کے خلاف فیصلہ کر دے تو شوریٰ پر واجب ہے کہ اسے شرعی حکم سمجھتے ہوئے بدل و جان قبول کرے اور قلب میں رنج و انقباض بھی نہ لائے۔

گزشتہ وصیت نمبر ’’۲‘‘ میں وہ آیات و احادیث گزر چکی ہیں جن میں امیر کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے اور اطاعت امیر کو اللہ و رسول کی اطاعت بتایا گیا اور اس کی نافرمانی کو رسول اللہ ﷺ کی نافرمانی قرار دیا گیا ہے۔ اس کے پیش نظر جب امیر شوریٰ کی رائے کے خلاف فیصلہ کر دے تو چونکہ وہ حکم شرعی کا درجہ اختیار کر چکا ہے اس لیے اس کے خلاف کوئی حرکت نہ کرے، نہ اس کے مقابلہ میں اپنی رائے کا اظہار کرے، کیونکہ یہ امر شرعی کے مقابلہ میں احداث رائے ہے جس کا مذموم ہونا محتاج دلیل نہیں۔

۴- امیر کے فیصلہ ہی میں خیر و برکت کا اعتقاد رکھے:

چونکہ امیر کا فیصلہ امر شرعی ہے، اس لیے اسی میں خیر و برکت کا اعتقاد رکھے، خواہ وہ بظاہر کتنا ہی غیر مناسب ہو اور اپنی رائے میں فضیلت کا دعویٰ نہ کرے، خواہ وہ بظاہر سو فیصد درست معلوم ہو۔

۵- اگر امیر کے فیصلہ پر عمل کرنے سے کوئی نقصان ہوا تو یہ سمجھے کہ اچھا ہوا ہماری رائے نہیں لی گئی، ورنہ اس سے کہیں زیادہ نقصان ہوتا۔

٦- امیر نے مشیر کی رائے قبول کر لی تو مشیر باہر یہ دعوی نہ کرتا پھرے کہ یہ میرا مشورہ تھا، اس سے ریاء کے وبال کے علاوہ اور بھی کئی نقصان ہیں جس سے مشیر کو ذاتی طور پر بھی تکلیف پہنچ سکتی ہے۔

٧- اگر شوریٰ کے ارکان یا کوئی رکن اطاعتِ امیر سے متعلقہ ہدایات شرعیہ واحکامِ الٰہیہ کی خلاف ورزی کرتا ہے تو وہ ان تمام وعیدوں کے لیے خود کو ہمہ وقت تیار رکھے جو مخالفتِ امیر پر قرآن وحدیث میں وارد ہوئی ہیں۔ ایسا شخص امیر کا نافرمان اور شریعت کا غدار شمار ہوگا۔

اس موقع پر مجاہدین بالخصوص شوریٰ اور تمام اہلِ مناصب کو ہدایت کرتا ہوں کہ ایک دفعہ وصیت نمبر ''٢'' میں آیات واحادیث کا پھر بغور مطالعہ کر لیں۔

امیر کو نصیحت کرنے کا طریقہ

شوریٰ کے ارکان ہوں یا دوسرے مجاہدین امیر کو نصیحت وخیر خواہی کی بات کرتے رہیں البتہ یہ ضروری ہے کہ کہنے کا طریقہ متأدبانہ وناصحانہ ہو، حدیث میں امیر کو نصیحت کرنے کا طریقہ یہ ارشاد فرمایا ہے:

”من أراد أن ينصح لذى سلطان فلا يبده علانية ولكن يأخذ بيده فيخلو به فإن قبل منه فذاك والا كان قد أدى الذي عليه.“ (رواه أحمد: ٣/٤٠٣ـ٤٠٤، وابن عاصم في كتاب السنة: صـ ٥٠٧ والحاكم: صـ ٣/٢٩٠ والبيهقي: ٥/٢٢٩)

''جو شخص امیر کو نصیحت کرنا چاہے تو وہ کھلم کھلا برسر عام نصیحت (کر کے اسے رسوا) نہ کرے بلکہ (ادب سے) ہاتھ پکڑ کر خلوت میں لے جا کر نصیحت کرے، سو اگر اس نے قبول کر لی تو سبحان اللہ، ورنہ ناصح نے اپنا حق ادا کر دیا۔''

وصیتِ تاسعہ

قومیت، حزبیت اور وطنیت کے ذکر سے قلب ودماغ ولسان کو پاک رکھیں

قومیت، وطنیت، علاقائیت اور حزبیت کا دیو دین ودنیا دونوں کے لیے مہلک تر ہے، اس سلسلہ میں چند امور واجب العمل ہیں:

١- تحریک کا ہر فرد اس بات کا خاص طور سے اہتمام کرے کہ کسی قسم کی عصبیت کے خیال سے بھی دل ودماغ کو پاک رکھے، اگر کبھی غیر اختیاری وسوسہ آجائے تو اسے ہرگز ہرگز زبان پر نہ لائیں۔

٢- اگر کسی اقدام سے اس قسم کا وہم ہو تو "اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم" تین بار پڑھ کر بائیں طرف تھوکرے اور یہ اعتقاد رکھے کہ یہ اقدام صلاحیت کی بنیاد پر اخلاص سے کیا گیا ہے، زیادہ سے زیادہ یہ کہ امیر کی اجتہادی خطا ہے جس میں امیر کو کوئی گناہ نہیں، بلکہ امیر کو ایک اجر تو بہر حال ملے گا۔

٣- یاد رکھیں بدگمانی گناہِ کبیرہ ہے اور بہت سے کبائر کا پیش خیمہ، صحیح معاشرہ اور کسی بھی اجتماعی کام کو بدگمانی تباہ کرسکتی ہے اور اپنے امیر کے بارہ میں بلا دلیل شرعی اوہام وخیالات اور افواہوں کی وجہ سے بدگمانی کرنا سخت حرام اور حرام قطعی ہے۔

وصل اللّٰهم وبارك وسلم على

عبدك ورسولك محمد وعلى اله وصحبه أجمعين ـ امين

محرم ١٤٢٠هـ

Ahsan-ul-Fatawa\Other's\Islamic Calligraphy\17.jpg not found.

Ahsan-ul-Fatawa\Ahsan-ul-Fatawa\Jild # 11\Jihad, Qital, Fi Sabeelillah.jpg not found.

جہاد، قتال اور فی سبیل اللہ کا مصداق

وضاحت المرتب:

یہ رسالہ حضرت والا نے اپنی زندگی میں ہی مرتب کرنے کا حکم فرمایا تھا، مگر حضرت والا کی زندگی میں یہ مرتب نہ ہوسکا، حضرت والا اپنی مختلف مجالس میں جو ارشادات فرماتے رہے یہ انہی کی مفصل مدلل تحقیق ہے۔ (المرتب)

شریعتِ محمدیہ علی صاحبہا الصلاۃ والسلام ایک آفاقی اور دائمی دین ہے، اس میں انسانی ہدایت، اصلاحِ عالم اور نظامِ ارض کو خالق کی مرضی کے مطابق چلانے، انسانیت کو ظلم وکفر، ضلالت وگمراہی، سرکشی و بغاوت سے محفوظ رکھنے کے لیے غیر متزلزل اور لابدی احکام موجود ہیں، انسان کی سرشت میں جب خود سری اور انانیت کا عنصر شامل ہے تو نظامِ شریعت وہدایت کو اس کے تقاضوں کے مطابق جاری رکھنے کے لیے ایسی قوت کا وجود ضروری ہے جو انسان کی سرکشی، خودسری اور انسان کی طبعی شرارتوں کا مقابلہ کرسکے، تاکہ خدائی پیغام اور آسمانی احکام کے نفاذ میں کوئی انسان رکاوٹ نہ کھڑی کرے۔ اسی اصول کے تحت دنیوی حکومتوں میں ملکی نظام کی کامیابی اور استحکام کے لیے پولیس کی طاقت اور بیرونی خطرات سے نمٹنے کے لیے فوج کی طاقت ایک انتہائی ضرورت سمجھی جاتی ہے، نظام جتنا بھی فکری اور نظریاتی حساب سے مضبوط، برمحل اور اس کا افادہ معقول اور یقینی ہو لیکن جب تک اس کو نافذ کرنے اور پھر اس کی حفاظت کرنے والی طاقت موجود نہیں ہوگی وہ برقرار نہیں رہ سکے گا۔ دنیا میں کوئی ایسی مثال پیش نہیں کی جاسکتی جہاں کوئی نظام طاقت کی ضرورت سے مستغنی ہو، بڑے بڑے ترقی یافتہ ممالک جن میں معیارِ زندگی تصوراتی حدود سے بھی بلند ہے، وہ اپنے نظام کو محفوظ رکھنے کے لیے طاقت بہم پہنچانے اور اس میں روز بروز پیش رفت میں مصروف ہیں، دین اسلام اللہ تعالیٰ کا قانون ہے، شریعتِ محمدیہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل کردہ نظام ہے جسے بقائے انسانیت، اصلاحِ عالم اور انسان کو اس کی تخلیق کے مقصد سے ہٹ کر چلنے سے باز رکھنے کے لیے اتارا گیا ہے۔ اس نظام کے نفاذ وبقاء کے لیے اللہ تعالیٰ نے حکمِ جہاد کو بطور ایک اہم ضرورت اور جزء کے نازل فرمایا ہے، جہاد کے بغیر دینِ اسلام اور شریعت کا تصور ایسا ہے جیسے فوج، پولیس اور دیگر حفاظتی وانتظامی اداروں کے بغیر کسی مملکت کا تصور اور یہ انمٹ حقیقت اللہ تعالیٰ نے روز اول سے مسلمانوں کو سمجھا دی کہ زمین پر اللہ تعالیٰ کے نام کو بلند رکھنے کے لیے مطلوبہ طاقت کا حصول اور

اس کا موقع پر استعمال ضروری ہے، جب تک مسلمانوں نے اس حقیقت کو سمجھا اور اس پر تندہی اور استقامت کے ساتھ عمل پیرار ہے اس وقت تک دین کا نظام بھی اپنی تمام تر خوبیوں کے ساتھ آگے بڑھتا رہا اور انسانیت کو فائدہ پہنچاتا رہا، لیکن جب سے مسلمانوں نے اسے مشکل سمجھ کر نظر انداز کر دیا اس دن سے انحطاط شروع ہوا اور آج مسلمانوں کا جو حال ہے وہ قابل رحم بھی ہے اور قابل افسوس بھی، آج اگر بحیثیت مجموعی دیکھا جائے تو مسلمانوں کی ذلت اور پستی کا سب سے بڑا سبب ترکِ جہاد، قوت وطاقت سے غفلت اور اپنے دفاع میں دوسروں کا احتیاج ہے۔

زیرِ نظر تحریر میں فریضۂ جہاد کی حقیقت، فضائل، اعمال میں اس کا مرتبہ اور اس کی فضیلت میں وارد قرآن وسنت کی بعض اصطلاحات کا ذکر ہے، مقصود اس سے اس عظیم فریضہ کی امتیازی شان اور انفرادی حیثیت واضح کرنا ہے، تاکہ وقتی رجحانات اور شخصی آراء سے متأثر ہوئے بغیر یہ اصطلاحات اپنی حیثیت اور معانی پر برقرار رہیں اور ان میں کسی قسم کا خلط والتباس واقع نہ ہو۔

اگرچہ جہاد کے معنی کو بیان کرنے اور اس کا اصطلاحی مفہوم واضح کرنے کے لیے کسی لمبی چوڑی بحث اور استدلال وحجت کی ضرورت ہرگز نہیں ہے، کیونکہ ہجرت کے بعد سے اب تک یہ لفظ قتال کے مفہوم میں اتنا شائع، ذائع اور بکثرت مستعمل ہے کہ اس کا اطلاق واستعمال اگر مطلقاً بلاقرینہ ہو تو کسی کو اور کوئی مفہوم سمجھ نہیں آ سکتا، چاہے وہ عام آدمی ہو، پڑھا لکھا ہو یا عالم اور محقق ہو، کیونکہ متبادر استعمال میں اس کا کوئی اور مشہور مترادف نہیں ہے، قرنِ صحابہ سے لے کر آج تک موافق ومخالف سب اس لفظ کو اسی مفہوم میں بولتے، سنتے اور سمجھتے آ رہے ہیں، ادلۂ شرع میں بھی مفسرین، محدثین، فقہاء اور شارحین حدیث نے بھی اس کو اسی عبادت مخصوصہ کا عنوان بنایا ہے، عرب وعجم میں اس لفظ کا جس عموم کے ساتھ اصطلاحی معنی میں استعمال شائع ہے شاید ہی کسی اور لفظ اور عبادت کی اتنی تشہیر ہو۔ علومِ شرعیہ کے مختلف النوع فنون اور تصانیف میں لفظ جہاد کا اصطلاحی استعمال اتنا عام ہے کہ اس کی حقیقت لغویہ قریب قریب عرف عام میں متروک ہو چکی ہے۔

قرآنِ کریم اور احادیثِ مبارکہ میں جہاد کے فضائل بکثرت وارد ہوئے ہیں، سوال یہ ہے کہ یہ فضائل جہاد کے کس معنی کیلئے ہیں، اصطلاحِ شرع یعنی قتال اور اس کے متعلقات یا لغوی مفہوم یعنی ہر کارِ خیر کی محنت کیلئے ہیں، چونکہ یہ امر اس زمانے میں ذرا مشتبہ بن گیا ہے اس لیے ہم تفصیل سے اس کا جائزہ لیں گے تاکہ جہاد کا شرعی، عرفی اور لغوی مفہوم واضح ہو۔

اس باب کی چند خاص اصطلاحات ہیں: جہاد، قتال، غزوہ، فی سبیل اللہ وغیرہ، قتال اور غزوہ تو صریح ہیں جن سے کوئی اور عبادت مراد نہیں، البتہ جہاد اور فی سبیل اللہ کی دو اصطلاحات ایسی ہیں جن کو عام رکھ کر تمام اعمال پر ان کا اطلاق کیا جاتا ہے، آئندہ سطور میں ان الفاظ کے اصطلاحی معنی مصادر شرعیہ سے بیان کئے جاتے ہیں۔

جہـــــــاد

کسی بھی لفظ کے مفہوم اور مراد کی صحیح تعیین کے لیے اس کو چار پہلوؤں سے دیکھا جاتا ہے: اصلِ لغت، اصطلاحِ شرع، عرفِ عام، عرفِ خاص۔ ان چار حوالوں سے اس کی تحقیق کے بعد اس لفظ کا مفہوم اور مصداق بآسانی متعین کیا جاسکتا ہے۔ ہم یہاں لفظِ جہاد کو بھی انہی چار جہات سے دیکھیں گے تاکہ اس کا صحیح مصداق متعین ہوجائے اور مختلف مواقع میں اس کے استعمال کے وقت اس کی صحیح اور برمحل مراد معلوم کرنے میں آسانی ہو۔

لغتِ عرب میں جہاد کے معنی:

فی القاموس:

الجهاد مصدر الفعل الرباعی: جاهد علی وزن الفعال بمعنی المفاعلة من طرفین، مثل الخصام بمعنی المخاصمة مصدر خاصم، والجدال بمعنی المجادلة مصدر جادل. والجهد: الطاقة و بالضم المشقة.

(القاموس المحیط للفیروزآبادی مادة جهد)

وفی لسان العرب:

قیل الجهد بالفتح المشقة، والجهد بالضم الطاقة، (و فیه):الجهاد استفراغ ما فی الوسع والطاقة من قول أو فعل. (لسان العرب مادة جهد)

وفی المنجد: جاهد مجاهدة و جهادا: بذل و سعه، والأصل بذل کل منهما جهده فی دفع صاحبه. (المنجد مادة جهد)

و فی شرح القسطلانی علی البخاری: الجهاد بکسر الجیم مصدر جاهدت العدو مجاهدة و جهادا، و أصله جیهاد کقیتال فخفف بحذف

اليـاء، و هو مشتق من الجهد بفتح الجيم و هو التعب و المشقة لما فيه من ارتكابها أو من الجهد بالضم و هو الطاقة لأن كل و احد منهما بذل طاقته في دفع صاحبه. (القسطلاني على البخاري: ٥/ ٣٠)

و في البدائع: أما الجهاد في اللغة فعبارة عن بذل الجهد بالضم، و هو الوسع و الطاقة أعني المبالغة في العمل من الجهد بالفتح. (البدائع للكاساني: ٩٧/٧)

ان تمام مصادر کا خلاصہ یہ ہے کہ جہاد جہد سے مشتق ہے اور جہد طاقت، محنت، سختی اور مشقت کو کہتے ہیں، پس جہاد کے معنی یہ ہوئے کہ کسی بھی شئی میں اپنی بھرپور طاقت صرف کرنا، مشقت وتکلیف اٹھانا، محنت کرنا۔ یہ لفظِ جہاد کے لغوی معانی ہیں۔ اس حساب سے ہر محنت، مشقت اور مجاہدہ وریاضت کو جہاد کا لفظ شامل ہوسکتا ہے، چاہے وہ فعلی ہو یا قولی، ظاہری اور مادّی ہو یا نفسیاتی، خیر کے لیے ہو یا شر کے لیے، حاشیۃ الجمل علی تفسیر الجلالین میں ہے:

الـجهـاد هو الصبر على الشدة، و قد يكون في الحرب و قد يكون في النفس. (حاشية الجمل على الجلالين: ٣/ ٤٤١)

الفاظ کے لغوی معنی اس وقت مراد ہوتے ہیں جب کوئی لفظ اصطلاحِ شرع، عرفِ عام اور عرفِ خاص میں بھی اسی لغوی معنی میں بولا اور سمجھا جاتا ہو، اگر کسی لفظ کو شرعی یا عرفی اصطلاح میں کسی اور معنی کے لیے خاص کردیا گیا یا اصل معنی کے اعتبار سے اس میں کوئی تخصیص، تعمیم یا تبدیلی کی گئی ہو تو اس لفظ کا یہی اصطلاحی مفہوم ہی عندالاطلاق معتبر ہوگا اور اس کا استعمال اس کے لغوی معنی میں عرفی اور شرعی اعتبار سے مجازاً ہوگا جو قرینہ کا محتاج ہوگا۔

اصطلاحِ شرع میں جہاد کا مصداق:

شرعی اصطلاح کے مصادر کتاب اللہ، سنۃ الرسول ﷺ اور اقوالِ صحابہ ہیں، ان تینوں میں جہاد جس چیز کے لیے عموماً بکثرت اور علی الاطلاق استعمال ہوتا ہو وہی مفہوم اس لفظ کا شرعی مفہوم سمجھا جائے گا۔

کتاب اللہ میں لفظ جہاد کا مصداق:

نزولِ قرآن کے مختلف دور ہیں: ایک ہجرت اور حکم جہاد سے پہلے کا دور، دوسرا ہجرت اور وجوب جہاد کے بعد کا دور، پہلے دور میں نازل ہونے والی آیات کو مفسرین کے مختار قول کے مطابق مکی اور ہجرت کے بعد نازل ہونے والی آیات کو مدنی کہا جاتا ہے۔ مکی آیات میں لفظ جہاد اپنے لغوی معنی میں استعمال ہوا ہے،

کیونکہ اس وقت حکمِ جہاد نازل نہیں ہوا تھا، اوراس لفظ کا شرعاً کوئی اصطلاحی مفہوم مقرر نہیں تھا۔

آیاتِ مکیہ میں لفظ جہاد:

﴿وَمَن جَٰهَدَ فَإِنَّمَا يُجَٰهِدُ لِنَفۡسِهِۦٓۚ﴾ (٦ :t S)

﴿وَإِن جَٰهَدَاكَ لِتُشۡرِكَ بِي مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٞ فَلَا تُطِعۡهُمَآۚ﴾

(٨ :t S)

﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾ (٦٩ :t S)

﴿وَإِن جَٰهَدَاكَ عَلَىٰٓ أَن تُشۡرِكَ بِي مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٞ فَلَا تُطِعۡهُمَاۖ﴾

(١٥ :x S)

اِن جیسی تمام آیات میں لفظِ جہاد اپنے لغوی معنی میں مستعمل ہے، چونکہ یہ آیات مکی ہیں اوراس وقت حکم جہاد نازل نہیں ہوا تھا، ان مکی آیات کے علاوہ چند مدنی آیات میں بھی لفظِ جہاد لغوی معنی میں استعمال ہوا ہے۔

ان چند آیتوں کے سوا مدنی آیات میں تقریباً ۲٦ جگہ پر لفظ جہاد اوراس کے مشتقات استعمال ہوئے ہیں، ان مواضع میں لفظ جہاد سے مراد قتال اور محاربہ ہے۔

آیات جہاد:

(١) ﴿۞ أَجَعَلۡتُمۡ سِقَايَةَ ٱلۡحَآجِّ وَعِمَارَةَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ كَمَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَجَٰهَدَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ﴾ ...... (١٩ :G S)

(٢) ﴿وَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ يَرۡجُونَ رَحۡمَتَ ٱللَّهِۚ﴾ ......

(٢١٨ :2 S)

(٣) ﴿أَمۡ حَسِبۡتُمۡ أَن تَدۡخُلُواْ ٱلۡجَنَّةَ وَلَمَّا يَعۡلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ مِنكُمۡ وَيَعۡلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾

(١٤٢ :4 S)

(٤) ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ﴾ ...... (٧٢ :E S)

(٥) ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ حَقّٗاۚ﴾ ...... (٧٤ :E S)

(٦) ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنۢ بَعۡدُ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ مَعَكُمۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ مِنكُمۡۚ﴾ ......

(S E:٧٥)

(٧) ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تُتْرَكُوا۟ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ مِنكُمْ﴾ ......

(S G:١٦)

(٨) ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِندَ ٱللَّهِ﴾

(S G:٢٠)

(٩) ﴿لَٰكِنِ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ جَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ﴾ ......

(S G:٨٨)

(١٠) ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ﴾

(S Y:١٥)

(١١) ﴿تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ ...... (S w:١١)

(١٢) ﴿لَا يَسْتَـْٔذِنُكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ أَن يُجَٰهِدُوا۟﴾ ......

(S G:٤٤)

(١٣) ﴿فَرِحَ ٱلْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَٰفَ رَسُولِ ٱللَّهِ وَكَرِهُوٓا۟ أَن يُجَٰهِدُوا۟﴾ ......

(S G:٨١)

(١٤) ﴿يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ﴾ ...... (S 8:٥٤)

(١٥) ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ ......

(S G:٧٣)

(١٦) ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ ......

(S 6:٩)

(١٧) ﴿فَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَجَٰهِدْهُم بِهِۦ جِهَادًا كَبِيرًا ﴿٥٢﴾﴾

(S I:٥٢)

(١٨) ﴿ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱبْتَغُوٓا۟ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ وَجَٰهِدُوا۟ فِى سَبِيلِهِۦ﴾ ......

(S 8:٣٥)

(١٩) ﴿ٱنفِرُوا۟ خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَٰهِدُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ ......

جہاد، قتال اور فی سبیل اللہ کا مصداق ———— ←

(S G:٤١)

(٢٠) ﴿وَإِذَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَجَٰهِدُوا۟ مَعَ رَسُولِهِ ٱسْتَـْٔذَنَكَ أُو۟لُوا۟ ٱلطَّوْلِ مِنْهُمْ﴾

(S G:٨٦)

(٢١) ﴿قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟﴾ ...... (S G:٢٤)

(٢٢) ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُو۟لِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ ......

(S 6:٩٥)

(٢٣) ﴿فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ دَرَجَةً﴾ (S 6:٩٥)

(٢٤) ﴿وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٩٥﴾﴾ (S 6:٩٥)

(٢٥) ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَا۟ أَخْبَارَكُمْ ﴿٣١﴾﴾ ......

(S U:٣١)

اِن آیات میں لفظِ جہاد کا اطلاق قتال اور محاربہ پر اتنے صریح پیرایے میں کیا گیا ہے کہ اس سے لفظ جہاد کا شرعی اصطلاح میں ایک خاص مفہوم ومصداق (قتال) وضاحت کے ساتھ متعین ہوجاتا ہے، ذیل میں مشہور مفسرین کے اقوال ملاحظہ ہوں:

اقوالِ مفسرین:

﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ شروع فی الحث علی الجهاد لیأنفوا عن ترکه و لیرغبوا عما یوجب خللا فیه، والمراد بالقاعدین الذین أذن لهم فی القعود عن الجهاد اکتفاء بغیرهم. و روی البخاری عن ابن عباس رضی الله تعالیٰ عنهما: هم القاعدون عن بدر......(من المؤمنین) حال من القاعدین......و فائدةذلك الإیذان من أول الأمربأن القعود عن الجهاد لا یقعد بهم عن الإیمان. (روح المعانی: ٥/١٢١)

﴿وَجَٰهِدُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ أی بما أمکن لکم منهما کلیهما أو أحدهما والجهاد بالمال إنفاقه علی السلاح و تزوید الغزاة

ونحو ذلك. (روح المعاني: ۱۰/ ۱۰٤)

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ﴾ ظاهره يقتضى مقاتلة المنافقين وهم غير مظهرين للكفر ولا تحكم بالظاهر لأنا نحكم بالظاهر كما فى الخبر، و لذا فسر ابن عباس والسدى ومجاهد جهاد الأولين بالسيف والآخرين باللسان، وذلك بنحوا لوعظ وإلزام الحجة بناء على أن الجهاد بذل الجهد فى دفع ما لا يرضى، و هو أعم من أن يكون بالقتال أو بغيره فإن كان حقيقة فظاهر، و إلا حمل على عموم المجاز.

(روح المعاني: ۱۰/ ۱۳۷)

صاحب روح المعانی کہتے ہیں کہ ﴿جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ﴾ کے ظاہر سے منافقین کے ساتھ قتال ثابت ہوتا ہے، کیونکہ جہاد کا بظاہر معنی قتال ہی ہے اور یہ اس پر دلیل ہے کہ جہاد عرفِ عام میں اور عرفِ شرع میں قتال ہی کے معنی میں معروف ہے، پھر چونکہ منافقین کے ساتھ قتال واجب نہیں، اس لئے اس قرینہ کی بنیاد پر لفظِ جہاد کا لغوی معنی لے لیا اور کہا: على أن الجهاد بذل الجهد......

﴿أَمْ حَسِبْتُمْ﴾ خطاب لمن شق عليه القتال من المؤمنين أو المنافقين ...... ﴿أَن تُتْرَكُوا۟﴾ على ما أنتم عليه ولا تؤمروا بالجهاد و لا تبتلوا بما يمحصكم ﴿وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ مِنكُمْ﴾ ...... وذلك لأنه خطاب للمومنين إلهاباً لهم، وحثا على ما حضهم عليه بقوله سبحانه: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ﴾ فإذا و بخوا على حسبان أن يتركوا ولم يوجد فيما بينهم مجاهد مخلص دل على أنهم إن لم يقاتلوا لم يكونوا مخلصين و أن الإخلاص، إذا لم يظهر أثره بالجهاد فى سبيل الله تعالى و مضادة الكفار كلا إخلاص. (روح المعاني: ۱۰/ ٦٤)

﴿قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ﴾ (إلى قوله تعالى:) ﴿أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ﴾ وجهاد فى سبيله أى طريق ثوابه و رضاه سبحانه، و لعل المراد به هنا أيضا الإخلاص و نحوه لا الجهاد، و إن أطلق عليه أيضا أنه فى سبيل

الله تعالى، و نظم حب هذا فی سلك حب الله تعالى شانه و حب رسوله ﷺ تنويهًا بشانه و تنبيها على أنه مما يجب أن يحب فضلا عن أن يكره، و إيذاناً بأن محبته راجعة إلى محبة الله عز و جل و محبة حبيبه ﷺ فإن الجهاد عبارة عن قتال أعدائها لأجل عداوتهم فمن يحبهما يجب أن يحب قتال من لا يحبها. (روح المعانی: ۷۱/۱۰)

وجهاد فی سبيله، و فی الحديث الصحيح: إن الشيطان قعد لابن آدم ثلاث مقاعد: قعد له فی طريق الإسلام فقال لم تذر مالك و أهلك؟ فخالفه و هاجر، ثم قعد فی طريق الجهاد فقال له: تجاهد فتقتل فينكح أهلك و يقسم مالك؟ فخالفه و جاهد، فحق على الله أن يدخله الجنة، و أخرجه النسائی عن حديث سبرة بن أبی فاكه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن الشيطان الخ فذكره. و قال البخاری: ابن الفاكه ولم يذكر فيه اختلافا. (تفسير الطبری: ۶۲/۷)

حدیثِ رسول ﷺ میں لفظِ جہاد کا مفہوم:

حدیثِ رسول ﷺ جو مآخذ شرع میں دوسرا مأخذ ہے، اس میں لفظِ جہاد کا بکثرت استعمال ہوا ہے، چند ایک مواضع کے علاوہ جن میں تشبیہ یا اشارہ کے لیے عمومی معنی مراد لیا گیا ہے، اس کے علاوہ سینکڑوں احادیث میں جہاد کا مفہوم فقط قتال اور محاربۃ الکفار ہی ہے۔ بعض مقامات پر تو صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے آپ ﷺ سے اس لفظ کے اصطلاحی مفہوم کے بارے میں دریافت بھی کیا (لغوی معنی پوچھنے کی ضرورت نہیں تھی کہ وہ سب اہل لسان تھے) آپ نے جواب میں صراحت کے ساتھ قتال اور محاربہ والے معنی کا تعین فرمایا، اس سے معلوم ہوا کہ اس لفظ کو قرآن وسنت میں اسی مفہوم میں سمجھنا ضروری ہے، ورنہ صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم تو اس کی لغوی حقیقت سمجھتے تھے اور اس کے موجب پر عمل کرنے میں اور کوئی مشکل نہیں تھی۔

عن عمرو بن عبسة قال: قيل يارسول الله ﷺ ما الجهاد ؟ قال: أن تقاتل الكفار إذا لقيتهم قيل: فأی الجهاد أفضل ؟ قال: من عقرجواده وأهريق دمه. (اخرجه الدارمی: ۲۰۱/۲ و ابن ماجه: ۹۳٤/۲)

عن أبى عمرو الشيبانى قال: قال عبدالله بن مسعود: سألت رسول الله ﷺ قلت: يارسول الله! أى العمل أفضل؟ قال: الصلوة على ميقاتها. قلت:ثم أى؟ قال: ثم برالوالدين، قلت: ثم أى؟ قال: الجهاد فى سبيل الله. فسكت عن رسول الله ﷺ و لو استزدته لزادنى.

(بخارى، كتاب الجهاد: ۱/۳۹۰)

جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: دلنى على عمل يعدل الجهاد قال: لا أجده. قال:هل تستطيع إذا خرج المجاهد أن تدخل مسجدك فتقوم ولا تفتر، و تصوم ولا تفطر ؟ قال: ومن يستطيع ذلك، قال أبوهريرة: إن فرس المجاهد ليستن فى طوله فيكتب له حسنات. (بخارى: ۱/۳۹۱)

أبوهريرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: مثل المجاهد فى سبيل الله ـ والله أعلم بمن يجاهد فى سبيله ـ كمثل الصائم القائم، وتوكّلَ الله للمجاهد فى سبيله بأن يتوفاه أن يدخله الجنة أو يرجعه سالما مع أجر و غنيمة. (بخارى: ۱/۳۹۱)

باب درجات المجاهدين فى سبيل الله ...... عن أبى هريرة قال: قال النبى 4من آمن بالله و برسوله و أقام الصلوة و صام رمضان كان حقا على الله أن يدخله الجنة، جاهد فى سبيل الله أو جلس فى أرضه التى ولد فيها، قالوا: يارسول الله! أفلا نبشرالناس؟ قال:إن فى الجنة مأة درجة أعدها الله للمجاهدين فى سبيل الله ما بين الدرجتين كما بين السماء والأرض ...... (بخارى: ۱/۳۹۱)

عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما عن النبى ﷺ قال يوم الفتح: لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونية، وإذا استنفرتم فانفروا.

(بخارى و مسلم از مشكوة: ۲/۳۳۱)

عن مجاشع قال أتيت النبى ﷺ بابن أخى فقلت: بايعنا على الهجرة فقال: مضت الهجرة لأهلها، قلت: على ما تبايعنا ؟ قال:على الإسلام

والجهاد. (بخاری، کتاب الجهاد، باب البیعة فی الحرب: ۱/۴۱۵)

عن أبی سعید الخدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ أن رجلا هاجر إلی رسول اللّٰه ﷺ من الیمن، فقال: هل لك أحد بالیمن ؟ فقال:أبوای. فقال: أذنا لك ؟ قال:لا، قال: ارجع إلیهما فاستأذنهما، فإن اذنا لك فجاهد و إلا فبرهما.
(أبوداوٗد: ۱/۳۵۰)

عن أنس بن مالك قال: قال رسول اللّٰه ﷺ ثلاث من أصل الإیمان: الکف عمن قال: لا إله إلا اللّٰه و لا تکفره بذنب و لا تخرجه من الإسلام بعمل، الجهاد ماض مذ بعثنی اللّٰه إلی أن یقاتل آخر أمتی الدجال، لا یبطله جورجائرولا عدل عادل، والإیمان بالأقدار. (ابوداوٗد: حواله بالا)

عن أبی هریرة قال: قال رسول اللّٰه ﷺ: الجهاد واجب علیکم مع کل أمیر برًا کان أو فاجراً، والصلوة واجبة علیکم خلف کل مسلم برا کان أو فاجرا، وإن عمل الکبائر، والصلوة واجبة علی کل مسلم برا کان أو فاجرا و إن عمل الکبائر. (حواله بالا)

عن أنس بن مالك رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال:قال رسول اللّٰه ﷺ یعنی یقول اللّٰه: المجاهد فی سبیلی هو علی ضمان إن قبضته أورثته الجنة، و إن رجعته رجعته بأجر و غنیمة. (ترمذی: ۱/۲۹۱)

عن سبرة بن أبی فاکه قال: سمعت رسول اللّٰه ﷺ یقول:إن الشیطان قعد لابن آدم بأطرافه، فقعد فی طریق الإسلام، فقال:تسلم فتذر دینك و دین آباء ك و آباء أبیك؟ فعصاه فأسلم، ثم قعد له بطریق الهجرة، فقال:تهاجر و تدع أرضك و سماء ك؟ وإنما مثل المهاجر کمثل الفرس فی الطول، فعصاه فهاجر، ثم قعد له بطریق الجهاد، فقال: تجاهد فهو جهد النفس والمال فتقاتل فتقتل فتنکح المرأة و یقسم الأموال، فعصاه فجاهد ...... (نسائی: ۲/۵۷)

عن أبی هریرة قال: قال رسول اللّٰه ﷺ من لقی اللّٰه بغیر أثر من جهاد لقی

اللّٰہ و فیه ثلمة. (رواہ الترمذی: ۱/۲۹٦، وابن ماجه، مشکوة: ۲/۳۳۳)

عن عبداللّٰہ ابن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنهما قال: یا رسول اللّٰہ ! أخبرنی عن الجهاد، فقال: یا عبداللّٰہ بن عمرو! إن قاتلت صابرا محتسبا بعثك اللّٰہ صابرا محتسبا،و إن قاتلت مرائیا مکاثرا بعثك اللّٰہ مرائیا مکاثرا......رواه ابوداوٗد. (مشکوة: ۲/۳۳٤)

عن بریدة قال:قال رسول اللّٰہ ﷺ: حرمة نساء المجاهدین علی القاعدین کحرمة أمهاتهم، و ما من رجل یخلف فی امرأة رجل من المجاهدین فیخونه فیها إلا وقف له یوم القیامة فأخذ من عمله ما شاء فما ظنکم؟ رواہ مسلم (مشکوٰة: ۲/۳۳۰)

یہ چند احادیث ہیں، ان جیسی سینکڑوں روایات ہیں جن میں جہاد کا جو بدیہی مطلب معلوم ہوتا ہے وہ فقط قتال اور محاربہ مع اعداء اللہ ہے، احادیث کی سلاست اور روانی سے یہ بات واضح طور سامنے آتی ہے کہ جہاد بھی صلوۃ، زکوۃ، حج اور دوسری عبادات کی طرح ایک مستقل عبادت اور متعین فریضہ ہے اور شریعت کی اصطلاح میں اس کی حدود و قیود اور احکام واضح اور مقرر ہیں۔ صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم جو احادیث کے اولین مخاطب تھے، لفظِ جہاد سے جو کچھ سمجھتے تھے اور آنحضرت ﷺ جو متکلم تھے، لفظ جہاد سے جو کچھ سمجھانا چاہتے تھے وہ فقط قتال اور محاربہ اور اس کے متعلقات تھے۔

عرفِ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں اصطلاحِ جہاد:

کتاب اللہ اور احادیث رسول اللہ ﷺ کے اولین مخاطب صحابۂ کرام تھے، شریعت کا کوئی بھی حکم انہی کے عرف اور استعمال کے مطابق اترتا تھا، وہ جس لفظ سے جو مفہوم سمجھتے تھے وہی اس کی شرعی مراد سمجھی جائے گی، صحابۂ کرام کے سامنے لفظ جہاد کا جب بھی ذکر ہوتا تو اس سے وہ قتال ہی سمجھتے تھے اور اسی مفہوم میں اس کو آپس میں استعمال کرتے تھے، درج ذیل حوالے اس بات پر صریح شاہد ہیں:

زید بن ثابت أخبر أن رسول اللّٰہ ﷺ أملیٰ علیه: لا یستوی القاعدون من المؤمنین والمجاهدون فی سبیل اللّٰہ، فجاء ہ ابن أم مکتوم و هو یملیها علی قال: یا رسول اللّٰہ ! لو أستطیع الجهاد لجاهدت، وکان رجلا أعمی، فأنزل اللّٰہ علی رسوله و فخذه علی فخذی فثقلت علی حتی

خفت أن ترض فخذی ثم سری عنه ـ فأنزل اللّٰه: غير أولی الضرر.
(بخاری: ۱/۳۹۷)

حضرت عبداللہ ابن مکتوم کہتے ہیں کہ اگر مجھے جہاد کی طاقت ہوتی تو میں ضرور جہاد کرتا، وہ نابینا تھے، ظاہر ہے کہ وہ جہاد بمعنی قتال سے معذور تھے اور یہی ان کا مطلب تھا لفظِ جہاد سے۔

عن حميد قال: سمعت أنسا يقول: خرج رسول اللّٰه ﷺ إلى الخندق فإذا الأنصار والمهاجرون يحفرون فی غداة باردة، و لم يكن لهم عبيد يعملون ذلك لهم، فلما رأى ما بهم من النصب والجوع قال:اللّٰهم إن العيش عيش الآخرة فاغفر الأنصار والمهاجرة، فقالوا مجيبين له:نحن الذين بايعوا محمدا على الجهاد ما بقينا أبدًا. (بخاری: ۱/۳۹۷)

باب جهاد النساء، عن عائشة أم المؤمنين رضی اللّٰه تعالیٰ عنها قالت: استأذنت النبی ﷺ فی الجهاد، فقال: جهاد كن الحج. (بخاری: ۱/۴۰۲)

وقال عمر: إن ناسًا يأخذون من هذا المال ليجاهدوا ثم لا يجاهدون، فمن فعله فنحن أحق بماله حتى نأخذ منه ما أخذ. (بخاری: ۱/۴۱۷)

جاء رجل إلى رسول اللّٰه ﷺ يستأذنه فی الجهاد فقال: أحی والداك؟ قال: نعم. قال: ففيهما فجاهد. (بخاری: ۱/۴۲۱)

قالت عائشة لتلك المرأة ...... أبلغی زيد بن أرقم أن اللّٰه تعالى أبطل حجه و جهاده مع رسول اللّٰه ﷺ إن لم يتب. رواه أحمد.
(الدراية فی تخريج أحاديث الهدايه على الهامش: ۳/۵۷)

إن أبا عبيده بن الجراح كتب إلى عمر بن الخطاب يجيب على كتاب كان قد بعثه اليه: سلام أما بعد ! فإن اللّٰه تبارك و تعالى قال:إنما الحيوة الدنيا لعب و لهو و زينة و تفاخر بينكم و تكاثر فی الأموال والأولاد ...... قال فخرج عمر بكتاب أبی عبيدة فقرأه على الناس فقال: يا أهل المدينة ! إنما كتب أبو عبيدة يعرض بكم و يحثكم على الجهاد.
(مصنف ابن أبی شيبة: ۵/۳۳۵)

جاء رجل من أهل العراق إلى عبدالله بن عمر فقال له:یا عبدالله بن عمر! ألا تجاهد؟ فسكت ابن عمر،وأعرض عنه ثم سار، فقال ابن عمر:إن الاسلام بنى على أربع دعائم: إقام الصلوة وإيتاء الزكاة لا تفرق بينهما، و صيام رمضان و حج البيت من استطاع إليه سبيلا، وإن الجهاد والصدقة من العمل الحسن. (موسوعة فقه ابن عمر بحواله مصنف عبدالرزاق: ۱۳٦/۳، ۱۳۷/۵ و بحواله ابن ابی شيبة: ۲٦٥/۱، أحكام القرآن: ۱۱۳/۳)

عن عائشة أنها قالت: يا رسول الله ! نرى الجهاد أفضل العمل أفلا نجاهد؟ قال: لكن الجهاد حج مبرور. (بخارى: ۳۹۰/۱)

ان تمام آثار میں صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے جس مطلق اور عام پیرائے میں لفظِ جہاد استعمال کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے عرف میں اس لفظ کا اصطلاحی مفہوم اتنا بدیہی تھا کہ کسی قرینے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی تھی۔

محدثین اور شارحینِ حدیث کی اصطلاح:

پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال واخبار کا ذخیرہ محدثین نے بکمال خوبی منظم اور محفوظ کیا ہے، محدثین نے جہاں صلوۃ، زکوۃ، صوم، حج، نکاح، طلاق، بیوع اور دیگر معاملات کی احادیث کے لیے الگ الگ باب اور مستقل عنوانات قائم کئے ہیں، اسی طرح جہاد کے ابواب بھی بالالتزام ذکر کیے ہیں، تمام محدثین کے ہاں کتاب الجہاد ایک مستقل اور مشہور عنوان ہے جس کے تحت سینکڑوں ابواب ہیں، جہاد کے فضائل، ترغیبات، احکام، آداب اور مسائل مذکور ہیں، کتب حدیث دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ محدثین نے کتاب الجہاد کا اتنا ہی اہتمام کیا ہے جتنا کتاب الصلوٰۃ کا اہتمام کرتے ہیں، امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے کتاب الجہاد میں دوسوستر (۲۷۰) ابواب قائم کئے ہیں، یہ سارے ابواب جہاد وقتال کے فضائل اور احکام پر مشتمل ہیں، یہ ان ابواب کے علاوہ ہیں جو امام بخاری نے کتاب المغازی میں ذکر کئے ہیں۔ کتاب المغازی میں امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے ۹۱ ابواب ذکر کئے ہیں جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی جہادی زندگی کے مختلف ادوار اور واقعات پر مشتمل ہیں۔

ابوداؤد نے کتاب الجہاد میں ۱۷۰ ابواب قائم کئے ہیں، امام مسلم نے ۳۷، ترمذی نے ۱۲۳، نسائی نے ۴۸، ابن ماجہ نے ۴٦ ابواب ذکر کئے ہیں، اصحاب صحاحِ ستہ کے علاوہ دیگر محدثین نے بھی بالالتزام

اس عنوان کے تحت جہاد وقتال کی روایات کثرت سے ذکر کی ہیں۔ان تمام ابواب میں جہاد اوراس کے متعلقات کا ذکر ہے،ان ابواب کی کثرت اور تفصیل سے فریضۂ جہاد،اس کی حدود،مصداق اور اس سے شارعِ ﷺ کی مراد خود بخود متعین ہوجاتی ہے،محدثین کے ہاں جہاد ایک قطعی متعین اصطلاح ہے جو فقط قتال ومتعلقات کا نام ہے،یہی وجہ ہے کہ کسی محدث نے نماز، روزہ وغیرہ کے ابواب کے لیے جہاد کا عنوان قائم نہیں کیا،نہ ہی دیگر وجوہِ خیر پر جہاد کا اصطلاحی اطلاق کیا۔احادیثِ رسول ﷺ قرآن کریم کی تفسیر اور وحی الٰہی کی معتبر تشریح ہیں اور تفسیر وتشریح کے حاملین محدثین کرام ہیں،ان کا متفقہ صنیع اور اسلوب، نیز ان کی تصریحات اصطلاحِ جہاد کی تعیین کے لیے کافی ہیں،انہوں نے جس فضیلت کو جس عمل کے ساتھ خاص پایا اسے وہیں ذِکر کیا،لفظِ جہاد سے شارعِ 9 کا مقصد کیا ہوتا تھا،انہوں نے تفصیل کے ساتھ بخوبی سمجھایا اور مستقل حدود وقیود کے ساتھ عنوانات لگا کر اس کو متعین کر دیا تاکہ کسی کو اس کے لغوی معنی سے اشتباہ نہ ہو۔

شروحِ حدیث:

قال ابن حجر فی فتح الباری:

قوله: باب فضل الجهاد والسير بكسر المهملة و فتح التحتانية، جمع سيرة، وأطلق ذلك على أبواب الجهاد؛ لأنها متلقاة من أحوال النبى فى غزواته. (كتاب الجهاد والسير من فتح الباری: صـ۱۱)

یعنی سیر کا اطلاق جہاد پر اس لئے کیا جاتا ہے کہ وہ آپ ﷺ کی عسکری حیاۃ سے عبارت ہے،معلوم ہوا کہ جہاد اس فعل وعمل کو کہا جاتا ہے جو جنگ اور غزوات سے متعلق ہو۔ابن حجر نے جہاد کی وضاحت نہیں کی کہ وہ کس چیز کو مراد لے رہے ہیں، کیونکہ یہ اصطلاح صرف اور صرف قتال پر ہی ان کے ہاں محمول ہے۔

علامہ ابن حجر نے مزید لکھا ہے:

ثم ذكر المصنف فى الباب أربعة أحاديث:الأول حديث ابن مسعود: أى العمل أفضل، و قد تقدم الكلام عليه فى المواقيت، و أغرب الداوٗدى فقال فى شرح هذا الحديث: إن أوقع الصلاة فى ميقاتها كان الجهاد مقدمًا على برالوالدين، و إن أخر كان البر مقدمًا على الجهاد، ولاأعرف له فى ذلك مستندا، فالذى يظهر أن تقديم الصلاة على الجهاد والبر

لكونها لازمة للمكلف فى كل أحيانه، وتقديم البر على الجهاد لتوقفه على إذن الوالدين، و قال الطبرى:إنما خص رسول الله ﷺ هذه الثلاثة بالذكر؛ لأنها عنوان على ما سواها من الطاعات، فإن من ضيع الصلاة المفروضة حتى يخرج وقتها من غير عذر مع خفة مؤنتها عليه و عظيم فضلها فهو لما سواها أضيع، و من لم يبر والديه مع وفور حقهما عليه كان لغيرهما أقل برا، و من ترك جهاد الكفار مع شدة عداوتهم للدين كان لجهاد غيرهم من الفساق أترك......الثانى حديث ابن عباس......الثالث:حديث عائشة: "جهاد كن الحج" و وجه دخوله فى هذا الباب من تقريره ﷺ لقولها: نرى الجهاد أفضل الأعمال.

(كتاب الجهاد و السير من فتح البارى: صـ ۱٦)

نماز اور والدین کے ساتھ حسن سلوک کی جہاد پر فضیلت کے متعلق حدیث میں جہاد کو ایک مستقل عمل شمار کیا گیا ہے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ نے فضیلت میں ترتیب پر بحث کی ہے، اگر جہاد مستقل عمل نہ ہو، بلکہ ہر کارِ خیر کو جہاد کہا جائے تو ان احادیث کا کیا مطلب نکلے گا اور شراح حدیث کی ان تشریحات کو کس طرح سمجھا جا سکے گا؟ خصوصاً حضرت عائشہ کی روایت "نرى الجهاد أفضل الأعمال" اگر جہاد میں سب اعمال آ گئے تو اعمال کے اعمال سے افضل ہونے کا کیا مطلب ہوگا؟ اگر جہاد اتنا عام ہوتا تو کیا حافظ ابن حجر اور دیگر شراحِ حدیث رحمہم اللہ تعالیٰ یہ کہتے کہ الجهاد مقدم على برالوالدين اور الصلاة مقدمة على الجهاد؟ نیز خود حدیث شریف میں مندرجہ ذیل جملہ کس طرح آتا:

"قلت ثم أى؟ قال: ثم برالوالدين قلت ثم أى؟ قال: الجهادفى سبيل الله!"

دوسری حدیث میں ہے: "دلني على عمل يعدل الجهاد، قال لا أجده." کوئی ایسا عمل جو جہاد کے برابر ہو، ارشاد فرمائیے، آپ نے فرمایا میں ایسا عمل نہیں پاتا، صحابی نے لفظ جہاد سے تمام مجاہدے والے اعمال مراد نہیں لئے، ورنہ سوال کا کوئی مطلب نہیں بنے گا، اس حدیث سے کس صراحت سے معلوم ہو رہا ہے کہ صحابہ کرام اور آپ ﷺ کے ہاں جہاد کس چیز سے عبارت ہے۔ حافظ ابن حجر نے اس حدیث کی شرح میں لکھا ہے:

قوله: قال ومن يستطيع ذلك ؟ فى رواية أبى بكر بن أبى شيبة عن

سفيان قال:لا أستطيع ذلك، و هذه فضيلة ظاهرة للمجاهد فى سبيل الله تقتضى أن لا يعدل الجهاد شىء من الأعمال، و أما ما تقدم فى كتاب العيدين من حديث ابن عباس مرفوعًا "ما العمل فى أيام أفضل عنه فى هذه- يعنى أيام العشرة- قال: ولا الجهاد فى سبيل الله ؟ قال: ولا الجهاد ...... قال عياض:"اشتمل حديث الباب على تعظيم أمرالجهاد؛ لأن الصيام وغيره مما ذكره فى فضائل الأعمال قدعد لها كلها الجهاد حتى صارت جميع حالات المجاهد و تصرفاته المباحة معادلة لأجر المواظب على الصلاة وغيره، ولهٰذاقال ﷺ: "لا تستطيع ذلك"، وفيه أن الفضائل لا تدرك بالقياس وإنما هى إحسان من الله تعالىٰ لمن شاء، واستدل به على أن الجهاد أفضل الأعمال مطلقا لما تقدم تقريره، وقال ابن دقيق العيد: القياس يقتضى أن يكون أفضل الأعمال التى هى وسائل، لأن الجهاد وسيلة إلى إعلان الدين و نشره و إخماد الكفرودحضه، ففضيلته بحسب فضيلته ذلك. والله أعلم. (كتاب الجهاد والسيرمن فتح البارى: ٦/٦)

لفظِ جہاد کا متعین مفہوم نہ ہواوراس میں اتنی تعیم ہو کہ ہر عمل خیر کی کوشش کو جہاد مانا جائے توان عبارات کا کوئی حاصل نہیں نکلتا، فضیلت جہاد کے جتنے بھی ابواب ہیں وہ اس اصطلاح پر مبنی ہیں کہ جہاد کا مطلب فقط فریضۂ قتال اوراس کے متعلقات ہیں اوراس کے فضائل اسی کے ساتھ خاص ہیں، دوسرے اعمال کیلئے ان کا ثبوت اصالۃً نہیں، ورنہ احادیث، اقوال صحابہ اورمحدثین وشراح نے جو تقابلی صورت پیش کی ہے وہ بے معنی ہوکررہ جائے گی۔

علامہ عینی رحمہ اللہ تعالیٰ نے لکھا ہے:

والجهاد بكسر الجيم أصله فى اللغة الجهد و هو المشقة ...... وفى الشرع بذل الجهد فى قتال الكفار لإعلاء كلمة الله تعالىٰ-والجهاد فى الله بذل الجهد فى إعمال النفس و تدليلها فى سبيل الشرع.

(عمدة القارى: ١٠/٧٦)

یعنی جہاد اِصطلاحِ شرع میں قتال ومتعلقات کو کہتے ہیں، دوسرے اعمال میں مجاہدہ پر جہاد کا اطلاق

خلافِ اصطلاح اور قرینہ کا محتاج ہے جیسے جہاد فی اللہ وغیرہ۔

حدیث: "مؤمن مجاهد فی سبیل الله" کی شرح میں علامہ عینی رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

قوله: مؤمن مجاهد ...... أی أفضل الناس مؤمن مجاهد، قالوا: هذا عام مخصوص تقديره: هذا من أفضل الناس، وإلا فالعلماء أفضل و كذا الصديقون، كما جاء ت به الأحاديث، ويدل على ذلك أن فی بعض طرق النسائی كحديث أبی سعيد: إن من خير الناس رجلا عمل فی سبيل الله على ظهر فرسه. (عمدة القاری: ۱۰/۵٦)

علامہ عینی رحمہ اللہ تعالیٰ یہ واضح کررہے ہیں کہ مجاہد اور عالم میں فرق ہے کہ اگر کوئی صرف قتال کرتا ہے، علمِ دین کا ماہر نہیں وہ مجاہد ہے عالم نہیں اور جو عالم ہے لیکن قتال میں شرکت نہیں کرتا وہ مجاہد نہیں، یہ اس لئے کہ ہر عملِ خیر کا مجاہدہ جہاد نہیں، ورنہ عالم بھی لغوی طور پر مجاہد ہے، پھر عالم کی افضلیت اور مجاہد کی مفضولیت کا کیا مطلب ہے؟

علامہ ابن بطال رحمہ اللہ تعالیٰ نے شرح صحیح البخاری میں لکھا ہے:

والله جعل الحج أفضل للنساء من الجهاد لقلة غنائهن فی الجهاد.

(شرح ابن بطال: ٥/٦)

عورتوں کیلئے حج، جہاد سے افضل ہے، کیونکہ جہاد میں عورتوں کا کردار مردوں کی بنسبت بہت کم اور معمولی ہے۔غور کیا جائے کہ شراح حدیث جہاد کس چیز کو کہتے ہیں اور فضائل بیان کرتے وقت جہاد سے کیا مراد لیتے ہیں؟

ملاعلی القاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''جہاد'' کی یوں تشریح کی ہے:

الجهاد ـ بكسر أوله ـ هو لغة المشقة وشرعا بذل المجهود فی قتال الكفار مباشرة أو معاونة بالمال أو بالرأی أو بتكثير السواد أوغير ذلك، و فی المغرب: جهده حمله فوق طاقته، والجهاد مصدر جاهدت العدو إذا قابلته فی تحمل الجهد أو بذل كل منهما جهده أی طاقته فی دفع صاحبه، ثم غلب فی الإسلام على قتال الكفار، قال ابن الهمام: وهو دعوتهم إلى الدين الحق و قتالهم إن لم يقبلوا.

(المرقاة شرح المشكوة، كتاب الجهاد: ۳٤۸/۷)

جہاد شرعی اصطلاح میں کفار کے ساتھ قتال اوراس کے متعلقات کو کہتے ہیں، یہ بات مغرب سے بھی نقل کی اور علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ تعالیٰ نے تواس سے زیادہ وضاحت سے کہا ہے کہ جہاد کفار کو اسلام کی دعوت دینے اور انکار پران سے لڑنے کو کہتے ہیں۔

فرضِ عین اور فرضِ کفایہ:

شارحین حدیث اورفقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کے ہاں یہ بحث بہت مشہور ہے کہ جہاد فرض عین ہے یا فرض کفایہ؟ جہاد میں جانے کے لیے والدین، زوج اور مالک سے اجازت کس وقت ضروری ہے اور کس وقت ضروری نہیں؟ یہ بحث خوداس بات پر دلیل ہے کہ جہاد فرائضِ اسلام میں سے ایک مستقل فریضہ ہے اور فقہاء ومحدثین رحمہم اللہ تعالیٰ کے ہاں ایک مخصوص اصطلاحی مفہوم رکھتا ہے اور ایک عظیم عمل کا نام ہے اور وہ اتنا واضح ہے کہ اس لفظ کے استعمال کے بعد اس کا مطلب سمجھنے کے لیے کسی فکر وتأمل کی کوئی ضرورت نہیں۔ ملاعلی القاری رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

ثم الجهاد فرض على الكفاية: أما الفرضية فلقوله تعالىٰ: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ﴾ وقوله تعالىٰ: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾: وقوله تعالىٰ: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ وَهُوَ كُرۡهٞ لَّكُمۡ﴾ ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ كَآفَّةٗ كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمۡ كَآفَّةٗ﴾ وقوله تعالىٰ: ﴿ٱنفِرُواْ خِفَافٗا وَثِقَالٗا﴾ وقوله ﷺ: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لإاله إ لا الله ......"وأما قوله ﷺ: "الجهاد ماض إلى يوم القيامة" فدليل على وجوبه وأنه لاينسخ ...... لأن خبر الواحد لا يفيد الافتراض. وقول صاحب الإيضاح: إذا تأيد خبر الواحد بالكتاب والإجماع يفيد الفرضية ـ ممنوع. بل المفيد حينئذٍ الكتاب والإجماع، وجاء الخبر على وفقهما، والحديث رواه ابو داؤد من حديث أنس قال: قال رسول الله ﷺ من حديث: "والجهاد ماض منذ بعثنى الله إلى أن تقاتل آخرأمتى الدجال، لا يبطله جور جائر ولاعدل عادل." ولا شك أن إجماع الأمة أن الجهاد ماض إلى يوم القيامة لم ينسخ فلا يتصور

نسخه بعد النبی ﷺ، وأنه لا قائل أن بقتال آخرالأمة الدجال ينتهی وجوب الجهاد. (مرقاة شرح المشكوة: ۷/۳٤۹)

جہادفرض علی الکفایۃ ہے،فرضیت پر استدلال کے لیے جو آیات پیش کیں اس سے واضح کر دیا کہ یہ آیاتِ جہاد ہیں اور جو کچھ ان آیات کا مفہوم ہے وہی جہاد کا مفہوم ہے یعنی قتال فی سبیل اللہ، پھر اس فرضیت کے منسوخ ہونے نہ ہونے کی بات کی اور اجماع امت سے ثابت کر دیا کہ یہ حکم منسوخ نہیں، پس اگر جہاد محض قتال اور اس کے متعلقات کا عنوان نہ ہوتو یہ ابحاث کس طرح جاری ہوسکتی ہیں؟ کیا مطلق اور غیر متعین عبادت کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ فرضِ عین یا فرضِ کفایہ ہے؟ یا یہ کہا جا سکتا ہے کہ اعمالِ خیر میں مجاہدہ فرضِ کفایہ یا فرضِ عین ہے یا اعمال خیر کی محنت منسوخ ہے یا نہیں؟ نیز اگر جہاد متعین مفہوم نہ رکھتا ہوتو یہ کس طرح کہا جا سکتا ہے کہ اس کی فرضیت کتاب اللہ اور اجماع امت سے ثابت ہے؟ معلوم ہوا کہ اصطلاحِ شرع میں لفظِ جہاد سے محض قتال ہی مراد ہوتا ہے، دوسرے معانی میں اس کا استعمال قرائن مجاز اور دلالۃ الحال وغیرہ کا محتاج ہے، ورنہ اس اطلاق کے ساتھ محدثین وشراحِ حدیث اس عنوان کو ذکر نہ کرتے اور اس کو صرف قتال کے ابواب کا عنوان نہ بناتے۔ محدثین اور شارحین حدیث کے ہاں کتاب الجہاد کا عنوان بہت اہم اور مشہور عنوان ہے، اس کے اندر جو احادیث ذکر کی جاتی ہیں ان سے فقط قتال ہی مراد ہے۔

فقہاء کے ہاں اصطلاحِ جہاد:

الدرالمختار میں ہے:

وهو لغة مصدر جاهد فی سبيل الله وشرعاً: الدعاء إلى الدين الحق وقتال من لم يقبله. شمنی، وعرفه ابن الكمال بأنه بذل الوسع فی القتال فی سبيل الله مباشرة أومعاونة بمال أور أی أوتكثير سواد أوغير ذلك ...... ومن توابعه الرباط، وهو الإقامة فی مكان ليس ورائه إسلام، هو المختار، وصح:إن صلاة المرابط بخمسمأة ودرهمه بسبعمأة، وإن مات فيه أجری عليه عمله ورزقه. (الدر المختار: ٤/١٢١)

علامہ ابن الہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے لکھا ہے:

وقد يقال (مكان كتاب الجهاد): كتاب السير وهو أيضا أعم، غلب فی عرفهم على جهاد الكفار، وهو دعوتهم إلى الدين الحق وقتالهم إن لم

يقبلوا، وفى غير كتب الفقه يقال: كتاب المغازى أيضا أعم جمع مغزاة مصدرا سماعيا لـ "غزا"، دالا على الوحدة ...... وهو قصد العدو للقتال،خص فى عرفهم بقتال الكفار. (فتح القدير: ١٨٧/٥)

اس عبارت میں تصریح ہے کہ فقہاء کے عرف میں جہاد قتال الکفار کو کہا جاتا ہے، درمختار میں اس کو شرعی اصطلاح قرار دیا ہے۔

صاحب ہدایہ علامہ مرغینانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

الجهاد فرض على الكفاية إذا قام به فريق من الناس سقط عن الباقين.

(الهداية مع فتح القدير: ١٨٩/٥)

حاشیہ چلپی میں ہے:

ونحن نقول: هذا يدل على أن مراد صاحب الهداية بقوله: الجهاد فرض على الكفاية هو الفرض القطعى الذى يكفر جاحده، فإن قيل: فيلزم أن يكفر من قال بوجوبه أو استحبابه من أصحابنا ومن غيرهم حيث قال السرخسى فى المحيط: الجهاد فريضة محكمة وقضية محتومة يكفر جاحدها ويضلل عاندها، وكذا قال صاحب الإختيار: الجهاد فريضه محكمة ويكفر جاحدها، ثبت فرضيتها بالكتاب و السنة وإجماع الأمة، قلنا: إنما يكفر منكر الفرض لو لم يكن مؤولا،قال فى معراج الدراية: وأجمعت الأمة على فرضية الجهاد.

(چلپى على الهداية مع فتح القدير: ١٨٩/٥)

عنایۃ علی الہدایۃ میں ہے:

قيل: الجهاد هو الدعاء إلى الدين الحق و القتال مع من امتنع عن القبول بالنفس والمال، وسببه كون الكفار حرباعلينا، وهو فرض كفاية.

(عناية بهامش فتح القدير: ١٨٩/٥)

البحر الرائق میں ہے:

كتاب السير:مناسبته للحدود من حيث أن المقصود منها إخلاء العالم

من الفساد، فكان كل منهما حسنا لمعنى فى غيره، وقدمها عليه لأنها معاملة مع المسلمين و الجهاد معاملة مع الكفار. وهذا الكتاب يعبر عنه بالسير والجهاد والمغازى، فالسير جمع سيرة وهى فعلة من السير فتكون لبيان هيأة السير وحالته، إلاأنها غلبت فى لسان الشرع على أمور المغازى وما يتعلق بها كالمناسك على أمور الحج ...... والجهاد هو الدعاء إلى الدين الحق والقتال مع من امتنع من القبول بالنفس والمال، و المغازى جمع المغزاة من غزوت العدو قصدته للقتال ...... سبب الجهاد عندنا كو نهم حربا علينا، وعند الشافعى هو كفرهم كذا فى النهاية. (البحر الرائق: ۷۰/۵) ومثله فى إعلاء السنن: (۱/۱۲) والنهاية: (۴۸۹/۶) والمبسوط: (۱/۱۰) والتبيين: (۷۹/۴) والهندية: (۱۸۸/۲) والبدائع: (۹۸/۷) والخرشى: (۱۰۷/۲) وجواهر الإكليل: (۲۵۰/۱) وشرح الزرقانى على المؤطا: (۳۸۷/۲) وحاشية الشرقاوى: (۳۹۱/۳) وحاشية الباجورى: (۲۶۸/۲) وجميع الكتب المشهورة فى الفقه الحنفى وغيره.

کتاب الام للامام الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ میں ہے:

ولما مضت لرسول الله ﷺ مدة من الهجرة أنعم الله تعالىٰ على جماعة باتباعه، حدثت لهم بها مع عون الله قوة بالعدد لم تكن قبلها ففرض الله تعالىٰ عليهم الجهاد بعدإ ذ كان إباحة لافرضا فقال تبارك وتعالىٰ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ﴾ الاية (S 2: ۲۱۶)

باب من لا يجب عليه الجهاد: قال الشافعى رحمه الله تعالىٰ فمنها فرض الله تعالىٰ الجهاد، دل فى كتابه وعلى لسان نبيه ﷺ أنه لم يفرض الخروج على مملوك أوأنثى بالغ ولا حرلم يبلغ لقول الله تعالىٰ: ﴿انفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا﴾ (كتاب الأم للشافعى: ۱۷۶/۵)

فتاویٰ ابن تیمیہ (۵/۲۸) میں ہے:

سئل شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية قدس الله تعالىٰ روحه عن الحديث وهو: حرس ليلة على ساحل البحر أفضل من عمل رجل فى أهله ألف سنة وعن سكنى مكة والبيت المقدس و عن المدينة المنورة على نية العبادة والانقطاع إلى الله تعالىٰ، والسكنى بدمياط وإسكندرية وطرابلس على نية الرباط: أيهم أفضل ؟ فأجاب: الحمد لله، بل المقام فى ثغور المسلمين كالثغور الشامية والمصرية أفضل من المجاورة فى المساجد الثلاثة، وما أعلم أن فى هذا نزاعا بين أهل العلم، وقد نص على ذلك غير واحدمن الأئمة، وذلك لأن الرباط من جنس الجهاد والمجاورة غا يتها أن تكون من جنس الحج كما قال تعالىٰ: ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾" (S G: ٢٠)

مصنفین اور عامۃ المسلمین کے ہاں جہاد کا مفہوم:

لفظِ جہاد کا مفہوم مصنفین کے ہاں اس قدر متعارف اور متداول ہے کہ اس موضوع پر سینکڑوں کتابیں تصنیف کی گئی ہیں اور ان سب کا عنوان جہاد ہی ہے، کسی مصنف نے کتاب الجہاد کے نام سے کوئی کتاب لکھ کر اس میں نماز روزہ اور ان اعمال کا ذکر نہیں کیا جو قتال سے متعلق نہیں، ان مصنفین میں بڑے بڑے محدثین اور مجتہدین شامل ہیں، جنہوں نے جہاد پر مستقل تصانیف تحریر کی ہیں، جہاد پر لکھی گئی کتابوں کا احصاء تو مشکل ہے، کیونکہ کوئی بھی دور ایسا نہیں گزرا جس میں علماء نے جہاد پر قلم نہ اٹھایا ہو، قدیم وجدید تصانیف کی تعداد یقیناً سینکڑوں میں ہے جن میں موضوع جہاد پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے، زمانہ نبوت سے تیرہ سو سال تک کے علماء کے ہاں جہاد کا مفہوم بالاتفاق متعین، مخصوص اور دیگر عبادات سے ممتاز ہے اور وہ ہے قتال اور اس کے متعلقات، اس پر ان کی سینکڑوں تصانیف شاہد ہیں اور یہ مفہوم وہی ہے جو کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع امت سے ثابت ہے، البتہ ایک صدی قبل سے جب سے دنیا میں جدید صنعتی انقلاب آیا ہے اور انسانی ذہن مشینوں اور جدید ٹیکنالوجی اور ذرائع ابلاغ سے مرعوب ہو گئے ہیں، جہاد کی ایک نو وارد اصطلاح بھی بعض متفرد لوگوں نے استعمال کرنا شروع کی ہے اور وہ ہے جہاد کا لغوی مفہوم یعنی محنت اور جد و جہد، چاہے وہ کسی بھی مقصد کیلئے ہو اور اسی نظریہ پر اب جہاد کی تشریح میں کتابیں بھی لکھی گئی ہیں، جن میں جہاد کے لغوی مفہوم کو ہی اصطلاحی جہاد قرار دینے کی کوشش کی گئی ہے، لیکن متقدمین اور تیرہ سو

سال تک کی اسلامی تاریخ، مصادر شرعیہ اور علماء وائمہ دین کا کلام اس اصطلاح سے خالی ہے۔

جہاد پر لکھی جانے والی چند اہم کتابیں:

نمبر	نام کتاب	مصنف	متوفی
١	كتاب الجهاد	عبد الله بن المبارك	سنہ ١٨١ھ
٢	الجهاد	للإمام محمد بن إدريس الشافعي	سنہ ٢٠٤ھ
٣	الجهاد	لأبى بكر بن أبى عاصم الضحاك بن مخلد الشيبانى	سنہ ٢٨٧ھ
۴	الجهاد	للصفار محمد بن الحسن القمى	سنہ ٢٩٠ھ
۵	الجهاد	للعياشي أبى النضر محمد بن مسعود	سنہ ٢٩٠ھ
٦	الجهاد	للقرطبى ثابت بن نذير المالكى	سنہ ٣١٨ھ
۷	الجهاد	للإسكانى أبى على محمد بن أحمد بن الجنيد	سنہ ٣٨١ھ
٨	الاجتهاد فى إقامة فرض الجهاد	لأبى القاسم على بن الحسين المعروف بابن عساكر	سنہ ٥٧١ھ
٩	الترغيب فى الجهاد	أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن التجيبى المرسى	سنہ ٦١٠ھ
١٠	الجهاد	عز الدين على بن محمد المعروف بابن الأثير	سنہ ٦٣٠ھ
١١	أحكام الجهاد	لابن شداد بهاء الدين	سنہ ٦٣١ھ
١٢	الإنجاد فى الجهاد	عبد الرحمن بن نجم بن عبد الوهاب	سنہ ٦٣٤ھ
١٣	تجنيد الأجناد و جهاد الجهاد	بدر الدين محمد بن إبراهيم بن جمعة الشافعى	سنہ ٧٣٣ھ
١۴	الاجتهاد فى طلب الجهاد	لعماد الدين إسماعيل بن كثير الدمشقى	سنہ ٧٧٤ھ
١۵	الاعتماد فى الجهاد	محمد بن سعيد الأندلسى	سنہ ٧٧٨ھ
١٦	إمضاض السهاد فى افتراض الجهاد	مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادى	سنہ ٨١٧ھ
١۷	الجهاد	لأبى سليمان حمد بن محمد الخطابى	سنہ ٨٣٣ھ
١٨	الجهاد وفضائله	شمس الدين محمد بن علاء الدين البابلى الشافعى	سنہ ١٠٧٧ھ
١٩	تشويقات الجهاد فى الغزو والجهاد	عبد الرزاق بن عبد الفتاح الأزقى قاضى حلب	سنہ ١٢٧٠ھ
٢٠	الاعتماد فى الجهاد	محمد عارف بن أحمد بن سعيد الدمشقى	سنہ ١٣٤٢ھ
٢١	الاجتهاد فى فضل الجهاد	لمحمد بن يوسف الأثرى	—

۲۲	ارشاد العباد إلى طريق الجهاد	شمس الدين الحميد الآلوسى	—
۲۳	ارشاد العبادإلى النفر والجهاد	أحمد فخر الدين النقشبندى	—
۲۴	توطئة الجهاد فى فضل الجهاد	نور الدين على المكى	—

یہ ان سینکڑوں تصانیف میں سے چند ہیں جو موضوع جہاد پر دوسری صدی سے لے کر چودھویں صدی تک لکھی گئی ہیں اور وہ سب اس پر متفق ہیں کہ جہاد نماز، روزہ کی طرح ایک مستقل اصطلاح ہے، شریعت نے اس لفظ کو اس کے لغوی عموم سے ہٹا کر ایک مخصوص معنی کے لیے وضع کیا اور پھر اسی مفہوم اور معنی کے لیے احکام، آداب اور فضائل بیان کئے جو صرف اسی کے ساتھ خاص ہیں اور یہ بات ایک عام مسلمان کو بھی اچھی طرح معلوم ہے کہ جہاد کس چیز کا نام ہے، عامۃ المسلمین کے ہاں شاید صلوۃ، صوم کے معنی اس حد تک عام فہم نہ ہوں جتنا جہاد کا معنی عام فہم اور کثیر الاستعمال ہے۔

خلاصۂ کلام:

کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ، مفسرین، محدثین کرام، شارحین حدیث، فقہاء امت، علماء اور مصنفین حتی کہ عامۃ المسلمین کے عرف واستعمال میں لفظ جہاد کا مفہوم فقط قتال ومحاربہ مع الکفار اور اس کے متعلقات ہیں، لہٰذا ان مصادر وماخذ میں عموماً جہاں لفظ جہاد آئے گا سب سے پہلے اس کا یہی اصطلاحی مفہوم مراد ہوگا اور اس کے لیے جتنے احکام وآداب آئے ہیں یہ صرف اسی کیلئے مخصوص ہیں۔ جیسے اس کے احکام میں کسی اور عمل کو دخل نہیں تو فضائل اور آداب میں بھی دوسرے اعمال کو شامل نہیں کیا جاسکتا۔

فضائل جہاد اور ان کی صرف جہاد کے ساتھ تخصیص:

جب جہاد سے شرعی اصطلاح میں صرف قتال مراد ہے (جیسے تمام مصادر شرع کے حوالے سے مذکور ہوا) تو اس باب میں جتنے بھی فضائل وارد ہیں وہ جہاد ہی کے ساتھ خاص ہوں گے، جہاد کے علاوہ باقی امورِ دین کیلئے اصالۃً ان کا ثبوت نہیں ہوتا، جیسے دوسری عبادات، نماز، روزہ، حج، زکوۃ وغیرہ کے فضائل صرف انہی اعمال کے ساتھ مخصوص ہیں، نماز کے فضائل روزہ کیلئے اور روزہ کے حج کیلئے ثابت نہیں، ہر ایک کے الگ الگ فضائل اور ثواب ہے۔ اسی طرح جہاد کا ثواب صرف اسی کے ساتھ مخصوص ہے، البتہ یہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی کو ایک عمل سے دوسرے عمل کا ثواب بھی عنایت فرمادیں لیکن ایک تو یہ کوئی شرعی ضابطہ نہیں، نہ ہی اس کا شریعت نے وعدہ کیا ہے، صرف ایک امید ہے، لہٰذا اس امید رکھنے میں شاید کوئی حرج نہ ہو، لیکن اگر کوئی یہ کہے کہ فلاں عمل کرنے سے وہی ثواب ملتا ہے جو جہاد میں ملتا ہے یا کسی خاص فضیلت کے بارے

میں کہے کہ یہ جہاد کے علاوہ دیگر اعمال میں بھی حاصل ہوتی ہے تو یہ نہ صرف احکامِ شرع کی حدود سے تعدی اورتجاوز ہوگا بلکہ اس سے بعض اعمال کی شرعی حیثیت متاثر ہونے کا اندیشہ ہے۔اس باب میں خصوصاً جہاد کے فضائل کے بارے میں بہت زیادہ بے اعتدالی پائی جاتی ہے کہ کوئی بھی دینی کام ہو اس سے وابستہ لوگ اس کو جہاد قرار دیکر جہاد کے فضائل اس پر چسپاں کرنے کی کوشش کرتے ہیں، باقی اعمال کے نہیں، مثلاً نماز کے فضائل کو تعلیم وتبلیغ کیلئے اسی طرح روزہ اور زکوۃ کے فضائل کو تصنیف وتدریس کے لیے ثابت کرنے کی کوشش نہیں ہوتی، بلکہ صرف جہاد ہی کے فضائل اتنے عام سمجھتے جاتے ہیں کہ ادنیٰ سے ادنیٰ کام کے لیے بھی وہی ثواب ثابت کرنے کی کوشش ہوتی ہے جو اللہ کی راہ میں جان دینے پر ملتا ہے، یہ اس لئے ہوتا ہے کہ لفظِ جہاد کو لغوی معنوں میں لیا جاتا ہے یعنی مجاہدہ اور محنت، پس جس چیز میں محنت ہو اسے کہہ دیا جاتا ہے، حالانکہ احکامِ شریعت اصطلاحی معانی کے لحاظ سے جاری ہوتے ہیں، لغوی معانی شرعی احکام کے مباحث میں متروک اور مجاز کے درجے میں ہوتے ہیں، اگرچہ قرآن وسنت میں لغوی معنی بھی مستعمل ہو لیکن احکام و آداب میں اصطلاحی معنی ہی مراد ہوتا ہے، ورنہ کسی بھی عبادت کا کوئی حکم ثابت ہو ہی نہیں سکتا۔ مثلاً ''صلاۃ'' شریعت کی اصطلاح میں نماز والی عبادت کے لیے مخصوص ہے، حالانکہ اس کا لغوی معنی یہ نہیں، بلکہ صلوۃ کا لغوی معنی ہے دعا اور درود شریف اور یہ معنی قرآن کریم میں استعمال بھی ہوا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشادِ گرامی ہے:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيْهِ وَسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾ (S 2: ٥٦)

یہاں صلوۃ سے مراد درود وسلام ہے، نماز نہیں۔

﴿كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسْبِيحَهُۥ﴾ (Sنور: ٤١)

یہاں مراد ذکر ودعا ہے۔

﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ إِلَّا مُكَآءً وَتَصْدِيَةً﴾ (S E: ٣٥)

یہاں مراد عبادت ہے۔

﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَٰتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ﴾ (S 2: ١٥٧)

یہاں رحمۃ مراد ہے۔

﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾ (S G: ١٠٣)

یہاں دعا مراد ہے۔جیسے صاحب روح المعانی نے لکھا ہے:

أی أدع لهم واستغفر وعدى الفعل بعلى لمافيه من معنى العطف لأنه من الصلوين وإرادة المعنى اللغوى ههنا هو المتبادر، والحمل على صلوة الميت بعيد. (روح المعانی: ١١/١٤)

مذکورہ آیات میں لفظِ صلوۃ کے معنی نماز نہیں، بلکہ دعاء،سلام،عبادت،رحمت اوراستغفار ہیں،لیکن اس کے باوجود لفظ صلوۃ اصطلاح میں ایک مخصوص عبادت کا نام ہے،اس کے تمام احکام،فضائل،آداب اور مسائل دوسری عبادت سے بالکل الگ اور اسی کے ساتھ خاص ہیں، یہ نہیں کہا جاسکتا کہ لفظ صلوۃ کا لغوی معنی دعا ہے اور ذکر ودعاء اور تسبیح واستغفار کے لیے بھی وہی فضائل ہیں جو صلوۃ کیلئے قرآن وحدیث میں ثابت ہیں، کیونکہ ذکر ودعا اور تسبیح وتہلیل کے اپنے فضائل مخصوصہ ہیں جو فضائل صلوۃ پر مرتب ہیں وہ اس لغوی معنی پر نہیں بلکہ اصطلاحی مفہوم پر مرتب ہوتے ہیں۔

نماز کے علاوہ دوسری تمام عبادات کے نام بھی اصطلاح شرع پر مبنی ہیں،ان میں یہ ضروری نہیں کہ ان کا لغوی معنی بھی بعینہ وہی ہو جو شرعاً ان سے مراد ہوتا ہے، بلکہ اکثر اصطلاحاتِ شرع لغوی معنی سے خاص ہوتے ہیں جیسے زکوۃ کا لغوی معنی ہے طہارت، پاکیزگی، اضافہ اور برکت،صوم کا مطلب ہے کسی چیز سے رک جانا،حج کا مطلب ہے کسی چیز کا قصد کرنا،مگر شرعی اصطلاح میں یہ سب عبادات مخصوصہ کے نام ہیں اور ان کی حدود وقیود متعین ہیں۔

وضع کی قسمیں:

وضع کہتے ہیں کسی بھی لفظ کو کسی معنی کے لیے خاص کرنے اور مقرر کرنے کو کہ جب وہ لفظ بولا جائے تو وہ معنی فوراً سمجھ میں آئے۔وضع کی چار قسمیں ہیں:وضعِ لغوی،وضعِ شرعی،وضعِ اصطلاحی اور وضعِ عرفی۔

وضعِ لغوی کے علاوہ باقی تمام اوضاع میں جہاد کا مطلب فقط قتال ہے،وضع شرعی تو واضح ہے کہ قرآن و حدیث،مفسرین ومحدثین اور فقہاء کے اطلاق میں یہی معنی مراد ہوتا ہے،اصطلاح بھی یہی ہے کہ اہل تفسیر، اہل حدیث،شراح حدیث اور فقہاء کے ہاں جہاد کے مستقل عنوانات ہوتے ہیں جو اس بات پر نص ہیں کہ جہاد ان کے ہاں ایک خاص اصطلاح ہے۔وضعِ عرفِ عام میں بھی عامۃ المسلمین جہاد سے محاربۃ الکفار ہی سمجھتے ہیں،اسی وجہ سے جہاد کا لغوی معنی سمجھانا پڑتا ہے کہ ہر محنت ومشقت کو جہاد کہتے ہیں ورنہ عوام کو اس معنی کا پتہ نہیں ہوتا۔

فضیلتِ جہاد دوسرے اعمال کے مقابلے میں:

آیاتِ قرآنیہ اور احادیثِ مبارکہ میں جہاد کو دوسرے تمام اعمال سے افضل قرار دیا گیا ہے، بعض احادیث میں ایمان کے بعد جہاد کا درجہ ہے، بعض میں فرض نماز کے بعد، بعض میں ایمان، فرض نماز اور والدین سے حسن سلوک کے بعد جہاد کو سب سے افضل قرار دیا گیا ہے، شراح حدیث ان احادیث کی تطبیق کی کئی وجوہ ذکر کرتے ہیں کہ جہاد سب سے افضل ہے یا کچھ اعمال جہاد سے افضل ہیں، یہ بحث خود اس بات پر دلیل ہے کہ قرآن وحدیث کی اصطلاح میں جہاد ایک مخصوص عمل ہے، ایک متعین فریضہ ہے، ورنہ اگر جہاد سے ہر عمل خیر کی محنت مراد ہو تو اس تفصیل کا مطلب کیا نکلے گا؟

فضیلتِ جہاد کی چند آیات واحادیث:

قال الله تعالىٰ: ﴿ لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُو۟لِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٩٥﴾ دَرَجَٰتٍ مِّنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٩٦﴾ ﴾ (S 6: ٩٥،٩٦)

امام ابن کثیر نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے:

قال البخاری: عن البراء قال: لما نزلت: ﴿ لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ دعا رسول الله ﷺ زيداً فكتبها فجاء إبن أم مكتوم فشكا ضرارته فأنزل الله: ﴿ غَيْرُ أُو۟لِى ٱلضَّرَرِ ﴾ ...... (أيضاً) فجاء ه ابن أم مكتوم وهو يمليها على. قال: يارسول الله! والله لو أستطيع الجهاد لجاهدت، وكان أعمى فأنزل الله على رسول ﷺ ...... وقدروى من وجه آخر عند الإمام أحمد (وفيه) فقام حين سمع فضيلة المجاهدين وقال: يارسول الله ﷺ وكيف بمن كان أعمى وأشباه ذلك؟......وقال عبد الرزاق...... فجاء عبد الله بن أم مكتوم فقال: يارسول الله: إنى أحب الجهاد فى سبيل الله ولكن بى من الزمانة ما قد ترىٰ، قد ذهب بصرى......

وقوله: ﴿ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾ أى الجنة والجزاء الجزيل، وفيه دلالة على أن الجهاد ليس بفرض عين، بل هو فرض على الكفاية.

(تفسیر ابن کثیر: ۱/۷۰۶،۷۰۷، قدیمی کتب خانه)

اس آیت اوراس کی تفسیر سے درجِ ذیل باتیں معلوم ہوئیں:

۱– غیر مجاہدین، مجاہدین کے ساتھ اجر وثواب میں برابر نہیں ہو سکتے۔

۲– مجاہدین کو اللہ تعالیٰ نے غیر مجاہدین پر فضیلت دی ہے۔

۳– جہاد سے مراد محاربہ اور قتال ہے، ہر کارِ خیر نہیں، ورنہ حضرت عبداللہ ابن ام مکتوم یہ نہ کہتے کہ میں جہاد سے محبت رکھتا ہوں لیکن اس پر قادر نہیں ہوں۔

۴– شارع کے ہاں جہاد عام نہیں، ورنہ حضرت ابن ام مکتوم کیلئے دوبارہ وحی نازل ہونے اور معذورین کے استثناء کی ضرورت نہ تھی۔

۵– صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے ہاں جہاد کا مفہوم عام نہیں تھا، نیز مفسرین اور محدثین بھی اس کی تعمیم کے قائل نہیں۔

٦– آیت میں مذکورہ فضیلت صرف مجاہدین فی سبیل اللہ کیلئے ہے، دوسروں کیلئے نہیں، کیونکہ دوسرے اعمالِ خیر کرنے والے مجاہد نہیں، قاعدین عن الجهاد ہیں۔

قال الله تعالیٰ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ﴿٢٠﴾﴾ (S G: ٢٠)

﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ ۚ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ۖ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ وَٱلْقُرْءَانِ ۚ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِ ۚ فَٱسْتَبْشِرُواْ بِبَيْعِكُمُ ٱلَّذِي بَايَعْتُم بِهِۦ ۚ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١١١﴾﴾ (S G: ١١١)

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَٰرَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿١٠﴾ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١١﴾ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ وَمَسَٰكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّٰتِ عَدْنٍ ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٢﴾ وَأُخْرَىٰ تُحِبُّونَهَا ۖ نَصْرٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٣﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُوٓاْ أَنصَارَ ٱللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّـۧنَ مَنْ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ ۖ فَـَٔامَنَت طَّآئِفَةٌ مِّنۢ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَكَفَرَت طَّآئِفَةٌ ۖ فَأَيَّدْنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَىٰ عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُواْ ظَٰهِرِينَ ﴿١٤﴾﴾ (S w: ١٠ تا ١٤)

جہاد کی دوسرے اعمال پر فضیلت کی احادیث بہت زیادہ ہیں، ائمہ ستہ سے کچھ احادیث شروع میں گزری ہیں، چند احادیث درج ذیل ہیں:

جہاد ایمان، نماز اور والدین کے ساتھ حسن سلوک کے بعد تمام اعمال سے افضل ہے۔

عن ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: سألت رسول الله ﷺ: أی الأعمال أفضل؟ قال: الصلوة علی وقتها، قلت: ثم أی؟ قال: برالوالدين، قلت: ثم أی؟ قال: الجهاد فی سبيل الله. رواه البخاری ومسلم.

(مصارع العشاق: ١/١٣٤، فتح الباری كتاب الجهاد والسير: ٣/٦ ومسلم: ١/٨٩، ٩٠)

فی حديث أبی قتادة قال: خطب رسول الله ﷺ، فذكر الجهاد فلم يفضل عليه شيئا إلا المكتوبة. رواه أبو داؤد الطيالسی. (حوالۂ بالا)

عن معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن رسول الله ﷺ: والذی نفس محمد بيده ما شحب وجه ولا اغبرت قدم فی عمل يبتغی به درجات الجنة بعد الصلاة المفروضه كجهاد فی سبيل الله.

(كتاب الجهاد لابن المبارك: ١/٧٧، مسند احمد: ٥/٢٤٥، ٢٤٦)

جہاد ایمان باللہ کے بعد سب سے افضل ہے:

عن أبی هريرة رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: سئل رسول الله ﷺ أی الأعمال أفضل؟ قال: إيمان بالله ورسوله، قيل: ثم ماذا؟ قال: الجهاد فی سبيل الله قيل: ثم ماذا ؟ قال: حج مبرور. (مسلم: ١/٨٨ وفتح الباری: ٣/٣٨١)

فی الصحيحين عن أبی ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: سألت رسول الله ﷺ: أی الأعمال أفضل ؟ قال: إيمان بالله وجهاد فی سبيل الله، قال: فأی الرقاب أفضل؟ قال: أنفسها عند أهلها وأغلاها ثمناً. (بخاری مع فتح الباری رقم: ٢٥١٨ كتاب العتق: ٥/١٤٨ ومسلم رقم: ٨٤ كتاب الايمان: ١/٨٩)

احادیثِ مبارکہ میں جہاد کو اذان سے، حج سے، حجاج کی خدمت کرنے سے، مسجد حرام کی تعمیر سے، خلوت میں اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنے سے افضل قرار دیا گیا ہے، بعض احادیث میں تو جہاد کو تمام اعمال سے

مطلقاً افضل قرار دیا گیا ہے، حدیث شریف میں یہ ہے کہ مجاہد کے برابر کوئی عبادت گزار نہیں پہنچ سکتا۔

جہاد اور ہجرت:

قرآنِ کریم میں متعدد جگہ جہاد کے ساتھ ہجرت کا ذکر آیا ہے:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ ٱللَّهِ﴾

(S 2: ۲۱۸)

قرآنِ پاک میں ہجرت و جہاد کو الگ الگ ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں اعمال الگ الگ ہیں، ہجرت جہاد نہیں اگرچہ محنت ومجاہدہ پر مشتمل ہے۔

صاحب روح المعانی نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے:

والذين هاجروا أى فارقوا أوطانهم، وأصله من الهجر ضد الوصل وجاهدوا فى سبيل الله لإعلاء دينه، وإنما كرر الموصول مع أن المراد بهما واحد لتفخيم شان الهجرة والجهاد، فكأنهما وإن كانا مشروطين بالإيمان فى الواقع مستقلان فى تحقيق الرجاء، وقدم الهجرة على الجهاد لتقدمها عليه فى الوقوع تقدم الإيمان عليهما. (روح المعانی: ۱۱۱/۲)

اشکال:

یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس سے تو کسی کو انکار نہیں کہ جہاد کا اطلاق قتال ومتعلقات پر بھی ہوتا ہے، لیکن اس سے جہاد کا اختصاص ثابت نہیں ہوتا، قتال ومحاربۃ الکفار کو جہاد کہا جا سکتا ہے اور کہا جاتا ہے، اس لئے کہ یہ بھی مجاہدہ اور محنت کا ایک فرد ہے، نہ اس لئے کہ جہاد فقط ان ہی چیزوں کو کہا جاتا ہے۔

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ بے شک لغوی اور اصطلاحی معنی میں یہ مناسبت ملحوظ ہے کہ قتال ومحاربۃ بھی مجاہدہ اور محنت ہے، لہٰذا لغوی طور پر ہر مجاہدہ کو جہاد کہا جا سکتا ہے، لیکن اصطلاحی طور پر نہیں، جب احکام وفضائل بیان ہو رہے ہوں تو یہ اصطلاحی معنی ہی مراد ہوتا ہے، تمام افراد نہیں، خصوصاً اس وقت جب جہاد کا تقابلی تذکرہ ہو رہا ہو۔

تعمیمِ لفظ جہاد اور اس کے دلائل:

جہاد لغوی معنی کے لحاظ سے چونکہ ہر محنت ومشقت کو کہتے ہیں، بعض آیات واحادیث میں بھی قتال کے

علاوہ دوسرے امور پر اس کا اطلاق کیا گیا ہے جس سے بعض لوگ یہ استدلال کرتے ہیں کہ کوئی بھی کام جس کا دین کے ساتھ تعلق ہے وہ جہاد ہے اور جہاد کے سارے احکام وفضائل اس کے لیے بھی ثابت ہیں۔

قرآنِ کریم میں ہے:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾

اس آیت میں کفار اور منافقین دونوں سے جہاد کا حکم ہے، حالانکہ منافقین سے قتال نہیں کیا گیا، معلوم ہوا کہ جہاد سے مراد مجاہدہ ومحنت ہے۔

سورۂ عنکبوت میں ہے:

﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾

یہاں جہاد سے مراد محنت اور مجاہدہ ہے، اس کے علاوہ بہت سی آیات واحادیث میں جہاد سے غیر قتال مراد لیا گیا ہے۔

تبصرہ:

لیکن یہ جتنے بھی مواضع ہیں جہاں جہاد کا اطلاق غیر قتال پر کیا گیا ہے، یہ باعتبارِ لغت ہے، اور کسی لفظ کا لغوی استعمال اصطلاحِ شرعی بننے کے بعد ممنوع نہیں ہوتا، بلکہ قرآن وحدیث میں صلوۃ وزکوۃ کا بھی متعدد مواضع میں معروف معنوں کے علاوہ استعمال ہوا ہے، جیسے کہ گزرا، اس سے جہاد کا ایک مخصوص عمل اور مستقل عبادت کا نام ہونا ختم نہیں ہوتا۔ یہی لفظ تمام آیاتِ مکیہ میں عام مفہوم میں مستعمل ہے، مگر جب بطورِ اصطلاح استعمال ہوتا ہے تو آنحضرت ﷺ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور فقہاء ومحدثین اس لفظ سے جو کچھ مراد لیتے ہیں وہ عام نہیں، جیسے اس کے دلائل تفصیل سے گزرے۔

جہادِ اصغر واکبر:

قتال کے علاوہ دیگر اعمال کو جہاد سے تعبیر کرنے کی ایک مشہور دلیل وہ روایت ہے جس میں جہاد کو دو قسموں اصغر واکبر میں تقسیم کیا گیا ہے، یہ روایت امام بیہقی نے کتاب الزہد ص: ١٦٥ میں اور خطیب بغدادی نے تاریخ بغداد ١٣ /٤٩٣ میں ذکر کی ہے، ان دو کتابوں کے علاوہ جہاں بھی اس حدیث کا ذکر آیا ہے وہ انہی دو سے منقول ہے، امام بیہقی نے اس کو ان الفاظ سے روایت کیا ہے:

عن جابر قال: قدم على رسول الله ﷺ قوم غزاة فقال ﷺ: قدمتم خير مقدم من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر، قيل: وما الجهاد الأكبر؟

قال: مجاهدة العبد هواه'، هذا إسناد فيه ضعف.

(الزهد الكبير: صـ ١٦٥، حديث ٣٧٣)

خطیبِ بغدادی کی روایت ان الفاظ سے ہے:

عن جابر قال: قدم على رسول الله ﷺ قوم غزاة فقال ﷺ: قدمتم خير مقدم من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر، قالوا: وما الجهاد الأكبريا رسول الله ؟ قال: مجاهدة العبد هواه'. (تاريخ بغداد: ٤٩٣/١٣)

اس روایت کی بنیاد یہی دومراجع ہیں، ان دونوں میں سے پہلے میں صاحب کتاب نے خود ضعف کی تصریح کی ہے، دوسرا طریق مجہول راویوں پر مشتمل ہے، جس کی کسی نے توثیق نہیں کی ہے، اس روایت کے بارے میں علماء اور محدثین کے اقوال درج ذیل ہیں:

ابن تیمیہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے:

أما الحديث الذى يرويه بعضهم أنه قال فى غزوة تبوك: رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر فلا أصل له، ولم يروه أحد من أهل المعرفة بأقوال النبى ﷺ وأفعاله، وجهاد الكفار من أعظم الأعمال بل هو أفضل ما تطوع به الإنسان، قال الله تعالىٰ: ﴿لَّا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ ۚ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٩٥﴾ دَرَجَاتٍ مِّنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً ۚ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٩٦﴾﴾ (S 6: ٩٦،٩٥)

(مجموع فتاوىٰ أحمد بن تيميه: ١٩٧/١١)

یعنی اس روایت کی کوئی اصل اور بنیاد نہیں اور آپ ﷺ کے اقوال وافعال سے واقفیت رکھنے والے کسی فرد نے اس کو نقل نہیں کیا۔

ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے:

جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

قال الحافظ ابن حجر فى تسديد القوس: هو مشهور على الألسنة وهو من كلام إبراهيم بن عبلة فى الكنى للنسائى اهـ وأقول: روى الخطيب فى

تاريخه من حديث جابر: قدم النبى ﷺ من غزاة له فقال لهم رسول الله ﷺ: قدمتم خير مقدم و قدمتم من الجهاد الأصغر الى الجهاد الأكبر، قالوا: وما الجهاد الأكبر يا رسول الله؟ قال: مجاهدة العبد هواه.

(الدرر المنتثرة فى الأحاديث المشتهرة: صـ۱۲٤)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ یہ روایت لوگوں میں مشہور تو ہے لیکن وہ دراصل ابراہیم بن عبلہ تابعی کا قول ہے؟ یعنی کوئی مستند حدیث نہیں۔

علامہ آلوسی صاحب روح المعانی رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے:

وقيل: المراد من المجاهدين الأولين فى قوله تعالىٰ: ﴿فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَـٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ﴾ من جاهد الكفار ومن المجاهدين الآخرين فى قوله تعالىٰ: ﴿وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَـٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَـٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ۝٩٥﴾ من جاهد نفسه وزيد لهم فى الأجر لمزيد فضلهم، كما يدل عليه قوله 9: رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر، و فيه أن السياق وسبب النزول يأبيان ذلك؟ والحديث الذى ذكره لا أصل له، كما قال المحدثون.

(روح المعانى: ۱۸۲/۳)

یعنی اس حدیث کی کوئی اصل نہیں، محدثین نے اس کو بے بنیاد قرار دیا ہے۔

جب کہ ایک اور جگہ علامہ آلوسی نے یہ بھی لکھا ہے:

”وفي إسناده ضعف مغتفر في مثله.“ (روح المعانی: ۳۰۹/۹)

یعنی یہ حدیث ضعیف ہے مگر چونکہ یہ فضائل کے باب میں وارد ہوئی ہے لہٰذا چل جاتی ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے الکافی الشاف فی تخریج احادیث الکشاف میں اس روایت پر یوں تبصرہ کیا ہے:

هكذا ذكره الشعبى بغير سند؟ وأخرجه البيهقى فى كتاب الزهد من حديث جابر قال: قدم على رسول الله ﷺ قوم غزاة فقال: قدمتم بخير مقدم من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر، قيل: وما الجهاد الأكبر؟ قال مجاهدة العبد هواه. قال: فيه ضعف، قلت: هو من رواية عيسىٰ بن إبراهيم

عن يحيىٰ بن يعلى عن ليث ابن أبى سليم؟ والثلاثة ضعفاء. وأورده النسائى فى الكنى من قول إبراهيم بن أبى عبلة أحد التابعين من أهل الشام." (الكافى الشاف فى تخريج أحاديث الكشاف: ۱۷۳/۳)

یعنی امام بیہقی نے خود اس کو ضعیف قرار دیا ہے اور اس کی سند میں تین راوی ہیں: عیسیٰ بن ابراہیم، یحییٰ بن یعلی اور لیث ابن ابی سلیم یہ تینوں ضعیف ہیں، امام نسائی نے اس کو ابراہیم بن ابی عبلہ نامی ایک شامی تابعی کے قول کے طور پر نقل کیا ہے۔

شمس الدین ذہبی رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول:

محمد بن زياد المقدسى يقول: سمعت ابن أبى عبلة وهو يقول لمن جاء من الغزو: قد جئتم من الجهاد الأصغر فما فعلتم فى الجهاد الأكبر جهاد القلب؟ توفى ابن أبى عبلة سنة ثنتين و خمسين ومأة.

(سير أعلام النبلاء: ۳۲۵/٦)

یعنی ابراہیم بن عبلہ جہاد سے واپس لوٹنے والوں سے یہ کہا کرتے تھے۔

علامہ طاہر پٹنی رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

فى المختصر: رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر ضعيف.

(تذكرة الموضوعات: صـ ۱۹۱)

ملا علی القاری اور علامہ جراحی رحمہما اللہ تعالیٰ نے بھی حافظ ابن حجر کے حوالے سے یہی نقل کیا ہے کہ یہ ابراہیم بن ابی عبلہ کا کلام ہے دیکھئے: (الأسرار المرفوعة: صـ ۲۱۱، كشف الخفاء: ٤٢٤/١)

ان تمام تصریحات کا خلاصہ یہ ہے کہ "رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر" بے اصل یا کم از کم ضعیف ہے: امام ابن حجر عسقلانی، ابن تیمیہ، شمس الدین ذہبی اور آلوسی رحمہم اللہ تعالیٰ کے قول کے مطابق یہ روایت بے اصل ہے، امام بیہقی، علامہ زین الدین عراقی، جلال الدین سیوطی اور دیگر علماء کے ہاں ضعیف ہے۔

یہ حدیث خطیب بغدادی نے بھی اپنی سند سے تاریخ بغداد میں ذکر کی ہے لیکن اس کے اکثر رواۃ مجہول اور نا قابل اعتبار ہیں، نیز خود تاریخ بغداد حدیث کی رو سے نا قابل اعتبار ہے، خطیب بغدادی کی سند کو کسی نے معتبر نہیں کہا ہے، مذکورہ روایت کی بنیاد فقط امام بیہقی کی کتاب الزہد ہے اور اس میں بھی امام بیہقی نے

اس کو ضعیف کہہ دیا ہے، جب خود صاحب کتاب جس پر روایت کا مدار ہے اس ضعف کی تصریح کر دے اور اس کے علاوہ کسی اور نے کسی معتبر سند سے اس کی روایت نہ کی ہو تو ایسی روایت کا ضعف کسی طرح دور نہیں ہوسکتا۔ خصوصاً جب کہ کسی محدث نے اس روایت کی صحت کا قول نہیں کیا ہے، پس جس روایت کے بارے میں ضعیف ہونے پر اتفاق اور بے اصل ہونے کے اقوال ہوں اور صحیح ہونے کا کوئی قول نہ ہو تو اس سے استدلال کے لیے محدثین نے کڑی شرطیں لگائی ہیں، جن کی تفصیل آئندہ آئے گی جو استدلال ان شرائط پر پورا نہ اُترے وہ مقبول نہیں ہوگا۔

ایک نکتہ:

یہ کہا جا سکتا ہے کہ بعض صحیح احادیث میں جہاد پر دوسرے اعمال کو فضیلت دی گئی ہے جیسے نماز اور والدین کے ساتھ حسنِ سلوک وغیرہ تو ایسی احادیث سے معنیً اس روایت کی تائید ہوتی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ایک ہے کسی عمل کو دوسرے عمل پر فضیلت دینا اور اس کو اہم بتانا، دوسرا ہے ایک عمل کو اٹھا کر دوسرے عمل کو اس کا نام دیکر اس کی جگہ پر رکھنا اور اس کو اس عمل کا اعلیٰ فرد قرار دینا، احادیث سے فضیلت تو ثابت ہے کہ نماز جہاد سے افضل ہے لیکن یہ ثابت نہیں کہ نماز جہاد کا اعلی فرد یا جہاد اکبر ہے، یہ فقط اس روایت سے ثابت ہو رہا ہے کہ جہاد کے دو افراد ہیں: ایک اصغر جو قتال الکفار ہے اور ایک ہے اکبر جو جہاد النفس ہے، پس نماز کے جہاد سے افضل ہونے سے جہاد کی حیثیت متاثر نہیں ہوتی، کیونکہ نماز جہاد میں شامل نہیں، جو نماز پڑھ رہا ہے وہ اپنے آپ کو جہاد کے ثواب کا مستحق نہیں سمجھتا اور نماز کو جہاد کی جگہ کافی نہیں سمجھتا، بخلاف اس شخص کے جو اپنے خیال کے مطابق نفس کے ساتھ مجاہدہ کر رہا ہے تو وہ اپنے آپ کو مجاہد ہی سمجھے گا اور مذکورہ روایت کے مطابق وہ اعلیٰ ترین مجاہد ہے۔ اس طرح اسے یہ حق حاصل ہو جائے گا کہ وہ قتال الکفار کی جگہ اپنے مجاہدۂ نفس کو کافی سمجھے، کیونکہ اس کے خیال میں یہ جہاد کا اعلیٰ ترین فرد ہے، پس اعلیٰ کے حاصل ہوتے ہوئے ادنیٰ کی اتنی حیثیت نہیں رہی اور جہاد کی یہ تقسیم اسی ضعیف یا بے اصل روایت پر مبنی ہے، اس لئے اس راویت کو جہاد کے تقابل میں ذکر کرنا صحیح نہیں ہے۔

ضعیف روایت کا بیان:

ضعیف روایت بیان کرنے کے بارے میں امام طحاوی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

إذا أردت رواية حديث ضعيف بغير إسناد فلا تقل: قال رسول الله ﷺ وما أشبه ذلك من صيغ الجزم. بل قل: روى عنه كذا أو بلغنا أو ورد

أو جاء أو نقل وما أشبه ذلك من صيغ التمريض. وكذا فيما تشك في صحته وضعفه، أما الصحيح فاذكره بصيغة الجزم، ويقبح فيه صيغة التمريض كما يقبح في الضعيف صيغة الجزم.

(حاشية الطحطاوي على المراقي: صـ۴۲)

ضعیف روایت کو آپ ﷺ سے بصیغۂ جزم نقل کرنا جائز نہیں، نیز اس کو ضعف بیان کئے بغیر نقل کرنا بھی جائز نہیں۔

علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ نے لکھا ہے:

أما الضعيف فتجوز روايته بلا بيان ضعفه، لكن إذا أردت روايته بغير إسناد فلا تقل: قال رسول الله ﷺ كذا أو ما أشبهه من صيغ الجزم بل قل: روى كذا أو بلغنا كذا أو ورد أو جاء أو نقل عنه وما أشبه من صيغ التمريض وكذا ما تشك في صحته وضعفه كما في التقريب.

(ردالمحتار: ۱/۱۲۸)

مطلب یہ ہے کہ اگر ضعیف روایت کو سند کے ساتھ نقل کیا جائے تو اس کے ضعف پر تنبیہ ضروری نہیں، کیونکہ سند کی تحقیق سے اس کی صحت وضعف معلوم ہو جاتا ہے اور اگر بلا سند نقل کی جائے تو بصیغۂ تمریض ضعف پر تنبیہ ضروری ہے۔ لیکن اس زمانے میں عوام اور اکثر خواص تحقیق سند کی قطعی ضرورت محسوس نہیں کرتے اور نہ ہی صیغۂ تمریض سے ان کو روایت کے ضعف پر تنبہ ہوتا ہے، اس لئے چاہے سند مذکور ہو یا نہ ہو، ضعف کی تصریح ضروری ہے۔

جہادِ اصغر واکبر والی روایت تو اس حد تک ضعیف ہے کہ کسی محدث نے اس کی تصحیح نہیں کی، اس کے بارے میں دو ہی رائیں ہیں، موضوع اور ضعیف، خود امام بیہقی جن پر اس روایت کا مدار ہے، اس کے ضعف کی تصریح کر رہے ہیں، حالانکہ اگر اس کا ضعف معمولی درجے کا ہوتا تو صیغۂ تمریض کافی تھا، نیز سند میں جو ضعف تھا اس کو محققین سمجھ جاتے، مگر بیہقی کو پھر بھی اطمینان نہیں تھا، صرف ذکر سند اور صیغۂ تمریض پر اکتفاء نہیں کیا، بلکہ صاف کہہ دیا کہ "هذا اسناد فيه ضعف"

بعض علماء نے طریق بیہقی کی تحقیق کی ہے اور کہا ہے کہ اس میں سوائے لیث بن ابی سلیم کے باقی رجال ثقہ اور صدوق ہیں، لیث بھی صدوق ہے، لیکن اس کے بارے میں ضعف کے اقوال بھی ہیں لیکن اس

کا ضعف آخر عمر میں اختلاط کی وجہ سے ہے جو عموماً رواۃ کو ہوتا ہے، لہٰذا یہ حدیث صحیح ہے اور اس کا ضعف قوی نہیں، اس رائے میں کئی وجوہ سے کلام ہے:

۱- ایک یہ کہ اگر کسی روایت کے بارے میں محدثین نے ضعیف یا بے اصل ہونے کا حکم لگایا ہو اس کو کسی معتبر محدث نے صحیح نہ کہا ہو، حتیٰ کہ جن پر اس روایت کا مدار ہے، وہ بھی اس کے ضعف کی تصریح کریں، تو اس روایت کو کسی طرح صحیح ثابت نہیں کیا جا سکتا، ہاں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کا ضعف معمولی ہے۔

۲- امام بیہقی نے پوری سند کے بارے میں کہا ہے ''ہذا اسناد فیہ ضعف'' اس میں یہ فرض کرنا کہ ضعف ایک راوی لیث کی وجہ سے ہی ہے اور اس کی وجہِ ضعف بیہقی کے ہاں بھی وہی ہے جو محقق کے ذہن میں ہے، یعنی اختلاط فی آخر الحیاۃ، یہ ایک اندازہ ہے، اس سے اپنے خیال کے مطابق تو ضعف کی تعیین ہو سکتی ہے لیکن امام بیہقی کے ہاں یہ ضروری نہیں، اس کی اور بھی وجوہات ہو سکتی ہیں۔

۳- حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کے تین راویوں عیسیٰ بن ابراہیم، یحییٰ بن یعلی اور لیث بن سلیم کو ضعیف کہا ہے۔

قلت: هو من رواية عيسى بن إبراهيم عن يحيىٰ بن يعلى عن ليث بن سليم والثلاثة ضعفاء. (الكافى الشاف فى تخريج أحاديث الكشاف: ۱۷۳/۳)

اس سے ثابت ہوا کہ ضعف صرف ایک راوی میں نہیں، تینوں راویوں میں ہے، ان راویوں کے بارے میں دیگر محدثین کی توثیق سے تضعیف کے اقوال کی نفی نہیں ہوتی۔

۴- لیث کے وہم کے بارے میں تو تقریباً تمام محدثین متفق ہیں اور یہ روایت لیث ہی کے واسطے سے آئی ہے اور حافظ ابن حجر اور دیگر محدثین کی تصریح کے مطابق مذکورہ روایت ابراہیم بن ابی عبلہ کا مقولہ ہے، ابراہیم بن ابی عبلہ تابعی ہیں، پس یہ عین ممکن ہے کہ ابراہیم بن ابی عبلہ کا قول لیث کے وہم کی وجہ سے مسند منقول ہوا ہو، کیونکہ لیث کو خصوصاً سند میں بہت وہم ہوتا تھا، پس لیث کی اس روایت میں وہم کا امکان زیادہ ہے، کیونکہ یہ روایت کسی اور قابل ذکر واسطے سے مروی نہیں۔

۵- یہ راویت نصوص قرآنیہ اور احادیث صحیحہ کے ساتھ متعارض ہے، امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

أما الحديث الذى يرويه بعضهم أنه قال فى غزوة تبوك: رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر. فلا أصل له، ولم يروه أحد من أهل

المعرفة بأقوال النبى ﷺ وأفعاله، وجهاد الكفار من أعظم الأعمال، بل هو أفضل ماتطوع به الإنسان، قال الله تعالىٰ: ﴿لَّا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ ۚ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٩٥﴾﴾ وقال: ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۚ لَا يَسْتَوُونَ عِندَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿١٩﴾ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِندَ اللَّهِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ ﴿٢٠﴾ يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُم بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَنَّاتٍ لَّهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ ﴿٢١﴾ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ۚ إِنَّ اللَّهَ عِندَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾

وثبت فى صحيح مسلم وغيره عن النعمان بن بشير رضى الله تعالى عنه قال: كنت عند النبى ﷺ فقال رجل: ما أبالى أن لا أعمل عملا بعد الإسلام إلا أن أسقى الحاج. وقال آخر: ما أبالى أن أعمل عملا بعد الإسلام إلا أن أعمر المسجد الحرام. وقال على بن أبى طالب: الجهاد فى سبيل الله أفضل مما ذكر تما، فقال عمر: لا ترفعوا أصواتكم عند منبر رسول الله ﷺ ولكن إذا قضيت الصلوة سألته فسأله فأنزل الله هذه الاية.

وفى الصحيحين عن عبد الله بن مسعود رضى الله تعالى عنه قال: قلت: يا رسول الله! أى الأعمال أفضل عند الله عزوجل؟ قال:الصلوة على وقتها،قلت ثم أى؟ قال:برالوالدين،قلت ثم أى؟ قال:الجهاد فى سبيل الله،قال:حدثنى بهن رسول الله ﷺ ولو استزدته لزادنى ...... وفى الصحيحين أن رجلا قال للنبى ﷺ: يا رسول الله! أخبرنى بعمل يعدل الجهاد فى سبيل الله قال: لا تستطيعه أو: لا تطيقه، قال: فأخبرنى به، قال: هل تستطيع إذا خرج المجاهد أن تصوم ولا تفطر وتقوم ولا تفتر، وقال أيضا: رأس الأمر الإسلام وعموده الصلاة وذروة سنامه الجهاد فى سبيل الله. (مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيميه: ١١/١٩٢)

امام ابن تیمیہ اس روایت کو بے اصل قرار دینے کے بعد اس کو قرآن کریم اور احادیث کے ساتھ

متصادم قرار دیتے ہیں، بعض علماء جنہوں نے اس روایت کی تائید میں رسالے لکھے ہیں، یہ کہا ہے کہ ابن تیمیہ کا اس کو بے اصل کہنا عجلت اور عدمِ تحقیق پر مبنی ہے، جلد بازی میں ابن تیمیہ نے اس روایت کو موضوع کہا ہے۔ حالانکہ ابن تیمیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تعالیٰ کی عجلت پر کوئی دلیل نہیں اور نہ ہی یہ روایت اس قدر مضبوط ہے کہ اس کی حمایت میں ابن تیمیہ کو ناقابلِ اعتبار ٹھہرانے کی ضرورت پڑے، اس کے ضعف پر تو اتفاق ہے، اس کی تصحیح کسی نے نہیں کی، صرف ابن تیمیہ ہی نہیں، حافظ ابن حجر، علامہ شمس الدین ذہبی اور دیگر نے بھی اس کو ابراہیم بن ابی عبلہ کا قول قرار دیا ہے، تو یہ کہنا کسی طرح صحیح نہیں کہ ابن تیمیہ نے جلد بازی میں اس کو بے اصل قرار دیا ہے اور ابن تیمیہ اس کو موضوع کہنے میں متفرد ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر بالفرض ابن تیمیہ اور ابن حجر جیسے محدثین کی بات کا بھی اعتبار نہ ہو تو خود سوچنا چاہیے، ایک طرف اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿لَا يَسْتَوُۥنَ عِندَ ٱللَّهِ﴾ اور ﴿وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ۝٩٥﴾ آپ ﷺ نے فرمایا: ”لا تستطیعه أو لا تطیقه“ اور اس کے علاوہ سینکڑوں صحیح اور ثابت احادیث ہیں، دوسری طرف مذکورہ روایت ہے جو ان تمام آیات اور احادیث کے مقابلے میں ہے، تعارض کی صورت میں دو راستے ہیں ترجیح یا تطبیق، تطبیق وہاں ہوتی ہے جہاں دونوں طرف دلائل ہم وزن ہوں جبکہ یہاں مذکورہ حدیث بالاتفاق ضعیف ہے اور ان بیسیوں صحیح و ثابت احادیث اور آیاتِ قرآنیہ کے ساتھ کسی طرح قوت میں برابر نہیں تو ترجیح ہی لازم ہے اور اس روایت کو اس مقام پر کسی طرح ترجیح حاصل نہیں۔

معنوی تائید:

مذکورہ روایت کی تائید میں عموماً یہ حدیث ذکر کی جاتی ہے:

”المجاهد من جاهد نفسه فی طاعة اللّٰه.“ (مسند أحمد: ٦/ ٢١)

اس میں نفس کے ساتھ مجاہدہ کرنے والے کو مجاہد کہا گیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ جہادِ اصغر و اکبر کی تقسیم درست ہے اور وہ روایت بھی معتبر ہے جس میں جہادِ نفس کو جہادِ اکبر کہا گیا ہے۔

اس روایت کو صاحبِ مشکوٰۃ نے (١/ ١٥) پر یوں ذکر کیا ہے:

عن أبی هریرة قال: قال رسول اللّٰه ﷺ: المسلم من سلم المسلمون من لسانه ویده، والمؤمن من أمنه الناس علی دمائهم وأموالهم، رواه الترمذی والنسائی. وزاد البیهقی فی شعب الإیمان بروایة فضالة: والمجاهد من جاهد نفسه فی طاعة اللّٰه، والمهاجر من

هجر الخطايا والذنوب.

اگراس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کفار سے قتال کئے بغیر مجاہدۂ نفس کرنے والا بھی مجاہد ہے تو لازم آئے گا کہ ہر وہ شخص جس کے شر سے مسلمان محفوظ ہوں، وہ مسلم ہے، چاہے کلمہ کا اقرار کرے یا نہ کرے اور ہر وہ شخص جس کو لوگ اپنے مال و جان کا امین جانیں، مؤمن ہے، چاہے مسلمان ہو یا نہ ہو۔ حالانکہ یہ مطلب واضح طور پر باطل ہے تو اس حدیث سے یہ سمجھنا بھی باطل ہے کہ قتال کئے بغیر بھی مجاہدہ سے کسی کو مجاہد کا لقب مل سکتا ہے، کیونکہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص شرعی جہاد کرتا ہے، وہ حقیقی مجاہد اس وقت کہلا سکتا ہے جب وہ گناہوں سے بچنے کا اہتمام بھی کرے، یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اگر کوئی شخص شرعی جہاد نہ کرے، لیکن گناہوں سے بچتا ہو تو اس کو حقیقی مجاہد کہا جائے گا، یہ حدیث تو مجاہدین ہی کے متعلق ہے، اس سے جہاد اصغر واکبر والی روایت کی تائید کسی طرح نہیں ہوتی، بلکہ اس سے بطورِ مفہوم مذکورہ روایت کی تردید ہوتی ہے کیونکہ اس میں مجاہد کامل کے اوصاف بیان کئے گئے ہیں، جیسے اسی حدیث میں مسلم کامل اور مؤمن کامل کے اوصاف ہیں، یعنی کامل مجاہد وہ ہے جو نفس کی خواہشات پر قابو پائے اور اگر وہ خواہشاتِ نفس پر قابو پانے میں کمزور بھی ہو تو بھی مجاہد ہے لیکن مجاہد کامل نہیں۔ جیسے اگر کوئی مسلم ایسا ہے جس کے شر سے دوسرے مسلمان محفوظ نہیں تو وہ مسلم تو ہے مگر کامل مسلم نہیں، پس مجاہد کی دو حالتیں ہیں، ایک کامل دوسری ناقص، جبکہ جہادِ اصغر واکبر والی روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جہاد کفار کے علاوہ بھی جہاد اکبر ہو سکتا ہے، بلکہ اصل جہاد تو جہاد کفار کے علاوہ ہی ہے، جیسے تقابلی تذکرے سے معلوم ہوتا ہے، پس ان دونوں میں تضاد ہے، تائید کہاں ہے؟

اس حدیث کے علاوہ بھی مجاہدۂ نفس کی فضیلت والی روایات سے بعض حضرات تائید نقل کرتے ہیں لیکن کہیں بھی اس مضمون کی تائید نہیں ہوتی، محض فی نفسہ فضیلت ثابت ہوتی ہے، جہاد پر فوقیت ثابت نہیں ہوتی اور جہاد اصغر و جہاد اکبر والی روایت میں جہاد پر مجاہدۂ نفس کی محض فضیلت ہی نہیں، بلکہ مجاہدۂ نفس کو عین جہاد بلکہ جہاد کا فردِ اعلیٰ کہا گیا ہے۔

خلاصۂ کلام:

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ روایت "رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الاكبر" بالاتفاق ضعیف اور بعض علماء کے ہاں بے اصل ہے، ابن تیمیہ اور علامہ محمود آلوسی رحمہما اللہ تعالیٰ کے ایک قول کے مطابق یہ بے اصل ہے، حافظ ابن حجر اور شمس الدین ذہبی کے ہاں یہ ابراہیم بن ابی عبلہ کا قول ہے، یعنی مرفوع

حدیث نہیں، امام بیہقی اور علامہ طاہر پٹنی رحمہم اللہ تعالیٰ کی تصریح کے مطابق یہ ضعیف ہے، غرض کسی محدث نے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ یہ روایت صحیح و ثابت ہے، اس کے برعکس قرآن و حدیث کی صریح نصوص کے مطابق قتال فی سبیل اللہ افضل الاعمال ہے، لہٰذا جہاد اکبر کا مصداق یہی عمل ہے، اگرچہ بعض روایات صحیحہ میں جہاد پر کچھ دوسرے اعمال کو مقدم کر دیا گیا ہے لیکن مجاہدۂ نفس کو جہاد سے مقدم کرنا کسی صحیح حدیث سے ثابت نہیں، اور نہ ہی اس کو نماز اور والدین پر قیاس کر کے جہاد سے افضل قرار دینے کی گنجائش ہے، کیونکہ فضائل قیاس سے ثابت نہیں ہوتے، روایت مذکورہ سے استدلال بھی صحیح نہیں، کیونکہ وہ ثابت نہیں اگر ثابت بھی ہوتی تو بھی آیاتِ قرآنیہ اور احادیثِ صحیحہ سے تعارض کی وجہ سے اس کی تاویل کی جاتی۔

☆☆☆

فـــــی سبیـــــل اللّٰہ

لفظِ جہاد کی طرح لفظِ فی سبیل اللہ لغوی معنی میں عام ہے اور ہر کارِ خیر کو شامل ہے، لیکن اصطلاحِ شرع میں اس لفظ کا اولین مصداق جہاد اور قتال فی سبیل اللہ ہے، جہاد کے علاوہ دوسرے اعمالِ خیر اور شعبہائے دین پر اس کا اطلاق لغۃً اگرچہ حقیقت ہے، مگر شرعاً مجاز ہے، کیونکہ یہ لفظ اس کثرت سے جہاد کے لیے استعمال ہوا ہے کہ اگر کوئی خارجی قرینہ نہ ہو تو اس سے جہاد ہی مفہوم ہوتا ہے، احادیثِ رسول اللہ ﷺ، عرف صحابہ و تابعین اور مفسرین، محدثین اور فقہائے کرام کے اقوال اس باب میں واضح اور صریح ہیں، فی سبیل اللہ کا اطلاق بہت سے مواضع میں غیر جہاد و قتال پر بھی ہوا ہے، وہاں محدثین اور مفسرین نے اس کو عام رکھا ہے، لیکن یہ اطلاق اس مخصوص عرفی معنی کے منافی نہیں، وہاں پر اس کا اطلاق لغۃً ہے اور لغوی معنی میں استعمال ہونے سے اصطلاحی معنی ہرگز متاثر نہیں ہوتا، بلکہ اس مقام پر لغوی معنی ہی مراد ہوتا ہے، اس کے علاوہ میں اِصطلاحی معنی ہی مراد ہوتا ہے، جیسے صلوٰۃ اور زکوٰۃ وغیرہ کے اصطلاحی مفہوم سے کسی کو انکار نہیں مگر وہ اپنے لغوی معانی میں بھی مستعمل ہیں۔

قرآن کریم میں لفظ فی سبیل اللہ ۷۰ مقامات پر استعمال ہوا ہے، ۴۱ مقامات پر اس سے مراد جہاد ہے، احادیث میں تو بے شمار مقامات پر فی سبیل اللہ کا اطلاق جہاد پر کیا گیا ہے، یہاں تک کہ صحابۂ کرام اور تابعین کے سامنے جب فی سبیل اللہ کہا جاتا تو وہ اس سے فوراً جہاد ہی سمجھتے تھے۔

فی سبیل اللہ کے مصطلح شرعی ہونے اور مبادرۃً جہاد پر محمول ہونے کے دلائل

آیاتِ قرآنیہ:

۱۔ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْ	سورة البقرة: ۱۹۰
۲۔ وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ	سورة البقرة: ۱۹۵
۳۔ وَلَا تَقُولُواْ لِمَن يُقۡتَلُ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمۡوَٰتُۢ	سورة البقرة: ۱۵٤
٤۔ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ	سورة البقرة: ۲۱۸
٥۔ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٞ	سورة البقرة: ۲٤٤
٦۔ إِذۡ قَالُواْ لِنَبِيّٖ لَّهُمُ ٱبۡعَثۡ لَنَا مَلِكٗا نُّقَٰتِلۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ	سورة البقرة: ۲٤٦
۷۔ قَالُواْ وَمَا لَنَآ أَلَّا نُقَٰتِلَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ	سورة البقرة: ۲٤٦
۸۔ مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ	سورة البقرة: ۲٦۱
۹۔ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ	سورة البقرة: ۲٦۲
۱۰۔ لِلۡفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحۡصِرُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ	سورة البقرة: ۲۷۳
۱۱۔ فِئَةٞ تُقَٰتِلُ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ	آ ل عمران: ۱۳
۱۲۔ فَمَا وَهَنُواْ لِمَآ أَصَابَهُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ	آل عمران: ۱٤۲
۱۳۔ وَلَئِن قُتِلۡتُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَوۡ مُتُّمۡ	آل عمران: ۱٥۷
۱٤۔ وَقِيلَ لَهُمۡ تَعَالَوۡاْ قَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ	آل عمران: ۱٦۷
۱٥۔ وَلَا تَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمۡوَٰتَۢا	آل عمران: ۱٦۹
۱٦۔ فَلۡيُقَٰتِلۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يَشۡرُونَ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا بِٱلۡأٓخِرَةِ	سورة النساء: ۷٤
۱۷۔ وَمَن يُقَٰتِلۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيُقۡتَلۡ أَوۡ يَغۡلِبۡ	سورة النساء: ۷٤
۱۸۔ وَمَا لَكُمۡ لَا تُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ	سورة النساء: ۷٥
۱۹۔ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ	سورة النساء: ۷٦
۲۰۔ فَقَٰتِلۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفۡسَكَ	سورة النساء: ۸٤
۲۱۔ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبۡتُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ	سورة النساء: ۹٤

٢٢ـ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُو۟لِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ	سورة النساء: ٩٥
٢٣ـ يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ	سورة المائدة: ٥٤
٢٤ـ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِن شَىْءٍ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ	سورة الأنفال: ٦٠
٢٥ـ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ	سورة الأنفال: ٧٢
٢٦ـ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ	سورة الأنفال: ٧٤
٢٧ـ كَمَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَجَٰهَدَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ	سورة التوبة: ١٩
٢٨ـ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ	سورة التوبة: ٢٠
٢٩ـ مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ ٱنفِرُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱثَّاقَلْتُمْ إِلَى ٱلْأَرْضِ	سورة التوبة: ٣٨
٣٠ـ ٱنفِرُوا۟ خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَٰهِدُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ	سورة التوبة: ٤١
٣١ـ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ	سورة التوبة: ٦٠
٣٢ـ وَكَرِهُوٓا۟ أَن يُجَٰهِدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ	سورة التوبة: ٨١
٣٣ـ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ	سورة التوبة: ١١١
٣٤ـ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ	سورة التوبة: ١٢٠
٣٥ـ وَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ قُتِلُوٓا۟ أَوْ مَاتُوا۟	سورة الحج: ٥٨
٣٦ـ وَٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَٰلَهُمْ	سورۂ محمد: ٤
٣٧ـ هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تُدْعَوْنَ لِتُنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَمِنكُم مَّن يَبْخَلُ	سورۂ محمد: ٣٨
٣٨ـ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ	الحجرات: ١٥
٣٩ـ وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ	سورة الحديد: ١٠
٤٠ـ وَتُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ	سورة الصف: ١١
٤١ـ وَءَاخَرُونَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ	سورة المزمل: ٢٠

اقوالِ مفسرین:

صاحبِ روح المعانی لکھتے ہیں:

وأنفقوا فی سبیل الله عطف علی قاتلوا أی ولیکن منکم إنفاق مافی سبیله، ولا تلقوا بأیدیکم إلی التهلکة بترک الغزو أو الإنفاق فیه، فهو متعلق

بمجموع المعطوف والمعطوف عليه نهيا لضدهما تاكيدا لهما، ويؤيد ذلك ما أخرجه غير واحد عن أبى عمران،قال:كنا بالقسطنطنية فخرج صف عظيم من الروم فحمل رجل من المسلمين حتى دخل فيهم، فقال الناس:ألقى بيده إلى التهلكة، فقام أبو أيوب الأنصارى فقال: أيها الناس! إنكم تؤولون هذه الأية هذا التأويل، وإنما نزلت فينا معاشرالأنصار، إنا لما أعز الله تعالیٰ دينه وكثر ناصروه فقال بعضنا لبعض سرا، دون رسول الله ﷺ: إن أموالنا قد ضاعت، وإن الله تعالیٰ قد أعز الإسلام وكثر ناصروه، فلو أقمنافى أموالنا وأصلحنا ما ضاع منها۔ فأنزل الله تعالیٰ على نبيه ﷺ مايرد علينا ما قلنا (وأنفقوا) فكانت التهلكة الإقامة فى الأموال وإصلاحها وترك الغزو. (تفسير المظهرى: ۱/۲۱۰، روح المعانى: ۲/۷۷، ومثله فى تفسير القرطبى: ۲/۲٤۱)

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ لإعلاء دينه، وإنما كرر الموصول مع أن المراد بهما واحد لتفخيم شأن الهجرة والجهاد. (روح المعانى: ۲/۱۱۱)

﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتۡ سَبۡعَ سَنَابِلَ﴾ أى فى وجوه الخيرات الشاملة للجهاد وغيره، وقيل المراد الإنفاق فى الجهاد لأنه الذى يضاعف هذه الأضعاف، وأما الإنفاق فى غيره فلا يضاعف كذلك وإنما تجزى الحسنة بعشر أمثالها......﴿وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ﴾ هذه المضاعفة أوفوقها إلى ما شاء الله تعالىٰ، واقتصر بعض على الأول وبعض على الثانى والتعميم أتم نفعا ...... أخرج ابن ماجة وابن أبى حاتم عن على كرم الله تعالى وجهه وأبى الدرداء وأبى هريرة وعمران بن حصين وأبى أمامة وعبد الله بن عمر وجابر بن عبد الله رضى الله تعالى عنهم، كلهم يحدث عن رسول الله ﷺ قال: من أرسل بنفقة فى سبيل الله وأقام فى بيته فله بكل درهم سبعمأة درهم، ومن غزا بنفسه فى سبيل الله تعالیٰ

وأنفق فی وجهه ذلك فله بكل درهم سبعمأة ألف درهم، ثم تلاهذه الآية.
وعن معاذ بن جبل: إن غزاة المنفقين قد خبأ الله تعالیٰ لهم من خزائن رحمته ما ينقطع عنه علم العباد. (روح المعانی: ۳/۳۲)

﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحْصِرُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ أی حبسهم الجهاد أوالعمل فی مرضاة الله تعالیٰ. ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ أی مشيا وذهابا للتكسب والتجارة. وهم أهل الصفة رضی الله تعالیٰ عنهم، وقاله ابن عباس ومحمد بن كعب القرظی، وكانوا نحوا من ثلثمأة و يزيدون وينقصون من فقراء المهاجرين، يسكنون سقيفة المسجد، يستغرقون أوقاتهم بالتعلم والجهاد، وكانوا يخرجون فی كل سرية يبعثها رسول الله صلی الله عليه وسلم، وعن سعيد بن جبير: هم قوم أصابهم الجراحات فی سبيل الله تعالیٰ وصاروا زمنی فجعل لهم فی أموال المسلمين حقا، ولعل المقصود فی الروايتين بيان بعض أفراد هذا المفهوم ودخوله فيه إذ ذلك دخولا أوليا، لا الحصر؛ إذ هذا الحكم باقٍ إلی يوم الدين. (روح المعانی: ۳/۴۸)

﴿وَمَا تُنفِقُوا۟ مِن شَىْءٍ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ وهی وجوه الخير والطاعة ويدخل فی ذلك النفقة فی الإعداد والسباق والجهاد دخولا أوليا وبعضهم خصص اعتبارا للمقام. (روح المعانی: ۱۰/۲۷)

قال الفخر الرازی فی تفسير قوله تعالیٰ: أحصروا فی سبيل الله۔ والمعنی أنهم حصروا أنفسهم وقفوها علی الجهاد، وأن قوله فی سبيل الله مختص بالجهاد فی عرف القرآن. (التفسير الكبير: ۷/۷۹)

وفی سبيل الله أی القائمين بالجهاد. (تفسير جلالين: صـ۱۶۱)

ثم ذكر الله الإعانة علی الجهاد بقوله: وفی سبيل الله فيصرف علی المقطوعة فی الجهاد، وقال ابن الاثير: قال ابن دقيق العيد: فی سبيل الله إذا أطلق فهو فی الغالب واقع علی الجهاد حتی صار لكثرة الاستعمال كأنه مقصور عليه. (دعوتِ جهاد بحواله تفسير قاسمی ۸/۲۰۸ ۹)

حدیث اور کتبِ حدیث میں لفظِ فی سبیل اللہ:

باب فضل النفقة فى سبيل الله:ونعم صاحب المسلم لَمن أخذه بحقه فجعله فى سبيل الله واليتامىٰ والمساكين وابن السبيل.

(بخارى كتاب الجهاد: ۱/۳۹۸)

باب الجعائل والحملان فى السبيل (وفى نسخة فى سبيل الله) عن ابن عمرأن عمر بن الخطاب حمل على فرس فى سبيل الله فوجده يباع فأراد أن يبتاعه، فسأل رسول الله ﷺ فقال: لاتبتعه ولا تعد فى صدقتك.

(بخارى كتاب الجهاد: ۱/۴۱۷)

قال طاؤس ومجاهد: إذا دفع إليك شيء تخرج به فى سبيل الله فاصنع به ما شئت وضعه عند أهلك. (حوالہ بالا)

باب فضل الصوم فى سبيل الله. (ترمذى: ۱/۲۹۱)

عن أبى هريرة رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبى ﷺ قال: من صام يوماً فى سبيل الله زحزحه الله عن النار سبعين خريفا. (ترمذى: ۱/۲۹۲)

عن خريم بن فاتك قال: قال رسول الله ﷺ من أنفق نفقة فى سبيل الله كتب له سبعمأة ضعف.

(ترمذى: ۱/۲۹۲، باب جاء فى فضل النفقة فى سبيل الله)

وفى الهامش: قال الشيخ فى اللمعات: لعل مضاعفة الإنفاق فى سبيل الله المراد منه الجهاد يبلغ إلى سبعمأة ضعف ألبتة ألا يكون أقل منه.

(از حاشيه ترمذى حوالۂ بالا)

باب ما جاء فى فضل الخدمة فى سبيل الله. عن عدى بن حاتم الطائى أنه سأل رسول الله ﷺ: أىّ الصدقة أفضل؟ قال: خدمة عبد فى سبيل الله أوظل فسطاط أو طروقة فحل فى سبيل الله.

فى الهامش: قوله: أوظل فسطاط المراد به استظلال المجاهدين فى الخيمة. (ترمذى حوالۂ بالا)

باب من اغبرت قدماه فی سبیل اللّٰہ: عن یزید بن أبی مریم قال:لحقنی عبایة بن رافع وأنا ماش إلی الجمعة فقال:أبشر فإن خطاك هذه فی سبیل اللّٰہ، سمعت أبا عبس یقول:قال رسول اللّٰہ ﷺ من اغبرت قدماه فی سبیل اللّٰہ فهما حرام علی النار. (حوالۂ بالا)

وفی الحاشیة عن اللمعات: الاغبرار فی سبیل اللّٰہ کنایة عن السعی إلی الجهاد، وفیه مبالغة بأنه إذا کان الاغبرار دافعا لمس الغبار فکیف بنفس الجهاد، والمراد بسبیل اللّٰہ السعی إلی الجهاد، وهو المتعارف فی الشرع وقدیرا دبه السعی إلی الحج والرزق الحلال. (حاشیة حوالۂ بالا)

باب فضل الصوم فی سبیل اللّٰہ: لعله أراد بالصوم فی سبیل اللّٰہ الصوم فی الجهاد، وکلام البخاری أیضا یشیر إلی ما أراد الترمذی، والوجه أن لفظ "فی سبیل اللّٰہ" فی عرف الشریعة یستعمل فی الجهاد، واختلفت أ ئمتنا فی تفسیر فی سبیل اللّٰہ، ولو لم یخرج الحدیث تحت هذه الابواب یزعم أن المراد به الصوم بنیة ناصحه خالصة. (العرف الشذی بهامش الترمذی: ۲۹۱/۱)

باب من شاب شیبة فی سبیل اللّٰہ: (ترمذی:۲۹۲/۱) قال: (أی کعب بن مرة) سمعت رسول اللّٰہ ﷺ یقول : من شاب شیبة فی الاسلام کانت له نوراً یوم القیامة:

وفی الهامش: لعل المراد بقوله: فی الإسلام، فی سبیل اللّٰہ کما یشهد علیه روایة عمرو بن عبسة الآتی بعد، وبه یتم المطابقة للترجمة.

(حاشیة حوالۂ بالا)

عن عمرو بن عبسة أن رسول اللّٰہ ﷺ قال: من شاب شیبة فی سبیل اللّٰہ کانت له نوراً یوم القیامة. (ترمذی: ۲۹۳/۱)

وفی الهامش: قال الطیبی: الروایة الثانیة وهی: من شاب شیبة فی سیبل اللّٰہ أنسب بهذا المقام، ومعناه: من مارس المجاهدة حتی یشیب طاقة من شعره فله مالا یوصف من الثواب، دل علیه تخصیص النور والتنکیر فیه،

ومن روى فى الإسلام أراد بالعام الخاص وسمى الجهاد إسلاماً؛ لأنه عموده وذروة سنامه. (حاشيه حوالهٔ بالا)

قال الحافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ: المتبادر الى الفهم من لفظ فى سبيل الله الجهاد. (فتح البارى: ٦/٢٩)

وقال: والمراد فى سبيل الله جميع طاعاته اهـ وهو كما قال، إلا أن المتبادر عند الإطلاق من لفظ فى سبيل الله الجهاد، وقد أورد المصنف فى فضل المشى إلى الجمعة استعمالا للفظ فى عمومه ولفظه هناك: حرمه الله على النار. (حوالهٔ بالا)

ومثله فى إرشاد السارى. (٥/٤٩)

قال العلامة ابن الحزم: وأما سبيل الله فهو الجهاد بحق، قلنا: نعم وكل عمل خير فهو فى سبيل الله تعالىٰ، إلا أنه لا خلاف فى أنه تعالىٰ لم يرد كل وجه من وجوه البر فى قسمة الصدقات فلم يجز أن توضع إلا حين بين النص، وهو الذى ذكرنا يعنى الغازى المنصوص فى الحديث السابق. (المحلى: ٦/١٥١)

قال الشيخ زاهد الكوثرى: وهذا يدل على أن حمل لفظ فى سبيل الله على الغازى موضع اتفاق بين من سبق ابن حزم من فقهاء الصحابة والتابعين وتابعيهم ومن بعدهم إلى عصره. (مقالات الكوثرى: صـ١٩٠)

فضائل فی سبیل اللہ:

محدثین نے کتب حدیث میں فی سبیل اللہ کے تقریبا تمام فضائل کو کتاب الجہاد میں ذکر کیا ہے، دوسرے اعمال کے لیے فی سبیل اللہ کا خال خال ہی ذکر کیا ہے، ان ابواب میں شراح حدیث بھی بالاتفاق فی سبیل اللہ سے جہاد مراد لیتے ہیں، کیونکہ اس کے بغیر فی سبیل اللہ والی روایات کی باب کے ساتھ مطابقت نہیں رہتی، اس سے معلوم ہوا کہ محدثین کے ہاں یہ فضائل اسی باب کے ساتھ مخصوص ہیں، تمام محدثین کا یہ متفقہ صنیع ہے کہ وہ جہاد اور فی سبیل اللہ کو مترادف ذکر کرتے ہیں۔

صحیح بخاری میں فضائل فی سبیل اللہ کے چند ابواب:

باب الغدوة والروحة فى سبيل الله

باب فضل من يصرع فى سبيل الله

باب من ينكب أو يطعن فى سبيل الله

باب من يجرح فى سبيل الله

باب من اغبرت قدماه فى سبيل الله

باب مسح الغبار عن الرأس فى سبيل الله

باب فضل الصوم فى سبيل الله

باب فضل النفقة فى سبيل الله

باب من احتبس فرسافى سبيل الله

باب الحراسة فى الغزو فى سبيل الله

باب فضل رباط يوم فى سبيل الله

باب الجعائل والحملان فى سبيل الله

جامع ترمذی میں کتاب الجہاد میں ابواب فی سبیل اللہ:

باب ما جاء فى فضل الصوم فى سبيل الله

باب ما جاء فى فضل النفقة فى سبيل الله

باب ما جاء فى فضل الخدمة فى سبيل الله

باب من اغبرت قدماه فى سبيل الله

باب ما جاء فى فضل الغبار فى سبيل الله

باب ما جاء من شاب شيبة فى سبيل الله

باب من ارتبط فرسا فى سبيل الله

باب فى فضل الرمى فى سبيل الله

باب ما جاء فى فضل الحرس فى سبيل الله

باب فى الغدو والروح فى سبيل الله

باب ما جاء فى فضل من يكلم فى سبيل الله

امام ابوداؤد نے باب فى تضعيف الذكر فى سبيل الله **بھی ذکر کیا ہے، نیز** باب فى من مات

غازیاً کے تحت یہ حدیث ذکر کی ہے:

أن أبا مالك الأشعرى قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: من فصل فى سبيل الله عزوجل فمات أوقتل فهو شهيد، أو وقصته فرسه أوبعيره أولدغته هامة أومات على فراشه بأى حتف شاء الله فإنه شهيد، وإن له الجنة. (ابو داؤد، كتاب الجهاد: ۱/۳۴۵)

مذکورہ احادیث، شروح حدیث کی تصریحات اور کتب حدیث کے جلیل القدر مصنفین کے ہاں فی سبیل اللہ سے مراد جہاد ہی ہے اور مذکورہ تمام فضائل جہاد کیلئے ہیں، اسی وجہ سے اصحاب صحاح اور دیگر محدثین میں سے کسی نے یہ فضائل دوسرے ابواب میں ذکر نہیں کئے، صرف ایک روایت امام بخاری نے باب المشی الی الجمعۃ میں ذکر کی ہے اور وہ بھی عبایۃ ابن رافع کے قول واستدلال کی وجہ سے اور اس میں بھی حافظ ابن حجر نے اس خلافِ معروف استعمال کی توجیہ کی کہ یہ استعمال باعتبار معنی لغوی ہے۔ (كما مر عن الفتح: ۲۹/۶) باقی تمام فضائل سب کے ہاں کتاب الجہاد ہی میں مذکور ہیں اور جہاد ہی سلف میں فی سبیل اللہ کا متبادر مفہوم تھا، جیسے کہ مفسرین اور شارحینِ حدیث نے تصریح کی ہے۔

فقہاء ومجتہدین کی تصریحات:

قال السرخسى رحمه الله تعالىٰ: وأما قوله تعالىٰ: فى سبيل الله فهم فقراء الغزاة، هكذا قال أبو يوسف رحمه الله تعالىٰ (إلى أن قال:) وأبو يوسف رحمه الله تعالىٰ يقول: الطاعات كلها فى سبيل الله، ولكن عند إطلاق هذا اللفظ المقصود بهم الغزاة عند الناس. (المبسوط: ۱۰/۳)

قال صاحب الهداية: وفى سبيل الله منقطع الغزاة عندأبى يوسف رحمه الله تعالىٰ؛ لأنه هو المتفاهم عند الإطلاق، وعند محمد رحمه الله تعالىٰ منقطع الحاج. (أيضًا)

قال ابن الهمام رحمه الله تعالىٰ: وفيه (أى فيما نقل عن محمد) نظر؛ لأن المقصود ما هو المراد بسبيل الله فى الآية، والمذكور فى الحديث لا يلزم كونه إياه لجواز أنه أراد الأمر الأعم، وليس ذلك المراد فى الآية، بل نوع مخصوص، وإلافكل الأصناف فى سبيل الله بذلك المعنى.

(فتح القدير: ۲/۱۷،۱۸)

وفى تبيين الحقائق (۱/۲۹۸) مثل مامر عن المبسوط.

قال القارى رحمہ اللہ تعالیٰ: وفى سبيل الله منقطع الغزاة عند أبى يوسف رحمہ اللہ تعالیٰ؛ لأنه هو المفهوم من إطلاق هذا اللفظ فينصرف إليه لا غيره، ويؤيده ما فى البخارى أنه 9 قال: إن خالداً حبس أدراعه فى سبيل الله، ولا شك أن الدرع للغزو، لا للحج. (شرح النقاية: ۱/۳۸۷)

قال العينى رحمہ اللہ تعالیٰ: قال ابن المنذر فى الإشراف: قول أبى حنيفة و أبى يوسف و محمد رحمہم اللہ تعالیٰ فى سبيل الله هو الغازى غير الغنى، وحكى أبوثور عن أبى حنيفة رحمہ اللہ تعالیٰ أنه الغازى دون الحاج، وذكر ابن بطال أنه قول أبى حنيفة و الشافعى و مالك رحمہم اللہ تعالیٰ، وذكر مثله النووى فى شرح المهذب. (عمدة القارى: ۹/٤٤)

ومثله فى الشلبى بهامش التبيين: (۱/۲۹۸)، وفى مجمع الأنهر والدر المنتقى بهامش المجمع: (۱/۲۲۱)، وإلياس بهامش شرح النقاية: (۱/۲۸۷)، والبحر الرائق: (۲/۲٤۲)، والطحطاوى على الدر: (۱/٤۲۵).

خلاصہ:

آیاتِ قرآنیہ، اقوالِ مفسرین، احادیث، شارحینِ حدیث، کتبِ حدیث اور فقہاء ومجتہدین کی تصریحات سے معلوم ہوا کہ لفظِ فی سبیل اللہ ایک شرعی اصطلاح ہے، جیسے نماز، روزہ، حج، زکوۃ، جہاد وغیرہ، جس کا اصطلاحی مصداق جہاد اور قتال فی سبیل اللہ ہے، جہاں مطلقاً فی سبیل اللہ کا ذکر ہو وہاں جہاد ہی مراد ہو گا، جہاد کے علاوہ امورِ دین پر فی سبیل اللہ کا اطلاق مجازِ شرعی ہے اور قرینہ کا محتاج ہے، کوئی قرینہ ہو تو اس لفظ کو اس کے عام لغوی معنی میں بھی استعمال کیا جا سکتا ہے، جیسے مفسرین ومحدثین نے بعض مقامات پر اس کو عام رکھا ہے مگر وہ اس کا اصطلاحی مصداق نہیں، یہی وجہ ہے کہ تمام مفسرین ومحدثین فی سبیل اللہ کی تفسیر میں جہاد کو بالالتزام ذکر کرتے ہیں اور عمومی معنی کو احتمال کے درجے میں رکھتے ہیں، مصطلحاتِ شرعیہ میں لغوی تعمیم سے ان کے اصطلاحی معانی پر کوئی اثر نہیں پڑتا اور وہ بدستور اپنے معانی کے لیے خاص ہوتے ہیں، جیسے صلوٰۃ اور زکوٰۃ وغیرہ کا عمومی معنوں میں قرآن وحدیث میں استعمال آیا ہے، لیکن وہ اپنے اصطلاحی معانی ہی کیلئے شرعاً

خاص ہیں، لہٰذا فی سبیل اللہ کے فضائل جہاد ہی کیلئے ثابت اور مختص ہیں، یہی معنی صحابۂ کرام، تابعین اور محدثین و مجتہدین کے ہاں معروف تھا، کسی اور عمل کیلئے فی سبیل اللہ کی کوئی فضیلت ثابت کرنے کیلئے کوئی قرینہ یا صراحۃً ثبوت ضروری ہے، اگر کہیں کسی عمل کے لیے خصوصی طور پر کوئی فضیلت ثابت بھی ہو تو وہی خاص فضیلت اسی خاص دلیل کی وجہ سے صرف اسی عمل کیلئے ہوگی، دیگر اعمال کیلئے اس پر قیاس کر کے یہ فضیلت ثابت نہیں کی جاسکتی، کیونکہ فضائل کے اثبات میں قیاس نہیں چلتا۔ فی سبیل اللہ کو اتنا عام رکھنا کہ اس کے تمام فضائل تمام اعمالِ خیر کیلئے ثابت ہوں، شراحِ حدیث اور فقہاء کی تشریح و تفسیر کے خلاف ہے، پس ضروری ہے کہ ہر عمل کے فضائل اسی تک محدود رکھے جائیں۔ دین کا کوئی شعبہ ایسا نہیں جس کے خاص فضائل ثابت نہ ہوں، لہٰذا ایک عمل کے فضائل کو دوسرے کیلئے ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲۷ / رجب ۱٤۲۵ھ

كتاب الشركة

ایک کے آلات اور دوسرے کی محنت شرکتِ فاسدہ ہے

سوال: زید نے اپنے بھائی کو دوسو روپے کی ایک گدھا گاڑی خرید کر اس شرط پر دی کہ جو کمائے گا چوتھا حصہ میں لوں گا، یہ معاملہ شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

یہ شرکتِ فاسدہ ہے، گاڑی کی کل آمدن زید کی ہوگی اور اس کے بھائی کو اجرِ مثل ملے گا۔

قال فی التنویر وشرحہ: (والربح فی الشركة الفاسدة بقدر المال ولا عبرة بشرط الفضل) فلو كل المال لأحدهما فللاٰخر أجر مثله كما لو دفع دابته لرجل ليوجرها والأجر بينهما فالشركة فاسدة والربح للمالك وللآخر أجر مثله وكذلك لسفينة والبيت.

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ: (قوله وكذلك السفينة والبيت) أي مثل الدابة وفی البحر عن القنية: له سفينة فاشترك مع أربعة على أن يعملوا بسفينة واٰلاتها والخمس لصاحب السفينة والباقی بينهم بالسوية فهی فاسدة، والحاصل لصاحب السفينة، وعليه أجر مثلهم اهـ. (ردالمحتار: ٣/ ٣٥٠)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

٢٣/ جمادی الاولیٰ ١٣٩١ھ

سوال مثل بالا

سوال: زید کی مشین ہو، بکر کی زمین یعنی مشین لگانے کی جگہ، بکر عامر کو اپنی خوشی سے حصہ دار کی حیثیت سے شریک کرے، نہ کہ زید، نفع ونقصان ساٹھ فیصد زید کا اور چالیس فیصد بکر وعامر کا حصہ ہوگا، محنت زید کی

نہ ہو بلکہ بکر وعامر کی ہو، تینوں اس پر راضی ہوں تو یہ صورت شرعاً جائز ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

یہ صورت کسی عقد شرعی میں داخل نہیں، لہٰذا ناجائز ہے۔ جواز کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ بکر وعامر مشین کی اجرت معین کر کے زید کو دیتے رہیں۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

٤/ جمادی الآخرۃ ١٣٩٥ھ

کتاب البیوع

این آئی ٹی کے حصص خریدنا

سوال: این آئی ٹی ایک کاروباری کمپنی ہے جس میں کاروبار کی کچھ مدات جائز ہیں اور کچھ ناجائز۔ دریافت طلب امر یہ ہے کہ اس میں سرمایہ لگانا اور اس پر ملنے والے منافع وصول کرنا جائز ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

پہلے این آئی ٹی میں سرمائے کا ایک بڑا حصہ ناجائز مدات میں لگا ہوا تھا جن کی آمدن حلال نہیں تھی، ناجائز مدات یہ تھیں:

''مارک اپ''، ''پی ٹی سی''، ٹی ایف سی'' اور ''پی ایل ایس''

الحمد للہ! علماء کرام کی مسلسل جد و جہد و مساعی جمیلہ سے این آئی ٹی نے طریق سرمایہ کاری میں بہتر تبدیلیاں کیں، مندرجہ بالا مدات میں سے ''پی ٹی سی'' طریق کار تو بالکل ہی ختم کر دیا ہے، لیکن پرانے معاملات اپنی اپنی میعاد تک باقی رہے۔

''مارک اپ'' اور ''ٹی ایف سی'' کے طریق کار کو ختم کر کے ''مرابحہ مؤجلہ'' میں تبدیل کر دیا، ''ٹی ایف سی'' طویل المیعاد مرابحہ کو کہتے ہیں، مرابحہ کی دوسری قسم سے فرق کرنے کے لیے اس کا نام وہی برقرار رکھا گیا، صرف طریق کار کی اصلاح کی گئی۔

اس طرح رمضان ۱۴۰۹ھ مئی ۱۹۸۹ء سے صرف ایک ناجائز مد ''پی ایل ایس'' کے سوا تمام مدات میں کاروبار جائز طریقے سے ہونے لگا۔ ادارہ کو بعض اوقات اپنی رقمیں عام تجارتی بنکوں کے ''پی ایل ایس'' کھاتے میں رکھوانے کی ضرورت پیش آتی ہے، اس لیے اس مد کو ادارہ تبدیل کرنے پر قادر نہیں۔ اسی طرح وضاحت مذکورہ کے مطابق ''پی ٹی سی'' کا بھی کچھ حصہ عارضی طور پر جاری رہا۔

جو سرمایہ کار خریداری کے فارم پر مندرجہ مدات میں سے ''پی ایل ایس'' کاٹ کر اپنے دستخط کر دے گا اس کا سرمایہ اس میں نہیں لگایا جائے گا، سرمایہ کا الگ رکھنا عملاً دشوار ہے، اس لیے صرف انتساب پر اکتفاء کیا جائے گا۔

اگر فارم پر تا حال ''پی ٹی سی'' باقی ہو تو اس کو بھی کاٹ دے۔

ادارہ اس کا اہتمام کرے گا کہ فارم میں ایسا لکھنے والوں کے سرمایہ کی بقدر سرمایہ ہر وقت حلال مدات میں موجود رہے، کبھی اس میں کمی نہ ہونے دی جائے، اس طرح ان کا پورا سرمایہ حلال مدات ہی میں لگے گا۔

لہٰذا اب فارم پر مندرجہ ناجائز مدات کاٹ کا دستخط کرنے والوں کے لیے این آئی ٹی کے حصص خریدنا جائز اور اس سے حاصل ہونے والے سب منافع حلال ہیں۔

سرمایہ کاروں کو جو منافع کی فہرست دی جاتی ہے اس میں ''پی ایل ایس'' بھی لکھا ہوتا ہے، ناجائز مدات سے بچنے والوں کے لیے یہ منافع بھی حلال ہیں، اس لیے کہ معاہدہ کے تحت یہ بھی درحقیقت حلال مدات ہی سے حاصل شدہ ہیں، الگ حساب کی دشواری سے بچنے کے لیے ان کو ''پی ایل ایس'' کے خانے میں لکھ دیا جاتا ہے۔ اگر منافع کی فہرست میں ''پی ٹی سی'' اور اس کے ساتھ منافع کی مقدار تحریر ہو تو وہ بھی تفصیل مذکور کی بناء پر حلال ہے۔

البتہ اگر ناجائز مدات کے منافع جائز مدات کے منافع سے زیادہ ہو جائیں تو بقدرِ زائد واجب التصدق ہوں گے۔

اسی طرح اگر اس کا یقین ہو جائے کہ ادارہ نے عہد شکنی کی ہے، مدات کے سرمایہ میں تناسب قائم نہیں رکھا اور حلال مدات میں لگا ہوا سرمایہ مذکورہ ہدایت کرنے والے سرمایہ کاروں کے مجموعہ سرمایہ سے کم ہے تو بھی قدرِ زائد کے منافع کا تصدق واجب ہوگا۔

الحاصل:

این آئی ٹی کے حصص خریدنا اس شرط سے جائز ہے کہ خریداری فارم پر مندرجہ مدات کی فہرست میں سے ناجائز مد کو کاٹ کر سامنے اپنے دستخط کر دے۔

اگر ناجائز مدات میں لگا ہوا سرمایہ جائز مدات کے سرمایہ سے زیادہ ہو تو بھی حصص خریدنا جائز ہے، البتہ اگر ناجائز مدات کے منافع جائز مدات کے منافع سے زائد ہوں تو قدرِ زائد واجب التصدق ہوگی۔

اسی طرح اگر کبھی اس کا یقین ہو جائے کہ حلال مدات میں لگا ہوا سرمایہ حرام مدات سے منع کرنے والے سرمایہ کاروں کے سرمایہ سے کم ہے تو قدرِ زائد کے منافع کا تصدق واجب ہوگا۔

اس صورت میں بھی حصص خریدنا جائز ہے، عہد شکنی اور بلا اذن ناجائز مدات میں سرمایہ لگانے کا گناہ ادارہ پر ہوگا۔

مجموعہ سرمایہ کا زیادہ حصہ ناجائز مدات میں لگانے کی صورت میں یہ لازم نہیں کہ جائز مدات کا سرمایہ منع کرنے والوں کے سرمایہ سے کم ہو، بلکہ بوجوہِ ذیل معلوم ہوتا ہے کہ بہر حال جائز مدات کا سرمایہ مانعین کے سرمایہ سے زیادہ ہی رہے گا۔

۱- ادارہ کی طرف سے عہد شکنی خلافِ ظاہر ہے۔

۲- حرام سے بچنے کا اہتمام کرنے والے لوگ بہت کم ہیں۔

۳- حرام سے بچنے کے اس معہود طریق کا اکثر لوگوں کو علم نہیں۔

وجہ ثانی وثالث کے پیش نظر مانعین کی تعداد بہت کم رہے گی، اس لیے بظاہر ان کا سرمایہ جائز مدات کے سرمایہ سے کم ہی ہوگا، اس لیے کل منافع حلال سمجھے جائیں گے۔

البتہ اگر کسی طرح مانعین کے سرمایہ سے جائز مدات کا سرمایہ کم ہونے کا یقین ہو جائے تو اگرچہ حصص خریدنا تو پھر بھی جائز ہی رہے گا مگر قدر زائد کے منافع واجب التصدق ہوں گے کما حررنا۔

اس کی تحقیق میں زیادہ تجسس وکاوش کرنا شرعاً پسندیدہ نہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

منتصف شعبان ۱٤۱٦ھ

مبیع یا منکوحہ کا عیب چھپانا

سؤال: بعض اوقات مبیع یا منکوحہ میں بوقتِ عقد کوئی بہت بڑا عیب یا خطرناک مرض موجود ہوتا ہے، کیا اس عیب یا مرض پر دوسرے فریق کو مطلع کرنا ضروری ہے؟ شوہر میں ایسا کوئی عیب ہو تو اس کا کیا حکم ہے؟ اگر اطلاع کیے بغیر بیع یا نکاح کر دیا تو گناہ ہوگا یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

کتمانِ عیب دھوکہ ہے جو ناجائز ہے، اگر ہر عیب سے براءۃ کی شرط لگا دی تو دھوکہ نہ ہونے کی وجہ سے گناہ نہیں ہوگا، مگر منگنی یا رشتہ دیکھنے کے وقت عموماً ہر عیب یا مرض سے براءۃ ظاہر نہیں کی جاتی اور بعض عیوب یا امراض پوشیدہ ہونے کی وجہ سے بظاہر دیکھنے میں نہیں آتے، جیسے رحم کا نہ ہونا، فرج میں کسی ہڈی وغیرہ کی وجہ سے قابل جماع نہ ہونا، مرگی یا جنون وغیرہ کے دورے پڑنا، کسی مہلک مرض کا لاحق ہونا۔ ایسے موقع پر اس قسم کے عیب کا ظاہر نہ کرنا کتمانِ عیب میں داخل ہے۔ اس لیے ناجائز ہے۔ شوہر کے عیوب و امراض کا بھی یہی حکم ہے۔

قـال العلامة الحصكفی رحمه الله تعالى: لا يـحل كتمان العيب فی مبيع أو ثمن؛ لأن الغش حرام. (ردالمحتار: ٤/٩٨)

وقـال الإمـام ابـن الهمام رحمه الله تعالى: والـغـرور ـ والله أعلم ـ إيهام خـلاف الثـابت، ومنه ولد المغرور للمغرور بحرية امرأة ليتزوجها وليست حرة، وحين شـرط الـبـراء ة من العيوب فقد نبهه على إبهام العيوب وبقائه فی يده بها فلم يغره. (فتح القدير: ٦/٣٩) والله سبحانه وتعالى أعلم

٢/ جمادی الثانية ١٤١٨هـ

Ahsan-ul-Fatawa\Ahsan-ul-Fatawa\Jild # 11\Al
Qoulool-us-Sadooq.jpg not found.

القول الصدوق لبیع الحقوق

ملاحظہ: حقوق مجردہ کی بیع کا مسئلہ حضرت والا رحمہ اللہ تعالیٰ کی حیات میں زیرِ تحقیق تھا، یہ مسئلہ دوسرے اہل افتاء کی طرف سے موجودہ دور میں حقوق مجردہ کی بیع کی بعض مجبوریوں کے پیش نظر حضرت کے ہاں غور کے لیے بھیجا گیا تھا اور اس پر مختلف پہلوؤں سے حضرت کے ہاں غور ہوتا رہا مگر تا آخر حضرت رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے حقوقِ مجردہ کی بیع کے عدمِ جواز کی تھی اور اسی پر حضرت کا عمل بھی تھا، ذیل میں حضرت رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے کی تفصیل ہے۔ (از مرتب)

حقوقِ مجردہ کے احکام:

جن حقوق کا عوض لینے پر حضرات فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے بحث کی ہے، ان کی دو قسمیں ہیں:

۱- حقوقِ شرعیہ ۲- حقوقِ عرفیہ

حقوقِ شرعیہ:

وہ حقوق جن کا ثبوت شریعت کی طرف سے ہوا ہے، قیاس کا اس میں کوئی دخل نہیں، خواہ یہ ثبوت نصِ جلی سے ہو یا نصِ خفی سے، اگر نص نہ ہوتی تو یہ حقوق ثابت نہ ہوتے، جیسے حقِ شفعہ، حقِ ولاء، حقِ وراثت، حقِ نسب، حقِ قصاص، بیوی سے متمتع ہونے کا حق، طلاق، حضانہ اور ولایت کا حق، شوہر پر بیوی کا حق یعنی حقِ قسم۔

حقوقِ عرفیہ:

وہ مشروع حقوق جن کا ثبوت اصحابِ حقوق کے لیے عرف و عادت کی بناء پر ہوتا ہے، یہ حقوق اس اعتبار سے مشروع ہیں کہ شریعت نے عرف وتعامل کی بناء پر ان کو تسلیم کیا ہے، ان کا اصل ماخذ کوئی نص جلی یا خفی نہیں، جیسے راستہ میں چلنے کا حق، پانی لینے کا حق، پانی بہانے کا حق۔

حقوقِ شرعیہ کی دو قسمیں ہیں:

۱- متقررہ ۲- غیر متقررہ

حقوقِ متقررہ:

جو متقررہ فی المحل ہوں، یعنی اصالۃً محل میں ثابت ہوں۔

ان کی پہچان یہ ہے کہ ان میں صلح کی وجہ سے حکم میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے، جیسے: حقِ قصاص، ولی کے لیے قاتل کا قتل مباح تھا، صلح کی وجہ سے اباحت ختم اور قاتل معصوم الدم ہو جاتا ہے، محلِ حق کے حکم میں تغیر آ گیا۔

حقوقِ غیر متقررہ:

جو متقررہ فی المحل نہ ہوں، یعنی اصالۃً محل میں ثابت نہ ہوں، کسی عارض سے ثابت ہوتے ہوں۔

ان کی پہچان یہ ہے کہ صلح کی وجہ سے حکم میں کوئی تغیر نہیں آتا، جیسے حق شفعہ، یہ حق بعارض ضررِ شفیع ثابت ہوا ہے، اگر شفیع صلح کرلے تو اس میں کوئی تغیر پیدا نہیں ہوتا، مشتری پہلے بھی شراء کی وجہ سے مالک تھا، اب بھی شراء کی وجہ سے مالک ہے، محلِ حق کے حکم میں کوئی تغیر نہیں آیا۔

حقوقِ شرعیہ کا حکم:

حقوقِ متقررہ کا عوض لینا جائز ہے، لیکن یہ عوض بطورِ صلح و دستبرداری ہوگا، نہ کہ بطورِ بیع اور حقوقِ غیرِ متقررہ کا عوض لینا کسی صورت میں بھی جائز نہیں۔

حقوقِ شرعیہ متقررہ وغیر متقررہ کی مختلف امثلہ سے وضاحت:

حق طلاق:

بیوی نے شوہر سے کہا: "طلقنی بالف" شوہر نے طلاق دے دی۔

یہ حقوقِ متقررہ میں سے ہے، طلاق سے بیوی کو حقِ ملکِ بضع حاصل ہوگیا، جو پہلے حاصل نہ تھا، حکم میں تغیر آگیا، اس لیے اس کا عوض لینا جائز ہے۔

حق اختیار المرأۃ:

شوہر نے بیوی کو "اختاری نفسك" کہہ کر اختیار دیا، پھر "اختیار ینی بألف" کہہ کر صلح کی پیش کش کی، بیوی نے صلح قبول کرکے شوہر کو اختیار کرلیا۔

یہ حقوقِ غیرِ متقررہ میں سے ہے، اس لیے کہ صلح سے حکم میں کوئی تغیر نہیں آیا، شوہر پہلے کی طرح اب بھی بضع کا مالک ہے۔ لہٰذا بیوی کے لیے اس کا عوض لینا جائز نہیں۔

تجارتی نام وعلامت، تجارتی لائسنس اور حق طبع:

یہ سب حقوقِ غیرِ متقررہ میں داخل ہیں، کیونکہ صلح سے ان حقوق کے حکم میں کسی قسم کا کوئی تغیر نہیں آتا۔

تجارتی نام یا علامت کا استعمال اباحۃ اصلیۃ کی بناء پر شرعاً ہر شخص کے لیے جائز ہے، شرعاً کوئی شخص اس کا پابند نہیں کہ وہ دوسرے کا مقرر کردہ نام یا علامت استعمال نہ کرے، لہٰذا صلح و بیع کے بعد بھی اس کا استعمال اباحۃ اصلیہ کی بناء پر ہی ہوگا۔

تجارتی لائسنس بھی اسی قسم میں داخل ہے، تجارت کرنے کا ہر شخص کو حق حاصل ہے، حکومت اس حق کو

استعمال کرنے سے روک دیتی ہے، بعض کو اجازت دیتی ہے، جن کو یہ حق استعمال کرنے کی اجازت مل گئی وہ اسی اباحۃ اصلیۃ کی وجہ سے ہے جو پہلے سے اس کو حاصل تھی، اگر کوئی اس حق پر کسی سے صلح کرتا ہے تو خریدنے والے کو جو حق استعمال کرنے کی اجازت ملی ہے اس کی اصل بناء وہی اباحۃ اصلیۃ ہے۔

حق طبع یعنی کوئی مضمون یا کتاب شائع کرنے کا حق، یہ بھی شرعاً ہر شخص کو حاصل ہے۔ جیسے ابتداءً کسی کے ذہن میں کوئی مضمون آئے تو اسے شائع کرنے کی اجازت ہے، اسی طرح کسی دوسرے شخص کے واسطے سے کوئی مضمون یا کتاب حاصل ہو اس کی اشاعت کی بھی شرعاً اجازت ہے، صلح کے بعد بھی یہ اجازت اسی اباحۃ اصلیۃ کی بناء پر ہے، حکم میں کوئی تغیر نہیں آیا، اس لیے ان تینوں قسم کے حقوق کا عوض لینا جائز نہیں۔

حقوقِ عرفیہ کی بھی دو قسمیں ہیں:

(۱) حقوق جن کا تعلق ایسے اعیان سے ہو جن کو دائمی قرار حاصل ہو اور ان میں جہالت نہ ہو، بلکہ معلوم و مشخص ہوں۔

(۲) وہ حقوق جن کا تعلق ایسے اعیان سے ہو جن کو دائمی قرار حاصل نہ ہو یا ان میں جہالت ہو۔

حقوقِ عرفیہ کا حکم:

قسم اوّل کو ملحق بالعین قرار دے کر اس کی بیع کو جائز کہا گیا ہے، جیسے حقِ مرور،

قسمِ ثانی کی بیع ناجائز ہے، نیز دستبرداری کے طور پر بھی اس کا عوض لینا جائز نہیں، جیسے: حقِ تعلّی و حقِ تسییل، جبکہ پانی بہانے کا محل متعین نہ ہو، اگر محل متعین کر دیا جائے تو حقِ مرور کی طرح اس کی بیع بھی جائز ہے۔

تجارتی لائسنس، تجارتی نام و علامت، حقِ ایجاد و حقِ طبع وغیرہ کا ایسے اعیان سے تعلق نہیں جن کو دائمی قرار حاصل ہو، مجوزین بیع کو بھی اس کا اعتراف ہے۔

دلائل المجوزین:

(۱) نزول عن الوظائف پر قیاس کر کے بطورِ صلح و دستبرداری اس کے عوض کو جائز قرار دیا ہے۔

جواب: نزول عن الوظائف حقوق متقررہ فی المحل کے قبیل سے ہے کیونکہ نزول سے پہلے منزول لہ کے لیے نازل کا وظیفہ چھیننا جائز نہیں تھا، عوض لینے کے بعد جائز ہو گیا اسی طرح مسجد یا ارض مباح میں بیٹھے ہوئے شخص کو اٹھا کر زبردستی بیٹھنا جائز نہیں تھا، عوض لے کر جائز ہو گیا، چونکہ یہ حقوق متقررہ ہیں اس لیے ان کا عوض لینا جائز ہے، بخلاف حق طبع وغیرہ کے کہ وہ حقوق متقررہ نہیں اس لیے ان کا عوض لینا جائز نہیں۔

(۲) تجار ان حقوق کے ساتھ مال والا معاملہ کرتے ہیں، لہٰذا یہ حکماً اموال ہیں اس لیے ان کی بیع جائز ہے؟

جواب: تجار تو آج کل خون اور دوسری نجاسات کے ساتھ بھی مال جیسا معاملہ کرتے ہیں اور ان کی خرید وفروخت کرتے ہیں، اس سے حقوق کا عند الحنفیہ مال ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

لہٰذا جب تک کوئی حق اعیان کے قبیل سے نہ ہو یا اس کا کسی عینِ متقرر سے تعلق نہ ہو اس کی بیع جائز نہیں۔

قال الإمام المرغيناني رحمه الله تعالىٰ: وإن صالح من شفعته على عوض بطلت شفعته، ورد العوض؛ لأن حق الشفعة ليس بحق متقرر فى المحل، بل هو مجرد حق التملك فلا يصح الاعتياض عنه، ولا يتعلق إسقاطه بالجائز من الشرط، فبالفاسد أولى، فيبطل الشرط، ويصح الإسقاط، وكذا لو باع شفعته بمال؛ لما بينا، بخلاف القصاص؛ لأنه حق متقرر، وبخلاف الطلاق والعتاق؛ لأنه اعتياض عن ملك فى المحل، ونظيره: إذا قال للمخيرة: اختاريني بألف، أو قال العنين لامرأته: اختارى ترك الفسخ بألف، فاختارت، سقط الخيار ولا يثبت العوض. (الهداية: ٤/٤٠٦)

وقال العلامة البابرتي رحمه الله تعالىٰ تحت: (قوله: لما بينا) فإن قيل: حق الشفعة كحق القصاص والطلاق والعتاق فى كونها غير أموال والاعتياض عنها صحيح. أجاب بقوله: بخلاف القصاص؛ لأنه حق متقرر، والفاصل بين المتقرر وغيره أن ما يتغير بالصلح عما كان قبله فهو متقرر، وغيره غير متقرر، واعتبر ذلك فى الشفعة والقصاص؛ فإن نفس القاتل كانت مباحة فى حق من له القصاص، وبالصلح حصل له العصمة فى دمه فكان حقا متقررا، فأما فى الشفعة فإن المشترى يملك الدار قبل الصلح وبعده على وجه واحد فلم يكن حقا متقررا، وبخلاف الطلاق والعتاق، لأنه اعتياض عن ملك فى المحل، ونظيره إذا قال الزوج للمخيرة: اختارينى بألف، أو قال العنين لامرأته: اختارى ترك الفسخ بألف، فاختارت المخيرة الزوج وامرأة العنين ترك الفسخ سقط الخيار ولا يثبت العوض؛ لأنه مالك لبضعها قبل اختيارها وبعده على وجه واحد، فكان أخذ العوض أكل مال بالباطل، وهو لا يجوز. (العناية بهامش فتح القدير: ٨/٣٣٨)

وقال الإمام المرغيناني رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ: وبيع الطريق وهبته جائز، وبيع مسيل الماء وهبته باطل، والمسألة تحتمل وجهين: بيع رقبة الطريق والمسيل، وبيع حق المرور والتسييل، فإن كان الأول فوجه الفرق بين المسألتين أن الطريق معلوم؛ لأن له طولا وعرضا معلوما. وأما المسيل فمجهول، لأنه لا يدري قدر ما يشغله الماء، وإن كان الثانى ففى بيع حق المرور روايتان، ووجه الفرق على إحداهما بينه وبين حق التسييل أن حق المرور معلوم لتعلقه بمحل معلوم، وهو الطريق، أما المسيل على السطح فهى نظير حق التعلى، وعلى الأرض مجهول لجهالة محله، ووجه الفرق بين حق المرور وحق التعلى على إحدى الروايتين أن حق التعلى يتعلق بعين لا تبقى، وهو البناء، فأشبه المنافع، أما حق المرور يتعلق بعين تبقى وهو الأرض، فأشبه الأعيان. (الهداية: ٣/٥٦)

وقال الإمام ابن الهمام رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ: إن حق المرور حق يتعلق برقبة الأرض، وهى مال هو عين، فما يتعلق به يكون له حكم العين. أما حق التعلى فحق يتعلق بالهواء وهو ليس بعين مال. (فتح القدير: /٦٥)

وقال ابن عابدين رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ: قوله: (وبه أخذ عامة المشايخ) قال السائحاني: وهو الصحيح، وعليه الفتوىٰ، مضمرات، والفرق بينه و بين حق التعلى حيث لا يجوز هو أن حق المرور حق يتعلق برقبة الأرض، وهي مال هو عين فما يتعلق به له حكم العين، أما حق التعلى فمتعلق بالهواء، وهو ليس بعين مال ...... فتح. (ردالمحتار: ٤/١١٨)

وقال العلامة البابرتى رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ: وإنما لم يجز بيع الشرب وحده فى ظاهر الرواية للجهالة، لا باعتبار أنه ليس بمال بخلاف بيعه معها تبعا لزوالها باعتبار التبعية. (العناية بهامش الفتح: ٦/٦٤)

واللهُ سبحانهٗ وتعالىٰ أعلم

٢٠/ ربيع الاوّل ١٤١٨هـ

القول الصدوق لبيع الحقوق ـــــ ٦

حاشیہ از مرتب:

''حقوقِ مجردہ کی فروختگی کا مسئلہ دورِ حاضر کے اہم فقہی مسائل میں سے ہے، حقوق کی منتقلی اور ان کا عوض لینے کے بارے میں کتبِ فقہ میں بہت پہلے سے بحث ہوتی رہی ہے' فقہاءِ کرام نے حقِ شرب، حقِ مرور، حقِ شفعہ وغیرہ کی منتقلی کے بارے میں بحث کی ہے، فقہ حنفی میں حقوق کی بیع کے متعلق ابحاث کا خلاصہ گزشتہ سطور میں حضرت والا رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے میں آ گیا، موجودہ دور میں حقوق کی بعض نئی صورتیں پیدا ہوئی ہیں جن کی منتقلی عرف میں رواج پا چکی ہے اور ان کو منع کرنے سے بسا اوقات کاروباری حرج لازم آتا ہے، کوئی کمپنی اپنی محنت اور معیاری مصنوعات کی وجہ سے ایسی شہرت حاصل کر لیتی ہے اور اس کا نام اتنا مشہور ہوجاتا ہے کہ خریدار اس کا نام دیکھ کر اعتماد کرتے ہیں اور مصنوعات خریدتے ہیں۔ اگر اس کمپنی کے نام پر دوسرے لوگوں کو بھی مصنوعات بنانے اور فروخت کرنے کی اجازت ہو تو ایک تو معیار بگڑ جائے گا، کیونکہ دوسرے لوگوں کو تو معیار برقرار رکھنے کی ضرورت نہیں ہوتی، اصل کمپنی معیار برقرار رکھنے پر مجبور ہوتی ہے، اس لیے غیر معیاری مصنوعات کی بھرمار سے اصل کمپنی کی شہرت خراب ہوگی جو اس کے حق میں یقیناً ضرر ہے، نیز دوسرے لوگوں کی آمد کی وجہ سے اصل کمپنی کو کاروباری ضرر ہوگا یا جیسے کوئی مصنف بہت بڑا وقت صرف کر کے ایک کتاب تصنیف کرتا ہے اور بڑی محنت کے بعد اس کو مارکیٹ میں پیش کرتا ہے جس کی تحقیق وطباعت پر بے تحاشا مصارف لگاتا ہے۔ اب اگر اس کی فروختگی کے حقوق صرف اس کے لیے مخصوص نہ ہوں تو لازماً اس کا خسارہ ہوگا اور یہ بات علمی وفنی تحقیقات کے جذبے کے لیے بھی مضر ہے۔

انہی وجوہ کی بنیاد پر بعض معاصر اہلِ افتاء نے حقوقِ مجردہ کی بیع کی چند شرطوں کے ساتھ اجازت دی ہے، ان حضرات نے حقوقِ مجردہ کی بیع کو درج ذیل فقہی بنیادوں پر جائز کہا ہے:

(۱) احناف کے ہاں مشہور مسئلہ ''نزول عن الوظائف بمال'' پر قیاس کر کے

(۲) حقوق بھی اموال ہیں اور ان کی مالیت تمول الناس سے ثابت ہے کیونکہ عرف کی وجہ سے غیر مال بھی مال بن سکتا ہے۔

(۳) احناف کے علاوہ دیگر ائمہ کے ہاں ان کی بیع جائز ہے۔

(۴) بعض اکابر علماء جیسے حضرت حکیم الامۃ، مفتی کفایت اللہ، مولانا فتح محمد لکھنوی، مفتی نظام الدین مفتی دار العلوم دیوبند اور مفتی عبد الرحیم لاجپوری رحمہم اللہ تعالیٰ نے بعض حقوق کی بیع کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔

تاہم دوسری جانب حقوق کی بیع میں کچھ مفاسد بھی ہیں مثلاً:

۱- ٹریڈ مارک اور تجارتی لائسنس کے حقوق مخصوص ومحفوظ ہوں تو کاروبار کے ذرائع پر چند ہاتھوں کا قبضہ ہوگا اور اسبابِ معاش چند ہاتھوں میں منحصر ہوجائیں گے، بڑے بڑے سرمایہ دار تجارت کے سارے حقوق اپنے لیے محفوظ کر لیں گے تو عام آدمی کے لیے سوائے مزدوری کے کوئی ذریعۂ روزگار نہیں رہے گا۔ جس سے سرمایہ داری کے ظالمانہ نظام کو تقویت ملے گی۔

۲- ملٹی نیشنل کمپنیاں کاروباری حقوق خرید کر دنیا کی آبادی کو غلام بنا لیں گی۔

۳- تجارتی لائسنس کے حامل افراد اس حق کے ارتکاز کو احتکار کا ذریعہ بنا لیں گے، جب چاہیں گے اشیاء مارکیٹ میں بھیج دیں گے اور جب چاہیں گے روک لیں گے جس سے بازار کی آزاد سرگرمیوں پر منفی اثر پڑے گا اور طلب ورسد کا قدرتی نظام متاثر ہوگا۔

حقوق کے محفوظ ہونے میں دونوں پہلو قابلِ غور ہیں۔ بعض معاملات میں حقوق محفوظ کر لینے کی واقعی ضرورت ہوتی ہے اور کبھی بدنظمی اور غیر ذمہ دارانہ سرگرمیاں روکنے کے لیے بھی ایسا کرنا پڑتا ہے، لہٰذا اگر واقعی ضرورت اور مجبوری درپیش ہو تو حقوق کی بیع کی اجازت ہو سکتی ہے لیکن گزشتہ سطور میں مذکور خدشات سے حفاظت اور سدباب کی قابلِ عمل تدابیر اختیار کرنے کی کوشش بھی جاری رہنی چاہیے۔''

واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب

القول الصدوق لبیع الحقوق ——————— ۷

باب الربا والقمار

اربابِ فاسدہ کا حکم

سؤال: احسن الفتاویٰ ۷/۱۶ عنوان ''بینک میں سود چھوڑنا جائز نہیں'' کے تحت ہر قسم کے مال حرام و ارباح فاسدہ کا حکم یہ لکھا گیا ہے کہ اگر مالک معلوم ہو تو اس پر رَد واجب ہے، اس حکم پر بطورِ دلیل ہدایہ کتاب الکفالۃ کی جو عبارت پیش کی گئی ہے وہ سیاق وسباق کے پیش نظر اس حکم پر صراحۃً دلالت نہیں کرتی، کوئی صریح عبارت تحریر فرما کر ممنون فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اولاً مزید کسی عبارت کی ضرورت نہیں، یہی عبارت بطورِ دلالۃ النص اس حکم پر دلالت کرتی ہے، کیونکہ کفیل کا تصرف غاصب کے تصرف کی نسبت اہون ہے، کما فی عامۃ الکتب المعتبرۃ، لہٰذا جب کفالۃ میں ردعلی المالک واجب ہے تو غصب کے ارباح فاسدہ وغیرہ ہر قسم کے مال حرام میں ردعلی المالک بطریق اولیٰ واجب ہوگا۔

ثانیاً فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے اس حکم کی تصریح بھی فرمائی ہے۔

قال الحافظ العینی رحمہ اللہ تعالیٰ: بخلاف الربح فی الغصب حیث یجبر الغاصب علی الرد؛ لأنه لاحق للغاصب فی الربح. (البنایة: ۷/۵۸۹)

وقال العلامة ابن نجیم رحمہ اللہ تعالیٰ: وقید بالکفیل؛ لأن الغاصب إذا ربح وجب رده علی المالك، ویجبر علی الدفع له؛ لأنه لاحق للغاصب فی الربح. کذا فی البنایة. (البحر: ۶/۲۳۵) واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۷/شعبان ۱٤۱۸ھ

صراف کا مستقرض بالربا کے لیے اجرت پر سونے کا وزن کرنا

سؤال: بینک کسی شخص کو اس سے زیور لے کر سود پر قرض دیتا ہے، زیور کا وزن معلوم کرنے کے لیے کسی سنار سے رابطہ کیا جاتا ہے، سنار اس کا وزن کر کے پوری ضمانت کے ساتھ بینک کو وزن اور اصل سونے کی

مالیت وغیرہ بتاتا ہے، سنار کے اس کام پر سود پر قرض لینے والا اسے دوسو تین سو روپے اجرت دیتا ہے، کیا سنار کے لیے یہ کام کرنا اور سود پر قرض لینے والے سے اجرت وصول کرنا جائز ہے؟ نیز یہ اجرت اس کے لیے حلال ہوگی؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

استقراض فعل فاعل مختار ہے، اس لیے صراف کا عمل جائز اور اجرت حلال ہے، البتہ مستقرض کو فعلِ ملعون پر تنبیہ کرنے کی غرض سے صراف کا عمل سے انکار کر دینا بہتر ہے، بالخصوص جب کہ مستقرض تفصیل بتائے بغیر بھی کام کرواسکتا تھا تو فعلِ ملعون کی تصریح کرکے کام لینا شریعت کی تخفیف ہے اور ملعون ہونے کی تشہیر۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲/ شعبان ۱٤۲۰ھ

باب القرض والدَین

قرض کی واپسی کو قدرت سے مشروط کرنے کا حکم

سؤال: اگر کسی نے مقروض کو رقم دیتے وقت یوں کہا کہ واپس کر سکو تو ٹھیک، ورنہ نہیں۔ تو اس کا حکم قرض کا ہوگا یا ہبہ کا؟ واپس کرنا لازم ہوگا یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

یہ قرض صریح ہے، البتہ ابراء مشروط بعدم القدرۃ ہے اور قدرت کا ہونا، نہ ہونا ایک امر محتمل ہے، ابراء میں تعلیق واضافت الی المستقبل صحیح نہیں اور ایسے امر محتمل کے ساتھ تعلیق مخاطرہ اور بحکم قمار ہے جو جائز نہیں، لہذا یہ ابراء باطل اور قرض واجب الاداء ہے۔

قال العلامة الحصكفی رحمہ اللہ تعالیٰ: كما لا يصح تعليق الإبراء عن الدين بشرط محض كقوله لمديونه: إذا جاء غد، أو إن مت ـ بفتح التاء ـ فأنت برئ من الدين، أو إن مت من مرضك هذا، أو إن مت من مرضى هذا فأنت فی حل من مهری فهو باطل، لأنه مخاطرة وتعليق.

قال العلامة ابن عابدين رحمہ اللہ تعالیٰ: لاحتمال موت الدائن قبل الغد أو قبل موت المديون ونحوه؛ لأن المعنى: إذا مت قبلی أو إن جاء الغد فيحتمل أن يموت الدائن قبل الغد وقبل موت المديون فكان مخاطرة كذا قرره شيخنا، وأقول الظاهر أنه مخاطرة فی مثل إن مت فی مرضك هذا وتعليق فی مثل إن جاء الغدو الإبراء لا يحتملهما. (ردالمحتار: ٥/٧٠٧)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

٥/ رجب ١٤١٩ھ

کتاب الودیعۃ والعاریۃ والھبۃ والصدقۃ

''تم تقسیم کرلو'' کہا تو ہبہ کا حکم

سوال: ہبۃ المشاع میں فقہاء نے اس کی تصریح تو فرمائی ہے کہ ایک موہوب لہ کو تقسیم کا وکیل بنایا جا سکتا ہے، مگر دو یا دو سے زیادہ کو وکیل بنانے کی تصریح نہیں۔ وکالہ کے عام حکم سے تو صحیح معلوم ہوتا ہے، لیکن ہبۃ المشاع کو عام حکم کے تحت شامل کرنے میں تردد ہے، کیونکہ اس سے ہبۃ المشاع کا حکمِ عدمِ صحت بے فائدہ ہو جائے گا، لہٰذا اگر واہب نے کئی موہوب لہم کو یوں کہا: ''تم لے لو'' یا ''تم تقسیم کرلو'' تو یہ صحیح معلوم نہیں ہوتا۔ حضرت والا سے رہنمائی کی درخواست ہے۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

''تم لے لو'' میں توکیلِ تقسیم کا کوئی لفظ نہیں، اس لیے اس طرح ہبہ صحیح نہ ہوگا اور ''تم تقسیم کرلو'' میں توکیلِ تقسیم صراحۃً موجود ہے اور جوازِ توکیل عام ہے، لہٰذا یہ صحیح ہے۔

یہ بے فائدہ اس لیے نہیں کہ تقسیم موجبِ اتمامِ قبض ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

نوٹ قابلِ تقسیم ہے

سوال: کسی نے ۵۰۰ کا نوٹ دو شخصوں کو ہبہ کیا تو ہبہ صحیح ہو جائے گا یا نہیں؟ شبہہ یہ ہے کہ اگر نوٹ کی عین کو دیکھا جائے تو فیما لا یقسم میں داخل معلوم ہوتا ہے اور مالیت کو دیکھا جائے تو فیما یقسم میں داخل معلوم ہوتا ہے۔ کس جہت کا اعتبار ہوگا؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

نوٹ مالیت کے اعتبار سے قابلِ تقسیم ہے وھذا ھو المعتبر، لہٰذا اگر موہوب لہم کو تقسیم کا وکیل بنا دیا تو

ہبہ صحیح ہو جائے گا، ورنہ نہیں۔ (*)

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: وهب لرجلين درهما إن صحيحا صح وإن مغشوشا لا، لأنه مما يقسم لكونه فى حكم العروض.

(ردالمحتار: ٤/٥١٤)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

ہبۃ المشاع سے متعلق ایک تحریر کا جواب

سوال: ہبۃ المشاع کا یہ مسئلہ حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم کی رائے سے لکھا گیا ہے اور ہمارے دارالافتاء دارالعلوم کراچی کے مفتیان کبار وصغار قریب قریب سب کا اس پر اتفاق ہے، مگر حضرت والا کی رائے عالی مطلوب ہے، فتویٰ اب تک موقوف رکھا گیا ہے، ہم تشنگانِ علوم کو حضرت والا اپنی تحقیق انیق سے مستفیض فرمائیں۔

الجواب (۱)

۷۸۶

اصطلاحِ فقہ میں ایک قابلِ تقسیم چیز دو یا دو سے زیادہ افراد کو بلا تقسیم ہبہ کرنے کو "ہبۃ المشاع" (۲) کہتے

حاشیہ از مرتب:

حضرت والا رحمہ اللہ تعالیٰ سے دن ۱۱ بجے حلقۃ العلماء میں یہ مسئلہ پوچھا گیا تو حضرت نے یہی جواب دیا جو اوپر مذکور ہے، مگر عباراتِ فقہ سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ نوٹ درہم صحیح کے حکم میں ہے، اس لیے کہ درہم صحیح ہو یا نوٹ دونوں کا عین ناقابل تقسیم ہے، بایں معنی کہ عین درہم صحیح کو اگر تقسیم کیا جائے تو اس کی مالیت کم ہو جائے گی اور نوٹ کے عین کو تقسیم کیا جائے تو اس کی مالیت میں بھی نقصان آئے گا بایں معنی کہ بینک کے سوا کوئی اسے قبول نہیں کرے گا، گویا اس کی عرفی قیمت ختم ہو جائے گی۔

جبکہ مالیت کے اعتبار سے دیکھا جائے تو نوٹ کی طرح درہم بھی قابل تقسیم ہے، فقہاء نے اس کا اعتبار نہ کرتے ہوئے اسے فیما لا یقسم میں داخل کیا ہے اور اس میں ہبۃ المشاع کو صحیح قرار دیا ہے، یہی حکم نوٹ کا بھی ہونا چاہیے۔

وفى الخانية على الهندية: "لأن الدرهم الصحيح لا تكسر عادة فكان مما لا يحتمل القسمة حتى لو كان من الدراهم التى تكسر عادة ولا يضرها الكسر والتبعيض كانت بمنزلة المشاع يحتمل القسمة فلا يجوز، والدينار الصحيح قالوا: ينبغي أن يكون بمنزلة الدرهم الصحيح." (٤/٢٦٧)

واللہ تعالیٰ اعلم (مرتب)

ہیں اور ہبۃ المشاع کے معتبر ہونے میں اختلاف ہے، حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک یہ ہبہ ناتمام ہے اور جن لوگوں کو اس طرح کوئی چیز ہبہ کی گئی ہے جب تک تقسیم کر کے ان کو نہ دیں گے وہ اس کے مالک نہ ہوں گے، خواہ قبضہ بھی کرا دیا ہو اور ہبہ کی ہوئی چیز بدستور واہب کی ملکیت سمجھی جائے گی، ایسی حالت میں اگر واہب کا انتقال ہو جائے تو ہبہ کی ہوئی چیز واہب کے ترکہ میں شمار ہو کر قواعدِ شریعہ کے مطابق اس کے ورثاء میں تقسیم ہوگی۔

حضرات صاحبین [۳] رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالیٰ اور جمہور فقہاء و محدثین رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک ہبۃ المشاع درست اور تام ہے، اگر ایسی چیز پر وہ لوگ قبضہ کر لیں جن کو یہ چیز ہبہ کی گئی ہے تو وہ اس کے مالک ہو جائیں گے، مشاع ہونا ان کے نزدیک مالک ہونے میں رکاوٹ نہیں۔

اکثر فقہاءِ حنفیہ اور ہمارے اکابر رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالیٰ نے حضرت امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا مذہب اختیار فرمایا ہے، البتہ فیض الباری میں حضرت مولانا شاہ انور شاہ کشمیری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے ایک درمیانہ راستہ اختیار فرمایا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جہاں [۴] ہبۃ المشاع باعثِ نزاع ہو، وہاں اس کا اعتبار کر کے ہبہ کو غیر معتبر قرار دیا جائے، اور جہاں ہبۃ المشاع باعثِ نزاع نہ ہو، وہاں ہبہ کو معتبر مان لینا چاہیے۔

آج کل ہبۃ المشاع کی بکثرت ایسی صورتیں پیش آ رہی ہیں جن میں واہب اپنی طرف سے موہوب چیز بلاتقسیم ایک سے زیادہ افراد کو ہبہ کر دیتا ہے اور قبضہ بھی دے دیتا ہے اور ہر طرح کے تصرف کا اختیار سونپ دیتا ہے کہ ہبہ یافتہ لوگ جس طرح چاہیں اس میں تصرف کریں اور واہب اس سے اپنا مالکانہ تعلق بھی ختم کر کے یکسو ہو جاتا ہے، ایسی صورت بینک اکاؤنٹ میں خاص طور پر پیش آتی ہے، جیسا کہ سوال میں اسی نوعیت کی صورت مذکور ہے، تو آیا ایسی صورت میں اگر واہب نے شیءِ موہوب کے الگ الگ دو حصے کر کے قبضے میں نہ دیے ہوں، تو اس کی وجہ سے اس ہبہ کو بالکل غیر معتبر قرار دے دیا جائے، یا اس میں دیگر ائمہ اور حنفی مذہب میں حضرات [۵] صاحبین کا قول موجود ہوتے ہوئے ایسے ہبہ کو درست قرار دینے کی بحالاتِ موجودہ گنجائش ہے، جبکہ اس بارے میں کوئی نص بھی [۶] موجود نہیں؟

حضرت شاہ انور شاہ صاحب کی رائے بھی وقیع ہے، اس کی روشنی میں ہبہ کی جس صورت میں تمام فقہی [۷] تقاضے پورے ہو چکے ہوں، صرف اتنی بات لاعلمی [۸] کی وجہ سے رہ گئی ہو کہ واہب نے عملاً تقسیم نہ کیا ہو اور وہ اپنے طور پر اس ہبہ کو مکمل قرار دے چکا ہو، تو صاحبین [۹] رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالیٰ کے قول پر ایسے ہبہ کو درست قرار دینے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، لہٰذا سوال میں ڈالرز ہبہ کرنے کی جو صورت مذکور ہے کہ سائل کے

مرحوم بھائی نے جوایک لاکھ ستر ہزار ڈالرز کی رقم بطورِ ہبہ سائل اوراس کی چھوٹی بہن کے نام بینک میں اکاؤنٹ کھلوا کر جمع کرائی اورڈپازٹ کی شکل میں بطورِانویسٹمنٹ ان کے نام منتقل کی اوراپنی شمولیت بطورِ نگران کے رکھی، یعنی مرحوم نے ان ڈالروں کے نکلوانے کے لیے سائل اوراس کی چھوٹی بہن کے یاان میں سے کسی ایک کے دستخط کے ساتھ اپنے دستخط کی پابندی ضروری قرارنہ دی ہواورسائل اوراس کی چھوٹی بہن کو ہروقت اس رقم کے نکلوانے کا اختیاردے دیا ہوتو اس ہبہ کے درست قراردینے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، تاہم دیگرحضرات علماء سے بھی دریافت کرلیا جائے۔

فی[۱۰] عمدة القاری: قال ابن بطال: غرض المصنف إثبات هبة المشاع، وهو قول الجمهور، خلا فالأبی حنيفة، قلت: إطلاق نسبة عدم جواز هبة المشاع إلى أبی حنيفة غير صحيح، فإنهم ينقلون شيئا من مذهبه من غير تحرير ولا وقوف على مدركه، ثم ينسبونه إليه، فهذه جرأة وعدم إنصاف، والمشاع الذي لا تجوز هبته فيما إذا كان مما يقسم، وأما فيما لا يقسم، فهی جائزة، وأيضا العبرة فی الشيوع وقت القبض لا وقت العقد، حتى لو وهب مشاعا وسلم مقسوما يجوز. (۱۳: ۱٦۱)

وفی البحر الرائق: ومما ذكره هنا علم أن قوله: تجوز فی محوز مقسوم، معناه أنها تملك بهذه الشروط، لا أن الصحة متوقفة على القسمة، لأنه لو وهب شائعا يقسم تصح الهبة من غير ملك، ولهذا لو قبضه مقسوما ملكه اهـ. (۷: ۲۸۷)

وفي حاشية الأشباه: كما وقع الاختلاف في هبة المشاع المحتمل للقسمة هل هي فاسدة أو غير تامة ؟ وفي البناية: الأصح أنها غير تامة. (۸٦/۳)

وفی الدر[۱۱] المختار: فإن قسمه وسلمه صح لزوال المانع ...... وفی الشامية: فإن قسمه أي الواهب بنفسه أو نائبه أو أمر الموهوب له بأن يقسم مع شريكه، كل ذلك تتم به الهبة.(٤: ٥۷)

وفی فيض الباری: ثم إن كان الواهب واحدا والموهوب له جماعة فهو مشاع عند الإمام الأعظم، وقال صاحباه:[۱۲] إنه ليس بمشاع ...... وأما

البخاري فذهب إلى هدر الشيوع ولم يره شيئا، فتصح عنده هبة المشاع.

قلت: والذي تبين لي أن توسيع البخارى وتضييق الحنفية كلاهما ليس بمرضى للشارع، فإن رفع الشيوع والإبهام مطلوب عنده البتة، أما أنه في أي مرتبة، فلينظر فيه، فليس نسقه إلى هدره كما زعمه البخارى، ولا العض به كما قاله الحنفية، والذى أراه أن النهى عنه لكونه مفضيا إلى النزاع [13] وكل أمر يكون النهى عنه كذلك لا يشدد فيه الشارع بنفسه بل ربما يغمض عنه أيضا.

وفيه: ثم اعلم أن هبة المشاع لا تتم فى أصل المذهب وإن تحقق القبض وأفتى [14] المتأخرون بجوازها. وبه أفتى. (٣: ٣٧٢)

وفى الدر المختار: والتمكن من القبص كالقبض اهـ. (٤: ٥٦٨) والله اعلم

دارالإفتاء دارالعلوم كراچى عــ ١٤

غره ربيع الأول ١٤١٧ هـ

الجواب باسم ملهم الصواب

۱- تسمیہ بصورتِ اعداد کی بجائے بصورتِ الفاظ لکھنا چاہیے۔

۲- ہبۃ المشاع کی یہ تعریف غیر ضروری بلکہ حشو ہونے کے علاوہ ناقص بھی ہے۔

۳- ہبۃ المشاع باتفاق ائمتنا الثلاثۃ رحمہم اللہ تعالیٰ ناتمام ہے، البتہ بعض صورتوں کے مشاع ہونے میں اختلاف ہے، اس لیے حکم میں بھی اختلاف ہے۔ كما فصل الإمام الكاسانى رحمہ اللہ تعالیٰ.

۴- ہبۃ المشاع کے عدم جواز کا مدار نزاع کو قرار دینا صحیح نہیں، بنصوص فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ۔ عدم جواز کی وجوہ یہ ہیں:

① تمام ہبہ کے لیے شرطِ قبض نص سے ثابت ہے، اس لیے قبض بطریق اتم واکمل پایا جانا ضروری ہے اور ہبۃ المشاع میں قبض کا ناقص وغیر تام ہونا مشاہد ہے۔

② مؤنۃ اجرۃ القسمۃ

③ الزام مطالبۃ القسمۃ۔ هكذا حرر الكاساني وابن عابدين رحمہما اللہ تعالیٰ.

تعلیلِ نزاع نہ کہیں منقول ہے نہ معقول، اگر کسی درجہ میں اس کا کوئی اعتبار ہوتا تو اشتراء المتعدد دین کی صورت میں بھی ہوتا، حالانکہ وہ مطلقاً جائز ہے، اس میں خوفِ نزاع کو مانع نہیں قرار دیا گیا، ما بہ الفرق کیا ہے؟

اگر واہب سے مطالبۂ قسمت کا نزاع مراد ہے تو یہ علت تعدد موہوب لہم کے علاوہ شیوع کی دوسری اقسام میں بھی پائی جاتی ہے، سوان میں بھی عدمِ خوفِ نزاع کی صورت میں شرطِ قبض نہیں لگانا چاہیے۔

عدمِ خوفِ نزاع صرف صورِ عرفِ عام میں مؤثر ہوتا ہے، کسی خصوصیت جزئیہ میں اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

۵- صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت صحیح نہیں، کما قدمنا

٦- حضرات فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ قبضِ تام کو منصوص قرار دے رہے ہیں۔ كما حررنا في الوجه الأول من وجوه عدم تمام الهبة.

۷- فقدان شرط کے باوجود فقہی تقاضے کیسے پورے ہو گئے؟

۸- جہل عذر نہیں۔

۹- اولاً صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے قول کے مطابق جواز اس پر موقوف ہے کہ واہب کے الفاظ کا علم ہو، مطلقاً نسبتِ جواز صحیح نہیں، کما قدمنا.

ثانیاً مذہب امام رحمہ اللہ تعالیٰ سے اعراض کی کیا ضرورت؟ بالخصوص جبکہ عدول عن مذہب الامام میں دوسرے ورثہ کا ضرر بھی ہے۔

علاوہ ازیں یہ امر بھی ملحوظ رہنا ضروری ہے کہ مرض الموت میں ہبہ للوارث جائز نہیں، اگرچہ فی نفسہا شرائط تمامِ ہبہ سب موجود ہوں اور مرض الموت سے قبل ہبہ بشرائطہا المعتبرۃ اگرچہ تام تو ہو جائے گا مگر بدونِ ضرورتِ شرعیہ ورثہ میں تفاضل جائز نہیں۔

۱۰- ان عبارات کا صورتِ مسئولہ سے کیا تعلق؟ حشو ہیں، ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ۝﴾ بالخصوص عینی کی عبارت نقل کرنے سے صرف مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ مشائخ احناف کو جاہل عن مذہب الامام اور اپنے امام پر مفتری ثابت کیا جائے۔

۱۱- کیا مسئلہ زیر بحث میں واہب کی طرف سے تقسیم کی ان صور ثلاثہ میں سے کوئی صورت پائی گئی تھی؟

۱۲- یہ علی الاطلاق نہیں، صرف بعض صورتوں میں ہے، والتفصیل مسطور فی کتب المذہب۔

۱۳- قدمنا ما فيه.

۱۴- لا مطلقا بل بأحد الشروط الثلاثة التي ذكرها ابن عابدين رحمه الله تعالى.

۱۵- أي بعد التقسيم بأحد الشروط الثلاثة. والله سبحانه وتعالى أعلم

٤/ جمادی الاولیٰ ۱٤۱۷ھ

كتاب الإجارة

وعظ پر اُجرت، اشکال وجواب

سوال: احسن الفتاویٰ ۷/ ۳۰۰ میں وعظ پر اجرت لینے کا مسئلہ یوں لکھا ہے:

''اگر کسی کو وعظ کہنے ہی کے لیے ملازم رکھا گیا ہے یا کسی نے خود کو اسی کام کے لیے فارغ کر رکھا ہے کہ کوئی وعظ کہلوانے کے لیے لے جاسکتا ہے تو اس صورت میں وعظ پر اجرت لینا جائز ہے اور اگر کسی خاص موقع پر کسی عالم سے وعظ کہنے کی درخواست کی جائے تو وعظ پر اجرت لینا جائز نہیں۔''

اشکال یہ ہے کہ اگر یہ وقت کی اجرت ہے تو وقت تو دونوں کا صرف ہو رہا ہے، اور اگر وعظ کی اجرت ہے تو وعظ بھی دونوں کے حق میں برابر ہے، مابہ الفرق کیا ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

پہلی دو صورتوں میں اجرت علی الوقت ظاہر ہے جو جائز ہے، تیسری صورت میں اجرت علی عمل التذکیر ظاہر ہے جو جائز نہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۸/ ربیع الثانی ۱٤۲۲ھ

حاشیہ از مرتب:

جلد ساز نے ناقص گتہ استعمال کیا، اشکال وجواب

احسن الفتاویٰ کے جواب پر اشکال اور اس کا جواب

سوال: احسن الفتاویٰ میں ہے:

جلد ساز نے ناقص گتہ استعمال کیا تو وہ اُجرت کا مستحق نہیں اور اس پر کتاب کی قیمت لازم ہے۔(۷/ ۳۳۰)

گزارش ہے اس صورت میں کتاب کی قیمت لازم کرنا سمجھ میں نہیں آتا۔ کیونکہ جلد ساز ناقص جلد اکھیڑ کر عمدہ جلد کر سکتا ہے۔ اس سے کتاب کا کوئی نقصان نہیں ہوتا۔ جلد عمدہ ہو جاتی ہے۔ اس کا مشاہدہ ہے، جلد سازوں سے معلومات بھی لی جاسکتی ہیں۔ صرف جلد کی ضمان آنی چاہیے کہ جلد ساز انہی پیسوں میں دوبارہ اچھی جلد کرے۔ کتاب کی ضمان نہیں آنی چاہیے۔ جلد کا کتاب سے مجاورۃ کا تعلق ہوتا ہے اور رنگ کپڑے میں سرایت کر جاتا ہے۔ دونوں میں واضح فرق ہے، لہٰذا کپڑے کے رنگ والا حکم یہاں عائد کرنا محل نظر ہے۔ غور فرمائیں!

الجواب باسم ملهم الصواب

(جواب از مرتب)

ناقص عمل کرنے پر تضمین کا قاعدہ یہ ہے کہ مستاجر کو اختلاف فی الوصف کی صورت میں اختیار ہوتا ہے کہ یا تو وہ اجیر سے شیء کا ضمان طلب کرے اور شیء اس کو حوالہ کرے یا اسی صورت میں اس کو قبول کرے اور اجیر کی اجرت مثل دیدے، تیسری صورت کا اختیار نہیں کہ وہ اجیر کو مخالفِ شرط عمل کے ازالہ اور دوبارہ طے شدہ عمل پر مجبور کرے، کیونکہ اس میں اجیر کے عمل اور بصورت استصناع اس کے مال کا بھی ضیاع ہے، ناقص جلد اکھاڑنے پھر نئی جلد بندی میں جلد ساز کے مال اور محنت کا ضیاع ہے، اس لیے کتاب کا مالک جلد ساز کو اس پر مجبور نہیں کرسکتا، البتہ اگر جلد ساز خود ناقص جلد اکھاڑ دے اور اس سے کتاب کو نقصان بھی نہ ہو تو جلد ساز پر دوبارہ جلد بندی مقررہ شرائط کے ساتھ لازم ہوگی۔

رہی یہ بات کہ جلد کتاب سے آسانی سے جدا ہوسکتی ہے اور رنگ کپڑے میں سرایت کرجاتا ہے تو اس سے حکم میں فرق نہیں آتا، کیونکہ اصل مدار یہ ہے کہ مخالفِ شرط عمل کے اہدار سے اجیر کو نقصان ہوتا ہے اور اس کی محنت و مال ضائع ہوجاتے ہیں، عمل معقود علیہ ہے اور اجیر نے عمل کردیا تو وہ اجرت کا مستحق ہے لیکن چونکہ اس میں اختلاف وصف کی وجہ سے منفعت مقصودہ فوت ہوگئی لہٰذا مستاجر کو تضمین کا اختیار ہوتا ہے، اگر وہ شیء کو اسی عمل کے ساتھ قبول کرتا ہے تو اس عمل کی اجرت مثل دینا لازم ہوگی (بشرطیکہ اجرت مثل اجرت مسمی سے زائد نہ ہو، ورنہ بقدر مسمی اجرت لازم ہوگی) فقہاء نے اختلاف فی الوصف کی تمام صورتوں کا یہی حکم لکھا ہے، اس فرق کے بغیر کہ پہلا عمل آسانی سے زائل ہوسکتا ہے یا نہیں۔

قال العلامة الكاساني رحمه الله تعالى: وإذا كان الخلاف في الصفة نحو أن دفع إلى صباغ ثوبا ليصبغه بصبغ مسمى فصبغه بصبغ آخر، لكنه من جنس ذلك اللون، فلصاحب الثوب أن يضمنه قيمته أبيض، ويسلم إليه الثوب، وإن شاء أخذ الثوب وأعطاه أجر مثله لا يجاوز به ما سمى. أما ثبوت الخيار فلما ذكرنا من الخلاف في الجنس (يعنى لفوات الغرض) وإنما وجب الأجر ههنا لأن الخلاف في الصفة لا يخرج العمل من أن يكون معقودا عليه، فقد أتي بأصل المعقود عليه، إلا أنه لم يأت بوصفه فمن حيث أنه لم يات بوصفه المأذون فيه لم يجب المسمى، ومن حيث أنه أتى بالأصل وجب أجر المثل، ولا يجاوز به المسمى؛ لأن هذا شأن أجر المثل ...... (بدائع الصنائع: ٤/٢١٦)

وقال أيضا:

وذكر في الأصل إذا دفع خفه إلى خفاف لينعله فأنعله بنعل لا ينعل بمثله الخفاف، فصاحب الخف بالخيار إن شاء ضمنه خفه، وإن شاء أخذه وأعطاه أجر مثله في عمله. وقيمة النعل لا يجاوز به ما سمى ...... وأما ثبوت الخيار إذا أنعله بما لا ينعل بمثله الخفاف فلأنه لم يأت بالمأمور به رأسا، بل أتى بالأمور به ابتداء، فصار كالغاصب إذا أنعل الخف المغصوب فكان للمالك أن يضمنه كالغاصب، وله أن يأخذ الخف؛ لأن ولاية التضمين ثبت لحق المالك، فإذا رضى بالأخذ كان له ذلك، وإذا أخذ أعطاه أجر مثله، لأنه مأذون في العمل، وقد أتى بأصل العمل، وإنما خالف في الصفة، فله أن يختاره ويعطيه أجر المثل، ولا يعطيه المسمى؛ لأن ذلك بمقابلة عمل موصوف، ولم يأت بالصفة ويعطيه مازاد النعل؛ لأنه عين مال قائم للخفاف فصار بمنزلة الصبغ في الثوب ......

ولو شرط عليه جيدا فأنعله بغير جيد فإن شاء ضمنه قيمة الخف وإن شاء أخذ الخف وأعطاه أجر مثل عمله وقيمة مازاد فيه، ولا يجاوز ما سمى؛ لأن الردي من جنس الجيد، ويثبت

الخيار لفوات الوصف المشروط. (حواله بالا: صـ ۲۱۷)

(ومثله في الهندية: ٥١٩/٤ وخانية بهامش هندية: ٣٤٢/٢)

قال في الدر المختار:

ثوب خاطه خياط بأجر ففتقه رجل قبل أن يقبضه رب الثوب فلا أجر له، بل له تضمين الفاتق، ولا يجبر على الاعادة، وإن كان الخياط هو الفاتق فعليه الإعادة كأنه لم يعمل.

قال ابن عابدين رحمه الله تعالى: قوله: كأنه لم يعمل. فلم يوف ما التزمه من العمل فيجبر عليه؛ لأن عقد الإجارة لازم رحمتى. (شامية: ١٥/٦)

وقال في الدر:

فإن أفسده أي الطعام أو أحرقه أو لم ينضجه فهو ضامن للطعام. قال ابن عابدين رحمه الله تعالى: قوله: فهو ضامن للطعام. ومقتضى ما سبق في الخبز أنه يخير بين أن يضمنه قبل الطبخ ولا أجر له، أو بعده وله الأجر. (شاميه: ١٧/٦)

والله سبحانه وتعالى أعلم

۱۸/صفر الخير ۱٤۳۰هـ

کتاب الأضحیۃ و العقیقۃ

ایصالِ ثواب کے لیے مشترک بکرے کی قربانی کرنا

سؤال: چند آدمی مل کر ایک بکرے کی حضورِ اکرم ﷺ کی طرف سے قربانی کریں تو درست ہے یا نہیں؟ بعض علماء جائز بتاتے ہیں اور دلیل میں درمختار کی یہ عبارت پیش کرتے ہیں:

وإن مات أحد السبعة المشتركين فی البدنة وقال الورثة: اذبحوا عنه وعنكم، صح عن الكل استحسانا لقصد القربة عن الكل. (٦/٣٢٦)

الجواب باسم ملهم الصواب

غیر کی طرف سے نفل قربانی کی صورت میں قربانی ذابح کی طرف سے ہوتی ہے، ثواب غیر کو ملتا ہے، اس لیے ایک بکرے میں زیادہ لوگوں کی شرکت صحیح نہیں، سوال میں درمختار سے جو جزئیہ نقل کیا گیا ہے اس میں جواز کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ میت کے شراء بنیتِ تضحیہ کو دلالۃً امر قرار دے دیا گیا، جیسا کہ میت کی طرف سے بلا امر وارث کے حج کو دلالۃً امر کی وجہ سے صحیح کہا جاتا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۱۲/ صفر ۱۳۹۵ھ

قربانی کا گوشت بدونِ وزن تقسیم کرنے کی جائز تدابیر

سؤال: قربانی کا گوشت شرکاء میں تقسیم کرتے وقت تول کر سب حصے برابر کرنے کی مشقت سے بچنے کی کوئی آسان تدبیر ہو سکتی ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

اس کی دو تدبیریں ہو سکتی ہیں:

۱- ہر حصہ میں سر یا پاؤں یا کلیجی وغیرہ کا ٹکڑا رکھ دیا جائے تو حصص کے وزن میں مساوات ضروری نہیں، اندازہ سے تقسیم کر سکتے ہیں، کیونکہ یہ چیزیں گوشت کے مقابلے میں غیر جنس ہیں اور غیر جنس کے

مقابلے میں تفاضل جائز ہے۔

۲- اگر بذریعہ تقسیم افرازِ ملک مقصود نہ ہو تو اس مشترک گوشت سے بطورِ اباحہ جتنا چاہیں لے دے سکتے ہیں، کیونکہ تقسیم میں مبادلہ پایا جاتا ہے اور گوشت ربویات میں سے ہے، اس کا مبادلہ اس کی جنس کے ساتھ صرف تساویاً جائز ہے، اباحہ میں تملیک وتملک اور مبادلہ نہیں اس لیے تفاضل جائز ہے۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالىٰ: ويقسم اللحم وزنا لاجزافا، إلا إذا ضم معه من الأكارع أو الجلد صرفًا للجنس بخلاف جنسه.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ: قوله: ويقسم اللحم الخ انظر هل هذه القسمة متعينة أولا، حتى لو اشترى لنفسه ولزوجته و أولاده الكبار بدنة ولم يقسموها تجزيهم أولا؛ والظاهر أنها لا تشترط؛ لأن المقصود منها الإراقة وقد حصلت. وفي فتاوىٰ الخلاصة والفيض: تعليق القسمة على إرادتهم، وهو يؤيد ما سبق غير أنه إذا كان فيهم فقير والباقي أغنياء يتعين عليه أخذ نصيبه ليتصدق به اهـ ط. وحاصله أن المراد بيان شرط القسمة إن فعلت لا أنها شرط، لكن في استثنائه الفقير نظر؛ إذ لا يتعين عليه التصدق، كما يأتي، نعم الناذر يتعين عليه فافهم. قوله: لاجزافا ...... لأن القسمة فيها معنى المبادلة، ولو حلل بعضهم بعضا، قال في البدائع: أما عدم جواز القسمة مجازفة؛ فلأن فيها معنى التمليك، واللحم من أموال الربا فلا يجوز تمليكه مجازفة، فأما عدم جواز التحليل؛ فلأن الربوٰ لا يحتمل الحل بالتحليل، ولأنه في معنى الهبه، وهبة المشاع فيما لا يحتمل القسمة لا تصح اهـ وبه ظهر أن عدم الجواز بمعنى أنه لا يصح ولا يحل لفساد المبادلة ...... (ردالمحتار: ٣١٧/٦) والله سبحانه وتعالىٰ أعلم

یومِ عرفہ ۱٤۱۵ھ

قربانی کا گوشت حصہ سے کم بلاوزن لینا

سؤال: اگر قربانی کی گائے کے شرکاء میں سے کوئی ایک یا سب اپنے حصہ سے کم تھوڑا سا گوشت لینا

چاہیں اور بقیہ چھوڑ دیں تو کیا اس صورت میں بھی بذریعہ وزن مساوات ضروری ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اس کے جواز کے لیے دو شرطیں ہیں:

۱- جتنے شرکاء بھی گوشت لینا چاہتے ہیں وہ سب اپنے حصہ سے کم لیں، بقیہ جو سب میں مشترک ہے اسے مشترک ہبہ یا صدقہ کے لیے چھوڑ دیں۔

۲- مأخوذ کا سہم سے کم ہونا متیقن ہو۔

اگر کوئی شریک پورا حصہ لے رہا ہو یا کسی شریک کے مأخوذ کا اس کے حصہ سے کم ہونا یقینی نہ ہو تو جائز نہیں۔

کیونکہ اموالِ ربویہ میں اندازے سے تقسیم اس لیے ممنوع ہے کہ اس میں تفاضل کا امکان ہوتا ہے، تساوی کا یقین نہیں ہوتا، جو شریک اندازے سے پورا حصہ لے گا تو اس میں ربوا کا امکان ہوگا۔ اسی طرح اگر مأخوذ کا اس کے حصے سے کم ہونا یقینی نہ ہوگا تو بھی اندازے سے پورا حصہ لینے کا امکان ہوگا جو محل ربوا ہے، کیونکہ اس میں زیادتی کا امکان ہے، البتہ اگر یہ یقینی ہو کہ سب نے اپنے اپنے حصوں سے کم لیا ہے تو تفاضل کا امکان ختم ہو جاتا ہے کیونکہ اس صورت میں کسی کے پاس دوسرے کا حصہ جانے کا امکان نہیں، رہا مشترکہ حصہ تو اس کو چونکہ ہبہ کرنا ہے اور مشترکہ چیز کو ہبہ کرنے کے لیے تقسیم کرنا ضروری نہیں۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

یوم عرفہ ۱۴۱۵ھ

کلیجی اور گردے شامل کرنے سے وزن ضروری نہیں رہتا

سؤال: قربانی کے گوشت کی تقسیم میں اگر سری، پائے شامل کر دیے جائیں تو وزن کرنا ضروری نہیں رہتا، کیا کلیجی اور گردوں کا بھی یہی حکم ہے؟

الجواب باسم ملہم الصواب

چونکہ ہمارے عرف میں گوشت بول کر کلیجی اور گردے مراد نہیں لیے جاتے بلکہ ان کا ذکر مستقل علیحدہ نام سے کیا جاتا ہے، کسی کو کہا جائے کہ بازار سے گوشت خرید کر لاؤ تو وہ کلیجی اور گردے نہیں لائے گا، یہ خریدنا مقصود ہو تو ان کا مخصوص نام ذکر کرنا ضروری ہوگا، اس لیے کلیجی اور گردے سری پائے کے حکم میں ہیں۔ یہ شامل کر دیے جائیں تو وزن ضروری نہیں رہے گا۔

قال العلامة العينى رحمه الله تعالىٰ: (وكذا) أي وكذا يحنث (إذا أكل كبدا أو كرشا) فيما إذا حلف: لا يأكل لحما (لأنه لحم حقيقة) أي كل واحد من الكبد والكرش لحم حقيقة، وفيه نظر لا يخفى (فإن نموه) بضم النون والميم وتشديد الواو المفتوحة وهو مصدر نما ينمو نماه الله، إنما قال الجواهرى: نما المال وغيره فيما نما، وربما قالوا: ينمو نموا، وقال الكسائى: لم أسمعه بالواو، وحكى أبو عبيدة من ينمو وينمى (من الدم ويستعمل استعمال اللحم) وفيه نظر أيضا (وقيل: فى عرفنا لا يحنث؛ لأنه لا يعد لحما) ينبغي أن يكون هذا صحيحا. قال فى خلاصة الفتاوىٰ: ولو أكل شيئا من البطون كاللبن والطحال يحنث، هذا فى عرف أهل الكوفة، وفى عرفنا لا يحنث، وكذا قال صاحب المحيط: فى عرفنا لا يحنث؛ لأنه لا يعد لحما ولا يستعمل استعمال اللحوم، قلت: هذا ظاهر، فلا يقال: لا يباع الكبود لحما، ولا يباع الكروش لحما، ولا يستعملان فى الطباخ موضع اللحم، وفى المحيط: لو أكل اللحم، قيل: يحنث، وبه قال الشافعى وأحمد رحمهما الله تعالىٰ. وقيل: لا يحنث، وبه قال مالك رحمه الله تعالىٰ. ولو أكل الرأس والأكارع يحنث، وبه قال الشافعى رحمه الله تعالىٰ فى وجه، ولهذا قال 9: إن فى الجسد مضغة. والمضغة قطعة من اللحم. (البناية: ٨١/٦)

وقال العلامة ابن نجيم رحمه الله تعالىٰ: (قوله: ولحم الخنزير والإنسان، والكبد والكرش لحم؛ لأن منشأ هذه الأشياء الدم فصارت لحما حقيقة فيحنث بأكلها فى حلفه: لا يأكل لحما اهـ وفى الخلاصة: لو حلف لا يأكل لحما فأكل شيئا من البطون كالكبد والطحال يحنث فى عرف أهل الكوفة، وفى عرفنا لا يحنث. وهكذا فى المحيط والمجتبى، ولا يخفى أنه لا يسمى لحما فى عرف أهل مصر أيضا، فعلم أن ما فى المختصر مبنى على عرف الكوفة، وأن ذلك يختلف باختلاف العرف. وفى الخانية: والرأس والأكارع لحم فى يمين الأكل وليس بلحم فى يمين الشراء. (البحر الرائق: ٣٢١/٤)

وقال العلامة شيخ زاده رحمہ اللہ تعالیٰ: (وكذا) أي يحنث في لا يأكل (لو أكل كبدا وكرشا) لأن منشأ هذه الأشياء من الدم، والاختصاص باسم اخر لا لنقصان، كالرأس والكراع. قال صاحب المحيط: هذا في عرف أهل الكوفة، وفي عرفنا لا يحنث، فلذا قال: (والمختار أنه لا يحنث بهما) بالكبد والكرش (في عرفنا) وفي الاختيار وغيره الكرش والكبد والرئة والفؤاد والرأس والأكارع والأمعاء والطحال لحم؛ لأنها تباع مع اللحم، وهذا في عرفهم، وأما في البلاد التي لا تباع مع اللحم فلا يحنث اعتبارا للعرف في كل بلدة في كل زمان، فيكون الاختلاف اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان. (مجمع الأنهر: ١/٥٦٧)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

٢٠/ محرم ١٤١٦هـ

قیمتِ صدقہ میں مقام متصدق کی قیمت کا اعتبار ہے

سوال: قربانی کے ایام گزرنے کے بعد قیمتِ شاۃ واجب ہے، سوال یہ ہے کہ کس جگہ کی قیمتِ شاۃ معتبر ہے؟ متصدق کی جگہ کا اعتبار ہے یا متصدق علیہ کی جگہ کا اعتبار ہے؟

الجواب باسم ملہم الصواب

مقامِ متصدق کا اعتبار ہے۔

قال العلامة الكاساني رحمہ اللہ تعالیٰ: وأما مكان الأداء وهو الموضع الذي يستحب فيه إخراج الفطرة. روي عن محمد أنه يؤدي زكاة المال حيث المال، ويؤدى صدقة الفطر عن نفسه وعبيده حيث هو، وهو قول أبي يوسف الأول (وبعد أسطر) ووجه الفرق لمحمد واضح، وهو أن صدقة الفطر تتعلق بذمة المؤدى، لا بماله، بدليل أنه لو هلك ماله لا تسقط الصدقة، وأما زكاة المال فإنها تتعلق بالمال، ألا ترى أنه لو هلك النصاب تسقط، فإذا تعلقت الصدقة بذمة المؤدى اعتبر مكان المؤدي، ولما

تعلقت الزكوٰة بالمال اعتبر مكان المال. (بدائع الصنائع: ٢/٧٥)

وفي الدر المختار: فتجب التضحيته ...... بقدرة ممكنة هي ما يجب بمجرد التمكن من الفعل ...... بدليل وجوب تصدقه بعينها أو بقيمتها لو مضت أيامها ......

قال ابن عابدين رحمه الله تعالى: فحيث هلك المال بعد أيامها وألزمناه بالتصدق بعينها أو بقيمتها علمنا أنها لم تسقط به، كصدقة الفطر، وكان وجوبها بقدرة ممكنة. (ردالمحتار: ٦/٣١٥)

والله سبحانه وتعالى أعلم

Calligraphy\20.jpg not found.

Ahsan-ul-Fatawa\Ahsan-ul-Fatawa\Jild #
11\Kashaf-ul-Haqeeqah.jpg not found.

كشف الحقيقة عن أحكام العقيقة

اہم وضاحت اَز مرتب:

حضرت اقدس نور اللہ مرقدہٗ کی حیات میں عقیقہ کے مسئلہ پر کافی بحث وتحقیق ہوتی رہی، حضرت کا رجحان اس طرف تھا کہ عقیقہ میں جانور ذبح کرنا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں منسوخ ہے اور فقہ کی عبارات اس پر دال ہیں، لہٰذا اب ذبح عقیقہ مشروع نہیں، علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اعلاء السنن میں امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب (نسخ ذبح) کی مفصل ومدلل تحقیق کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ قولِ امام صحیح روایات پر مبنی ہے حضرت اقدس نور اللہ مرقدہٗ نے احسن الفتاویٰ ۵۳۷/۷ پر اس تحقیق کا حوالہ بھی دیا ہے، البتہ چونکہ جمہور کا عمل استحباب پر ہے اور اس کی بنیاد بھی صحیح روایات، صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم، تابعین اور ائمہ مجتہدین رحمہم اللہ تعالیٰ کے اقوال پر ہے، اس لیے حضرت عثمانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے دونوں پہلوؤں کو سامنے رکھتے ہوئے مسئلہ پر بحث کی ہے۔ ذیل میں اعلاء السنن کی تحقیق کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔ آخر میں حضرت اقدس نور اللہ مرقدہٗ کی رائے ان کے اپنے الفاظ میں درج ہے۔

باب العقيقه

عن أبى حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: كانت العقيقة فى الجاهلية فلماجاء الإسلام رفضت. رواه محمد فى كتاب الآثار. صـ ١١٦

وعنه عن رجل عن محمد بن الحنفية أن العقيقة كانت فى الجاهلية فلما جاء الإسلام رفضت. رواه أيضا محمد فى كتاب الآثار صـ ١١٦ وقال: وبه نأخذ وهو قول أبى حنيفة رحمه اللہ تعالیٰ.

فقہ حنفی کی روایات واضح طور پر دلالت کرتی ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں عقیقہ کی مشروعیت منسوخ ہے، علامہ شامی نے جامع المحبوبی سے اباحت نقل کی ہے اور شرح الطحاوی میں استحباب کا جو قول منقول ہے وہ مذہبِ حنفی کا بیان نہیں، بلکہ یہ ان حضرات کی ذاتی رائے ہے جو اس باب میں وارد دیگر احادیث وآثار پر مبنی ہے، امام صاحب کا مذہب بلاشبہہ وہی ہے جو امام محمد نے کتاب الآثار میں نقل کیا ہے

اوراسے مذہب قرار دیا ہے۔اس کی دلیل ابراہیم اور محمد بن الحنفیۃ کی روایات ہیں کہ عقیقہ شروع میں مشروع تھا، بعد میں منسوخ ہوگیا،عقیقہ کی مشروعیت اور استحباب میں بہت سی احادیث وآثار مروی ہیں لیکن یہ مذہبِ امام کے منافی نہیں، کیونکہ ان احادیث وآثار سے عقیقہ کی مشروعیت ثابت ہوتی ہے اور امام صاحب اس کے منکر نہیں، بلکہ محمد بن الحنفیہ اور ابراہیم کی روایات کی بناء پر نسخ کے قائل ہیں، ابتداء میں مشروعیت پر تو اتفاق ہے، محمد بن الحنفیہ اور ابراہیم کی روایات سے ایک اضافی چیز معلوم ہوتی ہے یعنی نسخ جو دیگر روایات میں نہیں اور ابراہیم و محمد بن الحنفیۃ ائمہ تابعین میں سے ہیں، ثقہ اور معتبر ہیں، ان کے بارے میں یہ گمان نہیں رکھا جا سکتا کہ انہوں نے نسخ کا بے بنیاد دعویٰ کیا ہو، ان کا قول مجوزینِ عقیقہ پر حجت ہے، کیونکہ مجوزین نسخ سے لاعلم ہیں اور یہ دونوں حضرات نسخ سے باخبر ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ واقف کا قول ناواقف پر حجت ہے۔

ابن الحنفیۃ کی روایت پر اشکال ہوسکتا ہے کہ اس میں امام صاحب اور ابن الحنفیۃ کے درمیان ایک رجلِ مجہول کا واسطہ ہے، لیکن یہ مضر نہیں، کیونکہ رجلِ مجہول سے روایت کرنے والے صاحبِ مذہب خود ہیں اور وہ اس واسطے کو خوب جانتے ہیں۔

امام صاحب کے مذہب کی وضاحت کے لیے اتنا ہی کافی ہے، لیکن اس باب میں چونکہ متاخرین حنفیہ مذہبِ امام کے خلاف ہیں، اس لیے اس مسئلہ کی پوری وضاحت مالہا وما علیہا کے ساتھ مناسب ہے، تاکہ اس مسئلے کے تمام پہلو واضح ہوجائیں۔

اس باب میں تین طرح کی روایات ہیں:

۱- بعض روایات میں ذبح عقیقہ، حلق الرأس اور تدمیہ یعنی بچے کے سر پر عقیقے کا خون لگانے کا ذکر ہے۔

۲- بعض میں خون کی بجائے زعفران اور خوشبو لگانے کا حکم دیا گیا ہے۔

۳- بعض میں عقیقہ سے منع وارد ہے۔

روایاتِ تدمیہ:

أخرج أبو داود من طريق همام عن قتادة عن الحسن عن سمرة عن رسول الله ﷺ: كل غلام مرتهن بعقيقته، تذبح عنه يوم السابع، ويحلق رأسه ويدمىٰ. فكان قتادة إذا سئل عن الدم كيف يصنع به، قال: إذا ذبحت العقيقة أخذت منها صوفة واستقبلت به أوداجها ثم توضع على يا

فوخ الصبى حتى يسيل على رأسه مثل الخيط، ثم يغسل رأسه ويحلق.

اس روایت میں خون لگانے کا حکم آپ ﷺ سے مروی ہے اور قتادہ نے اس کی کیفیت بیان کی ہے۔

اس روایت کو سعید اور سلام بن ابی مطیع نے قتادہ سے اور ایاس، ابن غفل اور اشعث نے حسن سے نقل کیا ہے لیکن اس میں ''یدمیٰ'' کی بجائے ''یسمی'' ہے یعنی خون لگانے کی بجائے نام رکھنے کا ذکر ہے۔ اسی وجہ سے ابو داود نے ہمام کی خون لگانے والی روایت کو وہم قرار دیا ہے، لیکن ابن حزم نے ہمام کی روایت کو ترجیح دی ہے۔

مگر درحقیقت ان دونوں روایتوں میں کوئی تضاد نہیں، کیونکہ تدمیہ اور تسمیہ یعنی بچے کے سر پر خون لگانا اور اس کا نام رکھنا دونوں ثابت ہیں، اس لیے حسن نے تسمیہ اور تدمیہ دونوں کا ذکر کیا ہے، قتادہ نے بھی دونوں کا ذکر کیا ہے، ہمام نے تدمیہ کا ذکر کیا، تسمیہ کو چھوڑ دیا، دوسروں نے تسمیہ کو ذکر کیا اور تدمیہ کو چھوڑ دیا۔

خون کی بجائے خوشبو لگانے کی روایات:

روى أبو داود عن بريدة قال: كنا فى الجاهلية إذا ولد لأحدنا غلام ذبح شاة ولطخ رأسه بدمها، فلما جاء الله بالإسلام كنا نذبح شاة ونحلق رأسه ونلطخه بزعفران.

وروي ابن حبان فى صحيحه عن عائشة قالت: كانوا فى الجاهلية إذا عقوا عن الصبى خضبوا قطنة بدم العقيقة، فإذا حلقوا رأس الصبى وضعوها على رأسه، فقال النبي ﷺ: اجعلوا مكان الدم خلوقا. وزاد أبو الشيخ: نهى أن يمس رأسه بدم.

ان روایات میں تدمیہ کے منسوخ ہونے کا ذکر ہے، یہ عقیقہ میں تبدیلی کا پہلا مرحلہ ہے۔

منع عقیقہ کی روایات:

روى أحمد عن عبدالله بن محمد بن عقيل عن على بن الحسين عن أبى رافع مولى رسول الله ﷺ أن الحسن بن على لما ولد أرادت أمه فاطمة أن تعق عنه بكبش فقال: لا تعقى عنه ولكن احلقى شعر رأسه ثم تصدقى بوزنه من الورق فى سبيل الله، ثم ولد حسين بعد ذلك فصنعت مثل ذلك.

ان روایات کے مطابق آپ ﷺ نے حضرت فاطمہ کو عقیقہ سے منع فرمایا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ

عقیقہ میں ذبح بھی منسوخ ہوگیا، صرف حلق یعنی سر کا منڈوانا اور بالوں کے وزن کے برابر چاندی صدقہ کرنا رہ گیا اور یہ عقیقہ میں دوسری تبدیلی ہے۔

مگر ان روایات کے معارض کچھ دیگر روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت حسن اور حضرت حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے لیے عقیقہ کیا تھا۔

روي الحاكم من طريق محمد بن عمر واليافعي عن ابن جريج عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة قالت: عق رسول الله ﷺ عن الحسن والحسين يوم السابع، وسماهما، وأمر أن يماط عن رؤسهما الأذى. وقال: صحيح الإسناد.

وأخرج الحاكم أيضا عن محمد بن إسحاق عن عبد الله بن أبى بكر عن محمد بن على بن الحسين عن أبيه عن جده عن على بن أبى طالب رضي الله تعالى عنه قال: عق رسول الله ﷺ عن الحسين بشاة وقال: يا فاطمة ! احلقى رأسه وتصدقى بزنة شعره فوزناه فكان درهما.

اس طرح کی بہت سی دیگر روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت حسن وحسین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے لیے عقیقہ ہوا تھا، اگرچہ یہ معارض روایات اضطراب اور ضعف سے خالی نہیں۔

(حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان روایات کی یہ توجیہ فرمائی ہے کہ اصل میں روایات میں صرف عقیقہ کا ذکر ہے، ذبح کا ذکر نہیں، جیسے عمرہ عن عائشہ کی روایت میں ہے، ذبح کا ذکر راویوں نے اپنے اجتہاد سے کیا ہے، اس لیے بعض نے ایک مینڈھا ذبح کرنے کا ذکر کیا ہے اور بعض نے دو دو کا ذکر کیا ہے۔ لہٰذا اصل روایت سے صرف عقیقہ کا ثبوت ہوتا ہے اور وہ محمول ہے حلق اور تصدق پر۔

منع عقیقہ والی حدیث ابی رافع کا دوسرا معارض ام کرز کی یہ روایت ہے:

أخرج النسائى عن قتيبة عن سفيان عن عبيد الله بن أبى يزيد عن سباع بن ثابت عن أم كرز رضي الله تعالى عنها قالت: أتيت النبي ﷺ أسأله عن لحوم الهدى فسمعته يقول: على الغلام شاتان وعلى الجارية شاة، لا يضركم ذكراناً كن أو إناثاً.

یہ روایت حدیبیہ کے موقع کی ہے اور واقعہ حدیبیہ سن ٦ ہجری کو ہوا، جب کہ حضرت حسن کی ولادت

(جس میں ابورافع کی روایات کے مطابق عقیقہ سے آپ ﷺ نے منع فرمایا) سن ۳ یا ۵ ہجری کو ہوئی، اس سے معلوم ہوا کہ ابورافع کی روایت سے عقیقہ کو منسوخ نہیں قرار دیا جاسکتا، کیونکہ ام کرز کی روایت مؤخر ہے اوراس میں عقیقہ کا اثبات ہے۔

اس لیے حدیبیہ تک عقیقہ کا مشروع ہونا ثابت ہوتا ہے، عقیقہ اس کے بعد منسوخ ہوا کیونکہ آپ ﷺ نے اپنے صاحبزادہ ابراہیم کا عقیقہ نہیں کیا، ابراہیم کے عقیقہ پر کوئی صحیح روایت موجود نہیں، اگر عقیقہ واجب یا سنت ہوتا تو آپ ضرور کرتے اور یہ آپ کا آخری عمل ہے، اس لیے آپ کے آخری عمل کا اعتبار ہوگا اور عقیقہ کو منسوخ مانا جائے گا۔

امام ابوحنیفہ کے عقیقہ کو منسوخ قرار دینے کی سمعی دلیل:

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالی سے جو منع اور تبدیع منقول ہے وہ بھی روایات کی بنیاد پر ہے، ابوداؤد نے عمرو بن شعیب سے روایت کی ہے:

سئل رسول الله ﷺ عن العقيقة فقال: لا أحب العقوق.

(إعلاء السنن: ١٧/١١١)

بعض حضرات نے اس کی تاویل یہ کی ہے کہ آپ ﷺ لفظ عقیقہ کو پسند نہیں فرماتے تھے، کیونکہ یہ عقوق سے مأخوذ ہے جس کے معنی ہیں نافرمانی۔ اسی وجہ سے آپ نے فرمایا: "لا أحب العقوق" لیکن اس کے باوجود اس میں یہ امکان مساوی طور پر موجود ہے کہ آپ ﷺ نفسِ عقیقہ کو ناپسند فرماتے تھے اور ابورافع رضی اللہ تعالی عنہ کی روایت، حضرت علی، محمد بن حنفیہ اور ابراہیم نخعی رحمہم اللہ تعالی کی روایات سے اس کی تایید ہوتی ہے۔

أخرج الدارقطني من طريق الحارث بن نبهان نا عتبة بن يقظان عن علي رضی اللہ تعالی عنہ قال: قال رسول الله ﷺ: محا ذبح الأضاحی كل ذبح كان قبله، وذكر صوم رمضان والزكاة. والغسل من الجنابة بمثل ذلك. (٢/٥٤٢)

یہی روایت مصنف عبدالرزاق میں حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ سے موقوفا مروی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ یہ روایت ثابت ہے، خصوصاً جب کہ محمد بن الحنفیہ کی مذکورہ روایات اس کی تائید کرتی ہیں۔ اسی طرح محمد بن علی بن الحسین سے بھی موقوفاً یہ روایت منقول ہے۔

پس نسخ عقیقہ کی روایت حضرت علی سے مرفوعاً وموقوفاً منقول ہے، اسی طرح محمد بن علی بن الحسین، محمد

بن الحنفیہ اورابراہیم نخعی یہ سب حضرات نسخِ عقیقہ کے قائل ہیں، حضرت علی، محمد بن علی بن الحسین اور محمد بن الحنفیہ أئمہ اہل بیت میں سے ہیں، وہ آپ ﷺ کے معاملات خصوصاً عقیقہ کے بارے میں سب سے زیادہ واقف ہیں اورابراہیم نخعی حضرت علی اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے قضایا اور فتاویٰ کا سب سے زیادہ علم رکھنے والے ہیں۔ معلوم ہوا کہ کراہتِ عقیقہ کا قول بے بنیاد نہیں، حضرات صحابہ اور تابعین رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی روایات اس کی تائید کرتی ہیں۔

نسخِ عقیقہ کی قیاسی دلیل:

۱- اراقۃ الدم (جانور کا خون بہانا) بذاتِ خود قربت نہیں، صرف انہی مواضع میں قربت ہوگا جہاں نص وارد ہو، اس کے علاوہ میں اراقہ قربت نہیں ہوگا، کیونکہ اراقۃ الدم تو تضییع مال ہے، اگر گوشت کے صدقہ سے قطع نظر کیا جائے تو یہ جائز نہ ہوگا۔

عقیقہ کے باب میں جب مشروعیت اور نسخ دونوں طرح کی روایات ہیں اور یہ بات ثابت ہے کہ شریعت میں متعدد ذبح ایسے تھے جو ابتداءً مشروع تھے، بعد میں منسوخ ہوگئے، جیسے: فرع، عتیرہ وغیرہ، اس لیے ترجیح نسخ کو ہونی چاہیے کیونکہ اگر عقیقہ کو ثابت بھی مانا جائے تو زیادہ سے زیادہ مستحب ہوگا اور اگر منسوخ مانیں تو بدعت ہوگا، جب استحباب اور ابتداع اور محرم اور مبیح میں تعارض ہو اور تقدم وتأخر معلوم نہ ہو تو محرم کو مؤخر مانا جائے گا تاکہ تکرار نسخ لازم نہ آئے۔ اس اعتبار سے حضرت علی کی حدیث "محا ذبح الأضاحی کل ذبح کان قبلہ" کا مطلب یہ ہے کہ اضحیہ کے وجوب نے اس سے پہلے کے ہر ذبح کو منسوخ کردیا، لہٰذا اضحیہ کا سن دو ہجری میں مشروع ہونا، حضرت حسن وحسین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے لیے سن ۳ یا ۵ ہجری میں عقیقہ کا ہونا اور ام کرز کی روایت کے مطابق سن ٦ ہجری میں حدیبیہ کے موقع پر عقیقہ کا ثبوت اس نسخ کے خلاف نہیں، کیونکہ سن دو ہجری میں اضحیہ صرف مشروع تھا، واجب نہیں تھا، پھر حج کی فرضیت کے ساتھ اضحیہ کا وجوب بھی ہوا اور اس کے وجوب نے اس سے پہلے کے تمام ذبح منسوخ کردیے اور اسی وجہ سے آنحضرت ﷺ نے اپنے صاحبزادے ابراہیم کے لیے عقیقہ نہیں کیا کیونکہ آپ ﷺ نے ولادت کے دن ہی ان کا نام رکھا، اگر عقیقہ کرنا ہوتا تو ساتویں دن نام رکھا جاتا۔

لیکن متأخرین حنفیہ کا عمل عقیقہ کے باب میں جمہور کے قول کے مطابق استحباب پر ہے، کیونکہ بہت سی روایات، کئی صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے عمل، تابعین اور علمائے امت میں سے اکثر کی رائے سے استحباب ثابت ہوتا ہے۔

کشف الحقیقۃ عن احکام العقیقۃ ——— ۷

قال ابن المنذر وغيره: إن الدليل عليه الأخبار الثابتة عن رسول الله ﷺ وعن الصحابه والتابعين بعده، قالوا: وهو أمر معمول به فى الحجاز قديما وحديثا، قال: وذكر مالك فى الموطا أنه الأمر الذى لا اختلاف فيه عندهم: قال: وقال يحيى بن سعيد الأنصارى التابعى: أدركت الناس وما يدعون عن الغلام والجارية، وممن كان يرى العقيقة ابن عمر وابن عباس و عائشة وبريدة الأسلمى وقاسم بن محمد وعروة بن الزبير وعطاء و الزهرى وآخرون من أهل العلم يكثر عددهم. قال: وانتشر عمل ذلك فى عامة بلدان المسلمين. (شرح المهذب ملخصا: ٨/٤٤٧)

فزعموا أن الأمر كان مختلفا فيه بين الصحابة والتابعين ثم اتفق جمهور العلماء وعامة المسلمين على استحبابه فأخذوابه وأفتوا بالاستحباب ووافقوا الجمهور وإن كان قول الإمام قويا من حيث الدليل كما ذكرنا ولكن خلافه هو القول المنصور. والله تعالىٰ أعلم بما فى الصدور. (إعلاء السنن: ١٧/١١٤)

حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت ابن عباس، حضرت عائشہ، حضرت بریدہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور تابعین میں سے قاسم بن محمد، عروۃ بن الزبیر، عطاء، زہری رحمہم اللہ تعالیٰ اور دیگر اہل علم چونکہ عقیقہ کے استحباب کے قائل ہیں، اس لیے جمہور حنفیہ نے انہی حضرات کے مطابق استحباب عقیقہ کا فتویٰ دیا ہے۔

خلاصہ:

(حضرت اقدس نوراللہ مرقدہٗ نے اس مسئلہ پر جو ارشاد فرمایا اس کا خلاصہ درج ذیل ہے)

۱- استحباب و نسخ دونوں کے احتمالات ہیں، اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ انشاءِ احتمالِ ثبوت کے لیے مفید نہیں، نفی کے لیے مفید ہے۔

۲- فی نفسہٖ اراقۃ الدم شرعاً وعقلاً مذموم ہے، لہٰذا بطورِ قربت اس کے اثبات کے لیے قوی دلیل چاہیے جس میں دوسرا کوئی احتمال نہ ہو۔

۳- امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ سے نقل فرمایا ہے ''لیست بسنۃ''، بعض نے کہا کہ اس سے مراد نسخ وجوب ہے، استحباب منسوخ نہیں، یہ بات اس لیے صحیح نہیں کہ زمانہ جاہلیت میں

فرض، واجب یا استحباب کی کوئی تفریق نہیں تھی، وہ تو عبادت سمجھ کر کرتے تھے، نیز عقیقہ اسلام میں واجب نہیں تھا کہ اس کے وجوب کو نسخ کیا جاتا، اس لیے مشروعیت ہی منسوخ ہے۔

۴- ولادت کے موقع پر دو چیزوں کا ثبوت ملتا ہے، اظہارِ مسرت وتشکر اور صدقہ سے بلا کاٹل جانا۔ یہ دو چیزیں مطلقاً صدقہ سے حاصل ہو جاتی ہیں، اس کے لیے اراقۃ الدم ضروری نہیں، اراقۃ الدم بھی اس عموم میں شامل ہے، البتہ اس کی افضلیت اس لیے ہوسکتی ہے کہ لحم افضل الادام ہے۔ مگر اس زمانے میں قصاب کی دکانیں نہیں ہوتی تھیں، دعوت وغیرہ کے لیے جانور ذبح کرنا پڑتا تھا۔ آج کل گوشت مل سکتا ہے تو ذبح ہی کو ضروری سمجھنا صحیح نہیں، گوشت خرید کر تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

۵- عقیقہ میں لوگوں کا عقیدہ ہے کہ نفس ذبح سے بلاٹل جاتی ہے۔ اس لیے لوگ مکان کی بنیادوں میں بکرے کا خون ڈالتے ہیں، صدقہ سے بلاٹل جانا شریعت میں ثابت ہے، مگر اراقۃ الدم سے بلا کاٹل جانا ہندوؤں کا عقیدہ ہے، جب مسلمانوں کے عمل سے اس عقیدہ کی تایید ہوتی ہو بلکہ خود مسلمانوں کا یہی عقیدہ بن گیا ہو تو ایسے حالات میں اس سے احتراز لازم ہے۔

واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ أعلم

۲۵/ رجب ۱٤۲۵ھ

حاشیہ از مرتب:

مگر یہ تاویل زیادہ مضبوط نہیں معلوم ہوتی، کیونکہ اتنے سارے رواۃ جو متعدد طرق سے ذبح اور کبش کی تصریح کے ساتھ روایت کرتے ہیں، ان سب کو وہم ہونا بعید ہے، نیز حاکم نے محمد بن اسحاق عن عبداللہ بن ابی بکر عن محمد بن علی بن الحسین عن ابیہ عن جدہ علی ابن طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی سند سے ایک بکری کا ذبح نقل کیا ہے۔

حاکم ہی نے حسین بن زید عن جعفر بن محمد عن ابیہ عن جدہ عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی سند سے یہ روایت کی ہے:

إن رسول الله ﷺ أمر فاطمة فقال: زني شعر الحسين وتصدقي بوزنه فضة وأعطي القابلة رجل العقيقة.

اسی طرح کی ایک روایت ابوداؤد نے بھی ذکر کی ہے۔

ابوداؤد نے عکرمہ عن ابن عباس سے نقل کیا ہے:

إنه ﷺ عق عنهما كبشا كبشا.

نسائی نے عکرمہ عن ابن عباس سے کبشین کبشین نقل کیا ہے، ان احادیث پر اگرچہ مختلف وجوہ سے کلام ہے، مگر ان کے مجموعہ سے بہرحال ذبح ثابت ہوتا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ یہ روایات ذبح کے بارے میں ناطق ہیں اور وہ روایات جن میں صرف عقیقہ کا ذکر ہے، وہ ذبح سے ساکت ہیں، جیسے بریدہ کی روایت میں ہے:

إن رسول الله ﷺ عق عن الحسن والحسين.

اس میں شاۃ اور شاتین کا ذکر نہیں ہے۔ ساکت روایات ناطق روایت کے ساتھ متعارض نہیں ہوسکتیں، ناطق اولیٰ ہوتی ہے، تیسری بات یہ ہے کہ عقیقہ کا لفظ حلق کے مقابلے میں مذکور ہے، جیسے ابورافع کی روایت میں ہے:

"لاتعقى عنه ولكن احلقى شعر رأسه الحديث."

اس لیے عقیقہ کو حلق رأس پر محمول کرنا بعید ہے۔ (از مرتب)

(لیکن ابراہیم کے لیے عقیقہ کے بارے میں بھی قطعی طور پر نہیں کہا جاسکتا کہ عقیقہ نہیں ہوا تھا ممکن ہے ہوا ہو لیکن کسی نے سندِ صحیح سے روایت نہ کی ہو، لہٰذا محض صحیح روایت نہ ہونے سے حدیبیہ والی روایت کا نسخ لازم نہیں آتا، نیز اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ حضرت ابراہیم کا عقیقہ نہیں ہوا تھا تو بھی ترک لازمی طور پر نسخ کی دلیل نہیں، اس لیے کہ عقیقہ حنفیہ بلکہ جمہور فقہاء کے ہاں واجب نہیں۔ از مرتب)

کتاب الحظر و الإباحة

تداوی بالمحرم کی تفصیل

سُؤال: بطورِ دواء حرام چیزوں کا استعمال کیسا ہے؟ استعمال داخلی و خارجی میں کوئی فرق ہو تو وضاحت کر کے ممنون فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

حرام چیزوں کی دو قسمیں ہیں:

۱- جو بذات خود نجس و حرام ہوں یا نجس تو نہ ہوں مگر حرام ہوں۔

۲- جو کسی نجس چیز کے ملنے سے نجس و حرام ہو گئی ہوں۔

قسم اوّل کی متعدد صورتیں ہیں:

۱- جن سے انتفاع کی حرمت منصوص ہو، جیسے خمر، خنزیر، میتۃ، ان کو بطورِ دواء استعمال کرنا مطلقاً حرام ہے، خواہ استعمال داخلی ہو یا خارجی۔

۲- جن کے کھانے کی حلت اور انتفاع کی حرمت کچھ بھی منصوص نہ ہو، جیسے مچھلی کے سوا دوسرے تمام بحری حیوانات، مثلاً: مینڈک، کچھوا وغیرہ ان کا بغرض دواء داخلی استعمال ناجائز اور خارجی استعمال جائز ہے۔

۳- وہ حشرات الارض جن کا مذبح نہ ہو، جیسے سانپ وغیرہ۔ ان کا بھی داخلی استعمال ناجائز اور خارجی جائز ہے۔

۴- وہ حشرات الارض جن کا مذبح ہو، جیسے چوہا، چھپکلی وغیرہ۔

ذبح کے بغیر ان کا استعمال مطلقاً ناجائز اور ذبح کے بعد خارجی استعمال جائز ہے۔

قسم ثانی یعنی متنجس کا داخلی استعمال ناجائز اور خارجی استعمال اس شرط سے جائز ہے کہ نجس چیز مغلوب ہو۔

تنبیہ:

مندرجہ بالا جن صورتوں میں داخلی یا خارجی استعمال ناجائز ہے، وہاں عدم جواز امام ابو حنیفہ

رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے قول کے مطابق ہے، امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے ہاں ان صورتوں میں بطورِ دواء استعمال مطلقاً جائز ہے، متأخرین نے امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے قول پر فتویٰ دیا ہے، لیکن مطلقاً نہیں، بلکہ ان صورتوں میں فقہاء کی عبارات میں جوازِ استعمال کے لیے چار شرائط پائی جاتی ہیں:

۱- حالتِ اضطرار یعنی جان کا خطرہ ہو یا جان کا خطرہ تو نہ ہو لیکن شدید تکلیف ہو۔

۲- دوسری کوئی دواء کارگر نہ ہو یا موجود نہ ہو۔

۳- اس حرام دواء سے ازالۂ مرض عادۃً یقینی ہو۔

۴- استعمال بقدرِ ضرورت ہو۔

مگر بعد کے فقہاء نے موجودہ زمانے میں نجس وحرام دواؤں کی کثرت اور ابتلاءِ عام وضعفِ ایمان کے پیشِ نظر جواز کے لیے صرف دو شرطیں لگائی ہیں:

۱- دوسری کوئی حلال دواء کارگر نہ ہو یا موجود نہ ہو۔

۲- اس سے ازالۂ مرض عادۃً یقینی ہو۔

لہٰذا اگر کوئی ماہر ومتدین طبیب یہ کہہ دے یا خود تجربہ سے ثابت ہو جائے کہ اس مرض کا علاج صرف اسی حرام دواء سے ممکن ہے، کسی حلال دواء سے ممکن نہیں تو اس کا استعمال جائز ہوگا۔

قال العلامة شيخ زاده رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی: ولا يجوز الانتفاع بالخمر؛ لأن الانتفاع بالنجس حرام، كما حققناه فى الكراهية. ولا يجوز أن يداوى بها أي بالخمر جرحا ...... ولا يجوز أن يداوى بها دبر دابة؛ لأنه نوع انتفاع ...... ولا تسقى ادميا ولو صبيا للتداوى كما بيناه فى الكراهية.

(مجمع الأنهر: ۲/۵۷۳)

يقول الإمام السرخسى رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی فى باب الوضوء والغسل من المبسوط: وعلى قول أبى حنيفة رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی لا يحل شربه للتداوى وغيره (يعنى بول ما يوكل لحمه) لقوله ﷺ: إن الله تعالىٰ لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم، وعند محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی يجوز شربه للتداوى وغيره؛ لأنه طاهر عنده، وعند أبى يوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی يجوز شربه للتداوى لا غير، عملا بحديث العرنيين. (المبسوط للسرخسى: ۱/۵۴)

وفـى البـحـر الـرائق: وقال أبو يوسف: يجوز التداوى به، لأنه لما ورد الـحـديث به فى قصة العرنيين جاز التداوى به وإن كان نجساً ...... ووجه قـول أبى حنيفة أنه نجس، والتداوى بالطاهر المحرم كلبن الأتان لا يجوز فـمـا ظـنك بالنجس، ولأن الحرمة ثابتة فلا يعرض عنها إلا بتيقن الشفاء، وتـأويـل ما روى فى حديث العرنيين أنه 9 عـرف شفاء هم فيه وحيا، ولـم يوجد تيقن شفاء غيرهم؛ لأن المرجع فيه الأطباء، وقولهم ليس بـحجة قطعية، وجاز أن يكون شفاء قوم دون قوم لاختلاف الأمزجة حتى لو تعين الحرام مدفعا للهلاك الآن يحل كالميتة والخمر عند الضرورة.

(البحر الرائق: ۱/۱۱۵)

وقـال الـحـافظ العينى رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ: والـجـواب الـمـقنع فى ذلك أنه 9 عـرف بـطريق الوحى شفاء هم، والاستشفاء بالحرام جائز عند التيقن بحصول الشفاء، كتناول الميتة فى المخمصة والخمر وإساغة اللقمة، وإنما لا يباح مالا يستيقن حصول الشفاء به. (عمدة القارى: ۲/٦٤٩)

وفـى البـذل: والـصـحيح من مذهبنا جواز التداوى بجميع النجاسات سـوى السـكـر لـحـديث العرنيين فى الصحيحين، وأن يشربوا من أبوالها لـلتـداوى كما هو ظاهر الحديث، وحديث الباب: ”لا تداووا بحرام، ولم يـجعل شفاء أمتى فيما حرم عليهم“ محمول على عدم الحاجة، بأن يكون هـنـاك دواء غيـره يغنى عنه ويقوم مقامه من الطاهرات ...... وكتب مولانا مـحـمد يحيى المرحوم من تقرير شيخه رَضِيَ اللهُ تَعَالىٰ عَنْهُ: النهى عن التداوى بالمحرم مقيد بالجهة التى حرم الدواء باعتبارها فما حرم أكله حرم إدخاله فـى المأكولات دون غيرها، وما حرم الانتفاع به مطلقاً كالخمر والخنزير والميتة حرم الانتفاع به مطلقاً كيف ما كان. بقى ههنا شىء، وهو أن ميتة البحر جاز أكلها فيما ثبت الجواز، وهو السمك وما لم يثبت جواز الأكل ولا حرمة الانتفاع به جاز الانتفاع به فى غير الأكل ويدخل فى هذا الباب

الضفدع والسرطان وسائر دواب البحر، فإن الانتفاع بها أجمع حلال فى غير الأكل من دون ذبح، وأما الحشرات فما ليس فيه مذبح كالحية والديدان ساغ التداوى بها فى الأطليه والضمادات وسائر ما شئت، لا الأكل، وأما ما فيه مذبح كالفأرة والوزغ توقف حل الإنتفاع بها على التذكية ...... (بذل المجهود: ٦/٤)

وقال الملا على القارى رحمه الله تعالىٰ: فالصحيح من مذهبنا جواز الانتفاع بالأدهان المنجسة من الخارج كالزيت أو السمن ونحوهما بالاستصباح وغيره بأن يجعل الزيت صابوناً أو يطعم العسل المنجس النحل والميتة الكلاب والطعام الدواب. (المرقاة: ٦/١٩)

وفى الشامية: قوله: فيطعم للكلاب، لأن ما تنجس باختلاط النجاسة به والنجاسة مغلوبة لا يباح أكله، ويباح الانتفاع به فيما وراء الأكل كالدهن النجس يستصبح به إذا كان الطاهر غالبا، فكذا هذا.

(ردالمحتار: ١/٢١٨)

لمحہ فکریہ:

وقال الحصكفى رحمه الله تعالىٰ: اختلف فى التداوى بالمحرم، وظاهر المذهب المنع كما فى رضاع البحر، لكن نقل المصنف ثمة وهنا عن الحاوى: وقيل يرخص إذا علم فيه الشفاء ولم يعلم دواء آخر كما رخص الخمر للعطشان وعليه الفتوىٰ.

وفى الشامية: قوله اختلف فى التداوى بالمحرم. ففى النهاية عن الذخيرة: يجوز إن علم فيه شفاء ولم يعلم دواء آخر. وفى الخانية فى معنى قوله ﷺ: إن الله لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم كما رواه البخارى: إن ما فيه شفاء لا بأس به كما يحل الخمر للعطشان فى الضرورة. وكذا اختاره صاحب الهداية فى التجنيس فقال: لو رعف وكتب الفاتحة بالدم على جبهته وأنفه جاز للاستشفاء، وبالبول أيضا إن

علـم فيـه شـفـاء لا بـأس بـه لـكن لم ينقل، وهذا لأن الحرمة ساقطة عند الاستشـفـاء، كـحل الخمر والميتة للعطشان والجائع اهـ من البحر. وأفاد سيـدى عبـد الـغنى: لا يظهر الاختلاف فى كلامهم باتفاقهم على الجواز للضرورة، واشتراط صاحب النهاية العلم لا ينافيه اشتراط من بعده الشفاء، ولـذا قـال والـدى فـى شـرح الـدرر: إن قـولــه: لا للتداوى محمول على الـمـظنون، وإلا فجوازه باليقينى اتفاقى، كما صرح به فى المصفى. أقول: وهـو ظـاهـر مـوافق لما مر فى الاستدلال لقول الإمام، لكن قد علمت أن قـول الأطباء لا يحصل به العلم، والظاهر أن التجربة يحصل بها غلبة الظن دون اليقين، إلا أن يريدوا بالعلم غلبة الظن وهو شائع فى كلامهم. تأمل.

(ردالمحتار: ١/ ١٤٠)

ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ نے کلمۂ تأمل سے قـول الـجـواز قياساً على حل الخمر والميتة لـلـعـطشـان والجائع پرعدم اطمینان ظاہر فرمایا ہے، ادنیٰ تأمل سے بھی یہ حقیقت واضح ہوجاتی ہے کہ یہ قیاس بین البطلان ہے اور قولِ جواز واجب الرد ہے جس کی وجوہ یہ ہیں:

١- رسول اللہ ﷺ نے حرام میں من جانب اللہ شفاء کی نفی فرمائی ہے، اس حدیث کی شرح "إن مـا فيـه شـفـاء لا بأس به" سے کرنا کسی طرح بھی قرین قیاس نہیں ہے، یہ تو اللہ تعالیٰ کے علم پر انسان کے علم کو ترجیح دینا ہے، البتہ اگر غذاء کو بھی دواء قرار دیا جائے تو اس کا صحیح محمل نکل سکتا ہے، وهـو الـظـاهـر مـن القياس على حل الخمر للعطشان، مگر یہ قیاس صحیح نہیں، کما سیأتی۔

٢- دواءِ حرام کو غذاءِ حرام پر قیاس کرنا اس لیے باطل ہے کہ غذا اسباب عادیہ میں سے ہے، جس پر ترتب مسبب عادۃً یقینی ہے اور دواء اسباب عادیہ میں سے نہیں، بلکہ بسا اوقات دواء سے نفع کی بجائے نقصان ہوتا ہے، علاوہ ازیں خمر یا خنزیر کے ذریعے جان بچانا فرض ہے، اگر دواء کو اس پر قیاس کیا جائے تو بوقتِ ضرورت تداوی بالمحرم بھی فرض ہونا چاہیے، حالانکہ تداوی بالحلال بھی فرض نہیں۔

٣- قولِ طبیب یا تجربہ سے کسی چیز کی صحت کا یقین ہرگز نہیں ہوسکتا۔ وهـو ظـاهـر جداً، سو انسان کے علمِ ظنی سے اللہ تعالیٰ کے علمِ قطعی میں تخصیص کا کیا جواز ہے؟

٤- اگر کبھی قولِ طبیب یا تجربہ سے حکمِ الٰہی کے خلاف شفاء حاصل ہوگئی تو وہ یقیناً تصرف شیطانی ہوگا یا

استدراج۔

۵- إلقاء المصحف فی القاذورة بالاتفاق کفر ہےتو کتابة القرآن بالدم والبول سےقرآن مجید کی توہین کےتصوراوراس کا تجربہ کرنے کی جرأت کوتسویل وتضلیلِ شیطان کے سوا کیا کہا جاسکتا ہے؟ والعیاذ باللہ.

٦- بعض خبیث طبیب لوگوں کو ازالۂ مرض کے لیے قرآن مجید پر بیٹھ کر نہانے اور قرآن مجید پر پیشاب کرنے کا نسخہ بتاتے ہیں تو کیا اس قولِ طبیب کی بناء پر ایسے کفر کے ارتکاب کی کوئی گنجائش ہے؟ اور اگر مریض نے تجربہ بھی کرلیا تو بطریق اولیٰ قولِ جواز کرنا چاہیے، پھر تو یہ نسخۂ شفاء پوری دنیا میں خوب چلے گا اور قائلِ جواز کے لیے تا قیامت صدقۂ جاریہ رہے گا۔ واللہ العاصم

۹/ رجب ۱٤۱۸ھ

منکر والی مجلس میں جانا

سؤال: جس تقریب میں کوئی ناجائز کام ہورہا ہو اس میں شریک ہونا جائز ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اس میں یہ تفصیل ہے:

۱- اگر تقریب میں جانے سے پہلے علم ہو کہ وہاں کوئی ناجائز کام ہوگا تو اس میں جانا کسی کے لیے بھی جائز نہیں، خواہ عامی ہو یا مقتدیٰ.

۲- اگر مجلس میں جانے کے بعد کسی ناجائز کام کا علم ہوا تو اس سے روکنا فرض ہے، اگر روکنے پر قدرت نہ ہو تو وہاں بیٹھنا جائز نہیں، وہاں سے نکل جانا فرض ہے، اس حکم میں بھی عامی اور متقدیٰ دونوں برابر ہیں۔

البتہ اس صورت میں گناہ والی مجلس سے الگ کسی دوسری مجلس میں بیٹھنا عامی کے لیے جائز ہے، مقتدیٰ کے لیے یہ بھی جائز نہیں۔

حاصل یہ ہے کہ مقتدا کے لیے تو بہرصورت ناجائز ہے اور عامی کے لیے جواز کی دو شرطیں ہیں:

(۱) تقریب میں جانے سے پہلے وہاں کوئی ناجائز کام ہونے کا علم نہ ہو۔

(۲) گناہ والی مجلس سے الگ کسی دوسری مجلس میں بیٹھے۔

اگر کسی عامی کا کسی مقتدیٰ کے ساتھ ایسا تعلق ہو کہ عوام اس کے عمل کو دلیلِ جواز سمجھتے ہوں تو ایسا عامی

بھی مقتدیٰ کے حکم میں ہے، مقتدیٰ کی طرح اس کے لیے بھی ایسی تقریب میں شرکت بہر صورت ناجائز ہے، گناہ کی مجلس سے الگ کسی دوسری مجلس میں بیٹھنا بھی جائز نہیں۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالىٰ: دعى إلى وليمة وثمة لعب أو غناء، قعد وأكل لو المنكر في المنزل، فلو على المائدة لا ينبغي أن يقعد، بل يخرج معرضا، لقوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَىٰ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ فإن قدر على المنع فعل، وإلا يقدر صبر إن لم يكن ممن يقتدى به، فإن كان مقتدى، ولم يقدر على المنع خرج ولم يقعد لأن فيه شين الدين. والمحكي عن الإمام كان قبل أن يصير مقتدى به. وإن علم أولا باللعب لا يحضر أصلا، سواء كان ممن يقتدى به أو لا؛ لأن حق الدعوة إنما يلزمه بعد الحضور، لا قبله إبن كمال. (ردالمحتار: ٥/٢٢١)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

١٤/ جمادی الاولیٰ ١٤١٩ھ

زنادقہ کے ساتھ معاملات

سوال: قادیانیوں، شیعہ، منکرین حدیث ودیگر زنادقہ سے بیع وشراء کا معاملہ کرنا کیسا ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

شیعہ، قادیانی، ذکری اور منکرین حدیث وغیرہ سب زنادقہ ہیں، اس لیے ان کے ساتھ بیع وشراء کا کوئی معاملہ یا کسی قسم کا کوئی تعلق رکھنا جائز نہیں۔

اگر کسی نے ان کے ساتھ بیع وشراء یا اجارہ وغیرہ کا کوئی معاملہ کرلیا تو منعقد نہیں ہوگا، البتہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے ہاں عدمِ جواز کے باوجود عقد نافذ ہوجائے گا، بوقتِ ابتلاءِ عام وضرورتِ شدیدہ اس قول پر عمل کرنے کی گنجائش ہے۔

زندیق کی تعریف اور دلائل کی تفصیل کتاب الحظر والاباحۃ مندرجہ احسن الفتاوی ۸/ ۲۵۰ میں ہے۔

مزید یہ کہ یہ یقینی امر ہے کہ زندیق اسلام اور مسلمانوں کا خیرخواہ کبھی نہیں ہوسکتا، ان زنادقہ کے ساتھ مسلمانوں کے خرید وفروخت جیسے معاملات کرنے سے ہی ان کی تجارت کو فروغ مل رہا ہے اور تجارت پر ان

کی اجارہ داری قائم ہوتی جارہی ہے، جبکہ ان کی آمدن کا مخصوص فیصد ان خطرناک منصوبوں اور سازشوں میں استعمال ہوتا ہے جن کے ذریعہ یہ مسلمانوں کے دین ودنیا کو تباہ کرتے چلے جارہے ہیں۔ ان کے ساتھ تجارتی لین دین ان کی تجارت کے فروغ اور اسلام کے خلاف خطرناک سازشوں میں تعاون ہے، اس لیے حتی الامکان اس سے احتراز واجب ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۱۷/ جمادی الاولیٰ ۱۴۱۹ھ

مرد یا عورت کے لیے غیر محرم کے کپڑے دھونے کا حکم

سوال: بوقتِ ضرورت کوئی خاتون کسی نامحرم کے کپڑے دھوسکتی ہے؟ اور کیا دھوبی یا کسی نامحرم مرد کے لیے عورت کے کپڑے دھونا جائز ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

پہلی صورت میں اگر فتنے سے امن ہو تو گنجائش معلوم ہوتی ہے، لیکن دوسری صورت (مرد کا عورت کے کپڑے دھونا) جائز نہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲۰/ ربیع الاوّل ۱۴۲۰ھ

رکشہ میں حرام اشیاء لے جانا

سوال: میں رکشہ ڈرائیور ہوں۔ بعض اوقات کسی غیر مسلم یا بے پردہ عورت کو بھی سوار کرنا پڑتا ہے، اسی طرح شراب اور فلموں کی کیسٹیں لوگ رکشے میں رکھ کر لے جاتے ہیں۔ پوچھنا یہ ہے کہ غیر مسلم یا بے پردہ عورت کو سوار کرنا یا اس طرح کی ناجائز اشیاء کو رکشہ میں رکھ کر لے جانا جائز ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

غیر مسلم اگر زندیق وملحد نہ ہو اور بے پردہ عورت سے اگر فتنہ میں مبتلا ہونے کا اندیشہ نہ ہو تو ان کو سوار کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ شراب اور فلموں کی کیسٹوں کا اگر علم ہو تو ان کو رکشے میں رکھ کر لے جانا اور اس کی اجرت لینا جائز نہیں۔ اگر علم نہ ہو تو تجسس کر کے معلوم کرنے کی کوشش نہ کی جائے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲/ صفر ۱۴۲۱ھ

پیچھے یا کوکھ پر ہاتھ باندھنا

سُؤال: پیچھے ہاتھ باندھنا کیسا ہے؟ کیا یہ تکبر کی علامت ہے؟ کوکھ پر ہاتھ رکھنے کا کیا حکم ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

پیچھے ہاتھ باندھنا تین وجوہ سے مکروہ ہے:

۱- یہ کاہلی کی علامت ہے۔

۲- طبع مستقیم کے خلاف ہے۔

۳- مشکیں بندھی ہونے سے مشابہت ہے۔

کوکھ پر ہاتھ رکھنا نماز میں مکروہِ تحریمی ہے اور خارج نماز مکروہ تنزیہی، حدیث میں اس کی ممانعت آئی ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۳۰/ ربیع الثانی ۱٤۲۱ھ

خبریں سننے، سنانے پر اشکال کا جواب

سُؤال: احسن الفتاویٰ کے ایک مسئلہ سے متعلق ایک اشکال، حضرت کی خدمت میں پیش ہے، حضرت نظر ثانی فرما کر رہنمائی فرمائیں۔

احسن الفتاویٰ (۸/ ۲۱۲) میں اندرونِ ملک اور بیرونِ ملک کی مختلف خبریں سننے اور سنانے کو ناجائز قرار دیا ہے۔

جبکہ کتبِ فتاویٰ میں جواز کا راجح قول صراحۃً موجود ہے؟ اگرچہ احتراز اولیٰ معلوم ہوتا ہے۔

فتاویٰ بزازیہ میں ہے:

السؤال عن الأخبار المحدثة فی البلدة قیل: یکره الإخبار لا الاستخبار؛ لأن الزمان زمان فتنة، فیستعد. والمختار أنه لا بأس بالإخبار والاستخبار. (بزازیة علی الهندیة: ٦/٣٧١)

خانیہ میں ہے:

إذا سأل الرجل غیره الأخبار المحدثة فی البلد، قال بعضهم: یکره

الإخبار والاستخبار. وقال بعضهم: لا يكره الاستخبار، ويكره الإخبار. والصحيح أنه لا بأس بالإخبار أيضا ليكون عالما بالمصالح.

(خانية على الهندية: ۴۲۵/۳)

حضرت اقدس دامت برکاتہم ان عبارتوں کی روشنی میں مذکورہ مسئلہ کی وضاحت فرمائیں کہ کیا حکم ہونا چاہیے؟ فہم ناقص کے مطابق جس مسئلہ کی صراحت کتبِ فقہ میں موجود ہو اس کو آیات، حدیثِ مبارکہ یا کسی ضابطہ سے مستنبط کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، خصوصاً جبکہ استنباط ہی فقہی مسئلہ کے مطابق نہ ہو، لہٰذا زیرغور مسئلہ پر کتبِ فقہ کے حوالہ سے روشنی ڈالیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

احسن الفتاویٰ کا جواب بلاضرورت خبروں سے متعلق ہے، جیسا کہ اس کے دلائل سے عیاں ہے اور خانیہ وبزازیہ وغیرہما کا جزئیہ ان خبروں سے متعلق ہے جن کا تعلق ان ملکی حالات سے ہو جو براہِ راست اس سے متعلق ہوں اور حقیقت پر مبنی ہوں اور ان سے بےخبر رہنے میں نقصان کا خطرہ ہو اور زمانہ بھی فتنہ کا ہو، یہ شرط خانیہ وبزازیہ میں موجود ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۸/ محرم ۱۴۲۲ھ

حول قضية كسر الأصنام فى أفغانستان

ماذا يقول العلماء وأصحاب الفتوىٰ فى هذه المسألة:

عندما قامت حكومة طالبان الإسلامية بكسر الأوثان الموجودة فى أفغانستان بدأ صناديد الكفر ومن شايعهم وبعض من يدعى الإسلام ينكرون عليه إنكاراً شديداً ويعدّونه خلافاً للمقاصد الشرعية ومغزاها. وألقوا بعض الشبهات والتشكيك فى أمرنا هذا. وإليكم بعض الأسئلة التي يسأل عنها الناس، منها:

(۱) ما حكم الشرع فى كسر الأصنام وهدمها ؟

(۲) ما هو التأويل فى إبقاء جثة أبي الهول فى مصر مع أنها فتحت فى زمن الصحابة رضي الله تعالى عنهم، ولم يتعرضوا لها وكذا الأمر فى

أفغانستان حتى أن محمودا الغزنوى قد كسر معبد "سومنات" فى الهند، ولكنه لم يتعرض للأصنام التى كانت فى باميان وغيرها ؟

(٣) لما لم تكن هذه الأصنام للعبادة فى هذه الأيام، فأىّ حرج فى إبقاء ها أو دفعها إلى من يطلبها ؟ وبعض الناس يثبتون الفرق بين الصنم المعبود وغيره، فيحرمون إبقاء الأول دون الثانى. فما هو الجواب ؟

(٤) بسبب هدم الأصنام صارت شعائر الإسلام فى معرض الخطر فى دول الكفار والمشركين، فهل كان ينبغى هدمها ؟

نرجو من فضيلتكم أن تبينّوا لنا حقيقة الأمر فى ضوء القرآن والسنة والشريعة المطهرة، وتجيبوا عن الأسئلة المذكورة بكل برهان وإتقان. ونسأل الله لكم التوفيق والتثبيت والإعانة على ما تقومون به. ولكم منا جزيل الشكر والامتنان.

المستفتى

ملا عبد الجليل

نائب الوزارة الخارجية

أفغانستان

الجواب باسم ملهم الصواب

إن الحمدلله، نحمده ونستعينه، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادى له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، وبعد:

فإن الله سبحانه وتعالىٰ بعث محمدا ﷺ لكسر الأوثان والأصنام وتحطيمها، وأمره بالكفر بالطاغوت والبراءة من الشرك وأهله، وألا يُعبد إلا هو سبحانه وتعالىٰ وحده لا شريك له، بل هذا هو أصل دعوة كل نبى بعثه الله سبحانه وتعالىٰ. يقول عزوجل: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِىْ كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ﴾.

إن الدفاع عن التوحيد وأبوابه لَمِنُ أفضل ما يتقرّب به العبد إلى مولاه عزّوجلّ، وما تقوم به حكومة طالبان الإسلامية من عزمها على تحطيم أوكار الشرك والتعدى على ألوهية الواحد القهار ليعد مفخرة للإسلام وأهله وسحقا للشرك وأهله. يقول سبحانه وتعالىٰ: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرُكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ ○﴾.

ويقول تعالىٰ: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَىٰ﴾.

فعليهم أن يعتصموا بحبل الله سبحانه، وأن يكملوا الطريق بأن يقضوا على مظاهر الشرك ورموز الطواغيت، وألا يكترثوا بمعارضة المعترضين من الكفار أو استنكار المنهزمين. بل عليهم أن يمضوا قدما فى سبيل إقامة توحيد رب العالمين. والله ناصرهم وهو يتولى الصالحين.

وبعد هذا التمهيد نقول فى الأسئلة المذكورة: إنها ناشئة عن قلة اطلاع المسلمين على القرآن والسنة وبعدهم عن الدراسات الإسلامية. وهى جديرة بأن لا يجاب عنها لوضوحها كالشمس فى رابعة النهار. إلا أننا نتعرض لها ههنا لإتمام الحجة. فنقول عن السؤال الأول وبالله التوفيق وبيده أزمة التحقيق.

الجواب عن الاؤل

إن كسر الأصنام واجب، لما وردت فيه من آيات الله البيّنات والأحاديث النبوية.

أمّا الايات:

١ـ فقال تعالىٰ: ﴿وَتَاللّهِ لَأَكِيْدَنَّ أَصْنَامَكُم بَعْدَ أَن تُوَلُّوا مُدْبِرِيْنَ ○ فَجَعَلَهُمْ جُذَاذاً ......﴾ (S e: ٥٧، ٥٨)

٢ـ وقال تعالىٰ: ﴿فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْباً بِالْيَمِيْنِ ○﴾ (S A: ٩٣)

٣ـ وقال: ﴿وَانظُرْ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِىْ ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفاً لَّنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُ فِىْ الْيَمِّ نَسْفاً ○﴾ (S c: ٩٧)

٤ـ وقال تعالىٰ حول كسر الأصنام فى الكعبة: ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقاً ○﴾ (W S: ٨١)

وأما الأحاديث التى وردت فى الموضوع فهى كثيرة، منها:

١ـ عن أبي أمامة رضي الله تعالىٰ عنه قال: "قال عمرو بن عبسة السلمى رضي الله تعالىٰ عنه: كنت وأنا فى الجاهلية أظن أن الناس على ضلالة، وأنهم ليسوا على شيء، وهم يعبدون الأوثان، فسمعت برجل بمكة يخبر أخبارا فقعدت على راحلتى فقدمت عليه، فإذا رسول الله ﷺ مستخفيا جرآءٌ عليه قومه، فتلطفت حتى دخلت عليه بمكة، قلت له: ما أنت ؟ قال: أنا نبى: قلت: فما نبى ؟ قال: أرسلنى الله، فقلت: وبأىّ شيءٍ أرسلك ؟ قال أرسلنى بصلة الأرحام وكسر الأوثان، وأن يوحد الله لا يشرك به شيءٌ الحديث." (صحيح مسلم: ٦/٤٣٤)

٢ـ عن أبي الهياج الأسدى قال: قال لى على رضي الله تعالىٰ عنه: "ألا أبعثك على ما بعثنى عليه رسول الله ﷺ أن لا تدع تمثالاً إلا طمسته، ولا قبراً مشرفاً إلّا سوّيته." (صحيح مسلم: ٢/٦٦٦)

٣ـ عن على رضي الله تعالىٰ عنه قال: كان رسول الله ﷺ فى جنازة فقال: أيكم ينطلق إلى المدينة فلا يدع بها وثنا إلا كسره، ولا قبرا إلا سواه، ولا صورة إلا لطخها ؟ فقال رجل: أنا يا رسول الله ! فانطلق فهاب أهل المدينة، فرجع فقال على رضي الله تعالىٰ عنه: أنا أنطلق يا رسول الله ! قال: فانطلق ! فانطلق ثم رجع، فقال: لم أدع بها وثنا إلا كسرته، ولا قبرا إلا سويته، ولا صورة إلا لطختها، ثم قال رسول الله ﷺ: من عاد لصنعة شيءٍ من هذا فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ.

(مسند أحمد: ١/١٤٠)

٤ـ عن جرير رضي الله تعالىٰ عنه قال: "قال لى رسول الله ﷺ: ألا تريحنى من ذى الخلصة ؟ قلت: بلىٰ (إلى أن قال) وكان ذوالخلصة بيتا باليمن

لـخثـعم وبجيلة، فيه نصب تعبد، يقال له الكعبة، قال: فأتاها فحرقها بالنار وكسرها." (صحيح البخارى: ٦٢٤/٢)

٥ ـ عن عبد الله رضي الله تعالى عنه قـال: "دخل النبي ﷺ مـكة يوم الفتح وحول البيت ستون وثلث مائة نصب، فجعل يطعنها بعود فى يده ويقول: جاء الحق وزهق الباطل، جاء الحق وما يبدئ الباطل وما يعيد."

(صحيح البخارى: ٦١٤/٢)

سرايا النبي عليه الصلاة والسلام فى ذلك:

إنه أرسل الصحابة رضي الله تعالى عنهم لكسر الأصنام والأوثان، وأن يدعوا الـنـاس إلى وحدانية الله تعالىٰ، وأن يمنعوهم من الشرك. وقد أرسل النبي عـليـه الـصلاة والسلام خـالـد بـن الـولـيـد رضي الله تعالى عنه وأمره أن يكسر "الـعـزّىٰ"، وأرسـل سـرية لتـكسـر الـمـنـاة. وأرسل عمـرو بن العـاص رضي الله تعالى عنه ليـكسـر "السواع". وأرسل علياً رضي الله تعالى عنه ليـكسر صنم بـنـى طـيء، وكان اسمه "قلس". وكان منحوتا فى جبل. وأرسل جماعة لتـكسـر "الـلات". فـكـانـت اللات والمناة والعزى أصناما عظيمة للعرب ومع ذلك هدمها النبي 9 وما تركها على وجه الأرض.

(زاد المعاد: ٥١٧/٣)

نبذة من الأحاديث المتعلقة بكسر الأصنام مع الإشارة إلى ماخذها:

قال إبن إسحاق: "لما صلى النبي ﷺ الظهر يوم الفتح أمر بالأصنام التي حول الكعبة كلها فجمعت ثم حرقت بالنار وكسرت." (تاريخ مكة: ١٤٤/١)

وذكـر الـواقـدى عـن أشيـاخه قال: نادى منادى رسول الله ﷺ يوم الـفتـح بـمـكة: مـن كـان يـؤمـن بالله ورسوله فلا يدعن فى بيته صنماً إلا كسـره، فـجـعل المسلمون يكسرون تلك الأصنام. قال وكان عكرمة بن أبـي جهـل حيـن أسـلم لا يسمع بصنم فى بيت من بيوت قريش إلا مشى حتى يكسره. (تاريخ مكة: ١٤٦/١)

وقال الواقدی بسنده عن جبير بن مطعم رضی الله تعالیٰ عنه: لما كان يوم الفتح نادی منادی رسول الله ﷺ: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يتركنّ فی بيته صنما إلا كسره أو حرّقه، وثمنه حرام.

(تاريخ مكة: ١/١٤٧)

قال العلامة ابن قيّم الجوزية رحمه الله تعالیٰ: "ثم قدم عليهم رسول الله ﷺ قد أمّر عليهم خالد بن الوليد، وفيهم المغيرة بن شعبة، فلما قدموا عمدوا إلى اللات ليهدموها واستكفّت ثقيف كلها، الرجال والنساء والصبيان حتى خرج العواتق من الحجال، لا ترى عامة الثقيف، أنها مهدومة، يظنون أنها ممتنعة، فقال المغيرة بن شعبة فأخذ الكرزين وقال لأصحابه: والله لأضحكنكم من ثقيف، فضرب بالكرزين ثم سقط يركض فارتج أهل الطائف بضجة واحدة. وقالوا: أبعد الله المغيرة، قتلته الربّة، وفرحوا حين رأوه ساقطا وقالوا: من شاء منكم، فليقرب، وليجتهد على هدمها، فو الله لاتستطاع، فوثب المغيرة بن شعبة، فقال: قبّحكم الله يا معشر ثقيف ! إنما هی لكاع حجارة ومدر، فاقبلوا عافية الله واعبدوه، ثم ضرب الباب فكسره، ثم علاسورها، وعلا الرجال معه، فما زالوا يهدمونها حجرا حجرا حتى سوّوها بالأرض، وجعل صاحب المفتاح يقول: ليغضبن الأساس، فليخضعنّ بهم، فلما سمع ذلك المغيرة، قال لخالد: دعنی أحفر أساسها، فحفره حتى أخرجوا ترابها وانتزعوا حليّها ولباسها، فبهتت ثقيف، فقالت عجوز منهم: أسلمها الرضّاع وتركوا المصاع." (زاد المعاد: ٣/٥٩٨)

الجواب عن الثانی

هذا لا يصلح أن يقوم حجة على طالبان، بل هو دليل على غفلة المعترض عن التاريخ، فإن القاهرة بمصر قد أسست بعد ثلاث مائة سنة بعد عصر الصحابة، وبقيت تحت سيطرة القرامطة والباطنيين الذين كانوا

يـظهـرون الإسـلام ويـبطـنـون الـكـفـر والإلحاد. وكانوا فى الحقيقة من الـمـلـحـديـن والصابئين. قد ذكر العلامة أحمد بن على المقريزى أن هذا المدينة أسسها المعز لدين الله الخليفة الفاطمى فى ٣٥٨ هـ.

(الخطط للمقريزى: ١/١٥٥)

وذكـر الـعـلامة جـلال الدين السيوطى رحمه الله تعالىٰ مثـلـه فـى كتابه "حسن المحاضرة فى أحوال المصر والقاهرة." (١/٢٧)

ولـمـا سئل العلامة ابن تيمية أن الكنائس والبيع التى فى القاهرة يقول الكفار فيها أنها قائمة منذ عهد الخلفاء الراشدين، لكن بعد عهدهم قفلت ظـلـما علينا، فينبغي أن تفتح لنا. فماذا تقول فيه؟ فكتب فى جوابه: أنه قد اتـفـقـت مذاهب الأئمة الأربعة والأئمة المجتهدون على أن المسلمين إذا فتحوا مدينة هدموا الكنائس والبيع الموجودة فيها فلا يجوز إعادتها، وأما قـول الـكـفار بأنها قائمة منذ عهد عمر بن الخطاب رضى الله تعالىٰ عنه، وأبقته الـخـلفاء الراشدون فكذب عظيم؛ لأنه قد ثبت بالتواتر أن القاهرة أسست بـعـد وفـاة عمر بن الـخـطـاب رضى الله تعالىٰ عنه بثـلاث مائة سنة. ثم كانت السـلـطة فيهـا لأعـداء الشـريـعة من حكام القرامطة والباطنية الذين أجمع الـمسـلـمـون فيهم أنهم خارجون عن الملة الإسلامية حتى فتحها الملك صلاح الدين الأيوبى وأجرى فيها الأحكام الإسلامية.

(كتاب الجهاد لابن تيمية: ٢/٢١٢)

هـذا ! وجثة أبـى الهول اكتشف بعد هذا، وكانت مخفية فى الأرض، إلا أن رأسهـا كـان ظـاهـرا مـن الأرض، ثـم لـمـا بحث الناس حولها عن الـخـزائـن وحفروا التراب برزت جثة أبى الهول على صورة الأسد، وكان اسـمـه بـلسـان الـقبـطية "بـلـهـوبـه" فسـمى الناس "بأبى الهول" وما غيَّر الـمسـلـمـون اسـمـه فـقـط، بل أفسدوا وجهها، وقاموا بإزالة هذا المنكر بـطـمـس وجهـه. وكتـب العلامة المقريزى أن شيخا صالحا فى زمنه قام

بعمل إزالة المنكرات فی مصر وفی أثناء هذا مسخ وجهه.

(الخطط للمقريزی: ١/٢٢٩)

وقال ابن القيم رحمه الله تعالى بعد بيان قصة هدم اللات: "ومنها: هدم مواضع الشرك التی تتخذ بيوتا للطواغيت، وهدمها أحب إلى الله ورسوله، وأنفع للإسلام والمسلمين من هدم الحانات والمواخير."

(زاد المعاد: ٣/٦٠١)

ومما لا ينكره أحد أن الشرك ظلم عظيم، والغرض من بعثة الأنبياء كلهم هو تعليم التوحيد ورد الشرك، فلذا طهّر النبي عليه الصلاة والسلام أرض مكة من الأصنام، ولحصول هذا الغرض تحمل المصائب والمشاكل، وإذا نظرنا نظرة عابرة حول سيرة الصحابة والتابعين رضی الله تعالی عنهم يظهر لنا أنهم ما كانوا يتحملون الأبنية التذكارية لشرك جلی أو خفی. وما دخلوا فی بلد إلا كان عملهم الأوّل طهارة ذلك المكان من أدناس الشرك وإصلاح هذه الضلالة. ولا يخفی على من طالع تفاسير القرآن الكريم والأحاديث وشروحها وعصر سطوع المسلمين فی كتب السير والتواريخ أن عمل هدم الأصنام قد أودع فی قلوب أبناء الملة الإبراهيمية.

الجواب عن الثالث

نقول: إن هذه الأصنام وإن لم تكن للعبادة فی يومنا هذا، ولكنها قد كانت صنعت للعبادة فی الأيام الماضية ...... وكثير من الدول الكافرة فی عصرنا يتبركون بها ويعظمونها، ويشهد بذلك اضطرابهم حينما كانت تكسر تلك الأصنام، ومعلوم بالضرورة أن المحبة القلبية لها أيضاً من أبواب الشرك، فهذا السبب كافٍ لهدم هذه الأصنام وتكسيرها البتة.

أما دفعها إلی من يعبدها ويعظمها فلا يجوز لما فيه من تعظيم لها وإعانتهم ومساعدتهم على الشرك والطغيان، والشرع يأبى ذلك وينكر

عليه إنكاراً شديداً.

وأما إبقاؤها من ناحية الثقافة البشرية وحضارتها فهذا أيضاً لا يجوز؛ لأن النبي عليه الصلاة والسلام كان يسع له أن يُبقى الآثار الشركية حينما فتح مكة ومع ذلك لم يفعل، بل هدمها وأمر بهدم الأوثان كلها ببعث السرايا إلىٰ أمكنة مختلفة كما أو ضحناه من قبل.

وعن أبى الهياج الأسدى قال: قال لى على رضى الله تعالى عنه: "ألا أبعثك على ما بعثنى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا تدع تمثالاً إلا طمسته، ولا قبراً مشرفاً إلّا سوّيته." (صحيح مسلم: ٦٦٦/٢)

ولا يذهب عليك أن هذه فكرة غربية، وإنما نفذت وشاعت بين المسلمين من قبل اليهود والنصارىٰ، وذلك بسبب علاقاتنابهم السياسية والودّية الوطيدة، وثقتنابهم، واتباعنالهم وتقليدنا لهم فى الأمور كلها دون العلماء والصلحاء والمخلصين.

ومما يجب عليه التنبيه هنا أن الشرع قد حرم الصورة التي هى لذات الروح، وأنكر عليها أشد الإنكار، فكيف بما هو أشد منه ؟؟؟ وقد لعن الشرع على كل من صنع صورة أو تمثالاً مضاهاة لخلق الله.

فالتماثيل والصور والأصنام لذوات الأرواح شيء واحد فى الحرمة، لا فرق بينها مآلاً في أنها الأشياء المصنوعة الموضوعة بمقابلة خلق الله، والشرع أمر بإزالتها مهما كانت العلة فيها، فإذا اتصلت بها أسباب أخرى من التعبد لها وتعظيمها فتكون الحرمة أشد وأشنع، فهذا كله منكر يجب هدمها وحطمها وإبطالها.

الجواب عن الرابع

يا للعجب ! المسلمون يخافون من الكفار ولا يرجون نزول الرحمة والفضل من الله تعالىٰ على هدم الطواغيت، والله الذى لا إله إلا هو، لن يكون خطر للدول الإسلامية بسبب جرأة طالبان، بل لو كان هناك خطر

فهو بسبب جبن المسلمين، ألا ترى أنه قد تعامل المسلمون منذ زمن طويل إلى يومنا هذا مع الكفار بالرفق والإحسان فماذا صارت النتيجة بهذا التعامل ...... ؟ !! ألا ترى ما فعل النصرانيون بجامع قرطبة العظيم ! وكان المسجد الأقصىٰ تراثا إسلاميا قديما فماذا فعل به اليهود ؟ وإذا ارتكب أحد فى أمريكا إهانة حضرة الرسالة ﷺ، وقام المسلمون برفع الإحتجاج فترد أمريكا قائلة: إن هذا أمر داخلى لأمريكا، ونسى المسلمون ما فعل الدب الأحمر بالمساجد التذكارية فى بخاري وسمرقند وأفغانستان، وكان كل هذا بعد مراعاة المسلمين للكفار، وبعد تساهلهم في الأحكام الإسلامية، فقد علم أن الخطر العظيم للمسلمين بسبب ضعف أعمالهم وتركهم الجهاد لا بسبب عمل هدم الأصنام، وعلى كل حال إن هدم الأصنام من إحقاق الحق وإبطال الباطل فلا عبرة بهذه التقولات والشبهات. والله سبحانه وتعالىٰ أعلم

٩/محرم ١٤٢٢ هـ

بيع الأصنام

السؤال: هل يجوز بيع الصنم ونقله إلى موضع اٰخر ؟ وما حكم بيع جذاذها بعد انهدامها ؟ بينوا توجروا۔

المستفتى

ملا عبد الجليل

نائب الوزارة الخارجية

أفغانستان

الجواب باسم ملهم الصواب

لا يجوز نقل الصنم إلى غير موضعه، ولا بيعه، اتفق العلماء على ذلك وصرحوا بحرمة هذا الفعل وحرمة ثمنه لو بيع، وإليكم بعض نصوص

المحدثين والفقهاء وعلماء الإسلام رحمهم الله تعالىٰ جميعاً:

فى الصحيحين من حديث جابر بن عبد الله رضى الله تعالىٰ عنهما أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "إن الله ورسوله حرَّم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام." (صحيح البخارى: ۱/۲۹۸، قديمى كتب خانه كراچى)

(صحيح مسلم بشرح النووى: ۱/۱۵۷ قديمى كتب خانه كراچى)

يقول ابن القيم رحمه الله تعالىٰ: يستفاد من هذا الحديث تحريم بيع كل الة متخذة للشرك على أي وجه كانت، ومن أيّ نوع كانت، صنما أووثنا أو صليبا، فهذه كلها يجب إزالتها وإعدامها. وبيعها ذريعة إلى اقتنائها واتخاذها، ولذلك يحرم البيع بل إن المادة التي تصنع منها هذه الأشياء سواء كانت حجرا أم خشبا أم غير ذلك، وإن كانت مالا وينتفع بها لا يجوز بيعها لمن يتخذها لمثل ذلك، كما لا يصح عند جمهور الفقهاء بيع العنب لمن يتخذه خمرا، ولا بيع أدوات القمار ولا بيع دار لتعمل كنيسة ولا بيع الخشبة لمن يتخذها صليبا، ولا بيع النحاس لمن يتخذه نا قوسا، وكذلك كل شيء علم أن المشترى قصد به أمرا لا يجوز.

وفى المبسوط فى باب الأشربة أورد السرخسى رحمه الله تعالىٰ قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ ثم قال بعد ذلك: بين الله تعالىٰ أن كل ذلك رجس والرجس ما هو محرم العين وأنه من عمل الشيطان.

(الموسوعة الفقهية: مادة الأصنام)

قال الحافظ فى الفتح:

"والعلة فى منع بيع الأصنام عدم المنفعة المباحة (ثم قال) والظاهر أن النهى عن بيعها للمبالغة فى التنفير عنها ويلتحق بها فى الحكم الصلبان التي تعظمها النصارىٰ، ويحرم نحت جميع ذلك وصنعته."

(فتح البارى: ۵/۱۷۸)

قال الحافظ العينى رحمه الله تعالى فى العمدة:

"والإجماع قائم على أنه: لا يجوز بيع الميتة والأصنام؛ لأنه لا يحل الانتفاع بها." (عمدة القارى: ٨/٥٦٩)

وكذا لا يجوز بيع أنقاض الصنم بل حرمة هذا أشد، لأن عبدة الطاغوت يصنعونه من جديد، ويزدادهم حبا إلى حب، حيث يرحمون عليه، ويبكون على فنائه وانقلابه إلى كسرات أحجاره، وهل هذا إلا شر على شر.

يستدل على حرمة بيع أنقاضه من صنع سيدنا موسىٰ 9، يقول الله عزوجل:

﴿وَانظُرْ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفاً لَّنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفاً ○﴾ (S :c ٩٧)

قال المفسر محمود الآلوسى رحمه الله تعالى: (نسفا) مصدر مؤكد أي لنفعلن به ذلك بحيث لا يبقى منه عين ولا أثر ولا يصادف منه شيء فيؤخذ، ولقد فعل 9 ما أقسم عليه كله كما يشهد به الأمر بالنظر. (روح المعانى: ٩/٣٧٧)

نقل الأزرقى عن الواقدى: "لما كان يوم الفتح، نادى منادى رسول الله صلى الله عليه وسلم "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يتركن فى بيته صنماً إلا كسّره، أو حرّقه، وثمنه حرام."(تاريخ مكة لأبى الوليد الأزرقى: ١/١٤٧)

قال العلامة الحصكفى رحمه الله تعالى:

"ولا يجوز أن يحدث بيعة ولا كنيسة ولا صومعة ولا بيت نار ولا مقبرة ولا صنما. حاوي. فى دارالإسلام، ولو قرية فى المختار. فتح."

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى تحت قوله: "(ولا يجوز أن يحدث) ومن الإحداث نقلها إلى غير موضعها. كما فى البحر وغيره. ط." (ردالمحتار: ٤/٢٠٢، سعيد)

وقال أيضًا: إلا أنهم لا يمكنون من نقلها؛ لأنه إحداث فى الحقيقة.

(أيضًا: ٤/٢٠٣)

وقال أيضًا: "وقد نقل الشرنبلالی فی رسالته عن الإمام القرافی أنه أفتی بـأنه لا يعاد ما انهدم من الكنائس، وإن ساعد علی ذلك فهو راضٍ بالكفر والـرضا بالكفر كفر آهـ فنعوذ بالله من سوء المنقلب". وقال: "إن الصلح الـعـمـري الواقع حين الفتح مع النصاری إنما وقع علی إبقاء معابدهم التي كانت لهم إذذاك." (أيضًا: ٤/٢٠٥)

ويحرم بيعهم ما يعملونه كنيسة أو تمثالاً ونحوه. (الإقناع: ٢/٤٩)

قال البهوتي فی شرحه علی الإقناع: (تمثالًا) أي صنماً ...... لأنه إعانة لهم علی كفرهم وقال تعالیٰ: ﴿وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾.

(كشاف القناع: ٣/١٣١)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

٩/ محرم ١٤٢٢هـ

پرندوں کو پنجرے میں بند کرنا

سؤال: پرندوں کو پنجرے میں بند کر کے پالنا جائز ہے یا نہیں؟ جبکہ فقہاء کی بعض عبارات سے کراہت معلوم ہوتی ہے:

قال العلامة ابن عابدين رحمہ اللہ تعالیٰ:

(قـولـه وأما الاستئناس فمباح) قال فی المجتبی رامزاً: لا بأس بحبس الـطيور و الدجاج فی بيته ولكن يعلفها، وهو خير من إرسالها فی السكك اهـ وفی القنية رامزاً: حبس بلبلا فی القفص وعلفها لا يجوز اهـ.

أقـول: ولـكـن فی فتاویٰ العلامة قارئ الهداية: سئل: هل يجوز حبس الـطيـور المفردة وهل يجوز عتقها ؟ وهل فی ذلك ثواب ؟ فاجاب: يجوز حبسهـا لـلاستئناس بها، وأما إعتاقها فليس فيه ثواب. وقتل المؤذی منها ومن الدواب جائز اهـ.

قلت ولعل الكراهة فی الحبس فی القفص، لأنه سجن وتعذيب دون غيره كما يؤخذ من مجموع ما ذكرنا وبه يحصل التوفيق فتأمل.
(ردالمحتار: ٥٧٥/٩)

قال العلامة أبو سعيد الخادمی رحمه الله تعالیٰ:

(ومنها (اي من الآفات) حبس البلبل ونحوه) كالطوطی والقمری قيل: إن كان للهو وإن للانتفاع مثل حبس الدجاجة والبط للتسمين فيجوز. وكذا حبس الطيور التی بها يصطاد. انتهی (فی القفص) لعل ذلك إخراج علی مخرج العادة، فلو فی البيت فكذا (فإنه لا يجوز) قيل: وقد تواتر كون حبسها يورث الفقر كذا فی التتارخانية لعل ذلك أنه تعذيب حيوان بلا فائدة بل لمجرد تلهی النفس وهواها. (بريقة محمودية شرح، طريقة محمدية: ٢٠١/٢) بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

اِن کی راحت کا خیال رکھا جائے تو جائز ہے، جیسا کہ صاحب مجتبیٰ نے تحریر فرمایا ہے۔ بعض فقہاءِ کرام نے عدم جواز تحریر فرمایا ہے، جسے علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے حبس فی القفص پر محمول فرمایا ہے اور اسے تعذیب قرار دیا ہے، مگر حدیث میں ثبوت جواز کے بعد عدم جواز کا قول مشکل ہے، پھر پنجرے میں بند کرنے کو تعذیب قرار دینا بھی صحیح نہیں، تعذیب مارنے پیٹنے یا چارہ نہ دینے اور راحت کا خیال نہ رکھنے سے لازم آئے گی۔ صرف پنجرے میں بند کرنے کو تعذیب قرار دیا جائے تو گائے بھینس وغیرہ کو باندھ کر رکھنا بھی ناجائز ہونا چاہیے، ولا قائل به أحد. اسی وجہ سے علماء نے لکھا ہے کہ جانور رکھنا اسی کو جائز ہے جو اسے ستائے نہیں اور اس کی خیر خبر رکھے۔

"أبا عمير ما فعل النغير" قال الإمام محمد بن خليفة الوشتانی الأبی. وفی الحديث: جواز لعب الصغير بالطير. ومعنی هذا اللعب عند العلماء إمساكه وتهيته بمسكه، لا بتعذيب وعبث (إلی) اهـ قلت: وأخذ منه بعضهم جواز حبس الأطيار فی الأقفاص. وكان الشيخ أبو القاسم بن زيتون رضی الله تعالیٰ عنه يحبسها فی القفص، فإذا انقضی لها سنة أخرجها أو

سـرحهـا. ووجـه الأخـذ مـن الـحـديـث أن حبسها فى القفص أخف من اللعب بها، ولكن اللعب قد فسره القاضى بما ترى.

(إكمال إكمال المعلم شرح صحيح مسلم: ٣٠٩/٧)

وفيـه أي وفـى الـحـديـث (أنـه لا بأس أن يعطى الصبى) وفى نسخة: الـصـغيـر (الـطيـر) وفـى نسخة: الطائر (ليلعب) أي الصبى (به) أي بالطير ومـحـله إذا علم أنه لا يعذب به. قالوا: وفيه جواز استمالة الصغير وإدخال السرور عليه. والتقييد بالصغير يفيد أن الكبير ممنوع من اللعب بالطير لما ورد "من اتبع الصيد غفل." (جمع الوسائل فى شرح الشمائل: ٢٥/٢)

قال الشيخ عبد الرؤف المناوى المصرى رحمه الله تعالى:

وفيه جواز إنفاق المال فيما يلتهى به الصبى من المباح. وجواز حبس الـطيـر فى نحو قفص لسماع صوته وأنس بلونه. وقص جناح الطير؛ إذ لا يـخـلـو طيـر أبى عمير من واحد منهما، فأيهما كان الواقع التحق به الآخر فى الحكم. (جمع الوسائل فى شرح الشمائل: ٢٦/٢)

قال العلامة ابن حجر العسقلانى رحمه الله تعالى:

وفـى هذا الحديث عدة فوائد، جمعها أبو العباس أحمد بن أبى أحمد الطبرى المعروف بابن القاص الفقيه الشافعى.

قـال: وفيـه جـواز لـعـب الـصـغير بالطير، وجواز ترك الأبوين ولدهما الـصغير يلعب بما أبيح اللعب به، وجواز إنفاق المال فيما يلتهى به الصغير مـن الـمبـاحـات، وجـواز إمسـاك الـطير فى القفص ونحوه، وقص جناح الـطير؛ إذ لا يخلو حال طير أبى عمير من واحد منهما، وأيهما كان الواقع التـحـق بـه الآخـر فـى الـحـكـم (إلـى أن قال:) وقد نوزع ابن القاص فى الاستـدلال به على إطلاق جواز لعب الصغير بالطير، فقال أبو عبد الملك: يجوز أن يكون ذلك منسوخا بالنهى عن تعذيب الحيوان، وقال القرطبي: الـحق أن لا نسخ، بل الذى رخص فيه للصبى إمساك الطير ليلتهى به، وأما

تـمـكيـنـه مـن تعذيبه ولا سيما حتى يموت فلم يبح قط. (كتاب الأدب، الحديث: ٦٢٠٣، فتح الباری: ٢٢٩/١٢)

قـال الإمام البخاری رحمه الله تعالىٰ: حـدثـنـا عامر قال: حدثنا حماد بن زيـد عـن هشـام بـن عروة قال: كان ابن الزبير بمكة وأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يحملون الطير فی الأقفاص.

قال الشارح رحمه الله تعالىٰ: "الـطيـر فی الأقفاص" أي جعل الطيور فی الـقـفص وحبسها مع غذائها وسقيها لا ينافی الرحمة بالبهائم.(فضل الله الصمد فی توضيح الأدب المفرد: ٤٧٣/١) والله سبحانه وتعالىٰ أعلم

٩/ محرم ١٤٢٢هـ

Ahsan-ul-Fatawa\Other's\Islamic Calligraphy\26.jpg
not found.

Ahsan-ul-Fatawa\Ahsan-ul-Fatawa\Jild # 11\Darhi Ka
Wajoob.jpg not found.

ڈاڑھی کا وجوب

یہ حقیقت محتاجِ بیان نہیں کہ اللہ تعالیٰ کی پوری مخلوق میں سب سے اعلیٰ واشرف اور بالا و برتر مخلوق حضرت انسان ہے، انسان کو یہ برتری صرف سیرت وکردار اور عقل وشعور کی وجہ سے ہی نہیں بلکہ صورت و خلقت کے لحاظ سے بھی حاصل ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اسے خاص اپنے دستِ قدرت سے بنایا اور حسین ترین سانچے میں ڈھالا ہے، بالخصوص انسانی چہرہ حسن و جمال کا پیکر اور صانع قدرت کی صنعت وکاری گری کا خاص مظہر ہے۔اسی شرف وامتیاز کی بدولت شریعت نے چہرے کو تمام اعضاء پر فوقیت دی اور اسے تقدس کا مقام عطاء کیا۔

اگر غور کیا جائے تو مردانہ چہرے کے حسن کا سارا راز ڈاڑھی میں اور نسوانی حسن کا پورا راز زلفوں میں پوشیدہ نظر آئے گا۔ڈاڑھی عقل ونقل کی رُو سے مرد کے لیے طغرائے حسن و جمال اور تاجِ مردانگی کی حسین کلغی ہے، مگر افسوس کہ آج ڈاڑھی منڈانے کترانے کی وبا اس قدر عام ہو چکی ہے کہ بلا امتیازِ سن وسال پیرو جواں، خواندہ وناخواندہ، دیہی وشہری لاکھوں کروڑوں مسلمان یکساں اس کی لپیٹ میں ہیں، یہ تقلیدِ فرنگ کا ہی انمول کارنامہ ہے کہ آج کے مسلمان کو مسلمان صورت سے بیر ہے، ورنہ کچھ زمانہ پیشتر ڈاڑھی کو مردانہ چہرے کا حسن اور مردوں کے لیے غیرت وحمیت کا امتیازی نشان تصور کیا جاتا تھا، چنانچہ اسی معنی میں بہت سے محاورے زبان زدِ عوام تھے، مثلاً کسی اہم کام کا عزم دہرانے کے لیے ''ڈاڑھی'' پر ہاتھ پھیرنے کا دستور، شرط باندھنے کے لیے ''ورنہ ڈاڑھی منڈوادوں گا'' کا جملہ، کسی کو ذلیل اور بے آبرو کرنے کے لیے ''ڈاڑھی نوچنے'' کے الفاظ عام طور پر رائج تھے، اسی طرح کوئی باریش غلط کار اور بدچلن ہوتا تو لوگ ان الفاظ سے طعنے دیتے کہ ''ارے ڈاڑھی رکھ کر چوری'' یا ''چہرے پر ڈاڑھی اور جھوٹ؟'' وغیرہ وغیرہ۔

مگر دیکھ لیجئے زمانہ کی افسوس گری کہ یہی ڈاڑھی آج مسلمان نوجوان کی چڑ ہے۔اس غربت کدۂ اسلام میں مسلمان کی سی صورت اختیار کرنا ایک جرم بن گیا۔ چنانچہ ایک نوجوان نے بتایا کہ وہ ایک مل میں کام کرتا تھا، مل مالک اس کی کارکردگی سے مطمئن اور اس سے ہر طرح خوش تھا۔اللہ تعالیٰ کی توفیق سے اس نے ڈاڑھی رکھ لی، یہ دیکھ کر مالک کی جان پر بن گئی اور ڈاڑھی منڈانے کے لیے اسے طرح طرح سے چکمہ دینے لگا، حتی کہ تنخواہ میں بھی معقول اضافہ کی پیش کش کردی، مگر اس غیور مسلمان نے اس کی ہر پیش کش جوتی کی نوک سے ٹھکرادی۔

اسی طرح ایک اور نوجوان سے ملاقات ہوئی تو اس کے دوست نے بندہ سے یوں تعارف کرایا کہ انہیں ڈاڑھی رکھنے کے جرم میں والد نے گھر سے نکال دیا ہے، جب تک ڈاڑھی نہ منڈا دیں گھر میں قدم نہیں رکھ سکتے۔

ایک مجلس میں ڈاڑھی سے متعلق بات ہو رہی تھی، ایک پڑھا لکھا مگر بدلگام جاہل کہنے لگا: میرا بس چلے تو پورے ملک میں پولیس کو حکم دوں کہ تمام ڈاڑھی والوں کو پکڑ پکڑ کر ان کی ڈاڑھیاں مونڈھ دے۔

یہ عبرت کے لیے تین واقعات نقل کر دیئے گئے، جو بندہ کے چشم دید ہیں، ورنہ جستجو کی جائے تو اس بد قسمت معاشرہ میں اس قسم کے دل آزار اور ایمان سوز واقعات سینکڑوں کی تعداد میں جمع کیے جا سکتے ہیں، مقامِ عبرت ہے کہ کفار اپنے شعائرِ کفر پر اس مضبوطی سے قائم ہیں کہ باید و شاید۔ کہتے ہیں کہ گاندھی جب اقوامِ متحدہ کی جنرل اسمبلی میں شرکت کے لیے گئے تو دھوتی باندھ رکھی تھی، اس لیے ان کو داخلہ سے روک دیا گیا کہ یا تو پینٹ شرٹ پہن کر آئیں یا واپس ہو جائیں مگر اس نے یہ کہہ کر پینٹ شرٹ پہننے سے انکار کر دیا کہ دھوتی میرا قومی اور مذہبی شعار ہے، اسے بدل نہیں سکتا۔ آخر مجبور ہو کر انگریزوں نے سپر ڈال دی اور دھوتی میں ہی ان کو شرکت کی اجازت دے دی۔ ایک طرف تو برہمن کے زناری کا یہ عالم ہے، دوسری طرف مسلمان قوم کے فکری افلاس اور ذہنی پستی کا یہ عالم ہے کہ کچھ عرصہ سے پاک فضائیہ میں ڈاڑھی رکھنے پر پابندی عائد ہے، ڈاڑھی رکھنے کے جرم میں کئی نوجوانوں کو ان کی نوکری سے برخاست کر دیا گیا۔ چنانچہ اس ظالمانہ قانون کی زَد میں آنے والے ایک مظلوم نوجوان نے جامعہ دار العلوم کراچی کے رئیس مفتی محمد رفیع صاحب زید مجدہ کے نام لکھا:

''ہم بیالیس لڑکوں کی ڈاڑھیاں تھیں ان میں سے ہمارے پینتیس ساتھیوں نے ڈارھیاں منڈوالیں۔ اس طرح کئی لڑکوں نے سینٹروں پر حاضری دینے سے پہلے ہی ڈاڑھیاں منڈوالیں جبکہ ہم صرف سات لڑکوں نے نہیں منڈوائیں جس کے نتیجے میں ہمیں ڈسچارج کر دیا گیا۔ آپ کے اس بیان سے پہلے بھی ائیر فورس سے ڈاڑھی منڈوانے کی شرط ختم کرنے کے لیے بعض لڑکوں نے اپنا مطالبہ اخبارات کو ارسال کیا تھا، لیکن اس پر کسی نے توجہ نہیں دی، میں چاہتا ہوں کہ آپ اس سلسلے میں حکومتِ وقت سے ملاقات کریں تا کہ ائیر فورس سے یہ لعنت یعنی ڈاڑھی منڈوانے کا آرڈر ختم ہو جائے۔ اگر یہ ضابطہ ختم نہیں ہوا تو آپ خود اندازہ کر لیں کہ سال میں دوبار یہ انٹری ہوتی ہے اور اس میں پتہ نہیں کتنے لڑکے نوکری کی خاطر سنتِ رسول کو شہید کرتے ہیں، اور کتنے ایسے ہیں جو سنتِ رسول پر عمل پیرا ہونے کی وجہ سے نوکری سے محروم کیے جاتے ہیں۔''

ایک دوسرے مراسلہ نگار لکھتے ہیں:

''میرے ایک انتہائی قریبی عزیز نے ائیرفورس میں نوکری کے لیے تیاری کی اور اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے میرٹ پر کامیاب ہوگیا ہے لیکن متعلقہ ظالم اور لادینی ذہنیت رکھنے والے ذمہ داروں نے ڈاڑھی نہ رکھنے کی شرط عائد کردی تھی، اس شرط کی وجہ سے کئی افراد نے ڈاڑھیاں منڈوالی تھیں۔ ایک دن میں اپنے اس عزیز کے لیے سلیکشن سینٹر گیا تو متعلقہ آدمی نے کہا کہ جو ڈاڑھی منڈوائے وہ رہے گا، ورنہ واپس چلے جاؤ، اس وقت صرف تین افراد ڈاڑھی والے رہ گئے تھے ان میں میرا یہ عزیز بھی تھا، باقی دونوں نے تو نوکری کی خاطر ڈاڑھیاں منڈوالیں، لیکن میرے عزیز نے نہیں منڈوائی، وہ میرے پاس آیا اور میں سلیکشن سینٹر کے ایک افسر سے بھی ملا لیکن اس نے بھی یہی جواب دیا، میں نے جب اصرار کیا تو اس نے یہ کہا کہ آپ کے عزیز کی ڈاڑھی چونکہ ابھی اچھی طرح نہیں نکلی ہے اس لیے سائیڈ میں قینچی چلا کر اسے چھوٹی کرلیں، اس کے بعد ہم آگے بھیجدیں گے، پھر وہ جانیں اور آپ جانیں۔ میں نے اپنے اس عزیز کو سختی سے کہا کہ ڈاڑھی نہیں منڈوانا، اس کے لیے نوکری چھوڑنی پڑے تو چھوڑ دینا۔

ایک مرحلے پر مجھے یہ بھی بتایا گیا کہ پشاور سے ایک اسپیشل ٹیم آئی ہے، اس نے تمام ڈاڑھی والے واپس کردیئے، چنانچہ معلوم ہوا کہ ایسے آٹھ افراد جنہوں نے ڈاڑھی رکھی ہوئی تھی، ان کو ڈاڑھی نہ منڈوانے کی وجہ سے واپس جانا پڑا، اس تمام صورتِ حال کے باوجود میں نے اپنے عزیز سے کہہ دیا ہے کہ ایسی نوکری پر لعنت بھیجو جس میں ڈاڑھی منڈوانی پڑے۔'' (البلاغ جمادی الثانیہ ۱۴۲۱ھ / ستمبر ۲۰۰۰ء، صفحہ ۳۰)

المیہ یہ کہ اسلام کے ایک اہم شعار اور مقدس حکم کے ساتھ یہ معاندانہ سلوک دشمنانِ اسلام کی طرف سے نہیں بلکہ روشن خیال اور مہذب مسلمانوں کی طرف سے ہے۔

یہ مسلماں ہیں جنہیں دیکھ کر شرمائیں یہود

ڈاڑھی سے بیر رکھنے والے ان عیسائیت پسند مسلمانوں سے کوئی پوچھے کہ ڈاڑھی سے انہیں کیا تکلیف ہے؟ جبکہ ہر محکمہ میں ڈاڑھی والے مسلمان دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ فرض شناس، مستعد اور دیانت دار ہوتے ہیں، لیکن شاید بے دین طبقے کو یہ گوارا نہیں کہ اس بگڑے ہوئے آوے میں کوئی دیندار اور خداترس انسان گھس آئے۔ اس لیے چن چن کر ایسے افراد کو نکالا جارہا ہے۔ یہ صورتِ حال یقیناً اللہ تعالیٰ کے غضب کو دعوت دے رہی ہے۔ ان حالات میں ضروری ہے کہ ڈاڑھی کی اہمیت اور اس کی شرعی حیثیت کو واضح کیا جائے۔

اس رسالہ کا مقصدِ تالیف ڈاڑھی کی قدر و منزلت کو اجاگر کرکے انہی بھولے بھٹکے مسلمانوں کو دعوتِ

فکر دینا ہے جو بے سود ایک گناہِ بے لذت میں مبتلا ہیں۔

اس میں ڈاڑھی کے وجوب پر مفصل دلائل بھی ہیں اور منکرین وجوب کا مدلل رَد بھی۔ نیز شرعی دلائل کے ساتھ ساتھ بعض غیر مسلم دانشوروں کے اقوال، ڈاڑھی کے طبی فوائد، اس کا فلسفہ اور موضوع کی مناسبت سے چند دلچسپ تاریخی واقعات بھی پیش کیے گئے ہیں اور ہر پہلو سے اسے جامع بنانے کی کوشش کی گئی ہے، لیکن کسی مسئلہ کے حق میں دلائل پیش کرنے کا ہر جگہ یہ مطلب نہیں ہوتا کہ یہ کوئی اختلافی مسئلہ ہے اور اس میں فریق مخالف بھی اپنے پاس کوئی معقول وجہ رکھتا ہے، قرآن مجید نے ان عناد پرست منکرین کے رَد میں بھی دلائل کے انبار لگا دیئے جنہوں نے خالق کائنات کی قدرت کا انکار کیا اور اس کی عظمت اس درجہ گھٹا دی کہ عام انسانوں کی سطح سے بھی نیچے گرا کر صرف بیٹیوں کا باپ قرار دیا اور ان لوگوں کا بھی پر زور رَد کیا جنہوں نے رسول اللہ ﷺ کو شاعر وساحر بلکہ کاہن ومجنون تک کہہ ڈالا اور خود قرآن کو قصے کہانیوں کی کتاب قرار دے کر اس کی عظمت کا مذاق اڑایا۔ ڈاڑھی کا مسئلہ بھی کبھی اختلافی نہیں رہا۔ ڈاڑھی صرف حکم شریعت ہی نہیں بلکہ تقاضائے فطرت اور لازمۂ شرافت وانسانیت، گروہِ انبیاء علیہم السلام کی محبوب سنت، تقویٰ وتقدس کی امتیازی علامت اور بلا امتیازِ مذہب وملت تمام شرفاء کی سیرت رہی ہے۔ ایسے بدیہی مسئلہ سے اختلاف درحقیقت انسانی فطرت سے اختلاف ہے۔

ڈاڑھی کی عظمت:

ڈاڑھی کی عظمت وبزرگی کی اس سے بڑی دلیل کیا ہوگی کہ یہ کم وبیش ایک لاکھ چوبیس ہزار انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی مشترکہ سنت، مسلمان کا امتیازی شعار اور مرد کے لیے مایۂ حسن وجمال ہے۔ اس کے برعکس ڈاڑھی کٹانا اور مونچھیں بڑھانا یہود ونصاریٰ، مجوس ومشرکین اور مذہب بیزار قوموں کا وتیرہ رہا ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشادِ گرامی ہے:

عشر من الفطرة قصّ الشارب وإعفاء اللحية والسواك. الحديث

(مسلم: ۱/۱۲۹، ترمذی: ۲/۱۰٤، ابو داؤد: ۱/۹)

’’دس باتیں انسانی فطرت کا حصہ ہیں: مونچھیں کٹوانا، ڈاڑھی بڑھانا اور مسواک......‘‘

اس حدیث کی تشریح میں تقریباً تمام شراحِ حدیث نے تصریح کی ہے کہ فطرۃ سے مراد تمام انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی سنت ہے، یعنی یہ باتیں صرف شریعتِ محمدیہ کے ساتھ ہی مخصوص نہیں بلکہ ہر نبی کی شریعت کا حصہ رہی ہیں، بالخصوص ڈاڑھی کا جزوِ فطرت ہونا تو ایک ایسی بدیہی حقیقت ہے جسے سمجھنے کے لیے طبع سلیم کسی دلیل وحجت

کی محتاج نہیں، حدیث میں موجود لفظِ فطرۃ سے یہ حقیقت عیاں ہوگئی کہ ڈاڑھی کا سنتِ انبیاء ہونا بھی کوئی ایسا امرِ تعبدی نہیں جس کا مشروع و مستحسن ہونا محض شریعت کے حکم سے معلوم ہو، بلکہ ڈاڑھی رکھنا انسان کی فطرت و سرشت کا تقاضا ہے، اس کے ثبوت کے لیے کسی خارجی دلیل کی ضرورت نہیں، جیسے بدن کے لیے صحت وتندرستی اصل چیز ہے اور مرض وعلالت ایک عارضہ۔ تندرست انسان اپنی تندرستی وتوانائی پر خوش ہوتا ہے جبکہ بیمار انسان اپنی بیماری اور ناچاقی پر کبھی خوش نہیں ہوتا بلکہ فکر وتشویش میں مبتلا رہتا ہے، تندرست انسان اگر عمر بھر بھی تندرست و توانا رہے اسے کبھی بھولے سے بھی یہ خیال نہیں آتا کہ میں تندرست کیوں ہوں؟ بیمار کیوں نہیں؟ جبکہ بیمار انسان ایک دن کے لیے بھی بیماری پر راضی نہیں ہوتا بلکہ ہمہ وقت مرض کے ازالہ میں کوشاں رہتا ہے اور اس کے لیے دعاء ودواء میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھتا، اسی طرح ڈاڑھی چونکہ انسانی فطرت ہے اس لیے ڈاڑھی کا چہرے پر آنا اور مرد کا ڈاڑھی رکھنا تقاضائے فطرت اور انسانی سرشت کا حصہ ہے، جبکہ کسی مرد کے ڈاڑھی نہ اترنا یا اترنے کے بعد اسے مونڈھ دینا ایک خلافِ وضع، خلافِ فطرت وانسانیت اور ہر پہلو سے ایک بدنما عمل ہے، جس سے طبعِ سلیم کا نفرت کرنا ایک قدرتی بات ہے، مگر نیرنگئ زمانہ دیکھئے کہ آج فرنگی تہذیب نے فطرت کا مفہوم ہی بگاڑ کر رکھ دیا، یورپ سے درآمد شدہ ہر چیز اس کے لیے داخلِ فطرت مگر ڈاڑھی ایسی معصوم اور پاکیزہ چیز خارج از فطرت ہے، ڈاڑھی کا مذاق اڑانا، فقرے کسنا آج کے بے دین اور آزاد طبع لوگوں کا ایک من پسند مشغلہ ہے۔

اس قسم کے ایک بدلگام اور ملحد کو حضرت شاہ اسماعیل شہید رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے جو جواب ترکی بہ ترکی دیا وہ آبِ زر سے لکھنے کے قابل ہے۔ چنانچہ حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ نے ارشاد فرمایا کہ ایک مرتبہ حضرت مولانا شہید سے کسی دہریہ نے کہا کہ ڈاڑھی ایک زائد اور فضول چیز ہے، دلیل یہ ہے کہ پیدا ہونے کے وقت نہ تھی، اس لیے اس کو ہرگز نہ رکھنا چاہیے۔ اس پر مولانا نے جواب دیا تو پھر دانت بھی توڑ ڈالو، مولانا عبدالحی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ بھی موجود تھے فرماتے ہیں کہ واہ مولانا! کیا دندان شکن جواب دیا۔
(ملفوظاتِ حکیم الامت: ۳/۳۵۳)

آج مسلمان نوجوان کے فکر وشعور کی پستی اور بد مذاقی ملاحظہ کیجئے کہ باریش اور مردانہ صورت سے تو اسے بیر ہے لیکن بے ریش و بروت زنانہ صورت پر مفتون ہے، حالانکہ یہ وہ معیارِ حسن ہے جس سے ماضی میں عورتیں بھی گھن کھاتی ہیں، چنانچہ ذرا پیچھے لوٹ کر دیکھیں تو ماضی میں خواتین بھی حسن و جمال کا معیار ڈاڑھی کو سمجھتی تھیں، وہ ڈاڑھی مونڈے مرد کو اس سے کہیں زیادہ حقارت کی نگاہ سے دیکھتی تھیں جتنا آج کے زنانہ صورت مرد کسی باریش کو دیکھتے ہیں۔

یہاں اس تاریخی واقعہ کا ذکر کرنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا جو علامہ ابن بطوطہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تعَالیٰ نے شیخ جمال الدین قرندری کے واقعات میں بیان کیا ہے کہ موصوف بڑے خوبصورت تھے، ان پر ایک عورت عاشق ہوگئی اور وہ ان کے پیچھے پڑ کر ان کی طرف خطوط اور پیغامات بھیجتی رہی اور ان کا راستہ روک کر کھڑی ہوجاتی اور ان کو اپنی ہوس کا شکار کرنے کی کوشش کرتی رہی، مگر شیخ موصوف نے اس کی نہ مانی۔ جب شیخ کے معاملہ نے اس عورت کو ناکام بنادیا تو ایک بڑھیا عورت نے ایک مکر کے ذریعہ شیخ کو دامِ تزویر میں لانے کی کوشش کی، چنانچہ بڑھیا مکارہ شیخ کے راستہ میں اپنے ہاتھ میں ایک خط لے کر کھڑی ہوگئی، جب موصوف اس کے پاس سے گزرنے لگے تو بڑھیا نے کہا: اے میرے سردار! کیا آپ خط پڑھنا جانتے ہیں؟ انہوں نے فرمایا ہاں، وہ بڑھیا کہنے لگی: یہ میری لڑکے کا خط ہے، میں چاہتی ہوں کہ آپ یہ خط مجھے پڑھ کر سنائیں، شیخ نے فرمایا: اچھا لاؤ خط، انہوں نے جب خط کھول کر پڑھنے کی کوشش کی تو بڑھیا نے کہا: ''اے میرے سردار! میرے لڑکے کی بیوی مکان کے صحن میں موجود ہے، اگر آپ مہربانی فرما کر مکان کے دروازے کے اندر ہوکر یہ خط پڑھیں تو میرے بہو بھی سن لے۔'' شیخ نے فرمایا بہت اچھا، جب موصوف دروازے کے اندر ہوئے تو اس بڑھیا مکارہ نے دروازہ بند کرلیا، اتنے میں وہ عورت آپہنچی جو شیخ پر فریفتہ تھی، اس نے شیخ سے خواہش نفسانی کی تکمیل کا مطالبہ کیا اور بصورتِ دیگر ان کو دھمکی دی، موصوف نے جب کوئی مخلص اور چارہ نہ پایا تو نہایت انکساری سے فرمایا مجھے تیاری کا موقع دیا جائے چنانچہ وہ ایک کونہ میں چلے گئے اور استرا لے کر اپنی ڈاڑھی مونڈھ ڈالی، یہ ابن بطوطہ کا بیان ہے، جب وہ عورت آئی اور اس نے شیخ کو دیکھا کہ وہ تو بالکل بے ریش ہیں تو اس عورت کا دل ان سے متنفر ہوگیا اور ان کو بدصورت سمجھ کر وہ اپنے ارمان کو دل میں لیے ہوئے واپس چلی گئی اور اس حیلہ سے شیخ کی جان وعزت بچ گئی۔

(حلیۃ المسلمین ترجمۃ اللحیۃ فی نظر الدین: صفحہ ۳۱)

ماضی کی طرف لوٹ کر دیکھیں تو ڈاڑھی کی تعظیم وتکریم میں مرد وزن بلکہ کافر ومسلم کا بھی امتیاز نہ تھا، کفار بھی مسلمانوں کی طرح چہرے پر ڈاڑھی سجاتے تھے، فرق تھا تو صرف اس قدر کہ کافر اسے مظہر حسن و جمال اور وجہ افتخار سمجھ کر رکھتے تھے، لیکن مسلمان سنتِ انبیاء علیہم السلام اور جزوِ دین سمجھ کر رکھتے۔ مصر کے عجائب خانہ میں فراعنۂ مصر کے مجسمے محفوظ ہیں جن کے چہروں پر ڈاڑھیاں موجود ہیں، اسی طرح متعدد تاریخی روایات میں کفارِ قریش کی ڈاڑھیوں کا ذکر ملتا ہے، تاریخی واقعات سے اس کی شہادت ملتی ہے کہ کفار بھی ڈاڑھی کے احترام میں مسلمانوں سے پیچھے نہ تھے، ڈاڑھی رکھنے کو وہ طرۂ شرف وافتخار اور ڈاڑھی

مونڈنے کو باعثِ ننگ وعار تصور کرتے تھے چنانچہ:

روم کے آخری دور کے بادشاہ کے پاس جب ایک بے ریش شخص بطورِ سفیر پہنچا تو اس نے خفگی کا اظہار کیا اور پوچھا کہ تمہارے بادشاہ کو ڈاڑھی والا کوئی شخص نہ ملا۔ (الصدیق ملتان، اپریل ۱۹۵۴ء)

مشہور پرتگیزی امیر البحر دی گیسٹر ونے گوا میں جب کسی سے ایک ہزار کی رقم قرض لی تو اس کے عوض یہ کہتے ہوئے اپنی ڈاڑھی کے چند بال گروی رکھے کہ دنیا کا تمام سونا بھی میرے ان بالوں کی برابری نہیں کر سکتا۔ (حوالہ بالا)

خود ہمارے ملک میں چند سال پہلے تک ڈاڑھی منڈانا بطورِ شرط ذکر کیا جاتا تھا کہ ''اگر یہ کام یوں نہ ہوا تو ڈاڑھی منڈا دوں گا۔''

باریش ایڈورڈ ہفتم کے روپے چند سال پہلے تک اور باریش ڈنلپ کے ٹائر اب بھی دستیاب ہوتے ہیں۔

لاہور ہائی کورٹ کے کچھ سابق باریش چیف ججوں کے فوٹو، اب بھی چیف جسٹس ہال میں آویزاں ہیں۔ (ڈاڑھی کی اسلامی حیثیت، از قاضی شمس الدین صاحب مرحوم: صفحہ ۱۲)

آج ڈاڑھی منڈانے کی لت وباءِ عام کی شکل اختیار کر چکی ہے، مگر اس کی تاریخ کچھ زیادہ پرانی نہیں۔

حضرت اقدس شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب قدس سرہ فرماتے ہیں:

''ہمارے زمانہ میں نصاریٰ کی مشابہت اور ان سے تقرب حاصل کرنے کے واسطے یہ مصیبت شروع ہوئی تھی، ورنہ مجھے خوب یاد ہے کہ میرے بچپن میں کافروں کے بڑے آدمی بھی ڈاڑھی رکھا کرتے تھے۔''

(ڈاڑھی کا وجوب: صفحہ ۹)

ڈاڑھی کے جزوِ فطرت اور شعارِ حسن ہونے کے متعلق یہ گفتگو عام انسانی نقطۂ نظر سے تھی، شریعت کی رُو سے بھی مردانہ چہرے پر ڈاڑھی کا وہی مقام ہے جو انسانی چہرے پر ناک کا ہے۔ اس لیے شریعت نے اس کے اتلاف وزیان پر وہی دیت عائد کی ہے جو انسان کی ناک کاٹنے پر، یعنی پورے سو اونٹ کی دیت جو انسان کی جان کا خون بہا ہے۔ گویا ڈاڑھی کے زیان کا جرم انسانی قتل کے مترادف ہے، لیکن یہ دیت اس صورت میں ہے کہ ڈاڑھی کے بال مونڈنے کے بعد دوبارہ چہرے پر نہ آئیں، یعنی بالوں کے اُگنے کی صلاحیت ختم کر دی جائے، اگر صرف بلیڈ یا استرے سے مونڈ دی جائے تو اس جرم پر شدید تعزیر ہے۔

وفي اللحية إذا حلقت فلم تنبت الدية، لأنه يفوت به منفعة الجمال.

(هداية، كتاب الديات: ٤/ ٥٨٧)

ڈاڑھی کا فلسفہ:

ڈاڑھی رکھنے نہ رکھنے کی بحث سے قطع نظر ذیل میں چند ایسے مسلم اور فطری اصول بیان کیے جارہے ہیں جن سے کسی ذی شعور انسان کو اختلاف کی گنجائش نہیں۔

(۱) انسان کسی بھی کام میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے اس کے نفع وضرر کے پہلوؤں کو دیکھ لیتا ہے، اگر وہ کام نفع رساں نظر آئے تو اسے اختیار کرتا ہے اور ضرر رساں ہو تو اس سے کنارہ کرتا ہے، ہر عاقل انسان کا اپنی ذات کے متعلق یہ حتمی فیصلہ ہوتا ہے اور اس سلسلے میں وہ کسی کی موافقت یا مخالفت کو خاطر میں نہیں لاتا، دنیا کے کسی گمراہ سے گمراہ تر انسان کو لے لیجئے، اس کے توہم پر مبنی مضحکہ خیز عقائد ونظریات پر سختی سے نکتہ چینی کیجئے، بلکہ جی بھر کر مذاق اڑائیے لیکن وہ جس چیز کو اپنی جگہ حق وصواب اور اپنے حق میں نافع سمجھے بیٹھا ہے اس سے بال برابر بھی ہٹنے کو تیار نہ ہوگا، بلکہ مخالفین کی ہی پھبتی اڑائے گا کہ یہ نادان حق کی راہ سے بھٹکے پھرتے ہیں۔

اب آیئے اس فطری اصول کو مدنظر رکھ کر زیر بحث مسئلہ کا جائزہ لیں۔ ڈاڑھی مردانہ چہرے کی شناخت اور مرد کے لیے مظہرِ حسن وجمال ہونے کے علاوہ بے بہا طبی فوائد بھی اپنے اندر رکھتی ہے، جبکہ ڈاڑھی مونڈنا زنانہ خصلت ہے، اس میں چہرے کے گنج اور بھدے پن کے علاوہ گوناگوں جسمانی نقصان بھی ہیں، چنانچہ ڈاکٹروں کی آراء ملاحظہ کیجئے:

ایک ڈاکٹر لکھتا ہے: ''ڈاڑھی پر بار بار استرا چلانے سے آنکھوں کی رگوں پر اثر پڑتا ہے اور ان کی بینائی کمزور رہتی ہے۔ دوسرا ڈاکٹر لکھتا ہے کہ نیچی ڈاڑھی مضرِ صحت جراثیم کو اپنے اندر الجھا کر حلق اور سینہ تک پہنچنے سے روک لیتی ہے اور ایک ڈاکٹر تو یہاں تک لکھتا ہے کہ اگر سات نسلوں تک مردوں میں ڈاڑھی منڈانے کی عادت قائم رہی تو آٹھویں نسل بغیر ڈاڑھی کے پیدا ہوگی اور اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر نسل میں مادۂ منویہ کم ہوتے ہوئے آٹھویں نسل میں مفقود ہو جائے گا۔'' (ڈاڑھی کی قدر وقیمت: صفحہ ۵۲)

ڈاڑھی کا مذہبی تقدس اور دینی احترام اس پر مستزاد ہے، چنانچہ ڈاڑھی منڈا مسلمان کیسا ہی بے دین، بے عمل اور گیا گزرا ہو، اپنے عقیدے کی رو سے ڈاڑھی کو مقدس ومحترم اور اس کے مونڈنے کو گھناؤنا جرم سمجھتا ہے۔ اس فطری اصول کی رو سے ہر مسلمان مرد کو باریش نظر آنا چاہیے، مگر یہ عجیب معمّٰی ہے کہ آج کا روشن خیال مسلمان ایک طرف تو مذکورۃ الصدر تمام حقائق کو کھلے دل سے تسلیم کرتا ہے لیکن دوسری طرف اپنے کردار وعمل سے یک قلم ان کو جھٹلا دیتا ہے، طرفہ یہ کہ یہ گناہ ایک ایسے بدترین دشمن کی تقلید میں کر رہا ہے

جس کے نام سے اسے چڑ ہے، چنانچہ کسی ڈاڑھی منڈے فیشن پرست کو اگر ’’انگریز‘‘ ’’انگریز کا پٹھو‘‘ یا ’’انگریزیت زدہ‘‘ کہہ دیا جائے تو وہ یقیناً ان الفاظ کو گالی تصور کرے گا اور لڑنے مرنے پر اتر آئے گا لیکن دوسری جانب اسی دشمن کی صورت پر دل وجان سے فدا ہے۔ ؎

خبط و جنوں نہ کہیے اسے تو کیا کہیے

(۲) رسول اللہ ﷺ کی ذات سے محبت وعقیدت ایمان کی بنیاد واساس ہے، اس محبت کا اولین تقاضا ہے کہ آپ ﷺ کی صورتِ مبارکہ اختیار کی جائے، ورنہ خالی دعوئ محبت کا کیا اعتبار؟ اس میں دو رائیں ممکن نہیں کہ کسی بھی انسان کے سچ اور جھوٹ میں تمیز کرنے کا پیمانہ اس کا کردار وعمل ہے، کوئی شخص اپنے زعم میں علم وعمل اور فضل وکمال کے ہزار دعوے کرے، مگر جب تک اس سے کسی کمال کا ظہور نہ ہو کوئی بھی ان دعووں پر کان دھرنے کو تیار نہ ہوگا، پھر قول وعمل کے تضاد کی صورت میں صرف یہی نہیں کہ اس دعوائے کمال میں اس کی تکذیب کردی جائے بلکہ ایسا بے اعتبار انسان لوگوں کی نظروں سے ہمیشہ کے لیے گر جاتا ہے اور کوئی شخص اس کی سچی بات کو بھی سچ باور کرنے کو تیار نہیں ہوتا۔ آج کا مسلمان اسلام کے بلند بانگ دعووں اور عشق ومحبت کے نعروں کی حد تک تو مؤمن بلکہ عاشق صادق ہے لیکن دعووں سے آگے گزر کر اس کے ظاہر وباطن کا جائزہ لیا جائے تو اس کی صورت وسیرت بلکہ ایک ایک اداء سے ہر دعوے کی نفی ہوتی ہے۔ دعویٰ تو ہے رسول اللہ ﷺ سے محبت کا مگر صورت وسیرت آپ ﷺ سے یکسر مختلف! یہ لوگ خود سوچ لیں کہ اس قسم کے پرفریب نعروں سے کسی عام انسان کو بھی دھوکہ دیا جاسکتا ہے؟ اگر نہیں دیا جاسکتا تو بارگاہِ رسالت میں ان کھوکھلے نعروں کی کیا وقعت ہوسکتی ہے؟ انسان کو دعویٰ وہ زیب دیتا ہے جس کی پشت پر عمل کی تصدیق ثبت ہو، اسی حقیقت کو ایک عربی شاعر نے اِن الفاظ کا جامہ پہنایا ہے: ؎

تعصی الإله وأنت تظهر حبّه   هذا لعمری فی الفعال بدیع

لو كان حبّك صادقًا لأطعته   إن المحبّ لمن یحبّ مطیع

’’تو اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کرتا ہے اور (زبان سے) محبت کا اظہار کرتا ہے۔ واللہ! یہ تو (ناممکن اور) عجیب سی بات ہے، اگر تیرا دعوائے محبت سچا ہوتا تو تو اللہ تعالیٰ کا فرمانبردار ہوتا، اس لیے کہ محبّ اپنے محبوب کا تابع فرمان ہوتا ہے۔‘‘

محبت ایک ایسا باطنی محرک ہے جو محبّ کو محبوب کی ایک ایک اداء پر مر مٹنے پر مجبور کرتا ہے، اس کے مظاہر دنیا کی ہر قوم اور ہر قبیلے میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

جارج پنجم آنجہانی سے کسی نے پوچھا کہ آپ نے ڈاڑھی کیوں رکھی ہے؟ جارج پنجم نے جواب میں کہا: میں نے ڈاڑھی اس شخص کے منہ پر دیکھی ہے جو مجھے اس دنیا میں سب سے زیادہ محبوب ہے، یعنی میرے والد ایڈورڈ ہفتم۔ پس اسی لیے میں نے ڈاڑھی رکھی ہے، کیونکہ محبوب کی ہر اداء محبوب ہوتی ہے۔ (ڈاڑھی کی اسلامی حیثیت: صفحہ ۱۷)

کاش! آج کا مسلمان بھی محبوبِ کبریا ﷺ سے محبت کا ایسا مظاہرہ کر دکھاتا جیسے ایک کافر باپ کے کافر بیٹے نے کر دکھایا، یہ نام کے عاشق ذرا سوچیں کہ موت کی گھڑی ہر دم سر پر آ کھڑی ہے، اسی حالت میں موت آ گئی تو رسول اللہ ﷺ کا سامنا کس منہ سے کریں گے؟

(۳) ڈاڑھی مسلمان کی حقیقی شناخت اور اس کے لیے طغرائے امتیاز ہے، باریش مسلمان کی مثال باوردی سپاہی کی ہے، جس کی صورت وہیئت سے رعب اور دبدبہ محسوس ہوتا ہے اور بے ریش مسلمان کی مثال بے وردی سپاہی کی ہے جسے سپاہی باور کرنے کو بھی کوئی تیار نہ ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ باریش مسلمان کو ہر شخص احترام کی نگاہ سے دیکھتا ہے، اسے جھک کر سلام کرتا ہے، کسی کو اس سے طنز واستہزاء اور گستاخی کی جسارت نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس ڈاڑھی منڈے کے متعلق بسا اوقات یہ اشتباہ ہونے لگتا ہے کہ نہ معلوم یہ شخص مسلمان بھی ہے یا نہیں؟

حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہٗ فرماتے ہیں:

ایک مجسٹریٹ صاحب اپنی ڈاڑھی رکھنے کا واقعہ بیان کرتے تھے کہ غدر کے زمانے میں انہیں ریل میں ہندو سمجھا گیا اور انہیں قتل کرنا چاہتے تھے کیونکہ شکل وصورت اور لباس سے ان کے مسلمان ہونے کا بالکل یقین نہیں آیا، کیونکہ اس سے تو بالکل عیسائی معلوم ہو رہے تھے۔

وضع میں تم ہو نصاریٰ تو تمدن میں ہنود　　　یہ مسلمان ہیں جنہیں دیکھ کے شرمائیں یہود

وہ کہتے تھے کہ میں غیرت اور شرم سے بالکل پانی پانی ہو گیا، انہیں دور لے جا کر پتلون کھول کر اندامِ نہانی دکھایا اور اس طرح اپنی جان بچائی اور آئندہ ڈاڑھی منڈانے سے توبہ کر لی۔

حضرت حکیم الامت تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ کے چھوٹے بھائی مولانا منشی اکبر علی صاحب مرحوم کے پاس ایک سب انسپکٹر اور ایک ہندو تحصیلدار ملنے کے لیے آئے، سب انسپکٹر کلین شیو تھا اور ہندو تحصیلدار کی گھنٹی ڈاڑھی تھی، گھر میں سے مسلمان کے لیے پان بن کر آیا تو نوکر نے غلطی سے ہندو کی ڈاڑھی دیکھ کر اسے مسلمان سمجھا اور اس کے سامنے پان پیش کیا، مسلمان سب انسپکٹر یہ دیکھ کر بہت شرمندہ ہوئے اور مولانا

اکبر علی صاحب نے انہیں غیرت دلانے کے لیے بہت ڈانٹا۔

(ڈاڑھی منڈانا گناہِ کبیرہ ہے: صفحہ ۱۱ مرتبہ محمد اقبال قریشی صاحب)

بندہ جس دینی مدرسہ میں مدرس ہے اس سے متصل چند قدم کے فاصلے پر عیسائیوں کا محلّہ اور ان کا گرجا ہے، آتے جاتے میرے ساتھ بارہا ایسا ہوا کہ کسی شخص کو سلام کیا، بعد میں معلوم ہوا کہ وہ عیسائی تھا یا کسی کو عیسائی ہونے کے شبہہ میں سلام نہ کیا مگر بعد میں پتہ چلا کہ وہ مسلمان تھا۔

مسئلہ کا یہ پہلو بھی غور طلب ہے کہ اس مشینی دور میں ٹریفک حادثات جس برق رفتاری سے پیش آرہے ہیں وہ محتاجِ بیان نہیں، بلکہ اب تو ہوائی جہاز اور ریل گاڑیوں کے حادثے بھی بکثرت پیش آنے لگے ہیں، بسا اوقات اس قسم کے ہولناک حادثات میں سینکڑوں جانیں تلف ہو جاتی ہیں، اب اگر مرنے والوں میں مسلم و غیر مسلم سب شریک ہوں اور کسی کی شکل وصورت سے بھی کوئی امتیاز نہ ہو سکے تو خود سوچئے یہ صورتحال کس قدر سنگین اور پریشان کن ہوگی؟

حضرت اقدس شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب قدس سرہٗ فرماتے ہیں:

''مجھے ۴۷ء میں بہت سے نوجوانوں نے خود کہا کہ ہم ڈاڑھی منڈاتے تھے مگر اس قتل عام کے زمانہ میں اس ڈر سے رکھ لی کہ نہ معلوم کہاں مارے جائیں اور لوگ ہمیں ہندو سمجھ کر جلا دیں۔ یہ خطرہ تو ہر وقت موجود ہے، نہ موت کا وقت معلوم ہے نہ جگہ۔'' (ڈاڑھی کا وجوب: صفحہ ۲۴)

④ ڈاڑھی، کہنے کو تو واجب کے درجے میں ایک شرعی حکم ہے لیکن اس پہلو سے اس کی اہمیت تمام واجبات سے بڑھ کر ہے کہ یہ اسلام کا ایک اہم شعار اور مسلمان کی مذہبی شناخت ہے، جیسے پنج وقتہ اذان یوں تو سنتِ مؤکدہ ہے، لیکن چونکہ شعارِ اسلام ہے اس لیے فقہاءِ کرام نے اس کی اتنی اہمیت بیان کی ہے کہ کسی شہر کے لوگ اگر اذان ترک کر دیں تو اسلامی حکومت کا فرض ہے کہ ان سے جہاد کرے:

والقتال عليه لما أنه من أعلام الدين وفي تركه استخفاف ظاهر به.

(شامية: ۱/ ۳۸٤ باب الأذان)

شعائر اللہ کا ادب واحترام مسلمان کا جزوِ ایمان ہے۔ قرآن کریم میں بھی اس کا واضح حکم موجود ہے:

﴿يَاَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَآئِرَ اللّٰهِ﴾ (S 8: ۲)

''اے ایمان والو! اللہ تعالیٰ کی نشانیوں کی بے حرمتی نہ کرو۔''

﴿وَمَن يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللّٰهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى الْقُلُوبِ ○﴾ (S g: ۳۲)

’’اور جو شخص اللہ تعالیٰ کی نشانیوں کا ادب واحترام کرے تو یہ فعل دلوں کے تقویٰ سے ہے۔‘‘

اور ڈاڑھی کا شعارِ اسلام ہونا ظاہر ہے۔حضرت مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ تحریر فرماتے ہیں:

’’شعائرِ اسلام ان اعمال وافعال کو کہا جائے گا جو عرفاً مسلمان ہونے کی علامت سمجھے جاتے ہیں اور محسوس ومشاہد ہیں، جیسے نماز، اذان، حج، ختنہ اور سنت کے مطابق ڈاڑھی وغیرہ۔‘‘

(معارف القرآن:۳/ ۱۸)

دنیا کے تمام ادیان ومذاہب میں ان کے مخصوص شعائر کو بڑی اہمیت حاصل ہے، بلکہ کسی مذہب وملت کی بقاء اور اس کے استحکام کی ضمانت یہی شعائر ہیں۔ان شعائر کو مٹا دیا جائے تو یہ مذہب بھی از خود دنیا سے نیست ونابود ہو جائے گا۔یہ حقیقت شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد صاحب مدنی قدس سرہٗ نے اپنے تاریخی مکتوب ’’ڈاڑھی کا فلسفہ اور اس کی شرعی حیثیت‘‘ میں بسط وتفصیل سے بیان فرمائی ہے۔ذیل میں اس کے چیدہ چیدہ اقتباسات نقل کیے جاتے ہیں۔

حضرت قدس سرہٗ فرماتے ہیں:

’’ہر نظام سلطنت وسیاست میں مختلف شعبوں کے لیے کوئی نہ کوئی یونیفارم مقرر ہے، پولیس کا یونیفارم اور ہے، فوج کا اور ہے، سوار کا اور ہے، پیادہ کا اور ہے، بری فوج کا اور ہے، بحری فوج کا اور ہے، ڈاک خانہ کا اور ہے، ریلوے کا اور ہے، پھر افسروں کا اور ہے، ماتحتوں کا اور، پھر اس پر مزید تاکید اور سختی یہاں تک ہے کہ ڈیوٹی ادا کرتے وقت اگر یونیفارم میں کوئی ملازم نہیں پایا جاتا تو مستوجب سزا شمار کیا جاتا ہے......

اور جس طرح یہ امر ایک نظامِ سلطنت وحکومت میں ضروری خیال کیا جاتا ہے اسی طرح اقوام وملل میں بھی ہمیشہ اس کا لحاظ رکھا جاتا ہے، اگر تفحص کریں گے تو انگلینڈ، فرانس، جرمنی، اٹلی، آسٹریلیا، امریکہ وغیرہ کو پائیں گے کہ وہ اپنے اپنے نشانات، جھنڈے، یونفارم علیحدہ علیحدہ رکھتے ہیں، واقف کار ہر ملک کے سپاہی کو دوسرے سے تمییز کر سکے گا اور اسی سے میدانِ جنگ اور ملکی وسیاسی مقامات میں امتیاز کیا جاتا ہے، ہر قوم اور ہر ملت اپنے اپنے یونیفارم اور نشانوں کو محفوظ رکھنا از حد ضروری سمجھتی ہے۔ بلکہ بسا اوقات اس میں خلل پڑنے سے سخت سے سخت وقائع پیش آتے ہیں، کسی حکومت کے جھنڈے کو گرا دیجئے، کوئی توہین کر دیجئے، کہیں سے اکھاڑ دیجئے، دیکھئے کس طرح جنگ کی تیاری ہو جاتی ہے۔ الغرض یہ طریقۂ امتیاز شعبہ ہائے مختلفہ اور اقوام وحکومت اور ملل کا ہمیشہ سے اور تمام اقوام میں اطرافِ عالم میں چلا آتا ہے، اگر یہ نہ ہو تو کوئی محکمہ اور کوئی حکومت دوسرے سے متمیز نہ ہو سکے۔ جو قوم اور جو ملک اپنے یونیفارم اور نشان کی محافظ نہیں

رہی وہ بہت جلد دوسری قوموں میں منجذب ہوگئی، حتیٰ کہ اس کا نام ونشان تک باقی نہ رہا۔ ہندوستان میں یونانی آئے، افغانی آئے، آریہ آئے، تاتاری آئے، ترک آئے، مصری اور سوڈانی آئے، مگر مسلمانوں سے پہلے جو قومیں بھی آئیں آج ان میں سے کیا کوئی ملت یا قوم متمیز ہے؟ کیا کسی کی بھی ہستی علیحدہ بتائی جا سکتی ہے؟ سب کے سب ہندو قوم میں منجذب ہوگئے، وجہ صرف یہ تھی کہ انہوں نے اکثریت کے یونیفارم کو اختیار کرلیا۔ دھوتی، چوٹی، ساڑھی، رسم ورواج وغیرہ میں انہی کے تابع ہوگئے، اسی لیے ان کی ہستی مٹ گئی۔ باوجود اختلافِ عقائد سب کو ہندو قوم کہا جاتا ہے اور کسی کی قومی ہستی جس سے اس کی امتیازی شان ہو باقی نہیں۔ ہاں جن قوموں نے امتیازی یونیفارم کو باقی رکھا وہ آج بھی اپنی قومیت اور ملیت کا تحفظ اور امتیاز رکھتی ہیں...... مسلمان اس ملک میں آئے اور تقریباً ایک ہزار برس سے زائد ہوتے ہیں کہ جب سے آئے ہیں اگر وہ اپنے خصوصی یونیفارم کو محفوظ نہ رکھتے تو اسی طرح ہندو قوم میں ہضم نظر آتے جیسے کہ مسلمانوں سے پہلے آنے والی قومیں ہضم ہوکر اپنا نام ونشان مٹا گئیں، آج بجز تاریخی صفحات کے ان کا نشان کرۂ ارض پر نظر نہیں آتا، مسلمانوں نے نہ صرف یہی کیا کہ اپنا یونیفارم محفوظ رکھا بلکہ یہ بھی کیا کہ اکثریت کے یونیفارم کو مٹا کر اپنا یونیفارم پہنانا چاہا، چند ہزار تھے اور چند کروڑ بن گئے، صرف یہی نہیں کہ پاجامہ، کرتہ، عبا، قبا، عمامہ، دستار محفوظ رکھا بلکہ مذہب، اسماء رجال، تہذیب وکلچر، رسم ورواج، زبان وعمارت وغیرہ جملہ اشیاء کو محفوظ رکھا اس لیے ان کی ایک مستقل ہستی ہندوستان میں قائم رہی اور جب تک ان کی مراعات رکھیں گے رہے گی اور جب چھوڑ بیٹھیں گے مٹ جائے گی۔

ہر قوم نے جب بھی ترقی کی ہے تو اس کی کوشش کی ہے کہ اس کا یونیفارم، اس کا کلچر، اس کا مذہب، اس کی زبان دوسروں پر غالب اور دوسرے ممالک واقوام میں پھیل جائے، آریہ قوم کی تاریخ پڑھو، فارسیوں کے کارنامے دیکھو، کلدانیوں اور عبرانیوں کی تاریخ کا مطالعہ کرو، یہودیوں اور عیسائیوں کے انقلابات کو غور سے دیکھو، دور کیوں جاتے ہو عربوں اور مسلمانوں کے اولوالعزم اعمال آپ کے سامنے موجود ہیں، عربی زبان صرف ملک عرب کی زبان تھی، عراق، سیریہ، فلسطین، مصر، سوڈان، الجیریا، تیونس، فارس، صحرائے لیبیا وغیرہ میں کوئی شخص نہ عربی زبان سے آشنا تھا نہ مذہبِ اسلام سے، نہ اسلامی رسم ورواج سے، مگر عربوں نے ان ملکوں میں اس طرح اپنی زبان، اپنا کلچر، اپنی تہذیب، جاری کردی کہ وہاں کی غیر مسلم اقوام آج بھی اسلامی یونیفارم، اسی کلچر، اسی تہذیب اور اسی زبان کو اپنی چیزیں سمجھتے ہیں۔ اسرائیلی قومیں، کلدانی نسلیں، عربی خاندان، ترکی برادریاں، بڑی بڑی ذاتیں وغیرہ ان دیار میں سب کی سب عربوں میں منہضم ہوگئی

ہیں، اگر کسی کو اپنی ذات اور خاندان کا کچھ علم بھی ہے تو وہ بھی مثلِ خواب و خیال ہے...... مذکورہ بالا معروضات سے بخوبی واضح ہے کہ کسی قوم اور مذہب کا دنیا میں مستقل وجود جب ہی قائم ہوسکتا ہے اور باقی بھی جب ہی رہ سکتا ہے کہ جبکہ وہ اپنے لیے خصوصیات وضع قطع میں تہذیب وکلچر میں، بود و باش میں، زبان اور عمل میں قائم کرلے۔ اس لیے ضروری تھا کہ مذہبِ اسلام جو کہ اپنے عقائد و اخلاق و اعمال وغیرہ کی حیثیت سے تمام مذاہبِ دنیاویہ اور تمام اقوامِ عالم سے بالاتر تھا اور ہے، خصوصیات اور یونیفارم مقرر کرے اور ان کے تحفظ کو قومی اور مذہبی تحفظ سمجھتا ہو، ان کے لیے جان لڑا دے، اس کی وہ خصوصیات اور یونیفارم خداوندی تابعداروں اور الٰہی بندوں کی یونیفارم ہوں جن سے وہ اللہ کے سرکشوں اور دشمنوں سے متمیز اور علیحدہ ہو جائے، اور ان کی بناء پر باغیان اور بندگانِ بارگاہِ الوہیت میں تمیز ہوا کرے۔

چنانچہ یہی راز من تشبه بقومٍ فهو منهم کا ہے جس پر بسا اوقات جوانوں کو غصہ آجاتا ہے، اسی بناء پر جناب رسول اللہ ﷺ نے اپنے تابعداروں کے لیے خاص خاص یونیفارم تجویز فرمائے، کہیں فرمایا ''ہم میں اور مشرکوں میں فرق ٹوپیوں پر عمامہ باندھنے سے ہوتا ہے۔''

فرق ما بيننا و بين المشركين العمائم على القلانس. (أبو داو'د: ٢/٢٠٩)

اسی بناء پر مخالفت اہل کتاب سے مانگ نکالنے میں اختیار کی گئی، اسی بناء پر ازار پاجامہ میں ٹخنے کھولنے کا حکم دیا گیا تا کہ اہل تکبر سے تمیز ہو جائے...... انہی امور میں سے عربی میں خطبہ جاری کرنا بھی ہے اور انہی امور میں سے مونچھ کا منڈانا اور کترانا اور ڈاڑھی کا بڑھانا بھی ہے۔

"خالفوا المشركين وفّروا و أرخوا اللحى واحفوا الشوارب."

(مسلم: ١/٣٢٧، بخاري: صـ: ٧٥)

''مشرکین کی مخالفت کرو، ڈاڑھیاں بڑھاؤ اور مونچھیں کٹاؤ۔''

"جزوا الشوارب وأرخوا اللحى، خالفوا المجوس."

(مسلم: ١/٣٢٧)

''مونچھیں کٹاؤ، ڈاڑھی بڑھاؤ، مجوس کی مخالفت کرو۔''

"من لم ياخذ من شاربه فليس منّا."

(ترمذي: ٢/١٠٥، نسائي: ٢/٢٧٤)

''جو مونچھیں نہیں کٹواتا وہ ہم میں سے نہیں ہے۔''

ان روایات کے مثل اور بہت سی روایتیں کتبِ حدیث میں موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں مشرکین اور مجوسی ڈاڑھی منڈاتے تھے اور مونچھیں بڑھاتے تھے، (جیسا کہ آج عیسائی اور ہندو قوم کررہی ہے) اور یہ امران کے مخصوص یونیفارم میں داخل تھا۔ بناء بریں ضروری تھا کہ مسلمانوں کو دوسرے یونیفارم کا جو کہ ان کے یونیفارم کے خلاف ہو حکم کیا جائے۔

نیز یہ بھی معلوم ہوگیا کہ لوگوں کا ڈاڑھی منڈانے کے متعلق یہ کہنا کہ یہ حکم اس زمانہ میں عرب کے اس رواج کی وجہ سے ہے جو کہ ان میں جاری تھا کہ ڈاڑھیاں بڑھاتے تھے اور مونچھیں کٹاتے تھے، غلط ہے، بلکہ اس زمانہ میں بھی مخالفین اسلام کا یہ شعار تھا جس طرح اس قسم کی روایاتِ مذکورہ بالا سے یہ معلوم ہوا کہ یہ یونیفارم مشرکین اور مجوس کا تھا، اس لیے ضروری ہوا کہ مسلمانوں کو ان کے خلاف یونیفارم دیا جائے تاکہ تمیز کامل ہو......

حکیم الامۃ حضرت تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

''خلاصہ یہ نکلا کہ یہ ایک خاص یونیفارم اور شعار ہے کہ مقربان بارگاہِ الوہیت کا ہمیشہ سے یونیفارم رہا ہے اور پھر دوسری قومیں اس کے خلاف کو اپنا یونیفارم بنائے ہوئے بھی ہیں جو کہ اللہ تعالیٰ کے قوانین کو توڑنے والی ہیں اور اس سے بغاوت کرنے والی ہیں اس لیے دو وجہ سے اس یونیفارم کو اختیار کرنا ضروری ہوا۔'' (امداد الفتاویٰ: ۴/ ۲۳۷)

ڈاڑھی کا وجوب:

ڈاڑھی رکھنے کا وجوب بہت سی قرآنی آیات سے بھی اشارۃً ثابت ہے، مثلاً:

﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَـٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾ (S 2: ١٢٤)

''اور جس وقت امتحان کیا حضرت ابراہیم 9 کا ان کے پروردگار نے چند باتوں میں اور وہ ان کو پورے طور سے بجالائے۔''

مفسرین نے اس آیت کی متعدد تفسیریں نقل کی ہیں، ان میں ایک تفسیر یہ بھی ہے کہ کلمات سے مراد وہ دس اشیاء ہیں جنہیں حدیث میں فطرۃ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ چنانچہ مفسر آلوسی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

واختلف فيها فقال طاؤس عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: إنها العشرة التي من الفطرة المضمضة والاستنشاق وقصّ الشارب وإعفاء اللحية.

(روح المعاني: ١/ ٥٨٩)

امام ابن کثیر رحمہ اللہ تعالیٰ بھی اس کے ذیل میں لکھتے ہیں:

قلت: وقريب من هذا ما ثبت في صحيح مسلم عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: عشر من الفطرة قصّ الشارب و إعفاء اللحية. (تفسير ابن كثير: ١/١٦٥)

(٢) ﴿وَلآمُرَنَّهُم فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلقَ اللّٰهِ﴾ (S 6: ١١٩)

اس میں تغییر خلق کی تمام صورتیں داخل ہیں۔ چنانچہ حضرت حکیم الامۃ تھانوی قدس سرہ اس کے تحت لکھتے ہیں:

اور میں ان کو (اور بھی) تعلیم دوں گا جس سے وہ اللہ تعالیٰ کی بنائی ہوئی صورت کو بگاڑا کریں گے (اور یہ اعمالِ فسقیہ سے ہے، جیسے ڈاڑھی منڈانا، بدن گدانا وغیرہ) (بیان القرآن: ۲/۱۵۷)

(٣) ﴿وَلَا تَركَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾

(S K: ١١٣)

”اور ظالموں کی طرف مت جھکو کبھی تم کو دوزخ کی آگ لگ جاوے۔“

(٤) ﴿قَالَ يَا ابنَ أُمَّ لَا تَأخُذ بِلِحيَتِي وَلَا بِرَأسِي﴾ (S c: ٩٤)

”ہارون نے کہا کہ اے میرے ماں جائے تم میری ڈاڑھی پکڑو اور نہ سر پکڑو۔“

(٥) ﴿فَليَحذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَن أَمرِهِ أَن تُصِيبَهُم فِتنَةٌ أَو يُصِيبَهُم عَذَابٌ أَلِيمٌ ○﴾ (Sنور: ٦٣)

”سو جو لوگ اللہ تعالیٰ کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں ان کو اس سے ڈرنا چاہیے کہ ان پر کوئی آفت آن پڑے یا ان پر کوئی دردناک عذاب نازل ہو جاوے۔“

(٦) ﴿لَقَد كَانَ لَكُم فِي رَسُولِ اللّٰهِ أُسوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرجُو اللّٰهَ وَاليَومَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللّٰهَ كَثِيراً ○﴾ (S 2: ٢١)

”تم لوگوں کے لیے یعنی ایسے شخص کے لیے جو اللہ اور روزِ آخرت سے ڈرتا ہو اور کثرت سے ذکرِ الٰہی کرتا ہو، رسول اللہ کا ایک عمدہ نمونہ موجود تھا۔“

(٧) ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُم عَنهُ فَانتَهُوا﴾

(S s: ٧)

''اور رسول تم کو جو کچھ دے دیا کریں وہ لے لیا کرو اور جس چیز سے تم کو روک دیں تم رک جایا کرو۔''

ان کے علاوہ بھی متعدد آیات ہیں جن کے عموم میں ڈاڑھی کا وجوب بھی داخل ہے، مگر چونکہ یہ تمام آیات اس مضمون میں صریح نہیں ہیں اس لیے ان کی تفصیل میں جانے کی بجائے ہم ان احادیث کی طرف رجوع کرتے ہیں جن میں صریحاً ڈاڑھی بڑھانے، مونچھیں کٹانے کا حکم مذکور ہے:

(۱) عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم قال: خالفوا المشركين، وفّروا اللحى وأحفوا الشوارب.

(صحيح البخاري: ۲/۸۷۵، صحيح مسلم: ۱/۱۲۹)

''حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مشرکین کی مخالفت کرو، ڈاڑھیاں خوب بڑھاؤ اور مونچھیں پست کرو۔''

"وفّروا" توفیر سے امر ہے، اس کے معنی صرف ڈاڑھی رکھنا نہیں، بلکہ بڑھانا اور پورے طور پر رکھنا ہے، چنانچہ شارحِ بخاری علامہ بدر الدین عینی رحمہ اللہ تعالیٰ اس حدیث کے ذیل میں لکھتے ہیں:

"وفروا بتشديد الفاء أمر من التوفير وهو الإبقاء أي اتركوها موفّرة."

(عمدة القاري: ۲۲/۴۶)

مسلم کی روایت میں أوفوا اللحى کے الفاظ ہیں جن کے تحت شارحِ مسلم امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

وأمّا أوفوا فهو بمعنى أعفوا أي اتركوها وافية كاملة لا تنقصوها.

(مسلم: ۱/۱۲۹)

(۲) عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال: قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم أنهكوا الشوارب وأعفوا اللحى.

(صحيح بخارى: ۲/۸۷۵، صحيح مسلم: ۱/۱۲۹)

''حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ مونچھیں خوب صاف کرو اور ڈاڑھیاں بڑھاؤ۔''

مسلم میں أنهكوا کی جگہ أحفوا ہے، أنهكو إنهاك سے امر ہے اور أحفوا إحفاء سے امر ہے، دونوں کے معنی ہیں اچھی طرح صاف کردینا، خوب کاٹ دینا۔ علامہ عینی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

قوله: أنهكوا أي بالغوا في القصّ والنهك المبالغة.

(عمدة القاري: ٤٧/٢٢)

اور امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

قال ابن دريد: يقال أيضاً حفا الرجل شاربه يحفوه حفواً إذا استاصل أخذ شعره. (مسلم: ١٢٩/١)

اور أعفوا کے معنی اوپر گزر چکے کہ اتركوها وافية كاملة لا تنقصوها.

(٣) عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما عن النبي ﷺ أنه أمر بإحفاء الشوارب وإعفاء اللحية. (صحيح مسلم: ١٢٩/١)

''حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مونچھیں پست کرنے اور ڈاڑھی بڑھانے کا حکم فرمایا۔''

(٤) عن أبي هريرة رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: قال رسول الله ﷺ: جزّوا الشوارب وأرخوا اللحى، خالفوا المجوس. (صحيح مسلم: ١٢٩/١)

''حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: مونچھیں صاف کرو اور ڈاڑھیاں چھوڑ دو، مجوس کی مخالفت کرو۔''

جزوا جز سے امر ہے جس کے معنی ہیں بالوں کو اس قدر صاف کردینا کہ نیچے کی کھال ظاہر ہوجائے۔ شارحِ مسلم مولانا شبیر احمد عثمانی قدس سرہٗ فرماتے ہیں:

قوله "جزّوا الشوارب" الخ من الجزّ بالجيم والزاء الثقيلة قصّ الشعرو الصوف إلى أن يبلغ الجلد. (فتح الملهم: ٧٠٩/٢)

أرخوا إرخاء سے امر ہے جس کے معنی لٹکا دینا اور دراز کرنا ہے۔ مولانا لکھتے ہیں:

قوله: "وأرخوا اللحى" الخ بالخاء المعجمة بلا همز أي أطيلوها.

(أيضاً: ٧٠٩/٢)

(٥) عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت: قال رسول الله ﷺ: عشر من

الفطرة قصّ الشارب وإعفاء اللحية. الحديث (صحيح ملسم: ١/١٢٩)

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: دس چیزیں انسانی فطرت کا حصہ ہیں: مونچھیں خوب صاف کرنا اور ڈاڑھی بڑھانا۔ الخ

قص کے معنی بھی اچھی طرح کاٹ کر بالکل صاف کر دینا ہے۔

والمراد بالحديث المبالغة في أخذ الشارب حتى يبدو حرف الشفتين. (فتح الملهم: ٢/٧٠٣)

(٦) عن أنس رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم: أحفوا الشوارب وأعفوا اللّحى ولا تشبّهوا باليهود.

(شرح معانی الآثار للطحاوی: ٢/٣٠٧)

''حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مونچھیں پست کرو، ڈاڑھیاں بڑھاؤ اور یہود سے مشابہت نہ اختیار کرو۔''

(٧) عن أبي هريرة رضی اللہ تعالیٰ عنہ أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال: أعفوا اللحى وخذوا الشوارب وغيّروا شيبكم ولا تشبّهوا باليهود والنصارىٰ.

(الفتح الربّانی لترتيب مسند الإمام أحمد: ١٧/٣١٤)

''حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ڈاڑھیاں بڑھاؤ، مونچھوں کے بال لے لو (مہندی یا وسمہ کے ذریعے بالوں کی) سفیدی تبدیل کردو اور یہود و نصاریٰ سے مشابہت نہ اختیار کرو۔''

(٨) عن أبي أمامة رضی اللہ تعالیٰ عنہ في حديث طويل قال: قلنا: يا رسول الله! إن أهل الكتاب يقصون عثنينهم ويوفرون سبا لهم، قال: فقال النبي صلی اللہ علیہ وسلم: قصوا سبالكم ووفروا عثانينكم وخالفوا أهل الكتاب.

(الفتح الربانی: ١٧/٢٣٧، ٣١٤)

''حضرت ابو امامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ایک طویل حدیث میں مروی ہے کہ ہم نے عرض کیا یا رسول اللہ! اہل کتاب (یہود و نصاریٰ) اپنی ڈاڑھیاں کٹاتے اور مونچھیں بڑھاتے ہیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''تم اپنی مونچھیں صاف کرو اور ڈاڑھیاں بڑھاؤ اور اہل کتاب کی مخالفت کرو۔''

شارحِ مسند احمد شیخ احمد عبدالرحمٰن البنا رحمہ اللہ تعالیٰ اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں:

والمعنى أن اليهود كانوا يقصّون لحاهم ويتركون شواربهم كما يفعله السواد الأعظم من الناس الان في زمننا هذا حتى بعض العلماء فلا حول ولا قوة إلا بالله. (الفتح الربانى: ۲۳۷/۱۷)

مطلب یہ کہ یہود (ونصاریٰ) اپنی ڈاڑھیاں منڈاتے اور مونچھیں چھوڑتے تھے جیسا کہ آج کے دور میں لوگوں کی اکثریت یہی کر رہی ہے، حتی کہ بعض علماء بھی، فلاحول ولاقوۃ الا باللہ! (تو آپ ﷺ نے ان کی مخالفت کا حکم فرمایا)

(۹) عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال قال رسول الله ﷺ: أوفوا اللحى وقصّوا الشوارب قال: وكان إبراهيم 9 (خليل الرحمٰن) يوفى لحيته ويقصّ شاربه. (المعجم الكبير للطبرانى: ۲۲۱/۱۱)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''ڈاڑھیاں بڑھاؤ اور مونچھیں صاف کرو اور فرمایا: اللہ تعالیٰ کے دوست حضرت ابراہیم 9 اپنی ڈاڑھی بڑھاتے اور مونچھیں صاف رکھتے تھے۔''

(۱۰) عن أبي هريرة رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: قال رسول الله ﷺ: إن أهل الشرك يعفون شواربهم ويحفون لحاهم، فخالفوهم فأعفوا اللحى وأحفوا الشوارب رواه الطبرانى بإسنادين. (مجمع الزوائد: ۱٦٦/٥)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: مشرک لوگ اپنی مونچھیں بڑھاتے اور ڈاڑھیاں کٹاتے ہیں تو تم لوگ ان کی مخالفت کرو، ڈاڑھیاں بڑھاؤ اور مونچھیں کٹاؤ۔''

(۱۱) وفى قصّة رسولى كسرىٰ بن هرمز ملك فارس: فخرجا حتى قدما على رسول الله ﷺ وقد حلقا لحاهما وأعفيا شواربهما، فكره النظر إليهما وقال: ويلكما من أمر كما بهذا؟ قالا: ربنا، يعنيان الملك، فقال: لكن ربى أمرنى أن أعفى لحيتى وأقص شاربى.

(الكامل لابن أثير: ۱٤٦/۲ ـ البداية والنهاية: ۲٦۹/٤)

شاہِ ایران کسریٰ بن ہرمز نے دو قاصد رسول اللہ ﷺ کے پاس (ناپاک ارادے سے) بھیجے، وہ

آپ ﷺ کے پاس پہنچے، ان دونوں نے اپنی ڈاڑھیاں منڈائی ہوئی تھیں اور مونچھیں بڑھائی ہوئی تھیں۔ رسول اللہ ﷺ نے ان کی طرف دیکھنا بھی گوارا نہ فرمایا اور ان دونوں سے ارشاد فرمایا: تمہارا ناس ہو، تمہیں اس (گناہ) کا کس نے حکم دیا؟ وہ بولے ہمارے رب یعنی شاہِ ایران نے۔ یہ سن کر آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: میرے رب نے تو مجھے حکم فرمایا کہ میں اپنی ڈاڑھی بڑھاؤں اور مونچھیں کٹاؤں۔

(۱۲) عن عبید الله بن عتبة رضی الله تعالی عنه قال: جاء رجل من المجوس إلی رسول الله ﷺ وحلق لحیته وأطال شاربه فقال له النبي ﷺ: ما هذا ؟ قال هذا فی دیننا قال: في دیننا، أن نجزّ الشارب وأن نعفی اللحیة. (مصنف ابن ابی شیبة: ۶/۱۱۰)

حضرت عبید اللہ بن عتبہ رضی اللہ تعالی عنہ سے روایت ہے کہ ایک مجوسی رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا جس نے اپنی ڈاڑھی منڈا رکھی تھی اور مونچھیں بڑھائی ہوئی تھیں، یہ دیکھ کر رسول اللہ ﷺ نے اس سے فرمایا: یہ کیا ہے؟ اس نے کہا یہ چیز ہمارے دین میں ہے۔ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ہمارے دین میں تو یہ ہے کہ ہم مونچھیں صاف کریں اور ڈاڑھی بڑھائیں۔"

(۱۳) عن ابن عباس رضی الله تعالی عنهما أن رسول الله ﷺ قال: من مثل بالشعر فلیس له عند الله خلاق. (المعجم الکبیر للطبرانی: ۱۱/۳۴)

حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: جس نے بالوں کی صورت بگاڑ دی اس کے لیے اللہ کے ہاں (اجر وانعام کا) کوئی حصہ نہیں۔

(۱۴) وعن عثمان بن عبید الله بن أبی رافع أنه رأی أبا سعید الخدری وجابر بن عبد الله وعبد الله بن عمرو وسلمة بن الأکوع وأبا أسید البدری ورافع بن خدیج و أنس بن مالك یأخذون من الشوارب کأخذ الحلق ویعفون اللّحی وینتفون الآباط وفي روایة ویقصّون الأظفار. رواه الطبرانی. (مجمع الزوائد: ۵/۱۶۶)

"عثمان بن عبید اللہ رحمہ اللہ تعالی سے روایت ہے کہ انہوں نے (صحابہ میں سے) حضرت ابوسعید خدری، حضرت جابر بن عبد اللہ، حضرت عبد اللہ بن عمرو، حضرت سلمہ بن اکوع، حضرت ابو اسید بدری، حضرت رافع بن خدیج اور حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالی عنہم کو دیکھا کہ مونچھیں خوب صاف کرتے

اور ڈاڑھیاں بڑھاتے تھے، بغلوں کے بال نوچتے، اور ایک روایت میں ہے کہ ناخن ترشواتے تھے۔‘‘

(١٥) عن شرحبيل بن مسلم قال: رأيت خمسة من أصحاب رسول الله ﷺ يقمون شواربهم ويعفون لحاهم ويصفرونها: أبا أمامة الباهلي والحجاج بن عمرو الثمالي والمقدام بن معديكرب وعبد الله بن بشير وعتبة بن عمرو السلمي كانوا يقمون مع طرف الشفة. رواه الطبراني وإسناده جيد. (مجمع الزوائد: ١٦٧/٥)

شرحبیل بن مسلم رحمہ اللہ تعالیٰ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے صحابہ میں سے ان پانچ حضرات کو دیکھا کہ اپنی مونچھیں بالکل صاف رکھتے اور ڈاڑھیاں بڑھاتے اور ڈاڑھیوں میں زرد رنگ کا خضاب کرتے، حضرت ابو امامہ باہلی، حضرت حجاج بن عامر ثمالی، حضرت مقدام بن معدی کرب، حضرت عبداللہ بن بشیر اور حضرت عتبہ بن عمرو السلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔ یہ حضرات مونچھیں صاف کر کے لب کے کنارہ کے برابر کر دیتے۔

ان احادیث سے ڈاڑھی بڑھانے اور مونچھیں کٹانے کا وجوب صراحۃً ثابت ہے، بلکہ غور کیا جائے تو ایک پہلو سے نہیں متعدد پہلوؤں سے وجوب ثابت ہو رہا ہے، مثلاً:

① رسول اللہ ﷺ نے ڈاڑھی بڑھانے اور مونچھیں کٹانے کو فطرۃ میں شمار کیا ہے، یعنی یہ حکم صرف شریعتِ محمدیہ کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ انسان کی فطرت وجبلت کا حصہ ہے، اس لیے تمام ادیان وشرائع میں اسے مشترک رکھا گیا ہے، ڈاڑھی ہر نبی کی سنت ہے اور فطری اعضاء یعنی ناک، کان، آنکھ وغیرہ کی طرح اس کی حفاظت ونگہداشت واجب ہے، مشہور لغوی اور امام حدیث علامہ محمد طاہر پٹنی حدیث عشر من الفطرة کی تشریح کرتے ہیں:

عشر من الفطرة أي من السنة أي سنن الانبياء عليهم السلام التى أمرنا بالاقتداء بهم فيها (ك) أي من السنة القديمة التي اختارها الأنبياء عليهم السلام واتفقت عليها الشرائع، فكأنما أمر جبلى فطروا عليها، منها قص الشارب فسبحانه ما أسخف عقول قوم طوّلوا الشارب وأحفوا اللحى عكس ما عليه فطرة جميع الأمم، قد بدّلوا فطرتهم، نعوذ بالله.

(مجمع بحار الأنوار: ١٥٨/٤)

دس چیزیں فطرت یعنی سنت سے ہیں، ان تمام انبیاء علیہم السلام کی سنت سے، جن کی اقتداء کا ہمیں (قرآن مجید میں) حکم دیا گیا ہے، یہ اشیاء اس قدیم اور دیرینہ سنت سے ہیں جسے تمام انبیاء علیہم السلام نے اختیار فرمایا اور تمام شریعتوں نے جس پر اتفاق کیا، گویا یہ ایک ایسی فطری اور خلقی چیز ہے جس پر لوگوں کو پیدا کیا گیا، انہی سنن فطرت میں مونچھوں کا صاف کرنا بھی ہے۔ افسوس! ان لوگوں کی کس قدر مت ماری گئی جنہوں نے پوری انسانیت کی فطرت کے برعکس مونچھیں بڑھالیں اور ڈاڑھیاں صاف کرادیں، ان لوگوں نے اپنی فطرت وجبلت تبدیل کردی، ہم (اس قبیح حرکت سے) اللہ تعالیٰ کی پناہ چاہتے ہیں۔

(۲) ڈاڑھی بڑھانے اور مونچھیں کٹانے کا حکم امر کے صیغوں سے دیا گیا ہے: وفروا، أعفوا، أرخوا اور امر کا صیغہ ہمیشہ وجوب کے لیے آتا ہے الا العارض. قرآن وحدیث سے اس کی سینکڑوں مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں، لہٰذا مذکورہ بالا نصوص کی رُو سے ڈاڑھی بڑھانا واجب اور منڈانا یا کترانا معصیت اور حرام ہے۔

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَـٰلاً مُّبِيناً ○﴾

(S 2: ٣٦)

''اور کسی ایماندار مرد اور کسی ایماندار عورت کو گنجائش نہیں جبکہ اللہ اور اس کا رسول کسی کام کا حکم دیدیں کہ ان کو ان کے اس کام میں کوئی اختیار رہے اور جو شخص اللہ کا اور اس کے رسول کا کہنا نہ مانے گا وہ صریح گمراہی میں پڑا۔''

(۳) ڈاڑھی منڈانا یا کترانا اپنی جگہ ایک سنگین گناہ ہونے کے علاوہ دشمنانِ اسلام یہود ونصاریٰ اور مجوس کی مشابہت ونقالی بھی ہے، اس لیے رسول اللہ ﷺ نے جہاں ڈاڑھی بڑھانے اور مونچھیں کٹانے کا حکم صادر فرمایا، وہاں ساتھ ہی یہ بھی ارشاد فرمایا: یہود ونصاریٰ کی مخالفت کرو، یعنی ان کی شکل وصورت اختیار کرنے سے بچو، احادیث میں تشبہ بالأغیار پر شدید وعیدیں سنائی گئی ہیں، اگر مسلمان مرد مسلمان عورتوں کی مشابہت اختیار کریں تو اس پر بھی لعنت کی گئی:

لعن اللّٰه المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال. (بخاری: ۲/ ۸۷٤)

چہ جائیکہ کوئی مسلمان رسول اللہ ﷺ کی صورتِ مبارکہ سے اعراض کرکے آپ ﷺ کے دشمنوں کی شکل وصورت اختیار کرلے، احادیث کی رو سے یہ وعید سن کر ایسے لوگوں کو کانپ جانا چاہیے کہ غیروں کی

نقالی کرنے والے لوگوں کا انجام انہی اغیار کے ساتھ ہوگا۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

من تشبه بقومٍ فهو منهم. (أبو داؤد: ٢/٢٠٣)

''جس نے کسی قوم کی مشابہت اختیار کی وہ اسی میں سے ہے۔''

المرء مع من أحب. (بخاری: ٢/٩١١)

''آدمی کا انجام اسی کے ساتھ ہوگا جس سے وہ محبت رکھے۔''

الرجل علی دین خلیله. (ترمذی: ٢/٦٣)

''آدمی اپنے دوست کے دین پر ہوتا ہے۔''

من أحب قوما حشره اللّٰه فی زمرتهم.

(طبرانی: ٣/١٩، حدیث: ٢٥١٩)

''جو کسی قوم سے محبت رکھے گا اللہ تعالیٰ اس کو اسی قوم کے جتھے میں اٹھائیں گے۔''

④ بالوں کے مثلہ کرنے پر سخت وعید سنائی گئی کہ ایسے شخص کے لیے آخرت میں اجر وثواب کا کوئی حصہ نہیں، مثلہ کے معنی ہیں کسی چیز کو مسخ کرنا، اس کی شکل وصورت بگاڑ دینا۔

امام ابن اثیر جزری رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

مثلت بالحیوان أمثل به مثلاً اذا قطعت أطرافه و شوّهت به، و مثلت بالقتیل إذا جدعت أنفه أو أذنه أو مذاکیره أو شیئا من أطرافه. (النهایة: ٤/٢٩٤)

یہاں بھی مثلہ سے یہی مراد ہے کہ ڈاڑھی کے بال منڈوا کر کتروا کر یا سفید بالوں کو سیاہ کر کے ان کی فطری شکل وصورت بگاڑ دی جائے۔

نکتہ عجیبہ:

مرشدی قبلہ حضرت مفتی رشید احمد صاحب دامت برکاتہم نے اثناء وعظ ارشاد فرمایا کہ حدیث میں ہے: جمائی شیطان کی طرف سے ہوتی ہے اس لیے جب تم میں سے کسی کو جمائی آئے تو اسے حتی الامکان دور کرنے کی کوشش کرے (نہ آنے دے) کہ شیطان مسلمان کو اس حالت میں دیکھ کر ہنستا ہے۔ (بخاری)

شیطان مسلمان کا ازلی دشمن ہے، اور ذراسی دیر کے لیے مسلمان کا منہ کھلتا اور چہرہ بگڑتا دیکھ کر خوش ہو جاتا ہے اور خوشی کے مارے ہنس پڑتا ہے۔ یہاں ڈاڑھی منڈانے، کترانے والے مسلمانوں کو سوچنا چاہیے کہ وہ چوبیس گھنٹے شکلوں کو بگاڑ کر رکھتے ہیں، شیطان ان کی بگڑی شکلیں دیکھ کر کس قدر ہنستا ہوگا؟

(۵) ڈاڑھی کے وجوب کی ایک اہم اور باوزن دلیل یہ ہے کہ ڈاڑھی منڈانے کا گناہ رسول اللہ ﷺ کے لیے باعثِ اذیت ونفرت ہے، چنانچہ جب کسریٰ کے بھیجے ہوئے دو مجوسی سفیر رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں پہنچے تو باوجود اس کے کہ وہ غیر ملکی قاصد اور مہمان تھے، مگر چونکہ ڈاڑھیاں منڈا رکھی تھیں اس لیے رسول اللہ ﷺ نے ان کے چہروں کو دیکھنا بھی گوارا نہ فرمایا اور ناگوار لہجے میں ویلکما (تمہارا ناس ہو) کے الفاظ سے انہیں خطاب فرمایا۔

یہ ان مسلمانوں کے لیے لمحہ فکریہ ہے کہ جو آپ ﷺ کے امتی اور نام لیوا کہلانے کے باوجود آپ ﷺ کی سی صورت اختیار کرنے سے محروم ہیں۔ ذرا سوچیں کل کس منہ سے آپ ﷺ کا سامنا کریں گے؟ حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب قدس سرہٗ بڑی دلسوزی سے لکھتے ہیں:

مسلمانوں کے سوچنے کی بات ہے کہ مرنے کے بعد سب سے پہلے قبر میں حضورِ اقدس ﷺ کا سامنا ہوگا اور اس ڈاڑھی منڈے ہوئے چہرہ سے اس پاک ذات کو کتنی تکلیف ہوگی جس کی شفاعت پر ہم مسلمانوں کی امیدیں وابستہ ہیں۔ (ڈاڑھی کا وجوب: صفحہ ۲۸)

خلاصہ یہ کہ صحیح وصریح احادیث کی رو سے ڈاڑھی کا بڑھانا واجب اور منڈانا، کترانا قطعی حرام اور معصیت ہے۔

اجماعِ اُمت:

صریح احادیث کے بعد مزید کسی دلیل کی ضرورت تو قطعاً نہیں رہتی مگر مسئلہ کی مزید تنقیح وتوضیح کے لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اکابرِ امت کی چند تصریحات بھی پیش کر دی جائیں تاکہ مسئلہ میں کسی پہلو سے ابہام یا تشنگی نہ رہے۔ واضح رہے کہ ڈاڑھی بڑھانے کے وجوب اور منڈانے کی حرمت پر پوری امت کا اجماع قائم ہے۔ مذاہبِ اربعہ کی تصریحات بالاختصار ملاحظہ ہوں:

(۱) شارحِ ہدایہ امام کمال الدین ابن الہمام حنفی رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

وأما الأخذ منها وهي دون ذلك كما يفعله بعض المغاربة ومخنّثة الرجال فلم يبحه أحد. (فتح القدير: ۲/ ۲۷۰)

باقی رہا مقدارِ مشت سے چھوٹی ڈاڑھی کو کاٹنا جیسا کہ بعض مغربی باشندوں اور مخنث بننے والے مردوں کی عادت ہے، تو کوئی عالم بھی اس کے جواز کا قائل نہیں۔

فقہ حنفی کی شہرۂ آفاق کتاب ''درمختار'' میں بھی یہی عبارت ہے اور اس پر یہ اضافہ ہے:

وأخذ كلها فعل هنود الهند ومجوس الأعاجم. (ردالمحتار: ٤١٨/٢)

اور پوری ڈاڑھی منڈا دینا تو ہندوستان کے ہندوؤں اور عجمی مجوسیوں کا فعل ہے۔

شارحِ ابی داؤد مولانا خلیل احمد سہارن پوری قدس سرہ لکھتے ہیں:

"وقصّ اللحية من سنن الأعاجم، وهو اليوم شعار كثير من المشركين والأفرنج والهنود ومن لا خلاق له فى الدين ممن يتبعونهم ويحبون أن يتزيوا بزيهم، وكذا يحرم على الرجل قطع لحيته، فعلم من ذلك أن ما يفعله بعض من لا خلاق له في الدين من المسلمين فى الهند والأتراك حرام." (بذل المجهود: ٣٣/١)

''ڈاڑھی کترانا عجمی لوگوں کا طریقہ ہے، اور آج یہ بہت سے مشرکوں، انگریزوں، ہندوؤں اور ان لوگوں کا شعار ہے جن کا دین میں کوئی حصہ نہیں، جو ان (باغیوں) کے پیرو ہیں اور ان کی وضع قطع اختیار کرنا پسند کرتے ہیں۔ اسی طرح مرد کے لیے ڈاڑھی کٹانا حرام ہے، اس سے معلوم ہوا کہ بعض بے دین ہندی اور ترکی مسلمان جو ایسا کرتے ہیں تو ان کا یہ فعل حرام ہے۔''

(٢) مذهب السادة المالكية حرمة حلق اللحية وكذا قصها إذا كان يحصل به مثلة، وأما إذا طالت قليلاً وكان القصّ لا يحصل به مثلة فهو خلاف الأولى أو مكروه، كما يؤخذ من شرح الرسالة لأبى الحسن وحاشيته للعدوى رحمهما الله تعالىٰ اهـ.

(حكم اللحية فى الإسلام للشيخ محمد الحامد: صـ: ١٠)

حضرات مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ڈاڑھی منڈانا حرام ہے، اسی طرح ڈاڑھی کا کترانا بھی حرام ہے جبکہ مثلہ کی حد تک ہو (یعنی شکل بگڑ جائے اور انسان بدصورت لگے) اور جب ڈاڑھی قدرے لمبی ہو جائے اور کترانا مثلہ کی حد تک نہ ہو تو بھی خلافِ اولیٰ یا مکروہ ہے۔ یہ مسئلہ امام ابوالحسن کی ''شرح الرسالہ'' اور اس کے حاشیہ (حاشیہ عدوی) سے ماخوذ ہے۔

وقال القرطبى رحمه الله تعالىٰ: "لا يجوز حلقها ولا نتفها ولا قصها."

(تحريم حلق اللحية للشيخ عبد الرحمن بن محمد الحنبلى رحمهما الله تعالىٰ)

امام قرطبی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ''ڈاڑھی مونڈنا نوچنا اور کترنا ناجائز (اور حرام) ہے۔''

وقال القاضی عیاض رحمہ اللہ تعالیٰ: یکرہ حلقها وقصّها وتحریقها.

(مسلم مع شرح النووی: ١/١٢٩)

قاضی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ڈاڑھی مونڈنا، کترنا، چھانٹنا مکروہ ہے۔

یہاں یکرہ سے مراد کراہۃ تحریمیہ ہے (جو حرام ہی کے حکم میں ہے) شیخ حمود عبداللہ لکھتے ہیں:

”من قال من الفقهاء: إن حلق اللحية مكروه فمراد هم بذلك كراهة التحريم، وهذا كثير فی عبارت المتقدمين.“

(كتاب الرد على من أجاز حلق اللحية: صـ ١٦)

”جن فقہاء نے ڈاڑھی منڈانے کو مکروہ قرار دیا ہے ان کی مراد کراہۃ تحریمیہ ہے اور متقدمین فقہاء کی عبارات میں اس کی کثیر مثالیں موجود ہیں۔“

(٣) مذهب السادة الشافعية: قال فی شرح اللباب: (فائدة) قال الشيخان: يكره حلق اللحية، واعترضه ابن الرفعة بأن الشافعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نص فی كتاب (الأم) على التحريم، وقال الأوزاعی: الصواب تحريم حلقها جملة لغير علة بها اهـ ومثله فی حاشية ابن قاسم العبادی على الكتاب المذكور اهـ. (حكم اللحية فی الإسلام: صـ: ١٠)

”حضراتِ شافعیہ کا مذہب، شرح اللباب میں لکھا ہے کہ شیخین نے فرمایا: ڈاڑھی منڈانا مکروہ ہے، اس پر ابن الرفعہ نے اعتراض کیا کہ (کراہۃ کا قول صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ) امام شافعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنی کتاب الام میں تصریح کی ہے کہ ڈاڑھی منڈانا حرام ہے۔ امام اوزاعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: صحیح یہ ہے کہ بلا عذر وتکلیف پوری ڈاڑھی منڈا دینا حرام ہے، مذکور الصدر کتاب پر ابن قاسم عبادی رحمہ اللہ تعالیٰ نے جو حاشیہ تحریر فرمایا ہے اس میں بھی اسی طرح لکھا ہے۔“

امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

”وفی اللحية عشر خصال مكروهة، وبعضها أشدّ كراهة من بعض: خضابها بالسواد وتبييضها بالكبريت ونتفها ونتف الشيب منها.“

(إحياء العلوم: ١/١٦٨)

”ڈاڑھی کے معاملے میں دس خصلتیں مکروہ اور ناپسندیدہ ہیں، ان میں بعض خصلتیں بعض کی بنسبت

زیادہ مکروہ ہیں، ڈاڑھی کو سیاہ خضاب کرنا، گندھک کے ذریعے (قبل اَز وقت) سفید کرنا، ڈاڑھی کے بال نوچنا، اس میں سے سفید بال نوچنا۔''

آگے انہوں نے ان مکروہ خصلتوں میں سے ہر ایک کو الگ الگ مفصل بیان فرمایا ہے، چنانچہ دو صفحوں کے بعد لکھتے ہیں:

"وردّ عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه وابن أبي ليلىٰ قاضى المدينة شهادة من كان ينتف لحيته، وأما نتفها في أول النبات تشبها بالمرد فمن المنكرات الكبار؛ فإنّ اللحية زينة الرجال؛ فإن لله سبحانه ملائكة يقسمون: والذي زين بني آدم باللحى وهو من تمام الخلق وبها يتميز الرجال عن النساء." (صـ: ۱۷۰)

''حضرت عمر بن خطاب اور قاضی مدینہ منورہ ابن ابی لیلیٰ نے ڈاڑھی کے بال نوچنے والے شخص کی گواہی ردفرما دی۔ باقی رہا بے ریش لوگوں کی مشابہت اختیار کرنے کے لیے سبزۂ آغاز سے ہی بالوں کا اکھاڑنا تو یہ کبیرہ گناہوں میں سے ہے، اس لیے کہ ڈاڑھی مردوں کی زینت ہے۔ اللہ تعالیٰ کے کچھ مخصوص فرشتے ہیں جو ان الفاظ سے قسم اٹھاتے ہیں: والذي زين بني آدم باللحى. قسم ہے اس ذات کی جس نے زینت بخشی اولادِ آدم کو ڈاڑھیوں کے ذریعے اور خلقت کی تکمیل ڈاڑھی سے ہے اور ڈاڑھی کے ذریعے ہی مرد عورتوں سے ممتاز ہوتے ہیں۔''

لڑکوں کی سی صورت بنانے کے لیے آغازِ شباب میں اترنے والے چند بالوں کے لینے کو امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ کبیرہ گناہوں میں شمار کررہے ہیں، وہ لوگ جو زنانہ صورت پر فدا ہیں اور اس کے لیے روز ڈاڑھی پر استرا چلاتے ہیں کتنے بڑے مجرم ہیں، خود سوچ لیں!

(٤) ومذهب السادة الحنابلة نصّ على تحريم حلق اللحية، فمنهم من صرّح بأن المعتمد حرمة حلقها، ومنهم من صرّح بالحرمة ولم يحك فيه خلافا كصاحب الإنصاف، كما يعلم ذلك بالوقوف على شرح المنتهى، وشرح منظومة الآداب وغيرهما.

(حكم اللحية فى الإسلام: صـ: ۱۱)

''حضراتِ حنابلہ کا مذہب ڈاڑھی منڈانے کی حرمت پر ناطقِ صریح ہے، ان میں سے بعض حضرات

نے تصریح کی ہے کہ معتمد (اور راجح مذہب) ڈاڑھی منڈانے کی حرمت کا ہے اور بعض نے اس میں کسی قسم کا اختلاف نقل کیے بغیر حرمت کی تصریح کی ہے جیسے صاحبِ انصاف، چنانچہ شرح المنتہی اور شرح منظومۃ الآداب وغیرہما کے مطالعہ سے یہ بات ظاہر ہے۔''

صاحبِ مذہب امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ کے شاگردِ خاص امام اسحٰق بن ابراہیم نیشاپوری کا بیان ہے:

"سألت أبا عبد الله عن رجل يأخذ من عارضيه ؟ قال: يأخذ من اللحية ما فضل عن القبضة. قلت: فحديث النبي ﷺ: أحفوا الشوارب وأعفوا اللحى ؟ قال يأخذ من طولها ومن تحت حلقه، ورأيت أبا عبد الله يأخذ من عارضيه ومن حلقه." (مسائل الإمام أحمد بن حنبل: ۲/۱۵۱)

''میں نے ابوعبد اللہ (امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ) سے اس شخص کے متعلق دریافت کیا جو اپنے رخساروں کے بال لیتا ہے، آپ نے فرمایا: ڈاڑھی کا جو حصہ مشت سے زائد ہو وہ کاٹ دے، میں نے عرض کیا پھر رسول اللہ ﷺ کی حدیث ''مونچھیں پست کرو اور ڈاڑھیاں بڑھاؤ'' کا کیا مطلب؟ انہوں نے فرمایا: ڈاڑھی کے طول اور حلق کے نیچے سے کاٹے اور میں نے ابوعبد اللہ کو دیکھا کہ اپنے دونوں رخساروں اور حلق کے نیچے سے بال کاٹتے تھے۔''

(۵) قال شيخ الإسلام ابن تيميه رحمہ اللہ تعالیٰ: "يحرم حلق اللحية۔ وحكى أبو محمد ابن حزم الإجماع على أن قصّ الشارب وإعفاء اللحية فرض، واستدل بحديث ابن عمر "خالفوا المشركين أحفوا الشوارب وأعفوا اللحى." (تحريم حلق اللحى: صـ: ۲)

شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ''ڈاڑھی منڈانا حرام ہے'' اور امام ابومحمد ابن حزم نے مونچھیں کٹانے اور ڈاڑھی بڑھانے کے فرض ہونے پر اجماع نقل کیا ہے اور حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے: ''مشرکین کی مخالفت کرو، مونچھیں پست کرو اور ڈاڑھیاں بڑھاؤ۔''

عقل ودرایت کا فیصلہ:

عقل سلیم کا تقاضا بھی یہی ہے کہ مرد کا چہرہ ہمہ وقت ڈاڑھی سے مزین نظر آنا چاہیے، اس لیے کہ ڈاڑھی

مرد کے لیے شعارِ مردانگی اور بالخصوص کسی مسلمان کے اسلامی تشخص کے لیے شناختی کارڈ کی حیثیت رکھتی ہے، جس کا ہمہ وقت ساتھ رہنا ضروری ہے، نیز ڈاڑھی مرد کے لیے عزت ووقار اور مردانہ ہیبت کی علامت ہے، پس ڈاڑھی منڈانا درحقیقت اپنی حسین صورت کو بگاڑ کر اپنے ہی ہاتھوں اپنی عزت ووقار کو خاک میں ملانا ہے اور یہ پہلو بھی قابل غور ہے کہ کوئی بھی مرد چہرے پر ڈاڑھی اپنے اختیار سے تو نہیں لاتا، مرد کے لیے یہ حسین کلغی اللہ تعالیٰ کا عطیہ اور اس کی قدرت وصنعت گری کا ایک اعجاز اور کرشمہ ہے، لہٰذا اسے ختم کرنا نہ صرف یہ کہ اللہ تعالیٰ کی ایک عظیم نعمت کی ناقدری ہے بلکہ اس کی قدرت کے ایک عظیم نشان کو مٹانا بھی ہے جس کا گناہ اور مستوجبِ غضب ہونا محتاجِ بیان نہیں۔ مسلمان کے لیے سوچنے کا مقام ہے کہ مرد وعورت، نیک وبد بلکہ کافر ومسلم کے مابین فرق کرنے والی کیا چیز ہے؟ ہاتھ پاؤں، ناک کان وغیرہ ظاہری اعضاء میں تو سب مساوی ہیں۔ ڈاڑھی ہی مؤمن کا وہ امتیازی وصف ہے جو ہر غیر سے اس کو ممتاز ومنفرد رکھتا ہے۔ ڈاڑھی کا صفایا کرنے کے بعد اس کا اسلامی تشخص ختم ہو جاتا ہے اور اس کی پہچان مشکل ہو جاتی ہے کہ یہ مسلمان ہے یا غیر مسلم؟ بلکہ لباس کا فرق نہ ہو تو یہ امتیاز بھی مشکل ہو جائے کہ مرد ہے یا عورت؟ اور آج کل کے بے دین معاشرے میں لباس کا فرق بھی مٹتا جا رہا ہے، مردوں کو عورت اور عورتوں کو مرد بننے کا شوق سوار ہے، جبکہ ایسی رِیس کرنے والوں پر زبانِ نبوت سے لعنت کی گئی۔ لعن الله المتشبهين الحديث.

اس حقیقت سے بھی کسی کو انکار نہیں کہ ڈاڑھی گناہوں سے بچاؤ کے لیے ایک مضبوط ڈھال ہے۔ باریش ڈاڑھی کے طفیل بہت سی برائیوں سے محفوظ رہتا ہے، ڈاڑھی کے بیش بہا طبی فوائد اس پر مستزاد ہیں۔ مزید عقلی دلائل ہم ''ڈاڑھی کا فلسفہ'' کے تحت مفصل لکھ چکے ہیں۔

مقدارِ واجب:

ابھی گزشتہ صفحات میں ''ڈاڑھی کا وجوب'' کے عنوان سے جو احادیث درج کی گئیں ان تمام احادیث میں ڈاڑھی بڑھانے اور چھوڑ دینے کا حکم ہے، امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

''فحصل خمس روايات: أعفوا وأوفوا وأرخوا وأرجوا ووفّروا ومعناها كلها تركها على حالها.'' (صحيح مسلم: ١/١٢٩)

''پس ڈاڑھی کے متعلق احادیث میں پانچ قسم کے الفاظ وارد ہوئے ہیں، أعفوا، أوفوا، أرخوا، أرجوا اور وفروا معنی ان تمام الفاظ کے ایک ہی ہیں کہ ڈاڑھی کو اپنے حال پر چھوڑ دینا۔''

ان احادیث سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ڈاڑھی رکھنے کی کوئی مقدار متعین نہیں۔ جتنی مقدار میں

بڑھ جائے اسے چھوڑ دینا ضروری ہے۔ بعض حضرات کا یہی مذہب ہے، لیکن جمہور علماء کے نزدیک ڈاڑھی کی مقدارِ واجب ایک قبضہ (مٹھی بھر) ہے، اس سے زائد ڈاڑھی کٹوائی جاسکتی ہے، چنانچہ بعض اکابرِ صحابہ سے یہ عمل ثابت ہے۔ روایات ملاحظہ ہوں:

عن ابن عمر رضي الله تعالى عنه أنـه كان يقبض على لحيته ثم يقصّ ما تحت القبضة. (جامع المسانيد لإمام الأئمة أبي حنيفة رحمه الله تعالى: ٢/٣٠٩)

''حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے منقول ہے کہ وہ اپنی ڈاڑھی مٹھی میں لے کر نیچے کے بال کاٹ دیتے تھے۔''

جامع المسانید کے علاوہ یہ روایت صحیح بخاری ٢/٨٧٥، موطا امام مالک صفحہ ٤٢١ اور کتاب الآثار صفحہ ١٩٨ وغیرہ کتبِ حدیث میں بھی ہے۔

كـان أبو هريرة رضي الله تعالى عنه يـقبـض على لحيته ثم يأخذ ما فضل عن القبضة. (مصنف ابن أبي شيبه: ٦/١٠٨)

''حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنی ڈاڑھی مٹھی میں لیتے پھر مٹھی سے زائد حصہ کاٹ دیتے۔''

امام طبری رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی سند سے بیان کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک شخص کی ڈاڑھی بڑھی ہوئی دیکھی تو کاٹ کر مٹھی کے برابر کردی۔

فـقـد قال الطبري: "ذهب قوم إلى ظاهر الحديث فكرهوا تناول شيء مـن الـلـحية من طولها ومن عرضها۔ وقال قوم: إذا زاد على القبضة يؤخذ الـزائـد، ثـم ساق بسنده إلى ابن عمر أنه فعل ذلك وإلى عمر أنه فعل ذلك برجل." (فتح الباري: ١٠/٣٥٠)

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ صحابہ کرام کا عمومی عمل بیان کرتے ہیں:

"كنا نعفي السبال إلا في حج أو عمرة." (أبو داود: ٢/٢١١)

''ہم ڈاڑھیاں بڑھائے رکھتے مگر حج وعمرہ میں۔'' (کہ ان موقعوں پر زائد از قبضہ کٹوا دیتے)

اسی طرح موطا امام مالک میں معروف تابعی حضرت سالم بن عبداللہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے مروی ہے کہ وہ احرام باندھتے وقت مونچھیں صاف کراتے اور ڈاڑھی کے بال (یعنی زائد از قبضہ) لیتے تھے۔ (صفحہ: ٤٢٢)

علاوہ بریں مصنف ابن ابی شیبہ میں درجِ ذیل اکابر تابعین کا بھی زائد از قبضہ کے متعلق یہی عمل یا فتویٰ

نقل کیا گیا ہے:

امام عطاء بن ابی رباح، ابراہیم نخعی، طاؤس، حسن بصری، قاسم بن محمد، ابن سیرین رحمہم اللہ تعالیٰ۔ (۱۰۹/٦)

ان میں حضرت ابن عمر اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا عمل خاص طور سے حجت ہے، اس لیے کہ یہ حضرات ڈاڑھی بڑھانے کی احادیث (وفروا، أعفوا، أرخوا) کے راوی ہیں۔ جو صحیحین کے حوالے سے گزر چکی ہیں۔ راوی کا عمل حدیثِ مروی کے خلاف کبھی نہیں ہوسکتا بلکہ درحقیقت یہ اس حدیث کا بیان اور اس کی تفسیر ہوتی ہے۔ بالخصوص حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما جو اتباعِ سنت اور اقتداءِ نبوی میں پوری جماعتِ صحابہ میں ضرب المثل تھے، ان کا عمل سنتِ نبوی اور بالخصوص اپنی ہی روایت کردہ حدیث کے خلاف کبھی نہیں ہوسکتا۔ حکیم الاسلام حضرت قاری محمد طیب صاحب قدس سرہ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا عمل بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

''ظاہر ہے کہ اول تو ابن عمر جیسے فانی فی الاتباع اور گرویدۂ اتباعِ سنت سے یہ بعید ہے کہ وہ اس مقدار کے بارہ میں اتباعِ سنت سے کام نہ لیتے ہوں، پھر جبکہ ڈاڑھی رکھنے کی حدیث یعنی أحفوا الشوارب وأعفوا اللحی (مونچھیں پست کرو اور ڈاڑھیاں بڑھاؤ) کے راوی بھی خود عبداللہ بن عمر ہی ہیں تو اس سے صرف یہی واضح نہیں ہوتا کہ ان کے نزدیک ڈاڑھی تراشنے کی حد مقدارِ قبضہ تھی اور ڈاڑھی کی اس مقدار کا ان کے نزدیک باقی رکھنا ضروری تھا، بلکہ غور کیا جائے تو ان کا یہ فعل حدیثِ مرفوع کا بیان بھی ثابت ہوتا ہے، کیونکہ جب کوئی راوی پیغمبر کے کسی فعل کو علی الاطلاق روایت کرلے جس میں کوئی قید مذکور نہ ہو اور پھر اس کے اتباع میں جب خود عمل کرنے پر آئے تو حدود وقیود کی رعایت رکھ کر عمل کرے تو یہ اسی کی دلیل ہوسکتی ہے کہ اس کے نزدیک پیغمبر کے فعل میں بھی یہ قید ملحوظ تھی، ورنہ کوئی وجہ نہیں کہ پیغمبر کے کسی فعل پر جو بلا قید و شرط ثابت ہو کوئی صحابی اور وہ بھی ابن عمر جیسا فانی فی الاتباع صحابی اپنی طرف سے کسی قید کا اضافہ کردے۔ پس عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے اس فعل سے کہ وہ مقدارِ قبضہ سے زائد ڈاڑھی کٹوا دیتے تھے مقدارِ قبضہ کا ان کی سنت ہونا تو صراحۃً ثابت ہوتا ہی ہے، خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہونا بھی دلالۃً ثابت ہوجاتا ہے، ورنہ از خود محض اختراعی طور پر فعل نبوی میں کسی قید کا اضافہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی جرأت نہیں ہو سکتا تھا۔ اس سے صاف طور پر نمایاں ہوجاتا ہے کہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما جیسے ڈاڑھی رکھنے اور بڑھانے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متبع تھے ایسے ہی وہ ڈاڑھی کی مقدارِ قبضہ کے بارہ میں بھی حضور ہی کے متبع تھے

اور یہ مقدار خود ان کی اختراع کردہ نہیں تھی۔ اگر حضور ﷺ کا اس پر عمل نہ دیکھتے تو اسے اپنی سنت نہ ٹھہراتے، پس اور بھی کچھ نہیں تو کم ازکم اس حدیث کی رو سے مقدار قبضہ کا سنتِ صحابی ہونا تو بلا شک وشبہہ ثابت ہو جاتا ہے اور وہ بھی سنتِ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما جن کا اتباع نبوی میں راسخ القدم ہونا معروف اور مسلم ہے۔'' (ڈاڑھی کی شرعی حیثیت: صفحہ ٦٢)

ان دلائل کی بناء پر پوری امت کا اجماع ہے کہ ڈاڑھی منڈوانا یا کٹوا کر مٹھی سے کم کر دینا حرام ہے، مذاہبِ اربعہ کی تصریحات پیچھے ہم ''اجماعِ امت'' کے عنوان کے تحت نقل کر آئے ہیں جنہیں یہاں دہرانے کی ضرورت نہیں۔ اگر کوئی مسلمان صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے طرزِ عمل سے صرفِ نظر کرتے ہوئے ظاہر احادیث پر عمل کرنا چاہے تو وہ مشت سے بھی زائد ڈاڑھی رکھ سکتا ہے اور جو شخص صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے طرزِ عمل سے ان مطلق احادیث کی تقیید وتحدید کرنا چاہے۔ (جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے) تو وہ مشت بھر ڈاڑھی رکھ کر زائد حصہ کٹوادے۔

ڈاڑھی میں نئی اختراع:

اس باب کی تمام احادیث دیکھنے کے بعد ڈاڑھی رکھنے کی یہ دو ہی صورتیں واضح طور پر سامنے آتی ہیں۔ باقی رہی تیسری قسم یعنی مشت سے چھوٹی رائج قسم کی فرنچ کٹ یا خشخشی ڈاڑھی، تو وہ ایک بالکل نئی اختراع ہے جس کا حدیث بلکہ کسی بھی شرعی دلیل سے کوئی ثبوت نہیں دکھایا جا سکتا، اس لیے ہم پورے وثوق سے کہتے ہیں کہ ذخیرۂ احادیث وآثار میں کوئی ایک روایت بھی ایسی نہیں پائی جاتی، جس میں اس کے جواز کا کوئی اشارہ مل سکے، اگر کسی درجے میں اس کا کوئی ثبوت ہوتا تو اس کی حرمت وممانعت پر امت کا اجماع کبھی نہ واقع ہوتا۔ ڈاڑھی بڑھانے کے متعلق رسول اللہ ﷺ کی صحیح وصریح قولی احادیث تو پیچھے مفصل گزر چکی ہیں، آپ ﷺ کا عمل بھی اس پر شاہد ناطق ہے، چنانچہ پیچھے یہ قصہ گزر چکا کہ مجوسی قاصدوں کے جواب میں آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''لیکن میرے رب نے تو مجھے حکم فرمایا کہ میں اپنی ڈاڑھی بڑھاؤں اور مونچھیں کٹاؤں۔'' لکن أمرني ربي أن أعفي لحيتي وأقص شاربي.

آپ ﷺ نے ڈاڑھی کس قدر بڑھائی؟ اس کی تفصیل ان احادیث میں ہے:

"عن شقيق بن سلمة قال: رأيت عثمان توضّأ فخلل لحيته وقال: هكذا رأيت رسول الله ﷺ توضأ." (سنن الدارمي: ١/١٩١، جامع الترمذي: ١/١٤)

''شقیق بن سلمہ کہتے ہیں میں نے حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو دیکھا کہ آپ نے وضو فرمایا تو

ڈاڑھی کا خلال کیا اور فرمایا میں نے رسول اللہ ﷺ کو اسی طرح وضو فرماتے دیکھا۔

"عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ كان إذا توضأ أخذ كفا من ماء فأدخله تحت حنكه فخلل به لحيته وقال: هكذا أمرني ربي."

(سنن أبي داؤد: ۱/۱۹)

''حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب وضو فرماتے تو ایک چلو پانی لے کر جبڑے کے نیچے داخل کرتے اور اس سے اپنی ڈاڑھی کا خلال کرتے اور فرماتے: مجھے میرے رب نے اسی طرح حکم دیا ہے۔''

"عن أنس بن مالك قال: كان رسول الله ﷺ يكثر دهن رأسه و تسريح لحيته." الحديث (شمائل الترمذي: صـ: ۳)

''حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنے سر مبارک میں تیل کا استعمال اور ریش مبارک میں کنگھی کا استعمال بکثرت فرمایا کرتے تھے۔''

ظاہر ہے پوری انگلیاں بالوں میں داخل کر کے خلال کرنا اور کنگھی کا استعمال بڑے بالوں میں ہی ممکن ہے، خشخشی ڈاڑھی میں خلال اور کنگھی نہ تو ممکن ہے نہ ہی ان چیزوں کی ضرورت!

"عن أبي معمر قال: قلنا لخباب: أكان رسول الله ﷺ يقرأ في الظهر والعصر ؟ قال: نعم، قلنا: من أين علمت ؟ قال باضطراب لحيته."

(صحيح البخاري: ۱/۱۰۷)

''ابو معمر رحمہ اللہ تعالیٰ سے روایت ہے کہ ہم نے حضرت خباب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے پوچھا: کیا رسول اللہ ﷺ نمازِ ظہر اور عصر میں قرأت کرتے تھے؟ انہوں نے جواب دیا: ہاں! ہم نے پوچھا: آپ کو کیسے معلوم ہوا؟ فرمایا: آپ ﷺ کی ڈاڑھی مبارک ہلتے دیکھ کر۔''

نیز آپ ﷺ کے سیرت نگاروں نے حلیۂ شریفہ کا ذکر کرتے ہوئے ڈاڑھی مبارک کے متعلق یہ روایات ذکر کی ہیں:

"قال هند بن أبي هالة رضي الله تعالى عنه: كان رسول الله ﷺ كث اللحية. رواه الترمذي ورواه ابن عساكر عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه. وقال علي رضي الله تعالى عنه: كان رسول الله ﷺ عظيم

اللحية. (رواه البيهقى وابن العساكر وابن الجوزى)

وقال جبير بن المطعم رضی اللہ تعالیٰ عنہ: كان رسول الله ﷺ ضخم اللحية." (رواه أبو الحسن بن الضحاك)

"حضرت ہند بن ابی ہالہ اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ گھنی ڈاڑھی والے تھے۔

اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں: رسول اللہ ﷺ بڑی ڈاڑھی والے تھے۔

جبیر بن مطعم رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں: رسول اللہ ﷺ بھری ہوئی ڈاڑھی رکھتے تھے۔"

"وقال أنس بن مالك رضی اللہ تعالیٰ عنہ: كانت لحية رسول الله ﷺ قد ملأت من ههنا إلى هاهنا." (رواه ابن عساكر)

اور حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں: رسول اللہ ﷺ کی ڈاڑھی مبارک نے اس شانے سے اس شانے تک کی جگہ (یعنی سینہ مبارک) کو بھر دیا تھا۔

(سبل الهدى والرشاد فى سيرة خير العباد: ۲/۳٤)

ان تمام روایات سے یہ مسئلہ روزِ روشن کی طرح عیاں ہوگیا کہ رسول اللہ ﷺ کی لحیہ مبارکہ گنجان، گھنی اور دراز تھی۔

اسی طرح صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم بھی بڑی ڈاڑھی رکھتے تھے۔ چنانچہ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے یہ روایت ہے:

"كنا نعفى السبال إلا فى حج أو عمرة." (سنن أبى داو'د: ۲/۲۲۱)

"ہم لوگ ڈاڑھی بڑھا کر رکھتے تھے مگر حج وعمرہ کے موقع پر" (قبضہ سے زائد کٹوادیتے)

خلیفہ راشد حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا حلیہ لکھا ہے:

"كان رضی اللہ تعالیٰ عنہ حسن الوجه دقيق البشرة كبير اللحية."

(البداية والنهاية: ۷/۱۹۲)

یہ احادیث وآثار اور فقہی تصریحات ڈاڑھی کی نئی اختراعی صورت کے عدمِ جواز پر کافی سے زائد ہیں۔

تصریحاتِ اکابر:

اب ہم دورِ حاضر کے اکابر علماء وفقہاء کی تصریحات نقل کرتے ہیں تاکہ کسی کے لیے شک وتردّد کی

گنجائش نہ رہے اور یہ بات ہر پہلو سے واضح ہو جائے کہ ڈاڑھی کی مقدارِ واجب (قبضہ) کا مسئلہ ایک ایسا بدیہی اور اجماعی مسئلہ ہے جس پر روزِ اوّل سے آج تک تمام سلف و خلف کا اتفاق چلا آرہا ہے، پوری اسلامی تاریخ میں کسی ایک عالمِ دین سے بھی خشخشی ڈاڑھی کے جواز کا فتویٰ منقول نہیں، بلکہ کتبِ فتاویٰ میں اسے صراحۃً حرام مکروہ اور موجبِ فسق لکھا ہے۔ اب اکابر کی تصریحات ملاحظہ ہوں:

(۱) امام ربانی حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی قدس سرہٗ لکھتے ہیں:

''ڈاڑھی ایک مشت سے کم رکھنا منع ہے اور ایک مشت سے زائد کو اگر کاٹ دیوے درست ہے۔''

(فتاویٰ رشیدیہ: صفحہ ۳۸۴)

(۲) حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی قدس سرہٗ لکھتے ہیں:

''ڈاڑھی رکھنا واجب اور قبضہ سے زائد کٹانا حرام ہے۔

لقولہ ﷺ: خالفوا المشركين أوفروا اللحى. متفق عليه.''

(إمداد الفتاویٰ: ۴/۲۲۳)

(۳) مفتی اعظم دارالعلوم دیوبند حضرت مفتی عزیز الرحمٰن صاحب قدس سرہٗ لکھتے ہیں:

''ڈاڑھی کا منڈوانا اور کتروانا جبکہ قبضہ سے زائد نہ ہو حرام ہے، پس اگر زید مرتکب فعل حرام کا ہے کہ قبضہ سے کم ڈاڑھی کو کترواتا یا منڈواتا ہے تو وہ فاسق ہے اور فاسق کی امامت مکروہِ تحریمی ہے۔''

(عزیز الفتاویٰ: صفحہ ۲۰۲)

(۴) مفتی اعظم ہند حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب قدس سرہٗ لکھتے ہیں:

''ڈاڑھی کتروانا یا منڈوانا حرام ہے، کتروانے سے یہ مراد ہے کہ اتنی کتروائے کہ ایک مشت سے کم رہ جائے۔ ایک مشت کی مقدار حدیث سے ثابت ہے۔'' (کفایت المفتی: ۹/۱۶۶)

(۵) مفتی اعظم پاکستان حضرت مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہٗ لکھتے ہیں:

''لیکن آنحضرت ﷺ اور پوری جماعتِ صحابہ و تابعین میں کسی ایک سے کسی ایک وقت بھی یہ منقول نہیں کہ چار انگشت سے نیچے ڈاڑھی کو کٹوایا ہو...... الغرض احادیثِ صحیحہ سے تو یہی ثابت ہوا کہ ڈاڑھی بالکل نہ کٹوائی جائے لیکن صحابہ کرام کے تعامل سے اتنا ثابت ہوا کہ اس کی مراد یہ ہے کہ ایک مشت سے نیچے نہ کٹوائیں، اس سے زائد ہو تو کٹوانے میں مضائقہ نہیں، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے عمل اور قول سے ثابت ہے۔ اس تعامل صحابہ سے جو حکم حدیث کا مفہوم و متعین ہو گیا اب اس سے کم کر

دینا کسی فقیہ کے نزدیک جائز نہیں ہوسکتا۔'' (امداد المفتین: صفحہ ۹۹۰)

(٦) فقیہ العصر سیدی حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب دامت برکاتہم لکھتے ہیں:

''ڈاڑھی قبضہ سے کم کرنا حرام ہے، بلکہ یہ دوسرے کبیرہ گناہوں سے بھی بدتر ہے، اس لیے کہ اس کے علانیہ ہونے کی وجہ سے اس میں دین اسلام کی کھلی توہین ہے اور اللہ و رسول اللہ ﷺ سے بغاوت کا اظہار و اعلان ہے، اسی لیے حضراتِ فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے فیصلہ تحریر فرمایا ہے کہ جو شخص رمضان میں علانیہ کھائے پیے وہ واجب القتل ہے، کیونکہ وہ کھلے طور پر شریعت کی مخالفت کر رہا ہے۔ حضورِ اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ''کل أمتی معافی إلا المجاهرين.'' میری پوری امت لائق عفو ہے، مگر علانیہ گناہ کرنے والے معافی کے لائق نہیں۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ دوسرے گناہ کسی خاص وقت میں ہوتے ہیں مگر ڈاڑھی کٹانے کا گناہ ہر وقت ساتھ لگا ہوا ہے، سو رہا ہے تو بھی گناہ ساتھ ہے، حتیٰ کہ نماز وغیرہ عبادت میں مشغول ہونے کی حالت میں بھی اس گناہ میں مبتلا ہے، قومِ لوط کے اسبابِ عذاب میں ڈاڑھی کٹانا بھی ہے۔ (درمنثور)

غرضیکہ ڈاڑھی کٹانے یا منڈوانے والا فاسق ہے اور فاسق کی امامت مکروہِ تحریمی ہے، اس لیے ایسے شخص کو امام بنانا جائز نہیں۔'' (احسن الفتاویٰ: ۳ / ۲٦۰)

(۷) مفتی اعظم دار العلوم دیوبند حضرت مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی قدس سرہ لکھتے ہیں:

''جو بال ڈاڑھی کا جزو ہیں ان کو ایک مشت تک پہنچنے سے پہلے کٹوانا اور منڈوانا جائز نہیں۔ جو امام ایسا کرتا ہے اس کی امامت مکروہ ہے، ڈاڑھی ایک مٹھی رکھی جائے، جب تک ایک مٹھی نہ ہوجائے کٹوانا درست نہیں، جو مقدار ایک مٹھی سے زائد ہے اس کو کٹوانا درست ہے۔'' (فتاویٰ محمودیہ: ١٦ / ۲۲۷)

(۸) حضرت مفتی محمد انور صاحب (جامعہ خیر المدارس ملتان) لکھتے ہیں:

''ایک مشت ڈاڑھی رکھنا ضروری ہے، اس سے کم رکھنا یا منڈانا ناجائز اور حرام ہے، ایسا کرنے والا گناہ گار اور فاسق ہے، ایسے شخص کی امامت مکروہِ تحریمی ہے، اگر اتفاقاً کوئی نماز پڑھ لی تو ہو جائے گی۔''

(خیر الفتاویٰ: ۲ / ۳۷۱)

(۹) حضرت مفتی عبد الرحیم لاجپوری دامت فیوضہم لکھتے ہیں:

''مردوں کے لیے ڈاڑھی رکھنا واجب ہے اور اس کی مقدارِ شرعی ایک قبضہ یعنی ایک مشت ہے۔ ڈاڑھی رکھنا تمام انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی متفقہ سنتِ مستمرہ ہے، اسلامی اور قومی شعار ہے، شرافت و

بزرگی کی علامت ہے، چھوٹے اور بڑے میں امتیاز وفرق کرنے والی ہے۔اسی سے مردانہ شکل کی تکمیل اور صورت نورانی ہوتی ہے، آنحضور ﷺ کا دائمی عمل ہے اور حضور ﷺ نے اسے فطرت سے تعبیر فرمایا ہے اور آپ نے اپنی امت کو ڈاڑھی رکھنے کا تاکیدی حکم فرمایا ہے، لہٰذا ڈاڑھی رکھنا واجب اور ضروری ہے، منڈانا حرام اور گناہِ کبیرہ ہے،اس پر امت کا اجماع ہے۔'' (فتاویٰ رحیمیہ ۶/ ۲۳۶)

(۱۰) حضرت اقدس مولانا محمد یوسف صاحب لدھیانوی دام مجدہم لکھتے ہیں:

''جن مذہبی کتابوں میں یہ نقل کیا ہے کہ ایک قبضہ سے کم کرنے کو کسی نے بھی مباح نہیں کہا اور یہ کہ اس پر اجماع ہے، یہ نقل بالکل صحیح ہے، چنانچہ ائمہ فقہاء کے جو مذاہب مدون ہیں یا جن کے اقوال کتابوں میں نقل کیے گئے ہیں ان سب سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ڈاڑھی کا قبضہ سے کم کرنا حرام ہے۔''

(آپ کے مسائل اوران کا حل: ۷/ ۱۰۶)

(۱۱) فاضل بریلوی مولوی احمد رضا خاں صاحب لکھتے ہیں:

''ڈاڑھی منڈانے اور کتروانے والا فاسق معلن ہے، اسے امام بنانا گناہ ہے، فرض ہو یا تراویح کسی نماز میں اسے امام بنانا جائز نہیں، حدیث میں اس پر غضب اور ارادۂ قتل وغیرہ کی وعیدیں وارد ہیں اور قرآنِ عظیم میں اس پر لعنت ہے، نبی ﷺ کے مخالفوں کے ساتھ اس کا حشر ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔''

(احکام شریعت: ۱۹۲)

(۱۲) علماءِ اہل حدیث کا فتویٰ:

''ڈاڑھی کا دراز رکھنا بقدر ایک مشت کے واجب ہے، بدلیل حدیث رسول اللہ ﷺ کے کما سنتلوا علیك اور ڈاڑھی کا منڈوانا، ایک مشت سے کم رکھنا یا خشخاشی بنانا حرام ہے اور موجبِ وعید ہے۔''

(آگے احادیث تحریر کی ہیں اور آخر میں چار علماء کے دستخط ہیں) (فتاویٰ نذیریہ: ۳/ ۳۵۹)

''حاصل یہ کہ سلف صالح، جمہور صحابہ وتابعین وائمہ محدثین کے نزدیک ایک مشت تک ڈاڑھی کو بڑھنے دینا حلق وقصر وغیرہ سے اس کا تعارض نہ کرنا واجب ہے کہ اس میں اتباعِ سنت اور مشرکوں کی مخالفت ہے اور ایک مشت سے زائد کی اصلاح جائز ہے۔'' (فتاویٰ ثنائیہ: ۲/ ۱۳۸)

عصر حاضر کے نامور اہلِ حدیث عالم شیخ محمد ناصر الدین البانی مرحوم جو جماعت اہل حدیث کے روحِ رواں اور دنیا بھر کے اہلحدیث حضرات کے مرجع رہے ہیں ان کی تحقیق بھی یہی ہے کہ ڈاڑھی کی مقدار واجب ایک قبضہ ہی ہے۔ چنانچہ مرحوم مولانا حفظ الرحمٰن اعظمی ندوی کے نام لکھتے ہیں:

”وإنما أذهب إلى ما أشرتم إليه من الأخذ ما زاد على القبضة وذلك لأمرين:

(١) تتابع الأخبار عن السلف صحابة وتابعين وأئمة مجتهدين، و بخاصة إمام السنة أحمد على الأخذ، وفي الصحابة ابن عمر وأبوهريرة وهما من رواة الأمر بإعفاء اللحية، فلو كان الحديث على إطلاقه ما خالفوا إطلاقه كما يزعم بعض المتأخرين.

(٢) عدم ورود ما ينافي ذلك عن النبي ﷺ وأصحابه فعلا وقولا. وما يقوله بعضهم: أن النبي ﷺ كان لا يأخذ من لحيته إن يظنون إلا ظنا وما هم بمستيقنين. وبعبارة أخرى لا أصل لذلك رواية.“

(إعلام الفتية بأحكام اللحية: صـ: ٦٣)

”میرا مسلک وہی ہے جس کی طرف آپ نے اشارہ فرمایا کہ ڈاڑھی میں سے زائد از قبضہ حصہ لے لیا جائے اور اس مسلک کی دو دلیلیں ہیں:

① سلف صالحین، حضرات صحابہ وتابعین، ائمہ مجتہدین اور خاص طور سے امام اہل سنت احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ اور صحابہ میں سے حضرت ابن عمر اور ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے جو حدیث اعفاء اللحیۃ (ڈاڑھی بڑھانے) کے راوی ہیں، زائد از قبضہ کے لینے کی متواتر روایات، اگر حدیث اعفاء اللحیۃ اپنے اطلاق پر ہوتی جیسا کہ بعض متاخرین کا خیال ہے تو یہ حضرات اس کے اطلاق کی مخالفت نہ کرتے۔

② نبی اکرم ﷺ اور آپ ﷺ کے صحابہ سے فعلاً بلکہ قولاً بھی اس کے منافی کسی ہدایت کا منقول نہ ہونا اور بعض لوگوں کا یہ کہنا کہ نبی اکرم ﷺ اپنی ڈاڑھی کے بال نہ لیتے تھے محض ان کا گمان ہے کہ جس کا خود ان کو بھی یقین نہیں۔ دوسرے لفظوں میں روایت کی رو سے اس کی کوئی اصل نہیں۔

اس مسئلہ میں آج کل کے بعض اہلحدیث حضرات کو غلو ہے، قبضہ سے بھی زائد بڑی ڈاڑھی رکھنے میں چنداں مضائقہ نہیں، مگر اس پر اس درجہ اصرار کہ زائد از قبضہ کی اصلاح کو ناجائز سمجھا جائے، یقیناً غلو وافراط ہے جس کی اصلاح کے لیے ہم نے علماءِ اہلحدیث کی عبارات قدرے تفصیل سے نقل کر دی ہیں، اپنے اکابر کی تحقیق دیکھ کر امید ہے یہ حضرات اپنے نظریہ پر نظر ثانی فرمائیں گے۔

ارکانِ جماعت کی خدمت میں:

خیال تھا کہ اس رسالہ میں ڈاڑھی کے مسئلہ میں جماعتِ اسلامی کے موقف پر مفصل تنقید کر کے ان کی

ایک ایک دلیل کا جواب دیا جائے، چنانچہ یہ حصہ لکھ بھی لیا، لیکن پھر یہ سوچ کر حذف کر دیا کہ اس بحث کو نئے سرے سے چھیڑ کر خواہ مخواہ ایک اجماعی مسئلہ کو اختلافی رنگ دینا مناسب نہیں، بالخصوص جبکہ اس سے پہلے بھی بہت سے اکابر علماء اس موضوع پر تفصیل سے قلم اٹھا چکے ہیں، ہمارا مقصد کسی سے مباحثہ مجادلہ نہیں، نفس مسئلہ کی توضیح ہے، اس لیے مناسب سمجھا گیا کہ خالص جذبۂ نصح و خیر خواہی کے تحت ارکان و دیگر وابستگانِ جماعت کی خدمت میں چند گزارشات پیش کی جائیں، امید ہے کہ یہ حضرات مسلکی جذبات یا ذاتی رجحانات سے بالاتر ہو کر صرف تحقیقِ حق کی نیت سے ان سطور کا مطالعہ فرمائیں گے:

(١) گزشتہ صفحات میں ہم پوری امت کا اجماعی موقف دلائل کے ساتھ پیش کر چکے ہیں کہ کم از کم مشت بھر ڈاڑھی رکھنا واجب ہے، لیکن بانی جماعتِ اسلامی سید ابوالاعلیٰ مودودی کا مسلک اس سے بالکل مختلف ہے، وہ یہ کہ: ڈاڑھی کے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی مقدار مقرر نہیں کی ہے، صرف یہ ہدایت فرمائی ہے کہ رکھی جائے۔ (رسائل و مسائل: ١٤٧/١)

میرے نزدیک کسی کی ڈاڑھی کے چھوٹے یا بڑے ہونے سے کوئی خاص فرق واقع نہیں ہوتا۔

(ایضاً: ١٥٣/١)

اگر کسی حدیث میں ڈاڑھی کے متعلق صرف اتنی ہدایت ہوتی کہ رکھی جائے تو یہ کہنا کسی حد تک درست ہوتا کہ مقدارِ قبضہ (مشت بھر) حدیث کا مدلول نہیں، فقہاء کا استنباط ہے، مگر یہ بات پوری ذمہ داری سے کہی جا سکتی ہے کہ کسی حدیث میں کوئی لفظ ایسا نہیں پایا جاتا جس کا ترجمہ "ڈاڑھی رکھنا" ہو، ہم شارح مسلم امام محی الدین ابو زکریا نووی رحمہ اللہ تعالیٰ کے حوالہ سے پیچھے یہ نقل کر آئے ہیں کہ ڈاڑھی کے متعلق احادیث میں کل پانچ الفاظ وارد ہوئے ہیں:

أعفوا، أوفوا، أرخوا، أرجوا، وفروا.

ان تمام الفاظ کا ترجمہ عربی کی کسی بھی لغت میں دیکھ لیجئے، چھوڑ دینا، بڑھانا، دراز کرنا اور لٹکا دینا ملے گا۔ اگر مقدارِ قبضہ سے زائد ڈاڑھی کا کٹوا دینا بعض صحابہ کے عمل سے ثابت نہ ہوتا تو ان احادیث کی رُو سے ڈاڑھی کا بے نہایت چھوڑ دینا اور آخری حد تک بڑھانا واجب تھا، لیکن مرفوع احادیث اور تعامل صحابہ کو سامنے رکھ کر جمہورِ امت نے یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ کم از کم مشت بھر ڈاڑھی واجب ہے، چنانچہ مذاہبِ اربعہ سے تعلق رکھنے والے تمام علماء کی تصریحات ہم پیچھے نقل کر چکے ہیں۔ ان تصریحات کا ہم یہاں اعادہ نہیں کرتے، نمونہ کے لیے صرف ایک عبارت نقل کر دیتے ہیں۔ امت کے مسلم ترین فقیہ و امام علامہ کمال

الدین ابن الہمام رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

”وأما الأخذ منها وهي دون ذلك كما يفعله بعض المغاربة ومخنثة الرجال فلم يبحه أحد.“ (فتح القدير: ۲/ ۲۷۰)

”باقی رہا مقدارِ مشت سے چھوٹی ڈاڑھی کو کاٹنا جیسا کہ بعض مغربی باشندوں اور مخنث بننے والے مردوں کی عادت ہے تو (پوری امت میں) کوئی ایک عالم بھی اس کے جواز کا قائل نہیں۔“

یہ عبارت کسی آج کے عالم یا مفتی کی ہوتی تو کہا جا سکتا تھا کہ مسلکی تعصب یا تنگ نظری کی بنیاد پر لکھی گئی، مگر صاحبِ عبارت تقریباً ساڑھے سات سو برس پیشتر کے بزرگ ہیں، ۶۸۱ھ میں ان کی وفات ہوئی، پھر اس عبارت میں وہ اپنا مسلک نہیں بلکہ پوری امت کا اجماعی مسلک بیان کر رہے ہیں۔

(۲) بالفرض مشت سے کم مقدار کی خشخشی ڈاڑھی کو شرعاً درست تسلیم کر لیا جائے تو بھی یہ آپ کے نزدیک فرض و واجب یا سنت تو نہیں، صرف جائز ہی ہے، جب کہ جمہور امت کے نزدیک یہ ناجائز ہے، لیکن مشت بھر ڈاڑھی رکھنا جمہور کے نزدیک واجب اور آپ حضرات کے نزدیک واجب نہ سہی جائز تو ہے۔ بانی جماعت و دیگر بزرگانِ جماعت کا عمل بھی اسی کے مطابق ہے، یہ دونوں صورتیں آپ کے سامنے ہیں، سوچ کر خود ہی فیصلہ کیجئے کہ احتیاط اور سلامت روی کون سی صورت اختیار کرنے میں ہے؟ مشت بھر ڈاڑھی رکھنے میں یا خشخشی ڈاڑھی رکھنے میں؟ فیصلہ کرنے میں اس ارشادِ نبوت کو بھی مدنظر رکھیے:

”دع ما يريبك إلى ما لا يريبك.“ (أحمد، ترمذی، نسائی)

”جو کام تمہیں شک و تردّد میں ڈالے اسے چھوڑ کر وہ کام اختیار کرو جو شک و شبہہ سے بالاتر ہو۔“

نیز اختلافی مواقع پر یہ حدیث بھی ہر مسلمان کو سامنے رکھنی چاہیے:

”اتبعوا السواد الأعظم.“ الحديث (حاكم)

”مسلمانوں کی بڑی جماعت کا اتباع کرو۔“

اگر خشخشی ڈاڑھی آپ کے ہاں جائز ہے تو بھی مشت بھر ڈاڑھی رکھنے کی صورت میں عند اللہ کسی قسم کی جوابدہی کا خطرہ تو نہیں، لیکن اس کے برعکس یہ سوچئے کہ اگر مشت بھر ڈاڑھی رکھنا واجب اور خشخشی ڈاڑھی ناجائز ہے تو انصاف سے کہیے ایک ناجائز کام کا ارتکاب کر کے (اور وہ بھی ایک بار نہیں تسلسل کے ساتھ سینکڑوں ہزاروں بار) آپ اللہ تعالیٰ کی ناراضی کا خطرہ مول نہیں لے رہے؟

اگر کوئی شخص اس غلط فہمی میں ہے کہ چھوٹی ڈاڑھی چھوٹا گناہ ہے، علماء نے خواہ مخواہ اسے ہوا بنا دیا ہے،

یہ سوچ کر اسے خاطر میں نہیں لاتا تو اسے سمجھ لینا چاہیے کہ صغیرہ گناہ اس وقت تک صغیرہ ہے جب تک اسے ہلکا نہ سمجھا جائے اور اس پر اصرار نہ کیا جائے۔

"لا صغيرة مع الإصرار ولا كبيرة مع الاستغفار." (رواه البيهقي في شعب الإيمان عن ابن عباس موقوفا، المقاصد الحسنة: ص: ٤٦٧)

''کوئی صغیرہ اصرار کے ساتھ صغیرہ نہیں رہتا اور نہ ہی کوئی کبیرہ استغفار کے ساتھ کبیرہ رہتا ہے۔''

نیز رسول اللہ ﷺ کا ارشادِ گرامی ہے:

"يا عائشه ! إياك و محقرات الذنوب، فإن لها من الله طالباً."

(ابن ماجه، دارمي، بيهقي)

''عائشہ! صغیرہ گناہوں سے دور رہو کہ ان پر بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے مؤاخذہ ہوگا۔''

یہ وعیدیں بھی اس صورت میں ہیں کہ گناہ کو گناہ سمجھ کر کیا جائے، گناہ کو گناہ نہ سمجھنا تو اس سے بھی کہیں شدید تر اور خطرناک چیز ہے۔

(۳) ڈاڑھی کی مقدارِ واجب کیا ہے؟ اور اس مسئلہ میں کس کا کیا مسلک ہے؟ کون سا فریق حق پر ہے اور کون سا فریق غلطی پر؟ ان تمام باتوں سے قطع نظر ایک صاف اور سیدھی سی بات یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا اسوۂ حسنہ کھلی کتاب کی طرح آپ کے سامنے موجود ہے کہ آپ ﷺ کی ریش مبارک گھنی اور دراز تھی، اس قدر دراز جس نے سینہ مبارک کو بھر دیا تھا۔ کیوں نہ ہر قسم کے اختلاف سے آنکھیں بند کر کے آپ ﷺ کے اسوۂ حسنہ کا اتباع کیا جائے؟ سچی محبت اور اسلام دوستی کا تقاضا بھی یہی ہے، چنانچہ بانی جماعت ایک سوال کے جواب میں لکھتے ہیں:

''ڈاڑھی کے متعلق جو آپ نے سوال مجھ سے کیا ہے، اس پر ایک انگریز نومسلم کا واقعہ یاد آ گیا جس نے اسلام کا اچھا مطالعہ کرنے کے بعد اس کو قبول کیا تھا۔ قبولِ اسلام کے بعد ہی اس نے ڈاڑھی مونڈنی چھوڑ دی، بعض لوگ جو اسی طرح کے ''علم دین سے کافی واقف'' تھے، جیسے آپ کے یہ عزیز ہیں، کہنے لگے کہ ڈاڑھی رکھنا اسلام میں کچھ ایسا ضروری کام تو نہیں ہے، پھر کیوں خواہ مخواہ آپ نے ڈاڑھی مونڈنی چھوڑ دی؟ اس نے جواب دیا: ''میں ضروری اور غیر ضروری کی تقسیم نہیں جانتا، میں بس یہ جانتا ہوں کہ پیغمبر نے اس کا حکم دیا ہے، جب میں نے پیغمبر کی اطاعت قبول کر لی تو حکم بجا لانا میرا فرض ہے، کسی ماتحت کا یہ کام نہیں ہے کہ افسر بالا کے احکام میں سے کسی کو ضروری اور کسی کو غیر ضروری قرار دے۔'' (رسائل ومسائل: ۱/ ۱۴۸)

عذرِ گناہ:

آج کے دین بیزار معاشرے میں بے دین اور آزاد منش لوگوں کی طرف سے دین اور اہل دین کا استہزاء، ان سے ٹھٹھا مذاق یوں تو ایک عام سی بات ہے لیکن دینی شعائر میں استہزاء وتمسخر کا نشانہ جس قدر ڈاڑھی کو بنایا جارہا ہے شاید کسی اور چیز کو نہیں بنایا جارہا، چنانچہ کسی ڈاڑھی والے شخص میں لوگوں کو ذرا سی خامی بھی نظر آئے تو براہِ راست اسے ٹوکنے کی بجائے اس کی ڈاڑھی پر نزلہ گرایا جاتا ہے، چنانچہ یہ لطیفہ زبان زدِعوام ہے کہ ایک باریش مسلمان سائیکل پر سوار کہیں جارہا تھا، اتفاق سے ایک بچہ سائیکل کی زد میں آگیا۔ یہ دیکھتے ہی مقامی لوگ اس پر پل پڑے، گالیوں کی بوچھاڑ کردی اور یہ طعنہ دینے لگے کہ نالائق دیکھتا نہیں، ڈاڑھی منہ پر ہے، پھر بھی سائیکل بچے پر چڑھادی، وہ بیچارہ بڑی معصومیت سے بولا: قصور میرا ہے آپ لوگ مجھ پر غصہ اتاریں، ڈاڑھی کو کیوں کوس رہے ہیں؟ یہ کوئی سائیکل کا بریک تو نہیں کہ اسے قصوروار ٹھہرایا جائے۔

اسی طرح ''چور کی ڈاڑھی میں تنکا''، ''کرے ڈاڑھی والا پکڑا جائے مونچھوں والا'' یا اس نوع کے دوسرے محاورے بھی اسی بے دین ذہنیت کے عکاس ہیں۔ ذیل میں ڈاڑھی منڈانے والے لوگوں کی جانب سے اس گناہ کے جواز پر پیش کیے جانے والے دلائل کے مختصر سے جوابات اس مقصد سے تحریر کیے جا رہے ہیں کہ شاید اس قسم کے سطحی اشکالات واقعی کسی سادہ لوح مسلمان کے لیے ڈاڑھی رکھنے میں رکاوٹ ثابت ہوں، ورنہ علمی دنیا میں ان دلائل کا کوئی وزن نہیں۔

اصل موضوع پر آنے سے پہلے یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ اس قسم کے اعتراضات کا اصل منشاء دین سے بے اعتنائی ہے۔ اگر دل میں دین کی عظمت ہو تو کبھی بھی اس قسم کے لچر اعتراضات زبان پر نہ آئیں، چنانچہ حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ فرماتے ہیں:

''دین کو لوگوں نے تختۂ مشق بنالیا ہے کہ لوگ اپنی رایوں کا احکام میں دخل دیتے ہیں اور ان کی علتیں گھڑتے ہیں، اور علماء سے بھی اس طرح سوال کرتے ہیں کہ امر اس طرح کیوں ہے؟ سود لینا کیوں حرام ہے؟ فلاں بات کس لیے منع ہے؟ پھر فرمایا کہ میں نے ایک موقع پر اس کے متعلق یہ بیان کیا تھا کہ یہ بات تو مسلم ہے کہ اگر کسی مکان میں ماہرین علوم جدیدہ بیٹھے ہوں اور انجینئر صاحب ان کو یوں کہے کہ فوراً اٹھو، یہ مکان گرا چاہتا ہے تو کچھ بھی تأمل اٹھنے میں نہ کریں گے اور علت نہ پوچھی جائے گی، اس وجہ سے کہ وہ جانتے ہیں کہ وہ ایسے فن سے واقف ہیں جو ہم نہیں جانتے، اس لیے ان کے حکم کی قدر کی جاتی ہے اور اس لیے ان کے حکم کے موافق عمل کرنے میں تأمل نہیں کرتے، نہ علت تلاش کرتے ہیں، نہ اس سے علت

پوچھتے ہیں، بلکہ حکم کی تعمیل کے واسطے تیار ہوجاتے ہیں۔ یا سول سرجن صاحب آکر اگر کوئی دوا بتائیں تو اس میں کچھ بھی چون و چرا نہیں کرتے، جانتے ہیں کہ اس فن کا ماہر ہے، سمجھنے کی بات ہے کہ جس فن سے یہ لوگ واقف نہیں اس میں کم اور کیف سے کس لیے دخل دیتے ہیں؟ ہم دیکھتے ہیں کہ کسی کی عظمت مانع ہوتی ہے اس کے احکام کی علت ڈھونڈنے سے، اس کی نظیر ایسی سمجھ لیجئے کہ ایک تو کوئی دوست برابر کے مرتبے کا حکم کرے تو اس کی علت پوچھتے ہیں کہ تم نے یہ حکم کس لیے دیا؟ اور ایک حاکم کی طرف سے کوئی حکم صادر ہو تو ہرگز علت نہیں پوچھتے۔ وجہ یہ کہ دوست کی عظمت اتنی قلب میں نہیں، ایک معمولی چیز ہے اور حکام کی عظمت ہے اس لیے حجت نہیں کرتے۔ سو جب خدا تعالیٰ کے احکام کی علل دریافت کی جاتی ہیں، اس سے تو شبہہ پڑتا ہے کہ ان کے دل میں حق تعالیٰ کی عظمت نہیں ہے۔'' (اشرف الجواب: صفحہ ۳۰۴)

(۱) بعض لوگ کہتے ہیں کہ ڈاڑھی کا حکم قرآن میں دکھاؤ، قرآن میں کہاں لکھا ہے کہ اتنی اتنی ڈاڑھی رکھنا ضروری ہے؟

جواب:

قرآن میں یہ کہاں لکھا ہے کہ صرف قرآن کو ہی ماننا ضروری ہے۔ حدیث کو ماننا ضروری نہیں، قرآن تو صاف کہہ رہا ہے:

﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ (S s: ۷)

''اور رسول تم کو جو کچھ دیدیا کریں وہ لے لیا کرو اور جس چیز سے تم کو روک دیں تم رک جایا کرو۔''

حقیقت یہ ہے کہ قرآن میں احکام کی تفصیل مذکور نہیں صرف قواعد وکلیات ہیں، تفصیلی احکام کتبِ حدیث و فقہ میں ہیں۔ صرف قرآن کا نعرہ لگانے والے نماز کی ایک رکعت بھی قرآن سے ثابت نہیں کرسکتے۔ اسی طرح زکوۃ، روزہ، حج کے بنیادی احکام بھی قرآن میں کہیں مذکور نہیں۔ لہٰذا ان لوگوں کو چاہیے کہ صرف ڈاڑھی کا نہیں، پورے دین کا انکار کردیں۔ تو یہ کہنا کہ فلاں حکم قرآن سے دکھاؤ، ایک گمراہ کن فریب کے سوا کچھ نہیں۔ حضرت حکیم الامۃ تھانوی قدس سرہ فرماتے ہیں:

''آج کل ایک عام غلطی یہ بھی ہورہی ہے کہ لوگ چاہتے ہیں کہ ہر مسئلے کو قرآن شریف سے ثابت کریں حالانکہ دلائل شریعت کے چار ہیں، اگر ان میں سے ایک سے بھی مسئلہ ثابت ہوجائے گا تو وہ شرعاً ثابت ہوجائے گا، چنانچہ ڈاڑھی رکھنے کی نسبت بعضے کہتے ہیں کہ قرآن شریف سے دلیل لاؤ کہ ڈاڑھی رکھنا فرض ہے اور یہ دلائل کا مطالبہ کرنے والے ایسے حضرات ہیں کہ جن کو خود تحقیق و استدلال ہی سے اصلاً مس

نہیں، ان کو تو چاہیے تھا کہ محض تقلید کرتے علماء کی۔ قاعدہ عقلی ہے کہ جس فن کا جو جاننے والا ہوتا ہے وہی اس میں دخل دے سکتا ہے اور نہ جاننے والا اگر دخل دے تو اس کو سب ہنستے ہیں، یہ قاعدہ ہر جگہ تو جاری کرتے ہیں لیکن دین کے اندر ہر شخص مجتہد ہونے کا مدعی ہے اور ہر کس و ناکس اس میں دخل دینے کو تیار ہے۔ فن زراعت کو مثلاً میں نہیں جانتا تو اگر میں گیہوں بونے کا طریقہ بیان کروں تو جاننے والے یہ کہیں گے کہ تم کیا جانو اور تمام عقلاء کے نزدیک جواب کافی سمجھا جائے گا، مگر حیرت ہے کہ دین کے بارے میں اگر علماء بعینہٖ یہی جواب دیتے ہیں تو ناکافی شمار ہوتا ہے۔'' (اشرف الجواب: صفحہ ۳۳۲)

(۲) بہت سے لوگ کہتے ہیں کہ ڈاڑھی رکھنا سنت ہی تو ہے، فرض یا واجب تو نہیں، پھر علماء اس پر اتنا زور کیوں دیتے ہیں؟

جواب:

احادیث یا دینی کتب میں ڈاڑھی کے لیے جہاں کہیں سنت کا لفظ استعمال کیا گیا ہے وہاں سنت سے مراد معروف و اصطلاحی معنوں میں سنت نہیں ہے جو فرض و واجب کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے بلکہ سنت کے لغوی معنی مراد ہیں۔ عربی میں سنت کہتے ہیں شاہراہِ عام اور معروف و متداول راستہ کو۔ پس مطلب واضح ہے کہ ڈاڑھی رکھنا اس سہل سیدھے اور فطری راستہ کا اختیار کرنا ہے جس پر سید الانبیاء ﷺ سمیت پوری جماعتِ انبیاء گامزن رہی اور ڈاڑھی کٹانا اس سیدھے راستہ سے انحراف ہے، یا ڈاڑھی پر سنت کا اطلاق ان معنوں میں کیا گیا کہ اس کا وجوب سنت سے ثابت ہے، چنانچہ حضرت شاہ عبد الحق محدث دہلوی رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

''وگذاشتنِ آن بقدرِ قبضہ واجب است، وآنکہ آنرا سنت گویند بمعنی طریقہ مسلوکہ در دین است یا بجہت آنکہ ثبوتِ آن بہ سنت است، چناں کہ نمازِ عید را سنت گفتہ اند۔'' (اشعة اللمعات: ۱/ ۲۸۸)

''ڈاڑھی مشت بھر رکھنا واجب ہے اور جو حضرات اسے سنت کہتے ہیں وہ ان معنوں میں کہتے ہیں کہ یہ دین میں معروف و مستعمل راستہ ہے (یعنی لغوی معنوں میں) یا اس پہلو سے سنت کہتے ہیں کہ اس کا ثبوت سنت سے ہے۔ جیسا کہ نمازِ عید کو بھی سنت کہتے ہیں۔'' (حالانکہ وہ واجب ہے)

نمازِ عید کی طرح قربانی پر بھی سنت کا اطلاق کیا گیا ہے، چنانچہ حدیث میں ہے:

ما هذه الأضاحی ؟ قال: سنة أبيكم إبراهيم 9. الحديث

''قربانی تمہارے جدِامجد ابراہیم 9 کی سنت ہے۔'' (ابن ماجہ: ۲۲۶)

ایک دوسرے پہلو سے دیکھا جائے تو سنت اپنے وسیع معنوں میں فرائض وواجبات سمیت پورے دین کوشامل ہے، چنانچہ مشہور حدیث فمن رغب عن سنتي فليس مني کے ذیل میں علامہ طاہر پٹنی رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

"أي أعرض عن طريقتي فرضًا أو سنة عملاً أو عقيدة فليس قريباً مني."

''جوشخص میرے طریقہ ودستور سے منہ موڑ لے اس کا مجھ سے کوئی تعلق نہیں، وہ دستور خواہ فرض ہو یا سنت اوراس کا تعلق عمل سے ہو یا عقیدہ سے۔'' (مجمع بحارالانوار:۳/ ۱۳۲)

اس سے یہ واضح ہو گیا کہ لفظ سنت کی آڑ لے کر ڈاڑھی کی قدر و قیمت کو گھٹایا نہیں جا سکتا، معہٰذا معترضین کی یہ اپچ تسلیم کر لی جائے کہ ڈاڑھی فرض وواجب نہیں، صرف سنت ہی ہے تو بھی سوچنے کا مقام ہے کہ کیا ایک مسلمان کی نظر میں رسول اللہ ﷺ کی سنت کوئی کم درجہ کی چیز ہے؟ اللہ تعالیٰ تو اتباعِ محبوب ﷺ پر تمغۂ محبوبیت عنایت فرمار ہے ہیں:

﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي ......﴾ (S 4: ۳۱)

مگر آپ ﷺ کے نام لیواؤں کا آپ ﷺ کی محبوب ترین سنت کے ساتھ یہ سلوک کہ روز کے روز صبح اٹھ کر اسے استرے سے صاف کر کے گندی نالی میں بہا دیتے ہیں۔ فإلى الله المشتكى.

اگر معترضین کے دل میں سنت کی نہ سہی فرض ہی کی کچھ وقعت ہے تو انہیں سمجھ لینا چاہیے کہ سنت فرض سے الگ کوئی چیز نہیں بلکہ حدیث کی رُو سے سنت فرض کے لیے باعثِ تکمیل ہے، سنت کے بغیر فرض بھی ناتمام اور ادھورا عمل ہے۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

"لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه."

(أبو داو'د: ۱/ ۱۵، ترمذی: ۱/ ۱۳)

''اس شخص کا کوئی وضو نہیں جو اللہ تعالیٰ کا نام لیے بغیر وضو کرے۔''

"لا صلوة لمن لم يقم صلبه فى الركوع والسجود." (نسائی: ۱/ ۱۵۸)

''اس شخص کی کوئی نماز نہیں جو رکوع سجدہ میں پشت سیدھی نہ رکھے۔''

"لا صلوة لجار المسجد إلا فى المسجد."

(بيهقى۔ دارقطنى بسند ضعيف)

''مسجد کے قریب رہنے والے کی نماز مسجد کے سوا کہیں جائز نہیں۔''

ان احادیث میں جن چیزوں کے ترک پر وضو اور نماز کی نفی کی گئی ہے وہ چیزیں فرض و واجب نہیں، سنت ہی ہیں۔ پھر وضو، غسل، نماز وغیرہ عبادات میں غور کریں تو فرائض کی تعداد کم اور سنتوں کی زیادہ ہے، اگر اعمال میں سے سنتوں کو نکال دیا جائے تو تقریباً شریعت کا دو تہائی حصہ اٹھ جائے گا، اور فرائض یا واجبات کی صورت میں جو ایک تہائی باقی رہے گی، وہ بھی بارگاہِ الٰہی میں ناقابل قبول، اس لیے کہ فرائض کے قبول کا وسیلہ سنتیں ہی ہیں، سنت کی اہمیت اجاگر کرنے کے لیے یہ بحث ہم نے درج کردی، ورنہ ڈاڑھی کو سنت سمجھنا ہی سرے سے غلط ہے، اس کے واجب ہونے پر ہم پوری امت کا اجماع نقل کر چکے ہیں۔

(۳) ڈاڑھی رکھنے نہ رکھنے سے کیا فرق پڑتا ہے؟ اصل چیز تو باطن کی صفائی ہے، انسان کا دل پاک ہونا چاہیے، گو ہمارے چہروں پر ڈاڑھی نہیں مگر دل تو پاک ہیں۔

جواب:

اگر دل پاک ہوتا تو ایسی ناپاک بات زبان پر نہ آتی، یہ تو عقل ونقل کا مسلم اصول ہے کہ انسان کا ظاہر ہمیشہ باطن کا آئینہ دار ہوتا ہے، دل کی پاکی اور صفائی زبانی دعوؤں سے نہیں صورت وسیرت سے ظاہر ہوتی ہے۔ کوئی شخص صورت تو رسول اللہ ﷺ کے دشمنوں کی اختیار کرے، کرتوت بھی انہی کے سے ہوں، مگر زبان سے یہی رَٹ لگاتا جائے کہ میرا دل پاک ہے اور رسول اللہ ﷺ کی محبت سے معمور ہے تو اس سے بڑھ کر جھوٹ اور فریب کیا ہوگا؟ اگر ایسے ''پاک دل'' انسان کو کوئی شخص پکڑ کر کیچڑ گارے میں لتھیڑ دے اور اس کی مزاحمت پر کہے: حضور! برا مت مانئے، میں نے آپ کے کپڑے ہی آلودہ کیے ہیں، دل تو ویسے ہی پاک اور اجلا ہے، تو ایمانداری سے بتائیے! یہ سن کر وہ مطمئن ہوجائے گا یا مزید مشتعل؟ تو جو جواب خود اس کے لیے موجبِ اشتعال ہے، دوسروں کے لیے کیوں کر موجبِ اطمینان ہوگا؟ ہر چہ برخود نہ پسندی بر دیگراں مپسند۔ دل کی صفائی تو تقویٰ ودینداری سے ہوتی ہے کہ انسان اللہ تعالیٰ کی نافرمانی چھوڑ کر اس کی رضا جوئی میں لگ جائے۔ تقویٰ اختیار کیے بغیر کوئی پاک دل ہونے کا دعویٰ کرتا ہے تو وہ گویا پاکی کا مفہوم سمجھا ہی نہیں یا اس نے غلاظت کا نام طہارت وپاکی رکھ لیا ہے۔

(۴) مصر اور دوسرے کئی اسلامی ممالک کے علماء بلکہ قاضی، مفتی تک ڈاڑھیاں منڈاتے ہیں، کیا وہ قرآن وحدیث کا علم نہیں رکھتے؟

جواب:

صریح احادیث اور اجماعِ امت کے مقابلہ میں یہ دلیل پرِ کاہ کی حیثیت بھی نہیں رکھتی، اوّل تو اتنے

بڑے فسق و فجور کو علماء کا عمل کہنا ہی علم کی توہین ہے۔ مصر، ترکی وغیرہ اسلامی ممالک میں ہزار درجہ بے دینی اور بے راہ روی کے باوجود اب بھی علماءِ حق موجود ہیں اوران کے چہروں پر سنت کے مطابق ڈاڑھیوں کے سہرے لٹک رہے ہیں اوران حضرات کی پوری زندگیاں شریعت کے سانچے میں ڈھلی ہوئی ہیں، پھر کیا وجہ ہے کہ بے ریش لوگوں کی نظر میں یہ بزرگ ہستیاں نہیں جچتیں، اگر نظر انتخاب پڑتی ہے تو ایسے بے دین لوگوں پر جنہوں نے اپنی شکلوں کے ساتھ ساتھ دین کا پورا حلیہ بھی بگاڑ دیا، جن کی نظر میں ڈاڑھی، شرعی پردہ، شرعی لباس اور بہت سے اسلامی شعائر فرسودہ قسم کی چیز ہیں۔ صرف یہی نہیں بلکہ ان کی طرف سے تصویر اور بینک کے سود ایسی لعنت تک کے جواز کے فتوے صادر ہو چکے ہیں۔ اس قسم کے لوگوں کو علماء کے زمرے میں شامل کرنا اور انہیں مقتدا ٹھہرانا درحقیقت قیامت کی نشانی ہے۔ فضلوا واضلوا.

پھر معترض دیانتداری سے بتائیں کہ وہ ڈاڑھی رکھتے تھے یا رکھنا چاہتے تھے لیکن مصری متجددین کا عمل دیکھ کر اس سے رک گئے یا ڈاڑھی منڈانے کی لت تو شروع سے لگی تھی مگر ان لوگوں کے طرزِ عمل سے اتفاقیہ تائید ہاتھ آ گئی؟

لطیفہ:

پاکستان میں ڈاڑھی مونڈنے والے لوگ اہلِ مصر کا حوالہ دے کر دل بہلاتے ہیں جبکہ پاکستان میں دینداری الحمدللہ مصر سے درجہا زیادہ ہے، اگر اہل مصر سے ڈاڑھی مونڈنے کی دلیل دریافت کی جائے تو وہ لوگ شاید پاکستان کا حوالہ دے کر اپنے تئیں اطمینان حاصل کرتے ہوں کہ جب اتنے بڑے اسلامی ملک میں ڈاڑھی منڈائی جاتی ہے تو ہمارا کیا قصور ہے؟ اس طرح یہ دلیل جانبین کے لیے کارآمد بن گئی۔ من ترا حاجی بگویم تو مرا حاجی بگو۔

(۵) آج کل لوگ ڈاڑھی رکھ کر جھوٹ بولتے ہیں، دھوکہ دیتے ہیں اور بہت سے گھناؤنے کام کرتے ہیں، ایسی ڈاڑھی سے کیا فائدہ؟ ڈاڑھی کی آڑ میں شکار کرنے سے بہتر ہے کہ انسان ڈاڑھی نہ رکھے۔

جواب:

یہ بات تو ایک حد تک درست ہے کہ بعض ڈاڑھی والے لوگ غلط حرکتیں کرتے ہیں، لیکن اس سے اس بات کا جواز کیوں کر نکلا کہ ڈاڑھی کا قلع قمع کر دیا جائے؟ کل کلاں یہی اعتراض کوئی ناک پر شروع کر دے تو کیا یہ معترض ناک کٹوانے پر بھی آمادہ ہو جائیں گے؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ ڈاڑھی مرد کا زیور اور شرم و حیاء کا منبع ہے، ڈاڑھی انسان کو قدم قدم پر نیکی پر اکساتی اور برائی سے پاک رکھتی ہے، اس کے باوجود اگر

کوئی شخص ڈاڑھی رکھ کر اسے بے توقیر کرتا ہے اور بری خصلتوں سے باز نہیں آتا تو اسے نیکی کی تلقین کی جائے گی کہ نیک بن کر ڈاڑھی کی لاج رکھ لے، برائی میں پڑ کر ڈاڑھی کو بدنام نہ کرے، اسے اس بات کی فہمائش کی جائے گی، نہ یہ کہ اس کی حماقت کو آڑ بنا کر ڈاڑھی کو بدنام کیا جائے گا یا اسے صاف کر دینے کا مشورہ دیا جائے گا۔ چنانچہ حدیث میں ہے کہ ایک شخص کے متعلق رسول اللہ ﷺ سے شکایت کی گئی کہ وہ رات کو تہجد پڑھتا ہے اور صبح چوری کرتا ہے تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا اس کی نماز اسے عنقریب اس گناہ سے روک دے گی۔ (بزار، ابو یعلی)

حقیقت یہ ہے کہ ڈاڑھی والے مسلمان جھوٹ نہیں بولتے، بلکہ جھوٹ بولنے والے لوگ بعض اوقات ڈاڑھی رکھ لیتے ہیں اور ان کی وجہ سے پورا طبقہ بدنام ہونے لگتا ہے۔ چنانچہ حضرت گنگوہی قدس سرہ سے کسی نے شکایت کی کہ حضرت آپ کے مدرسہ کے طلبہ نمازیوں کی جوتیاں چوری کر لیتے ہیں۔ حضرت نے ارشاد فرمایا کہ طالب علم تو کبھی چور نہیں ہوتے، البتہ چور کبھی کبھی طلبہ کے بھیس میں آجاتے ہیں۔

جو لوگ ڈاڑھی رکھ کر جھوٹ بولنے والے اکا دکا افراد کی آڑ میں ڈاڑھی کو کوستے ہیں انہیں ڈاڑھی کا دوسرا پہلو کیوں نظر نہیں آتا کہ راست گوئی، دیانت داری، انصاف پروری اور فکرِ آخرت ایسی اعلیٰ صفات بھی اسی طبقے میں پائی جاتی ہیں۔ اس سے بڑھ کر ڈاڑھی کا اعزاز کیا ہوگا کہ انبیاء، اولیاء، صدیقین اور دنیا بھر کے اتقیاء وصالحین ڈاڑھی والوں میں ہی گزرے ہیں، اب اگر کوئی شخص اللہ کے نیک بندوں کا بھیس اختیار کر کے دھوکا دیتا ہے تو اس ایک فرد کی اصلاح ضروری ہے، نہ یہ کہ دنیا بھر کے نیک اور دیندار لوگوں کو بے دین بننے کا مشورہ دیا جائے، غور کیا جائے تو یہ اعتراض بھی در پردہ ڈاڑھی کی عظمت کا اعتراف ہے کہ جھوٹ بولنا، فریب دینا اور دوسری برائیوں کا ارتکاب کسی ڈاڑھی والے کو زیب نہیں دیتا، یہ تمام کام ایسے شخص کو زیبا ہیں جو ڈاڑھی نہیں رکھتا۔

(٦) بہت سے لوگ حصولِ ملازمت یا کسی دوسرے لالچ کی خاطر ڈاڑھی منڈاتے ہیں کہ ڈاڑھی رکھ لی تو نوکری نہیں ملے گی، یا رشتہ کون دے گا؟ یا یہ کہ لوگ مذاق اڑائیں گے۔

جواب:

حصولِ ملازمت یا کسی دوسرے دنیوی لالچ کی خاطر ڈاڑھی منڈانا ایک مسلمان کی شان سے نہایت گری ہوئی حرکت ہے اور اس کے ایمان و یقین کے بھی سخت منافی ہے۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے:

"ولا يحملنكم استبطاء الرزق أن تطلبوه بمعاصي الله. الحديث،

طبراني في الكبير" (مجمع الزوائد: ٤/٧٢)

''اورتم لوگوں کورزق کا دیر سے ملنا اس بات پر برانگیختہ نہ کرے کہ تم اللہ تعالیٰ کی نافرمانیوں کے ذریعے رزق طلب کرنے لگو۔''

اسی طرح آپ ﷺ کا ارشاد ہے:

"يا أبا هريرة! جفّ القلم بما أنت لاق. الحديث." (بخاری: ٢/٩٧٦)

''ابوہریرہ! جو کچھ تمہیں پیش آنا ہے تقدیر کا قلم اسے لکھ کر خشک ہوگیا۔''

ایک اور حدیث کے الفاظ ہیں:

"وتعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك، وأن ما أخطأك لم يكن ليصيبك." (أبو داؤد: ٢/٢٩٨)

''اور جان لو کہ جو چیز تمہیں پہنچی ہے وہ تم سے چوکنے والی نہ تھی اور جو تمہارے ہاتھ سے نکل گئی وہ تمہیں ملنے والی نہ تھی۔''

نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے:

"إن نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها." (شرح السنة)

''کسی نفس کو رزق مکمل کیے بغیر ہرگز موت نہیں آسکتی۔''

یہ ارشادات کہاں تک نقل کیے جائیں، افسوس کہ مسلمان کو دین اسلام سے اتنا بھی لگاؤ نہیں جتنا غیر مسلموں کو اپنے باطل مذاہب سے ہے۔ سکھوں کی مثال سب کے سامنے ہے، ان کی ڈاڑھی تو زندگی کے کسی مرحلے میں رکاوٹ نہیں بنتی۔ رکاوٹ بنتی ہے تو صرف مسلمان کے لیے۔ مولانا عطاء اللہ شاہ بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کے واقعات میں لکھا ہے:

''ایک دفعہ کالج کے طلبہ بیٹھے تھے، ڈاڑھی کا ذکر آ گیا، لڑکوں نے کہا: شاہ جی! آج کل کالجوں میں ڈاڑھی رکھنا مشکل ہے، ہنس کر فرمایا: ہاں بھائی خالصہ کالج (سکھوں کا کالج) میں آسان ہے، اسلامیہ کالج میں مشکل ہے۔ (بخاری کی باتیں: صفحہ ۷۸)

پھر بنظرِ انصاف دیکھا جائے تو یہ بات عام مشاہدہ کے بھی خلاف ہے، عہدوں کی تقسیم ڈاڑھی گھٹانے بڑھانے پر نہیں بلکہ لیاقت اور ڈگریوں پر ہوتی ہے۔ اگر تھوڑی سی جستجو کی جائے تو اس گئے گزرے دور میں

بھی بے ریش لوگوں کے دوش بدوش بڑے بڑے مناصب پر فائز آپ کو باریش بھی نظر آئیں گے، باریش جج، باریش وکلاء، باریش فوجی جرنیل، باریش ڈاکٹر اور بڑے بڑے افسراب بھی دیکھے جاسکتے ہیں۔اس وقت بحمد اللہ تعالیٰ صدرِ پاکستان (جناب محمد رفیق تارڑ صاحب) بھی باریش ہیں۔اگر پوری ڈاڑھی رکھ کر ایک مسلمان منصبِ صدارت تک پہنچ سکتا ہے تو کوئی دوسرا مسلمان ڈاڑھی رکھ کر کلرک کیوں نہیں بن سکتا؟ یہ تو ایک اسلامی ملک کی بات ہے، کافر ممالک اور بالخصوص کفر کے سب سے بڑے گڑھ امریکہ میں بھی باریش مسلمان بڑی تعداد میں آباد ہیں۔وہ بڑے بڑے کاروبار چلا رہے ہیں اور عزت کی زندگی گزار رہے ہیں، مسلمان تاجروں کے لیے ان کی ڈاڑھی بلکہ پگڑی اور کرتہ وشلوار بھی اتنے بڑے کفرستان میں کسی قسم کی رکاوٹ نہیں، پس ڈاڑھی کسی بڑے سے بڑے منصب تک پہنچنے میں بھی رکاوٹ نہیں اور سچی بات یہ ہے کہ باریش مسلمان جہاں کہیں سرکاری عہدوں پر فائز ہیں ان کا وقار واحترام دوسروں سے کہیں زیادہ ہے جو مسلمان عہدہ ومنصب یا کسی دوسرے لالچ میں ڈاڑھی منڈاتا ہے وہ درحقیقت احساسِ کمتری کا شکار ہے، ایک مسلمان ہونے کے ناتے اسے یہ یقین کیوں نہیں آتا کہ جس منصب کے لالچ میں وہ ڈاڑھی منڈا رہا ہے اگر وہ اس کے مقدر میں ہے تو پوری ڈاڑھی رکھ لینے کے بعد بھی وہ اسے مل کر رہے گا، اور اگر مقدر میں نہیں ہے تو ڈاڑھی چھوڑ چار ابروؤں کا صفایا کردے تو بھی اس سے محروم رہے گا، پھر اس گناہِ بے لذت سے کیا فائدہ؟

عبرتناک واقعہ:

یہاں ایک واقعہ کا ذکر کرنا عبرت سے خالی نہ ہوگا، مولانا سید ابوالحسن علی ندوی قدس سرہ اپنے ایک دوست سید محمد جمیل مرحوم کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''ڈاڑھی کا ذکر آگیا تو یہ لکھنا فائدہ اور دلچسپی اور عبرت وموعظت کے لیے بھی مفید معلوم ہوتا ہے کہ غالباً انہوں نے خود سنایا کہ جب اکاؤنٹس کے ایک بڑے امتحان میں کامیاب ہونے کے بعد ان کا (غالباً شملہ میں) ماہرین کی ایک کمیٹی کے سامنے جن میں غالباً سب انگریز تھے، انٹرویو ہونے جارہا تھا تو ان کو ایک تجربہ کار خیرخواہ نے مشورہ دیا کہ تم اپنی ڈاڑھی منڈوادو، اس ڈاڑھی کے ساتھ تمہارا انتخاب نہیں ہوسکے گا، بھائی سید محمد جمیل صاحب نے مجھے خود سنایا کہ اس انٹرویو میں ایک قادیانی نوجوان بھی شریک ہورہا تھا، اس سے بھی یہ کہا گیا، انہوں نے اپنے اتالیقوں اور سرپرستوں سے پوچھا اور اس خطرہ کا اظہار کیا اور بھائی جمیل صاحب نے اپنے والدِ محترم الحاج سید خلیل صاحب سے پوچھا، ان کا بیان ہے کہ قادیانی نوجوان کو

ان کے سرپرستوں نے یا ان کے دینی رہنما نے ڈاڑھی منڈانے کی اجازت دیدی لیکن سید محمد خلیل صاحب نے جواب میں لکھایا کہا کہ رازقِ حقیقی خدا ہے، وہ چاہے گا تو اس ڈاڑھی کے ساتھ بھی انتخاب ہو جائے گا، ڈاڑھی منڈانے کی ضرورت نہیں۔ بھائی جمیل صاحب یہ عبرت ناک اور سبق آموز نتیجہ سناتے تھے کہ قادیانی نوجوان کا ڈاڑھی منڈانے کے باوجود انتخاب نہیں ہوا اور ان کا ڈاڑھی کے باوجود انتخاب ہو گیا، اور پھر ان کے حلقہ تعارف کو معلوم ہے کہ وہ ترقی کرتے کرتے ہندوستان میں اس شعبہ کے اعلیٰ عہدے پر پہنچے اور جب وہ پاکستان منتقل ہوئے تو وہاں کے اکاؤنٹنٹ جنرل کے اعلیٰ عہدہ پر پہنچے اور اسی سے پنشن لی۔“

(پرانے چراغ:۳/ ۱٦۲)

﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبۡرَةً لِّأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ○﴾ (S 4: ۱۳)

اس کے علاوہ بھی ڈاڑھی پر کئی اعتراض سننے میں آتے ہیں مگر ان ہفوات کے جواب میں وقت ضائع کرنے کی بجائے ہم معترضین کو دعوتِ فکر دیتے ہیں کہ وہ سنجیدگی سے سوچیں کہ ایک طرف تو یہ خود ساختہ دلیلیں جنہیں دلیل کہنا بھی سینہ زوری ہے، دوسری طرف ڈاڑھی کے متعلق قرآنی آیات، صحیح وصریح احادیث اور انبیاءِ کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام سمیت دنیا بھر کے صالحین ومتقین اور اہل اللہ کا تعامل ہے، کل بروزِ قیامت اگر اس جرم پر مؤاخذہ ہوا تو انصاف سے کہیے! کیا ان دور از کار اور بودی دلیلوں کا سہارا لے کر آپ چھوٹ سکتے ہیں؟ کیا اس سے بہتر نہیں کہ گناہ کو گناہ سمجھ کر ہی کیا جائے، شاید کبھی توبہ وانابت کی توفیق مل جائے۔

متعلقہ مسائل:

☆ کسی ادنیٰ سے ادنیٰ سنت کو برا سمجھنا یا اس کا مذاق اڑانا درحقیقت اسلام اور حضورِ اکرم ﷺ کے ساتھ استہزاء ہے جس کے کفر ہونے میں کچھ شبہ نہیں۔

جب سنت سے استہزاء کفر ہے تو ڈاڑھی تو واجب ہے اور شعارِ اسلام ہے، ایک مشت سے کم کرنا بالاجماع حرام ہے، اس کا مذاق اڑانا بطریق اولیٰ کفر ہے......اسے دوبارہ مسلمان کر کے نکاح بھی دوبارہ کیا جائے، اگر دوبارہ اسلام قبول نہ کرے تو حاکم پر فرض ہے کہ اس کے قتل کا حکم دے۔

(احسن الفتاویٰ: ۱/ ۴۲)

☆ ڈاڑھی منڈانے یا کترانے والا اور انگریزی بال رکھنے والا فاسق ہے، اس لیے اس کی اذان و اقامت مکروہِ تحریمی ہے، اس کی اذان کا اعادہ مستحب ہے، اقامت کا نہیں۔ (احسن الفتاویٰ: ۲/ ۲۸۷)

☆ ڈاڑھی کٹانے یا منڈانے والا فاسق ہے اور فاسق کی امامت مکروہِ تحریمی ہے، اس لیے ایسے شخص کو امام بنانا جائز نہیں۔ اگر کوئی ایسا شخص جبراً امام بن گیا یا مسجد کی منتظمہ نے بنا دیا اور ہٹانے پر قدرت نہ ہو تو کسی دوسری مسجد میں صالح امام تلاش کرے، اگر میسر نہ ہو تو جماعت نہ چھوڑے، بلکہ فاسق کے پیچھے ہی نماز پڑھ لے، اس کا وبال وعذاب مسجد کے منتظمین پر ہوگا۔ (احسن الفتاویٰ: ۳/ ۲٦۰)

البتہ فاسق کی اقتداء میں پڑھی گئی نماز کا اعادہ واجب نہیں۔ (کذا فی احسن الفتاویٰ: ۳/ ۲٦۲)

☆ ڈاڑھی دائیں بائیں اور نیچے تینوں اطراف سے بقدرِ مشت رکھنا واجب ہے، آج کل جو فیشن نکلا ہے کہ بعض لوگ ڈاڑھی اطراف سے کٹوا کر نیچے کو کچھ چھوڑ دیتے ہیں تو یہ ناجائز اور حرام ہے، حدیث میں اس پر سخت وعید آئی ہے۔ چنانچہ حضرت کعب احبار اور حضرت ابوالخلد رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ آخر زمانہ میں ایسے لوگ پیدا ہوں گے جو ڈاڑھیوں کو کاٹ تراش کر کبوتر کی دم کی طرح بنا دیں گے ان لوگوں کا آخرت میں کوئی حصہ نہیں۔

☆ ریش بچہ (نیچے کے ہونٹ سے متصل بال) یا اس کے دائیں بائیں سے بال لینا ناجائز اور بدعت ہے۔ (ردالمحتار: ٦/ ۴۰۷)

چنانچہ خلیفہ راشد حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ تعالیٰ نے ایسے شخص کی شہادت بھی رد کردی۔
(احیاء العلوم: ۱/ ۱۷۰)

☆ سر یا ڈاڑھی میں سے سفید بال چننا جائز نہیں۔

لما قال النبي ﷺ: لا تنتفوا الشيب؛ فإنه نور المسلم.
(أبو داود: ۲/ ۲۲۵، نسائی: ۲/ ۲۷۷)

☆ خط بنوانا یعنی رخساروں کے بال لینا جائز ہے۔ حضرت گنگوہی قدس سرہ لکھتے ہیں:

”رخساروں کے بال منڈوانا جائز ہیں، مگر خلافِ اولیٰ ہے۔“ (فتاویٰ رشیدیہ: صفحہ: ۴۸۵)

☆ حلق کے بال نہ منڈوائے جائیں، لیکن کوئی منڈوا دے تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک کوئی حرج نہیں۔ (ردالمحتار: ۲/ ۴۸)

☆ اگر کسی کے چہرے پر ڈاڑھی کے بال نہیں آرہے ہیں اور وہ اس مقصد سے کہ بال اُگ آئیں رخساروں پر استرا چلاتا ہے تو جائز ہے۔ (کذا فی احسن الفتاویٰ: ۸/ ۷۷)

☆ ڈاڑھی میں گرہ لگانا یعنی موڑ توڑ کر گھونگریالے بال بنانا حرام ہے، حدیث میں اس پر یہ وعید آئی ہے:

"فان محمداً منه برئ."

''محمد ﷺ ایسے شخص سے بیزار ہیں۔'' (ابوداؤد: ۱/ ۷، نسائی: ۲/ ۲۷٦)

☆ سر اور ڈاڑھی کے بالوں میں سیاہ خضاب لگانا یا ایسا رنگ استعمال کرنا جس سے دیکھنے والوں کو بوڑھے اور جوان کے مابین امتیاز کرنے میں اشتباہ ہو جائے بالاجماع حرام ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو رسالہ ''طریق السداد'' مندرجہ احسن الفتاویٰ ۸/ ۳۵۵۔

☆ بالوں میں جلد سفیدی لانے کے لیے کوئی دوا استعمال کرنا (تاکہ لوگ اسے باوقار اور بزرگ سمجھیں) سیاہ خضاب کی طرح ممنوع ہے۔ (احیاء العلوم: ۱/ ۱٦۹)

☆ سر اور ڈاڑھی کے بالوں میں سرخ خضاب کا استعمال مسنون اور مسلمانوں کا خاص شعار ہے، اسی طرح دشمن پر رعب ڈالنے کے لیے مجاہد کا سیاہ خضاب استعمال کرنا بھی مستحسن ہے۔

(فتاویٰ عالمگیریہ: ۵/ ۳۵۹)

☆ افضل یہ ہے کہ ناخن، مونچھوں، زیر ناف بالوں اور پورے جسم کی صفائی ہر ہفتہ کی جائے ورنہ پندرھویں دن میں، مزید تاخیر کردے تو آخری حد چالیس دن ہے، اس کے بعد کوئی رخصت نہیں۔

(فتاویٰ عالمگیریہ: ۵/ ۳۵۷)

☆ ناخن اور بال کاٹنے کے بعد دفن کر دینے چاہئیں، پھینکنے میں بھی کوئی حرج نہیں، لیکن بیت الخلاء یا غسل خانہ میں ڈالنا ناپسندیدہ ہے، اس سے بیماری پیدا ہوتی ہے۔ (فتاویٰ عالمگیریہ: ۵/ ۳۵۸)

☆ سر اور ڈاڑھی کے بالوں کی خبر گیری کرنا، انہیں بنا سنوار کر رکھنا ضروری ہے، چنانچہ حدیث میں ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے ایک شخص کو پراگندہ اور بکھرے بالوں کی صورت میں دیکھ کر سخت تنبیہ فرمائی۔

(موطا امام مالک)

اس لیے حسبِ ضرورت تیل اور کنگھی کا استعمال کرتے رہنا چاہیے۔ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ اپنے سرِ مبارک پر اکثر تیل کا استعمال فرماتے تھے اور اپنی ڈاڑھی مبارک میں اکثر کنگھی کیا کرتے تھے۔ (شمائل ترمذی: ۲۷)

پندِ پیردانا:

ڈاڑھی کے متعلق اس قدر احادیث وآثار اور فقہی تصریحات نقل کرنے کے بعد مزید کچھ لکھنے کی حاجت تو نہیں رہتی مگر بزرگوں کی پند ونصائح میں اللہ تعالیٰ نے اکسیر کی خاصیت رکھی ہے، ''از دل خیزد بر دل ریزد''

کے مصداق کبھی ایک بات انسان کے لیے کایا پلٹ ثابت ہوتی ہے، اس لیے مناسب معلوم ہوا کہ آخر میں اکابر اہل اللہ کے کچھ ارشادات نقل کر دیے جائیں، خاطر خواہ فائدہ کے لیے ضروری ہے کہ ان ارشادات کو غور و تدبر سے پڑھا جائے اور دل کے کانوں سے سنا جائے۔

(۱) حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہٗ:

''ڈاڑھی ایسی چیز ہے کہ اس سے چھوٹے بڑے کی تمیز ہوسکتی ہے اور مردوں کے لیے ایک قسم کا جمال اور ان کی شکل کو پورا کرنے والی ہے، اس واسطے اس کا بڑھانا ضروری ہے اور اس کا ترشوانا مجوس کا طریقہ ہے اور اس میں خلقِ الٰہی کی تغییر بھی پائی جاتی ہے، ڈاڑھی ترشوانے کی وجہ سے بڑے بڑے سردار اور خاندانی لوگ رذیلوں میں شمار ہوجاتے ہیں۔ تمام انبیاء، صلحاء ڈاڑھی رکھتے آئے ہیں، اگر ڈاڑھی منڈانے میں کوئی مصلحت اور فائدہ ہوتا تو وہ سب سے پہلے منڈواتے، کیونکہ ایسے لوگ تمام دنیا کے لیے بہتری و بھلائی کا نمونہ بن کر آیا کرتے ہیں۔'' (المصالح العقلیہ للاحکام النقلیہ : ۲۴۱)

ایک سلسلۂ گفتگو میں فرمایا کہ ڈاڑھی سے چہرہ پرنور معلوم ہوتا ہے، ڈاڑھی بڑے احترام کی چیز ہے، خواجہ صاحب کا یہ قول مجھ کو بہت ہی پسند آیا کہ ڈاڑھی چہرہ پر دیکھ کر معلوم ہوتا ہے کہ یہ شخص بادشاہ ہے، فرمایا کہ ڈاڑھی کے متعلق یورپ میں بھی قانون ہے کہ بادشاہ ڈاڑھی رکھے۔ چنانچہ جارج پنجم کے ڈاڑھی ہے، اگر ڈاڑھی رکھنا عزت کی بات نہ تھی تو بادشاہ کے لیے قانون کیوں ہے؟ پادری مذہبی لوگ ہیں، سب ڈاڑھی رکھتے ہیں، ایسی کہ بعض کی ناف تک ہوتی ہے، خدا معلوم یہ منڈانے کی واہیات رسم کہاں سے نکلی ہے؟
(ملفوظاتِ حکیم الامت: ۶/ ۱۴۵)

(۲) مولانا عاشق الٰہی صاحب میرٹھی قدس سرہ:

''میرے عزیزو! اوّل تو باہمی شناخت بھی بڑی نعمت ہے، ڈاڑھی سے مسلمان پہچانا جائے گا تو بار بار ہر مسلمان بھائی کی دعاء بلفظ السلام علیکم سے سنے گا کہ ہر آفت سے سلامت و محفوظ رہے گا، نہ معلوم کس مسلمان کی اور کس وقت کی دعاء قبول ہوجائے۔ اس تعارف سے باہم انبساط کے ساتھ ملنا ہوگا، الیکشنوں کے وقت یہ اخوت دربدر پھرانے سے محفوظ رکھے گی۔ مشابہتِ صورتِ پیغمبر کی وجہ سے چہرہ پر فرشتوں کی نظریں پیار و محبت کی پڑیں گی، آپ کے بیٹے کا ہم شبیہ سامنے آجائے تو دیکھئے آپ کو اس پر کتنا پیار آتا ہے، پچھلے دنوں کسی جگہ ہندو مسلم فساد ہوگیا تھا، بہتیرے مسلمان بھی ہندوؤں کے دھوکہ میں مسلمانوں کے ہاتھوں پٹ گئے، وجہ صرف یہ تھی کہ ڈاڑھی منڈانے کے سبب ظاہری امتیاز نہ رہا تھا، ریل گاڑیوں کا تصادم ہوتا ہے

اور اکثر مسلمان نعشیں ظاہری علامت نہ ہونے کے سبب غسل اور دفن وکفن اور مسلمانوں کی آخری ہمدردی یعنی نمازِ جنازہ ودعاءِ مغفرت سے بھی محروم رہ جاتی ہیں، منافقوں نے بھی مسلمانوں کی سی صورت بنانے سے تحفظِ جان ومال کا نفع اٹھایا اور ہم مسلمان ہو کر یوں کہیں کہ اسلامی صورت سے کیا نفع؟ مسلمانوں میں باہمی اتفاق کی ضرورت آپ کو بھی تسلیم ہے لیکن ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان کو جبکہ پہچاننا بھی ضروری نہیں تو اتفاق کس میں ہو؟'' (ڈاڑھی کی قدر وقیمت: ۲۱)

③ حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب قدس سرہٗ:

''امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ نے کتاب الزہد میں عقیل بن مدرک سلمی سے نقل کیا ہے کہ اللہ جل شانہٗ نے بنی اسرائیل کے انبیاء میں سے ایک نبی کے پاس وحی بھیجی کہ اپنی قوم سے کہہ دو کہ میرے دشمنوں کا کھانا (یعنی جو ان کے ساتھ مخصوص ہو جیسے نصاریٰ کا کھانا سور) نہ کھائیں اور میرے دشمنوں کا پانی نہ پئیں (جیسے شراب) اور میرے دشمنوں کی شکل نہ بنائیں۔ اگر وہ ایسا کریں گے تو وہ بھی میرے دشمن ہوں گے جیسا کہ وہ لوگ حقیقی دشمن ہیں۔'' (دلائل الاثر: ۱۴، ڈاڑھی کا وجوب: ۱۱)

''نبی اکرم ﷺ اللہ تعالیٰ کے محبوب ہیں، اس لیے حضور اقدس ﷺ کی اذیت اللہ جل شانہٗ کی اذیت ہے، اس لیے حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے:

''من اذانی فقد اذی الله.''

''جس نے مجھے تکلیف پہنچائی، اس نے اللہ تعالیٰ کو تکلیف پہنچائی۔''

جب غیر مسلموں کے ڈاڑھی منڈانے اور مونچھیں بڑھانے سے حضور اقدس ﷺ کو تکلیف پہنچی تو جو لوگ امتی کہلاتے ہیں ان کے اس ناپاک فعل سے حضور اقدس ﷺ کو کتنی تکلیف ہوگی۔'' (ایضاً: ۲۹)

''جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ ڈاڑھی والوں کا مذاق اڑاتے ہیں، ان کو تو میں ایک شعر سنایا کرتا ہوں ؎

لوگ سمجھیں مجھے محرومِ وقار وتمکیں   وہ نہ سمجھے کہ مری بزم کے قابل نہ رہا

سید الکونین ﷺ شفیع المذنبین کی خوشنودی کے مقابلہ میں احمقوں کا مذاق کیا قابل التفات ہے؟''

(ایضاً: ۳۴)

④ حضرت مولانا عبد الغفور مدنی نقشبندی قدس سرہ:

''آج مسلمانوں نے اللہ کے دشمنوں جیسی شکلیں بنائی ہیں، روزانہ ڈاڑھی استرے سے صاف کرتے ہیں، حالانکہ ڈاڑھی مرد کے لیے رکھنی ایسی ہے جیسے کہ عورت سر کے بال رکھتی ہے، مگر یہ سنت آج کل بالکل

متروک ہو چکی ہے، سنت کے ترک کرنے میں جو مداومت کرتا ہے اسے شفاعت سے محرومی کا خوف درپیش ہے، درمختار میں صاف لکھا ہے کہ تارکِ سنت پر حرمانِ شفاعت کا خوف ہے۔''

(تذکرۂ حضرت مولانا شاہ عبدالغفور عباسی مدنی:۳۳)

''اللہ تعالیٰ نے اپنی محبت کا معیار آں حضرت ﷺ کی اتباع کے ساتھ وابستہ کر رکھا ہے:

﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ﴾ (S 4: ۳۱)

''کہہ دو، اگر تم اللہ سے محبت رکھتے ہو تو میری اتباع کرو تاکہ تم سے اللہ محبت کرے۔''

تو اتباع صورت میں، سیرت میں، لباس میں، رفتار گفتار میں، عبادات میں، معاملات میں، اخلاق میں اور سب چیزوں میں ہونا چاہیے، نبی ﷺ کی محبت کا دعویٰ کریں اور شکل وشباہت غیر اقوام کی بنائیں، کیا یہ محبت کی نشانی ہے؟ سچا محبّ وہ ہے جو ہر چیز میں متبع سنت مطہرہ ہو۔ اسلام حضور ﷺ کی غلامی کا نام ہے۔'' (ایضاً:۳۷)

⑤ حضرت مولانا محمد منظور نعمانی قدس سرہ:

''ڈاڑھی رجولیت کی علامت اور وقار کی نشانی ہے، خود مغربی اقوام میں بھی، (جہاں ڈاڑھی نہ رکھنے کا عام رواج ہے) ڈاڑھی کو قابل احترام اور عظمت کی علامت سمجھا جاتا ہے، کاش! ہم مسلمان محسوس کریں کہ ڈاڑھی رکھنا ہمارے ہادیٔ برحق ﷺ اور سارے نبیوں رسولوں کی سنت اور ان کے طریقہ سے وابستگی کی علامت ہے اور ڈاڑھی نہ رکھنا ان کے منکروں کا طریقہ ہے۔'' (معارف الحدیث:۶/۳۱۷)

⑥ حضرت مفتی جمیل احمد صاحب تھانوی قدس سرہ:

''ہر عقلمند انسان وہی کام کیا کرتا ہے جس میں کوئی فائدہ یا کسی ضرر سے بچاؤ ہو یا فائدہ زائد اور ضرر کم سے کم ہو۔ اب سوال یہ ہے کہ آخر ڈاڑھی کو مٹھی سے کم کرنے یا منڈانے میں فائدہ کیا ہے اور ضرر سے بچاؤ کیا؟ دین کا فائدہ اور ضرر سے بچاؤ تو ظاہر ہے کہ کوئی ممکن ہی نہیں تو پھر اب یہ غور کرنا ہے کہ آخر کم سے کم کیا کٹانے یا منڈانے سے تجارت، زراعت، صنعت وحرفت اور ملازمت میں آمدنی زیادہ ہو جاتی یا مٹھی بھر رکھنے سے کوئی نقصان یا مرض لاحق ہو جاتا ہے؟ حالانکہ بہت لوگ مٹھی بھر رکھتے ہیں، نہ ان کو کوئی نقصان و مرض ہوتا ہے، نہ آمدنی میں کمی اور ضرر گناہ ہونا ظاہر ہے جس کے مقابلہ میں اگر ساری کی ساری دنیا کا نفع ہوتا تو وہ بھی ٹھکرانے کے قابل تھا، اب خیال کیجئے کہ عقل مندی کا کام کیا ہے؟ کیا کوئی بتا سکتا ہے کہ اس میں کیا معقول فائدہ ہے؟ رہا غیر اسلامی رواج، غیر مردانہ زینت تو یہ خود ناقابل قبول شیء اپنی قوم کی توہین

اور غداری ہے اور بے ڈاڑھی لوگوں کے فقروں کا فکر ہو تو جواب ترکی بہ ترکی دینا چاہیے۔‘‘

(ایضاً:صفحہ ۱۷)

⑦ حضرت مولانا شاہ ابرار الحق صاحب دامت برکاتہم:

’’اتباعِ غیر مسلم سے تو اب بیزار ہو آشنائے یار ہو، بیگانۂ اغیار ہو

سکھ، بھنگی بھی ڈاڑھی رکھ کر ہمارے صالحین کی نقل سے سردار کہلاتے ہیں اور ہم وضعِ صلحاء کو چھوڑ کر سرِ دار ہو رہے ہیں۔ ڈاڑھی منڈانا یا کترانا دراصل یہ اعلان کرنا ہے کہ ہم نے حضور ﷺ کے چہرۂ مبارک کی ڈاڑھی کی وضع کو گھٹیا سمجھا اور انگریزوں کے چہروں کو بڑھیا سمجھا، ایمان کی خیر منایئے اور بدون اس کے ایمان ہم بھی تسلیم کرتے ہیں مگر اسی ڈاکٹر اسپیشلسٹ کی طرح جس کی مثال دے چکا ہوں کہ آپ کے پاس جب لایا گیا تو چارپائی پر، معلوم ہوا فالج گر گیا ہے، مریض نے حال بتایا تو معلوم ہوا کہ یہ ڈاکٹر بہرا بھی ہے، حال پرچہ پر لکھ کر دیا تو معلوم ہوا کہ آنکھوں میں پانی اتر آیا، بینائی بھی جاتی رہی تو آپ ایسے ڈاکٹر کو اسی وقت نامنظور کر کے واپس کر دیں گے، میرے دوستو! کیا ایسا گھٹیا اسلام اور ایمان خدائے تعالیٰ کے پاس لے جانے کی آرزو کرتے ہو۔ خدا کے لیے اپنی جانوں پر رحم کرو اور غور سے سوچو کہ ہم تو غلام ہو کر ایسی خراب چیز رَد کر دیں اور ہم خدائے تعالیٰ کو گھٹیا تحفہ پیش کرنے کے لیے تیار ہیں۔‘‘ (مجالس ابرار: ۸۹)

⑧ سیدی و مولائی حضرت اقدس مفتی رشید احمد صاحب دامت برکاتہم:

’’حضورِ اکرم ﷺ نے صاف طور پر فرمایا دیا ہے: میرا رب اللہ ہے جس نے مجھے ڈاڑھی بڑھانے اور مونچھیں کاٹنے کا حکم فرمایا ہے، آتش پرست مجوسیوں نے کہا: ہمارا رب کسریٰ ہے جس نے ڈاڑھی منڈانے اور مونچھیں بڑھانے کا حکم دیا ہے، اب ڈاڑھی منڈے ذرا انصاف سے بتائیں ان کا رب اللہ ہے یا کسریٰ؟ یا اللہ! تو ہمارا رب ہے، ہمیں دل و جان سے، ظاہر و باطن سے، صورت و سیرت سے اپنی ربوبیت کا قائل کر دے، کفار کی مشابہت سے دور رکھ۔‘‘ (اللہ کے باغی مسلمان: ۳۱)

’’ایک اور پہلو سے دیکھئے کہ عام جانوروں میں ان کے مذکر و مؤنث کے مابین کتنا فرق ہے؟ مثال کے طور پر مرغ اور مرغی کا موازنہ کر لیجئے، دونوں پر یکجا نظر ڈالیں تو دیکھتے ہی ہر شخص بے اختیار پکار اٹھے گا کہ مرغ بہت حسین ہے، لیکن سوچئے کہ اس کے حسن کا راز کس چیز میں ہے؟ مرغ اور مرغی میں امتیاز کرنے والی چیز کون سی ہے؟ صرف وہ حسین کلغی جس کا تاج اللہ تعالیٰ نے مرغ کے سر پر سجا دیا ہے، مرغ کا حسن و جمال اور اس کا نکھار صرف چھوٹی سی کلغی سے ہے، یہ کلغی ہٹا دی جائے تو سارا حسن جاتا رہے گا اور مرغ

بالکل بدصورت نظر آئے گا۔'' (ایضاً: ۳۶)

''اگر کوئی بہانہ ساز یہ کہے کہ نہیں نہیں، ہمارے دل میں تو آپ ﷺ کی بہت محبت بھری ہوئی ہے، ہمیں آپ ﷺ کی صورت سے کوئی نفرت نہیں، تو آپ لوگ سوچیں اور بار بار سوچیں، اللہ تعالیٰ سوچنے کی توفیق عطا فرمائیں کہ ایک شخص کے دل میں کسی کام کی محبت بھی ہے لیکن محبت کے باوجود وہ کام کرتا نہیں، حالانکہ کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں، کسی قسم کی کوئی مجبوری بھی نہیں، کوئی عذر بھی لاحق نہیں، جو اس کام سے روک دے۔ اس کا یہ رویہ دیکھ کر کون باور کرے گا کہ اسے واقعی محبت ہے، یہ جھوٹ نہیں بولتا؟ اب اگر ڈاڑھی نہ رکھنے والوں کے دلوں میں واقعی حضورِ اکرم ﷺ کی صورتِ مبارکہ سے محبت ہے، کسی قسم کی نفرت نہیں تو ہمیں بتائیں کہ وہ کون سی طاقت ہے جو ان کو ڈاڑھی رکھنے سے روک رہی ہے؟ میں تو پچاس سال سے یہ سوال دہرا رہا ہوں کہ بتاؤ کیا خطرہ ہے؟ کس چیز کا ڈر ہے؟ کیا کسی جلاد نے سر پر تلوار لٹکا رکھی ہے کہ خبردار! اگر ڈاڑھی رکھ لی تو گردن اُڑا دی جائے گی، یا کسی نے سینے پر بندوق تان رکھی ہے کہ خبردار! اگر اللہ کے حبیب ﷺ سے محبت کا دم بھرا اور آپ ﷺ کی صورت اختیار کر لی تو ابھی خاتمہ کر دوں گا۔ سوچ کر بتایئے! جب دل میں محبت بھی ہے، صورتِ مبارکہ سے نفرت بھی نہیں تو کون سی چیز ہے جو اس محبوب صورت کو اختیار کرنے سے روک رہی ہے؟ یا یہ کہیں کہ ہم تو ڈاڑھی رکھ لیتے ہیں، مگر کوئی زبردستی آ کر مونڈ جاتا ہے، اگر ایسا ہے تو وہ ڈاڑھی پر ہی کیوں استرا چلاتا ہے، ناک پر کیوں نہیں چلا دیتا؟ ذرا ان باتوں کو سوچیے۔

باقی رہی یہ بات کہ اگر ہم نے ڈاڑھی رکھ لی تو بے دین لوگ ہمیں طعنے دیں گے، اس کا جواب یہ ہے کہ جب آپ رحمٰن کے بندے بنیں گے تو شیطان کے بندے لازماً آپ کا مذاق اڑائیں گے...... اگر شیطان کے بندوں سے اتنے ہی خوف زدہ ہیں تو ڈاڑھی کیا، اسلام کا نام لینا بھی چھوڑ دیجیے، وہ تو اسلام کا نام سننا بھی گوارا نہیں کرتے، مسلمان کی شان تو یہ ہونی چاہیے ؎

سارا جہاں ناراض ہو، پروا نہ چاہیے — مدِّ نظر تو مرضیٔ جانانہ چاہیے
بس اس نظر سے دیکھ کر تو کر یہ فیصلہ — کیا کیا تو کرنا چاہیے کیا کیا نہ چاہیے''

(ایضاً: ۴۶)

⑨ حضرت شیخ الحدیث مولانا سرفراز خان صاحب صفدر دامت برکاتہم:

''حال ہی میں انگلستان کے اندر یہ واقعہ پیش آیا کہ وہاں کی میونسپلٹی نے اپنے ملازموں کے لیے پگڑی

کا استعمال ممنوع قرار دیا، جس کے نتیجے میں بہت سے سکھوں کی ملازمت پر اثر پڑتا تھا، مگر انہوں نے بالاتفاق یہ کہہ دیا کہ پگڑی باندھنا ہمارا مذہبی شعار ہے، جسے ہم چھوڑ نہیں سکتے، خواہ ہماری ملازمت رہے یا نہ رہے، اس پر وہاں کی گورنمنٹ کو اپنے حکم پر نظر ثانی کرنی پڑی، وہاں کے تمام اخبارات نے بھی سکھوں کو اس حکم سے مستثنیٰ کرنے کا مشورہ دیا۔ یہ ہے زندہ قوم۔ اگر چہ اقلیت میں ہے اور ہندو پاکستان میں ان کو حقارت کی نظر سے دیکھا جاتا ہے مگر ان کا اتفاق اور تنظیم اور اپنے مذہب پر پختہ رہنا قابل رشک ہے۔ مسلمانانِ پاکستان کے لیے مقامِ عبرت ہے کہ سکھ قوم تو اپنے جھوٹے مذہب پر اتنی فدا ہے کہ نوکری و ملازمت کی پرواتک نہیں کرتی اور ہم اپنے پیغمبر ﷺ کی سنت اور اسوۂ حسنہ کو محض معمولی ملازمت یا لوگوں کے استہزاء کی وجہ سے چھوڑ دیتے ہیں۔'' (حلیۃ المسلمین:۵۳)

(۱۰) حضرت حکیم محمد اختر صاحب دامت برکاتہم:

فرمایا: ''جہاں قبر میں ہماری نعش اتری، پھر اس وقت حضور ﷺ کی صورت اور سیرت پر حساب و فیصلہ ہوگا۔ نبی والی صورت لے کر آئے ہو یا اہل مغرب اور یورپ والوں کی شکل؟ اگر نبی والی شکل نہ ہوگی تو پوچھا جائے گا: تم نے نبی والی شکل کیوں نہ بنائی؟ کیا تمہیں کافروں، یہودیوں اور عیسائیوں والی شکل اچھی معلوم ہوتی تھی؟ کیا تم کو اتنی بھی خبر نہ تھی کہ رسول اللہ ﷺ ڈاڑھی رکھتے تھے اور سارے نبی رکھتے تھے، اس کو تم ''جنگل'' کہتے تھے کہ یہ جنگل کون لگائے چہرے پر؟ بھائی یہ شاہی باغ رسول اللہ ﷺ کا باغ ہے، تم اس کو جنگل کہتے تھے۔ اس پر استرا پھیرنا تو حضور ﷺ کے باغ کو تراشنا اور مٹانا ہے اور ایک مشت یہ سرکاری حد ہے، اس سے ذرا بھی کم کرنا جرم ہے، کہ یہ پلاٹ ہے، جیسے مکان کا پلاٹ متعین ہوتا ہے۔ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم فرماتے ہیں، حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی رحمہ اللہ تعالیٰ بھی فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے پلاٹ کی حد بندی کر دی ہے، جمعرات (*) کے دن ہفتہ میں ایک دن جو حصہ بڑھ جاتا تھا اس کو کاٹتے تھے اور اس طرح پکڑ لیتے تھے کہ آگے نہ کٹ جائے۔ سید الانبیاء ﷺ نے حد بندی کر دی ہے، حد بندی حضور ﷺ کے دستِ مبارک سے ہوئی ہے، اب اگر آگے کاٹتے ہو تو سمجھو کہ حضور ﷺ کا دستِ مبارک کاٹ رہے ہو اور نبی کے ساتھ گستاخی کر رہے ہو، میرے بھائی مرنے سے پہلے پہلے اپنی حالت کو درست کرلو۔'' (باتیں ان کی یاد رہیں گی: ۱۲۱)

(*) یہ روایت محتاج تحقیق ہے۔ ابراہیم

احکام لباس وزینت

مختلف دھاتوں کی انگوٹھی اور زیور کا حکم

سوال: مرد کے لیے سونے کی انگوٹھی ناجائز ہے اور چاندی کی جائز اور عورت کے لیے سونے چاندی دونوں کی انگوٹھی اور دوسرا زیور پہننا جائز ہے۔ سوال یہ ہے کہ مرد اور عورت کے لیے دوسری کسی دھات کی انگوٹھی اور عورت کے لیے دوسری دھات کے زیور پہننا جائز ہے یا نہیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

سونے چاندی کے سوا دیگر دھاتوں کی انگوٹھی یا دوسرے زیور کے بارے میں ائمہ احناف رحمہم اللہ تعالیٰ سے کسی قسم کی تصریح نہیں، البتہ بعض حدیثوں اور امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے دو اقوال کے پیش نظر اس کا حکم استنباط کرنے میں فقہائے حنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ میں اختلاف ہوا ہے، اکثر فقہاء مکروہ تحریمی لکھتے ہیں، مگر بعض محدثین اور فقیہ النفس حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ جائز بکراہتِ تنزیہیہ لکھتے ہیں، قولِ اوّل قولِ اکثر ہونے کے علاوہ احوط بھی ہے، قولِ ثانی اوسع ہے اور ارجح بھی معلوم ہوتا ہے، انگوٹھی اور دوسرے زیوروں میں حدیث یا فقہ سے کوئی فرق معلوم نہیں ہوا۔

حضرت حکیم الامۃ رحمہ اللہ تعالیٰ نے تحریر فرمایا ہے کہ فقہ میں مفہوم مخالف حجۃ ہوتا ہے۔ فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ انگوٹھی کا حکم لکھتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ انگوٹھی کے سوا باقی سب زیور جائز ہیں۔

لیکن مفہوم مخالف فقہ میں حجۃ ہوتا ہے، قرآن وحدیث میں نہیں، فقہ میں مفہومِ مخالف حجۃ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کسی جنس میں سے کسی ایک چیز کا حکم بیان کیا گیا ہو تو اس جنس کی دوسری چیزوں کا حکم اس کے خلاف ہوگا بشرطیکہ تخصیصِ ذکری کی کوئی وجہ نہ ہو۔ مسئلہ خاتم میں تخصیصِ ذکری کی یہ وجہ ہے کہ یہ حدیثِ خاتم پر مبنی ہے، اور قرآن وحدیث میں مفہوم مخالف حجۃ نہیں، یعنی تخصیصِ ذکری سے اس جنس کے دوسرے افراد کا حکم اس کے خلاف ثابت نہیں ہوتا، اگر حدیث میں بھی فقہ کی طرح تخصیصِ ذکری سے اس جنس کی دوسری اشیاء کا حکم اس کے خلاف ہوتا تو اس میں بھی یہی شرط ہوتی کہ تخصیصِ ذکری کی کوئی وجہ نہ ہو اور مسئلہ تختم میں حدیث میں تخصیصِ ذکری کی خاص وجہ ہے کہ خاتم پہننے کا معاملہ سامنے تھا، اس لیے حدیث سے بھی دوسرے زیوروں کا حکم خاتم کے حکم کے خلاف ثابت نہ ہوا۔

سونے چاندی کے سوا دوسری کسی دھات کی انگوٹھی اور زیور کے بارے میں فقہاء، محدثین اور شراحِ حدیث کی عبارات میں بہت زیادہ اختلاف ہے، اس لیے کتبِ حدیث وفقہ اور شروحِ حدیث سے اس مسئلہ کے تمام پہلوؤں کے بارے میں عبارات لکھی جاتی ہیں، پھر آخر میں ان سے حاصل شدہ اقوال کو بطورِ خلاصہ ذکر کیا جائے گا۔

۸۔ قال العلامة ظفر أحمد العثمانی رحمہ اللہ تعالیٰ:

"البحث الأوّل: التختم بالعقيق واليشب:

وصحح السرخسى رحمہ اللہ تعالیٰ جواز التختم باليشب والعقيق ومال إليه قاضيخان رحمہ اللہ تعالیٰ وقال ملا خسرو بجواز التختم بسائر الأحجار محتجا بقول رسول الله ﷺ: "تختموا بالعقيق فإنه مبارك" وبأنه ﷺ تختم به، وقال: "لما ثبت جواز التختم بالعقيق من قوله وفعله ثبت جواز التختم بسائر الأحجار، لأنه لا فرق بين حجر و حجر، وأجاب عن قصر محمد رحمہ اللہ تعالیٰ بأنه بالإضافة إلى الذهب (ثم نقل رد ابن عابدين رحمہ اللہ تعالیٰ على ملا خسرو. ثم قال:) وتحقيق المقام أن النص المانع من التختم بالحديد والصفر معلول بأن الحديد من لباس أهل النار، والصفر مما يتخذ منه الأصنام، وهاتان العلتان لا توجدان فى العقيق واليشب وغيرهما من الجواهر، فلا يمنع التختم بها.

(ثم قال:) قال العبد الضعيف: قد يتخذ الأصنام من اليشب فأشبه الشبه الذى هو منصوص معلوم بالنص. (كما فى ردالمحتار عن الإتقانى)

(ثم رد العثمانى على ابن عابدين رحمہ اللہ تعالیٰ بعض الرد فقال:) وكذا ما قال صاحب ردالمحتار: "إن تأويل كلام المجتهد العارف بالمحاورات عدول عن الانتظام." غير صحيح، لأن المؤول مثل السرخسى وقاضيخان، وهما أعرف بكلام المجتهد ومراده من صاحب الهداية وصاحب الدر المختار وصاحب رد المحتار وأمثالهم.

والبحث الثانى: أن النهى عن خاتم الحديد وغيره مخصوص

بالخاتم أو شامل لسائر الحلي منها ؟

(قال العلامة العثمانی رحمه الله تعالى) فلم أر نصاً فيه فى كلام الفقهاء إلا أن الحديث وكلام الفقهاء يرشدان إلى عدم الاختصاص، لأن النبي ﷺ قال: "ما لي أرى عليك حلية أهل النار؟" وقال: "مالى أرى منك ريح الأصنام؟" فدل ذلك على أنه غير مخصوص بالخاتم، بل يشمل كل حلية من الحديد أو الشبه والنحاس والصفر، وكذا قول الفقهاء: إن النص معلول وإلحاقهم الرصاص والنحاس والصفر بالشبه يدل على عدم الاختصاص بالخاتم، ثم لا يخفى أنه لا دخل للصورة الخاتمية فى المنع، فلا وجه للاختصاص، والله أعلم.

البحث الثالث: أن النهى عن خاتم الحديد وغيره مخصوص بالخالص منه أو شامل لما لوى عليه الفضه أيضا ؟

فنقول: إن الملوى عليه الفضة ليس بممنوع، أما أولا فلأنه روي عن نوح بن ربيعة عن إياس عن جده أن خاتم النبي ﷺ كان من حديد ملوى عليه الفضة، وربما كان فى يده، أخرجه أبوداود وسكت عليه، إلا أنه يعارضه ما روي عن أنس أنه كان كله من فضة، وهو أصح منه من حيث السند، إلا أن يقال: إنه قال ذلك بناء على الظاهر، وثانيا أن الحديد فيه كالحرير المحشو فى الثوب فيجوز كما جاز الحرير، وصرح به الشامى نقلا عن التتارخانية.

والبحث الرابع فى مقدار خاتم الفضة:

أنه لم يثبت من الأئمة شيء فى مقدار الفضة فى خاتم الفضة، والظاهر من كلامهم الإطلاق، وهو الأصح، إلا أنه قال فى البدائع وتكملة البحر: إنه يجوز قدر المثقال، ولا يجوز زائدا منه. واحتجوا فيه من حديث النعمان بن بشير أنه قال: "اتخذت خاتما من ذهب ...... ولا تزد على المثقال" اهـ، ولم يثبت هذا الحديث بهذا السياق، وإنما المروي فيه عن

بريدة رضي الله تعالى عنه و سياقه ما ذكرنا فيه "ولا تتمه مثقالا" فتبصر.

وقال أيضا: فمقتضى الاحتياط أن تقبل روايته فى خاتم الشبه؛ لأنه لا يعارضه غيره، وفى خاتم الحديد؛ لأنه تابعه عليه غيره أيضا، ولا تقبل روايته فى قوله: "ولا تتمه مثقالا" لأن هذه زيادة شاذة؛ لأن خواتم الفضة كانت معروفة بينهم. ومعلوم بالضرورة أنها كانت مختلفة الأوزان ولم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أنكر على أحد مقدار فضة خاتم أو أمرهم بمقدار خاص، فلذا قال أصحابنا الحنفية بكراهة خاتم الحديد والشبه والصفر والنحاس والحجر أما خاتم الحديد والشبه، فلورود النص فيهما، وأما خاتم النحاس والصفر؛ فلأنهما من جنس الشبه، وأما خاتم الحجر؛ فلأن الحجر لما يتخذ منه الأصنام كالشبه، وأطلقوا فى مقدار خاتم الفضة لإطلاق الروايات وشذوذ زيادة قوله: "لا تتمه مثقالا" فافهم.

(إعلاء السنن: ۱۷/ ۳۲۲۔ ۳۲۶)

ترمذی، ابوداؤد، نسائی میں "لا تتمه مثقالا" ہے، علامہ زرقانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے شرح زرقانی میں مسندِ بزار، مسندِ ابویعلی اور مختارہ کا حوالہ بھی دیا ہے، مگر ان کتب میں متخصصین کو یہ حدیث نہیں ملی۔

امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے "لا تتمه مثقالا" والی حدیث کو بھی غریب کہا ہے، البتہ علامہ زرقانی نے ابن حبان سے تصحیح نقل کی ہے۔ علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے "ولا تتمه مثقالا" کی زیادتی کو شاذہ قرار دیا ہے اور لا تزده على المثقال کو غیر ثابت کہا ہے۔

علامہ کاسانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے لا تزده على المثقال والی روایت نعمان بن بشیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نقل کی ہے۔ صحیح ابن حبان میں نعمان بن بشیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تمام مرویات دیکھیں، ان میں یہ روایت نہیں ہے اور جو ولا تتمه مثقالا والی ملی ہے وہ حضرت بریدہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہے۔

مختارہ میں حدیث تلاش کی تو یہ حقیقت سامنے آئی کہ مختارہ مطبوعہ سے اصل مختارہ کا بہت بڑا حصہ غائب ہے، حرف باء سے حرف صاد تک تمام حصہ ساقط ہے، جو ناشرین کو میسر نہ آسکا اور یہ حدیث حضرت بریدہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے اس لیے ساقط شدہ حصہ میں ہوگی اور اغلب یہ ہے کہ "لا تتمه مثقالا" کے الفاظ ہی سے ہوگی۔

مسند احمد ۶/ ۴۹۳ میں صرف "من فضة" کے الفاظ ہیں۔

مسند ابویعلی میں حضرت بریدہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی صرف ایک روایت ہے جو خاتم سے متعلق نہیں اور حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی کوئی روایت نہیں۔

قال صاحب التعليق على صحيح ابن حبان شعيب الأرنؤوط: "إسناده ضعيف، عبد الله بن مسلم أبو طيبة قد انفرد به عن عبد الله بن بريدة. وقال المؤلف في ثقاته ٧/٤٩: يخطئ ويخالف. وقال أبو حاتم: يكتب حديثه ولا يحتج به." (١٢/٣٠٠٠)

٤ـ عن عبد الله بن بريدة عن أبيه رضي الله تعالى عنه أن رجلا جاء إلى النبي ﷺ وعليه خاتم من حديد فقال: مالي أرى عليك حلية أهل النار؟ فطرحه ثم جاءه وعليه خاتم من شبه، فقال: ما لي أجد منك ريح الأصنام؟ فطرحه قال: يا رسول الله من أي شيء أتخذه؟ قال: من ورق، ولا تتمه مثقالا. (النسائي: ٢/٢٨٨)

٩ـ وقال الشيخ محمد التانوي: وفي خاتم الفضة لهم أنه جائز بشرط أن لا يكون قدر المثقال. (حاشية النسائي: ٢/٢٨٨)

١٠ـ وقال العلامة السهارنفوري رحمه الله تعالى:

قال ابن رسلان: قال البغوي: النهي عن خاتم الحديد ليس نهي تحريم، لما روي البخاري ومسلم عن سهل بن سعد في الصداق أنه ﷺ قال: التمس ولو خاتما من حديد. وقال أصحابنا: لا يكره خاتم النحاس والرصاص ولا الحديد على الأصح، ولا يحل لبس خاتم ثقيل يزيد على مثقال. (بذل المجهود: ٦/٨٤)

١٦ـ وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله: ولا يزيده على مثقال) وقيل: لا يبلغ به المثقال. ذخيره ـ أقول: يؤيده الحديث السابق من قوله ﷺ: ولا تتمه مثقالا. (ردالمحتار: ٥/٢٣٠)

١٧ـ وقال الإمام قاضيخان رحمه الله تعالى: ولا يتختم الرجل إلا

بفضة، أما لا يتختم بالذهب للحديث المعروف، وكذا التختم بالحديد، لأنه خاتم أهل النار، وكذا الصفر لقوله 9: تختم بالورق ولا تزده على مثقال. فظاهر هذا اللفظ يقتضى كراهة التختم بالحجر الذى يقال له يشم، والصحيح أنه لا بأس به؛ لأنه ليس بذهب ولا حديد ولا صفر، بل هو حجر، وعن رسول الله ﷺ كان يتختم بالعقيق.

(الخانية بهامش الهندية: ٣/٤١٣)

١٨ـ وقال فى مجمع الأنهر: ولا يتختم بحجر ولا صفر ولا حديد؛ لما روي أن النبي ﷺ نهى عن التختم عن هذه الأنواع، وقيل: يباح بالحجر اليشب؛ لأنه ليس بالحجر؛ إذ ليس له ثقل الحجر. وإطلاق الجواب فى الكتاب يدل على تحريمه، كما فى الهداية. وفى الدرر نقلا عن السرخسى: والأصح أنه لا بأس به كالعقيق؛ فإنه 9 كان يتختم بالعقيق، وقال: تختموا بالعقيق فإنه مبارك. وفى الخانية. والصحيح أنه لا بأس به؛ لأنه ليس بذهب ولا حديد ولا صفر، بل هو حجر. وتمامه فيه فليطالع. وفى المنح: لأن حل العقيق لما ثبت حل سائر الأحجار لعدم الفرق بين حجر و حجر. (مجمع الانهر ٢/٥٣٦)

١٩ـ وقال فى الدر المنتقى: وقيل يباح الحجر اليشب بالباء أو الفاء أو الميم، وقيل: إنه ليس بحجر فلا بأس به، وهو الأصح، ويستثنى منه العقيق، وهو الأصح. ذكره العينى وغيره لقوله J: من تختم بالعقيق لم يزل فى بركة وسرور ـ ذكره الزاهدى وغيره، ومن الناس من أباح التختم بالذهب والحديد والحجر. ذكره القهستاني معزيا للتمرتاشى. قلت: ولكن لا يعول عليه فتنبه.

(الدر المنتقى بهامش مجمع الأنهر: ٢/٥٣٦)

٢٠ـ علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

’’عورتوں کو سب قسم کا زیور پہننا جائز ہے، بشرطیکہ اس میں مشابہت کسی بد دین کی نہ ہو۔‘‘

پھر ''ملفوظات'' کے عنوان کے تحت لکھا ہے:

''لوہے اور پیتل کی انگوٹھی میں مرد وعورت یکساں ہیں اور کراہت ان کے پہننے کی تنزیہی ہے، نہ تحریمی، کہ مسئلہ مجتہد فیہا ہے اور شافعی صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مردوں کو بھی درست ہے۔''

(فتاویٰ رشیدیہ: ۴۹۱)

۲۱۔ حضرت حکیم الامۃ رحمہ اللہ تعالیٰ ایک سوال کے جواب میں ردالمحتار کی عبارت "والتختم بالحدید ...... مکروہ للرجال والنساء" نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: قلت وقد تقرر فی محلہ أن مفاهیم الروایات حجة. بناء بر جزئی وکلی مذکورین کے ثابت ہوا کہ بجز انگشتری کے دوسرا زیور حدید و صفر ونحاس ورصاص عورتوں کے لیے جائز ہے۔ (امداد الفتاویٰ: ۴/ ۱۳۵)

۲۲۔ قال العلامة أبو سعید الخادمی رحمہ اللہ تعالیٰ: أو عقیق لحدیث الجامع: تختموا بالعقیق فإنه ینفی الفقر. وفي روایة فیه أیضًا: فإنه مبارك ...... (وفي الحاشیة) هذا مذهب البعض بناء علی أنه لیس بحجر. والمختار عند أبي حنیفة رحمہ اللہ تعالیٰ أن التختم بالعقیق حرام؛ لكونه حجرا ...... (قال أبو سعید:) (حلیة أهل النار) قیل: إنما كره ذلك من أجل كراهة ریحه. وقیل: معنی قوله: حلیة أهل النار أنه زی بعض الكفار. وهم أهل النار. وأما قوله ﷺ علی اتفاق الشیخین وأحمد وأبی داود: التمس ولو خاتما من حدید ففی الفیض عن التور بشتی: وخاتم الحدید وإن نهی عن التختم به لكنه لم یدخل بذلك فی جملة مالا قیمة له؛ لأنه ﷺ قاله لطالب نكاح المرأة بیانا لقلة ما یجعل مهرا، لكن یشكل أنه قال فی الفیض بعد ذلك: حل فیه نكاح المعسر واتخاذ خاتم الحدید إلا أن یقال إن ذلك مما یجوز مع الكراهة؛ إذ الجواز قد یجتمع مع الكراهة، وقد قالوا: إنه یجوز فعله علیه الصلاة والسلام المكروه لبیان جواز أصله فافهمه. وبالجملة یندفع بما ذكر ما قیل: إن الأصح عدم كراهة التختم بالحدید محتجا بهذا الحدیث.

وقال بعد أسطر: (لا تتمه مثقالا) وهو درهم ونصف، نهی إرشاد إلی

الورع؛ فان الأولى أن يكون الخاتم أقل من مثقال، فإن أتمه أو زاد عليه جاز. (بريقة محمودية: ٨٦/٤)

٢٣ـ وقال الإمام الزيلعي رحمہ اللہ تعالیٰ: ولا يتختم بغير الفضه كالحجر والحديد والصفر لما روي ...... ومن الناس من أطلق التختم بحجر يقال له يشب. (تبيين: ١٥/٦)

علامہ زیلعی نے عورت کا کوئی ذکر نہیں کیا، نہ نفیاً نہ اثباتاً، وكذلك الشلبي.

٢٤ـ وقال العلامة الطوري رحمہ اللہ تعالیٰ بعد بيان كراهة التختم بالحديد: وورد النص بجواز التختم بالعقيق. وقال ﷺ: تختموا بالعقيق فإنه مبارك. الحديث.

وبعد أسطر: "وحرم التختم بالحجر والحديد والصفر" (البحر: ١٩١/٨)

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ تعالیٰ نے اتنا ہی ذکر کیا ہے، عورت کا ذکر نہیں کیا، جس سے مطلقاً عدمِ جواز معلوم ہوتا ہے۔

٢٥ـ وقال الملا مسكين رحمہ اللہ تعالیٰ: واعلم أن ما ذكره المصنف من تحريم التختم بالحجر ليس على إطلاقه فى الصحيح، ولهذا استثنى العينى الحجر الذى يقال له يشب، قال: وهو الأصح ثم قال: ولا بأس بالعقيق فى الأصح. (فتح المعين: ٣٩٣/٣) وبعد ذلك نقل تحقيق ملا خسرو وما رده.

٢٦ـ وقال أيضاً: (قوله: سواء كان يشبا أو غيره) الأصح أنه لا بأس بالتختم باليشب. كما قال السرخسى، كذا ذكره الحموى، وفيه تأمل، لأنه يقتضى قصر عدم الحرمة على اليشب فقط، فيخالف ما سيذكره الشارح حيث قال: وقال شمس الأئمة السرخسى: لا بأس باليشب كالعقيق.

وقال أيضا: (قوله: والحديد) وكذا الرصاص والقزير سواء تختم به رجل أو امرأة. (حواله بالا)

٢٧ـ وفي الجامع الصغير: وقال أبو يوسف ومحمد رحمہما اللہ تعالیٰ:

ولا يتختم إلا بالفضة. (الجامع الصغير: صـ ٤٧٧)

قال العلامة اللكنوى رحمه الله تعالىٰ في الحاشية عليه: قوله "ولا يتختم إلا بالفضه" هذا نص على أن التختم بالحجر الذى يقال له يشم حرام لعموم النهى، ومن الناس من أطلق ذلك، وأما التختم بالحديد والصفر حرام بالإجماع، وأما التختم بالذهب للرجال فحرام أيضا، ومن الناس من لم يربه بأسا، وهذا غير صحيح لما روي عن على رضي الله تعالىٰ عنه "أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك" ولأن ضرورة النموذج زالت بالفضة فبقى الذهب على أصل التحريم. (حوالۂ بالا)

٢٨ـ وقال العلامة الكاسانى رحمه الله تعالىٰ: أما التختم بما سوى الذهب والفضة من الحديد والنحاس والصفر فمكروه للرجال والنساء جميعاً؛ لأنه زى أهل النار لما روينا من الحديث. (البدائع: ١٣٣/٥)

٢٩ـ وقال الحافظ العينى رحمه الله تعالىٰ فى العمدة تحت حديث: التمس ولو خاتما من حديد: وفيه إجازة اتخاذ خاتم الحديد، واختلف العلماء فى لبسه. (عمدة القاري: ٤٥/٢٠)

٣٠ـ وقال أيضًا: بعد نقل تحقيق الإمام السرخسى رحمه الله تعالىٰ فى جواز التختم باليشب: وفيه نظر؛ لأنه لا يلزم من خفته أن لا يكون حجرا، فان العقيق أيضا خفيف مع أنه من أنواع الحجر.

وقال أيضا: وفى الدراية: وحلقة العظم والحديد والنحاس وفى المنطقة لا يكره. (البناية: ١٣١،١٣٠/١١)

اس میں احتمال ہے کہ "وفى المنطقة" میں واو خطأ ناسخ ہو اور جواز صرف منطقہ کے ساتھ خاص ہو۔

٣١ـ وقال العلامة الطحطاوي رحمه الله تعالىٰ: (قوله: وصحح السرخسى رحمه الله تعالىٰ جواز اليشب) بالباء أو الفاء أو الميم وفتح أوله وسكون ثانيه، وتحريكه خطأ. قال فى الدر المنتقى: وقيل: إنه ليس بحجر فلا بأس به، وهو الأصح، ويستثنى أيضا العقيق، وهو الأصح. ذكره العينى

وغيره؛ لقوله L: من تختم بالعقيق لم يزل فى بركة وسرور اهـ ومن الناس من أباح التختم بالذهب والحديد والحجر قهستاني عن التمرتاشى. (حاشية الطحطاوي على الدر: ٤/١٨١)

٦ـ عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رجلا جلس إلى رسول الله ﷺ وعليه خاتم من ذهب، فأعرض عنه رسول الله ﷺ، فلبس خاتم حديد، فقال رسول الله ﷺ: هذه لبسة أهل النار، فرجع فلبس خاتم ورق، فسكت عنه رسول الله ﷺ. (معانى الاثار: ٢/٣٢٥)

٧ـ عن زياد عامل البصرة قال: وفدنا إلى عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه مع الأشعرى، فرأى على خاتما من ذهب، فقال عمر رضي الله تعالى عنه: لقد تشبهتم بالعجم. ثلاثا يقولها. تختموا بهذا الورق. قال: فقال الأشعرى: أما أنا فخاتمى حديد، فقال عمر رضي الله تعالى عنه: ذلك أخبث وأنتن.

(معانى الآثار: ٢/٣٢٦)

عن معيقيب رضي الله تعالى عنه أنه قال: كان خاتم النبي ﷺ حديدا ملويا عليه فضة. الحديث.

٥ـ عن أبى سعيد الخدرى رضي الله تعالى عنه قال: أقبل رجل من البحرين إلى النبي ﷺ فسلم، فلم يرد عليه. وكان فى يده خاتم من ذهب وجبة حرير، فألقاهما ثم سلم، فرد 9، ثم قال: يارسول الله ! أتيتك انفا فأعرضت عنى ؟ فقال: إنه كان فى يدك جمرة من نار. قال: لقد جئت إذا بجمر كثير. قال: إن ما جئت به ليس بأجزأ عنا من حجارة الحرة، ولكنه متاع الحيٰوة الدنيا. قال: فماذا أتختم ؟ قال: حلقة من حديد أوورق أو صفر. (النسائى: ٢/٢٨٩)

١١ـ قال العلامة السندى رحمه الله تعالى: (قوله: حديدا ملويا عليه فضة) قيل: هذا الحديث أجود إسنادا مما قبله (حديث بريدة)؛ لأن فى إسناد الأول عبد الله بن مسلم المروزى، وقيل: إنه لا يحتج بحديثه.

وقيل: ثقة يخطئ، سيما وهذا الحديث يعضده حديث "التمس ولو خاتما من حديد،" ولو كان مكروها لم يأذن فيه. قلت: والرواية الآتية صريحة في الجواز. وقيل: إن كان المنع محفوظا يحمل المنع على ما كان حديدا صرفا، وههنا بالفضة التي لويت عليه ترتفع الكراهة. والله تعالىٰ أعلم.

(حاشية السندي بهامش النسائي: ۲/۲۸۹)

۱۲۔ وقال العلامة محمد التانوي رحمه الله تعالىٰ: قوله: حلقة من حديد، لعل الإجازة بخاتم الحديد و الصفرة كان قبل النهي عنهما أو كان الإجازة على سبيل ترك الأولى، وجعل النهي نهيا تنزيهيا؛ لأن ترك الخاتم المصوغ منها خلاف الأولى، ووجه النهي عن استعمال الصفر ورد في الحديث لريح الصفر كريح الأصنام؛ لأن بعض الأصنام كانت من الصفر، ووجه النهي عن الحديد ورد في الحديث أنه حلية أهل النار، معاذ الله منهما، فأما استعمال الصفر فقد ثبت من النبي ﷺ كان له تور منه، لكن استعمال الحديد ليس كذلك. والله أعلم بالصواب.

(الحاشية بهامش النسائي: ۲/۲۸۹)

۱۳۔ قال الملا على القاري رحمه الله تعالىٰ: وقد صرح علماؤنا منهم قاضيخان بكراهة لبس خاتم الحديد والصفر، ونقل النووي في شرح المهذب عن صاحب الإبانة كراهتهما، وعن المتولي: لا يكره، واختاره فيه، وصححه في شرح مسلم لخبر الصحيحين في قصة الواهبة: اطلب ولو خاتما من حديد. ولو كان مكروها لم يأذن فيه، قلت: سيأتي الجواب عنه، قال: ولخبر أبي داود: وكان خاتمه ﷺ من حديد ملوى عليه فضة، قلت: قد سبق أنه كان يختم به ولا يلبسه. (المرقاة: ۸/۱۸۹)

۱۴۔ وقال أيضا: قلت: حديث "تختموا بالعقيق فإنه مبارك" رواه العقيلي في الضعفاء، وابن لال في مكارم الأخلاق، والحاكم في تاريخه، والبيهقي والخطيب وابن عساكر والديلمي في مسند الفردوس عن عائشة

رضي الله تعالى عنها، و كثرة الطرق تدل على أن الحديث له أصل، وروي ابن عدى فى الكامل عن أنس بلفظ: تختموا بالعقيق فإنه ينفى الفقر.
(المرقاة: ۸/۱۸۵)

۱۵۔ قال العلامة الجنجوهى رحمه الله تعالى: (قوله: من أي شيء أتخذه) إلا أن جميع ذلك يجوز للنسوة، ويجوز للرجل لبس تلك الخواتم إذا فضضها.

وقال شيخ الحديث رحمه الله تعالى تحت قوله: يجوز للنسوة: زاد فى الإرشاد الرضى: لأن المذكور فيها الذهب أيضا، فلو حمل على عمومه ينبغى أن لا يجوز الذهب أيضاً للنساء، ثم مراده الحلى غير التختم، كما فرق بينهما فى فتاواه، فجعل الحلى من ذلك مباحا لهن دون التختم، فسوى فيه بين الرجال والنساء، وصرح الفروع بتعميم كراهة التختم. قال صاحب البدائع: أما التختم بما سوى الذهب والفضة من الحديد والنحاس والصفر فمكروه للرجال والنساء جميعاً؛ لأنه زى أهل النار. انتهى. (الكوكب الدري: ۲/۴۵۲)

خلاصہ عباراتِ شراحِ حدیث و فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ

خاتم الحدید:

خاتم حدید کے بارے میں احادیث متعارض ہیں، بعض میں فرمایا: "إنه من حلية أهل النار" (عبارت: ۱، ۳، ۴، ۶) **اور بعض میں فرمایا** "أخبث وأنتن" **اور بعض میں** فماذا أتختم **کے جواب میں فرمایا:** حلقة من حديد أوورق أو صفر. (۵)

علامہ سندھی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: یہ روایت جواز میں صریح ہے اور ملوی علیہ فضہ والی حدیث کی تایید "التمس ولو خاتما من حديد" **سے ہوتی ہے۔ پھر قیل سے یہ توجیہ ذکر کی کہ اگر منع محفوظ ہو تو یہ روایتِ جواز ملوی علیہ فضۃ پر محمول ہوگی اور نہی حدیدِ خالص پر۔** (۱۱)

علامہ محمد تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ شاید یہ اجازت نہی سے پہلے کی ہو یا اجازت علی

سبيل ترك الأولى ہواورنہی تنزیہی ہو۔ (۱۲)

علامہ عینی رحمہ اللہ تعالیٰ التمس ولو خاتما من حديد کے تحت تحریر فرماتے ہیں: "وفيه اجازة اتخاذ خاتم الحديد، واختلف العلماء فی لبسه" اختلاف کی تفصیل ذکر نہیں کی۔ (۲۹)

بنایہ میں فرماتے ہیں: وفی الدراية: "وحلقة العظم والحديد والنحاس وفی المنطقة لا يكره." (۳۰)

علامہ زیلعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "ولا يتختم بغير الفضة كالحجر والحديد والصفر." (۲۳)

علامہ طوری رحمہ اللہ تعالیٰ نے تختم بالحدید کو مکروہ قرار دیا ہے۔ (۲۴)

علامہ مسکین رحمہ اللہ تعالیٰ نے مرد وعورت دونوں کے لیے حرام قرار دیا ہے۔ (۲۶)

علامہ لکھنوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: تختم بالحدید والصفر بالاجماع حرام ہے۔ (۲۷)

جبکہ علامہ سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ نے عدم حرمت پر اجماع کا دعوی کیا ہے۔ (۳۲)

علامہ کاسانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے مرد وعورت دونوں کے لیے مکروہ قرار دیا ہے۔ (۲۸)

علامہ ابوسعید خادمی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بریقہ محمودیہ میں مکروہ تنزیہی کہا ہے۔ (۲۲)

امام مرغینانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے حرام کہا ہے۔ (ہدایہ، کراہیہ صفحہ ۹۷)

علامہ قاضی زادہ نے تکملہ فتح القدیر میں بلاخلاف حرام کہا ہے۔ (تکملہ فتح القدیر: ۲/ ۴۵۸)

علامہ خوارزمی نے کفایہ میں نعمان بن بشیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت "مالی أجد عليك حلية أهل النار" نقل کی ہے۔ (حوالہ بالا)

علامہ گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے مکروہ تنزیہی کہا ہے۔ (۲۰)

حکیم الامۃ رحمہ اللہ تعالیٰ نے درمختار کی عبارت فيحرم بغيرها كالحجر و الحديد الخ نقل فرمائی ہے، خود حرمت یا کراہت کی تصریح اگرچہ نہیں فرمائی مگر متبادر یہی ہے کہ ان کے ہاں حرام ہے۔

علامہ سہارنپوری رحمہ اللہ تعالیٰ نے مکروہ تنزیہی کہا ہے۔ (۱۰)

شیخ رجب بن احمد نے جواز کا قول کیا ہے۔ (بریقہ، حاشیہ ۴/ ۸۶)

خاتم العقیق اوالیشب:

ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "تختموا بالعقيق فإنه مبارك" طرق کثیرہ سے مروی ہے۔

وكثرة الطرق تدل على أن الحديث له أصل. (۱۴)

علامہ سرخسی اور علامہ قاضیخان رحمہما اللہ تعالیٰ نے یشب کو جائز قرار دیا ہے (۱۷،۸) اور بعض نے امام سرخسی رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف جواز تختم بالعقیق کی نسبت بھی کی ہے، بلکہ خود امام نے فرمایا: فلا بأس بالتختم به كالعقيق.

علامہ زرقانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے تختموا بالعقيق جیسی احادیث میں سے بعض کو موضوع کہا ہے اور بعض کو ضعیف۔

علامہ عینی رحمہ اللہ تعالیٰ نے جواز تختم بالیشب کی صاحب ہدایہ کی بیان کردہ تعلیل "لأنه ليس بحجر إذ ليس له ثقل الحجر" کو رد فرماتے ہوئے لکھا ہے: "وفيه نظر، لأنه لا يلزم من خفته أن لا يكون حجرا، فإن العقيق أيضا خفيف مع أنه من أنواع الحجر" (۳۰) اور آگے صاحب ہدایہ کے قول وإطلاق الجواب فى الكتاب يدل على تحريمه کے تحت فرماتے ہیں:

لأنه قد يتخذ منه الصنم فيؤخذ منه ريح الأصنام وهو المعول عليه فى النهى على تحريم الصفر على ما وقعت الإشارة النبوية إليه.

(البناية: ۱۱/۱۳۰)

مگر تختم بالعقیق کے قول سرخسی کو رد نہیں فرمایا۔

علامہ طحطاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے جوازِ اتخاذِ خاتم یشب کو اصح قرار دیا ہے، اسی طرح تختم بالعقیق کو اصح قرار دینے کے بعد فرمایا ہے: ذكره العينى وغيره لقوله 9 الخ، لیکن عینی سے صراحۃً اس کا ذکر نہیں ملا۔

نیز علامہ طحطاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ومن الناس من أباح التختم بالذهب والحديدوالحجر قهستانى عن التمرتاشى اور اس پر کوئی رد نہیں فرمایا۔ (۳۱)

علامہ ابوسعید خادمی رحمہ اللہ تعالیٰ نے تختم بالعقیق کو جائز قرار دیا ہے، مگر حاشیہ میں شیخ رجب بن احمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کا مختار مذہب حرمت کا نقل کیا ہے۔ (۲۲)

جواز الحلى غير الخاتم من الحديد:

حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی فقیہ نے اس طرف صراحۃً تعرض نہیں کیا، علامہ عثمانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے دوسرے حلی کو بھی ناجائز قرار دیا ہے۔ لاشتراك العلة. (۸ بحث ثانى)

علامہ گنگوہی اور حکیم الامۃ رحمہما اللہ تعالیٰ نے جائز قرار دیا ہے، علامہ گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے

خاتم الحدید کو بھی مکروہ تنزیہی کہا ہے۔ (۲۰، ۲۱)

ملوی علیہ فضہ:

اکثر نے جائز قرار دیا ہے، البتہ ملا علی القاری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس سے صرف مہر لگاتے تھے، پہنتے نہیں تھے۔ (۱۱، ۱۳، ۱۵)

۳۲۔ قال العلامة السيوطى رحمه الله تعالىٰ: وأما التختم بسائر المعادن ما عدا الذهب فغير حرام بلا خلاف لكن هل يكره ؟ وجهان: أحدهما نعم لحديث بريدة أن رجلا جاء إلى النبي ﷺ عليه خاتم من شبه فقال: ما لى أجد منك ريح الأصنام ؟ فطرحه ثم جاء و عليه خاتم من حديد فقال: مالى أرى عليك حلية أهل النار ؟ فطرحه، فقال: يا رسول الله ! من أي شيء أتخذه ؟ قال: اتخذه من ورق ولا تتمه مثقالا. أخرجه أبو داود والترمذى، وفى سنده رجل متكلم فيه، فضعفه النووى فى شرح المهذب، لأجله. ولكن ابن حبان صححه فأخرجه فى صحيحه. وهذا هو الحديث المسئول عنه فى السؤال.

والوجه الثانى أنه لا يكره، ورجحه النووى فى الروضة وشرح المهذب، قال: لضعف الحديث الأول، ولما أخرجه أبو داود بإسناد جيد عن معيقيب الصحابى قال: كان خاتم النبي ﷺ من حديد ملوى عليه فضة. (الحاوي للفتاوىٰ: ۱/۷۵)

حاصل

سونا، چاندی:

حاصل یہ کہ عورتوں کے لیے انگوٹھی کی طرح سونے، چاندی کے تمام زیور جائز ہیں بالاتفاق، مردوں کے لیے سونا حرام ہے بالاتفاق، چاندی کی صرف انگوٹھی کی اجازت ہے اور وہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ اس کا وزن ایک مثقال (پانچ ماشے =۴٫۸۶ گرام) یا اس سے زائد نہ ہو لیکن اس شرط پر فقہاء اور محدثین نے کلام کیا ہے، احتیاط اس میں ہے کہ ایک مثقال سے کم ہو، دوسرے قول کے مطابق اس سے زیادہ کی بھی

گنجاش ہے۔

لوہا اور دیگر دھاتوں کی انگوٹھی:

لوہے کی انگوٹھی کے بارے میں اکثر فقہاء ومحدثین کا قول کراہتِ تحریمیہ کا ہے، مرد اور عورت دونوں کے لیے، جواز کے اقوال بھی ہیں، لہٰذا منع قولِ اکثر ہونے کے علاوہ احوط بھی ہے اور اجازت اوسع ہونے کے علاوہ لوہے کے زیور کے شیوع وعموم کی وجہ سے ارجح بھی معلوم ہوتی ہے، یہی حکم لوہے کے علاوہ دیگر دھاتوں عقیق، یشب، پیتل وغیرہ کا ہے۔

ان دھاتوں کے دوسرے زیور:

انگوٹھی کے علاوہ ان دھاتوں سے دیگر زیور کے بارے میں فقہاء نے کوئی صراحت نہیں کی ہے، اکابر علماء میں اختلاف ہے، علامہ ظفر احمد عثمانی نے ان دھاتوں کے زیور کو ناجائز کہا ہے، لہٰذا اس باب میں بھی احوط یہی ہے کہ اجتناب کیا جائے، لیکن حضرت حکیم الامت اور حضرت گنگوہی رحمہما اللہ تعالیٰ کے قول کے مطابق اس کی بھی گنجائش ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۱۰/ ربیع الاوّل ۱۴۱۸ھ

بالوں کے احکام

قزع کی ہیئت

سُؤال: قزع کی تعریف یہ کی گئی ہے:

أن يحلق رأس الصبي فيترك بعض شعره يا: أن يحلق رأس الصبي ويترك له ذوائبه.

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قزع ایک مخصوص صورت تھی جو اس وقت مروّج تھی، جس سے واضح طور پر حلق البعض وترک البعض کا مشاہدہ ہوتا تھا، بال چھوٹے (پورے سر کے برابر) کرانے کی صورت میں کانوں کے پیچھے چھوٹے چھوٹے بال رہ جاتے ہیں، اگران پر استرا نہ پھیرا جائے تو بدنما معلوم ہوتے ہیں، ان پر استرا پھیرنا قزع میں داخل معلوم نہیں ہوتا، اس لیے اس کی گنجائش ہونی چاہیے، حضرت والا کی کیا رائے ہے؟

الجواب باسم ملهم الصواب

١ – واضح طور پر تو قزع نہیں مگر کسی قدر اس سے مشابہت ضرور ہے۔

٢ – دأب الصالحین کے خلاف ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

٢٠/ربیع الاوّل ١٤٢٠ھ

زیرناف بال پھینکنا یا گٹر میں بہانا

سُؤال: زیرناف بالوں کو ویسے پھینکنا یا گٹر میں بہانا جائز ہے یا نہیں؟ شامیہ، خانیہ وغیرہ میں اس کی کراہت منقول ہے۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالىٰ: وكل عضو لا يجوز النظر إليه قبل الانفصال لا يجوز بعده، ولو بعد الموت، كشعر عانة وشعر رأسها الخ. (ردالمحتار: ٦/٣٧١)

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ: (قوله: ويستحب قلم أظافيره)

وقلمها بالأسنان مكروه يورث البرص، فإذا قلم أظفاره أو جز شعره ينبغى أن يدفنه، فإن رمى به فلا بأس. وإن القاه فى الكنيف أو فى المغتسل كره، لأنه يورث داء خانية: ويدفن أربعة: الظفر، والشعر، وخرقة الحيض، والدم. عتابية ط. (ردالمحتار: ٦/٤٠٥) بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

سوال میں شامیہ کی عبارت سے معلوم ہوا کہ زیرناف بال ویسے پھینکنا مکروہِ تنزیہی ہے، البتہ خانیہ اور دوسری کتابوں میں کنیف اور مغتسل میں ڈالنے کی جو کراہت مذکور ہے، اس کی علت یہ ہے کہ وہاں یہ بال وغیرہ جمع رہیں گے جس سے بیماری کے جراثیم پھیلیں گے اور تعفن ہوگا جیسا کہ مذکورہ عبارت میں ہے:

"لأنه يورث داء."

لیکن آج کل جو گٹر لائنوں کا نظام ہے وہاں ایسا نہیں ہوتا، لہٰذا اس میں بہانا جائز ہے۔

اس مسئلہ کی ایک نظیر یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے غسل خانے میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا اور اس کی علت یہ بیان فرمائی کہ اس سے وسوسہ اور وہم کی بیماری ہوجاتی ہے، جیسا کہ امام حصکفی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وكذا يكره ...... يبول فى موضع يتوضأ هو أو يغتسل فيه؛ لحديث "لا يبولن أحدكم فى مستحمه فإن عامة الوسواس منه." (رد المحتار: ١/٣٤٤)

اس کے معنی ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ اور دوسرے فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے یہ بیان فرمائے ہیں کہ مغتسِل کو یہ وہم رہے گا کہ کہیں اس کے بدن اور کپڑوں کو نجاست نہ لگ گئی ہو، اس سے اس کو وہم کی بیماری ہوجانے کا خطرہ ہے، البتہ اگر اس کی جگہ الگ بنادی جائے جیسا کہ آج کل حمام کے ساتھ ہی بیت الخلاء بنائے جاتے ہیں تو اس کے عدم جواز کا کوئی قائل نہیں۔

قال ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله: لحديث الخ) ...... والمعنى ...... وإنما نهى عن ذلك إذا لم يكن له مسلك يذهب فيه البول أو كان المكان صلبا فيوهم المغتسل أنه أصابه منه شيء فيحصل به الوسواس، كما فى نهاية ابن الاثير اهـ مدنى. (ردالمحتار: ١/٣٤٤)

والله سبحانه وتعالى أعلم

٢٠/رجب ١٤٢٠ھ

کتاب الجنایة و الضمان

غاصب کے تصرف کے دوران مکان جل گیا تو غاصب ضامن نہیں

سوال: محمد اسلم نامی شخص کا ایک مکان تھا، خود چونکہ دوسری جگہ رہتا تھا اس لیے یہ مکان خالی پڑا ہوا تھا، شیر باز نامی شخص نے اس مکان میں بغیر مالک کی اجازت کے اپنی گھاس رکھی اور اپنے جانور باندھنا شروع کر دیے، شیر باز کے بلا اجازت تصرف کے دوران اس گھر کو جلا دیا گیا اور شیر باز کے جانوروں کو باہر نکال کر صرف گھر کو ضائع کیا گیا۔ گھر کس نے جلایا؟ یقینی طور پر معلوم نہیں، لیکن غالب گمان اسی شیر باز پر ہے کہ خود اس نے جلایا ہوگا۔

اب دریافت طلب امر یہ ہے کہ کیا شیر باز نامی شخص پر دعویٰ دائر کر کے اس سے گھر کا ضمان شرعاً وصول کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ جبکہ خود اس نے ضائع کیا ہے اور اگر کسی دوسرے نے بھی جلایا ہو تو اس کے تصرف میں ضائع ہوا ہے تو کیا وہ ضامن نہ ہوگا؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

جس نے آگ لگائی ہے وہ ضامن ہے، لہٰذا اس کا پتہ چلانے کی کوشش کی جائے۔ شیر باز کو شرعی ثبوت کے بغیر مجرم ٹھہرانا اور اس سے ضمان وصول کرنا درست نہیں۔

١ـ وفی الهندية: لو دخل داره بغير إذنه، وليس فی الدار أحد لم يكن غاصباً للدار عند أبی حنيفة وأبی يوسف رحمهما الله تعالیٰ، وكذا لو سكنها. كذا فی السراج الوهاج. (هندية: ١٢٨/٥)

٢ـ قال العلامة ابن نجيم رحمه الله تعالیٰ: أو غصب داراً فهدمت بآفة سماوية أو سيل فذهب بالبناء لم يضمن عند أبی حنيفة وأبی يوسف رحمهما الله تعالیٰ، وقال محمد والشافعی وزفر رحمهم الله تعالیٰ، وهو قول أبی يوسف رحمه الله تعالیٰ أوّلاً: يضمن. وفی البزازية: والصحيح قول أبی حنيفة

وأبى يوسف رحمهما الله تعالىٰ، وفى الينابيع: فإن حدثت هذه الأشياء بفعل أحد من الناس فضمانه على المتلف عندهما، وعند محمد هو مخيربين ضمان الغاصب والمتلف، فإن الغاصب يرجع على المتلف. وإن حدثت هذه الأشياء بفعل الغاصب وسكناه فالضمان عليه بالإجماع. (البحر: ۸/۱۱۱)

۳ـ فى شرح المجلة: المادة ۹۰۵ ـ (المغصوب إن كان عقاراً يلزم الغاصب رده إلى صاحبه من دون أن يغيره وينقصه. وإذ اطرأ على قيمة ذلك العقار نقصان بصنع الغاصب وفعله يضمن قيمته. مثلاً لو هدم أحد محلاً من الدار التى غصبها، أو انهدم بسبب سكناه فطرأ على قيمتها نقصان يضمن مقدار النقصان. كذلك لو احترقت الدار من النار التى أو قدها الغاصب يضمن قيمتها. مبنية)

عبارة البزازية: غير المنقول كالطاحونة والحانوت إذا انهدم عند الغاصب بآفة سماوية أو جاء سيل فذهب بالبناء، لا ضمان عليه عندهما، ولو تلف بسكناه أو قلع أشجاره، ضمن إجماعاً، وإن هدمه آخر أو قطع أشجاره فالمالك بالخيار يضمن أيهما شاء، ولو زرع فيها فالخارج له، وضمن نقصانها اهـ. (شرح المجلة لخالد الاتاسى: ۳/۴۴۰)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۱۰/صفر ۱۴۱۷ھ

نسیان بھی حفاظت میں تقصیر ہے

سوال: بندہ نے الرشید ٹرسٹ کے ۲۶۳۴۵ روپے الماری سے ترتیب دینے کی غرض سے نکال کر اپنے پاس رکھے تھے، اسی اثناء میں ایک شخص نے کچھ رقم لینے کا تقاضا کیا، مذکور شخص کو فارغ ہی کر رہا تھا کہ اذان شروع ہوگئی اور میں الماری بند کر کے جلدی سے نماز کے لیے چلا گیا، رقم وہاں بھول کر چھوڑ گیا۔

جب دوسرے دن ترتیب دینے کے لیے اس رقم کو تلاش کیا تو الماری میں موجود نہیں پایا، اغلب گمان ہے کہ الماری کے ساتھ ہی رقم رہ گئی ہوگی، مگر جس شخص نے رقم لی تھی اس نے دریافت کرنے پر بتایا کہ

تمہارے اٹھنے کے بعد کوئی رقم وغیرہ نظر نہیں آئی۔

اب دریافت طلب امر یہ ہے کہ ایسی صورتحال میں مندرجہ بالا رقم کا ضمان بندہ پر ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اجیر خاص بحکمِ امین ہے، جس پر ممکنہ حفاظت لازم ہوتی ہے، تقصیرِ حفاظت باعثِ ضمان ہے، اگر چہ بھول کر ہی ہو، لہٰذا سائل پر گمشدہ رقم کا ضمان لازم ہے۔

قال فی الدرر: الأجیر الخاص أمین، فلا یضمن المال الهالك بیده بغیر صنعه. (در الحکام: ۲/۶۰۴)

وقال العلامة ابن عابدین رحمه الله تعالیٰ:

ولو قال: وضعتها بین یدیّ وقمت ونسیتها فضاعت یضمن، ولو قال: وضعتها بین یدیّ فی داری، والمسألة بحالها، إن مما لا یحفظ فی عرصة الدار کصرة النقدین یضمن، ولو کان تعد عرصتها حصنا له لا یضمن، وظاهره أنه یجب حفظ کل شئ فی حرز مثله. تأمل. لکن تقدم فی السرقة أن ظاهر المذهب کل ما کان حرزا لنوع، فهو حرز لکل الأنواع، فیقطع بسرقة لؤلؤة من إصطبل تأمل ـ وقد یفرق بین الحرز فی السرقة والحرز فی الودیعة، وذلك أن المعتبر فی قطع السارق بتلك الحرز وذلك لا یتفاوت باعتبار المحرزات، والمعتبر فی ضمان المودع التقصیر فی الحفظ، ألا تری أنه لو وضعها فی داره الحصینة وخرج وکانت زوجته غیر أمینة یضمن، ولو أحد سرقها یقطع؛ لأن الدار حرز، وإنما ضمن للتقصیر فی الحفظ. (ردالمحتار: ۵/۶۷۳)

وفی التنویر وشرحه: فلا تضمن بهلاك الودیعة مطلقا سواء أمکن التحرر عنه أم لا.

وقال العلامة محمد علاء الدین آفندی رحمه الله تعالیٰ:

ولیس منه النسیان کما لو قال: وضعت عندی فنسیت وقمت، بل یکون مفرطا. وقال أیضاً: الحاصل أنه یجب حرز کل شیء فی حرز مثله، بخلاف الحرز فی السرقة، فإن کل ما کان حرزا لنوع فهو حرز لسائر

الأنواع، فيقطع بسرقة لؤلؤة من إصطبل، أما هنا فإن حرز كل شيء بحسبه. (تكملة ردالمحتار: ٨/٤٤٨-٤٥٠)

وفي شرح المجلة: إذا قال المستودع: وضعت الوديعة بجانبي ثم نسيت وقمت، فحيث أن هذا القول يكون إقرارا منه على التقصير بالمحافظة يلزمه الضمان وكذا إذا قال: وضعتها في محل ولا أعلم أين وضعتها، وقد نسيت، يضمن، كما لو قال: وضعت الدراهم الوديعة في جيبي وبوقتها فقدتها ضمن أيضا. (دررالحكام شرح مجلة الأحكام: ٢/٢٣٣)

والله سبحانه وتعالى أعلم

٢٠/ ربيع الاوّل ١٤١٩ھ

متمرد مدیون سے سفرِ خرچ لینے کا حکم

سؤال: ۱- زید کا عمر کے ذمہ ایک لاکھ روپے قرض ہے، عمر کراچی میں رہتا ہے اور زید لاہور میں۔ زید نے متعدد بار پیغام اور خط کے ذریعہ رقم کا مطالبہ کیا مگر عمر ٹالتا رہا، بالآخر زید نے اپنا قرض وصول کرنے کے لیے خود کراچی کا سفر کیا۔ اب پوچھنا یہ ہے کہ زید سفر خرچ یعنی گاڑی کا کرایہ اور ہوٹل میں رہائش وغیرہ کا خرچ عمر سے وصول کر سکتا ہے یا نہیں؟

۲- زید سے خالد نے پانچ ہزار روپے کا سونا چرا لیا۔ زید نے چور کو تلاش کرنے اور اس کے بارے میں معلومات حاصل کرنے کے لیے دوڑ دھوپ کی، گاڑی ادھر ادھر دوڑائی، مگر ناکام رہا۔ بعد میں خالد نے خود آ کر زید کو سونا واپس کر دیا۔ اب زید کہتا ہے کہ میں نے چور معلوم کرنے کے لیے تین ہزار روپے مزید صرف کیے ہیں، وہ بھی دو۔ کیا اس کا یہ مطالبہ صحیح ہے؟

اس بارے میں دارالعلوم کراچی سے استفتاء کیا گیا جس کے جواب میں جواز کا فتویٰ موصول ہوا۔ دارالعلوم کا فتویٰ پیش خدمت ہے، ملاحظہ فرما کر اپنی رائے عالی سے نوازیں۔ بینوا توجروا۔

جواب از دارالعلوم کراچی:

الجواب حامداً و مصلیاً

۱- مسئولہ صورت میں اگر زید کے لیے خود سفر کر کے اپنا قرض وصول کرنے کے علاوہ قرض کی

وصولیابی کی اور کوئی صورت نہ رہی ہو اور مقروض عمر کا تمرد (سرکشی) یعنی باوجود استطاعت کے ادائیگی میں تساہل ظاہر ہو گیا ہو اور اس کی وجہ سے قرضخواہ کو مجبوراً سفر کرنا پڑا ہو تو ایسی صورت میں زید (قرضخواہ) عمر (مقروض) سے اس سفر پر ہونے والے حقیقی اخراجات وصول کرنے کا حقدار ہے، کیونکہ اس خرچہ کا سبب مقروض ہوا ہے۔ (مأخذہ عزیز الفتاویٰ: صفحہ ٦٥٢) (ایضاً امداد الاحکام: ۳/۴۸۳)

۲- مذکورہ صورت میں بھی زید خالد سے اپنے حقیقی خرچہ کا مطالبہ کرسکتا ہے۔

فی الدر المختار: (٤/٣٧٢): وأجرة المحضر على المدعي، هو الأصح. بحر عن البزازية. وفى الخانية: على المتمرد. وهو الصحيح.

فى الشامية: (قوله: وأجرة المحضر) بضم أوله وكسر ثالثه، هو من يحضر الخصم. وعبارة البحر هكذا، وفى البزازية: ويستعين بأعوان الوالى على الإحضار، وأجرة الإشخاص فى بيت المال. وقيل: على المتمرد فى المصر من نصف درهم إلى درهم، وفى خارجه لكل فرسخ ثلاثة دراهم أو أربعة. وأجرة المؤكل على المدعي. وهو الأصح، وفى الذخيرة أنه المشخص وهو المأمور بملازمة مدعى عليه اهـ.

والإشخاص بالكسر بمعنى الإحضار، فقد فرق بين المحضر وبين الملازم، وهذا غير ما نقله الشارح فتأمل ـ وفى منية المفتى: مؤنة المشخص قيل: فى بيت المال. وفى الأصح على المتمرد اهـ هذا ما فى الخانية، والحاصل: أن الصحيح أن أجرة المشخص بمعنى الملازم على المدعي، وبمعنى الرسول المحضر على المدعى عليه لو تمرد بمعنى امتنع عن الحضور وإلافعلى المدعي. هذا خلاصة مافى شرح الوهبانية اهـ.

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

محمد افتخار بیگ عفی عنہ

جواب صحیح ہے، البتہ صرف اتنا خرچ وصول کرنے کی گنجائش ہے جو واقعۃً ناگزیر طور پر کیا گیا ہو، ضرورت سے زائد خرچ اگر کر بھی لیا ہو تو اسے وصول نہیں کیا جاسکتا، نیز اس گنجائش کو نفع اندوزی کا ذریعہ بنایا جائے گا تو وہ صریح سود اور حرام ہوگا۔ واللہ سبحانہ اعلم

احقر محمد تقی عثمانی عفی عنہ

۱۴۲۰/۵/۲۶ھ

الجواب باسم ملہم الصواب

دارالعلوم کے جواب میں علائیہ سے جو جزئیہ نقل کیا گیا ہے وہ احضار عند القاضی سے متعلق ہے، صورتِ سوال اس سے تین وجوہ سے مختلف ہے:

۱- قضاء طلبِ حق کا صحیح طریقہ ہے اور قاضی اس کے طریقہ کی تعیین کر دیتا ہے، جبکہ صورتِ سوال میں مدعی اپنی خواہش کے مطابق کام کرتا ہے۔

۲- احضار کی اجرت قاضی معین کر دیتا ہے اور صورتِ سوال میں اس کی کوئی تعیین نہیں۔

۳- تمرد کا فیصلہ قاضی کرتا ہے اور صورتِ سوال میں مدعی اپنے خیال سے۔

مگر چونکہ موجودہ زمانہ میں عموماً حاکم شرعی کہیں میسر نہیں ہوتا، اس لیے مصارفِ سفر وصول کرنے کے لیے ضروری ہے کہ فریقین کسی معتبر ومتقن مفتی کو حکم بنائیں جو یہ فیصلہ کرے کہ تمرد تھا یا نہیں؟ سفر کی ضرورت تھی یا نہیں؟ اگر سفر ضروری تھا تو ناگزیر مصارف کتنے ہیں؟ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۱۰/ جمادی الثانیة ۱۴۲۰ھ

زرِضمانت ناجائز ہے

سؤال: ایک مولوی صاحب زرِضمانت کے جواز کی کچھ گنجائش بتا رہے تھے، بعض باتیں تو میری سمجھ میں نہیں آئیں، البتہ اس کے جواز کی وجوہات میں سے ایک انہوں نے عموم بلوی بھی ذکر کیا تھا، حضرت کی رائے اس بارے میں کیا ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

زرِضمانت بوجوہِ ذیل ناجائز ہے:

۱- شرط غير ملائم للعقد وفيه نفع لأحد المتعاقدين.

۲- اگر رہن کہا جائے تو اس سے انتفاع جائز نہیں۔

۳- اگر قرض ہے تو اس سے مستأجر ایسی چیز حاصل کرتا ہے جو اسے قرض کے بغیر نہیں مل سکتی۔

"وكل قرض جر نفعا فهو ربا"

بعض حضرات اسے ابتلاءِ عام میں داخل کر کے جواز کی کچھ صورتیں نکال رہے ہیں، میرے خیال میں اولاً تو اس میں ایسا ابتلاءِ عام نہیں، جس سے بچنا مشکل ہو، بے دین ماحول میں سب معاملات میں ہی ایسے نقصان پیش آتے رہتے ہیں، جنہیں طوعاً کرہاً برداشت کرنا ہی پڑتا ہے، اس لیے حفاظت کی جائز صورتیں اختیار کر کے اللہ تعالیٰ پر توکل رکھنا چاہیے اور اجرِ آخرت پر نظر۔

ثانیاً اس میں ابتلاءِ عام تسلیم کر بھی لیا جائے تو جائز کرنے کے لیے جو صورتیں پیش کی جا رہی ہیں، وہ صحیح نہیں، ان کے بارے میں کچھ لکھنے کی فرصت نہ ضرورت۔

اگر غور کیا جائے تو حرام خور سرمایہ دار درندوں کے لیے عوام کا خون چوسنے کے ذرائع میں سے ڈپازٹ (زرِ ضمانت) سے بھی زیادہ سود اور انشورنس میں عمومِ بلویٰ ہے، کیا پھر سب کو کھلی چھٹی دیدیں؟؟؟ سرمایہ دارانہ نظام کا افسوں مولویوں کے دماغ میں بھی ایسا چڑھ گیا ہے کہ ان کا جذبۂ ترحم انہی کی طرف جاتا ہے، عوام پر رحم نہیں آتا کہ ان کی جیبوں سے رہی سہی پونجی بھی کھینچ کھینچ کر سرمایہ داروں کی تجوریاں بھر رہے ہیں، جبکہ ان کے مظالم پہلے ہی یہ منظر پیش کر رہے ہیں۔

اس طرف بھی آدمی اور اس طرف بھی آدمی
اس کے بوٹوں پر چمک ہے اس کے چہرے پر نہیں

عمومِ بلویٰ اس میں بھی ہے کہ اکثر لوگوں کے پاس کاروبار چلانے کے لیے پیسہ نہیں ہوتا تو وہ قرض لینے پر مجبور ہوتے ہیں، جو بلا سود نہیں ملتا۔ ان حالات میں سود خور سیٹھوں کو اس کی تبلیغ کی جانی چاہیے کہ وہ مساکین کی مدد کریں یا بلا سود قرض دیں۔ یہ ضروری ہے یا مجبور لوگوں کی ضرورت سے فائدہ اٹھا کر سود خوری کی اباحت کی صورتیں نکالنا؟؟؟ سرمایہ داروں کے انہی مظالم سے تنگ آ کر اشتراکیوں نے یہ نعرہ لگایا تھا کہ سرمایہ داروں کی دکانوں، کارخانوں اور زمینوں پر زبردستی قبضہ کر لو، اللہ تعالیٰ نے جہاد افغانستان کے ذریعے اس فتنے سے بچا لیا۔

سرمایہ دار بے شمار مال و دولت کی ریل پیل میں مست، دولت کے سمندروں میں کھیلنے والے لوگ ہیں، انہیں چاہیے تھا کہ بہت بڑی بڑی عمارتیں بنا کر اصحابِ حاجت کو مفت میں یا رعایتی کرائے یا مناسب کرائے پر ہی دیتے، مگر الٹا ڈپازٹ کی صورت میں اہلِ حاجت کا خون چوس رہے ہیں۔

واللہ الہادی إلی سبیل الرشاد

۳/جمادی الاولی ۱۴۲۱ھ

حاشیہ اَز مرتب:

زرِضمانت یا سیکورٹی ڈیپازٹ کے بارے میں حضرت رحمہ اللہ تعالیٰ کی درج بالا رائے اُصول کے مطابق ہے، مگر اس حوالے سے معروضی صورتحال یہ ہے کہ اس وقت گھر، دکان، مکان اور گاڑیوں کے اجارہ میں اس شرط کا ایسا تعامل ہو گیا ہے کہ شاید ہی کوئی اجارہ اس شرط کے بغیر ہوتا ہو، بڑے بڑے جامعات کے اساتذۂ حدیث بھی کرایہ پر مکان لینے کے لیے زرِضمانت دینے پر مجبور ہیں، ورنہ انہیں کوئی مکان کرایہ پر نہیں ملے گا۔ اس میں خود عوام کے لیے حرج ظاہر ہے۔ نیز اس میں لوگوں کی املاک کا تحفظ بھی ہے، اس کی ضرورت مالکان کو اس لیے پیش آئی کہ بہت سے کرایہ دار مکان میں توڑ پھوڑ کر کے یا واجب الاداء بجلی، گیس وغیرہ کے بل اداء کیے بغیر چلے جاتے ہیں، جس کے وصول ہونے کی کوئی صورت نہیں ہوتی۔ زرِضمانت سے اس طرح کے نقصان کی تلافی کی جاتی ہے اور بقیہ کرایہ دار کو واپس کر دیا جاتا ہے، فی زمانہ لوگوں میں امانت و دیانت کا جو حال ہے وہ کسی سے مخفی نہیں، گویا اس زمانہ میں یہ ایک ضرورت بن گئی ہے، اس لیے حنفیہ کے دیگر اُصول کی بناء پر اس کی گنجائش ہونی چاہیے، کیونکہ اجارہ میں زرِضمانت کی شرط اگرچہ فاسد ہے لیکن شرطِ فاسد پر جب تعامل ہو جائے تو وہ مفسد نہیں رہتی۔ اہل علم کو اس پہلو پر ضرور غور کرنا چاہیے۔

درِمختار میں ہے:

أو جری العرف به کبیع نعل ...... علی أن یحذوه البائع ویشرکه أی یضع علیه الشراك وهو السیر. ومثله تسمیر القبقاب استحسانا للتعامل بلا نکیر.

علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

قلت: وتدل عبارة الخانیة والبزازیة وکذا مسئلة القبقاب علی اعتبار العرف الحادث، ویقتضی هذا أنه لو حدث عرف فی شرط غیر الشرط فی النعل والثوب والقبقاب أن یکون معتبرا إذا لم یؤد إلی المنازعة، وانظر ما حررناه فی رسالتنا المسماة بنشر العرف.

(ردالمحتار: ۵/۸۷،۸۸)

اور رسالہ نشر العرف میں علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے لکھا ہے:

ویدل علی ذلك أنهم صرحوا بفساد البیع بشرط لا یقتضیه العقد وفیه نفع لأحد العاقدین، واستدلوا علی ذلك بنهیه ﷺ عن بیع وشرط، وبالقیاس، واستثنوا من ذلك بما جری به العرف کبیع نعل علی أن یحذوها البائع. قال فی منح الغفار: فإن قلت: إذا لم یفسد الشرط المتعارف العقد یلزم أن یکون العرف قاضیا علی الحدیث. قلت: لیس بقاض علیه، بل علی القیاس، لأن الحدیث معلول بوقوع النزاع المخرج للعقد عن المقصود به، وهو قطع المنازعة والعرف ینفی النزاع، فکان موافقا لمعنی الحدیث، ولم یبق من الموانع إلا القیاس، والعرف قاض علیه اهـ فهذا غایة ما وصل إلیه فهمی فی تقریر هذه المسئلة. واللّٰه تعالیٰ أعلم.

(رسائل ابن عابدین، رسالة نشر العرف: ۲/۱۲۱)

واللّٰہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

☆☆☆

کتاب الدیات والحدود

عورت کی غفلت سے بچہ مرگیا

سؤال: ایک عورت سورہی تھی، اس کے پاس دو بچے سورہے تھے، نیند میں اس عورت کے نیچے آکر دونوں بچے مرگئے تو کیا اس پر دو کفارے اور دو دیت واجب ہیں یا ایک کفارہ اور ایک دیت؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

اس عورت پر دو قتل کی وجہ سے دو کفارے اور دو دیت واجب ہوں گی۔

قال ابن عابدين رحمه الله تعالى: كما إذا رمى فأصاب شخصا و نفذ منه إلى آخر فقتله فإنه يجب عليه ديتان إن كانا خطأ، وإن كان الأوّل عمدا يجب القصاص، ولادية. زيلعى. (ردالمحتار: ٥/٣٧٧)

قال ابن نجيم رحمه الله تعالى: وفى المنتقى: رجل ضرب بطن امرأته فألقت جنينا حيا ثم مات، ثم ألقت جنينا ميتا، ثم ماتت الأم بعد ذلك، وللرجل الضارب بنت من غير هذه المرأة، وليس له ولد من هذه التى ولدت، ولها إخوة من أبيها وأمها فعلى عاقلة الأب دية الولد الذى وقع حيا ثم مات ترث من ذلك أمه السدس، وما بقى فلأخت هذا الولد من أبيه، وعلى والده كفارتان فى الولد الواقع حيا، وكفارة فى أمه، والولد الذى سقط ميتا ففيه غرة على عاقلة الأب خمسمائة، ويكون للأم من ذلك السدس أيضا، وما بقى فلأخت هذا الولد من أبيه أيضا.

(البحر الرائق: ٨/٣٤١)

والله سبحانه وتعالى أعلم

٢٢/صفر ١٤١٩هـ

چار ماہ کے بعد اسقاطِ حمل پر دیت کی تفصیل

سُؤال: زید نے خالد کی بہن ہندہ سے شادی کی، شادی کے پانچ دن بعد زید کو معلوم ہوا کہ خالد کی بہن ہندہ پانچ ماہ کی حاملہ من الزنا تھی۔ زید نے دعویٰ کیا کہ ہندہ حاملہ من الزنا ہے، خالد اور بھائیوں نے زید سے کہا کہ ہم ڈاکٹر سے معائنہ کراتے ہیں، اگر حاملہ ہوئی تو ہم خود فیصلہ کرتے ہیں، زید نے ہندہ کو بھائیوں کے حوالے کیا، بھائیوں اور زوج نے ڈاکٹر سے معائنہ کرایا تو دو لیڈی ڈاکٹروں نے تصدیق کی اور یہ لکھ کر دیا کہ ہندہ پانچ ماہ کی حاملہ ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ہندہ نے زوج کے سامنے زنا اور حمل کا برضاءِ خود اقرار کیا اور زانی کا نام بھی بتادیا جو بصورتِ ٹیپ ریکارڈ اب بھی موجود ہے۔

اس کے بعد ہندہ کے بھائیوں نے پنچائیت میں زید پر دعویٰ کیا کہ حمل زنا سے نہیں، بلکہ اپنے زوج سے ہے۔

تیسرا یہ کہ خالد اور بھائیوں نے اپنے علماء کی پنچائیت میں بھی حمل کا اقرار کیا، اس صورت میں کہ ہندہ حاملہ تو ہے لیکن اپنے زوج سے حاملہ ہے، یعنی یہ حمل شادی کی تاریخ سے ہے، اگر شادی کی تاریخ سے ولادت نہ ہوئی (ولادت کے لیے مطلوبہ مدت چھ ماہ سے پہلے ہوئی) تو ہم عورت کو طلاق دلوادیں گے، اب شادی کی تاریخ سے تین سال گزر گئے ہیں، کوئی ولادت نہیں ہوئی، اس لیے کہ خالد نے آٹھ ماہ کے حمل کو ضائع کرایا ہے۔

زید نے قاضی یا علماء کی پنچائیت میں ہندہ پر زنا کا دعویٰ کیا اور ثبوت کے لیے تین وجوہ سے استدلال ہے:

۱ – اقرارِ ہندہ برضاءِ خود کہ حمل زنا سے ہے، جو بصورتِ ٹیپ ریکارڈ موجود ہے۔

۲ – پانچ ماہ سے حاملہ ہونے پر دو لیڈی ڈاکٹروں کا لکھا ہوا تصدیق نامہ۔

۳ – ہندہ کے وارثوں کا اقرارِ حمل علماء کی پنچائیت میں، پنچائیت بھی بھائیوں کے اقرار پر گواہ ہے۔

(۱) کیا شریعت میں ان تین وجوہ سے زنا ثابت ہوتا ہے؟

(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ہندہ کے بھائی نے جو آٹھ ماہ کا حمل ضائع کرایا ہے اور خالد نے حمل کا زوج سے ہونے کا اقرار بھی کیا ہے، اس کے اقرار پر پنچائیت کے علماء بھی گواہ ہیں۔ اب زید نے خالد پر قتل کا دعویٰ کیا ہے۔ کیا شریعت میں یہ قتل نہیں ہے؟ اگر قتل ہے تو شریعت میں قاتلوں کے لیے کیا حکم ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

زنا اقرار سے ثابت ہو جاتا ہے، لہٰذا عورت پر توبہ واستغفار فرض ہے، آٹھ ماہ کا حمل گرانا سخت گناہ ہے، ایسی عورت اوراس کے ساتھ تمام تعاون کرنے والوں پر توبہ واستغفار فرض ہے، نیز حمل اگر اسقاط کے وقت زندہ تھا تو عورت کے عاقلہ پر دیت اور عورت پر کفارہ واجب ہے اور حمل کے مردہ ہونے کی صورت میں عورت کے عاقلہ پر غرہ یعنی دیت کا بیسواں حصہ واجب ہے، دیت وعاقلہ کی تفصیل احسن الفتاویٰ ۸ / ۵۴۰ میں ہے۔

قال فی شرح التنویر: (أسقطته میتا) عمداً (بدواء أو فعل) کضربها بطنها (بلا إذن زوجها، فإن أذن) أو لم یتعمد (لا) غرة لعدم التعدی، ولو أمرت امرأة ففعلت لا تضمن المأمورة. وبعد أسطر: وفی الواقعات: شربت دواء لتسقطه عمدا فإن ألقته حیا فمات فعلیها الدیة والکفارة، وإن میتا فالغرة ولا ترث فی الحالین.

قال فی الشامیة: (قوله: فعلیها الدیة والکفارة) أي ولو بإذن الزوج لتحقق الجنایة علی نفس حیة، فلا تجری فیها الإباحة، بخلاف ما إذا ألقته میتا فتسقط الغرة عنها لو بإذنه. (شامیة: ٦/٥٩١)

قال فی شرح التنویر: (وجب) علی العاقلة (غرة) غرة الشهر أوله وهذه أول مقادیر الدیة (نصف عشر الدیة) أي دیة الرجل لو کان الجنین ذکرا، وعشردیة المرأة لو أنثی. وکل منهما خمسمائة درهم (فی السنة)

قال فی الشامیة: (قوله: فی السنة) أي علی العاقلة کما سیصرح.
(شامیة: ٦/٥٨٨)

وعبارة الخلاصة: المرأة إذا ضربت بطن نفسها أو شربت دواء لتطرح الولد متعمدة فطرحت یضمن عاقلتها الغرة، وهذا إذا فعلت بغیر إذن الزوج فإن فعلت بإذنه لا یجب شیء. (تقریرات الرافعی علی الشامیة: ٦/٣٣٣)

واللّٰه سبحانه وتعالیٰ أعلم

٢٠/ رجب ١٤٢٠هـ

مسائل شتّٰی

تبلیغی جماعت میں شرکت کو فرض عین قرار دینا

سوال: تبلیغی جماعت کے بعض لوگ عامۃ المسلمین کے لیے بھی اور دنیا بھر کے تمام علماء کرام و مشائخ عظام کے لیے بھی عملی طور پر تبلیغی جماعت میں شرکت کو فرضِ عین قرار دیتے ہیں۔

جب ان سے عرض کیا جاتا ہے کہ علماء و مشائخ بھی اپنے اپنے مقامات پر دین کے مختلف شعبوں میں جو کام کر رہے ہیں وہ بھی تقریر، تحریر، تدریس، افتاء، تصنیف، وعظ و اصلاحِ نفس کے ذریعہ دعوت و تبلیغ ہی کر رہے ہیں تو یہ لوگ کہتے ہیں کہ یہ دعوت علی منہاج النبوۃ نہیں ہے کیونکہ طریقۂ نبویہ میں نفر فی سبیل اللہ ضروری ہے، نیز حدیث شریف میں ہے کہ "اتبعوا السواد الأعظم" اور سوادِ اعظم آج کل تبلیغی جماعت ہے، لہٰذا اس اعتبار سے بھی اس میں شرکت ضروری ہے۔

نیز صرف تبلیغی جماعت کے طریقے کو حق و درست اور دوسرے دنیا بھر کے تمام علماء و مشائخ کے دعوت و تبلیغ کے سب طریقوں کو باطل اور غلط ثابت کرنے کے لیے مندرجہ ذیل الفاظ اپنے عمومی بیان میں کثرت سے استعمال کرتے ہیں:

١- حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا بس یہی کام تھا۔

٢- حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصدِ حیات بھی یہی کام تھا۔

٣- امتِ مسلمہ کو صرف اسی کام کے لیے پیدا کیا گیا ہے، لہٰذا جو فردِ امت بھی یہ کام نہیں کرے گا وہ ظالم ہوگا۔

۴- اصلاحِ نفس کا راستہ بھی بس یہی ہے۔

۵- ایمان و یقین کے پیدا ہونے کا واحد راستہ یہی ہے۔

٦- اس کام میں شمولیت کے بغیر نجات نہیں ہو سکتی۔

۷- یہ کشتی نوح 9 کی طرح ہے، جو اس میں سوار ہوگا وہی بچے گا وغیرہ وغیرہ، براہِ مہربانی

قرآن وسنت کی روشنی میں تفصیل سے وضاحت فرمائیں کہ کیا ان لوگوں کے خیالات درست ہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

یہ بہت ہی خطرناک ضلالت وگمراہی ہے جو سراسر جہالت یا اسلام کے خلاف کسی گہری سازش پر مبنی ہے، تبلیغی جماعت جیسی مخلص، مقدس اور دین کا درد رکھنے والی جماعت میں ایسے افراد کا وجود ناممکن ہے، اگر واقعۃً بظاہر کچھ ایسے افراد جماعت میں نظر آتے ہیں تو وہ درحقیقت جماعت کے افراد ہرگز نہیں بلکہ انہیں اسلام کے خلاف کسی سازش نے جماعت میں داخل کر دیا ہے تاکہ جماعت کو بدنام کر کے اس کے عالمگیر مقدس کام پر قدغن لگائیں۔

جماعت کے سربراہوں پر فرض ہے کہ ایسے جاہل، شریر اور دین میں ایک نئے فتنے کا دروازہ کھولنے والے عناصر کا بہت سختی سے محاسبہ کر کے انہیں راہِ راست پر لانے کی کوشش کریں، اگر خدانخواستہ یہ کوشش بار آور نہ ہو تو جماعت کو بدنام کرنے والے اور اس کے مقدس کام کو نقصان پہنچانے والے ان بے دین لوگوں کو چھانٹ چھانٹ کر جماعت سے الگ کر دیں اور اس کا اعلان کر کے امتِ مسلمہ کے دین کو ان کے فتنہ سے بچائیں۔

اگر جماعت کے سربراہوں نے امت کو اس خطرناک فتنہ سے بچانے کی کوشش میں کسی قسم کی ذرّہ برابر بھی مداہنت یا مروّت یا سہل انگاری سے کام لیا تو وہ بروزِ قیامت اس کے جواب دہ ہوں گے۔

اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے پوری امت کو زندگی کے ہر شعبہ میں اپنی مرضیات پر چلنے اور حضور اکرم ﷺ کی کامل اتباع کی توفیق عطا فرمائیں اور دین میں پیدا ہونے والے تمام فتنوں اور اسلام کے خلاف دشمنوں کی ہر قسم کی سازشوں سے حفاظت فرمائیں۔ آمین۔ واللہ المستعان ولا حول ولا قوۃ إلا به.

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۱۴/ جمادی الاولی ۱۴۰۷ھ

فضائل کی تعلیم کو درسِ قرآن پر ترجیح دینا

سؤال: ایک الجھن میں ہوں، حل چاہتا ہوں:

میں ۱۹۷۶ء میں پاپوش نگر میں آیا، محلّہ میں رحمانی مسجد کے نام سے ایک چھوٹی سی مسجد تھی، کوشش کر کے اردگرد کی دکانیں شامل کر کے مسجد میں توسیع کی، مدرسہ نام کا تھا، مرحوم خطیب صاحب نے حسنِ ظن کی

بناء پر میرے نام لکھ کر دے دیا، نائب امام صاحب خطابت کے اہل نہ تھے، امام وخطیب نئے لائے گئے اور مسجد و مدرسہ جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کے حوالہ کر دیا گیا، نیوٹاؤن کے اکابر نے بعدِ عشاء درسِ قرآن شروع کرنے کی تجویز پیش فرمائی، تعمیل کرنے پر فضائلِ اعمال کی تعلیم متأثر ہوئی، مخالف گروہ نے تبلیغ کا نام استعمال کر کے درسِ قرآن بند کرانے کی کوشش کی، مگر تبلیغی حضرات اور مکی مسجد کے بزرگوں کی مداخلت پر اور خصوصاً بھائی امین صاحب کے یہ کہنے پر کہ ہمارا ایک کام اور شروع ہوگیا ہے، لہٰذا تعلیم کا وقت تبدیل کیا جائے، فضائل اعمال کی تعلیم عشاء کی بجائے ظہر کے بعد ہونے لگی اور نو سال تک یہ سلسلہ چلتا رہا، نئے امام وخطیب صاحبان نے سب حضرات کو جوڑ لیا اور وہ مخالفین جو مسجد پر نظریں جمائے ہوئے تھے دم توڑ گئے، جبکہ اس سے قبل ایک مرحلہ پر ایسا بھی ہوا کہ مسجد انتظامیہ نے دوسرے سیاسی اجتماعات کو روکنے کے لیے فضائل اعمال کی تعلیم پر بھی پابندی عائد کر دی تھی، جب مجھے پتہ چلا تو میں نے انتظامیہ سے کہا کہ ہم تبلیغ کی تعلیم بند کر کے اللہ تعالیٰ کے غضب کو دعوت نہیں دے سکتے۔ چنانچہ تعلیم دوبارہ شروع ہوگئی، اب مسجد سے متصل بنوری ٹاؤن کی ایک معیاری شاخ قائم ہوگئی ہے جس میں درجہ خامسہ یعنی ہدایہ تک تعلیم ہوتی ہے۔

ہماری بدقسمتی کہ مسجد کے امام وخطیب اور مدرسہ کے نگران نے بعض ذاتی وجوہ کی بنا پر استعفاء دے دیا، نئے امام وخطیب کے آنے سے قبل اربابِ تبلیغ نے اپنی تعلیم دوبارہ عشاء کے بعد شروع کر دی، نئے امام صاحب کے آنے پر ان حضرات سے عرض کیا گیا کہ سابق درسِ قرآن کے ختم میں چار پانچ پارے باقی ہیں، پہلے وہ ختم ہو جائیں، پھر ان شاء اللہ تعالیٰ اس وقت تعلیم شروع کرا دیں گے، درس کے اختتام پر جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کے مہتمم جناب مولانا حبیب اللہ مختار صاحب اور حضرت مولانا محمد یوسف صاحب لدھیانوی تشریف لائے، امام صاحب نے والناس پر درس ختم کیا تو ان حضرات نے امام صاحب سے سورۂ فاتحہ کا ترجمہ کروا کے دوسرے درس کی ابتداء کروا دی اور معمول کا درس پھر شروع ہوگیا، پندرہ دن بعد اربابِ تبلیغ میرے پاس آئے اور وعدہ یاد دلایا، میں نے کہا کہ اب تو بزرگوں نے درس شروع کروا دیا۔ اس پر ان حضرات کو غصہ آ گیا، انہوں نے مجھے برا بھلا کہا، حتی کہ بعض نے منافق بھی کہا، ان میں سے چند حضرات کا درس میں نہ بیٹھنا تو معمول تھا ہی، اب عین درس کے وقت محراب کی سیدھ میں وضوخانہ پر بیٹھنا شروع کر دیا، ظاہر ہے اس سے غیر تبلیغی حضرات کو اعتراض کا موقع ملتا تھا اور مسجد کی فضاء خراب ہوتی تھی، پیار محبت سے سمجھایا، نہ مانے تو ایک دن پرانی بے تکلفی اور بڑا ہونے کی نسبت سے کچھ سختی سے کہا کہ

کل سے آپ یہاں نہیں بیٹھیں گے۔

دوسرے دن نماز کے بعد ان لڑکوں سے میری ملاقات ہوئی، میں نے حسبِ عادت اکراماً آئس کریم کی صلح ڈالی اور مسجد کے دروازے پر کھڑے آئس کریم والے کو انہیں آئس کریم کھلانے کا کہہ کر گھر آ گیا، مگر میرے ڈرائیور کی حماقت کہ اس نے کچھ دوسرے لڑکوں کو ساتھ لے کر دو تبلیغی نوجوانوں سے بدتمیزی کی اور جھگڑا ہو گیا، مجھے پتہ چلا تو میں نے پہنچ کر جھگڑا ختم کروایا، مگر محلّہ کے وہ حضرات جو مسجد و مدرسہ میں بے جا مداخلت نہ ملنے پر مجھ سے ناراض تھے، انہوں نے ایک ہجوم تیار کیا، میرے گھر پر ہلہ بول دیا، گالیاں دیں، دوبار میری بے اکرامی کی، دوبار میرا کرتا پھاڑ ا گیا۔

جب تبلیغ والوں سے اس قضیہ کا حل پوچھا گیا تو انہوں نے درسِ قرآن کی بندش اور عشاء کے بعد تبلیغ کی تعلیم کے دوبارہ آغاز کو اس کا حل قرار دیا، حالانکہ تین بار تبلیغی اکابر نے فضائل اعمال کی تعلیم ظہر کے بعد کرنے کا اور درسِ قرآن کو عشاء کے بعد برقرار رکھنے کا حکم فرمایا، مگر انہوں نے اپنے بزرگوں کی رائے کے خلاف گویا درسِ قرآن اور تبلیغ کو ایک دوسرے کے مقابلہ میں کھڑا کر دیا، چنانچہ بعض سرکردہ حضرات نے درس قرآن موقوف کرنے اور تبلیغی تعلیم شروع کرنے کا فیصلہ سنا دیا، ۱۲ سال قبل ہم جس سفر پر روانہ ہوئے تھے آج پھر لوٹ کر اس کے نقطۂ آغاز پر واپس آ گئے۔

اب دریافت یہ کرنا ہے کہ اہل دین کی اس لڑائی میں جس کی بنیاد درس قرآن اور فضائل اعمال کی تعلیم ہے، ہمارا اور اہل تبلیغ کا طرزِ عمل کیا ہونا چاہیے؟ جبکہ اکابر تبلیغ محاذ آرائی سے منع کرتے ہیں۔

کیا ان لوگوں کا یہ عمل قرآن سے اعراض کے زمرے میں نہیں آتا؟ کیونکہ بظاہر فضائل اعمال کی تعلیم کو درسِ قرآن پر ترجیح دی گئی ہے، کیا اس طرزِ عمل کے باوجود یہ لوگ تبلیغی کہلائیں گے؟ خدانخواستہ ہم پر کوئی وبال تو نہیں آئے گا؟ اس کا حل و تدارک کیا ہے؟

کیا کسی کو صرف اس وجہ سے کہ اس کے باپ نے مسجد یا مدرسہ کے لیے زمین وقف کی تھی، انتظامی معاملات میں مداخلت کی شرعاً اجازت ہے؟

جب مدرسہ و مسجد جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن کی شاخ ہے تو مسجد و مدرسہ سے غیر متعلق حضرات کو جامعہ کی اجازت و حکم کے بغیر ایسے دینی امور میں محض اپنی ذاتی و خاندانی وجاہت اور اہل محلّہ کی حمایت میں ایسے اقدامات کی شرعاً و اخلاقاً اجازت ہے؟ نیز اس سلسلے میں علماء و عوام کو کیا لائحہ عمل اختیار کرنا چاہیے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

جواب سے پہلے چند ضروری امور تحریر کیے جاتے ہیں:

۱- حقیقت یہ ہے کہ درس وتدریس ہو یا وعظ وبیان، درسِ قرآن وحدیث ہو یا فضائلِ جہاد وفضائلِ اعمال کی تعلیم، سب ہی دین کے شعبے ہیں اور ہر ایک کی اپنی جگہ اہمیت ہے جو فی نفسہ یا موقع ومحل اور احوال واشخاص کے اختلاف سے کم زیادہ ہوسکتی ہے، ان کا آپس میں کوئی تعارض وتناقض نہیں، بلکہ اگر اخلاص اور سلیقہ سے کام لیا جائے تو سب ایک دوسرے کے لیے مدد ومعاون ہیں۔

۲- درسِ قرآن مقاصد اسلام میں سے ہے، قرآن میں عقائد اور قوانین واحکام کا بیان ہے جو مدارِ نجات ہیں، اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید کو سرچشمۂ ہدایت قرار دیا ہے اور اس کے سننے سے اعراض اور شور شغب کرنے کو مشرکین مکہ کا فعل بتایا ہے۔

قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَٰذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ﴾

وقال تعالیٰ: ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ﴾

اس کو پڑھے سمجھے بغیر بنیادی عقائد سے واقفیت اور اسلام کی حقیقت سے شناسائی ممکن نہیں، شعائر اسلام کا مٹنا، اسلامی معاشرت کا زندگیوں سے نکل جانا اور مسلمانوں کا نت نئے فتنوں اور گمراہیوں میں مبتلا ہونا قرآنی تعلیمات سے اعراض کا نتیجہ ہے۔

۳- بعض لوگ کہہ دیتے ہیں کہ فضائل اعمال میں جو احادیث ہیں وہ قرآن ہی کی تشریح ہیں۔ اس بارے میں اس حقیقت کو نہیں بھولنا چاہیے کہ اولاً فضائل دین کا صرف ایک پہلو ہے جو ذریعہ مقصود ہے، نہ پورا دین اس میں منحصر ہے نہ مقصدِ دین ہے۔ ثانیاً فضائل اعمال میں بہت سی احادیث شدید ضعیف ہیں جو قابل عمل نہیں، اس لیے فضائل اعمال کی تعلیم پر اکتفاء کرنا اور علماء کرام سے مسائل اور دوسرے احکام نہ سیکھنا، دوسروں کو بھی روکنا دین واحکامِ دین سے بے اعتنائی ہے۔

۴- خود دعوت وتبلیغ کا بنیادی مقصد ہی یہی ہے کہ بے طلب لوگوں میں طلب وفکر پیدا کر کے ان کو علماء کے ساتھ منسلک کیا جائے تاکہ وہ پورے دین کے بنیادی اور ضروری احکام سیکھیں، جیسا کہ اہلِ تبلیغ کثرت سے اپنے بیانات میں کہتے رہتے ہیں کہ دین کے ماہرین تو علماء کرام ہیں، ہم تو صرف آواز لگانے والے ہیں، نیز یہ بھی کہتے رہتے ہیں کہ ہماری مثال تو پھیری کرنے والوں کی سی ہے اور علماء کرام کی مثال کارخانہ داروں کی سی ہے، تو پھر درسِ قرآن کی مخالفت سمجھ سے بالاتر ہے۔

۵- دعوت وتبلیغ کے بنیادی اصول میں سے ہے کہ کسی بھی دینی کام کی تردید وتنقیص یا تقابل نہ کیا جائے، اس اصول پر اہلِ تبلیغ اس قدر فراخدلی سے عمل پیرا ہیں کہ قادیانیت، شیعیت، بریلویت، مودودیت کسی بھی فتنہ کو مٹانے یا مسلمانوں کو اس سے بچانے کے لیے ان کی زبان سے کبھی حرفِ غلط کی طرح بھی کوئی لفظ نہیں نکلتا تو پھر علماءِ حق اور دوسرے دینی شعبوں درسِ قرآن وجہاد وغیرہ کی تردید اور تقابل بہت ہی حیران کن امر ہے۔

حضرت مولانا محمد الیاس صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ بار بار فرمایا کرتے تھے جس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر خدانخواستہ اہلِ تبلیغ اہلِ علم واہلِ ذکر کی رہنمائی سے مستغنی ومحروم ہوجائیں اور ان سے قوی رابطہ نہ رکھیں تو یہ تحریک بہت بڑے بڑے فتنوں کا دروازہ بن جائے گی اور وہ فتنے جو سالوں میں آتے تھے مہینوں میں اور جو مہینوں میں آتے تھے وہ دنوں میں آئیں گے۔

ان حقائق کو پیش نظر رکھ کر استفتاء میں بیان کردہ صورتِ حال پر غور کیا جائے، نیز اس قسم کے مزید واقعات کثیرہ کو سامنے رکھا جائے تو یہ باور کرنا مشکل ہے کہ دعوت سے منسلک حضرات قرآن وحدیث اور جماعت کے بنیادی اصول کو پس پشت ڈال کر ایسی شنیع حرکات کے مرتکب ہورہے ہوں، البتہ ایسا لگتا ہے کہ دشمنانِ اسلام یہود وہنود اس مبارک کام کی مقبولیت وافادیت کو اپنے لیے اور اپنے مقاصد کے لیے خطرہ سمجھ کر اپنے ایجنٹ اس میں گھسا کر اس عظیم تحریک کو بدنام کرنے اور اس کو اپنے بنیادی مقاصد سے ہٹانے کی کوشش کررہے ہیں اور بعض سادہ لوح مسلمان نادانستہ ان کی سازشوں کا شکار ہورہے ہیں۔

جماعت کے ذمہ دار حضرات پر فرض ہے کہ ایسے عناصر کو چن چن کر جماعت سے نکال باہر کریں اور جماعت کے افراد کو اس امر کا پابند بنائیں کہ قرآن سے اعراض اور اس کا مقابلہ کرنے والوں کا ساتھ ہرگز نہ دیں، بلکہ درسِ قرآن میں خود بھی شریک ہوں، دوسروں کو بھی ترغیب دیں، اپنی تعلیم دوسرے وقت میں رکھیں اور اس میں بھی ایسے فتین عناصر کو ہرگز نہ بیٹھنے دیں جو کتاب اللہ کا مقابلہ کرکے اللہ تعالیٰ کے غیظ و غضب کو دعوت دے رہے ہوں۔

حضرات مفسرین رحمہم اللہ تعالیٰ نے آیت ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُوراً۝﴾ کی تفسیر میں واضح طور پر تحریر فرمایا ہے کہ ہجر سے مراد عدم قبول واعراض عن الاستماع ہے۔

قال الإمام فخر الدين الرازی رحمہ اللہ تعالیٰ: ذكروا فی المهجور قولين:

الأول أنه من الهجران أي تركوا الإيمان به ولم يقبلوه وأعرضوا عن استماعه. (تفسير كبير: ٢٤/٧٧)

اس سلسلے میں علماء کرام اور دیگر تمام مسلمانوں پر فرض ہے کہ درسِ قرآن جاری کرنے میں تعاون کریں اور روکنے والوں کو نرمی سے سمجھانے کی بھرپور کوشش کریں۔

مسجد و مدرسہ مقتدر علماء کے حوالہ کرنے کے بعد کسی دوسرے کا مسجد و مدرسہ کے انتظامی امور میں دخل دینا افتراق و انتشار اور فتنہ کا سبب ہے جس کی شرعاً اجازت کیسے ہو سکتی ہے؟ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

١٥/ جمادی الاولی ١٤١٨ھ

تبلیغی جماعت کی تکفیر کا بہتان

سوال: جناب مفتی صاحب! ہمارے دیار میں یہ بات مشہور ہے کہ مفتی رشید احمد صاحب نے فتویٰ دیا ہے کہ تبلیغی جماعت کا مولوی...... کافر ہے اور مولوی...... منافق ہے۔

کیا واقعی آپ نے یہ فتویٰ دیا ہے یا محض افواہ ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

یہاں سے ایسا کوئی فتویٰ نہیں دیا گیا، البتہ ایسے سوالات کی بھرمار ہے کہ تبلیغ میں بعض افراد نظریۂ جہاد کے خلاف بولتے ہیں، ایک سوال یہ بھی آیا تھا کہ منکرِ جہاد کا کیا حکم ہے؟ اس کا جواب یہاں سے یہ لکھا گیا کہ جس شخص کا یہ عقیدہ ہو کہ اسلام میں مسلح جہاد کا کوئی تصور ہی نہیں، وہ دائرۂ اسلام سے خارج ہے۔ اب کسی نے عمومی استفتاء کے عام جواب کو اپنے ذہن سے کسی خاص شخص پر چسپاں کر دیا ہو تو اس کی مسئولیت ہم پر نہیں۔ ہم ایسے لوگوں کو غلط بیانی، تعصب اور نفسانیت سے ڈراتے ہیں اور انہیں متنبہ کرتے ہیں کہ مسلمانوں کی تکفیر سے باز آجائیں اور اگر اللہ نہ کرے ان کے پاس کوئی ٹھوس ثبوت ہے تو وہ وقت کے مستند و متدین علماء کرام و مفتیانِ عظام سے رجوع کریں۔ واللہ الموفق

٢٦/ جمادی الثانیہ ١٤١٨ھ

Calligraphy\free-islamic-arabic-calligraphy.jpg not found.

Ahsan-ul-Fatawa\Ahsan-ul-Fatawa\Jild # 11\Tableegh Ki Sharee
Hesiyat.jpg not found.

تبلیغ کی شرعی حیثیت وحدود

سُؤَال: درج ذیل سوالات کا جواب مطلوب ہے:

① تبلیغ کا قرآن وحدیث میں کیا درجہ ہے؟ فرض، واجب یا سنت؟ اور اس دور میں کیا حکم ہے؟

② آج کل تبلیغ کے نام سے جو مولانا الیاس صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے طریقہ کے مطابق کام ہو رہا ہے؟ اس کا کیا حکم ہے؟

③ جماعت والے بہت اصرار کر کے لوگوں کو تبلیغ میں نکالتے ہیں اور کسی کی مصروفیات کا کچھ خیال نہیں رکھتے، مصروفیات کی بناء پر نہ نکلنے کی وجہ سے ہر وقت گناہگار ہونے کا خطرہ لگا رہتا ہے، دریافت یہ کرنا ہے کہ ہم پر ان کے ساتھ کس قدر تعاون ضروری ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

① مختلف مواقع کے لحاظ سے تبلیغ کے مراتب بھی مختلف ہیں، کبھی فرض، کبھی مستحب۔

جہاں کوئی مبلغ موجود نہ ہو اور قبول کی اُمید ہو وہاں فرض عین ہے، جہاں کچھ لوگ یہ فریضہ انجام دے رہے ہوں وہاں فرضِ کفایہ، جہاں قبول کی امید نہ ہو یا مخاطب کی طرف سے کفریہ کلمات بکنے یا ایسے ضرر کا اندیشہ ہو جس کا یہ تحمل نہیں کر سکے گا وہاں تبلیغ نہ کرنا جائز ہے۔

② تبلیغی جماعت کی بنیاد انتہائی اخلاص پر رکھی گئی تھی اور اس کو صحیح نہج پر قائم رکھنے کے لیے متعدد اصول وضع کیے گئے تھے، چنانچہ ان اصول کی رعایت کے ساتھ اور علماءِ کرام کی رہنمائی اور ان سے ہر معاملہ میں مشورہ واصلاح لیتے ہوئے جماعت نے بہت ہی قابل قدر خدمات انجام دیں، ہزاروں افراد جو فسق وفجور میں مبتلا تھے جماعت کی محنت سے تائب ہو کر تہجد تک کے پابند ہو گئے، بے شمار لوگوں نے حرام ملازمتوں سے، ڈاڑھی منڈانے سے توبہ کی۔ بہتوں کے شرکیہ عقائد کی اصلاح ہوئی، جماعت کے افراد ایک سیلاب کی طرح پوری دنیا میں پھیل گئے اور ایسے ایسے دور افتادہ مقامات پر پہنچ کر لوگوں کو دین وآخرت کی طرف متوجہ کیا کہ بظاہر اس محنت کے سوا وہاں تک دین کے پہنچنے پہنچانے کی کوئی صورت نہیں تھی۔

چنانچہ بہت سے وہ علماء کرام بھی جن کو ابتداء میں اس طریقۂ تبلیغ پر مکمل طور پر شرحِ صدر واطمینان نہیں

تھا، طرح طرح کے اشکالات تھے، جماعت کے کام کی ہمہ گیری، نافعیت اور بہتر نتائج کو دیکھ کر مطمئن بلکہ مسرور ہوئے اور انہوں نے اس کام کو پوری دنیا میں اسلام کی نشأۃِ ثانیہ کا ذریعہ سمجھا، اپنے فتاویٰ وتصانیف اور خطبات وتقاریر میں جماعت کی خوب خوب تعریفیں کیں، اپنے تلامذہ واحباب کے سامنے اس کام کی اہمیت بیان کر کرے ان کو عملاً جماعت کے ساتھ جانے کی ترغیب دی، چنانچہ ہندوپاک اور پھر عرب ممالک کے علماء کی توجہ وتحسین سے کام خوب پھیلا۔

مگر افسوس کہ رفتہ رفتہ اصولِ موضوعہ کی پابندی نہ رہی اور طرح طرح کے مفاسد پیدا ہوگئے، مثلاً جہاد کی مخالفت، جو ابتداء میں تو اس عنوان سے رہی کہ جہاد واقعۃً اسلام کی سربلندی کا ذریعہ ہے مگر ایمانی قوت کے بغیر جہاد میں کامیابی ممکن نہیں، اس لیے پہلے محنت کر کے ایمان کو مضبوط بنائیں جب ایمان مضبوط ہو جائے گا تو جہاد کریں گے۔

لیکن آہستہ آہستہ اس غلط تأویل سے ترقی ہوتی گئی، اور ستم یہ کہ جن غلط تاویلات اور غلو کو علماء جاہل افراد کی طرف منسوب کر کے انفرادی غلطی سمجھ کر، یہ سوچ کر مطمئن ہو جایا کرتے تھے کہ اس قسم کے اکا دکا افراد تو ہر جماعت اور ہر شعبہ میں ہوا کرتے ہیں جو اپنی لاعلمی وحماقت کی وجہ سے غلو کا شکار ہوا کرتے ہیں اور غلط تأویلات کے ذریعہ اپنی جماعت کا دفاع کیا کرتے ہیں، ان کی اس انفرادی غلطی سے پوری جماعت اور اس کے کام کی حیثیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، رفتہ رفتہ یہی روش تقریباً جماعت کے ہر فرد کی ہوگئی اور اکابر تبلیغ بلکہ جماعت سے وابستہ بہت سے علماء بھی اسی رو میں بہ پڑے اور جو حضرات جماعت میں اکابر علماء اور سرپرست ہونے کی حیثیت سے پہچانے جاتے ہیں ان کی زبان سے ایسی خطرناک باتیں سننے میں آنے لگیں کہ الامان والحفیظ، مثلاً:

''صحابہ کرام لڑائی بھڑائی والے لوگ نہیں تھے۔''

''صحابہ کرام نے کافروں سے لڑنے کے لیے کبھی ہتھیار نہیں اٹھائے، ڈاکوؤں سے دفاع کے لیے اپنے ساتھ اسلحہ رکھتے تھے۔''

''صحابہ کرام کو دفاع کے لیے ایک پیسہ خرچ نہیں کرنا پڑتا تھا۔'' وغیرہ وغیرہ

ہر وہ شخص جس کو دین وعلم سے کچھ واسطہ ہے سمجھ سکتا ہے کہ یہ آیاتِ قرآنیہ واحادیثِ نبویہ کی صراحۃً مخالفت ہے۔

کون نہیں جانتا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو لڑائی پر ابھارنے کے لیے سینکڑوں آیات نازل فرمائیں۔ قتال کے آداب وطریقے بتلائے بلکہ کافروں کو مارنے کے لیے یہاں تک

رہنمائی فرمائی کہ وار کرنے کی جگہیں بتلائیں اور فرمایا کہ گردنوں اور جوڑوں پر مارو، خیر یہ لمبا موضوع ہے جس کا یہ موقع نہیں۔

جہاد کی مخالفت کے علاوہ بھی بہت سی خرابیاں عام ہوگئیں، مثلاً:

درسِ قرآن کی مخالفت، علماءِ کرام کی ناقدری و گستاخی، مدارس کو بے کار سمجھنا، اپنے کام کو ہر خدمتِ دین سے بہتر واہم خیال کرنا اور اس خاص طریقۂ تبلیغ کو فرضِ عین سمجھنا، جوڑ پیدا کرنے کے بہانے بدعات ومنکرات میں شریک ہونا، حرام کھانا اور ان منکرات کو دین کا تقاضا سمجھنے جیسا انتہائی خطرناک عقیدہ رکھنا، جماعت میں نکلنے کے شوق میں بیشتر حقوق العباد کو ضائع کرنا وغیرہ وغیرہ۔

جب یہ خرابیاں بہت عام ہوگئیں اور بعض اکابر تبلیغ سے بھی بلا شک وشبہہ سامنے آنے لگیں (مندرجہ بالا جملے کیسٹ میں محفوظ ہیں) تو اکابر مفتیانِ کرام دامت برکاتہم نے متفقہ طور پر انتہائی اخلاص اور درد سے ایک تحریر لکھی اور اسے اکابر تبلیغ کی مجلس میں خود پیش کرنے کا فیصلہ کیا، تاکہ اگر بالفرض طرفین کو ایک دوسرے کے بارے میں غلط اطلاعات کی بناء پر کچھ غلط فہمیاں ہوں تو مل بیٹھنے سے وہ دور ہو جائیں اور جو چیزیں قابلِ اصلاح ہوں ان کی طرف توجہ دی جائے اور مل جل کر ان کی اصلاح کی کوشش کی جائے اور اس بارے میں طریقۂ کار پر غور کیا جائے۔

مگر افسوس صد افسوس کہ اکابر تبلیغ نے وقت دینے سے انکار کر دیا، اور ان میں سے بعض نے یہ عذر پیش کیا کہ ہمیں اکابر نے علماء کرام کے ساتھ اس قسم کی گفتگو سے منع فرمایا ہے۔

پھر یہ سوچا گیا کہ چلیے اگر اکابر علماء کے ساتھ مل کر بیٹھنا ان کی نظر میں کسی ناقابلِ فہم مصلحت کے خلاف ہے تو یہ تحریر ان کو پیش کر دی جائے، وہ اپنے طور پر غور کر کے جواب دے دیں، چنانچہ اس کی کوشش کی گئی، ابتداء میں تو ذمہ دار حضرات نے اس کو اپنے ہاتھ میں لینے سے ہی انکار کر دیا، کافی تگ ودو کے بعد خیر لے تو لیا، مگر کئی سال ہوگئے اس کا کوئی جواب موصول نہیں ہوا، معلوم نہیں ان حضرات نے اسے پڑھنے کی زحمت بھی گوارا کی یا نہیں۔

وہ علماءِ کرام جو اس قسم کی خطرناک خرابیوں کے وقوع سے واقف ہیں اور اس کے نتائج بد کا کچھ احساس اپنے قلب میں محسوس فرماتے ہیں اور ان کو اصلاح کی کچھ امید ہے تو ان پر اس کی کوشش اور بھرپور کوشش کرنا فرض ہے، تاکہ جو عظیم کارِ خیر مولانا محمد الیاس رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے شروع کیا تھا اس کو پھر صحیح نہج پر لایا جا سکے۔

موجودہ صورتِ حال میں اگر کسی کو یہ یقین ہو کہ وہ جماعت میں جانے سے مذکورہ خرابیوں میں مبتلا

نہیں ہوگا تو اس کے لیے جانا جائز بلکہ مستحسن ہے، ورنہ جائز نہیں۔

(۳) کسی کو مجبور کر کے لے جانا جائز نہیں، خاص طور پر جب کہ اس کے جانے سے بہت سے حقوق العباد فوت ہو رہے ہوں، اصرار پر نہ جانے سے کوئی گناہ نہیں ہوگا، البتہ اپنی اصلاح کی فکر کرنا فرض ہے، اس کے لیے علماءِ کرام کی مجلس میں بیٹھیں، یا ان کی کتابیں پڑھیں اور حقوق العباد کے ضیاع اور دیگر خرابیوں سے بچتے ہوئے جماعت میں بھی جا سکتے ہیں۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

Calligraphy\08.jpg not found.

Ahsan-ul-Fatawa\Ahsan-ul-Fatawa\Jild #
11\Trameem-o-ISLAHAT.jpg not found.

فہرست مضامین ترمیم و اِصلاحات

نمبر شمار	عنوان	صفحہ
۱	عرضِ مرتب	۴۴۳
	تصحیح المسائلة ﴿جلدِ اوّل﴾	
۲	قرآنی آیات کی تعداد	۴۴۵
۳	کیا شیعہ اہلِ کتاب ہیں؟	۴۴۵
۴	أصحابی کالنجوم کی جگہ أصحابی أمنة لأمتی	۴۴۷
۵	دعاء بعد الفرائض کا مروّجہ طریقہ	۴۴۷
٦	دفن کے بعد دعاء میں رفع یدین	۴۴۸
۷	بغرضِ رقیہ اجتماعی ختم	۴۴۸
۸	دفن کے بعد کیوڑہ چھڑکنا	۴۴۸
۹	أصحابی کالنجوم کی جگہ أصحابی أمنة لأمتی	۴۴۸
۱۰	مثلِ بالا	۴۴۸
۱۱	عاشورہ میں توسیع علی العیال سے متعلق حدیث	۴۴۹
	تصحیح المسائلة ﴿جلدِ دوم﴾	
۱۲	وضوء میں ہر عضو پر دعائیں	۴۵۰
۱۳	مثلِ بالا	۴۵۱
۱۴	وضوء کے بعد آسمان کی طرف دیکھنا	۴۵۲
	تصحیح المسائلة ﴿جلدِ سوم﴾	
۱۵	پتلون والے کی امامت	۴۵۳
۱٦	نماز میں عورت کے ٹخنے کھلے رہنے کا حکم	۴۵۳
۱۷	نماز میں بلاضرورت کھجلانا	۴۵۳
۱۸	عملِ کثیر کی تعریف	۴۵۴
۱۹	جمعہ کی سنن بعدیہ	۴۵۴
۲۰	تراویح میں سورۂ بقرہ پر ختم کرنا	۴۵۴
۲۱	تراویح کے بعد دعاء	۴۵۴

نمبر شمار	عنوان	صفحہ
	تصحیح المسائلۃ ﴿جلد چہارم﴾	
۲۲	قنوت یا سورت کے لئے رکوع سے قیام کی طرف لوٹ آیا	۴۵۵
۲۳	مثلِ بالا	۴۵۵
۲۴	جمعہ کی موت سے عذابِ قبر معاف ہونے کی تحقیق	۴۵۵
۲۵	بمباری سے شہید ہونے والے کا حکم	۴۵۶
۲۶	ترکِ طواف زیارت	۴۵۶
	تصحیح المسائلۃ ﴿جلد پنجم﴾	
۲۷	شیعہ عورت سے نکاح	۴۵۷
	تصحیح المسائلۃ ﴿جلد ششم﴾	
۲۸	بدونِ قبض وقف صحیح ہے	۴۵۸
۲۹	بیع شرب جائز نہیں	۴۵۸
	تصحیح المسائلۃ ﴿جلد ہشتم﴾	
۳۰	بیوی کا شوہر کے لیے سرخی لگانا	۴۶۰
۳۱	بیوٹی پارلر جا کر میک اَپ کرانا	۴۶۰
۳۲	مغصوب رقم سے خریدی ہوئی چیز حرام ہے	۴۶۰
	ترجیح الراجح ﴿جلد اوّل﴾	
۳۳	مروّجہ حیلۂ تملیک	۴۶۱
۳۴	خزانۂ مدرسہ اداءِ زکوٰۃ میں بھی بحکم بیت المال ہے	۴۶۱
۳۵	چندہ کی رقوم کے احکام	۴۶۱
۳۶	کھڑے ہو کر کھانا	۴۶۲
	ترجیح الراجح ﴿جلد دوم﴾	
۳۷	اسقاط کے بعد آنے والے خون کا حکم	۴۶۳
	ترجیح الراجح ﴿جلد سوم﴾	
۳۸	دعاء بعد الفرائض	۴۶۴
۳۹	رکوع میں شرکت کا صحیح طریقہ	۴۶۶
۴۰	سرورق رسالہ "انصراف الامام"	۴۶۶

نمبر شمار	عنوان	صفحہ
۴۱	اجتماعی دعاء	۴۶۷
۴۲	مسبوق کا امام کی سری قراءت کے ساتھ ثناء پڑھنا	۴۶۷
۴۳	چٹائی کی ٹوپی پہن کر نماز پڑھنا	۴۶۷
۴۴	چار رکعت تراویح میں قعدۂ اولیٰ بھول گیا	۴۶۷
۴۵	تراویح سہواً چار رکعات پڑھ لیں	۴۶۹
	ترجیح الراجح ﴿جلدِ چھارم﴾	
۴۶	سواری پر آیت سجدہ کا تکرار	۴۷۰
۴۷	نمازِ عید یا خطبہ کے بعد دعاء	۴۷۰
۴۸	رائے ونڈ تبلیغی اجتماع میں قیام جمعہ	۴۷۱
۴۹	مسجد میں نمازِ جنازہ	۴۷۱
۵۰	مثلِ بالا	۴۷۱
۵۱	حیلۂ تملیک	۴۷۱
۵۲	رجب کا روزہ	۴۷۱
۵۳	طواف کی دعائیں	۴۷۲
	ترجیح الراجح ﴿جلدِ پنجم﴾	
۵۴	’’جاؤ، چلی جاؤ، آزاد کر دیا‘‘	۴۷۳
۵۵	حکمِ غائب غیر مفقود	۴۷۳
	ترجیح الراجح ﴿جلدِ ششم﴾	
۵۶	جہاد اصطلاحِ شریعت	۴۷۵
۵۷	کیا لوگوں کو جبراً اسلام میں داخل کیا گیا؟	۴۷۶
۵۸	مسجد کے قریب بیت الخلاء بنانا	۴۷۶
۵۹	حقوق کی بیع	۴۷۶
	ترجیح الراجح ﴿جلدِ ھفتم﴾	
۶۰	ایسی ملازمت کا حکم جس میں رشوت دینا پڑتی ہو	۴۷۸
۶۱	عقیقہ کی شرعی حیثیت	۴۷۸
	ترجیح الراجح ﴿جلدِ ھشتم﴾	

نمبر شمار	عنوان	صفحہ
٦٢	عورت کے لئے زیور اور انگوٹھی کا حکم	۴۷۹
	إیضاح المسائلة ﴿جلدِ اوّل﴾	
٦٣	عید مبارک	۴۸۰
	إیضاح المسائلة ﴿جلدِ دوم﴾	
٦۴	وضوء کے بعد آسمان کی طرف دیکھنا	۴۸۲
٦۵	وریدی انجکشن ناقض وضوء ہے	۴۸۲
٦٦	خلوت میں برہنہ غسل کرنا جائز ہے	۴۸۲
٦۷	شیعہ یا مرزائی سے پانی لے کر وضوء کرنا	۴۸۳
٦٨	کنویں میں ناپاک چیز گرگئی اور نکل نہیں سکتی	۴۸۳
٦٩	دستی نلکے تطہیر	۴۸۴
۷٠	ریل گاڑی میں تیمّم جائز ہے یا نہیں؟	۴۸۳
	إیضاح المسائلة ﴿جلدِ سوم﴾	
۷١	قیام میں پاؤں کے درمیان فاصلہ	۴۸۵
۷٢	ایسے شخص کی امامت جس کے ہاں شرعی پردہ نہ ہو؟	۴۸۵
	إیضاح المسائلة ﴿جلدِ چهارم﴾	
۷٣	جنب وغیرہ سے آیتِ سجدہ سنی	۴۸٦
	إیضاح المسائلة ﴿جلدِ پنجم﴾	
۷۴	معتدۂ غیر سے نکاح کا حکم	۴۸۷
۷۵	تعلیق بعدم اداءِ قرض کے بعد قرض خواہ مرگیا	۴۸۷
	إیضاح المسائلة ﴿جلدِ ششم﴾	
۷٦	مسجد میں بلند آواز سے تلاوت کرنا	۴۸۸
	إیضاح المسائلة ﴿جلدِ هفتم﴾	
۷۷	بوقتِ تقسیم شرط حضور شرکاء کی تفصیل	۴۸۹
	إیضاح المسائلة ﴿جلدِ هشتم﴾	
۷٨	حکم قتل خطا	۴۹٠
	إضافه ﴿جلدِ اوّل﴾	

نمبر شمار	عنوان	صفحہ
۷۹	وصیت نامہ نمبر ۱	۴۹۱
۸۰	قادیانیوں کے ساتھ تعلقات	۴۹۱
۸۱	ماہِ صفر میں شادی کو منحوس سمجھنا	۴۹۱
۸۲	کتبِ شیعہ میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی تعریف کیوں؟	۴۹۱
۸۳	ضمیمہ حقیقتِ شیعہ	۴۹۲
۸۴	رسالہ ''بھیڑ کی صورت میں بھیڑیا'' کے سرورق پر تنبیہ	۴۹۲
۸۵	کیا مودودی صاحب مذہب اہل سنت پر ہیں؟	۴۹۲
۸۶	الحاق	۴۹۵
۸۷	مروّج صلوٰۃ وسلام	۴۹۶
۸۸	دسویں محرم کی چھٹی کرنا	۴۹۶
۸۹	دسویں محرم میں اہل وعیال پر وسعت رزق	۴۹۷
۹۰	غیر عالم کے لیے طلب دلیل جائز نہیں	۴۹۷
۹۱	وجہ تالیف رسالہ ''الهدايات المفيدة''	۴۹۸
۹۲	تعارف رسالہ ''صيانة العلماء''	۴۹۸
۹۳	دعاء کی جگہ احادیث	۴۹۹
۹۴	رکوع وپارہ کی تحقیق	۴۹۹
	اضافہ ﴿جلد دوم﴾	
۹۵	گھر سے وضوء کرکے مسجد آنا	۵۰۰
۹۶	مسواک کا ایک بالشت ہونا	۵۰۰
۹۷	جنب نے پانی میں ہاتھ ڈال دیا	۵۰۰
۹۸	دھوبی کی دھلائی	۵۰۰
۹۹	وضوء کے بعد استنجاء کرنا	۵۰۰
۱۰۰	صبحِ صادق وصبحِ کاذب	۵۰۱
۱۰۱	حوالہ جات تحقیقاتِ قدیمہ در بارۂ صبح صادق	۵۰۱
۱۰۲	حوالہ جات تحقیقاتِ قدیمہ	۵۰۳
۱۰۳	اذان میں لفظِ ''اللہ'' کو زیادہ کھینچنا	۵۰۳
۱۰۴	متعدد اذانوں میں سے کس کا جواب دے؟	۵۰۳

نمبر شمار	عنوان	صفحہ
۱۰۵	متنفل کی اقامت مکروہ ہے	۵۰۳
۱۰۶	سن ہجری و سن عیسوی معلوم کرنے کے چند مفید قواعد	۵۰۳
۱۰۷	دن معلوم کرنے کا آسان قاعدہ	۵۰۳
۱۰۸	تقاویم	۵۰۴
	إضافہ ﴿جلدِ سوم﴾	
۱۰۹	سجدہ کی طرف جانے کا مسنون طریقہ	۵۱۳
۱۱۰	دعاء بعد الفرائض	۵۱۳
۱۱۱	مقتدی کے بیٹھنے سے قبل امام نے سلام پھیر دیا	۵۱۳
۱۱۲	رکوع میں شرکت کا صحیح طریقہ	۵۱۳
۱۱۳	مسئلہ محاذاۃ	۵۱۳
۱۱۴	الحاق رسالہ "أعدل الأنظار فی الشفع بعد الإیتار"	۵۱۴
۱۱۵	ایک مسجد میں تراویح کی متعدد جماعتیں	۵۱۴
	إضافہ ﴿جلدِ چھارم﴾	
۱۱۶	جماعت میں قیام کی قدرت نہ ہوتو؟	۵۱۵
۱۱۷	ضمیمہ رسالہ "القول الأظھر فی تحقیق مسافة السفر"	۵۱۵
۱۱۸	رسالہ "القول الاظھر"	۵۲۵
۱۱۹	رسالہ" وطن الارتحال یبقی ببقاء الأثقال"	۵۲۵
۱۲۰	ضمیمہ جمعہ فی القریٰ	۵۲۵
۱۲۱	تعزیت کا مسنون طریقہ	۵۲۵
۱۲۲	بنک اکاؤنٹ سے زکوٰۃ پر نظر ثالث	۵۲۶
۱۲۳	کافر، شیعہ، مرزائی کو صدقۃ الفطر دینا جائز نہیں	۵۲۶
۱۲۴	بوقتِ اذان ہاتھ میں پیالہ ہوتو پانی پینا	۵۲۶
۱۲۵	حکم قِران وتمتع	۵۲۶
۱۲۶	اعتکاف سنت علی الکفایہ ہے	۵۲۷
۱۲۷	حرم میں پالتو کبوتر	۵۲۷
۱۲۸	طواف کی دعائیں	۵۲۸

نمبر شمار	عنوان	صفحہ
	إضافہ ﴿جلدِ پنجم﴾	
۱۲۹	نکاحِ مرتد	۵۲۹
۱۳۰	بیوی خسر سے زنا کا اقرار کرتی ہے	۵۲۹
۱۳۱	عیسائی اور یہودی عورت سے نکاح	۵۲۹
۱۳۲	لفظِ حرام طلاق صریح بائن ہے	۵۲۹
۱۳۳	بیوی کو ماں کہنا طلاق بائن ہے	۵۲۹
	إضافہ ﴿جلدِ ششم﴾	
۱۳۴	ٹی وی کا زہر	۵۳۰
	إضافہ ﴿جلدِ هفتم﴾	
۱۳۵	کمیشن پر چندہ	۵۳۱
۱۳۶	مروّج قرآن خوانی	۵۳۱
۱۳۷	بیع الحقوق	۵۳۱
	إضافہ ﴿جلدِ هشتم﴾	
۱۳۸	علمِ دین کے لیے خروج	۵۳۲
	إصلاح العبارة ﴿جلدِ اوّل﴾	
۱۳۹	تکفیرِ مسلم کفر ہے	۵۳۳
۱۴۰	مثلِ بالا	۵۳۳
۱۴۰	رسالہ ''حقیقتِ شیعہ''	۵۳۳
۱۴۲	ص، رض، رح، کی تبدیلی	۵۳۳
۱۴۳	لفظِ ''خدا'' کی تبدیلی	۵۳۴
۱۴۴	عنوان ''حاضرین سے''	۵۳۴
۱۴۵	قائلین جوازِ ربا پر رَدّ	۵۳۴
۱۴۶	مودودی صاحب اور تخریبِ اسلام	۵۳۴
۱۴۷	مودودی صاحب اور متعہ	۵۳۴
۱۴۸	مودودی صاحب شیعہ رہنماؤں کی نظر میں	۵۳۵
۱۴۹	نمازِ عید کے بعد مصافحہ	۵۳۶

نمبر شمار	عنوان	صفحہ
۱۵۰	کونڈوں کی حقیقت	۵۳۶
۱۵۱	قبر میں کیوڑہ چھڑکنا	۵۳۷
۱۵۲	بوقتِ وداع خدا حافظ کہنا	۵۳۷
۱۵۳	عاشورہ میں اہل وعیال پر وسعت رزق	۵۳۷
۱۵۴	غیر مقلدین کے ائمہ	۵۳۷
۱۵۵	"اُطلبوا العلم ولو بالصین" کی تحقیق	۵۳۷
۱۵۶	حدیث "سبحٰن من زین الرجال" کا حوالہ	۵۳۸
۱۵۷	تحقیق حدیثِ عرضِ اعمال	۵۳۸
۱۵۸	رسالہ "استیناس الأبد" کا تکملہ	۵۳۹
۱۵۹	لطیفہ	۵۴۰
	إصلاح العبارة ﴿جلد دوم﴾	
۱۶۰	مستعمل پانی کا حکم	۵۴۱
۱۶۱	پرندوں کی بیٹ کا حکم	۵۴۱
۱۶۲	فرش اور قالین پاک کرنے کا طریقہ	۵۴۱
۱۶۳	عصر کے مستحب وقت کی تحقیق	۵۴۲
۱۶۴	نصف النہار شرعی وعرفی کی پہچان	۵۴۲
۱۶۵	صبح صادق، خلاصۂ تحقیق	۵۴۲
۱۶۶	حوالہ جات تحقیقاتِ قدیمہ	۵۴۳
۱۶۷	مثلِ بالا	۵۴۳
۱۶۸	۱۸° درجہ کا قائل اوّل	۵۴۳
۱۶۹	تاریخ و دن معلوم کرنے کے چند مفید قواعد	۵۴۴
۱۷۰	تاریخ قمری کا دن معلوم کرنے کے قاعدہ کی مثال	۵۴۵
۱۷۱	تاریخ ماہِ شمسی کا دن معلوم کرنے کا طریقہ	۵۴۶
۱۷۲	سن ہجری کے مطابق سن عیسوی معلوم کرنے کا قاعدہ	۵۴۷
۱۷۳	سن عیسوی کے مطابق سن ہجری معلوم کرنے کا قاعدہ	۵۴۸
	إصلاح العبارة ﴿جلد سوم﴾	
۱۷۴	فرض پڑھتے ہوئے جماعت شروع ہوگئی	۵۵۰

نمبر شمار	عنوان	صفحہ
۱۷۵	فصل مانع اقتداء	۵۵۰
۱۷۶	شرائطِ استخلاف	۵۵۱
۱۷۷	مسألة المحاذاة	۵۵۱
۱۷۸	نمازی کے سامنے کتنے فاصلہ سے گزرنا جائز ہے؟	۵۵۱
۱۷۹	بوقتِ ضرورت سترہ کی مختلف صورتیں	۵۵۲
۱۸۰	سوتے شخص کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا	۵۵۲
	إصلاح العبارة ﴿جلد چهارم﴾	
۱۸۱	قعدہ اولیٰ میں کتنی زیادتی موجب سجدہ سہو ہے؟	۵۵۳
۱۸۲	بحری سفر	۵۵۳
۱۸۳	پراویڈنٹ فنڈ پر زکوۃ کا حکم	۵۵۳
۱۸۴	شیعہ وغیرہ کو صدقۃ الفطر دینا	۵۵۴
۱۸۵	سعودیہ میں رؤیت ہلال کا اعلان پاکستان کیلئے حجت نہیں	۵۵۴
۱۸۶	کفارہ میں ہر مسکین کو دو وقت کھلانا ضروری ہے	۵۵۴
۱۸۷	حج کے دوران مسئلہ محاذاۃ	۵۵۴
	إصلاح العبارة ﴿جلد چهارم﴾	
۱۸۸	نکاح وطلاق	۵۵۶
۱۸۹	سیئ الاختیار کا نکاح باطل ہے	۵۵۶
۱۹۰	إيقاع الطلقات بإلقاء الجمرات	۵۵۶
	إصلاح العبارة ﴿جلد هفتم﴾	
۱۹۱	جہالت مدت وعمل مفسد اجارہ ہے	۵۵۷
۱۹۲	ذبیحۂ اہل کتاب	۵۵۷

عرضِ مرتب

مفتی اعظم حضرت مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے فتاویٰ کا مجموعہ احسن الفتاویٰ آپ کی حیات ہی میں مرجع علماء بن چکا تھا، آپ کی شانِ تفقہ، قوتِ استدلال اور مدارک فقہیہ پر مضبوط دسترس کا اعتراف آپ کے معاصرین علماء حتی کہ آپ کے اجل اساتذۂ کرام نے بھی کیا، احسن الفتاویٰ آپ کی زندگی میں ہی ہر چھوٹے بڑے دارالافتاء اور تقریباً ہر فقہ وافتاء سے تعلق رکھنے والے عالمِ دین کی ایک ضرورت بن گیا تھا، احسن الفتاویٰ کی پہلی طباعت ۱۳۹۸ھ میں ہوئی، اس کے بعد سے اب تک اس کی ۱۲ طباعتیں ہو چکی ہیں، اس عرصے میں احسن الفتاویٰ پر مختلف انداز سے نظرِ ثانی، تصحیح، ایضاح واصلاح کا کام حضرت رحمہ اللہ تعالیٰ خود ہی فرماتے رہے، مسائل میں تنقیح وتصحیح اور عبارات کی تحقیق وتہذیب کا طریقہ یہ رہا کہ جہاں کسی حذف واضافے کی ضرورت پڑی وہیں حضرت نے ترمیم کرادی اور اگلی طبع میں ترمیم شدہ عبارت آگئی، اس ترمیم کا کوئی حوالہ اور کوئی وضاحت نہیں آئی، اس طرح کافی سارے مسائل میں متعدد جگہ مختلف اوقات میں ترمیمات ہوئیں اور یہ سلسلہ ہر نئی طبع کے بعد جاری رہا، اس وجہ سے پہلی طباعتیں اور آنے والی طباعتیں ان ترمیم شدہ مسائل میں ایک دوسرے سے مختلف ہوگئیں۔

چونکہ اس سے ان حضرات کو جن کے پاس احسن الفتاویٰ کی ان ترامیم سے پہلے کی طباعتیں ہیں اشتباہ اور الجھن پیش آنے کا خطرہ تھا، نیز مرجوع عنہا مسائل کے بارے میں ان کو مطلع کرنا بھی ضروری تھا، اس لئے حضرتِ والا رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان تمام ترمیمات کو کتابی شکل میں شائع کرنے کا فیصلہ فرمایا۔

زیرِ نظر مجموعہ انہی ترمیمات پر مشتمل ہے، اس میں طبعِ اوّل کے بعد سے جتنی ترامیم ہوئی ہیں ان سب کی جلد اور صفحات کے حوالے کے ساتھ نشاندہی کی گئی ہے، دو طباعتوں کا اختلاف بیان کرنے کے لیے عموماً قبل از ترمیم عبارت کا کچھ حصہ لکھ کر نشاندہی کی گئی ہے اور اس کے بعد نئی طبع کی ترمیم شدہ عبارت نقل کی گئی ہے، البتہ بعض جگہ تفصیل کے لیے تتمہ (جو احسن الفتاویٰ کی دسویں اور گیارہویں جلد پر مشتمل ہوگا، جس میں وہ بہت سے اہم مسائل ورسائل ہیں جو احسن الفتاویٰ میں اب تک شائع نہیں ہو سکے) کا حوالہ ہے تو وہاں تتمہ کے حوالے پر ہی اکتفاء کیا گیا ہے، تتمہ میں آنے والی تفصیل یہاں درج نہیں کی گئی۔

ان ترامیم کو پانچ عنوانات کے تحت رکھا گیا ہے:

(۱) تصحیح المسألۃ (رجوع) (۲) ترجیح الراجح (۳) إیضاح المسألۃ

(۴) اِضَافَہ (۵) اِصْلَاحُ العِبَارَۃ

۱- تصحیح المسألۃ کے عنوان کے تحت ان مسائل کا حوالہ ہے جن سے نظرِ ثانی اور غور وخوض کے بعد رجوع کیا گیا، بعض مسائل میں پورے جواب سے رجوع ہے، بعض میں جزوی طور پر۔

۲- ترجیح الراجح میں وہ مسائل ہیں جہاں پہلے مختلف اقوال میں سے کسی کو راجح قرار دیا تھا، بعد میں تحقیق سے دوسرا قول راجح معلوم ہوا، لہٰذا پہلے قول کی بجائے دوسرے قول کے مطابق جواب دیا گیا۔ بعض جگہ جواب تو برقرار رہا لیکن دلائل میں اسی بنیاد پر تبدیلی کی گئی۔

۳- ایضاح المسألۃ میں ایسے مسائل ہیں جہاں جواب میں کچھ ابہام، اشتباہ تھا یا جواب جامع نہیں تھا، اس کی وضاحت کی گئی ہے۔

۴- اضافہ کے عنوان سے کسی نئے مسئلہ کی تحقیق کا جو تتمہ میں ہے یا کسی نئے رسالہ یا ضمیمہ کا حوالہ درج کیا گیا ہے جو پہلی طباعتوں میں نہیں ہے، نیز کچھ مقامات پر سوال یا جواب میں ہونے والی اضافی عبارات یا افادات کی نشاندہی بھی کی گئی ہے۔

۵- اصلاح العبارۃ میں وہ تبدیلیاں لکھی گئی ہیں جہاں سوال یا جواب کی عبارت میں لفظی کمی بیشی، حذف و تصحیح کی گئی ہے۔

اصلاح وترمیم کا کام مختلف طباعتوں میں ہوتا رہا ہے، ہر طباعت کی نشاندہی زیادہ محنت طلب ہونے کے علاوہ بے ضرورت بھی ہے، اس لئے ترمیم شدہ عبارت کے لیے صرف اس طباعت کا حوالہ لکھنے پر اکتفاء کیا گیا ہے جو اس مجموعہ کی ترتیب کے وقت سامنے تھی، یعنی پہلی پانچ جلدوں تک طبع نہم، جلدِ ششم و ہفتم کی طبع ششم اور جلدِ ہشتم کی طبع سوم۔ البتہ چند مقامات پر جہاں اس کے بعد کی طباعتوں میں ترمیم ہوئی ہے وہاں اس طباعت کا حوالہ دے دیا گیا ہے۔

اس کام کا زیادہ حصہ حضرتِ والا رحمہ اللہ تعالیٰ کی حیات ہی میں ہو گیا تھا اور کچھ حصہ حضرت نے ملاحظہ بھی فرما لیا تھا، مگر اس کی تکمیل واشاعت حضرت کی حیات میں مقدر نہ تھی، اب حضرت کے وصال کے کئی سال بعد اس کی اشاعت ہو رہی ہے۔

اللہ تعالیٰ حضرتِ والا رحمہ اللہ تعالیٰ کے فتاویٰ اور دوسری خدمات کو قبول فرما کر صدقۂ جاریہ بنائیں اور امتِ مسلمہ کو ان سے استفادہ کی توفیق عطا فرمائیں۔

محمد مفتی

۲۷/ربیع الاوّل ۱۴۲۶ھ

تصحیح المسألۃ (رجوع)

جلد اوّل

۱- قرآنی آیات کی تعداد:

طبع اوّل ۷۸/۱ میں آیاتِ قرآنیہ کی تعداد (٦٦٦٦) لکھی گئی تھی جس کی بعد میں تصحیح کر کے تعداد (٦٢٣٦) لکھی گئی ہے۔ (طبع نهم: ٧٦/١)

۲- کیا شیعہ اہلِ کتاب ہیں؟

طبع اوّل ۸۷/۱ میں شیعہ کو اہلِ کتاب لکھا گیا تھا، بعد میں اس سے رجوع کرتے ہوئے شیعہ کو زندیق قرار دیا گیا ہے جس کی تصریح حسبِ ذیل ہے:

''معتزلہ کے بارے میں تحریر شامیہ کی بناء پر میں شیعہ کو اہلِ کتاب کہتا تھا، بعد میں تنبہ ہوا کہ یہ لوگ زندیق ہیں اس لیے انہیں اہلِ کتاب میں داخل کرنا صحیح نہیں۔ زندیق کی دو قسمیں ہیں:

۱- بمعنی منافق یعنی اسلام کا مدعی ہو اور کفریہ عقائد چھپاتا ہو۔

قال العلامة التفتازانی رحمه الله تعالیٰ: وإن كان مع اعترافه بنبوة النبی صلی الله علیه وسلم وإظهاره شعائر الإسلام يبطن عقائد هی كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق. (شرح المقاصد: ٦٢٩/٢)

وقال الحافظ العينی رحمه الله تعالیٰ: واختلف فی تفسيره فقيل هو المبطن للكفر المظهر للإسلام كالمنافق. (عمدة القاری: ٧٩/٢٤)

۲- جو شخص عقائدِ اسلام میں تاویلات باطلہ کرتا ہو، ایسا شخص اگرچہ اپنے عقائد کفریہ کو پوشیدہ رکھنے کی کوشش نہیں کرتا بلکہ ان کی اشاعت کرتا ہے، اس کے باوجود اسے زندیق کہا جاتا ہے۔

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالیٰ: قوله (المعروف) أی بالزندقة الداعی الذی يدعو الناس الی زندقته اهـ ح فان قلت كيف يكون معروفا داعيا إلی الضلال وقد اعتبر فی مفهومه الشرعی أن يبطن الكفر قلت لا بعد فيه فان الزنديق يموه كفره ويروج عقيدته الفاسدة و يخرجها فی الصورة الصحيحة وهذا معنی

إبطان الكفر فلاينافى إظهاره الدعوىٰ إلى الضلال اهـ وقوله معروفا بالإضلال اهـ ابن كمال. (رد المحتار: ۳/۳۰۵)

وقال الشاه ولى الله رحمه الله تعالىٰ: وان المخالف للدين الحق إن لم يعترف به ولم يذعن له لا ظاهرا ولا باطنا فهو كافر وإن اعترف بلسانه وقلبه على الكفر فهو المنافق. وإن اعترف به ظاهراً لكنه يفسر بعض ماثبت من الدين ضرورة بخلاف مافسره الصحابة والتابعون واجتمعت عليه الامة فهو زنديق.

(المسوى: ۲/۱۳۰)

زندیق کے احکام:

۱۔ زندیق واجب القتل ہے۔
۲۔ گرفتار ہونے کے بعد اس کی توبہ قبول نہیں، گرفتاری سے پہلے قبول ہے۔
۳۔ ان سے نکاح کرنا حرام ہے۔
۴۔ ان کا ذبیحہ حرام ہے۔

قال العلامة الحصكفى رحمه الله تعالىٰ: وكذا الكافر بسبب الزندقة لا توبة له وجعله فى الفتح ظاهر المذهب لكن فى حظر الخانية الفتوى على أن إذا أخذ الساحر أو الزنديق المعروف الداعى قبل توبته ثم تاب لم تقبل توبته ويقتل ولوأخذ بعدها قبلت. (رد المحتار: ۳/۳۰۵)

تنبيه: يعلم مماهنا حكم الدروزو التيامنة فانهم فى البلاد الشامية يظهرون الاسلام والصوم والصلاة مع أنهم يعتقدون تناسخ الأرواح وحل الخمر والزنا وأن الالوهية فى شخص بعد شخص و يجحدون الحشر والصوم والصلاة والحج ويقولون المسمى به غير المعنى المراد ويتكلمون فى جناب نبينا ﷺ كلمات فظيعة، وللعلامة المحقق عبدالرحمن العمادى فيهم فتوى مطولة (الى قوله) ونقل عن علماء المذاهب الأربعة أنه لايحل إقرارهم فى ديار الإسلام بجزية ولا غيرها ولا تحل مناكحتهم ولاذبائحهم وفيهم فتوىٰ فى الخيرية أيضًا راجعها، والحاصل أنهم يصدق عليهم اسم الزنديق المنافق والملحد (إلى قوله) وبعد الظفر بهم لا

تقبل توبتهم أصلا. " (رد المحتار: ۳/ ۳۰۷)

(طبع نهم: ۱/ ۸۸)

۳- ''أصحابی کالنجوم" کی جگہ "أصحابی أمنة لأمتی":

طبع اوّل ۱/ ۳۰۵ میں عنوان ''احادیث مبارکہ'' کے تحت دلیل نمبر ۵ میں درج حدیث " أصحابی کالنجوم بأیهم اقتدیتم إهتدیتم " کی جگہ بعد میں صحیح مسلم کی روایت " النجوم أمنة للسماء و أصحابی أمنة لأمتی " لکھی گئی ہے۔ (طبع نهم: ۱/ ۳۰٤)

۴- دعاء بعد الفرائض کا مروجہ طریقہ:

طبع اوّل ۱/ ۳٤٦ میں ''نماز کے بعد بلند آواز سے طویل دعاء'' کے تحت فرائض کے بعد مروجہ دعاء کی گنجائش لکھی گئی تھی، بعد میں اس سے رجوع کرتے ہوئے درج ذیل جواب تحریر کیا گیا ہے:

''دعا کے اس طریقہ میں مندرجہ ذیل مفاسد ہیں:

۱- اجتماعیت اور اس کا التزام

۲- ائتمام بالإمام اور اس کا التزام جبکہ شرعاً یہ صرف نماز کے ساتھ مختص ہے

۳- جہر امام اور اس کا التزام

قال اللّٰه تبارك تعالیٰ:

﴿ ٱدۡعُواْ رَبَّكُمۡ تَضَرُّعٗا وَخُفۡيَةًۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ﴾ [سورة الأعراف: ٥٥]

وقال حكاية عن زكريا عليه السلام:

﴿ إِذۡ نَادَىٰ رَبَّهُۥ نِدَآءً خَفِيّٗا ﴾ [سورة المريم: ۳]

۴- مسبوقین کی نمازوں میں خلل پیدا ہوتا ہے۔

۵- جن فرائض کے بعد سنتیں ہیں ان کے بعد طویل دعاء مکروہ ہے۔

قال في العلائية: ويكره تأخير السنة إلا بقدر اللّٰهم أنت السلام الخ.

(ردالمحتار: ۱/ ٤۹٤)

٦- عوام بلکہ خواص بھی اس طریق مبتدع کو مسنون سمجھتے ہیں۔

۷- اس کا فرائض سے بھی زیادہ اہتمام والتزام کیا جاتا ہے۔''

(طبع نهم: ۱/ ۳٤٦)

۵- دفن کے بعد دعاء میں رفع یدین:

طبع اوّل ۱ / ۳۵۲ میں دفن کے بعد ہاتھ اُٹھا کر دعاء کرنے کو بدعت لکھا ہے، بعد میں اس مسئلہ سے رجوع کا حوالہ دیتے ہوئے درج ذیل جملہ لکھا گیا ہے:

''اس جواب سے رجوع جلد ۴ باب الجنائز میں ملاحظہ ہو۔'' (طبع نهم: ۱/۳۵۲)

٦- بغرض رقیہ اجتماعی ختم:

طبع اوّل ۱ / ۳٦۰ میں عنوان ''بغرض رقیہ اجتماعی ختم'' کے تحت استفتاء کا جواب یوں تھا:

''اس طرزِ عمل سے چونکہ مقصود رقیہ وعلاج ہے نہ کہ ثواب وعبادت، لہٰذا اس میں عدم ثبوت مضر نہیں۔'' بعد میں ان الفاظ سے ترمیم کی گئی ہے:

''اس رسم میں کئی مفاسد ہیں، اصل نسخہ تو ترک سیئات ہے۔ (مفاسد کی تفصیل جلد ہفتم کتاب الاجارہ میں ہے)'' (طبع نهم: ۱/۳٦۰)

۷- دفن کے وقت کیوڑہ چھڑکنا:

طبع اوّل ۱ / ۳۷۱ میں عنوان ''دفن کے وقت کیوڑہ چھڑکنا'' کے تحت درج جواب یہ تھا:

''یہ ناجائز اور بدعت ہے، شریعت میں اس کا کوئی ثبوت نہیں۔''

بعد میں رجوع کرتے ہوئے یہ جواب تحریر کیا گیا ہے:

''قبر کے اندر خوشبو چھڑکنا مستحب ہے، باہر اگربتی جلانا بدعت ہے۔''

(طبع نهم: ۱/۳۷۱)

۸- " أصحابی کالنجوم" کی جگہ "أصحابی أمنة لأمتی":

طبع اوّل صـ ۳۹۰ میں عنوان ''حضرت حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو امام کہنے کی کیا حیثیت ہے؟'' کے تحت مضمون میں یہ حدیث لکھی گئی ہے: " أصحابی کالنجوم بأیهم اقتدیتم اهتدیتم. " بعد میں اس کو حذف کر کے اس کی جگہ صحیح مسلم کی درج ذیل حدیث لکھ دی گئی ہے:

" النجوم أمنة للسماء وأصحابی أمنة لأمتی. " (رواه مسلم)

(طبع نهم: ۱/۳۹۰)

۹- مثل بالا:

بعینہ یہی درج بالا تبدیلی صـ ۴۷۵ میں بھی کی گئی ہے۔

۱۰- عاشورہ میں توسیع علی العیال سے متعلق حدیث:

طبع اوّل ۱/۵۱۳ میں عنوان ''عاشورہ میں توسیع علی العیال سے متعلق حدیث'' کے تحت سوال کے جواب کی تصحیح کر کے بعد میں درج ذیل جواب تحریر کیا گیا ہے:

''اس بارہ میں ایک حدیث مشہور ہے جسے امام احمد، عقیلی، ابن قیسرانی، ابن جوزی، ابن تیمیہ، ابن قیم اور حافظ ابن حجر جیسے جبالِ حدیث نے غیر ثابت قرار دیا ہے، البتہ دوسرے بعض نے موضوع کی بجائے ضعیف کہا ہے، مگر فضائل میں بھی عمل بالضعیف کیلئے یہ شرط ہے کہ وہ کسی قاعدہ شرعیہ میں داخل ہو اور اسے سنت نہ سمجھا جائے (علائیہ) یہاں یہ دونوں شرطیں مفقود ہیں۔ یہ کسی کلیہ شرعیہ کے تحت نہیں اور عوام اسے سنت سمجھتے ہیں، محرم سے متعلق احادیث موضوعہ کا طومار اسے اور زیادہ مخدوش بنا رہا ہے، علاوہ ازیں اس میں اور بھی کئی قبائح ہیں جن کی تفصیل بندہ کے رسالہ ''منکراتِ محرم'' میں ہے۔''

(طبع نہم: ۱/۵۱۳)

تصحیح المسألۃ (رجوع)

جلد دوم

۱- وضوء میں ہر عضو پر دعائیں:

طبع اوّل ۲ / ۱۰ میں عنوان ''وضوء میں ہر عضو پر بسم اللہ پڑھنا'' کے تحت درج جواب میں بسم اللہ، کلمہ شہادت اور درود شریف پڑھنے کو مستحب قرار دیا گیا تھا، بعد میں اس جواب کو یوں بدل دیا گیا ہے:

''وضوء میں صحیح حدیث سے صرف یہ دعاء ثابت ہے:

" أللّٰهم اغفرلی ذنبی ووسع لی فی داری وبارك لی فی رزقی."

کتبِ فقہ میں یہ دعائیں بھی منقول ہیں:

۱- ہر عضو دھوتے وقت:

" بسم الله العظيم والحمدللّٰه على دين الاسلام. "

۲- ہر عضو پر کلمۂ شہادت

۳- ہر عضو پر درود شریف

۴- کلی کرتے وقت:

" اللّٰهم أعنى على تلاوة القرآن وذكرك وشكرك وحسن عبادتك. "

۵- ناک میں پانی ڈالتے وقت:

" اللّٰهم أرحنى رائحة الجنة ولا ترحنى رائحة النار. "

۶- چہرہ دھوتے وقت:

" اللّٰهم بيض وجهى يوم تبيضّ وجوه وتسودّ وجوه. "

۷- دایاں ہاتھ دھوتے وقت:

" اللّٰهم أعطنى كتابى بيمينى وحاسبنى حسابًا يسيراً. "

۸- بایاں ہاتھ دھوتے وقت:

" اللّٰهم لا تعطنى كتابى بشمالى ولا من وراء ظهرى. "

۹- سر کے مسح کے وقت:

" اللّٰھم أظلنی تحت عرشك یوم لاظل إلاظل عرشك. "

۱۰- کانوں کے مسح کے وقت:

" اللّٰھم اجعلنی من الذین یستمعون القول فیتبعون أحسنه. "

۱۱- گردن کے مسح کے وقت:

" اللّٰھم أعتق رقبتی من النار. "

۱۲- دایاں پاؤں دھوتے وقت:

" اللّٰھم ثبت قدمی علی الصراط یوم تزل الأقدام. "

۱۳- بایاں پاؤں دھوتے وقت:

" اللّٰھم اجعل ذنبی مغفورا وسعی مشکورا وتجارتی لن تبور."

ان میں سے کوئی دعاء بھی کسی صحیح روایت سے ثابت نہیں اور ضعیف حدیث پر عمل کرنے کے جواز کی تین شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس کو سنت نہ سمجھے۔'' (ردالمحتار: ۲/ ۱۱۹)

اس زمانہ میں غلبۂ جہالت کی وجہ سے عوام بلکہ اکثر خواص بھی سنت سمجھنے لگے ہیں، لہٰذا اس سے احتراز کرنا چاہئے۔

علاوہ ازیں ان دعاؤں میں مشغولیت صحیح حدیث سے ثابت مسنون دعاء " اللّٰھم اغفرلی ذنبی. الخ " کے ترک بلکہ اس سے اعراض کو مستلزم ہے۔ (طبع نہم: ۲/ ۱۰)

۲- مثلِ بالا:

طبع اوّل ۲/ ۱۴ میں عنوان ''وضوء میں ولاء اور ہر عضو پر دعاء'' کے تحت درج جواب میں بعد میں درج ذیل تبدیلی کی گئی ہے:

" کذا حرر العلامة ابن عابدین رحمه اللّٰه تعالیٰ وقال فاغتنتم هذا التحریر. "

(ردالمحتار: ۲/۱۱٤)

ولاء کی تعریف مذکور کے تحت اتنے وقت میں تو بہت کچھ پڑھ سکتا ہے، علاوہ ازیں کتب فقہ میں ان دعاؤں میں سے کوئی ایک پڑھنا مذکور ہے اور حقیقت یہ ہے کہ "اللّٰھم اغفرلی ذنبی الخ." کے سوا کوئی دعاء بھی کسی صحیح حدیث سے ثابت نہیں، فضائل میں کسی ضعیف حدیث پر عمل کرنے کے جواز کی شرائط میں

سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ اسے سنت نہ سمجھا جائے، اس زمانہ میں غلبۂ جہالت کی وجہ سے لوگ سنت سمجھنے لگتے ہیں، لہٰذا ایسے امور سے احتراز کرنا چاہئے۔

وفی هذا البحث من العلائية قال محقق الشافعية الرملی: فيعمل به فی فضائل الأعمال وإن أنكره النووی (فائدة) شرط العمل بالحديث الضعيف عدم شدة ضعفه وأن يدخل تحت أصل عام وأن لايعتقد سنية ذلك الحديث.

(ردالمحتار: ۱۱۹/۲) (طبع نهم: ۱٤/۲)

۳– وضوء کے بعد آسمان کی طرف دیکھنا:

طبع اوّل تا طبع نہم ۱٦/۲ عنوان ''وضوء کے بعد آسمان کی طرف دیکھنا'' کے جواب میں وضوء کے بعد کلمۂ شہادت پڑھتے وقت آسمان کی طرف دیکھنے کو حدیث سے ثابت کہا گیا ہے۔ بعد میں '' رفع بصره إلى السماء '' کی زیادتی ثابت نہ ہونے کی وجہ سے اس سے رجوع کرلیا گیا، جس کی تفصیل تتمہ میں ہے اور طبع دہم میں یہ یادداشت لکھ دی گئی ہے:

''اس سے رجوع کی تفصیل تتمہ میں ہے۔'' (طبع دهم: ۱٦/۲)

تصحیح المسألۃ (رجوع)

جلد سوم

۱- پتلون والے کی امامت:

طبع اوّل ۳/ ۳۱۸ میں عنوان ''پتلون والے کی امامت'' کے تحت درج جواب میں لکھا گیا تھا: ''نماز ہوجائیگی، مگر ایسے شخص کو اپنے اختیار سے امام بنانا جائز نہیں۔'' اس جواب کو بعد میں یوں تبدیل کیا گیا ہے:

''اگر پتلون چست ہو یا ٹخنے چھپے ہوئے ہوں تو نماز کا اعادہ واجب ہے۔''

(طبع نہم: ۳/ ۳۱۸)

۲- نماز میں عورت کے ٹخنے کھلے رہنے کا حکم:

طبع اوّل ۳/ ۴۰۲ میں عنوان ''نماز میں عورت کے ٹخنے کھلے رہنے کا حکم'' کے تحت درج سوال کے جواب میں یہ لکھا گیا تھا کہ اگر قصداً کھلے چھوڑ دے یا غفلت سے ڈھانکنے کا اہتمام نہیں کیا تو اگر چہ تھوڑی سی مقدار کھلی ہو اور ایک لمحہ کے لیے ہی ہو نماز فاسد ہوجائے گی۔ بعد میں اس کی اصلاح کی گئی ہے، اصلاح شدہ عبارت درج ذیل ہے:

''قاعدہ یہ ہے کہ اگر سہواً ربع عضو تین بار ''سبحان اللہ ربی الاعلیٰ'' کہنے کی مقدار تک کھلا رہے تو نماز فاسد ہوجاتی ہے، اور قصداً ربع عضو ایک لمحہ بھی کھلا چھوڑ دیا تو نماز فاسد ہوگئی، ربع عضو سے کم ستر کھلنا خواہ سہواً ہو یا عمداً تین تسبیح کی مقدار سے کم ہو یا زیادہ بہرحال مفسد نہیں، ٹخنے پنڈلی کے ساتھ مل کر ایک عضو ہے اور ربع عضو سے کم ہے اس لیے نماز ہوجائے گی۔'' (طبع نہم: ۳/ ۴۰۲)

۳- نماز میں بلاضرورت کھجلانا:

طبع اوّل ۳/ ۴۱۶ میں عنوان ''نماز میں بلاضرورت کھجلانا مکروہ تحریمی ہے'' کے تحت جواب کا آخری حصہ یوں تھا: ''اور تین بار اس طرح کھجلانا کہ درمیان میں بقدرِ رکن توقف نہ ہو، بہرحال مفسدِ نماز ہے، اگر چہ ضرورت ہی سے ہو۔'' اس کی بعد میں اصلاح کی گئی ہے، اصلاح شدہ عبارت درج ذیل ہے:

''اور تین بار سبحان ربی الاعلیٰ کہنے کی مقدار وقت میں تین بار بضرورت کھجلانا بھی مفسد ہے۔''

(طبع نہم: ۳/ ۴۱۶)

۴- عملِ کثیر کی تعریف:

طبع اوّل ۳ / ۴۱۸ میں عنوان ''عمل کثیر کی تعریف'' کے تحت درج جواب میں نمبر ۳ کی مندرجہ بالا کی طرح یوں اصلاح کی گئی ہے:

۳- تین حرکات متوالیہ یعنی تین بار سبحان ربی الاعلیٰ کہنے کی مقدار وقت میں ہوں تو عمل کثیر ہے ورنہ قلیل۔

اور عربی عبارت کے بعد فائدہ کے عنوان کے تحت اسی جواب کے ایک جملہ ''پس کسی طویل رکن میں تین حرکات کا اس طرح وقوع کہ ان کے درمیان بقدر رکن وقفہ ہو مفسد نہیں'' کی بعد میں یوں اصلاح کی گئی ہے:

سو کسی طویل رکن میں تین حرکات کا اس طرح وقوع کہ آخری حرکت بقدر رکن وقت کے بعد ہو مفسد نہیں۔ (طبع نهم: ۳/۴۱۸، ۴۱۹)

۵- جمعہ کی سنن بعدیہ:

طبع اوّل ۳ / ۴۹۰ عنوان ''سنت غیر مؤکدہ کے قعدہ اولیٰ میں درود ودعاء اور تیسری رکعت میں ثناء پڑھنا اوّلیٰ ہے'' کے تحت درج جواب کے حاشیہ پر بعد میں مندرجہ ذیل جملہ کا اضافہ کیا گیا ہے:

جمعہ کی سنن بعدیہ کا حکم بھی قبلیہ کی طرح ہی ہے، تفصیل تتمہ میں ہے۔ (طبع نهم: ۳/۴۹۰)

٦- تراویح میں سورۂ بقرہ پر ختم کرنا:

طبع اوّل ۳ / ۵۰۸ میں عنوان ''تراویح میں بقرہ پر ختم کرنا'' کے تحت درج جواب میں بلا کراہت اس کی اجازت تحریر ہے، آخر میں رجوع کا حوالہ نہیں، بعد میں اسکا اضافہ ہوا ہے جو درجِ ذیل ہے:

اس سے رجوع کی تفصیل تتمہ میں ہے۔ (طبع نهم: ۳/۵۰۸)

۷- تراویح کے بعد دعاء:

طبع اوّل ۳ / ۵۱۹ میں عنوان ''تراویح کے بعد دعاء'' کے تحت جواب میں اجتماعی دعاء کی اجازت تحریر ہے، اس کی بعد میں یوں تصحیح کی گئی ہے:

تراویح مستقل نماز ہے لہٰذا انفراداً دعاء کی گنجائش ہے، امام کے ساتھ بصورت اجتماعیہ دعاء بدعت ہے، بآواز بلند ہو تو دوسری بدعت اور بالالتزام ہو تو تین بدعات کا مجموعہ، اس سے احتراز لازم ہے۔

(طبع نهم: ۳/۵۱۹)

تصحیحُ المسألۃ (رجوع)

جلد چہارم

۱- قنوت یا سورت کیلئے رکوع سے قیام کی طرف لوٹ آیا:

طبع اوّل ۴/ ۲۳ میں عنوان ''سورت یا دعاءِ قنوت سہواً چھوٹ گئی تو سورت کے لیے قیام کی طرف لوٹے قنوت کے لیے نہیں'' کے تحت درج جواب میں یوں لکھا گیا تھا کہ اگر رکوع دوبارہ کرلیا تو چونکہ یہ تاخیر عمداً ہے اس لیے اس کا تدارک سجدہ سہو سے نہ ہوگا اور نماز واجب الاعادہ ہوگی۔ بعد میں اس کی تصحیح کر کے یوں لکھا گیا:

اگر رکوع دوبارہ کرلیا تو بھی سجدۂ سہو کرلینے سے نماز ہوجائے گی۔ (طبع دھم: ٤/٣٣)

اس کی تفصیل تتمہ میں ہے۔

۲- مثل بالا:

طبع اوّل ۴/ ۲۴ عنوان ''سوال مثل بالا'' کے تحت درج جواب کے آخری حصہ میں یہ لکھا گیا تھا: کلیہ مقتضی ہے کہ سجدۂ سہو نہ کرے الخ، اس کی بعد میں تصحیح کی گئی ہے جو درجِ ذیل ہے:

اس صورت میں بھی سجدہ سہو واجب ہے، سجدہ سہو کا وجوب ضم سورت میں تاخیر کی وجہ سے ہے نہ کہ ترکِ سورت کی وجہ سے، اس لیے کہ ترک سورت تو عمداً کیا ہے۔

(طبع دھم: ٤/٢٤)

۳- جمعہ کی موت سے عذابِ قبر معاف ہونے کی تحقیق:

طبع اوّل جلد چہارم ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹ اور ۱۴۱۰ھ کے بعد سے طبع دہم تک تمام طباعتوں میں ص ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹ پر بالترتیب عنوانات: ''رمضان میں موت سے عذاب قبر سے امن''، ''جمعہ کی موت سے قیامت تک عذاب قبر معاف''، ''جمعہ و رمضان میں کافر کو بھی عذاب نہیں ہوتا''، ''رمضان میں موت کی فضیلت کا حوالہ''، ''جمعہ کی موت سے عذاب قبر نہ ہونے پر اشکال کا جواب''، شبِ جمعہ میں دفن کی فضیلت'' کے تحت درج جواب میں یہ لکھا گیا تھا کہ مومن کو قیامت تک معافی مل جاتی ہے البتہ کافر سے صرف جمعہ اور رمضان میں عذاب مرتفع ہوتا ہے، بعد میں اس تحقیق سے کہ ''مومن کو قیامت تک معافی مل

جاتی ہے'' رجوع کرلیا گیا تھا جس کی تفصیل ان شاء اللہ تعالیٰ تتمہ میں آئے گی۔ طبع یازدہم میں تتمہ کا حوالہ دیدیا گیا ہے۔

۴- بمباری سے شہید ہونے والے کا حکم:

طبع اوّل ۴ / ۲۴۴ میں عنوان ''بمباری سے شہید ہونے والے کا حکم'' کے تحت درج جواب میں لکھا گیا تھا کہ شہری آبادیوں پر ہوائی حملہ سے شہید ہونے والوں پر شہادت کے دنیوی احکام جاری نہ ہوں گے، انہیں غسل دیا جائے گا۔ بعد میں یوں تصحیح کی گئی ہے:

''شہری آبادیوں پر ہوائی حملہ سے شہید ہونے والوں پر شہادت کے دنیوی احکام جاری ہوں گے، انہیں غسل نہیں دیا جائے گا۔'' (طبع نهم: ٤/٢٥٤)

۵- ترکِ طواف زیارت:

طبع اوّل ۴ /۵۴۸ میں عنوان ''ترکِ طواف زیارت'' کے تحت درج جواب میں لکھا گیا تھا: جب چاہے عمرہ یا حج کا احرام باندھ کر جائے اور طوافِ زیارت کرے۔ بعد میں یوں تبدیلی کی گئی ہے:

جب چاہے طواف زیارت کرسکتا ہے، نیا احرام باندھے بغیر ویسے ہی جا کر طواف کرے اور تاخیر کی وجہ سے دم دے، طواف زیارت سے قبل دوسرے حج یا عمرہ کا احرام باندھنا جائز نہیں، بیوی سے صحبت کرنا بھی حرام ہے، اگر بیوی سے صحبت کرلی تو دم تاخیر کے علاوہ بدنہ یعنی پوری گائے یا پورا اونٹ بھی واجب ہے۔

(طبع دهم: ٤/٥٥٨)

تصحیح المسألۃ (رجوع)

جلد پنجم

۱- شیعہ عورت سے نکاح:

طبع اوّل ۵ / ۹۰ عنوان ''شیعہ عورت سے نکاح'' کے تحت درج جواب کے ابتدائی حصہ میں شیعہ کو اہلِ کتاب لکھا ہے، بعد میں اسکی تصحیح کر کے درجِ ذیل عبارت لکھی ہے:

شیعہ عورت مسلمان مرد کیلئے حلال نہیں، اس لیے کہ شیعہ کافر ہیں، دلائل کی تفصیل رسالہ ''حقیقتِ شیعہ'' مندرجہ احسن الفتاویٰ جـ ۱ میں درج ہے۔ بعض کے خیال میں شیعہ اہلِ کتاب ہیں، معہذا ابوجوہ ذیل شیعہ عورت سے نکاح جائز نہیں:

۱- اکثر علماء شیعہ کو اہلِ کتاب شمار نہیں کرتے، لہٰذا احتیاط واجب ہے۔

۲- ان کے نزدیک صرف وہ شیعہ اہلِ کتاب سے ہے، جس کا باپ اور دادا بھی شیعہ ہو۔

(طبع دهم: ۵/ ۹۰)

تَصحِیحُ المسألۃ (رجوع)

جلد ششم

۱- بدون قبض وقف صحیح ہے:

طبع اوّل ۶/ ۴۲۳ میں عنوان ''بدون قبض وقف صحیح نہیں'' کے تحت درج جواب اور عنوان کی بعد میں تصحیح کی گئی ہے جو درج ذیل ہے:

بدون قبض وقف صحیح ہے:

جواب: صحت وقف کے لیے اشتراطِ قبضِ متولی میں اختلاف ہے، دونوں قول مرجح ومفتی بہ ہیں، عدم اشتراط احوط واسہل وانفع وارجح ہے، معہذا جانبین کی حاجت وحالات پر غور کرکے کسی جانب فتویٰ دینا چاہئے۔

قال التمرتاشی رحمه اللّٰه تعالیٰ: ولا یتم حتیٰ یقبض ویفرز ویجعل اٰخره لجهة لا تنقطع.

وقال الحصکفی رحمه اللّٰه تعالیٰ: هذا بیان شرائطه الخاصة علی قول محمد لأنه کالصدقة وجعله أبویوسف کالإعتاق واختلف الترجیح والأخذ بقول الثانی أحوط وأسهل بحر وفی الدرر وصدر الشریعة وبه یفتی وأقره المصنف.

وقال ابن عابدین تحت (قوله هذا بیان) واختاره المصنف تبعا لعامة المشایخ وعلیه الفتویٰ وکثیر من المشایخ أخذوا بقول أبی یوسف وقالوا إن علیه الفتویٰ ولم یرجح أحد قول الإمام (قوله واختلف الترجیح) مع التصریح فی کل منهما بأن الفتویٰ علیه لکن فی الفتح أن قول أبی یوسف أوجه عند المحققین.

(رد المحتار: ٤/٣٥١)

قال الطحطاوی رحمه اللّٰه تعالیٰ: (واختلف الترجیح) أی والإفتاء أیضًا کما فی البحر ومقتضاه أن القاضی والمفتی یخیران فی العمل بأیهما کان ومقتضی قولهم یعمل بأنفع للوقف أن لا یعدل عن قول الثانی لأن فیه إبقاء ه بمجرد القول

فلا يجوز نقضه. (حاشية الطحطاوى: ۵۳۳/۲)

(طبع ششم: ۴۲۳/۲)

۲- بیع شرب جائز نہیں:

طبع اوّل ۶/ ۵۰۵ میں عنوان ’’بیع شرب جائز ہے۔‘‘ کے تحت درج جواب اور عنوان کی بعد میں تصحیح کی گئی ہے جو درجِ ذیل ہے:

بیع شرب جائز نہیں:

جواب: جائز نہیں۔

قال الحصكفى رحمه الله تعالىٰ: وكذا بيع الشرب وظاهرالرواية فساده إلا تبعاً خانيه وشرح وهبانية. (ردالمحتار: ۱۱۸/۴)

(طبع ششم: ۵۰۵/۶)

تصحیح المسألۃ (رجوع)

جلد ہشتم

۱- بیوی کا شوہر کے لیے سرخی لگانا:

طبع اوّل ۸/ ٦٨ میں عنوان "بیوی کا شوہر کے لیے سرخی لگانا" کے تحت درج جواب میں لکھا گیا تھا کہ جائز بلکہ مستحسن ہے، بعد میں تصحیح کر کے یوں لکھا گیا ہے:

"فہم دین، عقل سلیم اور طبع مستقیم کے خلاف ہے، بے دینوں کا شعار ہے۔"

(طبع سوم: ۸/ ٦٨)

۲- بیوٹی پارلر جا کر میک اَپ کرانا:

طبع اوّل ۸/ ۷۱ میں عنوان "بیوٹی پارلر جا کر میک اَپ کرانا" کے تحت جواب میں فی نفسہ اس کی گنجائش دی گئی تھی، بے پردگی وغیرہ مفاسد کے اندیشہ سے احتراز کو لازم قرار دیا گیا تھا، بعد میں تصحیح کی گئی ہے، جو درجِ ذیل ہے:

جائز نہیں، اس میں یہ فسادات ہیں:

۱- کسی جائز کام کیلئے بھی عورت کا گھر سے بلاضرورت نکلنا جائز نہیں جب کہ یہ تو کام ہی ناجائز ہے۔

۲- وہاں بے دین عورتوں کی صحبت کا اثر۔

۳- بے دین لوگوں سے مشابہت۔

۴- صورتِ اصلیہ چھپانے کا فریب۔ (طبع سوم: ۸/ ۷۱)

۱- مغصوب رقم سے خریدی ہوئی چیز حرام ہے:

طبع اوّل ۸/ ۱۰۴ میں عنوان "سوال مثل بالا" کے تحت درج جواب میں لکھا گیا تھا کہ مغصوب رقم کی مقدار مالک کو دے، اگر اس کا علم نہ ہو سکے تو وہ چیز حلال ہو جائے گی، اس کی بعد میں اصلاح کی گئی جو درجِ ذیل ہے:

"مغصوب رقم کی مقدار مالک کو دے، اگر اس کا علم نہ ہو سکے تو کسی مسکین کو صدقہ کر دے تو وہ چیز حلال ہو جائے گی۔" (طبع سوم: ۸/ ۱۰٤)

ترجیح الرّاجح

جلد اوّل

۱- مروجہ حیلۂ تملیک:

طبع اوّل ۱ / ۴۳۲ اور طبع نہم رسالہ " الکلام البدیع فی أحکام التوزیع " ۱ / ۴۳۳ میں مروّجہ حیلۂ تملیک کے متعلق یہ لکھا ہے کہ اس میں تملیک نہیں ہوتی، اس سے بعد والی طبع میں اس کی جگہ یہ جملہ تحریر کیا گیا ہے:

عام طور پر جو حیلہ مروج ہے وہ صحیح نہیں۔ ۲۵ / ربیع الثانی ۱۴۲۲ھ

(طبع دھم: ۱/۴۳۳)

۲- خزانۂ مدرسہ اداءِ زکوٰۃ میں بھی بحکم بیت المال ہے:

طبع اوّل ۱ / ۴۳۳ میں "خلاصۂ بحث" کے عنوان سے مسئلہ تحریر ہے کہ مدارس کی رقوم صرف خروج عن ملک المعطی میں بحکم بیت المال ہیں، اداءِ زکوٰۃ میں یہ رقوم بحکم بیت المال نہیں الخ۔ ۱۴ / ذی الحجہ ۱۳۹۵ھ

بعد میں "نظر ثانی" کے عنوان کے تحت درج ذیل جملوں میں راجح قول کا بیان ہے:

خزانۂ مدرسہ بحکم بیت المال ہے، اس میں مالِ زکوٰۃ داخل ہونے سے زکوٰۃ اداء ہو جاتی ہے، معہذا تملیک طلبہ کے سوا کسی دوسرے مصرف میں لگانا جائز نہیں۔ تفصیل تتمہ میں ہے۔ ۲۰ / ذی القعدہ ۱۴۰۴ھ (طبع نهم: ۱/۴۳۴)

۳- چندہ کی رقوم کے احکام:

طبع اوّل، جلد اوّل عنوان "چندہ کی رقوم کے احکام" کے تحت مضمون میں صـــــ ۴۳۳ پر پہلے پیرا کے بعد ایک پیرا کا اضافہ کیا گیا ہے جو درج ذیل ہے:

بحر، زکوٰۃ الغنم کے آخر میں ہے: إن الدفع إلی المصدق لایزیل ملکه عن المدفوع، یہ اس صورت میں ہے کہ تمام حول سے قبل زکوٰۃ دی ہو، اس صورت میں ساعی کو ولایت جبریہ حاصل نہیں، بلکہ یہ معطی کا وکیل ہے، اس لیے فقیر کو دینے سے قبل معطی کی ملک زائل نہیں ہوتی، مہتمم مدرسہ کو بھی اگرچہ

ولایت جبریہ نہیں مگر اس میں اور اعطاءِ ساعی قبل تمام الحول میں یہ فرق ہے کہ اوّل میں عمارتِ وقف میں صَرف متعین ہے اور ثانی میں مطلقاً تصدق علی الفقراء مقصود ہے، لہٰذا اوّل بحکم وقف ہونے کی وجہ سے مزیل ملک ہوگا جیسا کہ عالمگیریہ سے عطیۂ مسجد کا حکم گزرا، ثانی بحکم وقف نہیں، اس لیے مزیل ملک نہیں۔

چند سطروں کے بعد عنوان ''خلاصۂ بحث'' سے پہلے ایک اور اضافہ ہے جو درج ذیل ہے:

وجہ الفرق یہ ہے کہ اخذ زکوٰۃ کی ولایت جبریہ میں نفس اخذ ہی سے صحت زکوٰۃ کا حکم نہ لگانے میں حرج عظیم ہے۔ (طبع نہم: ۱/٤٣٤)

۴- کھڑے ہو کر کھانا:

طبع اوّل ۱/۴۸۳ میں عنوان ''کھڑے ہو کر کھانے سے ممانعت کی حدیث'' کے تحت درج جواب میں '' أكل قائماً '' سے ممانعت کو قول انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ قرار دیا تھا، بعد میں اسے مرفوع حدیث قرار دیا ہے۔ بعد کا جواب درج ذیل ہے:

'' عن قتادة عن أنس رضى الله تعالى عنه عن النبى ﷺ أنه نهى أن يشرب الرجل قائما قال قتادة قلنا فالأكل قال ذاك أشر وأخبث.'' (مسلم: ٢/١٧٣) وعند الترمذى فقيل الأكل قال ذاك اشد. هذا حديث حسن صحيح.

(الترمذى: ٢/١٠)

اس سے معلوم ہوا کہ روایت مسلم میں قول انس رضی اللہ عنہ '' ذاك أشر '' بھی مرفوع ہے، دوسری روایات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

قال عَلِى القارى رحمه الله تعالىٰ ورواه الضياء وزادوا الأكل قائما.

(المرقاة: ٨/٢١٧)

اور مفتاح کنوز السنة میں لایأکل ولا یشرب قائما کے تحت مسند احمد وطیالسی کا حوالہ تحریر ہے، علاوہ ازیں شرب سے نہی کی علت اکل میں بطریق اولیٰ موجود ہے، اور شُرب قائماً پر اتنی تشدید وارد ہے کہ قے کر کے پانی نکال دے۔ بعض احادیث میں ''شُرب قائمًا'' کا ثبوت ہے، تطبیق میں امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

الخ ...... (طبع نهم: ١/٤٨٣)

☆☆☆

ترجیح الراجح

جلد دوم

۱- اسقاط کے بعد آنے والے خون کا حکم:

طبع اوّل ۲ / ۷۱ میں عنوان ''اسقاط کے بعد آنے والے خون کا حکم'' کے تحت جواب میں اسقاط کے بعد آنے والے خون کو نفاس قرار دینے کا مدار بچے کا کوئی عضو بننے پر رکھا گیا ہے، بعد میں راجح قول کے مطابق چار ماہ گزرنے کو مدار قرار دیا گیا ہے، جس کی تصریح حسبِ ذیل ہے:

اگر حمل چار ماہ یا اس سے زیادہ مدت کا ہو تو ولادت کے بعد آنے والا خون نفاس ہوگا، اگر حمل پر چار ماہ نہ گزرے ہوں تو یہ خون حیض ہے بشرطیکہ تین روز یا اس سے زیادہ آئے، اگر تین روز سے کم آیا تو یہ استحاضہ ہے، اگر چار ماہ نہیں گزرے تھے اس کے باوجود اس خون کو نفاس سمجھ کر نمازیں چھوڑ دیں تو ان کی قضاء فرض ہے۔

قال فی شرح التنویر: وسقط ظهر بعض خلقه كيد أو رجل أو أصبع أو ظفر أو شعر ولا يستبين خلقه إلا بعد مائة وعشرين يوما ولد حكما فتصير المرأة به نفساء (إلى قوله) فإن لم يظهر له شيء فليس بشيء والمرئي حيض إن دام ثلاثا وتقدمه طهر تام وإلا استحاضة. الخ (رد المحتار: صـ ۲۷۹)

(طبع نهم: ۲ /۷۱)

ترجیح الراجح

جلد سوم

۱- دعاء بعد الفرائض:

طبع اوّل ۳ / ٦٦ میں رسالہ " زبدۃ الکلمات " میں عربی عبارات کے بعد عنوان "مذکورہ بالا روایات وعبارات سے امور ذیل ثابت ہوئے" کے تحت درج بعض نمبرات کے مضمون کی بعد میں وضاحت کی گئی ہے اور بعض نمبرات کا مضمون حذف کر کے دوسرا مضمون لکھا گیا ہے اور آخر میں الحاق کا اضافہ ہے، بعد والی پوری عبارت درج ذیل ہے:

۱- فرائض کے بعد ادعیہ واذکار روایات صحیحہ صریحہ کثیرہ سے ثابت ہیں، حضرات فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ظہر، مغرب اور عشاء میں امام فرائض کے سلام کے بعد سنتوں کے لیے کھڑا ہو جائے، تاخیر مکروہ ہے، ان کے ہاں روایات مذکورہ کی دو توجیہیں ہیں:

(۱) یہ روایات فجر وعصر سے متعلق ہیں۔

(۲) فرائض کے بعد کی سنن ونوافل کا حکم فرائض کے جبرِ نقصان کیلئے ہے، اس لیے یہ ملحق بالفرائض ہیں، لہٰذا دبر المکتوبات سے مع الملحقات مراد ہے، یعنی سنن ونوافل کے بعد، بہرکیف فرائض کے بعد ذکر ودعاء سے متعلق اس قدر روایات ہیں کہ اس کے انکار کی کوئی گنجائش نہیں۔

۲- دعاء بعد الفرائض میں رفع یدین بھی ثابت ہے، اگرچہ اس سے متعلق بعض روایات میں ضعف ہے مگر اوّلاً فضائل میں عمل بالضعیف بھی جائز ہے، ثانیاً اسے دوسری روایات سے اعتضاد حاصل ہے، ثالثاً مطلق دعاء میں رفع یدین احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہے اور کلیہ میں دعاء بعد الفرائض بھی داخل ہے، (اس سے رجوع کی تفصیل ضمیمہ میں ہے)

۳- دعاء بعد الفرائض میں رفع یدین کے فاعل اور تارک میں سے کسی پر بھی اعتراض اور ملامت جائز نہیں۔ (العبارة الرابعة)

۴- ظہر، مغرب اور عشاء میں امام فرائض کے سلام کے بعد سنتوں کے لیے کھڑا ہو جائے، " اللّٰھم أنت السلام " سے زیادہ تاخیر مکروہ ہے۔

۵– دعاء میں اخفاء بالاتفاق افضل ہے اور اس صورت میں امید قبول زیادہ ہے۔

٦– مسنون طریقہ یہ ہے کہ امام مقتدیوں کی موجودگی میں (انفراداً) مختصر دعاء کرے، جب مقتدی چلے جائیں تو طویل دعاء کرسکتا ہے۔ (العبارة الثامنه)

لیکن آج کل معاملہ برعکس ہے، مقتدیوں کے سامنے تو بہت لمبی چوڑی دعائیں ہوتی ہیں، مگر چوں بخلوت می رود؟

۷– دعاء میں امام اور مقتدیوں کا آپس میں تعلق رکھنا خواہ دعاء آہستہ ہی کریں اس کا کسی حدیث سے کوئی ثبوت نہیں۔

۸– امام کے ساتھ مل کر دعاء کرنے کی رسم خواہ سراً ہو یا جہراً بدعت ہے جو قلت علم و کثرت جہل سے پیدا ہوئی ہے، اور جہال کی افراط ہے۔ (العبارة الرابعة و الخامسة)

۹– امام اگر اس نیت سے جہراً دعاء کرتا ہے کہ لوگ دعاء کے کلمات سن کر یاد کریں تو اس میں کچھ حرج نہیں، جب لوگ دعاء یاد کرلیں تو جہر بدعت ہے۔ (العبارة الاولیٰ و الثانية)

١٠– بعض مالکیہ نے فرض کے بعد امام کے ساتھ اجتماعی دعاء کو اس شرط سے جائز کہا ہے کہ اس کو نماز کی سنن وفضائل میں سے نہ سمجھا جائے، اگر نماز کی سنن وفضائل میں شمار کیا جاتا ہو تو بالاتفاق جائز نہیں۔ (العبارة السادسة)

یہ روایت خود صاحب مذہب امام مالک اور آپ کے اصحاب رحمہم اللہ تعالیٰ کی اس نص کے خلاف ہے کہ امام نماز سے فارغ ہو کر فوراً اپنی جگہ سے ہٹ جائے۔

(المدونة: ١/ ١٤٤) (الاعتصام للشاطبی: ١/ ٣٥٣، ٣٥٤)

شافعیہ کے ہاں امام کا جہراً دعاء کرنا خلاف سنت ہے، البتہ مقتدیوں کی تعلیم یا تأمین مقصود ہو تو جائز ہے، بشرطیکہ اس کو مسنون سمجھنے کا خطرہ نہ ہو۔ (العبارة السادسة و السابعة)

عبارت ثالثہ وتاسعہ سے دعاء میں امام اور مقتدیوں کا آپس میں رابطہ رکھنا ثابت نہیں ہوتا۔

الحاق:

روایات ذیل سے اجتماعی دعاء کے ثبوت کا اشتباہ ہوسکتا ہے:

١– من آداب الدعاء تأمين الداعي و المستمع، خ، م، د، س.

(حصن حصين: صـ ٥)

۲- قولہ تعالیٰ ﴿ قَدۡ أُجِيبَت دَّعۡوَتُكُمَا ﴾ کے تحت کتب تفسیر میں ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے دعاء فرمائی اور حضرت ہارون علیہ السلام نے آمین کہی۔

۳- حضرت سعد بن ابی وقاص اور حضرت عبداللہ بن جحش رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے غزوۂ اُحد میں اس طرح دعاء مانگی کہ پہلے ایک نے دعاء کی، اس پر دوسرے نے آمین کہی، پھر دوسرے نے دعاء کی، اس پر پہلے نے آمین کہی۔

۴- لا يجتمع ملأ فيدعو بعضهم ويؤمن بعض إلا أجابها الله. (تلخيص الذهبي مع المستدرك: ۳/ ۳٤۷)

ان روایات کا نماز کے بعد والی دعاء سے کوئی تعلق نہیں، یہ سب اس صورت سے متعلق ہیں کہ کوئی شخص دعاء کر رہا ہو، اتفاقاً کسی دوسرے نے سن لی تو وہ اس پر آمین کہے، نماز کے بعد تو ہر شخص کے لیے موقع دعاء ہے، پھر ہر شخص کا مقصد الگ ہوتا ہے، ہر شخص اپنے مقصد کیلئے دعاء میں مشغول ہوگا تو دوسرے کی دعاء پر آمین کیسے کہے گا؟

حضور اکرم ﷺ روزانہ پانچ بار علانیہ با جماعت نماز اداء فرماتے تھے، اگر آپ نے نماز کے بعد کبھی اجتماعی دعاء فرمائی ہوتی تو اس کو کوئی متنفس تو نقل کرتا، مگر ذخیرۂ حدیث میں اس کا کہیں نشان نہیں ملتا، اگر اس کا استحباب تسلیم بھی کر لیا جائے تو التزام بہر صورت بدعت ہے۔

وفقنا الله الجميع لما يحب ويرضى.

(ضمیمہ تتمہ میں) ۱۰/ربیع الاوّل ۱۴۰۴ھ (طبع نهم: ۳/ ٦٦، ٦٨)

۲- رکوع میں شرکت کا صحیح طریقہ:

طبع اوّل ۳/ ۲۸۸ میں عنوان "رکوع میں شرکت کا صحیح طریقہ" کے تحت درج جواب کی بعد میں معمولی اصلاح کی گئی ہے، اصلاح شدہ جواب درجِ ذیل ہے:

صحیح طریقہ یہ ہے کہ حالت قیام میں تکبیرۂ تحریم کہے، پھر فوراً دوسری تکبیر کہے بغیر رکوع میں جائے۔

(طبع نهم: ۳/۲۸۸)

۳- سرورق رسالہ " إنصراف الامام ":

طبع اوّل ۳/ ۳٦۷ رسالہ "انصراف الإمام إلی جهة الأنام" کے سرورق پر بعنوان "تنبیہ" چند سطروں کا اضافہ نہیں جو بعد میں بڑھایا گیا ہے، اضافہ درجِ ذیل ہے:

تنبیہ: اس تحریر میں کئی جگہ اورادوادعیہ اجتماعاً کا ذکر ہے، اس میں یہ تفصیل ہے کہ صورۃً ہیئت اجتماعیہ جائز ہے، امام اور مقتدیوں کا باہم ارتباط بدعت ہے، اس کی مدلل تحقیق رسالہ " زبدۃ الکلمات " میں ہے۔ (نظر ثانی)

(طبع نهم: ٣/٣٦٧)

۴- اجتماعی دعاء:

طبع اوّل ۳ / ۳۷۳ میں رسالہ " انصراف الإمام إلىٰ جهة الأنام " میں عنوان ''وجوہ ترجیح'' کے تحت تیسری وجہ کے آخر میں بعد میں مندرجہ ذیل اضافہ کیا گیا ہے: ''اجتماعی دعاء کی تبدیع " زبدۃ الکلمات" میں ہے۔'' (طبع نهم: ٣/٣٧٣)

۵- مسبوق کا امام کی سری قراءت کے ساتھ ثناء پڑھنا:

احسن الفتاویٰ ۳ / ۳۸۲ میں مسئلہ ''مسبوق امام کی سری قراءت کے ساتھ ثناء پڑھ سکتا ہے''۔ کو بعد میں اس سے راجح قول کے ساتھ تبدیل کر دیا گیا ہے، یعنی ایسے وقت میں ثناء نہیں پڑھنا چاہئے۔ اس کی تفصیل تتمہ میں آرہی ہے۔ طبع یازدھم میں تتمہ کا حوالہ دے دیا گیا ہے۔

٦- چٹائی کی ٹوپی پہن کر نماز پڑھنا:

طبع اوّل ۳ / ۴۳۷ میں مسجد میں چٹائی کی ٹوپیاں رکھنے اور ان میں نماز پڑھنے کو مکروہِ تحریمی قرار دیا گیا تھا، بعد میں اس میں تبدیلی کر کے اسے مکروہِ تنزیہی قرار دیا گیا ہے، بعد کی تحریر حسب ذیل ہے:

مسجد میں چٹائی کی ٹوپیاں رکھنا اور ان میں نماز پڑھنا مکروہ ہے:

۳- جو لباس پہن کر انسان کسی مجلس میں جانے سے شرماتا ہو ایسے لباس میں نماز پڑھنا مکروہِ تنزیہی ہے، اور اس پر دوام مکروہِ تحریمی کے قریب ہے۔ (طبع نهم: ٣/٤٣٧)

۷- چار رکعت تراویح میں قعدۂ اولیٰ بھول گیا:

طبع اوّل ۳ / ۵۱۱ میں عنوان ''سوال مثل بالا'' کے تحت درج جواب میں شفع اوّل کو تراویح قرار دیا گیا تھا، بعد میں جواب میں یوں تبدیلی کی گئی ہے:

شفع ثانی تراویح ہے اور شفع اوّل نفل ہو گیا، تراویح میں شمار نہ ہوگا۔

قال الإمام قاضيخان رحمه الله تعالىٰ: إذا صلى الإمام أربع ركعات بتسليمة واحدة ولم يقعد في الثانية في القياس تفسد صلاته وهو قول محمد وزفر رحمهما

اللّٰہ تعالیٰ ویلزمه قضاء هذه التسلیمة وهو روایة عن أبی حنیفة رحمه اللّٰہ تعالیٰ وفی الاستحسان وهو أظهر الروایتین عن أبی حنیفة وأبی یوسف رحمهما اللّٰہ تعالیٰ لاتفسد وإذا لم تفسد اختلفوا فی قول أبی حنیفة وأبی یوسف رحمهما اللّٰہ تعالیٰ أنها تنوب عن تسلیمة أو تسلیمتین، قال الفقیه أبواللیث رحمه اللّٰہ تعالیٰ تنوب عن تسلیمتین لأن الأربع لما جاز وجب أن ینوب عن تسلیمتین کمن أوجب علی نفسه أن یصلی أربع رکعات بتسلیمتین فصلی أربعا بتسلیمة واحدة ذکر فی الأمالی عن أبی یوسف رحمه اللّٰہ تعالیٰ أنه یجوز فکذاهنا فکذا لوصلی الأربع قبل الظهر ولم یقعد علی رأس الرکعتین جاز استحسانا وقال الفقیه أبوجعفر والشیخ الإمام أبوبکر محمد بن الفضل رحمهما اللّٰہ تعالیٰ فی التراویح تنوب الأربع عن تسلیمة واحدة وهو الصحیح لأن القعدة علی رأس الثانیة فرض فی التطوع فاذا ترکها کان ینبغی أن تفسد صلوته أصلا کما هو وجه القیاس وإنما جاز استحسانا فأخذنا بالقیاس وقلنا بفساد الشفع الاوّل وأخذنا بالاستحسان فی حق بقاء التحریمة وإذا بقیت التحریمة صح شروعه فی الشفع الثانی وقد أتمها بالقعدة فجاز عن تسلیمة واحدة وعن أبی بکر الإسکاف رحمه اللّٰہ تعالیٰ أنه سئل عن رجل قام إلی الثالثة فی التراویح ولم یقعد فی الثانیة (إلی قوله) فان هذه الأربعة عن ترویحة واحدة یعنی عن الرکعتین.

(خانیه بهامش الهندیة: ۱/ ۲٤۰)

وقال العلامة الکاسانی رحمه اللّٰہ تعالیٰ: فأما إذا لم یقعد فسدت صلوٰته عند محمد رحمه اللّٰہ تعالیٰ وعند أبی حنیفة وأبی یوسف رحمهما اللّٰہ تعالیٰ یجوز وأصل المسألة یصلی التطوع أربع رکعات إذا لم یقعد فی الثانیة قدر التشهد وقام وأتم صلوته أنه یجوز استحسانا عندهما ولا یجوز عند محمد رحمه اللّٰہ تعالیٰ قیاسا ثم إذا جاز عندهما فهل یجوز عن تسلیمتین أولا یجوز إلا عن تسلیمة واحدة الأصح أنه لایجوز الاعن تسلیمة واحدة لأن السنة أن یکون الشفع الأول کاملا وکماله بالقعدة ولم توجد والکامل لایتأدی بالناقص. (بدائع: ۱/۲۸۹)

خانیہ میں فسادِ شفع اوّل سے وقوع تراویح کا فساد مراد ہے، مطلقاً فسادِ صلوٰۃ مراد نہیں، خود خانیہ ہی میں فقیہ ابوجعفر اور امام ابوبکر محمد بن فضل رحمہما اللہ تعالیٰ سے "تنوب الاربع عن تسلیمة واحدة" اور ابوبکر الاسکاف رحمہ اللہ تعالیٰ سے "فان هذه الاربعة عن ترويحة واحدة" سے ثابت ہوتا ہے کہ چاروں رکعات صحیح ہیں مگر تراویح میں صرف دو شمار ہوں گی اور بدائع میں شفع اوّل کے کمال کی نفی سے بھی ثابت ہوا کہ شفع اوّل فاسد نہیں بلکہ ناقص ہے، اس لیے تراویح میں شمار نہ ہوگا۔

(طبع نہم: ۳/۵۱۱)

۸- تراویح سہواً چار رکعات پڑھ لیں:

طبع اوّل ۳/ ۵۱۲ میں عنوان "تراویح سہواً چار رکعات پڑھ لیں" کے تحت درج جواب میں شفع اوّل کو تراویح قرار دیا تھا اور آخری دو رکعتوں کو واجب الاعادہ قرار دیا تھا، بعد میں یوں ترمیم کی گئی ہے۔

اگر دو رکعت پر بیٹھ کر کھڑا ہوا تو چار رکعات ہوگئیں، سجدہ سہو کی ضرورت نہیں اور اگر دو رکعت کے بعد نہیں بیٹھا تو دو رکعت ہوں گی، اس صورت میں سجدہ سہو واجب ہے، پہلی دو رکعتوں کا اعادہ کرے اور ان میں پڑھا ہوا قرآن مجید بھی لوٹائے۔

(طبع نہم: ۳/۵۱۲)

ترجیح الراجح

جلد چہارم

۱- سواری پر آیتِ سجدہ کا تکرار:

طبع اوّل ۴ /۴۷ میں عنوان ''سواری پر آیتِ سجدہ کا تکرار'' کے تحت درج جواب کی مندرجہ ذیل عبارت کو بعد میں تبدیل کیا گیا ہے:

''کشتی میں عدم تکرارِ سجدہ کی تعلیل سے ظاہر ہوتا ہے کہ بحری جہاز اور ہوائی جہاز کا حکم بھی کشتی کی طرح ہے، معہذا ان میں تکرار سجدہ احوط ہے۔''

تصحیح شدہ عبارت درج ذیل ہے:

کشتی میں عدم تکرارِ سجدہ کی تعلیل سے ظاہر ہوتا ہے کہ بحری جہاز اور ہوائی جہاز میں تکرارِ سجدہ واجب ہے، لان سیرھما مضاف الیہ کالسیارۃ۔ اس پر اشکال وجواب تتمہ میں آ رہا ہے۔ (طبع نہم: ٤/٤٧)

۲- نمازِ عید یا خطبہ کے بعد دعاء:

طبع اوّل ۴ /۱۱۵ عنوان ''نمازِ عید یا خطبہ کے بعد دعاء مانگنا'' کے تحت درج جواب کی بعد میں وضاحت کی گئی ہے، جو یہ ہے:

خطبہ کے بعد دعاء ثابت نہیں، نمازِ عید کے بعد اثبات دعاء کیلئے دو حدیثیں پیش کی جاتی ہیں: ان حدیثوں سے استدلال میں کلام ہے، اور استحباب الدعاء بعد الصلوٰۃ کے کلیہ میں ادخال بھی بدیں وجہ مخدوش ہے کہ نمازِ عید کے بعد متصل بلا فصل خطبہ ہے، علاوہ ازیں خطبہ بھی دعاء ہی ہے، مزید بریں نمازِ عید کے بعد دعاء میں مندرجہ ذیل بدعات بھی شامل کر دی گئی ہیں:

۱- دعاء کا التزام اور تارک پر نکیر شدید، اس سے تو امر مستحب بھی واجب الترک ہو جاتا ہے۔

۲- رفع الیدین کا التزام، دعاء بعد النوافل میں استحباب رفع الیدین متفق علیہ ہے اور دعاء بعد الفرائض میں مختلف فیہ، عدم ثبوت راجح ہے، جس کی تفصیل تتمہ احسن الفتاویٰ میں ہے، نمازِ عید بحکم فرائض ہے۔

۳- جہر اور اس کا ایسا التزام کہ اسے کسی حالت میں بھی نہیں چھوڑا جا سکتا۔

۴- اجتماعیت اور اس کا التزام نمبر ۳ سے بھی زیادہ۔

۵- ائتمام بالامام اور اس کا التزام، اس پر شدت بھی اوپر کے نمبروں سے کم نہیں۔ وجوہ مذکورہ کی بناء پر اس رسمی دعاء سے احتراز لازم ہے۔ (طبع نهم: ٤/ ١٢٥، ١٢٦)

۳- رائے ونڈ تبلیغی اجتماع میں قیام جمعہ:

طبع اوّل ۴/ ۱۴۵ میں عنوان ''رائے ونڈ کے قریب تبلیغی اجتماع میں نماز جمعہ'' کے تحت درج جواب کے آخر میں تتمہ کا حوالہ نہیں، بعد میں اس کا اضافہ کا گیا ہے جو درجِ ذیل ہے:

تفصیل سوال کی بناء پر تبدیل جواب تتمہ میں ہے۔ (طبع نهم: ٤/١٥٥)

۴- مسجد میں نمازِ جنازہ:

طبع اوّل ۴/ ۱۸۳ میں عنوان ''مسجد میں نمازِ جنازہ مکروہ ہے''، کے تحت درج جواب میں مسجد میں نمازِ جنازہ کو مکروہ تحریمی لکھا ہے، بعد میں اس کو مکروہ تنزیہی قرار دیا گیا ہے اور اس کی تصریح حاشیہ میں کر دی گئی ہے جو حسبِ ذیل ہے:

کراہت تنزیہیہ کا قول راجح ہے، تفصیل تتمہ میں ہے۔ (طبع نهم: ٤/١٩٣)

٦- مثل بالا:

طبع اوّل ۴/ ۲۵۲ میں عنوان ''نمازِ جنازہ کیلئے جماعت مسجد کے انتظار کی رسم'' کے تحت جواب کے آخر میں یہ لکھا گیا ہے کہ مسجد کے اندر نمازِ جنازہ مکروہِ تحریمی ہے، اس کو بعد میں یوں بدل دیا گیا ہے:

اس رسم کا ایک مفسدہ یہ بھی ہے کہ لوگ مسجدوں کے اندر نمازِ جنازہ پڑھنے لگے ہیں، جو مکروہ ہے۔ تحريماً أو تنزيهاً قولان مصححان. (طبع نهم: ٤/٢٥٢)

۷- حیلۂ تملیک:

طبع اوّل ۴/ ۲۹٦ میں عنوان ''حیلۂ تملیک'' کے تحت درج جواب کی بعد میں وضاحت کی گئی ہے جو درجِ ذیل ہے:

اگر آپ نے متولی کو مالک بنا دیا ہو خواہ مسجد میں دینے کی شرط سے یا بدوں شرط اس نے آپ کی مروت میں بلاطیبِ خاطر مسجد کو دے دیا بہر حال زکوٰۃ اداء ہوگئی، مگر شرط لگانے یا بلا شرط مروۃً مسجد کو دینے کا آپ کو گناہ ہوگا، اور پنکھا مسجد میں لگانا جائز نہ ہوگا، بطیبِ خاطر ہو تو جائز ہے۔ (طبع نهم: ٤/٢٩٦)

۸- رجب کا روزہ:

طبع اوّل ۴/ ۴۲۷ میں عنوان ''رجب کے روزہ کا حکم'' کے تحت درج جواب کے آخر میں تتمہ کا حوالہ

نہیں، بعد میں اس کا اضافہ کیا گیا جو درج ذیل ہے:

’’نظر ثانی میں اس روزہ کو بدعت قرار دیا ہے، تفصیل تتمہ میں ہے۔‘‘

(طبع نهم: ٤/٤٣٥)

۹- طواف کی دعائیں:

طبع اوّل ۴/۵۵۵ میں عنوان ’’طواف کی مسنون دعائیں‘‘ کو مندرجہ ذیل عنوان سے بدل دیا گیا ہے:

’’طواف کی دعائیں‘‘ اور جواب کے ابتدائی حصے میں یوں تبدیلی کی گئی ہے:

’’اس بارہ میں یہ روایات ملتی ہیں۔‘‘

عربی عبارات کے بعد یوں تبدیلی کی گئی ہے:

لہٰذا ان کو سنت سمجھنا جائز نہیں۔

(طبع نهم: ٤/ ٥٥٥)

ترجیح الراجح

جلد پنجم

۱- جاؤ، چلی جاؤ، آزاد کردیا:

طبع اوّل ۵ / ۲۰۲ عنوان ''جاؤ، چلی جاؤ، آزاد کردیا'' کے تحت درج جواب میں ''جاؤ'' کو مذاکرۂ طلاق کی بناء پر مطلقاً طلاق بائن قرار دیا تھا، بعد میں اسے نیت سے مشروط کردیا گیا، اصلاح شدہ عبارت درج ذیل ہے:

اس تحریر میں طلاق کے تین جملے ہیں:

(۱) جاؤ۔

(۲) اپنے ابا کے گھر چلی جاؤ۔

(۳) میں نے آزاد کردیا۔

پہلا جملہ بنیتِ طلاق کہا ہو تو اس سے ایک طلاق بائن واقع ہوگئی ورنہ نہیں۔ دوسرے جملہ میں طلاق کی نیت نہ ہو تو اس سے کوئی طلاق نہیں ہوئی۔

دوسرے جملہ میں طلاق کی نیت تھی، پہلے میں نہیں تھی تو دوسرے جملہ سے ایک طلاق بائن ہوگئی۔

دونوں جملوں میں طلاق کی نیت تھی تو پہلے جملہ سے ایک طلاق بائن ہوگئی، دوسرے سے کوئی طلاق نہیں۔

'' لان البائن الکنائی لایلحق البائن.''

تیسرا جملہ طلاق صریح بائن ہے، لہٰذا اس سے طلاق کی نیت ہو یا نہ ہو بہرحال ایک طلاق بائن ہوگئی۔

خلاصہ: پہلے دونوں جملوں میں طلاق کی نیت نہ ہو تو صرف تیسرے جملہ سے ایک طلاق بائن ہوئی۔

پہلے دونوں جملوں میں یا دونوں میں سے ایک میں طلاق کی نیت ہو تو ایک طلاق بائن یہ ہوگئی اور دوسری بائن تیسرے جملہ سے، مجموعہ دو بائن طلاقیں ہوگئیں۔ (طبع دھم: ۵/۲۰۲)

۲- حکم غائب غیر مفقود:

طبع اوّل ۵ / ۴۱۷ عنوان ''سوال مثل بالا'' کے تحت درج جواب میں حضرت مفتی محمد شفیع صاحب

رحمہ اللہ تعالیٰ کے جواب سے اتفاق تحریر تھا جس کی تصریح حسبِ ذیل ہے:

''حضرت مفتی صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے دارالعلوم کراچی، مدرسہ عربیہ نیوٹاؤن اور دارالافتاء والارشاد کی مشترک مجلس تحقیق میں اپنی یہ تجویز پیش فرمائی تھی، مگراس پرارکانِ مجلس کے دستخط نہ ہوسکے، شایداس کی وجہ یہ تھی کہ مجلس کے سب ارکان کواس پرتاحال اطمینان نہ ہوا تھااوراس پرمزید غور کرنے کے لیےاسے دوسری مجلس تک مؤخر کردیا گیا تھا،مگراس کے بعد حضرت مفتی صاحب کی حیات میں مجلس کا انعقاد مقدر نہ ہوا۔

بندہ اس تحریر سے متفق ہے،مگرمعین الحکام میں فسخ بیع سے متعلق جو وسعت مذکور ہے اتنی وسعت فسخِ نکاح میں درست معلوم نہیں ہوتی، نکاح کا معاملہ بنسبتِ بیع کے زیادہ اہم ہے،لہٰذا فسخِ نکاح کے لیے یہ شرط ضروری ہے کہ زوج تک قاضی کا حکم نامہ پہنچے اور پھر حاضری سے کوئی عذر نہ ہونے کا قاضی کوظن غالب ہوجائے۔

إلا أن تعذر الإرسال إليه.

بعد میں اس کوتبدیل کیا گیاہے،بعدوالی عبارت حسبِ ذیل ہے:

''بندہ کواس تحریر سے اتفاق نہیں،اس لیے کہ اس میں جوازفسخ نکاح کی شرائط ذیل مفقود ہیں:

۱- زوج سے قیام نکاح اوراس کی غیبوبت پرشہادت۔

۲- عدم نفقہ اوراس سے متلعقہ امور پرحلف۔

۳- عدالت کے حکم نامہ میں نہ تو تفصیل ہےاورنہ ہی اس کے شوہرتک پہنچنے کا یقین۔

بحث ارسال صحیح ہے،مگرمعین الحکام میں فسخ بیع......

(طبع دهم: ٥/٤١٧)

ترجیح الراجح

جلد ششم

۱- جہاد اصطلاحِ شریعت:

پہلی طباعتوں میں عنوان ''دین کی خدمت خواہ کسی شعبہ میں ہو جہاد ہے'' اور اس کے تحت سوال و جواب میں کافی ترمیم ہوئی ہے۔ بعد والی تحریر درج ذیل ہے:

جہاد اصطلاحِ شریعت میں:

سوال: اصطلاحِ شریعت میں ''جہاد'' کسے کہتے ہیں؟ عموماً تبلیغی جماعت کے احباب تبلیغ میں نکلنے کی ترغیب دیتے ہوئے آیات واحادیث اور واقعاتِ جہاد کو تبلیغ کیلئے نکلنے والی جماعتوں پر چسپاں کرتے ہیں۔ کیا ایسا کرنا درست ہے؟ بینوا توجروا

جواب: جہاد کا حقیقی مصداق اور اصطلاحی معنی ''قتال فی سبیل اللہ'' ہے، البتہ مجازاً دین کی خاطر کی جانے والی ہر محنت ومشقت اور جدوجہد کو جہاد کہہ دیا جاتا ہے۔

لغت میں جہاد ''جہد'' بالفتح بمعنی مشقت یا ''جُہد'' بالضم طاقت سے مشتق ہے، اس اعتبار سے جہاد کے معنی ہیں: طاقت خرچ کرنا، مشقت اٹھانا۔ مگر شریعت نے لفظِ ''جہاد'' کو اس لغوی معنی سے ایک دوسرے معنی یعنی '' قتال مع العدو '' کی طرف منتقل کر دیا ہے جیسے لفظِ ''صلوۃ'' لغت میں دعاء کے معنی میں آتا ہے، مگر شریعت میں اس کے اصطلاحی معنی ایک مخصوص عمل کے ہیں جو تکبیر سے شروع اور سلام پر ختم ہوتا ہے۔

چنانچہ مذاہبِ اربعہ کی کتب میں جہاد کے اصطلاحی معنی ''قتال'' ہی کے لکھے ہیں یہاں فقہ حنفی سے صرف ایک حوالہ نقل کیا جاتا ہے۔

قال الإمام الكاساني رحمه الله تعالى: أما الجهاد فی اللغة فعبارة عن بذل الجهد بالضم وهو الوسع والطاقة أو عن المبالغة فی العمل من الجهد بالفتح وفی عرف الشرع يستعمل فی بذل الوسع والطاقة بالقتال فی سبيل الله بالنفس والمال واللسان أو غير ذلك أو المبالغة فی ذلك. (بدائع الصنائع: ۹۷/۷)

اس سے معلوم ہوا کہ اگر لفظِ ''جہاد'' قتال کے سوا کسی دوسرے عمل صالح (مثل بر الوالدين) کے کبھی

استعمال ہوا ہے تو وہ مشاکلۃً (یعنی چونکہ صحابی نے "أجاھد" کے الفاظ استعمال کئے تو آپ ﷺ نے والدین کی خدمت کیلئے اسی کے مثل" ففیھما فجاھد " فرمایا، جیسا کہ ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَا﴾ میں عذاب کے لیے مشاکلۃً سیئۃ کا لفظ استعمال ہوا ہے) یا مجازاً استعمال ہوا ہے۔ لہٰذا قتال کے سوا کسی دوسرے عمل کے لیے لفظ جہاد کا استعمال مجازاً تو صحیح ہے، لیکن اسے اس میں اس طرح استعمال کرنا کہ اصل معنی بالکل متروک ہو جائیں اور مجازی معنی کو جہاد کا حقیقی مصداق قرار دیا جانے لگے، اصطلاحِ شریعت کی تحریف ہے، اسلئے آیات و احادیثِ جہاد کو اصل اور حقیقی مصداق ''قتال فی سبیل اللہ'' سے اس طرح ہٹا کر کسی دوسرے شعبہ دین پر چسپاں کرنا جائز نہیں، جیسا کہ لفظِ ''صلوٰۃ'' کو اس کے اصطلاحی معنی ''نماز'' سے ہٹا کر ''دعاء'' کے معنی میں لینا اور نماز کی بجائے دعاء ہی پر اکتفاء کرنا جائز نہیں۔

(طبع یازدھم: ٦/٢٧)

۲- کیا لوگوں کو جبراً اسلام میں داخل کیا گیا؟

٦/٣١ پہلی طباعتوں میں عنوان تھا ''اسلام بزورِ شمشیر نہیں پھیلا۔'' بعد میں اسے بدل کر یوں کر دیا ہے:

''کیا لوگوں کو جبراً اسلام میں داخل کیا گیا؟'' (طبع یازدھم: ٦/٣١)

۳- مسجد کے قریب بیت الخلاء بنانا:

طبع اوّل ٦/٤٣٧ میں عنوان ''نزد مسجد بیت الخلاء وغسل خانہ ساختن'' کے تحت درج جواب کے آخر میں مسجد کے قریب بناء غسل خانہ کا جواز تحریر تھا، بعد میں اسے حرمت مسجد کے خلاف قرار دیا گیا ہے، بعد والی عبارت درج ذیل ہے:

ہمچنیں غسل خانہ از اغراض ومصالح مسجد نیست، بلکہ مزید بریں موضع اقذار واوساخ است وبرو غیر مصلیان فساق وفجار ھم جمع میشوند، بقرب مسجد امثال ایں چنیں محدثات ساختن خلاف حرمت مسجد است۔

﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرۡفَعَ﴾. [النور: ٣٦]

﴿وَمَن يُعَظِّمۡ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقۡوَى ٱلۡقُلُوبِ﴾. [الحج: ٣٢]

(طبع ششم: ٦/٤٣٧)

۴- حقوق کی بیع:

طبع اوّل ٦/٥٣٠ میں عنوان ''حق سکنی وتصنیف وغیرہ کی بیع جائز نہیں''۔ کے تحت درج جواب کے آخر میں ایک حق کی بیع کا جواز لکھا ہے جو درج ذیل ہے:

البتہ کوئی شخص مباح الاصل زمین میں سکونت پذیر ہوتو اس کے لیے حق سکنی ثابت ہے، لہٰذا اس کے لیے جواز بیع الحق کے قول کی گنجائش ہے''۔

اس صورت کا حکم بعد میں تبدیل کر کے پہلی صورتوں کی طرح کر دیا گیا ہے، لہٰذا یہ عبارت بعد میں حذف کر دی گئی ہے اور تفصیل کا حوالہ دیا گیا ہے جو درجِ ذیل ہے:

تفصیل کتاب الاجارہ میں رسالہ'' ارشاد اولی الابصار ''اور تتمہ میں رسالہ''القول الصدوق'' میں ہے۔ (طبع ششم: ۶/۵۳۰)

ترجیح الراجح

جلد ہفتم

۱۔ ایسی ملازمت کا حکم جس میں رشوت دینا پڑتی ہو:

طبع اوّل ۷ / ۳۱۱ میں عنوان ''ایسی ملازمت کا حکم جس میں رشوت دینا پڑتی ہو'' کے تحت جواب یوں لکھا تھا:

''رشوت لینا دینا دونوں حرام ہیں، البتہ دفع ظلم کے لیے رشوت دینا جائز ہے، جلب منفعت کے لیے جائز نہیں۔ سو اگر جلب منفعت کے لیے بھی رشوت دی جاتی ہو تو اس ملازم کو چاہیے کہ یہ ملازمت ترک کر کے کوئی دوسرا ذریعۂ معاش اختیار کرے، اس کے ہاں کھانا کھانا بہر حال جائز ہے۔''

بعد کے جواب میں یوں تبدیلی کی گئی ہے:

''رشوت لینا دینا دونوں حرام ہیں، اس ملازم پر فرض ہے کہ یہ ملازمت ترک کر کے کوئی دوسرا ذریعہ معاش اختیار کرے۔ اس کے ہاں کھانا کھانا بہر حال جائز ہے۔''

رشوت کی جائز و ناجائز صورتوں کی تفصیل احسن الفتاویٰ ۸ / ۹۷ میں ہے۔

(طبع ششم: ۷/۳۱۱)

۲۔ عقیقہ کی شرعی حیثیت:

طبع اوّل ۷ / ۵۳۶ میں عنوان ''عقیقہ کے جانور کی ہڈیاں توڑنا'' کے تحت درج جواب کے آخر میں تنبیہ کا عنوان اور اس کے تحت عبارت نہیں، بعد میں اس کا اضافہ کیا گیا ہے جو درج ذیل ہے:

تنبیہ: حضرت امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کی تحقیق یہ ہے کہ عقیقہ ابتداء اسلام میں تھا پھر منسوخ ہو گیا، بعض حضرات نے قول امام رحمہ اللہ تعالیٰ کی بعید از قیاس تاویلات کی ہیں، مذہب امام بلاشبہہ یہی ہے کہ عقیقہ منسوخ ہے، اس لیے کتب فقہ میں اس کے احکام کی مذکورہ تفصیلات و تعقیدات سب بے معنی ہیں، بعد میں بندہ کی اس تحقیق کے مطابق اعلاء السنن میں بھی مدلل و مفصل رسالہ مل گیا، تفصیل ان شاء اللہ تتمہ میں آئے گی۔ (طبع ششم: ۷/۵۳۷)

☆☆☆

ترجیح الراجح

جلد ہشتم

۱- عورت کے لیے زیور اور انگوٹھی کا حکم:

طبع اوّل ۸ / ۷۰ میں عنوان ''عورت کیلئے زیور اور انگوٹھی کا حکم'' کے تحت جواب میں سونے چاندی کے سوا کسی دوسری دھات کی انگوٹھی کو ناجائز قرار دیا گیا ہے، آخر میں رجوع کا حوالہ نہیں، بعد میں اس کا اضافہ کیا گیا ہے، جو درجِ ذیل ہے:

''اس مسئلہ سے رجوع کی تفصیل تتمہ میں ہے۔'' (طبع سوم: ۸/ ۷۰)

إیضاح المسألة

جلد اوّل

١- عیدمبارک:

طبع اوّل ١ / ٣٨۴ میں عنوان ''سوال مثل بالا'' کے تحت مندرج تحقیق کی جگہ اسی کے موافق زیادہ واضح تحریردرج کی گئی ہے جو یہ ہے:

سوال: عید کے دن ''عیدمبارک'' کہنے کا کیا حکم ہے؟ بینوا توجروا

الجواب باسم ملهم الصواب

قال العلامة الحصکفی رحمه اللّٰه تعالیٰ: والتهنية بتقبل اللّٰه منا ومنكم لاتنكر.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه اللّٰه تعالیٰ: وإنما قال كذالك لأنه لم يحفظ فيها شئ عن أبی حنيفة وأصحابه رحمهم اللّٰه تعالیٰ. وذكر فی القنية أنه لم ينقل من أصحابنا وعن مالك رحمه اللّٰه تعالیٰ أنه كرهها وعن الأوزاعی رحمه اللّٰه تعالیٰ أنها بدعة وقال المحقق ابن أمير حاج الأشبه أنهاجائزة مستحبة فی الجملة ثم ساق آثارا بأسانيد صحيحة عن الصحابة رضی اللّٰه تعالیٰ عنهم فی فعل ذلك ثم قال والمتعامل فی البلاد الشامية والمصرية عيدمبارك عليك ونحوه وقال يمكن أن يلحق بذلك فی المشروعية والاستحباب لما بينهما من التلازم فان من قبلت طاعته فی زمان كان ذلك الزمان عليه مباركا على أنه قدورد الدعاء بالبركة فی أمور شتى فيؤخذ منه استحباب الدعاء بها هنا أيضا. (ردالمحتار: ١/١٧١)

وقال الحافظ رحمه اللّٰه تعالیٰ معزيا لابن رشيد: وقدروى ابن عدی من حديث واثلة أنه لقی رسول اللّٰه ﷺ يوم عيد فقال تقبل اللّٰه منا ومنكم فقال نعم تقبل اللّٰه منا ومنك وفی إسناده محمد بن إبراهيم الشامی وهو ضعيف وقد تفرد مرفوعا وخولف فيه فروى البيهقی رحمه اللّٰه تعالیٰ من حديث عبادة بن الصامت رضی اللّٰه تعالیٰ عنه أنه سأل رسول اللّٰه ﷺ عن ذلك فقال ذلك فعل أهل الكتابين

وإسناده ضعيف أيضا. وكأنه أراد أنه لم يصح فيه شيء وروينا في المحامليات بإسناد حسن عن جبير بن نفير قال كان أصحاب رسول الله ﷺ إذا التقوا يوم العيد يقول بعضهم لبعض تقبل الله منا ومنك. (فتح الباري: ۲/۳۷۱)

حاصل یہ کہ دعاء "تقبل الله منا ومنك" کے ثبوت وجواز میں اختلاف ہے، ثبوت راجح ہے، اس پر قیاس کر کے "عید مبارک" کے جواز کا قول کیا گیا ہے۔ اس لیے ان الفاظ مخصوصہ کی تعیین اور ایسا التزام کہ حکم شرع ہونے کا اشتباہ ہو مکروہ ہے۔ اس لیے علماء وصلحاء کا تعامل نہیں۔ مطلق دعاء جائز و مستحسن ہے۔

۱۸/شعبان ۱۴۱۱ھ

(طبع نهم: ۱/۳۸٤)

إيضاح المسألة

جلد دوم

۱- وضوء کے بعد آسمان کی طرف دیکھنا:

طبع اوّل ۲ /۱۶ میں عنوان ’’وضوء کے بعد آسمان کی طرف دیکھنا‘‘ کے تحت درج جواب کی جگہ بعد میں اسی کے موافق اس سے زیادہ واضح تحریر لکھی گئی ہے جو درج ذیل ہے:

وضوء کے بعد کلمہ شہادت پڑھتے وقت آسمان کی طرف دیکھنا حضور اکرم ﷺ سے ثابت ہے۔

كما في رواية أبي داوٗد وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ تحت (قوله وأن يقول بعده) وزاد في المنية أيضا وأن يقول بعد فراغه سبحانك اللّٰهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك وأشهد أن محمدا عبدك ورسولك ناظرا إلى السماء. (ردالمحتار: ۱/۹۵) (طبع نهم: ۲/ ۱۶)

(بعد میں اس جواب سے رجوع کیا گیا ہے جس کی تفصیل تتمہ میں ہے۔)

۲- وریدی انجکشن ناقض وضوء ہے:

احسن الفتاویٰ ۲ /۲۳ میں عنوان ’’وریدی انجکشن ناقض وضوء ہے‘‘ کے تحت درج جواب کی آخری سطر میں یوں تبدیلی کی گئی ہے:

اور مائع متنجس مغلوب النجاسۃ کا خارجی استعمال جائز ہے۔ (طبع دهم: ۲/ ۲۴)

۳- خلوت میں برہنہ غسل کرنا جائز ہے:

طبع اوّل ۲ / ۳۱ میں عنوان ’’خلوت میں برہنہ غسل کرنا جائز ہے‘‘، کے تحت مندرجہ جواب کی بعد میں یوں وضاحت کی گئی ہے:

غیر مسقّف غسل خانے میں بلکہ اکیلا ہو تو کھلی فضاء میں بھی برہنہ غسل کرنا جائز ہے، البتہ چوگرد پردہ افضل ہے، اوپر کی طرف پردہ کی کوئی حاجت نہیں۔

روي البخاري رحمه الله تعالىٰ عن أم هانئ رضى الله تعالىٰ عنها بنت أبي طالب أنها ذهبت إلى رسول الله ﷺ عام الفتح فوجدته يغتسل وفاطمة تستره.

الحديث

وعن ميمونة رضي الله تعالىٰ عنها قالت سترت النبى ﷺ وهو يغتسل من الجنابة فغسل يديه. الحديث

وعن أبى هريرة رضي الله تعالىٰ عنه عن النبى ﷺ قال كانت بنو اسرائيل يغتسلون عراةً ينظر بعضهم إلى بعض وكان موسى يغتسل وحدا فقالوا والله ما منع موسى أن يغتسل معنا إلا أنه آدر فذهب مرة يغتسل فوضع ثوبه على الحجر ففرّ الحجر بثوبه الحديث. وعنه رضى الله تعالىٰ عنه عن النبي ﷺ قال بينا أيوب يغتسل عريانا. الحديث

حضورِ اکرم ﷺ نے کپڑا بدن پر باندھنے کی بجائے کپڑے کا پردہ کرا کر اس کے پیچھے غسل فرمایا، اس سے ثابت ہوا کہ لنگی وغیرہ باندھ کر غسل کرنے کی بجائے پسِ پردہ غسل کرنا افضل ہے۔

(طبع نہم: ۲/ ۳۱)

۴- شیعہ یا مرزائی سے پانی لے کر وضوء کرنا:

طبع اوّل ۲/ ۴۶ میں عنوان ''شیعہ یا مرزائی سے پانی لے کر وضوء کرنا'' کے تحت درج جواب کی بعد میں مزید یوں وضاحت کی گئی ہے:

شیعہ اور قادیانی زندیق ہیں، اس لیے یہ اپنے کسی قسم کے مال کے مالک نہیں، ان کے سب اموال بیت المال کی ملک ہیں، جو مساکین کے لیے حلال ہیں، غنی کے لیے ان کی کوئی چیز حلال نہیں اور ذبیحہ مساکین پر بھی حرام ہے، البتہ ان سے پانی لینا غنی اور فقیر سب کے لیے جائز ہے۔

لأنه قبل قبض الزنديق إن لم يكن مملوكا لأحد فللإباحة الأصلية وإلا فللإذن دلالة.

عام کفار کا ذبیحہ حرام ہے، دوسرے اموال غنی وفقیر سب کے لیے حلال ہیں۔

(طبع نہم: ۲/ ۴٦)

۵- کنویں میں ناپاک چیز گر گئی اور نکل نہیں سکتی:

طبع اوّل ۲/ ۳۹ عنوان ''کنویں میں ناپاک چیز گر گئی اور نکل نہیں سکتی'' کے تحت جواب میں لکھا گیا تھا: البتہ اگر عین نجاست گر جائے تو اسے نکالے بغیر کنواں پاک نہ ہوگا۔ اگر کسی صورت سے بھی نکالنا ممکن نہ ہو تو اتنی مدت تک کنویں کو استعمال نہ کیا جائے جب تک ظن غالب نہ ہو جائے کہ گری ہوئی نجاست مٹی

ہوگئی ہوگی، الخ۔

بعد میں مشین سے کنویں کا پانی جاری ہونے کی حالت میں اس پر طہارت کا حکم لگایا ہے، اس کی تفصیل تتمہ میں آئے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

پہلی طباعتوں میں تتمہ کا حوالہ نہیں دیا گیا، طبع دوازدھم میں یہ حوالہ درج کر دیا گیا ہے۔

(طبع دوازدھم: ۲/۳۹)

٦- دستی نلکے کی تطہیر:

۲ / ۵۰ میں عنوان ''دستی نلکے کی تطہیر'' کے تحت درج جواب کی توضیح اور اس کی صورتوں میں سے آسان صورت تتمہ میں ہے۔

۷- ریل گاڑی میں تیمّم جائز ہے یا نہیں؟

طبع اوّل ۲ / ۵۵ میں عنوان ''ریل گاڑی میں تیمّم جائز ہے یا نہیں؟'' کے تحت درج جواب کی جگہ بعد میں اس کے موافق اس سے زیادہ واضح جواب لکھا گیا ہے جو درجِ ذیل ہے:

ریل گاڑی اور موٹر میں تیمّم سے نماز کی صحت کے لیے مندرجہ ذیل شرائط ہیں:

۱- ریل گاڑی کے دوسرے کسی ڈبے میں بھی پانی نہ ہو۔

۲- راستہ میں ایک میل شرعی (۱٫۸۳ کلومیٹر) کے اندر کہیں پانی کے وجود کا علم نہ ہو۔

۳- اگر ریل گاڑی یا موٹر کے تختے پر اتنا غبار ہو کہ بخوبی ہاتھ کو لگے تو اس پر تیمّم کرے۔

۴- کھڑا ہو کر نماز پڑھے۔

۵- قبلہ رخ پڑھے، قبلہ معلوم نہ ہو تو غور کے بعد جدھر دل شہادت دے اس طرف رخ کرے، ان میں سے کسی ایک شرط پر قدرت نہ ہو تو جیسے بھی ممکن ہو پڑھ لے مگر بعد میں قضاء کرے۔

قال فی الدرالمختار (أو خوف عدو) كحية أو نار على نفسه ولو من فاسق أو حبس غريم أو ماله ولو أمانة ثم إن نشأ الخوف بسبب وعيد عبد أعاد الصلاة وإلا لالأنه سماوی. وقال فی رد المحتار تحت (قوله ثم إن نشأ الخوف الخ) اعلم أن المانع من الوضوء إن كان من قبل العباد كأسير منعه الكفار من الوضوء ومحبوس فی السجن ومن قيل له إن توضأت قتلتك جاز له التيمم ويعيدالصلوٰة إذا زال المانع كذا فی الدر والوقايه. (ردالمحتار: ۱/۲۱۷) (طبع نہم: ۲/۵۵)

إيضاح المسألة

جلد سوم

۱- قیام میں پاؤں کے درمیان فاصلہ:

طبع اوّل ۳ / ۴۱ عنوان ''قیام میں پاؤں کے درمیان فاصلہ'' کے تحت درج جواب میں چار انگل فاصلہ رکھنے کو مستحب قرار دیا تھا، بعد میں اس کی وضاحت کے لیے تتمہ کا حوالہ دیتے ہوئے یہ لکھا گیا ہے:

چار اُنگل فاصلہ رکھنا مستحب شرعی نہیں، تفصیل تتمہ میں ہے۔

(طبع نہم: ۳/ ۴۱)

۲- ایسے شخص کی امامت جس کے ہاں شرعی پردہ نہ ہو؟

طبع اوّل ۳ / ۲۸۸ عنوان ''ایسے شخص کی امامت جس کے ہاں شرعی پردہ نہ ہو'' کے تحت درج جواب کے آخر میں بعد میں ایک جملہ کا اضافہ کیا گیا ہے جو درج ذیل ہے:

''البتہ جسے بیوی کو پردہ کروانے پر قدرت نہ ہو اس کی امامت بلا کراہت جائز ہے۔''

(طبع نہم: ۳/ ۲۸۸)

إيضاح المسألة

جلد چہارم

۱- جنب وغیرہ سے آیتِ سجدہ سنی:

طبع اوّل ۴ / ٦٠ میں عنوان "جنب، حائض، مجنون یا نابالغ سے آیت سجدہ سنی" کے تحت درج جواب کی بعد میں معمولی ترمیم کے ساتھ وضاحت کی گئی ہے اور عربی عبارت میں بھی کچھ ترمیم ہوئی ہے، بعد والی عبارت یہ ہے:

جنب نے آیت سجدہ پڑھی یا سنی تو اس پر سجدۂ تلاوت واجب ہے۔ حائض، مجنون اور نابالغ پر واجب نہیں، خواہ خود پڑھیں یا کسی سے سنیں۔ جنب، حائض اور صبی ممیز سے آیت سجدہ سننے والے پر سجدہ واجب ہے۔ مجنون اور صبی غیر ممیّز سے سننے پر واجب نہیں۔

قال فی التنویر يجب على من كان أهلا لوجوب الصلوٰة أداء وقضاء فلا تجب على كافر وصبی ومجنون وحائض ونفساء قرءوا أو سمعوا وتجب بتلاوتهم خلاالمجنون المطبق، وفی العلائية فی شرح قوله أداء وقضاء كالأصم إذا تلاوالجنب والسكران والنائم، وفی الشامية عن الفتح تحت (قوله خلا المجنون) لأن السبب سماع تلاوة صحيحة وصحتها بالتمييز ولم يوجد وهذا التعليل يفيد التفصيل فی الصبی فليكن هو المعتبر إن كان مميزا وجب بالسماع منه وإلافلا اهـ واستحسنه فی الحلية. (ردالمحتار: ۱/ ۷۲۰) (طبع نهم: ٤/ ٦٠)

إیضاح المسألة

جلد پنجم

۱- معتدۂ غیر سے نکاح کا حکم:

طبع اوّل ۵ / ۱۸ عنوان ''معتدہ غیر سے نکاح کا حکم'' کے تحت درج جواب کے جملہ ''اورعورت پر عدت اولیٰ کے ساتھ دوسرے خاوند کی عدت بھی ہوگی'' کو بعد میں مندرجہ ذیل جملہ سے تبدیل کیا گیا ہے:

''اورعورت پر متارکت کے بعد دوسرے خاوند کی عدت بھی ہوگی۔'' (طبع دھم: ۵/ ۱۸)

۲- تعلیق بعدم اداء قرض کے بعد قرض خواہ مرگیا:

طبع اوّل ۵ / ۲۰۱ میں عنوان ''تعلیق بعدم اداء قرض کے بعد قرض خواہ مرگیا'' کے تحت درج جواب میں سوال کے ذکر کردہ جزئیات کی توضیح میں کچھ تقدیم وتاخیر ہوگئی تھی، بعد میں اصلاح کردی گئی ہے، اصلاح شدہ ترتیب وارعبارت درج ذیل ہے:

جزئیہ ثانیہ میں شرطِ برّ یعنی خروج نہیں پایا گیا، اس لیے حانث ہوگیا۔

جزئیہ ثالثہ میں شرطِ برّ عدم سکونت ہے، اور عرفاً صرف اختیاری رہائش کو سکونت کہا جاتا ہے جو یہاں مفقود ہے اور شرطِ برّ یعنی عدم سکونت اختیاری متحقق ہے، اس لیے حانث نہیں ہوا۔

جزئیہ رابعہ میں برّ کی کوئی صورت ممکن نہیں رہی، اس لیے حانث ہوگیا، بخلاف مسئلہ زیرنظر کے کہ اس میں بطریق الأداء إلی الورثة أو القاضي برممکن ہے لہٰذا بصورت اداء حانث نہ ہوگا۔

(طبع دھم: ۵/ ۲۰۱)

ایضاح المسألۃ

جلد ششم

۱- مسجد میں بلند آواز سے تلاوت کرنا:

طبع اوّل ۶/ ۴۵۸ میں عنوان ''مسجد میں بلند آواز سے تلاوت کرنا'' کے تحت درج جواب میں جملہ ''نیز قرآن کا سننا بہرحال واجب ہے'' کی بعد میں وضاحت کی گئی ہے، بعد کی عبارت درجِ ذیل ہے:

''نیز ایک قول کے مطابق قرآن کا سننا بہرحال واجب ہے۔''

(طبع ششم: ٦/٤٥٨)

ایضاح المسألۃ

جلد ہفتم

۱- بوقتِ تقسیم شرط حضور شرکاء کی تفصیل:

طبع اوّل ۷/۳۶۳ میں عنوان ''بوقت تقسیم شرط حضور شرکاء کی تفصیل'' کے تحت جواب کے آخری حصہ میں اُردو عبارت اور بعد کی عربی عبارات میں ترمیم یعنی حذف واضافہ کیا گیا ہے جو پہلی طباعت میں نہیں، اصلاح شدہ عبارت درج ذیل ہے:

اُردو عبارت: اور اگر شیء مشترک ذوات القیم میں سے ہے تو سب شرکاء کا موجود ہونا ضروری ہے، کوئی شریک غائب ہو تو تقسیم صحیح نہیں، اذن غائب پر موقوف ہے، البتہ صرف ترکہ کی تقسیم باذن قاضی جائز ہے، قاضی غائب کی طرف سے نائب بالقبض مقرر کرلے۔

عربی عبارات میں سے دو کو حذف کر کے انکی جگہ مندرجہ ذیل عبارات درج کی گئی ہیں:

(۱) قال فی شرح التنویر: وصحت برضاء الشرکاء إلا إذا کان فیهم صغیر أو مجنون لا نائب عنه أو غائب لا وکیل عنه لعدم لزومهما حینئذ إلا باجازة القاضی أو الغائب أو الصبی إذا بلغا أو ولیه هذا لوورثة ولو شرکاء بطلت منیة المفتی وغیرها. (ردالمحتار: ۵/۱۸۰)

(۲) وقال العلامة ابن عابدین رحمه الله تعالیٰ (قوله قسم بینهم) أفاد أن القاضی فعل ذٰلك قال فی المحیط فلو قسم بغیر قضاء لم تجز إلا أن یحضر أو یبلغ فیجیز طوری وهذا ما قدمه الشارح.

(طبع ششم: ۷/۳۶۳)

إيضاح المسألة

جلد ہشتم

۱- حکم قتل خطا:

طبع اوّل ۸/۵۴۵ میں عنوان ''حکم قتل خطأ'' کے تحت درج جواب کے ایک جزء کی بعد میں وضاحت کی گئی، نیز اس کی مناسبت سے عربی عبارت کا بھی اضافہ ہوا ہے، وضاحت درج ذیل ہے:

سوال میں صلح کی مذکورہ صورت جائز ہے لیکن روپے مجلس صلح ہی میں دینا ضروری ہے۔

وقال فی الصلح:لو صالح بغیر مقادیرها صح کیف ما کان بشرط المجلس لئلا یکون دینا بدین. (رد المحتار: ٤/٤٧٦)

(طبع سوم: ٥٤٥/٨)

اِضَافہ

جلد اوّل

۱- وصیت نامہ نمبر ۱:

''دنیوی تعلیم مضر نہیں، برا ماحول مہلک ہے۔'' یہ دو جملے طبع اوّل ۱ / ۲۲ میں نہیں، بعد میں ان کا اضافہ کیا گیا ہے۔ (طبع نہم: ۱/۲۲ سطر نمبر ٤)

۲- قادیانیوں کے ساتھ تعلقات:

طبع اوّل ۱ / ۴۶ میں عنوان ''قادیانیوں کے ساتھ تعلقات'' کے آخر میں تفصیل کا حوالہ نہیں، بعد میں یہ عبارت لکھ دی گئی ہے:

قادیانیوں سے متعلق مزید مسائل جلد ٦ باب المرتد والبغاۃ میں ہیں اور زیادہ تفصیل کتاب الحظر والاباحۃ میں ہے۔ (طبع نہم: ۱/٤٦)

۳- ماہِ صفر میں شادی کو منحوس سمجھنا:

طبع اوّل ۱ / ۴۷ عنوان ''ماہ صفر میں شادی کو منحوس سمجھنا'' کے تحت جواب میں درج ذیل ایک جملہ نہیں جو بعد میں بڑھایا گیا ہے:

مولوی صاحب کے قول ''نتیجہ اچھا نہیں ہوا۔'' (طبع نہم: ۱/٤۸)

۴- کتب شیعہ میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی تعریف کیوں؟

طبع اوّل ۱ / ۹۱ میں عنوان ''نکتہ'' کے تحت ایک اشکال اور اس کے جواب کا اضافہ نہیں، جو بعد میں بڑھایا گیا ہے، وہ اضافہ درج ذیل ہے:

کتبِ شیعہ سے فضائل متعہ نقل کرنے سے قبل ایک اشکال کا جواب تحریر کیا جاتا ہے۔ کتب شیعہ میں حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی تعریف دیکھنے پر اشکال ہوتا ہے کہ یہ مردود تو حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے کھلے دشمن ہیں، پھر تعریف کیونکر؟ اس کے دو جواب ہیں:

(۱) یہ تعریف تقیہ کی بناء پر ہے جس پر ان کے ایمان کا دارو مدار ہے، جیسا کہ تقیہ کے بیان میں ان کا مذہب لکھا جا چکا ہے کہ جو تقیہ نہیں کرتا اس کا ایمان نہیں۔

(۲) اللہ تعالیٰ نے ''حق'' میں ایسی تاثیر رکھی ہے کہ وہ بسا اوقات اہل باطل اور دشمنوں کی زبان پر بھی بولتا ہے، دنیا میں اس کی بے شمار مثالیں ہیں، حقیقت یہ ہے کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے بغض وعناد سے کتب شیعہ بھری پڑی ہیں، ان نفوس مقدسہ کے حق میں ایسی فحش گالیاں بکتے ہیں کہ جس مسلمان کے قلب میں ایمان کی ذراسی بھی رمق ہو وہ کسی مردود سے ایسی بکواس سن کر اسے جہنم رسید کیے بغیر چین سے نہیں بیٹھ سکتا۔

(طبع نہم: ۱/۹۲)

۵- ضمیمہ حقیقتِ شیعہ:

طبع اوّل ۱/۱۰۶ میں رسالہ ''حقیقتِ شیعہ'' کے آخر میں تتمہ کا حوالہ نہیں ہے، بعد میں رسالہ کے آخر میں تتمہ کا حوالہ دیتے ہوئے یہ جملہ لکھا گیا ہے:

''اس رسالہ کا ضمیمہ احسن الفتاویٰ کے تتمہ میں ہے۔''

(طبع نہم: ۱/۱۰۶)

۶- رسالہ ''بھیڑ کی صورت میں بھیڑیا'' کے سرورق پر تنبیہ:

طبع اوّل جلد ۱/۲۱۵ میں رسالہ ''بھیڑ کی صورت میں بھیڑیا'' کے سرورق پر تنبیہ نہیں، بعد میں اس کا اضافہ کیا گیا ہے، وہ تنبیہ درج ذیل ہے:

''بندہ نے اس موضوع سے متعلق منتشر مضامین کا مجموعہ ترتیب وتحریر کے لیے ایک ایسے اہل قلم کے سپرد کر دیا جن پر تطویل تحریر، تکثیر اشعار اور عبارت آرائی کا غلبہ ہے۔ انہوں نے رسالہ تحریر کر کے پیش کیا تو میں نے اس میں سے صفحات کے صفحات قلمزد کیے، اس کے باوجود عبارت کی تطویل اور اشعار کی تکثیر کے علاوہ اس کا طرز نگارش بھی بندہ کے اسلوب تحریر سے بہت مختلف ہے، امید ہے کہ جو حضرات بندہ کی تحریر سے مانوس ہیں وہ اس خلافِ طبع تحریر سے اخذ مطلب کی زحمت گوارا فرمالیں گے۔

رشید احمد

(طبع نہم: ۱/۲۱۵)

۷- کیا مودودی صاحب مذہب اہل سنت پر ہیں؟

طبع اوّل ۱/۳۲۶ میں عنوان ''کیا مودودی صاحب مذہب اہل سنت پر ہیں؟'' اور اس کے تحت تین صفحات کا مضمون نہیں، بعد میں اس کا اضافہ کیا گیا ہے جو درج ذیل ہے:

کیا مودودی صاحب مذہب اہل سنت پر ہیں؟

اللہ تعالیٰ سورۂ حشر میں مہاجرین وانصار رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے ذکر خیر کے بعد آیندہ قیامت تک آنیوالے مسلمانوں کا حال بیان فرماتے ہیں کہ: ''وہ اپنے اسلاف کیلئے دعاءِ مغفرت اوران کے ساتھ بغض سے حفاظت کی دعاء کرتے ہیں۔'' اور حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ: میرے اصحاب کے بارے میں اللہ سے ڈرو، اللہ سے ڈرو، میرے بعد ان پر طعن نہ کرو کیونکہ جس نے ان سے محبت کی، میری محبت کی وجہ سے کی، اور جس نے ان سے بغض رکھا، میرے بغض کی وجہ سے رکھا، اور جس نے ان کو ایذاء پہنچائی اس نے مجھے ایذاء پہنچائی اور جس نے مجھے ایذاء پہنچائی اس نے اللہ تعالیٰ کو ایذاء پہنچائی، وہ اس کی گرفت سے بعید نہیں۔ (جمع الفوائد: ۲/۴۹۱)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما حضور اکرم ﷺ سے روایت فرماتے ہیں کہ جب تم میرے صحابہ کو برا کہنے والوں کو دیکھو تو تم یوں کہو کہ تمہارے برے پر اللہ تعالیٰ کی لعنت۔

(ترمذی: ۳/۵۴۹)

تفسیر قرطبی سورۃ الفتح میں یہ حدیث منقول ہے: جس نے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو برا کہا اس پر اللہ تعالیٰ اور ملائکہ اور سب لوگوں کی لعنت، اللہ تعالیٰ بروز قیامت نہ ہی ان کی توبہ قبول فرمائیں گے اور نہ فدیہ۔

ان ارشادات اور اسی مضمون کی اور بہت سی آیات واحادیث کی بناء پر تمام اہل سنت کا اجماع ہے کہ سب صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے ساتھ محبت فرض ہے اور ان میں سے کسی ایک کو بھی برا کہنے والے کا ایمان خطرہ میں ہے۔ چند تصریحات ملاحظہ ہوں:

(۱) شرح عقائد نسفی میں اسلام کا ایک عقیدہ یہ بھی لکھا ہے: صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا ذکر بجز خیر کے نہ کرے۔

(۲) علامہ سید جرجانی فرماتے ہیں: تمام صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی تعظیم اور ان پر اعتراض سے احتراز واجب ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں بہت سے مقامات میں ان کی مدح وثناء فرمائی ہے اور حضور اکرم ﷺ ان سے محبت فرماتے تھے اور آپ نے بہت سی احادیث میں ان کی تعریف فرمائی ہے۔ (شرح مواقف، مقصد سابع)

(۳) علامہ سفارینی رحمہ اللہ تعالیٰ "الدرۃ المضیئۃ" اور اس کی شرح "لوامع الأنوار البهية" میں فرماتے ہیں کہ اہل سنت کا اجماعی عقیدہ ہے کہ ہر شخص پر تمام صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو پاک

سمجھنا اور ان پر اعتراض سے بچنا اور ان کی تعریف کرنا فرض ہے، اور یہ پوری امت کا مذہب ہے۔
(شرح عقیدہ سفارینی: ۲/۳۳۸)

(۴) علامہ سفارینی رحمہ اللہ تعالیٰ اسی کتاب کے ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

اہل حق کا اس پر اتفاق ہے کہ تمام صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے محبت رکھنا اور ان کے آپس میں جو واقعات پیش آئے ان کو لکھنے پڑھنے، پڑھانے، سننے اور سنانے سے احتراز کرنا اور ان کے محاسن کا ذکر، ان سے رضامندی کا اظہار، ان سے محبت رکھنا اور ان پر اعتراض سے بچنا فرض ہے۔
(شرح عقیدہ سفارینی: ۲/۳۸۶)

(۵) امام ابن ہمام رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: اہل سنت کا عقیدہ تمام صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو وجوباً پاک صاف سمجھنا، ان پر اعتراض سے بچنا اور ان کی تعریف کرنا ہے۔ (مسایرہ: ص ۱۳۷)

(٦) امام مسلم رحمہ اللہ تعالیٰ کے استاد امام ابوزرعہ عراقی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: جب کسی کو کسی بھی صحابی کی تنقیص کرتے دیکھو تو یقین کرلو کہ یہ زندیق ہے اس لیے کہ قرآن، حدیث اور پورا دین ہم تک صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے واسطہ سے پہنچا ہے، پس جو صحابہ پر تنقید کرتا ہے وہ پورے دین کو باطل کرنا چاہتا ہے، لہٰذا اس پر گمراہی اور زندقہ کا حکم لگانا عین حق ہے۔ (شرح عقیدہ سفارینی: ۲/۳۸۹)

(۷) امام ابن صلاح رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

قرآن، حدیث اور اجماع امت سے یہ امر طے شدہ ہے کہ کسی صحابی کی پاکیزگی کے بارے میں سوال کی بھی گنجائش نہیں۔ (علوم الحدیث: ص ۲٦٤)

(۸) حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: اہل سنت کے بنیادی عقائد میں سے اپنے دلوں اور زبانوں کو صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے بارے میں صاف رکھنا ہے۔
(شرح عقیدہ واسطیہ: ص ٤٠٣)

(۹) حافظ ابن تیمیہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ سے نقل فرماتے ہیں: کسی کے لیے جائز نہیں کہ وہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی کوئی برائی بیان کرے، یا کسی ایک پر کسی عیب کا الزام لگائے، جو ایسا کرے گا اس کو سزا دینا واجب ہے، لوگوں کو کیا ہو گیا کہ وہ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی برائی کرتے ہیں، جو شخص صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی برائی کرے اس کے اسلام کو مشکوک سمجھو۔ (الصارم المسلول)

(۱۰) امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جس کے قلب میں کسی صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے

بغض ہو وہ حکم الٰہی ﴿ والذین معه (الی قوله) لیغیظ بهم الکفار ﴾ کی زد میں ہے اور فرمایا کہ ان لوگوں کا اصل مقصد حضور اکرم ﷺ کی تنقیص وتوہین ہے، مگر اس کی جرأت نہ ہوئی تو آپ کے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی تنقیص کر کے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ جسکے صحابہ ایسے ویسے ہیں وہ خود بھی ایسے ہی ہوں گے۔ (الصارم المسلول)

(۱۱) ابراہیم بن میسرہ فرماتے ہیں: میں نے عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ تعالیٰ کو کبھی کسی کو خود مارتے نہیں دیکھا مگر ایک شخص نے حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو برا کہا تو اس کو انہوں نے خود کوڑے لگائے۔ (الصارم المسلول)

(۱۲) حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: جو صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے بغض رکھے یا ان میں سے کسی ایک کی برائی کرے اس کے لیے عذاب الیم ہے، جو ان حضرات کو برا کہتے ہیں جن سے اللہ تعالیٰ نے راضی ہونے کا اعلان فرمایا ان کو قرآن پر ایمان سے کیا واسطہ؟ (تفسیر ابن کثیر)

(۱۳) امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: جس نے کسی ایک صحابی کی بھی برائی کی خواہ وہ ابوبکر، عمر، عثمان ہوں یا معاویہ اور عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہم تو اگر وہ یہ کہے کہ یہ حضرات گمراہی یا کفر پر تھے تو اس کو قتل کیا جائے گا اور اگر اسکے سوا کوئی اور برائی کی تو اسکو بہت سخت سزا دی جائے گی۔

(مکتوبات امام ربانی نمبر: ۲۵۱: ٤١٥ دفتر اوّل)

(۱۴) امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: یقین کیجیے کہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی برائی کرنا حرام ہے اور بہت بڑا گناہ ہے اور ہمارا اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اس کو قتل نہ کیا جائے بلکہ سزا دی جائے اور بعض مالکیہ فرماتے ہیں کہ قتل کیا جائے۔ (نووی علی مسلم: ۲/ ۳۱۰)

شیخین رضی اللہ تعالیٰ عنہما میں سے کسی ایک کی برائی کرنے والے کے لیے احناف بھی قتل کا حکم دیتے ہیں:

مندرجہ بالا تصریحات کے بعد کسی بھی انصاف پسند کو اس فیصلہ میں کوئی تردد نہیں رہ سکتا کہ مودودی صاحب اہل سنت میں سے نہیں، نیز یہ فیصلہ کرسکتا ہے کہ شرعی عدالت میں ان کی سزا کیا ہے۔

(طبع نهم: ۱/ ۳۲٦ ، ۱/ ۳۲۸)

۸- الحاق:

طبع اوّل ۱/ ۳۳۵ رسالہ "نیل الفضیلة بسؤال الوسیلة" کے آخر میں پانچ سطروں کا

مندرجہ ذیل اضافہ بعد میں ہوا ہے:

اس مسئلہ میں جانبین اس قدر غلو کا شکار ہیں کہ ایک دوسرے کی تکفیر وتجہیل، اپنے دلائل کی تحریر اور دوسرے کے دلائل کی تردید میں اوراق کے اوراق سیاہ کر ڈالے ہیں، میں نے جو دلائل لکھے ہیں ان کی تایید وتردید میں بھی بہت کچھ لکھا گیا ہے، جبکہ مختصر سی حقیقت یہ ہے کہ میری محررہ صورت کے مطابق توسل برحمۃ اللہ بالاتفاق جائز بلکہ مستحب ہے اور مشرکین کی طرح غیر اللہ سے استعانت کی صورت میں توسل بالاتفاق شرک ہے، غالباً اس حقیقت کے وضوح کے بعد اختلاف صرف لفظی ہی رہ جائے گا۔

۲۴ / رجب ۱۴۲۰ھ (طبع دھم: ۳۳۵/۱)

۹- مروج صلوٰۃ وسلام:

طبع اوّل ۱ / ۳۶۳ میں عنوان ''مروج صلوٰۃ وسلام'' کے تحت جواب میں درج ذیل عبارت نہیں، بعد میں یہ عبارت بڑھائی گئی ہے:

فما زال يذكر ذلك حتّٰى أخرجهم عن المسجد (بزازيه علٰى هامش العالمگيريه: ٦/٣٧٨) ونقله عن البزازيه ابن عابدين أيضاً تحت (قوله وتمامه قبيل جنايات البزازية) ونصه: صح عن ابن مسعود أنه أخرج جماعة عن المسجد يهللون ويصلون على النبى ﷺ جهرا وقال لهم ما أراكم إلا مبتدعين. (رد المحتار: ٥/٢٨٢)

(طبع نہم: ۱/۳٦۳، آخر سے سطر نمبر ٤)

۱۰- دسویں محرم کی چھٹی کرنا:

طبع اوّل ۱ / ۳۹۴ میں عنوان ''تعزیہ کا جلوس اور ماتم کی مجلس دیکھنا'' اور عنوان ''دسویں محرم پر اہل وعیال پر وسعت رزق'' کے درمیان عنوان ''دسویں محرم کی چھٹی کرنا'' اور اس کے تحت درج سوال وجواب نہیں، اسے بعد میں بڑھایا گیا ہے، جو درج ذیل ہے:

''دسویں محرم کی چھٹی کرنا''

اس دن چھٹی کرنے میں کئی قباحتیں ہیں، ایک یہ کہ اس میں اہل تشیع کے ساتھ تشبّہ ہے، بلکہ اس سے بھی بڑھ کر اس کی تائید وتقویت ہے۔ دوسری قباحت یہ کہ اس دن شیعہ اپنے مذہب کے لیے بے پناہ

مشقت اور سخت محنت کا مظاہرہ کرتے ہیں، اس کے برعکس مسلمان تمام دینی و دنیوی کاموں کی چھٹی کر کے اپنی بے کاری اور بے ہمتی کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ تیسری قباحت یہ کہ چھٹی کی وجہ سے اکثر مسلمان تعزیہ کے جلوسوں اور ماتم کی مجلسوں میں چلے جاتے ہیں، جس پر کئی گناہوں کا بیان اوپر نمبر ۹ میں گزر چکا ہے۔

(طبع نہم: ۱/۳۹۴)

۱۱- دسویں محرم میں اہل وعیال پر وسعت رزق:

طبع اوّل ۱ / ۳۹۴ میں عنوان "دسویں محرم میں اہل وعیال پر وسعت رزق" کے تحت مضمون میں بعد میں دوسرے پیرے سے کچھ اضافہ کیا گیا ہے، وہ درج ذیل ہے:

دوسری قباحت یہ کہ اس روز شیعہ نیاز حسین کی دیگیں چڑھاتے ہیں جو شرک ہے اور اس کا کھانا حرام، اس لیے اس موقع پر بہتر کھانا پکانے میں شیعہ کے عقیدہ و عمل کی تائید ہوتی ہے۔

(طبع نہم: ۱/۳۹۵)

۱۲- غیر عالم کے لیے طلب دلیل جائز نہیں:

طبع اوّل ۱ / ۴۰۲ خالی ہے، بعد میں اس جگہ ایک سوال وجواب کا اضافہ کیا گیا ہے، جو درجِ ذیل ہے:

غیر عالم کے لیے طلب دلیل جائز نہیں:

سوال: کسی نے قرآن وحدیث سے غلط استنباط اور قیاسات فاسدہ پر مشتمل طویل مضمون برائے تصویب ارسال کیا جس میں یہ بھی لکھا تھا: "میں بی اے ہوں، آج تک کسی استاد سے ناظرہ قرآن بھی نہیں پڑھا، دینی حالت تو ناگفتہ بہ ہے" اس کا جواب درج ذیل ہے:

الجواب باسم ملہم الصواب

دنیا میں یہ اصول مسلّم ہے کہ ہر فن کی تحصیل کے لیے اہل فن کے پاس معتد بہ وقت رہ کر استفادہ کرنا شرط ہے، مثلاً آپ ڈاکٹر سے علاج تو بہرصورت کروا سکتے ہیں مگر اس کی تشخیص و تجویز کے دلائل معلوم کرنے کے مجاز نہیں، اگر ڈاکٹر سے معلوم کریں گے تو علاج سے ہی جواب دے دے گا، البتہ اگر اس فن کو باقاعدہ حاصل کرنا چاہیں تو کوئی ممانعت نہیں، مگر اس کے لیے کئی شرائط ہیں، مثلاً فلاں فلاں امتحان میں اعلیٰ نمبروں پر کامیاب ہوئے ہوں، پھر کسی مستند میڈیکل کالج میں داخلہ لیا ہو، ماہرین کی نگرانی میں تمرین کی ہو، اور نصاب کی تکمیل کے بعد امتحان میں کامیاب ہوئے ہوں۔ اسی طرح آپ وکیل سے قانون تو دریافت

کر سکتے ہیں مگر اس کے دلائل دریافت کرنے کی اجازت نہیں، ہاں وکالت کا نصاب باقاعدہ پڑھیں تو دلائل سمجھ میں آسکتے ہیں، بعینہٖ اسی طرح علم دین کو سمجھ لیا جائے کہ عوام مفتیان کرام سے قانونِ شریعت دریافت کر سکتے ہیں، طلب دلائل کے مجاز نہیں، ہاں اگر کسی کو علم دلائل کا شوق ہو تو پہلے پندرہ سال کسی مستند دینی درسگاہ میں لگا کر نصابِ عام کی تکمیل کر کے اعلیٰ نمبروں پر کامیابی حاصل کرے، پھر افتاء کے درجہ تخصص میں دوسال کے لیے داخلہ لے، اس میں محنت کر کے امتیازی کامیابی حاصل کرے، پھر ماہرین فن کی سرپرستی میں کچھ مدت کام کرے، اس کے بعد امید ہے کہ دلائل سمجھنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے۔

(طبع نهم: ١/٤٠٢)

۱۳- وجہ تالیف رسالہ " الهدايات المفيدة ":

طبع اوّل ۱/ ۴۲۳ میں رسالہ " الهدايات المفيدة " کے پہلے صفحہ پر وجہ تالیف نہیں، بعد میں اس کا اضافہ کیا گیا ہے جو درج ذیل ہے:

عرصہ دراز سے مختلف حلقوں کی طرف سے یہ سوال اٹھایا جا رہا ہے کہ مدارس دینیہ کے نصاب میں دنیوی تعلیم بھی شامل کی جائے، بعض دینی مدارس اس میں مبتلا ہو بھی چکے ہیں، اس رسالہ میں عقل سلیم اور ذاتی مشاہدات وتجربات کی روشنی میں ثابت کیا گیا ہے کہ یہ اقدام مدارس دینیہ کے لیے تباہ کن ہے اور اس کے صحیح طریق کار کی نشاندہی کی گئی ہے۔ (طبع نهم: ١/٤٢٤)

۱۴- تعارف رسالہ " صيانة العلماء ":

طبع اوّل ۱/ ۴۳۵ میں رسالہ ''صیانۃ العلماء'' کے شروع میں رسالے کا تعارف تحریر نہیں، بعد میں اس کا اضافہ کیا گیا ہے جو درج ذیل ہے:

''اس دور میں دینی اقدار کے سقوط کا ایک نہایت ہی دردناک سانحہ یہ بھی ہے کہ دینی کاموں بالخصوص دینی مدارس کے لیے چندہ کرنے کا عام دستور یوں چل پڑا ہے کہ مدارس کے سفیر اہل ثروت کی دکانوں اور مکانوں پر جا جا کر خوشامد، تملق اور الحاح واصرار کے ساتھ دستِ سوال دراز کرتے ہیں، اہل ثروت ان کو ذلت کی نظر سے دیکھتے ہیں بلکہ بسا اوقات ان کے لیے نازیبا الفاظ استعمال کر کے ان کی تذلیل کرتے ہیں، جو درحقیقت دین اسلام کی تذلیل ہے، یہ اتنا بڑا المیہ ہے کہ اس کے تصور سے بھی شرم سے آنکھیں جھک جاتی ہیں، اور دل پر آرے چلنے لگتے ہیں، دین اور علماءِ دین کی اس تذلیل وتوہین میں اہل مدارس اور اہل ثروت دونوں برابر کے مجرم ہیں، اس رسالہ میں دونوں طبقوں کیلئے صراط مستقیم کی

ہدایت ہے، اللہ کرے کہ ایک عاجز کی درد میں ڈوبی ہوئی آواز کسی دل میں اُتر جائے، اللہ تعالیٰ ہم سب کو فکر آخرت عطاء فرمائیں۔''

(طبع نهم: ۱/٤٣٦)

۱۵- دعا کی جگہ احادیث:

طبع اوّل ۱/۴۴۹ رسالہ ''صیانۃ العلماء'' کے آخر میں درج دعاء کو بعد میں حذف کرکے درج ذیل دو احادیث کا اضافہ کیا گیا ہے:

(۱) لایفتح عبدباب مسألة إلا فتح الله عليه باب فقر. (أحمد، ترمذي)

(۲) من جعل الهموم همّا واحدا هم المعاد كفاه الله هم دنياه ومن تشبعت به الهموم أحوال الدنيا لم يبال الله فى أىّ أوديته هلك. (ابن ماجه)

(طبع نهم: ۱/٤٥٠)

۱۶- رکوع و پارہ کی تحقیق:

طبع اوّل ۱/۴۹۱ میں عنوان ''رکوع و پارہ کی تحقیق'' کے تحت آخر میں درج ذیل دو عبارتیں نہیں، جو بعد میں بڑھائی گئی ہیں:

(۱) نیز بقول بعض فاتحہ چھوڑ کر سب پاروں کے حروف برابر ہیں اور نصف قرآن ''نکرا'' پر ہے۔ امر اتفاقی میں ایسی مساوات بعید ہے، بندہ کے خیال میں صحیح توجیہ یہ ہے کہ ختم قرآن سے متعلق روایات مختلف ہیں، تین روز، سات روز اور ایک ماہ۔ ایک مہینے میں قرآن کریم ختم کرنے کے پیش نظر اس کے تیس پارے متعین کردیئے گئے، جس طرح کہ ایک ہفتے میں ختم کرنے والے کے لیے سات منزلیں بنادی گئیں۔

(طبع نهم: ۱/٤٩١)

(۲) ولإكمال التسوية أفردوا الاية الأولى من سورة الحجر اعتمادا على فهم القارى بأن المنزل قد تم على اٰخر سورة إبراهيم.

(طبع نهم: ۱/٤٩٢)

اِضَافَہ

جلد دوم

۱- گھر سے وضوء کر کے مسجد آنا:

طبع اوّل ۲ / ۱۱ میں عنوان "گھر سے وضوء کر کے مسجد میں آنا افضل ہے" کے تحت جواب میں درج احادیث پر بعد میں ایک حدیث کا اضافہ ہے جو درجِ ذیل ہے:

عن سهل بن حنيف مرفوعًا من تطهر فی بيته ثم أتٰی مسجد قباء فصلی فيه صلوة كان له كاجر عمرة. (ابن ماجه) (طبع نهم: ۲/۱۱)

۲- مسواک کا ایک بالشت ہونا:

طبع اوّل ۲ / ۱۵ میں عنوان "مسواک کا ایک بالشت ہونا مستحب ہے" کے تحت درج جواب کے آخر میں یہ عبارت نہیں جو بعد میں بڑھائی گئی ہے:

ایسے مستحبات عموماً سہولت وغیرہ پر مبنی ہوتے ہیں، انہیں حکمِ شرعی نہ سمجھنا چاہیے۔ (طبع نهم: ۲/۱۵)

۳- جنب نے پانی میں ہاتھ ڈال دیا:

طبع اوّل ۲ / ۴۰ جلد میں عنوان "جنب نے پانی میں ہاتھ ڈال دیا" کے تحت جواب کے آخر میں تتمہ کا حوالہ نہیں، بعد میں تتمہ کا حوالہ دیتے ہوئے درجِ ذیل جملہ تحریر ہے:

اس تحقیق پر اشکال و جواب تتمہ میں ہے۔ (طبع نهم: ۲/۴۰)

۴- دھوبی کی دھلائی:

طبع اوّل ۲ / ۸۳ میں عنوان "دھوبی کی دھلائی کا حکم" کے تحت جواب کے آخر میں ایک جملہ اور تتمہ کا حوالہ نہیں، بعد میں ان دونوں چیزوں کا اضافہ ہے جو درج ذیل ہے:

بضرورت ابتلاء قلتین (۲۸ء۲۱۷ کلو) پر عمل کرنے کی گنجائش ہے۔ (مزید تحقیق تتمہ میں ہے)

(طبع نهم: ۲/۸۳)

۵- وضوء کے بعد استنجاء کرنا:

طبع اوّل ۲ / ۱۰۸ میں عنوان "وضوء کے بعد استنجاء کرنا" کے تحت جواب کے آخر میں تتمہ کا حوالہ

نہیں، بعد میں یوں حوالہ دیا گیا ہے:

''تفصیل تتمہ احسن الفتاویٰ میں آئے گی۔'' ان شاء اللہ تعالیٰ (طبع نہم: ۲/۱۰۸)

۶- صبحِ صادق وصبحِ کاذِب:

طبع اوّل ۲/۱۶۱ میں عنوان ''خلاصۂ تحقیق'' کے آخر میں ''مزید'' کے عنوان سے اضافہ نہیں، جب کہ بعد میں اس کا اضافہ کیا گیا ہے جو درج ذیل ہے:

مزید:

۱- صبح صادق وصبح کاذب کا جو معیار بندہ نے تحریر کیا ہے، بعینہٖ اس کے مطابق امداد الاحکام ۱/۳۲۳ میں حضرت حکیم الامۃ اور مفتی عبدالکریم صاحب گمتھلوی رحمہما اللہ کا فتویٰ اور ۳۰۹ میں مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی رحمہ اللہ تعالیٰ کا فتویٰ درج ہے، ۳۰۹ میں سہو قلم سے کاذب کی جگہ صادق ہوگیا ہے۔

۲- علماء عرب ومراکش سے مکاتبت کے بعد ۱۴۰۲ھ میں معلوم ہوا کہ مراکشی فلکیین کے ہاں بوقتِ صبح صادق ۱۸، ۱۹، ۲۰ زیرافق کے اقوال بھی ہیں، ان کے ابطال کے لیے بندہ کی سابق تحریر ہی کافی ہے، کسی جدید بحث کی حاجت نہیں۔ (طبع نہم: ۲/۱۶۱)

۷- حوالہ جات تحقیقات قدیمہ دربارۂ صبح صادق:

طبع اوّل ۲/۱۶۵ میں عنوان ''حوالہ جات تحقیقات قدیمہ'' کے تحت حوالہ نمبر ۵ ''قال البیرونی'' پر حاشیہ نہیں، بعد میں اس پر حاشیہ لکھا گیا ہے جو مندرجہ ذیل ہے:

بعض کو وہم ہوا ہے کہ بیرونی نے ۱۸° زیرافق کا جو معیار بتایا ہے وہ فجر صادق سے متعلق ہے، اس کے بطلان پر شواہد ذیل ہیں:

۱- بیرونی نے پہلے فجر کی تعریف کی، پھر اس کی تین انواع بیان کیں، پھر ابتداء فجر کا معیار بتایا، اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہ فجر کی نوع اوّل یعنی فجر کاذب کا وقت ہے، یہ امر سیاق عبارت سے ظاہر ہونے کے علاوہ دوسرے فلکیین کے طرزِ تحریر کے بھی مطابق ہے، کیونکہ وہ ۱۸° زیرافق کو مطلق فجر سے تعبیر کرکے فجر کاذب مراد لیتے ہیں، فجر صادق کے بیان میں بیرونی کا قول وتنعقد به شروط العبادات سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ تینوں انواع کا بیان ختم کرنے کے بعد جو ابتداء فجر کا معیار بیان کیا ہے وہ فجر صادق کا ہے، اگر شروط العبادات کے پیش نظر معیار کا بیان مقصود ہوتا تو غروب شفق احمر کے درجات بھی بیان کرتے،

بالخصوص جب کہ "واختلاف الأئمة فی اسم الشفق علی أیهما أوجب أن یتنبه لهما معا" سے اس کے علم کی اہمیت بھی بیان کر چکے ہیں۔

۲- بیرونی نے فجر صادق کی تعریف یوں کی ہے: منبسط فی عرض الأفق مستدیر کنصف الدائرة ، ۱۸° زیر افق کے وقت نصف دائرہ کی شکل ہرگز نہیں آسکتی، جب چاہیں جہاں چاہیں مشاہدہ کر کے فیصلہ کریں، تمام فلکیین اس وقت ظاہر ہونے والی روشنی کو مستطیل بتاتے ہیں اور گیارہ علماء کے تین روز تک مشاہدات میں بھی یہ روشنی مستطیل ہی نظر آئی ہے، جیسا کہ حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کی خودنوشتہ روئیداد میں تحریر ہے۔

۳- بیرونی کی عبارت " وبحسب الحاجة إلی الفجر والشفق رصدوا أصحاب هذه الصناعة أمره فحصلوا من قوانین وقته (إلی قوله) اختلف فی هذا القانون فراٰه بعضهم سبعة عشر جزءاً " سے ثابت ہوا کہ وہ اپنا ذاتی مشاہدہ اور اس کی بناء پر خود کوئی فیصلہ نہیں لکھ رہے، بلکہ دوسرے فلکیین کے مشاہدات اور ان کے مختلف اقوال نقل کر رہے ہیں اور یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ دوسرے فلکیین اس کو فجر کاذب قرار دیتے ہیں۔

۴- علامہ برجندی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بیرونی سے ۱۷° زیر افق پر صبح کاذب کا قول نقل فرمایا ہے، اس سے ثابت ہوا کہ انہوں نے بھی بیرونی کی اس عبارت کو صبح کاذب سے متعلق قرار دیا ہے، برجندی کی پوری عبارت ۱۶۴ پر ملاحظہ فرمائیں۔

۵- بیرونی کی عبارت مذکورہ سے ظاہراً اور ان کی کتاب "تفہیم" کی عبارت "ثم یتلوه (الصبح الکاذب) الفجر الصادق معترضا علیه منبسطا فی الأفق " میں معترضا علیہ سے صراحۃً ثابت ہوا کہ بیرونی کے نزدیک بھی صبح صادق سے قبل متصلاً صبح کاذب کا وجود ضروری ہے، حالانکہ ۱۸° زیر افق سے قبل متصلاً باجماع فلکیات قدیمہ وجدیدہ کوئی روشنی نہیں ہوتی۔ حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کی سرکردگی میں گیارہ علماء کے مشاہدات میں بھی اس سے قبل کوئی روشنی نظر نہیں آئی۔

(طبع نهم: ۱۶۵/۲)

ملاحظہ:

مذکورہ بالا حاشیہ اس صفحہ پر جگہ نہ ہونے کی وجہ سے متفرق صفحات یعنی ۱۹۴، ۲۲۶ اور ۲۳۴ پر لکھا گیا ہے۔

۸- حوالہ جات تحقیقاتِ قدیمہ:

طبع اوّل ۲ / ۱۶۵ عنوان ''حوالہ جات تحقیقاتِ قدیمہ'' کے تحت حوالہ نمبر ٦ کی ابتداء میں محقق طوسی کی بست باب کی فارسی عبارت سے پہلے زبدہ اور تبصرہ سے ان کی عربی عبارت نہیں تھی، بعد میں اس کا اضافہ کیا گیا ہے، جوحسب ذیل ہے:

قال المحقق الطوسی فی الزبدة فی الباب الرابع والعشرين بعد ذكر الأنواع الثلثة من الفجر والشفق وقد علم بالرصد أن أول الفجر واٰخر الشفق يكون وقت انحطاط الشمس عن الأفق ثمان عشر درجة من دائرة ارتفاعها.

وقال فی تبصرته فی الفصل التاسع من الباب الثالث وقد عرف بالتجربة أن انحطاط الشمس عند أول طلوع الفجر ثمانية عشرة جزءاً. (طبع نهم: ۲/ ۱٦۵)

۹- اذان میں لفظِ ''اللّٰہ'' کوزیادہ کھینچنا:

طبع اوّل صفحہ ۲ / ۲۰۹ میں عنوان ''اذان میں لفظِ ''اللّٰہ'' کو زیادہ کھینچنا غلط ہے'' کے تحت درج جواب کے آخر میں مزید تحقیق کے لیے تتمہ کا حوالہ نہیں، بعد میں اس کا اضافہ ہے۔ (طبع نهم: ۲/ ۲۹۲)

۱۰- متعدد اذانوں میں سے کس کا جواب دے؟

طبع اوّل ۲ / ۲۹۲ میں عنوان ''متعدد اذانوں میں سے کس کا جواب دے؟'' کے تحت درج جواب کے آخر میں مزید تحقیق کے لیے تتمہ کا حوالہ نہیں، بعد میں اس کا اضافہ ہے۔ (طبع نهم: ۲/ ۲۹۲)

۱۱- متنفل کی اقامت مکروہ ہے:

طبع اوّل ۲ / ۲۹۲ میں تتمہ کا عنوان ''متنفل کی اقامت مکروہ ہے'' کے تحت درج جواب کے آخر میں مزید تحقیق کیلئے تتمہ کا حوالہ نہیں، بعد میں اس کا اضافہ کیا گیا ہے۔ (طبع يازدهم: ۲/ ۲۹۳)

۱۲- سن ہجری وسن عیسوی معلوم کرنے کے چند مفید قواعد:

طبع اوّل ۲ / ۳٦٦ میں عنوان ''چند مفید قواعد'' کے متصل بعد تتمہ کا حوالہ نہیں، بعد میں یوں حوالہ دیا گیا ہے: ''مزید تحقیق تتمہ میں ہے۔'' (طبع نهم: ۲/ ۳٦٦)

۱۳- دن معلوم کرنے کا آسان قاعدہ:

طبع اوّل ۲ / ۳۷۰ میں عنوان ''دن معلوم کرنے کا آسان قاعدہ'' اور اس کے تحت درج مضمون،

مثال اور تنبیہ طبع اوّل میں نہیں، یہ اضافہ بعد میں ہوا ہے جو حسب ذیل ہے:

بہت آسان قاعدہ:

سن عیسوی سے پہلے سال میں اس کا ۱/۴ بحذف کسر جمع کر کے اس میں سال کے گزشتہ ایام بشمول تاریخ مطلوب جمع کریں، پھر اس سے صدی کا ۳/۴ بتکمیل کسر تفریق کر کے باقی کو سات پر تقسیم کریں، ایک بچے تو دوشنبہ، دو تو سہ شنبہ، تین تو چہار شنبہ ہوگا۔ مثال:

۳ مارچ ۱۹۷۹ء کا دن اس طرح نکالیں گے:

۱۹۷۸ + ۴۹۴ + ۶۲ = ۲۵۳۴، ۱۹ × ۳/۴ = ۱۴ ۱/۴ بتکمیل کسر ۱۵،

۲۵۳۴-۱۵=۲۵۱۹ ÷ ۷ باقی ۶ = شنبہ

تنبیہ:

سن **۳۶۰۰** لیپ کا نہیں اس لیے **۳۵۹۹** کے بعد حساب مذکور سے ایک دن کم ہوگا۔

(طبع نہم: ۲/۳۷۰)

۱۴- تقاویم:

طبع اوّل میں جلد ۲ کے آخر میں حضرت رحمہ اللہ تعالیٰ کی اپنی تیار کردہ تقاویم مذکور نہیں، ان کا بعد میں اضافہ کیا گیا ہے، یہ آٹھ صفحات پر مشتمل ہیں جو درج ذیل ہیں:

Ahsan-ul-Fatawa\Ahsan-ul-Fatawa\Jild # 11\Taqaweem 1.jpg
not found.

Ahsan-ul-Fatawa\Ahsan-ul-Fatawa\Jild # 11\Taqaweem 2.jpg not found.

Ahsan-ul-Fatawa\Ahsan-ul-Fatawa\Jild # 11\Taqaweem 3.jpg not found.

Ahsan-ul-Fatawa\Ahsan-ul-Fatawa\Jild # 11\Taqaweem 4.jpg not found.

Ahsan-ul-Fatawa\Ahsan-ul-Fatawa\Jild # 11\Taqaweem 5.jpg not found.

Ahsan-ul-Fatawa\Ahsan-ul-Fatawa\Jild # 11\Taqaweem 6.jpg not found.

Ahsan-ul-Fatawa\Ahsan-ul-Fatawa\Jild # 11\Taqaweem 7.jpg not found.

Ahsan-ul-Fatawa\Ahsan-ul-Fatawa\Jild # 11\Taqaweem 8.jpg not found.

اِضافہ

جلد سوم

۱- سجدہ کی طرف جانے کا مسنون طریقہ:

طبع اوّل ۳/۲۳ عنوان ''سجدہ کی طرف جانے کا مسنون طریقہ'' کے تحت درج جواب کے آخر میں مزید تحقیق کے لیے تتمہ کا حوالہ نہیں، بعد میں اس کا اضافہ کیا گیا ہے۔ (طبع نہم: ۳/۳۳)

۲- دعاء بعد الفرائض:

طبع اوّل ۳/۶۰ رسالہ " زبدة الكلمات فی حكم الدعاء بعد الصلوات " میں احادیث کے عنوان کے تحت (۲) کے آخر میں کتب کا حوالہ نہیں، بعد میں مختلف کتب کا حوالہ دیا گیا ہے جو درج ذیل ہے:

(مجموعة الفتاویٰ بهامش الخلاصة: ۱/۱۰۰، امداد الفتاویٰ: ۱/۵۶۱، نفائس مرغوبه: صـ ۳۹)

اس حوالہ کی تحقیق ضمیمہ میں ہے۔ (طبع نہم: ۳/۶۰)

۳- مقتدی کے بیٹھنے سے قبل امام نے سلام پھیر دیا:

طبع اوّل ۳/۲۷۰ عنوان ''مقتدی کے بیٹھنے سے قبل امام نے سلام پھیر دیا'' کے تحت درج جواب کے آخر میں تتمہ کا حوالہ نہیں، بعد میں تتمہ کا حوالہ دیتے ہوئے درجِ ذیل جملہ تحریر ہے:

''اس سے زیادہ واضح دلیل تتمہ میں ہے۔'' (طبع نہم: ۳/۲۷۰)

۴- رکوع میں شرکت کا صحیح طریقہ:

طبع اوّل ۳/۲۸۷ عنوان ''رکوع میں شرکت کا صحیح طریقہ'' کے تحت درج جواب کے آخر میں مزید تحقیق کیلئے تتمہ کا حوالہ نہیں، بعد میں تتمہ کا حوالہ دیا گیا ہے۔ (طبع نہم: ۳/۲۷۰)

۵- مسئلہ محاذاۃ:

طبع اوّل ۳/۳۶۶ میں رسالہ ''مشکوٰۃ'' کے آخر میں تتمہ کا حوالہ نہیں، بعد میں اس کا اضافہ کیا گیا ہے جو درجِ ذیل ہے:

اشکال وجواب تتمہ میں ہے۔ (طبع نہم: ۳/۳٦٦)

٦- الحاق رسالہ "أعدل الأنظار فی الشفع بعد الإیتار":

طبع اوّل ۳/۵۰۷ میں رسالہ "أعدل الأنظار فی الشفع بعد الإیتار" کے آخر میں الحاق کا عنوان اور اس کے تحت مضمون کا اضافہ نہیں، بعد میں ہونے والا اضافہ درج ذیل ہے:

الحاق:

(۱) بندہ نے "أوتر" بمعنی "أراد أن یوتر" لکھا ہے، بحمد اللہ تعالیٰ بعد میں متقدمین سے بھی اس کا ثبوت مل گیا۔

(السنن الکبریٰ للبیہقی: ۳/۳۳، مرقاۃ: ۳/۱۷۷ کشف الستر)

(۲) بندہ نے رکعتین جالسا کو سنت فجر پر محمول کیا ہے، بحمد اللہ تعالیٰ بعد میں سنت فجر جالساً کی تصریح مل گئی۔

"جالساً بین الأذانین". (ابو داوٗد: ۱/۱۳٦)

(۳) حدیث نمبر ۱ کے تین جواب دیے گئے ہیں:

۱- منسوخ ہے۔ (بیہقی: ۳/۳٤، مرقاۃ: جلد ۳)

۲- قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ احادیث تاخیر وتر کے مقابلہ میں یہ حدیث غیر مقبول ہے۔

(نووی: ۱/۲٥٤)

۳- بیان جواز کے لیے کبھی کبھار اس کا وقوع ہوا ہے۔

وھو الصحیح کما قدمنا و اختارہ أئمة الحدیث و الفقه.

۴- امام ابن ھمام رحمہ اللہ تعالیٰ نے تصریح فرمائی ہے کہ وتر کے بعد نفل پڑھنا خلاف استحباب ہے۔

(فتح القدیر: ۱/۳۱۲ آخر باب صلوٰۃ الوتر)

(طبع نہم: ۳/۵۰۷)

۷- ایک مسجد میں تراویح کی متعدد جماعتیں:

طبع اوّل ۳/۵۲٦ میں عنوان "ایک مسجد میں تراویح کی متعدد جماعتیں" کے تحت درج جواب کے آخر میں تتمہ کا حوالہ نہیں، بعد میں اس کا اضافہ کیا گیا ہے جو درج ذیل ہے:

"اس کی مزید تحقیق تتمہ میں ہے۔" (طبع یازدھم: ۳/۵۲٦)

اضافہ

جلد چہارم

۱- جماعت میں قیام کی قدرت نہ ہو تو؟

طبع اوّل ۴/ ۵۳ میں عنوان ''سوال متعلق بالا'' کے تحت درج جواب کے آخر میں تتمہ کا حوالہ نہیں، بعد میں اضافہ کیا گیا ہے جو درج ذیل ہے:

مزید تحقیق تتمہ میں ہے۔ (طبع نهم: ٤/٥٣)

۲- ضمیمہ رسالہ ''القول الأظهر فى تحقيق مسافة السفر'':

طبع اوّل ۴/ ٩٦ رسالہ '' القول الاظهر '' کے آخر میں ضمیمہ کا اضافہ نہیں، بعد میں ضمیمہ کے عنوان سے تقریباً دس صفحات کا اضافہ کیا گیا ہے جو درج ذیل ہے:

ضمیمہ:

مولانا مہربان علی صاحب بڑوتوی کا رسالہ ''شرعی مسافت'' موصول ہوا، جس میں بندہ کے رسالہ ''القول الأظهر فى تحقيق مسافة السفر'' پر تنقید ہے، اس سے متعلق چند امور تحریر کئے جاتے ہیں:

۱- اس سے یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ اقوال اکابر میں ''میل'' سے انگریزی میل ہی مراد ہے۔ اللہ تعالیٰ مؤلف کو جزائے خیر عطاء فرمائیں۔

۲- رسالہ کے صفحہ ۳ پر ہے۔

''اکابر اوران کے پیچھے چلنے والی ساری امت کی نمازیں خراب ہوتی ہوئی نظر آئیں۔''

بندہ کو اکابر کی رائے سے اختلاف نہیں تھا بلکہ کلامِ اکابر کے محمل میں اختلاف تھا، اس سے نمازوں کے فساد کا وہم کیسے ہوا؟ بلکہ اگر اختلاف رائے بھی ہوتا تو بھی فسادِ نماز کی کوئی وجہ نہیں، مجتہد فیہا مسائل میں اختلاف رائے کی وجہ سے مخالف کی عبادات پر حکم فساد لگانے کا کوئی جواز نہیں۔

مسائل مجتہد فیہا کی امثلہ غیر محصورہ میں سے چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں، مؤلف کے زعم فساد کو سامنے رکھ کر غور فرمائیں:

۱- حضراتِ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم اور ائمہ مذاہب اربعہ رحمہم اللہ تعالیٰ میں قرأة الفاتحۃ خلف الامام

کے بارے میں اختلاف ہے۔ عند البعض حرام اور عند البعض فرض بزعم مؤلف ان حضرات نے اختلاف کا بہت بڑا فتنہ برپا کر کے حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے لے کر قیامت تک آنے والی ساری امت کی نمازیں برباد کردیں۔

۲- خروج الدم و مس المرأة سے نقض وضوء کا اختلاف بھی عصر صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے چلا ہوا ہے، پھر ائمہ مذاہب رحمہم اللہ تعالیٰ نے بزعمِ مؤلف اس فتنہ کو مزید ایسا بھڑکایا کہ تا قیامت پوری امت کی نمازیں برباد۔

۳- خود مسئلہ زیر بحث میں دوسرے مذاہب سے قطع نظر صرف مذہب حنفی میں ہی پانچ اقوال ہیں، ایک قولِ عدم تحدید اور چار اقوال مقدار تحدید میں۔

۴- اس مسئلہ میں علماء ہند کے بھی پانچ اقوال ہیں، جن کی تفصیل یہ ہے:

(۱) حضرت گنگوہی قدس سرہٗ عدم تحدید کے قائل ہیں۔ کما سیجیء.

(۲) چوبیس میل انگریزی، حضرت نانوتوی رحمہ اللہ تعالیٰ۔

(رسالہ " شرعی مسافت ": صـ ۵۳)

۳- چھتیس میل انگریزی، حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری، حضرت مولانا یحییٰ صاحب، حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب، حضرت مولانا عبدالحی صاحب لکھنوی، حضرت مولانا عبدالشکور صاحب لکھنوی رحمہم اللہ تعالیٰ۔ (صـ: ۱۸، ۱۹)

(۴) پینتالیس میل انگریزی بلکہ اس سے بھی کم کی طرف رجحان، حضرت مدنی رحمہ اللہ تعالیٰ۔

(صـ: ۲۵)

(۵) اڑتالیس میل انگریزی، حضرت مولانا محمد یعقوب نانوتوی، حضرت حکیم الامۃ و دیگر اکابر رحمہم اللہ تعالیٰ۔ (صـ: ۱۸، ۲۵)

بزعمِ مؤلف ان اکابر میں سے بھی کسی کو امت پر رحم نہیں آیا۔ ہمعصر، ہم وطن، ہم عقیدہ اور ہم مشرب ہونے کے علاوہ باہم قریبی روابط رکھنے کے باوجود بھی آپس میں اختلاف کا محاذ کھول کر ساری امت کی نمازیں برباد کر ڈالیں۔

نیز بزعمِ مؤلف حضرت مدنی قدس سرہٗ اکابر سے اختلاف رائے کے باوجود محض اکابر کی مروّت سے عمر بھر اپنی نمازیں برباد کرتے رہے اور امت کی نمازیں بھی۔

تنبیہ:

جس طرح مسافت قصر سے کم سفر میں قصر جائز نہیں، اسی طرح مسافت قصر میں اتمام جائز نہیں۔ اگر کسی نے اتمام کیا تو اس نماز کا اعادہ واجب ہے۔

اس لئے بزعمِ مؤلف صرف زیادہ مسافت کا قائل ہی ظالم نہیں بلکہ قلتِ مسافت کا قائل بھی اُمت کی نمازیں برباد کرنے کے ظلم کا مرتکب ہے۔

احتیاط:

صورتِ اختلاف واشتباہ میں بوجوہ ذیل اتمام ارجح واحوط ہے:

۱ – اتمام اصل ہے اور قصر بوجہ عارض، لہٰذا بدون تیقنِ عارض قصر جائز نہیں۔

۲ – مقامِ قصر میں اتمام سے نماز مع الکراہۃ ہو جاتی ہے، مگر مقام اتمام میں قصر سے نماز قطعاً ہوتی ہی نہیں، لہٰذا قول مسافت بعیدہ واجب العمل ہے۔ و نص علیه الإمام محمد رحمه الله تعالیٰ.

(کتاب الحجة: ۱/۱٦٦)

۳ – مذاہب ثلاثہ میں مقام قصر میں بھی اتمام جائز ہے، انکے مطابق نماز بلا کراہت ہوگئی، مگر مقام اتمام میں قصر سے کسی مذہب پر بھی نہیں ہوگی۔

یہ تفصیل اختلاف رائے کے بارے میں ہے، بندہ کی تحریر میں اکابر سے اختلاف رائے نہیں، بظاہر اتنا اختلاف ضرور نظر آتا ہے کہ بندہ نے اڑتالیس میل کی بجائے چون میل شرعی کو ترجیح دی ہے، مگر یہ بھی غلط فہمی پر مبنی ہے۔ رسالہ ''اوزانِ شرعیہ'' کے اسلوب تحریر سے بندہ یہ سمجھ رہا تھا کہ قول اکابر حالاتِ زمانہ کے پیش نظر نہیں، بلکہ حضرات فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کے اقوال مختلفہ میں سے اڑتالیس میل شرعی کے قول کو ترجیح دے رہے ہیں، اس پر بندہ نے لکھا کہ کتب فقہ میں چون میل شرعی کو ترجیح دی گئی ہے۔

رسالہ ''اوزانِ شرعیہ'' کے اسلوب تحریر سے دو غلط فہمیوں کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

۳ – ص ٦ پر مؤلف کے حاشیہ میں اور ص ۴۳ پر ایک تصدیق میں ''تیز رفتاری'' پر بحث مذکور ہے۔

بندہ کی عبارت کا مطلب اس قدر واضح ہے کہ یہ دونوں حضرات اسے ذرا سی توجہ سے دیکھیں تو ان شاء اللہ تعالیٰ اپنی بحث کا عبث ہونا سمجھ جائیں گے۔

میرا مقصد یہ ہے کہ مال و زر کے افراط اور تیز تر سواریوں کی بہتات کی وجہ سے اتنی طویل مسافت تک پیدل یا بیل گاڑی اور قافلہ کے اونٹ پر چلنے کی مشقت چھوڑ دیں گے تو تین دن کی مسافت کی تحدید کا فیصلہ

کرنا کیسے ممکن ہوگا؟

۴- ص ۱۷ پر مؤلف نے اور ص ۴۰ پر مصدق نے اکابر کی تحریرات کے تتبع پر اشکال تحریر کیا ہے۔

بندہ نے تتبع میں استقصاء کی ضرورت اس لئے نہیں سمجھی کہ کلامِ اکابر کے محمل کی تعیین پر قرائن خارجہ قویہ موجبہ غلبۂ ظن پیش نظر تھے، مثلاً

۱- رسالہ ''اوزانِ شرعیہ'' کا اسلوبِ تحریر، بالخصوص اس تحریر میں حضرت گنگوہی قدس سرہٗ کا فتویٰ، اس تحریر کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

۲- اڑتالیس میل انگریزی کا کتب فقہ میں کوئی مأخذ نہ ملنا۔

۳- کتبِ فقہ اور کلامِ اکابر کے درمیان عدد ''اڑتالیس'' میں توافق۔

۴- اکابر کے بارے میں یہ حسنِ ظن کہ وہ بلاضرورتِ شدیدہ کتبِ مذہب کے خلاف فتویٰ نہیں دیتے۔

۵- اڑتالیس میل انگریزی اور قول فقہاء ۴۵ میل شرعی = ۵۱ میل انگریزی میں کوئی معتد بہ فرق نہیں۔ صرف ایک میل یومیہ کا فرق ہے، اس صورت میں تحدید فقہاء کو چھوڑ کر تحدید جدید کی کیا ضرورت؟

۶- ص ۲۰ پر مؤلف نے حضرت گنگوہی قدس سرہٗ کے فتویٰ سے اڑتالیس میل انگریزی کا ثبوت اپنے خیال میں بہت مدلل پیش فرمایا ہے۔

یہ دعویٰ اور دلائل بین البطلان ہیں، اس لئے کہ چار ہزار قدم کا میل شرعی ہونا متفق علیہ ہے۔

دلائل میں رسالہ ''اوزانِ شرعیہ'' اور اس پر اکابر کی تصدیقات سے استدلال اس لئے باطل ہے کہ بندہ کی تحریر سابق میں بحث ہی اس پر ہے کہ اس فتویٰ سے انگریزی میل پر استدلال صحیح نہیں، اس لئے کہ اس سے تو شرعی میل ثابت ہوتا ہے، تعجب ہے کہ مؤلف نے مبحث کو مستدل بنانے کی جرأت کیسے کی؟

مؤلف نے تیسری دلیل میں عرف کا ذکر فرمایا ہے۔

اعتبار ''عرف'' جب صحیح ہوسکتا تھا کہ فتویٰ میں چار ہزار قدم کا ذکر نہ ہوتا، میل شرعی کی مقدار مصرح ہونے کے باوجود اسے عرف پر محمول کر کے انگریزی میل مراد لینا کھلا ہوا تعنت ہے۔

۶- ص ۲۶ پر مؤلف نے اور ص ۴۰ پر مصدق نے بندہ کی طرف جمہور علماء ہند اور تمام اکابر کے تخطیہ اور تغلیط کی نسبت تحریر کی ہے۔

او پر نمبر ۲ کے تحت لکھا جاچکا ہے کہ بندہ کو اکابر سے اختلاف رائے نہیں تھا، کسی کے کلام کا محمل نہ سمجھنے کو تخطیہ و تغلیط کہنے کا کیا جواز ہے؟

علاوہ ازیں اگر واقعۃً اختلاف رائے ہوتا تو اس کے اظہار کو کوئی بھی ذی علم تنقیص نہیں کہہ سکتا، وضوح دلیل کے باوجود کسی کی مروّت یا عقیدت سے کتمان مافی الضمیر مداھنت فی الدین ہونے کی وجہ سے حرام ہے۔

حضرت امام رحمہ اللہ تعالیٰ بلکہ سب ہی ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے فتاویٰ کئی صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے خلاف ہیں۔

حضرت امام رحمہ اللہ تعالیٰ کے اصحاب رحمہم اللہ تعالیٰ آپ کے کئی اقوال کے خلاف ہیں بلکہ حضرت امام اپنے اصحاب کو خود حکم فرمایا کرتے تھے کہ میرے خلاف وضوح دلیل کے بعد اپنی تحقیق پر عمل کیا کریں۔

حضرات فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ دوسرے مذاہب کے ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ پر کس قدر زور دار تردید فرماتے ہیں۔

بلکہ مشائخ مذہب میں باہم بھی بکثرت ردوقدح کا تعامل ہے جس سے شروح حدیث وکتب فقہ کے ذخائر بھرے پڑے ہیں۔

خود ہمارے اکابر نے مسئلہ زیر بحث میں اپنے اکابر یعنی حضرات فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کے خلاف فتویٰ دیا ہے۔

کیا یہ سب حضرات معاذ اللہ! عمر بھر اپنے اکابر کی تنقیص جیسے جرمِ عظیم اور گناہِ کبیرہ کے مرتکب رہے؟ ہرگز نہیں۔ یہ حضرات اپنے قلوب میں اکابر کی عظمت ومحبت بدرجۂ کمال رکھنے کے باوجود اختلاف رائے کے اظہار کو فرض اور اسکے اخفاء وکتمان کو مداہنت اور حرام سمجھتے تھے۔

بندہ اپنے شاگردوں کو بار بار بہت سخت تاکید کے ساتھ یہ تنبیہ کرتا رہتا ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں آپ کی رائے مجھ سے مختلف ہو تو اسے ضرور ظاہر کیا کریں، پھر اگر اجتماعی غور کے بعد بھی اتفاق نہ ہو تو آپ کے لیے مجھ سے موافقت کرنا جائز نہیں، بلکہ اپنی رائے پر قائم رہنا اور بوقتِ ضرورت اسکا اظہار بھی آپ پر فرض ہے۔

غرضیکہ آپس میں بحث وتمحیص کے ذریعہ مسائل شرعیہ کی تنقیر وتنقیح کا سلسلہ حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے لے کر اب تک پوری امت میں چلا آیا ہے اور تاقیامت جاری رہے گا۔ حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور بعد کی پوری امت کے تعامل کو غلط قرار دینا اور تنقیص اکابر شمار کرنا ان کی شان میں بہت ہی سخت گستاخی ہے، اسلام کے اس مسلم اصول اور اس کے مطابق پوری امت کے اس تعامل پر اعتراض کرنا سخت جہالت اور خطرناک ضلالت ہے۔

مؤلف اور مصدق کے بارے میں حسنِ ظن ہے کہ وہ اس قدر واضح حقیقت سے بے خبر نہیں ہوں گے، معہٰذا ان کو جو اشکال ہوا اس کی یہ توجیہ ہوسکتی ہے کہ شاید ان کے ذہن میں امت کے تعامل اور بندہ کے طرزِ عمل میں کوئی عمیق فرق ہوگا، اگر وہ اس کی وضاحت فرما دیتے تو بندہ پر احسان ہوتا کہ اس پر غور کر کے اپنی اصلاح کی کوشش کرتا۔

۷- ص۔ ۳۸ کے اخر میں مصدق صاحب نے بندہ کی تحریر پر یہ اعتراض فرمایا ہے کہ اس میں ایک قول کو ثابت کر کے اس کے خلاف کو ممنوع قرار دے دیا ہے۔

یہ اعتراض اس لئے صحیح نہیں کہ آگے عنوان ''صحیح طریق کار'' کے تحت مذکور تفصیل کے مطابق بندہ کی پوری تحریر کا محور یہی ہے کہ مقدار تحدید سے متعلق حضرات فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کے اقوال مختلفہ میں سے کسی قول کو ترجیح دی جارہی ہے۔ اکابر کے فتویٰ کو بھی میں اسی سے متعلق سمجھ رہا تھا، اس لئے میری تحریر میں'' اس سے کم کا کوئی قول نہیں ملتا''...... ''اس سے کم کی کوئی گنجائش نہیں''...... ''اڑتالیس میل انگریزی کا کوئی مأخذ نہیں ملتا'' جیسے جملوں پر کوئی اعتراض کرنا بندہ کے مطمحِ نظر اور پوری تحریر کے محور سے اغماض کا نتیجہ ہے۔ چنانچہ اسی رسالہ کے ص۔ ۴۹ میں مندرج تصدیق میں بندہ کے مقصد کی صحیح تشریح موجود ہے، غنیمت ہے کہ اتنے حضرات میں کوئی ایک تو بات سمجھنے والا ملا۔

۸- ص۔ ۴۵ کے آخر میں انہی مصدق صاحب نے بندہ کی طرف حدیث اربعۃ برد کی تضعیف منسوب فرما کر اس کی تردید فرمائی ہے۔

حالانکہ تضعیف حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمائی ہے، جو بندہ نے اعتماداً نقل کر دی ہے، مگر مصدق نے اس کو ایسے انداز سے پیش کیا ہے کہ گویا یہ غلطی بندہ ہی سے ہوئی ہے۔

مصدق صاحب کی ان چار بالکل صریح اور بدیہی لغزشوں سے جو اوپر نمبر ۳، نمبر ۶، نمبر ۷ اور نمبر ۸ میں تحریر کی گئی ہیں، واضح طور پر ثابت ہوگیا ہے کہ آپ نے بندہ کی تحریر پر تردید لکھتے وقت تحریر کو پڑھنے میں ذرا سی بھی توجہ سے کام لینے کی ضرورت محسوس نہیں فرمائی۔

ایں کار از تو آید و مرداں چنیں کنند

بالخصوص مصدق صاحب نے نمبر ۸ میں مذکور چوتھی غلطی تو بہت سخت کی ہے، مفتی اعظم حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہم اللہ تعالیٰ کے ایسے رسالہ کے ایک جزء کی تردید کی ہے جس پر حضرت حکیم الامۃ قدس سرہٗ اور دوسرے بہت بڑے بڑے اکابر کی تصدیقات ہیں، یہ غلطی بزعمِ مؤلف بلکہ ص۔ ۴۰ پر خود مصدق

صاحب کی تحریر کے مطابق بھی اکابر کی تغلیط ،تخطیہ وتنقیص ہونے کی وجہ سے نا قابل معافی جرم ہے۔

مصدق صاحب کی یہ چار غلطیاں جو بہت ہی واضح اور بدیہی ہیں ،صرف ان کی نشاندہی پر اکتفاء کرتا ہوں ،ورنہ دس صفحات پر پھیلی ہوئی اس تحریر میں جگہ جگہ بالخصوص صـ ۴۴ میں مندرجہ ترمیمات پر بے ساختہ دل سے ’’ماشاءاللہ‘‘ کی داد نکل رہی ہے۔

زفرق تابقدم ہر کجا کہ می نگرم کرشمہ دامن دل می کشد کہ جا اینجاست

۹- صـ ۵۴ پر ایک مصدق صاحب نے بندہ کی طرف ’’فسادنیت‘‘ منسوب کر کے احسانِ عظیم فرمایا ہے۔ جزاه الله تعالیٰ احسن الجزاء

ان کا یہ احسان صرف مجھ پر ہی نہیں بلکہ خود ان پر بھی ہے ،اس لئے کہ ان کی تحریر پڑھنے کے بعد میں نے ان کے لیے روزانہ ایصالِ ثواب اور دعاء خیر کا معمول بنالیا ہے۔

۱۰- اس رسالہ میں علماء ہند کے پانچ اقوال نقل کرنے کے باوجود اڑتالیس میل انگریزی کے قول کو اس انداز سے پیش کیا گیا ہے کہ گویا یہ نص قطعی ہے جس میں تا قیامت ذرہ برابر بھی کسی قسم کی کمی بیشی کرنا حرام ہے۔

۱۱- اگر عوام میں خطرۂ انتشار وغیرہ مصالح کے پیش نظر کسی ایک تحدید کو برقرار رکھنا ضروری ہے اور بلاضرورتِ شدیدہ اسے بدلنا صحیح نہیں تو حضرات فقہاء کرام رحمہم اللہ کی تحدید کو کیوں چھوڑ دیا؟ بالخصوص جبکہ زیادہ تفاوت بھی نہیں ،صرف ایک میل یومیہ کم کرنے کی کیا سخت مجبوری اور ضرورتِ شدیدہ پیش آئی؟

اور اگر تغیر زمان کے مطابق تغییر تحدید لازم ہے اور اس کے لیے کوئی معمولی مصلحت بھی کافی ہے تو اس پر یہ اشکال ہے کہ اکابر کی اس تحدید پر تقریباً ایک صدی کا طویل عرصہ گزر گیا ہے تو کیا قویٰ میں روزافزوں غیر معمولی انحطاط وسقوط اس تحدید میں مزید تخفیف کو مقتضی نہیں؟

بالخصوص جبکہ مؤلف کی تحریر کے مطابق حضرت مدنی قدس سرہٗ اپنے زمانہ میں مزید ایک میل یومیہ تخفیف کی ضرورت محسوس فرماتے تھے ،آپ کے بعد بھی تقریباً نصف صدی مزید گزر رہی ہے تو اب بطریق اوّلیٰ تخفیف پر غور کرنا چاہیے۔

صحیح طریق کار:

بنظر تفقہ صحیح طریق کار یہ ہے کہ وقت کے ایسے اہل تفقہ علماء کی جماعت جن پر عوام کو اعتماد ہو اپنے زمانہ کے حالات پر بنظر عمیق غور کرنے کے بعد اگر تبدیل تحدید کی معتد بہ ضرورت عامہ محسوس کریں تو اس

کے مطابق متفقہ فیصلہ کا اعلان کریں۔

اکابر کی تحدید اسی پر مبنی تھی، آئندہ تغیر زمانہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس تحدید کی تغییر پر غور اور حالات کے مطابق بشرائط مذکورہ تغییر وتبدیل کا سلسلہ جاری رہنا چاہیے۔

بندہ کی سابق تحریر اس خیال کے تحت تھی کہ اکابر کا فتویٰ حالات زمانہ کی تنقیر وتفتیش کی بجائے اقوال فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ پر مبنی ہے اور انہوں نے اقوال مختلفہ میں سے اڑتالیس میل شرعی کے قول کو اختیار فرمایا ہے۔

یہ دو غلط فہمیاں رسالہ ''اوزانِ شرعیہ'' کے اسلوب تحریر سے پیدا ہوئیں، رسالہ مذکورہ میں پہلے علماء ہندوستان کا قول اڑتالیس میل انگریزی تھا۔

پھر اس پر حدیث " اربعة برد " سے استدلال پیش فرمایا۔

پھر اس پر حضرت گنگوہی قدس سرہٗ کے فتویٰ کی تفریع فرمائی، جس میں چار برید اڑتالیس میل کا ذکر ہے۔

اس تفصیل کو دیکھ کر ہر شخص یہی سمجھے گا کہ دعویٰ اور دلائل میں مطابقت نہیں، دعویٰ ہے اڑتالیس میل انگریزی اور دلائل میں چار برید ہے جس کے اڑتالیس میل شرعی بنتے ہیں۔

چنانچہ خود رسالہ ''اوزانِ شرعیہ'' ص۔ ۲۴ میں برید چار فرسخ اور ص۔ ۲۷ میں فرسخ تین میل شرعی قرار دیا ہے۔

اور حضرت گنگوہی قدس سرہٗ کے فتویٰ میں بھی میل چار ہزار قدم کی تصریح ہے اور یہ مسلم ہے کہ چار ہزار قدم کا میل شرعی ہوتا ہے۔

رسالہ ''اوزانِ شرعیہ'' کے آخر میں جو نقشہ دیا ہے اس میں بھی فرسخ تین میل شرعی لکھنے کے بعد برید بارہ میل انگریزی کر دیا ہے۔ جب برید چار فرسخ اور فرسخ تین میل شرعی ہے تو برید بارہ میل انگریزی کیسے ہو گیا؟

مؤلف نے رسالہ ''اوزانِ شرعیہ'' کی تحریر کی جو وضاحت فرمائی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ پوری عبارت دیکھنے سے واضح ہو جاتا ہے کہ اقوالِ اکابر میں انگریزی میل مراد ہے، چنانچہ آگے چل کر ص۔ ۲۰ پر حضرت گنگوہی قدس سرہٗ کا فتویٰ ''اوزانِ شرعیہ'' میں بطورِ تائید لانے سے بھی ثابت کیا ہے کہ اس عبارت اور اس کی دلیل سے انگریزی میل ثابت کرنا مقصود ہے۔

اس بارے میں گزارش ہے کہ بندہ نے اس سے کب انکار کیا ہے؟ بلکہ بندہ نے تو اپنی تحریر سابق میں بھی یہی تو اشکال پیش کیا ہے کہ انگریزی میل کے دعویٰ اور اکابر کی طرف اس کی نسبت کے اثبات کے لیے جو دلائل تحریر فرمائے ہیں ان سے نہ تو انگریزی میل کا دعویٰ ثابت ہوتا ہے اور نہ ہی اکابر کی طرف انگریزی میل کی نسبت ثابت ہوتی ہے بلکہ اس کے برعکس دعویٰ اور نسبت دونوں کے لیے پیش کردہ دلائل سے شرعی

میل ثابت ہور ہا ہے۔

حضرت گنگوہی قدس سرہٗ کے اس فتویٰ میں اگر چہ عدم تحدید کی طرف اشارہ ہے مگر چونکہ آپ رئیس الاکابر ہیں، اس لئے بندہ اس سے یہی سمجھا کہ اس کے بعد اکابر نے جو تحدید فرمائی ہے وہ اسی کے مطابق شرعی میل سے ہی ہوگی، اسی لئے بندہ نے مراد اکابر سمجھنے کے لیے زیادہ تتبع وجستجو کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ اس کے بعد دوسرے اکابر کی عبارات سامنے آنے سے معلوم ہوا کہ انہوں نے اپنے زمانہ کے لوگوں کے قویٰ اور راستوں کے حالات پیش نظر رکھتے ہوئے مقدار تحدید سے متعلق اقوال فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ سے ہٹ کر اڑتالیس میل انگریزی سے تحدید فرمائی ہے۔

بہر حال بندہ نے اپنے اشتباہ کی بناء لکھ دی ہے، اس کی وجہ خواہ قصورِ عبارتِ کتاب ہو یا قصورِ فہمِ بندہ، لہٰذا کسی کو اشتباہ کی تقریر مذکور کے کسی جزء میں کوئی کلام ہو تو پیش کرنے کی حاجت نہیں۔

بندہ نے اپنی تحریر شائع کرنے سے قبل دو ماہرین فن اور مشہور مفتیانِ کرام مولانا محمد عاشق الٰہی صاحب بلند شہری ثم المدنی اور مفتی عبد الستار صاحب رئیس دار الافتاء جامعہ خیر المدارس ملتان سے اسی بارے میں استشارہ کیا تھا، ان دونوں حضرات کی بھی مذکورہ دو بنیادی باتوں کی طرف توجہ نہیں گئی، بلکہ کلام اکابر میں ’’میل‘‘ سے میلِ شرعی مراد ہونے پر حضرت گنگوہی قدس سرہٗ کے فتویٰ سے استدلال مفتی عبد الستار صاحب ہی نے پیش فرمایا تھا۔

بہر کیف اب اکابر کی مراد اور ان کے فتویٰ کی بناء واضح ہوگئی تو میں اپنی تحریر سابق سے رجوع کرتا ہوں۔

جب تک اہل تفقہ علماء حالات زمانہ پر از سرِ نو اجتماعی طور پر غور وفکر کر کے کوئی نیا فیصلہ نہیں کرتے اس وقت تک مسافت سفر حسب ذیل رہے گی:

مسافت سفر: ۴۸ میل انگریزی (۷۷ء۲۴۸۵ کلومیٹر)

یہ بھی یاد رہے کہ یہ فیصلہ پاکستان اور ہندوستان کے ہموار علاقوں کے لیے ہے، دوسرے علاقوں کا فیصلہ وہاں کے باشندوں کے قویٰ اور راستوں کے حالات پر موقوف ہوگا۔

حرفِ آخر:

یہ طریق کار اگر چہ اصل مذہب کے مطابق ہے مگر زمانِ ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ میں چونکہ قافلوں کے سفر کا عام دستور تھا اس لئے تین دن کی مسافت عام معروف تھی، سب لوگ جانتے تھے، کسی کے لیے بھی اس کا

معلوم کرنا کچھ بھی مشکل نہیں تھا، لیکن اس زمانہ میں اس کی تعیین میں مندرجہ ذیل مشکلات ہیں:

۱- ایک ہی ملک کے مختلف علاقوں میں تعیین مقادیر کیلئے وہاں کے باشندوں اور راستوں کے حالات پر اجتماعی غور کرنے کی غیر معمولی جدوجہد۔

۲- پھر مرور زمان کے بعد دوبارہ وہی مشقت۔

۳- اختلاف آراء کا ظن غالب جو عوام میں انتشار اور دین سے تنفر کا باعث ہے۔

۴- پیدل اور بیل گاڑی وغیرہ پر سفر معدوم یا کالمعدوم ہو جانے کی صورت میں تحدید کے فیصلہ کا تعسر بلکہ تعذر۔

۵- اکابر سے عقیدت میں اس قدر غلو کہ ان کی طرف سے ان کے زمان و مکان کے حالات پر مبنی تحدید کے خلاف اختلاف امکنہ، مرور ازمنہ و تغیر احوال کے بعد بھی تا قیامت کچھ سوچنے یا کہنے کو حرام سمجھا جانے لگے، ان حالات میں تو مرور ازمنہ و تغیر احوال کے بعد بھی کوئی تجدید تحدید کی تجویز پیش کرنے کی جرأت کیسے کرسکتا ہے؟

ان مشکلات مذکورہ کے پیش نظر سہولت اور مصلحت تو اسی میں ہے کہ حضرات فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کے اقوال میں سے ہی کسی قول کو معیار بنایا جائے، البتہ اگر کسی زمان یا مکان میں اس پر عمل کرنا بہت ہی دشوار ہو جائے اور یہ تعسر اہل تفقہ کی نظر میں خوب واضح اور محقق ہو جائے تو ایسی مجبوری کی حالت میں تجدید وتحدید کی کوشش کی جائے۔ اگرچہ پیدل سفر متروک ہو جانے کی وجہ سے آئندہ اس قسم کی کوئی مجبوری پیش آنے کا بظاہر کوئی احتمال نہیں۔

حضرات فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے اسی مصلحت کے پیش نظر ''ماء کثیر'' کی مقدار میں قول تحدید کو اختیار فرمایا ہے۔ اسلئے کہ رائ مبتلی بہ کے حوالہ کرنا اختلاف طبائع کی وجہ سے اختلاف آراء وانتشار کا باعث ہے۔

رخصتِ سفر سے تو مقصد ہی دفع مشقت و اعطاء سہولت ہے، پھر اس میں ایسا قول اختیار کرنا جس کو زیر عمل لانے میں مذکورہ بالا مشکلات کی مشقت کے تحمل سے کوئی مفر نہیں، سفر میں مقصد رخصت کے خلاف ہے۔ ایک دو میل زیادہ مسافت قطع کرنے کی مشقت مشکلات مذکورہ کی مشقت کے مقابلہ میں بہت اہون ہے بالخصوص جبکہ سفر کی سہولتوں اور بہتر سے بہتر سواریوں کی کثرت میں روز بروز غیر معمولی اضافہ ہوتا جارہا ہے، جس کے پیش نظر بعید نہیں کہ عنقریب ہی پیدل اسفار کا سلسلہ دنیا سے بالکل ختم ہی ہو جائے۔ بلکہ پاکستان میں تو اب بھی شاید ہی کہیں یہ سلسلہ رہا ہو۔

اپنا عندیہ پیش کر دیا ہے، ہوسکتا ہے کوئی ''مہربان'' اسے بھی تنقیص اکابر، اکابر اوران کے پیچھے چلنے والی ساری امت کی نمازوں کے فساد کا حکم اور تحریک ہوس جاہ سمجھ لے۔

وفقنا اللّٰه الجميع لما يحب ويرضى. (طبع نهم: ٤/٩٦، ١٠٦)

۳- رسالہ'' القول الاظهر '':

پہلی طباعتوں میں ۴/۹۶ رسالہ '' القول الاظهر '' صـ ٦ عنوان ''بحری سفر'' کے تحت مضمون کے آخر میں ہے:

''بحری راستہ کی محاذاۃ میں بری مسافت کے اعتبار کی تحقیق تتمہ میں آئے گی۔''

یہ تحقیق گم ہوجانے کی وجہ سے اب آخر میں یہ جملہ بڑھا دیا گیا ہے:

''یہ تحقیق گم ہوگئی ہے، اگر مل گئی تو ضرور شائع ہوگی، ان شاء اللہ تعالیٰ۔ مرتب''

(طبع يازدهم: ٤/٩٦)

۴- رسالہ'' وطن الارتحال يبقى ببقاء الأثقال '':

احسن الفتاویٰ ۴/۱۲۰ رسالہ'' وطن الارتحال يبقى ببقاء الاثقال '' کے آخر میں غالبًا آٹھویں اور نویں طبع میں حاشیہ پر ہے:

''اس تحقیق کے خلاف ایک تحریر کا جواب تتمہ میں ہے۔''

بعد میں حضرتِ والا رحمہ اللہ نے اس جواب کی اشاعت سے منع فرما دیا تھا، اس لئے اب جملہ مذکورہ بالا کے بعد حضرت کی تحریر کا عکس شائع کر دیا ہے، جس کی عبارت یہ ہے:

''فاضل دار العلوم کی تحریر کا جو جواب یہاں سے لکھا تھا اسے شائع نہ کریں۔''

(طبع يازدهم: ٤/١٢٠)

۵- ضمیمہ جمعہ فی القریٰ:

طبع اوّل ۴/۱۸۰ میں عنوان ''جمعہ فی القریٰ سے متعلق اثر زھری کا جواب'' کے تحت درج جواب کے آخر میں ضمیمہ کے لیے تتمہ کا حوالہ نہیں، بعد میں اس کا اضافہ کیا گیا ہے جو درج ذیل ہے:

''ضمیمہ تتمہ میں ہے۔'' (طبع نهم: ٤/١٩٠)

۶- تعزیت کا مسنون طریقہ:

طبع اوّل ۴/۲۳۵ میں عنوان ''تعزیت کا مسنون طریقہ'' کے تحت جواب کے آخر میں تتمہ کا حوالہ

نہیں، بعد میں اس کا اضافہ ہوا ہے جو درج ذیل ہے:

''اس پر اشکال وجواب تتمہ میں ہے۔'' (طبع نہم: ٤/٢٤٥)

۷- بنک اکاؤنٹ سے زکوٰۃ پر نظر ثالث:

طبع اوّل ۴/۳۲۴ رسالہ ''بنک اکاؤنٹس سے حکومت کا زکوٰۃ وصول کرنا'' کے آخر میں نظر ثالث کی عبارت موجود نہیں، بعد میں اس کا اضافہ کیا گیا ہے جو درجِ ذیل ہے:

نظر ثالث:

بعض علماء نے تحریر مذکور پر مفصل بحث ارسال فرمائی، اس پر ۲۴/محرم ۱۴۰۵ھ میں مجلس نے غور کر کے اپنے پہلے فیصلے کی توثیق کی، البتہ مجلس نے اپنی تحریر مذکور میں بعض مسامحات کو تسلیم کر لیا اور ان کی اصلاح کی ضرورت کا فیصلہ کیا، نتیجہ کے لحاظ سے ان اصلاحات کا مجلس کے سابق فیصلہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

ان اصلاحات کی مفصل تحریر وقت ختم ہو جانے کی وجہ سے اس مجلس میں نہ ہو سکی، اس لیے اس کو دوسری مجلس پر چھوڑ دیا گیا۔ واللہ المستعان.

اس تحریر کی تکمیل کے بعد اس کو ماہنامہ ''البلاغ'' اور تتمہ ''احسن الفتاویٰ'' میں شائع کر دیا جائے گا۔ ان شاءاللہ تعالیٰ۔ رشید احمد (طبع نہم: ٤/٣٣٤)

۸- کافر، شیعہ، مرزائی کو صدقۃ الفطر دینا جائز نہیں:

۴/۳۸۳ پہلی طباعتوں میں عنوان ''کافر، شیعہ، مرزائی کو صدقۃ الفطر دینا جائز نہیں'' کے تحت جواب کے آخر میں تتمہ کا حوالہ نہیں، بعد میں یہ جملہ تحریر کر دیا گیا ہے:

''ذمی کو صدقۃ الفطر دینا جائز نہیں، تفصیل تتمہ میں ہے۔'' (طبع یازدھم: ٤/٣٨٣)

۹- بوقتِ اذان ہاتھ میں پیالہ ہو تو پانی پینا:

طبع اوّل ۴/۴۴۳ عنوان ''حدیث ''بوقت اذان ہاتھ میں پیالہ ہو تو پانی پی لے کا مطلب'' کے تحت درج جواب کے آخر میں چھٹے نمبر کا اضافہ نہیں، بعد میں اس کو بڑھایا گیا ہے جو درجِ ذیل ہے:

﴿٦﴾ الحاق: یہ حدیث صحیح نہیں۔

(علل الحديث: ١/٢٥٦) (طبع نہم: ٤/٤٥٤)

۱۰- حکم قِران وتمتع:

طبع اوّل ۴/۵۲۴ سے ۵۲۷ تک دو مسئلے لکھے گئے ہیں:

۱- آفاقی اشہر حج میں مکہ سے مدینہ گیا تو تمتع یا قران کرسکتا ہے یا نہیں؟

۲- مکی آفاق سے واپسی پر تمتع یا قران کرسکتا ہے یا نہیں؟

دوسرے مسئلہ پر ردالمحتار کی تین عبارات لکھی گئی تھیں، بعد میں آخری دو عبارات کو حذف کرکے ان کی جگہ مندرجہ بالا دو مسائل کی منضبط و جامع تلخیص بعنوان ''حکم قران وتمتع'' لکھی گئی ہے جو درج ذیل ہے:

۱- آفاقی اشہر حج میں عمرہ کرنے کے بعد آفاق میں غیر وطن اصلی میں چلا گیا:

عندالصاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ یہ عمرہ حق تمتع میں باقی نہیں رہا، لہٰذا قران وتمتع جائز ہیں۔ عندالامام رحمہ اللہ تعالیٰ اس عمرہ سے منعقد ہونے والا تمتع باقی ہے، لہٰذا قران جائز نہیں، عمرہ مفردہ آفاق سے جائز ہے علی الراجح۔ بوجہ اختلاف نہ کرنا بہتر ہے۔

۲- آفاقی حل یا حرم میں چلا گیا، پھر اشہر حج میں آفاق میں غیر وطن اصلی میں چلا گیا:

عندالصاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ قران وتمتع دونوں جائز ہیں، عندالامام رحمہ اللہ تعالیٰ دونوں ناجائز۔ قران کرے گا تو دم جبر لازم ہوگا، تمتع میں نہیں۔ لأنه لم ينعقد.

۳- حل یا حرم میں متوطن بوطن اصلی اشہر حج سے قبل آفاق میں چلا گیا:

قران جائز ہے اور تمتع ناجائز۔

۴- حل یا حرم میں متوطن بوطن اصلی اشہر حج میں آفاق میں چلا گیا:

قران وتمتع دونوں ناجائز۔ ۲۰/ ذی الحجہ ۱۴۱۶ھ

(طبع یازدھم: ٤/٥٢٥)

۱۱- اعتکاف سنت علی الکفایہ ہے:

طبع اوّل ۴/ ۴۹۸ میں عنوان ''اعتکاف ہر محلّہ میں سنت علی الکفایۃ ہے'' کے تحت درج جواب کے آخر میں تتمہ کا حوالہ نہیں، بعد میں اس کا اضافہ کیا گیا ہے جو درج ذیل ہے:

''مزید تحقیق تتمہ میں ہے۔'' (طبع نهم: ٤/٥٠٩)

۱۲- حرم میں پالتو کبوتر:

طبع اوّل ۴/ ۵۴۹ میں عنوان ''حرم میں پالتو کبوتر بھی حرام ہے'' کے تحت درج جواب کے آخر میں تتمہ کا حوالہ نہیں، بعد میں اس کا اضافہ کیا گیا ہے جو درج ذیل ہے:

''مزید تحقیق تتمہ میں ہے۔'' (طبع نهم: ٤/٥٥٩)

۱۳- طواف کی دعائیں:

طبع اوّل ۴/ ۵٦۸ پر ختم ہوگئی ہے، جبکہ طبع نہم میں اس کے بعد بعنوان ’’طواف کی دعائیں‘‘ ایک صفحہ کا اضافہ ہے جو درج ذیل ہے:

طواف کے چکروں میں جو دعائیں پڑھنے کا عام دستور ہوگیا ہے ان کا شریعت میں کوئی ثبوت نہیں، چکروں کی تخصیص کے بغیر صرف چند ایک کی ضعیف روایت ملتی ہے، البتہ ایک دو دعائیں قابل اعتماد روایت سے ثابت ہیں مگر ان کی بھی کسی چکر کے ساتھ تخصیص ثابت نہیں۔

وجوہِ ذیل کی بناء پر چکروں کی دعائیں پڑھنا بدعت اور گناہ ہے:

۱- جو عمل ضعیف حدیث سے ثابت ہو اس کو سنت سمجھنا بدعت اور ناجائز ہے جبکہ یہ دعائیں کسی ضعیف حدیث سے بھی ثابت نہیں، اور عوام وخواص ان کو سنت سے بھی بڑھ کر فرض سمجھتے ہیں، اس لیے یہ بہت خطرناک بدعت اور بہت بڑا گناہ ہے۔

۲- ان دعاؤں کے التزام اور دینی اداروں کی طرف سے ان کی روز افزوں اشاعت کی وجہ سے عوام ان کو ضروری سمجھنے لگے ہیں، ایسی حالت میں امر مندوب بھی مکروہ ہو جاتا ہے، چہ جائیکہ جس کا ثبوت ہی نہ ہو۔

۳- اکثر لوگوں کو دعائیں یاد نہیں ہوتیں، طواف میں کتاب دیکھ کر پڑھتے ہیں اور ازدحام میں کتاب پڑھتے ہوئے چلنے سے خشوع نہیں رہ سکتا۔

۴- ازدحام میں کتاب پر نظر رکھنا اپنے لیے اور دوسروں کے لیے بھی باعث ایذاء ہے، بالخصوص دعاؤں کی خاطر جتھوں کی صورت میں چلنا سخت تکلیف دہ ہے جو حرام ہے۔

۵- جتھوں کی صورت میں چلاّ چلاّ کر دعائیں پڑھنے سے دوسروں کے خشوع میں خلل پڑتا ہے۔

٦- عوام دعاؤں کے الفاظ صحیح نہیں ادا کر پاتے تو معلّم جتھے کو روک کر الفاظ کہلوانے کی کوشش کرتے ہیں، جبکہ طواف میں ٹھہرنا مکروہ تحریمی ہے، علاوہ ازیں اس صورت میں بعض لوگوں کی بیت اللہ کی طرف پشت یا سینہ ہو جاتا ہے یہ بھی مکروہ تحریمی ہے، اور اسی حالت میں کچھ آگے کو سرک گئے تو اتنے حصہ کے طواف کا اعادہ واجب ہے۔

اللہ کرے کہ علماء دین کو مفاسد مذکورہ کی طرف التفات ہو اور وہ اس بدعت شنیعہ ومعصیتِ علانیہ کی اشاعت کی بجائے اس سے اجتناب کی تبلیغ کا فرض اداء کریں۔ (طبع نہم: ٤/ ٥٧٩)

اِضَافَہ

جلد پنجم

۱- نکاح مرتد:

طبع اوّل ۵ / ۲۳ عنوان ’’شیعہ ہوجانے سے نکاح ٹوٹ گیا‘‘ کے تحت درج جواب کے آخر میں جلد ٦ کا حوالہ نہیں، بعد میں اس کا اضافہ کیا گیا ہے جو درج ذیل ہے:

’’نکاح مرتد کے مسائل کی تفصیل جلد ٦ باب المرتد میں ہے۔‘‘ (طبع دھم: ٥/٢٤)

۲- بیوی خسر سے زنا کا اقرار کرتی ہے:

طبع اوّل ۵ / ۷۱ عنوان ’’بیوی خسر سے زنا کا اقرار کرتی ہے مگر شوہر تصدیق نہیں کرتا‘‘ کے تحت درج جواب کے ابتدائی حصہ پر حاشیہ نہیں، بعد میں اس کا اضافہ کیا گیا جو درج ذیل ہے:

’’عورت کے لیے حکم حرمت و نکاح ثانی کی تفصیل تتمہ میں ہے۔‘‘ (طبع دھم: ٥/٧١)

۳- عیسائی اور یہودی عورت سے نکاح:

طبع اوّل ۵ / ۸۹ میں عنوان ’’عیسائی اور یہودی عورت سے نکاح‘‘ کے تحت درج جواب کے آخر میں بعد میں چند جملوں کا اضافہ کیا گیا ہے جو درجِ ذیل ہے:

علاوہ ازیں ایسی عورتیں جاسوسی کا کام کرتی ہیں، لہٰذا یہ ملک کی سالمیت کیلئے بہت خطرناک ہیں، نیز کتابیہ سے نکاح کرنے والے کے قلب میں اس کی عظمت ہوتی ہے جو کفر ہے۔ (طبع نہم: ٥/٨٩)

۴- لفظِ حرام طلاق صریح بائن ہے:

طبع اوّل ۵ / ۱۸۳ عنوان ’’لفظ حرام طلاق صریح بائن ہے‘‘ کے تحت درج جواب کے آخر میں تتمہ کا حوالہ نہیں، بعد میں اس کا اضافہ کیا گیا ہے جو درجِ ذیل ہے:

’’اس پر اشکال و جواب تتمہ میں ہے۔‘‘ (طبع نہم: ٥/١٨٣)

۵- بیوی کو ماں کہنا طلاق بائن ہے:

۵ / ۱۸۷ پہلی طباعتوں میں عنوان ’’بیوی کو ماں کہنا طلاق بائن ہے‘‘ کے تحت جواب کے آخر میں تتمہ کا حوالہ نہیں، بعد میں یہ جملہ تحریر کردیا گیا ہے: ’’مزید بحث تتمہ میں ہے۔‘‘ (طبع دھم: ٥/١٨٧)

اِضَافَہ

جلد ششم

۱- ٹی وی کا زہر:

طبع اوّل ۶/ ۵۴۶ رسالہ " القول المبرهن فی کراهة بیع الرادیو والتلوزن " کے آخر میں مندرجہ ذیل اضافہ نہیں جو بعد میں کیا گیا ہے:

ٹی وی کی حرمت پر مفصل رسالہ "ٹی وی کا زہر ٹی بی سے مہلک تر۔" احسن الفتاوىٰ جلد ۸ کتاب الحظر والاباحۃ میں ہے، مستقل بھی چھپ چکا ہے۔

(طبع ششم: ٦/٥٤٦)

اِضَافَہ

جلد ہفتم

۱- کمیشن پر چندہ:

طبع اوّل ۷/ ۲۷٦ میں عنوان ''کمیشن پر چندہ کرنا جائز نہیں۔'' کے تحت درج جواب کے آخر میں بعد میں اضافہ کیا گیا ہے جو درج ذیل ہے:

مہتمم اور سفیر دونوں پر اس اجارہ فاسدہ سے توبہ کرنا واجب ہے اور سفیر کو اجر مسمّٰی و اجر مثل میں سے اقل ملے گا۔ (طبع ششم: ٢٧٦/٧)

۲- مروّج قرآن خوانی:

طبع اوّل ۷/ ۲۹٦ میں عنوان ''ایصال ثواب کے لیے مروج قرآن خوانی'' کے تحت درج جواب کے آخر میں اضافہ نہیں، بعد میں یہ اضافہ کیا گیا ہے:

کتاب الحظر والاباحۃ جلد ۸ میں بھی ہے۔ (طبع ششم: ٢٩٦/٧)

۳- بیع الحقوق:

طبع اوّل ۷/ ۳۴۱ میں رسالہ " إرشاد أولی الأبصار إلی شرائط حق القرار " کے آخر میں رسالہ " القول الصدوق لبیع الحقوق " کا حوالہ نہیں، بعد میں اس کا اضافہ کیا گیا جو درجِ ذیل ہے:

رسالہ " القول الصدوق لبیع الحقوق " تتمہ میں ہے۔

(طبع ششم: ٣٤٨/٧)

اِضَافَہ

جلد ہشتم

۱- علم دین کے لیے خروج:

طبع اوّل ۸ / ۵۹ میں عنوان ''علم دین کیلئے خروج'' کے تحت موجودہ جامعات کے فسادات کے نمبرا کے آخر میں اضافہ نہیں، بعد میں مندرجہ ذیل اضافہ کیا گیا ہے:

''اور جامعہ میں طالبات کی مستقل رہائش میں اس سے بھی زیادہ خطرات ہیں، خواہ انتظام کتنا ہی بہتر ہو۔'' (طبع سوم: ۸/۵۹)

اِصْلَاحُ الْعِبَارَۃ
جلد اوّل

۱-

طبع اوّل جلدِ اوّل کے تذکرۃ المؤلف میں بکثرت ''اشرف المدارس'' لکھا گیا ہے، بعد میں اس کو ''دارالافتاء والارشاد'' سے تبدیل کر دیا گیا ہے۔

۲-

طبع اوّل جلدِ اوّل میں پہلے وصیت نامے کے آخر میں صفحہ ۳۲ پر اور کئی دوسرے مقامات میں ''جمادی الاخریٰ'' لکھا گیا ہے جس کو بعد میں ''جمادی الآخرۃ'' سے تبدیل کیا گیا ہے۔

۳- **تکفیر مسلم کفر ہے:**

طبع اوّل ۱/ ۵۸ میں عنوان ''تکفیر مسلم کفر ہے'' کے تحت مندرجہ جملہ ''اگر امیر بادشاہ شادی شدہ ہے تو اس کا نکاح بھی ٹوٹ گیا'' کو بعد میں یوں تبدیل کر دیا گیا ہے:

''اگر امیر بادشاہ شادی شدہ ہے تو اس کا نکاح بھی دوبارہ پڑھایا جائے۔''

(طبع نہم: ۱/۵۸)

۴- **مثل بالا:**

طبع اوّل ۱/ ۵۸ میں جملہ ''کمال الدین اگرچہ تکفیر مؤمن کی وجہ سے کفر کا مرتکب نہیں ہوا'' کو بعد میں یوں تبدیل کر دیا گیا ہے:

''کمال الدین اگرچہ تکفیر مؤمن جیسے کفر کا مرتکب نہیں ہوا۔''

(طبع نہم: ۱/۵۸)

۵- **رسالہ ''حقیقتِ شیعہ'':**

رسالہ ''حقیقتِ شیعہ'' میں کئی جگہ لفظ ''شیعوں'' کو بدل کر ''شیعہ'' کیا گیا ہے۔

۶- **ﷺ، رضی اللہ عنہ، رحمہ اللہ، کی تبدیلی:**

پہلی مطبوعات میں ﷺ، رضی اللہ عنہ رحمہ اللہ، چھپا ہے، بعد میں اس اختصار کو قبیح سمجھ کر ان الفاظ کو حذف کر دیا گیا ہے۔

۷- لفظِ ''خدا'' کی تبدیلی:

طبع اوّل ۱/۷۷ میں لفظ ''خدا'' ہے، جس کو بعد میں لفظ ''اللہ'' سے تبدیل کردیا گیا ہے۔
(طبع نہم: ۱/۷۸)

۸- عنوان ''حاضرین سے'':

طبع اوّل ۱/۱۰۵ میں عنوان ''حاضرین سے'' کی ابتداء میں لفظ ''بھئی'' موجود ہے جس کو بعد میں حذف کردیا گیا ہے۔ (طبع نہم: ۱/۱۰۶)

۹- قائلین جواز ربا پر رد:

رسالہ " سنان القنا علیٰ محل الربا " طبع اوّل ۱/۲۸۸ میں عنوان "إبطال مقدمۂ أولیٰ" کے تحت دلیل نمبر ۴ کے بعد درج عبارت کی بعد میں یوں اصلاح کی گئی ہے:

''موطأ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کتاب القراض میں روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے عبداللہ وعبیداللہ رضی اللہ عنہما ایک لشکر میں عراق کی طرف تشریف لے گئے، واپسی پر حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کے پاس تشریف لائے جو اس وقت امیر بصرہ تھے، حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میرے خیال میں تمہارے نفع کی ایک صورت آئی ہے، وہ یہ کہ مجھ سے بیت المال کی رقم قرض لے لو، اس سے بغرض تجارت کچھ مال خرید کرلے جاؤ، مدینہ طیبہ پہنچ کر اسے فروخت کر کے اس کی منفعت خود رکھ لینا اور اصل رقم بیت المال میں داخل کر دینا، اس معاملہ سے حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ کا اصل مقصد صاحبزادوں کو تجارتی منفعت پہنچانا تھا، اس کے ساتھ بیت المال کے مال کا فائدہ از خود ہو گیا، اس لیے یہ سفتجہ مکروہہ میں داخل نہیں۔ (طبع نہم: ۱/۲۸۶)

۱۰- مودودی صاحب اور تخریبِ اسلام:

طبع اوّل جلد اوّل میں رسالہ ''مودودی صاحب اور تخریب اسلام'' کے آخر میں صفحہ ۳۲۷ پر عنوان ''تتمہ'' اور اس کے تحت اردو عبارت کو ختم کردیا گیا اور اس کے بعد حدیث " انما العلم بالتعلم " کی جو تحقیق عربی عبارت میں لکھی گئی تھی اسے عنوان ''کوئی فن بھی بدوں استاذ کے حاصل نہیں ہوسکتا'' کے تحت لکھ دیا گیا ہے۔ (طبع نہم: ۳/۳۰۶، ۳۰۷)

۱۱- مودودی صاحب اور متعہ:

طبع اوّل ۱/۳۲۲ میں عنوان ''مودودی صاحب اور متعہ'' کا آخری حصہ یوں لکھا گیا ہے:

''راقم الحروف کے علم میں جماعت اسلامی کے ایسے لوگ جو مودودی صاحب کے پینترا بدلنے سے قبل جواز متعہ پر دھواں دھار تقریریں فرماتے تھے۔''

بعد میں درج بالا عبارت کو درج ذیل عبارت سے تبدیل کر دیا گیا ہے:

''راقم الحروف کے علم میں جماعت اسلامی کے ایسے لوگ جو مودودی صاحب کے پینترا بدلنے سے قبل بالاجماع حرام متعہ کا بعض ائمہ سے جواز ثابت کرنے میں مصروف تھے۔'' (طبع نہم: ۱/۳۲۱)

۱۲- مودودی صاحب شیعہ رہنماؤں کی نظر میں:

طبع اوّل ۱/۳۲۴ میں عنوان ''مودودی صاحب شیعہ رہنماؤں کی نظر میں'' کے تحت تین وجوہ درج ہیں، بعد میں وجہ نمبر ۲ اور وجہ نمبر ۳ کے آخری حصہ اور عنوان ''تحقیق طلب'' اور اس کے تحت عبارت کو حذف کر دیا گیا ہے اور نئی وجوہ لکھی گئی ہیں۔ اب اس عنوان کے تحت وجوہ کی ترتیب اور عبارت حسب ذیل ہے:

۱- شیعہ ماہنامہ ''پیام عمل'' لاہور دسمبر ۱۹۶۳ء میں عنوان ''کیا صحابہؓ معیار حق ہیں'' کے تحت دستور جماعت اسلامی کی وہ دفعہ جس میں صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے معیار حق نہ ہونے کا بیان ہے پیش کر کے لکھا ہے:

''یہی تو ہم بھی کہتے ہیں اور یہی ہمارا سب سے بڑا جرم سمجھا جاتا ہے۔''

(پیامِ عمل: ص۔ ۱۱)

پھر عنوان ''صحابہؓ مرجع نہیں'' کے تحت صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے متعلق مودودی صاحب کی ایک عبارت ''ترجمان القرآن'' نومبر ۱۹۶۳ء سے نقل کر کے لکھا ہے:

''پھر شیعہ کیوں قابل گردن زدنی سمجھے جاتے ہیں۔'' (پیام عمل)

۲- تہران میں شیعہ ادارے مودودی صاحب کی کتابوں کے فارسی تراجم چھاپ رہے ہیں۔

۳- خمینی کا علانیہ کفر، حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے انتہائی بغض وعداوت اور ان کی شان میں بہت سخت گستاخیاں کسی پر مخفی نہیں، وہ اپنی کفریات کو بذریعہ تقیہ چھپا نہیں رہا بلکہ اپنی کتابوں کے ذریعہ دنیا بھر میں شائع کر رہا ہے۔

ایسے زندیق کے ساتھ مودودی صاحب کی دلی محبت، گہری دوستی اور بہت مستحکم روابط وتعلقات بھی کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں، خود ان کے صاحبزادے اور جماعت کے دوسرے راہنما ان کی باہم دوستی کو بہت فخر سے بیان کرتے ہیں، اخباروں اور مستقل کتابوں کے ذریعہ خوب اچھال رہے ہیں، یہ حقیقت روز روشن کی

طرح عیاں اور دنیا بھر میں ایسی مسلّم اور مشہور ہے کہ اس کے اثبات کے لیے شواہد پیش کرنے کی کوئی حاجت نہیں، تاہم عالم دنیا سے بے خبر حضرات کے لیے مودودی صاحب کے صاحبزادے ڈاکٹر احمد فاروق کی شہادت نقل کی جاتی ہے:

''سب سے پہلے مجھے ایران کے سفیر کا فون موصول ہوا تھا، انہوں نے پیش کش کی تھی کہ وہ میت کو لاہور پہنچانے کے تمام انتظامات کرنے کو تیار ہیں، ہم علامہ خمینی، ایرانی سفیر اور ایرانی عوام کے شکرگزار ہیں، علامہ خمینی کے ساتھ مولانا مودودی کے دیرینہ تعلقات تھے، علامہ خمینی نے ۱۹۵۰ء میں مولانا مرحوم کی متعدد کتابوں کا فارسی ترجمہ کر کے انہیں اپنے مدرسہ کے نصاب میں شامل کیا تھا۔ ۱۹۶۳ء میں انہوں نے حج کے موقع پر مکہ میں مولانا مرحوم سے ملاقات کی، اگر ایرانی سفیر کا تعاون حاصل کر لیا جاتا تو تہران میں نماز جنازہ ہوتی، جس میں علامہ خمینی بھی شرکت کرتے۔''

(روزنامہ جنگ: ۲۸ ستمبر ۱۹۷۹ء)

مزید سنسنی خیز انکشافات کتب ذیل میں دیکھیے:

۱- الشقیقان المودودی والخمینی.
المجلس العالمی لصیانة الاسلام کراتشی الباکستان.

۲- دو بھائی ابوالاعلیٰ مودودی اور امام خمینی۔ عالمی مجلس تحفظ اسلام کراچی پاکستان

۳- سفرنامۂ ایران۔ سید اسعد گیلانی مکتبہ اردو ڈائجسٹ

۴- انقلابِ ایران۔ سید اسعد گیلانی (طبع نہم: ۱/۳۲۳)

۱۳- نمازِ عید کے بعد مصافحہ:

طبع اوّل ۱/۳۵۳ میں عنوان ''نمازِ عید کے بعد مصافحہ کرنا'' کے تحت جواب میں درجِ ذیل عبارت تھی:

میں نے طحطاوی علی المراقی اور طحطاوی علی الدر دونوں میں یہ عبارت تلاش کروائی مگر دستیاب نہ ہوئی، بعد میں اس کو حذف کر دیا گیا ہے۔ (طبع نہم: ۱/۳۵۳)

۱۴- کونڈوں کی حقیقت:

طبع اوّل ۱/۳۶۸ میں عنوان ''کونڈوں کی حقیقت'' کے تحت جواب میں درج جملہ ''جس وقت یہ رسم ایجاد ہوئی اہل سنت والجماعۃ کا غلبہ تھا'' کو بعد میں اس جملہ سے تبدیل کر دیا گیا ہے:

''جس وقت یہ رسم ایجاد ہوئی شیعہ مسلمانوں سے مغلوب وخائف تھے۔'' (طبع نہم: ۱/۳۶۸)

۱۵- قبر میں کیوڑہ چھڑکنا:

طبع اوّل ۱/۳۷۱ میں عنوان ''دفن کے وقت کیوڑہ چھڑکنا'' کو بعد میں عنوان ''قبر میں کیوڑہ چھڑکنا'' سے تبدیل کر دیا گیا ہے۔ (طبع نهم: ۱/۳۷۱)

۱۶- بوقتِ وداع خدا حافظ کہنا:

طبع اوّل ۱/۳۸۵ میں عنوان ''بوقت وداع خدا حافظ کہنا'' کے تحت جواب میں درج عبارت ''اگر السلام علیکم کے بعد مطلقاً کبھی کچھ دعائیہ کلمات کہہ دیے جائیں تو ان کی گنجائش معلوم ہوتی ہے'' کو بعد میں معمولی تبدیلی کے ساتھ یوں لکھا گیا ہے:

''البتہ اگر سلام وداع سے الگ خدا حافظ اور کبھی کچھ اور دعائیہ کلمات کہہ دیے جائیں تو کوئی حرج نہیں۔'' (طبع نهم: ۱/۳۸۵)

۱۷- عاشورہ میں اہل وعیال پر وسعت رزق:

طبع اوّل ۱/۳۹۴ میں عنوان ''دسویں محرم میں اہل وعیال پر وسعت رزق'' کے تحت ابتدائی چار سطروں میں کچھ ترمیم کر کے درج ذیل عبارت لکھ دی گئی ہے:

حدیث بتائی جاتی ہے کہ اس روز اہل وعیال پر وسعت رزق کرے تو پورا سال وسعت رزق ہوگی۔ من وسع على عياله يوم عاشوراء وسع الله عليه السنة كلها، اس کو مشہور محدثین نے غیر ثابت قرار دیا ہے، بفرض ثبوت اس سے اس لیے احتراز لازم ہے کہ لوگ اس کو ثواب سمجھتے ہیں۔

(طبع نهم: ۱/۳۹۵)

۱۸- غیر مقلدین کے ائمہ:

طبع اوّل ۱/۴۰۷ چوتھے پیرے میں غیر مقلدین کے ائمہ اربعہ میں دوسرے نمبر پر حافظ ابن قیم کا نام تھا، بعد میں ان کی جگہ علامہ شوکانی کا نام لکھا گیا ہے۔ (طبع نهم: ۱/۴۰۷)

۱۹- "أُطلبوا العلم ولو بالصين" کی تحقیق:

طبع اوّل ۱/۴۵۲ میں عنوان "تحقيق حديث أُطلبوا العلم ولو بالصين" کے تحت درج جواب کو بعد میں یوں تبدیل کیا گیا ہے:

"أُطلبوا العلم ولو بالصين فان طلب العلم فريضة على كل مسلم، عق، عد، هب وابن عبدالبر قال البيهقي متنه مشهور واسناده ضعيف وقد روى من اوجه

كلها ضعيفة وقال المزى له طرق ربما يصل بمجموعها الى الحسن. "
(فيض القدير: ۵۴۲/۱)
" وقال العزيزى هو حديث حسن لغيره. " (السراج المنير: ۲۱۳/۱)
بعض متشددین کا قول وضع صرف الفاظ روایت سے متعلق ہے، اس کا مفہوم یعنی مما لک بعیدہ سے طلب علم کا حکم قرآن وحدیث کی دوسری نصوص سے ثابت ہے۔ (طبع نهم: ۴۵۳/۱)

۲۰- حدیث " سبحٰن من زين الرجال " کا حوالہ:

طبع اوّل ۱/ ۴۹۹ میں عنوان "حدیث سبحان من زين الرجال الخ کا حوالہ" کے تحت درج جواب کی آخری تین سطریں حذف کر کے اس کی جگہ درج ذیل عبارت لکھی گئی ہے:

امام سرخسی رحمہ اللہ تعالیٰ نے مفصل روایت نقل فرمائی ہے:

ونصّه: روى عن النبى ﷺ انه قال ان لِلّٰهِ تعالى ملائكة تسبيحهم سبحان من زين الرجال باللحى والنساء بالقرون والذوائب. (المبسوط: ۷۲/۲۶)
(طبع نهم: ۴۹۹/۱)

احسن الفتاوىٰ میں مبسوط کے حوالہ پر اکتفاء کیا گیا ہے، مگر علامہ عجلونی نے کشف الخفاء میں تصریح کی ہے کہ حاکم نے یہ روایت حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی سند سے روایت کی ہے، اس کے علاوہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی مسند الفردوس کی احادیث کی تخریج میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا الفاظ کی معمولی ترمیم سے اس کا مسند ہونا بیان کیا ہے۔

وهذا نصه: رواه الحاكم عن عائشة رضي الله تعالىٰ عنها، وذكره فى تخريج أحاديث مسند الفردوس للحافظ ابن حجر فى أثناء حديث بلفظ ملائكة السماء بستغفرون لذوائب النساء ولحى الرجال: يقولون سبحان الذى زين الرجال باللحى والنساء بالذوائب، أسنده عن عائشة رضي الله تعالىٰ عنها.
(كشف الخفاء ومزيل الالباس: ۵۳۸/۱)

۲۱- تحقیق حدیثِ عرضِ اعمال:

طبع اوّل ۱/ ۵۱۸ میں عنوان "تحقیق حدیث عرض اعمال" کے تحت جواب کو بعد میں تقدیم وتاخیر اور معمولی سی اصلاح واضافہ کے ساتھ لکھا گیا ہے۔ (طبع نهم: ۵۱۸/۱)

۲۲- رسالہ ”استیناس الأبد“ کا تکملہ:

طبع اوّل ۱ / ۵۷۰ میں عنوان ”تکملہ“ کے تحت ”تحقیقی جواب“ کے عنوان سے جو مضمون شروع ہوا ہے اس کی بعد میں اصلاح کر کے یوں لکھا گیا ہے:

دوسروں کو تبلیغ اور ان کی اصلاح کی کوشش فرض کفایہ ہے، مگر اپنی اصلاح فرض عین ہے، اصلاح کا مطلب یہ ہے کہ معاصی ظاہرہ و باطنہ سے احتراز کیا جائے، اور یہ موقوف ہے ذکر وفکر اور محاسبہ ومراقبہ کے اہتمام پر، پس فرض عین کا موقوف علیہ بھی فرض عین ہوگا۔ ذکر وفکر اور محاسبہ ومراقبہ اور صحبت کامل کے متعد بہ درجہ کے سوا معاصی سے بچنے کی فکر ہی نہیں ہوتی، بلکہ معاصی باطنہ میں سے اکثر کا تو علم اور احساس ہی نہیں ہوتا، کسی مرض کا کچھ احساس ہو بھی تو وقت پر اس کا استحضار نہیں ہوتا اور استحضار بھی ہو تو اس سے بچنے کی فکر اور علاج کا خیال نہیں ہوتا، لہٰذا ذکر، محاسبہ، مراقبہ اور کسی کامل کی صحبت کا کم از کم وہ درجہ فرض ہے جو معاصی ظاہرہ سے حفاظت کے ساتھ معاصی باطنہ سے بھی پاک کردے، رذائل سے تخلیہ اور فضائل سے تحلیہ کا موجب ہو، اس مقصد میں کامیابی کے بعد بھی ذکر وفکر کے اس درجہ کا التزام اس لیے ضروری ہے کہ اس میں غفلت سے امراض کے عود کا سخت خطرہ ہے، مزید بریں ذکر وفکر کے درجہ مذکورہ پر اضافہ بھی لازم ہے، اس لیے کہ اس سے قلب کی صلاحیت بڑھتی ہے، محبت واخلاص میں ترقی ہوتی ہے، اور محبت واخلاص میں جس حد تک ترقی ہوگی اس درجہ میں اعمال کے اجر اور دوسروں کو تبلیغ کے اثر میں اضافہ ہوگا، اور علم میں نور اور تصنیف وتالیف میں برکت ہوگی۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیعت رضوان کے بعد اور فتح مکہ سے قبل اسلام لانے والے صحابہ رضی اللہ عنہم سے فرمایا کہ تم میں سے کوئی جبل احد کے برابر اللہ تعالیٰ کی راہ میں سونا خرچ کرے وہ متقدمین صحابہ رضی اللہ عنہم کے ایک مدّ (۵ء۸۸۴) گرام جو بلکہ اس کے نصف تک بھی نہیں پہنچ سکتا، فتح مکہ کے بعد اسلام لانے والے صحابہ رضی اللہ عنہم کا درجہ اس سے بھی کم ہے اور غیر صحابی کا درجہ ادنیٰ صحابی سے بھی بہت کم ہے، اس حدیث میں لفظ ”اصحابی“ سے ثابت ہوا کہ کثرتِ مجاہدہ کے علاوہ صحبت بھی زیادہ اجر کا باعث ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت مبارکہ کی بدولت ان کے قلوب میں جو صلاحیت اور محبت واخلاص تھا وہ غیر میں نہیں ہوسکتا۔ اس سے ثابت ہوا کہ قلب کی صلاحیت سے بھی اجر میں اضافہ اور کام میں برکت ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ علماء عابدین کے کام اور تبلیغ میں جو برکت ہے وہ آبدین میں نہیں، اور فرق اجر کا مشاہدہ آخرت میں ہوگا، بلکہ اہل بصیرت کو اس کا اثر دنیا میں بھی مشاہد ہے۔ (طبع نہم: ١/٥٦٧)

۲۳- لطیفہ:

طبع اوّل ۱ / ۵۷۰ میں بعنوان ''لطیفہ'' مندرجہ ذیل چند سطریں موجود ہیں:

لطیفہ: میرے مخلص دوست مولانا عاشق الٰہی صاحب بلندشہری نے مدینۃ الرسول ﷺ سے تحریر فرمایا:

''احسن الفتاویٰ جدید جلد اوّل حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب دامت برکاتہم کی مجلس میں بالاستیعاب پڑھی گئی ہے، اب قریب الختم ہے، آخری رسالہ استیناس العابد چل رہا ہے۔''

میں نے مولانا کو لکھا کہ رسالہ کا نام استیناس العابد نہیں بلکہ استیناس الأبد ہے، مولانا نے جواب میں تحریر فرمایا کہ نام میں مجھ سے غلطی ہوئی ہے، مگر مایؤل کے اعتبار سے یہ بھی صحیح ہے، اس لیے کہ آپ آبد کو عابد بنانا چاہتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ مولانا کی اس تأویل کو فالِ نیک بنائیں اور استیناس الأبد کے ذریعہ آبدین کو عابدین بنادیں۔

وما ذلك على الله بعزيز، وفقنا الله الجميع لما يحب ويرضى.

بعد میں گزشتہ نمبر کے تحت درج اہم مضمون کی گنجائش نکالنے کے لیے اسے حذف کردیا گیا ہے۔

(طبع نهم: ۱/۵٦۸)

إصلاحُ العِبارة

جلد دوم

۱- مستعمل پانی کا حکم:

طبع اوّل ۲ / ۴۰ میں عنوان ”مستعمل پانی کا حکم“ کے تحت سوال کے اصل جواب کی بجائے پیسٹنگ کی غلطی سے کسی اور سوال کا جواب درج ہوگیا تھا، بعد میں اس کی اصلاح کردی گئی، اصل جواب درج ذیل ہے:

وضو یا غسل میں مستعمل پانی پاک ہے، لیکن اس کا اندرونی استعمال مکروہ تنزیہی ہے اور اس سے وضو، غسل درست نہیں، البتہ نجاست حقیقیہ کے لیے مطہر ہے، یعنی اس سے نجس چیز دھوئی جائے تو پاک ہوجائے گی۔

قال فی العلائية: وهو طاهر ولو من جنب وهو الظاهر لكن يكره شربه والعجن به تنزيها للاستقذار وعلى رواية نجاسته تحريما وحكمه أنه ليس بطهور لحدث بل لخبث على الراجح المعتمد.

وفی الشامية (قوله على الراجح) مرتبط بقوله بل لخبث أى نجاسة حقيقية فانه يجوز إزالتها بغير الماء المطلق من المائعات خلافاً لمحمد رحمه الله تعالى.

(ردالمحتار: ۱/۱۸۵)

(طبع نهم: ۲/۴۰)

۲- پرندوں کی بیٹ کا حکم:

طبع اوّل ۲ / ۸۴ میں عنوان ”پرندوں کی بیٹ کا حکم“ کے تحت درج سوال اور جواب میں غلطی سے لفظ ٹڈی کی بجائے مکڑی لکھ دیا گیا تھا، بعد میں اس کی اصلاح کرکے ٹڈی کردیا گیا ہے۔

(طبع نهم: ۲/۸٤)

۳- فرش اور قالین پاک کرنے کا طریقہ:

طبع اوّل ۲ / ۹۲ میں عنوان ”فرش اور قالین پاک کرنے کا طریقہ“ کے تحت درج جواب کے ابتدائی چند جملوں کی بعد میں اصلاح کی گئی ہے جو درج ذیل ہے:

فرش خشک ہوکر پاک ہوجاتا ہے مگر مسجد کو جلدی پاک کرنا چاہیے، پانی ڈال کر کپڑے وغیرہ سے خشک

کیا جائے، اسی طرح تین بار کیا جائے یا ایک ہی بار زیادہ پانی بہادیا جائے، قالین تین دفعہ دھونے سے پاک ہوجائے گا، اس طرح کہ ہر مرتبہ تقاطر موقوف ہوجائے اگر نچوڑنا دشوار ہو اور اگر نچوڑنا دشوار نہ ہو تو تین بار نچوڑنا بھی ضروری ہے۔ (طبع نہم: ۲/۹۲)

۴- عصر کے مستحب وقت کی تحقیق:

طبع اوّل ۲/۱۱۱ میں عنوان ''عصر کے مستحب وقت کی تحقیق'' کے تحت درج جواب میں تاخیر عصر کی چند وجوہ میں سے وجہ نمبر ۳ کے جملہ ''یعنی غروب آفتاب سے تقریباً ڈیڑھ گھنٹہ قبل نماز پڑھ لینا چاہیے'' کو بعد میں درج ذیل جملہ کے ساتھ تبدیل کردیا گیا ہے:

اختلاف عرض البلد ومیل الشّمس سے یہ مقدار مختلف ہوتی ہے۔ (طبع نہم: ۲/۱۱۱)

۵- نصف النہار شرعی وعرفی کی پہچان:

طبع اوّل ۲/۱۳۸ میں عنوان ''نصف النہار شرعی وعرفی کی پہچان اور ان کے احکام'' کے تحت درج جواب میں علامہ برجندی رحمہ اللہ تعالیٰ کے اشکال کے جواب کے سلسلہ میں نمبر ۲ و نمبر ۳ میں بعد میں درجِ ذیل تبدیلی اور اصلاح کی گئی ہے:

۲- مرکز شمس کی بجائے اس کے پورے جرم کا اعتبار ہے۔

كما في حديث عبدالله الصنابحي رضي الله تعالىٰ عنه: ثم إذا استوت قارنها فإذا زالت فارقها. (مؤطا مالك: صـ ۲۰۱)

دائرہ نصف النہار سے محیط شمس کا ایک کنارہ گزرنے سے لے کر دوسرا کنارہ گزرنے تک بروئے حساب دو منٹ آٹھ سیکنڈ صرف ہوتے ہیں، اتنے وقت میں نماز متصور ہوسکتی ہے۔

۳- احکام شرعیہ کا مدار حسابات ریاضیہ پر نہیں بلکہ مشاہدہ پر ہے اور مشاہدہ میں استواء قارن سے زوال فارق تک تو تقریباً دس منٹ کی تخمین ہے۔ (طبع نہم: ۲/۱۳۸)

۵- صبح صادق، خلاصۂ تحقیق:

طبع اوّل ۲/۱۵۹ رسالہ صبح صادق میں عنوان ''خلاصۂ تحقیق'' کے تحت نمبر ۱ کے آخر میں مندرجہ ذیل عبارت کو بعد میں حذف کردیا گیا:

اس کے مقابلہ میں کسی بھی کتاب کی کوئی ایک بھی عبارت نہیں ملتی اور کوئی ضعیف سے ضعیف قول بھی ۱۸ درجہ زیر افق کو صبح صادق قرار دینے کا نہیں ملتا، اس سے ثابت ہوا کہ پرانے نقشۂ متفق علیہ حقیقت کے

خلاف ہیں۔ (طبع نہم: ۲/۱۵۹)

۷- حوالہ جات تحقیقاتِ قدیمہ:

طبع اوّل ۲ / ۱۶۵ میں عنوان ''حوالجات تحقیقاتِ قدیمہ'' کے تحت نمبر ٦ کے آخر میں درج تین سطروں کو بعد میں حذف کردیا گیا ہے۔ (طبع نہم: ۲/۱٦۵)

۸- مثل بالا:

طبع اوّل ۲ / ۱٦۷ میں عنوان ''خلاصۂ ترجمۂ حوالجات تحقیقاتِ قدیمہ'' کے تحت نمبر ٦ کو بعد میں تبدیل کرکے درج ذیل عبارت لکھ دی گئی ہے:

٦- محقق طوسی نے فجر اور شفق کی تین انواع بیان کرنے کے بعد لکھا ہے کہ رصدگاہ سے مشاہدات اور تجربات سے ثابت ہوا ہے کہ فجر کی ابتداء اور شفق کی انتہاء اس وقت ہوتی ہے جب آفتاب افق سے °۱۸ درجہ نیچے ہوتا ہے۔ (زبدہ، تبصرہ، بست باب) (طبع نہم: ۲/۱٦۷)

۹- °۱۸ درجہ کا قائل اوّل:

طبع اوّل ۲ / ۱۹۲ میں عنوان ''دنیا بھر کے علماء سے پرزور مطالبہ'' اور اس کے تحت پورے مضمون کو حذف کرکے اس کی جگہ بعد میں عنوان ''قائل اوّل'' اور اس کے تحت مضمون تحریر کیا گیا ہے، جو درج ذیل ہے:

قائل اوّل:

احمد رضا خان صاحب بریلوی اپنے رسالہ "درء القبح عن درك وقت الصبح" میں لکھتے ہیں: ''یہ وہ علم ہے جو اکثر ہیئت دانوں پر مخفی رہا، رجماً بالغیب باتیں اڑایا کیے، صبح کاذب کے وقت انحطاط شمس میں مختلف ہوئے، کسی نے سترہ درجہ کہا، کسی نے انیس بتائے اور مشہور اٹھارہ ہے، اور اس پر شرح چغمینی نے مشی کی، اور صبح صادق کے لیے بعض نے پندرہ درجہ بتائے ہیں، اسے علامہ برجندی نے حاشیہ چغمینی میں بلفظ قد قیل نقل کیا، اور مقرر رکھا، اور اسی نے علامہ خلیل کاملی کو دھوکہ دیا کہ دونوں صبحوں میں صرف تین درجہ کا فاصلہ بتایا، جسے ردالمحتار میں نقل کیا اور معتمد رکھا، حالانکہ یہ سب ہوسات بے معنی ہیں۔''

(فتاویٰ رضویه: ٤/٦٤٦)

تمام ماہرین فلکیات اور شامی و برجندی جیسے فقہاء کرام کو خطاء کار بلکہ ہوساتِ بے معنی کا شکار، مسائل شرعیہ کی تحریر میں غفلت شعار اور بدوں تحقیق رجماً بالغیب باتیں اڑانے کے مجرم ٹھہرا کر اپنی تحقیق پیش فرماتے ہیں کہ اٹھارہ درجے زیر افق صبح صادق کا وقت ہے، اس سے ثابت ہوا کہ ان سے پہلے کوئی اس کا

قائل نہیں گزرا۔

اعترافِ حقیقت:

احمد رضا خان صاحب بریلوی کے خصوصی ترجمان امجد علی رضوی جو اپنے مکتبہ فکر میں صدر الشریعہ ثانی سے ملقب ہیں، بہارِ شریعت صفحہ ۱۳ حصہ سوم میں یہ حقیقت لکھتے ہیں:

’’صبح صادق وکاذب کے درمیان کوئی فصل نہیں ہوتا، بلکہ دونوں آپس میں متصل ہوتی ہیں، نیز یہ کہ صبح صادق افق پر شمالاً وجنوباً پھیلتی ہے۔‘‘

یہ حقیقت تسلیم کرلینے کے بعد فیصلہ بہت سہل ہے، کوئی شخص بھی جب چاہے جہاں چاہے پرانے نقشوں کے وقت پر مشاہدہ کرکے فیصلہ کرسکتا ہے کہ اس وقت روشنی افق پر شمالاً جنوباً پھیلی ہوئی نہیں، بلکہ افق سے اوپر مستطیل ہے، نیز اس روشنی سے قبل متصل کسی بھی قسم کی کوئی روشنی ہرگز نظر نہیں آئے گی جس کو صبح کاذب کہا جاسکے، مسلسل مشاہدات کے علاوہ ماہرین فلکیات قدیمہ وجدیدہ کا اس پر اجماع ہے کہ اس سے قبل متصل کسی قسم کی کوئی روشنی نہیں ہوتی۔ (طبع نهم: ۱۹۲/۲)

۱۰- تاریخ ودن معلوم کرنے کے چند مفید قواعد:

طبع اوّل ۲ / ۳٦٦ عنوان ’’چند مفید قواعد‘‘ کے تحت درج قاعدہ نمبر ۱ ’’تاریخ ماہ قمری کا دن معلوم کرنے کا طریقہ‘‘ کے تحت جزء نمبر ۱ کی عبارت اور نقشہ کو بعد میں تبدیل کرکے اس کی جگہ درجِ ذیل عبارت اور نقشہ تحریر کیا گیا ہے:

یہ قاعدہ ۱ھ سے ۱۲٦ھ تک ہے، اس کے بعد ایک دن کم ہوجائے گا، اسی طرح ۱۲٦ سال پر ایک دن کم کرتے جائیں، اس حساب میں قمری سال = ۳۵۴ء۳٦۷۰۵٦ دن لیا گیا ہے اور غرہ محرم ۱ھ بروز پنجشنبہ قرار دیا گیا ہے اور یہی راجح ہے۔

سن ہجری کو آٹھ پر تقسیم کرنے کے بعد	۰	۱	۲	۳	۴	۵	٦	۷
باقی کا قائم مقام عدد	۰	۴	۱	٦	۳	۰	۵	۲

ماہ	محرم	صفر	ربیع الاول	ربیع الثانی	جمادی الاولی	جمادی الثانی	رجب	شعبان	رمضان	شوال	ذوالقعدہ	ذی الحجہ
قائم مقام عدد	۰	۲	۳	۵	٦	۱	۲	۴	۵	۰	۱	۳

(طبع نہم: ۲/۳٦٦)

۱۱- تاریخ قمری کا دن معلوم کرنے کے قاعدہ کی مثال:

طبع اوّل ۲/۳٦۷ میں عنوان ’’مثال‘‘ سے لے کر ۳٦۹ میں دیے گئے نقشے تک درج عبارت کو بعد میں جگہ جگہ معمولی تبدیلی کے ساتھ تحریر کیا گیا ہے جو درج ذیل ہے:

مثال:

(الف) اس پر اجماع ہے کہ حجۃ الوداع ۱۰ھ میں بروز جمعہ ہوا ہے، لہٰذا ۱۰÷۸ باقی ۲، اس کا قائم مقام ۱ اور ذی الحجہ کا قائم مقام ۳، تاریخ مطلوب ۹، پس ۱+۳+۹=۱۳÷۷، باقی ٦، معلوم ہوا کہ ۹ ذی الحجہ بروزِ جمعہ تھی۔

(ب) ۱۴۰۰ھ کا غرہ محرم یوں نکلے گا:

۱۴۰۰÷۸ باقی ۰، اس کا قائم مقام ۰ +محرم کا قائم مقام ۰ +تاریخ ۱=۱

پھر ۱۴۰۰÷۱۲٦=۱۱، ۱-۱۱=۱۰ (-)÷۷، باقی ۳ (-)=۴، پس غرہ محرم ۱۴۰۰ھ بروز چہارشنبہ ہوگا۔

۲- سن ہجری کو ۸ پر تقسیم کرنے کے بعد باقی کا قائم مقام عدد ”جـزد بـو جـاه“ سے یوں معلوم کریں کہ تقسیم کے بعد کچھ نہ بچے تو ’’ج‘‘ کا عدد یعنی ۳ لیں اور ایک بچے تو ’’ز‘‘ کا عدد ۷ لیں، علی ھذا القیاس. ۷ بچیں تو ’’ہ‘‘ کا عدد ۵ لیں۔

اور مہینے کا قائم مقام عدد اس طرح حاصل کریں کہ محرم کے لیے ۰ اور اس کے بعد ہر مہینے پر $۱\frac{۱}{۲}$ کا اضافہ کریں۔ جہاں حاصل جمع میں کسر آئے اس کو کامل کریں۔

مثلاً ذی الحجہ کا قائم مقام عدد ۱۱× $۱\frac{۱}{۲}$ = $۱٦\frac{۱}{۲}$ + $\frac{۱}{۲}$ =۱۷، سن اور ماہ کے قائم مقام عدد میں تاریخ مطلوب جمع کرکے ۷ پر تقسیم کریں، یہ قاعدہ ۱۳۸۷ھ سے لیکر ۱۵۱۲ھ تک ۱۲٦ سال کیلئے ہے۔ ۱۳۸۷ھ سے قبل کے لیے ۱۵۱۲ھ سے مطلوب سن تفریق کرکے باقی کو ۱۲٦ پر تقسیم کریں، حاصل تقسیم کو مجموع اوّل میں جمع کرکے ۷ پر تقسیم کریں اور ۱۵۱۲ھ کے بعد کیلئے مطلوب سن سے ۱۳۸۷ھ تفریق کرکے باقی کو ۱۲٦ پر تقسیم کریں اور حاصل تقسیم کو مجموع اوّل سے تفریق کرکے ۷ پر تقسیم کریں۔

مثال:

(الف) غرہ محرم ۱۴۰۰ھ اس طرح نکالیں: ۱۴۰۰÷۸ باقی ۰، اس کا قائم مقام عدد ۳ +محرم کا قام

مقام عدد ۰ + تاریخ ۱ = ۴ = چہار شنبہ۔

(ب) حجۃ الوداع کے دن کی تخریج یوں ہوگی: ۱۰ ÷ ۸ باقی ۲، اس کا قائم مقام عدد ۴ + ذی الحجہ کا قائم مقام عدد ۱۷ + تاریخ ۹ = ۳۰۔

پھر ۱۵۱۲ - ۱۰ = ۱۵۰۲ ÷ ۱۲٦ = ۱۱ + ۳۰ = ۴۱ ÷ ۷ باقی ٦ = یوم جمعہ۔

محسن اعظم ﷺ کی تاریخ ولادت:

حضور اکرم ﷺ کی عمر مبارک بوقتِ ہجرت ۵۳ سال تھی، اس سے آپ کی تاریخ ولادت کا حساب یوں ہوگا: ۵۳(-) ÷ ۸ باقی ۵(-) = ۴

یعنی قمر کے ہشت سالہ دور سے منفی سال پانچواں ہوا تو مثبت چوتھا ہوگا، ۴ کا قائم مقام عدد ۳ + ربیع الاوّل کا قائم مقام عدد ۳ + تاریخ ۱ + ۱۲٦ سالہ دور معہود سے تقدم ۱ = ۸ ÷ ۷ باقی ۱ = یکشنبہ، ولادت مبارکہ بالاتفاق دوشنبہ = ۲ یا ۹ ربیع الاوّل۔ مغلطائی نے اوّل کو ترجیح دی ہے۔ مگر حضرت عبداللہ بن عباس وجبیر بن مطعم رضی اللہ عنہم سے ۸ ربیع الاوّل منقول ہے اور جمہور محدثین ومؤرخین کا یہی مختار ہے، حسابی قاعدہ میں ایک دن کا فرق معمولی بات ہے۔

تاریخ وفات:

کسی روایت میں تاریخ کا ذکر نہیں ملتا، صرف اوائل ربیع الاوّل اور دوشنبہ کا دن ثابت ہے۔ حساب مذکور کی رو سے یکم ربیع الاوّل ۱۱ھ بروز سہ شنبہ قرار پائی ہے۔

۱۱ ÷ ۸ باقی ۳، اس کا قائم مقام عدد ٦ + ربیع الاوّل کا قائم مقام عدد ۳ + تاریخ ۱ = ۱۰ ÷ ۷ باقی ۳ = سہ شنبہ، پس دوشنبہ = ۷ یا ۱۴ ہوا۔

اہل سیر کا قول ایک اور دو ربیع الاوّل بھی حساب کے مطابق درست ہے۔ اکثر نے دو کو اختیار کیا ہے، ۱۲ ربیع الاوّل کا خیال بدیہی البطلان ہے، اس لیے کہ اس سے پہلے ۹ ذی الحجہ ۱۰ھ بروز جمعہ تھی، پس دوشنبہ کے دن ۱۲ ربیع الاوّل کا حساب کسی صورت بھی صحیح نہیں ہوسکتا۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ثانی شہر ربیع الاوّل کو ثانی عشر پڑھ لیا گیا، اس لیے ۱۲ ربیع الاوّل مشہور ہوگیا۔

۱۲- تاریخ ماہِ شمسی کا دن معلوم کرنے کا طریقہ:

۱- سن عیسوی کی صدیوں کو ۴ پر تقسیم کریں، باقی کا قائم مقام عدد اور سالوں اور مہینوں کے قائم مقام اعداد آیندہ جدول سے لے کر ان کے مجموعہ پر تاریخ مطلوب کا اضافہ کر کے سات پر تقسیم کریں، اگر ایک

بجے تو یک شنبہ، دو بجیں تو دوشنبہ، تین بجیں تو سہ شنبہ ہوگا۔

مثال:

۲/فروری ۱۹۷۰ھ کا دن معلوم کرنا ہو تو ۱۹÷۴ باقی ۳، اس کا قائم مقام عدد ۶، ۷ کا قائم مقام عدد ۴، فروری کا قائم مقام ۴، تاریخ مطلوب ۲، ۶+۴+۴+۲=۱۶÷۷ باقی ۲، ثابت ہوا کہ ۲ فروری بروز دوشنبہ ہے۔ (طبع نہم: ۲/۳۶۷، ۳۶۹)

۱۳- سن ہجری کے مطابق سن عیسوی معلوم کرنے کا قاعدہ:

طبع اوّل ۲/۳۷۰ میں عنوان ''(۳) سن ہجری کے مطابق سن عیسوی معلوم کرنے کا قاعدہ'' اور اس کے تحت ص ۳۷۲ پر دیے گئے نقشوں تک کی عبارت میں معمولی تغییر و تبدیل اور اضافہ کیا گیا ہے۔ اصلاح شدہ عبارت درج ذیل ہے:

سن ہجری کے مطابق سن عیسوی معلوم کرنے کا قاعدہ:

ہجری اور عیسوی سالوں اور تاریخوں کا صحیح تقابل دو امور پر موقوف ہے۔ ایک یہ کہ یکم محرم ۱ھ میں عیسوی سن اور تاریخ کیا تھی؟ دوسرا یہ کہ دور شمس اور دور قمر کی صحیح مقدار کیا ہے؟ تا کہ اس کے مطابق دونوں سالوں کی باہم نسبت ظاہر ہو، مگر ان دونوں امور میں اختلاف ہونے کی وجہ سے قمری اور شمسی تاریخوں میں بالکل صحیح تطبیق مشکل ہے، راجح یہ معلوم ہوتا ہے کہ یکم محرم ۱ھ مطابق ۱۸/جولائی ۶۲۲ء بروز پنجشنبہ ہے، اس لیے اس قاعدہ میں اس کو اختیار کیا گیا ہے، منجد میں مندرج تقابلی جدول اور بعض دوسری تقاویم میں یکم محرم ۱ھ مطابق ۱۶/جولائی ۶۲۲ء بروز جمعہ تحریر ہے، قمری تاریخ میں ایک دن کا فرق معمولی بات ہے، اور شمسی تاریخ میں تین دن فرق کی وجہ یہ ہے کہ ہر چوتھا سال ۳۶۶ دن کا قرار دینے کے بعد سولہویں صدی عیسوی تک دس دن کا اضافہ ہو گیا تھا، اس لیے پوپ گریگوری نے ۱۵۸۲ء میں دس دن کم کر کے ۱۹/اکتوبر کو ۲۹/اکتوبر قرار دینے کا اعلان کیا اور آیندہ کے لیے حساب درست رکھنے کی غرض سے ہر ایسی صدی جو ۴۰۰ پر تقسیم نہ ہو اس کے آخری سال کو ۳۶۵ دن کا قرار دیا، منجد وغیرہ میں ایک تسامح تو یہ ہوا ہے کہ اکتوبر ۱۵۸۲ء میں دس روز کم کرنے کے بعد اس کے ماقبل کی تقویم کو اس کے مطابق نہیں بنایا، دوسرا تسامح یہ کہ سن مذکور سے ماقبل کی وہ صدی جو ۴۰۰ پر تقسیم نہیں ہوتی اس کے بھی آخری سال کو ۳۶۶ دن کا لیا ہے، یوں ۶۲۲ء سے ۱۵۸۲ء تک سات روز کا اضافہ ہو گیا، پس ۱۰(-)+۷=۳(-) یعنی ان تقاویم میں دس تاریخیں اصل حساب سے کم لی گئی ہیں، اور سات زیادہ،

نتیجتاً تین تاریخیں کم ہوگئیں، اس لیے ١٩/ جولائی کی بجائے ١٦/ جولائی ہوگئی، تاریخ شمسی کا دن معلوم کرنے کے مندرجہ بالا دونوں قاعدوں کے مطابق بھی بروز جمعہ ١٩/ جولائی اور بروز پنجشنبہ ١٨/ جولائی ہے۔

قمری اور شمسی سال کی مقدار میں مختلف اقوال میں سے اس کو ترجیح معلوم ہوتی ہے کہ قمری سال ٣٥۴ء٣٦٧٠٥٦ دن اور شمسی سال ٣٦٥ء٢۴٢٢١٨ دن ہے، اسلئے قمری سال کی شمسی سال سے قریب تر نسبت ٠ء٩٧٠٢٢۴٧٩۴ ہے، ذیل کا قاعدہ اسی پر مبنی ہے:

سن ہجری سے پہلے سن کو ٠ء٩٧٠٢٢۴٧٩۴ میں ضرب دے کر حاصل ضرب میں ٦٢١ء٥۴٦٥٧ جمع کرنے سے جو صحیح عدد حاصل ہوگا اس کے مطابق عیسوی سال گزر کر اس کے بعد والا سال چل رہا ہوگا، اور کسر کو ٣٦٥ میں ضرب دینے سے اس سال روان کے گزشتہ ایام ظاہر ہوں گے، اگر یہ سال لیپ کا ہے تو کسر کو ٣٦٦ میں ضرب دیں۔

مثال:

١٣٩٠ھ کے مطابق سن عیسوی یوں معلوم کریں گے:

١٣٨٩×٠ء٩٧٠٢٢۴٧٩۴=١٣۴٧ء٦۴٢٢٣٩+٦٢١ء٥۴٢٢۴٦٥٧=

١٩٦٩ء١٨۴٧٠٥، پس ١٩٧٠ء ظاہر ہوا اور ٠ء١٨۴٧٠٥×٣٦٥=٦٧ء۴

معلوم ہوا کہ یکم محرم ١٣٩٠ھ ہجری سے قبل ١٩٧٠ء کے ٦٧ دن گزر چکے ہوں گے، یعنی نو مارچ کو یکم محرم ہوگی۔

١٥- سن عیسوی کے مطابق سن ہجری معلوم کرنے کا قاعدہ:

گزشتہ سن عیسوی سے ٦٢١ء٥۴٢٢۴٦٥٧ تفریق کرکے حاصل تفریق کو ٠ء٩٧٠٢٢۴٧٩۴ پر تقسیم کریں، جواب تقسیم میں صحیح عدد سن ہجری ہوگا، پھر اعشاریہ کو ٣٥۴ میں ضرب دیں تو ہجری سال کے گزشتہ ایام نکل آئیں گے۔

مثال:

١٩٧٠ء کے مطابق سن ہجری کی تخریج:

(اس پر اشکال و جواب تتمہ ”مسائل شتیٰ“ میں ہے۔)

١٩٦٩-٦٢١ء٥۴٢٢۴٦٥٧=١٣۴٧ء۴٥٧٥٣۴÷

۱۳۸۸ء۸۰۹۶۲۷=۰ء۹۷۰۲۲۴۷۹۴

معلوم ہوا کہ ۱۹۷۰ء کا آغاز ۱۳۸۹ھ میں ہوا ہے اور ۲۸۶ء۶=۳۵۴×۰ء۸۰۹۶۲۷ یعنی یکم جنوری ۱۹۷۰ء سے قبل ۱۳۸۹ھ کے ۲۸۷ دن گزر چکے تھے، جن کے شمار کا قاعدہ یہ ہے کہ محرم کے ۳۰ دن اور صفر کے ۲۹ پھر ربیع الاوّل کے ۳۰، اسی طرح بالترتیب جمع کرتے جائیں گے تو ثابت ہوگا کہ شوال کے ۲۱ دن گزرنے کے بعد ۲۲ شوال کو یکم جنوری تھی۔

(طبع نهم: ۲/۳۷۰، ۳۷۲)

اِصلاحُ العِبارۃ
جلد سوم

۱- فرض پڑھتے ہوئے جماعت شروع ہوگئی:

طبع اوّل ۳/ ۲۵۸ میں عنوان ''فرض پڑھتے ہوئے جماعت شروع ہوگئی'' کے تحت درج جواب کی بعد میں معمولی اصلاح کی گئی ہے، اصلاح شدہ جواب درج ذیل ہے:

اگر رکعت اولیٰ کے سجدہ سے قبل امام نے تکبیرۂ تحریم کہہ دی تو نماز قطع کرکے امام کی اقتداء کرے۔

رکعت اولیٰ کا سجدہ کرلیا ہو تو فجر و مغرب میں قطع کرکے اقتداء کرے اور بقیہ نمازوں میں شفع پورا کرکے اقتداء کرے۔

ثانیہ کا سجدہ کرلیا ہو تو قطع نہ کرے بلکہ فجر و مغرب میں پوری نماز پڑھ لے اور اقتداء نہ کرے، بقیہ نمازوں میں شفع پورا کرکے اقتداء کرے۔

ثالثہ کا سجدہ کرلیا ہو تو نماز پوری کرکے متنفلاً اقتداء کرے الا فی العصر۔

قال ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ: حاصل هذه المسألة ......

(طبع نہم: ۳/۲۵۸)

۲- فصل مانع اقتداء:

طبع اوّل ۳/ ۳۰۷ میں عنوان ''سوال مثل بالا'' کے تحت درج جواب میں دو جگہ پر مندرجہ ذیل عبارت تھی:

۱- مسجد، عیدگاہ، جنازہ گاہ، ۴۰ ہاتھ = ۹۰ مربع فٹ = ۸ء۳۶ مربع میٹر سے چھوٹا کمرہ اور اس سے چھوٹا صحن۔ الخ

۲- کھلے میدان، ۸ء۳۶ مربع میٹر یا اس سے بڑے کمرے یا بڑے صحن میں صحت اقتداء کے لیے یہ شرط ہے کہ درمیان میں مندرج ذیل موانع نہ ہوں۔

ان دونوں کی بعد میں اصلاح کی گئی ہے، اصلاح شدہ عبارت درج ذیل ہے:

مسجد، عیدگاہ، جنازہ گاہ، ۳۶۰۰ مربع فٹ = ۳۳۴ء۴۵۱ مربع میٹر سے چھوٹا کمرہ اور اس سے

چھوٹا صحن، ان سب مقامات میں صفوں کے درمیان خواہ کتنا ہی فصل ہو اقتداء صحیح ہے، مگر بلاضرورت خلاء چھوڑنا مکروہ تحریمی ہے، معہذا نماز ہوجائے گی، البتہ اگر درمیان میں ۹ء۲۰ مربع میٹر حوض یا اتنا چوڑا نالہ ہو کہ جس کے پیٹ میں اونٹ چل سکے تو اس کے پیچھے اقتداء صحیح نہیں، مگر یہ کہ کسی جانب سے یہاں تک صفوف متصل ہوں تو اقتداء صحیح ہوجائے گی۔

کھلے میدان، ۳۳۴ء۴۵۱ مربع میٹر یا اس سے بڑے کمرے یا بڑے صحن میں صحت اقتداء کے لیے یہ شرط ہے کہ درمیان میں مندرجہ ذیل موانع نہ ہوں۔ (طبع نهم: ۳/ ۳۰۷)

۳- شرائطِ استخلاف:

طبع اوّل ۳ / ۳۱۰ میں عنوان ''شرائط استخلاف'' کے تحت نمبر ۲ کی عبارت یوں تھی:

اگر مسجد یا چالیس ہاتھ (۹۰ مربع فٹ = ۳۶ء۸ مربع میٹر) سے چھوٹے کمرے۔ الخ

اس کی بعد میں یوں اصلاح کی گئی ہے:

۲- اگر مسجد یا ۳۶۰۰ مربع فٹ = ۳۳۴ء۴۵۱ مربع میٹر سے چھوٹے کمرے یا اس سے چھوٹے صحن میں جماعت ہو تو امام کے اس سے باہر نکلنے سے پہلے خلیفہ متعین ہو۔

(طبع نهم: ۳/ ۳۱۰)

۵- مسألة المحاذاة:

طبع اوّل ۳ / ۳۶۴ میں رسالہ "المشكوٰة لمسألة المحاذاة" میں ائمہ حرمین کے فتویٰ کو نقل کرنے کے بعد جملہ ''اب یہ امر بلاشبہ محقق ہوگیا کہ'' کو بعد میں اصلاح کر کے یوں لکھا گیا ہے:

''اس سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ'' (طبع نهم: ۳/ ۳٦٤)

٦- نمازی کے سامنے کتنے فاصلہ سے گزرنا جائز ہے؟

طبع اوّل ۳ / ۴۰۹ میں عنوان ''نمازی کے سامنے سے کتنے فاصلہ سے گزرنا جائز ہے'' کے تحت درج جواب کی ابتدائی اردو عبارت کی بعد میں اصلاح کی گئی ہے، اصلاح شدہ عبارت درج ذیل ہے:

اگر اتنی چھوٹی مسجد یا کمرے یا صحن میں نماز پڑھ رہا ہو کہ اس کا کل رقبہ ۳۶۰۰ ہاتھ = ۳۳۴ء۴۵۱ مربع میٹر سے کم ہے تو نمازی کے سامنے سے گزرنا مطلقاً ناجائز ہے، خواہ قریب سے گزرے یا دور سے، بہرحال گناہ ہے، البتہ اگر کھلی فضا میں یا ۳۳۴ء۴۵۱ مربع میٹر یا اس سے بڑی مسجد یا بڑے کمرے میں یا بڑے صحن میں نماز پڑھ رہا ہے تو سجدے کی جگہ پر نظر جمانے سے آگے جہاں تک بالتبع نظر پہنچتی ہو وہاں تک

گزرنا جائز نہیں، اس سے ہٹ کر گزرنا جائز ہے، بندہ نے اس کا اندازہ لگایا تو سجدہ کی جگہ سے ایک صف کے قریب ہوا، لہٰذا نمازی کے موضع قیام سے دوصف کی مقدار (تقریباً آٹھ فٹ = ۴۴ء۲ میٹر) چھوڑ کر گزرنا جائز ہے۔

اسی طرح ردالمحتار کی عبارت کے بعد متانہ کی عبارت کا اضافہ کیا گیا ہے اور التحریر المختار کی کچھ عبارت کو حذف کیا گیا ہے، اسی طرح التحریر المختار کے بعد کی اردو عبارت کو بھی حذف کردیا گیا ہے، متانہ کی عبارت درج ذیل ہے:

وفی المتانة معزیا لجواهر الفتاوٰی سئل قاضیخان رحمه الله تعالیٰ عن الدار أن له حکم المسجد أم حکم الصحراء فی حکم اتحاد المکان واختلافه؟ قال اختلفوا فیه بعضهم قالوا إن کان ستین ذراعا فی ستین ذراعا بذراع الشاهجان فهی کبیرة وإلا فصغیرة وبعضهم قالوا إن کان أربعین ذراعا فی أربعین ذراعا فهی کبیرة وإلا فصغیرة هذا هو المختار هکذا أفتاه.

(المتانة فی مرمة الخزانة: صـ ۱۹۱) (طبع نهم: ۳/۴۰۹)

۷- بوقتِ ضرورت سترہ کی مختلف صورتیں:

طبع اوّل ۳/۴۱۱ میں عنوان ''بوقت ضرورت سترہ کی مختلف صورتیں'' کے تحت درج جواب کی آخری صورت نمبر ٦ کی بعد میں یوں اصلاح کی گئی ہے:

٦- ایک قول مصحح یہ بھی ہے کہ ۳٦۰۰ مربع فٹ = ۳۳۴ء۴۵۱ مربع میٹر یا اس سے بڑی مسجد اور صحراء میں موضع سجود سے ہٹ کر گزرنا بدوں سترہ جائز ہے۔ (طبع نهم: ۳/۴۱۱)

۸- سوتے شخص کی طرف رُخ کر کے نماز پڑھنا:

طبع اوّل ۳/۴۳۵ میں عنوان ''سوتے شخص کی طرف رُخ کر کے نماز پڑھنا'' کے تحت درج جواب میں بعد میں اصلاح کی گئی، اصلاح شدہ عبارت درجِ ذیل ہے:

دونوں صورتوں میں جائز ہے، البتہ نماز کی طرف توجہ میں مخل ہونے کا خطرہ ہو تو مکروہ ہے۔

(طبع نهم: ۳/۴۳۵)

اِصلاحُ العِبارۃ

جلد چہارم

۱- قعدہ اولیٰ میں کتنی زیادتی موجب سجدہ سہو ہے؟

طبع اوّل ۴/ ۲۹ میں عنوان ''قعدہ اولیٰ میں کتنی زیادتی موجب سجدہ سہو ہے'' کے تحت درج جواب میں جملہ ''تین بار سبحان اللہ کے مجموعہ حروف مقروءہ اٹھائیس ہیں'' کو بعد میں اصلاح کر کے یوں لکھا گیا ہے:

''تین بار سبحان اللہ کے مجموعہ حروف مقروءہ ستائیس ہیں۔'' (طبع نہم: ٤/٢٩)

۲- بحری سفر:

طبع اوّل ۴/ ٩٦ میں عنوان ''بحری سفر'' کے تحت درج عبارت کی بعد میں کچھ وضاحت کی گئی ہے، اصلاح شدہ عبارت درج ذیل ہے:

بحری سفر میں تین روز کی مسافت کی تعیین کشتی کی رفتار واوقات کار پر موقوف ہے، اس کی تحقیق کے لیے ماہرین فن کو دارالافتاء میں بلایا گیا، جن کی تفصیل یہ ہے:

بحری جہاز کے کپتان = ۲، پاک بحریہ کے افسر = ۲، بادبانی کشتیوں کے سمندر میں طویل تر اسفار کے پرانے تجربہ کار ملاح = ۹، مجموعہ = ۱۳ ماہرین فن۔

ان سب نے بالاتفاق بلاشک وشبہہ یقینی وقطعی طور پر یہ جوابات دیے:

۱- بادبانی کشتی کسی عارض کے بغیر سمندر میں کہیں نہیں رکتی، شب وروز مسلسل چلتی ہے۔

۲- معتدل ہوا میں بادبانی کشتی کی اوسط رفتار فی گھنٹہ میل ۵ ½ بحری ہے۔

لہٰذا مسافت قصر: ۳ دن = ۷۲ گھنٹے × ۵ ½ = ۳۹۶ میل بحری۔

بحری میل = ۲۰۲۶٫۶۷ گز۔ (طبع نہم: ٤/٩٦)

۳- پراویڈنٹ فنڈ پر زکوٰۃ کا حکم:

طبع اوّل ۴/ ٢٦٠ میں عنوان ''پراویڈنٹ فنڈ پر زکوٰۃ کا حکم'' کے تحت جواب کے آخری حصہ یعنی ''اور یہ رقم ملازم کی ملک ہوگئی، اس لیے اس پر زکوٰۃ فرض ہے'' کو بعد میں حذف کر دیا گیا۔

(طبع نہم: ٤/٢٧٠)

۴- شیعہ وغیرہ کو صدقۃ الفطر دینا:

طبع اوّل ۴ /۳۷۳ میں عنوان ’’کافر، شیعہ، مرزائی کو صدقۃ الفطر دینا جائز نہیں‘‘ کے تحت درج جواب میں ردالمحتار کی عبارت کے بعد اردو عبارت کو بعد میں ترمیم کر کے یوں لکھا گیا ہے:

آغا خانی، شیعہ اور قادیانی کا کفر اوران کا حکم دوسرے کفار سے زیادہ سخت ہے، یہ زندیق ہیں، ان کو صدقۃ الفطر دینا بالاتفاق جائز نہیں، ان کے ساتھ کسی قسم کا تعاون بلکہ بیع وشراء، اجارہ، واستجارہ وغیرہ کوئی معاملہ بھی جائز نہیں۔ (طبع نہم: ٤/٣٨٣)

۵- سعودیہ میں رؤیت ہلال کا اعلان پاکستان کیلئے حجت نہیں:

طبع اوّل ۴ /۴۱۷ میں عنوان ’’سعودیہ میں رؤیت ہلال کا اعلان پاکستان کے لیے حجت نہیں‘‘ کے تحت درج جواب میں خلاف ظاہر ہونے کی وجوہ میں سے پانچویں وجہ میں عبارت ’’اور قمر کا دور ہشت سالہ بھی مشاہد ومسلم ہے۔‘‘

کو بعد میں یوں لکھا گیا ہے: ’’اور قمر کا دور صغیر وکبیر بھی مشاہد ومسلم ہے۔‘‘ (طبع نہم: ٤/٢٧)

٦- کفارہ میں ہر مسکین کو دو وقت کھلانا ضروری ہے:

طبع اوّل ۴ / ۴۴۰ میں عنوان ’’کفارہ میں ہر مسکین کو دو وقت کھلانا ضروری ہے‘‘ کے تحت درج جواب میں کفارۂ صوم وکفارۂ قسم دونوں کا حکم بیان کیا گیا تھا، بعد میں سوال وجواب سے کفارۂ قسم کا حکم حذف کر دیا گیا ہے اور صرف کفارۂ صوم کا حکم بیان کیا گیا ہے، اصلاح شدہ عبارت درجِ ذیل ہے:

ایک وقت کھلانے سے کفارہ اداء نہیں ہوا، انہی مساکین میں سے ساٹھ کو دوسرے وقت بھی کھلانا واجب ہے، خواہ اسی دن کھلائے یا کسی دوسرے دن۔ پھر ردالمحتار کی عبارت کے آخر میں التحریر کی یہ عبارت بڑھائی ہے جو طبع اوّل میں نہیں:

وفی التحریر (قوله كذا فی الدرر) المتعين حمل مافی الدرر علی ما إذا فعل ماذكره فی يومين لافی يوم واحد لعدم كفاية غدائين أو عشائين فی يوم واحد قبل نصف النهار أو بعده فلا يخالف مايأتی فی الفروع.

(التحریر المختار: ١/٢٣٨) (طبع نہم: ٤/٤٥٠)

۷- حج کے دوران مسئلہ محاذاۃ:

طبع اوّل ۴ /۵٦۷ عنوان ’’حج کے بعض ضروری مسائل‘‘ کے تحت نمبر (۱۵) کی عبارت کی بعد میں

اصلاح کی گئی ہے، اصلاح شدہ عبارت درج ذیل ہے:

اس صورت میں مرد کی نماز تب فاسد ہوتی ہے کہ امام نے عورتوں کی امامت کی بھی نیت کی ہو اور اس کا یقین نہیں، اس لیے کہ وہاں کے علماء کے ہاں عورتوں کی نیت ضروری نہیں، لہٰذا مردوں کی نماز ہو جائے گی، البتہ مردوں کی صف میں کھڑی ہونے والی عورت کی نماز نہ ہوگی بلکہ امام عورتوں کی نیت نہ کرے تو مردوں کے پیچھے کھڑی ہونے والی عورتوں کی نماز میں اختلاف ہے، عدم صحت راجح ہے، معہٰذا اختلاف کے پیش نظر دوسروں پر شدت نہ کریں، خود احتیاط کریں۔ (طبع نهم: ٤/٥٧٧)

إِصْلَاحُ الْعِبَارَة

جلد پنجم

۱- نکاح وطلاق:

جلدِ پنجم نکاح وطلاق کے مباحث میں " الـکـفء "کو پہلے " الـکـفـو " لکھا تھا،اسی طرح "الوطء" کو " الوطی "لکھا تھا۔بعد میں صحیح کیا گیا۔

۲- سیئ الاختیار کا نکاح باطل ہے:

۵/ ۱۲۰ پہلی طباعتوں میں عنوان''سیئ الاختیار کا نکاح باطل ہے'' کے تحت جواب میں صفحہ ۱۲۰ سطر نمبر ۹ کے آخر میں جملہ''کیونکہ غیر الاب کا نکاح بغیر الکفء منعقد نہ ہونے کی علت دفع ضرر ہے۔''میں کتابت کی غلطی سے لفظ''نہ''چھوٹ گیا تھا،بعد میں اسے بڑھا دیا گیا۔

(طبع یازدھم: ۵/ ۱۲۰)

۳- إیقاع الطلقات بإلقاء الجمرات:

طبع اوّل **۵/ ۲۰۳** رسالہ " إیقـاع الطـلقات بإلقاء الجمرات " کے پہلے صفحہ پر اجمالی خلاصہ کے طور پر جو عبارت لکھی گئی تھی،بعد میں اس عبارت کی کچھ اصلاح کی گئی ہے جو درجِ ذیل ہے:

بعض علاقوں میں طلاق دینے کا یہ دستور ہے کہ بیوی کی طرف تین کنکریاں پھینک کر کہتے ہیں''یہ طلاقیں ہیں''اس رسالہ میں ثابت کیا گیا ہے کہ اس سے تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں،اس سلسلے میں مختلف تحریرات کی تنقیحات۔

(طبع دھم: ۵/ ۲۰۳)

إصلاح العبارة

جلد ہفتم

۱- جہالت مدت وعمل مفسد اجارہ ہے:

طبع اوّل ۷/۳۰۲ میں عنوان ''مبادلۃ المنافع بالمنافع اجارہ فاسدہ ہے'' کی بعد میں اصلاح کی گئی ہے، اصلاح شدہ عنوان یہ ہے:

''جہالت مدت وعمل مفسد اجارہ ہے۔'' (طبع ششم: ۳۰۲/۷)

۲- ذبیحۂ اہل کتاب:

طبع اوّل ۷/۱٦۷ عنوان ''ذبیحہ اہل کتاب'' کے تحت جواب کے آخر میں درج عبارت ''نیز ترک تسمیہ جاہلاً بحکم نسیان ہے'' کو نمبر ۵ کے شروع عبارت سے مناسبت کی وجہ سے معمولی ترمیم واضافہ کے ساتھ اس جگہ منتقل کردیا ہے، پوری عبارت درج ذیل ہے:

''علاوہ ازیں متروك التسميه جاهلاً حلال ہے، مزید یہ کہ علم اہلیت ذابح شرط نہیں۔''

(طبع ششم: ٤١٦/٧)

تم بحمد اللہ