پیش لفظ

بسم اللہ نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم.

''فقہی مضامین'' کے نام سے یہ کتاب ان چند مضامین کا مجموعہ ہے جو گزشتہ سالوں میں جامعہ مدنیہ لاہور کے رسالہ انوار مدینہ اور دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری کے رسالہ سہ ماہی منہاج میں چھپتے رہے۔ اب ان مضامین پر نظر ثانی کی اور ضروری اصلاح کر کے ان کو یکجا کیا ہے۔ اگر اہل علم کو ان مضامین میں شرعی اعتبار سے کوئی غلطی نظر آئے تو وہ نشاندہی فرمائیں تا کہ آئندہ اصلاح کر دی جائے۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ ہماری اس سعی کو محض اپنے فضل و کرم سے قبول فرمائیں اور اس کا ثواب ہمارے اساتذہ اور والدین کو پہنچائیں۔

ہم کتاب کے کمپوزر جناب شاہد خاں صاحب اور کتاب کے ناشر جناب فضل ربی صاحب۔ ندوی کے شکر گزار ہیں۔ ان کے بیش قیمت تعاون سے ہمیں حوصلہ ملا۔

آخر دعوانا ان الحمد للّٰہ رب العالمین

ربیع الثانی 1427ھ

عبدالواحد

دارالافتاء

جامعہ مدنیہ، لاہور

فہرست مضامین

باب:1	شرک کی اقسام اوران کا حکم	4
باب:2	غیب کا علم	8
باب:3	مارٹن لنگز کا فلسفہ وحدتِ ادیان	27
باب:4	مشاجرات صحابہ سے متعلق چند اصول	52
باب:5	کیا عذاب قبر کے انکار کرنے والے کی تکفیر جائز ہے	64
باب:6	اسم اعظم کیا ہے	72
باب:7	شرح احادیث حروف سبعہ	77
باب:8	تاریخ قراءات متواترہ	92
باب:9	محافل قراءت کی شرعی حیثیت	119
باب:10	مروجہ مجالس ذکر و درود کی شرعی حیثیت	124
باب:11	لڑکیوں کے دینی مدارس کا حکم	158
باب:12	عورت سربراہ مملکت بن سکتی ہے یا نہیں	171
باب:13	تجویز امارت شرعیہ فی الہند کی تاریخ	179
باب:14	فرج داخل کی رطوبت بالا تفاق نجس ہے	204
باب:15	نماز میں سلام پھیرنے کا مسنون طریقہ	210
باب:16	منی اور مزدلفہ کا مکہ مکرمہ کے ساتھ تعلق اوران کا حکم	215
باب:17	مسافت سفر کیا گھر سے شمار ہوگی یا بستی کی آبادی کے کنارے سے	225
باب:18	جمعہ کی پہلی اذان کا وقت کیا ہے	231

باب:19	فساد و عدم فساد صوم کا معیار	238
باب:20	قربانی اور فطرانہ کس پر واجب ہیں	268
باب:21	مدرسہ کے مہتمم کی حیثیت اور مدرسہ کے فنڈ کی تحقیق	273
باب:22	اسلام اور ضبط ولادت	278
باب:23	مصنوعی تخم ریزی (Artificial Insemination)	305
باب:24	ٹیسٹ ٹیوب بارآوری	309
باب:25	انسانی کلوننگ۔ تعارف اور شرعی حیثیت	323
باب:26	تغییر لخلق اللہ اور کاسمیٹک سرجری	341
باب:27	انسانی اعضاء کی پیوند کاری	350
باب:28	فارمی مرغی کی غذا نجس بھی ہو تب بھی اس کا گوشت کھانا مکروہ نہیں	364
باب:29	قرض کی ادائیگی کس حساب سے ہو گی	370
باب:30	زندہ جانوروں کی تول کر خرید و فروخت	376
باب:31	دلالی اور آڑھت کے احکام	382
باب:32	کیا شیئرز کی خرید و فروخت جائز ہے؟	401
باب:33	حرام کمائی کے عوض خرید و فروخت	412
باب:34	دارالحرب میں مسلمان کے لئے سود لینے کا مسئلہ	424
باب:35	حق ایجاد اور حق طباعت و اشاعت کی خرید و فروخت کی شرعی حیثیت	432
باب:36	کمپنیوں کی ملٹی لیول مارکیٹنگ اور ان کا شرعی حکم	448
باب:37	فاریکس کے کاروبار کی شرعی حیثیت	459
باب:38	پاکستان میں رائج کردہ اسلامی بینکاری کے چند واجب اصلاح امور	464
باب:39	علاقائی حقوق سے متعلق احکام	502
باب:40	مولانا طاسین صاحب کے مقالہ مروجہ نظام زمینداری اور اسلام پر تبصرہ	522
باب:41	مکانات کے اجارہ کا جواز	601

باب: 1

شرک کی اقسام اور ان کا حکم

بسم الله حامدا و مصليا

(امدادالاحکام جلد اول میں "**نهاية الادراک فی اقسام الاشراک**" کے نام سے ایک مضمون ہے جو اگرچہ بہت وقیع ہے لیکن اس سے صحیح فائدہ اہل علم ہی اٹھا سکتے ہیں۔ مناسب معلوم ہوا کہ اس مضمون کو موزوں ترتیب دے کر اور ضروری وضاحتیں کر کے عام فہم کر دیا جائے تا کہ کسی کی تکفیر کرنے میں غلو و مبالغہ نہ کیا جائے۔

قرآن پاک میں حق تعالیٰ فرماتے ہیں اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ (بلا شبہ اللہ اس کو معاف نہیں کریں گے کہ ان کے ساتھ شرک کیا جائے) سوال پیدا ہوتا ہے کہ شرک کی کیا حقیقت ہے؟ اور آیا شرک کے کچھ درجے بھی ہیں کہ ان میں سے کسی پر بالکل نجات نہ ہو اور کسی درجہ میں نجات ہوسکتی ہو؟)۔

اس کا بیان یہ ہے کہ شرک کے دو درجے ہیں۔ایک اللہ تعالیٰ کی الوہیت یعنی خدائی میں کسی کو شریک ٹھہرانا۔ دوسرے خدائی میں تو شریک نہ ٹھہرائے لیکن کچھ چیزیں کہ ان کا اللہ تعالیٰ کے لئے خاص ہونا قرآن و حدیث کے دلائل سے ثابت ہے ان میں دوسرے کو شریک کرنا۔ پہلے درجہ کا شرک تو کبھی بھی معاف نہ ہو گا کیونکہ وہ حقیقی شرک ہے کہ خدا کی خدائی میں شریک ٹھہرایا ہے اور چونکہ اس کے مرتکب نے خدا کو اس طرح نہیں مانا جیسے ماننا چاہئے تھا اس لئے یہ خدا کو نہ ماننے کے مترادف ہوا اور یہ شخص کافر ٹھہرا۔ اس درجہ کو ہم کفریہ شرک کا نام دیتے ہیں۔

دوسرے درجہ میں چونکہ حقیقتاً خدائی میں شریک نہیں ٹھہرایا اس لئے اس کا مرتکب کافر

نہیں اوراس کو دائمی عذاب نہ ہوگا لیکن چونکہ شرک تو ہے کہ اللہ تعالیٰ کی خصوصیات میں شریک ٹھہرایا ہے لہذا اس کے دو اثر ہوں گے۔ایک تو اس کا مرتکب اہل سنت والجماعت سے خارج ہوگا کیونکہ اس نے ان کے خلاف عقیدہ اختیار کیا ہے۔ دوسرے آیت اِنَّ اللّٰہَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَکَ بِہٖ کے بموجب اگر توبہ کئے بغیر مرگیا تو اس کو اس پر سزا ضرور ہوگی لیکن دائمی نہیں ہو گی اور بالآخر نجات ہو جائے گی۔ اس درجہ کو ہم فسقیہ شرک کا نام دیتے ہیں۔ آگے ان دو درجوں کی تفصیل ذکر کی جاتی ہے۔

شرک کا پہلا درجہ: کفریہ شرک

اس کی مندرجہ ذیل صورتیں ہیں:

1- اللہ تعالیٰ کی ذات میں کسی کو شریک ٹھہرایا جائے مثلا دو یا زائد خدا ماننا جیسے عیسائی یا مجوسی مانتے ہیں۔

2- جو صفات اللہ تعالیٰ کے لئے مخصوص ہیں ان میں کسی کو شریک ٹھہرانا مثلاً:

i- اللہ تعالیٰ کی صفت علم غیب میں شریک ٹھہرانا

یعنی کسی بندے کے لئے وہ صلاحیت ماننا جس سے وہ کسی بھی بات کو کسی بھی واسطہ اور ذریعہ کے بغیر جان سکے پھر خواہ یہ عقیدہ ہو کہ اس بندے کو وہ صلاحیت از خود حاصل ہے یا اللہ تعالیٰ کی عطا سے حاصل ہے۔

ii- اللہ تعالیٰ کی صفت قدرت وتصرف میں شریک ٹھہرانا

ا۔ یہ عقیدہ ہو کہ کسی مخلوق کو نفع یا نقصان پہنچانے کی قدرت از خود حاصل ہے۔

ب۔ یا یہ عقیدہ ہو کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کسی خاص مقرب بندے کو نفع وضرر پہنچانے کی مستقل قدرت عطا فرما دی ہے اور وہ مقرب اپنے معتقد یا مخالف کو نفع یا ضرر پہنچا سکتا ہے اس طرح سے کہ کوئی سا بھی نفع یا ضرر پہنچانے میں وہ اللہ تعالیٰ کی مرضی اور مشیت کا محتاج نہیں اگرچہ اللہ تعالیٰ روکنا چاہیں تو پھر اللہ تعالیٰ ہی کی قدرت غالب ہوگی جیسے کوئی حاکم اعلیٰ اپنے نائبین کو خاص اختیارات اس طرح دے دیتا ہے کہ ان کے اجراء کے وقت حاکم اعلی کی منظوری نہیں لی جاتی اگرچہ حاکم اعلیٰ روکنا چاہے تو پھر اسی کا حکم غالب رہے گا۔

iii- اللہ تعالیٰ کی صفت معبودیت میں شریک ٹھہرانا

معبود کہتے ہیں مستحق عبادت کو اور عبادت سے مراد ہے کسی کو انتہائی درجہ کی تعظیم کے قابل سمجھتے ہوئے اس کے سامنے انتہائی درجہ کی عاجزی و ذلت اختیار کرنا۔ اس میں شریک ٹھہرانے کی صورتیں یہ ہیں۔

ا۔ کسی کو اللہ تعالیٰ کی طرح کا انتہائی قابل تعظیم سمجھتے ہوئے اس کے سامنے رکوع و سجود جیسے افعال کرنا جو کہ انتہائی تذلل و عاجزی کے افعال ہیں۔

ب۔ جس چیز کی عبادت کافروں میں رائج ہو اور اس کی ذات میں فی الواقع تعظیم کا کوئی پہلو نہ ہو مثلاً بت، صلیب، پیپل کا درخت اور آگ، سورج وغیرہ۔ جب کوئی مسلمان ایسی کسی چیز کو سجدہ کرے تو یہی سمجھا جائے گا کہ وہ اس کی عبادت کر رہا ہے محض تعظیم نہیں کر رہا (کیونکہ اس کی ذات میں فی الواقع تعظیم کا کوئی بھی پہلو نہیں ہے) اور ہم انسان اس کو مشرک و کافر سمجھنے پر مجبور ہوں گے۔ البتہ اگر کسی سجدہ کرنے والے کی قلبی تصدیق اور ایمان میں فی الواقع خلل نہ ہوا ہو اور اس نے عبادت کے طور پر نہیں محض لوگوں کی دیکھا دیکھی یا کسی اور حماقت سے سجدہ کر دیا ہو تو وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حقیقی مشرک اور کافر نہ ہوگا بلکہ محض فسقیہ شرک کا مرتکب قرار پائے گا۔

ج۔ کسی غیر اللہ کا تقرب حاصل کرنے کی نیت سے اس غیر اللہ کا نام لے کر جانور کر ذبح کرے تو یہ بھی کفر ہے۔

شرک کا دوسرا درجہ: فسقیہ شرک

اس کی یہ صورتیں ہیں۔

1- کسی بھی بندے کے لئے ان مغیبات کا علم اللہ تعالیٰ کی عطا سے ماننا جن کے بارے میں قرآن و حدیث میں تصریح ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی ان کو نہیں جانتا مثلاً یہ علم کہ قیامت کب واقع ہوگی۔

2- کسی بندے میں تصرف و قدرت کو اللہ تعالیٰ کی عطا سمجھے اور یہ بھی عقیدہ ہو کہ اس بندے کا کوئی بھی ضرر یا نفع پہنچانا اس حالت میں ہوتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے خاص اس ضرر یا

نفع پہنچانے کے ارادے اور مشیت پر موقوف ہے۔

3-رکوع سجدہ وغیرہ افعال عبادت کے ساتھ خاص نہیں بلکہ مخلوق کی تعظیم کے لئے بھی ان کا ہونا ثابت ہے مثلاً قرآن پاک میں ہے کہ فرشتوں نے اللہ تعالیٰ کے حکم سے حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ کیا اور حضرت یوسف علیہ السلام کو ان کے بھائیوں نے سجدہ کیا جو تعظیم کے لئے تھا۔ ہماری شریعت میں کسی مخلوق کے لئے تعظیم کے طور پر بھی سجدہ کرنا بلکہ رکوع کی حد تک جھکنا بھی منع ہے ۔ اس لئے کسی مخلوق کو سجدہ وغیرہ کرنا محض ظاہر تعظیم کے طور پر ہو عبادت کے طور پر نہ ہو جیسے کسی کا یہ عقیدہ ہو کہ فلاں بزرگ کو مستقل قدرت تو حاصل نہیں البتہ ان کو اللہ تعالیٰ کے ہاں قرب وقبولیت کا درجہ ملا ہوا ہے اور یہ بزرگ اپنے متوسلین کے لئے اللہ تعالیٰ کے ہاں محض سفارش کرتے ہیں اور نفع وضرر صرف اللہ تعالیٰ ہی پہنچاتے ہیں لیکن ان کی سفارش کبھی رد نہیں ہوتی اور اس سفارش کو حاصل کرنے کے لئے اس بزرگ کی تعظیم کے لئے یہ افعال کرتے ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کی عبادت کو اس سے برتر سمجھتے ہیں۔

ii- اللہ تعالیٰ کا نام لے کر جانور کو ذبح کیا لیکن کسی بزرگ کی تعظیم کے لئے تا کہ ان بزرگ کی اللہ تعالیٰ کے ہاں سفارش حاصل ہو سکے۔ یہ فسقیہ شرک ہے اور اس سے جانور حرام ہو جائے گا۔

iii- کسی امیر یا بڑے آدمی کے آنے پر اسکی تعظیم کے اظہار کے طور پر جانور ذبح کرنے کا عمل کرنا اگر چہ ذبح کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کا نام لیا ہو۔ اس سے بھی جانور حرام ہو جاتا ہے۔

کسی مہمان کے آنے پر اس کے اکرام کی خاطر جانور ذبح کر کے اس کا گوشت پکانا شرک نہیں ہے۔

4- غیر اللہ کے نام کی نذر و منت کے طور پر بزرگوں کے مزارات پر چڑھاوے چڑھانا جب کہ اس بزرگ کو اللہ تعالیٰ کے ہاں محض سفارشی سمجھے۔

باب: 2

غیب کا علم

بسم الله حامدا و مصليا

غیب کا لفظ مصدر ہے۔ بطور مبالغہ اس کو ان چیزوں کی صفت بنایا گیا ہے جن کو نہ ہم اپنے حواس سے جان سکتے ہیں اور نہ ہی عقل کی ان تک رسائی ہے۔

ایسی چیزوں کی پھر دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم

وہ مغیبات جن کا تعلق دین و شریعت کے احکام سے ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کی صفات کا، فرشتوں کا، جنت دوزخ کا، قیامت کے احوال کا، قیامت کی علامات کا، عبادات کی تفصیلات وغیرہ کا علم۔ ان کا جتنا علم ضروری تھا وہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء علیہم السلام کو بذریعہ وحی عطا فرمایا قرآن پاک میں اس کو یوں بیان فرمایا:

عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلٰى غَيْبِهٖٓ أَحَدًا اِلَّا مَنِ ارْتَضٰى مِنْ رَّسُوْلٍ

(سورہ جن: 26/27)

”جاننے والا غیب کا سو نہیں خبر دیتا اپنے غیب کی کسی کو مگر جو پسند کر لیا کسی رسول کو“۔

وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَجْتَبِىْ مِنْ رُّسُلِهٖ مَنْ يَّشَاءُ.

(سورہ آل عمران: 179)

”اور (اے مسلمانو) اللہ نہیں ہے کہ تم سب کو (بلاواسطہ خبر دے غیب کی لیکن اللہ چھانٹ لیتا ہے اپنے رسولوں میں جس کو چاہے (یعنی جس کو چاہتا ہے اپنا رسول بنا لیتا ہے اور اسی کو وحی کے ذریعہ سے دین و شریعت سے متعلق اپنے غیب پر مطلع کرتا ہے“۔

پھر انبیاء کے واسطے سے دوسروں کو غیب کی ان باتوں کا علم حاصل ہوتا ہے اور خدا خوفی والے ان پر ایمان لاتے ہیں۔

هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَo الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ (سورہ بقرہ: 23)

(یہ قرآن) ہدایت ہے (خدا سے) ڈرنے والوں کے لئے جو کہ ایمان (ویقین) رکھتے ہیں غیب کی چیزوں پر۔

اسی قسم کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کی یہ حدیث ہے۔

عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ أُوْتِيْتُ مَفَاتِيْحَ كُلِّ شَيْءٍ الَّا الْخَمْسُ انَّ اللّٰهَ عِنْدَهٗ عِلْمُ السَّاعَةِ (احمد)

اس کا مطلب یہ ہے **أُوْتِيْتُ مَفَاتِيْحَ كُلِّ شَيْءٍ (عِلْمُهٗ ضُرُوْرِيٌّ فِيْ الدِّيْنِ) الَّا الْخَمْسُ** یعنی دین وشریعت سے متعلق جن امور واحکام کا جاننا ضروری ہے ان کے بڑے خزانے مجھے دیئے گئے البتہ حوادث و واقعات (یعنی غیب کی آگے مذکور دوسری قسم) سے متعلق پانچ باتوں کا مجھے علم نہیں دیا گیا۔

تنبیہ: مفاتیح کو اگر مفتح بفتح المیم کی جمع قرار دی جائے تو مفاتیح الغیب کا ترجمہ بنے گا غیب کے خزانے اور اگر اس کو مفتح بکسر المیم کی جمع کیا جائے تو پھر ترجمہ ہوگا غیب کی کنجیاں۔

خزانے کا ترجمہ لیا جائے تب تو مطلب واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نبی ﷺ کو دین کے امور واحکام کا اتنا وافر علم عطا فرمایا کہ اس کو خزانے کہنا درست ہے یعنی جنت و دوزخ سے متعلق علم کا خزانہ، فرشتوں سے متعلق علم کا خزانہ، احوال قیامت سے متعلق علم کا خزانہ، اللہ تعالیٰ کی صفات سے متعلق علم کا خزانہ اور احکام شرعیہ سے متعلق علم کا خزانہ وغیرہ۔

اگر کنجیوں کا ترجمہ لیا جائے تو جس کے پاس خزانے کی چابی و کنجی ہو تو اس کے اختیار میں ہوتا ہے کہ جب چاہے کنجی کو استعمال کر کے خزانے میں سے جو چاہے لے لے۔ غیب کے علم کے خزانے کی کنجی تو وہ صلاحیت ہوگی جس کو بروئے کار لا کر آدمی جب چاہے غیب کی بات اگرچہ امور دینیہ سے ہو از خود معلوم کر لے۔ ایسی صلاحیت اور ایسا وصف نہ تو از خود کسی کو حاصل ہے اور نہ ہی اللہ تعالیٰ نے کسی کو دیا ہے۔ قرآن پاک میں اس کی دلیل یہ قصہ ہے۔

اسلام سے پہلے مرد اگر اپنی بیوی کو کہتا کہ تو میری ماں ہے تو سمجھتے تھے کہ ساری عمر کے لئے اس پر حرام ہو گئی۔ پھر کوئی صورت ان کے ملنے کی نہ تھی۔ رسول اللہ ﷺ کے وقت میں ایک مسلمان (اوس بن صامت رضی اللہ عنہ) اپنی بیوی (خولہ بنت ثعلبہ) کو ایسا کہہ بیٹھے۔ عورت آپ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور پورا ماجرا سنایا۔ آپ ﷺ نے اس وجہ سے کہ اس معاملہ میں اللہ تعالیٰ نے ابھی تک کوئی حکم نہیں دیا تھا فرمایا میں خیال کرتا ہوں کہ تم اپنے شوہر پر حرام ہو گئی ہو۔ اب تم دونوں نہیں مل سکتے۔ وہ شکوہ وزاری کرنے لگی کہ گھر ویران ہوتا ہے اور اولاد پریشان ہوتی ہے۔ کبھی آپ ﷺ سے جھگڑتی کہ یا رسول اللہ اس نے ان الفاظ سے طلاق کا ارادہ نہیں کیا تھا۔ کبھی اللہ کے آگے رونے لگتی کہ اے اللہ میں اپنی تنہائی اور مصیبت کی فریاد تجھ سے کرتی ہوں۔ ان بچوں کو اپنے پاس رکھوں تو بھوکے مریں گے، شوہر کے پاس چھوڑوں تو یونہی کسمپرسی میں ضائع ہوں گے۔ اے اللہ تو اپنے نبی کی زبان سے میری مشکل کو حل فرما۔ اس پر یہ آیات نازل ہوئیں اور ظہار کا حکم اترا۔

قَدۡ سَمِعَ اللّٰهُ قَوۡلَ الَّتِیۡ تُجَادِلُکَ فِیۡ زَوۡجِهَا وَتَشۡتَکِیۡۤ اِلَی اللّٰهِ وَاللّٰهُ یَسۡمَعُ تَحَاوُرَکُمَا اِنَّ اللّٰهَ سَمِیۡعٌۢ بَصِیۡرٌ ...... الخ (سورہ مجادلہ: 4-1)

"سن لی اللہ نے بات اس عورت کی جو جھگڑتی تھی آپ سے اپنے خاوند کے بارے میں اور شکوہ کرتی تھی اللہ کے آگے۔ اور اللہ سنتا تھا تم دونوں کی گفتگو۔ بے شک اللہ سننے والا دیکھنے والا ہے۔

اگر نبی ﷺ کو اللہ تعالیٰ کی جانب سے از خود احکام کو جاننے کی صلاحیت حاصل ہوتی تو آپ پہلی ہی دفعہ میں اس کو ظہار کا حکم بتا دیتے۔ وہ تو جب اللہ تعالیٰ نے خود اس حکم کو اتارا تب نبی ﷺ کو علم ہوا۔

حاصل یہ ہے کہ نبی ﷺ کو نہ تو از خود اور نہ ہی اللہ تعالیٰ کی عطا سے ایسی کوئی صلاحیت اور صفت حاصل تھی جس سے آپ دین کے غیبی امور کو بلا کسی واسطہ کے از خود جان لیتے۔ اس لئے حدیث میں جو یہ فرمایا کہ مجھے ہر (دینی) بات کی کنجیاں دی گئی ہیں تو یہ مجاز ہے خزانوں سے کیونکہ جس کو خزانہ مل گیا ہو اس کے بارے میں یہ کہنا کہ اس کو خزانے کی کنجی مل گئی برمحل ہے۔

دوسری قسم

وہ مغیبات ہیں جن کا تعلق عالم کے حوادث و واقعات کے ساتھ ہے۔ جب تک حوادث و واقعات کا وقوع نہیں ہوتا وہ غیب میں ہیں۔

عَنْ مُجَاهِدٍ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ فَقَالَ انَّ امْرَأَتِي حُبْلٰى فَأَخْبِرْنِي مَا تَلِدُ وَبِلَادُنَا مُجْدَبَةٌ فَأَخْبِرْنِي مَتٰى يَنْزِلُ الْغَيْثُ وَقَدْ عَلِمْتُ مَتٰى وُلِدْتُّ فَأَخْبِرْنِي مَتٰى أَمُوْتُ فَأَنْزَلَ اللّٰهُ اِنَّ اللّٰهَ عِنْدَهٗ عِلْمُ السَّاعَةِ الْاٰيَة (ابن جرير)

مجاہد رحمہ اللہ کہتے ہیں ایک بدوی شخص (رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور کہا میری بیوی حاملہ ہے تو آپ بتائیے کہ وہ کیا جنے گی اور ہمارے علاقے قحط زدہ ہیں تو آپ بتائیے بارش کب ہوگی اور مجھے یہ تو معلوم ہے کہ میں کب پیدا ہوا آپ مجھے یہ بتائیے کہ میں کب مروں گا تو (اس پر) اللہ تعالیٰ نے (سورہ لقمان کی) یہ (آخری) آیت نازل فرمائی: **اِنَّ اللّٰهَ عِنْدَهٗ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَ مَا تَدْرِيْ نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَّ مَا تَدْرِيْ نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوْتُ** (بے شک اللہ ہی کے پاس ہے قیامت کی خبر اور اتارتا ہے بارش اور جانتا ہے جو کچھ ہے رحموں میں اور کوئی شخص نہیں جانتا کہ وہ کل کیا کرے گا اور کوئی شخص نہیں جانتا کہ وہ کس زمین میں مرے گا)۔

عَنْ عِكْرَمَةَ أَنَّ رَجُلًا يُقَالُ لَهُ الْوَارِثُ مِنْ بَنِيْ مَازِنٍ جَاءَ الَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ ...... وَقَدْ عَلِمْتُ مَا كَسَبْتُ الْيَوْمَ فَمَاذَا أَكْسِبُ ...... فَنَزَلَتْ هٰذِهِ الْآيَةُ (در منثور)

عکرمہ رحمہ اللہ سے روایت ہے بنو مازن کے ایک شخص جن کا نام وارث تھا نبی ﷺ کے پاس آئے اور کہا اے محمد (ﷺ) مجھے پانچ باتیں بتائیے۔ ان میں سے چار تو وہی ہیں جو اوپر گزریں اور ایک یہ ہے کہ) مجھے یہ تو معلوم ہے کہ میں نے آج کیا کچھ کیا ہے (آپ مجھے یہ بتائیے کہ) میں آئندہ کیا کچھ کروں گا ...... تو اس پر سورہ لقمان کی آخری آیت نازل ہوئی۔

فائدہ: سائل نے چونکہ پانچ چیزوں کے بارے میں پوچھا تھا اس کی مناسبت سے آیت میں پانچ ہی باتوں کا ذکر ہے اور اس آیت کی تفسیر میں ابن جریر میں ہے۔

عَنْ قَتَادَةَ قَالَ خَمْسٌ مِنَ الْغَيْبِ اسْتَأْثَرَ بِهِنَّ اللّٰهُ فَلَمْ يُطْلِعْ عَلَيْهِنَّ مَلَكًا مُقَرَّباً وَلَا نَبِيًّا مُرْسَلاً اِنَّ اللّٰهَ عِنْدَهٗ عِلْمُ السَّاعَةِ فَلَا يَدْرِیْ اَحَدٌ مِّنَ النَّاسِ مَتٰی تَقُوْمُ السَّاعَةُ فِی اَیِّ سَنَةٍ وَلَا فِیْ اَیِّ شَهْرٍ اَ لَیْلاً اَمْ نَهَارًا وَیُنَزِّلُ الْغَیْثَ فَلَا یَعْلَمُ اَحَدٌ مَتٰی یُنَزِّلُ الْغَیْثَ اَ لَیْلًا اَمْ نَهَارًا وَیَعْلَمُ مَافِی الْاَرْحَامِ فَلَا یَعْلَمُ اَحَدٌ مَّا فِی الْاَرْحَامِ اَ ذَکَرٌ اَمْ اُنْثٰی اَحْمَرُ اَوْ اَسْوَدُ وَلَا تَدْرِیْ نَفْسٌ مَاذَا تَکْسِبُ غَدًا اَخَیْرًا اَمْ شَرًّا وَمَا تَدْرِیْ نَفْسٌ بِاَیِّ اَرْضٍ تَمُوْتُ لَیْسَ اَحَدٌ مِّنَ النَّاسِ یَدْرِیْ اَیْنَ مَضْجَعُهٗ مِنَ الْاَرْضِ اَفِیْ بَحْرٍ اَمْ بَرٍّ فِیْ سَهْلٍ اَمْ فِیْ جَبَلٍ (ابن جریر)

حضرت قتادہ رحمہ اللہ کہتے ہیں غیب کی پانچ چیزیں ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے خاص کیا ہے۔ ان پر نہ تو کسی مقرب فرشتے کو مطلع کیا ہے اور نہ ہی کسی نبی مرسل کو۔ بے شک اللہ ہی کے پاس قیامت کی خبر ہے لہٰذا انسانوں میں سے کوئی بھی نہیں جانتا کہ قیامت کب یعنی کس سال میں اور کس مہینے میں قائم ہوگی، رات میں ہوگی یا دن میں ہوگی۔ اور وہ بارش اتارتا ہے تو کوئی نہیں جانتا کہ بارش کب ہوگی؟ دن میں یا رات میں اور وہ جانتا ہے جو کچھ رحموں میں ہے تو کوئی نہیں جانتا کہ رحموں میں کیا ہے؟ لڑکا ہے یا لڑکی ہے گندمی رنگ ہے یا سیاہ رنگ ہے اور کوئی نہیں جانتا کہ وہ کل کیا کرے گا؟ کیا بھلا کرے گا یا برا کرے گا؟ اور کوئی نہیں جانتا کہ وہ کونسی زمین میں مرے گا؟ کیا پانی میں یا خشکی میں پھر کیا میدان میں یا پہاڑ پر۔

انہی پانچ چیزوں کو مفاتیح الغیب (غیب کی کنجیاں یا غیب کے خزانے) کہا گیا ہے۔

عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ مَفَاتِیْحُ الْغَیْبِ خَمْسٌ لَا یَعْلَمُهُنَّ اِلَّا اللّٰهُ لَا یَعْلَمُ مَافِیْ غَدٍ اِلَّا اللّٰهُ وَلَا مَتٰی تَقُوْمُ السَّاعَةُ اِلَّا اللّٰهُ وَلَا یَعْلَمُ مَافِی الْاَرْحَامِ اِلَّا اللّٰهُ وَلَا مَتٰی یُنَزِّلُ الْغَیْثَ اِلَّا اللّٰهُ وَمَا تَدْرِیْ نَفْسٌ بِاَیِّ اَرْضٍ تَمُوْتُ اِلَّا اللّٰهُ.

(بخاری و مسلم)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا غیب کے خزانے پانچ ہیں۔ ان کو اللہ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا۔ اللہ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا کہ کل کیا ہوگا اور اللہ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا کہ قیامت کب قائم ہوگی اور اللہ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا کہ رحموں میں کیا ہے اور اللہ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا کہ بارش کب ہوگی اور کوئی نہیں جانتا کہ وہ

کس زمین میں مرے گا صرف اللہ ہی اس کو جانتے ہیں۔

قرآن پاک میں بھی ہے: **وَعِنْدَهٗ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ** (سورہ انعام: 59) یعنی اللہ ہی کے پاس غیب کے خزانے (اور کنجیاں) اس کے علاوہ کوئی اور ان کو نہیں جانتا۔

کیا عالم کے واقعات وحوادث جو غیب ہیں وہ صرف مذکورہ بالا پانچ چیزوں میں منحصر ہیں؟ اس سوال کے جواب میں مفسرین بالا تفاق کہتے ہیں کہ **ولیس المغیبات محصورة بھذہ الخمس و انماخصت لوقوع السوال عنھا او لانھا کثیرا تشتاق النفوس الی العلم بھا** یعنی مغیبات کا انحصار صرف ان پانچ میں نہیں ہے۔ خاص ان پانچ کا ذکر تو محض اس وجہ سے ہوا کہ سوال ہی ان کے بارے میں تھا یا یہ کہ عام طور سے لوگوں کو یہی باتیں جاننے کا شوق ہوتا ہے۔

اس لئے عالم کے دیگر واقعات بھی غیب میں شامل ہیں مثلاً یہ کہ فلاں کا نکاح کب ہو گا؟ اس کی اولاد ہو گی یا نہیں؟ بیماری کب دور ہو گی؟ کاروبار کیسا چلے گا؟ فلاں امتحان میں کامیاب ہو گا یا ناکام ہو گا؟ وغیرہ ایسے لا متناہی امور ہیں۔

البتہ مذکورہ بالا پانچ باتوں کے ساتھ دیگر لا متناہی امور کا یہ تعلق ہے کہ ان پانچ باتوں سے پانچ عمومی سوال پیدا ہوتے ہیں جن میں سے سب کا یا اکثر کا تعلق کسی بھی واقعہ کے ساتھ ہوسکتا ہے۔ وہ پانچ عمومی سوال یہ ہیں:

1- واقعہ کیا ہے یا کیا ہوگا؟

واقعہ کا تو علم ہے پھر

2- وہ ہوگا یا نہیں ہوگا؟

3- کب ہوگا؟

4- کہاں ہوگا؟

5- کتنا اور کیسا ہوگا؟

آیت وحدیث میں مذکور پانچ باتوں کا ان پانچ عمومی سوالوں کے ساتھ تعلق

1- حاملہ بیوی کیا جنے گی؟ یعنی کیا حمل ہے اور کیا بچہ جنے گی؟ کیا لڑکا جنے گی؟

وغیرہ

2- میں کل کیا کروں گا ؟ یعنی میں صبح و شام کا کھانا کھاتا ہوں۔ اپنے کاروبار کے لئے نکلتا ہوں۔ کیا یہ کام کل بھی ہوں گے یا نہیں؟

3- قیامت کا تو علم ہے کہ ہونی ہے۔ سوال یہ ہے کہ کب ہوگی ؟

4- موجودہ حالات قحط سالی کے ہیں تو بارش کب ہوگی لیکن کب سے بڑھ کر یہ سوال زیادہ اہمیت کا حامل ہے کہ بارش کتنی اور کیسی ہوگی ؟

5- موت تو بے شک آنی ہے۔ سوال ہے کہ کہاں آئے گی ؟

امور دینیہ کی طرح واقعات عالم کے مذکورا حوال خمسہ کو از خود جاننے کی صفت وصلاحیت اللہ تعالیٰ نے کسی کو بھی نہیں دی یہاں تک کہ نبی ﷺ کو بھی نہیں دی۔ قرآن پاک میں اس کی دلیل ہے۔

رسول اللہ ﷺ 6 ھ میں غزوہ بنی مصطلق سے واپس مدینہ منورہ تشریف لا رہے تھے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ساتھ تھیں۔ ان کی سواری کا اونٹ علیحدہ تھا۔ وہ اپنے ہودج میں پردہ ڈال کر بیٹھ جاتیں اور شتر بان ہودج کو اٹھا کر اونٹ پر باندھ دیتے۔ ایک جگہ قافلہ ٹھہرا ہوا تھا۔ کوچ سے ذرا پہلے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو قضائے حاجت کی ضرورت پیش آئی جس کے لئے قافلہ سے علیحدہ ہو کر جنگل کی طرف تشریف لے گئیں۔ وہاں اتفاق سے ہار ٹوٹ کر گر گیا۔ اس کی تلاش میں دیر لگ گئی۔ یہاں پیچھے کوچ ہو گیا۔ شتر بان حسب عادت ہودج باندھنے آئے۔ اس کے پردے پڑے ہونے سے گمان کیا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اسی کے اندر ہیں۔ اور چونکہ بہت ہلکے پھلکے بدن کی تھیں اس لئے شتر بانوں کو ہودج اٹھاتے ہوئے بھی ان کے اندر نہ ہونے کا شبہ نہ ہوا۔ غرض قافلہ چل دیا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا واپس آئیں تو وہاں کوئی نہ تھا۔ انہوں نے یہ رائے قائم کی کہ یہاں سے اب جانا خلاف مصلحت ہے۔ جب آگے جا کر میں نہ ملوں گی تو یہیں تلاش کرنے آئیں گے۔ رات کا وقت تھا، نیند کا غلبہ ہوا وہیں لیٹ گئیں۔ حضرت صفوان بن معطل رضی اللہ عنہ گرے پڑے کی خبر گیری کی غرض سے قافلہ کے پیچھے کچھ فاصلہ سے چلتے تھے۔ وہ صبح کے وقت اس جگہ پہنچے۔ دیکھا کوئی آدمی پڑا سوتا ہے۔ قریب آکر پہچانا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہیں کیونکہ پردہ کا حکم آنے سے پہلے

ان کو دیکھ چکے تھے۔وہ دیکھ کر گھبرا گئے اور انا للہ وانا الیہ راجعون پڑھا جس سے حضرت عائشہ کی آنکھ کھل گئی اور فوراً چہرہ چادر سے ڈھانک لیا۔حضرت صفوان نے ان کے قریب لاکر اونٹ بٹھایا اور یہ پردے کے ساتھ اس پر سوار ہو گئیں۔انہوں نے اونٹ کی نکیل پکڑ کر دوپہر کے وقت قافلہ سے جا ملایا۔

عبد اللہ بن ابی بڑا منافق اور رسول اللہ ﷺ اور مسلمانوں کا دشمن تھا۔اسے ایک بات ہاتھ لگ گئی اور اس نے حضرت عائشہ پر تہمت لگائی اور واہی تباہی بکنا شروع کی۔اور بعض بھولے بھالے مسلمان بھی اس کے پروپیگنڈے سے متاثر ہونے لگے۔عموماً مسلمانوں اور خود جناب رسول اللہ ﷺ کو اس قسم کے واہیات تذکروں سے سخت صدمہ تھا۔ایک مہینہ تک یہی چرچا رہا۔نبی ﷺ سنتے اور بغیر تحقیق کچھ نہ کہتے مگر دل میں خفا رہتے۔ایک ماہ بعد حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو ان باتوں اور چرچوں کی خبر ملی تو وہ شدت غم سے بے تاب ہو گئیں۔ شب و روز روتی تھیں۔ایک منٹ کے لئے آنسو نہ تھمتے تھے۔آخر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی براءت میں اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک کی یہ آیتیں إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ (سورہ نور:16-11) جو لوگ لائے ہیں یہ بہتان تم ہی میں سے ایک جماعت ہے۔

غرض ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے عالم کے واقعات وحوادث کے غیبی امور کو از خود جاننے کی نہ تو کسی کو صلاحیت دی اور نہ ہی اس کو خود اپنی طرف سے وہ خزانے عطا کئے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ

(1) غیب کے خزانوں کو از خود جاننے کی صفت اللہ تعالیٰ ہی کو حاصل ہے کسی اور کو نہیں۔

(2) اللہ تعالیٰ غیب کی تمام باتوں کو مکمل تفصیل کے ساتھ جانتے ہیں۔اس کا کوئی ذرہ بھی ان سے پوشیدہ نہیں۔

(3) اللہ تعالیٰ غیب کی باتوں کو کسی کو بتانے کے پابند نہیں ہیں۔

مخلوق کو غیب کی بعض جزوی باتوں کا علم

قرآن پاک اور حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حوادث عالم سے متعلق بعض جزوی باتوں

کا علم اللہ تعالیٰ اپنے بعض بندوں پر بھی کھول دیتے ہیں۔

مثلاً قرآن پاک میں ہے۔

1- غُلِبَتِ الرُّوْمُ فِیْ أَدْنَی الْأَرْضِ وَھُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِھِمْ سَیَغْلِبُوْنَ فِیْ بِضْعِ سِنِیْنَ (سورہ روم: 2,3)

''مغلوب ہو گئے رومی قریب کی زمین میں اور وہ اس مغلوب ہونے کے بعد عنقریب غالب ہوں گے نو برس کے اندر۔

اس آیت میں آئندہ نو سال کے اندر رومیوں کے غلبہ کی اطلاع دی۔

2- حضرت زکریا علیہ السلام کو بتایا گیا کہ ان کے بڑھاپے اور ان کی بیوی کے بانجھ ہونے کے باوجود ان کے ہاں بچے کی پیدائش ہو گی اور وہ بچہ لڑکا ہو گا۔

یَا زَکَرِیَّا انَّا نُبَشِّرُکَ بِغُلَامٍ.

''اے زکریا ہم آپ کو خوشخبری دیتے ہیں ایک لڑکے کی''۔

3- عَنْ أَنَسٍ قَالَ ...... فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ هٰذَا مَصْرَعُ فُلَان وَیَضَعُ یَدَهٗ عَلَی الْأَرْضِ هٰهُنَا وَ هٰهُنَا قَالَ فَمَا مَاطَ أَحَدُھُمْ عَنْ مَوْضَعِ یَدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ (مسلم)

حضرت انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں ...... (جنگ بدر کے میدان میں) رسول اللہ ﷺ نے زمین پر اس اس جگہ اپنا ہاتھ رکھ کر فرمایا (جنگ کے دوران) یہ فلاں کے (قتل ہو کر) گرنے کی جگہ ہے (اور یہ فلاں کے گرنے کی جگہ)۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ان میں سے کوئی بھی رسول اللہ ﷺ کے ہاتھ رکھنے کی جگہ سے ادھر ادھر نہ ہوا (بلکہ ٹھیک اسی جگہ گر کر مرا)۔

اس حدیث میں نبی ﷺ نے بعض کفار قریش کے مرنے کی جگہ بتائی۔

4- عَنْ أُمِّ حَرامٍ بِنْتِ مَلْحَانَ قَالَتْ نَامَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ یَوْمًا قَرِیْبًا مِّنِّیْ ثُمَّ اسْتَیْقَظَ یَتَبَسَّمُ فَقُلْتُ یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ مَا أَضْحَکَکَ قَالَ نَاسٌ مِنْ أُمَّتِیْ عُرِضُوْا عَلَیَّ یَرْکَبُوْنَ ظَهْرَ هٰذَا الْبَحْرِ کَالْمُلُوْکِ عَلَی الْأَسِرَّةِ قَالَتْ فَادْعُ اللّٰهَ أَنْ یَجْعَلَنِیْ مِنْهُمْ قَالَ فَدَعَا لَهَا ثُمَّ نَامَ الثَّانِیَةَ فَفَعَلَ مِثْلَهَا ثُمَّ قَالَتْ مِثْلَ قَوْلِهَا فَأَجَابَهَا مِثْلَ جَوَابِهَا الْأَوَّلِ قَالَتْ فَادْعُ اللّٰهَ أَنْ یَّجْعَلَنِیْ مِنْهُمْ قَالَ أَنْتِ مِنَ الْأَوَّلِیْنَ. (بخاری و مسلم)

حضرت ام حرام بنت ملحان رضی اللہ عنہا (جو رسول اللہ ﷺ کی محرم رشتہ دار تھیں) کہتی ہیں ایک دن (میں بیٹھی تھی) رسول اللہ ﷺ میرے قریب ہی سو گئے۔ پھر مسکراتے ہوئے بیدار ہوئے۔ میں نے پوچھا اے اللہ کے رسول کس بات سے آپ کو ہنسی آئی۔ آپ نے فرمایا (خواب میں) میری امت کے کچھ لوگ میرے سامنے پیش کئے گئے جو اس سمندر پر (اپنے جہازوں پر) اس طرح سوار بیٹھے ہوں گے جس طرح بادشاہ اپنے تخت پر بیٹھے ہوتے ہیں۔ میں نے درخواست کی کہ آپ اللہ سے دعا فرمائیے کہ وہ مجھے ان لوگوں میں سے کر دے۔ آپ نے ان کے لئے دعا کی۔ پھر آپ دوبارہ سو گئے۔ پھر آپ مسکراتے ہوئے بیدار ہوئے۔ حضرت ام حرام نے وجہ پوچھی تو آپ نے پہلی طرح کا جواب دیا۔ انہوں نے پھر درخواست کی آپ دعا فرمائیے کہ اللہ تعالیٰ مجھے ان میں سے بھی کر دیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا تم پہلے لوگوں میں سے ہو۔ (حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے دور میں جب جہاد کے لئے پہلی مرتبہ سمندری سفر ہوا تو واپسی میں شام کے علاقہ میں سواری سے گر کر ان کی وفات ہوئی)۔

اس حدیث سے ظاہر ہوا کہ نبی ﷺ کو معلوم ہو گیا تھا کہ ام حرام بحری سفر والے پہلے جہاد میں جائیں گی دوسرے میں نہیں۔ آئندہ کوئی کیا کرے گا اس کی آپ نے خبر دی۔

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى وَكَّلَ بِالرَّحِمِ مَلَكًا يَقُوْلُ يَا رَبِّ نُطْفَةٌ يَا رَبِّ عَلَقَةٌ يَا رَبِّ مُضْغَةٌ فَإِذَا أَرَادَ اللّٰهُ تَعَالٰى أَنْ يَّقْضِيَ خَلْقَهٗ قَالَ أَذَكَرٌ أَمْ أُنْثٰى شَقِيٌّ أَمْ سَعِيْدٌ فَمَا الرِّزْقُ وَ الْأَجَلُ. فَيُكْتَبُ فِيْ بَطْنِ أُمِّهٖ فَحِيْنَئِذٍ يَعْلَمُ بِذٰلِكَ الْمَلَكُ وَمَنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى مِنْ خَلْقِهٖ عَزَّوَجَلَّ. (بخاری)

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے نبی ﷺ نے فرمایا اللہ تعالیٰ رحم پر ایک فرشتے کو مقرر فرما دیتے ہیں جو (ہر مرحلہ کے مطابق) کہتا جاتا ہے۔ اے میرے رب یہ (اب) نطفہ ہے۔ اے میرے رب یہ (اب) علقہ یعنی جما ہوا خون ہے۔ اے میرے رب یہ (اب) مضغہ یعنی گوشت کا لوتھڑا ہے۔ پھر جب اللہ تعالیٰ جنین کی خلقت کو پورا کرنے کا ارادہ (اس فرشتے پر ظاہر) کرتے ہیں تو وہ فرشتہ پوچھتا ہے (اے میرے رب) یہ لڑکا ہوگا یا لڑکی۔ بدبخت ہوگا یا نیک بخت۔ (اس کا) رزق کتنا ہوگا اور اس کی عمر کتنی ہوگی۔ جب کہ بچہ اپنی ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے اس وقت یہ باتیں (فرشتہ کو بتا کر) لکھوا دی جاتی ہیں۔ پس

اس وقت ان باتوں کا اس فرشتے کو اور اللہ عزوجل کی مخلوق میں سے جس کو اللہ چاہتے ہیں علم ہوتا ہے۔

معلوم ہوا کہ بچے کی پیدائش سے پہلے رحم پر مقرر فرشتے کو یہ باتیں معلوم ہوتی ہیں اور انسانوں میں سے بھی بعض کو کچھ جزوی باتیں معلوم ہوسکتی ہیں۔

استخارہ

عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِیْ وَقَّاصٍ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ مِنْ سَعَادَةِ ابْنِ آدَمَ كَثْرَةُ اسْتِخَارَتِهِ اللّٰهَ وَ رِضَاهُ بِمَا قَضَى اللّٰهُ تَعَالٰى لَهُ وَمِنْ شَقَاوَةِ ابْنِ آدَمَ تَرْكُهُ اسْتِخَارَةَ اللّٰهِ وَسَخَطُهُ بِمَا قَضَى اللّٰهُ لَهُ (ترمذی)

حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ابن آدم کا اللہ تعالیٰ سے کثرت سے استخارہ کرنا اور جو اللہ تعالیٰ نے اس کے لئے فیصلہ فرما دیا ہے اس پر راضی رہنا اس کی سعادت (و نیک بختی) ہے اور اس کا اللہ تعالیٰ سے استخارہ نہ کرنا اور اللہ تعالیٰ نے اس کے لئے جو فیصلہ فرما دیا ہے اس پر راضی نہ ہونا اس کی بدبختی ہے۔

عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ مَاخَابَ مَنِ اسْتَخَارَ (طبرانی)

حضرت انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جس نے استخارہ کیا وہ نامراد نہیں ہوا۔

عَنْ جَابِرٍ قَالَ كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ يُعَلِّمُنَا الاسْتِخَارَةَ فِی الْأُمُوْرِ كَمَا يُعَلِّمُنَا السُّوْرَةَ مِنَ الْقُرْاٰنِ يَقُوْلُ اذَا هَمَّ أَحَدُكُمْ بِالْأَمْرِ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ مِنْ غَيْرِ الْفَرِيْضَةِ ثُمَّ لْيَقُلْ أَللّٰهُمَّ انِّیْ اَسْتَخِيْرُكَ بِعِلْمِكَ وَأَسْتَقْدِرُكَ بِقُدْرَتِكَ وَ أَسْئَلُكَ مِنْ فَضْلِكَ الْعَظِيْمِ فَانَّكَ تَقْدِرُ وَلَا أَقْدِرُ وَتَعْلَمُ وَلَا أَعْلَمُ وَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوْبِ أَللّٰهُمَّ انْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ هٰذَا الْأَمْرَ خَيْرٌ لِّیْ فِیْ دِيْنِیْ وَمَعَاشِیْ وَعَاقِبَةِ أَمْرِیْ أَوْقَالَ فِیْ عَاجِلِ أَمْرِیْ وَ آجِلِه فَاقْدِرْهُ لِیْ وَيَسِّرْهُ لِیْ ثُمَّ بَارِكْ لِیْ فِيْهِ وَانْ كُنْتَ تَعْلَمُ ...... (بخاری)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ ہمارے (اہم) کاموں میں ہم کو استخارہ (یعنی اللہ تعالیٰ سے خیر کی صلاح لینے کا طریقہ) اسی اہتمام سے سکھایا کرتے تھے جس

اہتمام سے ہمیں قرآن کی سورت سکھاتے تھے۔آپ فرماتے تھے کہ جب تم میں سے کسی کو اہم کام پڑ جائے (مثلاً کسی عورت سے نکاح کرنا ہے تو کیا اس سے نکاح کرنے میں خیر ہے یا نہیں۔ یا حج پر جانا ہے تو اگر اپنے اختیار میں ہو تو یہ جاننا کہ آج نکلنے میں خیر ہے یا کل نکلنے میں ہے اور اس طرح اور کاموں میں) تو وہ دو رکعت نفل پڑھے پھر یہ کہے **اللھم انی استخیرک** ......آخر تک یعنی اے اللہ میں آپ سے خیر کی صلاح لیتا ہوں آپ کے علم کے سبب سے اور (خیر والے کام پر) آپ سے قدرت طلب کرتا ہوں آپ کی قدرت کی وجہ سے اور آپ کے بڑے فضل کا سوال کرتا ہوں (جو یہ ہے کہ آپ خیر کو میرے لئے متعین اور آسان فرما دیں اور اس پر مجھ کو قدرت عطا فرما دیں) کیونکہ آپ (تمام) قدرت رکھتے ہیں جب کہ میں (ذاتی طور پر) کچھ قدرت نہیں رکھتا (جو تھوڑی سی قدرت ہے وہ بھی آپ کی عطا سے ہے) اور آپ (تو سب کچھ) جانتے ہیں جب کہ میں (کچھ) نہیں جانتا (مگر جو آپ نے سکھا دیا) اور آپ تو غیب کی تمام باتوں کو خوب جاننے والے ہیں۔اے اللہ اگر آپ جانتے ہیں کہ یہ کام (اس کام کو یہاں زبان سے کہے) میرے لئے خیر ہے میرے دین (وآخرت) کے اعتبار سے اور میری معاش (یعنی دنیوی زندگی) کے اعتبار سے اور میرے کام کے انجام کے اعتبار سے تو اس کو میرے مقدر میں کر دیجئے۔اور اگر آپ جانتے ہیں کہ یہ کام میرے لئے شر ہے میرے دین (وآخرت) کے اعتبار سے اور میری معاش (یعنی دنیوی) زندگی کے اعتبار سے اور میرے کام کے انجام کے اعتبار سے تو اس کام کو مجھ سے ہٹا دیجئے اور مجھے اس سے ہٹا دیجئے اور جہاں بھی ہو خیر کو میرے لئے مقدر فرما دیجئے پھر مجھے اس پر راضی بھی کر دیجئے۔

فائدہ: استخارہ سے صرف اتنی بات کا اطمینان ہوتا ہے کہ اس کام کے کرنے یا نہ کرنے میں مجموعی طور سے خیر ہو گی خواہ مطلوب حاصل ہو یا نہ ہو۔ یہ بھی من جانب اللہ الہام کا طریقہ ہے اور ظنی ہے اور خیر یا شر کا علم بھی جزوی ہے۔اور چونکہ خود شریعت کا بتایا ہوا طریقہ ہے اس لئے اس میں کچھ حرج نہیں۔

الہام

الہام اس کو کہتے ہیں کہ غور وفکر کے بغیر کسی حقیقت کا دل میں القاء ہو جائے خواہ فرشتہ

کے واسطہ سے ہو یا بلا واسطہ ہو۔

عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ انَّ اللّٰہ تَعَالٰی جَعَلَ الْحَقَّ عَلٰی لِسَانِ عُمَرَ وَقَلْبِہٖ وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ مَانَزَلَ بِالنَّاسِ أَمْرٌ قَطُّ فَقَالُوْا فِیْہِ وَقَالَ فِیْہِ عُمَرُ الَّا نَزَلَ الْقُرْآنُ فِیْہِ عَلٰی نَحْوِمَا قَالَ عُمَرُ (ترمذی)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے حق بات کو (الہام کے ذریعہ سے) عمر کی زبان اور قلب پر جاری کیا ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں جب کبھی لوگوں کو کوئی (نئی) بات پیش آئی پھر اس کے بارے میں لوگوں نے بھی اپنی رائے دی اور حضرت عمر نے بھی اپنی رائے دی تو قرآن (ہمیشہ) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول کے موافق ہی نازل ہوا۔

کشف قبور

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ ضَرَبَ بَعْضُ أَصْحَابِ النَّبِیِّ ﷺ خِبَاءَہٗ عَلٰی قَبْرٍ وَھُوَلَا یَحْسِبُ أَنَّہٗ قَبْرٌ فَاذَا فِیْہِ انْسَانٌ یَقْرَأُ تَبَارَکَ الَّذِیْ بِیَدِہِ الْمُلْکُ حَتّٰی خَتَمَھَا فَأَتَی النَّبِیَّ ﷺ فَأَخْبَرَہٗ فَقَالَ النَّبِیُّ ﷺ ھِیَ الْمَانِعَۃُ ھِیَ الْمُنْجِیَۃُ تُنْجِیْہِ مِنْ عَذَابِ اللّٰہِ (ترمذی)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں نبی ﷺ کے ایک صحابی نے اپنا خیمہ ایک قبر پر لگا لیا اور ان کو معلوم نہ تھا کہ یہ قبر ہے۔ تو اس قبر میں (دیکھا کہ) ایک آدمی سورہ ملک (یعنی تبارک الذی بیدہ الملک) پڑھ رہا ہے یہاں تک کہ اس نے وہ سورت پوری پڑھ لی۔ وہ صحابی نبی ﷺ کے پاس آئے اور یہ واقعہ آپ کو بتایا تو آپ نے فرمایا یہ سورت حفاظت کرنے والی ہے۔ یہ سورت نجات دینے والی ہے۔ یہ سورت مردے کو (قبر میں) عذاب الٰہی سے نجات دیتی ہے۔

فائدہ: کشف قبور کبھی تو بلا قصد وکسب کے ہوتا ہے جیسا کہ ان صحابی کو ہوا اور کبھی کسب وریاضت سے ہوتا ہے یعنی کوئی وظیفہ اور عمل کر کے اس کو کیا جا سکتا ہے۔

اسی طرح ٹیلی پیتھی وغیرہ کے ذریعہ لوگ اپنی بعض باطنی یا روحانی قوتوں کے واسطہ

سے ایک دوسرے کے دل کے خیالات کو جان لیتے ہیں۔

ان نصوص سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ جب چاہتے ہیں بلا کسی جبر کے عالم کے حوادث و واقعات میں سے بعض باتوں کو اپنے بندوں پر جزوی طور پر کھول دیتے ہیں۔

تنبیہ: کسی بھی شخص کو یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ کو بھی عالم کے کل حوادث و واقعات کا علم نہیں دیا گیا:

1- **عَنْ سَلْمَةَ بْنِ الْأَكْوَعِ قَالَ كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فِيْ قُبَّةٍ حَمْرَاءَ اذْجَاءَ رَجُلٌ عَلٰى فَرَسٍ فَقَالَ مَنْ أَنْتَ قَالَ أَنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ قَالَ مَتَى السَّاعَةُ قَالَ غَيْبٌ وَمَا يَعْلَمُ الْغَيْبَ الَّا اللّٰهُ قَالَ مَا فِيْ بَطْنِ فَرَسِيْ قَالَ غَيْبٌ وَمَا يَعْلَمُ الْغَيْبَ الَّا اللّٰهُ قَالَ فَمَتٰى تُمْطَرُ قَالَ غَيْبٌ وَمَا يَعْلَمُ الْغَيْبَ اِلَّا اللّٰهُ (درمنثور)**

حضرت سلمہ بن اکوع رضی اللہ عنہ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ ایک سرخ خیمے میں تھے کہ ایک شخص گھوڑے پر سوار آیا اور پوچھا آپ کون ہیں۔آپ نے فرمایا میں اللہ کا رسول ہوں۔ اس شخص نے (یہ خیال کر کے کہ آپ اتنے اونچے درجے کے ہیں تو آپ کو سب کچھ معلوم ہو گا) پوچھا قیامت کب ہو گی۔آپ نے فرمایا یہ غیب کی بات ہے (کیونکہ اللہ نے اس کا علم کسی کو بھی نہیں دیا) اور غیب کو تو صرف اللہ ہی جانتے ہیں (مگر جب کہ وہ خود ہی کسی پر اس کا کچھ جزوی علم کھول دیں)۔اس شخص نے پوچھا میرے گھوڑے کے پیٹ میں کیا ہے۔آپ نے فرمایا یہ غیب کی بات ہے (کیونکہ مجھے اس کا علم نہیں دیا گیا) اور غیب کو تو صرف اللہ ہی جانتے ہیں۔ اس نے پوچھا بارش کب ہو گی۔آپ نے فرمایا یہ (بھی) غیب کی بات ہے (کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مجھے اس کا علم نہیں دیا) اور غیب کو تو صرف اللہ ہی جانتے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ مخلوق پر اللہ تعالیٰ جو غیب کھولتے ہیں اس کے علم کی خصوصیات یہ ہیں۔

1- اس کا حصول اس طرح نہیں کہ از خود یا خدائی عطا سے ایسی صلاحیت حاصل ہو گئی ہو کہ محض اس کی بنا پر کسی واسطے کے بغیر ہی ہو جائے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کے کھول دینے سے ہوتا ہے۔خواہ وحی یا الہام سے ہو یا ظاہری و باطنی حواس یا عقل سے ہو۔

2- اللہ تعالیٰ اس کے بتانے کے پابند نہیں ہیں۔

3- جزوی ہے کلی نہیں۔

4- ذریعہ کی نوعیت سے یہ جزوی علم کبھی قطعی و یقینی ہوتا ہے اور کبھی ظنی ہوتا ہے مثلاً وحی کے ذریعہ سے معلوم ہو تو قطعی ہوتا ہے کسی ولی کا الہام یا وہ طبی تفتیش (Clinical Tests) یا دیگر تجربات جن میں انسانی خطا و چوک کا احتمال ہوتا ہے ان سے حاصل شدہ علم ظنی (یعنی گمان غالب کے درجہ میں) ہوتا ہے۔

تنبیہ: مخلوق کو غیب کی بعض جزوی کا باتوں کا علم چونکہ کسی نہ کسی واسطہ اور ذریعہ سے ہوتا ہے تو ایسے علم کو علم غیب نہیں کہتے اور ایسے علم رکھنے والے کو عالم الغیب کہنا بھی جائز نہیں۔ علم غیب تو صرف اس کو کہتے ہیں جو کسی بھی واسطہ کے بغیر ہو اور یہ صرف اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور صرف اللہ تعالیٰ ہی کو عالم الغیب کہا جائے گا۔

غیب کی بات کا وہمی علم

اوپر ذکر ہوا کہ غیب کی بعض جزوی باتوں کا علم بندوں کو قطعی یا ظنی ذرائع سے ہو سکتا ہے۔ ان کے علاوہ بعض ذرائع محض وہمی ہیں جو اٹکل کے درجہ میں ہیں کہ ان سے حاصل کردہ علم کبھی صحیح ہوتا ہے اور بہت مرتبہ غلط ہوتا ہے۔ ایسے ذرائع سے تعلق رکھنے کو ہی دین نے منع کر دیا ہے کیونکہ یہ علم کہلانے کے قابل ہی نہیں ہے۔ یہ ذرائع بہت سے ہیں مثلاً علم نجوم، کہانت، دست شناسی، علم جفر و رمل، علم خط اور علم عدد۔

حدیث میں ان کی حقیقت کی طرف بھی نشاندہی کی گئی ہے۔

کہانت

جنات کو اپنے قابو میں کر کے ان کے ذریعہ سے خفیہ یا آئندہ کی خبر حاصل کرنے کو کہانت کہتے ہیں۔

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ سَأَلَ أُنَاسٌ رَسُوْلَ اللّٰهِ عَنِ الْكُهَّانِ فَقَالَ لَهُمْ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ انَّهُمْ لَيْسُوْا بِشَيْءٍ قَالُوْا يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ فَانَّهُمْ يُحَدِّثُوْنَ أَحْيَانًا بِالشَّيْءِ يَكُوْنُ حَقًّا فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ تِلْكَ الْكَلِمَةُ مِنَ الْحَقِّ يَخْطِفُهَا الْجِنِّيُّ فَيَقُرُّهَا فِيْ أُذُنِ وَلِيِّهٖ قَرَّ الدُّجَاجَةِ فَيَخْلِطُوْنَ فِيْهَا أَكْثَرَ مِنْ مِائَةِ كِذْبَةٍ (بخاری و مسلم)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں لوگوں نے رسول اللہ ﷺ سے کاہنوں کے بارے

میں پوچھا (جو کسی جن پر قابو پا لیتے ہیں کہ کیا ان کو علم ہوتا ہے) آپ ﷺ نے فرمایا (مجموعی طور پر) یہ بے بنیاد ہیں (اور قابل اعتماد نہیں)۔ انہوں نے کہا اے اللہ کے رسول کبھی کبھی تو وہ ایسی بات بتاتے ہیں جو بالکل صحیح (اور واقع کے مطابق) ہوتی ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا وہ بات تو صحیح (اور واقع کے مطابق) ہوتی ہے (اور ہوتا یہ ہے کہ دنیا کے انتظام پر مامور فرشتے جب آپس میں کوئی بات کرتے ہیں تو) جن ان کی بات کو اچک لیتا ہے۔ پھر وہ مرغی کی کٹ کٹ کی طرح اس بات کو اپنے دوست (یعنی کاہن) کے کان میں ڈال دیتا ہے۔ پھر وہ کاہن اس کے ساتھ سو سے زیادہ جھوٹی باتیں ملا لیتے ہیں۔ (اور اپنے ایک سچ کی وجہ سے سو سے زائد جھوٹ چلاتے ہیں)۔

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ يَقُوْلُ انَّ الْمَلَائِكَةَ تَنْزِلُ فِي الْعَنَانِ وَهُوَ السَّحَابُ فَتَذْكُرُ الْأَمْرَ قُضِيَ فِي السَّمَاءِ فَتَسْتَرِقُ الشَّيَاطِيْنُ السَّمْعَ فَتَسْمَعُهُ فَتُوْحِيْهِ الَى الْكُهَّانِ فَيَكْذِبُوْنَ مَعَهَا مِائَةَ كِذْبَةٍ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ (بخاری)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ (کچھ) فرشتے بادل پر اترتے ہیں اور جن بعض کاموں کا فیصلہ آسمان پر ہو چکا ہے تذکرہ کرتے ہیں تو بعض شیطان جن ان کی بات اڑا لیتے ہیں اور اس کو سن کر پوشیدہ طریقے سے کاہنوں کو بتاتے ہیں پھر وہ کاہن اپنے پاس سے اس کے ساتھ سو جھوٹ ملا دیتے ہیں۔

علم نجوم

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ مَنِ اقْتَبَسَ عِلْمًا مِّنَ النَّجُوْمِ اقْتَبَسَ شُعْبَةً مِّنَ السِّحْرِ.

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جس نے (غیب سے متعلق) علم نجوم کا کوئی مسئلہ سیکھا تو اس نے (گناہ کے اعتبار سے) جادو کا مسئلہ سیکھا (کہ جو گناہ اس میں ہے وہی علم نجوم کا مسئلہ سیکھنے میں ہے)۔

عَنْ قَتَادَةَ قَالَ خَلَقَ اللّٰهُ تَعَالٰى هٰذِهِ النُّجُوْمَ لِثَلَاثٍ جَعَلَهَا زِيْنَةً لِلسَّمَاءِ وَرُجُوْمًا لِلشَّيَاطِيْنِ وَ عَلَامَاتٍ يُهْتَدٰى بِهَا فَمَنْ تَأَوَّلَ فِيْهَا بِغَيْرِ ذٰلِكَ أَخْطَأَ وَ أَضَاعَ نَصِيْبَهُ

وَتَكَلَّفَ مَالَا يَعْلَمُ (بخاری)

(بڑے تابعی) حضرت قتادہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں اللہ تعالیٰ نے یہ ستارے صرف تین چیزوں کے لئے بنائے ہیں۔ آسمان کی زینت کے لئے اور شیطانوں کو مارنے کے لئے (جیسا کہ قرآن پاک میں سورہ ملک میں ہے وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِيْنِ. (یعنی ہم نے بے شک قریب کے آسمان کو چراغوں سے آراستہ کر رکھا ہے اور ہم نے ان کو شیطانوں کے مارنے کا ذریعہ بھی بنایا ہے) اور راہ معلوم کرنے کی علامتیں بنایا ہے (جیسا کہ سورہ نحل میں ہے وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُوْنَ یعنی ستاروں سے وہ راہ پاتے ہیں) تو جو کوئی ان میں مذکور چیزوں سے ہٹ کر کوئی معنی نکالے (اور ان کو مستقبل کے واقعات جاننے کا ذریعہ سمجھے) تو اس نے غلطی کی اور (عمر کا) اپنا حصہ ضائع کیا اور ایسی چیز کے در پے ہوا جو اس طرح کے ذرائع سے معلوم نہیں ہو سکتی۔

فائدہ: عام لوگوں کی زبان میں آسمان پر چمکنے والی اور چھوٹی نظر آنے والی اشیاء کو ستارے کہا جاتا ہے خواہ وہ سائنسدانوں کی اصطلاح میں ستارے ہوں یا شہابئے ہوں یا کچھ اور۔ فضا میں جو پتھر ہوتے ہیں وہ ہوا سے رگڑ کھا کر روشن ہو جاتے ہیں۔ فرشتے جب شیطان جنوں پر فضا کے کسی پتھر کو پکڑ کر مارتے ہیں تو وہ ہوا سے رگڑ کھا کر روشن ہو جاتا ہے اور ٹوٹا ہوا ستارہ نظر آتا ہے قرآن نے اس کو شہاب کا نام بھی دیا ہے وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوْجًا وَّ زَيَّنّٰهَا لِلنّٰظِرِيْنَ وَحَفِظْنٰهَا مِنْ كُلِّ شَيْطٰنٍ رَّجِيْمٍ إِلَّا مَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهٗ شِهَابٌ مُّبِيْنٌ (سورہ حجر 18-16) اور بالیقین ہم نے آسمان میں بڑے ستارے بنائے اور اسے دیکھنے والوں کے لئے ان سے آراستہ کیا۔ اور ہم نے اسے ہر شیطان مردود سے محفوظ کر دیا ہاں مگر کوئی بات چوری چھپے سن بھاگے تو اس کے پیچھے ایک روشن شہاب (شعلہ) ہو لیتا ہے۔

عن الربیع (مثلہ و زاد) وَاللّٰهِ مَاجَعَلَ اللّٰهُ فِيْ نَجْمٍ حَيَاةَ أَحَدٍ وَلَا مَوْتَهٗ وَ اِنَّمَا يَفْتَرُوْنَ عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ.

(تابعی) ربیع بن زیاد رحمہ اللہ نے (بھی حضرت قتادہ رحمہ اللہ کی طرح فرمایا۔ نیز یہ بھی) فرمایا اللہ کی قسم اللہ نے کسی ستارے میں نہ کسی آدمی کی حیات (یعنی ولادت اور بقاء) کا اور نہ اس کے رزق کا اور نہ اس کی موت کا تعلق رکھا ہے۔ نجومی تو محض اللہ تعالیٰ پر جھوٹ

گھڑتے ہیں (اور یوں کہتے ہیں کہ فلاں ستارے کے طلوع کے ساتھ یہ واقعات وابستہ ہیں اور فلاں ستارے کے فلاں برج میں پہنچنے کے یہ اثرات ہیں حالانکہ اللہ تعالیٰ نے عالم کے حوادث کی اور لوگوں کی قسمت کی ستاروں کے ساتھ کوئی وابستگی نہیں رکھی۔ کوئی بات اگر درست ہو جاتی ہے تو وہ محض اٹکل اور اتفاق ہے)

عَنْ حَفْصَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ مَنْ أَتٰى عَرَّافًا فَسَأَلَهُ عَنْ شَيْءٍ لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلَاةٌ أَرْبَعِيْنَ لَيْلَةً (مسلم)

حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جو کوئی کسی عراف (یعنی جو جاننے کا دعویٰ کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ کوئی بھی چوری کا مال کہاں ہے اور کوئی بھی گمشدہ شخص کہاں ہے) کے پاس جا کر اس سے (ایسی) کوئی بات پوچھتا ہے تو اس کی چالیس دن کی نمازیں قبول نہیں ہوتیں (یعنی اگرچہ فرض ادا ہو جاتا ہے لیکن آئندہ چالیس دن کی نمازوں پر ثواب نہیں ملتا)۔

علم خط

عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ...... مِنَّا رِجَالٌ يَخُطُّوْنَ خَطًّا قَالَ كَانَ نَبِيٌّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ يَخُطُّ فَمَنْ وَافَقَ خَطَّهُ فَذَاكَ (مسلم)

حضرت معاویہ بن حکم رضی اللہ عنہ کہتے ہیں میں نے عرض کیا اے اللہ کے رسول ...... ہم میں کچھ ایسے لوگ ہیں جو خط کھینچتے ہیں اور (اس کے ذریعہ سے دور کی اور آئندہ کی باتوں کا حساب لگا کر) بتاتے ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا نبیوں میں سے ایک خاص نبی (کو خط کا علم دیا گیا تھا اور وہ) خط کھینچ کر خبر معلوم کرتے تھے (یعنی اللہ تعالیٰ نے انہیں غیب کی بعض جزوی خبریں معلوم کرنے کا ذریعہ علم خط سکھایا تھا لیکن اب وہ علم باقی نہیں رہا بلکہ محض اٹکل ہے اور جو لوگ اب ایسا کرتے ہیں تو جس کا خط اٹکل اور اتفاق سے ان نبی کے خط کے موافق ہو جاتا ہے تو اس کی بات صحیح ہو جاتی ہے (لیکن چونکہ اب وہ علم رہا ہی نہیں لہٰذا اب جو کچھ ہے محض وہمی چیز ہے کبھی صحیح ہو گی اور بہت مرتبہ غلط ہو جاتی ہے)۔

فائدہ: دست شناسی اور علم عدد اور علم رمل و علم جفر کا بھی یہی حکم ہے کہ یہ علوم کسی قطعی

یا ظنی بنیادوں پر مبنی نہیں اور نہ ہی دین نے ان کو قابل اعتبار بتایا ہے لہٰذا وہمی چیز ہونے کی وجہ سے یہ شریعت میں قابل اعتبار نہیں۔ان علوم کے دعویداروں کے پاس جا کر مخفی باتوں کو پوچھنا جائز نہیں اور نہ ہی ان علوم سے متعلق کوئی شغل اختیار کرنا چاہیئے۔

فال اور شگون

عَنْ أَبِیْ هُرَیْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ یَقُوْلُ لَا طِیَرَةَ وَخَیْرُهَا الْفَالُ قَالُوْا وَمَا الْفَالُ قَالَ الْكَلِمَةُ الصَّالِحَةُ یَسْمَعُهَا أَحَدُكُمْ (بخاری ومسلم)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ پرندوں کو اڑا کر شگون لینا (یا کسی اور طریقے سے فال نکالنا یا شگون لینا اسلام میں) نہیں ہے۔البتہ اس میں جو درست چیز ہے وہ فال (کی صرف ایک ہی قسم) ہے۔لوگوں نے پوچھا (اس) فال سے کیا مراد ہے آپ ﷺ نے فرمایا یہ وہ عمدہ اور اچھا کلمہ ہے جو تم میں سے کوئی سنے (مثلاً کسی کام سے نکلے اور کامیابی یا سلامتی کا لفظ کان میں پڑا تو اس سے امید کرنا کہ اللہ تعالیٰ کامیابی عطا فرمائیں گے اور سلامتی رکھیں گے)۔

باب:3

مارٹن لنگز کا فلسفہ وحدتِ اَدیان

بسم اللہ حامدا و مصلیا

اردو بازار لاہور کے مشہور ناشر و تاجر کتب ''الفیصل'' نے چند سال پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت پر ایک کتاب ''حیات سرور کائنات محمد صلی اللہ علیہ وسلم'' کے نام سے شائع کی ہے۔ یہ ترجمہ ہے انگریزی کتاب Mohammad(Based on Earliest Sources) کا جو ایک انگریز نومسلم مارٹن لنگز (Martin Lings) نے لکھی ہے۔ مصنف کا اسلامی نام ابوبکر سراج الدین ہے اور انگریزی میں اصل کتاب لاہور کے مشہور ناشر کتب سہیل اکیڈمی نے شائع کی ہے۔

مغرب کا کوئی اعلیٰ تعلیم یافتہ شخص اسلام قبول کر لے تو مسلمانوں کو بجا طور پر اس سے خوشی ہوتی ہے اور وہ اس کی عقیدت میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ اسی عقیدت کے تحت ''سہیل اکیڈمی'' اور ''الفیصل'' نے یہ کتاب شائع کی ہوگی لیکن اس خوشی اور عقیدت کے باوجود مسلمانوں کو ان کے بارے میں چوکنا رہنا چاہیے کیونکہ ان حضرات کا اسلام کے بارے میں علم عام طور سے محض اپنے مطالعہ کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ اہل حق علماء سے ان کا رابطہ کم ہی ہوتا ہے۔ اس لیے یہ حضرات بعض ایسی غلطیوں میں مبتلا ہو جاتے ہیں کہ جب وہ غلطیاں سامنے آتی ہیں تو وہ خوشی اور عقیدت کافور ہو جاتی ہے اور مسلمانوں کی حسرتوں میں ایک اور حسرت کا اضافہ ہو جاتا ہے۔

ہم نے سیرت کی اس کتاب کا از اول تا آخر مطالعہ کیا۔ اس کی وجہ ہم بعد میں ذکر کریں گے۔ پہلے ہم اس کتاب سے متعلق چند باتیں ذکر کرتے ہیں:

1۔ص 55 پر ہے۔

’’ورقہ عیسائی ہو گئے تھے اور اس علاقے کے عیسائیوں کا عقیدہ تھا کہ ایک نبی کی بعثت کا زمانہ قریب آ لگا ہے...... جہاں تک یہودیوں کا تعلق ہے جن کے لیے اس کا قائل ہونا آسان تر تھا۔ کیونکہ انبیاء کا سلسلہ مسیح علیہ السلام پر ختم ہو چکا تھا...... ایک نبی کا انتظار کرنے کے بارے میں تقریباً وہ سب کے سب متفق تھے۔ ان کے ربی اور دانش مند انہیں یہ یقین دلاتے تھے کہ ایک نبی بس آنے ہی والا ہے۔ اس کی آمد سے متعلق بیشتر علامات جن کی پیشین گوئی ہو چکی تھی ظاہر ہو چکی تھیں۔ یہ ربی یہودیوں کو یہ بھی یقین دلاتے تھے کہ آنے والا نبی یہودی ہی ہوگا۔ کیونکہ وہی برگزیدہ امت ہیں...... عیسائی...... اور ورقہ ان میں سے ایک تھے اس مسئلے میں اپنے شکوک رکھتے تھے۔ انہیں کوئی وجہ نظر نہ آتی تھی کہ آخر وہ نبی قبائل عرب میں سے کیوں نہ ہو۔ یہودیوں سے بڑھ کر عربوں کو ایک نبی کی حاجت تھی۔ یہودی کم از کم اس حد تک تو دین ابرہیمی کے پیرو تھے کہ ان کے یہاں بت نہ تھا اور وہ خدائے واحد کے پرستار تھے اور ایک نبی کے سوا کون تھا جو عرب کے بادیہ نشینوں کو معبودان باطل کی پرستش سے نجات دلا سکتا تھا۔‘‘

بادی النظر میں تو ہر پڑھنے والا یہی سمجھے گا کہ مصنف نے امر واقع کو ذکر کیا ہے لیکن اگر کچھ غور کیا جائے تو پڑھنے والا ضرور چونکے گا مثلاً یہ کہ:

’’انہیں (یعنی عیسائیوں کو) کوئی وجہ نظر نہ آتی تھی کہ آخر وہ نبی قبائل عرب میں سے کیوں نہ ہو۔‘‘

’’یہودیوں سے بڑھ کر عربوں کو ایک نبی کی حاجت تھی۔‘‘

ہم کہتے ہیں کہ جب نبی کی ضرورت کو بیان کیا جا رہا ہے اور یہ بھی تسلیم کیا جائے کہ وہ نبی تمام قوموں کے لیے اور تمام انسانوں کے لیے ہو تو ضرورت تو ہر قوم کو تھی۔ پھر مصنف کا یہ طرز عمل کہ عربوں کی ضرورت کو تو تفصیل سے بیان کیا اور ان کی بت پرستی کے تمام گوشوں کو آگے پورے ایک پیرے میں بیان کیا۔ لیکن عیسائیوں کی ضرورت کو سرے سے ذکر ہی نہیں کیا اور یہود کی ضرورت کو عربوں سے کمتر خیال کیا حالانکہ یہودیوں اور عیسائیوں کے جو دینی حالات تھے وہ آخرت کے اعتبار سے مشرکین عرب سے کچھ بھی بہتر نہ تھے۔ قرآن پاک میں

مغضوب علیہم اور ضالین یہودیوں اور عیسائیوں ہی کو کہا گیا ہے۔

پھر مصنف کا یہ کہنا کہ ''یہ ربی یہودیوں کو یہ بھی یقین دلاتے تھے کہ آنے والا نبی یہودی ہی ہوگا'' یہ بات بھی حقیقت کے خلاف ہے۔ یہ تو یہودیوں نے جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا انکار کیا تب یہ بہانہ بنالیا ورنہ اس سے پہلے وہ کوئی ایسا دعویٰ نہ کرتے تھے بلکہ وہ جانتے تھے اور بتاتے بھی تھے کہ نئے آنے والے نبی مکہ مکرمہ کی طرف سے ظاہر ہوں گے اور مدینہ منورہ کی طرف ہجرت کریں گے۔

سیرت ابن ہشام میں ہے ابن اسحاق نے نقل کیا ہے کہ سلمہ بن سلامہ رضی اللہ عنہ جو کہ اصحاب بدر میں سے ہیں۔ انہوں نے بنی عبدالاشہل میں سے اپنے ایک یہودی پڑوسی کا قصہ ذکر کیا کہ اس نے ایک مرتبہ مجمع عام میں قیامت اور حساب کتاب اور جنت اور دوزخ کا ذکر کیا۔ لوگوں کے کچھ سوال کرنے پر اس نے بتایا۔

نبی مبعوث من نحو هذه البلا د واشار بيده الى مكة واليمن

یعنی ان علاقوں کی طرف سے ایک نبی مبعوث ہونے والے ہیں اور اپنے ہاتھ سے مکہ اور یمن کی طرف اشارہ کیا۔

سیرت ابن ہشام ہی میں ہے ابن اسحاق نے یہودی قبیلہ بنوقریظہ کے ایک بڑے آدمی سے یہ واقعہ ذکر کیا کہ شام کا ایک یہودی مدینہ منورہ آکر آباد ہو گیا۔ وہ بہت ہی عبادت گار تھا۔ اپنی وفات کے وقت اس نے مدینہ منورہ کے یہودیوں کو نصیحت کی کہ میں نے شام کا زرخیز علاقہ چھوڑ کر تنگی اور بھوک کا یہ علاقہ محض ایک نبی کے انتظار میں اختیار کیا ہے کیونکہ ان کا زمانہ آچکا ہے اور وہ اسی شہر کی طرف ہجرت کر کے آئیں گے......''

اسی طرح ابن اسحاق نے مدینہ منورہ کے لوگوں کے اسلام قبول کرنے کی یہ وجہ ذکر کی کہ انصار کا مدینہ کے یہودیوں سے مستقل جھگڑا رہتا تھا۔ یہودی ان کو کہتے تھے کہ ایک نبی کی بعثت کا زمانہ قریب آ گیا ہے ہم ان کے ساتھ ہو کر تمہیں خوب قتل کریں گے۔ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ظہور ہوا تو انصار کو یہودیوں کی دھمکی یاد آئی اور انہوں نے اسلام قبول کرنے میں سبقت کی اور یہود نے کفر کیا۔

(سیرت ابن ہشام ص:225 تا 228)

ہم کہتے ہیں کہ اگر مصنف کے کہنے کے مطابق علمائے یہود نے لوگوں کو باور کرایا تھا کہ آنے والا نبی یہود میں سے ہوگا تو انصار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے سے پہلے آپ کے غیر یہودی ہونے پر یقیناً تردد اور پس وپیش کرتے۔

مصنف کی بات اس اعتبار سے بھی غلط ہے کہ قرآن پاک میں ہے یہود آپ کو اپنے بیٹوں کی طرح پہچانتے ہیں۔ اگر یہودی علماء اور عوام کے دماغوں میں یہی بات بھری ہوتی کہ آنے والے نبی کی پہچان یہ ہے کہ وہ یہود میں سے ہوگا تو قرآن کا یہ دعویٰ غلط ٹھہرتا۔

غرض مصنف مارٹن لنگز یا ابوبکر سراج الدین کی یہ کوشش نظر آتی ہے کہ وہ اپنے قارئین کو یہ بتائیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم عیسائیوں کے لیے نبی نہ تھے بلکہ اصلاً صرف عربوں کے لیے تھے البتہ جیسے آگے واضح ہوگا۔ ان کے نزدیک آپ کی نبوت اور آپ کا دین اس اعتبار سے عالمی ہے کہ اور اقوام کے لوگ اس کو قبول کر سکتے ہیں۔

2۔ ص 116 پر مصنف لکھتے ہیں۔

حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کو تسلی دیتے ہوئے ورقہ بن نوفل نے کہا ''بالیقین محمد (This people) اس قوم کے نبی ہیں۔''

وانہ لنبی ھذہ الامۃ یعنی بلاشبہ یہ اس امت کے نبی ہیں۔

پھر دوبارہ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کر کے کہا:

والذی نفسی بیدہ انک لنبی ھذہ الامۃ

قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے آپ اس امت کے نبی ہیں۔

امت اور قوم میں جو فرق ہے وہ محتاج بیان نہیں لیکن مصنف نے یہاں قوم کا لفظ استعمال کر کے اپنے مخصوص فکر کا اظہار کیا ہے۔

3- ص 690 پر لکھا:

''غزوہ حنین پر زیادہ دن نہ گزرے تھے کہ شہنشاہ ہرقل نے مقدس صلیب یروشلم واپس پہنچا دی اور یہ کارروائی رومیوں کی ایرانیوں پر آخری فتح کی تکمیل کی علامت بن گئی۔ وہ فتح جس کی وحی نے پیشین گوئی کی تھی اور جس کے بارے میں کہا تھا کہ اس دن اہل ایمان خوشی منائیں گے۔ واقعی یہ خوشی منانے کا دن تھا۔ ایرانیوں کو شام اور مصر دونوں مقامات سے اپنی

فوجوں کا انخلا کرنا پڑا۔''

مصنف کی اس عبارت سے عام قاری یہی سمجھے گا کہ رومیوں کی فتح ہی اہل ایمان کی خوشی کا اصل سبب تھی حالانکہ قرآن پاک میں ہے:

یومئذ یفرح المومنون بنصر الله

اس دن اہل ایمان خوش ہوں گے اللہ کی مدد ہی کی وجہ سے اور اہل ایمان کو اللہ تعالیٰ کی مدد دو طرح سے حاصل ہوئی۔

i- اسی دن مسلمانوں کو بھی مشرکین عرب پر جنگ بدر میں فتح حاصل ہوئی۔

ii- مشرکین عرب کے خلاف قرآن کی پیشین گوئی کے پورا ہونے کی وجہ سے۔

4- ص 691 پر لکھتے ہیں:

مدینے میں افواہ کی گرم بازاری تھی کہ ہرقل نے یثرب کے خلاف اپنی لمبی مہم کے پیش نظر فوج کو ایک سال کی پیشگی تنخواہ دے دی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ رومی جنوب میں بلقاء پہنچ چکے ہیں اور انہوں نے عاملہ، غسان، جزام اور لخم کے قبائل کو جمع کر لیا ہے۔ یہ خبریں جزوی طور پر مبالغہ آمیز اور جزوی طور پر خلاف حقیقت تھیں۔ سب سے بڑھ کر یہ اب تک عام طور پر معلوم نہ تھا کہ ایرانی مہم کے دوران ہرقل نے یہ خواب دیکھا تھا کہ پورے شام پر ایک مختون شخص کی حکومت کا غلبہ ہے جس کو اس نے وہ مکتوب نگار قرار دیا جس نے اس کو اسلام کی دعوت دی تھی۔ یہ خواب اتنا زوردار اور اتنا واضح تھا کہ جنوب کی جانب اس کے کوچ اور ایک حد تک خود شام کے دفاع کو اس نے متاثر کیا۔ وہ اب یروشلم سے حمص لوٹ چکا تھا اور اپنے اس یقین کی بنا پر کہ پورا صوبہ ہی بالآخر اسلامی فوجوں کے ذریعے پامال ہو جائے گا اپنے جنرلوں کے سامنے یہ تجویز رکھی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے معاہدہ صلح کر لیا جائے اور شام کا صوبہ اس شرط پر دے دیا جائے کہ شمالی سرحدوں کے آگے مزید پیش قدمی نہ ہوگی۔ اس تجویز پر ان کی حیرت اور اس سے ان کی شدید ناگواری اور عدم اتفاق کے سبب اس نے اس تجویز کو ترک کر دیا مگر وہ اپنا خواب کبھی نہ بھولا۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی یقین رکھتے تھے کہ اللہ ان کی اسلامی فوجوں کے لیے شام کا دروازہ کھول دے گا اور خواہ اس لیے کہ آپؐ کے نزدیک وقت آ گیا تھا یا اس لیے کہ آپ

چاہتے تھے کہ اپنی فوجوں کو ناگزیر شمالی مہم کے لیے کچھ تربیت دیں۔ آپؐ نے رومیوں کے خلاف مہم کا اعلان کر دیا اور اب تک کی ہمیشہ سے زیادہ مسلح اور بھاری فوج یکجا کرنے کے بندوبست میں لگ گئے۔''

پھر ص 695 پر لکھا:

فوج نے بیس دن تک تبوک میں قیام کیا۔ یہ واضح تھا کہ رومیوں کی جانب سے خطرے کی افواہ بالکل بے بنیاد تھی اور دوسری طرف شام کی موعود فتح کا وقت بھی نہیں آیا......''

ہم کہتے ہیں کہ مصنف نے یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقدام کی خاصی تحقیر کی ہے جس کا بیان یہ ہے۔

1۔ مصنف نے یہ تاثر دیا کہ محض ایک بے بنیاد افواہ پر مسلمانوں نے اقدام کیا حالانکہ ہرقل کی شام پر قبضہ میں دلچسپی نہ رہی تھی۔

2۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شام کی فتح کے وقت کے بارے میں اندازہ کرنے میں خطا کی۔

3۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اگر تربیت دینے کا ارادہ تھا تو وہ بھی پورا نہ ہو سکا۔ محض سازوسامان اکٹھا کرنا اور فوج کو جمع کرنا کوئی کارنامہ نہ تھا کیونکہ مسلمان تو جنگجو لوگ تھے جن کو بہت سی جنگوں کا تجربہ ہو چکا تھا اس سے پہلے جنگ موتہ کا تجربہ بھی ہو چکا تھا۔

ہم نے اس کتاب کا مطالعہ کیوں کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تقریباً تیرہ چودہ سال پیشتر امریکہ میں مقیم چند مسلمانوں کی طرف سے کیے گئے ایک سوال کی خاطر ہم نے مارٹن لنگز اور ان کے دیگر ساتھیوں مثلاً Frithjof Schuon اور Eaton وغیرہ کی کچھ کتابوں کا مطالعہ کیا اور معلوم ہوا کہ یہ لوگ درحقیقت وحدت ادیان کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور قرآن کو نہ ماننے والا بھی اسلام میں داخل ہے۔ ان لوگوں نے تصوف کو اوڑھنا بچھونا بنایا ہے لیکن اپنے گمراہ اور غیر اسلامی فکر کی وجہ سے قرآن پاک کی تحریف معنوی پر بھی جری ہیں۔ سیرت کی مذکورہ کتاب دیکھ کر ہمیں ڈر ہوا کہ انہوں نے اپنے فکر کو اس میں بھی سمویا ہوگا اور خصوصاً عیسائیت کے بارے میں جو ان کے اندر نرم گوشہ ہے اس کی وجہ سے ہم مذکورہ بالا اقتباسات تلاش کرنے میں کامیاب ہوئے۔ اب آپ ان کی

تحریروں کے اقتباسات سے ان کی گمراہی فکر کو ملاحظہ فرمائیے۔ان پر کسی تبصرے کی ضرورت نہیں۔

Islam & The Destiny of Man کا مصنف لکھتا ہے۔

Since the world Islam means "self-surrender" (to God) , it is in this sense that most commentators and translators understood the verse acknowledging that the surrender of heart and will and mind to God is a basic principle of every authentic religion.

'Whosoever follows any other religion than al-Islam, it shall not be accepted of him, and in the Hereafter he will be among the losers."

چونکہ لفظ اسلام کا مطلب ہے (خدا کے سامنے) اپنے آپ کو تسلیم کر دینا اس لیے اکثر مفسرین اور مترجمین آیت **ومن یتبغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه و هو فی الآخرة من الخٰسرین** (جو کوئی اسلام کے علاوہ کوئی اور دین اختیار کرے تو وہ اس سے ہرگز قبول نہ کیا جائے گا اور وہ آخرت میں خسارہ پانے والوں میں سے ہوگا) میں اسلام کا یہی مذکور مطلب سمجھتے ہیں اور اس طرح اعتراف کرتے ہیں کہ دل و دماغ اور ارادے کو خدا کے آگے تسلیم کر دینا ہر مستند دین کا بنیادی اصول ہے۔

مارٹن لنگز لکھتا ہے

In the same context, verses affirming that Muhammad has been sent for all people have to be understood in a less monopolizing way than they have been throughout the centuries by Muslims with little or no general knowledge about other religions and their distribution. What the Quran tells us here is that Islam,

unlike Judaism or Hinduism, is a world religion. But it is not denying that Buddhism and Christianity are also world religions, that is, open to everybody, at least in principle. These last words are important "for God doth what He will" and our only means of knowing His will in this respect are by the results. With regard to the world as it has been in its geographical distribution of peoples for the last two thousand years, it will not escape the notice of an observant Muslim any more than an observant Christian that there is, spatially speaking, a certain sector in which providence has worked wonders for Buddhism and done relatively little for either Christianity or Islam. The same Muslim will also notice that there is another sector in which Providence has worked wonders for Christianity and done very little for the other religions.

اس سیاق میں وہ آیات جن میں یہ دعویٰ ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم تمام لوگوں کے لیے بھیجے گئے ان کو اجارہ داری سے کمتر طریقے پر سمجھنے کی ضرورت ہے بنسبت اس کے جو صدیوں سے مسلمان سمجھتے چلے آئے ہیں حالانہ ان کو دیگر ادیان اور ان کے پھیلاؤ کے بارے میں عام معلومات بھی یا تو بہت کم تھیں یا سرے سے نہ تھیں۔ قرآن ہمیں جو بتاتا ہے وہ یہ ہے کہ یہودیت اور ہندمت کے برخلاف اسلام ایک عالمی دین ہے لیکن قرآن بدھ مت اور عیسائیت کے عالمی دین ہونے کی نفی نہیں کرتا جیسا کہ کم از کم اصولی طور پر ہر ایک کے سامنے عیاں ہے۔ یہ آخری الفاظ ''اللہ جو ارادہ کرتے ہیں اس کو کر گزرتے ہیں۔'' بہت اہم ہیں اور یہاں اللہ کے ارادے کو صرف اس کے نتائج اور اثرات ہی سے جانا جا سکتا ہے۔ پچھلے دو ہزار

سال میں مختلف اقوام کی جغرافیائی تقسیم کے اعتبار سے جہاں تک دنیا کا تعلق ہے تو ایک تیز نگاہ عیسائی کی طرح ایک تیز نگاہ مسلمان کی نظر سے یہ بات مخفی نہ ہوگی کہ دنیا میں ایک حصہ ایسا ہے جہاں فضل خداوندی نے بدھ مت کی بہت مدد کی اور دیگر ادیان کے لیے خواہ وہ عیسائیت ہو یا اسلام ہو بہت کم مدد کی۔ وہی مسلمان اس بات کا بھی مشاہدہ کرے گا کہ دنیا میں ایک اور حصہ ایسا ہے جس میں خدا کے فضل نے عیسائیت کی دیگر ادیان کی بنسبت بہت زیادہ مدد کی ہے۔

هوالذی ارسل رسوله الهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله ولو کره المشرکون.

(وہ اللہ ایسا ہے کہ اس نے اپنے رسول کو ہدایت اور سچا دین دے کر بھیجا ہے تا کہ اس کو تمام دینوں پر غالب کر دے گو مشرک کیسے ہی ناخوش ہوں)

اس آیت کے بارے میں Martin Lings کا تبصرہ پڑھیے۔

The most that a sound intelligence can accept are the claims which naturally result from the fact that Islam represents the most recent Divine intervention upon earth. But these claims, though considerable, are relative, not absolute; and a Muslim intellectual in the modern world will not find peace of mind except by assenting to this. It should not however be difficult for him to do so, for a glance at those passages of the Quran on which the theologians; exclusivism is based shows that the verses in question call for a deeper and more universal interpretation than is generally given. One of these passages is the following:

He it is who hath sent his messenger with guidance and the religion of Truth, that He may make it prevail

over all religion, though the idolators be averse.

This verse can be given a narrower or wider interpretation. Its more immediate meaning is clearly the narrower one: the messenger is Muhammad, the religion or Truth is the Quranic message and idolaters are the pagan Arabs, Persians, Berbers and certain other pagans. But what of the words that He may make it prevail over all religion? It is here that the crux of the matter may be said to lie.

Whatever the disadvantages of modern education, it serves to implant a more global concept of world history and geography than is normally held by members of traditional civillsation which tend, as we have seen, to be aloof and introspective. The wider knowledge is a mixed blessing, but where it exists it must be taken into account. An intelligent Muslim, living in the modern world, is bound to realize sooner or later, suddenly or gradually, not only that the Quranic message has not been made to prevail over all religion, but also that providence itself is directly responisble for the short-coming. The shock of this realization may shatter his belief, unless he be enabled to understand that the verse in question has a wider significance. In the narrower sense, all religion can only be taken to mean

'all religion in your part of the world.' But if all religion be interpreted in an absolute sense, and if idolators be made to include such people as the Germans and Celts, many of whom were still pagan at the outset of Islam, then the religion of Truth must also be given its widest application, and the words once again' must be understood (i.e. He it is who hath sent....), for the Divinity has sent messengers before, and never with anything other than the religion of Truth. These last four words, like the term Islam itself, can be taken in a universal sense, to include all true religion. The Quran makes it clear that the religions of Adam, Noah, Abraham, Moses and Jesus may be called Islam in its literal meaning of submission to God. In this sense Islam may be said to have been made to prevail over all religion. But in its narrower sense Islam has only been allowed to prevail over all religion in a limited part of the world. It is now fourteen hundred years since the revelation of the Quran and Providence has allowed non-Quranic modes of the religion of Truth to remain as barriers to the Quranic message in more than half the globe.

فہم سلیم زیادہ سے زیاہ جو بات قبول کرسکتا ہے وہ وہ دعوے ہیں جو اس حقیقت کے
قدرتی نتائج ہیں کہ اسلام روئے زمین پر سب سے جدید تصرف الٰہی ہے۔ یہ دعوے اگرچہ

معتد بہ ہیں لیکن مطلق نہیں بلکہ اضافی ہیں۔ جدید دنیا کا ایک مسلمان دانشور اس بات کو تسلیم کیے بغیر بے چین رہے گا۔ اور اس کو تسلیم کرنا اس کے لیے دشوار بھی نہیں ہے کیونکہ قرآن کی وہ آیات جن پر علماء دینیات کی عدم وحدت ادیان کی فکر مبنی ہے ان پر ایک نظر ڈالنے سے واضح ہو جاتا ہے کہ زیر بحث آیات کی جو تاویل عام طور سے کی جاتی ہے وہ اس سے کہیں زیادہ عمیق اور عالمگیر تفسیر و تاویل کا تقاضا کرتی ہیں۔ ان میں سے ایک یہ آیت ہے۔

هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله ولو کره المشرکون.

وہ اللہ ایسا ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور سچا دین دے کر بھیجا ہے تا کہ اس کو تمام دینوں پر غالب کر دے گو مشرک کیسے ہی ناخوش ہوں۔

اس آیت کا محدود مفہوم بھی لیا جا سکتا ہے اور وسیع مفہوم بھی لیا جا سکتا ہے۔ بادی النظر میں اس کا جو معنی سامنے آتا ہے وہ وہ ہے جو محدود ہے یعنی یہ کہ محمد رسول ہیں اور دین حق قرآنی پیغام ہے اور مشرکین سے مراد بت پرست عرب، آتش پرست، بربر اور بعض دیگر جاہلی اقوام ہیں۔

لیکن پھر ان الفاظ کا کیا مطلب ہوگا کہ وہ اس کو تمام ادیان پر غالب کر دے۔ اصل مسئلہ اور عقدہ تو یہی ہے۔

جدید تعلیم کے جو بھی نقصان ہوں لیکن اس کا یہ فائدہ ضرور ہے کہ تنہا اور خود بینی میں مشغول روایتی تہذیب کے افراد دنیا کی تاریخ اور جغرافیہ کا جو تصور رکھتے ہیں جدید تعلیم اس سے بڑھ کر عالمی تصور دیتی ہے۔ وسعت علمی اگرچہ ایک ملی جلی نعمت ہے لیکن اس کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ جدید دنیا میں رہنے والا دانشور مسلمان جلد یا بدیر اچانک یا تدریجاً اس حقیقت کو سمجھنے پر مجبور ہوگا کہ قرآنی پیغام کو دیگر تمام ادیان پر غلبہ نہیں دیا گیا اور اس کوتاہی کی براہ راست ذمہ دار خود فضل خداوندی ہے۔ اس حقیقت کا ادراک صدمہ بن کر شاید اس کے عقیدے کو بکھیر کر رکھ دے اگر وہ یہ سمجھنے کے قابل نہ ہو کہ اس آیت کا مطلب اتنا محدود نہیں بلکہ اس سے کہیں وسیع ہے۔ ہاں محدود معنی میں یہ مطلب لیا جا سکتا ہے کہ ''دنیا کے تمہارے حصے میں دیگر تمام ادیان پر غلبہ دیا گیا ہے لیکن اگر دیگر ادیان کو مطلق لیا جائے اور بت پرستوں

میں جرمنوں اور Celts وغیرہ قوموں کو بھی شمار کیا جائے کہ جن میں سے بہت سے ابتدائے اسلام کے وقت بت پرستی میں مبتلا تھے پھر دین حق کا اطلاق وسیع تر رکھنا پڑے گا اور آیت کے الفاظ کو دوبارہ سمجھنا پڑے گا ''اس طرح سے'' کہ خدا نے ہی پہلے بھی رسولوں کو بھیجا ہے اور صرف دین حق ہی دے کر بھیجا ہے۔ لفظ اسلام کی طرح ان چار الفاظ **ارسله رسوله بالهدی و دین الحق** کا بھی عالمی مفہوم لیا جا سکتا ہے تا کہ ان میں تمام سچے ادیان شامل ہو جائیں۔ قرآن نے یہ واضح کر دیا ہے کہ (حضرات) آدم، نوح، ابراہیم، موسیٰ اور عیسیٰ علیہم السلام کے ادیان کے لغوی معنی یعنی خدا کی تابعداری کے اعتبار سے اسلام کہا جا سکتا ہے اس طرح سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اسلام کو دیگر تمام ادیان پر غلبہ دیا گیا ہے جبکہ محدود تر معنی کے اعتبار سے اسلام کو دنیا کے دیگر تمام ادیان پر صرف ایک محدود علاقے میں غلبہ دیا گیا ہے۔ قرآن کو نازل ہوئے چودہ سو سال ہو چکے ہیں اور خود فضل خداوندی نے دین حق کے غیر قرآنی طریقوں کو نصف سے زیادہ دنیا میں قرآنی پیغام کے لیے حجاب و رکاوٹ بنا کر رکھا ہے۔

Martin Lings لکھتا ہے:

A religions claim to unique efficacy must be allowed the status of half truth because there is, in the vast majority of cases, no alternative choice.

دین کے بارے میں یہ دعویٰ کہ تنہا وہی موثر ہے اس کو صرف نصف حقیقت قرار دیا جا سکتا ہے کیونکہ ایک عظیم اکثریت کے لیے حقیقت میں کوئی متبادل مذہب اختیار کرنے کیلئے نہیں ہوتا۔

Frithjof Schuon لکھتا ہے۔

For those who come face to face with the founder of a new religion, the lack of alternative choice becomes as it were absolute in virtue of the correspondingly absolute greatness of the Divine Messenger himself. It is moreover at its outset, that is, during its brief moment

of 'absoluteness', that the claims of a religion are for the most part formulated. But with the passage of time there is inevitably a certain levelling out between the new and the less new, the more so in that less new may have special claims on certain peoples.

جن لوگوں کا سابقہ ایک نئے دین کے بانی سے ہوتا ہے تو چونکہ ان کے سامنے کوئی متبادل اختیار نہیں ہوتا اور رسول کی عظمت مطلقہ ان کے ذہنوں میں چھائی ہوتی ہے۔ اس لیے وہ یہی خیال کرتے ہیں کہ یہی دین مطلق ہے۔ مطلقیت (یعنی مطلق سمجھنے) کے اس مختصر زمانے میں ہی دین کے بارے میں ایسے دعوے وجود میں آتے ہیں۔ لیکن پھر جیسے جیسے وقت گزرتا جاتا ہے تو نئے اور پرانے ادیان کے درمیان ناگزیر طور پر ایک توازن قائم ہو جاتا ہے۔ خصوصاً اس اعتبار سے کہ پرانے ادیان بھی بعض قوموں پر اپنی خصوصیت کا دعویٰ رکھتے ہیں۔

مارٹن لنگز وغیرہ کے فلسفہ وحدت ادیان کا دلائل سے رد

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد قرآنی اسلام ہی میں نجات منحصر ہونے کے دلائل:

(1) ذَالِکَ الْکِتٰبُ لَارَیْبَ فِیْہِ ھُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ. اَلَّذِیْنَ یُوْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ وَ یُقِیْمُوْنَ الصَّلٰوۃَ وَ مِمَّا رَزَقْنٰھُمْ یُنْفِقُوْنَ وَالَّذِیْنَ یُوْمِنُوْنَ بِمَا اُنْزِلَ اِلَیْکَ وَ مَا اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ وَ بِالْآخِرَۃِ ھُمْ یُوْقِنُوْنَ اُولٰٓئِکَ عَلٰی ھُدًی مِنْ رَّبِّھِمْ وَ اُولٰٓئِکَ ھُمُ الْمُفْلِحُوْنَ.

(سورہ بقرہ 1 تا 5)

ترجمہ: یہ کتاب ایسی ہے جس میں کوئی شبہ نہیں۔ راہ بتلانے والی ہے خدا سے ڈرنے والوں کو جو ایسے لوگ ہیں کہ یقین لاتے ہیں چھپی ہوئی چیزوں پر اور قائم رکھتے ہیں نماز کو اور جو کچھ ہم نے ان کو دیا ہے اس میں سے خرچ کرتے ہیں اور وہ ایسے لوگ ہیں کہ یقین رکھتے ہیں اس کتاب پر بھی جو آپ کی طرف اتاری گئی ہے اور ان کتابوں پر بھی جو آپ سے پہلے

اتاری جا چکی ہیں اور آخرت پر بھی وہ لوگ یقین رکھتے ہیں۔ بس یہ لوگ ہیں ٹھیک راہ پر جو ان کے پروردگار کی طرف سے ملی ہے اور یہی لوگ ہیں کامیاب۔

اس آیت میں خدا سے ڈرنے والوں کی صفات بیان کر کے ہدایت وفلاح کو ان میں منحصر ہونا ذکر کیا ہے۔ ان کے اوصاف میں سے ایک وصف ایسا مذکور ہے جو مسلمانوں کے علاوہ کسی اور اہل مذہب میں نہیں پایا جاتا یعنی قرآن پر ایمان۔

(2) وَ آمِنُوْا بِمَا اَنْزَلْتُ مُصَدِّ قًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُوْنُوْا اَوَّلَ كَافِرٍبِهٖ.

(سورہ بقرہ)

اور (اے بنی اسرائیل) ایمان لے آؤ اس کتاب پر جو میں نے نازل کی ہے (یعنی قرآن پر) ایسی حالت میں کہ وہ تصدیق کرنے والی ہے اس کتاب کی جو تمہارے پاس ہے اور مت بنو تم سب میں پہلے انکار کرنے والے اس قرآن کے۔

یہود و نصاریٰ کو حکم ہے کہ وہ قرآن پر ایمان لائیں اور انکار کرنے سے منع کیا اور انکار کرنے کو کفر بتایا۔

(3) وَقَالُوْا كُوْنُوْا هُوْدًا اَوْ نَصٰرٰى تَهْتَدُوْا. قُلْ بَلْ مِلَّةَ اِبْرَاهِيْمَ حَنِيْفًا وَ مَاكَانَ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ. قُوْلُوْا آمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَا اُنْزِلَ اِلَيْنَا وَ مَا اُنْزِلَ اِلٰى اِبْرَاهِيْمَ وَ اِسْمٰعِيْلَ وَ اِسْحَاقَ وَ يَعْقُوْبَ وَالْاَ سْبَاطِ وَ مَا اُوْتِيَ مُوْسٰى وَ عِيْسٰى...... وَ مَا اُوْتِيَ النَّبِيُّوْنَ مِنْ رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِنْهُمْ وَ نَحْنُ لَهٗ مُسْلِمُوْنَ فَاِنْ آمَنُوْا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهٖ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَ اِنْ تَوَلَّوْا فَاِنَّمَا هُمْ فِيْ شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيْكَهُمُ اللّٰهُ وَهُوَالسَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ.

(سورہ بقرہ: 135 تا 137)

اور یہ لوگ کہتے ہیں کہ تم لوگ یہودی ہو جاؤ یا نصرانی ہو جاؤ تم بھی ہدایت پر ہو جاؤ گے۔ آپ کہہ دیجیے کہ ہم تو ملت ابراہیم پر رہیں گے جس میں کجی کا نام نہیں اور ابراہیم علیہ السلام مشرک بھی نہ تھے۔ کہہ دو کہ ہم ایمان رکھتے ہیں اللہ پر اور اس پر جو ہمارے پاس بھیجا گیا اور اس پر بھی جو حضرات ابراہیم اور حضرت اسماعیل اور حضرت اسحاق اور حضرت یعقوب علیہم السلام اور اولاد یعقوب کی طرف بھیجا گیا اور اس پر بھی جو حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو دیا گیا اور اس پر بھی جو کچھ اور انبیاء علیہم السلام کو دیا گیا ان کے

پروردگار کی طرف سے اس کیفیت سے کہ ہم ان میں سے کسی ایک میں بھی تفریق نہیں کرتے اور ہم تو اللہ تعالیٰ کے مطیع ہیں سو اگر وہ بھی اسی طریق سے ایمان لے آئیں جس طریق سے تم ایمان لائے ہو تب تو وہ بھی ہدایت پر لگ جائیں گے اور اگر وہ روگردانی کریں تو وہ لوگ تو برسر مخالفت ہیں ہی تو آپ کی طرف سے عنقریب ہی نمٹ لیں گے ان سے اللہ تعالیٰ اور اللہ تعالیٰ سنتے ہیں جانتے ہیں۔

ان آیات میں مسلمانوں کی زبانی ان کے عقائد و ایمانیات کہلوائے گئے اور پھر ان کو معیار بنا کر یہود و نصاریٰ کو اس معیار کے مطابق ایمان لانے کی دعوت دی اور واضح طور پر بتا دیا کہ اگر انہوں نے اس معیار کو اختیار کیا تو ہدایت پائیں گے۔ ورنہ اس سے روگردانی کی صورت میں ہدایت سے ہٹے ہوئے ہوں گے۔

4. اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَاللّٰہِ الْاِسْلَامُ. وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتَابَ اِلَّامِنْ بَعْدِ مَا جَاءَ ھُمُ الْعِلْمُ بَغْیاً بَیْنَھُمْ وَمَنْ یَّکْفُرْ بِاٰیٰتِ اللّٰہِ فَاِنَّ اللّٰہَ سَرِیْعُ الْحِسَابِ. فَاِنْ حَاجُّوْکَ فَقُلْ اَسْلَمْتُ وَجْھِیَ لِلّٰہِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَ قُلْ لِلَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتَابَ وَالْاُمِّیِّیْنَ ءَ اَسْلَمْتُمْ فَاِنْ اَسْلَمُوْا فَقَدِ اھْتَدَوْا وَاِنْ تَوَلَّوْا فَاِنَّمَا عَلَیْکَ الْبَلٰغُ (سورہ آل عمران 19-20)

بلاشبہ دین (حق ومقبول) اللہ کے نزدیک صرف اسلام ہی ہے اور اہل کتاب نے جو اختلاف کیا ایسی حالت کے بعد کہ ان کو (اسلام کے حق ہونے کی) دلیل پہنچ چکی تھی۔ محض ایک دوسرے پر بڑا بننے کی وجہ سے۔ اور جو شخص اللہ تعالیٰ کے احکام کا انکار کرے گا (جیسا کہ ان لوگوں نے کیا) تو بلاشبہ اللہ تعالیٰ بہت جلد اس کا حساب لینے والے ہیں۔

(اسلام کے حق ہونے کی دلیل قائم ہونے کے بعد) پھر بھی اگر یہ لوگ آپ سے حجتیں نکالیں تو آپ فرما دیجیے کہ (تم مانو یا نہ مانو) میں تو اپنا رخ خاص اللہ کی طرف کر چکا اور جو میرے پیرو تھے وہ بھی (اپنا رخ خاص اللہ کی طرف کر چکے۔ یہ کنایہ ہے اس سے کہ ہم سب اسلام اختیار کر چکے) اور کہیے اہل کتاب سے اور عرب سے کہ کیا تم بھی اسلام لاتے ہو۔ سو اگر وہ لوگ اسلام لے آئیں تو وہ لوگ بھی راہ پر آ جائیں گے اور اگر وہ لوگ روگردانی کریں تو آپ کے ذمہ صرف پہنچا دینا ہے۔

5. وَاِذْ اَخَذَ اللّٰہُ مِیْثَاقَ النَّبِیّٖنَ لَمَا اٰتَیْتُکُمْ مِنْ کِتٰبٍ وَّ حِکْمَۃٍ ثُمَّ جَآئَکُمْ رَسُوْلٌ

مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهٖ وَلَتَنْصُرُنَّهٗ قَالَ ءَ اَقْرَرْتُمْ وَاَخَذْتُمْ عَلٰى ذٰلِكُمْ اِصْرِىْ قَالُوْٓا اَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوْا وَاَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشّٰهِدِيْنَ فَمَنْ تَوَلّٰى بَعْدَ ذٰلِكَ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ. اَ فَغَيْرَ دِيْنِ اللّٰهِ يَبْغُوْنَ وَلَهٗٓ اَسْلَمَ مَنْ فِى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَّ كَرْهًا وَ اِلَيْهِ يُرْجَعُوْنَ. قُلْ آمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَآ اُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَآ اُنْزِلَ عَلٰٓى اِبْرٰهِيْمَ وَ اِسْمٰعِيْلَ وَ اِسْحٰقَ وَ يَعْقُوْبَ وَالْاَسْبَاطِ وَمَآ اُوْتِىَ مُوْسٰى وَ عِيْسٰى وَالنَّبِيُّوْنَ مِنْ رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْهُمْ وَ نَحْنُ لَهٗ مُسْلِمُوْنَ وَ مَنْ يَّبْتَغِ غَيْرَ الْاِسْلَامِ دِيْنًا فَلَنْ يُّقْبَلَ مِنْهُ وَ هُوَ فِى الْاٰخِرَةِ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ. (سورہ آل عمران: 85-81)

اور جبکہ اللہ تعالیٰ نے عہد لیا انبیاء سے کہ جو کچھ میں تم کو کتاب اور علم (شریعت) دوں پھر تمہارے پاس کوئی (اور) پیغمبر آئے جو مصداق ہو اس (علامت) کا جو تمہارے پاس (کی کتاب و شریعت میں) ہے (یعنی معتبر شرعی دلائل سے اس کی رسالت ثابت ہو) تو ضرور تم اس رسول پر ایمان بھی لانا اور اس کی طرفداری (و مدد) بھی کرنا۔ (پھر) فرمایا کہ آیا تم نے اقرار کیا اور اس پر میرا عہد قبول کیا وہ بولے ہم نے اقرار کیا۔ ارشاد فرمایا تو (اپنے اس اقرار پر) گواہ رہنا اور میں بھی اس پر تمہارے ساتھ گواہوں میں سے ہوں (یعنی واقعہ کی اطلاع اور علم رکھنے والا ہوں)۔

تنبیہ: انبیاء سے یہ عہد ان کی امتوں سے بھی ہے۔

سو (امتوں میں سے) جو شخص اس (عہد) کے بعد پھرا تو ایسے ہی لوگ بے حکمی کرنے والے ہیں۔ کیا پھر دین خداوندی کے سوا کسی اور طریقہ کو چاہتے ہیں۔ حالانکہ حق تعالیٰ (کی یہ شان ہے کہ ان) کے (حکم کے) سامنے سب سرافگندہ ہیں۔ جتنے آسمانوں میں ہیں اور زمین میں ہیں خوشی سے اور بے اختیاری سے اور سب خدا ہی کی طرف لوٹائے جائیں گے۔

آپ فرما دیجیے کہ ہم ایمان رکھتے ہیں اللہ پر اور اس پر جو ہمارے پاس بھیجا گیا اور اس پر جو ابراہیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب اور اولاد یعقوب کی طرف بھیجا گیا اور اس پر بھی جو موسیٰ و عیسیٰ اور دوسرے نبیوں کو دیا گیا ان کے پروردگار کی طرف سے اس کیفیت سے کہ ہم ان میں سے کسی ایک میں بھی تفریق نہیں کرتے (کہ کسی پر ایمان رکھیں اور کسی پر نہ رکھیں) اور ہم تو اللہ ہی کے مطیع ہیں۔ اور جو شخص اسلام کے سوا کسی دوسرے دین کو طلب کرے گا تو وہ

اس سے مقبول نہ ہوگا اور وہ آخرت میں تباہ کاروں میں سے ہوگا۔

6. قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِیْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ وَ يَغْفِرْلَكُمْ ذُنُوْبَكُمْ. (آل عمران 31)

(آپ فرما دیجیے کہ اگر تم اللہ تعالیٰ سے محبت رکھتے ہو تو تم لوگ میرا اتباع کرو۔ خدا تعالیٰ تم سے محبت کرنے لگیں گے اور تمہارے سب گناہوں کو معاف کر دیں گے۔)

اس آیت میں خطاب عام ہے کہ تمام انسانوں سے ہے جن میں یہود و نصاریٰ بھی آ گئے اور دیگر اہل ادیان بھی۔ سب کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع لازم ہے۔ اس کے علاوہ اللہ کی محبت اور اپنے گناہوں کی مغفرت حاصل کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ یہاں تک کہ ایک حدیث میں آیا ہے۔

ولو كان موسىٰ حيًّا ما وسعه الا اتباعی.

اگر موسیٰ علیہ السلام زندہ ہوتے تو انہیں بھی میری اتباع کے علاوہ چارہ نہ ہوتا۔

7. يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اِنْ تُطِيْعُوْا فَرِيْقًا مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوْكُمْ بَعْدَ اِيْمَانِكُمْ كٰفِرِيْنَ. (سورہ آل عمران: 100)

اے ایمان والو اگر تم کہنا مانو گے کسی فرقہ کا ان لوگوں میں سے جن کو کتاب دی گئی ہے تو وہ لوگ تم کو تمہارے ایمان لائے پیچھے کافر بنا دیں گے۔

اہل کتاب کے کسی بھی گروہ کی اطاعت کا موجب کفر ہونا محض اسی بنا پر ہے کہ وہ خود کفر میں مبتلا ہیں لہٰذا قابل اعتبار ایمان و ہدایت کا انحصار صرف اسلام میں ہوا۔

8. يٰاَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَ كُمُ الرَّسُوْلُ بِالْحَقِّ مِنْ رَّبِّكُمْ فَآمِنُوْا خَيْرًا لَّكُمْ وَاِنْ تَكْفُرُوْا فَاِنَّ لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ. (سورہ نساء: 170)

اے تمام لوگو تمہارے پاس یہ رسول سچی بات لے کر تمہارے پروردگار کی طرف سے تشریف لائے ہیں سو تم یقین رکھو یہ تمہارے لیے بہتر ہوگا (کیونکہ نجات ہوگی)۔ اور اگر تم منکر رہے تو خدا تعالیٰ کی ملک ہے یہ سب کچھ جو آسمانوں اور زمین میں ہے۔

9. يٰاَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَ كُمْ رَسُوْلُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيْرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُوْنَ مِنَ الْكِتٰبِ وَ يَعْفُوْعَنْ كَثِيْرٍ قَدْ جَاءَ كُمْ مِنَ اللّٰهِ نُوْرٌ وَّ كِتٰبٌ مُبِيْنٌ يَهْدِیْ بِهِ اللّٰهُ مَنِ اتَّبَعَ

رِضْوَانَهٗ سُبُلَ السَّلٰمِ وَ یُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمٰتِ اِلَی النُّوْرِ بِاِذْنِهٖ وَ یَهْدِیْهِمْ اِلٰی صِرَاطٍ مُسْتَقِیْمٍ. (سورہ مائدہ: 15/16)

اے اہل کتاب تمہارے پاس ہمارے یہ رسول آئے ہیں کتاب میں سے جن امور کا تم اخفا کرتے ہو ان میں سے بہت سی باتوں کو تمہارے سامنے صاف صاف کھول دیتے ہیں۔ اور بہت سے امور کو واگذاشت کر دیتے ہیں۔ تمہارے پاس اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک روشن چیز آئی ہے اور (وہ) ایک واضح کتاب (ہے یعنی قرآن مجید) کہ اس کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ ایسے شخصوں کو جو رضائے حق کے طالب ہوں سلامتی کی راہیں بتاتے ہیں اور ان کو اپنی توفیق سے تاریکیوں سے نکال کر نور کی طرف لے آتے ہیں اور ان کو راہ راست پر قائم رکھتے ہیں۔

10. یَا اَهْلَ الْكِتٰبِ قَدْ جَاءَ كُمْ رَسُوْلُنَا یُبَیِّنُ لَكُمْ عَلٰی فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ اَنْ تَقُوْلُوْا مَاجَاءَ نَا مِنْ بَشِیْرٍ وَلَا نَذِیْرٍ فَقَدْ جَاءَ كُمْ بَشِیْرٌ وَ نَذِیْرٌ وَ اللّٰهُ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ. (سورہ مائدہ: 19)

اے اہل کتاب تمہارے پاس یہ ہمارے رسول (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) آ پہنچے جو کہ تم کو (شریعت کی باتیں) صاف صاف بتلاتے ہیں ایسے وقت میں کہ رسولوں (کے آنے) کا سلسلہ (مدت سے) موقوف تھا (اور مختلف حوادث کی وجہ سے سابقہ شریعتیں مفقود ہو گئی تھیں اور فترت رسل سے ان کے علم کا کوئی ذریعہ نہ تھا اس لیے کسی رسول کے آنے کی بہت ضرورت تھی۔ تو ایسے وقت میں آپ کی تشریف آوری کو نعمت عظمیٰ سمجھنا چاہیے) تاکہ تم (قیامت میں) یوں نہ کہنے لگو کہ (ہم دین کے باب میں کوتاہی کرنے میں اس لیے معذور ہیں کہ) ہمارے پاس کوئی (رسول جو کہ) بشیر ونذیر (ہو جس سے ہم کو دین کے بارے میں صحیح علم ہوتا) نہیں آیا (اور پہلی شرائع ضائع ہو چکی تھیں۔ اس لیے ہم سے کوتاہیاں ہوگئیں) سو (سمجھ رکھو کہ اب عذر کی گنجائش نہیں رہی کیونکہ) تمہارے پاس بشیر اور نذیر (یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم آ چکے ہیں اب ماننا نہ ماننا اس کو تم دیکھ لو) اور اللہ تعالیٰ ہر چیز پر پوری قدرت رکھتے ہیں۔

ان مذکورہ بالا دو حوالوں سے بخوبی واضح ہو گیا کہ اہل کتاب بھی اللہ تعالیٰ کی رضامندی حاصل کرنے میں اور گمراہی کی تاریکیوں سے ہدایت کی روشنی میں آنے کے لیے رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم کی رسالت اور قرآن کے محتاج ہیں۔

اوپر کے تین حوالہ جات میں بیان کردہ حقیقت کو ایک اور آیت میں یوں بیان فرمایا۔

11. وَمَا اَرۡسَلۡنٰکَ اِلَّا کَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِیۡرًا وَ نَذِیۡرًا. (سورہ سبا: 28)

اور ہم نے تو آپ کو تمام لوگوں کے واسطے پیغمبر بنا کر بھیجا ہے خوشخبری سنانے اور ڈرانے والے)

ظہور اسلام کے وقت کوئی مذہب بھی حق پر نہ تھا

اس بات میں تو کوئی شک و شبہ ہی نہیں ہے کہ حضرت موسیٰ اور حضرت عیسیٰ علیہما السلام جو دین لے کر آئے تھے وہ بالکل حق تھا لیکن اس میں بھی کوئی شک و شبہ نہیں ہے کہ جس شکل میں وہ دین آئے تھے وہ پھر باقی نہ رہی اور تحریفات و بدعات کی بنا پر وہ دین اللہ کی مرضی کے مطابق نہ رہے۔اس بات کو ہم چند آیات قرانیہ کی مدد سے واضح کرتے ہیں۔

(1) اَفَتَطۡمَعُوۡنَ اَنۡ یُّؤۡمِنُوۡا لَکُمۡ وَقَدۡ کَانَ فَرِیۡقٌ مِنۡهُمۡ یَسۡمَعُوۡنَ کَلَامَ اللّٰهِ ثُمَّ یُحَرِّفُوۡنَهٗ مِنۡ بَعۡدِ مَا عَقَلُوۡهُ وَ هُمۡ یَعۡلَمُوۡنَ. (سورہ بقرہ: 75)

کیا اب بھی تم توقع رکھتے ہو کہ یہ (یہودی) تمہارے کہنے سے ایمان لے آئیں گے حالانکہ ان میں کچھ لوگ ایسے گزرے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام (توریت) سنتے تھے اور پھر اس کو کچھ کا کچھ کر ڈالتے تھے اس کو سمجھنے کے بعد اور جانتے تھے کہ ہم برا کر رہے ہیں۔

2. فَوَیۡلٌ لِلَّذِیۡنَ یَکۡتُبُوۡنَ الۡکِتٰبَ بِاَیۡدِیۡهِمۡ ثُمَّ یَقُوۡلُوۡنَ هٰذَا مِنۡ عِنۡدِ اللّٰهِ لِیَشۡتَرُوۡا بِهٖ ثَمَنًا قَلِیۡلًا.

تو بڑی بربادی ان کی ہوگی جو لکھتے ہیں (بدل سدل کر) کتاب (تورات) کو اپنے ہاتھوں سے (اور) پھر (عوام سے) کہہ دیتے ہیں کہ یہ (حکم) خدا کی طرف سے (یوں ہی آیا) ہے۔(اور) غرض (صرف) یہ ہوتی ہے کہ اس ذریعہ سے کچھ نقد قدرے قلیل وصول کر لیں۔

3. یَااَهۡلَ الۡکِتٰبِ لِمَ تَلۡبِسُوۡنَ الۡحَقَّ بِالۡبَاطِلِ وَ تَکۡتُمُوۡنَ الۡحَقَّ وَاَنۡتُمۡ تَعۡلَمُوۡنَ. (سورہ آل عمران: 71)

اے اہل کتاب کیوں مخلوط کرتے ہو واقعی (مضمون یعنی نبوت محمدیہ) کو غیر واقعی (مضمون یعنی تحریف شدہ عبارت یا تفسیر فاسد) سے اور (کیوں) چھپاتے ہوئے واقعی بات کو حالانکہ تم جانتے ہو (کہ حق بات کو چھپا رہے ہو)

4. وَبِكُفْرِهِمْ وَ قَوْلِهِمْ عَلٰى مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيْمًا. (سورہ نساء: 156)

اوران کے کفر کی وجہ سے اور حضرت مریم علیہا السلام پر بڑا بھاری بہتان دھرنے کی وجہ سے۔

5. وَلَا تَقُوْلُوْا ثَلٰثَةٌ اِنْتَهُوْا خَيْرًا لَّكُمْ اِنَّمَا اللّٰهُ اِلٰهٌ وَاحِدٌ سُبْحٰنَهٗ اَنْ يَّكُوْنَ لَهٗ وَلَدٌ. (سورہ نساء: 171)

اور مت کہو کہ (خدا) تین ہیں۔ (اس شرک سے) باز آ جاؤ تمہارے لیے بہتر ہوگا (اور توحید کے قائل ہو جاؤ کیونکہ) معبود حقیقی تو ایک ہی معبود ہے (اور) وہ صاحب اولاد ہونے سے منزہ ہے۔

مذکورہ آیات کی تائید ان بے تحاشا تحریفات سے ہوئی ہے جو تورات وانجیل وغیرہ میں ہوتی رہی ہیں اور جن کا سلسلہ ابھی تک ختم ہونے میں نہیں آیا۔

حاصل یہ ہے کہ ظہور اسلام کے وقت جتنے بھی مذاہب پہلے سے موجود تھے خواہ وہ آسمانی ہی کیوں نہ ہوں ان میں وہ تغیرات آ چکے تھے کہ اب وہ اللہ تعالیٰ کی مرضی و پسند کے موافق نہ رہے تھے اور سوائے چند ایک بچے کھچے راہبوں کے جو توحید پر تھے۔ باقی سب اہل ارض اللہ تعالیٰ کے غصہ و ناراضگی کے موجب کاموں میں مبتلا تھے۔ یہی مضمون مذکورہ حدیث میں موجود ہے۔

وانی خلقت عبادی حنفاء کلهم وانهم أتتهم الشياطين فاجتا لتهم عن دينهم و حرمت عليهم ما احللت لهم و أمرتهم ان يشركوا بی مالم انزل به سلطانا و ان اللّٰه نظر الى اهل الارض فمقتهم عربهم و عجمهم الا بقايا من اهل الكتاب.

اور میں نے اپنے تمام بندوں کو شرک سے یکسو پیدا کیا اور ان کے پاس شیطان آئے اور ان کو ان کے دین سے ہٹا دیا اور ان پر وہ چیزیں حرام کر دیں جو میں نے ان کے لیے حلال کیں اور ان شیاطین نے ان کو حکم دیا کہ وہ میرے ساتھ ایسوں کو شریک ٹھہرائیں جن

کے بارے میں مَیں نے کوئی دلیل نہیں اتاری اور اللہ نے اہل زمین کی طرف نظر کی تو سب عرب وعجم پر غصہ فرمایا سوائے اہل کتاب میں سے (دین حق پر) بچے ہوئے کچھ لوگوں کے یہود ونصاریٰ باطل مذہب پر ہیں

(1) وَلَوْ آمَنَ اَهْلُ الْكِتَابِ خَيْرٌ لَهُمْ. مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ وَاَكْثَرُهُمُ الْفٰسِقُوْنَ. (سورہ آل عمران: 110)

اور اگر (یہ) اہل کتاب (بھی جوتم سے مخالفت کررہے ہیں تمہاری طرح) ایمان لے آتے تو ان کے لیے (ان کی حالت موجودہ سے جس کو بزعم خود اچھی سمجھتے ہیں زیادہ اچھا ہوتا) کیونکہ پھر یہ بھی اسی مذکورہ اچھی جماعت یعنی خیر امۃ میں داخل ہو جاتے مگر ان کی حالت پر افسوس ہے کہ سب مسلمان نہ ہوئے بلکہ ان میں سے بعضے تو مسلمان ہیں اور زیادہ حصہ ان میں کافر ہیں۔

(2) ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ اَيْنَ مَا ثُقِفُوْا اِلَّا بِحَبْلٍ مِنَ اللّٰهِ وَ حَبْلٍ مِنَ النَّاسِ وَبَاءُوْا بِغَضَبٍ مِنَ اللّٰهِ وَ ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ كَانُوْا يَكْفُرُوْنَ بِاٰيٰتِ اللّٰهِ وَيَقْتُلُوْنَ الْاَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ذٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَّكَانُوْا يَعْتَدُوْنَ. (سورہ آل عمران: 112)

جما دی گئی ان پر (خاص) ذلت (یعنی جان کی بے امنی کی) جہاں کہیں بھی پائے جائیں گے مگر (دو ذریعوں سے امن میسر ہو جاتا ہے) ایک تو ایسے ذریعہ کے سبب جو اللہ کی طرف سے ہے اور ایک ایسے ذریعہ سے جو آدمیوں کی طرف سے ہے اور مستحق ہو گئے (یہ لوگ) غضب الٰہی کے اور جما دی گئی ان پر پستی۔ یہ (ذلت وغضب) اس وجہ سے ہوا کہ وہ لوگ انکار کر دیتے تھے احکام الہیہ کا اور قتل کر دیا کرتے تھے پیغمبروں کو (اس طرح سے کہ وہ قتل خود ان کے نزدیک بھی) ناحق (ہوتا تھا) اور (نیز) یہ (ذلت وغضب) اس وجہ سے ہوا کہ ان لوگوں نے اطاعت نہ کی اور دائرہ (اطاعت) سے نکل نکل جاتے تھے۔

3. مَا يَوَدُّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِيْنَ اَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ. (سورہ بقرہ: 105)

ذرا بھی پسند نہیں کرتے کافر لوگ (خواہ) اہل کتاب میں سے (ہوں) اور (خواہ)

مشرکین میں سے اس امر کو کہ تم کو تمہارے پروردگار کی طرف سے کسی طرح کی بہتری (بھی) نصیب ہو

تنبیہ: دیکھئے اس آیت میں کس صراحت سے اہل کتاب کو کفار میں سے شمار کیا ہے۔

(4) وَقَالُوْا قُلُوْبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَّعَنَهُمُ اللّٰهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيْلًا مَا يُؤْمِنُوْنَ. وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتٰبٌ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَ كَانُوْا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُوْنَ عَلَى الَّذِيْنَ كَفَرُوْا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوْا كَفَرُوْا بِهٖ فَلَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الْكٰفِرِيْنَ. بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهٖ اَنْفُسَهُمْ اَنْ يَّكْفُرُوْا بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ بَغْيًا اَنْ يُّنَزِّلَ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ عَلٰى مَنْ يَّشَآءُ مَنْ عِبَادِهٖ. فَبَاءُوْا بِغَضَبٍ عَلٰى غَضَبٍ وَلِلْكٰفِرِيْنَ عَذَابٌ مُّهِيْنٌ. (سورہ بقرہ: 88-90)

اور وہ (یہودی فخر سے) کہتے ہیں کہ ہمارے قلوب (ایسے) محفوظ ہیں (کہ اس میں مخالف مذہب یعنی اسلام کا اثر ہی نہیں ہوتا تو مذہب پر ہم خوب پختہ ہیں۔ حق تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ محفوظی اور پختگی نہیں ہے) بلکہ ان کے کفر کے سبب سے ان پر خدا کی مار ہے سو بہت ہی تھوڑا سا ایمان رکھتے ہیں (اور تھوڑا ایمان مقبول نہیں پس وہ کافر ہی ٹھہرے)

اور جب ان کو ایک ایسی کتاب پہنچی (یعنی قرآن) جو من جانب اللہ ہے (اور) اس (کتاب) کی (بھی) تصدیق کرنے والی ہے جو (پہلے سے) ان کے پاس ہے (یعنی تورات) حالانکہ اس کے قبل (خود) بیان کرتے تھے کفار سے (یعنی مشرکین عرب سے کہ ایک نبی آنے والے ہیں اور ایک کتاب لانے والے ہیں مگر) پھر جب وہ چیز آ پہنچی جس کو وہ (خوب جانتے) پہچانتے ہیں تو اس کا (صاف) انکار کر بیٹھے۔ سو (بس) خدا کی مار ہو ایسے منکروں پر (کہ جان بوجھ کر محض تعصب کے سبب سے انکار کریں)

وہ حالت (بہت ہی) بری ہے جس کو اختیار کر کے (وہ بزعم خود) اپنی جانوں کو (عقوبت آخرت سے) چھڑانا چاہتے ہیں (اور وہ حالت) یہ (ہے) کہ کفر (وانکار) کرتے ہیں ایسی چیز کا جو حق تعالیٰ نے (ایک سچے پیغمبر پر) نازل فرمائی (یعنی قرآن اور وہ انکار بھی محض (اس) ضد پر کہ اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے جس بندہ پر اس کو منظور ہو (یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر کچھ) نازل فرمائے سو (اس حسد بالائے کفر سے) وہ لوگ غضب بالائے غضب کے مستحق ہو گئے اور (آخرت میں) ان کفر کرنے والوں کو ایسی سزا ہوگی جس میں (تکلیف کے

علاوہ) ذلت (بھی) ہے۔

فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنّٰهُمْ وَ جَعَلْنَا قُلُوْبَهُمْ قٰسِيَةً. يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهٖ وَ نَسُوْا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوْا بِهٖ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلٰى خَائِنَةٍ مِّنْهُمْ اِلَّا قَلِيْلًا مِّنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اصْفَحْ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِيْنَ وَمِنَ الَّذِيْنَ قَالُوْا اِنَّا نَصٰرٰى اَخَذْنَا مِيْثَاقَهُمْ فَنَسُوْا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوْا بِهٖ فَاَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبَغْضَاءَ اِلٰى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ وَ سَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللّٰهُ بِمَا كَانُوْا يَصْنَعُوْنَ. (سورہ مائدہ: 13,14)

تو صرف ان کی (یعنی بنی اسرائیل کی) عہد شکنی کی وجہ سے ہم نے ان کو اپنی رحمت سے دور کر دیا اور ہم نے ان کے قلوب کو سخت کر دیا (کہ حق بات کا ان پر اثر ہی نہیں ہوتا اور اس سخت دلی کے آثار سے یہ ہے کہ) وہ لوگ (یعنی ان کے علماء) کلام (یعنی تورات) کو اس کے (الفاظ یا مطالب کے) مواقع سے بدلتے ہیں (یعنی تحریف لفظی یا تحریف معنوی کرتے ہیں) اور (اس تحریف کا اثر یہ ہوا کہ وہ لوگ جو کچھ ان کو (تورات میں) نصیحت کی گئی تھی اس میں سے اپنا ایک بڑا حصہ (نفع کا جو کہ ان کو عمل کرنے سے نصیب ہوتا......فوت کر بیٹھے اور (حالت یہ ہے کہ) آپ کو آئے دن (یعنی ہمیشہ دین کے باب میں) کسی نہ کسی (نئی) خیانت کی اطلاع ہوتی رہتی ہے جو ان سے صادر ہوتی رہتی ہے سوائے ان کے گنتی کے چند شخصوں کے (جو کہ مسلمان ہو گئے تھے) سو آپ ان کو معاف کیجیے اور ان سے درگزر کیجیے۔ بے شک اللہ احسان کرنے والوں کو پسند کرتے ہیں۔

اور جو لوگ (نصرت دین کے دعویٰ سے) کہتے ہیں کہ ہم نصاریٰ ہیں ہم نے ان سے بھی ان کا عہد (مثل عہد یہود کے) لیا تھا سو وہ بھی جو کچھ ان کو (انجیل وغیرہ میں) نصیحت کی گئی تھی اس میں سے اپنا ایک بڑا حصہ (نفع کا جو کہ ان کو عمل کرنے سے نصیب ہوتا) فوت کر بیٹھے (کیونکہ وہ امر جس کو فوت کر بیٹھے توحید ہے اور ایمان ہے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جس کا حکم ان کو بھی ہوا تھا۔ جب توحید کو چھوڑ بیٹھے) تو ہم نے ان میں باہم قیامت تک کے لیے بغض وعداوت ڈال دی اور عنقریب (آخرت میں) کہ وہ بھی قریب ہی ہے ان کو اللہ تعالیٰ ان کا کیا ہوا بتلا دیں گے (پھر سزا دیں گے)

عقیدۂ تثلیث شرک ہے

(1) **یٰاَھْلَ الْکِتٰبِ لَا تَغْلُوْا فِیْ دِیْنِکُمْ وَ لَا تَقُوْلُوْا عَلَی اللّٰہِ اِلَّا الْحَقَّ. اِنَّمَا الْمَسِیْحُ عِیْسَی ابْنُ مَرْیَمَ رَسُوْلُ اللّٰہِ وَ کَلِمَتُہٗ اَلْقٰھَا اِلٰی مَرْیَمَ وَ رُوْحٌ مِّنْہُ فَاٰمِنُوْا بِاللّٰہِ وَرُسُلِہٖ وَلَا تَقُوْلُوْا ثَلٰاثَۃٌ اِنْتَھُوْا خَیْرًا لَّکُمْ اِنَّمَا اللّٰہُ اِلٰہٌ وَّاحِدٌ سُبْحٰنَہٗ اَنْ یَّکُوْنَ لَہٗ وَلَدٌ لَہٗ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَ مَا فِی الْاَرْضِ وَ کَفٰی بِاللّٰہِ وَکِیْلًا.** (سورہ نساء 171)

اے اہل کتاب (یعنی انجیل والو) تم اپنے دین (کے بارہ) میں (عقیدہ حقہ کی) حد سے مت نکلو اور خدا تعالیٰ کی شان میں غلط بات مت کہو۔ مسیح عیسیٰ ابن مریم تو اور کچھ بھی نہیں مگر اللہ کے رسول ہیں اور اللہ تعالیٰ کے ایک کلمہ (کی پیدائش) ہیں جس کو اللہ تعالیٰ نے مریم تک (جبرائیل علیہ السلام کے واسطہ پہنچایا اور اللہ کی طرف سے ایک جان (دار چیز) ہیں۔ سو اللہ پر اور اس کے سب رسولوں پر ایمان لاؤ اور یوں مت کہو کہ تین ہیں (اس شرک سے) باز آ جاؤ تمہارے لیے بہتر ہوگا۔ معبود حقیقی تو ایک ہی معبود ہے۔ وہ صاحب اولاد ہونے سے منزہ ہے اور جو کچھ آسمانوں اور زمین میں موجودات ہیں سب اس کی ملک ہیں۔

لَقَدْ کَفَرَالَّذِیْنَ قَالُوْا اِنَّ اللّٰہُ ثَالِثُ ثَلٰاثَۃٍ وَمَا مِنْ اِلٰہٍ اِلَّا اِلٰہٌ وَّاحِدٌ.وَ اِنْ لَّمْ یَنْتَھُوْا عَمَّا یَقُوْلُوْنَ لَیَمَسَّنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا مِنْھُمْ عَذَابٌ اَلِیْمٌ. (سورہ مائدہ: 73)

بلاشبہ وہ لوگ بھی کافر ہیں جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تین میں کا ایک ہے حالانکہ سوائے ایک معبود کے اور کوئی معبود نہیں اور اگر یہ لوگ اپنے اقوال سے باز نہ آئے تو جو لوگ ان میں کافر رہیں گے ان پر دردناک عذاب واقع ہوگا۔

باب: 4

مشاجرات صحابہؓ سے متعلق چند اُصول

بسم الله حامدا و مصليا

مشاجرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارے میں وقتاً فوقتاً بعض لوگ اپنی آراء پیش کرتے رہے ہیں۔ کچھ عرصے پیشتر بھی ایسی ہی ایک بحث چھڑ گئی تھی اوراس سے متعلق تحریریں جامعہ مدنیہ کے دارالافتاء میں بھی بھیجی گئیں۔ اس وقت یہ چند اصولی باتیں ذکر کی گئی تھیں۔

پہلا مقدمہ

فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ اپنے اصول میں لکھتے ہیں۔

"فالحاصل ان الحق فی موضع الخلاف واحد أو متعدد فعندنا الحق واحد. وقال بعض الناس وهم المعتزلة الحقوق متعددة...... واختلف أهل المقالة الصحيحة فقال بعضهم ان المجتهد اذا اخطأ كان مخطأ ابتداء و انتهاء وقال بعضهم بل هو مصيب فی ابتداء اجتهاده لكنه مخطئ انتهاء فيما طلبه. وهذا القول الآخر هوالمختار عندنا. وقد روى ذلک عن ابی حنيفة رحمه الله انه قال كل مجتهد مصيب والحق عندالله تعالٰى واحد. و معنى هذا الكلام ما قلنا...... وقال ابو حنيفة رحمه الله فی مدعی الميراث اذا لم يشهد شهوده انا لا نعلم له وارثا غيره انی لا اكفل المدعی و هذا شئ احتاط به القضاة و هو جورسماه جورا و هو اجتهاد لانه فی حق المطلوب مائل عن الحق و هو معنى الجور والظلم.

(اصول البزدوی علی هامش كشف الاسرار ص 17-24 ج 4)

اختلاف کے موقع میں حق ایک ہوتا ہے یا متعدد ہوتا ہے؟ تو ہمارے نزدیک حق صرف

ایک ہوتا ہے جب کہ معتزلہ کا کہنا ہے کہ حق متعدد ہوتا ہے...... پہلا قول جو صحیح ہے اس کے قائلین کا پھر آپس میں اختلاف ہوا اور ان میں سے بعض کا کہنا ہے کہ مجتہد سے جب خطا ہو تو ابتداء وانتہاء دونوں ہی میں خطا شمار ہوتی ہے، جب کہ دوسروں کا کہنا ہے کہ وہ ابتدائے اجتہاد میں تو درستگی پر ہوتا ہے...... البتہ آخر میں حکم کو معلوم کرنے میں وہ خطا کر جاتا ہے۔ یہ دوسری بات ہمارے نزدیک مختار و پسندیدہ ہے۔ یہی بات امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے اس طرح روایت کی گئی ہے۔ ہر مجتہد (نفس اجتہاد کرنے میں) درستگی پر ہوتا ہے البتہ حق اللہ تعالیٰ کے نزدیک صرف ایک ہوتا ہے...... امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے میراث کے اس مدعی کے لئے کہ جس کے گواہوں نے اپنی گواہی میں یہ نہ کہا ہو کہ ہم اس کے علاوہ اور وارثوں کا ہونا نہیں جانتے کہا ہے کہ میں اس مدعی سے کفیل و ضامن طلب نہیں کروں گا جب کہ دوسرے قاضیوں نے اس بارے میں احتیاط کو اختیار کیا ہے لیکن یہ جور و ظلم ہے۔ امام صاحب نے اس کے اجتہاد ہونے کے باوجود اس کو جور و ظلم کیونکہ یہ مطلوب کے حق میں حق سے میلان و اعراض ہے اور یہی جور وظلم کا معنی ہے۔

علامہ عبدالعزیز بخاری رحمہ اللہ اصول بزدوی پر اپنی شرح کشف الاسرار میں لکھتے ہیں۔

...... **ولما كان لقائل ان يقول الحق و ان كان واحدا فى المجتهدات لكن كل مجتهد مصيب فى حق العمل مامور بالعمل باجتهاده فلا يجوز تسمية ما ثبت بالا جتهاد جورا. اشار الشيخ الى الجواب فى الدليل فقال انما سماه جورا لانه اى القاضى الذى امر باخذ الكفيل احتياطا فى حق المطلوب و هوا خذا لكفيل مائل عن الحق و هو عدم تكليف المدعى با عطاء الكفيل لان حق الحاضر معلوم قد ثبت بالحجة و حق الآخر موهوم فلا يجوز تاخير حق الحاضر لآخر موهوم لا امارة عليه.**

جب ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ اجتہادی مسائل میں حق ایک ہونے کے باوجود جب ہر مجتہد عمل کی حد تک درستگی پر ہوتا ہے اور اپنے اجتہاد پر عمل کرنے کا مامور ہوتا ہے تو جو حکم اس نے اجتہاد سے حاصل کیا اس کو جور و ظلم کہنا جائز نہیں ہونا چاہیئے۔ شیخ نے دلیل میں جواب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ امام صاحب نے اس کو جور اس لئے کہا کہ وہ قاضی

جس نے ازروئے احتیاط کفیل وضامن طلب کرنے کا حکم دیا ہے اس نے حق (جو یہ ہے کہ مدعی کو کفیل پیش کرنے کا پابند نہ کیا جائے) سے اعراض کیا ہے، کیونکہ مدعی کا حق معلوم ہو چکا ہے اور دلائل سے ثابت ہو چکا ہے، جب کہ کسی دوسرے وارث کا حق ہونا وہمی ہے۔ لہٰذا ایسی وہمی بات جس کا کوئی قرینہ نہیں ہے اس کی خاطر مدعی اور موجود وارث کے حق کو مؤخر کرنا جائز نہیں ہے۔

دوسرا مقدمہ

وقال اهل السنة كان الحق مع على رضى الله عنه و اِن من حاربه مخطئ فى الاجتهاد فهو معذور و ان كلا من الفريقين عادل صالح ولا يجوز الطعن فى أحد منهم للاحاديث المشهورة فى مدح الصحابة والنهى عن سبهم و هذا هو الحق فماذا بعد الحق الا الضلال (نبراس ص 503)

اہل سنت کا قول ہے کہ حق حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھا اور جن لوگوں نے ان سے لڑائی کی وہ ان کی اجتہادی خطا تھی اور وہ معذور تھے اور دونوں فریق عادل اور نیک تھے اور مدح صحابہ کی اور ان کو بُرا کہنے سے ممانعت کی مشہور احادیث کی بنا پر ان میں سے کسی ایک پر بھی طعن و تشنیع جائز نہیں ہے۔

علامہ سعد الدین تفتازانی رحمہ اللہ شرح مقاصد میں فرماتے ہیں۔

قاتل على رضی اللہ عنہ ثلث فرق من المسلمين على ما قال النبى صلی اللہ علیہ وسلم انک تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين. فالناكثون هم الذين نكثوا العهد والبيعة و خرجوا الى البصرة و مقدمهم طلحة والزبير رضى الله تعالىٰ عنهما وقاتلوا عليا رضی اللہ عنہ يعسكر مقدمهم عائشة رضى الله عنها فى هودج على جمل.... والمارقون هم الذين نزعوا اليد عن طاعة على رضی اللہ عنہ بعد ما بايعوه و تا بعوه فى حرب اهل الشام زعما منهم انه كفر حيث رضى بالتحكيم ...... والقاسطون معاوية و اتباعه الذين اجتمعوا عليه وعدلوا عن طريق الحق الذى هو بيعة على رضى الله تعالىٰ عنه والدخول تحت طاعته ذهابا الى أنه مال على قتل عثمان رضی اللہ عنہ حيث ترک معاونته

وجعل قتلته خواصه و بطانته فاجتمع الفريقان بصفين ...... والذی اتفق علیه اهل الحق ان المصیب فی جمیع ذلک علیٌ رضی اللہ عنہ لما ثبت من امامته ببیعة اهل الحل والعقد وظهر من تفاوت ما بینه و بین المخالفین سیما معاویة و احزابه وتکاثر من الاخبار فی کون الحق معه وما وقع علیه الاتفاق حتی من الاعداء الی أنه افضل زمانه و أنه لا احق بالامامة منه والمخالفون بغاة لخروجهم علی الامام الحق بشبهة هی ترکه القصاص من قتلة عثمان رضی اللہ عنہ ولقوله صلی اللہ علیہ وسلم لعمار تقتلک الفئة الباغیة وقد قتل یوم صفین علی ید اهل الشام ولقول علی رضی اللہ عنہ اخواننا بغوا علینا ولیسوا کفارا ولا فسقة ولا ظلمة لما لهم من التاویل وان کان باطلا. فغایة الامرانهم اخطاء وا فی الاجتهاد و ذلک لا یوجب التفسیق فضلا عن التکفیر. ولهذا منع علی رضی اللہ عنہ اصحابه من لعن اهل الشام وقال اخواننا بغوا علینا کیف وقد صح ندم طلحة والزبیر رضی الله عنهما و انصراف الزبیر رضی الله عنه عن الحرب واشتهر ندم عائشة رضی اللّٰہ عنها.

فان قیل لا کلام فی ان علیا اعلم و افضل و فی باب الاجتهاد اکمل لکن من این لکم ان اجتهاده فی هذه المسئلة و حکمه بعدم القصاص علی الباغی أو باشتراط زوال المنعة صواب و اجتهاد القائلین بالوجوب خطأ لیصح له مقاتلتهم و هل هذا الا کما اذا خرج طائفة علی الامام وطلبوا منه الا قتصاص ممن قتل مسلما با لمثقل قلنا لیس قطعنا بخطاء هم فی الاجتهاد عائدا إلی حکم المسئلة نفسه بل إلی اعتقاد هم ان علیا رضی الله عنه یعرف القتلة باعیانهم و یقدر علی الاقتصاص منهم کیف و قد کانت عشرة الاف من الرجال یلبسون السلاح وینادون اننا کلنا قتلة عثمان.

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے مسلمانوں کی تین جماعتوں سے لڑائی کی جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا تھا کہ تم ناکثین اور مارقین اور قاسطین سے لڑائی کرو گے۔ ناکثین تو وہ ہیں جنھوں نے عہد اور بیعت کو توڑا اور بصرہ کی طرف نکلے۔ ان میں پیش پیش حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہ تھے۔ ان لوگوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ایسے لشکر کے ساتھ لڑائی جس کے

آگے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ایک اونٹ پر ہودج میں سوار تھیں......

مارقین وہ لوگ تھے جنہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کی اور اہل شام کے ساتھ لڑائی میں ان کا ساتھ دیا، لیکن پھر یہ خیال کر کے کہ تحکیم پر راضی ہو کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کافر ہو گئے ہیں۔ انہوں نے ان کی اطاعت سے ہاتھ کھینچ لیا۔ اور قاسطین حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کے متبعین تھے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلاف اکٹھے ہوئے اور جو حق راہ تھی یعنی حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کرنا اور ان کی اطاعت کرنا اس سے انہوں نے روگردانی کی یہ خیال کرتے ہوئے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے قاتلین عثمان رضی اللہ عنہ کی طرف جھکاؤ اختیار کیا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی (خاطر خواہ) مدد نہیں کی اور ان کے قاتلین کو اپنے خاص لوگوں میں داخل کر لیا ہے اور اس طرح صفین میں دونوں کا معرکہ ہوا۔ اہل حق نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ ان تمام امور میں حضرت علی رضی اللہ عنہ حق پر تھے کیونکہ ایک تو اہل حل وعقد کی بیعت کی وجہ سے وہ خلیفہ تھے اور دوسرے ان کے اور ان کے مخالفین خصوصاً حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ وغیرہ کے مابین جو تفاوت تھا وہ سامنے آیا اور تیسرے بہت سی حدیثوں سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا حق پر ہونا ثابت ہے اور سب کا بشمول دشمنوں کے اس پر اتفاق ہوا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اپنے زمانے میں سب سے افضل تھے اور کوئی ان سے زیادہ خلافت کا لائق نہ تھا اور مخالفین باغی ہیں کیونکہ انہوں نے امام حق کے خلاف خروج کیا اگرچہ اس شبہہ سے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے قاتلین عثمان رضی اللہ عنہ سے قصاص لینے کو ترک کیا۔ اور ان کو باغی کہنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمار رضی اللہ عنہ سے فرمایا تھا کہ باغی جماعت تمہیں قتل کرے گی اور وہ اہل شام کے ہاتھوں صفین میں قتل ہوئے۔ ایک اور وجہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ فرمان ہے کہ ہمارے بھائیوں نے ہمارے خلاف بغاوت کی اور یہ مخالفین نہ تو کافر تھے اور نہ فاسق تھے اور نہ ظالم تھے۔ کیونکہ انہوں نے تاویل کی تھی اگرچہ وہ درست نہ تھی۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ انہوں نے اجتہاد میں خطا کی اور اس سے کفر تو کجا آدمی فاسق بھی نہیں ہوتا۔ اسی لئے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے ساتھیوں کو اہل شام پر لعنت کرنے سے منع کیا اور فرمایا (یہ) ہمارے ہی بھائی ہیں جنہوں نے ہمارے خلاف بغاوت کی ہے۔ اور فاسق کہا بھی کیسے جا سکتا ہے جب کہ حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما کی ندامت اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کا جنگ سے پلٹنا ثابت ہے اور حضرت عائشہ رضی

اللہ عنہا کی ندامت مشہور ہے۔

اگر کہا جائے کہ اس بارے میں تو کوئی کلام نہیں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سب سے زیادہ عالم اور فضیلت والے تھے اور اجتہاد میں بھی فائق تھے لیکن تم یہ کیسے کہہ سکتے ہو کہ اس مسئلہ میں اور باغی سے عدم قصاص کے حکم میں یا اس سے قصاص لینے میں اس کے زور کے ٹوٹنے کی شرط لگانے میں ان کا اجتہاد صحیح تھا اور وجوب قصاص کے قائلین کا اجتہاد خطا تھا اور اس طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لئے ان سے لڑائی جائز ہوئی بلکہ یہ تو صرف ایسی صورت ہے کہ ایک جماعت امام کے خلاف خروج کرے اور اس سے ایسے شخص سے قصاص کا مطالبہ کرے جس نے کسی مسلمان کو بھاری چیز سے قتل کیا ہو۔ جواب میں ہم کہتے ہیں کہ نفس مسئلہ کے حکم کے اعتبار سے ہم نے ان کے اجتہاد میں خطا کی قطعیت کا قول نہیں کیا بلکہ ان کے اس اعتقاد کے اعتبار سے کیا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ قاتلین عثمان رضی اللہ عنہ کو جانتے تھے اور ان سے قصاص لینے پر قدرت رکھتے تھے۔ حالانکہ یہ بات بداہۃً خلاف واقع ہے کیونکہ دس ہزار مسلح افراد سامنے آ جاتے تھے اور اعلان کرتے تھے کہ ہم سب قاتلین عثمان رضی اللہ عنہ ہیں۔

مذکورہ بالا عبارات سے مندرجہ ذیل امور حاصل ہوئے۔

1- مجتہد باغی اور جائز بھی ہوسکتا ہے۔

جب ایک بات کا حق ہونا یا ایک کا حق پر ہونا ثابت ہو تو دوسرے کی جانب سے اس سے ہٹ کر جو کچھ پایا جائے گا وہ مائل عن الحق یعنی حق سے ہٹا ہوا ہوگا اگر چہ مبنی بر اجتہاد ہو۔ اور حق سے ہٹنے یعنی مائل عن الحق ہونے ہی کو جور و ظلم کہتے ہیں۔

سماه جورا و هو اجتهاد لانه فی حق المطلوب مائل عن الحق و هو معنی الجور و الظلم.

2- حضرت علی رضی اللہ عنہ کا حق پر ہونا دلائل سے ثابت ہے

ان میں سے ایک اجماع بھی ہے

والذی اتفق علیه اهل الحق ان المصیب فی جمیع ذلک علی رضی اللہ عنہ لما ثبت من امامته ببیعة اهل الحل والعقد وظهر من تفاوت ما بینه و بین المخالفین

سیما معاویة و احزابه و تکاثر من الاخبار فی کون الحق معه و ما وقع علیه الاتفاق حتـی من الاعداء إلی انه افضل زمانه و أنه الاحق بالامامة منه...... ولقوله علیه السلام لـعمار تقتلک الفئة الباغیة ...... وقد صح ندم طلحة والزبیر رضی الله عنهما وانصراف الزبیر ﷺ عن الحرب واشتهر ندم عائشة رضی الله عنها.

اسی لئے جمل وصفین میں فریق مخالف کی جانب سے میلان عن الحق کا تحقق ہوا۔ اور چونکہ یہ میلان عن الحق امام حق کے خلاف خروج کی صورت میں ہوا، لہٰذا اہل شام باغی بھی کہلائے کیونکہ شرعی اصطلاح میں امام حق کے خلاف ناحق خروج کو بغاوت کہتے ہیں۔ درمختار میں بغاۃ کی تعریف یوں کی **ھم الخارجون علی الامام الحق بغیر الحق** اور ردالمحتار میں ہے۔ **ھم کما فی الفتح قوم مسلمون خرجوا علی امام العدل.** بغاوت کی اس تعریف کو سامنے رکھیں تو حضرت حسین ﷺ کے خروج کو بغاوت نہیں کہا جا سکتا۔

والمخالفون بغاة لخروجهم علی الامام الحق...... ولقوله صلی اللّٰہ علیه وسلّم لعمار تقتلک الفئة الباغیة وقد قتل یوم صفین علی ید اهل الشام و لقول علی رضی اللّٰہ عنه اخواننا بغوا علینا.

3- یہ جور یعنی میلان عن الحق بنا بر اجتہاد تھا اگرچہ اس میں خطا ہوئی۔

وان من حاربه مخطئ فی الاجتهاد. فغایة الامر انهم اخطاء وا فی الاجتهاد.

4- **خطا فی الاجتهاد** کی بناء پر یہ معذور ٹھہرے

اوران کی تفسیق یا ان پر کسی قسم کا طعن جائز نہیں خصوصاً جب کہ صحابی ہوں۔

وان من حاربه مخطئ فی الاجتهاد فهو معذور. وان کلا من الفریقین عادل صالح ولا یجوز الطعن فی أحد منهم للاحادیث المشهورة فی مدح الصحابة والنهی عن سبهم.

فغایة الامر انهم اخطأوا فی الاجتهاد و ذلک لا یوجب التفسیق فضلا عن التکفیر و لهذا منع علی ﷺ اصحابه من لعن اهل الشام و قال اخواننا بغوا علینا.

حضرت علی ﷺ نے ان کو **اخواننا** (ہمارے بھائی) کہا۔

اوپر کی عبارات سے معلوم ہوا کہ خطا اجتہادی کے ساتھ بغاوت اور جور جمع ہو سکتے ہیں، لیکن ایسا فقط نفس الامر کے اعتبار سے ہے جب کہ خود مجتہد مخطی اس کو اپنی حد تک بغاوت اور جور خیال نہیں کر رہا ہوتا اور وہ اپنے اجتہاد پر عمل کرنے میں معذور ہوتا ہے۔

الحق وان کان واحدا فی المجتهدات لکن کل مجتهد مصیب فی حق العمل مامور بالعمل باجتهاده. (کشف الاسرار)

جن دلائل کی بناء پر ہم کسی مجتہد کو مخطی سمجھتے ہیں خود وہ دلائل یا تو اس مجتہد کے علم میں نہیں ہوتے یا وہ اس کی نظر میں مؤول ہوتے ہیں۔ اس طرح ان دلائل کے اعتبار سے وہ مجتہد معذور ہوتا ہے ہاں جب مجتہد کو دلائل سے اپنے اجتہاد کے خطا ہونے اور دوسرے کے حق پر ہونے کا علم ہو جاتا ہے تو وہ اپنی خطا سے رجوع کر لیتا ہے اور حق کو اختیار کرتا ہے جیسا کہ حضرات طلحہ و زبیر اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم کے بارے میں ملتا ہے۔ یہ ممکن نہیں کہ خطا جانتے ہوئے بھی وہ اس پر اصرار کرے۔

5- یہ تخطیہ اور تصویب دیگر مجتہد فیہ مسائل کے برخلاف قطعی ہے

اگر چہ فریقین کا عمل اجتہاد پر مبنی تھا، لیکن جب خارجی دلائل سے (مثلاً **تقتلک الفئة الباغیة** اور **اخواننا بغوا علینا**، اور حضرات طلحہ و زبیر رضی اللہ عنہما کا جنگ سے انحراف اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ندامت اور مزید بریں امت کا اجماع و اتفاق)۔ یہ ثابت ہوا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ قطعاً حق پر تھے اور فریق مخالف قطعاً خطا پر تھے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ کو صواب پر اور دوسرے حضرات کو خطا پر مانا جائے گا، البتہ خطا کے اجتہادی ہونے کی بناء پر ان پر کوئی طعن جائز نہیں۔

ایک سوال اور اس کا جواب

ایک سوال یہ ہو سکتا ہے کہ جب خطا اجتہاد سے تھی تو شارع کی جانب سے باغی جیسے الفاظ کو جو فی ذاتہ موجب قدح ہیں ان حضرات کی شان میں استعمال کرنا کیسا ہے؟ اس کا جواب ہم مولانا تھانوی رحمہ اللہ کے بیان القرآن سے نقل کرتے ہیں۔

1- حضرت آدم علیہ السلام کے قصے میں لکھتے ہیں۔

''اگر کسی کو خلجان ہو کہ خطا تاویل سے ہو وہ اس قدر دار و گیر کے قابل نہیں جواب یہ ہے کہ جس قدر فہم و خصوصیت زیادہ ہوتی ہے اس پر ملامت زیادہ ہوتی ہے اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے **حسنات الابرار سیئات المقربین** اور حاصل اس کا یہ ہوتا ہے کہ تم نے زیادہ غور سے کیوں کام نہیں لیا۔ (ص 14 ج 1 مطبوعہ تاج کمپنی)

2- مسائل السلوک میں ہے **قوله تعالیٰ لو لا كتٰبٌ من الله لمسكم فيما اخذتم فيه عذابٌ عظيمٌ.** جس خطاء اجتہادی پر اجر وارد ہے اس پر عتاب اس مقولہ کی صحت کی دلیل ہے **حسنات الابرار سيئات المقربين.** (ص 382 ج 1 مطبوعہ تاج کمپنی)

تقتلك الفئة الباغية وغیرہ میں شارع کی جانب سے ایسا ہی عتاب ہے اور ضرورت کے موقع پر شارع کے اس تخطیہ و عتاب کو محض نقل کرنا تنقیص و سوءِ ادب نہیں ہے۔

ایک رائے کا رفع

بعض حضرات کا خیال ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ میں ہوائے خفی موجود تھا۔ ہم کہتے ہیں کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو اس کا ادراک یا تو حاصل ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر ان کو اس کا ادراک حاصل نہ تھا تو وہ ان کے لئے مضر نہیں۔ کیونکہ وہ مؤثر نہیں ہے اور اگر ان کو اس کا ادراک حاصل تھا تو وہ ان کے حق میں خفی نہ رہا اور جب انہوں نے ہوائے نفس کے تقاضے پر عمل کیا اور شریعت کے تقاضوں کو پس پشت ڈالا تو وہ مجتہد کہاں رہے؟ اور چونکہ یہ بات اجماع کے خلاف ہے اور باطل ہے لہٰذا ہوائے خفی کا قول صحیح نہیں ہے۔

مشاجرات صحابہ کے بارے میں اہل سنت کا طرز عمل

1- اہل سنت کا طریقہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی شان میں تنقیص و طعن سے اجتناب ہے اور جو فتنے و جنگیں صحابہ رضی اللہ عنہم کے درمیان واقع ہوئیں ان کے بارے میں اہل سنت ہی کے کچھ لوگوں کا طریقہ مکمل سکوت کا ہے کہ نہ تخطیہ کرتے ہیں نہ تصویب۔

شرح مواقف میں ہے۔

واما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالشامية انكروا وقوعها ولا شك انه مكابرة للتواتر فى قتل عثمان و واقعة الجمل والصفين. والمعترفون

بوقوعها منهم من سكت عن الكلام فيها بتخطية او تصويب و هم طائفة فان ارادوا انه اشتغال بما لا يعنى فلا باس به اذ قال الشافعی رحمه الله وغیره من السلف تلک دماء طهر الله عنها أيدينا فلنطهر عنها السنتنا (جزو 8)

عدم ضرورت کے موقع پر سکوت ہی بہتر ہے۔

اور اہل سنت ہی کا طریقہ فریقین کے اجتہاد کا تخطیہ وتصویب بھی ہے۔ نبراس میں ہے۔

وقال اهل السنة كان الحق مع علی رضی الله عنه وان من حاربه مخطئ فی الاجتهاد فهو معذور وان كلا من الفريقين عادل صالح ولا يجوز الطعن فی أحد منهم...... الخ.

ان دونوں طریقوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ

اولاً۔ پہلا طریقہ عدم ضرورت کے موقع پر محمول ہے جب کہ دوسرا طریقہ ضرورت کے موقع پر محمول ہے

ثانیاً۔ پہلے کا محمل یہ بھی ہوسکتا ہے کہ کسی فریق پر ایسا حکم لگانے سے احتیاط مقصود ہو جو غلط ہو جائے مثلاً یہ کہ اجتہادی کی قید کے بغیر خاطی کہنا یا کسی فریق پر ہوائے خفی کا الزام لگانا۔

وسئل بعضهم عنها ايضا فقال تلک دماء قد طهر اللّٰه منها يدی فلا اخضب بها لسانی، يعنی فی التحرزمن الوقوع فی خطأ والحكم علی بعض بمالا يكون مصيبا فيه. (تفسیر قرطبی بحوالہ مقام صحابہ ص 91)

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آخر میں تفسیر قرطبی کی ایک عبارت نقل کر دی جائے۔

لا يجوز ان ينسب الی أحد من الصحابة خطأ مقطوع به اذ كانوا كلهم اجتهدوا فيما فعلوه وارادوا اللّٰه عزوجل و هم كلهم لنا ائمة و قد تعبدنا بالكف عما شجر بينهم ولا نذكرهم الا باحسن الذكر لحرمة الصحبة ولنهی النّبی ﷺ عن سبهم وان الله غفرلهم و اخبر بالرضاء عنهم هذا مع ما قد ورد من الاخبار من طرق مختلفة عن النبی ﷺ ان طلحة شهيد يمشی علی وجه الارض فلو كان ماخرج اليه من الحرب عصيانا لم يكن القتل فيه شهيدا. و كذلک لوكان ماخرج

الیه خطأ فی التاویل و تقصیرا فی الواجب علیه لان الشهادة لا تکون الا بقتل فی طاعة فوجب حمل امرهم علی ما بیناه. ومما یدل علی ذلک ما قد صح و انتشر من اخبار علی بان قاتل الزبیر فی النار و قوله سمعت رسول الله ﷺ یقول بشر قاتل ابن صفیة بالنار. واذا کان کذلک فقد ثبت ان طلحة والزبیر غیر عاصیین ولا آثمین بالقتال لان ذلک لوکان کذلک لم یقل النبی ﷺ فی طلحة شهید ولم یخبر ان قاتل الزبیر فی النار. و کذلک من قعد غیر مخطئ فی التاویل بل صواب اراهم الله الاجتهاد. واذا کان کذلک لم یوجب ذلک لعنهم والبراء ة منهم و تفسیقهم وابطال فضائلهم وجهاد هم و عظیم غنائهم فی الدین رضی الله عنهم. وقد سئل بعضهم عن الدماء التی اریقت فیما بینهم فقال تلک امة قد خلت لها ماکسبت ولکم ماکسبتم ولا تسألون عما کانوا یعملون. وسئل بعضهم عنها ایضا فقال تلک دماء قد طهر الله منها یدی فلا اخضب بها لسانی یعنی فی التحرز من الوقوع فی خطأ والحکم علی بعضهم بما لا یکون مصیبا فیه.

وقد سئل الحسن البصری عن قتالهم فقال قتال شهده اصحاب محمد ﷺ وغبنا و علموا وجهلنا واجتمعوا فاتبعنا واختلفوا فوقفنا.

(تفسیر القرطبی بحوالہ مقام صحابہ ص 92)

کسی صحابی کی طرف قطعی (یعنی غیر اجتہادی) خطا کی نسبت کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ انہوں نے جو کیا وہ انہوں نے اجتہاد سے کیا تھا اور اللہ عزوجل کی فرمانبرداری ان کی مراد تھی اور وہ سب ہمارے امام ہیں اور ہمیں حکم ہے کہ ان کے مابین جو جھگڑے پیش آئے ان میں ہم خاموش رہیں اور صحبت نبوی کے احترام کی وجہ سے اور اس بناء پر کہ نبی ﷺ نے ان کو برا کہنے سے منع کیا ہے اور اس بناء پر کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو بخش دیا ہے اور ان سے اپنے راضی ہونے کی خبر دی ہے ان کا صرف ذکر خیر کریں۔ اس کے علاوہ مختلف طرق سے وارد ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا طلحہ ایسے شہید ہیں جو روئے زمین پر چلتے ہیں۔ اگر ان کا لڑائی میں نکلنا نافرمانی اور عصیان کے سبب سے ہوتا تو لڑائی میں قتل سے وہ شہید نہ کہے جاتے۔ یہی بات اس وقت بھی ہوتی جب ان کا نکلنا تاویل باطل اور واجب میں تقصیر و کوتاہی کے سبب سے ہوتا

کیونکہ شہادت تو اس وقت ہوتی ہے جب آدمی اللہ کی اطاعت میں قتل ہو۔ لہٰذا ان حضرات کے معاملہ کو اسی پر محمول کرنا چاہیئے جو ہم نے ذکر کیا۔ اس کی تائید حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اس مشہور و معروف قول سے بھی ہوتی ہے کہ زبیر کا قاتل جہنمی ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ ابن صفیہ (یعنی زبیر) کے قاتل کو جہنم کی بشارت دو۔ اور جب بات یوں ہے تو ثابت ہوا کہ حضرات زبیر اور طلحہ رضی اللہ عنہما لڑائی کرنے میں نافرمان اور گنہگار نہ تھے۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم حضرت طلحہ کے بارے میں یہ نہ فرماتے کہ وہ شہید ہیں اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کے بارے میں یوں نہ فرماتے کہ زبیر کا قاتل جہنمی ہے۔

اسی طرح وہ لوگ جو لڑائی میں شریک نہیں ہوئے انہوں نے تاویل میں خطا نہیں کی بلکہ درست بات تھی جو انہوں نے اجتہاد سے سمجھی اور اس بات سے ان پر لعن طعن کرنے کو یا ان سے تبرا کرنے کو یا ان کو فاسق قرار دینے کو واجب اور ان کے فضائل اور ان کے جہاد اور دین میں ان کے وافر حصے کو کالعدم قرار نہیں دیتی۔ بعض حضرات سے اس خونریزی کے بارے میں سوال کیا گیا جو صحابہ کے مابین ہوئی تو انہوں نے جواب دیا۔ **تِلْکَ اُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَھَا مَا کَسَبَتْ وَلَکُمْ مَا کَسَبْتُمْ وَلَا تُسْئَلُوْنَ عَمَّا کَانُوْا یَعْمَلُوْنَ.** وہ ایک جماعت تھی جو گزر چکی ان کے واسطے ہے جو انہوں نے کیا اور تمہارے واسطے ہے جو تم نے کیا اور تم سے کچھ پوچھ نہیں ان کے کاموں کی۔

اور بعض نے یہ جواب دیا کہ یہ وہ خونریزی ہے جس سے اللہ تعالیٰ نے میرے ہاتھ کو پاک رکھا تو میں اپنی زبان کو اس سے رنگین نہیں کروں گا۔ یعنی ان پر ناحق حکم نہیں لگاؤں گا۔

حضرت حسن بصری رحمہ اللہ سے صحابہ کی باہم لڑائی کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ یہ ایسی لڑائی تھی جس میں محمد رضی اللہ عنہ کے اصحاب موجود تھے اور ہم موجود نہ تھے، ان کو علم حاصل تھا اور ہمیں حاصل نہیں ہے، جس میں انہوں نے اتفاق کیا اس میں ہم نے ان کی پیروی کرتے ہیں اور جس میں ان کا اختلاف ہوا اس میں ہم توقف کرتے ہیں۔

باب:5

کیا عذاب قبر کے انکار کرنے والے کی تکفیر جائز ہے؟

بسم الله حامدا و مصليا

بعض حضرات عذاب قبر کے انکار کرنے والی کی علی الاطلاق تکفیر کو جائز کہتے ہیں۔ ان کے دلائل درج ذیل ہیں۔

1- عذاب قبر ضروریات دین میں سے ہے اور ضروریات دین کا انکار کرنے والے کی تکفیر مطلق جائز ہے اور اس کے ضروریات دین میں سے ہونے کی دلیل یہ ہے کہ علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔

i- والمراد بالضروريات على ما اشتهر فى الكتب ما علم كونه من دين محمد بالضرورة ان تواتر عنه واستفاض و علمته العامة كالوحدانية والنبوة و ختمها بخاتم الانبياء...... وكالبعث والجزاء و وجوب الصلاة والزكاة و حرمة الخمرو نحوها ...... فالضرورة فى الثبوت من حضرة الرسالة و فى كونه من الدين ...... فقد يكون حديث متواترا و يعلم ثبوته عنه ﷺ ضرورة ولا بد ويكون الحكم المتضمن فيه نظريا من حيث العقل كحديث عذاب القبر ثبوته عنه ﷺ مستفيض و فهم كيفية العذاب مشكل (اكفار الملحدين ص 3-2)

(جیسا کہ عقائد و کلام کی کتابوں میں مشہور ہے ضروریات دین سے وہ تمام قطعی اور یقینی امور دین مراد ہیں جن کا دین رسول اللہ ﷺ سے ہونا قطعی طور پر معلوم ہے اور حد تواتر و

شہرت عام تک پہنچ چکا ہے حتی کہ عوام بھی ان کو دین رسول اللہ جانتے اور مانتے ہیں مثلاً توحید، نبوت، خاتم انبیاء پر نبوت کا ختم ہونا......اور مر کر دوبارہ زندہ ہونا اور جزا وسزا اور نماز و زکوۃ کا فرض ہونا اور شراب کا حرام ہونا وغیرہ......

ہوسکتا ہے کہ ایک حدیث حد تواتر کو پہنچ چکی ہو اور رسول اللہ ﷺ سے اس کا ثبوت یقینی اور لابدی ہو لیکن اس حدیث میں جو حکم مذکور ہو وہ عقلی اعتبار سے محل نظر وفکر ہو اور یقینی طور پر اس کی مراد متعین نہ کی جا سکے جیسا کہ عذاب قبر کی حدیث کہ رسول اللہ سے ثبوت کے اعتبار سے تو یہ حدیث متواتر اور شہرت کو پہنچ چکی ہو مگر اس عذاب قبر کی کیفیت کو متعین کرنا دشوار ہے۔)

ii- علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ یہ بھی لکھتے ہیں۔

واما ان كان امرا يعسر فهمه و تفهيمه كمسألة القدر و عذاب القبر و الاستواء على العرش و النزول الى سماء الدنيا وغير ذلك من المتشابهات والامور الالهية ثم تواتر و استفاض. فان جحد من بلغه ذلك الامر اصل ما جاء اكفرناه بلاخطر و ان بحث فى الكيفية و اثبت وجها و زل فيه و نفى آخر عذرناه (اكفار المحدين ص 9).

(اور اگر کوئی ایسی بات ہے جس کو سمجھنا اور سمجھانا دشوار ہو مثلا تقدیر کا مسئلہ اور عذاب قبر اور استواء علی العرش اور آسمان دنیا پر اللہ تعالیٰ کا نزول وغیرہ جیسے متشابہات اور امور الہیہ۔ اگر یہ امور حد شہرت وتواتر کو پہنچ جائیں تو جو شخص ان سے واقف ہونے کے بعد سرے سے ان کا انکار کرے تو بلا تردد ہم اس کو کافر کہیں گے اور اگر بالکل انکار نہیں کرتا بلکہ ان کی کیفیت کی تحقیق میں ایک کیفیت کو مانتا ہے (جو اگرچہ اہل حق کے نزدیک باطل ہو) اور دوسری کی نفی کرتا ہے تو ہم اس کو معذور سمجھیں گے۔)

2- فقہاء اور علم عقائد والے عذاب قبر کے منکر کو کافر کہتے ہیں۔

i- خلاصۃ الفتاوی (ص 149 ج) میں ہے

لا تجوز الصلاة خلف من ينكر شفاعة النبى ﷺ و ينكر كراما كاتبين و عذاب القبر و كذا من ينكر الروية لا نه كافر.

ii- فتح القدیر میں ہے

لا تجوز الصلاۃ خلف منکر الشفاعۃ والرویۃ و عذاب القبر لانہ کافر لتوارث ھذہ الامور عن الشارع علیہ السلام.

iii- عبدالشکور سالمی کی تمہید (ص 125) میں ہے

فاما عذاب القبر للمومنین من الجائزات و للکافرین من الواجبات. ومن انکر ھذا یصیر کافرا.

iv- رسائل بحر العلوم (ص 99) میں ہے۔

منکر عذاب القبر کافر

ان بعض حضرات کے برخلاف ہم کہتے ہیں کہ عذاب قبر کا ثبوت قطعی اور یقینی تو ہے لیکن بدیہی نہیں ہے یعنی وہ ضروریات دین میں شامل نہیں ہے۔ لہٰذا عذاب قبر کا انکار اگر چہ فی نفسہ کفر کی بات ہے لیکن اس کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی اور جہاں کہیں علماء وفقہاء نے عذاب قبر کے منکر کو کافر کہا ہے تو اس سے فقط یہی مراد ہے کہ یہ انکار کفر ہے۔ دیکھئے

فتح القدیر میں ہے۔

لا تجوز الصلاۃ خلف منکر الشفاعۃ والرویۃ و عذاب القبر و الکرام الکاتبین لانہ کافر لتوارث ھذہ الامور عن الشارع ﷺ ومن قال لا یری لعظمتہ و جلالہ فھو مبتدع کذا قیل ......

واعلم ان الحکم بکفر من ذکرنا من اھل الاھواء مع ما ثبت عن ابی حنیفۃ والشافعی رحمھم اللہ من عدم تکفیر اھل القبلۃ من المبتدعۃ کلھم محملہ ان ذلک المعتقد نفسہ کفر، فالقائل بہ قائل بما ھو کفر وان لم یکفر بناء علی کون قولہ ذلک عن استفراغ وسعہ مجتھدا فی طلب الحق لکن جزمھم ببطلان الصلاۃ خلفہ لا یصحح ھذا الجمع اللھم الا ان یراد بعدم الجواز خلفھم عدم الحل ای عدم حل ان یفعل و ھو لا ینافی الصحۃ والا فھو مشکل.

(شفاعت، رویت باری تعالی، عذاب قبر اور کراما کاتبین کے منکر کے پیچھے نماز جائز نہیں کیونکہ ان امور کے رسول اللہ ﷺ سے توارث وتواتر کے ساتھ منقول ہونے کی وجہ سے

ان کا منکر کافر ہے۔ اور جو شخص یہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عظمت اور اس کے جلال کی وجہ سے اس کی رویت ممکن نہیں تو وہ بدعتی ہے۔

جان لو کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ سے تمام بدعتیوں کی عدم تکفیر ثابت ہونے کے باوجود مذکور اہل ہوا پر کفر کا حکم لگانے کا مطلب یہ ہے کہ یہ عقیدہ یعنی عذاب قبر یا رویت باری تعالیٰ کے انکار کا عقیدہ بذات خود کفر ہے لہذا انکار کا قول کرنے والا ایسی بات کا قول کرتا ہے جو کفر ہے لیکن اس کی تکفیر اس وجہ سے نہیں کی جاتی کہ اس نے طلب حق میں کوشش کر کے یہ کہا ہے۔)

3- علامہ شامی منحة الخالق میں لکھتے ہیں۔

قوله محمله على ان ذلک المعتقد نفسه كفر الخ.

قال الحلبی و علی هذا یجب ان یحمل المنقول علی ما عدا غلاة الروافض و من ضاها هم فان امثالهم لا یحصل منهم بذل وسع فی الاجتهاد قال من یقول بان علیا هو الاله أو بان جبریل علیه السلام غلط و نحو ذلک من السخف انما هو مبتدع بمحض الهوی ...... و انما کلامهم فی مثل من له شبهة فیما ذهب الیه و ان کان ما ذهب الیه عند التحقیق فی حد ذاته کفرا کمنکر الرویة و عذاب القبر و نحو ذلک مما علم فی الکلام.

(منحة الخالق على البحر الرائق ج:1 ص 350)

یہ کہنا کہ انکار کا عقیدہ بذات خود کفر ہے اس کے بارے میں حلبی کہتے ہیں کہ بدعتی فرقوں کو اسی پر محمول کرنا واجب ہے ماسوائے غالی رافضیوں کے اور ان کے ہم مثل کے کیونکہ یہ لوگ اجتہاد نہیں کرتے۔ فرمایا کہ جو یہ کہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ خدا ہیں یا حضرت جبریل علیہ السلام نے وحی پہنچانے میں غلطی کی تو وہ شخص محض ہوا والا بدعتی ہے...... اور فقہاء وغیرہ کا کلام اس شخص کے بارے میں ہے جس نے شبہ کی وجہ سے انکار کیا ہو اگرچہ تحقیق کی رو سے اس کا انکار فی ذاتہ کفر ہو جیسے وہ شخص جو رویت باری تعالیٰ اور عذاب قبر وغیرہ کا انکار کرتا ہے۔

4- ابن ہمام رحمہ اللہ تحریر میں قول فیصل فرماتے ہیں۔

جهل المبتدع كالمعتزلة مانعی ثبوت الصفات زائدة و عذاب القبر و

الشفاعة و خروج مرتكب الكبيرة و الروية و الشبهة لمشبتيها علی ما يفضی اليه التشبيه لا يصلح عذرا لوضوح الادلة من الكتاب و السنة الصحيحة لكن لا يكفر اذ تمسكه بالقرآن أو الحديث او العقل وللنهی عن تكفير اهل القبلة و الاجماع علی قبول شهادتهم ولا شهادة لكافر علی مسلم و عدمه فی الخطابية ليس لكفرهم ای بل لتدينهم شهادة الزور.

(تیسیر التحریر: ج:4 ص18 / 217، ردالمحتار ج:1 ص 415)

(معتزلہ جو اللہ تعالیٰ کی صفات کو ذات سے زائد نہیں مانتے اور جو عذاب قبر اور شفاعت کا انکار کرتے ہیں اور گناہ کبیرہ کے مرتکب کو اسلام سے خارج سمجھتے ہیں اور رویت باری تعالیٰ کا انکار کرتے ہیں ان کی جہالت اور تشبیہ ثابت کرنے والوں کا شبہ کوئی عذر نہیں ہیں کیونکہ قرآن اور سنت کے واضح دلائل موجود ہیں لیکن پھر بھی ان تکفیر نہیں کی جائے گی کیونکہ ایک وجہ تو یہ ہے کہ ان کا تمسک قرآن یا حدیث یا عقل سے ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ان کی گواہی قبول کرنے پر سب کا اجماع و اتفاق ہے حالانکہ مسلمان کے خلاف کسی کافر کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔ رہی یہ بات کہ خطابیہ کی گواہی کیوں قبول نہیں کی جاتی تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ کافر ہیں بلکہ وجہ یہ ہے کہ وہ جھوٹی گواہی دینے کو دینداری سمجھتے ہیں۔)

مذکورہ بالا بات کے برخلاف اگر کوئی یوں کہے کہ معتزلہ پر اس وجہ سے کفر کا فتویٰ نہیں لگا کہ وہ نفس عذاب قبر کے منکر نہیں تھے بلکہ جسم کے عذاب کے منکر تھے یا کسی کیفیت کے منکر تھے تو اسکا جواب یہ ہے کہ:

i- اول تو ایسی تفصیل عقائد کی معروف کتب میں نہیں ملتی۔

ii- دوسرے اس کو انکار نہیں کہتے بلکہ تاویل کہتے ہیں یعنی عذاب قبر کی نصوص کو مان کر ان کا ایسا معنی کرنا جو جمہور اہل سنت کے معنی سے ہٹ کر ہو جب کہ تمام کتب عقائد میں اور مذکورہ بالا حوالجات میں عذاب قبر کے انکار کا ذکر ہے۔ شرح مواقف میں تو واضح طور پر ان کے انکار مطلق کو ذکر کیا ہے۔

احياء الموتی فی قبورهم و مسئلة منكر و نكير و عذاب القبر للكافر و الفاسق كلها حق عندنا و اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف و اتفق عليه

الاكثر بعده ای بعد الخلاف وظهوره وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المريسی و اكثر المتأخرين من المتنزلة. (شرح مواقف ص 18 /317 ج 8)

(قبروں میں مردوں کو زندہ کرنا اور منکر نکیر کا سوال کرنا اور کافر و فاسق پر قبر کا عذاب ہونا یہ سب باتیں ہمارے نزدیک حق ہیں اور امت میں اختلاف واقع ہونے سے پہلے اسلاف امت کا ان پر اتفاق تھا۔اختلاف کے بعد بھی اکثر امت کا یہی مذہب ہے البتہ معتزلہ میں سے ضرار بن عمرو اور بشر مریسی اور اکثر متاخرین نے ان کا مطلقا انکار کیا ہے۔)

iii- تیسرے اہل بدعت کی طرف عذاب قبر کی طرح کچھ اور قطعی الثبوت باتوں کا انکار منسوب ہے مثلاً رویت باری تعالیٰ کا اور شفاعت کا اور مرتکب کبیرہ کے اسلام پر باقی رہنے کا۔لیکن اس کے باوجود ان کی تکفیر نہیں کی جاتی۔

رہا یہ دعویٰ کہ عذاب قبر ضروریات دین میں سے ہے تو یہ دعویٰ صحیح نہیں کیونکہ علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جن مذکورہ بالا کی ہم تکفیر نہیں کرتے تو اس وجہ سے کہ جن امور کا وہ انکار کرتے ہیں وہ ضروریات دین میں سے نہیں ہیں۔

علامہ شامی رحمہ اللہ لکھتے ہیں

(قوله منا من كفرهم) ای منا معشر اهل السنة والجماعة من كفر الخوارج ای اصحاب البدع أو المراد منا معشر الحنيفة و افاد ان المعتمد عندنا خلافه. فقد نقل فی البحر عن الخلاصة فروعا تدل علی كفر بعضهم ثم قال والحاصل ان المذهب عدم تكفير احد من المخالفين فيما ليس من الاصول المعلومة من الدين ضرورة. (رد المحتار ج:1ص 415)

(ہم اہل سنت والجماعت میں سے یا حنفیہ میں سے بعض نے خوارج یعنی بدعتیوں کی تکفیر کی ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے نزدیک جو معتمد قول ہے وہ عدم تکفیر کا ہے۔بحر رائق میں خلاصہ سے چند فروع نقل کیں جو ان کے بعض کے کفر پر دلیل ہیں لیکن پھر بھی صاحب بحر نے کہا کہ ہمارا مذہب یہ ہے کہ جو امور ضروریات دین میں سے نہیں ہیں ان میں کسی کے اختلاف کرنے پر اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔)

رہی علامہ کشمیری رحمہ اللہ کی بات تو اگر غور کیا جائے تو نہ تو علامہ نے عذاب قبر کے

ضروریات دین میں سے ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور نہ اس کے انکار پر تکفیر کی ہے۔

حضرت رحمہ اللہ نے ضروریات دین کی جو مثالیں ذکر کیں وہ یہ ہیں۔

والمراد بالضروریات علی ما اشتهر فی الکتب ...... کالوحدانیة والنبوة و ختمها بخاتم الانبیاء ...... و وجوب الصلاة والزکاة و حرمة الخمرو نحوها سمی ضروریا. (اکفار الملحدین ص: 2,3)

ان میں حضرت کشمیری رحمہ اللہ نے عذاب قبر کو شمار نہیں کیا۔

پھر آگے فرماتے ہیں کہ **فقد یکون حدیث متواترا و یعلم ثبوته عنه ﷺ ضرورة و لا بد ویکون الحکم المتضمن فیه نظریا من حیث العقل** (یعنی کبھی حدیث متواتر ہوتی ہے اور رسول اللہ ﷺ سے اس کا ثبوت بدیہی ہوتا ہے اور جس حکم کو وہ متضمن ہوتی ہے عقلی اعتبار سے وہ نظری ہوتا ہے)۔

پھر آگے جو مثال دیتے ہیں وہ اس طرح دیتے ہیں کہ **کحدیث عذاب القبر ثبوته عنه ﷺ مستفیض و فهم کیفیة العذاب مشکل** (جیسے عذاب قبر کی حدیث کہ وہ مشہور ہے اور عذاب قبر کی کیفیت کو سمجھنا مشکل ہے) یعنی **مثال ممثل له** سے کچھ مختلف ہے۔ ممثل لہ کے بارے میں بتایا کہ اس کا حکم نظری ہے اور وہ خود متواتر بلکہ بدیہی الثبوت ہے۔ لیکن مثال کے بارے میں خود فرماتے ہیں کہ حکم کے نظری ہونے میں تو ممثل لہ کے موافق ہے لیکن اس کا ثبوت مشہور و مستفیض کے درجہ تک ہے یعنی قطعی الثبوت تو ہے البتہ بدیہی الثبوت نہیں۔ غرض ممثل لہ اور مثال ہر اعتبار سے موافق نہیں۔

آگے حضرت کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

واما ان کان امرا یعسر فهمه و تفهیمه کمسئلة القدر و عذاب القبر و الاستواء علی العرش والنزول الی سماء الدنیا و غیر ذلک من المتشابهات و الامور الالهیة.

(اگر کوئی ایسی بات ہے جس کا سمجھنا سمجھانا مشکل کام ہے جیسے مسئلہ قدر اور عذاب قبر اور استواء علی العرش اور آسمان دنیا کی طرف اللہ تعالیٰ کا نزول اور دیگر متشابہات اور امور الہیہ۔)

ثم تواتر و استفاض (یعنی پھران میں سے کوئی بات متواتر اورمشہور ہو جائے) جس کا مطلب یہ ہے کہ مذکورہ بالا سب امور متواتر نہیں ہیں مثلاً اللہ تعالیٰ کا آسمان دنیا پر نزول بدیہی الثبوت ہونا تو کجا نہ متواتر ہے اور نہ مشہور ہے۔

فان جحد من بلغه ذلک الامر اصل ماجاء اکفر ناه بلا خطر (غرض مذکورہ بالا امور میں سے جس کو تواتر اور شہرت حاصل ہو جائے پھر جس شخص کو اس کا قطعی الثبوت ہونا معلوم ہو جائے اور اس کے باوجود وہ اس بات کے اصل وجود کا انکار کرے تم ہم بلا خوف و خطر اس کی تکفیر کریں گے۔ (یعنی اس کے انکار کو کفر کی بات سمجھیں گے اور اس کو کافر نہیں کہیں جیسا کہ اوپر فتح القدیر اور شامی کی عبارتوں سے واضح ہوا)۔

باب:6

اسم اعظم کیا ہے؟

بسم الله حامدا و مصليا

ایک عزیز کے اس مطالبہ پر کہ اسم اعظم سے متعلق تمام اقوال یکجا مل جائیں یہ تحریر لکھی۔

اسم اعظم کے بارے میں علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ کا ایک رسالہ **الدر المنظم فی الاسم الاعظم** دستیاب ہے جس میں انہوں نے اسم اعظم سے متعلق تمام اقوال کا استیعاب کیا ہے۔اسی رسالہ سے تمام اقوال نقل کئے جاتے ہیں۔

1- اسم اعظم کا کوئی وجود نہیں ہے بایں معنی کہ اللہ تعالیٰ کے تمام ہی اسماء عظیم ہیں ایک نام کو دوسرے پر فضیلت دینی جائز نہیں ہے۔ یہ قول ابو جعفر طبری، ابوالحسن اشعری، ابو حاتم ابن حبان اور قاضی ابوبکر باقلانی رحمہم اللہ کا ہے......اسی جیسا قول امام مالک رحمہ اللہ کا ہے۔ ان حضرات کے نزدیک جن روایتوں میں اسم اعظم کا ذکر آیا ہے، ان میں اعظم سے مراد عظیم ہے۔ ان حبان رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ روایتوں میں وارد اعظمیت سے مراد زائد ثواب ہے، یعنی ان کلمات کے ساتھ دعا کرنے میں زیادہ ثواب ہے۔

2- اسم اعظم کونسا ہے؟ اس کا علم اللہ تعالیٰ ہی کو ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق کو اس کا علم نہیں دیا۔

3- یہ ''ھو'' ہے امام فخر الدین رحمہ اللہ نے یہ قول بعض اہل کشف کا نقل کیا ہے۔

4- یہ ''اللہ'' ہے کیونکہ ایک تو اس کا کسی دوسرے کے لئے استعمال نہیں کیا جاتا۔ دوسرے تمام اسمائے حسنیٰ میں یہ اسم اصل ہے۔ اسی وجہ سے تمام اسمائے حسنیٰ کی اضافت و نسبت اسم ''اللہ'' کی طرف کی جاتی ہے۔ ابن ابی حاتم کی تفسیر میں جابر بن عبداللہ بن زید کا

قول منقول ہے کہ اللہ کا اسم اعظم ''اللہ'' ہے کیا تم نے نہیں سنا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں هُوَ اللّٰهُ الَّذِیْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَیْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِیْمُ.

(i) ابن ابی لدنیا کتاب الدعاء میں شعبی رحمہ اللہ کا قول نقل کرتے ہیں کہ اللہ کا اسم اعظم ''یا اللہ'' ہے۔

5- یہ ''اللّٰه الرحمن الرحیم'' ہے۔ مستدرک حاکم میں ہے کہ حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بسم اللّٰه الرحمن الرحیم کے بارے میں پوچھا تو آپ نے ارشاد فرمایا یہ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ایک نام ہے اس کے اور اللہ کے اسم اکبر (اعظم) کے درمیان اتنا قرب ہے جتنا کہ آنکھ کی سیاہی اور سفیدی کے درمیان ہے۔

(ii) دیلمی کی مسند فردوس میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً نقل ہے کہ اللہ تعالیٰ کا اسم اعظم سورہ حشر کی آخری چھ آیتوں میں ہے۔

6- یہ ''الرحمٰن الرحیم الحی القیوم'' ہے۔ ترمذی وغیرہ میں اسماء بنت یزید رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ کا اسم اعظم ان دو آیتوں میں ہے (ایک) وَاِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِیْمُ اور (دوسری) سورہ آل عمران کی پہلی آیت اللّٰه لا إله الا هو الحی القیوم.

7- یہ ''الحی القیوم'' ہے۔ ابن ماجہ اور حاکم نے ابوامامہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث نقل کی کہ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا) اسم اعظم تین سورتوں میں ہے۔ بقرہ میں آل عمران میں اور طٰہٰ میں۔

ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے نقل کرنے والے راوی قاسم کہتے ہیں کہ میں نے اسم اعظم کو ان تین سورتوں میں تلاش کیا تو میں نے پہچانا کہ یہ ''الحی القیوم'' ہے۔

8- ''اَلْحَنَّانُ الْمَنَّانُ بَدِیْعُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ذُوالْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ'' ہے۔ احمد، ابوداؤد، ابن حبان اور حاکم نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے حدیث نقل کی کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے ہوئے تھے اور ایک شخص نماز پڑھ رہا تھا۔ پھر (نماز کے بعد) اس نے دعا کی اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ أَسْئَلُكَ بِاَنَّ لَكَ الْحَمْدَ لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنْتَ الْحَنَّانُ الْمَنَّانُ بَدِیْعُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ یَاذَا الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ یَاحَیُّ یَا قَیُّوْمُ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا انہوں

نے اللہ سے اس کے اس عظیم نام کے ساتھ دعا کی ہے۔ جب اس کے ساتھ اللہ سے دعا کی جائے تو اللہ تعالیٰ دعا کو قبول فرماتے ہیں اور جب اس کے ساتھ سوال کیا جائے تو اللہ تعالیٰ عطا فرماتے ہیں۔

9- یہ ''بَدِیْعُ السَّمٰوٰاتِ وَالْاَرْضِ ذُوالْجَلَالِ وَالْاِکْرَامِ'' ہے۔ ابویعلیٰ نے سری بن یحیی کے واسطے سے بنوطئی کے ایک قابل تعریف شخص کی حکایت نقل کی کہ میں اللہ تعالیٰ سے یہ دعا کرتا رہتا تھا کہ مجھے اسم اعظم دکھا دیں تو میں نے آسمان میں ستاروں پر یہ لکھا ہوا دیکھا ''یا بدیع السمٰوات والارض یا ذالجلال والاکرام''۔

10- ''ذوالجلال والاکرام'' ترمذی میں معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو یا ذا الجلال و الاکرام کہتے سنا تو فرمایا تمہاری دعا قبول ہوئی لہٰذا مانگو۔

11- اَللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَا الْاَحَدُ الصَّمَدُ الَّذِیْ لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یُوْلَدْ وَلَمْ یَکُنْ لَّهٗ کُفُوًا اَحَدٌ''.

ابوداؤد، ترمذی، ابن حبان اور حاکم میں بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو یوں دعا مانگتے سنا اَللّٰهُمَّ اِنِّی اَسْئَلُکَ بِاَنِّیْ اَشْهَدُ اَنَّکَ اَنْتَ اللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا اَنْتَ الْاَحَدُ الصَّمَدُ الَّذِیْ لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یُوْلَدْ وَلَمْ یَکُنْ لَّهٗ کُفُوًا اَحَدٌ تو آپ نے فرمایا تم نے اللہ سے اس نام کے ساتھ سوال کیا ہے کہ جب اللہ سے اس کے ساتھ سوال کیا جائے تو اللہ تعالیٰ عطا فرماتے ہیں اور جب اس کے ساتھ دعا کی جائے تو اللہ تعالیٰ دعا قبول فرماتے ہیں۔ ابوداؤد میں میں یہ الفاظ بھی آتے ہیں تم نے اللہ سے اس کے اسم اعظم کے ساتھ سوال کیا۔

12- ''رَبِّ رَبِّ''. حاکم نے ابوالدردا اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول نقل کیا کہ اللہ کا اسمِ اعظم ''رَبِّ رَبِّ'' ہے۔

ابن ابی الدنیا نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے موفوعاً اور موقوفاً نقل کیا کہ جب بندہ یا رَبِّ رَبِّ کہتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں اے میرے بندے میں موجود ہوں، تو سوال کر تجھے عطا کیا جائے گا۔

13- ''مالک الملک''۔ طبرانی نے اپنی معجم کبیر میں سند ضعیف کے ساتھ ابن عباس

رضی اللہ عنہ سے نقل کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ کا وہ اسم اعظم کہ جب اس کے ساتھ دعا کی جائے تو اللہ تعالیٰ قبول فرماتے ہیں آل عمران کی اس آیت میں ہے "قُلِ اللّٰھُمَّ مالِکَ الْمُلْکِ تُؤْتِی الْمُلْکَ مَنْ تَشَآءُ ...... وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَآءُ بِغَیْرِ حِسَابٍ" تک۔

14- "حضرت یونس علیہ السلام کی دعا"۔ ابن ابی حاتم نے کثیر بن معبد کا قول نقل کیا کہ میں نے حسن بصری رحمہ اللہ سے اللہ کے اسم اعظم کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا کہ کیا تم قرآن نہیں پڑھتے، یعنی مچھلی والے کی دعا لَآ اِلٰهَ اِلَّا اَنْتَ سُبْحَانَکَ اِنِّی کُنْتُ مِنَ الظّٰلِمِیْنَ.

حاکم نے سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً نقل کیا کہ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا) کیا میں اللہ کے اسم اعظم یعنی یونس علیہ السلام کی دعا کی طرف تمہاری رہنمائی نہ کروں۔ ایک شخص نے پوچھا کیا وہ خاص یونس علیہ السلام کے لئے تھی، تو آپ نے فرمایا کیا تم نے اللہ تعالیٰ کا یہ قول نہیں سنا وَنَجَّیْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَکَذٰلِکَ نُنْجِی الْمُؤْمِنِیْنَ. (یعنی ہم نے ان کو غم سے نجات دی اور ایسے ہی ہم تمام مومنوں کو نجات دیتے ہیں)۔

15- "کلمہ توحید" یہ قول قاضی عیاضؒ نے نقل کیا ہے۔

16- زین العابدین رحمہ اللہ نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ وہ ان کو اسم اعظم سکھا دیں تو خواب میں دیکھا کہ اسم اعظم یہ ہے۔ "اللّٰہ اللّٰہ اللّٰہ الذی لَآاِلٰهَ اِلَّا ھُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِیْمِ"

17- یہ اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ میں مخفی ہے۔

18- یہ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ہر وہ نام ہے کہ جس کے ساتھ بندہ اپنے رب سے پورے استغراق کے ساتھ دعا کرے کہ اس حالت میں کسی اور کی طرف خیال نہ ہو کیونکہ جو اللہ تعالیٰ کو اس حالت میں پکارے تو اس کی دعا قبول ہونے کے قریب ہوتی ہے۔

(iii) ابو نعیم نے حلیۃ الاولیاء میں نقل کیا کہ ایک شخص نے بایزید بسطامیؒ سے اسم اعظم کے بارے میں پوچھا، تو انہوں نے فرمایا اس کی کوئی متعین تعریف نہیں ہے، یہ تو اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کے لئے تمہارے دل کا خالی ہونا ہے...... الخ۔

(iv) ابو نعیم نے ابو سلیمان دارانی رحمہ اللہ کا قول نقل کیا کہ میں نے بعض مشائخ سے اللہ کے اسمِ اعظم کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے کہا کہ کیا تمہیں اپنے قلب کی معرفت

حاصل ہے میں نے جواب دیا کہ جی ہاں، تو انہوں نے کہا کہ جب تم اپنے دل کو دیکھو کہ وہ (پوری طرح) متوجہ ہے اور نرم ہے تو اللہ سے اپنی حاجت مانگو۔ یہی (کیفیت) اللہ کا اسم اعظم ہے۔

(v) ابونعیم نے نقل کیا کہ ایک شخص نے ابن ربیع سائح رحمہ اللہ سے کہا کہ مجھے اسم اعظم سکھا دیجئے، تو انہوں نے فرمایا لکھو بسم اللہ الرحمٰن الرحیم اللہ کی اطاعت کرو وہ تمہیں ہر چیز عطا کرے گا۔"

19-"**اَللّٰھم**" زرکشی نے اس کو جمع الجوامع کی شرح میں نقل کیا ہے اور یہ دلیل لائے کہ اللہ کا لفظ ذات پر دلالت کرتا ہے اور میم ننانوے صفات پر دلالت کرتی ہے۔ اسی لئے حسن بصری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ **اَللّٰھم** مجمع دعا ہے۔

20-**الٓمٓ**. ابن جریر نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول نقل کیا کہ **الٓمٓ** اللہ کا اسم اعظم ہے۔

باب: 7

شرح احادیث حروف سبعہ

بسم اللہ حامدا و مصلیا

حروف سبعہ سے متعلق حدیثوں کو اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو وہ دو قسم کی ہیں۔ ایک وہ ہیں جن میں قرآن پاک کے حروف سبعہ پر نازل کئے جانے کی تصریح ہے۔ دوسری وہ ہیں جن میں اس بات کا ذکر ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے امت کی خاطر سات کے عدد تک رعایت کی درخواست فرمائی جو منظور ہوئی اور سات تک مرادفات میں پڑھنے کی اجازت حاصل ہوئی لیکن یہ مرادفات نازل نہیں ہوئے۔ نزول صرف اصل حرف ولفظ پر ہوا جو قریش کی لغت میں تھا۔

پہلی قسم

وہ حدیثیں جن میں قرآن پاک کے سبعہ احرف پر نازل ہونے کی تصریح ہے۔

1- حافظ ابویعلی اپنی مسند کبیر میں لکھتے ہیں۔

ان عثمان رضی اللہ عنہ قال یوما و ھو علی المنبر اذکر اللہ رجلا سمع النبی ﷺ قال ان القرآن انزل علی سبعة احرف کلھا شاف کاف لما قام فقا مواحتی لم یحصوا فشھد وا ان رسول اللہ ﷺ قال انزل القرآن علی سبعة احرف کلھا شاف کاف فقال عثمان رضی اللہ عنہ وانا اشھد معھم.

ایک دن حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے جب کہ وہ منبر پر تھے کہا میں اس شخص کو اللہ کا واسطہ دیتا ہوں جس نے نبی ﷺ کو یہ فرماتے سنا کہ قرآن سات حروف پر نازل کیا گیا اور وہ تمام حروف کافی وشافی ہیں کہ وہ کھڑا ہو جائے۔ تو بے شمار لوگ کھڑے ہو گئے اور ان سب نے

گواہی دی کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ ارشاد فرمایا تھا کہ قرآن سات حروف پر نازل کیا گیا ہے اور وہ سب حروف کافی وشافی ہیں تو عثمان رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں بھی تمہارے ساتھ اس بات کی گواہی دیتا ہوں۔

2- بخاری اور مسلم کی روایت ہے (الفاظ بخاری کے ہیں)

ان عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ یقول سمعت هشام بن حکیم یقرأ سورة الفرقان فی حیاة رسول الله ﷺ فاستمعت لقراء ته فاذا هو یقرء هو علی حروف کثیرة لم یقرء نیها رسول الله ﷺ فکدت اساوره فی الصلاة فانتظر ته حتی سلم ثم لببته بردائه او بردائی فقلت من اقرأک هذه السورة فقال اقرء نیها رسول الله ﷺ فقلت له کذبت فوالله ان رسول الله ﷺ اقرأنی هذه السورة التی سمعتک تقرء ها فانطلقت اقوده الی رسول الله ﷺ فقلت یا رسول الله انی سمعت هذا یقرأ بسورة الفرقان علی حروف لم تقرء نیها وانت اقرأتنی سوره الفرقان. فقال رسول الله ﷺ ارسله یاعمر. اقرأ یا هشام. فقرأ هذه القرأة التی سمعته یقرؤ ها قال رسول الله ﷺ هکذا انزلت. ثم قال رسول الله ﷺ ان هذا القرآن انزل علی سبعة احرف فاقرأوا ما تیسر منه.

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کی حیات میں ہشام بن حکیم رضی اللہ عنہ کو سورت فرقان پڑھتے سنا۔ میں نے جب ان کی قراءت کی طرف کان لگائے تو وہ ایسے بہت سے حروف پر پڑھ رہے تھے جو رسول اللہ ﷺ نے مجھے نہیں پڑھائے تھے۔ قریب تھا کہ میں نماز ہی میں ان پر جھپٹ پڑوں لیکن میں نے انتظار کیا یہاں تک کہ انہوں نے سلام پھیر لیا۔ پھر میں نے ان کو ان کی (یا فرمایا اپنی) چادر سے کھینچا اور پوچھا کہ تمہیں یہ سورت کس نے پڑھائی۔ انہوں نے جواب دیا کہ یہ سورت مجھے رسول اللہ ﷺ نے پڑھائی ہے۔ میں نے ان سے کہا کہ تم غلط کہتے ہو۔ اللہ کی قسم یہ سورت جو میں نے تمہیں پڑھتے ہوئے سنی ہے مجھے رسول اللہ ﷺ نے پڑھائی ہے۔ پھر میں ان کو کھینچتا ہوا رسول اللہ ﷺ کے پاس لے گیا اور کہا کہ یا رسول اللہ میں نے ان کو سورت فرقان ان حروف پر پڑھتے ہوئے سنا جو آپ نے مجھے نہیں پڑھائے حالانکہ آپ ہی نے مجھے سورہ فرقان پڑھائی ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا

اے عمران کو چھوڑ دو۔ پھر فرمایا اے ہشام تم پڑھو۔ تو انہوں نے وہی قراءت پڑھی جو میں نے ان کو پڑھتے ہوئے سنی تھی۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا (یہ سورت) اسی طرح نازل کی گئی۔ پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا یہ قرآن سات حروف پر نازل کیا گیا ہے تو جو چاہو پڑھو۔

3- امام احمد روایت کرتے ہیں

عن ابی قیس مولی عمرو بن العاص عن عمرو ان رجلا قرأ آیة من القرآن فقال له عمرو انما هی کذا و کذا. فذکر ذلک للنبی ﷺ فقال ان هذا القرآن انزل علی سبعة احرف فای ذلک قرأتم اصبتم فلا تماروا.

حضرت عمرو رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے قرآن کی ایک آیت پڑھی۔ اس شخص سے عمرو رضی اللہ عنہ نے کہا یہ آیت تو اس طرح ہے۔ پھر اس کا ذکر نبی ﷺ سے کیا تو آپ نے فرمایا یہ قرآن سات حروف پر نازل کیا گیا ہے جو حرف بھی ہو تم پڑھو وہ درست ہے۔ لہٰذا آپس میں جھگڑا مت کرو۔

4- ابن جریر طبری نقل کرتے ہیں

عن ابی هریرة انه قال قال رسول الله ﷺ ان هذا القرآن انزل علی سبعة احرف فاقرء وا ولا حرج ولکن لا تختموا ذکر رحمة بعذاب ولا ذکر عذاب برحمة.

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا یہ قرآن سات حروف پر نازل کیا گیا۔ پس (جس حرف پر چاہو) بلا کسی حرج کے پڑھو، البتہ رحمت کے ذکر کو عذاب کے ساتھ اور عذاب کے ذکر کو رحمت کے ساتھ ختم نہ کرو۔

ان حدیثوں میں سبعۃ احرف (سات حروف) سے اختلاف قراءات کی سات مندرجہ ذیل نوعیتیں مراد ہیں۔

1- اسماء کا اختلاف جس میں افراد، تثنیہ وجمع اور تذکیر و تانیث دونوں کا اختلاف داخل ہے جیسے تَمَّتْ کَلِمَةُ رَبِّکَ اور تَمَّتْ کَلِمَاتُ رَبِّکَ.

2- افعال کا اختلاف کہ کسی قراءت میں صیغہ ماضی ہو کسی میں مضارع اور کسی میں امر مثلاً رَبَّنَا بَاعِدْ بَیْنَ اَسْفَارِنَا اور رَبُّنَا بَعَّدَ بَیْنَ اَسْفَارِنَا.

3-وجوہ اعراب کا اختلاف یعنی حرکتیں مختلف ہوں مثلاً لا یُضَارَّ کَاتِبٌ اور ذُو الْعَرْشِ الْمَجِیْدُ اور ذُو الْعَرْشِ الْمَجِیْدِ

4- الفاظ کی کمی بیشی کا اختلاف کہ ایک قراءت میں کوئی لفظ کم اور دوسری میں زیادہ ہو مثلاً وَمَا خَلَقَ الذَّکَرَ وَ الْاُنْثٰی اور مَا خَلَقَ کے بغیر صرف وَالذَّکَرِ وَالْاُنْثٰی.

5- تقدیم وتاخیر کا اختلاف کہ ایک قراءت میں ہے وَجَاءَ تْ سَکْرَۃُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ اور دوسری قراءت میں حق کا لفظ مقدم ہے۔ وَجَاءَ تْ سَکْرَۃُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ.

6- بدلیت کا اختلاف کہ ایک قراءت میں ایک لفظ ہے اور دوسری قراءت میں اس کی جگہ دوسرا لفظ ہے مثلاً نُنْشِرُھَا اور نُنْشِزُھَا اور طَلْحٌ و طَلْعٌ

7- لہجے کا اختلاف جس میں تفخیم، ترقیق، امالہ، قصر، اخفاء، اظہار اور ادغام وغیرہ کے اختلاف شامل ہیں مثلاً موسیٰ امالہ کے ساتھ اور بغیر امالہ کے۔

دوسری قسم

وہ حدیثیں جن میں آسانی وتسہیل کی خاطر سات کے عدد کا ذکر ہے۔

1- بخاری اور مسلم میں ہے۔

عن ابن عباس رضی اللہ عنہ انہ قال قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم اقرأنی جبریل علی حرف فراجعته فلم ازل استزیده و یزیدنی حتی انتهی الی سبعة احرف.

حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ مجھے جبرئیل نے ایک حرف پر قرآن پڑھایا تو میں نے ان سے مراجعت کی اور میں مزید طلب کرتا رہا اور وہ (قرآن کے حرفوں میں) اضافہ کرتے رہے یہاں تک کہ وہ سات حرفوں تک پہنچ گئے۔

2- امام احمد اپنی مسند میں حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں

ان جبرئیل قال یا محمد اقرأ القرآن علی حرف. قال میکائیل استزده. حتی بلغ سبعة احرف قال کل شاف کاف مالم تخلط آیة عذاب برحمة او رحمة بعذاب نحوقولک تعال و اقبل و هلم و اذهب و اسرع و عجل.

کہ جبرئیل (علیہ السلام) نے کہا کہ اے محمد قرآن کو ایک حرف پر پڑھیئے۔ میکائیل (علیہ السلام) نے نبی ﷺ سے کہا اس میں اضافہ کروائیے۔ یہاں تک کہ معاملہ سات حروف تک پہنچ گیا۔ جبرئیل علیہ السلام نے کہا ان میں سے ہر ایک شافی کافی ہے تاوقتیکہ آپ عذاب کی آیت رحمت سے یا رحمت کو عذاب سے مخلوط نہ کر دیں۔ یہ ایسا ہی ہوگا جیسے تعال کے معنی کو اقبل هلم اذهب اسرع اور عجل کے الفاظ سے ادا کریں۔

3- صحیح مسلم میں ہے۔

عن ابی بن کعب قال کنت فی المسجد فدخل رجل یصلی فقرأ قراء ة انکرتها علیه ثم دخل آخر فقرأ قراء ة سوی قراء ة صاحبه فلما قصینا الصلاة دخلنا جمیعا علی رسول الله ﷺ فقلت ان هذا قرأ قراء ة انکرتها علیه و دخل آخر فقرأ سوی قراء ة صاحبه فامرهما رسول الله ﷺ فقرء ا فحسن النبی ﷺ شانهما. فسقط فی نفسی من التکذیب ولا اذکنت فی الجاهلیة فلما رای رسول الله ﷺ ما قد غشینی ضرب فی صدری ففضت عرقا و کانما انظر الی الله عزوجل فرقا فقال لی یا ابی ارسل الی ان اقرأ القرآن علی حرف فرددت الیه ان هون علی امتی فرد الی الثانیة اقرأه علی حرفین فرددت الیه ان هون علی امتی فرد الی الثالثة اقرأه علی سبعة احرف ولک بکل ردة رددتها مسألة تسالنیها فقلت اللهم اغفر لامتی اللهم اغفر لامتی و اخرت الثالثة لیوم یرغب الی الخلق کلهم حتی ابراهیم ﷺ.

حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں مسجد میں تھا کہ ایک شخص داخل ہوکر نماز پڑھنے لگا۔ اس نے ایک ایسی قراءت پڑھی جو مجھے اجنبی معلوم ہوئی۔ پھر ایک دوسرا شخص آیا اس نے پہلے شخص کی قراءت سے مختلف ایک اور قراءت پڑھی۔ جب ہم نے نماز ختم کر لی تو ہم سب رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں پہنچے۔ میں نے عرض کیا کہ اس شخص نے ایک ایسی قراءت پڑھی ہے جو مجھے اجنبی معلوم ہوئی۔ پھر ایک دوسرا شخص آیا۔ اس نے پہلے کی قراءت کے سوا ایک دوسری قراءت پڑھی۔ اس پر آپ نے دونوں کو پڑھنے کا حکم دیا۔ ان دونوں نے قراءت کی تو حضور ﷺ نے دونوں کی تحسین فرمائی۔ اس پر میرے دل میں تکذیب کے ایسے

وسوسے آنے لگے کہ جاہلیت میں بھی ایسے خیالات نہیں آئے تھے۔ پس جب رسول اللہ ﷺ نے میری حالت دیکھی تو میرے سینے پر (اپنا ہاتھ) مارا جس سے میں پسینہ میں شرابور ہو گیا اور خوف کی حالت میں مجھے ایسا محسوس ہوا جیسے اللہ کو دیکھ رہا ہوں۔ پھر آپ نے فرمایا کہ اے ابی پروردگار نے میرے پاس پیغام بھیجا تھا کہ میں قرآن کو ایک حرف پر پڑھوں میں نے جواب میں درخواست کی کہ میری امت پر آسانی فرمائیے تو اللہ تعالیٰ نے مجھے دوبارہ پیغام بھیجا کہ میں قرآن دو حرفوں پر پڑھوں۔ میں نے جواب میں درخواست کی کہ میری امت پر آسانی فرمائیے تو اللہ تعالیٰ نے تیسری بار پیغام بھیجا کہ میں اسے سات حرفوں پر پڑھوں۔

4- صحیح مسلم میں ہے۔

عن ابی بن کعب ان النبی ﷺ کان عند أضاة بنی غفار قال فاتاه جبریل علیه السلام فقال ان الله یا مرک ان تقرأ امتک القرآن علی حرف فقال اسأل الله معافاته و مغفرته و ان امتی لا تطیق ذلک. ثم اتاه الثانیة فقال ان الله یامرک ان تقرأ امتک القرأن علی حرفین فقال اسأل الله معافاته و مغفرته وان امتی لا تطیق ذلک ثم جاء ه الثالثة فقال ان الله یا مرک ان تقرأ امتک القرآن علی ثلاثة احرف فقال اسأل الله معافاته و مغفرته وان امتی لا تطبق ذلک ثم جاء ه الرابعة فقال ان الله یا مرک ان تقرأ امتک القرآن علی سبعة احرف فایما حرف قرءوا علیه فقدا صابوا.

نبی ﷺ بنو غفار کے تالاب کے پاس تھے آپ کے پاس جبرئیل علیہ السلام آئے اور کہا کہ اللہ آپ کو حکم دیتے ہیں کہ آپ کی امت قرآن کو ایک حرف پر بڑھے۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ میں اللہ سے عافیت اور مغفرت مانگتا ہوں۔ میری امت میں اس کی طاقت نہیں ہے۔ پھر جبرئیل علیہ السلام دوبارہ آپ کے پاس آئے اور کہا کہ اللہ آپ کو حکم دیتے ہیں کہ آپ کی امت قرآن کو دو حرفوں پر پڑھے۔ آپ نے فرمایا میں اللہ سے عافیت اور مغفرت مانگتا ہوں۔ میری امت میں اس کی طاقت نہیں ہے۔ پھر وہ تیسری بار آپ کے پاس آئے اور کہا کہ اللہ آپ کو حکم دیتے ہیں کہ آپ کی امت قرآن کو تین حرفوں پر پڑھے۔ آپ نے پھر فرمایا میں اللہ سے معافی اور مغفرت مانگتا ہوں میری امت میں اس کی طاقت نہیں ہے۔ پھر وہ چوتھی بار آپ

کے پاس آئے اور کہا کہ اللہ آپ کو حکم دیتے ہیں کہ آپ کی امت قرآن کو سات حرفوں پر پڑھے۔ پس امت کے لوگ جس حرف پر پڑھیں گے ان کی قراءت درست ہوگی۔

5- ترمذی میں بھی ہے۔

عن ابی بن کعب قال لقی رسول الله ﷺ جبریل عند احجار المروة قال فقال رسول الله ﷺ لجبریل انی بعثت الی امة امیین فیهم الشیخ الفانی والعجوز الکبیرة و الغلام. قال فمرهم فلیقرؤا القرآن علی سبعة احرف.

حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ مروہ کے پتھروں کے پاس رسول اللہ ﷺ کی ملاقات جبرئیل علیہ السلام سے ہوئی تو آپ ﷺ نے ان سے فرمایا مجھے ایک ان پڑھ امت کی طرف بھیجا گیا ہے جن میں بوڑھے بھی ہیں، بوڑھیاں بھی ہیں اور بچے بھی ہیں۔ حضرت جبرئیل نے کہا آپ ان کو حکم دیجئے کہ وہ قرآن کو سات حرفوں پر پڑھیں۔

6- اور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کے الفاظ میں یوں ہے۔

فقلت یا جبریل انی ارسلت الی امة امیة فیهم الرجل والمرأة والغلام والجاریة والشیخ الفانی الذی لم یقرأ کتابا قط قال ان القرآن انزل علی سبعة احرف.

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا میں نے جبرئیل سے کہا کہ میں ایک ان پڑھ امت کی طرف بھیجا گیا ہوں جس میں مرد، عورتیں، بچے، بچیاں اور ایسے لب گور بوڑھے جنہوں نے کبھی کوئی کتاب نہیں پڑھی یہ سب ہی ہیں۔ تو جبرئیل علیہ السلام نے جواب میں کہا کہ قرآن سات حرفوں پر نازل کیا گیا ہے۔

مذکورہ بالا دو قسموں کے مضمون مختلف ہیں

ان دو قسموں کی حدیثوں پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ دونوں کے مضمون مختلف ہیں۔ پہلی قسم کی حدیثوں میں اختلاف قراءت کا ذکر تو ہے، لیکن رسول اللہ ﷺ نے اس بارے میں فقط یہ فرمایا کہ قرآن پاک سبعۃ احرف پر نازل کیا گیا ہے۔ جب کہ دوسری قسم کی احادیث میں یہ ذکر ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی درخواست و مطالبہ پر یہ فرمایا گیا کہ آپ کی

امت سات طریقوں سے پڑھے یا آپ اپنی امت کو سات طریقوں سے پڑھائیے۔ پھر وہ سات طریقے کیا ہیں؟ حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں اس کی وضاحت ہے کہ وہ سات تک مرادفات ہیں۔فرمایا جیسے **تعال، اقبل هلم، اذهب، اسرع، عجل**، ان دوسری قسم کی حدیثوں میں ان سات طریقوں کے منزل من اللہ ہونے کی تصریح نہیں ہے سوائے حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی روایت کے جس میں ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ اسلام نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ فرمانے پر کہ میری امت تو امی ہے اور اس میں ایسے لوگ ہیں جنہوں نے کبھی کچھ پڑھا ہی نہیں ہے کہا **ان القرآن انزل علی سبعة احرف** لیکن اس واقعہ سے متعلق جب حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت ابوبکرہ اور حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہم کی روایتوں کو دیکھیں تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ والی روایت بالمعنی ہے اور اس میں راوی کی جانب سے سات حروف یا سات طریقوں سے پڑھنے کی اجازت کو **انزل القرآن علی سبعة احرف** کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے یا پھر مجاز پر محمول ہے۔

عام طور سے علماء وقراء حضرات ان سب حدیثوں کا ایک ہی مضمون مانتے ہیں اس لئے ان کو ایک دوسرے پر محمول کرتے ....لیکن اس صورت میں حروف سبعہ کی جو بھی تفسیر کی جائے وہ ایسی نہیں کہ اس پر کوئی اعتراض واشکال باقی نہ رہتا ہو مثلاً

1- جب دونوں طرح کی حدیثوں میں سبعۃ احرف سے مراد سات لغات ہوں

ابن جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ نے سبعہ احرف سے قبائل عرب کی سات لغات مراد لی ہیں اور وہ فرماتے ہیں کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دور تک قران ان ساتوں حروف پر پڑھا جاتا تھا، لیکن حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں جب اسلام دور دراز ممالک تک پھیلا تو ان حروف سبعہ کی حقیقت نہ جاننے کی وجہ سے لوگوں میں جھگڑے ہونے لگے۔مختلف لوگ مختلف حروف پر قرآن کریم کی تلاوت کرتے اور ایک دوسرے کی تلاوت کو غلط ٹھہراتے۔ اس فتنہ کے انسداد کے لئے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مشورے سے پوری امت کے لئے صرف ایک حرف یعنی لغت قریش کے مطابق سات مصاحف مرتب فرما کر مختلف صوبوں میں

بھیج دیئے اور باقی تمام مصاحف کو نذر آتش کرا دیا تا کہ کوئی اختلاف پیدا نہ ہو سکے۔ لہٰذا اب صرف لغت قریش کا حرف باقی رہ گیا ہے اور باقی چھ حروف محفوظ نہیں رہے اور قراءتوں کا جو اختلاف آج تک باقی چلا آتا ہے وہ اسی ایک حرف قریش کی ادائیگی کے مختلف طریقے ہیں۔

اس قول پر ایک اعتراض یہ ہے کہ حافظ ابن جریر طبریؒ ایک طرف تو یہ فرماتے ہیں کہ ساتوں حروف منزل من اللہ تھے اور دوسری طرف یہ فرماتے ہیں کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کے مشورے سے چھ حروف کی تلاوت کو ختم فرما دیا حالانکہ یہ باور کرنا مشکل ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے کسی دلیل کے بغیر ہی اللہ تعالیٰ کی جانب سے نازل شدہ چھ حروف کو یکسر ختم کر دیا ہو۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے چھ حروف تو اختلاف کے ڈر سے ختم فرما دیئے اور قراءتیں جوں کی توں باقی رکھیں۔ افتراق و اختلاف کا جو اندیشہ مختلف حروف کو باقی رکھنے میں تھا وہ قراءت کے اختلاف میں بھی تو ہے؟

۲۔ جب دونوں قسم کی حدیثوں سے مراد سات مرادفات ہوں

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قرآن پاک صرف قریش کی لغت پر نازل ہوا تھا، لیکن چونکہ اہل عرب مختلف علاقوں اور مختلف قبائل سے تعلق رکھتے تھے اور ہر ایک کے لئے اس ایک لغت پر قرآن کریم کی تلاوت بہت دشوار تھی اس لئے ابتدائے اسلام میں یہ اجازت دے دی گئی تھی کہ وہ اپنی علاقائی زبان کے مطابق مرادف الفاظ کے ساتھ قرآن پاک کی تلاوت کرلیا کریں، چنانچہ جن لوگوں کے لئے قرآن پاک کے اصلی الفاظ سے تلاوت مشکل تھی ان کے ئے خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے مرادفات متعین فرما دیئے تھے جن سے وہ تلاوت کر سکیں۔ یہ مرادفات قریش اور غیر قریش دونوں کی لغات سے منتخب کئے گئے تھے۔

لیکن یہ اجازت صرف اسلام کے ابتدائی دور میں تھی۔ پھر جب رفتہ رفتہ اس قرآنی زبان کا دائرہ اثر بڑھتا گیا اہل عرب اس کے عادی ہو گئے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات سے پہلے رمضان میں حضرت جبرئیل علیہ السلام سے قرآن کا آخری دور کیا جسے عرضہ اخیرہ کہا جاتا ہے۔ اس موقع پر مرادفات سے پڑھنے کی یہ اجازت ختم کر دی گئی اور صرف وہی طریقہ باقی رہ گیا

جس پر قرآن نازل ہوا تھا۔

اس قول پر یہ الجھن ہے کہ قرآن پاک کی جو مختلف قراءتیں آج تک متواتر چلی آ رہی ہیں اس قول کے مطابق ان کی حیثیت واضح نہیں ہوتی۔

3- جب دونوں قسم کی حدیثوں سے مراد قراءات کے سات قسم کے اختلافات ہوں

اس قول پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ قران پاک کو سات حروف پر اس لئے نازل کیا گیا تا کہ امت کے لئے تلاوت قرآن میں آسانی پیدا کی جائے۔ یہ بات کلمات کے لب ولہجہ سے تعلق رکھنے والے اوصاف تفخیم وترقیق، مدواماله وغیرہ میں تو سمجھ میں آتی ہے۔لیکن الفاظ کی تقدیم وتاخیر اور حذف واثبات میں سمجھ نہیں آتی۔مثلاً سورہ توبہ میں **اعد لهم جنت تجری تحتها الانهٰر** اور **تجری من تحتها الانهٰر** دو قراءتیں ہیں۔ یہاں صرف من کی ادائیگی میں کونسی دشواری ہے اور اگر ہے تو یہ اختلاف اسی جیسی تمام آیات میں ہونا چاہئے۔صرف ایک مقام میں کیوں ہے؟ پھر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی روایت میں جو مرادفات ذکر ہیں ان کی توجیہ بھی نہیں کی جاسکتی۔

غرض اوپر ذکر کی گئیں دو قسم کی حدیثوں کو ایک دوسرے پر محمول کرتے ہوئے سبعۃ احرف کی جو بھی تفسیر کی جائے وہ اعتراض اور الجھن سے خالی نہیں۔

4- ان دو قسم کی حدیثوں کو علیحدہ علیحدہ مضمون پر محمول کریں

البتہ اگر حدیثوں کی مذکورہ بالا دو قسموں کو علیحدہ علیحدہ مضمون پر محمول کیا جائے تو پھر انشاء اللہ کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ پہلی قسم کی حدیثیں جن میں یہ مضمون ہے کہ **انزل القرآن علی سبعة احرف** تو ان میں **سبعة احرف** سے مراد قراءات میں سات قسم کے اختلافات ہیں۔قرآن پاک انہی اختلافات کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی جانب سے نازل ہوا۔ یہ اب تک باقی ہیں اور ان کا نسخ نہیں ہوا۔

دوسری قسم کی حدیثوں میں مرادفات کا ذکر ہے۔ یہ مرادفات عرضہ اخیرہ میں منسوخ کر دیئے گئے تھے۔ان کے نسخ کے بارے میں:

1- امام طحاویؒ فرماتے ہیں:

''قرآن کریم کا نزول تو صرف قریش کی لغت پر ہوا تھا، لیکن چونکہ اہل عرب مختلف علاقوں اور مختلف قبائل سے تعلق رکھتے تھے اور ہر ایک کے لئے اس ایک لغت پر قرآن کریم کی تلاوت بہت دشوار تھی اس لئے ابتداء اسلام میں یہ اجازت دے دی گئی تھی کہ وہ اپنی علاقائی زبان کے مطابق مرادف الفاظ کے ساتھ قرآن کریم کی تلاوت کرلیا کریں، چنانچہ جن لوگوں کے لئے قرآن کریم کے اصلی الفاظ سے تلاوت مشکل تھی۔ ان کے لئے خود آنحضرت ﷺ نے ایسے مرادفات متعین فرما دیئے تھے جن سے وہ تلاوت کرسکیں۔ یہ مرادفات قریش اور غیر قریش دونوں کی لغات سے منتخب کئے گئے تھے اور یہ بالکل ایسے تھے جیسے **تعال** کی جگہ **ھلم** یا **اقبل** یا **ادن** پڑھ دیا جائے معنی سب کے ایک ہی رہتے ہیں، لیکن یہ اجازت صرف اسلام کے ابتدائی دور میں تھی، جبکہ تمام اہل عرب قرآنی زبان کے پوری طرح عادی نہیں ہوئے تھے۔ پھر رفتہ رفتہ اس قرآنی زبان کا دائرہ اثر بڑھتا گیا۔ اہل عرب اس کے عادی ہو گئے اور ان کے لئے اسی اصل لغت پر قرآن کی تلاوت آسان ہوگئی تو آنحضرت ﷺ نے وفات سے پہلے رمضان میں حضرت جبرئیل علیہ السلام سے قرآن کریم کا آخری دور کیا جس عرضہ اخیرہ کہا جاتا ہے۔ اس موقع پر یہ مرادفات سے پڑھنے کی اجازت ختم کر دی گئی اور صرف وہی طریقہ باقی رہ گیا جس پر قرآن نازل ہوا تھا۔''

(مشکل الآثار للطحاوی، بحوالہ علوم القرآن مولانا تقی عثمانی ص: 104)

2- محقق ابن جزری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں۔

ولا شک ان القرآن نسخ منه و غیر فیه فی العرضة الاخیرة فقد صح النص بذلک عن غیر واحد من الصحابة و روینا باسناد صحیح عن زر بن حبیش قال قال لی ابن عباس ای القراء تین تقرأ قلت الاخیرة قال فان النبی ﷺ کان یعرض القرآن علی جبرئیل علیه السلام فی کل عام مرة قال فعرض علیه القرآن فی العام الذی قبض فیه النبی ﷺ مرتین فشهد عبدالله یعنی ابن مسعود ما نسخ منه وما بدل (النشرفی القراء ات العشر ص 32 ج 1)

ترجمہ: ''اس میں کوئی شک نہیں کہ عرضہ اخیرہ کے موقع پر قرآن پاک میں نسخ اور تبدیلی

ہوئی ہے۔اس کی تصریح متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول ہے۔ہم تک صحیح سند کے ساتھ زر بن حبیش رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول پہنچا ہے کہ مجھ سے ابن عباس رضی اللہ عنہ نے پوچھا تم کونسی قراءت پڑھتے ہو۔ میں نے کہا آخری قراءت۔زر بن حبیش رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ وجہ یہ تھی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہر سال ایک مرتبہ حضرت جبرئیل علیہ السلام کو قرآن سنایا کرتے تھے اور جس سال آپ کی وفات ہوئی اس سال آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مرتبہ حضرت جبرئیل علیہ السلام کو قرآن سنایا اس موقع پر جو کچھ منسوخ ہوا اور جو تبدیلی کی گئی حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اس کے شاہد تھے۔

ابن جزری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے اس قول میں اگرچہ مرادفات کے عرضہ اخیرہ میں منسوخ ہونے کی تصریح تو نہیں کی لیکن ابن جزری رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول مرادفات کے نسخ پر اس طرح سے دلیل ہے کہ انہوں نے عرضہ اخیرہ میں نسخ کے واقع ہونے کے تصریح کی ہے اور مرادفات ہی اس نسخ کا مصداق ہیں کیونکہ مرادافات کا وجود حدیث سے ثابت ہے اور ان کی بقاء بالا جماع ثابت نہیں اور کسی اور موقع پر ان کا منسوخ ہونا بھی ثابت نہیں ہے۔لہٰذاء قرین قیاس یہی ہے کہ عرضہ اخیرہ میں مرادفات ہی منسوخ ہوئے ہوں گے۔

بعض حضرات کا قول ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دور میں لغت قریش کے علاوہ باقی لغات موقوف کر دی گئیں۔ یہ قول بلا دلیل ہے کیونکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے جب مصاحف لکھنے کے لئے ایک جماعت تشکیل دی تو اس جماعت سے فرمایا:

اذا اختلفتم انتم و زید بن ثابت فی شئی من القرآن فاکتبوہ بلسان قریش فانما نزل بلسانھم.

”جب تمہارے اور زید بن ثابت کے درمیان قرآن کے کسی حصہ میں اختلاف ہو تو اسے قریش کی زبان پر لکھنا کیونکہ قرآن صرف ان کی زبان پر نازل ہوا ہے۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اس ارشاد سے صاف معلوم ہوا کہ قرآن پاک کا نزول صرف لغت قریش پر ہوا۔اگر اور لغات پر بھی ہوتا جیسا کہ بعض وہ حضرات کہتے ہیں جو سبعۃ احرف سے سات لغات مراد لیتے ہیں تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ یوں حصر کے ساتھ نہ فرماتے کہ **انما نزل بلسانھم** یعنی قرآن پاک محض قریش کی لغت پر نازل ہوا ہے۔

بعض حضرات نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے باقی لغات کو منسوخ نہ کرنے کی یہ دلیل دی

ہے کہ روایت حفص کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں لغت قریش کے سوا اور لغات بھی موجود ہیں۔

اس دلیل سے خیال ہوسکتا ہے کہ شاید قرآن کا نزول سات لغتوں پر ہوا ہو یا سات نہیں تو بہر حال متعدد لغتوں پر ہوا ہو۔ اس خیال کے صحیح نہ ہونے کی یہ وجوہات ہیں:

1- حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا مذکورہ بالا ارشاد اس خیال کے منافی ہے۔

2- کسی کلام میں چند ایک الفاظ کسی دوسری لغت کے آجانے سے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ کلام دو لغتوں میں وارد ہوا ہے بلکہ وہ ایک ہی لغت پر شمار ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں یہ احتمال بھی ہوسکتا ہے کہ وہ الفاظ اگرچہ اصالۃً دوسری لغت کے ہوں، لیکن اس لغت میں بھی ان کا استعمال ہونے لگا ہو بالکل غیر معروف نہ ہو۔

قرآن کو سبعۃ احرف (اقسام اختلاف) پر نازل کیے جانے کی حکمتیں

1- امت کے لئے خصوصاً اہل عرب کے لئے سہولت و آسانی

2- حکم کا بیان

قرآن پاک میں ہے **وان کان رجل یورث کلالۃ أوامرأۃ ولہ أخ أواخت فلکل واحد منھما السدس** اور حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی قراءت میں ہے۔ **ولہ اخ اواخت من ام** اس قراءت میں **من ام** کے زائد ہونے سے ظاہر ہوا کہ مذکورہ حکم میں بھائی بہنوں سے ماں شریک بھائی بہن مراد ہیں۔

3- دو مختلف حکموں کو جمع کرنا۔

مثلاً قرآن پاک میں ہے **فاعتزلوا النساء فی المحیض ولا تقربوھن حتی یطھرن. یطھرن** ایک قراءت میں طاء کے سکون کے ساتھ ہے اور دوسری قراءت میں طا کی تشدید کے ساتھ ہے۔ مشدد کا صیغہ عورتوں کے حیض سے طہارت میں مبالغہ کا معنی دیتا ہے جس سے یہ بات حاصل ہوئی کہ حیض سے پاک ہونے کے بعد عورت جب غسل کر لے اس وقت اس سے قربت کی جائے۔

4- دو مختلف حالتوں میں دو مختلف شرعی حکموں پر دلالت۔

قرآن پاک میں ہے۔ **فاغسلوا وجوھکم و ایدیکم الی المرافق و امسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین** اس آیت میں ارجلکم کی لام پر ایک قراءت میں نصب ہے، اور دوسری قراءت میں جر ہے۔

نصب کی صورت میں پاؤں دھونے کا حکم ہے جس وقت پاؤں ننگے ہوں اور جر کی صورت میں مسح کرنے کا حکم ہے جب کہ پاؤں پر چمڑے کے موزے پہنے ہوئے ہوں۔ نبی ﷺ نے ان دونوں حکموں کو اسی طرح بتایا ہے۔

5- جو مراد نہ ہو اس کے وہم کا دفعیہ

آیت ہے **یا ایھا الذین آمنوا اذا نودی للصلاۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ** اور دوسری قراءت میں ہے **فامضوا الی ذکر اللہ.**

فاسعوا سے یہ وہم ہوسکتا تھا کہ تیز تیز چلنے کا حکم ہے حالانکہ وہ مراد نہیں ہے۔ اس وہم کا دفعیہ **فامضوا** کے لفظ سے ہو گیا۔ کیونکہ اس کے معنی میں تیزی اور سرعت شامل نہیں ہے۔

6- ایسے لفظ کا بیان جو بعض پر مبہم ہو۔

و تکون الجبال کالعھن المنفوش اور ایک اور قراءت میں ہے **کالصوف المنفوش** دوسری قراءت سے معلوم ہوا کہ **عھن** سے مراد صوف (اون) ہے۔

7- ایسے عقیدے کی وضاحت جس میں بعض لوگ گمراہ ہوئے۔

جنت کے بارے میں آیت ہے **و اذا رأیت ثم رأیت نعیما و ملکا کبیرا.**

ایک قراءت میں **ملکا** کی میم کا ضمہ اور لام کا سکون ہے جب کہ دوسری قراءت میں میم کا فتحہ اور لام کا کسرہ ہے۔ دوسری قراءت سے جنت میں مومنین کے لئے اللہ تعالیٰ کا دیدار ہونا ثابت ہوتا جس کا بعض بدعتی فرقے انکار کرتے ہیں۔

تنبیہ: اس موضوع سے متعلق وہ روایات جن میں کوئی ایسی تصریح یا قرینہ موجود نہیں جس کی وجہ سے ان کے کسی ایک قسم میں داخل ہونے کا حتمی قول کیا جا سکے تو ایسی روایات بہرحال انہی دونوں قسموں میں سے کسی قسم میں داخل ہیں مثلاً

حاکم اور ابن حبان روایت کرتے ہیں۔

عن ابن مسعود قال اقرأنی رسول اللہ ﷺ سورۃ من آل حم فرحت الی

المسجد فقلت لرجل اقرأها. فاذا هو يقرأ ها حروفا ما اقرأ ها فقال اقرأ نيها رسول الله ﷺ فانطلقنا الی رسول الله ﷺ فاخبرناه فتغير وجهه وقال انما اهلک من قبلکم الاختلاف ثم اسرالی علی شيئا فقال علی ان رسول الله ﷺ يامرکم ان يقرأ کل رجل منکم کما علم قال فانطلقنا و کل رجل يقرأ حروفا لا يقرؤها صاحبه.

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے حٰمٓ والی ایک سورت سکھائی۔ پھر میں مسجد میں گیا اور میں نے ایک شخص کو وہی سورت پڑھنے کو کہا تو وہ اس کو ان حروف پر پڑھنے لگا جو میں نہیں پڑھتا تھا اور اس نے کہا کہ مجھے اس طرح رسول اللہ ﷺ نے پڑھایا ہے۔ ہم رسول اللہ ﷺ کے پاس گئے اور آپ کو یہ بات بتائی تو آپ کا چہرہ متغیر ہو گیا۔ اور آپ نے فرمایا تم سے پہلے لوگوں کو اختلاف نے ہلاک کیا۔ پھر آپ ﷺ نے حضرت علی سے کچھ سرگوشی کی تو علی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ تم کو حکم دیتے ہیں کہ تم میں سے ہر شخص اسی طرح قرآن پڑھے جس طرح اس کو سکھایا گیا ہے۔ تو ہم چلے آئے اور ہم میں سے ہر شخص ان حروف پر پڑھتا تھا جن پر دوسرا نہیں پڑھتا تھا۔

باب: 8

تاریخ قراءات متواترہ

اور چند ضروری مباحث

بسم اللہ حامدا و مصلیا

کتابی صورت میں جمع قرآن

قرآن کا مدار ہمیشہ سے ضبط وحفظ پر رہا ہے مگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت حضور نبی کریم ﷺ کے عہد میں حضور ﷺ کے حکم اور ہدایت کے مطابق اس کو لکھتی رہتی تھی اور چونکہ قرآن 23 سال کے عرصہ میں تدریجاً نازل ہوا تھا اس لئے قرآن کے نزول کے وقت ان میں سے جو لوگ حاضر ہوتے تھے وہ لکھ لیتے تھے۔ اس طرح حضور ﷺ کی حیات مبارکہ میں قرآن لکھا جا چکا تھا مگر ایک جگہ جمع نہ تھا بلکہ کاتبین کے پاس ہی متفرق طور سے لکھا ہوا تھا یا بعض حضرات نے اپنے طور پر لکھ رکھا تھا۔ صحابہ کرام کا اصل اعتماد حضور ﷺ کی تعلیم اور اپنے حفظ پر تھا اور ان میں سے بعض کو تمام اور بعض کو نصف، بعض کو چوتھائی اور بعض کو اس سے کم یا زیادہ یاد تھا اور ایسا کوئی نہ تھا جس کو چند سورتیں بھی یاد نہ ہوں۔

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں 11ھ میں مسلیمہ کذاب کے ساتھ یمامہ کی لڑائی ہوئی۔ اس میں قرآن کے پانچ سو سے زیادہ قراء شہید ہوئے۔ اس سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اندشیہ ہوا کہ کہیں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی وفات سے قرآن معدوم نہ ہو جائے۔ انہوں نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے درخواست کی کہ قرآن کو ایک جگہ جمع کرائیں۔ حضرت ابوبکر

نے پہلے انکار کیا اور کہا کہ جو کام حضور ﷺ نے نہیں کیا میں اس کو کیسے کروں، مگر پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے متواتر توجہ دلانے سے آمادہ ہو گئے اور حضرت زید بن ثابت انصاری ؓ کو اس خدمت پر مامور کیا۔ حضرت زید رضی اللہ عنہ اس کو ایک بہت بڑی ذمہ داری کا کام سمجھتے ہوئے کہتے ہیں۔ ''اگر مجھے پہاڑ کے اٹھانے کا حکم دیا جاتا تو اس سے آسان ہوتا۔'' حضرت زید رضی اللہ عنہ نے حافظ ہونے کے باوجود ایک ایک آیت صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی گواہی سے لکھی اور تمام قرآن کو جمع کیا، مگر وہ بھی متفرق صحیفے تھے جو پہلے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے اور پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس رہے اور آپ کی شہادت کے بعد ام المومنین حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے قبضہ میں آئے۔

30 ہجری میں حضرت حذیفہ بن الیمان رضی اللہ عنہ آرمینیہ و آذر بائیجان کی لڑائیوں میں شریک ہوئے تو انہوں نے دیکھا کہ مسلمان قرآن کی ترتیب وغیرہ کے بارہ میں اختلاف کرتے ہیں اور ہر شخص اپنی قراءت کو دوسرے کی قراءت سے بہتر کہتا ہے۔ اس سے جناب موصوف کو بے حد رنج ہوا اور آپ نے مدینہ میں حاضر ہو کر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے عرض کیا کہ ''اے امیر المومنین قرآن کے متعلق امت محمدی کا تفرقہ مٹایئے اور اس سے قبل کہ ان میں یہود و نصاریٰ کے مانند اختلاف ہو ان کی دست گیری کیجئے۔'' حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے وہ صحیفے حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا سے منگا کر حضرت زید بن ثابت انصاری رضی اللہ عنہ حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ، حضرت عبدالرحمٰن بن الحارث بن ہشام رضی اللہ عنہ اور حضرت سعید (1) بن عاص رضی اللہ عنہ قرشیین کو ان کی نقلیں کرنے پر مقرر کیا اور حکم دیا کہ اگر کسی بات میں حضرت زید رضی اللہ عنہ اور باقی حضرات کے درمیان اختلاف ہو تو اس کو لغت قریش میں لکھیں کیونکہ قرآن قریش کی زبان پر نازل ہوا ہے۔

جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اجماع و اتفاق سے آٹھ (2) نقلیں تیار ہو گئیں تو

---

(1) بعض روایات میں حضرت سعید رضی اللہ عنہ کے بدلے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے نام ہیں یہ دونوں حضرت زید کے شاگرد تھے اور اس وقت جوان تھے۔ ممکن ہے کہ ان کو بھی بعد میں شریک و مددگار بنایا گیا ہو۔

(2) اکثر اہل نقل چار نسخے بتاتے ہیں اور علامہ دانی نے بھی اسی کی تائید کی ہے اور بعض نے سات بتائے ہیں۔

حضرت عثمان ص نے ایک ایک نسخہ مکہ معظّمہ، بصرہ، دمشق، کوفہ، یمن اور بحرین میں بھیجا اور ایک مدینہ منورہ میں اور ایک خاص اپنے لئے رکھ لیا۔ (اسی کا نام امام ہے اور اسی پر آپ کی شہادت کے وقت آپ کا خون گرا تھا۔ محقق ابن جزری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے زمانہ میں اس کو قاہرہ 1 میں دیکھا تھا اس وقت تک اس پر خون کے نشانات تھے۔ اب یہ مصحف قسطنطنیہ میں ہے۔) انہیں قرآنوں کو مصاحف عثمانیہ ص کہتے ہیں اور اس وقت کے صحابہ کا اس پر اجماع ہو گیا تھا کہ جو کچھ ان مصاحف میں نہیں ہے وہ قرآن نہیں ہے۔

محقق ابن جزری رحمۃ اللہ علیہ النشر میں فرماتے ہیں۔

فکتبت المصاحف علی اللفظ الذی استقر علیه فی العرضة الاخیرة عن رسول الله ﷺ کما صرح به غیر واحد من ائمة السلف کمحمد بن سیرین و عبیدة السلمانی و عامر الشعبی، قال علی بن ابی طالب رضی الله عنه لو ولیت فی المصاحف ماولی عثمان لفعلت کما فعل (ص 8 ج 1).

مصاحف اس لفظ پر لکھے گئے جس پر عرضہ اخیرہ میں رسول اللہ ﷺ کو برقرار رکھا گیا تھا۔ (یعنی جو عرضہ اخیرہ میں منسوخ نہیں ہوئے تھے) بہت سے ائمہ سلف مثلاً محمد بن سیرین، عبیدہ سلمانی اور عامر سعبی رحمہم اللہ نے اس کی تصریح کی ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کہتے ہیں۔ ''مصاحف کے بارے میں جو کچھ عثمان نے کیا اگر مجھے موقع ملتا تو میں بھی وہی کرتا۔''

محقق ابن جزری رحمۃ اللہ علیہ النشر میں لکھتے ہیں۔

''ولا شک ان القرآن نسخ منه و غیر فیه فی العرضة الاخیرة فقد صح النص بذلک عن غیر واحد من الصحابة و روینا باسناد صحیح عن زر بن حبیش قال قال لی ابن عباس ای القراء تین تقرأ قلت الاخیرة قال فان النبی ﷺ کان یعرض القرآن علی جبریل علیه السلام فی کل عام مرة قال فعرض علیه القرآن فی العام الذی قبض فیه النبی ﷺ مرتین فشهد عبدالله یعنی ابن مسعود ما نسخ منه و ما بدل فقراء ة عبدالله الاخیرة.

واذا قد ثبت ذلک فلا اشکال ان الصحابة کتبوا فی هذا المصاحف ماتحققوا انه قرآن و ما علموه استقر فی العرضة الاخیرة و ما تحققوا صحته عن النبی ﷺ

مما لم ینسخ و ان لم تکن داخلة فی العرضة الاخیرة ولذلک اختلفت المصاحف بعض اختلاف اذ لو کانت العرضة الاخیرة فقط لم تختلف المصاحف بزیادة نقص وغیر ذلک و ترکوا ما سوی ذلک و لذلک لم یختلف علیهم اثنان حتی ان علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ لما ولی الخلافة بعد ذلک لم ینکر حرفا ولا غیره مع انه هو الراوی ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم یا مرکم ا ان تقرؤا القرآن کما علمتم و هو القائل لو ولیت من المصاحف ما ولی عثمان لفعلت کما فعل......

ثم ان الصحابة رضی الله عنهم لما کتبوا تلک المصاحف جردوها من النقط والشکل لیحتمله ما لم یکن فی العرضة الاخیرة مما صح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم و انما اخلوا المصاحف من النقط والشکل لتکون دلالة الخط الواحد علی کلا اللفظین المنقولین المسموعین المتلوین شبیهة بدلالة اللفظ الواحد علی کلا المعنیین المعقولین المفهومین فان الصحابة رضوان الله علیهم تلقوا عن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ما امره الله تعالیٰ بتبلیغه الیهم من القرآن لفظه و معناه جمیعا ولم یکونوا لیسقطوا شیئا من القرآن الثابت عنه صلی اللہ علیہ وسلم ولا یمنعوا من القرائة به (ص 32 ج النشر).

ترجمہ: اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ عرضہ اخیرہ میں قرآن میں نسخ اور تغیر ہوا۔ اس کی تصریح صحیح سند سے بہت سے صحابہ سے منقول ہے۔ صحیح سند سے ہے زر بن حبیشؒ کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے مجھ سے پوچھا تم کون سی قراءت پڑھتے ہو تو میں نے جواب دیا کہ آخری والی۔ پھر یہ وضاحت کی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جبریل علیہ السلام کو ہر سال میں ایک مرتبہ قرآن پاک سناتے تھے اور جس سال آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہوا اس سال آپ نے حضرت جبریل کو دوبار قرآن سنایا تو اس وقت جو کچھ نسخ اور تبدیلی ہوئی حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اس کے شاہد اور گواہ ہیں اور ان کی قراءت آخری قراءت ہے۔

جب یہ ثابت ہوا تو اس میں کچھ اشکال نہیں رہا کہ ان مصاحف میں صحابہ رضی اللہ عنہم نے صرف وہی کچھ لکھا جس کی ان کو تحقیق تھی کہ وہ قرآن ہے اور جو عرضہ اخیرہ کے وقت قائم رہا تھا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے جس کی صحت ثابت تھی اور منسوخ نہیں ہوا تھا اگرچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے

عرضہ اخیرہ میں اس کو پڑھا نہیں تھا۔ اسی وجہ سے مصاحف میں بعض اختلاف نظر آتا ہے۔ کیونکہ اگر قرآن فقط وہی ہوتا جو نبی ﷺ نے عرضہ اخیرہ میں پڑھا تھا تو مصاحف میں زیادت اور کمی کا اختلاف اور دیگر اختلاف نہ ہوتے اور صحابہ نے عرضہ اخیرہ میں جو کچھ پڑھا گیا تھا اس کے علاوہ کو ترک کر دیا ہوتا۔ اسی لئے صحابہ کے اس عمل پر کسی دو کا بھی اختلاف نہیں ہوا یہاں تک کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ جو خود اس بات کے راوی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ تم کو حکم دیتے ہیں کہ تم (میں سے ہر ایک) اس طرح قرآن پڑھو جیسے تم سکھلائے گئے ہو جب انہوں نے خلافت کی ذمہ داری سنبھالی تو نہ کسی حرف کو غلط کہا اور نہ ہی اس میں کچھ تبدیلی کی اور فرمایا کہ مصاحف کے بارے میں جو کچھ عثمان رضی اللہ عنہ نے کیا اگر مجھے موقع ملتا تو میں بھی وہی کرتا۔ پھر صحابہ نے جب یہ مصاحف لکھے تو نقطہ واعراب سے ان کو خالی رکھا تاکہ ان میں وہ قراءتیں بھی شامل ہو جائیں جو اگرچہ عرضہ اخیرہ میں پڑھی نہیں گئیں لیکن نبی ﷺ سے صحت کے ساتھ ثابت ہیں۔ انہوں نے مصاحف کو جو نقطہ واعراب سے خالی رکھا تو اس وجہ سے کہ ایک ہی خط کی دلالت دو منقول ومسموع اور متلو لفظوں پر ہو جائے جیسا کہ ایک لفظ (مشترک) کی دو معقول ومفہوم معانی پر دلالت ہوتی ہے۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے نبی ﷺ سے وہی کچھ سیکھا جس کو لفظ ومعنی سمیت ان تک پہنچانے کا اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ ﷺ کو حکم دیا تھا اور صحابہ ایسے نہیں تھے کہ نبی ﷺ سے ثابت قرآن میں سے کچھ ساقط کر دیتے اور اس طرح اس کی قراءت سے روکنے والے بن جاتے۔

یہاں ہم ایک اشکال کا دفعیہ کرتے ہیں۔

اشکال

محقق ابن جزری رحمۃ اللہ نے عرضہ اخیرہ میں قرآن میں نسخ وتغیر ہونے کی تصریح کی ہے اور مولانا تقی عثمانی مدظلہ مقدمہ معارف القرآن میں لکھتے ہیں کہ ''اس موقعہ پر بہت سی قراءتیں منسوخ کر دی گئیں اور صرف وہ قراءتیں باقی رکھی گئیں جو آج تک تواتر کے ساتھ محفوظ چلی آتی ہیں۔''

نیز علوم القرآن میں فرماتے ہیں۔ ''اس سے صاف ظاہر ہے کہ عرضہ اخیرہ کے وقت

بہت سی قراءتیں خود اللہ تعالیٰ کی جانب سے منسوخ قرار دے دی گئی تھیں‘‘۔

جواب

ہم کہتے ہیں کہ مولانا کی بات سے معلوم ہوتا ہے کہ قراءات عشرہ جو آج تک تواتر کے ساتھ محفوظ چلی آتی ہیں ان کے علاوہ باقی قراءتیں عرضہ اخیرہ کے وقت منسوخ ہوگئی تھیں۔ یہ بات صحیح نہیں کیونکہ امام ابو محمد مکی فرماتے ہیں کہ ’’کتابوں میں ان ستر صاحب اختیار ائمہ کی قراءات مذکور ہیں جو قراء سبعہ سے مقدم تھے‘‘۔ اور محقق نے اپنے اس قول میں نہ تو یہ تصریح کی ہے کہ عرضہ اخیرہ میں مرادفات کا نسخ ہوا اور نہ ہی اس کو صراحت سے ذکر کیا ہے کہ اور قسم کی قراءات منسوخ ہوئی تھیں۔ انہیں نے صرف نسخ اور تغیر کا ذکر کیا ہے اور جیسا کہ ہم حروف سبعہ کی شرح میں وضاحت سے ذکر کر چکے ہیں اس نسخ وتغیر کا اصل مصداق صرف مرادفات ہیں۔ کسی اور قراءت کو منسوخ ماننا محتاج دلیل ہے۔ زر بن حبیش رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول کہ ’’حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے مجھ سے پوچھا کہ تم دو میں سے کونسی قراءت پڑھتے ہو اور میں نے کہا کہ آخری‘‘ اس کو مرادفات کے علاوہ بعض دیگر قراءات کے نسخ پر دلیل بنانا واضح بھی نہیں ہے اور صحیح بھی نہیں۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین میں سے شیوخ قراءات

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سب کے سب قاری (1) تھے پھر ان میں سے بعض حافظ اور بعض خصوصیت کے ساتھ معلم قراءات تھے۔ امام ابو عبید قاسم رضی اللہ عنہ بن سلام ان معلمین قراءات کے متعلق کتاب القراءات میں کہتے ہیں۔ ’’مہاجرین میں سے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ، حضرت عمر رضی اللہ عنہ، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ، حضرت علی رضی اللہ عنہ، حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ، حضرت سعد رضی اللہ عنہ، حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ، حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ، حضرت ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ، حضرت سالم رضی اللہ عنہ، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ، حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ، حضرت عبداللہ بن السائب رضی اللہ عنہ، امہات المومنین حضرت عائشہ، حضرت حفصہ، حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہن اور انصار میں سے حضرت ابی رضی اللہ عنہ، حضرت

(1) آج کل قاری اسے کہتے ہیں جو سبعہ یا عشرہ قراءات جانتا ہو اور حافظ سے اس کا مرتبہ ارفع واعلیٰ تصور ہوتا ہے۔ صدر اول میں ہر قرآن پڑھنے والے کو قاری کہتے تھے اور حافظ کا درجہ اس سے بہت بلند تھا۔

معاذ رضی اللہ عنہ ، حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ ، حضرت زید رضی اللہ عنہ ، حضرت ابوزید رضی اللہ عنہ ، حضرت مجمع بن جاریہ رضی اللہ عنہ ، حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ ، سے وجوہ قراءات منقول ہیں،'' اسی گروہ میں سے حضرت عیاش رضی اللہ عنہ اور آپ کے فرزند ابوالحارث عبداللہ بن عیاش قرشی رضی اللہ عنہ ، حضرت فضالہ بن عبید انصاری رضی اللہ عنہ ، اورحضرت واثلۃ بن اسقع لیثی رضی اللہ عنہ ہیں۔

ان میں سے اکثر حضرات نے حضور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست اور بعض نے دوسرے صحابہ کے واسطہ سے قرآن پڑھا تھا اور تمام جماعت روزانہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے سنتی رہتی تھی۔اس برگزیدہ جماعت نے ہرحرکت واسکان اورحذف واثبات کوحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ضبط کیا تھا اور جس طرح پڑھا تھا اسی طرح تابعین کو پڑھا دیا۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بعدقرآن پڑھانے والے تابعین عظام ہیں جو اسلامی دنیا کے ہر گوشہ میں موجود تھے۔ ان میں سے پانچوں اسلامی مرکزوں میں حسب ذیل حضرات خصوصیت کے ساتھ قراءات کے معلم تھے۔

مدینہ طیبہ میں حضرت امام زین العابدینؒ، سیدالتابعین حضرت سعید بن مسیّبؒ، حضرت عمروہ بن زبیرؒ، حضرت سالم بن عبداللہؒ، حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ، حضرت سلیمان بن یسار وحضرت عطا بن یسارؒ، حضرت معاذ بن حارث معروف بمعاذ قاری، حضرت امام محمد بن ہرمزالاعرجؒ، حضرت محمد بن شہاب الزہریؒ، حضرت مسلم بن جندب ہذلی قاضی، حضرت زید بن اسلم، حضرت یزید بن رومان، حضرت صالح بن خوات، حضرت عکرمہ بربری مولی حضرت ابن عباسؒ، حضرت امام جعفر صادقؒ وغیرہ۔

مکہ معظمہ میں حضرت عبید بن عمیر، حضرت عطاء ابن ابی رباح، حضرت طاؤسؒ، حضرت مجاہد بن جبرؒ، حضرت عکرمۃ بن خالدؒ، حضرت ابن ابی ملیکۃؒ، حضرت درباس، مولی حضرت ابن عباسؒ وغیرہ۔

کوفہ میں حضرت علقمہ بن قیس، حضرت اسود بن یزید، حضرت عبیدہ بن عمرو، حضرت عمرو بن شرحبیل، حضرت مسروق بن اجدع، حضرت عاصم بن ضمرہ سلولیؒ، حضرت زید بن وہبؒ، حضرت حارث بن قیس، حضرت حارث بن عبداللہ الاعور ہمدانی، حضرت ربیع بن خثیم، حضرت عمرو بن میمون، حضرت ابوعبدالرحمٰن سلمی، حضرت زربن حبیش، حضرت سعدبن الیاس،

حضرت عبید بن نضیلہ، حضرت ابوزرعۃ بن عمرو بن جریر، حضرت سعید جبیر والبی، حضرت ابراہیم بن یزید بن قیس، حضرت عامر شعبی حضرت حمران بن اعین، حضرت ابو اسحاق سبیعی، حضرت منصور بن معتمر بن مقسم ضبی ضریر، حضرت زائدہ بن قدامہ حضرت منہال بن عمرواسدی وغیرہ۔

بصرہ میں حضرت عامر بن عبدقیس، حضرت ابوالعالیہؒ، حضرت ابوالرجاء، حضرت نصر بن عاصم، حضرت قتادہ، حضرت ابوالاسود دولی، حضرت عطان بن عبداللہ رقاشی وغیرہ۔

دمشق میں حضرت مغیرہ بن ابی شہاب اور حضرت خلید بن سعد وغیرہ۔

ان میں سے بعض نے حضرات صحابہ کرام سے براہ راست اور بعض نے تابعین کے واسطہ سے قرآن پڑھا تھا اور ہر حرف کو ضبط کیا تھا پھر بعض نے اپنا تمام وقت اور بعض نے اکثر اور بعض نے ایک حصہ خدمت قرآن کے لئے وقف کر رکھا تھا۔

صاحب اختیار ائمہ قراءات

انہیں تابعین اور تبع تابعین میں سے وہ حضرات ہیں جنہوں نے سب کچھ چھوڑ کے اپنے آپ کو خدمت قرآن کے لئے وقف کر دیا۔ حصول قراءات اور ان کے ضبط و حفظ میں انتہائی جدوجہد کی حتی کہ مقتدائے روزگار ائمہ بن گئے۔ ان میں سے بعض نے کئی کئی صحابہ کرام سے اور بعض نے صحابہ کرام اور تابعین سے اور بعض نے صرف تابعین سے اور بعض نے تابعین اور تبع تابعینؒ سے قرآن پڑھا۔ ان ائمہ میں سے ہر ایک نے اپنے اساتذہ کی تعلیم کردہ وجوہ قراءات میں سے عربیت میں اقویٰ اور موافق رسم وجوہ سے اپنے لئے جدا جدا قراء ات اختیار کر لیں اور عمر بھر انہی کو پڑھتے پڑھاتے رہے۔ تمام مفسرین و محدثین اور جملہ فقہاء و مجتہدین ان کی اختیار کردہ قراءتوں کو بلا عذر قبول کرتے تھے اور مذکورہ بالا اسلامی مرکزوں میں سے کوئی شخص ان کے ایک حرف کا بھی انکار نہیں کرتا تھا۔ بلکہ دوسری صدی سے دنیائے اسلام میں وہی پڑھی اور پڑھائی جانے لگیں۔ اسلامی ممالک کے بعید ترین علاقوں سے اور ہر شہر و قصبہ سے طلباء سفر کر کے ان سے پڑھنے آتے تھے اور ان قراءتوں کو ان کے نام سے منسوب کرتے تھے جو آج تک انہی کے نام سے معنون چلی آتی ہیں۔ ان صاحب اختیار حضرات میں سے ……

مدینہ منورہ میں امام ابوجعفر یزید بن القعقاع قاری، امام شیبۃ بن العصاح قاضی اور ان کے بعد امام نافع بن عبدالرحمٰن تھے۔

مکہ معظمہ میں امام عبداللہ بن کثیر، امام حمید بن قیس الاعرج امام محمد بن عبدالرحمٰن بن محیصن سہمی۔ کوفہ میں امام یحیٰی بن وثاب اسدی، امام عاظم بن ابی النجود، امام سلیمان بن مہران الاعمشؒ، ان کے بعد امام حمزہ بن حبیب الزیات، پھر امام ابوالحسن علی الکسائی پھر امام خلف بن ہشام البزار تھے۔

بصرہ میں امام عبداللہ بن ابی اسحٰق حضرمی، امام عیسی بن عمروؒ و ہمدانی ضریر، امام ابوعمروؒ بن العلاءؒ ان کے بعد امام عاصمؒ بن حجاج حجدری، پھر امام یعقوبؒ بن اسحاق حضرمی تھے۔

دمشق میں امام عبداللہ بن عامر، امام عطیہؒ بن قیس کلابی، امام اسماعیلؒ بن عبداللہ بن مہاجر۔ ان کے بعد امام یحیٰی بن حارث ذماری، پھر امام شریح بن زید حضرمی مشہور صاحب اختیار ائمہ تھے۔

اختیار قراءات کا یہ سلسلہ بے حد وسیع تھا جو صدیوں جاری رہا اور خدا ہی بہتر جانتا ہے کہ کتنے صاحب اختیار ائمہ پیدا ہوئے۔ امام ابومحمد مکی کہتے ہیں ''کتابوں میں ان ستر صاحب اختیار ائمہ کی قراءات مذکورہ ہیں جو قراء سبعہ سے مقدم تھے۔'' اس سے قیاس کریں کہ ان کے ہم مرتبہ اور ان سے کم اور کمتر کتنے ائمہ ہوں گے۔

ائمہ کے تلامذہ اور رواۃ ان گنت تھے اور پھر ان میں سے ہر ایک کی جانشین ایک قوم بنی جن کے تعداد خدائے تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا اور نہ کسی مصنف کی یہ طاقت ہے کہ ان کا پورا شمار کر سکے۔

قراءات سبعہ صاحب اختیار ائمہ کے صرف دو دو شاگرد جو زیادہ معروف ہوئے ذکر کئے جاتے ہیں۔ یہ راوی کہلاتے ہیں اور پھر راویوں سے مثلاً علامہ دانی صاحب تیسیر رحمۃ اللہ علیہ تک جن واسطوں سے قراءات پہنچیں ان کو طرق کہتے ہیں۔

طرق	راوی	قاری
1-ابونشیط، 2-ابوحسان، 3-ابن بویان، 4-ابراہیم بن عمر مقری، 5-عبدالباقی، 6-ابوالفتح	1-قالون	1-نافع مدنی
1-ازرقا، 2-نحاس، 3-تجیبی، 4-ابوالقاسم خاقانی	2-ورش	
1-ابوربیعہ، 2-نقاش، 3-ابوالقاسم فارسی،	1-بزی	2-ابن کثیر مکی
1-ابن مجاہد، 2-ابواحمد سامری، 3-ابوالفتح	2-قنبل	
1-ابن عبدوس، 2-ابن مجاہد 3-عبدالواحد، 4-ابو القاسم فارسی،	1-دوری	3-ابوعمرو بصری
1-ابن جریر، 2-ابواحمد سامری، 3-ابوالفتح	2-سوسی	
1-الحلوانی، 2-ابن عبدان	1-ہشام	4-ابوعامر شامی
1-اخفش، 2-نقاش، 3-ابوالقاسم فارسی	2-ابن ذکوان	
1-یحیٰی، 2-صریفینی، 3-الاصم، 4-ابراہیم بن عبدالرحمٰن، 5-عبدالباقی، 6-ابوالفتح۔	1-ابوبکر	5-عاصم کوفی
1-عبید، 2-شنانی، 3-ہاشمی، 4-ابوالحسن	2-حفص	
1-ادریس حداد، 2-ابن بویان، 3-حرتکی، 4-ابوالحسن	1-خلف	6-حمزہ
1-جوہری، 2-ابن شنبوذ، 3-ابواحمد سامری، 4-ابوالفتح	2-خلاد	
1-کسائی صغیر، 2-بطی، 3-زید بن علی، 4-عبدالباقی، 5-ابوالفتح	1-ابوالحارث	7-کسائی
1-ابوالفضل، 2-ابن جلندا، 3-عبدالباقی، 4-ابوالفتح	2-دوری	

سلسلہ اختیار کی وجہ

کلمات قرآنی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک متفق علیہ جن کو تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ایک طرح پڑھا ہے۔ان میں کوئی اختلاف نہیں تھا۔ دوسری مختلف فیہ جن کو صحابہ کرام رضی اللہ

عنہم نے لغوی اختلاف یا نحوی وجوہ کی بناء پر مختلف طرح پڑھا ہے۔

دونوں قسم کے الفاظ منزل من اللہ اور نبی ﷺ کے تعلیم کردہ ہیں۔ مثلاً ایک صحابی رضی اللہ عنہ نے صلہ، اظہار، تسہیل اور فتح کے ساتھ پڑھنا سیکھا۔ دوسرے نے غیر صلہ، اظہار، تسہیل اور فتح کے ساتھ سیکھا۔ تیسرے نے غیر صلہ، ادغام، تسہیل اور امالہ کے ساتھ پڑھنا سیکھا۔ اس طرح اور بہت سے شکلیں ہوسکتی ہیں۔

مثلاً ان چار اختلافی وجوہ میں کل سولہ شکلیں بنتی ہیں جو یہ ہیں۔

-1	صلہ	اظہار	تسہیل	فتح
-2	//	ادغام	//	//
-3	//	اظہار	تحقیق	//
-4	//	ادغام	//	//
-5	//	اظہار	تسہیل	امالہ
-6	//	//	تحقیق	//
-7	//	ادغام	تسہیل	//
-8	//	//	تحقیق	//
-9	ترک صلہ	اظہار	تسہیل	فتح
-10	//	ادغام	//	//
-11	//	اظہار	تحقیق	//
-12	//	ادغام	//	//
-13	//	اظہار	تسہیل	امالہ
-14	//	//	تحقیق	//
-15	//	ادغام	تسہیل	//
-16	//	//	تحقیق	//

ان چار قسم کے اختلافات میں اتنی بہت سی شکلیں بن گئیں۔ ان کے ساتھ جب ہم دیگر اختلافات کو بھی ملائیں خواہ وہ اصول کے ہوں جیسے مد و قصر اور تفخیم اور ترقیق اور یاء ات اضافت کا اختلاف، حرکت و اسکان یا حذف و اثبات وغیرہ یا وہ فرش کے ہوں جیسے حذف و اثبات یا افراد و جمع یا معروف و مجہول وغیرہ تو پھر اور بہت سی شکلیں بن سکتی ہیں۔ چونکہ ان اختلافات کی کوئی ترتیب بعینہ واجب نہ تھی لہٰذا تابعین و تبع تابعینؒ نے اپنے اساتذہ کی قراءات سے شرائط کی پابندی کرتے ہوئے نئی ترتیب سے قراءات اختیار کر لیں۔ یعنی ممکنہ شکلوں میں سے دوسری شکلیں اختیار کر لیں۔ اسی وجہ سے صدر اول کی قراءات کا کوئی شمار نہیں بتایا۔ محقق کہتے ہیں ''امام ابوعبیدؒ، قاضی اسمٰعیلؒ اور امام ابوجعفرؒ ابن جریر طبری نے اپنی کتابوں میں قراء سبعہ سے مقدم وہ پندرہ قراءات بیان کی ہیں جو صحابہ کرامؓ کے عہد میں پڑھی جاتی تھیں اور جن سے وہ نماز پڑھتے تھے۔

قراءت، روایت اور طریقہ کا فرق

اگر کسی قراءت کے تمام راوی اس پر متفق ہیں تو یہ قراءت کہلاتی ہے اور اگر کسی قراءت کے رواۃ میں اختلاف ہے مگر روایت کے طرق متحد ہیں تو یہ روایت کہلاتی ہے اور اگر راوی کے شاگردوں میں اختلاف ہے خواہ کسی طبقہ میں ہو تو یہ طریقہ کہلاتا ہے۔

مثلاً امام عاصم سے جب ان کے تمام شاگرد یعنی راوی مثلاً حفص اور شعبہ ان کی کسی اختیار کردہ قراءت پر متفق ہوں تو وہ قراءت کہلاتی ہے۔ اور اگر ان کی کسی اور اختیار کردہ قراءت کو نقل کرنے میں ان کے شاگردوں کا اختلاف ہو مثلاً حفص اس کو روایت کرتے ہوں شعبہ نہ کرتے ہوں تو یہ امام عاصم سے حفص کی روایت کہلائے گی۔ اسی طرح شعبہ امام عاصم کی کسی اختیار کردہ قراءت کو نقل کرتے ہوں جس کو حفص نقل نہ کرتے ہوں تو وہ امام عاصم سے شعبہ کی روایت کہلائے گی۔

پھر مثلاً حفص کی روایت بھی اس وقت کہلائے گی جب حفص کے تمام شاگرد اس کو نقل کرنے میں متفق ہوں۔ اگر ان کے شاگرد ان سے کوئی اور قراءت نقل کرنے میں مختلف ہوں

جیسے عبید ایک طرح سے پڑھتے ہوں اور دیگر شاگرد دوسرے طریقے سے پڑھتے ہوں تو ان میں سے ہر ایک کے نقل کردہ کو طریقہ کہتے ہیں۔

غرض یہ کہ قراءت ہو یا روایت یا طریقہ وہ سب درحقیقت امام عاصم سے ہی منقول ہوں گے لیکن جس قراءت میں نیچے تک اتفاق ہوں اس کو تو امام عاصم کی قراءت کہتے ہیں اور جس میں حفص و شعبہ کا اختلاف ہو لیکن پھر ان کے شاگرد سب متفق ہوں تو اس کو حفص یا شعبہ کی روایت کہتے ہیں اور جس قراءت میں ان کے شاگردوں کا بھی باہم اختلاف ہو تو اس کو مثلاً طریقہ عبید کہتے ہیں۔

خلاصہ کلام

یہ ہے کہ حضرات صحابہ کرامؓ جن جن وجوہ پر قرآن پڑھتے تھے وہ سب صحیح اور منزل من اللہ تھیں یعنی ہر صحابیؓ کو جو حرف نبی ﷺ نے پڑھایا تھا وہ ان کے لئے کسی کی تائید و تصدیق اور کسی گواہ کے بغیر بھی حجت تھا۔ پھر جب صحابہ کرامؓ نے مصاحف عثمانیہ پر اجماع کر لیا تو امت کے لئے ان کا اتباع ضروری ہو گیا۔

حضرات تابعینؒ کبار نے صحابہ کرام سے قرآن پڑھا اور مصاحف عثمانیہ کے مطابق دیگر تابعینؒ و تبع تابعینؒ کو پڑھایا۔ ان دونوں جماعتوں کے متعدد حضرات نے کئی کئی شیوخ سے قرآن پڑھا اور مشہور وجوہ کا انتخاب کر کے اپنے لئے جدا جدا قراءات اختیار کر لیں اور رسم الخط کا اتباع کرتے ہوئے اپنے اختیار میں آحاد اور غیر مشہور سے اجتناب کیا کیونکہ ان کے بعض واسطوں کے غیر ثقہ یا غیر عادل ہونے کی وجہ سے ان کے حق میں شذوذ وضعف پیدا ہو گیا تھا اور نیز انہوں نے عربیت میں اقوی وجہ کا لحاظ رکھا۔

ضابطہ قراءات

ائمہ کے تلامذہ اور پھر ان کے تلامذہ میں سے بعض ضبط و اتقان روایت و درایت وغیرہ میں کامل امام اور حجت تھے اور بعض میں کسی وصف کی کمی تھی جس سے کچھ اختلاف کا اندیشہ ہونے لگا اس وقت محقق علمائے امت اور مجتہدین ملت کتاب اللہ کی خدمت کے لئے کھڑے

ہو گئے انہوں نے طرق و روایت کو جانچا، حروف کی پڑتال کی، متواتر کو آحاد سے، مشہور کو شاذ سے، اور صحیح کو فاسد سے ممتاز کیا اور ان میں فرق کرنے کے لئے ارکان و اصول مقرر کئے اور قبول قراءات کا حسب ذیل ضابطہ بنایا جو تین ارکان پر مشتمل ہے جو یہ ہیں۔

1- قراءت عربیت کے موافق ہو اگرچہ یہ موافقت بوجہ (1) ہو۔

2- مصاحف عثمانیہ میں سے کسی ایک 2 کے رسم الخط کے مطابق ہو خواہ یہ مطابقت احتمالاً 3 ہو۔

---

(1) یعنی نحوی وجوہ میں سے کسی وجہ سے موافق ہو خواہ وہ فصیح ہو یا افصح۔ یہ مراد نہیں کہ نحاۃ میں سے کوئی اس کے خلاف نہ ہو۔ کیونکہ نحاۃ نے بعض قراءات کا انکار کیا ہے مگر ائمہ قراءۃ ان کے انکار کی ایک ذرہ کے برابر پرواہ نہیں کرتے، چنانچہ بَارِئْكُمْ. يَاْمُرْكُمْ، لِسبَا. مكر السيئى وغیرہ کے اسکان۔ هَلْ تَرَبَّصُوْنَ. اِذْ تَّلَقَّوْنَ وغیرہ (بقراءۃ بزیؒ) شَهْرَ رَّمَضَانَ عَفْوُ وَّ اَمَرْ وغیرہ (بقراءت سوسیؒ) فَلَمَا اسْطَّاعُوْا (بقراۃ حمزہ) نِعْمَّا لَا يَهْدِىَ کے اجتماع ساکنین كُنْ فَيَكُوْنَ کے نصب وَالْاَرْحَامِ کے خفض عن سَأقَيْهَا کے ہمزہ وَاِنَّ الْيَاسَ کے وصل اور بعض دیگر حروف کا بعض نحوی انکار کرتے ہیں علامہ دانی بَارِئْكُمْ کے اسکان پر سیبویہ کا اعتراض نقل کر کے جامع البیان میں کہتے ہیں۔ ''اسکان نقلاً اصح اور اداء اکثر کا مذہب اور میرے نزدیک مختار ہے۔ میں اسی کو لیتا ہوں'' پھر ائمہ کے اقوال نقل کر کے کہتے ہیں۔ ''ائمہ قراءۃ قرآن کے کسی حرف میں اس پر عمل نہیں کرتے جو لغت میں زیادہ مشہور اور عربیت میں اقیس ہو بلکہ اس پر عمل کرتے ہیں جو اثر اثبت اور نقلاً و روایتاً اصح ہو اور جب اس طرح کوئی حرف ثابت ہو جائے تو اس کو نہ عربیت کا قیاس رد کر سکتا ہے اور نہ لغت کی شہرت کیونکہ قراءت سنت متبعہ ہے جس کا قول کرنا واجب اور اس پر لازم ہے۔''

(2) مثلاً قالوا اتخذ الله (بقر) مصحف شام میں بلا واوَ۔ تجری من تحتها (توبہ) مصحف مکہ میں بزیادۃ من، خیرا منهما (کہف) مصاحف حجاز و شام میں بزیادۃ میم تثنیہ اور فان الله الغنى (حدید) مصحف مدینہ اور شام میں بغیر هو مرسوم تھا۔

(3) احتمالی موافقت سے ہمارے ائمہ کی مراد یہ ہے کہ بعض کلمات میں بعض قراءات رسم کے صریحاً مطابق ہوتی ہیں اور بعض تقدیراً جیسے ملک تمام مصاحف میں بلا الف مرسوم ہے پس قراءۃ حذف صریحا اور قراءۃ الف احتمالا موافق ہے اور النشاۃ بالف مرسوم ہے۔ پس قراءۃ مد صریحاً اور قراءۃ قصر احتمالاً موافق ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ ہمزہ خلاف قیاس بصورت الف لکھا گیا ہو اور بعض کلمات میں تمام قراءات احتمالاً موافق ہوتی ہیں جیسے السمٰوٰت. الصّٰلِحٰت وَالَّيْلِ. الصَّلٰوةِ. الربوا. وغیرہ میں اور جیسے و جآی دو جگہ بالف مرسوم ہے اور بعض کلمات میں تمام قراءات صریحاً مطابق ہوتی ہیں۔ جیسے اَنْصَارَ اللّٰهِ. فَنَادَتْهُ تَعْلَمُوْنَ هيت. ان نعف نعذب وغیرہ کیونکہ مصاحف عثمانی نقاط و اعراب سے مجرو تھے۔

3- صحیح ومتصل سند سے ثابت ہواور ائمہ فن کے یہاں مشہور [1] ہو۔

جس قرآءت میں یہ تینوں باتیں پائی جاتی ہوں وہ قراءت صحیح اور ان حروف سبعہ میں سے ہے جن پر قرآن نازل ہوا۔

محققؒ کہتے ہیں۔"جو قراءۃ اس طرح ثابت ہو یعنی اس ضابطہ پر پوری اترتی ہو اس کا ردو انکار جائز نہیں بلکہ مسلمانوں پر اس کا قبول کرنا واجب ہے خواہ ائمہ سبعہ کی قراءات ہوں یا عشرہ کی ہوں یا ان کے علاوہ کی ہوں۔اگر مذکورہ ارکان ثلثہ میں سے کوئی رکن مختل ہو جائے تو وہ ضعیف، شاذ یا فاسد و باطل ہے خواہ سبعہ سے ہو یا مافوق سبعہ سے ہو۔تمام محققین ائمہ سلف وخلف اس تعریف کو صحیح کہتے ہیں۔

حافظ ابوعمرو دانی، ابومحمد مکی مہدوی نے بھی یہی تصریح کی ہے باقی تمام متقدمین کا بھی یہی مذہب ہے اور ان میں سے کوئی اس کے خلاف نہیں۔"

حافظ ابوشامہ مرشد الوجیز میں کہتے ہیں، ہر اس قراءت کو جو ائمہ سبعہ کی جانب منسوب ہو اور صحیح کہلاتی ہو اسی وقت منزل من اللہ اور صحیح کہہ سکتے ہیں، جب وہ اس ضابطہ میں آ جائے اور ضابطہ کے ساتھ مطابقت کی صورت میں کوئی مصنف اس کی نقل میں متفرد نہیں ہوسکتا اور نہ وہ کسی امام سے مختص ہوسکتی ہے۔اصل اعتماد ان اوصاف ثلثہ پر ہے نہ انتساب پر۔اور بیشک ہر قراءت میں خواہ سبعہ میں سے ہو یا غیر سبعہ سے صحیح اور شاذ دونوں قسم کی وجوہ پائی جاتی ہے۔البتہ قراءات سبعہ میں شہرت اور متفق علیہ صحیح وجوہ کی کثرت کی وجہ سے طمانینت اور میلان خاطر زیادہ ہوتا ہے۔"

صحت قراءت کے لئے بعض متاخرین کا تواتر کو شرط کہنا صحیح نہیں

ابوشامہ مرشد الوجیز میں کہتے ہیں۔"متاخرین مقریوں اور ان کے مقلدین کی زبان پر چڑھا ہوا ہے کہ قراءات سبعہ بتمام وکمال متواتر ہیں یعنی قراء سبعہ سے جو حرف منقول ہے وہ متواتر منزل من اللہ اور واجب التسلیم ہے۔ہم بھی یہی کہتے ہیں مگر صرف ان حروف کے

(1) مقصد یہ ہے کہ اس قراءۃ کو عادل ضابط نبی ﷺ تک اپنے مثل سے روایت کرتے ہوں اور ائمہ ضابطین کے نزدیک مشہور بھی ہو۔یعنی غلط اور شاذ نہ سمجھی جاتی ہو۔

بارے میں جن کو ائمہ سے نقل کرنے میں تمام طرق اور رواۃ متفق ہیں اور کوئی منکر نہیں۔ جب کہ بعض حروف میں تفرقہ واختلاف شائع اور مشہور ہے۔ پس اس حال میں کم از کم ان حروف کے اندر تو یہ ضابطہ ماننا پڑے گا جن میں تواتر ثابت نہیں ہوا''۔

محقق ابن جزری رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں۔ بعض متاخرین نے صحت قراءۃ کے لئے رسم و عربیت کی موافقت کے ساتھ تواتر کی شرط لگائی ہے اور صحت سند کو کافی نہیں سمجھا۔ وہ کہتے ہیں کہ تواتر کے بغیر قرآن ثابت نہیں ہوسکتا، مگر ان لوگوں نے یہ خیال نہیں کیا کہ جب کوئی حرف تواتر سے ثابت ہو جائے تو اس کے لئے نہ عربیت کی موافقت کی شرط ہے اور نہ رسم کی مطابقت کی بلکہ اس کا قبول کرنا بلا شرط واجب ہے، کیونکہ وہ قطعاً قرآن ہے۔ لیکن جب ہم ہر حرف کے لئے تواتر کی شرط لگا دیں تو قراء سبعہ کی بہت سی اختلافی وجوہ مرتفع ہو جائیں گی۔ (یعنی ان کے ثبوت کی کوئی بنیاد باقی نہیں رہے گی۔) پہلے میرا بھی یہی خیال تھا مگر جب مجھے اس کی خرابی معلوم ہوئی تو میں نے ائمہ سلف کی رائے کی جانب رجوع کر لیا۔''

حضرت محققؒ نے متاخرین کی جس رائے کا ذکر کیا ہے وہ چھٹی صدی کے بعد بعض علمائے مصر نے قائم کی تھیں۔ جس پر وہ صدیوں قائم رہے، چنانچہ علامہ سیدؒ غیث النفع میں کہتے ہیں۔ ''مذاہب اربعہ کے فقہا اور اصولی اور تمام محدثین وقراء کا مذہب ہے کہ صحت قراءۃ کے لئے تواتر شرط ہے۔'' اس کے بعد مذکورہ بالا ضابطہ نقل کر کے وہ ان الفاظ سے اس ضابطہ کی تردید کرتے ہیں۔ ''یہ بدعت ہے جس سے غیر قرآن، قرآن کے مساوی ہو جاتا ہے۔ اور اختلاف قراءۃ سے تواتر کے ثبوت میں کوئی خرابی نہیں آتی کیونکہ ایک قراءۃ کسی قوم کو متواتراً پہنچی اور دوسری کو نہیں پہنچی۔ اسی وجہ سے کسی قاری نے دوسرے کی قراءت نہیں پڑھی۔ کیونکہ وہ اس کو تواتر کے طریق سے نہیں پہنچی تھی۔'' الخ پھر کہتے ہیں۔ ''جو متواتر نہیں وہ شاذ ہے اور اس وقت عشرہ کے علاوہ ہر قراءت شاذ ہے۔''

سیدؒ نے شدت سے کام لیا ہے ورنہ مندرجہ ذیل وجوہات کی بناء پر ایسا کہنا صحیح نہیں:

اول: اصولی فقہاء ومحدثین کہتے ہیں کہ قرآن متواتر ہے یہ نہیں کہتے کہ اس کی ہر اختلافی وجہ متواتر ہے۔ باقی رہے قراء تو ان میں سے مشاہیر ائمہ کا مسلک اوپر بیان ہوا اور حضرت محققؒ کی اس تصریح کے بعد کہ جملہ اسلاف کا یہی مذہب ہے اور ان میں سے کوئی اس

کے خلاف نہیں سید کا پہلا دعویٰ قابل قبول نہیں۔

دوم: قراءات سبعہ اورعشرہ کی ہر اختلافی وجہ کے متواتر ہونے کا کسی نے دعویٰ بھی نہیں کیا بلکہ علامہ دانی وغیرہ کی تصریحات اس کے متواتر ہونے کے خلاف موجود ہیں۔

سوم: کسی وجہ کے غیر متواتر ہونے سے یہ لازم تو نہیں آتا کہ وہ ضرور شاذ ہے جب کہ ان کے درمیان صحیح ومشہور کا مرتبہ اور موجود ہے۔خود سیدؒ اور دیگر شیوخ مصر نے اپنی کتابوں میں ایسی وجوہ بیان کی ہیں۔اور سیدؒ کا یہ کہنا کہ کسی قاری نے دوسرے کی قراءۃ اس لئے نہیں پڑھی کہ وہ اسے تواتر سے نہیں پہنچی بے معنی بات ہے۔شاید وہ رواۃ اور طرق کے اختلاف کے بارہ میں بھی یہی کہیں گے حالانکہ وہاں تو شیخ اور امام ایک ہی ہے اور آیا یہ ممکن ہے جو وجہ عاصمؒ اور ابن کثیر کو تواتر سے پہنچی ہو وہ بصریؒ کو جو ان کے شاگرد ہیں نہیں پہنچی اور جو حرف حمزہؒ کو پہنچا وہ کسائیؒ کو نہیں پہنچا حالانکہ یہ امام حمزہ کے شاگرد ہیں۔ ہرگز نہیں۔

حق بات وہی ہے جو ائمہ سلف نے بیان کی اور نتیجہ بحث یہ ہے کہ قرآن میں جو الفاظ پڑھے جاتے ہیں ان کی تین قسمیں ہیں۔

(1) جو سب کے نزدیک بالا تفاق متواتر ہے۔اس میں کوئی اختلاف نہیں ہوسکتا۔

(2) جو ایک جماعت کے نزدیک متواتر ہو۔جن حضرات کو تواتر سے پہنچی ان کے طرق کا اس پر اجماع واتفاق ہونا چاہیے۔

ان دونوں قسموں کے الفاظ کے لئے نہ عربیت کی موافقت کی شرط ہے اور نہ رسم کی مطابقت کی، مگر امر واقع میں ناممکن ہے کہ یہ عربیت کی کسی وجہ کے اور رسم کے احتمالاً مطابق نہ ہو کیونکہ متواتر ہونے کی صورت میں اس کا نبی ﷺ سے منقول ہونا اور اس کا منجانب اللہ ہونا قطعی ہوگا جو عربیت کے مخالف نہیں ہوسکتا۔

(3) صحیح ومشہور جس کو نبی ﷺ سے ثقہ و ضابطہ و عادل بسند متصل روایت کریں اور ائمہ فن کے نزدیک مشہور ہو مگر تواتر کی حد کو نہ پہنچی ہو اس کو اسی شرط سے قبول کیا جائے گا کہ وہ اس ضابطہ کے موافق ہو ورنہ ضعیف وشاذ و یا باطل ہے۔کمامر۔

اشکال

جب نبی ﷺ سے صاحب اختیار تک تواتر شرط نہیں ہے صرف صحت نقل کافی ہے تو قراءات کو متواتر کیونکر کہا جا سکتا ہے؟

جواب

مناهل العرفان فی علوم القرآن میں عبدالعظیم زرقانیؒ لکھتے ہیں۔

ان هذه الارکان الثلاثة تکاد تکون مساوية للتواتر فی افادة العلم القاطع بالقراء ات المقبولة. بيان هذه المساواة ان ما بين دفتی المصحف متواتر و مجمع عليه من الائمة فی افضل عهودها و هو عهد الصحابة فاذا صح سند القراء ة و وافقت قواعد اللغة ثم جاء ت موافقة لخط هذا المصحف المتواتر کانت هذه الموافقة قرينة علی افادة هذا الرواية للعلم القاطع و ان کانت احادا و لا تنس ما هو مقرر فی علم الاثر من ان خبر الآحاد يفيد العلم اذا احتفت به قرينة تو جب ذلک.

فکان التواتر کان يطلب تحصيله فی الاسناد قبل ان يقوم المصحف وثيقة متواترة بالقرآن. اما بعد وجود هذا المصحف المجمع عليه فيکفی فی الرواية صحتها و شهرتها حتی وافقت رسم هذا المصحف و لسان العرب.

قال صاحب الکواکب الدرية نقلا عن المحقق ابن الجزری مانصه قولنا "وصح سندها" نعنی به ان يروی تلک القراء ة العدل الضابط عن مثله و هکذا حتی ينتهی و تکون مع ذلک مشهورة عند ائمة هذا الشان الضابطين له غير معدودة عندهم من الغلط او مما شذ به بعضهم.(ص 421، 420)

ترجمہ: مقبول قراءات کے بارے میں (ضابطہ کے) یہی تین ارکان علم قطعی کا فائدہ دینے میں تواتر کے مساوی ہیں۔ اس مساوات کا بیان یہ ہے کہ مصحف کے اندر (کتابت شدہ صورت میں) جو کچھ ہے اس پر سب سے بہتر زمانہ کے یعنی صحابہ کے زمانے کے ائمہ کا تواتر اور اجماع تھا۔ پھر جب کسی وجہ کی روایت کی سند صحیح ہو تو قواعد لغت اور مصحف متواتر کی رسم کے ساتھ موافقت روایت کے علم قطعی کا فائدہ دینے پر قرینہ بن جاتی ہے اگرچہ روایت آحاد

میں سے ہو۔ نیز یہ بھی مت بھولو کہ علم حدیث میں یہ بات طے شدہ ہے کے قرآئن کے ہوتے ہوئے خبر واحد علم قطعی کا فائدہ دیتی ہے۔

گویا مصحف کے متواتر وثیقہ بننے سے پیشتر تو سند میں تواتر کو طلب کیا جا سکتا تھا، لیکن متفقہ مصحف کے وجود کے بعد روایت کی صحت وشہرت ہی کافی ہے جب کہ وہ رسم خط اور عربی زبان کے موافق ہو۔

کواکب دریہ میں محقق ابن جزری رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ روایت کی سند کے صحیح ہونے سے ہماری مراد یہ ہے کہ عادل وضابطہ اپنے جیسوں سے اس قراءت کو روایت کریں اور اسی طرح یہ سلسلہ آخر تک چلے۔ پھر وہ قرآءت ماہرین فن کے نزدیک غلط اور شاذ نہ ہو بلکہ مشہور ہو۔

اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ مصحف میں جو کچھ ہے وہ تو اجماعی اور متواتر ہے۔ اب صرف اس کی ادائیگی کا مسئلہ رہ گیا ؟ تو اس کی ادائیگی کا کوئی طریقہ اگر سند صحیح سے ہو اگرچہ متواتر نہ ہو، تب بھی وہ متواتر کے حکم میں ہے اور اس کا وہی حکم ہوگا جو متواتر کا ہوتا ہے۔ غرض حکم کے اعتبار سے وہ متواتر ہے۔ اس لئے ان کو قراءات متواترہ کہا جاتا ہے۔

قراءات میں کمی واقعی ہونے کی وجہ

قرون ثلاثہ میں ان گنت قراءات پڑھی جاتی تھیں اور تیسری صدی تک علماء وائمہ متعدد مختلف قراءات پڑھتے اور پڑھاتے اور روایت کرتے تھے۔ اور جب تیسری صدی میں تصنیف وتالیف کا سلسلہ شروع ہوا تو ہر مصنف اپنی کتاب میں ان قراءات کو بیان کرتا جو اس کو صحیح ومتصل سند سے پہنچی ہوتی تھیں چنانچہ امام ابو عبیدؒ اور قاضی اسماعیل نے پچیس پچیس قراءتیں بیان کی ہیں لیکن خیر القرون کے بعد سند کی طوالت نے جب اکثر لوگوں میں کسل پیدا کر دیا اور بعض کے ضبط وحفظ میں ضعف اور شوق وہمت میں فرق آ گیا تو علماء نے مروجہ تعداد میں کمی کر دی۔ چنانچہ امام ابو بکر بن مجاہد مقریؒ بغدادی نے جو اس وقت دنیائے اسلام میں امام الائمہ تھے مروجہ قراءات میں سے ایک تو شہرت اور وجوہ صحیحہ کی کثرت کی وجہ سے اور دوسرے رسم کی موافقت اور عربیت میں اقویٰ ہونے کی بناء پر ائمہ سبعہ کو منتخب کر کے ان کی

قراءات میں کتاب السبعہ تصنیف کی اور اس کے مطابق روایات وقراءات پڑھانے لگے۔ یہ پہلی کتاب ہے جس میں سبعہ پر اقتصار کیا گیا ہے۔ یہ امر منجانب اللہ ہے کہ ان کو ان کے انتخاب کا دھیان آیا ورنہ بقول امام ابو محمد مکی ستر (70) ائمہ کی قراءات ان سے مقدم موجود تھیں اور باقی ائمہ ثلاثہ کی قراءات تو ہر لحاظ سے ان کے برابر تھیں مگر امامؒ موصوف کا یہ اعتقاد ہرگز نہ تھا کہ ان کے سوا دیگر قراءات شاذ یا غیر صحیح ہیں۔

اکثر اولوالعزم معاصرین نے امام موصوف کے اس عمل کو ناپسند کیا اور سات کی تعداد پر تو ان کو خاص اعتراض تھا، مگر امام ابن مجاہدؒ کی فقید المثال شخصیت وشہرت ان کی کتاب ''سبعہ قراءات'' کے رواج کا باعث بن گئی اور باقی قراءات کی تعلیم میں کمی آنے لگی۔ پھر امام ابو عبداللہ قیروانیؒ، امام ابوالقاسم طرسوسیؒ اور امام ابوالعباسؒ مہدوی نے مشرق میں سبعہ کو اور مشہور کر دیا۔

چوتھی صدی کے آخر تک اندلس اور بلاد مغرب میں ان مشہور سبعہ قراءات کا رواج نہ تھا۔ سب سے پہلے امام ابوعمر طلمنکی نے اور ان کے بعد امام ابومحمد مکیؒ قیروانی اور امام علامہ حافظ ابوعمرو دانی نے مصر وغیرہ سے پڑھ کر قراءات سبعہ اندلس میں پہنچائیں۔

پانچویں صدی کے اوائل تک قراءات سبعہ اکثر روایات وطرق مشہورہ کے ساتھ پڑھی اور پڑھائی جاتی تھیں۔ چنانچہ علامہ دانی نے جامع البیان میں پانچ سو روایات وطرق بیان کئے ہیں۔

روایات کے کم ہونے کی وجہ

اس کے بعد ہمتیں اور گھٹ گئیں اور طلباء مزید اختصار کے خواستگار ہونے لگے۔ اس پر علامہ دانیؒ نے تیسیر لکھی۔ اس کے شروع میں خود کہتے ہیں۔ ''آپ صاحبوں نے مجھ سے خواہش کی تھی میں آپ کے لئے قراء سبعہ کے مذاہب پر ایک ایسی مختصر کتاب لکھوں جس کا پڑھنا پڑھانا اور یاد کرنا آسان ہو اور اس میں وہ مشہور روایات وطرق بیان کروں جو تھوڑے زمانہ میں حفظ ہو سکیں۔''

پھر کہتے ہیں۔ ''لہٰذا میں نے آپ کی خواہش کے مطابق یہ کتاب لکھی اور اس میں ہر

قاری سے دو دو روایات بیان کی ہیں۔'' تیسیر کے بعد ائمہ سبعہ کی دیگر روایات کا رواج بھی کم ہو گیا اور چھٹی صدی کے آخر میں امام العلامہ شاطبیؒ نے تیسیر کو نظم کر کے اس کی روایات و طرق کو چاروانگ عالم میں مشہور کر دیا۔

جن قراءات کا رواج کم ہوتا گیا وہ بالکل مٹ گئیں۔قراءات ثلثہ بھی غائب ہو جاتیں اگر ابن مہرانؒ ، ابن غلبونؒ، ابن شیطاؒ ، اہوازیؒ قلانسیؒ، حافظ ابوالعلاؒ اور محققؒ وغیرہ ائمہ ان کو پڑھنے پڑھانے سے اور تصنیف و تالیف سے ان کی حفاظت نہ کرتے اور اہل مصر وغیرہ ان کی خدمت نہ کرتے رہتے۔ ائمہ سبعہ کی باقی روایات کی بھی یہی کیفیت ہے کہ وہ بھی تیسیر کے بعد مٹ گئیں اور جس طرح ان روایات کے مٹ جانے کا باعث شذوذ نہیں اسی طرح سابقہ قراءات کے مٹنے کا سبب بھی سذوذ نہیں ہے بلکہ علماء فوت ہو گئے اور علم ان کے ساتھ چلا گیا۔آئندہ کوئی جانشین نہ بنا۔اب امت کے پاس سبعہ مشہورہ متواترہ کی دو دو روایات اور قراءات ثلثہ متواترہ کی دو دو روایات اور چار دیگر قراءات باقی ہیں۔ یہ چاروں بھی صدیاں گزر گئیں پڑھی پڑھائی نہیں جاتیں صرف کتابوں میں بیان ہوتی ہیں۔عشرہ پڑھائی جاتی ہیں۔

غرض پڑھانے والوں نے جب لوگوں کا کسل اور ان کی ہمتوں میں قصور وفتور دیکھا تو پہلے سبعہ پر اور پھر سبعہ کے ایک قلیل حصہ پر قانع ہو گئے۔

ایک شبہ کا ازالہ

بعض لوگوں کو اس سے شبہ پیدا ہو گا کہ اس طرح سے شاید قرآن کا کوئی حرف فوت و مفقود نہ ہو گیا ہو جس سے تمام امت گناہگار ہوئی ہو اور نیز حفاظت قرآن کے وعدہ الٰہی میں تخلف ہو گیا ہو۔نعوذ باللہ من ذلک۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تمام اختلافات سات قسم کے ہیں۔ اول یہ کہ صرف حرکات میں اختلاف ہو معنی اور صورت میں کوئی فرق نہ ہو۔ جیسے **بِالْبُخْلِ** اور **بِالْبَخَلِ**. **يَحْسَبُ** اور **يَحْسِبُ** وغیرہ اور اسی قسم میں اصولی اختلافات داخل ہیں۔ دوم: حرکات و معنی میں اختلاف ہو صورت میں نہیں جیسے **ادم من ربه کلمت** مرفوع و منصوب اور منصوب و مرفوع۔ سوم: معنی میں اختلاف ہو حرکات و معنی میں نہیں۔ جیسے **بَصْطَة**

اور بَسۡطَة صِرَاطِ سِرَاط وغیرہ تمام لغوی اختلافات۔ پنجم: صورت ومعنی دونوں میں اختلاف ہو۔ حرکات میں نہیں ہوتا جیسے اَشَدَّ مِنۡکُمۡ. اَشد مِنۡهُمۡ. ششم: تقدیم وتاخیر سے جیسے فَيَقۡتُلُوۡنَ وَيُقۡتَلُوۡنَ. ہفتم: زیادۃ ونقصان سے جیسے وَوَصّٰی. وَاَوۡصٰی. وَقَالُوا. اور قَالُوۡا وغیرہ ان کے سوا اور قسم کا اختلاف ہرگز نہیں ہوتا۔ خواہ قراءات متواترہ مروجہ ہوں یا غیر مروجہ، شاذ ہوں یا ضعیف اور یہ تمام اختلافات علی سبیل البدلیت مروی ہیں۔ یعنی ان میں سے جو وجہ پڑھی جائے وہ ہی کافی ہے اور قرآن ہے اور امت کے ہر فرد پر تمام وجوہ کا پڑھنا واجب و لازم نہیں ہے جس کی واضح دلیل فاقرء وا ما تیسر منه ہے نتیجہ یہ ہے کہ متعدد قراءات و روایات وطرق کے مٹ جانے کے باوجود قرآن علی حالہ باقی ہے۔ اس میں کوئی کمی نہیں ہوئی۔ البتہ تنوع اور طریقہ ترکیب کا بعض حصہ مٹ گیا۔ فافہم وتدبر۔

قراءات سبعہ تیسیر وشاطبیہ میں منحصر نہیں ہیں

بہت سے لوگوں کا خیال ہے کہ قراءات سبعہ تیسیر، شاطبیہ، تبصرہ اور عنوان وغیرہ میں محصور ہیں۔ یہ بھی محض ایک تخیل ہے۔ ان مختصرات میں حضرات ائمہ سے دو دو راوی مذکور ہیں۔ ائمہ سبعہ نے 75 سال سے 99 سال تک عمر پائی اور ہر ایک نے ساٹھ برس سے زیادہ خدمت قرآن میں صرف کئے۔ تذکروں اور طبقات سے معلوم ہوتا ہے کہ روزانہ ان گنت طلبہ شریک درس ہوتے تھے۔ امام نافع، نماز فجر سے قبل پڑھانا شروع کرتے تھے جو عشاء کے بعد تک جاری رہتا تھا اور ہر شخص کے لئے تیس آیتوں کا وقت مقرر تھا بڑی جدوجہد سے سید نا ورشؒ کو بعد از تہجد زیادہ وقت ملا تھا۔ امام بوعمروؒ کے گرد طلباء کا ازدحام دیکھ کر خواجہ حسن بصریؒ نے تعجب سے کہا تھا کہ کیا علماء رب بن گئے؟ امام عاصمؒ سے پڑھنے کا موقع مشکل سے ملتا تھا۔ امام کسائیؒ سے عرضاً وقراءۃً پڑھنا ناممکن ہو گیا تھا بلکہ کثرت طلباء کی بناء پر دور بیٹھنے والوں کو شکل دیکھنی بھی دشوار تھی۔ اسی وجہ سے امام کسائی منبر پر بیٹھ کر خود پڑھتے تھے اور شائقین آپ کی قراءۃ اخذ کرتے جاتے تھے۔ یہی حال دیگر ائمہ کا تھا۔ خدا تعالیٰ کے سوا اور کوئی نہیں جانتا کہ ان سے کتنی مخلوق نے پڑھا اور استفاضہ کیا۔ دنیائے اسلام کی کونسی بستی ان کے خوشہ چینیوں اور شاگردوں سے خالی تھی؟ پھر کون کہہ سکتا ہے کہ ان کے راوی یہی دو دو

ہیں۔

امام ابوحیانؒ کہتے ہیں۔ ’’ان مختصرات میں امام ابوعمروؒ (جن کی قرأت شام و مصر میں زیادہ مروج ہے) کے ایک شاگرد یزیدیؒ اور ان سے دوریؒ وسوسیؒ دو راوی درج ہیں اور اہل نقل کے نزدیک ابوعمروؒ کے تلامذہ میں سے یزیدیؒ، شجاعؒ، عبدالوارث ابن سعید، عباس بن فضلؒ سعید بن اوسؒ ، ہارون الاعورؒ، الخفافؒ، عبید بن عقیلؒ، حسین الجعفیؒ ، یونس بن حبیب نحویؒ، لولویؒ، محبوبؒ، خارجہؒ، الجہضمیؒ ،عصمہؒ، اصمعیؒ اور ابوجعفر رواسی سترہ شخص مشہور ہیں لہٰذا ابوعمروؒ کی قراءت یزیدیؒ پر کیسے منحصر ہوسکتی ہے اور باقی رواۃ کو جو تعداد میں کثیر تھے اور ثقہ و ضابط اور صاحب روایت تھے بلکہ ممکن ہے کہ ان میں سے بعض یزیدیؒ سے زیادہ عالم اور زیادہ ثقہ ہوں ان کو کیسے نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔‘‘

پھر یزیدیؒ سے دوریؒ ،سوسیؒ ، ابوحمدونؒ، محمد بن احمد بن جبیرؒ، اوقیہ ابوالفتح ابوخلادؒ،جعفر بن حمدان سجادہؒ، ابن سعدانؒ، احمد بن محمد بن یزیدیؒ اور ابوالحارثؒ دس شخص مشہور ہیں۔ لہٰذا دوریؒ وسوسیؒ پر کیسے اقتصار کیا جا سکتا ہے اور باقی جماعت کو کس دلیل سے چھوڑا جا سکتا ہے۔ ممکن ہے کہ بعض دوریؒ وسوسی سے اوثق و اضبط ہوں۔

پھر دوریؒ سے ابن فرحؒ ابن بشارؒ، ابوالزعراءؒ ابن مسعود السراجؒ، الکاغذی ابن برزہؒ، احمد بن حرب المعدلؒ اور پھر ابن فرحؒ سے زید بن ابی بلالؒ عمر بن عبدالصمدؒ، ابوالعباس بن محریزؒ، ابومحمد قطان اور المطوعی مشہور ہیں اور ہمارے زمانہ تک ہر طبقہ کا یہی حال ہے۔

امام نافعؒ (جن کی قراءۃ مغرب میں زیادہ مشہور ہے) مختصرات میں ان کے قالونؒ و ورشؒ دو راوی مذکور ہیں اور اہل نقل کے نزدیک قالونؒ، ورشؒ، اسماعیل بن جعفر۔ ابوخلید ابن جمازؒ، خارجہ اصمعیؒ، کردم اور مسیبیؒ ،نو حضرات مشہور ہیں اور باقی ائمہ سبعہ کے تلامذہ کا بھی یہی حال ہے۔ پس کیسے ممکن ہے کہ ان ائمہ کے علم کو دو دو راویوں میں مختصر سمجھ لیا جائے اور باقی حضرات کی روایت کو معطل کر دیا جائے۔ ان دونوں بزرگوں کو باقی اصحاب پر کیا فوقیت تھی جب کہ وہ سب ایک شیخ کے شاگرد ضابط اور ثقہ تھے۔‘‘

انکار قراءات کا حکم

التحقيق الذی یؤ یده الدلیل ھو ان القراء ات العشر کلھا متواترۃ و ھورای المحققین من الاصولیین و القراء کا بن السبکی و ابن الجزری والنویری بل ھورای ابی شامة فی نقل آخر صححه الناقلون عنه. (ص 434 مناھل العرفان)

تحقیقی بات جس کی تائید دلیل سے ہوتی ہے یہ ہے کہ قراءات عشرہ سب کی سب متواتر ہیں اور یہی محقق اصولیوں اور قراء مثلاً ابن سبکی، ابن جزری اور نویری رحمہم اللہ کا قول ہے بلکہ ابوشامہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول بھی منقول ہے اور نقل کرنے والوں نے اس قول کو صحیح کہا ہے۔

لیکن قراءات کا جو ضابطہ ذکر ہو چکا ہے اس کی رو سے ان کی سند دو مرحلوں میں ہے۔ ایک مرحلہ وہ ہے جو ہم سے صاحب اختیار ائمہ یعنی قراء سبعہ وعشرہ تک پہنچتا ہے اور دوسرا مرحلہ وہ ہے جو ان قراء عشرہ سے رسول اللہ ﷺ تک جاتا ہے۔

پہلا مرحلہ

علامہ سیوطی رحمہ اللہ علامہ ابن الجزری رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کرتے ہیں کہ قراءات کی دو نوع ہیں۔

الاول: المتواتر وھوما رواہ جمع من جمع لا یمکن تواطئھم علی الکذب عن مثلھم. مثاله، ما اتفقت الطرق فی نقله عن السبعة و ھذا ھو الفائق فی القراء ت

الثانی المشھور ھو ما صح سندہ بان رواہ العدل الضابط عن مثله و ھکذا و وافق العربیة ووافق احد المصاحف العثمانیة سواء أ کان عن الائمة السبعة ام العشرۃ ام غیر ھم من الائمة المقبولین واشتھر عند القراء فلم یعد وہ من الغلط ولا من الشذوذ الا انه لم یبلغ درجة المتواتر مثاله ما اختلفت الطرق فی نقله عن السبعة فرواہ بعض الرواۃ عنھم دون بعض و ھذان النوعان ھما اللذان یقرأ بھما مع و جوب اعتقاد ھما ولا یجوز انکار شئی منھما.

(ص 434 مناھل العرفان)

پہلی نوع متواتر کی ہے اور یہ وہ ہے کہ جس کو ایک اتنی بڑی جماعت نے اتنی ہی بڑی جماعت سے نقل کیا ہو کہ جس کا جھوٹ پر اتفاق ممکن نہ ہو۔ اس کی مثال قراءت کا وہ حصہ ہے

جس میں تمام طرق متفق ہوں اور قراءات میں اکثر حصہ ایسا ہی ہے۔

دوسری نوع مشہور کی ہے اور یہ وہ ہے کہ جس کو عادل و ضابط نے اپنے جیسے سے نقل کیا ہو اور یہ سلسلہ ایسے ہی چلا ہو۔ علاوہ ازیں یہ عربیت کے موافق بھی ہو اور مصاحف عثمانیہ میں سے کسی ایک کے مطابق بھی جو خواہ قراء سبعہ سے منقول ہو یا عشرہ سے منقول ہو یا دیگر مقبول ائمہ قراء سے نقل ہو۔ پھر قراء میں اس کی شہرت ہوگئی ہو اور انہوں نے اس کو غلط یا شذوذ میں سے شمار نہ کیا ہو۔ یہ نوع درجہ متواتر کو نہیں پہنچی۔ اس کی مثال قراءت کا وہ حصہ ہے جس کے نقل میں طرق کا اختلاف ہے۔

یہ دونوں انواع وہ ہیں جن کی قراءت کی جاتی ہے اور جن پر اعتقاد رکھنا واجب ہے اور ان میں سے کسی شے کا بھی انکار جائز نہیں۔

علامہ ابن الجزری رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول سے یہ معلوم ہوا کہ ائمہ قراءات تک تواتر قراءت کے صرف اتنے حصے میں ہے جن میں طرق کا اتفاق ہے اور جو مختلف فیہ حصہ ہے اس میں شہرت تو پائی جاتی ہے تواتر نہیں پایا جاتا۔

دوسرا مرحلہ

قراءات کے بارے میں جو ضابطہ پہلے ذکر ہو چکا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصحاب اختیار ائمہ نے اخذ قراءت میں تواتر کو شرط قرار نہیں دیا بلکہ عربیت اور رسم مصحف کی موافقت کے ساتھ صرف صحت سند پر اکتفا کیا۔ علاوہ ازیں بعض متاخرین نے تواتر کو شرط قرار دیا تو ان کے قول کو رد کیا گیا اور علامہ ابن اجزری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی تواتر کے شرط ہونے کے قول سے رجوع کیا۔

امام ابو محمد مکی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں۔

ان جميع ما روى من القراء ات على اقسام. قسم يقرأ به اليوم و ذلک ما اجتمع فيه ثلاث خلال و هن ان ينقل عن الثقات عن النبى ﷺ ويكون وجهه فى العربية التى نزل بها القرآن سائغا و يكون موافقا لخط المصحف.

نقل کردہ تمام قراءات کی چند قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس کی آج کل قراءت کی

جاتی ہے اور یہ وہ ہے جس میں تین باتیں جمع ہوں۔ وہ تین باتیں یہ ہیں کہ وہ نبی ﷺ سے ثقہ لوگوں کے واسطے سے منقول ہو۔ دوسرے یہ کہ عربیت جس میں قرآن نازل ہوا ہے اس میں اس کی کوئی وجہ بنتی ہو اور خط مصحف کے موافق بھی ہو۔

ہم کہتے ہیں کہ اگر چہ یہ ہوسکتا ہے کہ فی نفسہ تواتر پایا گیا ہو، لیکن جب ائمہ نے ضابطہ میں تواتر کا التزام نہیں کیا تو تواتر کا قول کرنا بہرحال ممکن نہیں بلکہ صحت سند پر ہی اقتصار کیا جائے گا۔

مذکورہ بالا دونوں مرحلوں کو جب جمع کیا جائے تو حاصل یہ ہوگا کہ قراءات کی نقل میں تواتر ضروری مفقود ہے۔ البتہ بعد کے قرون میں تواتر اور تلقی بالقبول کے پائے جانے کے باعث یہ چونکہ مفید علم ہے اس لئے یہ تواتر تقدیری یا تواتر نظری ہے۔

ان تمام باتوں کے ساتھ مندرجہ ذیل باتیں بھی پیش نظر رہیں۔

1- قرآن اور چیز ہے اور قراءات اور چیز ہیں۔ قرآن تو اس کا نام ہے جو مصاحف کے اندر ثبت ہے اور رسول اللہ ﷺ پر نازل کیا گیا اور تواتر سے نقل ہوتا چلا آیا۔ جب کہ قراءات زبان سے اس کی ادائیگی کا نام ہے۔ قرآن ایک ہے اور قراءات متعدد ہیں۔

2- مناہل العرفان میں عبدالعظیم زرقانی لکھتے ہیں۔

و تناقش هذا الدليل بانا لانسلم ان انكار شئى من القراء ات يقتضى التكفير على القول بتواتر ها و انما يحكم بالتكفير على من علم تواترها ثم انكره. والشئى قد يكون متواترا عند قوم غير متواتر عند آخرين و يمكن مناقشة هذا الدليل ايضاً بان طعن الطاعنين انما هو فيما اختلف فيه وكان من قبيل الاداء، اما ما اتفق عليه فليس بموضع طعن ونحن لا نقول الا بتواتر ما اتفق عليه دون ما اختلف فيه.

بعض بڑے علماء نے قراءات پر طعن کیا ہے حالانکہ اگر قراءات متواتر ہوں تو انکا طعن موجب تکفیر ہوگا۔ اس کا جواب دیتے ہوئے مناہل العرفان کے مصنف لکھتے ہیں) کہ تواتر کے قول کو لیتے ہوئے کسی قراءت کا انکار ضروری نہیں کہ موجب تکفیر ہو کیونکہ تکفیر اس وقت کی جاتی ہے جب کوئی اس کے تواتر کا علم ہوتے ہوئے انکار کرے جب کہ یہ ہوسکتا ہے کہ ایک شے کے بارے میں کچھ لوگوں کے نزدیک تواتر ثابت ہو اور کچھ لوگوں کے نزدیک تواتر

ثابت نہ ہو۔

اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ان حضرات کا طعن مختلف فیہ حصہ میں ہو جو ادائیگی کے قبیل سے ہو۔ رہا متفق علیہ حصہ تو وہ طعن کا محل نہیں ہے اور ہم تواتر کا قول صرف متفق علیہ میں کرتے ہیں مختلف فیہ میں نہیں کرتے۔''

3- نبی ﷺ سے منقول اختلافات کی کوئی ترتیب بعینہ واجب نہیں تھی لہٰذا اصحاب اختیار ائمہ نے شرائط کی پابندی کرتے ہوئے اپنی اپنی ترتیب سے قراءات اختیار کیں۔ (اس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے)۔

انکارقراءات کا حکم

1- قرآن یا اس کے کسی جزو کا انکار کفر ہے۔

2- کوئی اگر بعض قراءتوں کو تسلیم کرتا ہو مثلاً روایت حفص کو مانتا ہو اور دیگر کا انکار کرتا ہو تو اس میں مندرجہ ذیل شقیں ہیں۔

الف۔ کسی محقق کے نزدیک دیگر قراءتوں کا تواتر ثابت نہ ہو اس وجہ سے ان کا انکار کرتا ہو۔ اس پر تکفیر نہ ہوگی۔

ب۔ اس کو دیگر قراءتوں کا تواتر سے ثابت ہونا معلوم نہ ہو جیسا کہ عام طور سے عوام کو دیگر قراءتوں کا علم نہیں ہوتا اور صرف ان ہی لوگوں کا ان کو علم ہوتا ہے جو ان کے پڑھنے پڑھانے میں لگے ہوں۔ ایسی لاعلمی کی وجہ سے انکار پر بھی تکفیر نہ کی جائے گی، البتہ ایسے شخص کو حقیقت حال سے باخبر کیا جائے گا۔

ج۔ تواتر تسلیم ہونے کے بعد بھی انکار کرلے تب بھی تکفیر نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ حقیقتاً یہ تواتر ضروری و بدیہی نہیں بلکہ نظری و حکمی ہے جس کے انکار پر تکفیر نہیں کی جاتی۔ البتہ یہ سخت گمراہی کی بات ہے۔

باب: 9

محافل قراءت کی شرعی حیثیت

بسم الله حامدا و مصليا

محفل قراءت جس طرح سے ہمارے معاشرے میں رائج ہو چکی ہے لوگوں کے ذہنوں میں اس کی شرعی حیثیت کے بارے میں سوال اٹھتا رہتا ہے۔بعض وجوہ سے اس کے جواز پر اطمینان نہ تھا جس کا بعض حضرات کے سامنے اظہار بھی کیا۔بعض اہل علم حضرات نے تقریباً دو سال قبل اس بارے میں ایک استفتاء بھی مرتب کر کے دیا لیکن دیگر مصروفیات کی وجہ سے اس پر لکھنے کا موقع نہیں ملا۔اس دوران جامعہ دارالعلوم الاسلامیہ لاہور کی جانب سے محافل قراء ات کے عنوان سے حضرت مولانا مفتی جمیل احمد تھانوی رحمہ اللہ کا ایک مقالہ تقسیم کیا گیا۔اس رسالہ کے بعض مندرجات سے اتفاق نہ ہوا لیکن پھر بھی کچھ لکھا نہ جا سکا۔ابھی چند دن پہلے جامعہ صدیقیہ لاہور کے استاد قاری حبیب الرحمٰن سلمہ نے محفل قراءت کے نام سے ایک رسالہ چھپوا کر تقسیم کیا۔ایک نسخہ مجھے بھی دیا۔اب اور کاموں کو مؤخر کر کے میں بنام خدا محض ضروری بات لکھنے پر اکتفا کرتا ہوں۔ **والله يهدى السبيل.**

قاری حبیب الرحمٰن لکھتے ہیں۔

”رسول اللہ ﷺ کے دور اقدس میں قراءت قرآن، سماع قرآن اور مدارسہ قرآن کی مثالیں ملتی ہیں گو محفل قراءت کی مروجہ صورت تو اس وقت نہ تھی مگر ایک جگہ جمع ہو کر ایک قاری تلاوت کرے اور باقی سنیں اور اسی طرح قرآن کریم کے حلقے لگیں اور حلقے میں شریک ہر ایک آدمی پڑھے اور باقی سنیں اس کا ثبوت حدیث سے ملتا ہے“۔(ص 2 محفل قراءت)

قاری صاحب کی یہ بات درست ہے کہ محفل قراءت کی مروجہ صورت رسول اللہ ﷺ

کے دور میں نہ تھی۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ زمانہ خیر القرون میں بھی نہ تھی۔ اس سے یہ سوال خودبخود پیدا ہوتا ہے کہ پھر محفل قراءت کی مروجہ صورت کے جواز کی کیا دلیل ہے؟

1- ہم کہتے ہیں کہ محفل قراءت کی مروجہ صورت کے جواز کی کوئی دلیل موجود نہیں اور دیگر مفاسد سے صرف نظر کرتے ہوئے اس کے عدم جواز کی اصل دلیل یہ ہے کہ اس میں ایک مستحب کام کے لئے تداعی ہوتی ہے جو بذات خود صحیح نہیں۔

عدم جواز کی اس دلیل کے خلاف حضرت مفتی جمیل احمد تھانوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

i- تجوید کے ساتھ قرآن پاک کا لوگوں تک پہنچانا واجب ہے کیونکہ ارشاد الٰہی ہے یــــا ایھا الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک اور ارشاد نبوی ہے بلغوا عنی ولو آیۃ

ii- قراءت قرآن کی عملی تبلیغ ہے۔

مفتی جمیل احمد صاحب رحمہ اللہ کا مذکورہ بالا استدلال اس طرح ہے کہ لوگوں کے سامنے تجوید کے ساتھ قرآن پڑھنا واجب ہے کیونکہ وہ قرآن کی عملی تبلیغ ہے اور واجب کے لئے تداعی ہوسکتی ہے لہٰذا لوگوں کو اکٹھا کر کے مروجہ طریقہ پر محفل قراءت کا انعقاد جائز ہے۔ قاری حبیب الرحمٰن سلمہ بھی اپنے رسالہ میں اس سے اتفاق کرتے ہیں۔

جواب میں ہم کہتے ہیں کہ قرآن پڑھنے اور سننے کی دو صورتیں ہیں۔

i- تبلیغ کی۔ جیسا کہ قرآن پاک کے درس یا تجوید وغیرہ کی تعلیم میں ہوتی ہے کہ پڑھ کے بھی دکھایا جاتا ہے اور مشق بھی کرائی جاتی ہے۔

ii- ذکر کی۔ جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو کہا کہ تم مجھ کو قرآن پڑھ کر سناؤ۔ انہوں نے کہا کہ کیا میں آپ کو سناؤں حالانکہ آپ پر تو قرآن نازل ہوا ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا میں دوسرے سے سننا پسند کرتا ہوں۔ (ص 20 محافل قراءات)

اس صورت کو تعلیم و تبلیغ پر محمول کرنا کسی طرح بھی درست نہیں۔

ان دو میں سے پہلی صورت کی شرعی حیثیت واجب کی ہے جب کہ دوسری صورت کی حیثیت مستحب کی ہے۔

ہماری بات سے یہ نتیجہ نکلا کہ قرآن پاک کی جو تلاوت دوسرے کے سامنے کی جائے اس کو یہ سمجھنا کہ وہ لامحالہ تبلیغ و تعلیم ہے درست نہیں۔

اب ہم کہتے ہیں کہ محفل قراءت میں قرآن پاک پڑھنے اور سننے کی صورت تعلیم و تبلیغ کی نہیں بلکہ ذکر کی ہوتی ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ایک تو مشاہدہ بتاتا ہے کہ محفل میں اکثر تعداد ان علماء قراء اور طلبہ کی ہوتی ہے جو قرآن پاک کو صحیح طریقے سے پڑھنے کو پہلے ہی جانتے ہیں۔ دوسرے عوام بھی ہوں تو ان کے پیش نظر حسن صوت اور حسن لہجہ ہوتا ہے۔

اس پر محفل میں پڑھنے والے اگر یہ کہیں کہ ہم تو تعلیم و تبلیغ کی نیت سے پڑھتے ہیں اور ہم سمجھتے ہیں کہ لوگ بھی اپنی قراءت کو بہتر بنانے کی نیت سے سنتے ہوں گے۔

اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ ہمارے ہاں قرآن پاک اور اس کی تجوید کی تعلیم کے طریقے متعین اور معروف ہیں۔ محفل قراءت میں تعلیم کا تصور سرے سے معروف نہیں لہٰذا یکطرفہ نیت سے محفل کی شرعی حیثیت نہیں بدلے گی۔

2- قراءت قرآن کے لئے تداعی کے جواز کی ایک دلیل حضرت مفتی جمیل احمد رحمہ اللہ نے یہ ذکر کی کہ رسول اللہ ﷺ نے خود بھی لوگوں کو جمع کر کے قرآن سنایا۔ وہ واقعہ یہ ہے۔

"حضور نے لوگوں کو فرمایا کہ سب جمع ہو جاؤ۔ میں تم کو ایک تہائی 1/3 قرآن مجید سناؤں گا۔ جو جمع ہونے تھے ہو گئے۔ حضور ﷺ تشریف لائے اور سورۃ قل ہو اللہ احد تلاوت فرمائی۔ پھر اندر تشریف لے گئے تو ایک صحابی نے دوسروں سے کہا کہ میں سمجھتا ہوں کہ یہ کوئی آسمانی حکم آیا ہوا ہے اسی لئے پھر اندر داخل ہو گئے۔ پھر حضور باہر تشریف لائے اور فرمایا کہ میں نے تم سے کہا تھا کہ تم کو ایک تہائی قرآن مجید سناؤں گا تو سن لو یہ سورۃ ایک تہائی قرآن مجید کے برابر ہے۔ (ص 20 محافل قراءات)

حضرت مفتی جمیل احمد تھانوی رحمہ اللہ کا اس واقعہ سے استدلال تعجب خیز ہے کیونکہ اس حدیث سے واضح ہے کہ وہ اجتماع اس لئے کیا گیا تھا کہ امت کو ایک حکم یعنی سورۃ اخلاص کے ثواب میں ایک تہائی قرآن کے برابر ہونے کی تعلیم دی جائے۔ مروجہ محفل قراءت کے لئے تداعی و اہتمام کو حدیث میں مذکورہ مقصد کی خاطر اجتماع و اہتمام پر قیاس کرنا تو قیاس مع الفارق ہے۔

3- حضرت مفتی جمیل احمد صاحب نے محفل قراءت کا ایک فائدہ یہ شمار کرایا ہے کہ اس سے کلام پاک کو بے عیب طریقہ سے پڑھنے کا شوق دلایا جاتا ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ ہمیں اس فائدے سے انکار نہیں لیکن جب ہمیں مروجہ محفل قراءت کی شرعی حیثیت معلوم ہوگئی کہ ناجائز ہے تو اس فائدے کو حاصل کرنے کے لئے ناجائز کو ذریعہ بنانا درست نہیں۔ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ نے میلاد النبی کے سلسلہ میں مولانا تھانوی رحمہ اللہ کے ساتھ اپنی مکاتبت میں تحریر فرمایا کہ:

’’فی الحقیقت جو امر خیر کہ بذریعہ نامشروع حاصل ہو وہ خود ناجائز ہے۔‘‘

ورنہ تو محفل میلاد جو تداعی کر کے منعقد کی گئی ہو اس میں بھی یہ فائدہ ہے کہ اس کے ذریعہ سے لوگوں کو رسول اللہ ﷺ کی سیرت وسنت معلوم کرنے کا شوق دلایا جا سکتا ہے۔

دارالافتاء خیر المدارس کی غلط فہمی اور اس کا ازالہ

جامعہ خیر المدارس ملتان کے دارالافتاء سے 19 اگست 2004ء کے فتوی نمبر 6/77 میں درج ہے کہ ’’مذکورہ مفاسد سے خالی ہونے کی صورت میں لوگوں کی ترغیب کے لئے محفل حسن قراءت کا انعقاد درست معلوم ہوتا ہے کیونکہ ......حضور ﷺ سے حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو قرآن سنانا اور اس کے لئے جمع ہونا ثابت ہے۔

عن ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال جلست فی عصابة من ضعفاء المهاجرین و ان بعضهم یستتربعض من العری و قاری یقرأ علینا اذا جاء رسول الله ﷺ فقام علینا. فلما قام رسول الله ﷺ سکت القاری فسلم ثم قال ما کنتم تصنعون قلنا نستمع الی کتاب الله فقال الحمد لله الذی جعل من امتی من امرت ان اصبر نفسی معهم. (مشکواة)

(حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کہتے ہیں میں ضعفاء مہاجرین کی ایک جماعت میں بیٹھا جن کی یہ حالت تھی کہ لباس کی تنگی کی وجہ سے ایک دوسرے کے ذریعہ ستر پوشی کر رہے تھے اور ایک قاری ہمارے سامنے قرآن پڑھ رہے تھے کہ رسول اللہ ﷺ تشریف لائے اور ہمارے پاس کھڑے ہو گئے۔ جب آپ آ کر کھڑے ہوئے تو قاری خاموش ہو گئے۔ آپ ﷺ نے سلام کیا پھر پوچھا تم کیا کر رہے تھے۔ لوگوں نے جواب دیا کہ ہم اللہ کی کتاب کو سن رہے تھے۔ آپ نے فرمایا تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جس نے میری امت میں ایسے لوگ بنائے

کہ مجھے حکم دیا گیا کہ میں اپنے آپ کو ان کے ساتھ رکھوں)۔

اس حدیث پاک سے حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا قرآن سننے کے لئے اجتماع ثابت ہوا''۔

ہم کہتے ہیں کہ خیر المدارس کے دار الافتاء نے نہ تو قراءت کے بصورت تعلیم اور بصورت ذکر ہونے کے درمیان فرق کیا اور نہ ہی اس بات کو پیش نظر رکھا کہ حدیث میں مذکور اجتماع کے لئے تداعی ہوئی تھی یا نہیں۔ دوسری بات اس وجہ سے اہم ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اپنے فارغ اوقات مسجد میں گزارتے تھے اور اس طرح مختلف حلقے خود بخود لگ جاتے تھے اور کسی بھی حدیث سے یہ ثابت نہیں کہ ذکر اور بصورت ذکر تلاوت کے لئے تداعی کی گئی ہو۔ لہٰذا اگر وہ قراءت بصورت ذکر تھی تو خیر المدارس کے دارالافتاء کو اپنا مدعا ثابت کرنے کے لئے تداعی کو ثابت کرنا ہوگا کیونکہ مروجہ محفل قراءت میں تداعی لازمی ہے۔ اور اگر وہ قراءت بصورت تعلیم تھی تو ان کو یہ ثابت کرنا ہوگا کہ مروجہ محفل قراءت میں تلاوت کی صورت بھی تعلیمی اور تبلیغی ہوتی ہے حالانکہ ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ امر واقعہ ایسا نہیں ہے۔ ان دو باتوں کو ثابت کئے بغیر خیر المدارس کا فتوی سعی لا حاصل ہے۔

متبادل جائز طریقے

1- مسجد کے امام وخطیب اگر خود اچھے قاری ہوں تو وہ کبھی کبھی نماز کے علاوہ بھی نماز سے متصل بعد لوگوں کو ایک دو رکوع اچھے انداز سے پڑھ کر سنا دیں۔

2- کبھی کوئی مہمان قاری آئے ہوں تو ان سے پڑھوالیں۔

3- جن قاری صاحبان کے نزدیک اس طرح سے تبلیغ کی ضرورت ہے وہ وقتاً فوقتاً دوسری مساجد میں جا کر کسی تشہیر کے بغیر نماز کے بعد موجود لوگوں کو قرآن پاک سنائیں۔

باب: 10

مروجہ مجالس ذکر و درود
کی
شرعی حیثیت

بسم اللّٰہ نحمدہ و نستعینہ و نستغفرہ و نؤمن بہ و نتوکل علیہ و نشھد ان محمدا عبدہ و رسولہ و صلی اللہ علیہ و علی آلہ و اصحابہ اجمعین.

احادیث مبارکہ میں مجالس ذکر اوران کی فضیلت کا بڑا واضح تذکرہ موجود ہے۔ اس لئے مجالس ذکر کی مشروعیت وفضیلت میں تو کوئی شک ہی نہیں، لیکن احادیث میں مذکور مجالس ذکر کی کیفیت کے بارے میں لوگوں میں خاصا غلو پایا جا رہا ہے۔ ہر قسم کی مجالس ذکر خواہ ان کے لئے تداعی کی گئی ہو یا ان میں ذکر کسی ممنوع صورت میں کیا جاتا ہو سب کو فضیلت والی مجالس ذکر میں شامل سمجھنے لگے ہیں اور بعض ظاہری و جزوی مصلحتوں اور فائدوں کی خاطر ان کے معتقد ہو رہے ہیں، حالانکہ اس سے پہلے یہ دیکھنا بہت ضروری ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم جو کہ اعمال کے کرنے میں اور فضائل کو سمیٹنے میں ہم سے زیادہ حریص تھے ان کے یہاں اور ان کے دور میں مجالس ذکر کی کیا کیفیت تھی، جو کیفیت ان کے یہاں رائج تھی وہی ہمیں بھی اختیار کرنی چاہیئے اور جن کیفیتوں سے انہوں نے منع کیا ان سے بچنا چاہیئے خواہ ان میں ہمیں بظاہر کتنے ہی فوائد نظر آ رہے ہوں۔

صحابہ رضی اللہ عنہم کا معمول تھا کہ فجر اور عصر کے بعد مسجد میں رہ کر ذکر کرتے تھے اور باقی اوقات میں بھی بعض صحابہ ذکر میں مصروف ملتے تھے۔ چونکہ ان کے دور میں مسجد کو خاص اہمیت حاصل تھی کہ علم کے حلقے بھی وہیں لگتے تھے۔ قضاء وحکومت کے معاملات بھی وہیں طے پاتے تھے۔ لہٰذا ذکر کرنے والے بھی ایک طرف کو ہو جاتے تھے اور اس طرح سے ذاکرین کی مجلس یا حلقہ قائم ہو جاتا تھا۔اس کے لئے ایک دوسرے کو دعوت نہیں دی جاتی تھی۔ یعنی دوسرے لفظوں میں ان میں ذکر یا مجلس ذکر کے لئے تداعی نہ تھی۔ ہمارے دور میں بعض حضرات کو اس بات پر تعجب ہوتا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے دور میں مجالس بغیر تداعی کے قائم ہو جاتی تھیں اور ان کے دل اس بات کو قبول کرنے سے ہچکچاتے ہیں لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ ان حضرات کی نظروں سے صحابہ رضی اللہ عنہم کی دلچسپیاں اوجھل رہیں اور وہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو اپنے زمانے کے لوگوں پر قیاس کرنے لگے۔

تداعی کے علاوہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں جماعتی یا اجتماعی صورت میں ذکر کرنے سے بھی اجتناب کیا جاتا تھا جس سے مراد یہ ہے کہ سب کے سب ذاکرین اس بات کا التزام کریں کہ وہ ایک وقت میں ایک ہی مخصوص ذکر کریں گے خواہ سراً خواہ جہراً۔صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجتماع اور مجلس کی جو کیفیت ہم نے بیان کی اس سے بھی مجلس اور اجتماع تو حاصل ہو جاتا تھا لیکن ذکر ہر شخص اپنا اپنا کرتا تھا پھر خواہ ذکر کے کلمات ہر ایک کے مختلف ہوں یا ایک ہی ہوں۔ بہرحال اس بات کا التزام نہیں کیا جاتا تھا کہ سب ایک وقت میں ایک ہی ذکر کریں بلکہ ایسا کرنے کو وہ بدعت جانتے تھے۔اسی ناجائز طریقے کو ہم جماعتی یا اجتماعی ذکر کا نام دیتے ہیں۔

آگے ہمارے کلام میں ان ہی مذکورہ امور سے متعلق تفصیل ہے اور اس کو ہم چھ فصلوں میں تقسیم کرتے ہیں۔

فصل اول: احادیث میں مجالس ذکر اور ان کی فضیلت کا تذکرہ۔

فصل دوم: خیر القرون میں مجلس ذکر کے لئے تداعی کا نہ ہونا۔

فصل سوم: اجتماعی ذکر جہری بدعت ہے۔

فصل چہارم: اجتماعی ذکر سری بدعت ہے۔

فصل پنجم: اجتماعی ذکر کے بدعت ہونے کی تائید۔

فصل ششم: مجالس ذکر کی مختلف مروجہ صورتیں اوران کے احکام۔

فصل اول: احادیث میں مجالس ذکراوران کی فضیلت کا تذکرہ

(1) عَنْ اَبِی هُرَیْرَةَ وَاَبِی سَعِیْدٍ قَالَا قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ لا یَقْعُدُ قَوْمٌ یَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ اِلَّا حَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ وَغَشِیَتْهُمُ الرَّحْمَةُ وَنَزَلَتْ عَلَیْهِمُ السَّكِیْنَةُ وَذَكَرَ هُمُ اللّٰهُ فِیْمَنْ عِنْدَهٗ.

حضرت ابوہریرہ اورحضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہما کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے ارشادفرمایا کہ جو جماعت بیٹھی، اللہ کے ذکر میں مشغول ہوفرشتے اس جماعت کوسب طرف سے گھیر لیتے ہیں اور رحمت ان کو ڈھانپ لیتی ہے اورسکینہ ان پر نازل ہوتی ہے اور اللہ جل شانہ ان کا تذکرہ اپنی مجلس میں فرماتے ہیں۔

(2) عَنْ اَبِیْ هُرَیْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ ...... وَاِنْ ذَكَرَنِیْ فِیْ مَلَإٍ ذَكَرْتُهٗ فِیْ مَلَاٍ خَیْرٍ مِنْهُمْ.

حضرت ابوہریرہؓ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ اللہ تعالیٰ ارشادفرماتے ہیں ...... اوراگر وہ مجمع میں (یعنی دیگر ذکرکرنے والے مسلمانوں کے ساتھ یا دیگرمسلمانوں کی موجودگی میں) میرا ذکرکرتا ہےتو میں اس مجمع سے بہتر میں اس کا تذکرہ کرتا ہوں۔

(3) عَنْ اَبِیْ هُرَیْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ اِنَّ لِلّٰهِ مَلَائِكَةً یَطُوْفُوْنَ فِی الطُّرُقِ یَلْتَمِسُوْنَ اَهْلَ الذِّكْرِ فَاِذَا وَجَدُوْا قَوْمًا یَذْ كُرُوْنَ اللّٰهَ تَنَا دَوْا هَلُمُّوْا اِلٰی حَاجَتِكُمْ.

حضرت ابوہریرہؓ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے ارشادفرمایا کہ اللہ کے کچھ فرشتے رستوں میں پھرتے رہتے ہیں اوراہل ذکرکو تلاش کرتے ہیں۔ جب وہ کچھ لوگوں کو اللہ کا ذکرکرتے پاتے ہیں تو ایک دوسرے کو بلاتے ہیں کہ اپنے مقصود کے لئے ادھر آؤ۔

قوله یذکرون الله: الاظهر ان المراد هوالا عم والمذکورات تمثیلات. و فیه دلالة علی ان للاجتماع علی الذکر مزیة و مرتبة (مرقاة، ص: 56، ج : 5)

ملاعلی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حدیث میں **یذکرون الله** سے مراد ہرقسم کا ذکر

ہے، اور بعض حدیثوں میں جو مخصوص اذکار وارد ہوئے ہیں وہ بطور مثال کے ہیں۔ نیز اس حدیث میں ذکر کے لئے اجتماع کی فضیلت اور مرتبہ معلوم ہوا۔

(4) عَنْ اَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ اِذَا مَرَرْتُمْ بِرِيَاضِ الْجَنَّةِ فَارْتَعُوْا قَالُوْا وَمَا رِيَاضُ الْجَنَّةِ قَالَ حَلَقُ الذِكْرِ.

حضرت انسؓ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جب جنت کے باغوں پر گزرو تو خوب چرو کسی نے عرض کیا یارسول اللہ جنت کے باغ کیا ہیں ارشاد فرمایا کہ ذکر کے حلقے۔

(5) عَنْ اَبِی سَعِيْدٍ قَالَ خَرَجَ مُعَاوِيَةُ عَلٰى حَلْقَةٍ فِی الْمَسْجِدِ فَقَالَ مَا اَجْلَسَكُمْ قَالُوْا جَلَسْنَا نَذْكُرُ اللّٰهَ.

حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ مسجد میں ایک حلقہ کے پاس آئے اور ان سے پوچھا کہ تم لوگ کس لئے بیٹھے ہو۔ انہوں نے جواب دیا کہ ہم اللہ کا ذکر کرنے بیٹھے ہیں۔

(6) عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ سَهْلِ بْنِ حَنِيْفٍ قَالَ نَزَلَتْ عَلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ وَهُوَ فِی بَعْضِ اَبْيَاتِهٖ وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَدٰوةِ وَالْعَشِیِ فَخَرَجَ يَلْتَمِسُهُمْ فَوَجَدَ قَوْمًا يَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ فِيْهِمْ ثَائِرُ الرَّأس وَجَافُّ الْجِلْدِ وَ ذُوالثَّوْبِ الْوَاحِدِ فَلَمَّا رَآهُمْ جَلَسَ مَعَهُمْ وَقَالَ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ جَعَلَ فِیْ اُمَّتِیْ مَنْ اَمَرَنِیْ اَنْ اَصْبِرَ نَفْسِیْ مَعَهُمْ.

حضرت عبدالرحمٰن بن سہلؓ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ اپنے کسی گھر میں تھے کہ آیت واصبر نفسک (ترجمہ: اپنے آپ کو ان لوگوں کے پاس بیٹھنے کا پابند کیجئے جو صبح شام اپنے رب کو پکارتے ہیں) نازل ہوئی اس پر آپ ان لوگوں کی تلاش میں نکلے ایک جماعت کو دیکھا کہ اللہ کے ذکر میں مشغول ہے بعض لوگ ان میں بکھرے ہوئے بالوں والے ہیں اور خشک کھالوں والے اور صرف ایک کپڑے والے ہیں جب حضور ﷺ نے ان کو دیکھا تو ان کے پاس بیٹھ گئے اور ارشاد فرمایا کہ تمام تعریفیں اللہ ہی کے لئے ہیں جس نے میری امت میں ایسے لوگ پیدا فرمائے کہ خود مجھے ان کے پاس بیٹھنے کا حکم ہے۔

(7) ایک حدیث میں آیا ہے حضور اقدس ﷺ ارشاد فرماتے ہیں کہ میں ایسی جماعت

کے ساتھ بیٹھوں جو صبح کی نماز کے بعد آفتاب نکلنے تک اللہ کے ذکر میں مشغول ہو مجھے زیادہ پسند ہے اس سے کہ چار عرب غلام آزاد کروں۔ اسی طرح ایسی جماعت کے ساتھ بیٹھوں جو عصر کی نماز کے بعد سے غروب تک اللہ کے ذکر میں مشغول رہے یہ زیادہ پسند ہے چار غلام آزاد کرنے سے۔ (فضائل ذکر ص: 55)

نوٹ: ان احادیث سے معلوم ہوا کہ کسی جگہ کچھ لوگ بیٹھے اللہ تعالیٰ کا ذکر کر رہے ہوں خواہ مسجد میں یا خانقاہ میں یا کسی بھی جگہ اور خواہ وہ تلاوت کر رہے ہوں یا تسبیح وتہلیل کر رہے ہوں یا درود شریف پڑھ رہے ہوں یہ مجلس ذکر ہے جو فضیلت کی چیز ہے۔ صحابہ رضی اللہ عنہم فجر کی نماز کے بعد اور عصر کی نماز کے بعد مسجد ہی میں بیٹھے اپنے اپنے ذکر وتلات میں مصروف رہتے اور دیگر اوقات میں بھی جب جس کو موقع ملتا وہ مسجد میں آ کر تعلیم وتعلم یا ذکر میں مشغول ہو جاتا۔

فصل دوم: خیر القرون میں ذکر کی مجلسوں اور حلقوں کیلئے تداعی نہیں تھی

اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے دور میں مجالس اور حلقے قائم ہوتے تھے کیا ان کے لئے لوگوں کو بلایا جاتا تھا۔ دوسرے لفظوں میں کیا ان مجالس کے انعقاد کے لئے تداعی ہوتی تھی یا وہ مجالس اور حلقے بلا تداعی کے خود بخود قائم ہو جاتے تھے؟

حقیقت یہ ہے کہ خیر القرون میں تداعی کے ساتھ مجلس ذکر قائم کرنے کا ثبوت نہیں ملتا۔ صحابہ رضی اللہ عنہم کی دلچسپیاں آخرت سے متعلق تھیں۔ رسول اللہ ﷺ سے ذکر اور مجلس ذکر کی فضیلتیں اور مخصوص اوقات کی فضیلتیں سن کر صحابہ رضی اللہ عنہم کو اس کی ضرورت نہیں ہوتی تھی کہ ان کو مخصوص اوقات میں جمع ہونے کی دعوت دی جائے یا اس کا اعلان کیا جائے۔ علامہ ابن الحاج مالکی رحمۃ اللہ علیہ المدخل میں ذکر کرتے ہیں۔

الا ترى الى ما ورد عنهم فى اورادهم بعد الصبح والعصر فانهم كانوا فى مساجد هم فى هذين الوقتين كانهم منتظرون صلاة الجمعة و يسمع لهم فى المساجد دوى كدوى النحل. (المدخل، ص: 75 ج: 1)

کیا تم دیکھتے نہیں ہو جو صحابہ رضی اللہ عنہم سے فجر اور عصر کے بعد ان کے اورادو

وظائف کے بارے میں وارد ہوا ہے۔ ان دو وقتوں میں وہ اپنی مسجدوں میں ایسے وقت گزارتے تھے گویا کہ وہ جمعہ کی نماز کے منتظر ہوں۔ اور مسجدوں میں ان کے ذکر کی وجہ سے شہد کی مکھیوں کی سی بھنبھناہٹ سنائی دیتی تھی۔

اپنے اس دور میں بھی ہمیں بہت سی مساجد میں کچھ نہ کچھ لوگ ایسے ملتے ہیں جو فجر کی نماز سے لے کر اشراق تک مسجد میں رہ کر ذکر و تلاوت میں مشغول رہتے ہیں تو خیر القرون کے لوگوں کی دلچسپیوں کے مسجد کے ساتھ وابستہ ہونے کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

نیز حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے لوگوں کو تعلیم کی مجلس میں شرکت کی دعوت دینا تو ملتا ہے ذکر کی مجلس میں شرکت کی دعوت دینا نہیں ملتا۔ حالانکہ جیسے اوپر مذکور ہوا اس وقت مسجد میں لوگ ذکر کے لئے بھی جمع ہوتے تھے۔

وهو ابوهريرة رضى الله عنه حين خرج الى الناس بسوق المدينة فنادى فيهم ما بالكم ميراث رسول الله ﷺ يقسم فى المسجد بين امته وانتم مشتغلون فى الاسواق فتر كوا السوق و اتوا الى المسجد فوجدوا الناس حلقا حلقا لتعليم القرآن و الحديث والحلال و الحرام فقالوا و اين ماذكرت يا اباهريرة قال هذا ميراث نبيكم وان الانبياء لم يور ثوا دينارا ولا درهما و انما ورثوا العلم وها هوذا.

(المدخل، ص: 82، ج: 1)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ مدینہ منورہ کے بازار میں لوگوں کے پاس گئے اور ان میں اعلان کیا کہ اے لوگو! تمہیں کیا ہوا کہ رسول اللہ ﷺ کی میراث تو آپ کی امت میں مسجد میں تقسیم کی جا رہی ہے اور تم یہاں بازاروں میں مشغول ہو لوگوں نے (یہ سوچ کر کہ آپ ﷺ کی چھوڑی ہوئی کوئی چیز برکت کے طور پر ہی مل جائے گی) بازار چھوڑا اور مسجد کی طرف آئے اور لوگوں کو حلقوں میں دیکھا تعلیم قرآن کا حلقہ، تعلیم حدیث کا حلقہ، اور حلال وحرام کی تعلیم کا حلقہ، تو پوچھا اے ابو ہریرہؓ آپ نے جو کہا تھا وہ کہاں ہے؟ انہوں نے فرمایا یہی تمہارے نبی کی میراث ہے۔ انبیاء علیہم السلام دینار و درہم کی میراث نہیں چھوڑتے علم کی میراث چھوڑتے ہیں اور وہ یہی ہے۔

علاوہ ازیں یہ اذکار و اوراد نفل و مندوب ہیں جس کے لئے تداعی جائز نہیں اور مولانا

خلیل احمد سہارن پوری رحمۃ اللہ علیہ اس بارے میں ضابطہ تحریر فرماتے ہیں۔ ''پس غور کرنا چاہئے کہ نفس ذکر مولود مندوب و مستحسن ہے مگر صلوۃ نفل اس سے اعلیٰ و افضل ہے کہ عمدہ عبادات اور افضل القربات ہے اور خیر موضوع ہے مگر بایں ہمہ بوجہ تداعی و اہتمام کے کہ یہ اس میں مشروع نہیں بدعت لکھتے ہیں۔ یہاں ذکر مولود میں بھی گو مندوب ہے مگر تداعی و اہتمام اس کا کہیں سلف سے ثابت نہیں بدعت ہووے گا۔ البتہ وعظ و دروس میں تداعی ثابت ہے کیونکہ وہ فرض ہے جیسا کہ فرائض صلوات میں تداعی ضروری ہے۔''

(براہین قاطعہ، ص: 153)

فصل سوم: اجتماعی ذکر جہری بدعت ہے

اجتماعی ذکر سے ہماری مراد یہ ہے کہ سب ذکر کرنے والے یہ التزام کریں کہ وہ سب ایک وقت میں ایک ہی ذکر کریں گے خواہ اس میں ان کا کوئی امیر ہو یا نہ ہو۔

ماخرجه صاحب الحلية رحمه اللّٰه وغيره عن ابى البخترى قال اخبر رجل عبداللّٰه بن مسعود ان قوما يجلسون فى المسجد بعد المغرب فيهم رجل يقول كبروا اللّٰه كذا و كذا و سبحوا اللّٰه كذا و كذا واحمدوا اللّٰه كذا و كذا قال عبداللّٰه فيقولون ذلک ؟ قال نعم قال فاذا رأيتهم فعلوا ذلک فائتنى فاخبرنى بمجلسهم قال فاتيته فاخبرته بمجلسهم فاتاهم و عليه برنس له فجلس فلما سمع ما يقولون قام و كان رجلاً حديداً فقال انا عبداللّٰه بن مسعود واللّٰه الذى لا اله غيره لقد جئتم ببدعة ظلماء اولقد فقتم اصحاب محمد ﷺ علما. فقال احدهم متعذراً واللّٰه ماجئنا ببدعة ظلماء ولا فقنا اصحاب محمد ﷺ علما. فقال عمرو بن عتبة يا ابا عبدالرحمن نستغفر اللّٰه قال عليكم بالطريق فالزموه فواللّٰه لئن فعلتم لقد سبقتم سبقا بعيدا و لئن اخذتم يمينا و شمالا لتضلون ضلالا بعيدا. (المدخل، ص: 75، ج: 1)

وفى رواية اخرجها الطبرانى فى الكبير فقال عمرو بن عتبة بن فرقد استغفر اللّٰه يا ابن مسعود و اتوب اليه فامرهم ان يتفرقوا.

(حیاۃ الصحابہ، ص: 247 ، ج: 3)

حلیۃ الاولیاء وغیرہ میں ابوالبختری سے روایت ہے ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو خبر دی کہ کچھ لوگ مغرب کے بعد مسجد میں بیٹھتے ہیں۔ ان میں سے ایک شخص کہتا ہے کہ اتنی مرتبہ تکبیر کہو اور اتنی مرتبہ تسبیح کہو اور اتنی مرتبہ الحمدللہ کہو۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے پوچھا تو کیا وہ ایسا کہتے ہیں؟ اس شخص نے جواب دیا کہ جی ہاں۔ آپ نے فرمایا کہ اچھا جب تم ان کو ایسا کرتے دیکھو تو میرے پاس آ کر مجھ کو ان کی مجلس کی خبر دینا۔ کہتے ہیں کہ میں نے آ کر آپ کو ان کی مجلس کے انعقاد کی خبر دی۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ برنس (ٹوپی والا لمبا کوٹ) پہنے ہوئے ان لوگوں کے پاس آئے اور بیٹھ گئے اور جب جو کچھ وہ کہہ رہے تھے اس کو سنا تو کھڑے ہو گئے اور وہ تیز فہم اور سخت آدمی تھے اور کہا میں عبداللہ بن مسعودؓ ہوں۔ خدائے وحدہ لاشریک لہ کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ یا تو تم نے یہ نہایت تاریک اور سیاہ بدعت ایجاد کی ہے یا تم علم میں جناب نبی کریم ﷺ کے صحابہ سے بڑھ گئے ہو؟ ان میں سے ایک نے معذرت کے طور پر کہا کہ اللہ کی قسم نہ تو ہم نے تاریک وسیاہ بدعت ایجاد کی اور نہ ہی علم میں محمد ﷺ کے اصحاب پر فائق ہوئے۔ اور عمرو بن عتبہ نے کہا کہ اے ابوعبدالرحمٰن ہم اللہ کے حضور توبہ و استغفار کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ (صحابہ کے) طریقہ کو لازم پکڑو۔ اللہ کی قسم اگر تم نے اس جیسے کام کئے تو تم (صحیح دین سے) بہت پیچھے رہ جاؤ گے اور اگر تم نے (دین سے) دائیں بائیں کوئی راہ اختیار کی تو تم دور کی گمراہی میں جا پڑو گے۔ طبرانی کی معجم کبیر کی روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ عمرو بن عتبہ بن فرقد نے کہا اے ابن مسعود میں اللہ کے حضور توبہ واستغفار کرتا ہوں۔ تو آپ نے لوگوں کو متفرق ہونے کا حکم دیا۔

دیکھئے جو اذکار تھے یعنی تسبیح وتہلیل وتحمید یہ سب مسنون ہیں، مسجد میں ذکر کرنا بھی منع نہیں بلکہ دور صحابہ رضی اللہ عنہم میں (تداعی کے بغیر) ذکر کی مجالس اور حلقے قائم ہوتے ہی تھے اور مسجد میں ہوتے تھے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ فقط جہراً کرنا ممنوع ہوتا تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اس سے منع فرماتے۔ حضرت نے منع فرمایا تو اجتماعی ذکر کرنے سے منع فرمایا اور اس پر قوی دلیل طبرانی کے یہ الفاظ ہیں فامرھم ان یتفرقوا (ان کو متفرق ہونے کا حکم دیا)۔

فصل چہارم: اجتماعی ذکر سری بدعت ہے

سنن دارمی میں روایت ہے:

کنا نجلس علی باب عبدالله بن مسعود قبل صلوة الغداة فاذا خرج مشینا معه الی المسجد فجاء نا ابو موسی الاشعری فقال اخرج الیکم ابو عبدالرحمن بعد ؟ قلنا لا . فجلس معنا حتی خرج فلما خرج قمنا الیه جمیعا فقال له ابو موسیٰ یا ابا عبدالرحمن انی رایت فی المسجد آنفا امراً انکرته ولم ار والحمد لله الاخیراً قال فما هو ؟ فقال ان عشت فستراه قال رایت فی المسجد قوما حلقا جلوسا ینتظرون الصلاة فی کل حلقة رجل و فی ایدیهم حصیً فیقول کبروا مائة فیکبرون مائة فیقول هللوا مائة فیهللون مائة و یقول سبحوا مائة فیسبحون مائة قال فما ذا قلت لهم ؟ قال ما قلت لهم شیئا انتظار رایک أو انتظار امرک قال فلا امرتهم ان یعدوا سیئاتهم وضمنت لهم ان لا یضیع من حسناتهم ثم مضی و مضینا معه حتی اتی حلقة من تلک الحلق فوقف علیهم فقال ما هذا الذی اراکم تصنعون قالوا یا ابا عبدالرحمن حصی نعدبه التکبیر والتهلیل والتسبیح. قال فعدوا سیئاتکم فانا ضامن ان لا یضیع من حسناتکم شئی ویحکم یا امة محمد ما اسرع هلکتکم هولاء صحابة نبیکم ﷺ متوافرون و هذه ثیابه لم تبل و آنیته لم تکسرو الذی نفسی بیده انکم لعلی ملة هی اهدی من ملة محمد أو مفتتحو باب ضلالة ؟ قالوا و الله یا ابا عبدالرحمن ما اردنا الا الخیر قال و کم من مرید للخیر لن یصیبه ان رسول الله ﷺ حدثنا ان قوما یقرؤن القرآن لا یجاوز تراقیهم و ایم الله ما ادری لعل اکثرهم منکم ثم تولی عنهم. فقال عمرو بن سلمة راینا عامة اولئک الحلق یطاعنونا یوم النهروان مع الخوارج.

(سنن دارمی، ص: 60، ج:1)

ترجمہ: فجر کی نماز سے پیشتر ہم حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے دروازے پر بیٹھ جاتے اور جب وہ باہر نکلتے تو ان کے ساتھ مسجد تک پیدل جاتے تھے (ایک دن) حضرت ابو موسیٰ

اشعری رضی اللہ عنہ ہمارے پاس آئے اور پوچھا کہ کیا ابوعبدالرحمٰن (یعنی عبداللہ بن مسعودؓ) تمہارے پاس باہر آئے ہیں؟ ہم نے کہا کہ نہیں۔تو وہ بھی ہمارے ساتھ ہی بیٹھ گئے۔ جب حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ باہر نکلے تو ہم سب ان کی طرف کھڑے ہوئے اور حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ نے کہا کہ اے ابوعبدالرحمٰن! میں نے ابھی مسجد میں ایسی بات دیکھی جو میں نے بری سمجھی اور الحمد للہ میری نیت بھلائی ہی کی ہے۔حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے پوچھا کہ وہ کیا بات ہے۔تو انہوں نے جواب دیا کہ آپ کی زندگی رہی تو آپ اس کو عنقریب دیکھ لیں گے۔ میں نے مسجد میں لوگوں کو نماز کے انتظار میں متعدد حلقے بنائے بیٹھے دیکھا۔ لوگوں کے پاس کنکریاں ہیں اور ہر حلقہ میں ایک شخص کہتا ہے کہ سو مرتبہ تکبیر کہو تو لوگ سو مرتبہ تکبیر کہتے ہیں اور وہ کہتا ہے کہ سو مرتبہ لا الہ الا اللہ کہو تو لوگ سو مرتبہ یہ کلمہ کہتے ہیں اور وہ شخص کہتا ہے کہ سو مرتبہ تسبیح کہو تو لوگ سو مرتبہ سبحان اللہ کہتے ہیں اس پر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے پوچھا پھر آپ نے ان لوگوں کو کیا کہا۔ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ نے جواب دیا آپ کی رائے یا آپ کے حکم کے انتظار میں میں نے ان سے کچھ نہیں کہا۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے کہا کہ آپ نے ان سے یہ کیوں نہ کہا کہ وہ اپنے گناہ شمار کریں اور آپ نے ان کو یہ ضمانت کیوں نہ دی کہ (اپنے گناہ شمار کرنے کی صورت میں) ان کی کوئی نیکی ضائع نہ ہوگی۔

پھر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ چلے اور ہم بھی آپ کے ساتھ چلے یہاں تک کہ وہ ان حلقوں میں سے ایک حلقہ کے پاس آئے اور وہاں کھڑے ہوئے۔ پھر ان سے پوچھا یہ میں تمہیں کیا کرتے دیکھ رہا ہوں۔ انہوں نے جواب دیا کہ کنکریاں ہیں جن پر تکبیر تہلیل اور تسبیح کو شمار کر رہے ہیں آپ نے فرمایا کہ تم اپنے گناہوں کو شمار کرو اور میں ضمانت دیتا ہوں کہ اس صورت میں تمہاری کوئی نیک ضائع نہ ہوگی۔ اے امت محمد تم پر افسوس ہے کہ کتنی جلدی تمہاری بربادی ہے۔تمہارے نبی ﷺ کے یہ صحابہ کثیر تعداد میں موجود ہیں اور آپ ﷺ کے کپڑے ابھی بوسیدہ نہیں ہوئے اور آپ کے برتن ابھی نہیں ٹوٹے۔ قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے یا تو تم ایسی ملت پر ہو جس میں محمد ﷺ کی ملت سے زیادہ ہدایت ہے یا تم لوگ گمراہی کا دروازہ کھولنے والے ہو۔ انہوں نے کہا کہ اے ابو عبدالرحمٰن ہم نے تو فقط خیر کا ارادہ کیا ہے۔آپ نے فرمایا کتنے ہی خیر کا ارادہ کرنے والے

ہیں جن کو (صحابہ کا طریقہ اختیار نہ کرنے کی وجہ سے) ہرگز خیر حاصل نہیں ہوتی۔ رسول اللہ ﷺ نے ہم سے بیان کیا تھا کہ کچھ لوگ قرآن پڑھیں گے لیکن وہ ان کے حلق سے آگے نہیں جائے گا اور اللہ کی قسم میں نہیں جانتا شاید کہ ان کی اکثریت تم ہی لوگوں میں سے ہو۔ پھر آپ ان لوگوں کی طرف سے پھر گئے۔ عمر بن مسلمہ کہتے ہیں، ہم نے دیکھا کہ ان حلقوں کی اکثریت خوارج کے ساتھ مل کر ہمارے خلاف جنگ نہروان میں لڑ رہی تھی۔

دارمی کی اس روایت کا مضمون اس پر خود دلیل ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا یہ قصہ اس قصہ سے علیحدہ ہے جو حلیہ سے اوپر مذکور ہوا۔ سابقہ حدیث میں مغرب کی نماز کے بعد کا قصہ ہے جب کہ یہ واقعہ فجر کی نماز سے پہلے کا ہے۔ نیز پہلے قصہ میں شریک مجلس عمرو بن عتبہ کے استغفار و توبہ کا ذکر ملتا ہے جب کہ اس قصہ میں شرکاء مجلس کا مقابلہ میں بحث کرنا مذکور ہے کہ جواب دیا واللہ یا ابا عبدالرحمن ما اردنا الا الخیر (اے ابو عبدالرحمٰن اللہ کی قسم ہمارا ارادہ تو فقط خیر کا ہے)۔ سابقہ قصہ میں ذکر جہری مذکور ہے جس کو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے خود سنا جب کہ اس قصہ میں ذکر سری مذکور ہے اسی لئے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے قدرے توقف کے بعد پوچھا کہ یہ میں تم کو کیا کرتے دیکھتا ہوں؟

اس سوال سے ذکر کے سری ہونے پر استدلال علامہ ابن الحاج رحمۃ اللہ علیہ نے بھی کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے ایک حلقہ میں تشریف لائے اور پوچھا تمہاری یہ مجلس کیسی ہے؟ انہوں نے جواب دیا جلسنا نذکر اللہ (ہم اللہ کا ذکر کرنے بیٹھے ہیں)۔

علامہ ابن الحاج رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

لانهم لو كانوا يذكرون اللّٰه جهراً لم يحتج عليه السلام الى ان يستفهمهم ...... بل كان يخبرهم بالحكم من غير استفهام فلما ان استفهم دل على ان ذكرهم كان سراً. و كذلك جوابهم له عليه الصلوة والسلام بقولهم جلسنا نذكر الله ادل دليل على انهم كانوا يذكرون اللّٰه تعالىٰ سرا اذ انه لو كان ذكرهم جهرا لما كان لاخبارهم بذلك معنى زائدا اذ انه عليه الصلوة السلام قد سمع ذلك منهم فكان جوابهم ان يقولوا جلسنا لما سمعته أولما رأيته منا الى غير ذلك من هذا المعنى لانهم يتحاشون ان يكون منهم الجواب لغير فائدة.

(المدخل، ص: 87 ج: 1)

کیونکہ اگر وہ اللہ کا ذکر جہراً کر رہے ہوتے تو نبی ﷺ کو ان سے پوچھنے کی حاجت نہ تھی بلکہ آپ بغیر پوچھے ان کو حکم بتا دیتے۔تو آپ ﷺ کا سوال کرنا اس بات پر دلیل ہے کہ صحابہ کا ذکر سری تھا۔ اسی طرح صحابہ نے آپ ﷺ کو جو جواب دیا وہ بھی اس بات پر کھلی دلیل ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا ذکر سری کر رہے تھے کیونکہ اگر ان کا ذکر جہری ہوتا تو ان کے جواب سے کوئی زائد فائدہ تو حاصل نہ ہوتا اس لئے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے تو ان سے ذکر کو سن ہی لیا ہوتا، لہٰذا ان کا جواب یہ ہوتا کہ جو آپ نے ہم سے سنا یا آپ نے ہم سے دیکھا ہم اسی کے لئے بیٹھے تھے کیونکہ وہ حضرات اس بات سے اعراض کرتے تھے کہ ان کا جواب بے فائدہ ہو۔

حضرت مولانا حسین احمد مدنی رحمہ اللہ کے کلام سے تائید

ایک صاحب نے دارمی کی مذکورہ بالا روایت ذکر کر کے حضرت مولانا حسین احمد مدنی نور اللہ مرقدہ کے سامنے یہ شبہ ظاہر کیا کہ صوفیاء کا موجودہ سلسلہ ایسا ہے جس میں اس طرح کے اشغال، وظائف اور ذکر کے حلقے پائے جاتے ہیں جو اس روایت کی روشنی میں محدث کہے جا سکتے ہیں اور ان پر نکیر کرنا جائز ہو جاتا ہے۔

اس پر حضرت مولانا حسین احمد مدنی نور اللہ مرقدہ نے مجالس ذکر کی فضیلت والی چند حدیثیں جو ہم بھی اوپر ذکر کر چکے ہیں تحریر فرما کر یہ جواب دیا۔

''یہ روایات اور ان کے ہم معنی شیخین وغیرھما کی مرفوعات صحیحہ ہیں (یعنی رسول اللہ ﷺ کے ارشادات ہیں) ان کے مقابلہ میں دارمی کی وہ روایت جو آپ نے ذکر فرمائی ہے کیا حیثیت رکھتی ہے جب کہ وہ موقوف (یعنی صحابی کا قول) ہے اور اس کے رواۃ متفق علیہ نہیں ہیں اگرچہ ثقاۃ ہیں اس لئے:

اگر معارضہ کیا جائے گا تو احادیث مذکورہ بالا ہی کو ترجیح ہو گی خصوصاً جب کہ اطلاق آیات ذکر ان کی موید ہیں۔ جن سے اجتماع اور انفراد سب کا ثبوت ہوتا ہے۔

اور اگر کوئی صورت جمع کی نکالی جائے تو یہ کہنا ممکن ہے کہ کوئی چیز ہر دو صاحبوں نے

اس جماعت میں ایسی مشاہدہ کی جو کہ زمانہ سعادت میں نہیں پائی گئی اور اس میں افراط وتفریط کا شائبہ تھا، اس بناء پر منع کیا نہ کہ نفس اجتماع بالذکر اور اس کی مباح کیفیت کو اور اگر اس میں کوئی تخصیص ایسی کی جائے جو کہ محط انکار ہوسکتی تو حلق ذکر میں کسی خاص کیفیت منکرہ پر یہ ممانعت محمول ہوگی۔'' (مکتوبات جلد دوم)

حضرت مولانا مدنی نور اللہ مرقدہ کی یہ تحریر ہمارے ذکر کردہ مضمون کے موافق ہے اور اس کی تائید کرتی ہے معارضہ کی ضرورت ہی نہیں اس لئے ہم نے جمع (بین الاحادیث) کی صورت کو لیا ہے اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ دونوں ہی نے اس جماعت میں جو بات مشاہدہ کی جو کہ زمانہ سعادت میں نہیں پائی گئی اور اس میں افراط وتفریط کا شائبہ بھی تھا وہ اجتماعی ذکر کرنے کا التزام تھا۔ یہی بات محط انکار ہے اور یہی وہ خاص کیفیت منکرہ ہے جس پر ممانعت محمول ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ طبرانی میں ہے **فامرھم ان یتفرقوا** (حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے ان کو متفرق ہونے کا حکم دیا) اور یہ حکم اس لئے تھا کہ ان کے ذکر میں تفرق ہو جائے ورنہ مسجد میں ہوتے ہوئے ان کے تفرق ابدان سے کوئی خاص فرق نہیں پڑتا بلکہ مجلس قائم رہتی ہے۔

علاوہ ازیں ہم ممانعت کو مطلق بھی نہیں لیتے اور وہ مجالس ذکر جو تداعی کے بغیر ہوں اور جن میں اجتماعی ذکر کا التزام نہ کیا گیا ہو ان مجالس ذکر کو جائز سمجھتے ہیں اور صرف ان مجالس ذکر کی تخصیص کرتے ہیں جن کے لئے تداعی کی گئی ہو یا جن میں اجتماعی ذکر کا التزام کیا گیا ہو کہ یہ محط انکار ہوسکتی ہیں۔

حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب رحمہ اللہ سے تائید

حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت سے روز روشن کی طرح واضح ہوگیا کہ ان لوگوں کا یہ فعل باوجودیکہ ذکر الٰہی اور تکبیر وتسبیح وتہلیل ہی تھا مگر چونکہ اس کی وضع اور ہیئت ایسی مقرر کی گئی تھی جس کا ثبوت شریعت مطہرہ سے نہیں تھا حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے نزدیک ناجائز اور بدعت تھا۔ اس پر بدعت کا حکم لگانے کی وجہ کیا تھی۔ صرف یہی کہ ذکر اللہ اگرچہ ہر وقت

مطلوب اور محبوب ہے مگر اس کے لئے یہ اہتمام واجتماع کرنا حدود شریعت سے تجاوز کرنا تھا۔ ہر شخص کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ بطور خود جس قدر چاہے ذکر اللہ کرے لیکن یہ اختیار نہیں کہ ایک جدید اور نئی صورت اور ہیئت ایجاد کرے اور پھر اسے طریق شرعی اور موجب ثواب اعتقاد کرے۔ (کفایت المفتی ج 4 ص 121)

مولانا مفتی عبدالستار صاحب مدظلہ کے فتوی سے تائید

خیر الفتاوی ص 708 ج 2 میں مولانا مفتی عبدالستار مدظلہ تحریر فرماتے ہیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا انکار کسی ہیئت خاصہ کی بناء پر تھا نفس اجتماعی ذکر پر نہ تھا اجتماعی ذکر کی ایک شکل یہ ہے کہ سب ذاکرین قصدا آواز ملا کر ذکر کرنے کا التزام کریں یا ایک کہلائے باقی مجمع اس کے پیچھے اسی کلمہ کو دہرائے جیسے بچوں کو گنتی یا پہاڑے یاد کرائے جاتے ہیں۔ اجتماعی ذکر کی یہ دونوں صورتیں محل کلام ہیں اور تیسری شکل یہ ہے کہ ذاکرین ایک جگہ مجتمع ہوں اور سب اپنا اپنا ذکر کریں کسی دوسرے کے ذکر کی طرف قطعاً متوجہ نہ ہوں۔ وقت ومحل کی وحدت کے اعتبار سے یہ اجتماعی ذکر ہے، لیکن نفس ذکر کے لحاظ سے انفرادی ہے۔ یہ درست ہے پس ممکن ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا انکار پہلی دوسری قسم کے بارے میں ہو جس کا آپ نے وہاں مشاہدہ کیا۔ (ص:708)

حضرت مفتی عبدالستار صاحب مدظلہ نے جماعتی صورت میں ذکر جہری کا حکم تو بتایا البتہ ذکر سری سے سرے سے تعرض نہیں کیا لیکن دارمی کی روایت اس کے عدم جواز پر کافی دلیل ہے۔

فصل پنجم: اجتماعی ذکر کے بدعت ہونے کی تائید

اجتماعی ذکر کرنا خواہ جہری ہو یا سری ہو بدعت ہے اس کی تائید علامہ ابن الحاجؒ کی اس بات سے بھی ہوتی ہے فرماتے ہیں۔

فالذی ینبغی للعالم الیوم بل یجب علیه ان لاینظر الی العوائد التی اصطلحنا علیها ولا بکون سلفنا مضوا علیها اذ قد یکون فی بعضها غفلة أو غلط أوسهو ولکن ینظر الی القرون المتقدم ذکرها. فان فعل هو منها شیئا مما یراه مصلحة

فی وقته فینبغی له اویجب علیه ان یبین ذلک و یعترف بین الناس انه محدث و یبین السبب الذی لاجله فعل ذلک قد کان سیدی ابو محمد المرجانی یا خذ هذه الاحزاب و یقراها جماعة و یذکر ها جماعة بعد الصبح و العصر ولم یزل علی ذلک دابهٗ الی موته و کان رحمه اللّٰہ یخبر ان ذلک بدعة وانما فعله لضرورة و هی ان الهمم قد قلت و قل فقیر ان یصلی الصبح او العصر ثم یقوم یذکر الله تعالیٰ و یقرأ فی هذین الوقتین المشهودین الا انهم یقومون من مصلاهم اما للنوم ان کان فی الصبح أو للتحدث فیما لا یعنی انکان فی العصر ان سلموا من الغیبة والنمیمة فلما ان تحققوا وقوع هذا المحذور ودعوه هذا المکروه لان ارتکاب المکروهات اولی بل او جب من ارتکاب المحذورات هکذا یجب ان تکون المحافظة علی السنن و حفظها فینبه الناس علیها و یعلمهم بالعوائد المتخذة انها لیست منها و یخبر هم بالضرورات التی کانت سببا لفعلها ولاجل الغفلة عن هذا التنبه وقع ما وقع من الادعاء بها بانها سنة السلف والخلف لان الغالب علی الناس تحسین ظنهم بمشایخهم و علمائهم و انهم لا یخالفون و انهم علی سبیل الاتباع و ترک الابتداع، الاتری انهم قالوا من لم یرخطأ شیخه صوابا لم ینتفع به فیحمل لاجل هذا ما یصدر منهم علی انه سنة مامور بها.

(المدخل، ص: 93، ج: 1)

اس زمانہ میں عالم کے لئے جو مناسب ہے بلکہ اس پر جو واجب ہے وہ یہ ہے کہ وہ ان رسوم کی طرف نظر نہ کرے جو ہم میں رواج پا گئی ہیں یا ہم سے پہلے لوگوں کا ان پر عمل رہا ہے کیونکہ یہ بعض باتیں غفلت یا غلطی یا سہو کی وجہ سے رائج ہو جاتی ہیں بلکہ قرون (اولی) کی طرف نظر رکھے۔ اور اگر ان رسوم میں سے کسی کو مصلحت وقت کی بناء پر اختیار کرے تو اس پر واجب ہے کہ اس کو تفصیل سے بیان کر دے اور لوگوں کے سامنے اعتراف کر لے کہ یہ بدعت ہے اور جس سبب سے اس کو اختیار کیا ہے اس کو بھی بیان کر دے۔ سیدی ابو محمد مرجانی رحمہ اللہ ان احزاب و اوراد کا جماعتی صورت میں فجر اور عصر کے بعد ذکر کرتے تھے اور آپ کا یہ طریقہ آپ کی وفات تک جاری رہا۔ لیکن آپ متعلقین کو بتا دیتے تھے کہ یہ طریقہ بدعت ہے اور

انہوں نے اس کو محض ضرورت کی بنا پر اختیار کیا ہے اور وہ ضرورت یہ ہے کہ ہمتیں کم ہو گئی ہیں اور کم ہی فقیر (صوفی) ایسے ہیں جو فجر یا عصر پڑھ کر ان دو مشہود وقتوں میں اللہ تعالیٰ کے ذکر اور قراءت میں مشغول ہوتے ہوں۔ عام طور سے فجر کی نماز کے بعد تو سو جاتے ہیں۔ اور عصر کے بعد لا یعنی باتوں میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ یہ بھی صرف اسی صورت میں ہے۔ جب ان کی باتیں چغل خوری اور غیبت سے خالی ہوں۔ جب ابو محمد مرجانی رحمہ اللہ کو لوگوں کے اس حرام میں مبتلا ہونے کا تحقق ہوا تو انہوں نے حرام سے چھڑانے کے لئے ان کو مکروہ طریقے میں لگایا کیونکہ مکروہات کا ارتکاب حرام کے ارتکاب سے بچنے کے لئے اولیٰ بلکہ واجب ہے۔ اس طرح سے سنتوں کی محافظت اور حفاظت ضروری ہے لہٰذا لوگوں کو ان باتوں پر تنبیہ کر دے اور ان کو بتائے کہ اختیار کردہ رسوم سنت نہیں ہیں اور ان کو بتائے کہ کس وجہ سے ان کو اختیار کیا ہے۔ اسی تنبیہ و تنبہ سے غفلت کی بناء پر یہ دعوے وجود میں آئے کہ یہ رسوم سلف و خلف کی سنت ہیں کیونکہ لوگوں پر اپنے مشائخ و علماء کے بارے میں حسن ظن غالب ہوتا ہے کہ وہ سنت کی مخالفت نہیں کرتے اور وہ اتباع سنت اور ترک بدعت کے طریقے پر ہی قائم رہتے ہیں کیا دیکھتے نہیں ہو کہ یہاں تک کہا ہے کہ جو اپنے شیخ کی خطا کو بھی درستگی پر نہ سمجھے اسے نفع حاصل نہیں ہوتا۔ اسی وجہ سے لوگ اپنے مشائخ کی ہر بات کو مامور بہ اور سنت سمجھتے ہیں۔

دیکھئے علامہ ابن الحاج رحمہ اللہ کس طرح ابو محمد مرجانی رحمہ اللہ کا یہ قول بلا نکیر نقل کرتے ہیں کہ اجتماعی و جماعتی صورت میں ذکر اور اوراد کی قرائت بدعت اور مکروہ ہے۔

اس عبارت پر ہم تین تنبیہیں ذکر کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔

تنبیہ نمبر 1: سنت و بدعت کے تقابل کے وقت سنت سے مراد وہ عمل ہے جس کے لئے شرع میں کوئی دلیل ہو اور بدعت سے مراد وہ عمل ہے جس کے لئے شرع میں کوئی دلیل نہ ہو۔

جاننا چاہئے کہ بدعت کے مقابلہ میں جب سنت کو بولا جاتا ہے تو اس سے مراد وہ شے ہوتی ہے جس کے لئے شرع میں کوئی دلیل ہو۔ مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمۃ اللہ فرماتے ہیں:

...... بلکہ اس کے یہ معنی ہیں کہ جو شے قرون ثلاثہ میں موجود ہو وہ سنت ہے اور جو بوجود

شرعی موجود نہ ہو وہ بدعت ہے۔اب سنو کہ وجود شرعی اصطلاح اصول فقہ میں اس کو کہتے ہیں جو بدون شارع کے بتلانے کے اور فرمانے کے معلوم نہ ہو سکے اور حس اور عقل کو اس میں دخل نہ ہو پس اس شے کا وجود شارع کے ارشاد پر موقوف ہوا خواہ صراحتاً ارشاد ہو یا اشارۃ و دلالۃً۔ پس جب کسی نوع ارشاد سے حکم جواز کا ہو گیا تو وہ شے وجود شرعی میں آ گئی۔اگرچہ اس کی جنس ابھی خارج میں نہ آئی ہو......اور یہ بھی یاد رہے کہ حکم کا اثبات قرآن و حدیث سے ہی ہوتا ہے اور قیاس مظہر حکم کا ہے مثبت حکم کا نہیں ہوتا۔پس جو قیاس سے ثابت ہوتا ہے وہ بھی کتاب و سنت ہی سے ثابت ہوتا ہے۔'' (براہین قاطعہ،ص:32)

نیز فرماتے ہیں:

''اور جس کے جواز کی دلیل نہیں تو خواہ وہ ان قرون میں بوجود خارجی ہوا یا نہ ہوا وہ سب بدعت ضلالہ ہے۔'' (براہین قاطعہ،ص:32)

جب یہ بات واضح ہوگئی کہ اجتماعی ذکر خواہ سری ہو یا جہری ہو اصل اعتبار سے بدعت و مکروہ ہے اور اس کے جواز کے لئے شریعت میں کوئی دلیل نہیں بلکہ اس کے عدم جواز پر نص موجود ہے تو اس سے بعض حضرات کا یہ تو ہم دور ہو جانا چاہیئے کہ ہم یہ مجالس فرض و واجب یا سنت سمجھ کر نہیں کرتے کیونکہ پھر وہ اس کو مستحب یا مباح تو ضرور خیال کرتے ہیں۔ حالانکہ مستحب و مباح تو وہ ہوتا ہے جس کے جواز پر شرعی دلیل موجود ہو اور یہ بھی کچھ محتاط قسم کے لوگوں کا معاملہ ہو سکتا ہے ورنہ تو جیسا کہ علامہ ابن الحاج رحمہ اللہ نے تصریح کی ہے عام لوگ اس کو سنت ہی اعتقاد کرتے ہیں بایں معنی کہ رسول اللہ ﷺ کی سنت ہے یا صحابہ رضی اللہ عنہم کا طریقہ ہے۔تو اس میں کتنا بڑا مفسدہ ہے کہ ایک امر مکروہ اور بدعت کو سنت اعتقاد کیا جا رہا ہے۔حالانکہ کسی مباح یا سنت زائدہ کو سنت مقصودہ اعتقاد کرنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس مباح اور سنت زائدہ کو علی الوجوب ترک کر دیا جائے تو مکروہ و بدعت میں ایسا اعتقاد تو بطریق اولی ترک کا موجب ہوگا۔

مولانا اشرف علی تھانویؒ مباح و مستحب کاموں کے بارے میں یہ ضابطہ لکھتے ہیں:

''اگر کسی مامور بہ میں کوئی مفسدہ ہو تو وہاں مفسدہ کی اصلاح کر دی جاتی ہے۔مگر مباح میں جب صلاح دشوار ہو نفس فعل کو ترک کر دینا لازم ہوتا ہے بلکہ مباح تو کیا چیز ہے اگر سنت

زائدہ میں ایسے مفاسد کا احتمال قوی ہو اس کا ترک مطلوب ہو جاتا ہے۔ یہ سب قواعد کتب شرعیہ اصولیہ وفرعیہ میں موجود مذکور ہیں ...... البتہ یہ شبہہ شاید ہو سکے کہ جس کو غلو ہو اس کو روکنا چاہئے اور محتاط خوش عقیدے کو کیوں روکا جائے تو اس کا جواب اوپر کی تقریر سے معلوم ہو چکا ہے کہ جس طرح ضرر لازم سے بچنا واجب ہے اس طرح ضرر متعدی سے بھی۔ جس حالت میں کسی شخص نے گو احتیاط کے ساتھ یہ عمل کیا مگر دوسرے دیکھنے والے اس سے سند پکڑ کر بے احتیاطی کرتے رہے تو ضرر متعدی ظاہر ہے۔ اب اس قاعدے وحکم کی تائید کے لئے ایک آدھ نظیر پیش کرتا ہوں۔

کسی نعمت جدیدہ کی خبر سن کر سجدہ شکر کرنا حدیث صحیح سے ثابت ہے اور پھر بھی ہمارے امام ہمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اس کو مکروہ فرماتے ہیں، چنانچہ کتب فقہ میں مذکور ہے اس کی وجہ بقول علامہ شامی صرف یہی ہے کہ اس میں احتمال ہے کہ عوام اس کو سنت مقصودہ نہ سمجھ جاویں۔ اب ملاحظہ فرمایئے کہ عوام کی غلط اعتقادی کے احتمال پر خواص کے لئے بھی وہ فعل مکروہ قرار دیا گیا، حالانکہ جواز اس کا نص سے ثابت ہے اور مسنون ہونا اور بھی اس کا مسلم ہے مگر سنت زائدہ ہے۔ سنت مقصودہ نہیں۔ عقیدے میں اتنے فرق سے حکم کراہت کا کر دیا جاتا ہے۔

دوسری نظیر یہ ہے کہ اذان و اقامت مغرب کے درمیان دو رکعت نفل پڑھنا حدیث سے ثابت اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اس کو مکروہ فرماتے ہیں۔ اس کی وجہ بھی یہی احتمال اعتقاد سنت مقصودہ ہے۔ اس احتمال کا موجب کراہت ہونا خود حدیث سے ثابت ہے، چنانچہ اسی حدیث تُنَفَّلُ بین الاذان والا قامة میں حضور ﷺ نے تیسری بار میں ارشاد فرمایا لِمَنْ شَاءَ اس کی وجہ راوی فرماتے ہیں۔ کراھة ان یتخذ ھا الناس سنة (اس کراہت سے کہ کہیں لوگ اس کو سنت مقصودہ نہ سمجھنے لگیں)۔

تیسری نظیر یہ ہے کہ صلوۃ جنازہ میں فاتحہ پڑھنا احادیث سے ثابت ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اس کو منع فرماتے ہیں۔ یہاں بھی یہی وجہ ہے کہ نماز جنازہ اصل میں دعا ہے اور حضورؐ سے فاتحہ جو ثابت ہے وہ بطریق دعا ہے سو اگر کوئی علی وجہ التلاوت پڑھے مکروہ ہے۔ صرف اتنا تفاوت ہے کہ جو چیز علی وجہ الدعاء پڑھی جاوے اس کو علی وجہ التلاوت کسی نے پڑھ دیا تو کراہت آ جاتی ہے۔ پھر صرف اسی شخص کو منع نہیں کیا بلکہ مطلقاً منع کر دیا ہے تا کہ یہ

عادت شائع نہ ہو۔

اور بھی بے شمار اس کے نظائر فقہیہ موجود ہیں۔ ان سب نظائر سے یہ امر کالشّمس فی نصف النھار واضح ہوگیا کہ جس طرح اپنے عقیدہ ودین کی حفاظت ضروری ہے عوام کے عقیدہ ودین کی حفاظت بھی ضروری ہے۔ اب ممکن ہے کہ بعض کرنے والے احتیاط کرلیں، مگر عوام جوان کے معتقد ومقلد ہیں ان کو نہ ان خرابیوں پر نظر ہے نہ ان سے بچنے کی احتیاط نہ ان کو یہ خبر ہے کہ ہمارے بزرگوں کے اور ہمارے عمل میں کیا فرق ہے صرف انہوں نے یہ دیکھ لیا کہ ہمارے فلاں بزرگ یہ عمل کرتے ہیں پس خود بھی جس طرح چاہا کرنے لگے۔

(مواعظ میلاد النبی، ص: 243-244)

خیال رہے کہ مولانا تھانوی رحمہ اللہ نے یہ ساری تفصیل مباح ومستحب کاموں کے بارے میں ذکر کی ہے، مکروہ و بدعت کے بارے میں نہیں۔ ابو محمد مرجانی رحمہ اللہ جیسے لوگوں نے تو یہ جرات کی کہ اپنے متعلقین کو بتا دیا کہ ہم مکروہ و بدعت کا ارتکاب کررہے ہیں اور ان کے سامنے ہمارے جیسے دور کی بے احتیاطی و بدعقیدگی بھی نہیں ہوگی۔ آج کل تو عام طور پر بہت سے مقتدا حضرات کو اس کا شعور و ادراک نہیں ہوتا کہ خاص اس عمل کو جسے انہوں نے اختیار کیا ہے اس کی اپنی شرعی حیثیت اصل میں کیا ہے تو وہ اپنے متعلقین کو کیا بتائیں گے اور اس کی جرات کس میں ہوگی کہ کہے کہ ہم گو ضرورت ہی کی خاطر ایک مکروہ و بدعت کا ارتکاب کررہے ہیں اور ویسے تو اصل سے ابو محمد مرجان رحمہ اللہ کا مسلک ہی کمزور وضعیف ہے جیسا کہ اگلی تنبیہ میں ہم بیان کررہے ہیں۔

تنبیہ نمبر 2:

<u>بعض حضرات کا مسلک کہ محرمات سے بچنے کیلئے یا دیگر اعلیٰ مقاصد کے حصول کے لئے مکروہات کا ارتکاب جائز ہے۔</u>

اگرچہ بعض حضرات وقتی ضرورت اور مصلحت کی بنا پر محرمات سے بچنے کے لئے مکروہات کے ارتکاب کو اس کی شرائط کے ساتھ جائز سمجھتے ہیں جیسا کہ علامہ رحمہ اللہ کی عبارت سے ابو محمد مرجانی رحمہ اللہ کا طرز عمل سامنے آیا، لیکن سلسلہ سید احمد شہید رحمہ اللہ اور اکابر دیوبند رحمۃ اللہ علیہم کا مسلک اس سے مختلف ہے۔

مولانا گنگوہی رحمہ اللہ کے ساتھ اپنی مکاتبت میں مولانا تھانوی رحمہ اللہ نے یہ لکھ کر:

''...... اور یوں خیال ہوتا ہے کہ اگر خود ایک مکروہ کے ارتکاب سے دوسرے مسلمانوں کے فرائض و واجبات کی حفاظت ہو تو اللہ تعالیٰ سے امید تسامح ہے ...... بہر حال میرے خیال میں یہ امور خلاف اولیٰ ضرور ہیں مگر مصالح دینیہ سے ان کے فعل میں گنجائش نظر آتی ہے۔ الخ

ابومحمد مرجانی رحمہ اللہ جیسے حضرات کے طرز عمل کو اختیار کیا۔ اس کے جواب میں مولانا گنگوہی رحمہ اللہ نے صاف فرمایا:

''فی الحقیقت جو امر خیر کہ بذریعہ نامشروعہ حاصل ہو وہ خود ناجائز ہے۔''

اسی بناء پر گنگوہ، تھانہ بھون اور رائے پور جو کہ اکابر دیوبند کی خانقاہیں تھیں، ان میں جماعتی و اجتماعی ذکر یا وقتی مصلحت وضرورت کی بناء پر کسی مکروہ و بدعت کو اختیار نہیں کیا گیا اور ہمارے اکابر کا مسلک ہی اسلم واحوط ہے جس پر تجربہ و مشاہدہ کافی وشافی دلیل ہے۔ علاوہ ازیں اسی میں سنت پر پورا عمل اور بدعت سے کلی طور پر اجتناب ہے۔

ایک اشکال اور اس کا حل

ان مذکورہ تنبیہات سے بعض حضرات کے اس اشکال یا استدلال کا جواب بھی بخوبی معلوم ہو گیا کہ بعض خانقاہوں میں اجتماعی ذکر اور درود شریف کی مجالس ہوتی تھیں۔ ہم ان حضرات کے بارے میں سوء ظن نہیں رکھتے لیکن ہمارے سامنے جو دلائل ہیں اور حضرت سید احمد شہید اور اکابر دیوبند کا جو مسلک وطریقہ ہے اس کی روشنی میں ہم ان کے طرز عمل کو مرجوح یا مؤول خیال کرتے ہیں۔

دوسرا اشکال اور اس کا حل

بعض حضرات کا خیال ہے کہ مندرجہ ذیل حدیثوں سے خارج مسجد اجتماعی ذکر کے جواز پر استدلال کیا جا سکتا ہے۔

(1) اخرج الحاکم عن شداد بن اوس قال انا لعند النبی ﷺ اذ قال ارفعوا ایدیکم فقولوا لا الہ اللّٰہ ففعلنا فقال اللّٰھم انک بعثتنی بھذہ الکلمۃ و امرتنی بھا و وعدتنی علیھا الجنۃ انک لا تخلف المیعاد ثم قال ابشروا فان اللّٰہ قد غفرلکم

(الحاوی للفتاوی، ج: 1)

حضرت شداد بن اوس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تم اپنے ہاتھ اوپر اٹھاؤ اور لا الہ الا اللہ کہو۔ ہم نے ایسا ہی کیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے اللہ آپ نے مجھے اس کلمہ کے ساتھ مبعوث فرمایا اور مجھے اس کا حکم فرمایا اور اس پر مجھ سے جنت کا وعدہ فرمایا بلا شبہ آپ وعدے کے خلاف نہیں کرتے۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا خوشخبری حاصل کرو کیونکہ اللہ نے تمہیں بخش دیا ہے۔

ہم کہتے ہیں اس حدیث سے اجتماعی ذکر پر استدلال صحیح نہیں کیونکہ اس واقعہ میں محض ذکر کرانا مقصود نہیں بلکہ ہاتھ اٹھوانا اس پر دلیل ہے کہ شہادت و گواہی کے طور پر کلمہ کہلوایا گیا گویا تجدید ایمان کرائی گئی اور اس گواہی پر آپ نے ان کو بشارت سنائی۔

(2) اخرج الامام احمد فی الزھد عن ثابت قال کان سلمان فی عصابة یذکرون اللہ فمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکفوا فقال ما کنتم تقولون قلنا نذکر اللہ قال انی رایت الرحمة تنزل علیکم فاحببت ان اشارککم فیھا ثم قال الحمد للہ الذی جعل فی امتی من امرت ان اصبر نفسی معھم. (ایضاً)

حضرت سلمان رضی اللہ عنہ ایک جماعت کے ساتھ بیٹھے ہوئے تھے اور سب لوگ اللہ کا ذکر کر رہے تھے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم وہاں سے گزرے تو یہ لوگ خاموش ہو گئے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا تم لوگ کیا کر رہے تھے۔ انہوں نے جواب دیا کہ ہم اللہ اللہ کا ذکر کر رہے تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں نے رحمت تم پر نازل ہوتے دیکھی تو میں نے چاہا کہ اس میں تمہارے ساتھ شریک ہو جاؤں پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جس نے میری امت میں ایسے لوگ بنائے کہ مجھے حکم دیا گیا کہ میں اپنے آپ کو ان کے ساتھ روکوں۔

اس روایت میں نہ تو اس بات پر کوئی دلالت موجود ہے کہ وہ اجتماع تداعی کے ساتھ ہوا تھا اور نہ ہی اس بات پر کوئی دلالت موجود ہے کہ شرکائے مجلس نے ایک ہی کلمہ کا ذکر کرنے کا التزام کیا تھا اور جس مجلس ذکر میں یہ دونوں باتیں مفقود ہوں اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ لہٰذا یہ حدیث بھی مدعا پر دلیل نہیں بن سکتی۔

تنبیہ نمبر 3 اجتماعی ذکر کی مجالس کا معمولات مشائخ میں سے ہونا۔

حضرت مولانا مفتی سید عبدالشکور ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کے فتویٰ کی فوٹو سٹیٹ نقل ہمیں ایک واسطے سے ملی۔ یہ فتویٰ بعینہ یوں ہے۔

''احقر کی سمجھ میں یہ آتا ہے کہ مشائخ عظام کے یہاں یہ مجالس ذکر بطور علاج کے ہوتی ہے اوران کی تربیت کا یہ حصہ ہیں اسی لئے کسی جگہ یہ ہوتی ہیں کسی جگہ نہیں ہوتیں کیونکہ تربیت کے مختلف طریقے ہیں۔ایک ہی طریقہ سب کے لئے نہیں ہوتا اس لئے جن مشائخ کے یہاں یہ معمول ہو ان کو اس پر عمل کرنا علاج سمجھ کر مفید ہو گا۔ دوسری جگہ از خود اس طرح نہ کیا جائے۔یہ معمولات مشائخ میں سےہیں ان کوسنت نہ سمجھا جائے۔

سنت سمجھ کر اجتماعی ذکر کی مجالس منعقد کرنا اوران کے لئے تداعی قرآن وسنت کی روشنی میں مکروہ ہے۔فقط واللہ تعالیٰ اعلم۔(فتویٰ جاری کردہ 22 صفر 1415ھ)

اس کے بارے میں ہم کچھ وضاحتیں کرنا چاہتے ہیں۔

اول تو حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے بھی مشائخ کے یہاں کی مجالس ذکر کے مسنون ہونے کی نفی کی جس کا مطلب مذکور قاعدے کے مطابق یہ ہے کہ اس کے جواز کی شرع میں کوئی دلیل نہیں ہے ورنہ کم از کم یہ ہے کہ یہ نہ تو نبی ﷺ سے منقول اور نہ ہی صحابہ رضی اللہ عنہم سے نقل شدہ۔اس سے واضح طور پر معلوم ہوا کہ احادیث میں ذکر کے جن حلقوں اور مجالس کا ذکر ہے وہ معمولات مشائخ کی مجالس سے مختلف تھیں اوران کے مابین فرق اسی میں ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے دور میں اجتماعی ذکر نہیں تھا اور جنہوں نے کیا صحابہ رضی اللہ عنہم نے ان پر فوری اور سخت نکیر کی۔ دوسرے حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے لئے تداعی کو بھی مکروہ کہا اور یہی ہم بھی ثابت کر آئے ہیں۔

تیسری بات جس سے حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے فتویٰ میں زیادہ تعرض نہیں کیا وہ مجالس ذکر کا معمولات مشائخ میں سے ہونا ہے۔ اس بات کو ہم قدرے تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔

مولانا گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ، مولانا تھانوی رحمہ اللہ کے نام اپنے مکتوب میں تحریر فرماتے

ہیں۔

’’آپ بغور ملاحظہ کریں کہ اشغال مشائخ کی قیود وتخصیصات جو کچھ ہیں وہ اصل سے بدعت ہی نہیں...... تحصیل نسبت اور توجہ الی اللہ مامور من اللہ تعالیٰ ہے اگر چہ یہ کلی مشکک ہے کہ ادنی اس کا فرض اور اعلیٰ اس کا مندوب اور صدہا آیات و احادیث سے مامور ہونا اس کا ثابت ہے۔

پس جس چیز کا مامور بہ ہونا اس درجہ کو ثابت ہے، اس کی تحصیل کے واسطے جو طریقہ مشخص کیا جاوے گا وہ بھی مامور بہ ہوگا اور ہر زمانہ و ہر وقت میں بعض موکد ہو جاوے گا اور بعض غیر موکد۔ لہٰذا ایک زمانہ میں صوم وصلوٰۃ وقرآن و اذکار مذکورہ احادیث اس مامور بہ کی تحصیل کے واسطے کافی ووافی تھے۔ اس زمانہ میں یہ اشغال بایں قیود اگر چہ جائز تھے مگر ان کی حاجت نہ تھی۔ بعد چند طبقات کے جو رنگ نسبت کا دوسری طرح پر بدلا اور طبائع اس اہل طبقہ کے سبب بعد زمانہ خیریت نشان کے دوسرے ڈھنگ پر آگئیں تو یہ اوراد اس زمانہ کے اگر چہ تحصیل مقصود کر سکتے تھے مگر بدقت و دشواری۔ لہٰذا طبیبان باطن نے کچھ اس میں قیود بڑھائیں اور کمی وزیادتی اذکار کی کی۔ گویا کہ حصول مقصود ان قیود پر موقوف ہو گیا تھا......‘‘

مولانا گنگوہی رحمہ اللہ نے بڑی صراحت سے یہ بات فرمائی ہے کہ مشائخ کی قیودات اوران کے اشغال ومعمولات اصل سے بدعت نہیں اور جائز ہیں۔ بالفاظ دیگر ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ مشائخ اپنے لئے صرف ان چیزوں کو معمولات بنا سکتے ہیں جو اصل سے بدعت نہ ہوں اور جو جائز ہوں۔

ایک طرف تو یہ مذکورہ بالا قاعدہ ہمیں حاصل ہوا اور دوسری طرف ہم یہ جان چکے ہیں کہ اجتماعی ذکر اصل ہی سے بدعت اور ناجائز ہے۔ لہٰذا قاعدے کی رو سے اجتماعی ذکر کو معمول بنانا اوراس کو علاج کے لئے عمل میں لانا جائز نہیں۔

البتہ اگر شیخ ضرورت کی وجہ سے یوں کریں کہ جن کو ضرورت ہو ان کو خانقاہ میں بلالیں یا خانقاہ نہ ہو تو کسی اور جگہ میں مثلاً مسجد میں ان کو ٹھہرنے کو کہیں اور ہر ایک کو ضرورت کا ذکر اوراس کا طریقہ بتا دیں کہ ہر شخص اجتماعی اور جماعتی صورت اختیار کئے بغیر اپنا اپنا ذکر کرے۔ اس طرح سے مجلس ذکر بھی حاصل ہو جائے گی اور علاج بھی میسر ہو جائے گا اور یہ مجلس ذکر

بدعت بھی نہ ہوگی بلکہ یہ تو بعینہ ویسی ہی مجلس ذکر ہوگی جیسا کہ دور صحابہ میں پائی جاتی تھی۔

اور اگر ہم ان لوگوں کی بات کو بھی لے لیں جو ضرورت کے لئے مکروہ کے ارتکاب کو جائز قرار دیتے ہیں تو جاننا چاہیئے کہ جو ضرورت کی وجہ سے ہو وہ بقدر ضرورت ہوتا ہے لہٰذا اول تو مشائخ کو یہ دیکھنا ہوگا کہ متعلقین میں سے کس کو اجتماعی ذکر کی ضرورت ہے اور کسی کو نہیں۔ پھر جن کو ہے ان کے لئے کتنے اجتماع کی ضرورت ہے۔ ایک شخص کے ساتھ ایک اور کا اجتماع کافی ہے یا دو کا یا زیادہ کا۔ لہٰذا فقط جس کو ضرورت اور جتنے اجتماع کی ضرورت ہو اس کے لئے اجتماع مہیا کیا جائے۔ اس سے زیادہ کا اہتمام یا عمومی اجتماعی ذکر کرنا اور کرانا تو ان حضرات کے نزدیک بھی جائز نہیں ہوگا۔

گزشتہ فصلوں کا حاصل

مندرجہ ذیل نکات ہیں:

(1) مجلس ذکر کے لئے تداعی جائز نہیں بلکہ مکروہ ہے۔

(2) اجتماعی ذکر یعنی جب ذاکرین یہ التزام کریں کہ سب بیک وقت ایک ہی ذکر کریں پھر ذکر خواہ سری ہو یا جہری ہو، بدعت و مکروہ ہے۔ چاہے مسجد میں ہو یا غیر مسجد میں اور اگرچہ اجتماع بغیر تداعی کے ہوا ہو۔

(3) تعلیم کی غرض سے اجتماعی ذکر کرانے کو بقدر ضرورت اختیار کیا جا سکتا ہے لیکن اس کو معمولات مشائخ میں داخل کرنا صحیح نہیں کیونکہ مشائخ کے معمولات میں فقط وہ چیزیں داخل ہوسکتی ہیں جو اصل سے جائز ہوں اور بدعت نہ ہوں۔

(4) وہ مجالس ذکر جو تداعی سے بھی خالی ہوں اور جن میں کسی ایک خاص ذکر کرنے کا التزام بھی نہ کیا گیا ہو پھر خواہ شرکاء مجلس کا ذکر علیحدہ علیحدہ ہو یا اتفاقیہ ایک ہی ہو، ایسی مجالس ذکر جائز ہیں اور احادیث میں جن مجالس ذکر کا تذکرہ ہے صحابہ رضی اللہ عنہم کے عمل سے ان کی یہی صورت تھی۔ اجتماع کے تمام فوائد بغیر کسی مفسدہ و خرابی کے اندیشہ کے اسی قسم کی مجالس میں حاصل ہو سکتے ہیں۔

(5) رقیہ و علاج اور دفع مصائب کے لئے اجتماعی ذکر اور قرآن خوانی اور ختم خواجگان

وختم بخاری شریف جائز ہیں کیونکہ یہ عبادت اور ثواب کے طور پر نہیں ہوتے۔ بلکہ ان کی حیثیت عملیات اور علاج کی ہے۔ البتہ عوام میں ایک عام معمول کے طور پر ان کو رواج دینے کی تحریک کرنا صحیح نہیں۔

فصل ششم: بعض مروجہ مجالس ذکر اوران کے احکام

1- دعا کی خاطر قرآن خوانی کے لئے لوگوں کو جمع کرنا۔

ایک شخص نے حضرت حسنؒ سے پوچھا کہ اے ابوسعید تم ہماری اس مجلس کو کیسا سمجھتے ہو کہ ہم اہل سنت والجماعت کے چند آدمی جو کسی پر طعن نہیں کرتے ایک گھر میں جمع ہو جاتے ہیں۔ آج ایک شخص کے گھر میں کل دوسرے کے گھر میں اور جمع ہو کر قرآن خوانی کرتے ہیں اور اپنے لئے اور عام مسلمین کے لئے دعا کرتے ہیں۔ راوی کہتے ہیں کہ حضرت حسنؒ نے اس کو نہایت شدت سے منع کیا۔ ایسے ہی ابن عباس اور طلحہ رضی اللہ عنہ سے بھی منقول ہے۔ (امداد المفتین، ص: 209)

2- مجلس درود شریف

یہ بھی جب تداعی کیساتھ ہو اور اجتماعی صورت پر مشتمل ہو تو بدعت ومکروہ ہے۔

ایک صاحب عبدالرشید پانی پتی نام کے انہوں نے مولانا محمد یوسف لدھیانوی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف ایک استفتاء بھیجا جس میں یہ تحریر ہے۔

''عرض ہے کہ حضرت اقدس...... صاحب مدظلہ خلیفہ مجاز حضرت مولانا محمد زکریا صاحبؒ نے حکم فرمایا کہ اس وقت فتنوں کا دور ہے اکابرین کا طریقہ یہ رہا ہے کہ جب کوئی مصیبت اور فتنہ سر اٹھاتے ہیں تو وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وسیلہ سے دعا اور درود شریف کی کثرت کراتے ہیں۔ چنانچہ دلائل الخیرات، قصیدہ بردہ، حصن حصین کی وجہ تالیف مشہور ہے تو حضرت نے فرمایا کہ درود شریف کی کثرت کرو، مساجد میں گھروں میں درود شریف کی مجالس کرو تا کہ اللہ پاک کی ناراضگی دور ہو۔ اسی وجہ سے ہم نے سکھر میں اپنی مسجد میں درود شریف کی مجلس شروع کی۔ جمعہ کا دن مقرر کیا تا کہ سب ساتھی آسانی سے شریک ہوسکیں اور طریقہ یہ ہوتا ہے کہ کھجور کی گٹھلیوں پر درود شریف پڑھتے ہیں اس کے بعد دعا کر لیتے ہیں اس کا ہمیں یہ فائدہ

ہوا کہ بریلوی طبقہ بھی ہمارے ساتھ شریک ہونے لگا اور ان کے بھی عقائد صحیح ہو گئے۔ اس کے بعد ہم نے ایک اور مسجد میں بروز پیر بعد نماز عشاء درود شریف کی مجلس شروع کی...... ہمارا ایمان ہے کہ ہمارے بزرگ ہمیں کبھی بھی ایسی چیز کا حکم نہیں دے سکتے جو بدعت ہو۔ ان مجالس کی وجہ سے ہمارے ساتھی ہزاروں مرتبہ درود شریف پڑھ لیتے ہیں۔''

ہم کہتے ہیں کہ یہاں بنیاد تو کچھ اور ہے اور اس پر عمارت کچھ اور تعمیر کی ہے۔ بنیاد تو ہے حضور ﷺ کے وسیلہ سے دعا اور درود شریف کی کثرت کرانا اور اس پر عمارت جو تعمیر کی ہے وہ یہ ہے کہ گھروں میں اور مساجد میں درود شریف کی مجالس کرو حالانکہ نبی ﷺ کے وسیلہ سے دعا اور درود شریف کی کثرت کوئی مجالس پر موقوف نہیں ہے۔ لوگ اپنی اپنی جگہ رہتے ہوئے اور متفرق اوقات میں بھی یہ کر سکتے ہیں۔ اس طرح سے تو جناب .... صاحب نے مجالس درود شریف کا ایک سلسلہ شروع کرا دیا جو صحیح عقیدہ والوں کو بھی اہل بدعت کے قریب تر کر رہا ہے۔ اس سے خبردار اور محتاط رہنے کی ضرورت ہے۔

3- بعض حضرات نے درود شریف کے لئے ایک صورت یہ اختیار کی ہے کہ جمعہ کے دن مسجد میں جب عصر کے فرضوں سے امام سلام پھیرتا ہے تو امام سمیت تمام یا اکثر (یا بعض) مقتدی فرضوں کے بعد کے اوراد و تسبیحات کے ساتھ (دعا سے پہلے ہی) اسی مرتبہ یہ درود شریف پڑھتے ہیں۔

''اللّٰھم صل علیٰ محمد النبی الامی و علی آلہ وسلم تسلیما''

اس سے فراغت کے بعد دعا ہوتی ہے۔

یہ طریقہ بھی واجب الترک ہے۔ کیونکہ اس میں زیادت فی الدین ہے۔ فرائض کے بعد جو اوراد و وظائف شریعت نے بتائے ہیں ان میں درود شریف کا یہ وظیفہ شامل نہیں ہے۔ مسائل اور وظائف کی کتابیں اس پر گواہ ہیں۔ ایک ایسے وظیفہ کو جو عصر کی نماز سے بالکلیہ یعنی دعا سے بھی فارغ ہو کر انفرادی اور غیر اجتماعی صورت میں کرنے کا ہے اس کو نماز کے ملحقات میں سے کر دیا اور اسے اجتماعی صورت بھی دے دی۔ یہ بھی قبیح بدعت ہے۔

4- مکان و دکان کے افتتاح کے لئے اجتماعی قرآن خوانی

مفاسد مذکورہ یعنی تداعی، اجتماعی صورت میں ذکر، سبب داعی قدیم ہونے کے باوجود خیر

القرون میں موجود نہ ہونے کے سبب سے یہ طریقہ صحیح نہیں، البتہ برکت کے لئے اجتماع کے اہتمام کے بغیر قرآن خوانی مفید ہے۔

5- ایک سوال کہ طریق شاذلیہ میں ذکر جلی بافراط لوگوں کو لے کر کھڑے ہو کر کرتے ہیں جائز ہے یا نہیں؟ کے جواب میں مولانا تھانوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔

''پس بعد ثبوت مشروعیت جہر کسی طور وہیئت کے ساتھ مقید نہیں بلکہ بوجہ اطلاق ادلہ مطلق ہے خواہ منفرد ہو یا مجتمع حلقہ باندھ کر ہو یا صف باندھ کر یا کسی اور صورت سے کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر ہر طور سے جائز ہے۔ (امداد الفتاوی ص:154/5)

اس سے کسی کو شبہہ ہو کہ اجتماعی صورت میں ذکر کا جواز ملتا ہے۔ اس شبہہ کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ مولانا تھانوی رحمہ اللہ کے اوائل دور کا فتویٰ ہے۔ یعنی 1304 ھ کا جو کہ مولانا گنگوہی رحمہ اللہ سے مکاتبت سے بھی پہلے کا دور ہے۔ دوسرے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے قصہ سے معلوم ہو چکا کہ اجتماعی ذکر جہری بھی بدعت و کروہ ہے لہٰذا ادلہ مطلق کہاں رہے بلکہ مقید ہوئے اور۔

حضرت مولانا سرفراز خان صاحب مدظلہ العالی بھی اپنی کتاب راہ سنت میں فرماتے ہیں۔

''سوال یہ ہے کہ کیا اجتماعی صورت میں اور وہ بھی مسجد میں جہر سے ذکر کرنا اور اسی ہیئت کے ساتھ جہر سے درود شریف پڑھنا حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے ثابت ہے یا وہ اس کو منع کرتے اور اس کو بدعت کہتے ہیں؟ آپ نے صحیح روایات سے یہ معلوم کر لیا کہ وہ ان دونوں کو بدعت اور ان پر عمل کرنے والوں کو بدعتی کہتے ہیں اور ان کا وجود تک مسجد میں گوارا نہیں کرتے اور فوراً ان کو مسجد سے باہر نکال دیتے ہیں۔'' (راہ سنت، ص:129)

مولانا مدظلہ العالی کی یہ عبارت اس بات میں واضح ہے کہ اجتماعی ذکر جہری بدعت و مکروہ ہے۔

6- بعض مقامات پر جمعہ کے دن اذان جمعہ کے بعد مسجد میں جمع ہو کر اس طرح سورہ کہف پڑھتے ہیں کہ ایک آدمی زور سے ایک رکوع پڑھتا ہے اور دوسرے سنتے ہیں اس طرح یکے بعد دیگرے زور سے پڑھتے ہیں جس سے نمازیوں اور وظیفہ خواں حضرات کا حرج ہوتا

ہے۔اس بارے میں جواب یہ ہے کہ جمع ہوکر بلند آواز سے پڑھنے کی رسم غلط ہے۔متفرق طور پر اس طرح پڑھیں کہ کسی کی نماز اور وظیفہ میں خلل نہ ہوتو مضائقہ نہیں۔علامہ ابن الحاجؒ کتاب المدخل میں تحریر فرماتے ہیں:

واما اجتما عهم لذلک فبدعة کما تقدم واللہ تعالیٰ اعلم

یعنی جمعہ کے دن سورہ کہف مسجد وغیرہ میں جمع ہوکر پڑھنے سے منع کیا جائے کہ یہ بدعت ہے۔ (ص:81،ج:2 (فتاویٰ رحیمیہ،ص:247،ج:1)

7- بعض حضرات نے یہ سلسلہ شروع کیا ہے کہ اپنے متعلقین کو جمع کرتے ہیں اور دیگر معمولات کے ساتھ یہ معمول بھی اختیار کیا ہے کہ ایک صاحب درود شریف کے مختلف صیغے کچھ آواز سے پڑھتے ہیں اور باقی حضرات خاموشی سے بیٹھ کر سنتے ہیں۔

یہ طریقہ بھی صحیح نہیں۔قرآن پاک کا سماع تو منقول اور ثابت ہے، دیگر اذکار اور درود شریف کے سماع کو معمول بنانا منقول نہیں۔خاموش بیٹھ کر سننے کے بجائے دوسرے حضرات متفرق طور پر اپنے اپنے ذکر میں مشغول رہیں تو درست اور سنت طریقہ پر رہیں۔

دفع مصائب کے لئے وظیفہ پڑھنے کے لئے اجتماع

مولانا مفتی محمود الحسن گنگوہی رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔

دفع مصائب کے لئے جو ختم پڑھا جاتا ہے وہ بطور علاج ہے خواہ آیت کریمہ کا ختم ہو یا کلمہ طیبہ یا آیۃ الکرسی کا ...... جب اس کی شان معالجہ کی ہے تو بدعت کا سوال ہی ختم ہو جاتا ہے۔اسی طرح ختم بخاری شریف بھی (دفع مصائب) کے لئے طریقہ علاج ہے نہ کہ تعبدو عبادت۔

قرأ کثير من المشائخ و العلماء والثقات صحيح البخاری لحصول المرادات و کفاية المهمات و قضاء الحاجات و دفع البليات و کشف الکربات و صحة الامراض و شفاء المريض عند المضائق والشدائد فحصل مرادهم وفازوا لمقاصد هم و وجدوه کالتر ياق مجربا وقد بلغ هذا المعنی عند علماء الحديث مرتبة الشهرة والا ستفاضة.

بہت سے مشائخ اور علماء اور ثقہ لوگوں نے صحیح بخاری کی قراءت کو مرادوں کے حصول اور اہم کاموں میں کفایت اور حاجتوں کے پورا ہونے اور مصائب کے دور ہونے اور پریشانیوں کے دور ہونے اور امراض کی صحت اور بیماریوں کی شفا کے لئے تنگی اور مصیبت میں کی تو ان کو مراد حاصل ہوئی اور ان کو اپنے مقاصد میں کامیابی ہوئی اور انہوں نے اس عمل کو تریاق کی طرح مجرب پایا۔ اور یہ بات علمائے حدیث کے نزدیک شہرت واستفاضہ کے مرتبہ کو پہنچی ہوئی ہے۔

(فتاویٰ محمودیہ، ص: 144، ج: 12)

اسی طرح دفع مصائب کے لئے اجتماعی طور پر قرآن پاک پڑھنے یا اکتالیس مرتبہ سورہ یٰسین پڑھنے یا سوا لاکھ مرتبہ آیت کریمہ پڑھنے کے بارے میں حضرت مولانا مفتی رشید احمد لدھیانوی مدظلہ تحریر فرماتے ہیں۔

''اس طرز عمل سے چونکہ مقصود رقیہ وعلاج ہے نہ کہ ثواب وعبادت، لہٰذا اس میں عدم ثبوت مضر نہیں''۔ (احسن الفتاویٰ، ص: 36، ج: 1)

ایصال ثواب کیلئے اجتماعی ذکر یا قرآن خوانی

ایسے اجتماع کی دو بڑی قسمیں ہیں۔

(الف) وہ اجتماع جو دفن کے بعد اہل میت کے پاس ہو خواہ کہیں ہو اور جب بھی ہو یہ بالاتفاق ناجائز اور مکروہ ہے۔

حضرت جریر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں۔

كنا نرى الاجتماع الى اهل الميت وصنعة الطعام من النياحة.

(ابن ماجه، ص: 117 و مسند احمد)

ہم (یعنی حضرات صحابہ کرام) میت کے گھر جمع ہونے کو اور میت کے گھر کھانا تیار کرنے کو نوحہ سمجھتے تھے۔

مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔

اس حدیث میں اجتماع کو مطلق فرمایا ہے کوئی قید نہیں ہے کہ کس واسطے جمع ہونا تھا خواہ

محض تعزیت مکررہ کے واسطے خواہ قرآن پڑھنے کو اور مطلق کو مقید کرنا بالرای حرام ہے اور طعام بھی مطلق ہے۔

اس حدیث کو تمام فقہاء نے قبول فرمایا۔ دیکھو کہ حدیث جریر میں دو امر کا ذکر ہے اجتماع الی اہل میت اور **صنعة الطعام** جس سے معلوم ہوا کہ دونوں امر کو صحابہ شنیع جانتے تھے اور ہر ہر امر کو بدعت و معصیت فرماتے تھے نہ کہ مجموع من حیث المجموع کو مگر مجموعہ کی کراہت اس سے لازم ہے۔ (براہین قاطعہ، ص: 104)

صاحب سفر السعادۃ فرماتے ہیں۔

''عادت نبود کہ برائے میت جمع شوند و قرآن خوانند و ختمات خوانند نہ برسر گور ونہ غیر آں وایں مجموع بدعت است''

بعینہ یہی بات شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ نے فرمائی۔

''عادت نبود کہ برائے میت مجمع شوند و قرآن خوانند و ختمات خوانند نہ برسر گور ونہ غیر آں وایں مجموع بدعت است'' (بحوالہ راہ سنت، ص: 266)

مولانا سہارنپوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

''پس اس کو ہی (یعنی جو حدیث جریر کے ذیل میں مذکور ہوا) صاحب سفر السعادۃ کہتا ہے کہ اجتماع عادت صحابہ کی نہ تھی ...... جب کہ وہ قرون خیر و ثواب کے حریص اور نفع رسانی مسلم کی حیا و میتا مشغوف اس کام کو برا جان کر ترک کریں تو کسی دوسرے کو کرنا اگر بدعت نہ ہوگا تو کیا ہووے گا''۔ (براہین قاطعہ، ص: 106)

رہا اس بات کا بیان کہ اہل میت کے پاس قرآن خوانی کے لئے جب بھی اجتماع ہو اس کی کراہت مطلق ہے تو مولانا خلیل احمد سہارن پوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

''شرح منہاج (کی اس عبارت **الاجتماع علی المقبرة فی الیوم الثالث و تقسیم الورد و العود و اطعام الطعام فی الایام الخصوص کالثالث و الخامس و التاسع والعشرین والا ربعین والشهر السادس والسنة بدعة ممنوعة**) میں تین چیزوں کا ذکر ہے۔ قبر پر تیسرے دن جمع ہونا اور عود اور ورد کی تقسیم مطلقاً قبر پر ہونا یا غیر قبر پر کسی روز ہو اور کھانا کھلانا ایام مخصوصہ میں اور ہر سہ کو وہ بدعت کہتا ہے اور اصل یہ ہے کہ حدیث جریر میں

اجتماع الی اہل میت کو منع فرمایا ہے اور اس میں کوئی تعین یوم کی نہیں اور نہ تعین قبر کی۔ پس مطلق جمع ہونا بدعت ہے اور قبر پر ہر روز سوم جمع ہونا بھی فرد اس اجتماع کا ہے تو ہر چند مطلق اجتماع تو ممنوع ہے مگر ہر شخص اپنے ملک کی رسم کو منع کرتا ہے صراحۃً تو شارح منہاج کی بلاد میں اجتماع علی القبر یوم ثالث ہوتا تھا۔ اس نے اس کی تصریح کی، حالانکہ یہ قید واقعی ہے نہ احترازی کیونکہ حدیث جریر میں عموماً سب کو منع لکھا ہے...... بہرحال اجتماع خواہ روز سوئم ہو یا پس وپیش قبر پر ہو (یا غیر قبر پر) حدیث جریر سے ممنوع ہے۔''

(براہین قاطعہ، ص: 129)

ایک اعتراض

مشکوۃ شریف میں یہ حدیث ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ دفنائے گئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سبحان اللہ پڑھا، ہم بھی آپ کے ساتھ دیر تک وہی پڑھتے رہے۔ پھر آپ نے اللہ اکبر پڑھا ہم بھی یہی پڑھتے رہے۔ پھر حضرت سے پوچھا گیا کہ اس کا کیا سبب ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان کو قبر نے دبا لیا تھا۔ اس تسبیح و تکبیر کی برکت سے ان پر قبر ہر طرف سے فراخ ہوگئی۔

مذکورہ بالا قسم کے اجتماع کے لئے بعض لوگ اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ قرآن نہ سہی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میت کے واسطے مل کر ذکر اللہ ہی کر لیا۔ لہٰذا جواز کے واسطے ایک اشارہ عندالفقہاء کافی ہے۔

جواب:

مولانا سہارن پوری رحمہ اللہ نے اس اعتراض کا جو جواب دیا اس کا خلاصہ یہ ہے۔

(1) ...... جس اجتماع کو مکروہ بدعت کہا گیا ہے وہ وہ اجتماع ہے جو دفن کے بعد دوبارہ ختم قرآن کے واسطے یا بغیر اس کے اہل میت کے پاس ہو خواہ کہیں بھی ہو۔ جب کہ اس قصہ میں جو اجتماع مذکور ہے وہ دفن میت کے لئے تھا جو کہ فرض کفایہ ہے۔

(2) ...... اس واقعہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ذکر جہری کیا۔ یہ نہ تو ایصال ثواب کے لئے تھا اور نہ ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایصال ثواب کی دعا فرمائی۔

مولانا رحمہ اللہ کے الفاظ یہ ہیں:

''صاحب سفر السعادۃ قصداً ختم میت کے واسطے جمع ہونے کو کہتا ہے اور وہ اجتماع لدفن میت تھا۔ اس میں ضرورت اس ذکر کی ہوگئی تو اس کو فرمایا: غرض اجتماع للمیت جو مراد سفر السعادۃ کی ہے اس میں اور اجتماع میں جو دفن میت کے واسطے تھا کہ فرض کفایہ ہے اور اس میں ذکر کر دیا۔ فرق زمین آسمان کا ہے۔ اس کو اس سے کوئی مناسبت نہیں۔ پس یہ بھی نہ خلاف سفر السعادۃ کے ہے اور نہ حجت جواز اجتماع کی ہو سکے۔ کیونکہ اسفر السعادۃ اس اجتماع کو بدعت کہتا ہے کہ بعد دفن میت کے دوبارہ ختم قرآن کے واسطے یا بغیر اس کے اہل میت کے پاس جمع ہوں کہیں ہوں گور پر یا غیر گور پر اور اس کو ہی حدیث جریر میں نیاحت میں داخل کیا ہے...... معہذا یہ جاننا ضرور ہے کہ فخر عالم نے ذکر بجہر یہاں کیا ہے نہ ایصال ثواب اس کا اور جہرے سے دو کلمے فرماتے تھے، ورنہ خفی تو آپ کا ہر حال لازم تھا اس کا بھی خیال رہے۔''

(براہین قاطعہ، ص: 107)

تنبیہ: اس حدیث سے اجتماعی ذکر پر استدلال کرنا صحیح نہیں کیونکہ ایک تو اس میں ذکر کے لئے تداعی نہ تھی بلکہ لوگ میت کے دفن کے لئے جمع تھے جو کہ شرعاً جائز اجتماع تھا۔ دوسرے ایک ہی ذکر کرنے کا التزام نہ تھا۔ رسول اللہ ﷺ تسبیح کرنے لگے تو ہر صحابی بھی اپنے اپنے طور پر تسبیح و تکبیر کرنے لگے پہلے سے اس طرح کرنا طے نہ تھا۔

(ب) ایسا اجتماع جو اہل میت کے پاس نہ ہو۔

اس میں علماء کا اختلاف ہے۔

(i) ...... بعض علماء نے جن میں صاحب سفر السعادۃ بھی ہیں اس اجتماع کو بھی مطلقاً ناجائز و مکروہ کہا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ صحابہ کا تعامل نہ تھا۔ علاوہ ازیں جب رسول اللہ ﷺ کو غزوہ موتہ کی خبر ملی اور زید بن حارثہ اور عبداللہ بن رواحہ اور جعفر طیار رضی اللہ عنہم کی شہادت معلوم ہوئی آپ ﷺ مسجد میں غمگین بیٹھے رہے اور صحابہ کی ایک جماعت بھی حاضر تھی۔ اسی طرح شہداء بیر معونہ کی خبر آپ ﷺ کو پہنچی تو یہی حال ہوا لیکن کوئی اجتماعی قرآن خوانی یا ایصال ثواب کے لئے مجلس ذکر نہیں کی گئی۔

(ii) ...... صاحب فتح القدیر نے قبر پر جمع ہو کر قرآن پڑھنا لوجہ اللہ تعالیٰ جائز کہا اور

بعض دیگر علماء نے جمع ہو کر قرآن پڑھنا لوجہ اللہ کسی وقت غیر معین میں جائز کہا اور یہ جواز اس کے ساتھ مشروط ہے کہ اجتماع مباح ہو۔ بدعت نہ ہو یعنی اس کے لئے تداعی نہ کی گئی ہو۔

فتح القدیر میں ہے۔

واختلف فی اجلاس القارئین لیقرؤا عندالقبر والمختار عدم الکراھة

یہی بات مولانا محمد اسحاق صاحب رحمہ اللہ نے مائة مسائل کے جواب میں لکھی۔

حافظاں را برائے قراءة قرآن نشاندن نزد قبر دریں مسئلہ علماء را اختلاف است مختار ہمیں است کہ جائز است۔

علامہ عینی شرح ہدایہ کے **باب الحج عن الغیر** میں لکھتے ہیں۔

ان المسلمین یجتمعون فی کل عصر و زمان و یقرء ون القرآن و یھدون ثوابه لموتاھم و علی ھذا اھل الصلاح و الدیانة من کل مذھب من المالکیة والشافعیة و غیر ھم و لا ینکر ذلک. منکر فکان اجماعاً.

بلا شبہہ مسلمان ہر دور اور ہر زمانے میں جمع ہو کر قرآن پڑھتے اور اس کا ثواب اپنے مردوں کو ہدیہ کرتے رہے ہیں۔ اس پر ہر فقہی مذہب کے اہل صلاح و دیانت لوگوں کا خواہ وہ مالکی ہوں یا شافعی وغیرہ ہوں عمل رہا ہے اور کسی نے اس پر انکار نہیں کیا لہٰذا یہ اجماع ہوا۔

خزانة الروایات میں ہے۔

اور خزانۃ الروایات کا فیصلہ اس قراءت جماعت میں ہے کہ وہ اجتماع بدعت نہ ہو جیسا جمعہ کو جامع مسجد میں لوگ پڑھتے ہیں اس کو فیصلہ کرتا ہے اور ایسا ہی مولانا اسحاق رحمہ اللہ نے اجتماع جائز میں یہ فرمایا سو ہم کو بھی کچھ عذر نہیں کہ اگر مجمع مباح ہے اس میں آہستہ پڑھنا چاہئے...... لاریب جمع ہو کر قرآن آہستہ پڑھنا درست مگر وہ جمع ہونا مباح ہونا چاہئے...... علی ہذا روایت عینی شرح ہدایہ سے حال اجتماع مختلف فیہ کا دریافت ہوا نہ مجوث عنہ متفق الکراہت...... (براہین قاطعہ ص:112 ,111)

اس دوسرے قول کی تفصیل ہم نے محض نفس مسئلہ بتانے کے لئے ذکر کی ورنہ تو قاعدہ مشہورہ ومعروفہ کہ مفاسد سے بچنے کے لئے مباح بلکہ سنت زائدہ کو بھی ترک کرنا واجب ہوتا ہے۔ موجودہ حالات اسی کے مقتضی ہیں کہ اس صورت کو بھی ترک کرنا ضروری سمجھا جائے۔

اس پر تفصیلی کلام پہلے گزر چکا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ

(1)......ایصال ثواب کے لئے وہ اجتماع جو اہل میت کے پاس ہو خواہ جب بھی ہو اور کہیں بھی ہو، بالاتفاق ناجائز اور مکروہ ہے۔

(2) ...... ایصال ثواب کے لئے وہ اجتماع جو اہل میت کے پاس نہ ہو، لیکن اس کے لئے تداعی کی گئی ہو یہ بھی بالاتفاق ناجائز ہے۔

(3) ...... ایصال ثواب کے لئے وہ اجتماع جو نہ تو اہل میت کے پاس ہو اور نہ ہی اس کے لئے تداعی کی گئی ہو اس کے جواز میں اختلاف ہے۔

(الف) صاحب سفر السعادۃ نے اس کو ناجائز کہا ہے۔

(ب) دیگر بعض حضرات نے اس کو جائز کیا ہے۔

چونکہ پہلی دو قسموں کے متفق علیہ ناجائز اور مکروہ اجتماع کا عوام میں شیوع ہے اور وہ لاعلمی کی وجہ سے بلکہ بہت سے عام علماء بھی لیاقت نہیں رکھتے کہ جائز و ناجائز اجتماعات کے درمیان فرق کر سکیں اور وہ جائز سے ناجائز کے جواز پر قیاس فاسد میں مبتلا ہوتے ہیں یا ان کے مبتلا ہونے کا قوی اندیشہ ہے۔ لہٰذا مفاسد سے بچنے کے لئے اس قسم سے بھی اجتناب کرنا بہتر ہے۔

باب: 11

لڑکیوں کے دینی مدارس کا حکم

بسم الله حامدا و مصليا

ہمارے ہاں لڑکیوں کے درس نظامی کے گنتی کے دو تین مدارس ایک عرصہ سے چلے آ رہے تھے، لیکن اب کچھ مدت سے لڑکیوں کے ان مدارس کو نئی تحریک و ترغیب ملی ہے، اور جا بجا یہ مدارس کھلنے لگے ہیں۔

لڑکیوں اور عورتوں کی دینی تعلیم کے نص اور عقل دونوں کے اعتبار سے ضروری ہونے میں کسی قسم کا شک وشبہ نہیں ہے۔ حدیث میں بھی آتا ہے۔ **طلب العلم فريضة على كل مسلم** یعنی (ضرورت کا دینی) علم حاصل کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے اور اگرچہ **كُلِّ مُسْلِمٍ** میں مسلمان عورت بھی شامل ہے لیکن ایک روایت میں ''مُسْلِمَةٍ'' کا اضافہ بھی آیا ہے جس سے اس کی اور تاکید معلوم ہوئی۔

پھر طلب علم کے مختلف درجات ہیں اور مسلمان عورت کے لئے ان کو حاصل کرنے پر کوئی پابندی نہیں ہے۔ جس درجے تک اس کو جائز اسباب و وسائل مہیا ہوں وہ علم حاصل کر سکتی ہے۔

چھوٹی بچیوں کے لئے چونکہ پردے اور حجاب کی پابندیاں نہیں ہیں، لہٰذا ان کے لئے قرآن پاک کے اور ابتدائی دینی تعلیم کے مدارس کا ہونا قابل فہم ہے۔

لیکن بڑی بچیاں جو کہ بالغ یا مراہق (قریب البلوغ) ہوں ان کے لئے اور عورتوں کے لئے درس نظامی کے مدارس کا قیام خواہ وہ کل وقتی یعنی اقامتی ہوں یا ان میں جز وقتی تعلیم ہوتی ہو محل نظر ہے۔

یہ بات مسلم ہے کہ عورتوں کے لئے بلاضرورت شدیدہ گھر سے نکلنا جائز نہیں ہے۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس سے متعلق پہلے پہل قرآن پاک میں یہ حکم نازل ہوا وَقَرۡنَ فِیۡ بُیُوۡتِکُنَّ (اورتم اپنے گھروں میں قرار پکڑو) اوراس سے مسلمان عورتوں کو یہ حکم دیا گیا کہ:

بان یلازمن البیوت فی اغلب اوقاتھن ولا یکن خراجات ولاجات طوافات فی الطرق و الاسواق و بیوت الناس. وھذا لا ینا فی خروجھن للحج او لما فیه مصلحة دینیة مع التستر و الابتذال (روح المعانی ص 9 ج 12)

عورتیں زیادہ سے زیادہ اوقات میں اپنے گھروں کو لازم پکڑیں اور ان سے نکل کر راستوں میں اور بازاروں میں اورلوگوں کے گھروں میں گھومتی پھرتی نہ رہیں۔ یہ حکم ان کے حج کے لئے اور پردے اورسادگی کے ساتھ دیگر دینی مصلحتوں کے لئے نکلنے کے منافی نہیں ہے۔

وما یجوز من الخروج کا لخروج للحج و زیارة الوالدین و عیادة المرضی و تعزیة الاموات من الاقارب و نحو ذلک (روح المعانی ص 6 ج 12)

مذکورہ بالاحکم کے باوجود حج اور والدین سے ملاقات اور مریضوں کی عیادت اورقریبی رشتہ داروں سے میت کی تعزیت کرنے کیلئے نکلنا جائز ہے۔

لیکن پھر جیسے جیسے حالات میں تغیر آتا گیا حکم میں شدت آتی گئی۔ سب سے پہلے عورتوں کا جماعت کے لئے مسجد میں جانا مکروہ ٹھہرا۔حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں۔

لو ان رسول الله ﷺ رای ما احدث النساء بعده لمنعھن المسجد کما منعت نساء بنی اسرائیل (مسلم)

اگر رسول اللہ ﷺ وہ کچھ (بے احتیاطیاں اور بے پردگیاں اور فتنے) دیکھ لیتے جوآپ کے بعد عورتوں نے ایجاد کر لی ہیں تو ان کو مسجد (میں حاضری) سے منع فرما دیتے جیسا کہ بنی اسرائیل کی عورتوں کو مسجد میں حاضری سے منع کر دیا گیا تھا۔

صاحب ہدایہ لکھتے ہیں

(و یکرہ لھن حضور الجماعات) یعنی الشواب منھن لما فیه من خوف الفتنة (ولا باس للعجوز ان تخرج فی الفجر و المغرب و العشاء) و ھذا عند ابی حنیفة

وقالا يخرجن فی الصلوات كلها لانه لا فتنة لقلة الرغبة اليها فلا يكره كما فی العيد. وله ان فرط الشبق حامل فتقع الفتة

جوان عورتوں کیلئے فتنہ کے خوف کی وجہ سے مسجد کی جماعت میں حاضر ہونا مکروہ ہے۔ اورامام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بوڑھی عورتیں فجر، مغرب اور عشاء میں جماعت کے لئے آ سکتی ہیں کیونکہ فاسق اور اوباش عشاء اور فجر کے وقت سوئے ہوئے ہوتے ہیں اور مغرب کے وقت کھانا کھانے میں مشغول ہوتے ہیں۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ بوڑھی عورتیں تمام نمازوں کے لئے مسجد میں آ سکتی ہیں کیونکہ بڑھاپے کی وجہ سے ان کی طرف رغبت کم ہوتی ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شہوت کا غلبہ ان اوباشوں سے سب کچھ کروا لیتا ہے اور وہ بوڑھی عورتوں کو بھی نہیں چھوڑتے لہٰذا ظہر اور عصر کے اوقات میں فتنہ ہوتا ہے۔

لیکن جب فتنہ اور فساد اور بڑھ گیا اور اوباش لوگ زیادہ ہو گئے اور وہ راتوں کو بھی اپنی چھیڑ خانیاں کرنے لگے تو رات کے وقت عورتوں کا مسجد میں جانا مکروہ ہوا بلکہ متاخرین نے تو دن اور رات ہر وقت میں مسجد جانے کو مکروہ کیا۔ ابن ہمام رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔

لان الفساق فی زماننا اكثر انتشارهم و تعرضهم بالليل و علی هذا ينبغی علی قول ابی حنيفة تفريع منع العجائز ليلا ايضا بخلاف الصبح فان الغالب نومهم فی وقته بل عمم المتاخرون المنع للعجائز و الشواب فی الصلوات كلها لغلبة الفساد فی سائر الاوقات (فتح القدير ص 366 ج 1)

کیونکہ ہمارے زمانے میں اوباش زیادہ ہو گئے ہیں اور رات کے وقت بھی ان کی چھیڑ خانی جاری رہتی ہے۔ اس صورت میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر بوڑھی عورتوں کا رات کے وقت مسجد جانا منع ہونا چاہئے۔ برخلاف صبح کے وقت کے کہ اس وقت اوباش عام طور سے سوئے ہوئے ہوتے ہیں۔ بلکہ متاخرین فقہاء نے تمام ہی اوقات میں غلبہ فساد کی وجہ سے تمام ہی نمازوں میں بوڑھی اور جوان عورتوں کی مسجد میں حاضری کو منع کیا ہے۔

لیکن پھر بھی کچھ گنجائش باقی تھی۔ ابن ھمام رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

لوكان له ام شابة تخرج الی الوليمة و المصيبة و غير هما لا يمنعها ابنها ما

لم يتحقق ان خروجها للفساد فحينئذ يرفع الامر الى القاضى فان اذن له بالمنع منعها لقيامه قيامه. (فتح القدير ص 438 ج 3)

اگر کسی شخص کی ماں جوان ہو جو غمی وخوشی وغیرہ کی تقریبات میں شرکت کے لئے گھر سے نکلتی ہو تو بیٹا ماں کو نہیں روک سکتا۔ ہاں اگر یہ ثابت ہو جائے کہ ماں کا نکلنا کسی فاسد غرض سے ہوتا ہے تو بیٹا معاملہ کو قاضی کے پاس لے جائے اور قاضی اجازت دے تو اب قاضی کے قائم مقام ہو کر وہ اپنی ماں کو روک سکتا ہے۔

البتہ بیوی کے لئے شرط تھی کہ وہ اگر کسی غمی خوشی میں جانا چاہئے تو شہر کے حق کی وجہ سے اس سے اجازت لے کر جائے۔

ویضر بها على الخروج من منزله بلا اذن الا ان احتاجت الى الاستفتاء فى حادثة ولم يرض الزوج ان يستفتى لها و هوغير عالم و ما لم تقع حاجة الى الاستفتاء له ان يمنعها عن الخروج الى مجلس العلم والا ان يكون ابوها زمنا و ليس له من يقوم عليه مومنا كان اوكافرا فان عليها ان تعصى الزوج فى المنع. (فتح القدير ص 438 ج 3)

اگر بیوی شوہر کے گھر سے اس کی اجازت کے بغیر نکلے تو شوہر اس کو اس پر مار سکتا ہے الا یہ کہ عورت کو کسی مسئلہ کی حاجت ہو اور شوہر خود عالم نہ ہو اور وہ اسی پر بھی راضی نہ ہو کہ بیوی کو مسئلہ کا حل معلوم کر کے بتائے تو عورت شوہر کی اجازت کے بغیر نکل سکتی ہے۔ البتہ جب تک مسئلہ کی حاجت نہ ہو اس وقت تک شوہر بیوی کو دینی مسائل کی مجلس میں جانے سے روک سکتا ہے۔ دوسرا استثناء یہ ہے کہ بیوی کا باپ اپاہج ہو اور پھر خواہ وہ مسلمان ہو یا کافر کوئی اس کی دیکھ بھال کرنے والا نہ ہو تو عورت شوہر کے منع کرنے کے باوجود باپ کی دیکھ بھال کرنے کے لئے جا سکتی ہے۔

جب حالات میں مزید بگاڑ پیدا ہوا تو فقہاء نے مجالس وعظ میں عورتوں کی حاضری کو مسجد میں جماعت کے لئے حاضری پر قیاس کر کے اس کو بھی مکروہ کیا۔ جیسا کہ علامہ ابن نجیم لکھتے ہیں۔

قال المصنف فى الكافى و الفتوى اليوم على الكراهة فى الصلوات كلها

لظهور الفساد و متی کرہ حضور المسجد للصلاۃ فلان یکرہ حضور مجالس الوغظ خصوصاً عند ہولاء الجہال الذی تحلوا بجلیۃ العلماء اولی ذکرہ فخر الاسلام. (البحر الرائق ص 358 ج 1)

جب حالات کچھ اور بگڑے تو عورتوں کی خوشی کی تقریبات میں شرکت کو بالکل ممنوع قرار دیا گیا اور غمی کی تقریبات میں مجلس علم میں شرکت کو بھی محدود کر دیا گیا۔ علامہ طحطاوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔

قال فی مجموع النوازل یجوز للزوج ان یاذن لھا بالخروج الی زیارۃ الابوین و عیادتھما و تعزیتھما او احدھما و زیارۃ المحارم. فان کانت قابلۃ او غاسلۃ او کان لھا علی آخر حق او علیھا حق تخرج بالاذن و الحج علی ھذا و فیما عدا ذلک من زیارۃ الاجانب و عیادتھم والولیمۃ لا یاذن لھا ولا تخرج ولو اذن لھا و خرجت کانا عاصیین و تمنع من الحمام وان ارادت ان تخرج الی مجلس العلم بغیر رضی الزوج لیس لھا ذلک فان وقعت لھا نازلۃ ان سأل الزوج من العالم و اخبرھا بذلک لا یسعھا الخروج وان امتنغ من السوال یسعھا الخروج من غیر رضی الزوج. وان لم یقع بھا نازلۃ وارادت ان تخرج لمجلس العلم لتعلیم المسئلۃ من مسائل الوضوء و الصلاۃ ان کان الزوج یحفظ المسائل و یذکرھا معھا لہ ان یمنعھا وان کان لا یحفظھا الاولی ان یاذن لھا احیانا وان لم یاذن لھا فلا شئی علیہ ولا یسعھا الخروج مالم تقع نازلۃ. (حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ص 245 ج 1)

مجموع نوازل میں ہے کہ شوہر کو جائز نہیں کہ وہ بیوی کو گھر سے نکلنے کی اجازت دے سوائے والدین سے ملاقات کیلئے اور ان کی عیادت وتعزیت کے لئے اور محرم رشتہ داروں سے ملاقات کے لئے۔ پھر اگر عورت بچہ جنانے والی ہو یا مردے کو غسل دینے والی ہو یا اس کا کسی پر کوئی حق ہو یا اس پر کسی کا حق ہو تو ان صورتوں میں وہ شوہر سے اجازت لے کر نکل سکتی ہے۔ حج کا بھی یہی حکم ہے۔ ان کے علاوہ اور باتوں کے لئے مثلاً غیروں سے ملاقات کے لئے اور ان کی عیادت کے لئے اور ولیمہ میں شرکت کے لئے شوہر عورت کو اجازت نہ دے اور نہ ہی عورت نکلے۔ اگر شوہر اجازت دے اور عورت نکلے تو دونوں نافرمان ٹھہریں گے اور عورت کو

حمام میں جانے سے روکا جائے گا۔ اور اگر عورت شوہر کی اجازت کے بغیر کسی مجلس علم میں جانا چاہے تو اس کو اس کی اجازت نہیں۔ اور اگر عورت کو کوئی مسئلہ پیش آ جائے تو اگر شوہر کسی عالم سے وہ پوچھ کر عورت کو بتا دے تو عورت کو نکلنا جائز نہیں۔ ہاں اگر شوہر پوچھ کر نہ بتائے تو وہ شوہر کی اجازت کے بغیر بھی نکل سکتی ہے۔ اور اگر عورت کو کوئی مسئلہ تو پیش نہیں آیا لیکن وہ چاہتی ہے کہ طہارت اور نماز کے کچھ مسائل سیکھے تو اگر شوہر کو وہ مسئلے معلوم ہوں اور وہ عورت سے ان کا تذکرہ کرتا ہے تو وہ عورت کو نکلنے سے روک سکتا ہے اور اگر اس کو خود وہ مسئلے معلوم نہ ہوں تو بہتر یہ ہے کہ وہ کبھی کبھی عورت کو اجازت دیدیا کرے کہ وہ جا کر وہ مسئلے معلوم کر لے لیکن اگر وہ اجازت نہ دے تو شوہر کو کچھ گناہ نہیں ہے اور عورت کے لئے جائز نہیں کہ وہ شوہر کی مرضی کے بغیر نکلے جب تک خود عورت کو کوئی مسئلہ پیش نہ آ جائے اور جب بیویوں پر یہ پابندیاں حالات کے بگاڑ کی وجہ سے ہیں تو دوسری عورتوں کے حق میں بھی یہی ہوگا۔

اس کے بعد حالات میں مزید بگاڑ ہی پیدا ہوتا گیا جیسا کہ مولانا تھانوی رحمہ اللہ کی اصلاح الرسوم وغیرہ کتابوں سے واضح ہے بلکہ اب تو حالات بالکل الٹ ہو چکے ہیں بے پردگی اور زیب و زینت کا اظہار عام ہے، پردہ دار خواتین میں بھی مختلف عذروں سے نکلنے میں کوئی رکاوٹ نہیں، جہالت اور بے دینی بلکہ بد دینی کا شیوع ہے اور عورتیں مجموعی طور سے مردوں پر حاوی و غالب ہیں۔

موجودہ حالات میں فکر مند لوگوں نے اصلاح احوال کے لئے اقدامات کئے ہیں مثلاً عورتوں کا تبلیغی جماعت میں وقت لگوانا، لڑکیوں کے لئے دینی مدارس قائم کرنا اور بعض صوفیاء کی طرف سے خواتین کو اپنے حلقہ بیعت اور اپنے مواعظ کی طرف راغب کرنا۔ ان اقدامات کے فوائد سے انکار نہیں لیکن ان میں ساتھ ساتھ مفاسد بھی ہیں مثلاً ایک سب سے بڑا مفسدہ تو یہ ہے کہ جو لڑکیاں اپنے دینی ماحول کی وجہ سے گھروں میں رہتیں اور کالجوں میں پڑھنے نہ جاتیں وہ بھی دین کے نام پر چار پانچ سال تک روزانہ گھر سے نکلنے کو معمول بنا لیتی ہیں اور اس طرح سے گھروں میں قرار پکڑنے پر جس حد تک عمل پیرا تھیں اس میں کمی آتی ہے حالانکہ مدرسہ میں جا کر جو تعلیم وہ حاصل کرتی ہیں وہ سب ضروری اور ناگزیر نہیں ہوتی۔ آگے ہم صرف لڑکیوں کے مدارس سے بحث کرتے ہیں۔

درس نظامی کی تعلیم کے لئے لڑکیوں اورعورتوں کا نکلنا ضرورت شدیدہ میں نہیں آتا، کیونکہ بہرحال امت میں اس بات کا اہتمام کیا جاتا رہا ہے کہ فرض کفایہ کے درجے کا جو علم ہے مرد اس کو حاصل کرتے ہیں اور کسی بھی زمانے میں یہ خیال بھی نہیں کیا گیا کہ عورتوں کی دینی ضرورت فقط عالم عورتوں سے پوری کی جائے اور نتیجتاً عالمات کی کھیپ تیار کی جائے اور پھر ان میں سے کچھ کو مفتی بھی بنایا جائے۔

بڑی لڑکیوں کے مدارس میں دل چسپی لینے والے حضرات ان مدارس سے حاصل ہونے والے فوائد ہی کو دلیل جواز بناتے ہیں لیکن ہمیں ایسے مدارس کے قیام کے جواز کی کوئی دلیل نہ ملی بلکہ عدم جواز کے مرجحات بہت سے نظر آئے جو درج ذیل ہیں۔

جز وقتی مدارس اوران کے مفاسد

جز وقتی مدارس سے ہماری مراد وہ مدارس ہیں جہاں بالغ یا قریب البلوغ لڑکیاں پڑھائی کے لئے چار پانچ سال تک روزانہ جاتی ہیں اور چند گھنٹے سبق پڑھ کر گھروں کو واپس آ جاتی ہیں۔

1- موجودہ دور کے فتنوں کے حساب سے گھروں میں قرار پکڑنے کا حکم ٹوٹتا ہے

2- تمام لڑکیوں کو یہ سہولت میسر نہیں ہوسکتی کہ ان کے پاس اپنی سواری ہو یا مدرسہ کی جانب سے سب کے لئے باپردہ سواری کا اہتمام کیا گیا ہو۔ اور اگر کیا بھی گیا ہوتو وہ اس کے اخراجات کا تحمل بھی کرسکتی ہوں۔ لہٰذا ایسی بہت سی لڑکیاں بسوں اور ویگنوں میں سفر کریں گی جس میں لامحالہ مردوں سے اختلاط ہوگا۔ یہ کوئی فرضی بات نہیں ہے بلکہ مشاہدہ کی ہوئی بات ہے۔

3- چونکہ عام طور سے ان مدارس میں یہ شرط ہوتی ہے کہ لڑکیاں کم از کم آٹھویں پاس ہوں لہٰذا اس تعلیم کی ابتداء عام طور سے لڑکیوں کی بلوغت کے بعد یا بلوغت کے قریب ہوتی ہے۔ اب یہ نصاب چار پانچ سال چلے گا تو پڑھنے پڑھوانے والوں کو ترغیب ہوگی کہ وہ تکمیل تعلیم کی خاطر نکاح کو مؤخر کریں حالانکہ حدیث میں جوڑ ملنے کے بعد دیر کرنے سے واضح طور پر منع کیا گیا ہے۔

4- جولڑکیاں چار پانچ سال روزانہ گھر سے نکل کر مدرسہ جائیں گی تو گھر سے باہر نکلنا ان میں سے بعض کی عادت ثانیہ بن جائے گی۔ پھر بعد میں ان سے کیونکر توقع کی جا سکے گی کہ وہ گھر میں ٹک کر بیٹھیں۔

5- یہ عمر عام طور سے گھر داری سیکھنے اور اس کی عادت ڈالنے کی ہوتی ہے۔ جب لڑکی کا بیشتر وقت پڑھائی میں لگے گا تو وہ گھر داری کے لئے وقت نہ نکال سکے گی۔ اس سے کبھی تو گھر داری کی تربیت میں خلل آتا ہے اور کبھی گھر داری سے متعلق خاندانی مسائل پیدا ہوتے ہیں۔

6- یہ بھی مشاہدہ کی بات ہے کہ بعض لڑکیاں نکاح کے انتظار میں محض وقت گزارنے کے لئے مدرسہ میں داخلہ لے لیتی ہیں۔ وہ خواہ کچھ وقت تعلیم کو بھی دیتی ہوں، لیکن وہ غیر نصابی گفتگو کے لئے وقت اور موقع نکال ہی لیں گی اور پھر یہ بالغ لڑکیاں جنہوں نے پہلے ہی کچھ دنیا دیکھ رکھی ہے ان کی گفتگو سے دوسری لڑکیوں پر کیا اثرات پڑ سکتے ہیں اس کا اندازہ کرنا مشکل نہیں۔

اور اگر ایسی لڑکیاں نہ بھی ہوں تب بھی آپس میں مل بیٹھ کر غیر نصابی باتیں کرنے کا موقع ملے گا۔

یہاں اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ یہ خرابیاں تو لڑکوں کے مدارس میں بھی ہوتی ہیں یا ہو سکتی ہیں۔ تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ لڑکوں اور لڑکیوں کے درمیان ایک واضح فرق ہے اور وہ یہ کہ لڑکوں کے لئے دین کا پورا علم سیکھنا فرض کفایہ ہے لڑکیوں کے لئے نہیں ہے۔ اس لئے لڑکوں کی تعلیمی سلسلہ کو برقرار رکھتے ہوئے اصلاح کی کوشش کی جائے گی جب کہ لڑکیوں کا مروجہ تعلیمی سلسلہ واجب نہیں لہٰذا قابل ترک ہے۔

کل وقتی یا اقامتی مدارس اور ان کے مفاسد

1- زوجین میں فرقت کے بعد نو سال کی عمر کے بعد لڑکی کی پرورش کا حق باپ کو ہوتا ہے اور یہ حق درحقیقت ایک ذمہ داری پر مبنی ہے جو یہ ہے کہ بچی کی حفاظت کی ذمہ داری باپ پر ہے۔ عورت چونکہ اس ذمہ داری کی اہل نہیں لہٰذا یہ ذمہ داری مرد یعنی باپ پر ڈالی گئی، عورت یعنی ماں پر نہیں۔

اقامتی مدارس میں چونکہ نگران اور ذمہ دار عورتیں ہوتی ہیں لہٰذا ان پر ایک ایسی ذمہ داری ڈالی جاتی ہے جس کا شریعت ان کو اہل نہیں سمجھتی۔

2- لڑکیوں کی فطری کمزوریوں کو پیش نظر رکھا جائے تو لڑکیوں کا مستقل اجتماع نامناسب ہے۔

3- عورتوں میں کامل کم ہی ہوتی ہیں۔ اس دور انحطاط میں جہاں مردوں میں کمال کم ہوتا جا رہا ہے وہاں عورتوں میں بھی نقصان بڑھتا جا رہا ہے۔ صحیح تربیت کرنے والی استانیاں تو کبریت احمر ہیں۔ نتیجتاً اپنی استانیوں کی کمزوریوں کو اخذ کر لیں گی اور چونکہ عورتوں کا دیگر صاحب کمال سے ملنا شاذ و نادر ہوتا ہے لہٰذا وہ کمزوریاں ساری عمر کا روگ رہیں گی۔

4- یہاں بھی یہ ترغیب رہے گی کہ تکمیل تعلیم کی خاطر نکاح کو مؤخر کیا جائے۔

دونوں قسموں کے مدارس کے ان مفاسد کے ہوتے ہوئے ہم نہیں سمجھتے کہ کسی بھی طور سے ان مدارس کی حوصلہ افزائی کی جائے بلکہ ضروری ہے کہ ہر اعتبار سے ان کی حوصلہ شکنی کی جائے۔

بالغ لڑکیوں اور عورتوں کی دینی تعلیم کا متبادل طریقہ

جو متبادل طریقہ ذکر کیا جا رہا ہے یہ وہ اسلم و احوط طریقہ ہے جس پر خیر القرون سے عمل ہوتا چلا آیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ اصحاب علم اپنی بچیوں اور عورتوں کو خود تعلیم دیتے تھے۔ پھر جس کی جتنی استعداد ہوتی تھی وہ اس کے بقدر تعلیم حاصل کرتی تھی۔ فرض تعلیم تو ہر لڑکی اور عورت کو حاصل کرنا ہی ہے۔ اس کے علاوہ عربی زبان کو اور عربی میں دینیات کو سیکھنا سکھانا ہوتا رہا۔ ہم نے خود بعض اہل علم حضرات کو اس جانب خصوصی توجہ کرتے دیکھا۔ لیکن اس دور انحطاط میں اب اس جانب سے بھی غفلت ہونے لگی ہے۔

ضرورت اس بات کی ہے کہ جہاں دین کے اور شعبوں میں کام ہو رہا ہے اور اہل علم حضرات ان میں دلچسپی لے رہے ہیں وہیں اس شعبہ کو بھی ضروری خیال کریں اور اپنی ذمہ داری اور مسئولیت کو سمجھتے ہوئے مستقل طور پر کچھ وقت نکال کر اپنے گھر کی عورتوں اور لڑکیوں کو دینی تعلیم دیں اور ہر ایک کی قابلیت و استعداد اور شوق و دلچسپی کو دیکھتے ہوئے ان پر محنت

کریں۔آخر یہ کہاں کی دانش مندی ہے کہ دنیا کو تعلیم دینے کی فکر کریں اور اپنے گھر کے افراد کی تعلیم کو نظر انداز کر دیں۔الا قرب فالاقرب کا قاعدہ پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ ہر سال مدارس سے فارغ ہونے والے طلبہ کی تعداد ہزاروں میں ہوتی ہے۔ یہ سب کے سب یا ان کی اکثریت اس طرف توجہ اور محنت کرے تو علم دین سے مزین عورتوں کی ایک بڑی تعداد نظر آنے لگے اور ظاہر ہے کہ ان ہی گھرانوں میں سے عربی علوم حاصل کرنے والی لڑکیوں کی کثیر تعداد بھی نکل آئے گی۔ وہ تفسیر بھی پڑھیں حدیث بھی پڑھیں، فقہ بھی پڑھیں اور اصول فقہ کی بھی کچھ پہچان حاصل کریں۔ بہت کچھ کام ہوسکتا ہے۔ بس توجہ اور محنت کی ضرورت ہے۔ تھوڑا تھوڑا وقت بھی روزانہ دیتے رہیں تو بہت کچھ حاصل کیا جاسکتا ہے۔

اسی طرح وہ حضرات جو اگر چہ علماء نہیں لیکن دین کے ساتھ قلبی و عملی تعلق رکھتے ہیں خواہ ان کی وابستگی اہل تصوف سے ہو یا اہل علم سے یا تبلیغی جماعت سے ان کے بڑے ان پر زور دیں کہ وہ خود بھی بنیادی دینی تعلیم علماء سے حاصل کریں اور اپنے گھر کی عورتوں کو بھی سکھائیں اس کے لئے آدھا گھنٹہ بھی روزانہ دیا جائے تو چند مہینوں میں ان کی عورتیں بنیادی تعلیم کے زیور سے آراستہ ہوسکتی ہیں۔

اب یہ لڑکیاں اور عورتیں آگے پاس پڑوس کی عورتوں اور بچیوں کو دینی تعلیم سکھانے کی ذمہ داری لیں۔

مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ کا عورتوں کی تعلیم کے بارے میں قول فیصل

عورتوں کو علم دین گھر پر ہی پڑھنا چاہئے: اس کی روح دو امر ہیں۔ ایک یہ کہ ان کو صرف علم دین پڑھایا جائے۔ دوسرے یہ کہ تعلیم خاص طرز سے متفرق طور پر گھروں میں ہونا چاہئے۔ مدارس کے طرز پر مجتمع طور پر نہ ہونا چاہئے کہ شریعت نے بلا ضرورت شدیدہ ان کے اجتماع وخروج عن البیوت (گھروں سے نکلنے) کو پسند نہیں کیا اور واقعات نے بھی اس کے مفاسد ایسے دکھلا دیئے کہ بجز متعامی (خود اندھا بننے والے) کے اعمیٰ (اندھے) نے بھی ان کو دیکھ لیا۔ اور راز اس میں یہ ہے کہ اس اجتماع کو جس درجہ نگرانی کی ضرورت ہے وہ عورتوں سے

بن نہیں پڑتا کہ وہ خود مستور (پردے میں رہنے والی) اور مردوں کے دخل میں وہ نگرانی پھر کہاں رہی کہ اس نگرانی کا حاصل یہی عدم اختلاط بالرجال (مردوں سے میل جول نہ رکھنا) تو تھا۔تو نگرانی تو کم اور خروج عن البیت کے بعد مواقع فساد میں وسعت ہوگئی۔

دوسرے معلّمہ اگر شریف ومتدین وشفیق وذی اثر و باوجاہت و بارعب ہو تو اس کا نوکر رکھنے کے لئے میسر ہونا قریب بہ محال اور جو نوکر رکھنے کے لئے مل سکتی ہے وہ ان اوصاف سے معری جس کی صحبت مردوں سے زیادہ خطرناک''۔(ص 510، معارف حکیم الامت رحمہ اللہ۔مولانا ڈاکٹر عبدالحئی رحمہ اللہ)۔

مولانا رحمہ اللہ کے اس قول فیصل سے ہماری بات کو بڑی تائید حاصل ہوئی۔فللّٰہ الحمد والمنہ مولانا رحمہ اللہ کی ایک اور عبارت ملاحظہ ہو۔

تجربہ سے یہ ثابت ہوا ہے کہ مردوں میں علماء کا پایا جانا مستورات کی دینی ضروریات کے لئے کافی وافی نہیں۔دو وجہ سے۔اولا پردہ کے سبب سے سب عورتوں کا علماء کے پاس جانا تقریباً ناممکن ہے اور گھر کے مردوں کو اگر واسطہ بنایا جائے تو بعض مستورات کو گھر کے ایسے مرد بھی میسر نہیں ہوتے اور بعض جگہ خود مردوں ہی کو اپنے دین کا اہتمام نہیں ہوتا تو دوسروں کے لئے سوال کرنے کا کیا اہتمام کریں گے۔پس ایسی عورتوں کو دین کی تحقیق دشوار ہے اور اگر اتفاق سے کسی کی رسائی بھی ہوگئی یا کسی کے گھر میں باپ بیٹا بھائی وغیرہ عالم ہیں تب بھی بعض مسائل عورتیں ان مردوں سے نہیں پوچھ سکتیں۔ایسی بے تکلفی شوہر سے ہوتی ہے تو سب شوہروں کا ایسا ہونا عادتاً ناممکن ہے تو عورتوں کی عام احتیاج رفع ہونے کی بجز اس کے کوئی صورت نہیں کہ کچھ عورتیں پڑھی ہوئی ہوں اور عام مستورات ان سے اپنے دین کی ہر قسم کی تحقیقات کیا کریں۔پس کچھ عورتوں کو متعارف طریقہ سے تعلیم دینا واجب ہوا (کیونکہ واجب کا مقدمہ (ذریعہ) واجب ہوتا ہے گو بالغیر سہی۔''

(ص 263، اصلاح خواتین حوالہ اصلاح انقلاب، ص: 265، ج: 1)

اس عبارت میں یہ الفاظ کہ ''......پس کچھ عورتوں کو متعارف طریقہ سے تعلیم دینا واجب ہوا......'' ان سے کسی کو یہ وہم نہ ہو کہ متعارف طریقہ سے مراد مدارس کا نظام ہے کیونکہ اس کی تو مولانا رحمہ اللہ نے صراحت کے ساتھ نفی فرما دی لہٰذا اس سے مراد وہ طریقہ ہے جو خود اس

کتاب یعنی اصلاح خواتین صفحہ 270 پر مولانا رحمہ اللہ کا ایک اور اقتباس مذکور ہے۔
طریقہ لڑکیوں (کی تعلیم) کے لئے یہی ہے جو زمانہ دراز سے چلا آتا ہے کہ دو چار لڑکیاں اپنے اپنے تعلقات کے مواقع میں آئیں اور پڑھیں اور حتی الامکان اگر ایسی استانی مل جائے جو تنخواہ نہ لے تو یہ تعلیم زیادہ بابرکت ثابت ہوتی ہے اور بدرجہ مجبوری اس کا بھی (یعنی تنخواہ دے کر تعلیم کرانے کا) مضائقہ نہیں اور جہاں کوئی ایسی استانی نہ ملے اپنے گھر کے مرد پڑھا دیا کریں۔"

موجودہ دور میں بالغ لڑکیوں اور خواتین کی فرض اور واجب درجہ کی دینی تعلیم کی ایک بہتر صورت

ہم نے "فہم دین کورس" کے نام سے اسلامیات کے ایک مکمل نصاب کی ترتیب و تالیف کی ہے جو ان کتابوں پر مشتمل ہے (1) اسلامی عقائد (2) اصول دین۔ (3) مسائل بہشتی زیور۔ 2 حصے مکمل (4) فہم حدیث 3 حصے مکمل (5) تفسیر فہم قرآن۔ 16 پاروں پر مشتمل 3 حصے۔

اہل علم حضرات اپنے گھر کی عورتوں کو یہ نصاب سبقاً سبقاً پڑھائیں ایک گھنٹہ روزانہ پڑھائیں تو ڈیڑھ سال میں یہ نصاب آسانی سے پورا کیا جا سکتا ہے۔ پھر ان میں سے جو با صلاحیت ہوں وہ اپنے پاس پڑوس کی عورتوں کو پڑھائیں۔ یہ نصاب عورتوں اور مردوں کی تمام ضرورتوں کو پورا کرتا ہے۔

تنبیہ:
کسی کو خیال ہو کہ تم جو فہم دین کورس پڑھنے پڑھانے کا کہتے ہو تو اس میں اگر گھر کے مرد نہ پڑھائیں یا اس کا ماحول نہ ہو تو عورتیں لامحالہ اپنے گھروں سے نکل کر کسی دوسرے مقام پر پڑھنے جائیں گی۔ تو گھر سے نکلنا تو ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جس مسئلے کی ضرورت پیش آئے اس کو پوچھنے کے لئے تو عورت نکل ہی سکتی ہے اور جتنا علم سیکھنا ضروری اور واجب ہے اس کے لئے بھی نکل سکتی ہے البتہ اگر شادی شدہ ہو تو شوہر کی اجازت سے نکلے جیسا کہ پیچھے مجموع نوازل کے حوالہ سے گزرا تھا کہ "اور اگر عورت کو کوئی مسئلہ تو پیش نہیں آیا لیکن وہ چاہتی ہے کہ طہارت اور نماز کے کچھ مسائل

سیکھے تو اگر شوہر کو وہ مسئلے معلوم ہوں اور وہ عورت سے ان کا تذکرہ کرتا ہے تو وہ عورت کو نکلنے سے روک سکتا ہے اور اگر اس کو خود وہ مسئلے معلوم نہ ہوں تو بہتر یہ ہے کہ وہ کبھی کبھی عورت کو اجازت دے دیا کرے کہ وہ جا کر وہ مسئلے معلوم کر لے......'' علاوہ ازیں ہمارا کورس مختصر ہے صرف ڈیڑھ گھنٹہ روزانہ پڑھیں تو ایک سال سے زیادہ وقت نہ لگے۔ علاوہ ازیں یہ کورس گلی، گلی، محلّہ، محلّہ کی سطح پر پڑھایا جائے تو نہ زیادہ اجتماع ہوگا اور نہ وہ مفاسد پیدا ہوں گے جو عام طور سے زنانہ مدارس میں درس نظامی کی تعلیم سے ہوتے ہیں۔

باب: 12

عورت سربراہ مملکت بن سکتی ہے یا نہیں

بسم الله حامدا و مصليا

عورت کو سربراہ حکومت بنانا جائز نہیں کیونکہ

پہلی وجہ

عورت کے لئے پردے اور حجاب کا حکم ہے جب کہ کسی ملک کی سربراہی کے لئے جو کام ضروری ہیں ان کو پردے اور حجاب میں رہتے ہوئے کرنا ممکن نہیں۔

i- لان النساء امرن بالقرار فی البیوت فکان مبنی حالھن علی الستر و الیه اشار النبی ﷺ حیث قال کیف یفلح قوم تملکھم امرأة. (ص 405 ج 1 ردالمحتار)

کیونکہ عورتوں کو گھروں میں ٹھہرنے کا حکم ہے لہٰذا ان کی حالت کا مدار پردے پر ہے۔ اسی کی طرف نبی ﷺ نے اشارہ فرمایا جب آپ نے کہا کہ وہ قوم کیسے فلاح پا سکتی ہے جس پر عورت حکمران ہو۔

(ii) و فی الاشباہ من احکام الانثی اختار فی المسایرۃ جواز کونها نبیَّة لا رسولة لبناء حالھن علی الستر (396 ج 4 ردالمحتار)

اشباہ کے احکام الانثی میں ہے کہ (عقائد کی کتاب) مسایرہ میں اس بات کو اختیار کیا ہے کہ عورت نبی ہو سکتی ہے رسول نہیں کیونکہ عورتوں کی حالت کا مدار پردے پر ہے۔

اشباہ میں مذکور اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ رسول اپنے وقت کے حاکم بھی ہوتے ہیں جب کہ نبی کے لئے حاکم ہونا ضروری نہیں۔

دوسری وجہ

عورت ناقص عقل و ناقص دین ہے۔

(الف) شرح المقاصد میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ عورت کی سربراہی کے خلاف دلیل دیتے ہوئے لکھتے ہیں۔

والنساء ناقصات عقل و دین ممنوعات عن الخروج الی مشاهد الحکم و معارک الحرب.

عورتیں عقل و دین میں ناقص ہیں اور حکم کے مواقع اور جنگ کے معرکوں کی طرف ان کا نکلنا منع ہے۔

(ب) **والمرء ة تقضی فی غیر حد و قود و ان أثم المولی لها لخبر البخاری لن یفلح قوم و لوا امرهم امرأة.**

حدود اور قصاص کے علاوہ دیگر مقدمات میں عورت فیصلہ دے سکتی ہے اگرچہ اس کو قاضی و جج مقرر کرنے والا گناہ گار ہے کیونکہ بخاری کی حدیث ہے کہ وہ قوم ہرگز فلاح نہیں پا سکتی جو کسی عورت کو اپنا حکمران بنا لے۔

عورت کی سربراہی کے خلاف مذکورہ دو وجوہ میں سے جہاں تک پہلی وجہ کا تعلق ہے تو وہ تو واضح ہے کسی بیان کی ضرورت نہیں۔

رہی دوسری وجہ تو اس بارے میں حدیث نبوی **ما رأیت من ناقصات عقل و دین ...... الخ** بطور دلیل کے کافی ہے اور اگرچہ فرمان نبوی کے ہوتے ہوئے کسی قیل و قال کی گنجائش نہیں، لیکن چونکہ اس بارے میں بعض لوگوں میں خاصی غلط فہمی پائی جاتی ہے، لہٰذا اس پر کئے جانے والے اعتراضات کا جواب دیا جاتا ہے۔

اعتراض نمبر 1

فتح الملہم شرح صحیح مسلم ص 136 ج 1 میں مذکور ہے۔

یعارضه قوله ﷺ کمل من الرجال کثیر و لم یکمل من النساء الا مریم بنت عمران و آسیة بنت مزاحم و فی روایة اربع و هو ما رواه الترمذی و احمد من حدیث انس رضی قال قال النبی ﷺ حسبک من نساء العالمین باربع مریم بنت

عمران و آسية امرأة فرعون و خديجة بنت خويلد و فاطمة بنت محمد ﷺ.

قلت اجاب بعضهم بان بعض الافراد خرج عن ذلک لانه نادر قلیل. والجواب السدید فی ذلک هو ان الحکم علی الکل بشئ لا یستلزم الحکم علی کل فرد من افراد بذلک الشئ قاله العینی.

اس کے معارض رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے کہ مردوں میں سے بہت سے کامل ہوئے جب کہ عورتوں میں کامل نہیں ہوئیں مگر مریم بنت عمران اور آسیہ بنت مزاحم اور ترمذی او مسند احمد کی روایت میں چار عورتوں کا ذکر ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا جہانوں کی عورتوں میں چار کافی ہیں۔ مریم بنت عمران اور فرعون کی بیوی آسیہ اور خدیجہ بنت خویلد اور فاطمہ بنت محمد ﷺ۔

(اس روایت سے معلوم ہوا کہ سب عورتیں ناقص عقل اور ناقص دین نہیں ہیں)

میں کہتا ہوں کہ بعض لوگوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ عورتوں کے چند ایک افراد نادر اور قلیل ہونے کی وجہ سے ناقص عقل و ناقص دین ہونے کا حکم سے خارج ہیں اور صحیح جواب یہ ہے کہ کل پر کسی شے کا حکم اس کو مستلزم نہیں ہے کہ اس کل کے ہر ہر فرد پر وہ حکم ہو۔

جواب

ہمارے نزدیک یہ معارضہ مسلم نہیں ہے کیونکہ جن خواتین کا حدیث میں ذکر ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے نقصان عقل و دین کی جو تشریح فرمائی قلن و ما نقصان دیننا و عقلنا یا رسول الله قال ألیس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل قلن بلی قال فذلک من نقصان عقلها قال ألیس اذا حاضت لم تصل ولم تصم قلن بلی قال فذلک من نقصان دینها عورتوں نے پوچھا یا رسول اللہ ہمارے دین اور ہماری عقل کے نقصان کی کیا صورت ہے؟ آپ نے پوچھا کہ کیا ایک عورت کی گواہی مرد کی گواہی کے نصف کے برابر نہیں ہے۔ انہوں نے جواب دیا کہ جی ہاں ایسا ہی ہے۔ آپ نے ارشاد فرمایا یہ اس کی عقل کا نقصان ہے۔ پھر آپ نے پوچھا کیا ایسا نہیں ہے کہ عورت کو جب حیض آتا ہے تو وہ نہ نماز پڑھتی ہے اور نہ روزہ رکھتی ہے۔ عورتوں نے کہا کہ جی ہاں ایسا ہی ہے۔ آپ نے ارشاد

فرمایا تو یہ ان کے دین کا نقصان ہے۔

مذکورہ بالا چار خواتین ان باتوں سے مستثنیٰ نہیں ہیں کیونکہ ان کے نقصان عقل کے بارے میں اگرچہ تردد ہوسکتا ہے لیکن ان کا نقصان دین تو بلا تردد ثابت ہے۔ ان دونوں حدیثوں کو جمع کریں تو حاصل یہ ہوا کہ عورتوں میں معہود خلقی نقص ان کے ولی ہونے کے منافی نہیں ہے اور اس کے ہوتے ہوئے بھی وہ ولی کامل ہوسکتی ہیں۔

اعتراض نمبر 2

البتہ کمال کی حدیث سے صرف نظر کر کے اگر تنہا اس قاعدے کو مدنظر رکھیں جو فتح الملہم میں مذکور ہے۔ یعنی ''**ان الحکم علی الکل بشیٔ لایستلزم الحکم علی کل فرد من افرادہ بذلک الشیٔ**'' تو خیال ہوسکتا ہے کہ ممکن ہے کہ کچھ عورتیں ناقص العقل ہونے کے حکم سے مستثنیٰ ہوں اور اس خیال کی تائید اس مشاہدہ سے ہوتی ہے کہ زمانہ قدیم و جدید میں ایسی عورتیں گزری ہیں جنہوں نے بڑی کامیابی کے ساتھ حکومت کی یا جو بہت سے انتظامی شعبوں کو عمدہ طریقے پر چلاتی رہی ہیں۔

جواب

(الف) ناقص العقل ہونے کی تنہا اگر یہی وجہ ہوتی کہ عورتوں میں نسیان کا غلبہ ہوتا ہے۔ (**لما ان النسیان غالب علی طبع النساء لکثرۃ الرطوبۃ فی امزجتھن. روح المعانی**) تب بھی جب قرآن پاک میں شہادت کے مسئلہ پر عورتوں کے درمیان کوئی تفریق نہیں کی گئی بلکہ تمام عورتوں کے لئے ایک ہی حکم دیا گیا ہے، تو دیگر احکام میں تفریق کیونکر روا رکھی جائے گی۔

(ب) نیز عورتوں اور مردوں کے مزاج اور طبیعت کے درمیان بہت کچھ فرق ہے۔ دیکھئے اسی حدیث میں مذکور ہے۔

ما رأیت من ناقصات عقل و دین اذھب للب الرجل الحازم من احدا کن.

(میں نے تم سے زیادہ کسی ناقص عقل و دین والی کو نہیں دیکھا جو انتہائی سمجھ دار مرد کی عقل کو لے جانے والی ہو) اس میں عورت کے مخصوص مزاج اور طبیعت کی طرف اشارہ ہے کہ جس کو کام

میں لا کر وہ بسا اوقات انتہائی سمجھ دار مرد کو بھی پھسلا دیتی ہے اور جب وہ اپنی مخصوص طبیعت کی بناء پر حازم شخص سے جس کسی معاملہ میں بے عقلی کروا لیتی ہے تو خود اس معاملہ میں وہ بھی تو کم عقلی کا مظاہرہ کر رہی ہے۔

اعتراض نمبر 3

اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ عورت ناقص العقل ہے، لیکن مولانا تھانوی رحمہ اللہ نے امداد الفتاوی صفحہ 92 جلد 5 میں ذکر کیا کہ ''پس قرآن سے ظاہراً ثابت ہو گیا کہ سلطنت جمہوری عورت کی ہوسکتی ہے ...... اور راز اس میں یہ ہے کہ حقیقت اس حکومت کی محض مشورہ ہے اور عورت اہل ہے مشورہ کی۔''

جواب

(i) حدیث میں یہ الفاظ ملتے ہیں لن یفلح قوم ولوا امرھم امرأۃ.

عدم فلاح کی علت عورت کا پردے میں رہنا بھی ہوسکتا ہے۔ اس کا ناقص العقل ہونا بھی ہوسکتا ہے اور اس کا عورت ہونا بھی کیونکہ اس کی وجہ سے وہ جسمانی طور پر کمزور بھی ہوتی ہے اور اس کے ساتھ کچھ فطری عوارض بھی لگے ہوئے ہیں)۔ ان عوارض کی بناء پر عورت ملک کی سربراہی کے کام احسن طریقے پر پورے نہیں کر سکتی اور اس طرح امور احسن احوال پر نہیں رہیں گے۔

(ii) لفظ قوم نکرہ ہے جو نفی کے تحت آیا ہے۔ لہٰذا اس میں عموم ہے کہ جو بھی قوم اپنی حکمرانی عورت کے سپرد کرے وہ فلاح نہیں پائے گی۔ اس بارے میں یہ خیال کرنا کہ سلطنت شخصی میں ایک شخص تنہا اپنی رائے پر عمل کرواتا ہے صحیح نہیں کیونکہ کبھی نہیں دیکھا گیا کہ کوئی بھی حاکم ہو پھر خواہ وہ کتنا بڑے سے بڑا آمر کیوں نہ ہو مشیروں اور وزیروں کے بغیر ہو۔ وہ آمر اہم امور میں ان سے مشورہ لیتا ہی ہے اگرچہ یہ ممکن ہے کہ وہ آمر کی رائے ہی کو مقدم رکھیں۔ ایسے ہی ملکہ ایران کے بارے میں یہ خیال کرنا کہ وہ اپنی انفرادی رائے پر ہی عمل کراتی ہو گی مناسب نہیں اور اس اعتبار سے دیکھا جائے تو جمہوری اور شخصی حکومتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

(iii) جمہوریت میں یہ نہیں ہوتا کہ پارلیمنٹ ہر ہر کام کا فیصلہ کرے بلکہ امور جزئیہ کا اختیار حکمران کو ہوتا ہے۔

(iv) آیت **ماکنت قاطعة امرا حتى تشهدون** میں احتمال ہے کہ امر مہتم بالشان مراد ہو کیونکہ یہ بعید ہے کہ ملکہ سبا ہر ہر معاملہ میں خواہ وہ چھوٹا ہی کیوں نہ ہو شوریٰ کا اجلاس بلاتی ہو گی۔ حاصل یہ کہ أمراً میں تنوین تعظیم کے لئے ہو۔

(v) عورت کے لئے پردے کا حکم اس کی تولیت کے منافی ہے کیونکہ جمہوری حکومت بھی ہو تب بھی حکمران کو باہر آنا پڑتا ہے۔ پردے میں رہ کر ان ذمہ داریوں کو پورا کرنا عملاً محال ہے۔

(vi) مولانا تھانوی رحمہ اللہ نے اگرچہ امداد الفتاوی میں اس طرح لکھا ہے۔

حضرت بلقیس کی سلطنت کا قصہ قرآن مجید میں مذکور ہے، اس میں آیت ہے **ما كنت قاطعة أمرا حتى تشهدون** جس میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سلطنت کا طرز عمل خواہ ضابطہ سے خواہ بلقیس کی عادۃ مستمرہ سے سلطنت جمہوری کا سا تھا اور بعد میں ان کے ایمان لے آنے کے کسی دلیل سے ثابت نہیں کہ ان سے انتزاع سلطنت کیا گیا ہو پس ظاہر حکایت سلطنت اور عدم حکایت انتزاع سے اس سلطنت کا بحالہا باقی رہنا ہے اور تاریخ صراحۃ اس کی موید اور قاعدہ اصولیہ ہے کہ "**اذا قص الله و رسوله علينا امرا من غير نكير عليه فهو حجة لنا**" پس قرآن سے ظاہراً ثابت ہو گیا کہ سلطنت جمہوری عورت کی ہو سکتی ہے۔

لیکن خود مولانا نے بیان القرآن میں فرمایا۔

"ہماری شریعت میں عورت کو بادشاہ بنانے کی ممانعت ہے۔ پس بلقیس کے قصہ سے کوئی شبہہ نہ کرے۔ اول تو یہ فعل مشرکین کا تھا۔ دوسرے اگر شریعت سلیمانیہ نے اس کی تقریر بھی کی ہو تو شرع محمدی میں اس کے خلاف ہوتے ہوئے وہ حجت نہیں۔"

اور اگرچہ بیان القرآن کی عبارت پہلے وقت کی ہے، لیکن دلائل کے اعتبار سے قوی ہے کیونکہ شریعت اسلامیہ میں اس کے معارض مندرجہ ذیل دلائل ہیں جو نکیر پر دلالت بھی کرتے ہیں جیسے

1- حدیث نبوی **لن يفلح قوم ولوا امرهم امرأة.**

2- حدیث نبوی و اذا کان امرائکم شرارکم و اغنیائکم بخلائکم و امورکم الی نسائکم فبطن الارض خیر لکم من ظهرها. (مشکوۃ ص 459)

3- حجاب کے احکام

اعتراض نمبر 4

کچھ لوگ اس موقع پر غیر مسلم حکمران عورتوں یا ایک دو مسلم حکمران عورتوں کی مثال پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان کے دور میں عدم فلاح کی کوئی بات نظر نہیں آتی۔

جواب

یہ بڑی جہالت کی بات ہے۔ کیا ایک جوان عورت کا بے پردہ مردوں کے سامنے آنا فلاح کے منافی نہیں اور الناس علی دین ملوکھم کے تحت کیا بے پردگی کو رواج نہیں ملے گا؟ نیز یہ سوچ تو فلاح کے دائرہ کو محدود کرنے کے مترادف ہے کیونکہ فلاح صرف معاش اور مروجہ سیاست تک محدود نہیں بلکہ فلاح کا دائرہ تو لوگوں کے اخلاق، ان کی تہذیب، ان کی دینداری اور ان کے ایمان کی حفاظت کو بھی محیط ہے۔

اعتراض نمبر 5

گزشتہ اعتراض کے جواب سے یہ ایک اور اعتراض پیدا ہوا کہ اوپر جس فلاح کا ذکر کیا گیا وہ تو بہت سے مرد حکمرانوں کے دور میں بھی نصیب نہیں ہوتی کیونکہ وہ خود بھی فاسق ہوتے ہیں اور فسق کو رواج دیتے ہیں اور جب فاسق مرد کی حکمرانی کو قبول کیا جا سکتا ہے تو عورت کی حکمرانی کو کیوں قبول نہیں کیا جا سکتا؟

جواب

فاسق مرد کی حکمرانی فاسق بے پردہ عورت کی حکمرانی کے مقابلے میں اَھْوَنُ ہے کیونکہ مرد میں تو صرف فسق کا عیب ہوا جب کہ عورت میں اس کے عورت ہونے کی کمزوری بھی شامل ہوگئی ہے۔

تنبیه: کسی شخص کے حکمران بننے کی دو صورتیں ہیں۔ (الف) اشراف و اعیان اس کے ہاتھ پر بیعت کریں۔ (ب) اس کو قہر و غلبہ حاصل ہو جس کے خوف سے لوگوں میں اس کا

حکم نافذ ہو۔

ان السلطان یصیر سلطانا بامرین بالمبایعة معه من الاشراف والاعیان و بان ینفذ حکمه علی رعیته خوفا من قهره. (ردالمحتار ص 318 ج 4)

فاسق کے ہاتھ پر بیعت کرنا جائز نہیں۔ ہاں اگر غلبہ وقہر کی بناء پر کوئی فاسق حکمران بن جائے اوراس کے مقابلے کی قوت نہ ہوتو اس کو برداشت کیا جاتا ہے قبول نہیں کیا جاتا اور ظاہر ہے کہ کسی ظالم و فاسق کو حاکم بنانا یا حاکم قبول کرنا اور بات ہے اور اس کو برداشت کرنا اور بات ہے۔

اگر کہا جائے کہ جمہوریت میں تو لوگ ووٹ ڈال کر خود حاکم بناتے ہیں یا بطور حاکم قبول کرتے ہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حاکم بنانے میں عوام کی رائے کا اعتبار نہیں ہے۔ حاکم مقرر کرنے میں اہل علم وفہم اور اہل تجربہ کی رائے معتبر ہوتی ہے عوام کو کسی بھی طریقے سے ورغلا کر اور پھسلا کر ان سے ووٹ لے کر شریعت کی رو سے نا اہل کا حکومت حاصل کرنا بھی شریعت کی رو سے تغلب اور آمریت کا طریقہ ہے۔

حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی نا اہل حکومت پر قبضہ کر لے تو اگر اس کو قہر و غلبہ حاصل ہو اور اس کو ہٹانے کی کوشش میں مزید فتنہ وفساد کا اندیشہ ہو اور اس کو ہٹانے کی کافی قوت نہ ہو تو اس کو برداشت کیا جا سکتا ہے۔ خواہ وہ حکمران کافر ہو یا فاسق و فاجر ہو یا عورت ہو خاص طور سے جب کہ وہ عورت فاسق بھی ہو، لیکن جیسے کافر و فاسق کی حکمرانی کو جائز نہیں کہہ سکتے اسی طرح عورت کی حکمرانی کو بھی جائز نہں کہہ سکتے اور جیسے کافر اور فاسق و ظالم کو ہٹانے کا موقع ہو اور بھر پور قوت ہو تو اس کو استعمال میں لانا چاہئے۔ اسی طرح عورت کی حکمرانی کے خلاف بھی جو کچھ اپنے اختیار و قوت میں ہو اس کو استعمال میں لانا ضروری ہے۔

باب: 13

تجویز امارت شرعیہ فی الہند کی تاریخ

بسم اللہ حامدا و مصلیا

تاریخ کا خلاصہ

مولانا ابوالکلام آزادؒ کے سامنے کل ہند امارت شرعیہ کا منصوبہ کئی برس سے تھا۔ 1914ء میں شیخ الہند کو پہلا امیر الہند بنانے کا پروگرام تھا جس پر شیخ الہندؒ راضی ہو گئے تھے لیکن ان کے حجاز چلے جانے سے وہ منصوبہ ملتوی ہو گیا اور خود مولانا آزادؒ نظر بند کر دیئے گئے، رہا ہونے سے پہلے اور بعد میں بھی کوششیں برابر جاری رکھیں لیکن حالات موافق نہ ہوئے۔ لہٰذا مولانا آزادؒ نے فیصلہ کیا کہ پہلے کم از کم صوبہ وار تنظیم کا کام شروع کیا جائے اور اس سلسلہ میں صوبہ بہار کے بعض علماء مثلاً مولانا ابوالمحاسن سجاد صاحب کی دلچسپی و تعاون سے وہاں امارت شرعیہ قائم ہوگئی، لیکن اس کے بعد اس پروگرام کی مخالفت شروع کر دی گئی جو (جیسا کہ ہم آج بھی دیکھتے ہیں) عوامی اخبارات و رسائل کے ذریعے سے عوام میں پھیلا دی گئی۔ اس پر جمعیت العلماء کو اس معاملہ کے سلجھانے میں با صلاحیت دیکھ کر مولانا آزاد نے یہ مسئلہ جمعیت کے حوالے کر دیا۔ اخبارات میں مخالفت ابوالکلام کو امیر الہند بنانے یا نہ بنانے سے متعلق نہیں تھی کیونکہ انہوں نے اس منصب کے لئے کبھی بھی اپنے آپ کو پیش نہیں کیا بلکہ نفس امارتِ شرعیہ کے بارے میں تھی۔ دہلی میں منعقدہ خاص مجلس شوریٰ میں امارت شریعہ قائم کرنے پر سب کا اتفاق ہوا اور نومبر 1921ء میں منعقدہ اجلاس میں یہ تجویز رکھی گئی کہ تنظیم مسلمین قائم کی جائے اور امیر الہند کا انتخاب کر لیا جائے انتخاب سے پہلے ایک سب کمیٹی کو امیر شریعت کے اختیارات و فرائض پر ایک مسودہ پیش کرنا تھا لیکن اس کے بعد تاخیر ہوتی چلی

گئی جس کی تفصیل مولانا ابوالمحاسن محمد سجاد صاحب نے اپنے خطبہ صدارت میں بیان کی اور اس کے کچھ اسباب بیان کئے۔ اسباب بہرحال جو بھی ہوں یہ بات اپنی جگہ قابل افسوس ہے کہ ایک انتہائی مفید منصوبہ ختم ہوکر رہ گیا۔

تفصیلی مطالعہ

مولانا ابوالکلام آزادؒ نے جمعیت علمائے ہند کے اجلاس سوئم منعقدہ لاہور (نومبر 1921ء) میں اپنے خطبہ صدارت میں یہ تذکرہ کیا۔

''1914ء کے لیل ونہار قریب الاختتام تھے جب اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل وکرم سے یہ حقیقت اس عاجز پر منکشف کی اور مجھے یقین ہوگیا کہ جب تک (امارت شرعیہ کا) یہ عقدہ حل نہ ہوگا ہماری کوئی سعی وجستجو بھی کامیاب نہ ہوگی۔ چنانچہ اسی وقت سے میں سرگرم سعی وتدبیر ہو گیا۔ حضرت مولانا محمود حسن رحمہ اللہ سے میری ملاقات بھی دراصل اسی سعی وطلب کا نتیجہ تھی۔ انہوں نے پہلی ہی صحبت میں کامل اتفاق ظاہر فرمایا اور یہ معاملہ بالکل صاف ہوگیا تھا کہ وہ اس منصب کو قبول کرلیں گے اور ہندوستان میں نظم جماعت کے قیام کا اعلان کردیا جائے گا مگر افسوس ہے کہ بعض زود رائے اشخاص کے مشورہ سے مولانا نے اچانک سفر حجاز کا ارادہ کردیا اور میری کوئی منت وسماجت بھی انہیں سفر سے باز نہ رکھ سکی۔ اس کے بعد میں نظر بند کردیا گیا لیکن ایام نظربندی میں بھی اس کی فکر وتبلیغ سے غافل نہ تھا، چنانچہ صوبہ بہار کے بعض احباب ومخلصین کو اسی زمانے میں اس طرف توجہ دلائی گئی اور وہاں ابتدائی بنیاد اس کی ڈال دی گئی۔ اسی زمانے میں میرے عزیز ورفیق مولانا ابوالمحاسن محمد سجاد صاحب رانچی میں مجھ سے ملے تھے اور اسی وقت سے سعی وتدبیر میں مشغول ہوگئے تھے۔ جنوری 1920ء میں جب میں رہا ہوا اور موجودہ تحریک خلافت کی تنظیم شروع ہوئی تو اس وقت بھی میں نے بار بار کوششیں کیں اور تمام کارکن طبقہ کو اس طرف توجہ دلائی مگر حالات موافق ومساعد نہ ہوئے اور مجھے مجبوراً انہی اصلاحات پر قناعت کرلینی پڑی جو اس تحریک کے اندر رہ کر میں انجام دے سکتا تھا۔ گزشتہ موسم گرما میں جب اس طرف سے مایوسی ہوگئی کہ تمام ملک کے لئے کوئی متفقہ ومتحدہ نظم قائم ہو تو پھر یہ ارادہ کیا۔ اولاً صوبہ وار تنظیم کا کام شروع کردیا جائے۔ چونکہ صوبہ بہار میں

تین چار سال سے ابتدائی بنیاد کام کر رہی تھی اس لئے سب سے پہلے اسی کی طرف توجہ ہوئی اور میں نہیں جانتا کہ کن لفظوں میں میں علمائے بہار کو مبارک باد دوں کہ انہوں نے سبق بالخیرات کا مقام اعلیٰ حاصل کیا اور جمعیت العلماء بہار کے جلسہ میں تین سو مجمع علماء نے بالاتفاق اپنا امیر شرع منتخب کر لیا۔ اس کے بعد ارادہ تھا کہ فوراً دوسرے صوبوں میں بھی کام شروع کر دیا جائے لیکن یکایک بعض حضرات نے اس مسئلہ کی نسبت اخبارات میں قیل و قال شروع کر دی اور بلا ضرورت علمائے ملت کا انتظام عوام میں بصورت اختلاف و جدل نمایاں کر دیا گیا۔ یہ چیز مجھ کو اس کام سے ایک لمحہ کے لئے بھی نہیں روک سکتی تھی مگر جب میں نے دیکھا کہ اب یہ مسئلہ منظر عام پر آچکا ہے اور جمعیت العلماء اس کا آخری اور قطعی فیصلہ کر سکتی ہے تو یہی مناسب معلوم ہوا کہ اسے جمعیت کے حوالے کر کے بالفعل خود سبکدوش ہو جاؤں، چنانچہ ارکان جمعیت کی ایک خاص مجلس شوریٰ منعقدہ دہلی میں یہ مسئلہ پیش ہو کر بالاتفاق منظور ہوا اور اب اس کا آخری فیصلہ اس اجلاس کے ہاتھ میں ہے۔ (ص: 114/15 جمعیت العلماء ہند دستاویزات مرکزی اجلاس ہائے عام۔ جلد اول)

مذکورہ بالا اجلاس کی تجاویز میں سے دو درج ذیل ہیں۔

(1) جمعیۃ العلماء ہند کا یہ اجلاس تجویز کرتا ہے کہ تنظیم جماعت مسلمین کے لئے ضروری ہے کہ امیر الہند کا انتخاب کر لیا جائے، امیر شریعت کے اختیارات و فرائض کے تعین کے لئے ایک سب کمیٹی بنا دی جائے جو جلد از جلد اس کا مسودہ تیار کر کے جمعیۃ العلماء کے اجلاس مجوزہ دسمبر میں بمقام بدایوں پیش کرے۔ سب کمیٹی کے ارکان یہ ہوں گے۔

مولانا خلیل احمد صاحب، مولانا شبیر احمد صاحب، مولانا محمد سجاد صاحب، مولانا محمد فاخر صاحب، مولانا محمد کفایت اللہ صاحب، مولانا عبدالباری صاحب، مولانا سبحان اللہ صاحب، مولانا محمد داؤد صاحب، مولانا حبیب الرحمٰن صاحب، مولانا عبدالماجد صاحب، مولانا محمد ابراہیم صاحب، مولانا انور شاہ صاحب، مولانا مرتضیٰ حسن صاحب، مولانا ثناء اللہ صاحب، مولانا احمد اللہ صاحب۔

(2) 10، 11 دسمبر کو بدایوں میں جمعیۃ کا ایک عام اجلاس خصوصی منعقد ہو جو سب کمیٹی کی رپورٹ پر غور کرنے کے بعد انتخاب امیر کی کارروائی عمل میں لائے۔ (ص: 132۔

ایضاً)

اس کے بعد سب کمیٹی کے جلسہ منعقدہ 9 دسمبر 1921ء بمقام بدایوں کی روداد یوں ہے۔اس اجلاس میں سب کمیٹی کے ارکان کے علاوہ مندرجہ ذیل حضرات بھی موجود تھے۔

حکیم حافظ محمد اجمل خاں صاحب، مولانا سید سلیمان صاحب ندوی، سید ظہور احمد سیکرٹری مسلم لیگ مولانا غلام محمد صاحب شملوی، مولانا احمد مختار صاحب صدیقی، مولانا نذیر احمد صاحب خجندی، مولانا یعقوب بخش صاحب بدایونی، مولانا اعجاز احمد صاحب، مولانا سراج احمد صاحب، مولانا عبدالوہاب صاحب، مولانا عبدالودود صاحب، مولانا نورالحسن صاحب، مولانا فرخندہ علی صاحب۔ سب کمیٹی نے موافق تجویز منظور شدہ اجلاس جمعیۃ علماء ہند منعقدہ 22 نومبر 1921ء بمقام لاہور امیر الہند کے فرائض و اختیارات کا حسب ذیل مسودہ تیار کیا...... الخ (ص 468 ایضاً)

(نوٹ: مسودہ اس مضمون کے آخر میں دیا گیا ہے۔)

اس رپورٹ کے بارے میں تعارفی کلمات میں مولانا محمد میاں رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔

''اگرچہ متعدد مشکلات کے باعث کوشش اور جدوجہد کے باوجود امارات شرعیہ کا خاکہ اب تک رنگ آمیزئ عمل سے خالی ہے مگر چونکہ شرعی نقطہ نظر سے اس کی اہمیت کو کسی وقت بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ نیز اس مسودہ کے مضامین سے بہت سے ان شکوک کا ازالہ ہوسکتا ہے جو قیام امارت کے مخالف حضرات پیش کیا کرتے ہیں۔

(مطبوعہ 41ھ بمطابق 1922ء ص: 267 ایضاً)

جمعیت علماء ہند کا اجلاس خاص بمقام اجمیر شریف مارچ 1922ء زیر صدارت مولانا عبدالباری فرنگی محلی۔

تجاویز

تجویز نمبر 1 جمعیت العلماء ہند کے اجلاس منعقدہ لاہور نے طے کر دیا ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کی تنظیم و اقامت محاکم شریعت و بیت المال کے لئے امیر الہند کا انتخاب کیا جائے۔ چونکہ امیر الہند کا انتخاب بظاہر اس وقت تک مشکل ہے جب تک صوبہ وار امراء منتخب

نہ ہو جائیں لہٰذا جمعیت العلماء ہند کا یہ جلسہ تجویز کرتا ہے کہ جلد امراء صوبہ کا انتخاب عمل میں آئے اور ہر صوبہ کی جمعیت کو توجہ دلاتا ہے کہ جلد از جلد اس غرض کے لئے جمعیت صوبہ کے عام اجلاس کر کے اپنے صوبہ کے واسطے امیر الشریعت انتخاب کر لے، انتخاب امیر سے قبل اس کے فرائض واختیارات وقواعد مرتب کر کے جمعیۃ العلماء ہند سے منظور کرا لئے جائیں۔

تجویز نمبر 4: مولانا عبدالحلیم صدیقی نے امیر شریعت کے اختیارات وفرائض کے متعلق سب کمیٹی اجلاس بدایوں کا مرتب کردہ مسودہ پیش کیا مگر یہ مسودہ مولانا عبدالقدیر صاحب بدایونی کی تحریک ومولانا شاہ سلیمان صاحب کی تائید سے آئندہ اجلاس کے لئے ملتوی کر دیا ہے۔ (ص: 36 / 135 ایضاً)

جمعیت العلماء ہند کے اجلاس چہارم بمقام گیارہ دسمبر 1923ء میں مولانا حبیب الرحمٰن دیو بندی رحمہ اللہ نے اپنے صدارتی خطاب میں کہا۔

''ایسی حالت میں کہ مسلمان ایک غیر مسلم طاقت کے زیر حکومت ہیں اور نہ ان کو اپنے معاملات میں مذہبی آزادی حاصل ہے ضروری ہے کہ مسلمان اپنے لئے والی اور امیر مقرر کریں۔ دار القضاء قائم کر کے قضاۃ ومفتیین کا تقرر کریں۔ جمعیۃ العلماء میں یہ تجویز منظور ہو چکی ہے اور جمعیۃ العلماء کے اجلاس لاہور میں یہ طے ہوا تھا کہ ایک سب کمیٹی کا اجلاس بدایوں میں منعقد کیا جائے جس میں امیر شریعت کے شرائط وفرائض واختیارات وغیرہ مسائل کو طے کر لیا جائے اور اس کے بعد انتخاب امیر کا مسئلہ پیش کیا جائے۔

اس قرارداد کے موافق 8 ربیع الثانی 40ھ (9 دسمبر 1921ء) کو سب کمیٹی کا اجلاس ہوا اور مختلف مسودے پیش ہوئے مگر ابھی تک ان کا نتیجہ مرتب ہو کر مجلس منتظمہ میں پیش نہیں ہوا۔ امید ہے کہ جلد از جلد اس کے قواعد مرتب ہو کر انتخاب امیر کا وقت آ جائے گا۔ یہ بھی طے ہو چکا ہے کہ ہندوستان کے امیر شریعت کے تحت میں صوبہ وار امیر مقرر ہوں گے، میرے نزدیک مجلس منتظمہ کو اس امر کا فیصلہ بھی کر لینا چاہئے کہ ترتیب مناسب کیا ہے؟ آیا اول امیر عام کا انتخاب کیا جائے اور امراء صوبہ جات کا یا صوبہ جات کے امراء منتخب ہو جانے کے بعد امیر الہند کا انتخاب کیا جائے، مسلمانوں کے تشتت وافتراق اور ضروریات دین سے غفلت وجمود کا خیال کرتے ہوئے میرے نزدیک مناسب یہ ہے کہ اول صوبہ جات کے امراء کا

انتخاب کیا جائے اور جب ہم کو صوبہ جات کی حالت سے اطمینان ہو جائے اس وقت امیر عام کا انتخاب ہونا چاہیے۔ اگر ہم کو صوبہ جات کے انتخابات میں کامیابی ہوگئی تو ہمارے لئے شاہراہ عمل کھل جائے گی۔ ایک صوبے میں خدانخواستہ ناکامی ہوئی تو دوسرے صوبہ میں عمل کے لئے موقع باقی رہے گا اور امیر الہند کے معاملہ میں ایک دفعہ ناکامی ہوئی تو ہمیشہ کے لئے اس تجویز کا خاتمہ ہو جائے گا۔ ملک کے حالات سے واقف کار حضرات ناکامی کے خطرہ سے کبھی مطمئن نہیں ہو سکتے، بہرحال اب اس تجویز کی تکمیل کی جلد از جلد ضرورت ہے۔"

(ص:185۔ایضاً)

جمعیت العلماء ہند اجلاس خصوصی ششم، مراد آباد جنوری 1925ء میں مولانا ابوالمحاسن محمد سجاد نقشبندی رحمہ اللہ نے اپنے صدارتی خطاب میں یہ تذکرہ کیا "مسلمانوں کی حیات اور اجتماعی زندگی بلکہ محض باعزت زندگی کے لئے اگر کوئی چیز ہندوستان میں ضروری اور لازم ہے تو مسلمانوں کا شرعی اصولوں کے ساتھ باضابطہ منظّم ہونا ہے، مگر افسوس کہ یہ چیز جتنی ضروری اور اقدم واہم ہے اسی قدر اس کے ساتھ بے اعتنائی اور لاپروائی برتی گئی اور آج تک باوجود ادراک واحساس کے وہی غفلت اور وہی جمود ہے۔

پیہم مصائب اور متواتر آلام کا یہ ثمرہ ہے کہ پہلے اس کا ادراک واحساس افراد تک محدود تھا پھر مقتدر اور مہتم بالشان جماعت کو ہُوا اور آج بحمد اللہ یہ حالت ہے کہ ہندوستان کا کوئی گوشہ ایسا نہیں جس سے یہ خوش آئندہ آواز سنائی نہ دیتی ہو کہ مسلمانوں کی تنظیم کی ضرورت ہے......

چنانچہ انہوں نے (یعنی جمعیت علمائے ہند کے ارباب حل وعقد اور اس کے کارکنان نے) اجلاس جمعیت العلماء ہند 1921ء امارت شرعیہ فی الہند کی تجویز منظور کی جو زیر صدارت حضرت علامہ ابوالکلام صاحبؒ آزاد منعقد ہوا تھا۔ اور اسی اجلاس میں امیر شریعت کے اصول کو منضبط کرنے اور بعض امور کی تشریحات کے لئے ایک مجلس بنائی گئی اور اسی اجلاس میں یہ بھی طے پایا کہ ایک ماہ بعد فوراً ایک دوسرا خصوصی اجلاس اس مسودہ کی منظوری اور انتخاب امیر الہند کے لئے منعقد کیا جائے مگر جس ہفتہ میں اجلاس خصوصی تھا وہی وقت حکومت کے جبر واستبداد کے کامل مظاہرہ اور قوم کے دلیرانہ مقابلہ کا تھا اور مولانا ابوالکلام

صاحب آزاد اور دوسرے علماء وغیرہ بھی گرفتار ہوئے اور شاید دشمنان اسلام کی طرف سے جابجا عنوانوں سے یہ مشہور کیا گیا کہ اجلاس ملتوی ہو گیا۔ بات بھی لگتی ہوئی تھی کیونکہ خاص خاص مراکز میں گرفتاریاں عام تھیں۔ جن اراکین کے کانوں تک التواء کی غلط آواز پہنچی انہوں نے قرائن پر قیاس کر کے صحیح سمجھا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اتنے ارکان نہ پہنچ سکے جن کی موجودگی میں اجلاس منعقد ہوسکتا مگر پھر بھی بعض حضرات علمائے اکابر و بعض ارکان زعمائے ہند پہنچ گئے تھے۔ مثلاً مسیح الملک حکیم اجمل خاں صاحب، مولوی ظہور احمد صاحب سیکرٹری آل انڈیا مسلم لیگ وغیرہ، آخر ان حضرات کا باہمی مشورہ ہوا اور اس مجلس نے جو ترتیب مشورہ کے لئے مرتب ہوئی تھی، مسودہ مرتب کیا۔

بعدہٗ کچھ ایسے واقعات و حوادث پیش آئے کہ اس مسودہ پر مجلس منتظمہ کو غور کرنے کا موقع نہیں ملا اس بناء پر جمعیت علمائے ہند کے اجلاس اجمیر میں یہ غور کیا گیا کہ امارت شرعیہ ہند کے قیام میں چونکہ بہ ہمہ وجوہ متعددہ تعویق ہے اس لئے جب تک صوبہ وار امارت شرعیہ کی جائے اور اس لئے جمعیت علمائے ہند نے صوبہ وار جمعیتوں کو مخاطب کرتے ہوئے ایک تجویز کے ذریعے سے ان کو ہدایت کی کہ جلد از جلد صوبہ وار امارت شرعیہ قائم کریں، مگر صوبوں کے ناظم اس دور میں اپنے صوبہ کے کاموں کے ذمہ دار تھے، اس لئے غالباً اس تجویز پر عمل نہ کر سکے، پھر فروری 1922ء میں بمقام دہلی جلسہ منتظمہ میں مسودہ فرائض و اختیار امیر شریعت اور نظام نامہ امارت شرعیہ فی الہند کو طبع کرا کر تمام ارکان انتظامیہ جمعیۃ علمائے ہند اور دیگر اہل الرائے کی خدمت میں بھیجنے کی تجویز منظور ہوئی چنانچہ اس تجویز کے مطابق عمل بھی ہوا۔ یہ ہیں جمعیت علمائے ہند کے مساعی جمیلہ جو اس نے ہندوستان کے اندر سب سے پہلے اجتماعی زندگی کے اصول کے قیام اور اجرائے نظام کے لئے آج تک انجام دیئے ہیں، لیکن افسوس کہ حالات نے مساعدت نہ کی اور عملی شکل اختیار نہیں کی۔ شاید اس تعویق اور تاخیر میں یہ مصلحت ہو کہ اس وقت ہندوستان کے بہت سے ارباب حل وعقد علماء وغیرہ قید خانوں میں محبوس تھے۔ اس لئے امارت کے قیام و استحکام کے لئے ان اصحاب کے باہر آ جانے کی ضرورت تھی تاکہ تمام یا اکثر ارباب حل وعقد علماء و غیر علماء غور و فکر کے بعد ایک مضبوط بنیاد پر اس کو قائم کریں۔ کیونکہ اس کی بنیاد تو انسانی قلوب کی زمین پر ہوتی ہے نہ کہ مٹی کے ڈھیر، یا پہاڑوں کی

چوٹیوں پر اور اس کا حصار و اسلحہ خانہ تو صرف حقیقی ایمان ہے نہ کہ توپ و تفنگ اس لئے قلوب کے انشراح کی ضرورت ہے اور انشراح کامل شاید کچھ سکون ہی کی حالت میں ہو سکتا ہے بشرطیکہ تدبر و تفکر سے کام لیا جائے۔

اب وقت ہے کہ علماء و غیر علماء اس مسئلہ پر غور کریں کیونکہ دونوں اہل علم و اہل الرائے ......موجود ہیں جو ارباب حل وعقد ہیں اور انہیں کا فرض ہے کہ اس مسئلہ پر غور کریں اور جس قدر ممکن ہو اس کو انجام دیں۔(ص:306۔305 ایضاً)

جمعیت علمائے ہند اجلاس ہشتم۔ پشاور۔ دسمبر 1927ء۔ اس اجلاس میں اپنے خطبہ صدارت میں مولانا انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے فرمایا۔

جمعیت علمائے ہند نے اپنے گزشتہ اجلاسوں میں بھی اس مسئلہ پر متعدد مرتبہ زور دیا ہے اور اس نے دارالامارۃ اور دارالقضاۃ کے اصول وقواعد بنانے کے لئے ایک خاص کمیٹی مقرر کر کے مسودے بھی تیار کر لئے ہیں لیکن چونکہ امیر کا انتخاب جمہور مسلمین کے اتفاق سے ہی ہو سکتا ہے اس لئے آج تک بوجہ خوف افتراق اس کے عمل پر اقدام نہیں کیا گیا۔ ہندوستانی صوبوں میں سے صوبہ بہار قابل مبارکباد ہے کہ اس نے امارت شرعیہ کا ایک نظام قائم کر رکھا ہے اور اس کے ماتحت بہت سے مفید قومی اور مذہبی کام انجام پاتے ہیں۔ اگر ہندوستان کے دوسرے صوبے بھی اس فرض کو ادا کریں تو پھر ان کی اجتماعی قوت سے صوبہ کی مقامی حیثیت بھی بہت قوی ہو جائے گی اور تمام ہندوستان میں ایک منظّم محکمہ شرعیہ قائم ہو جائے گا اور اس حالت میں گورنمنٹ سے تنفیذی اختیارات حاصل کر لینا بھی آسان ہو گا۔'' (ص: 433۔ ایضاً)

کئے جانے والے بعض اعتراض اور ان کے جواب

1- مولانا ابوالکلام آزادؒ نے کہا:

بعض حضرات کا بیان ہے کہ اس سے ممکن ہے کہ کوئی نیا فساد اٹھ کھڑا ہو۔

میں عرض کروں گا کہ اگر یہ طریقہ احکام شریعت سے ماخوذ ہے تو ہمارے سامنے یقین و برہان آ گیا۔ اب کیا آپ یقین کو شک کی خاطر چھوڑ دیں گے؟ آپ کہتے ہیں کہ ممکن ہے کوئی

فساد پیدا ہوجائے میں کہتا ہوں کہ اللہ اوراس کے رسول نے ہمیں یقین دلایا ہے کہ فوز وفلاح حاصل ہوگی، پھر کیا شک لے کر آپ یقین کے مقابلے کے لئے اٹھے ہیں۔

(خطبہ صدارت، مولانا آزاد، نومبر 1921ء)

2- مولانا ابوالمحاسن محمد سجاد صاحبؒ کا بیان

حضرات! مجھے معلوم ہے کہ اس دور میں اس قدیم اصول نظام پر کیا کیا اعتراضات اور شبہات ہیں اسی کے ساتھ میں یہ بھی جانتا ہوں کہ بہت سے شبہات تو صرف علائق خارجہ کے جذبہ وکشش سے پیدا ہو گئے ہیں اور بہت سے تر ددات ماحول کے واقعات اور اخوان زمان کی کیفیات نفسیہ سے حادث ہوئے ہیں۔ ان متر ددین اور مشککین میں بہت سے ایسے حضرات ہیں کہ ان کے دل و دماغ پر خارجی اثرات نے اتنا گہرا اثر جما دیا ہے کہ اب شاید ان کے دل و دماغ میں حقیقی نظام اسلام کی تجسس کے لئے بھی کوئی جگہ باقی نہیں ہے اور بہت سے حضرات ایسے ہیں کہ اگرچہ وہ بھی کسی حد تک خارجی اثرات سے متاثر ہیں لیکن مجھے یقین کامل ہے کہ وہ اصل نظام کی مکمل صورت کے متجسس ہیں اور اگر یقین ہو جائے کہ شرعی اصول سے نظام اسلام کی یہی واحد شکل ہے تو یقیناً اس کے آگے جبین نیاز رکھنے کو تیار ہیں۔

اس لئے مجھے یقین ہے کہ ایسے حضرات کی کامل تشفی اس وقت ہو جائے گی جب کہ نظام اسلام کے متعلق جمعیت علماء تالیف وتصنیف کا محکمہ قائم کر کے اس ضرورت کو پورا کرے گی۔ اگرچہ اس سے پہلے بھی علمائے ربانیینسے علمی مجالس اور خاص صحبتوں میں گفتگو کر کے تشفی حاصل کی جاسکتی ہے اس لئے اگر علمائے کرام کا ایک طرف یہ فرض ہے کہ وہ اپنے بھائیوں کی تشفی و تسکین کا سامان مہیا کریں اور حقائق کے سمجھانے کی کوشش کریں تو دوسری طرف ان کا فرض یہ ہے کہ وہ بھی نہایت اخلاص کے ساتھ سمجھنے کی کوشش کریں۔

یہ ضروری نہیں کہ ایک دو صحبتوں میں اگر کسی مسئلہ کے متعلق انشراح نہ ہو تو اس کو خلاف حق سمجھ لیا جائے۔ ایسا خیال کرنا ہی ضلالت کا باعث ہے۔ کیا معلوم نہیں کہ ائمہ کرام کو ایک ایک مسئلہ کے انشراح کی طلب میں برسوں لگتے تھے۔ ایک ایک بات کی تفکر میں حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ شب بھر بستر مبارک پر بے چینی کے عالم میں کروٹیں بدلا کرتے تھے۔ پس اگر

آج چند گھنٹوں میں کسی مسئلہ کا انشراح نہ ہوتو اس کی تحقیق سے پہلو تہی نہ کرنی چاہیئے۔

(خطبہ صدارت مولانا ابوالمحاسن محمد سجاد صاحب۔ اجلاس جمعیۃ العلماء ہند جنوری 1925ء)

3- حضرت سید سلیمان ندویؒ کا بیان

حضرات! دوسری چیز یہ ہے کہ ہم انہی تمام قوتوں کو ایک مرکز پر جمع کریں۔ ہمارے خیالات و اعمال میں جو ایک طوائف الملو کی پیدا ہے وہ دور ہو۔ حالت یہ ہے کہ ہم کو مذہبی، تعلیمی، سیاسی، اقتصادی، اصلاحی، تبلیغی ہر قسم کی ضرورتیں ہیں اور ان ضرورتوں کے لئے ہم نے الگ الگ انجمنیں قائم کر لی ہیں جن میں روزانہ تصادم رہتا ہے اور ہر ایک کمی سرمایہ سے نالاں ہے اور ہر ایک اپنی مرکزیت کے لئے کوشاں ہے۔ ہم کو معلوم ہے کہ اونچے طبقے کے لوگ اور اعلیٰ تعلیم یافتہ اصحاب کی جماعت اس سپردگی کے ننگ کو گوارا نہ کرے گی لیکن بہر حال ملت کی کثیر تعداد جو عام طبقوں پر مشتمل ہے ضرور اس میں شرکت پر آمادہ ہوگی۔

ہندوستان میں اب اور اب سے زیادہ آئندہ مسلمانوں کو اپنی بقا کے لئے ضروری ہے کہ وہ ایک امارت شرعی کے ماتحت اپنے کو منتظم کریں۔ تعلیم یافتہ اصحاب کو شبہ ہے کہ علماء اس پردہ میں اپنی کھوئی ہوئی وجاہت کو دوبارہ قائم کرنا چاہتے ہیں اس لئے یہ صاف کر دینا چاہیئے۔ ترکی میں مصطفیٰ کمال، مصر میں سلطان فواد، عرب میں ابن سعود، ریف میں محمد بن عبدالکریم ریاست اسلامی کا دعویٰ کر سکتے ہیں اور ہم لوگ اس کو قبول کرنے کو تیار ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ ہم ہندوستان میں ایک غیر مسلح اہل اور صاحب لیاقت قائد کے ہاتھ پر بیعت نہ کر سکیں۔ اس کے لئے باقاعدہ بوریا نشین ہونے کی ضرورت نہیں، صرف اس کے دل کو اسلام سے آشنا ہونے کی حاجت ہے اس کے لئے اپنے مذہب اور مذہبی احکام سے ایک حد تک واقف ہونے کی ضرورت ہے......الخ

چند سال پہلے جب اس کے لئے موسم مناسب تھا محض اس لئے بعض اکابر نے اس سے پہلو تہی کی کہ تمام مسلمان اس پر متفق نہیں ہو سکتے، اس لئے جب تک اتفاق عام نہ ہو جائے اس کو قائم نہ کیا جائے۔ میری رائے میں حد درجہ غلطی ہے۔ یہ ناممکن ہے کہ کسی طاقت کے بغیر

تمام مسلمان ازخود ایک مرکز پر متفق ہو جائیں۔اس لئے اس خیال خام سے ہٹ کر ہم کو صرف یہ کرنا چاہئے کہ صوبوں میں اس کے متعلق کوشش کریں۔جن صوبوں میں مسلمان بالکل صفر ہیں جیسے مدراس ممالک متوسط وغیرہ وہاں اس کی سب سے پہلے ضرورت ہے اور جس قدر مسلمان بھی اس مسئلہ پر متفق ہوسکیں اور اس تحریک پر آمادہ ہوسکیں ان کو ساتھ لے کر آگے بڑھنا چاہئے۔آئندہ اس سلسلہ کی خود وسعت ہوتی رہے گی تا آنکہ کسی وقت تمام مسلمان اس حلقہ میں آجائیں۔اسلام کے عقیدہ میں نظم و جماعت کے بغیر ہم صحیح اسلامی زندگی پر یقیناً قائم نہیں ہیں کہ نصب الائمة واجب.

جولوگ اس حقیقت کی تسلیم سے اختلاف کرتے ہیں کیا وہ امامت کے اصولی مسئلہ پر اعتقاد نہیں رکھتے ؟ کیا ان کے نزدیک مسلمانوں کی اتنی بڑی آبادی میں کسی امامت کی ضرورت نہیں، یہ کہنا کہ امامت کے لئے نفوذ و اقتدار ضروری چیز ہے صحیح ہے لیکن یہ کامل امامت کی شرط ہے، مسئلہ کی صورت تو یہ ہے کہ اگر مسلمان کسی امر واجب کے ادا کرنے کی کما حقہ اور اس کو پورے شرائط کے ساتھ ادا کرنے پر قادر نہیں ہے تو آیا وہ واجب اس سے ساقط ہو جائے گا یا حسب استطاعت جہاں تک اس کی وسعت و قدرت میں ہو اس کو ادا کرنا ضروری ہے۔

(خطبہ صدارت مولانا سید سلیمان ندوی اجلاس جمعیۃ العلماء ہند۔ مارچ 1926ء)

4- مولانا انورشاہ کشمیری کی وضاحت

اگرچہ حکومت برطانیہ کے قیام اور تسلط کی وجہ سے ان صوبہ وار امراء اور امیر اعظم کی کوئی سیاسی حیثیت نہ ہوگی مگر مذہبی ضروریات کے فیصلے اور ان کے احکام اس سے صحیح طور پر واقع اور نافذ ہوسکیں گے اور مسلمانوں کا ایک بڑا مذہبی فرض (نصب امارت) ادا ہو جائے گا اور ان کی تمام مصیبتوں کا حل نکل آئے گا جن میں وہ آج کل مبتلا ہیں۔

(خطبہ صدارت مولانا انورشاہ کشمیری اجلاس جمعیۃ العلماء ہند دسمبر 1927ء)۔

مولانا معین الدین اجمیری کے ایک خط کی وضاحت

مولانا اجمیری نے مولانا عبدالباری فرنگی محلی کے نام اپنے مکتوب میں لکھا۔

"لیکن دہلی کے جلسہ جمعیت العلماء کی شرکت نے اس سفر میں ایک جدید مانع پیش کر دیا کیونکہ اس کی تجویز کے مطابق 18,17 ستمبر کو جلسہ منتظمہ قرار پایا ہے، اس میں ضبطی فتویٰ و مسئلہ امامت پیش ہوگا جس کی طرف جناب مولوی ابوالکلام صاحب کو بے حد رجحان ہے، چونکہ ان کو اس مسئلہ سے زیادہ دلچسپی ہے اس وجہ سے خالی الذہن علماء ان کی تقریر سے متاثر ہوئے اگر منجانب فقیر اس کے التوا کے متعلق مختصر و جامع تقریر نہ ہوتی تو کچھ عجب نہ تھا کہ حاضرین علماء اسی وقت اس مسئلہ کو طے کر دیتے۔ اس وجہ سے علماء دہلی کا یہ خیال ہے کہ فقیر خصوصیت کے ساتھ اس جلسہ میں شریک ہو"۔ (ص: 57 جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی)

مولانا نے یہ خط اگست 1921ء میں لکھا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ ضبطی فتویٰ کے اگست 1921 میں ہونے کے بارے میں "جمعیت العلماء ہند۔ دستاویزات مرکزی اجلاس ہائے عام" میں یوں ہے۔

"جمعیت العلماء ہند نے اپنے دوسرے اجلاس عام منعقدہ 1920ء بمقام دہلی ترک موالات کا فتویٰ جس پر 373 علماء کرام نے دستخط کئے جاری کیا کہ ایسی ملازمت جس میں دشمنان دین کی امداد اور اعانت ہو اور اپنے بھائیوں کو قتل کرنا پڑے وہ قطعاً حرام ہے۔ یہ فتویٰ اور اس کا خلاصہ شائع کروا کر تقسیم کروا دیا۔ 8 اگست 1921ء کو متفقہ فتویٰ اور اس کا خلاصہ حکومت نے ضبط کر لیا لیکن جمعیت نے اسے بار بار شائع کروا کر قانون شکنی کی۔ اس جرم کی پاداش میں وسط ستمبر 1921ء میں بہت سی گرفتاریاں ہوئیں۔ مولانا شوکت علیؒ، مولانا محمد علیؒ مولانا حسین احمد مدنی، پیر غلام مجدد، ڈاکٹر سیف الدین کچلو اور مولانا نثار احمد گرفتار ہونے والوں میں سے تھے۔ ان پر کراچی کا مشہور مقدمہ چلا۔ (ص: 20)

خود شیخ الہند رحمہ اللہ کا خطبہ صدارت جو 1920ء کے اجلاس عام میں پڑھ کر سنایا گیا۔ ترک موالات کی بحث کو شامل تھا اور شیخ الہندؒ نے کھل کر موالات کو حرام کہا۔

حاصل یہ ہے کہ مولانا اجمیری نے اپنے مکتوب میں دہلی کے جس جلسہ جمعیت العلماء کا ذکر کیا ہے وہ اگست 1921ء میں منعقد ہوا تھا۔ وہ کوئی اجلاس خاص تھا جس میں اور امور کے علاوہ مسئلہ امامت بھی زیر غور آیا یا ممکن ہے کہ خود مولانا آزاد کی تحریک پر یہ اجلاس بلایا گیا ہو۔ اس کی طرف مولانا آزاد کے اس جملے میں اشارہ ہے۔

’’جب میں نے دیکھا کہ اب یہ مسئلہ منظر عام پر آ چکا ہے اور جمعیۃ العلماء اس کا آخری اور قطعی فیصلہ کر سکتی ہے تو یہی مناسب معلوم ہوا کہ اسے جمعیت کے حوالے کر کے بالفعل خود سبکدوش ہو جاؤں، چنانچہ ارکان جمعیت کی ایک خاص مجلس شوریٰ منعقدہ دہلی میں یہ مسئلہ پیش ہو کر بالاتفاق منظور ہوا۔‘‘

اسی اجلاس میں مولانا آزاد نے اپنا مافی الضمیر بیان کیا اور اپنی تقریر سے موجود علماء کو متاثر کیا جو امارت شرعیہ فی الہند کو قائم کرنے پر نہ صرف متفق ہو گئے ہوں بلکہ ممکن ہے کہ ان میں سے بہت سے اس پر بھی آمادہ ہو گئے ہوں کہ کسی کے ہاتھ پر اسی وقت بیعت ہی کر لیں۔ مولانا اجمیری نے یہ دیکھ کر وہ کلمات کہے جو اجمیری سلسلہ کے مولانا منتخب الحق قادری صاحب نے نقل کئے یعنی:

’’علماء کے اس مؤقر اجتماع میں تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں ہے اور صرف اشارہ کافی ہے میں جملہ علماء کی توجہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی اس تقریر کی طرف مبذول کرانا چاہتا ہوں جو آپ رضی اللہ عنہ نے حج سے واپسی پر اس قسم کا چرچا سن کر کی تھی کہ لوگ کہہ رہے ہیں کہ اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا انتقال ہو گیا تو ہم فوراً اور دفعتہً فلاں شخص کے ہاتھ پر بیعت کر لیں گے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کو حکم دیا کہ لوگوں کو جمع کریں اور پھر فرمایا کہ **فلتة بیعة** امت کے حق میں کبھی مفید نہیں ہو گی۔ اگر لوگ حضرت ابوبکر کی بیعت سے استدلال کریں گے تو بہت بڑی غلطی کا ارتکاب کریں گے اس لئے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ واحد شخصیت ہیں جن کے لئے اس قسم کی بیعت خالی از مضرت تھی۔ ان کے علاوہ کوئی دوسرا شخص ایسا موجود نہیں ہے‘‘۔

(بحوالہ جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی)۔

مولانا اجمیری کی اس توجہ دلانے پر جلسے کا رنگ ایک دم بدل گیا۔ مولانا انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ اور مولانا شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے بھی غور و فکر کرنے کی تائید کی۔ نفس امارت شرعیہ کے قیام پر وہ بھی متفق تھے بلکہ ہو سکتا ہے کہ اس کے حق میں تقریر بھی کر چکے ہوں، البتہ سوچ سمجھ کر کسی خاص شخص کے ہاتھ پر بیعت کرنے کے بارے میں انہوں نے بھی مولانا اجمیری کی تائید کی۔

معلوم ہوتا ہے کہ 18,17 ستمبر 1921ء کو جو مجلس منتظمہ کا اجلاس ہوا اس میں بات

اس حد تک رہی کہ امیر الہند کا انتخاب ہونا چاہئے اور یہ انتخاب نومبر 1921ء کو لاہور میں ہونے والے اجلاس عام میں کرلیا جائے گا۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے لوگ نومبر 1921ء کے اجلاس عام میں کسی کے امیر الہند منتخب کئے جانے کی امید لگائے بیٹھے تھے لیکن مخالفین کی جانب سے اعتراض کئے جانے کی بناء پر یا ازخود ضرورت محسوس کرنے کی بناء پر انتخاب سے پہلے ایک سب کمیٹی بنا کر اس سے امیر شریعت کے اختیارات وفرائض کی تعیین طلب کی گئی۔ اس کے بعد انتخاب کی تاخیر کی وجوہات مولانا محمد سجاد صاحب کے خطبہ صدارت میں ذکر ہو چکی ہیں۔

انتخاب کے مسلسل التواء سے ممکن ہے کہ مولانا آزاد نے اپنے سابقہ تجربات کی بناء پر سمجھ لیا ہو کہ جمعیت علماء ہند کے پلیٹ فارم سے بھی یہ معاملہ حل ہونے والا نہیں ہے۔

مسودہ فرائض واختیارات امیر الشریعت فی الہند

8 ربیع الثانی 1340ھ مطابق 9 دسمبر 1921ء

یہ مسودہ جمعیۃ علماء ہند کے اجلاس لاہور کی تجویز کے بموجب ماتحت مجلس (سب کمیٹی) نے مرتب کیا تھا اگر چہ متعدد مشکلات کے باعث کوشش اور جدوجہد کے باوجود امارت شرعیہ کا خاکہ اب تک رنگ آمیزی عمل سے خالی ہے مگر چونکہ شرعی نقطہ نظر سے اس کی اہمیت کو کسی وقت بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ نیز اس مسودہ کے مضامین سے بہت سے ان شکوک کا ازالہ ہوسکتا ہے جو قیام امارت کے مخالف حضرات پیش کیا کرتے ہیں۔ لہٰذا اس سلسلہ تجاویز میں اس مسودہ کو شائع کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ (محمد میاں عفی عنہ)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

روداد جلسہ سب کمیٹی

منعقدہ 8 ربیع الثانی 1340ھ 9 دسمبر 1921ء بمقام بدایوں

اسمائے حاضرین

مولانا مولوی محمد کفایت اللہ صاحب صدر جمعیۃ علمائے ہند۔ مولانا سبحان اللہ صاحب مولانا سید مرتضیٰ حسن صاحب، مولانا محمد فاخر صاحب، مولانا عبدالماجد صاحب، مولانا محمد سجاد

صاحب، مولانا عبدالحلیم صاحب صدیقی نائب ناظم جمعیۃ علماء ہند۔

8 ربیع الثانی 1340ھ، 9 دسمبر 1921ء روز جمعہ کو بعد نماز جمعہ سب کمیٹی کے ارکان موجودہ نے اجلاس کیا۔ اس اجلاس میں علاوہ ارکان سب کمیٹی کے حضرات ذیل بھی موجود تھے۔

حکیم حافظ محمد اجمل خان صاحب، مولانا سید سلیمان صاحب ندوی۔ سید ظہور احمد صاحب سیکرٹری مسلم لیگ، مولانا غلام محمد صاحب شملوی، مولانا احمد مختار صاحب صدیقی، مولانا نذیر احمد صاحب خجندی، مولانا یعقوب بخش صاحب بدایونی، مولانا اعجاز احمد صاحب، مولانا سراج احمد صاحب، مولانا عبدالوہاب صاحب، مولانا عبدالودود صاحب، مولانا نور الحسن صاحب، مولانا فرخندہ علی صاحب

(1)

سب کمیٹی نے موافق تجویز منظور شدہ اجلاس جمعیۃ علماء ہند منعقدہ 22 نومبر 1921ء بمقام لاہور امیر الہند کے فرائض و اختیارات کا حسب ذیل مسودہ تیار کیا۔

امیر الہند کے فرائض

دفعہ 1: فرائض اسلامیہ کی تعمیل کرانا۔ منہیات شرعیہ سے روکنا یعنی احکام شرعیہ کو بقدر استطاعت عملاً نافذ کرنا۔

تشریح: فرائض اور منہیات اور احکام شرعیہ سے مراد وہ فرائض اور منہیات اور احکام ہیں جو متفق علیہ ہیں۔

دفعہ 2: اقامت بیوت مال۔

دفعہ 3: اقامت محکمہ جات قضا

دفعہ 4: اقامت نظارۃ اوقاف اسلامیہ

دفعہ 5: اقامت نظارۃ التعلیمات

دفعہ 6: اقامت نظارۃ التبلیغ والارشاد

دفعہ 7: اقامت نظارۃ منافع عمومیہ

دفعہ 8: اقامت محکمہ احتساب

نوٹ: امیر کو ان تمام فرائض میں سے کل یا بعض کو جاری کرنے یا مقدم ومؤخر کرنے کا حسب تفویض جمعیۃ علماء ہند اختیار ہوگا۔

اختیارات امیر الہند

دفعہ 9: امیر اپنے فرائض میں سے ان فرائض کو جن کی تنفیذ اصولاً جمعیۃ علماء ہند اس کے سپرد کرے گی نافذ کرنے کا مجاز ہوگا۔

دفعہ 10: صوبجات کے امراء شریعت اور محاکم شرعیہ کے نظار و اعلیٰ افسر مقرر کرنے یا معزول کرنے کا اختیار امیر الہند کو ہوگا۔

دفعہ 11: امیر الہند بشرکت جماعت انتظامیہ جمعیۃ علماء ہند سالانہ بجٹ تیار کرے گا۔ اس کے موافق خرچ کرنے کا مجاز ہوگا۔

دفعہ 12: امیر الہند اپنے تمام اختیارات کو اس مجلس شوریٰ کے مشورے کے مطابق استعمال کریگا جو جمعیۃ علماء ہند معین کرے گی۔

دستخط محمد کفایت اللہ غفرلہ

محمد سبحان اللہ گورکھپور — فقیر سید محمد فاخر بے خود محمدی الہ آبادی غفرلہ

بندہ محمد مرتضیٰ حسن عفی عنہ: امیر کی مدت امارت مقرر ہونی چاہیئے۔

فرائض و اختیارات کے بعد بغرض سہولت کار سب کمیٹی مناسب سمجھتی ہے کہ امارت شرعیہ کے دیگر متعلقات کی نسبت بھی اپنے خیالات کا اظہار کردے۔

............(2)............

امیر الہند کے اوصاف لازمہ

دفعہ 1: امیر الہند کی منزلت شرعیہ ''امیر الناحیہ'' کی ہوگی اور مسلمانان ہند پر ان کی اطاعت لازم ہوگی۔

دفعہ 2: علوم شرعیہ بالخصوص تفسیر وحدیث وفقہ میں متبحر عالم ہو۔

دفعہ 3: اعمال واخلاص کے لحاظ سے امت کے لئے اسوہ حسنہ بننے کی صلاحیت رکھتا

ہو۔

دفعہ 4: سیاسیات میں حسب ضرورت وقت واقفیت رکھتا ہو۔

دفعہ 5: اس کی انتظامی قابلیت اور ایمانی جرأت کا تجربہ ہو چکا ہو۔

دفعہ 6: ذاتی قابلیت اور اسلامی خدمات کی وجہ سے عوام وخواص کے اکثر طبقات کی معتدبہ جماعت پر اس کا اثر ہو۔

نصب وعزل امیر الہند

جمعیۃ علماء ہند کا اجلاس عام ہی امیر الہند کا تقرر وعزل کرسکتا ہے۔

امیر الہند کی مجلس شوریٰ

جمعیۃ علماء ہند ایک مجلس منتخب کرے گی جس کے ارکان کی تعداد کم از کم سات ہو گی اور جس میں پانچ عالم اور دو غیر عالم ماہرین سیاست ہوں گے۔ یہ مجلس امیر الہند کی مجلس شوریٰ کہلائے گی اور امیر الہند اس کے مشورہ کے مطابق کام کرنے کے پابند ہوں گے۔

(3)

یہ صرف اصولی طور پر خاکہ مرتب کیا گیا ہے۔فرعیات کے ابواب جداگانہ جمعیۃ علماء ہند کی ہدایت کے بموجب جمعیۃ التشریح مرتب کرے گی۔

مسودہ امیر الشریعت فی الہند

از حضرت مولانا سجاد صاحب قدس اللہ سرہ العزیز

تشریح امیر الہند

(1) تمام مسلمانان ہند خصوصاً اہل سنت والجماعت کی سیادت وقیادت وتنفیذ واجرائے احکام شرعیہ وانتظام وانصرام امور مذہبی کے لئے ایک شخص واحد والی با اختیار امیر الشریعۃ للہند ہونا ضروری ہے جس کا منصب امیر الہند ہوگا اور اس کی تمام مسلمانوں پر پابندی اصول مقررہ پیروی لازم ہو گی اور اس سے انحراف معصیت۔لیکن اس کے ہر خیال اور ہر عمل کی اتباع ہر شخص کے لئے ضروری نہیں۔

امیر کے لئے حسب ذیل صفات کا ہونا لازمی ہے اور یہی صفات اس کی شرائط ہوں گی۔

شرائط امیر الہند

الف۔مسلم مرد عاقل بالغ آزاد ہو۔

ب ۔ عالم باعمل ہو۔یعنی کتاب اللہ و سنت رسول اللہ ﷺ کے معانی اور حقائق کا معتد بہ علم رکھتا ہو۔اغراض و مصالح شریعت اسلامیہ وعلم الفقہ وغیرہ سے واقف ہواور احکام شرعیہ پر عمل کرنا اس کا شیوہ ہو۔

ج۔سیاسیات ہند و سیاسیات عالم اسلامیہ سے واقفیت تامہ رکھتا ہواورحتی الامکان تجربہ سے اکثر صائب الرائے ثابت ہو چکا ہو۔

د۔ذاتی قابلیت و وجاہت کی وجہ سے عوام وخواص کے طبقات کی ایک معتبد بہ جماعت پر اس کا اثر ہو۔

ہ۔حق گو، حق شنو، قوی القلب، صاحب عزیمت ہواوراس کی ذات سے مادی طاقتوں سے کسی حال میں مرعوب ہونے کا اور حکومت کافرہ سے ساز باز کرنے کا بظاہر اندیشہ نہ ہو جس کا اندازہ اس کے گزشتہ وموجودہ زندگی سے کیا جائے گا۔

و. سيئ الخلق، غليظ القلب، سريع الغيظ نہ ہو۔

فرائض امیر الہند

(2) امیر الہند حقیقتاً شرعاً نائب خلیفۃ المسلمین ہوگا۔اس لئے از روئے احکام شرع جتنے فرائض خلیفۃ المسلمین کے ہیں وہ سب امیر الہند کے ہوں گے اوراس طرح کی تفصیل وتجدید کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔

مگر ہندوستان کے مسلمانوں کی حدیث النوعیت زندگی اور باہم مختلف الخیال فرق کا اجتماع، حکومت کافرہ کا تسلط، غیر مذہبوں کی بحالت بے چارگی ہمسائیگی اس امر کی مقتضی ہے کہ نظر بحالت موجودہ بغرض حصول مقصود شرعی و سدباب مفاسد وفتن فرائض امیر الہند اصولاً حسب ذیل امور تک محدود رہیں گے۔

الف۔ اعلائے کلمۃ اللہ کے لئے مناسب تدابیر اختیار کرنا اور اس کے لئے اصلح وسائل واسباب مہیا کرنا۔

ب۔ عالم اسلامی کے داخلی و خارجی تغیراتِ احوال کے وقت مذہبی نقطہ نظر سے بمشاورت اہل شوریٰ ایسے احکام جاری کرنا جس سے مسلمانان ہند اور اسلام کا فائدہ متصور ہو اور جس کا ماخذ کتاب وسنت وآثار صحابہ کرام وفقہ ائمہ عظام ہوگا۔

ج۔ مسلمانان ہند کو (باوجود مذہباً مختلف الخیال ہونے کے ان کی مذہبی آزادی کو قائم رکھتے ہوئے) متحد رکھنا۔

د۔ حقوق مسلمین واحکام شرع و وقار اسلام کو کلیۃً محفوظ رکھتے ہوئے بہ نظر تکمیل مقاصد شریعت ہندوستان کی دیگر اقوام کے ساتھ صلح وآشتی کا برتاؤ کرنا۔

ہ۔ بشرط امکان غیر مسلم المذاہب جماعتوں کے ذمہ دار قائم مقاموں سے موافق سنت اسلام تحریری موادعت نامہ مکمل کرنا۔

و۔ بنا براخوت اسلامی واحکام شرع ممالک اسلامیہ کے ذمہ دار اصحاب کے ساتھ موثق ومستحکم طریقہ پر ارتباط وتعلقات قائم کرنا۔

ز۔ مسلمانوں کی مذہبی واخلاقی وتعلیمی واقتصادی حالت کے درست ہونے کی کوشش کرنا۔

ح۔ مسلمانوں کو احکام منصوصہ متفق علیہا پر عمل کرنے کے لئے مجبور کرنا۔

ط۔ جن احکام شرع کا نفاذ حکومت کافرہ کی وجہ سے اس وقت تک مسدود ہے ان سب کو جاری کرنے کی کوشش کرنا۔

ی۔ مسلمانوں کے باہمی مذہبی منافرت تحریری وتقریری جس سے محض اظہار حق ہو جاری رکھتے ہوئے اس کے ان عنوانوں و کارروائیوں کو روکنا جن سے نفاق و شقاق بین المسلمین پیدا ہوا اور تفریق جماعت ہو۔

یا

نظام محکمہ شرعیہ قائم کرنا، جس سے مفصلہ ذیل شعبے ہوں گے اور حسب ضرورت دیگر

شعبے قائم کئے جائیں گے۔

1-بیت المال المرکزی للہند جس کے ماتحت صوبہ وار بیت المال ہوگا۔

2-انفصال خصومات کے لئے محکمہ دارالقضاء قائم کرنا۔

3-نظامت التعلیمات

4- دائرۃ التبلیغ والاشاعت

5- دائرۃ الاحتساب

6-نظارت الاوقاف

7-نظارت المساجد والائمہ

8- دائرہ منافع عامہ

(ب) آزادی ہند و جمہوریت ہند کے قائم ہونے کے بعد ملکی انتظام میں صدر جمہوریت سے کامل اتحاد و اتفاق کے ساتھ مل کر کام کرنا اور اسلامی محکمہ شرعیہ کے نظام کو مستقلاً محض مسلمانوں کے اختیار میں رہنے کو جمہوریت سے تسلیم کرانا۔

اصول کار

(3) محکمہ امارت میں تین قسم کی مجلسیں ہوں گی۔

(الف) مجلس دارالخواص جس کے اندر کم از کم چار ارکان ہوں گے تین جید عالم متورع، مدبر اور ایک انگریزی داں قابل دیندار۔

(ب) مجلس دارالعوام جو جمعیۃ علماء کے ارکان منتظمہ و اصحاب الرائے صوبہ ہائے ہندو وزرائے شعبہ ہائے دوائر سے مرکب ہوگی۔

(ج) مجلس قوانین جس کے پانچ ارکان ہوں گے۔

(4) ہر صوبہ میں ماتحت امیر الہند ایک ایک حاکم شریعت ہوگا۔ بطریق امیر البلد، امیر الناحیہ، جس کا لقب امیر صوبہ ہوگا اور اس کے تمام کام بھی ان ہی اصولوں پر مبنی ہوں گے جو امیر الہند اور اس کے نظام کے متعلق طے پا چکے ہیں یا آئندہ طے پائیں۔

5- نظام محکمہ شرعیہ کے ہر شعبہ میں ایک ایک افسر ہوگا جس کا لقب وزیر (ناظر) ہوگا

اور ہر وزیر کی وزارت اسی شعبہ کی طرف منسوب ہوگی۔

6-ارکان مجلس دارالخواص و مجلس قوانین کو جمعیۃ العلماء اپنے اجلاس میں منتخب کرے گی اوران دونوں مجلسوں کو اختیار ہوگا کہ حسب اجازت امیر الہند کسی اہل الرائے و العلم کا اپنی مجلس میں اضافہ کرلیں۔

7- جب تک امراء صوبہ و وزراء کا تعین نہ ہو صرف ارکان منتظمہ جمعیۃ علماء مجلس دارالعوام رہے گی اور جن جن صوبوں میں امراء کا تعین اور وزراء کا تقرر ہوتا جائے گا دارالعوام کے ارکان میں وہ شامل ہوتے جائیں گے۔

8- تقرر قضات میں حنفی المذہب کے علاوہ جس علاقہ میں اہل حدیث وغیرہ کی ایک معتدبہ جماعت ہوگی وہاں حسبِ ضرورت اہلِ حدیث وغیرہ بھی قاضی مقرر کیئے جائیں گے۔

طریق کار

9- مجلس قوانین شعبہ ہائے محکمہ شرعیہ کے لئے مفصل قواعد وضوابط مرتب کرے گی۔

10- مجلس قوانین کے مرتب کردہ قوانین مجلس دارالعوام میں پیش ہوں گے اور دارالعوام کی رائے ظاہر ہونے کے بعد دارالخواص میں پیش ہوں گے اور وہاں جو فیصلہ ہوگا۔ وہی منظور شدہ سمجھا جائے گا اوراسی پر عمل درآمد ہوگا۔

11- تمام شعبوں اورتمام قومی و مذہبی کاموں کے مصارف کا متحمل صرف بیت المال ہو گا حتیٰ کہ جمعیۃ العلماء کے مصارف بھی اسی سے ہوں گے۔

12- جس مقام میں دارالامارت شرعیۃ الہند ہوگا امیر الہند وارکان مجلس دارالخواص کا قیام وہیں رہے گا اور جہاں جہاں حسب ضرورت امیر کی نقل وحرکت ہو ارکان دارالخواص اس کے ساتھ ہوں گے۔

اختیارات

13- امیر الہند تمام کام حسب قواعد و اصول مجلس دارالخواص سے مشورہ کر کے انجام دیں گے اوراحکام صادر فرمائیں گے، لیکن مہمات امور میں دارالعوام سے بھی مشاورہ کے بعد احکام صادر کیئے جائیں گے۔

14- مجلس دارالخواص و دارالعوام کے اندر مسائل شرعیہ کا فیصلہ کثرت رائے سے نہ ہو گا بلکہ دلائل کے بعد قوت یا ترجیح دلیل کی بناء پر جو فیصلہ ہو گا وہی قولِ فیصل ہو گا اور حق فیصلہ صدر مجلس کو ہو گا۔

15- انتظامی قواعد و مصالح کے متعلق بناء بر کثرت آراء صدر مجلس کو حق فیصلہ ہو گا۔

16- امیر الہند کو اختیار ہو گا کہ مجلس دارالخواص کے علاوہ جمعیۃ علماء صوبہ وار سے مشورہ کر کے صوبہ کا والی کسی کو مقرر کر دے یا مقرر شدہ کو معزول کر دے لیکن اگر جمعیۃ علماء صوبہ باتفاق کسی کے عزل سے اختلاف کرے یا کسی کو والی مقرر کرنے کے خلاف ہو تو اس صورت میں امیر الہند جمعیۃ العلماء صوبہ کے مشورہ پر عمل کریں گے۔

17- شعبہ ہائے محاکم شرعیہ کے تمام ملازمین کا تقرر و برخواست مجلس دارالخواص سے مشورہ کر کے کلیۃً امیر الہند اور ان کے نائبین (امرائے صوبہ) کے اختیار میں ہو گا۔

18- اگر کسی مختلف فیہ مسئلہ کے متعلق کلیۃً حکم صادر کرنے کی ضرورت ہو تو مجلس دارالعوام میں کامل گفتگو اور بحث کے بعد امیر الہند باصول نمبر 14 فیصلہ کر کے حکم دیں گے۔

19- امیر الہند اگر منصب امارت سے علیحدہ ہونا چاہے تو اعلان عزل سے پہلے دارالعوام سے مشاورت ضروری ہو گی۔ اگر دارالعوام باتفاق یا بکثرت آراء عدم عزل کی رائے قائم کرے یا بصورت تعلقات خلافت خلیفہ بھی عزل پر رضا مند نہ ہوں تو امیر کو اپنا ارادہ فسخ کرنا ہو گا۔

20- اگر امیر الہند از خود اپنے عزل کا فیصلہ کرے اور دارالعوام اس میں متفق ہو جائے اور خلافت سے تعلقات قائم نہ ہوں اور عزل سے پہلے اپنا قائم مقام کسی جامع الشروط کو امیر الہند نامزد کرنا چاہے تو یہ اختیار ہو گا مگر جمعیۃ علماء و دارالعوام سے مشورہ لینا ضروری ہو گا۔

حق انتخاب ونصب وعزل

21- امیر الہند کے انتخاب ونصب وعزل کا حق کلیۃً جمعیۃ علماء ہند کو حاصل ہو گا اور اس وقت تک رہے گا جب تک کہ خلیفۃ المسلمین کلیۃً غیروں کے اثر سے آزاد اور با اقتدار خود مختار نہ ہو۔

جس وقت خلیفۃ المسلمین غیروں کے اثر سے آزاد و با اختیار و اقتدار ہو جائیں گے اور جمعیۃ علماء ہند براہ راست ان سے تعلق قائم کرلے گی اس وقت خلیفۃ المسلمین جمعیۃ علماء الہند کے مشورہ سے جس شخص کو نامزد کردیں گے اور اس کے نام سند امارت عطا فرمائیں گے وہی شخص امیر الہند ہوگا اور اس صورت میں امیر الہند کا عزل بھی خلیفۃ المسلمین کے اختیار میں ہوگا جس میں حضرت خلیفۃ المسلمین بمشاورۃ جمعیۃ العلماء للہند عمل میں لائیں گے۔

وجوہ عزل

23- امیر الہند بوجوہ ذیل معزول یا مستحق عزل ہوگا۔

الف: اگر امیر الہند سے خدانخواستہ کُفر بواح کا ظہور ہو (نعوذ باللہ منہ) توفی الفور معزول ہوگا۔

ب: امیر الہند کے ذاتی اعمال میں اس حد تک تغیر ہو جائے کہ محارم متفقہ علیہ کا ارتکاب کرنے لگے لئے تو مستحق عزل ہوگا۔ تنبیہ کے بعد بھی اس سے باز نہ آئے تو اس صورت میں معزول کیا جائے گا۔

ج: اگر امیر الہند کے رویہ وطریق عمل سے فساد دین یا افتراق جماعت مسلمین کا نہایت سخت اندیشہ ہو تو ان صورتوں میں اصلاح نہ ہونے پر مستحق عزل ہوگا۔

ج: اگر امیر الہند اپنے فرائض کی انجام دہی سے قاصر و عاجز ثابت ہو بسبب عدم اہلیت یا بسبب غفلت اور اس سے بہتر شخص ملک کے اندر متصف بجمیع صفات مذکورہ دفعہ نمبر 1 الف تا واؤ موجود ہو تو اس صورت میں بھی مستحق عزل ہوگا۔ بشرطیکہ بغیر اس کے عزل میں اثارت فتنہ واختلال جماعت مسلمین کا غالب اندیشہ نہ ہو۔

ہ: جو اختیارات شریعت اسلامیہ سے امیر کو حاصل ہیں اگر اس سے تجاوز کرے یا جو طریق کار ماتحت علماء نے اصولاً اس کے لئے متعین کر دیئے ہیں ان کی خلاف ورزی خود رائی سے کرے اور بعد تنبیہ بھی اس سے باز نہ آئے تو اس صورت میں بھی مستحق عزل ہوگا۔

طریق عزل

24- امیر الہند منتخب یا نامزد ہونے کے بعد خدانخواستہ عزل کی وجوہات میں سے کوئی

وجہ پائی جائے تو حسب ذیل طریق پر اس کا عزل عمل میں آئے گا۔

الف۔جس وقت تک امیر الہند کا عزل ونصب کلیۃً مستقلاً جمعیۃ علماء کے اختیار میں ہے اس وقت تک جمعیۃ علماء اس کے عزل کا یہ طریق اختیار کرے گی۔

کہ وجوہ عزل کے محقق و مبرہن ہونے کے بعد جمعیۃ علماء ہند ایک خاص اجلاس کسی مقام پر منعقد کرے گی اور کامل غور وخوض کے بعد اگر اس کے عزل کا فیصلہ علماء کے خاص اجلاس میں ہو تو اجلاس عام میں اس کا اعلان کر دے گی اور اسی اجلاس میں کسی دوسرے شخص کو حسب شرائط امیر الہند منتخب کر کے اس کا اعلان کر دے گی۔

ب: جس وقت عزل ونصب کا اختیار خلیفۃ المسلمین کو بمشاورت جمعیۃ علماء حاصل ہوگا تو اس وقت بصورت تحقیق وجوہ عزل بمشاورت جمعیۃ علماء خلیفۃ المسلمین معزول فرمائیں گے۔

25- جس وقت خلیفۃ المسلمین کو عزل ونصب کا اختیار ہو گا تو اس صورت میں بوجوہات عزل متذکرہ صدر بھی اور کسی مصلحت یا کسی ضرورت سے خلیفۃ المسلمین معزول کر سکتے ہیں مگر اس وقت بھی حضرت خلیفۃ المسلمین کو جمعیۃ علماء الہند سے مشورہ کر لینا مناسب ہوگا۔

انتخاب یا تقرر امیر

26- جس وقت تک جمعیۃ العلماء کو حق انتخاب امیر کلیۃً حاصل ہے اس وقت تک جمعیۃ علماء ہند انتخاب امیر کے لئے ایک خاص (اسپیشل) اجلاس منعقد کرے گی اور اس اجلاس کے مجلس شوریٰ میں غور وخوض کے بعد جس شخص کو انتخاب کرے گی اس کا نام اجلاس عام میں ظاہر کیا جائے گا اور تمام اراکین جمعیۃ علماء واعیان جو اس وقت موجود ہوں و دیگر حاضرین کو اسی وقت بیعت سمع وطاعت کرنی ہوگی۔

27- جمعیۃ علماء ہند کی مجلس شوریٰ میں جس شخص کے متعلق اکثر رائیں ہوں گی وہی شخص منتخب ہوگا۔اور اس صورت میں بعد انتخاب اختلاف کرنے والوں پر بھی اس امیر کے ہاتھ پر بیعت کرنا ضروری ہوگا۔

28- اجلاس انتخاب امیر کا اعلان تاریخ اجلاس سے کم از کم پندرہ روز قبل ہوگا۔

جب جمعیۃ کا اجلاس عزل امیر پر غور کرنے کے لئے منعقد ہوگا تو اس کا اعلان بھی پندرہ

روز قبل ہوگا اور اس وقت اس امر کا بھی اعلان کرنا ضروری ہوگا کہ بشرطیکہ فیصلہ عزل امیر کا جدید انتخاب بھی ہوگا۔

29- امیر الہند از خود معزول ہونے سے پہلے یا مرض الموت میں کسی جامع الشروط کو حسب دفعہ 20 امیر الہند نامزد کر دیں تو وہی شخص امیر الہند ہوگا۔

30- جس وقت امیر الہند کا عزل و نصب خلیفۃ المسلمین کے اختیار میں ہوگا تو اس وقت جمعیت علماء کے مقرر کردہ امیر الہند کے لئے جمعیۃ کی سفارش کی درخواست پر خلیفۃ المسلمین سند امارت مرحمت فرمائیں گے اور جدید تقرری کے وقت (حسب ضرورت) جمعیۃ علماء اپنے اجلاس میں حسب قاعدہ کسی ایک شخص کو متعین کر کے خلیفۃ المسلمین سے تقرر امیر الہند کی سفارش کرے گی اور سند آنے پر جمعیۃ اس کا اعلان کرے گی۔

جمعیۃ علماء کا منصب

جمعیۃ علماء امارت کی ایک زبردست طاقت ہوگی اس کا طریق عمل بعد انعقاد امارت حسب ذیل ہوگا۔

الف: فرامین واحکام امیر پر عمل درآمد کرانے میں اپنی تمام اجتماعی قوت صرف کرے گی۔

ب: ضروریات دینی وملکی پر غور کر کے امیر الہند کے سامنے تجاویز پیش کرتی رہے گی۔

ج: ابواب عبادات و معاملات میں جدید تالیفات کا سلسلہ بزبان عربی اس طرح پر شروع کرے گی کہ ہر باب کے مسائل نمبر وار ہوں۔

ماخذ: مولانا سید محمد میاںؒ جمعیۃ العماء کیا ہے؟ حصہ دوم دہلی 1946ء ص 79-93

باب: 14

فرج داخل کی رطوبت اور لیکوریا نجس ہے

بسم اللّٰہ حامدا و مصلیا

عام طور سے فرج داخل (Vagina) کی رطوبت اور لیکوریا کی پاکی و ناپاکی کے بارے میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور صاحبین یعنی امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے درمیان اختلاف ذکر کیا جاتا ہے۔ امام صاحب کے نزدیک اس کو پاک بتایا جاتا ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک اس کو نجس کہا جاتا ہے۔ پھر فتویٰ دینے والے کبھی تو احتیاط کے پیش نظر صاحبین کے قول کو لیتے ہیں اور کبھی خواتین کی پریشانی اور تنگی کو دیکھ کر امام صاحب کے قول کو ترجیح دیتے ہیں مثلاً امداد الفتاویٰ ص: 67 ج 1 میں ہے:

”اس سے معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے لیکن امام صاحب کا مذہب ہونے کے سبب بھی اور اس زمانہ میں ضرورت ہونے کے سبب بھی ترجیح اسی کو ہے کہ وہ پاک ہے اور اس سے وضو بھی نہیں ٹوٹتا۔“

اس مسئلہ میں مذکورہ اختلاف کے ثبوت کے لئے یہ حوالے موجود ہیں۔

رطوبة الفرج (ای الداخل) طاهرة عنده اما الخارج فرطوبته طاهرة باتفاق بدليل جعلهم غسله سنة فی الوضوء. ولو كانت نجسة عندهما لفرض غسله. (در مختار و ردالمحتار ص 123 ج 1)

اولج فنزع فانزل لم يطهر الا بغسله لتلوثه بالنجس ای برطوبة الفرج (الداخل بدليل قوله اولج. واما رطوبة الفرج الخارج فطاهر اتفاقا) فيكون مفرعا علی قولهما بنجاستها. اما عنده (ای عند الامام) فهی طاهرة كسائر رطوبات

البدن (در مختار و ردالمحتار ص 229 ج 1)

رطوبة الفرج طاهرة (ولذا نقل فی التتار خانية ان رطوبة الولد عند الولادة طاهر و كذا السخلة اذا خرجت من امها و كذا البيضة فلا يتنجس بها الثوب ولا الماء اذا وقعت فيه لكن يكره التوضی به للاختلاف. (در مختار و ردالمحتار ص 257 ج 1)

ہم کہتے ہیں کہ اول تو فرج داخل کی رطوبت کے نجس ہونے کو ترجیح حاصل ہے۔ پھر اصل بات یہ ہے کہ اس بارے میں جس اختلاف کا دعویٰ کیا گیا ہے وہ بھی درست نہیں۔ ان دونوں باتوں کو ہم ترتیب سے ذکر کرتے ہیں۔

1- فرج داخل کی رطوبت کی نجاست کے مرجحات

1- یہ بات مسلم ہے کہ فرج داخل سے متجاوز رحم ہوتا ہے جس کی رطوبت بالاتفاق نجس ہے۔

ومن وراء باطن الفرج فانه نجس قطعا.

اور جدید سائنس اور تحقیقات سے یہ ثابت ہے کہ فرج داخل کی رطوبت میں رحم کی گردن (عنق رحم:Cervix of the uterus) کی رطوبت بھی شامل ہوتی ہے۔

ڈاکٹر ارشد چوہان لکھتے ہیں۔

There are no glands in the vagina and it is kept moist with mucus secretions of the cervix and exudate from the lining epithelium.

(P.5 Fundamentals of 'Gynecology)

پھر ایک اور موقع پر لکھتے ہیں:

Under normal circumstances vagina is comfortably moist by secretions from upper and lower genital tract but there is no out pouring of discharge. Normal vaginal

discharge when produced in excessive amount is called leucorrhoea. (p. 172 Fundamentals of Gynecology)

ایک اور کتاب میں ہے۔

Even though the vagina has no true glands, there is a secretion present. It consists of cervical mucus, desquamated epithelium and with sexual stimulation, a direct transudate.

(P.49 Current Obstetrics & Gynecology)

حاصل یہ ہے کہ جب فرج داخل کی رطوبت میں عنق رحم کی رطوبت بھی شامل ہوتی ہے جو بالاتفاق نجس ہے تو خالص فرج داخل کی رطوبت اگر بالفرض پاک بھی تھی تو آمیزش کے بعد پاک نہ رہی۔

2- مندرجہ ذیل حوالے اس بات پر صریح دلیل ہیں کہ فرج داخل کی رطوبت کا نکلنا ناقض وضو ہے اور جو رطوبت ناقض وضو ہو وہ نجس ہوتی ہے۔

i- لا خلاف ان الاقطار فی الفرج الداخل یفسد الصوم و خروجه ینقض الوضوء (حلبی کبیر ص 126)

ii- لو حشت المرأة فرجها بقطنة فان و ضعتها فی الفرج الخارج فابتل الجانب الداخل من القطنة کان حدثا و ان لم ینفذ الی الجانب الخارج لان الفرج الخارج منها بمنزلة الالیتین من الدبر فوجد الخروج. وان وضعتها فی الفرج الداخل فابتل الجانب الداخل من القطنة لم یکن حدثا لعدم الخروج وان تعدت البلة الی الجانب الخارج فان کانت القطنة عالیة او محاذیة لجانب الفرج کان حدثا لوجود الخروج وان کانت منسفلة لم یکن حدثا لعدم الخروج. وهذا کله اذا لم تسقط القطنة فان سقطت القطنة فهو حدث و حیض. (بدائع الصنائع ص 26 ج 1)

بدائع کے اس حوالہ میں آخر میں جو یہ ہے کہ **فهو حدث و حیض** تو اس کا مطلب یہ

ہے کہ اگر رطوبت دم حیض کے علاوہ ہو خواہ دم استحاضہ ہو یا لیکوریا ہو اور دم حیض ہو تو حیض ہے۔

iii- کما ینقض لو حشا احلیله بقطنة و ابتل الطرف الظاهر هذا لو القطنة عالیة او محاذیة لراس الاحلیل و ان متسفلة عنه لا ینقض و کذا الحکم فی الدبر و الفرج الداخل وان ابتل الطرف الداخل لا ینقض و لو سقطت فان رطبة انتقض والا لا (درمختار ص 110 ج 1)

iv- وکذا کل شئ یدخله و طرفه خارج غیر الذکر. (ردالمحتار ص 110 ج 1)

3- یہ ضابطہ ہے کہ سوائے مستثنیات کے سبیلین اور قبل سے جو کچھ نکلے وہ ناقص وضو ہوتا ہے۔ اور مستثنیات میں مرد و عورت کے قبل سے نکلنے والی ریح کو تو ذکر کیا ہے فرج داخل کی رطوبت کا کسی نے کہیں بھی ذکر نہیں کیا حالانکہ یہ اس کے ذکر کا مقام بھی ہے اور خود اس مسئلہ کا وقوع بھی کثیر ہے۔

i- و ناقضه ماخرج من السبیلین سواء کان معتادا او غیر معتاد کالدودة والریح الخارجة من القبل و الذکر و فی رحمة الامة فی اختلاف الائمة الخارج المعتاد من السبیلین کا لبول والغائط. (شرح و قایه)

ینقض الوضوء بالا جماع و اما النادر کالدودة و الحصاة والریح من القبل و سلس البول والا ستحاضة والمذی فینقض الوضوء ایضا الا عند مالک. (سعایه ص 197 ج 1)

ii- سواء کان الخارج من السبیلین معتادا کا لبول والغائط والمنی و المذی والودی و دم الحیض و النفاس رو غیر معتاد کدم الاستحاضة (بدائع الصنائع ص 24 ج 1)

iii- المعانی الناقضة للوضوء کل ما خرج من السبیلین وان خرج من قبل الرجل والمرأة ریح منتنة الصحیح انه لا ینتقض. (منیة المصلی)

iv- المعانی الناقضة للوضوء کل ما یخرج من السبیلین لقوله تعالی او

جاء احدکم من الغائط الآیۃ و قیل لرسول اللہ ﷺ و ما الحدث قال ما یخرج من السبیلین و کلمۃ ما عامۃ فتتناول المعتاد وغیرہ. (ھدایہ)

ii- فرج داخل کی رطوبت کی نجاست میں امام صاحب اور صاحبین کا حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں ہے

اس کی دلیل یہ ہے کہ اس اختلاف کو سب سے پہلے قدوری کی شرح الجوھرۃ النیر ہ میں ذکر کیا گیا ہے لیکن خود صاحب الجوھرہ نے اس کا کوئی ماخذ ذکر نہیں کیا۔

اما رطوبۃ الفرج فھی طاھرۃ عند ابی حنیفۃ کسائر رطوبات البدن و عندھما نجسۃ لانھا متولدۃ فی محل النجاسۃ. (جوھرہ ص 44 ج 1)

اور جوہرہ سے پہلے کسی فقیہ نے یہ اختلاف اپنی کسی کتاب میں ذکر نہیں کیا نہ حلبی نے شرح منیہ میں، نہ کاسانی نے بدائع میں اور نہ ابن نجیم نے بحرائق میں وغیرہ۔

جوہرہ کے اس مزعومہ اختلاف کو مجتبی کے واسطہ سے صاحب درمختار نے لیا۔

و فی المجتبی اولج فنزع فانزل لم یطھر الا بغسلہ لتلوثہ بالنجس انتھی ای برطوبۃ الفرج فیکون مفرعا علی قولھما بنجا ستھا اما عندہ فھی طاھرۃ کسائر رطوبات البدن جوھرہ (در مختار ص 229 ج 1)

علامہ شامی رحمہ اللہ نے بھی ردالمحتار میں اس بات کو من وعن اختیار کر لیا اور اس مسئلہ کی اصل کی تحقیق نہیں کی۔

ہم کہتے ہیں کہ مزعومہ اختلاف کے بارے میں صاحب جوہرہ کو وہم ہوا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ امام صاحب اور صاحبین کا انڈے کے اوپر اور نومولود بکری کے بچے کے اوپر لگی رطوبت کے بارے میں اختلاف تھا جیسا کہ مندرجہ ذیل حوالوں سے واضح ہے۔

i- السخلۃ اذا خرجت من امھا فتلک الرطوبات طاھرۃ لا یتنجس بھا الثوب والماء وکذا البیضۃ و فی الحجۃ و یکرہ التوضی بالماء الذی وقع فیہ لمکان الاختلاف و فی الخانیۃ و کذا الا نفحہ اذا خرجت من الشاۃ بعد موتھا و فی العتابیۃ ھو المختار و عندھما یتنجس وھو الاحتیاط و فی شرح الطحاوی

وان يبست البيضة او السخلة ثم وقعت فی الماء او فی المرقة تفسدهما (تتارخانية ص 301 ج 1)

ii- **البیضة الرطبة او السخلة الرطبة اذا وقعت فی ثوب لا تفسده فی قیاس قول ابی حنیفة رحمه الله (قاضیخان ص 30 ج 1 علی هامش عالمگیری).**

ان مسائل میں امام صاحب اور صاحبین کا جو اختلاف ہے صاحب جوہرہ نے یہ سمجھا کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ فرج داخل کی رطوبت امام صاحب کے نزدیک پاک ہے اور صاحبین کے نزدیک نجس ہے لیکن یہ صاحب جوہرہ کی خطا ہے کیونکہ خود صاحب جوہرہ سے کہیں پہلے علامہ حلبی رحمہ اللہ نے اپنی شرح منیہ میں ان مسائل کے اختلاف کی وجہ یہ بتائی ہے۔

البیضة اذا وقعت من الد جاجة فی الماء او فی المرقة لا تفسده و کذا السخلة اذا وقعت من امها رطبة فی الماء لا تفسده کذا فی کتب الفتاوی. و هذا لان الرطوبة التی علیها لیست بنجسة لکونها فی محلها (شرح منیه ص 150)

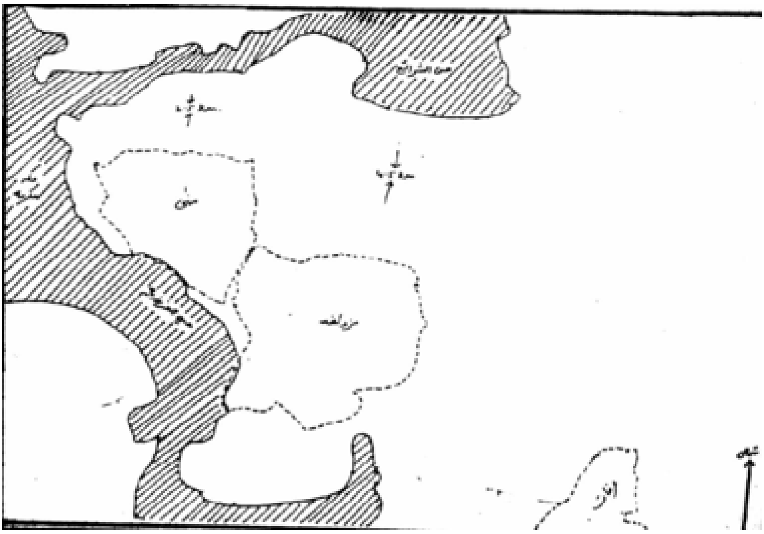
اور صاحب متانہ یوں لکھتے ہیں۔

فی الخلاصة طاهرة عند ابی حنیفة رحمه الله و هو المختار لانها خرجت من معدنها و عندهما لا حتی یغسل (متانه ص 64)

مطلب یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک بکری کے بچے اور انڈے پر جو رطوبت لگی ہوئی ہے وہ تو پیٹ کے اندر بھی اس کے گرد ہوتی ہی ہے اور اس رطوبت کا محل ہی انڈے اور بچے کے گرد ہے۔ وہ رطوبت بچے اور انڈے کے ساتھ نکلی ہے تو اب بھی وہ اپنے محل میں ہے اس لئے نجس نہیں۔ صاحبین کے اس کو نجس کہنے کی وجہ یہ ہے کہ بچہ یا انڈہ جب فرج داخل میں سے ہو کر باہر آئے گا تو فرج داخل کی کچھ نہ کچھ رطوبت بھی اس کے ساتھ لگ کر آئے گی جو اس کو نجس بنا دے گی۔

باب: 14

منیٰ اور مزدلفہ کا مکہ مکرمہ کے ساتھ تعلق اور ان کا حکم



منیٰ اور مزدلفہ کا مکہ مکرمہ کے ساتھ تعلق

مکہ مکرمہ کے مرکزی حصہ یعنی مسجد حرام و ماحولہ کے بالمقابل مشرق میں پہلے منیٰ کا میدان واقع ہے، پھر منیٰ کے تقریباً متصل جنوب مشرق میں مزدلفہ کا میدان ہے۔ مزدلفہ کی حدود ختم ہونے کے بعد تقریباً چار کلومیٹر کے فاصلہ پر مزید جنوب مشرق میں عرفات کا میدان

شروع ہوتا ہے۔ چارکلومیٹر کا یہ درمیانی فاصلہ بھی بے آباد اور ویران ہے۔ عرفات سے آگے مشرق، شمال اور جنوب میں جنگل بیابان ہے، کوئی آبادی نہیں ہے۔

مکہ مکرمہ کی آبادی کا پھیلاؤ شمال مشرق اور جنوب مشرق کی طرف ہوا ہے۔ شمال میں منٰی سے اس کا فاصلہ تقریباً ڈھائی کلومیٹر اور مزدلفہ سے ساڑھے چار کلومیٹر ہے، البتہ جنوب کی جانب ایک جگہ پر اس آبادی کا اتصال منی کے ساتھ ہوگیا ہے اور ایک جگہ پر مزدلفہ کے ساتھ ہوگیا ہے۔ جنوب میں منٰی کے متوازی ''حی عزیزیہ'' کی آبادی چلتی ہے اور درمیان میں صرف ایک پہاڑی سلسلہ ہے۔

منٰی اور مزدلفہ کی موجودہ کیفیت

مزدلفہ تو فقط ایک ویران میدان ہے جس کی شرعی حدود میں کوئی آبادی نہیں ہے بلکہ اس میں کوئی سرکاری دفتر بھی نہیں ہے۔ منٰی بھی اب کوئی آبادی کی جگہ نہیں ہے البتہ اس میں رابطہ عالم اسلامی کا دفتر اور ایک دو اور دفتر ہیں۔ اسی طرح منٰی میں ایک جنرل ہسپتال (مستشفٰی عام) ہے جس کے بارے میں بعض حضرات کا دعویٰ ہے کہ وہ مکہ مکرمہ کے لوگوں کی خاطر پورا سال کھلا رہتا ہے، واللہ اعلم۔

کیا منٰی اور مزدلفہ مکہ مکرمہ شہر میں داخل ہیں؟

مزدلفہ تو ہمیشہ سے بیابان رہا ہے البتہ منٰی میں کسی وقت میں گاؤں کے برابر آبادی رہی ہے اور وہ گاؤں شمار ہوتا رہا ہے۔

الا ان محمدا یقول ان منٰی لیس بمصر جامع بل ھو قریة فلا تجوز الجمعة بھا کما لا تجوز بعرفات و ھما یقولان انھا تتمصر فی ایام الموسم.

(بدائع الصنائع ص 585و ص 586ج 1)

مگر یہ کہ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ منٰی مصر جامع نہیں ہے بلکہ وہ گاؤں ہے لہٰذا اس میں جمعہ جائز نہیں ہے جیسا کہ عرفات میں جائز نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایام حج میں یہ مصر بن جاتا ہے۔

وقال محمد لا تجوز فیھا (الجمعة) لا نھا من القری حتی لا یعید بھا و

لهما انها تتمصر فی ایام الموسم ...... وبمنی ابنیة ودور و سکک.

(تبیین الحقائق ص 218 ج 1)

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ منٰی میں جمعہ جائز نہیں ہے کیونکہ وہ گاؤں ہے حتیٰ کہ اس میں عید کی نماز بھی نہیں پڑھی جاتی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ایام حج میں منٰی مصر بن جاتا ہے......اور منٰی میں عمارتیں اور محلے اور گلیاں ہیں۔

لیکن اب منٰی آبادی سے بالکل خالی ہے، اس میں نہ مکان ہیں نہ گلی محلے ہیں اور نہ ہی آبادی ہے۔ اس لئے مکہ مکرمہ کی آبادی کے اس کے ساتھ اتصال سے دو جدا جدا آبادیوں کا متصل ہو کر ایک آبادی ہونے کا وجود نہیں ہوا، اور اس وجہ سے منٰی اور مزدلفہ نہ تو مکہ مکرمہ شہر میں داخل ہیں اور نہ اس کے محلے ہیں۔

کیا منٰی اور مزدلفہ کو مکہ مکرمہ کے فناء میں شمار کر سکتے ہیں؟

اس کے جواب کے لئے پہلے شہر کے فناء کی حقیقت کو سمجھنا ہو گا۔ فناء شہر سے باہر کی اس جگہ کو کہتے ہیں جو شہر کے مصالح کے لئے مقرر کی گئی ہو جیسا کہ ردالمحتار میں ہے **"المعد لمصالح المصر"**.

لیکن مصالح سے مراد مطلق کسی بھی قسم کا فائدہ نہیں ہے بلکہ حاجتیں اور ضرورتیں ہیں۔

لانها بمنزلته فی حق حوائج اهل المصر لانها معدة لحوائجهم.

(تبیین الحقائق ص 218 ج1)

(شہر والوں کی ضروریات کے اعتبار سے شہر کا فناء بھی شہر کی طرح ہوتا ہے کیونکہ وہ ان کی ضرورتوں ہی کے لئے مقرر ہوتا ہے۔)

قد نص الائمة علی ان الفناء ما اعد لدفن الموتی و حوائج المعرکة کرکض الخیل وجمع العساکر والخروج للرمی وغیر ذالک.

(منحة الخالق علی البحر الرائق ص 141 ج 1)

ائمہ نے تصریح کی ہے کہ شہر کا فناء وہ علاقہ ہوتا ہے جو مردوں کو دفن کرنے کے لئے اور معرکہ کی ضرورتوں کے لئے مثلاً گھوڑے سدھانے کے لئے اور لشکروں کو جمع کرنے کے لئے

اور تیر اندازی وغیرہ سیکھنے کے لئے مقرر ہو۔

فناء المصر انما الحق به فيما كان من حوائج اهله والجمعة وصلاة العيدين من حوائج اهله و قصر الصلاة ليس منها. (البناية فی شرح الهداية ص 254 ج 3)

(شہر والوں کی ضرورتوں کے اعتبار سے شہر کا فناء بھی شہر کے ساتھ ملحق ہوتا ہے، اور جمعہ کی نماز اور عیدین کی نمازیں شہر والوں کی ضروریات میں داخل ہیں، اور نماز کو قصر کرنا شہر والوں کی ضروریات میں داخل نہیں ہے۔)

غرض فناء شہر سے باہر کی وہ جگہ ہے جو شہر والوں کی ضرورتوں اور حاجتوں کے لئے مقرر ہو محض سہولت یا آسائش کے کاموں کے لئے نہیں۔

مذکورہ بالا تفصیل معلوم ہونے سے ظاہر ہوا کہ منٰی اور مزدلفہ دونوں ہی مکہ مکرمہ کے فناء میں بھی داخل نہیں کیونکہ مزدلفہ کے ساتھ تو اہل شہر کی عملاً کوئی ضرورت وابستہ نہیں ہے، البتہ منٰی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ مکہ مکرمہ کے لوگ چھٹی کے دنوں میں رات کے وقت وہاں پکنک منانے جاتے ہیں لیکن پکنک منانا حوائج اور ضروریات میں سے نہیں ہے بلکہ محض آسائش وسہولیات میں سے ہے۔ ردالمحتار کی یہ عبارت کہ **بخلاف البساتين ولو متصلة بالبناء لا نها ليست من البلدة ولو سكنها اهل البلدة فی جميع السنة او بعضها** (باغات اگر چہ شہر کی عمارتوں کے ساتھ متصل ہوں پھر بھی وہ شہر کا حصہ نہیں ہیں اگر چہ شہر والے پورے سال یا سال کے کچھ حصہ میں ان میں رہتے ہوں) اس بارے میں صریح ہے کہ شہر سے متصل باغوں میں اہل شہر جا کر پکنک منائیں یا بسیرا کریں تب بھی وہ فناء میں شامل نہیں ہوتے۔

منٰی میں موجود جنرل ہسپتال کے بارے میں اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ مکہ مکرمہ کے لوگ پورے سال اس سے فائدہ اٹھاتے ہیں تب بھی مندرجہ ذیل وجوہ سے منٰی فناء نہیں بنتا:

1- محض ایک عمارت سے پورے منٰی کو فناء قرار نہیں دیا جا سکتا۔

2- یہ کوئی ایسی ضرورت نہیں جس کے لئے شہر کے اندرونی علاقوں کو چھوڑ کر بیرونی علاقوں کی ضرورت ہو۔ شہر کے اندر اور بہت سے ہسپتالوں کے ہوتے ہوئے مکہ مکرمہ کی آبادی کا منٰی کے ہسپتال سے فائدہ اٹھانا ان کے اعتبار سے سہولت ہے، حاجت وضرورت نہیں۔

شہر کے لئے خود فناء کا ہونا ضروری نہیں

ما اعد لحوائج اهله (جو جگہ شہر والوں کی ضرورتوں کے لئے مقرر ہو) کے مفہوم مخالف سے نکلا کہ اگر حوائج کے لئے جگہ مقرر نہ کی گئی تو فناء بھی نہ ہو گا۔

''منٰی'' اور ''مزدلفہ'' کو مکہ مکرمہ کا محلّہ یا فناء کہنے والوں کے دلائل اور ان کے جواب

پہلی دلیل:

جامعہ اشرفیہ لاہور کے مفتی شیر محمد صاحب اپنے فتوے میں لکھتے ہیں:

''اب صورت حال یہ ہے کہ مکہ مکرمہ کی آبادی منٰی سے بھی متجاوز ہو چکی ہے اور منٰی مکہ مکرمہ کا ایک محلّہ ہے''۔ (مؤرخہ ذوالحجہ 1420ھ)

اس عبارت کا ظاہر مطلب یہ ہے کہ مکہ مکرمہ کی آبادی بڑھتے بڑھتے منٰی کے اندر پہنچی بلکہ پھر منٰی سے بھی آگے نکل گئی ہے اور جیسے مکہ مکرمہ کے دیگر آباد محلے ہیں اسی طرح منٰی بھی مکہ مکرمہ کا محلّہ بن گیا ہے۔ یہ بات حقیقت کے خلاف ہے کیونکہ منٰی میں سرے سے آبادی اور مکانات نہیں ہیں جب کہ محلّہ اس جگہ کو کہتے ہیں جس میں مکانات اور گلیاں ہوں۔

مدرسہ شاہی مراد آباد کے مفتی شبیر احمد قاسمی صاحب نے بھی مفتی شیر محمد صاحب والی بات ہی کچھ مختلف انداز میں کہی ہے، وہ لکھتے ہیں:

''منٰی کی آبادی صدیوں تک مکہ مکرمہ کی آبادی سے بالکل الگ رہی ہے اور دونوں کے درمیان صدیوں تک ویران میدان اور پہاڑوں کا فاصلہ رہا ہے جن میں کسی قسم کی آبادی اور عمارت نہیں تھی اس لئے مکہ اور منٰی کے درمیان مسلسل آبادی نہ ہونے کی وجہ سے دونوں کو مستقل طور پر الگ الگ آبادی قرار دیا گیا تھا جیسا کہ ماضی کے تمام فقہاء نے تسلسل آبادی نہ ہونے کی وجہ سے دونوں کو الگ الگ آبادی قرار دیا تھا۔ اور اب ادھر ماضی قریب میں منٰی اور مکہ کے درمیان تسلسل آبادی کی وجہ سے دونوں کے درمیان کسی قسم کا انفصال باقی نہیں رہا بلکہ متصل ہو کر ایک ہی آبادی جیسی ہو گئی ہے''۔ (انوار رحمت ص 72)

مفتی شبیر احمد قاسمی صاحب کی یہ بات حقیقت کے بالکل برعکس ہے۔ ماضی بعید میں منٰی

میں آبادی ہونا تو تسلیم ہے لیکن موجودہ دور میں تو منٰی میں سرے سے آبادی ہے ہی نہیں جو تسلسل کے باعث مکہ مکرمہ کی آبادی سے متصل ہو سکے۔

دوسری دلیل:

جامعہ اشرفیہ کے مفتی شیر محمد صاحب اپنے فتوے مؤرخہ ذوالحجہ 1420ھ میں لکھتے ہیں:

''منٰی اور مکہ مکرمہ کی بلدیہ ایک ہے۔'' (رسالہ ندائے شاہی، دسمبر 2004ء ص 53)

ہم کہتے ہیں کہ بلدیہ تو ایک انتظامی ادارہ ہے جس کے ذمہ علاقہ کی دیکھ بھال اور صفائی ستھرائی ہوتی ہے۔ ایک ادارہ کو محض انتظامی طور پر شہر سے باہر کا صحرا اور جنگل بھی دیکھ بھال کے لئے دے دیا جائے تو اس سے اس صحرا اور جنگل کی شرعی حقیقت نہیں بدلتی اور یوں شرعی حکم میں بھی کچھ تبدیلی نہ ہوگی۔

اور اگر ایسا ہو کہ خود سعودی حکومت نے منٰی کے ویرانے کو مکہ شہر کا حصہ سمجھ کر اس کو مکہ مکرمہ کی بلدیہ کے ماتحت کر دیا ہو تو سعودی حکومت کا ایسا سمجھنا بذات خود کوئی شرعی دلیل و حجت نہیں ہے۔

تیسری دلیل:

''وہاں کا بڑا ہسپتال سال بھر اپنی خدمات انجام دیتا رہتا ہے، نیز رابطہ عالمِ اسلامی کا دفتر بھی کھلا رہتا ہے اور شاہی محل بھی آباد رہتا ہے''۔ (رسالہ ندائے شاہی، دسمبر 2004 ص 53)

ہسپتال کی بات تو ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں۔ رابطہ عالمی اسلامی کے دفتر کا وہاں ہونا کسی انتظامی سہولت کی وجہ سے ہوگا ورنہ نہ تو اہل مکہ کی ضرورت و حاجت کا اس سے کچھ تعلق ہے اور نہ ہی خاص منٰی میں اس دفتر کی تعمیر کی کوئی مجبوری ہے۔ ہاں حج کے دنوں میں اس ادارہ کے مہمانوں کی سہولت کے لئے اس دفتر کا وہاں ہونا سمجھ میں آتا ہے۔

رہا شاہی محل تو وہ منٰی کی حدود کے ساتھ ساتھ بنا ہوا ہے۔ وہاں عام طور سے محافظ اور دیگر عملہ رہتا ہے اور شاہی محل کا وہاں ہونا اہل مکہ کی کوئی ضرورت و حاجت نہیں، محض حکمرانوں کی آسائش ہے۔

غرض مندرجہ بالا بنیادوں پر پورے منٰی کو مکہ مکرمہ کا فناء قرار دینا قابلِ تسلیم نہیں۔

منٰی اور مزدلفہ کا حکم

موجودہ حالات میں منٰی اور مزدلفہ نہ تو مکہ مکرمہ کے محلّہ کی مانند ہیں اور نہ ہی مکہ مکرمہ کے فناء میں شمار ہیں لہٰذا جس حاجی کا منٰی جانے سے پہلے مکہ مکرمہ میں پندرہ دن سے کم ٹھہرنا ہو وہ منٰی، مزدلفہ اور عرفات میں قصر نماز پڑھے۔ اور ایسے شخص پر عید کی قربانی بھی واجب نہیں ہوئی۔ علاوہ ازیں عرفات کی طرح منٰی اور مزدلفہ میں جمعہ پڑھنا بھی جائز نہیں۔

ایک نکتہ

ردالمختار میں ہے:

”ولو جاوز العمران من جهة خروجه وكان بحذائه محلة من الجانب الآخر يصير مسافرا اذ المعتبر جانب خروجه ...... لا بد ان تكون المحلة فى المسئلة الثانية فى جانب واحد. فلو كان العمران من الجانبين فلابد من مجاوزته لما فى الامداد لو حاذاه من احد جانبيه فقط لا يضره كما فى قاضيخان وغيره الخ“.

(اگر آدمی جانبِ خروج سے آبادی پار کر لے اور کسی اور جانب سے اس کے ایک طرف محلّہ ہو تو وہ مسافر بن جاتا ہے کیونکہ جانبِ خروج کا ہی اعتبار کیا جاتا ہے...... اور اگر آبادی دو طرفوں میں ہو تو اس صورت میں مسافر بننے کے لئے آبادی سے تجاوز ضروری ہے کیونکہ امداد میں ہے کہ اگر آبادی صرف ایک طرف کو ہو تو اس سے کچھ فرق نہیں پڑھتا جیسا کہ قاضیخان وغیرہ میں ہے۔)

اس عبارت کا حاصل جو احسن الفتاوٰی ص 72 ج 4 میں ہے، وہ یوں ہے:

”اگر شہر کی جانب سفر میں مکانات ختم ہو گئے مگر کسی ایک جانب راستے سے دور کوئی محلّہ اس طرف بڑھا ہوا ہے تو اس کا اعتبار نہیں البتہ اگر دونوں جانب اس قسم کی آبادی ہو تو ان کی محاذات سے خروج کے بعد حکم قصر ہو گا۔“

اس عبارت سے بعض لوگوں کو یہ خیال ہوا ہے کہ چونکہ منٰی اور مزدلفہ کے موازی دو جانب مکہ شہر کی آبادی بڑھی ہوئی ہے لہٰذا آدمی مسافر اس وقت بنے گا جب دونوں طرف

آبادی سے تجاوز کر جائے اور اس طرح سے منٰی اور مزدلفہ دونوں ہی مکہ مکرمہ کے حصے قرار پائے۔

ہم کہتے ہیں کہ ایسا خیال کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ:

1- عبارت کا مطلب یہ ہے کہ آدمی شہر سے نکل کر جس رستے پر جا رہا ہے اس رستے کے قریب تک شہر کی کسی دوسری جانب سے کوئی محلّہ بڑھ کر آ گیا ہو۔ اگر صرف ایک طرف سے ایسا ہو تو اس کا اعتبار نہیں اور اگر دو طرف سے ایسا ہو تو اس آبادی سے مجاوزت کا اعتبار ہو گا۔

منٰی اور مزدلفہ کی صورت میں جیسا کہ نقشہ سے عیاں ہے، شمالی جانب جو محلے ہیں وہ رستے سے بہت دور ہیں اور گزرنے والے کے نہ سامنے آتے ہیں اور نہ اس کے قریب تک آتے ہیں۔

2- علامہ شامی رحمہ اللہ کی دو جانب والی بات قابلِ تسلیم نہیں کیونکہ:

i- یہ بات صرف علامہ شرنبلالیؒ نے مراقی الفلاح اور امداد میں لکھی ہے:

اذا جاوز بیوت مقامه ولو بیوت الاخبیة من الجانب الذی خرج منه ولو حاذاه فی احد جانبیه فقط لا یضره (حاشیه طحطاوی علی مراقی الفلاح ص 230)

''جب آدمی جانبِ خروج میں اپنی بستی کے مکانات سے تجاوز کر جائے تو اگر اس کے ایک طرف کو آبادی ہو تو اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا''۔

ردالمحتار میں علامہ شامی رحمہ اللہ نے یہ بات علامہ شرنبلالی کی امداد سے نقل کی ہے جو اس کی نسبت قاضی خان وغیرہ کی طرف کرتے ہیں۔ لیکن قاضی خان کی طرف اس کی نسبت صحیح نہیں کیونکہ اس میں یوں ہے:

و یعتبر مجاوزة عمران المصر من الجانب الذی خرج ولا یعتبر محلة اخری بحذائه من الجانب الآخر (علی هامش العالمگیریة ص 164 ج 1)

''جانبِ خروج سے شہر کی آبادی کا اعتبار کیا جاتا ہے اور دوسری جانب سے ایک طرف جو محلّہ ہو، اس کا اعتبار نہیں ہے۔

علامہ شرنبلالی رحمہ اللہ نے یہی بات مراقی الفلاح میں بھی ذکر کی ہے لیکن وہاں کسی اور

کا حوالہ ذکر نہیں کیا۔ پھر انہوں نے یہ بات کہاں سے کہی ؟ قرین قیاس یہ ہے کہ انہوں نے دیگر فقہاء کی عبارتوں کا مفہوم مخالف اخذ کر کے ایسا لکھا ہے ورنہ دیگر فقہاء نے یہ مفہوم مخالف اخذ نہیں کیا اور ان کی عبارتیں یوں ہیں۔

قاضی خان: ویعتبر مجاوزة عمران المصر من الجانب الذی خرج ولا یعتبر محلة اخری بحذائه من الجانب الآخر. (عالمگیری حاشیه ص 164 ج 1)

(جانبِ خروج سے شہر کی آبادی کا اعتبار کیا جاتا ہے، دوسری جانب سے کسی طرف کو بڑھنے والی آبادی کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔)

تبیین الحقائق: ثم المعتبر المجاوزة من الجانب الذی خرج منه حتی لو جاوز عمران المصر قصر وان کان بحذائه من جانب آخر ابنية. (ص 209 ج 1)

(جانبِ خروج سے آبادی سے تجاوز کا اعتبار ہوتا ہے، لہٰذا آدمی جب شہر کی آبادی سے آگے بڑھ جائے تو وہ قصر کرے گا اگرچہ کسی اور جانب سے اس کے کسی طرف کو عمارتیں بڑھی ہوئی ہوں۔)

البحر الرائق: ولا یعتبر مجاوزة محلة من الجانب الآخر (ص 128 ج 2)

(دوسری جانب سے بڑھے ہوئے محلّہ سے آگے بڑھنے کا اعتبار نہیں ہے۔)

خلاصة الفتاویٰ: و یعتبر مجاوزة عمران المصر من الجانب الذی خرج ولا یعتبر محلة بحذائه من الجانب الآخر. (ص 198 ج 1)

(جانبِ خروج سے شہر کی آبادی سے آگے بڑھنے کا اعتبار ہوتا ہے، دوسری جانب سے ایک طرف کو بڑھے ہوئے محلّہ کا اعتبار نہیں ہوتا۔)

عالمگیری: ثم المعتبر المجاوزة من الجانب الذی خرج منه حتی لو جاوز عمران المصر قصر وان کان بحذائه من جانب آخر ابنية. (ص 139 ج 1)

(جانبِ خروج سے متجاوز ہونے کا اعتبار ہوتا ہے، لہٰذا جب شہر کی آبادی سے متجاوز ہو جائے تو قصر کرے گا، اگرچہ کسی اور جانب سے اس کے ایک طرف عمارتیں ہوں۔)

تتارخانیه: اذا خلف البنیان الذی خرج منه قصر الصلوٰة وان کان بحذائه بنیان آخر من جانب آخر من المصر (ص 4 ج 2)

(آدمی جب جانبِ خروج سے عمارتوں کو پیچھے چھوڑ جائے تو نماز قصر کرے اگرچہ اس کے ایک طرف شہر کی کسی اور جانب سے عمارتیں بڑھی ہوئی ہوں۔)

بنایه: حتی لو خلف الابنية التی فی طریقه قصر وان کان بحذائه ابنية من جانب آخر من المصر (ص 255 ج 3)

(حتی کہ اگر آدمی اپنے رستے میں آبادی کی عمارتوں کو پیچھے چھوڑ جائے تو قصر کرے اگرچہ شہر کی کسی دوسری جانب سے اس کے ایک طرف کو عمارتیں بڑھی ہوئی ہوں۔)

فتح القدیر: فلو جاوزها و تحاذیه بیوت من جانب آخر جاز القصر (ص 34 ج 2).

(اگر آبادی سے باہر نکل جائے اور اس کے ایک طرف میں کسی اور جانب سے آبادی بڑھی ہوئی ہو تو قصر کرنا جائز ہے)۔

بلکہ ذیل میں دی گئی فقہاء کی تصریحات سے مراقی الفلاح اور امداد کا دیا ہوا مفہوم بھی غلط ثابت ہوتا ہے، مثلاً عنایہ میں ہے:

اذا فارق بیوت المصرمن الجانب الذی یخرج منه وان کان فی غیره من الجوانب بیوت.

(جانبِ خروج سے جب آدمی گھروں کو پیچھے چھوڑ جائے تو اگرچہ اور جوانب میں مکان آگے ہوں، وہ قصر کرسکتا ہے۔)

تاتارخانیہ میں ہے:

ثم یعتبر الجانب الذی منه یخرج المسافر من البلدة لا الجوانب بحذاء البلدة. (ص 4 ج 2)

(پھر اعتبار اس جانب کا ہے جس سے مسافر شہر سے نکلتا ہے، شہر کی دوسری جانبوں کا اعتبار نہیں ہے۔)

کیونکہ ان دو عبارتوں کا مطلب یہ ہے کہ دیگر جوانب میں خواہ وہ دو ہوں یا زیادہ ہوں، اگر آبادی بڑھ کر مسافر کے رستے کے قریب آجائے تب بھی اس سے مجاوزت ضروری نہیں۔ اس صراحت کے ہوتے ہوئے مراقی الفلاح اور امداد میں لکھی ہوئی بات کسی طور سے درست نہیں۔

باب: 15

نماز میں سلام پھیرنے کا مسنون طریقہ

انجمن احیاء السنۃ باغبانپورہ لاہور کی جانب سے ایک کارڈ کی نشر و اشاعت کی گئی ہے جس میں نماز کے آخر میں سلام پھیرنے کا مسنون طریقہ ذکر کیا گیا ہے۔ کارڈ کی عبارت درج ذیل ہے۔

نماز کے آخر میں سلام پھیرنے کا مسنون طریقہ۔ جو میری سنت کو زندہ کرے گا اسے سو شہیدوں کا ثواب ملے گا۔ (مفہوم حدیث)

وَلَعَلَّه يُرِيْدُ اَنَّ الْمَقصُوْدَ بَيانُ كَيْفِيَّةِ السَّلَامِ هٰكَذَا لَا بَيانُ الْعَدَدِ وَالْكَيْفِيَّةُ هٰذِهِ مِنْ اِبْتِدَائِهٖ تِلْقَاءَ الْوَجْهِ وَ اِنْتِهَائِهٖ فِيْ جَانِبِ الْيَمِيْنِ، ذَكَرَهٗ فِي "الْمَجْمُوْعِ" وَ "الْمُغْنِیْ" وَهُوَ الْمَعْمُوْلُ بِهٖ عِنْدَنَا ثُمَّ رَاَيْتُ التَّاوِيْلَ الْمَذْكُوْرَ فِی الْمُغْنِیْ (1-596) عَنِ ابْنِ عَقِيْلٍ فَقَالَ: يُسَلِّمُ تِلْقَاءَ وَجْهِهٖ" مَعْنَاهُ: اِبْتداء " اَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ" يَكُوْنُ فِيْ حَالِ اِلْتِفَاتِهٖ. (اَلْمُغْنِیْ صفحه 596 جلد 1)معارف السنن صفحه 110 ، جلد 3 قَالَ اِبْنُ عَقِيْلٍ يَبْتَدِئُ بِقَوْلِهٖ اَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ اِلى الْقِبْلَةِ ثُمَّ يَلْتَفِتُ قَائِلاً، وَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَنْ يَمِيْنِهٖ وَيَسَارِهٖ لِقَوْلِ عَائِشَةَ رضى الله عنها، كَانَ النَّبِیُّ ﷺ يُسَلِّمُ تِلْقَاءَ وَجْهِهٖ" مَعْنَاهُ اِبْتِداء اَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ يَكُوْنُ فِيْ حَالِ اِلْتِفَاتِهٖ.

اور شاید کہ ارادہ اس کا یہ ہے کہ وہ اس سے السلام علیکم ورحمۃ اللہ کی کیفیت بیان کرے نہ کہ تعداد۔ اور کیفیت اس کی یہ ہے کہ ابتداء میں متوجہ ہوگا قبلہ کی طرف اور اس کا اختتام کرے گا دائیں جانب، اس کا حوالہ، مجموع، اور مغنی میں ہے اور اسی پر احناف کا عمل ہے۔ پھر مغنی میں اسی تفصیل کو میں نے دیکھا۔

حضرت ابن عقیلؒ فرماتے ہیں کہ ''السلام علیکم'' قبلہ رخ ہو کر کہے اور ''ورحمۃ اللہ'' دائیں، بائیں منہ پھیرتے وقت کہے۔

حضرت ابن عقیلؒ فرماتے ہیں کہ آں حضرت ﷺ ''اسلام علیکم'' قبلہ رخ ہی فرماتے تھے اور ''ورحمۃ اللہ'' کہتے ہوئے دائیں جانب اور پھر بائیں جانب چہرہ اقدس پھیرتے تھے۔ جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ آں حضرت ﷺ ''السلام علیکم'' تو بالکل قبلہ رخ ہو کر ناک کی سیدھ میں کہا کرتے تھے اور ''و رحمۃ اللہ'' دائیں اور بائیں جانب فرمایا کرتے تھے۔''

ہم کہتے ہیں کہ

سلام پھیرنے کے جس طریقے کی اشاعت کی جارہی ہے اوراس کو مسنون کہا جارہا ہے حدیث میں اس طریقے کی صراحت نہیں ہے بلکہ یہ تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ایک حدیث کی تاویل کے تحت کیفیت سلام کی ایک احتمالی صورت ہے جس کو ابن عقیل رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے۔

کیفیت سلام کے بارے میں حدیثوں سے دو طریقے ملتے ہیں:

1- دائیں بائیں رخ کرنے کے بعد سلام کہنا۔

2- سلام کے کلمات کی ابتداء اس وقت کرنا جب چہرہ ابھی قبلہ رخ ہو اور دائیں بائیں رخ کرنے کے دوران ان کلمات کو مکمل کرنا۔

کیفیت سلام کا پہلا طریقہ

عن ابن مسعود قال ان رسول الله ﷺ كان يسلم عن يمينه السلام عليكم و رحمة الله حتى يرى بياض خده الايمن و عن يساره السلام عليكم و رحمة الله حتى يرى بياض خده الاسير (رواه ابوداؤد، النسائی و الترمذی)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ دائیں جانب سلام کہتے تھے السلام علیکم و رحمۃ اللہ یہاں تک کہ آپ کے دائیں رخسار کی سفیدی دیکھی جاتی تھی اور آپ بائیں جانب سلام کہتے تھے السلام علیکم و رحمۃ اللہ یہاں تک کہ آپ کے بائیں رخسار

کی سفیدی دیکھی جاتی تھی۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

(کان یسلم) ای من صلاته حال کونه ملتفتا بخده (عن یمینه) ای مجاوزا نظره عن یمینه کما یسلم احد علی من یمینه (مرقات ص 354 ج 2)

آپ ﷺ نماز سے نکلتے ہوئے سلام کہتے تھے اس حال میں کہ آپ اپنے رخسار کے ساتھ دائیں جانب پھرے ہوتے تھے یعنی آپ اپنی نظروں کو دائیں جانب کئے ہوئے تھے جیسا کہ کوئی شخص اپنی دائیں جانب موجود شخص کو سلام کہتے ہوئے کرتا ہے۔

اسی طریقے کو جامع الرموز میں صراحت کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

ثم یحول المصلی وجهه اولا کما فی الحقائق حتی یری بیاض خده کما فی المبسوط ثم یسلم الامام (المصلی)...... فیقول السلام علیکم و رحمة الله.

(جامع الرموز ص 161 ج 1)

نمازی (امام) پہلے اپنا چہرہ پھیرے جیسا کہ حقائق میں ہے یہاں تک کہ اس کے رخسار کی سفیدی دیکھی جائے جیسا کہ مبسوط میں ہے۔ پھر امام سلام کرے اور کہے السلام علیکم ورحمۃ اللہ۔

کیفیت سلام کا دوسرا طریقہ

عن عائشة رضی الله عنها قالت کان رسول الله وسلّم یسلم فی الصلاة تسلیمةً تلقاء وجهه ثم یمیل الی الشق الایمن شیئا. (رواه الترمذی)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نماز میں سلام کہتے تھے سامنے کے رخ پھر دائیں طرف کو کچھ رخ پھیر لیتے تھے۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

ای یبداء بالتسلیم محاذاة وجهه قال ابن حجر ای یبتدأ بها و هو مستقبل القبلة.

یعنی سلام کو سامنے کے رخ سے شروع کرتے تھے۔ ابن حجر نے کہا مطلب یہ ہے کہ

سلام کی ابتداء کرتے تھے جب کہ آپ قبلہ رخ ہوتے تھے۔

معارف السنن میں مولانا یوسف بنوری رحمہ اللہ اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں۔

وتأول فیه بعض المتأولین بان البداء ة کان به من تلقاء الوجه ممتدا به الی الیمین و مثله ذکره فی الکوکب الدری...... والکیفیة هذه من ابتدائه تلقاء الوجه و انتهائه فی جانب الیمین ذکره فی المجموع و المغنی وهوا لمعمول به عندنا.

(معارف السنن ص111` 110 ج 3)

بعض تاویل کرنے والوں نے یہ تاویل کی کہ ابتدا اس وقت ہو جب چہرہ قبلہ رخ ہو اور اس کو دائیں جانب تک پھیلا دے۔ یہی بات الکوکب الدری میں بھی ذکر کی ہے...... کیفیت یوں ہے کہ سلام کی ابتدا سامنے کی طرف ہو اور انتہا دائیں جانب ہو۔ اسی کو مجموع اور مغنی میں ذکر کیا ہے اور اسی پر ہمارے ہاں عمل ہے۔

حاصل یہ ہے کہ مذکورہ بالا دونوں طریقے حدیث سے ہی نکلتے ہیں، البتہ دوسرے طریقے میں یہ فائدہ بھی ہے کہ اس میں پہلی یعنی حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث پر عمل کو جمع کیا جا سکتا ہے۔ اسی وجہ سے معارف السنن میں مولانا بنوری رحمہ اللہ نے **وهوا المعمول به عندنا** کہہ کر اس طریقے کو ترجیح دی ہے۔

رہی سلام کی وہ کیفیت جو مغنی میں ابن عقیل سے مذکور ہے اس میں اس حد تک تو اتفاق ہے کہ ابن عقیل رحمہ اللہ نے بھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں اسی تاویل کو اختیار کیا ہے جو الکوکب الدری میں مذکور ہے لیکن اس تاویل کے تحت کیفیت سلام کی جو مکمل صورت انہوں نے ذکر کی ہے مولانا یوسف بنوری رحمہ اللہ نے معارف السنن میں اس کو اختیار نہیں کیا ہے یعنی یہ کہ السلام علیکم کے کلمات تو قبلہ رخ ہوتے وقت کئے جائیں اور صرف و رحمۃ اللہ کے کلمات دائیں بائیں رخ کرتے ہوئے کہے جائیں اسی وجہ سے انہوں نے معارف السنن میں اس کو ذکر بھی نہیں کیا۔

غرض ابن عقیل رحمہ اللہ کی ذکر کردہ کیفیت سلام کو مولانا بنوری رحمہ اللہ نے **وهوالمعمول به عندنا** نہیں کہا بلکہ تاویل سے اتفاق کرتے ہوئے اس سے کچھ مختلف کیفیت کو اختیار کیا ہے یعنی چہرہ ابھی قبلہ رخ ہو کہ سلام کہنا شروع کرے خواہ اس حالت میں

آدھے لفظ ہی کی ادائیگی کی ہو اور پھر رخ پھیرنے کے دوران کہتا جائے اور انتہا دائیں یا بائیں رخ ہونے پر ہو۔اسی کو انہوں نے **وھو المعمول به عندنا** کہا ہے اور اسی کا قول ابن حجر اور ملا علی قاری رحمہما اللہ نے کیا ہے۔

لہٰذا جب کہ لوگوں کا عمل حدیث پر ہی ہے تو اس کے مقابلہ میں ابن عقیل کی ذکر کردہ کیفیت کو مسنون طریقہ بتانا اور اس کی اشاعت کرنا کوئی مفید کام نہیں بلکہ لوگوں میں تشویش اور انتشار کا باعث ہے جس سے پرہیز ضروری ہے۔سو شہیدوں کا ثواب اس سنت کو زندہ کرنے میں ملتا ہے جس کے مقابلے میں بدعت رائج ہوگئی ہو اور جہاں ایک حدیث کی جگہ دوسری حدیث پر عمل ہو رہا ہو یا حدیث کی ایک احتمالی صورت کی جگہ دوسری احتمالی صورت پر عمل ہو رہا ہو تو وہ موقع اس فضیلت کا محل نہیں ہے۔

باب: 16

مسافت سفر کیا گھر سے شمار ہوگی یا بستی کی آبادی کے کنارے سے؟

25 ذوالحجہ 1421ھ کو دارالعلوم کراچی کے دارالافتاء سے ایک فتویٰ جاری کیا گیا۔ فتویٰ لکھنے والے مولانا مفتی محمد کمال الدین راشدی صاحب ہیں جب کہ اس پر تصدیق نائب مفتی مولانا محمود اشرف صاحب کی ہے۔ مولانا تقی عثمانی صاحب بھی اس کی تائید کرتے ہیں۔

وہ فتویٰ یہ ہے

''اگر اس مقام سے جہاں سے سفر شروع کیا جا رہا ہے اس مقام تک جہاں جانا ہے کل مسافت اڑتالیس میل یعنی ساڑھے 77 کلومیٹر ہے تو شہر کی حدود سے نکلنے کے بعد مذکورہ شخص پر احکام سفر جاری ہوں گے خواہ دونوں شہروں کا درمیانی فاصلہ ساڑھے 77 کلومیٹر نہ ہو کیونکہ مسافت سفر میں اس مقام اور جگہ کا اعتبار ہے جہاں سے سفر شروع کیا جا رہا ہے اور جہاں تک اسے جانا ہے لہٰذا اگر دونوں جگہوں کا درمیانی فاصلہ مسافت سفر کے بقدر ہے تو شہر کی حدود سے باہر نکلنے کے بعد احکام سفر جاری ہوں گے ورنہ نہیں۔''

دارالعلوم کے اس فتوے کا مطلب یہ ہے کہ اگر زید کراچی شہر کے اندر کی ایک ایسی جگہ سے چلتا ہے کہ آبادی کے کنارے تک پہنچنے میں ہی اس کو تیس میل (یعنی 48 کلومیٹر) چلنا پڑتا ہے اور آبادی کے کنارے سے آگے بیس میل (32 کلومیٹر) پر اس کو ایک بستی میں جانا ہے تو زید مسافر ہے کیونکہ اس کے چلنے کی کل مسافت 50 میل (80 کلومیٹر) ہے اگرچہ وہ کراچی شہر ہی کے اندر 30 میل (یعنی 48 کلومیٹر چلتا رہا ہے البتہ وہ قصر اس وقت کرے گا جب وہ شہر کی آبادی سے باہر نکلے گا۔

تنبیہ: ہم اس بات کو مکرر ذکر کرتے ہیں کہ دارالعلوم کے فتوے کا مطلب یہ ہے کہ مذکورہ مثال میں زید کے اپنے گھر سے نکلتے ہی سفر شروع ہو گیا اور وہ مسافر ہے اگرچہ حکم سفر مثلاً نماز میں قصر کرنا شہر کی آبادی سے باہر نکل کر جاری ہو گا۔

ہم کہتے ہیں

دارالعلوم کا یہ فتویٰ بالکل ہی غلط ہے اور ہم ان کے دلائل کو ذکر کر کے ان کا جواب دیں گے لیکن اس سے پہلے مناسب یہ ہے کہ ہم صحیح مسئلہ کو دلائل سے واضح کر دیں۔

صحیح مسئلہ یہ ہے کہ مسافت سفر کو شہر کی آبادی کے کنارے سے ناپا جائے گا اور آدمی جب تک اپنے شہر کی آبادی میں چلتا رہے وہ مقیم رہتا ہے مسافر نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے چلنے کو سفر شمار کیا جاتا ہے۔ شہر کی آبادی کے کنارے سے نکل کر جب اس کو ایسی بستی میں جانا ہو کہ اس شہر کی آبادی کے کنارے سے اس بستی کی آبادی کے کنارے تک کا فاصلہ 48 میل (ساڑھے 77 کلومیٹر) یا زائد ہو تو اب اس کا چلنا سفر کہلائے گا اور وہ مسافر بنے گا۔

ہماری بات کے دلائل یہ ہیں۔

1- بدائع الصنائع میں ہے۔

وفعل السفر لا يتحقق الا بعد الخروج من المصر فمالم يخرج لا يتحقق قران النية بالفعل فلا يصير مسافرا (ص 94 ج 1)

سفر کے فعل کا تحقق صرف اسی وقت ہوتا ہے جب آدمی شہر سے باہر نکل جائے۔ جب تک وہ شہر کی آبادی سے باہر نہیں نکلتا نیت کا فعل کے ساتھ جوڑ نہیں ہوتا اس لئے آدمی مسافر بھی نہیں بنتا۔

اسی طرح بدائع الصنائع میں ہے

فالذی يصير المقيم به مسافرا نية مدة السفر و الخروج من عمران المصر.

(ص 93 ج 1)

مقیم جن چیزوں سے مسافر بنتا ہے وہ یہ ہیں (1) مدت سفر کی نیت اور (2) شہر کی آبادی سے باہر نکلنا۔

والثالث الخروج من عمران المصر فلا يصير مسافرا بمجرد نية السفر مالم يخرج من عمران المصر. (ص 94 ج 1)

مسافر بننے کے لئے تیسری شرط شہر سے باہر نکلنا ہے لہٰذا جب تک شہر کی آبادی سے باہر نہیں نکلے گا محض سفر کی نیت سے مسافر نہیں بنے گا۔

بدائع الصنائع کی یہ تینوں عبارتیں اس پر صریح ہیں کہ سفر کے فعل کے تحقق کے لئے اور مقیم کے مسافر بننے کے لئے شہر کی آبادی سے باہر نکل جانا شرط ہے۔ آدمی جب تک شہر کی آبادی کے اندر اندر ہو نہ تو سفر کا تحقق ہوتا ہے اور نہ ہی آدمی مسافر بنتا ہے۔

اسی طرح شرح منیہ میں یوں لکھا ہے۔

من فارق بيوت موضع هو فيه من مصر او قرية ناويا الذهاب الى موضع بينه و بين ذلك الموضع المسافة المذكورة صار مسافرا

جو شخص اپنی بستی کی آبادی سے اس حال میں نکلا کہ اس کا ایسی بستی میں جانے کا ارادہ ہے کہ (جس وقت کہ وہ بستی سے باہر ہے) اس کے اور اس بستی کے درمیان (سفر کی) مذکور مسافت ہے تو اب وہ مسافر بن گیا۔

اس عبارت میں بھی واضح طور پر تصریح ہے کہ آدمی مسافر اس وقت بنتا ہے جب وہ شہر کی آبادی سے باہر نکل جائے۔

بہشتی زیور میں بھی یہی بات ذکر ہے۔

''جو کوئی تین منزل چلنے کا قصد کر کے (شہر کی آبادی سے باہر۔ ناقل) نکلے وہ شریعت کے قاعدے سے مسافر ہے۔ جب اپنے شہر کی آبادی سے باہر ہو گئی تو شریعت سے مسافر بن گئی اور جب تک آبادی کے اندر اندر چلتی رہی تب تک مسافر نہیں۔'' (باب 21)

فتاوٰی رحیمیہ میں اس سوال پر کہ اب شہر وسیع ہو گئے ہیں پورا شہر مختلف محلوں حلقوں اور کالونیوں پر مشتمل ہوتا ہے جن کے نام جدا جدا ہوتے ہیں۔ اب سفر میں جانے والا شخص اپنے محلّہ یا حلقہ کی حدود سے نکل کر مسافر بنے گا یا شہر کی حدود سے نکل کر مسافر بنے گا؟ مفتی عبدالرحیم لاجپوری لکھتے ہیں:

''وطن اصلی یا وطن اقامت کی آبادی سے باہر ہو جانے پر شرعی مسافر کا اطلاق ہوگا''۔

(ص 363 ج 6)

مذکورہ بالا حوالوں سے مسئلہ کی اصل حقیقت جو ہم نے بتائی وہی ثابت ہوئی اور دارالعلوم والوں کا فتوی غلط ثابت ہوا۔

تنبیہ: سفر کا حکم صرف نماز کے قصر میں منحصر نہیں بلکہ سفر کے اور بھی احکام ہیں مثلا روزہ ترک کرنے کی رخصت اور جماعت سے نماز ترک کرنے کی رخصت، جمعہ وعید کی نماز ترک کرنے کی رخصت اور تین دن تک موزوں پر مسح کرنے کی اجازت وغیرہ۔ کراچی کا وہ شخص جو آبادی سے نکلنے سے پہلے ہی تیس میل چلے گا اگر کسی گاڑی میں سفر کرنے کے بجائے پیدل سفر کرے اور آبادی سے نکلنے سے پہلے تقریباً دو دن کراچی کی آبادی کے اندر اندر ہی چلتا رہے تو دارالعلوم والے کہتے ہیں کہ وہ مسافر ہے اور وہ آبادی سے باہر نکل کر قصر کرے گا لیکن مذکورہ بالا دیگر احکام بھی اس مسافر پر جاری ہوں گے یا نہیں۔ دارالعلوم والے معلوم نہیں ان کے بارے میں کیا جواب دیں گے۔

دارالعلوم کے دلائل اور ان پر تبصرہ

پہلی دلیل:

امداد الفتاوی ج 1 ص 394 میں یہ سوال و جواب ہے۔

سوال: ہمارے مکان سے چاٹگام شہر خشکی کی راہ سے تین دن کی راہ پر ہے اسی طرح معمولی کشتی پر جانے سے تین دن کا راستہ ہے ان دونوں صورتوں میں قصر پڑھے لیکن اسٹمیر ہی چند سال سے چلتا ہے۔ جہاز دخانی (یعنی اسٹیمر) پر سوار ہونے سے آدمی آٹھ گھنٹہ میں پہنچتا ہے سو اگر ہم جہاز (یعنی اسٹیمر) پر سوار ہو کر چاٹگام جائیں تو راہ میں اور وہاں شہر میں پہنچ کر قصر کریں یا نہ کریں؟

جواب: ہاں قصر کیا جائے۔ مسافت کا اعتبار ہے گو سواری کے تیز ہونے سے وہ جلدی قطع ہو جائے جیسا کہ ریل کے سفر میں یہ حکم ہے۔

تبصرہ:

ہم کہتے ہیں کہ اس سوال و جواب کا تعلق اس مسئلہ سے ہے کہ مسافت سفر کسی تیز سواری سے جلد قطع ہو جائے تو کیا سفر کا حکم پھر بھی جاری ہو گا یا نہیں۔ یہ مسئلہ کہ مسافت سفر آدمی کے گھر سے شمار کی جائے یا آبادی کے کنارے سے اس کا سوال و جواب سے سرے سے کوئی تعلق نہیں۔

البتہ دارالعلوم والوں نے بظاہر سوال میں مذکور ''ہمارے مکان سے چاٹگام شہر خشکی کی راہ سے تین دن کی راہ پر ہے'' ان الفاظ سے استدلال کیا ہے۔ استدلال انتہائی تعجب خیز ہے۔ مکان سے گھر مراد لینا قطعی نہیں بلکہ اس میں یہ احتمال زیادہ قوی ہے کہ مکان سے مراد مقام ہو جو علاقہ اور بستی کے لئے بھی بولا جاتا ہے۔ اس احتمال کے قوی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ سوال میں یہ بھی لکھا ہے کہ ''(ہمارے مکان سے) معمولی کشتی پر جانے سے تین دن کا راستہ ہے''۔ اور اس کی کوئی دلیل نہیں کہ سائل کا گھر دریا کے کنارے عین اس جگہ پر ہو جہاں سے کشتی اپنا سفر شروع کرتی ہو۔

دوسری دلیل

امداد الفتاوی ج 1 ص 399 پر ہے۔

حاصل سوال: ضلع کے گیارہ قصبوں میں سے ایک قصبہ میرا مستقر ہے اور دیگر دس قصبوں اور اس کے مفصلاتی چوکیوں پر مجھ کو گشت کے لئے سفر کرنا ضروری ہے۔ جس کی صورت یہ ہے کہ میں مستقر پر دس روز سے زیادہ قیام نہیں کر سکتا اور جب گشت کے واسطے مستقر سے روانہ ہوتا ہوں تو کہیں دو کہیں تین کہیں چار کہیں پانچ کہیں دس کوس تک سفر کر کے قیام کا موقع ملتا ہے لیکن اس کے اندر تعین مدت اور تعین مسافت نہیں ہوتی حسب ضرورت قیام اور سفر کرتا ہوں لیکن مستقر سے جب چلنا ہوتا ہے تو کل ضلع کے گشت کا ارادہ ہوتا ہے اور کل مسافت طولا چالیس میل ضرور ہو گی اور محیط کو اگر لیا جائے تو یقین ہے کہ ستر اسی میل سے زائد ہی مسافت ہو گی۔ پس اس سوال میں میرے واسطے قصر نماز درست ہو گی یا نہیں۔

جواب: قواعد سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اس دورہ میں جو مقام (یعنی قصبہ) ایسا ہو کہ

وہاں پہنچ کر آگے بڑھنے کو مستقر کی طرف واپسی سمجھا جاتا ہو یعنی وہ مقام کے وہاں تک جانے سے تو مستقر سے وقتاً فوقتاً بعد بڑھتا جاتا ہے اور وہاں سے جب سفر کیا جائے تو مستقر سے قریب ہوتا جاتا ہے اس مقام کو منتہائے سفر کہا جائے گا اور مستقر سے اس مقام تک کی مسافت دیکھی جائے گی اگر وہ مسافت قصر پر ہو گی تو قصر کیا جائے گا جب کہ دوسرے شرائط قصر بھی پائے جائیں گے۔

تبصرہ

ہم کہتے ہیں کہ پورے سوال و جواب کو پڑھا جائے اس میں کوئی بات بھی تو ایسی نہیں جو دارالعلوم والوں کے دعوے پر دلیل بن سکے۔ شاید جواب میں جہاں کہیں ''مقام'' کا لفظ آیا ہے اس سے انہوں نے وہ عمارت سمجھی ہے جہاں سائل جا کر رہتا ہو گا۔ لیکن سوال کو سامنے رکھیں تو مقام سے قصبہ مراد ہونا متعین ہے اور اسی وجہ سے ہم نے بریکٹ میں مقام کی تفسیر قصبہ سے کی ہے۔

تیسری دلیل

کفایت المفتی ج 3 ص 332 پر ہے۔

سوال ایک شخص ملازم پیشہ ہے اور مکان سے اس کی ملازمت فاصلہ پر ہے اور ہیڈ کوارٹر میں جہاں قیام ہے رہنا پڑتا ہے اور وہیں سے دورہ کرنا ہوتا ہے۔ اس صورت میں قصر کہاں سے شمار ہو گا۔

جواب: ہیڈ کوارٹر جہاں قیام رہتا ہے وہاں سے مسافت سفر کا اعتبار ہو گا۔

تبصرہ

ہم کہتے ہیں کہ دارالعلوم والوں نے دلیل کے طور پر یہ حوالجات تو لکھ دیئے ہیں لیکن وہ ان سے استدلال کس طرح کرتے ہیں اس سے کچھ تعرض نہیں کیا۔ پہلے دو حوالوں کا حال تو ہم اوپر ذکر کر چکے۔ تیسرے حوالہ کا دلیل ہونا بھی بہت بعید ہے۔ ہیڈ کوارٹر سے کیا مراد ہے؟ کیا وہ سائل کے شہر کا حصہ ہے یا ہیڈ کوارٹر شہر سے باہر خاصے فاصلہ پر ہے یا کسی دوسری بستی میں ہے کہ جہاں سے سائل روزانہ اپنے گھر آ جا نہیں سکتا؟ ان احتمالات کے ہوتے ہوئے استدلال کرنا عجیب و بعید ہے۔

باب: 17

جمعہ کی پہلی اذان کا وقت کیا ہے؟

تمہید

جمعہ کی پہلی اذان کے بعد خرید وفروخت اور نماز کے منافی ہر کام کو چھوڑ کر مسجد میں آنا واجب ہے لیکن لوگوں میں اس کا اہتمام بہت کم ہے اور عام طور سے اس واجب کے ترک کے مرتکب ہوتے ہیں۔ لوگ اس معصیت سے بچ جائیں اس کے لئے بعض حضرات نے یہ صورت اختیار کی ہے کہ جمعہ کی پہلی اذان کو تاخیر سے کہتے ہیں مثلاً زوال کا وقت سوا بارہ بجے کا ہے تو پہلی اذان سوا بارہ بجے دینے کے بجائے سوا ایک پر دیتے ہیں۔ اردو کی تقریر اس سے پہلے کرا لی جاتی ہے۔ پہلی اذان کے بعد پانچ چھ منٹ کا وقفہ کرتے ہیں تا کہ لوگ سنتیں پڑھ لیں پھر دوسری اذان کہی جاتی ہے۔

ہم اس طریقہ کو غلط سمجھتے ہیں اور رجب 1415ھ کے انوار مدینہ کے شمارہ میں اس بارے میں ہمارا تفصیلی اور مدلل فتوی بھی شائع ہوا تھا۔ حضرت مولانا مفتی عبدالشکور ترمذی رحمہ اللہ نے 15 شوال 1415ھ کو جو فتویٰ لکھا اس میں ہمارے دیئے ہوئے حوالے نقل کر کے ہمارے ساتھ مکمل موافقت ظاہر کی۔ لیکن اب ضرب مومن ج7 شمارہ 24 میں مولانا مفتی محمد صاحب کا فتویٰ شائع ہوا ہے جس میں موجودہ حالات میں اصل علاج یہی قرار دیا گیا ہے کہ جمعہ کی پہلی اذان کو اس کے اصل وقت سے مؤخر کر کے کہا جائے۔ ہم نے مفتی محمد صاحب کو اپنا مضمون بھی بھیجا تا کہ وہ اپنے فتوے پر نظر ثانی کر سکیں لیکن انہوں نے 26 رجب 1424 کو لکھے گئے جواب میں اپنی بات پر ہی اصرار کیا۔

ہم پہلے اصل مسئلہ کو دلائل سے ثابت کرتے ہیں پھر اس کے بعد دارالافتاء والارشاد کے

مولانا مفتی محمد صاحب کے فتوے کا جواب دیں گے۔

جمعہ کی پہلی اذان کا وقت زوال ہوتے ہی ہے

1- معارف السنن میں مولانا یوسف بنوری رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔

و بالجملة فهذا الاذان كان قبل التاذين بين يدى الخطيب و كان فى اول وقت الظهر متصلا بالزوال (ص 396 ج 4)

اذان اول خطیب کے سامنے والی اذان سے پیشتر ہوتی تھی اور ظہر کے اول وقت میں زوال کے ساتھ متصل ہوتی تھی۔

2- مجمع الانھر فی شرح ملتقی الابحر میں ہے

ويجب السعى و ترک البيع بالاذان الاول عقيب الزوال (ص 171 ج 1)

جمعہ کے لئے سعی اور ترک بیع زوال کے پیچھے اذان اول سے واجب ہوتی ہے۔

3- علامہ عینی رحمہ اللہ عمدۃ القاری میں لکھتے ہیں

لان الاول هو الاذان عند جلوس الامام على المنبر ...... والثالث عند دخول وقت الظهر (ص 211 ج 6)

(حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں) پہلی اذان وہ تھی جو امام کے سامنے ہوتی ہے جب وہ منبر پر بیٹھا ہوتا ہے (دوسری سے مراد اقامت ہے) اور تیسری اذان وہ تھی جو ظہر کا وقت شروع ہونے پر ہوتی ہے۔

پہلی اذان سے غرض یہ تھی کہ لوگوں کو علم ہو جائے کہ جمعہ کی نماز کا وقت شروع ہو گیا ہے اور وہ مسجد میں آ جائیں

1- فتح الباری میں علامہ ابن حجر رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

و تبين بما مضى ان عثمان احدثه لاعلام الناس بدخول وقت الصلاة ...... (ص 394 ج 2)

سابقہ کلام سے ظاہر ہوا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے پہلی اذان اس لئے شروع کی کہ لوگوں کو نماز کے وقت کے شروع ہونے کی اطلاع ہو جائے۔

2- فتح الباری میں ایک اور روایت ہے

فاذن بالزوراء قبل خروجه ليعلم الناس ان الجمعة قد حضرت.

(ص 394 ج 2)

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اپنے نکلنے سے پیشتر مقام زوراء پر اذان دلوائی تا کہ لوگوں کو علم ہو جائے کہ جمعہ کا وقت ہو گیا ہے۔

3- علامہ عینی عمدۃ القاری میں لکھتے ہیں

فاحدث عثمان التاذينة الثالثة على الزوراء ليجتمع الناس (ص 211 ج 6)

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے زوراء پر پہلی اذان شروع کرائی تا کہ (اس کو سن کر) لوگ (مسجد میں) جمع ہو جائیں۔

تنبیہ: جمعہ کی پہلی اذان اول وقت پر ہو اس پر شروع ہی سے بلا اختلاف امت میں عملی توارث اور تواتر چلا آیا ہے۔

تنبیہ: حضرت مولانا مفتی سید عبدالشکور ترمذی رحمہ اللہ نے 16 شوال 1415ھ کو اپنے فتوے میں ہمارے دیئے گئے مذکورہ بالا حوالجات نقل کر کے فرمایا:

''جمعہ کی اذان اول کا وقت زوال سے متصل بعد کا ہے۔ اسی پر عملی توارث چلا آ رہا ہے۔ ...... مذکورہ بالا حوالجات میں فتح الباری کی عبارت سے واضح ہے کہ اذان اول کی مشروعیت کی غرض ہی یہ بتلائی گئی ہے کہ لوگوں کو نماز جمعہ کے داخل ہونے کی اطلاع ہو جائے اور دوسرے حوالوں میں بھی اس اذان کو ''**عند الزوال**'' ''**عقب الزوال**'' کے ساتھ مقید کیا گیا ہے کیونکہ عرف میں عند اور عقب کو گھنٹہ کے بعد کے لئے استعمال نہیں کیا جاتا اور علامہ بنوری رحمہ اللہ نے **توفی اول وقت الظهر متصلاً بالزوال** لکھ کر کسی دوسرے احتمال کی گنجائش ہی نہیں چھوڑی۔

جمعہ کی پہلی اذان کو اول وقت کہنے کی شرعی حیثیت کیا ہے

اگر چہ اس بارے میں ہمیں کوئی تصریح تو نہیں ملی لیکن مذکورہ بالا امور کہ:

1- پہلی اذان کی غرض یہ ہے کہ لوگوں کو جمعہ کی نماز کے وقت کے شروع ہونے کا علم ہو

جائے اور وہ مسجد میں اکٹھے ہو جائیں۔

2-اس پر امت کا عملی توارث چلا آیا ہے۔

ان کی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ جمعہ کی پہلی اذان کو اول وقت کہنا سنت مؤکدہ تو ضرور ہے کیونکہ مؤکدہ نہ ماننے کی صورت میں اذان کو اول وقت سے مؤخر کرنا جائز ہوگا جس میں مذکورہ بالا دونوں ہی امور فوت ہوتے ہیں۔

دارالافتاء والارشاد کے مفتی محمد صاحب کے فتوے کی بنیاد اس پر ہے کہ جمعہ کی پہلی اذان اول وقت کہنا محض مستحب ہے۔ان کے الفاظ یہ ہیں:

''یہ تو ظاہر ہے کہ جس طرح اذان جمعہ میں تعجیل اور بعد الزوال متصلا ہونا مستحب ہے''۔

نیز ''تعجیل جمعہ واذان مستحب ہے''

لیکن اس کی شرعی حیثیت کے محض مستحب ہونے پر اور اس سے زائد نہ ہونے پر انہوں نے کوئی دلیل نہیں دی۔

تعجیل جمعہ کے مستحب ہونے کو یہ تو لازم ہے کہ اذان ثانی کی تعجیل بھی مستحب ہو لیکن اذان اول کی غرض اور اس سے متعلق عملی توارث چونکہ مختلف نوعیت رکھتے ہیں اس لئے یہ لازم نہیں آتا کہ اذان اول کی تعجیل بھی محض مستحب ہو۔

پہلی اذان کے اول وقت ہونے پر تاکید کے لئے اسلاف کا یہ قول بھی مؤید ہے کہ

روی عن مسروق و الضحاک و مسلم بن یسار ان البیع یحرم بزوال الشمس

(مسروق، ضحاک اور مسلم بن یسار رحمہم اللہ سے روایت ہے کہ بیع کی حرمت سورج کے زوال کے وقت سے شروع ہو جاتی ہے)۔ تائید اس طرح سے ہے کہ اذان اول کا اصل وقت زوال ہوتے ہی ہے۔ اور اگر اسی وقت اذان کہی جائے تو حرمت بیع کی نسبت اذان اول اور سورج کے زوال دونوں کی طرف یکساں ہوگی۔

حاصل کلام

یہ ہے کہ لوگوں کو معصیت سے بچانے کے لئے بعض حضرات نے جو صورت اختیار کی ہے

اور جس کو مفتی محمد صاحب نے اپنے فتوے سے سہارا دینے کی کوشش کی ہے یہ بالکل ناجائز ہے۔

ضرب مومن میں شائع ہونے والا مفتی محمد صاحب کا فتویٰ

''دور حاضر میں خصوصاً برصغیر میں یہ وباء عام ہے کہ جمعہ قدرے تاخیر سے پڑھتے ہیں اور اذان بہت پہلے دے دیتے ہیں اور اذان کے بعد لوگ اپنے اپنے کاموں میں مشغول رہتے ہیں یا فارغ بیٹھے باتیں کرتے رہتے ہیں اور گنہگار ہوتے ہیں اور چونکہ اس کا سبب مسجد کی منتظمہ ہے اس لئے وہ بھی سخت گناہگار ہے اس کی اصلاح بقدر استطاعت ہر مسلمان پر فرض ہے اور علماء وائمہ اور انتظامیہ مسجد اس کے اولین مخاطب و ذمہ دار ہیں اور ان پر مسلمانوں کی کثیر تعداد کو گناہ سے بچانے کے لئے مندرجہ ذیل تین امور کا اہتمام لازم ہے۔

1- جمعہ زوال کے بعد جلد پڑھنے کا اہتمام کیا جائے ......

2- ائمہ و خطباء حضرات عوام کو عام خطاب میں بھی بار بار اس اہم مسئلہ کی تبلیغ کریں......

3- مندرجہ بالا دونوں امور کا اہتمام عملاً اس زمانہ میں مشکل ہے۔ نیز ان پر عمل کے بعد بھی چونکہ سستی کا غلبہ عام ہے جس کی مکمل اصلاح کی امید نہیں اس لئے اس وقت لوگوں کو گناہ سے بچانے کی بہترین اور مؤثر تدبیر (جس پر عمل کرنے میں کسی قسم کی کوئی دشواری نہیں) یہ ہے کہ جمعہ کی پہلی اذان خطیب صاحب کی اردو تقریر کے بعد کہی جائے۔ اذان اول کے بعد لوگ سنتیں پڑھیں اور سنتوں کے بعد دوسری اذان اور خطبہ ہو۔''

اس فتوے کا خلاصہ یہ ہے کہ موجودہ حالات میں زوال کے بعد اردو کی تقریر ہو۔ اس دوران اکثر و بیشتر لوگ جمع ہو جائیں گے۔ تقریر کے بعد اذان اول ہو۔ لوگ جمعہ سے پہلے کی سنتیں پڑھیں۔ اس کے بعد خطیب منبر پر آئے اور دوسری اذان کہی جائے۔

مفتی محمد صاحب کے فتوے پر تبصرہ

اس فتوے کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ مفتی محمد صاحب کے نزدیک جمعہ کی پہلی اذان زوال ہوتے ہی دینا محض مستحب ہے اس لئے 26 رجب 1424ھ کے ان کے تصدیق کردہ دارالافتاء والارشاد کے فتوے میں اس طرح سے شدت کا اظہار کیا گیا ہے:

''اس صورت میں اگرچہ ایک مستحب پر عمل نہیں ہو پاتا لیکن دوسری طرف اس میں لوگوں کو ایک حرام سے بچانے کا حل موجود ہے...... بلکہ ایسی صورت میں مستحب پر عامل رہنے پر اصرار کرنا اور اس کے نتیجے میں عامۃ الناس کے ارتکاب حرام سے صرف نظر کرنا فقہی رو سے جہل باحوال الناس اور شریعت کی روح و اساس سے متصادم ہے۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں **من اصر علی امر مندوب ولم یعمل بالرخصة فقد اصاب منه الشیطان** یعنی جو مندوب و مستحب کام پر اصرار کرے اور رخصت پر عمل نہ کرے تو اس نے شیطانی کام کیا (مرقات)

ظاہر بات ہے کہ مذکورہ صورت میں ایک مستحب پر ایسا عمل کرنا جس سے حرام میں وقوع لازم ہو اس کے اندر داخل اور غلو فی الدین ہے۔''

مفتی محمد صاحب کے فتوے کی اصل اساس و بنیاد کے خلاف ہم دلائل کے ساتھ پہلے ہی ذکر کر چکے ہیں کہ وہ محض مستحب نہیں بلکہ وہ تو تاکیدی حکم ہے۔

اسی وجہ سے حضرت مولانا مفتی سید عبدالشکور ترمذی رحمہ اللہ نے ہماری مکمل موافقت کرتے ہوئے فرمایا:

''اس لئے جن مساجد میں اذان اول کو اس کے اصل وقت سے مؤخر کر کے کہنے کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے اس کو ختم کر دینا ضروری ہے۔''

تنبیه: علاوہ ازیں جب اردو کی تقریر زوال کے بعد اذان اول سے پہلے کی جائے گی اور اذان اول تک عام طور سے لوگ جمع ہی ہو چکیں گے کیونکہ اذان اول کے بعد ان کو صرف چار سنتیں پڑھنے کی مہلت ملے گی تو پہلی اذان کی ضرورت ہی کیا رہ گئی۔ پہلی اذان تو اس لئے تھی کہ لوگوں کو علم ہو جائے کہ نماز کا وقت شروع ہو گیا اور وہ مسجد میں حاضر ہونے اور جمع ہونے کی سعی کریں۔ جب وہ پہلے ہی مسجد میں جمع ہوں گے تو پھر اذان کی ضرورت ہی کیا رہ گئی۔ بے موقع اور بے ضرورت ہونے کی وجہ سے اب یہ اذان سنت تو کیا بدعت ہو کر رہ جائے گی۔

حضرت مولانا تقی عثمانی مدظلہ کا فتویٰ

16 ذوالحجہ 1415 کو حضرت مولانا تقی عثمانی مدظلہ نے جو تحریر لکھی وہ بھی اس حد تک ہماری بات کی تائید کرتی ہے کہ اذان اول زوال ہوتے ہی ہو۔مولانا لکھتے ہیں:

”اذان اول اور اذان ثانی کے درمیان طویل فصل نہ ہو جس کی صورت یا تو یہ ہے کہ تقریر زوال سے پہلے کی جائے اور زوال کے متصل بعد اذان اول اور دس پندرہ منٹ بعد اذان ثانی ہو یا پھر (اردو کی) تقریر اذانین کے درمیان ہو تو وہ پندرہ بیس منٹ سے زائد نہ ہو۔“

باب:18

فساد و عدم فساد صوم کا معیار

ایک تفصیلی مطالعہ

علم تشریح البدن کی جدید تحقیقات کی روشنی میں روزے کے فساد و عدم فساد کے چند منقولہ مسائل میں اشکال ہوتا ہے اور اشکال ہونے کا مبنیٰ یہ ہے کہ فقہاء نے ان مسائل کی جو توجیہ کی ہے وہ موجودہ تحقیقات سے مطابقت نہیں رکھتی مثلاً

(1) روزہ دار کے کان میں کسی مائع و سیال شے کے داخل ہونے پر فساد و عدم فساد صوم اور اس کی توجیہ کے بارے میں یہ تفصیل ہے۔

ومن......اقطر فی اذنه افطر لقوله علیه السلام الفطر مما دخل لوجود معنی الفطر وهو وصول ما فیه صلاح البدن الی الجوف ولا کفارة علیه لانعدامه صورة ولو اقطر فی اذنه الماء او دخله لا یفسد صومه لانعدام المعنی والصورة بخلاف ما اذا دخله الدهن(هدایه)

جو کان میں قطرے ٹپکائے اس کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے جسم میں کسی چیز کے داخل ہونے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ روزہ توڑنے کا معنی پایا گیا ہے جو جوف میں ایسی چیز کا پہنچنا ہے جو بدن کے لئے مفید ہے اگرچہ اس سے کفارہ واجب نہیں ہوتا کیونکہ ظاہر صورت میں کھانا پینا نہیں پایا گیا۔ اور اگر اپنے کان میں پانی کے قطرے ٹپکائے تو روزہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ روزہ توڑنے کا معنی بھی مفقود ہے اور اس کی ظاہری صورت بھی مفقود ہے برخلاف کان میں تیل ٹپکانے کے۔

وبسطه فی الکافی فقال: لان الماء یفسد بمخالطه خلط داخل الاذن فلم یصل الی الدماغ شیٔ یصلح له فلا یحصل معنی الافطار فلا یفسد(فتح القدیر)

کافی میں اس کو تفصیل سے ذکر کیا ہے۔اس میں یہ وجہ مذکور ہے کہ کان میں موجود میل کی وجہ سے پانی خراب ہو جاتا ہے لہٰذا جوف دماغ میں وہ شے نہیں پہنچی جو دماغ کے لئے مفید ہو بلکہ خراب ہونے کی وجہ سے پانی مضر ہو گیا اور نتیجہ میں روزہ توڑنے کا معنی نہیں پایا گیا۔ اس وجہ سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ کان میں جو تیل ڈالا جائے وہ دماغ یعنی اس کے جوف تک پہنچتا ہے۔ جبکہ موجودہ تحقیق کے مطابق کان اور دماغ کے درمیان کوئی منفذ نہیں ہے جس کے ذریعے سے دوا دماغ تک پہنچ سکے۔

(2) وفی التحقیق ان بین الجوفین منفذا اصلیا فما وصل الی جوف الراس یصل الی جوف البطن(2)

(تحقیق یہ ہے کہ جوف بطن اور جوف دماغ کے درمیان منفذ اصلی (Natural opening) ہے۔ تو جو شے جوف دماغ میں پہنچتی ہے وہ جوف بطن میں بھی جا پہنچتی ہے۔)۔

یعنی جوف دماغ اور جوف بطن کے درمیان منفذ اصلی ہے لیکن موجودہ تحقیق اس کے خلاف ہے۔

اشکال یہ ہے کہ فقہاء نے مسائل کی بنیاد جن تحقیقات پر رکھی تھی مشاہدہ اور جدید طرق تحقیق سے وہ معلومات اور تحقیقات ثابت نہ رہیں اور ان کے خلاف ثابت ہوا ہے تو کیا احکام بھی ان تحقیقات کے بدلنے سے بدل جائیں گے۔

مضمون کی ترتیب

ہماری اس تحریر کی ترتیب یوں ہوگی کہ اولاً جوف دماغ اور جوف بطن اور ان کے درمیان کسی منفذ اصلی کے ہونے کے بارے میں بحث کی جائے گی۔ ثانیاً فساد و عدم فساد صوم کیلئے چند اصول ذکر کئے جائیں گے اور ثالثاً مختلف احکام کے بارے میں علیحدہ علیحدہ تحقیق کی

جائے گی۔

بحث اول: جوف بطن سے کیا مراد ہے؟

اس سے مراد معدے اور آنتوں کا جوف (Alimentary Canal) ہے اور اگرچہ بطن کا اطلاق اس جوف پر بھی ہوتا ہے جو سینے سے نیچے ہوتا ہے اور جس میں اعضائے رئیسہ مثلاً معدہ، آنتیں، مثانہ، رحم گردے وغیرہ قائم ہوتے ہیں یعنی وہ جوف جس کو(Abdominal Cavity) کہتے ہیں لیکن یہاں وہ مراد نہیں ہے۔ اس پر اگرچہ کوئی تصریح تو نظر سے نہیں گزری لیکن اول معنی مراد لینے کی تائید مندرجہ ذیل عبارات سے ہوتی ہے۔

(1) اما الحقنه و الوجور فلانه وصل الی الجوف ما فیه صلاح البدن(قاضی خان)

حقنہ کرنے اور منہ میں قطرے ٹپکانے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ جوف میں ایسی چیز پہنچی ہے جو مفید بدن ہے۔

(2) وھذا وما وصل الی الجوف او الدماغ من المخارق الاصلیة کالانف والاذن والدبر (بدائع الصنائع)

جوف بطن یا جوف دماغ میں ناک، کان اور مقعد جیسے قدرتی سوراخوں سے کوئی چیز پہنچ جائے تو روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔

ان عبارتوں میں جوف کا جو قریبی معنی ہے وہ معدہ اور آنتوں کا جوف ہی ہے اور صلاح بدن کا تعلق بھی اسی جوف سے ہوتا ہے۔

ولو اقطر فی احلیله لم یفطر عند ابی حنیفة رحمه الله و قال ابو یوسف یفطر فکانه وقع عند ابی یوسف رحمه الله ان بینه و بین الجوف منفذا ولھذا یخرج منه البول و وقع عند ابی حنیفة رحمه الله ان المثانة بینھما حائل والبول یترشح منه(ھدایه)

اگر مرد نے اپنی پیشاب کی نالی میں قطرے ٹپکائے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک روزہ نہیں ٹوٹتا جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ گویا امام ابو

یوسفؒ کے نزدیک مثانہ اور جوف بطن کے درمیان منفذ (Opening) ہے اس لئے جوف بطن سے پیشاب مثانہ میں اس منفذ کے ذریعہ جاتا ہے جب کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جوف بطن اور پیشاب کی نالی کے درمیان مثانہ حائل ہوتا ہے اور پیشاب اس سے قطرے بن کر ٹپکتا ہے۔

اگر جوف سے دوسرا معنی یعنی Abdominal Cavity مراد ہوتا تو پھر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے درمیان اختلاف نہ ہوتا کیونکہ مثانہ تو بلا شک وشبہ اس میں واقع ہی ہے اور اس میں کسی شے کا داخلہ جوف بطن ہی میں داخلہ شمار ہوتا لیکن جب اختلاف واقع ہوا ہے تو معلوم ہوا کہ جوف بطن سے فقہاء کی مراد معدہ اور آنتوں کا جوف ہے۔

(4) اس کو امداد الفتاوی ص:146 ج:2 میں جوف معدہ بھی کہا گیا ہے جو کہ جوف بطن کی گویا تفسیر ہے۔

(5) **وهو مبنی علی انه هل بین المثانة والجوف منفذ ام لا وهو لیس باختلاف فیه علی التحقیق فقالا و وصول البول من المعدة الی المثانة بالترشح**

یہ اختلاف اس پر مبنی ہے کہ آیا جوف بطن اور مثانہ کے درمیان منفذ ہے یا نہیں ورنہ فی ذاتہ اختلاف نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کہتے ہیں کہ پیشاب معدہ سے مثانہ میں ترشح کے ذریعے پہنچتا ہے یعنی قطرے بن کر ٹپکتا ہے۔

جب یہ بات ثابت ہوئی کہ فقہاء کے کلام میں جوف یا جوف بطن سے مراد معدہ اور آنتوں کا جوف ہے تو اب یہ بات مزید جاننے کی ضرورت ہے کہ اس جوف بطن یا جوف معدہ کے درمیان اور مثانہ خواہ وہ مرد کا ہو یا عورت کا اور رحم اور دماغ کے درمیان جدید تشریح البدن کی رو سے کوئی منفذ نہیں پایا جاتا اگرچہ فقہاء ذکر کرتے ہیں کہ بعض صورتوں میں منفذ پایا جاتا ہے مثلاً

جوف دماغ اور جوف بطن کے درمیان منفذ ہونے کو بحر رائق میں یوں ذکر کیا ہے

وفی التحقیق ان بین الجوفین منفذا اصلیا

تحقیق یہ ہے کہ جوف بطن اور جوف دماغ کے درمیان اصلی منفذ ہوتا ہے۔

مثانہ اور جوف بطن کے درمیان منفذ کے بارے میں یوں ذکر ہے

(قوله ان اقطر فی احلیله لا) ای لا یفطر .اطلقه فشمل الماء والدهن وهذا عند هما خلافاً لابی یوسف(رحمه الله)وهو مبنی علی انه هل بین المثانة والجوف منفذ ام لا وهو لیس باختلاف فیه علی التحقیق فقالا لا و وصول البول من المعدة الی المثانة بالترشح. (البحرالرائق)

اگر مرد اپنی پیشاب کی نالی میں قطرے ٹپکائے خواہ پانی کے یا تیل کے تو روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ یہ اختلاف اس پر مبنی ہے کہ کیا مثانہ اور جوف بطن کے درمیان منفذ ہے یا نہیں۔ یہ اختلاف فی ذاتہ نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کہتے ہیں کہ جوف بطن اور مثانہ کے درمیان منفذ نہیں ہے اور پیشاب معدہ سے قطرے بن کر مثانہ میں ٹپکتا ہے۔

واما الاقطار فی قبل المراة فقد قال مشائخنا انه یفسد صومها بالاجماع لان لمثانتها منفذا فیصل الی الجوف کالاقطار فی الاذن (بدائع الصنائع)

رہا عورت کی پیشاب کی جگہ میں دوا کے قطرے ٹپکانا تو ہمارے مشائخ کا کہنا ہے کہ اس سے بالاتفاق اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا کیونکہ اس کے مثانہ کا منفذ ہے جس کے ذریعہ سے دوا جوف معدہ میں پہنچ جاتی ہے۔

البتہ فرج ورحم اور جوف معدہ کے درمیان کسی منفذ کے وجود کا ذکر اپنے پاس موجود فقہ کی کتابوں میں نہیں ملا۔

2 جوف دماغ سے کیا مراد ہے؟

فقہ کی کتابوں میں تو اس کی تفصیل نہیں ملتی البتہ قدیم تشریح البدن کے مطابق مسیحی کی کتاب المائہ میں یہ تفصیل مذکور ہے۔

وبطون الدماغ ثلاثة ثنتان فی مقدمه و واحد فی مؤخره و بالبطنین المقدمین یکون استنشاق الدماغ التنفس واخراجه اياه. وهما يعدان و ينضجان الروح النفسانی و یصیران آلة للشم بطرفیهما المنحدرین نحو المنخرین من سفل و

یصیران مع ذٰلک شَبِیْھَیْنِ بالمجری الذی یصلح ان یخرج منه الفضول. والبطن المؤخر یقبل الروح النفسانی بعد ان ینضج فی البطنین المقدمین وھناک مجری ینفذ فیه ھذا الروح من البطنین المقدمین الی البطن المؤخر وشکل ھذه البطون مستدیر.

ویوجد فی المجری الذی فیما بین البطنین المقدمین و بین البطن المؤخر جسم علی شکل الصنوبرة من جوھر الغدد یملا الفضاء والخلل الذی فیما بین اقسـام العرق العظیم الذی منه ینتسج اکثر الشباک المشیمیة التی فی البطنین المقدمین من الدماغ

وکل واحد من المنخرین والثقبین النافذین فی طول المنخرین الذین بھما یکون التنفس واشتمام الروایح اذا ھو بلغ الراس انتھی الی عظم سخیف الجرم. وفی ھذا العظم الذی عنده ینتھی اطراف البطنین المقدمین من بطون الدماغ. ھو العظم ثقب مختلفة المجاری شبیھة بالاسفنجة یستفرغ فیھا الفضول المنحدرة من الدماغ وھی المخاط ...... الخ (ص:56-57)

اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ دماغ کے اجواف وبطون(Cavities) تین ہیں۔ دو دماغ کے اگلے حصے میں اور ایک پچھلے حصے میں ۔اگلے دو اجواف سے دماغ سانس کو اندر اور باہر کرتا ہے اور ان ہی میں روح نفسانی پختہ ہوتی ہے۔ یہی اجواف نتھنوں کی طرف اترنے والے اپنے اطراف کے ذریعہ سے سونگھنے کا کام کرتے ہیں اور اسی کے ساتھ ساتھ فضلہ باہر نکالنے کا رستہ بھی مہیا کرتے ہیں۔ روح نفسانی پختگی کے بعد یہاں سے ایک نالی کے ذریعے پچھلے جوف میں منتقل ہوجاتی ہے۔ مذکورہ نالی میں غدود کے مادہ سے بنا ہوا صنوبری شکل کا جسم ہوتا ہے۔ یہ جسم اس نالی نما رستہ کے پورے خلا کو اور اس بڑی رگ کی شاخوں کے درمیان کے خلل کو بھرتا ہے جس سے دماغ کے اگلے دو جوفوں میں موجود مشیمہ کے جال کا اکثر حصہ بنا ہوتا ہے۔نتھنوں کے طول میں سوراخ اور اگلے دو اجواف کے اطراف کے درمیان ایک کمزور سی کئی سوراخوں پر مشتمل ہڈی ہوتی ہے۔ ان سوراخوں میں دماغ سے اترنے والا فضلہ یعنی بلغم جمع ہوتا ہے۔

لیکن جدید معلومات اس تفصیل کی تائید نہیں کرتیں۔ جیسا کہ ذیل میں ہے

Olfactory nerves serving the sense of smell, have their cells of origin in the olfactory mucosa in the nasal cavity. This olfactory region comprises the mucosa of the superior nasal concha and the opposite post of the nasal septum. The nerve fibres originate as the central or deep processes of the olfactory cells and collect into bundles which cross in various directions, forming a plexiform net work in the mucosa, finally forming about 20 branches which traverse the cribriform plate in lateral and medial groups and end in the glomeruli of the olfactory bulb. the former continuing into the nasal periosteum, the latter into the perineural sheaths of the nerve bundles. Tissue spaces in these sheaths connect with those in the nasal mucous membrane and with the subarachnoid space.

مندرجہ بالا انگریزی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ ناک کے اوپری حصے پر پائی جانے والی جھلی سے بہت سی حاسہ شم کی اعصابی تاریں شروع ہوتی ہیں۔ ان کے پھر تقریباً بیس مجموعے بن جاتے ہیں جو کہ چھلنی نما ہڈی Cribriform Plate کے سوراخوں سے گزرتے ہیں ہر مجموعے کے اوپر Duramater اور Pia-arachnoid کے نام کی تہیں ہوتی ہیں ان میں سے اول الذکر ناک کی ہڈی کے اوپر کی جھلی (Nasal Periosteum) کے ساتھ متصل ہوجاتی ہے جبکہ مئوخر الذکر کا اتصال اس مجموعہ کا احاطہ کی ہوئی جھلی کے ساتھ ہوتا ہے۔

غرض قدیم تشریح کے مطابق چھلنی دار ہڈی کے سوراخوں میں سے دماغ سے اترنے والا بلغم ناک وحلق میں آکر گرتا ہے جبکہ جدید تشریح کے مطابق ان سوراخوں سے حس شامہ کو دماغ تک لے جانے والی اعصابی تاروں پر مشتمل بیس مجموعے گزرتے ہیں اور اس کے بعد ان سوراخوں میں مزید کوئی جگہ نہیں ہوتی کہ ان سے بلغم (اگر چہ وہ ہوتا بھی نہیں ہے) نیچے اتر سکے کیونکہ ناک اور حلق پر چڑھی ہوئی تہیں اس کیلئے حاجب ہوتی ہیں بلکہ در حقیقت جو کچھ بلغم تیار ہوتا ہے وہ ان ہی تہوں میں تیار ہوتا ہے۔

جہاں تک کتاب المأة میں مذکور دماغ کے تین بطون کا ذکر ہے تو ان کے مقابلے میں جدید تحقیقات کی رو سے دماغ میں جو بطون و اجواف پائے جاتے ہیں وہ Ventricles

کہلاتے ہیں۔ یہ تعداد میں کل چار ہوتے ہیں جن میں سے دو Lateral Ventricles
کہلاتے ہیں ان دو میں سے ایک ایک دماغ کے ہر نصفیے میں ہوتا ہے اس کا بڑا حصہ نصفیے کے
وسط میں ہوتا ہے جس سے تین شاخیں نکلتی ہیں ایک آگے کو ایک پیچھے کو اور ایک نیچے۔ ہر
ایک Lateral Ventrcle ایک منفذ کے ذریعے سے ایک اور جوف جس کو Third
Ventricle کہتے ہیں اس میں کھلتا ہے جو پھر آگے ایک اور جوف یعنی Ventricle
Fourth میں جا کر کھلتا ہے۔ ان بطون یعنی Ventricles کے چھت کی جانب باریک
شریانوں کا جال سا ہوتا ہے جس کو Choroid Plexus کہتے ہیں۔ یہ جال اور انکو محیط
خلیاتی تہہ دماغ کی جھلیوں کے مابین پائی جانے والی رطوبت (Cerebro-spinal
fluid) کا منبع ہیں۔ اس رطوبت سے یہ تمام بطون (Ventricles) اور حرام مغز کے اندر
پائی جانے والی وسطی نالی اور اسی طرح حرام مغز کے ارد گرد جھلیوں کے درمیان پائے جانے
والے خلا بھرے رہتے ہیں۔

حوالے کے طور پر مندرجہ ذیل عبارات ملاحظہ فرمائیں۔

Ventricles of the Brain

The ventricles of the brain develop as expansions of the lumen of the embryonic neural tube from a continuous fluid-filled system in the brain. The roof of each ventricle is thin and does not contain neurons. Each ventricle does, however, have network of capillaries called a choroid plexus associated with its roof. These plexuses, together with the ependymal cells that cover them, are the sites of production of cerebrospinal fluid. The fluid fills the ventricles of the brain, the central canal of the spinal cord, and the subarachnoid space

If air is injected into the ventricles, they become distinguishable on an X ray. This procedure is used to detect the presence of tumors or brain damage that distort the normal outlines of the ventricles.

Lateral Ventricles

Within each cerebral hemisphere is a lateral ventricle that has its major portion located in the parietal lobe (anterior horn), the

occipital lobe (posterior horn), and the temporal lobe (inferior horn). The lateral ventricles are separated from each other medially by a thin vertical partition called the septum pellucidum. Each lateral ventricle communicates with the third ventricle by a small opening called the foramen of Monro (interventricular foramen).

Third Ventricle

The third ventricle is a narrow middle chamber in the diencephalon. The right and left masses of the thalamus form most of its lateral walls. The massa intermedia (intermediate mass) passes through the ventricle by means of the cerebral aqueduct (aqueduct of Sylvius) of the mesencephalon.

Fourth Ventricle

The fourth ventricle is a pyramidal cavity located in the hindbrain just ventral to the cerebellum. There are two openings in the lateral walls of the fourth ventricle called the foramina of Luschka. In the roof is a single opening, the foramen of Magendie. The ventricles communicate through these three openings with a space surrounding the brain and spinal cord (subarachnoid space). The fourth ventricle is continuous with the narrow central canal that extends the length of the spinal cord.

بحث ثانی: فساد و عدم فساد صوم کیلئے چند اصول وضابطے۔

(1) شریعت کا مدار ان امو ر پر نہیں ہے جن کو معلوم کرنے کیلئے بہت کچھ تحقیقات و تدقیقات کی احتیاج ہو خصوصاً تشریحی طبی Anatomical تحقیقات کی کہ جن کیلئے عام طور پر انسان کے مردہ جسم کی چیر پھاڑ کرنی پڑتی ہے جو کہ از روئے شرع خود ممنوع ہے۔ نماز روزے کیلئے شریعت نے اوقات اور مہینے معلوم کرنے کیلئے علم فلکیات کی تحقیقات و تدقیقات کا مکلّف نہیں کیا بلکہ یہ کہہ کر کہ ہم تو امی امت ہیں روزوں کیلئے چاند کی رویت کو مدار بنایا اور نمازوں کیلئے سورج کے طلوع وغروب اور اشیاء کے سایہ کو مدار بنایا اور یہ ایسے امور ہیں کہ ہر زمانہ اور ہر معاشرہ ومقام کے لوگوں کی ان تک بآسانی رسائی ہوسکتی ہے۔

اسی طرح روزے کے فساد و عدم فساد کے بارے میں طرز شریعت کا تقاضا یہ ہے کہ ایسا معیار ہونا چاہیے جو تشریحی طبی تحقیقات و تدقیقات کا محتاج نہ ہو۔ اگر ایسا نہ ہو تو اس میں یہ اندیشہ ہے کہ اگر کسی زمانہ میں پچھلی تحقیقات باطل ہو جائیں جیسا کہ اس دور میں ہوا ہے تو پھر ان پر مبنی احکام بھی بدلیں گے اور اس سے بڑا حرف آتا ہے۔

(2) حدیث پر نظر کرنے سے ہمیں وہ سادہ سا معیار مل جاتا ہے جس پر ہم فساد و عدم فساد صوم کے احکام کی بنا کر سکتے ہیں بلکہ فقہاء کے نزدیک بھی اصل معیار یہی ہے جیسا کہ کتب فقہ سے واضح ہے وہ حدیث یہ ہے۔

إِنَّمَا الْإِفْطَارُ مِمَّا دَخَلَ وَلَيْسَ مِمَّا خَرَجَ (روزہ اس چیز سے ٹوٹتا ہے جو جسم میں داخل ہو اس چیز سے نہیں جو جسم سے باہر آئے) اور اس عموم سے جن صورتوں کی تخصیص کی گئی ہے شریعت نے ان کو بھی خود ہی بیان کر دیا ہے۔

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ دَخَلَ عَلَيَّ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فَقَالَ يَا عَائِشَةُ هَلْ مِنْ كِسْرَةٍ فَأَتَيْتُهُ بِقُرْصٍ فَوَضَعَهُ عَلٰى فِيْهِ فَقَال يَا عَائِشَةُ هَلْ دَخَلَ بَطْنِيْ مِنْهُ شَيْءٌ ؟ كَذٰلِكَ قُبْلَةُ الصَّائِمِ إِنَّمَا الْإِفْطَارُ مِمَّا دَخَلَ وَلَيْسَ مِمَّا خَرَجَ (مسند ابی یعلی)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں رسول اللہ ﷺ میرے پاس آئے اور پوچھا اے عائشہ کیا روٹی کا کوئی ٹکڑا ہے۔ میں آپ کے پاس ایک ٹکیہ لے آئی۔ آپ نے اس کو اپنے منہ پر رکھا اور پوچھا اے عائشہ کیا (اتنی بات سے) اس کا کچھ حصہ میرے پیٹ میں گیا (ظاہر ہے کہ نہیں) تو روزہ دار کے بوسہ لینے کا بھی یہی حال ہے (کہ چونکہ اس کے پیٹ میں کچھ نہیں جاتا لہٰذا اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا) روزہ تو اس چیز سے ٹوٹتا ہے جو جسم میں داخل ہو اس سے نہیں جو جسم سے باہر نکلے۔

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ اَلْفِطْرُ فِي الصَّوْمِ مِمَّا دَخَلَ وَلَيْسَ مِمَّا خَرَجَ. (بخاری)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں روزہ تو ان چیزوں سے ٹوٹتا ہے جو جسم میں داخل ہوں ان چیزوں سے نہیں جو جسم سے خارج ہوں۔

عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ قَالَ إِنَّمَا الْوُضُوْءُ مِمَّا خَرَجَ وَلَيْسَ مِمَّا دَخَلَ وَالْفِطْرُ

فِي الصَّوۡمِ مِمَّا دَخَلَ وَلَيۡسَ مِمَّا خَرَجَ (عبدالرزاق)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ وضو تو محض ان چیزوں کی وجہ سے ہوتا ہے جو جسم سے خارج ہوں جب کہ روزہ ان چیزوں سے ٹوٹتا ہے جو جسم میں داخل ہوں ان سے نہیں جو جسم سے خارج ہوں۔ ان حدیثوں سے بظاہر معلوم ہوا کہ جسم میں کوئی چیز بھی داخل ہو خواہ کسی قدرتی یا مصنوعی مخرق (Opening) سے داخل ہو یا مسام کے ذریعہ سے اس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔

مذکورہ بالا ضابطہ سے جن صورتوں کی تخصیص کی گئی ہے وہ یہ ہیں۔

1- عَنۡ أَبِیۡ هُرَيۡرَةَ قَالَ قَالَ رَسُوۡلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم مَنِ اسۡتَقَاءَ عَمَدًا فَلۡيَقۡضِ. (ابوداؤد)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو عمداً قے کرے وہ روزے کی قضا کرے۔

عَنۡ أَنَسِ بۡنِ مَالِكٍ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ اِلَى النَّبِيِّ صلی اللہ علیہ وسلم قَالَ اِشۡتَكَتۡ عَيۡنَيَّ أَفَأَكۡتَحِلُ وَ أَنَا صَائِمٌ قَالَ نَعَمۡ. (ترمذی)

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ایک صاحب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور کہا کہ میری آنکھیں دکھنے آ گئی ہیں تو کیا میں روزے کی حالت میں سرمہ لگا سکتا ہوں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہاں (لگا سکتے ہو)۔

(ii) عَنۡ أَنَسِ بۡنِ مَالِكٍ أَنَّهُ كَانَ يَكۡتَحِلُ وَ هُوَ صَائِمٌ. (ابوداؤد)

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وہ روزہ کی حالت میں سرمہ لگاتے تھے۔

ظاہر ہے کہ سرمہ کا اثر حلق تک جا پہنچتا ہے لیکن اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا کیونکہ وہ مسام کی طرح کے رستے سے گزرتا ہے۔ اسی طرح روزہ دار کو غسل کرنے اور جسم پر تیل کی مالش کرنے کی اجازت ہے اس سے معلوم ہوا کہ مسام کے ذریعے سے جو چیز جسم میں داخل ہو وہ مفطر صوم نہیں ہوتی لہٰذا یہ بھی مذکورہ عموم سے مخصوص ہوا۔

تخصیص کی رعایت کے بعد اب مفطر صوم یعنی روزے کو توڑنے والی بات جسم میں کسی شے کا وہ داخلہ ہوا جو معمول کے یا خلاف معمول کے راستوں (Natural and

artificial openings سے مشہور و معلوم اجواف میں ہو۔ حاصل یہ ہے کہ فساد و عدم فساد صوم کیلئے جو سادہ سا معیار ہمیں ملتا ہے وہ یہ ہے کہ مخارق سے، اگر کوئی شے جسم کے جوف کے اندر داخل ہو تو وہ مفطر صوم ہے الا یہ کہ کسی موقع پر مجبوری کا تقاضا ہو جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے۔

حدیث و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے ثابت ہونے والا یہ معیار شریعت کے منشا و اصول کے عین مطابق ہے اور اس کیلئے ہمیں طبی تحقیقات کی پیچیدگیوں میں الجھنا نہیں پڑتا۔ البتہ اگر طبی تحقیقات و تدقیقات اس کے موافق ہوں تو یہ بات مزید اطمینان کا باعث ہوگی۔

نوٹ: اس موقع پر ہم ایک ممکنہ اعتراض کا جواب بھی دیتے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ فقہاء کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل مفطر یعنی روزہ توڑنے والی بات تو کسی شے کا جوف معدہ میں یا جوف دماغ میں داخل ہونا ہے۔

i قال فی البحر والتحقیق ان بین جوف الراس و جوف البطن منفذا اصلیا فما وصل الی جوف الراس وصل الی جوف البطن.

بحر میں ہے تحقیق یہ ہے کہ جوف دماغ اور جوف بطن کے درمیان اصلی منفذ اور راستہ (Opening) ہے لہٰذا جو چیز جوف دماغ میں پہنچتی ہے وہ جوف بطن میں پہنچ جاتی ہے۔

ii اما الحقنة والوجور فلانه وصل الی الجوف ما فیه صلاح البدن و فی القطور و السعوط لانه وصل الی الراس ما فیه صلاح البدن(قاضی خان)

منہ میں اور مقعد میں قطرے ٹپکانے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ جوف بطن میں مفید بدن چیز پہنچی ہے اور ناک میں دوا ٹپکانے سے روزہ اس وجہ سے ٹوٹتا ہے کہ جوف دماغ میں مفید بدن چیز پہنچی ہے۔

iii یفید انه لا خلاف لو اتفقوا علی تشریح هذا العضو فان قول ابی یوسف (رحمه الله) بالا فساد انما هو بناء علی قیام المنفذ بین المثانة و الجوف فیصل الی الجوف ما یقطر فیها و قوله بعدمه بناء علی عدمه والبول یترشح من الجوف الی المثانة. فیجتمع فیها(فتح القدیر)

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر اس عضو کی تشریح پر اتفاق ہوتا تو متعلقہ شرعی حکم میں

اختلاف نہ ہوتا کیونکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا جو روزہ ٹوٹنے کا قول ہے وہ اس پر مبنی ہے کہ ان کے نزدیک مثانہ اور جوف بطن کے درمیان منفذ ہے لہٰذا جو دوا پیشاب کی نالی میں ٹپکائی جاتی ہے وہ جوف بطن میں پہنچ جاتی ہے اور جو کہتے ہیں کہ روزہ نہیں ٹوٹتا وہ اس وجہ سے کہ ان کے نزدیک منفذ نہیں ہے۔

لہٰذا اس مفطر کو سامنے رکھتے ہوئے یہ کیوں نہیں کہتے کہ جن اعضاء مثلاً مثانہ و رحم اور جوف بطن کے درمیان منفذ نہیں ہے چونکہ ان اعضاء کے واسطے سے کوئی شے جوف بطن تک نہیں پہنچتی لہٰذا ان اعضاء میں کسی شے کے داخل ہونے سے روزہ نہیں ٹوٹے گا جیسا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ مثانہ میں کسی شے کے داخل ہونے پر روزہ نہ ٹوٹنے کا حکم لگاتے ہیں۔ اسی طرح چونکہ کان سے جوف دماغ تک کچھ نہیں پہنچتا لہٰذا اس کے جوف بطن میں داخل ہونے کا بھی کوئی امکان نہیں۔ لہٰذا روزہ توڑنے والی تو بس یہ بات رہ گئی کہ کوئی شے جوف معدہ میں حلق یا دبر کے ذریعے سے داخل ہو یا جائفہ (معدہ کے زخم) کے ذریعے سے اور بس۔ بلاشبہ اس میں روزے دار کیلئے بڑی آسانی ہے جو کہ شریعت کا منشاء بھی ہے۔

پھر ایک حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ وہ حدیث یہ ہے۔

عَنْ عَائِشَةَ رضی اللہ عنہا قَدْ دَخَلَ عَلَيَّ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم فَقَالَ يَا عَائِشَةُ هَلْ مِنْ كِسْرَةٍ فَأَتَيْتُهُ بِقُرْصٍ فَوَضَعَهُ عَلٰى فِيْهِ فَقَالَ يَا عَائِشَةُ هَلْ دَخَلَ بَطْنِيْ مِنْهُ شَيْءٌ كَذٰلِكِ قُبْلَةَ الصَّائِمِ إِنَّمَا الْإِفْطَارُ مِمَّا دَخَلَ وَ لَيْسَ مِمَّا خَرَجَ.

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں رسول اللہ ﷺ میرے پاس آئے اور پوچھا اے عائشہ کیا روٹی کا کوئی ٹکڑا ہے۔ میں نے ایک ٹکیہ پیش کی۔ آپ نے اس کو اپنے منہ پر رکھا اور پوچھا اے عائشہ کیا اس طرح کرنے سے میرے پیٹ میں کچھ چیز گئی۔ (ظاہر ہے کہ نہیں) تو اسی طرح روزہ دار کے بوسہ کا معاملہ ہے۔ روزہ تو محض اس چیز سے ٹوٹتا ہے جو جسم میں داخل ہو اس سے نہیں جو جسم سے باہر نکلے۔

اس حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ روزہ توڑنے والی اصل چیز جوف معدہ میں کسی شے کا داخل ہونا ہے۔

جواب

خود اسی حدیث میں اور دیگر روایات میں جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں قانون قاعدے میں ابہام ہے کیونکہ یہ واضح نہیں ہے کہ **اَلْفِطْرُ مِمَّا دَخَلَ** میں مدخول فیہ سے کیا مراد ہے۔ آیا صرف جوف معدہ ہے جیسا کہ عام طور پر فقہی عبارات سے مفہوم ہوتا ہے یا جسم کے تمام اجواف ہیں مثلا جوف معدہ، جوف مثانہ، جوف قبل و رحم، جوف مجری النفس وغیرہ کہ جن کیلئے ظاہر جسم پر مخارق (openings) ہیں۔

اگرچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مذکورہ بالا حدیث کا اول حصہ پہلے معنی پر کسی درجے میں قرینہ بن سکتا ہے لیکن دیگر قرائن اور خود احتیاط کا پہلو دوسرے معنی کا تقاضا کرتے ہیں مثلاً

(1) حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہے

إِنَّمَاالْوُضُوْءُ مِمَّا خَرَجَ وَلَيْسَ مِمَّا دَخَلَ وَالْفِطْرُ فِي الصَّوْمِ مِمَّا دَخَلَ وَلَيْسَ مِمَّا خَرَجَ.

وضو اس چیز سے ٹوٹتا ہے جو جسم سے باہر نکلے اس سے نہیں جو جسم میں داخل ہو جب کہ روزہ اس چیز سے ٹوٹتا ہے جو جسم میں داخل ہو اس سے نہیں جو جسم سے باہر نکلے۔

اس تقابل کا تقاضا یہ ہے کہ مدخل Way of entrance و مخرج Way of exit وضو اور روزے میں یکساں ہوں اور وضو میں مخرج تنہا جوف معدہ نہیں ہے بلکہ مثانہ بھی ہے اور فرج داخل اور رحم بھی ہے وغیرہ۔

(2) ممکن ہے کہ فقہی توجیہات بعد کے فقہاء کی ہوں اور مجتہدین نے مسائل کی بناء صرف تشریحی تحقیقات پر نہیں بلکہ اور امور پر کی ہو۔

(3) امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے بارے میں یہ ملتا ہے۔

و بعضهم جعل المثانة نفسها جوفا عند ابی یوسف رحمه الله

بعض حضرات نے کہا کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک خود مثانہ مستقل جوف ہے

اس سے معلوم ہوا کہ بعض فقہاء کے نزدیک مثانہ بھی ایسے ہی بنیادی طور پر جوف ہے

جیسا کہ جوف معدہ۔

حاصل یہ ہے کہ صرف جوف معدہ میں کسی شے کا داخل ہونا مفطر صوم نہیں ہے بلکہ کسی بھی جوف میں داخلہ واستقرار مفسد صوم ہے۔

رہی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا والی حدیث تو اس کے اول حصہ کا یہ جواب ہے کہ محض جوف معدہ کے ذکر سے دیگر اجواف کا غیر معتبر ہونا لازم نہیں آتا۔

بحث ثالث۔ علیحدہ علیحدہ اعضاء کے احکام۔

(1) آنکھ کے بارے میں

آنکھ اور ناک کے درمیان ایک باریک سا منفذ ہوتا ہے جس کو Lacrimal Naso-Duct کہتے ہیں۔اس کی وجہ سے جب ہم آنکھ میں دوا کے قطرے ٹپکائیں تو وہ اس باریک سی نالی سے گزرتی ہوئی حلق میں آجاتی ہے اور دوا کا مزہ محسوس ہوتا ہے۔اس سے خیال ہوتا ہے کہ جب دوا حلق تک پہنچتی ہے تو اس کے بعد لامحالہ معدہ تک بھی پہنچتی ہوگی لہٰذا روزہ ٹوٹ جانا چاہیے۔اس کا جواب یہ ہے۔

(1) شریعت نے اس کو قاعدہ ’’إِنَّمَا الْفِطْرُ مِمَّا دَخَلَ وَ لَيْسَ مِمَّا خَرَجَ‘‘ سے مستثنیٰ کیا ہے کیونکہ حدیث میں آتا ہے کہ إِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ كَانَ يَكْتَحِلُ وَهُوَ صَائِمٌ (رسول اللہ ﷺ روزہ کی حالت میں سرمہ لگاتے تھے) اور ظاہر ہے کہ سرمہ کا اثر بھی حلق میں محسوس ہوتا ہے اور تھوک وبلغم میں سرمہ کی سیاہی نظر آتی ہے۔

(2) مذکورہ بالا منفذ اتنا باریک ہوتا ہے کہ عام نظر سے اس کا ادراک بھی نہیں ہوسکتا لہٰذا یہ مثل مسام کے ہے اور مسام سے گزرنے والی چیز مفطر صوم نہیں ہوتی۔علامہ زیلعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

ولئن كان عينه فهو من قبيل المسام فلا يفطره. (تبيين الحقائق).

اگر وہ بعینہ سرمہ ہے تو چونکہ وہ مسام کے ذریعہ سے پہنچا ہے لہٰذا روزہ نہیں ٹوٹتا۔

نوٹ: بعض اوقات اس باریک سی نالی میں ایک نلکی داخل کرکے پانی گزارا جاتا ہے تاکہ صفائی ہوجائے اس صورت میں چونکہ وہ نالی اب مسام کی صورت میں نہیں رہی لہٰذا اب

جو پانی حلق میں گر کر معدہ میں جائے گا تو اس سے روزہ ٹوٹ جائے گا۔

کان کے بارے میں

کان کے تین حصے ہوتے ہیں بیرونی، وسطی اور اندرونی۔ بیرونی اور وسطی کے درمیان ایک پردہ ہوتا ہے اور اسی طرح وسطی اور اندرونی کے درمیان بھی۔ باہر کے پردے سے کوئی تیل وغیرہ دماغ تک پہنچ جائے ایسا نہیں ہوتا کیونکہ کان اور جوف راس کے درمیان کوئی منفذ نہیں ہوتا۔ وسطی حصے اور حلق کے درمیان ایک نالی نما منفذ یعنیEustachian tube ہوتی ہے جو عام حالتوں میں تو کھلی ہوتی ہے لیکن کان کے بیرونی پردے کے پھٹنے کی صورت میں بند ہو جاتی ہے اور اس سے بالفرض اگر کچھ دوا 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 راس میں داخل ہوتا ہے اور نہ ہی اس کے واسطے سے جوف بطن میں جیسا کہ پہلے تفصیل گزر چکی ہے۔ اس طرح فقہاء کی اپنی تعلیل کے مطابق تو روزہ نہیں ٹوٹنا چاہیے۔

ہم نے جو معیار ذکر کیا ہے اس کا تقاضا ہے کہ کان میں کسی بھی شے کے داخل ہونے سے رزہ ٹوٹ جانا چاہیے خواہ وہ تیل ہو یا پانی ہو اور خواہ پانی خود بخود داخل ہوا ہو یا عمداً داخل کیا گیا ہو اور خواہ وہ جامد کی ایسی شکل ہو کہ جس کو جوف کان میں استقرار بھی حاصل ہو جاتا ہے مثلاً سفوف وغیرہ۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں بطن کا لفظ ہے جو سینے کے نیچے کے نرم حصے (Abdomen) پر بھی بولا جاتا ہے لہذا ہم محض ان اجواف میں کسی شے کے داخلہ اور استقرار کو کیوں نہ مفطر ٹھہرائیں جو بطن میں واقع ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ بطن میں موجود اجواف کے علاوہ باقی بدن میں صرف دو جوف رہ جاتے ہیں یعنی مجری النفس (Respiratory tract) اور کان کے اجواف۔ حدیث میں موجود لفظ بطن میں احتمال ہے کہ اس سے مراد جوف معدہ ہو جیسا کہ سباق سے معلوم ہوتا ہے۔ اس احتمال کے ہوتے ہوئے پھر پیٹ وبطن کے دیگر اجواف اور کان کے جوف کے

درمیان کچھ فرق نہیں رہتا۔ نیز احتیاط بھی اسی کی مقتضی ہے کہ ان کے ما بین فرق نہ کیا جائے کیونکہ ائمہ حنفیہ کان میں تیل پڑنے پر روزے کے ٹوٹنے کے بالاتفاق قائل ہیں۔

ہمارے نزدیک کان میں تیل ڈالنے یا پانی ڈالنے سے روزہ کے فاسد ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ علت دونوں میں یکساں ہے البتہ خود بخود پانی داخل ہونے سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ پانی کے بارے میں قاضی خان بھی تفصیل کے قائل ہیں اگرچہ علت میں فرق ہے۔

قال(القاضی خان) اذا خاض الماء فدخل اذنه لا یفسد صومه و ان صب الماء فیها اختلفوا فیها والصحیح الفساد لانه موصل الی الجوف بفعله فلا یعتبر فیه صلاح البدن کما لو ادخل خشبة و غیبها الی آخر کلامه وبه تندفع الاشکالات ویظهر ان الاصح فی الماء التفصیل الذی اختاره القاضی رحمه الله(فتح القدیر)

قاضی خان رحمہ اللہ نے فرمایا جب آدمی پانی میں اتر جائے اور پانی خود بخود اس کے کان میں چلا جائے تو روزہ نہیں ٹوٹتا۔ اور اگر کوئی اپنے کان میں خود پانی ٹپکائے تو اس بارے میں اختلاف ہے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ روزہ ٹوٹ جائے گا کیونکہ اس نے اپنے فعل سے پانی پہنچایا ہے لہٰذا اس وقت اس کے مفید بدن نہ ہونے کا اعتبار نہ ہوگا جیسا کہ اس صورت میں نہیں ہوتا جب کوئی شخص اپنے پاخانے کی راہ میں لکڑی داخل کرے اور اس کو اس کے اندر غائب کردے۔ اس سے معلوم ہوا کہ پانی میں وہ تفصیل جو قاضی خان نے اختیار کی ہے وہی زیادہ ظاہر اور راجح ہے۔

کان میں خود بخود پانی کے داخل ہونے کی صورت میں عدم فساد کی یہ توجیہ ہوسکتی ہے کہ ایسا ہونا آدمی کے اختیار سے باہر ہوتا ہے اور روزے میں نہانے کی ضرورت ہوسکتی ہے فرض بھی اور سنت بھی۔ ٹھنڈک حاصل کرنے کیلئے بھی اباحت ہے۔ پس غیر اختیاری ہونے کے باعث فساد کا حکم نہیں لگائیں گے جیسا کہ مکھی اگر خود بخود روزہ دار کے پیٹ میں چلی جائے تو ازروئے استحسان اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا کیونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے۔

جامد چیزوں کو کان میں داخل کرنے کی صورت میں حکم یہ ہوگا کہ اگر وہ کان میں جا کر چھپ جائیں اور باہر سے نظر نہ آئیں اور خود بخود باہر بھی نہ نکلیں تو روزہ ٹوٹ جائے گا۔ البتہ

اگر کوئی چھوٹا کنکر یا اس جیسی کوئی شے داخل ہونے کے بعد خود بخود یعنی آلات واوزار کی مدد کے بغیر باہر نکل آئے تو عدم استقرار کے باعث فساد صوم کا حکم نہ لگائیں گے۔

مثانہ کے بارے میں

گردوں تک جو خون جاتا ہے اس میں سے پیشاب چھن کر دائیں بائیں کی نالیوں (Ureters) کے ذریعے مثانہ میں جمع ہوتا ہے اور وہاں سے بوقت ضرورت خارج ہوتا ہے۔ مثانہ اور جوف معدہ کے درمیان قطعی طور پر کوئی منفذ نہیں ہوتا اور اس میں قدیم خیال کے برعکس مرد اور عورت کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

لہٰذا ہمارے پیش کردہ معیار کے مطابق کسی دوا وغیرہ کے مثانہ میں خواہ وہ مرد کا ہو یا عورت کا داخل ہونے سے روزہ ٹوٹ جائے گا۔ یہی قول امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا بھی ہے۔ البتہ توافق علت نہیں ہے لیکن مضر نہیں۔ مزید براں بعض حضرات کا یہ قول بھی موجود ہے کہ" **وبعضهم جعل المثانة نفسها جوفا عند ابی یوسف رحمه الله** (بعض حضرات نے بتایا کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مثانہ خود مستقل جوف ہے)۔

آلہ تناسل (Penis) کے بارے میں

مرد میں مثانہ سے لے کر پیشاب کی نالی کے سوراخ تک ایک لمبی سی نالی (Urethra) ہوتی ہے جس کا کچھ حصہ قصبۃ الذکر میں ہوتا ہے یعنی (Penile Urethra) اور کچھ حصہ پیٹ کے اندر ہوتا ہے یعنی Prostatic and Membranous urethra عورت میں یہ نالی نسبتاً چھوٹی ہوتی ہے اور جتنی بھی ہوتی ہے یعنی 4 سم۔ وہ سب پیٹ میں پوشیدہ ہوتی ہے۔

نوٹ: یہ بات معلوم رہے کہ عورت میں فرج خارج کے اندر جیسے فرج داخل کا سوراخ ہوتا ہے اسی طرح اس کے ذرا اوپر پیشاب کی نالی کا علیحدہ سوراخ ہوتا ہے۔

پیشاب کی نالی بھی چونکہ ایک مستقل جوف ہے لہٰذا وہ خواہ مرد کی ہو یا عورت کی اس میں کچھ داخل ہو کر چھپ جانے سے روزہ ٹوٹ جائے گا۔ اس کی تائید اس تصریح سے بھی ہوتی ہے۔

وما نقل عن خزانة الاكمل فيما اذا حشا ذكره بقطنة فغيبها انه يفسد كاحتشائها مما يقضی ببطلان حكاية الاتفاق علی عدم الفساد فی الاقطار ما دام فی قصبة الذكر و لا شک فی ذلک(فتح القدیر)

خزانہ اکمل میں مذکور یہ مسئلہ کہ کوئی مرد اپنے آلہ تناسل میں روئی بھردے اور روئی کو اس کے اندر چھپا دے تو روزہ ٹوٹ جاتا ہے جیسا کہ مثانہ کے اندر چھپانے سے ٹوٹتا ہے اس بارے میں یہ بات فیصلہ کن ہے کہ یہ کہنا کہ پیشاب کی نالی میں ٹپکایا ہوا قطرہ جب تک اسی میں رہے اس سے بالاتفاق روزہ نہیں ٹوٹتا غلط بات ہے۔

خزانہ الاکمل کی اس جزئی کے علاوہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ یا کم از کم امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہی قول ہے کہ آلہ تناسل میں قطرے ٹپکانے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے بھی اس کے موافق ایک روایت موجود ہے۔ بدائع میں علامہ کاسانی رحمہ اللہ تحریر فرماتے ہیں

واما الاقطار فی الاحلیل فلا یفسد فی قول ابی حنیفة و عندهما یفسد وروی الحسن عن ابی حنیفة مثل قولهما وعلی هذه الروایة اعتمد استاذی رحمه الله. وذكر القاضی فی شرحه مختصر الطحاوی و قول محمد مع ابی حنیفة (ص: 93 ج:2)

پیشاب کی نالی میں قطرے ٹپکانے سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک روزہ نہیں ٹوٹتا جب کہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ حسن رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے صاحبین کے قول کی مثل روایت کیا اور اسی روایت پر میرے استاد رحمہ اللہ کا اعتماد تھا۔

بعد کے فقہاء نے ان اقوال کی جو بھی توجیہ وتعلیل کی ہو ہمارے لئے اتنا کافی ہے کہ ہمیں ہمارا مطلوبہ حکم ائمہ احناف ہی سے حاصل ہے کہ آلہ تناسل میں قطرے ٹپکانا مفسد صوم ہے اور ایسا ہر حال میں ہے مثانے میں داخل ہونے کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے البتہ ابن عابدین رحمہ اللہ کا یہ کہنا

وافاد انه لو بقی فی قصبة الذكر لا یفسد اتفاقاً ولا شک فی ذلک و به

بطل ما نقل عن خزانة الاكمل لو حشا ذكره بقطنه فغيبها انه يفسد لان العلة من الجانبين الوصول الى الجوف و عدمه بناء على وجود المنفذ و عدمه لكن هذا يقتضى عدم الفساد فى حشو الدبر و فرجها الداخل ولا مخلص الا باثبات ان المدخل فيها تجذبه الطبيعة فلا يعود الا مع الخارج المعتاد و تمامه فى الفتح. قلت الاقرب التخلص بان الدبر والفرج الداخل من الجوف بينهما و بين الجوف حاجزا الا ان الشارع اعتبرهما فى الصوم من الخارج وهذا بخلاف قصبة الذكر فان المثانة لا منفذ لها على قولهما وعلى قول ابى يوسف وان كان لها منفذ الى الجوف الا ان المنفذ الآخر لمتصل بالقصبة منطبق لا ينفتح الا عند خروج البول فلم يعط للقصبة حكم الجوف (ص:109 ج:2 ردالمحتار)

''جب تک دوا وغیرہ پیشاب کی نالی میں رہے اس سے بالاتفاق روزہ نہیں ٹوٹتا اس میں کچھ شک نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ خزانہ اکمل والی بات درست نہیں کیونکہ دونوں جانبوں کی علت جوف میں پہنچنا نہ پہنچنا ہے جو خود اس پر مبنی ہے کہ مثانہ اور جوف بطن کے درمیان منفذ ہے یا نہیں۔لیکن اس کا تو یہ مطلب ہوگا کہ مقعد یا اندرونی شرمگاہ میں کچھ ڈالنے سے روزہ نہ ٹوٹنا چاہئے اور اس سے خلاصی کی صرف یہی صورت ہے کہ ان میں داخل ہونے والی شے کو طبیعت جذب کرتی ہے اور یہ عادۃً باہر آنے والی شے کے ساتھ واپس نکلتی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس اعتراض سے خلاصی کی زیادہ قریب صورت یہ ہے کہ مقعد اور اندرونی شرمگاہ ان کے اور جوف بطن کے درمیان حائل موجود ہے البتہ شارع نے روزے کے لئے ان دونوں کو جسم سے خارج شمار کیا ہے۔ یہ حکم پیشاب کی نالی سے مختلف ہے کیونکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مثانے کا منفذ نہیں ہے جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر منفذ ہے لیکن دوسرا منفذ جو پیشاب کی نالی کے ساتھ متصل ہے وہ صرف پیشاب کے نکلنے کے وقت کھلتا ہے لہٰذا پیشاب کی نالی کو مثانہ والا حکم نہیں دیا جا سکتا۔

اگرچہ تشریح البدن کے اعتبار سے تو انکا یہ کہنا صحیح ہے کہ

الا ان المنفذ الآخر المتصل بالقصبة منطبق لا ينفتح الا عند خروج البول.

مثانہ کا منفذ جو پیشاب کی نالی کے ساتھ متصل ہے وہ بند رہتا ہے اور صرف پیشاب باہر

نکلنے کے وقت کھلتا ہے۔

لیکن جو مسئلہ انہوں نے ذکر کیا ہے وہ ائمہ کے قول سے مطابقت نہیں رکھتا کیونکہ اس صورت میں آلہ تناسل میں قطرے ٹپکانے میں اختلاف کا ذکر ہی بے معنی ہوکر رہ جاتا ہے بلکہ اختلاف صرف اسی صورت میں رہ جاتا ہے کہ شے مثانہ میں داخل ہوا وراس کا علم بھی ہوجائے کہ وہ مثانہ میں داخل ہوگئی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ بھی ہر ہر ٹپکائے ہوئے قطرے میں انتہائی دشوار ہے بلکہ ابن عابدین رحمہ اللہ کے مطابق آلہ تناسل کے راستے مثانے میں کوئی شے داخل ہی نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ وہ کہتے ہیں۔

الا ان المنفذ الآخر المتصل بالقصبة لا ینفتح الا عند خروج البول..

مثانہ کا منفذ جو پیشاب کی نالی کے ساتھ متصل ہے وہ بند رہتا ہے اورصرف پیشاب باہر نکلنے کے وقت کھلتا ہے۔

اس صورت میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک آلہ تناسل میں قطرے ٹپکانے کے ذکر کا بے فائدہ ہونا اظہر ہے۔اورجب یہ بات باطل ہےتو اس کا موجب بھی باطل ہوگا یعنی **اللازم باطل فالملزوم مثله.** لہذا امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک آلہ تناسل میں قطرے ٹپکانے کو ہرحال میں مفسد صوم سمجھنا ناگزیر ہے۔

فرج داخل اوررحم کے بارے میں

اگرچہ اپنے پاس موجود فقہ کی کتابوں میں یہ تصریح تو نہیں ملی کہ فرج داخل اور رحم اور جوف معدہ کے درمیان منفذ ہے لیکن فرج داخل اور رحم میں سے کسی شے کے داخل و مستقر ہونے سے فساد صوم کا قول ضرور ملتا ہے۔

وکذا(ای الم یفسد صومه) لو ادخل اصبعه فی استه او ادخلت المراة فی فرجها هو المختار الا اذا کانت الاصبع مبتلة بالماء او الدهن فحینئذ یفسد لوصول الماء او الدهن وقیل ان المراة اذا حشت الفرج الداخل فسد صومها (البحر الرائق)

اگراپنی خشک انگلی اپنے پاخانے کے مقام میں داخل کی یا عورت نے اپنی شرمگاہ میں

داخل کی تو مختار بات یہ ہے کہ روزہ نہیں ٹوٹے گا لیکن اگر پانی یا تیل لگی انگلی داخل کی تو روزہ ٹوٹ جائے گا کیونکہ پانی یا تیل اندر پہنچ گیا ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ عورت اگر اپنی اندرونی شرمگاہ میں کوئی چیز بھر دے تو اس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔

اسی طرح امداد الفتاوی میں یہ مسئلہ لکھا ہے

''خود روزہ کی حالت میں (رحم میں) یہ چھلا چڑھانا مفسد صوم ہے''۔

جدید تحقیقات کی رو سے اگرچہ ان کے اور جوف معدہ کے درمیان کوئی منفذ نہیں ہے لیکن چونکہ یہ بھی ایک جوف ہے لہذا اس میں کسی شے کے دخول و استقرار سے روزہ ٹوٹ جائے گا۔

2- آمہّ و جائفہ کے بارے میں

جائفہ یعنی پیٹ کا وہ زخم جو معدہ یا آنت میں کھلتا ہو اس میں دوا ڈالی جائے اور وہ جوف معدہ تک پہنچ جائے تو اس سے روزہ کے ٹوٹنے میں کوئی اشکال نہیں ہے۔

آمہ سر کے اس زخم کو کہتے ہیں جو ہڈی کو توڑ کر دماغ کے گرد جھلیوں (Meninges) تک پہنچ جائے۔ یہ جھلیاں دماغ کا ہر طرف سے احاطہ کئے ہوئے ہوتی ہیں اور نیچے حرام مغز پر محیط جھلیوں کے ساتھ متصل ہوتی ہیں جوف دماغ کی تحقیق ہم پہلے کر چکے ہیں۔

موجودہ دور میں کھوپڑی کے اندر دماغ کی جگہ کو کھوپڑی کا جوف (Cranial cavity) کہتے ہیں لیکن چونکہ یہ دماغ سے بھری ہوتی ہے اور اس کو جوف سمجھنا یا کہنا محض ایک طبی اصطلاح ہے لہذا احکام شرعیہ میں اس کا اعتبار نہیں کیا جا سکتا۔

نتیجہ یہ ہوا کہ آمہ میں دوا لگانے سے چونکہ دوا کسی معہود و معروف جوف میں داخل نہیں ہوتی لہذا اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ صاحبین رحمہا اللہ بھی یہی حکم لگاتے ہیں اگرچہ انکے قول کی جو توجیہ کی گئی ہے وہ مختلف ہے یعنی

لعدم التیقن بالوصول لانضمام المنفذ مرۃ و اتساعه اخریٰ.

کیونکہ جوف تک پہنچنا یقینی نہیں ہے اس لئے کہ منفذ کبھی کھلتا ہے اور کبھی بند رہتا ہے۔

اسی طرح اگر زخم کی وجہ سے پیٹ کی کھال کٹ جائے لیکن زخم معدہ یا آنت تک نہ اترا

اوراس زخم میں دوا لگائی ہوتو روزہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ دوا کسی معہود ومعروف جوف میں داخل نہیں ہوئی ہے اگرچہ موجودہ دور میں علم تشریح والے اس کو بھی جوف پیٹ یعنی (Abdominal cavity) کہتے ہیں۔ یہ اصطلاحی جوف بھی معدہ اورآنتوں وغیرہ سے بھرا ہوا ہوتا ہے۔

7- مجری النفس (سانس کی نالی) کے بارے میں

مجری نفس یعنی سانس کی نالی سینے میں داخل ہوکر مرحلہ وارکئی شاخوں میں تقسیم ہوتی ہے۔ یہ خودایک مستقل جوف ہے۔اس کے برعکس مُری (کھانے کی نالی) سینے میں سے گزر کر پیٹ میں داخل ہوکرمعدہ میں کھلتی ہے مجری نفس کا مُری یا جوف معدہ کےساتھ کچھ اتصال نہیں ہوتا۔

مجری نفس میں کسی شے کو داخل کرنے سے فساد صوم کا قول فقہاء کرتے ہیں۔

ومفاده انه لوادخل حلقه الدخان افطر ای دخان كان ولوعودا او عنبرا لو ذاكرا لامكان التحرز عنه(ردالمحتار)

اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر روزہ دار نے اپنے حلق میں کوئی سا بھی دھواں داخل کیا خواہ وہ عود کا ہو یا عنبر کا ہوتو روزہ یاد ہوتے ہوئے اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا کیونکہ اس سے بچنا ممکن ہے۔

ای بای صورة كان الادخال حتى لو تبخر ببخور فاواه الى نفسه واشتمه ذاكرا لصومه افطر لامكان التحرز عنه وهذا مما يغفل عنه كثير من الناس ولا تتوهم انه كشم الورد ومائه والمسک لوضوح الفرق بين هواء تطيب بريح المسک وشبهه و بين جوهر دخان وصل الى جوفه بفعله امداد وبه علم حكم شرب الدخان و نظمه الشرنبلالى فى شرحه على الوهبانية بقوله ويمنع من بيع الدخان وشربه وشاربه فى الصوم لا شک يفطر (ردالمحتار)

(دھواں کسی صورت میں بھی داخل ہو) حتیٰ کہ اگر دھونی سلگائی اوراس کو اپنے قریب کیا اورسونگھا تو روزہ یاد ہوتے ہوئے ایسا کرنے سے روزہ ٹوٹ جائے گا کیونکہ اس سے بچنا ممکن

تھا۔ یہ ایسی بات ہے جس سے بہت سے لوگ غفلت کرتے ہیں۔ یہ خیال نہ ہو کہ یہ تو گلاب کا پھول یا عرق گلاب یا مشک سونگھنے کی طرح ہے کیونکہ مشک سے معطر ہونے والی ہوا سونگھنے میں اور دھوئیں کے جوہر کو اپنے فعل سے جوف میں لے جانے میں واضح فرق ہے۔ اسی سے حقہ، بیڑی اور سگریٹ پینے کا حکم بھی معلوم ہوا۔

اور ظاہر ہے کہ دھواں یا دھونی یا بھاپ عام طور سے پیٹ میں نہیں داخل کی جاتی بلکہ مجری نفس کے ذریعے پھیپھڑوں میں داخل کی جاتی ہے اور قاعدہ ہے کہ سانس لینے کے دوران کھانے کی نالی بند ہوتی ہے اور جس وقت کچھ چیز نگل رہے ہوں تو سانس کی نالی کا مدخل بند ہوجاتا ہے۔ یہ مسئلہ بھی ہمارے ذکر کیئے ہوئے معیار کی تائید کرتا ہے۔

یہ قاعدہ جو ابھی ہم نے ذکر کیا اس کیلیئے حوالہ ملاحظہ ہو۔

The upper end of the oesophagus is normally shut off from the pharynx, and there is resistance to the passage of a gastroscope. Normally this sphincter opens 0.2-0.3 seconds after beginning of a swallow, remain open for 0.5-1.0 seconds, and then closes. (Applied Physiology by Samson Wright).

8- پاخانے کا مقام (Anus)

دبر یعنی پاخانے کے مقام کے اندر کوئی چیز داخل ہونے کے بارے میں بظاہر متعارض (Contradictory) احکام ملتے ہیں۔

(الف) **ادخل اصبعه مبلولة بماء اودهن فی دبره او استنجی فوصل الماء الٰی داخل دبره** (يفسد الصوم) **...والحد الفاصل الذی یتعلق بالوصول اليه الفساد قدر المحقنة وقلما يكون ذلك.**

پانی یا تیل لگی انگلی کو اپنے دبر میں داخل کیا یا استنجا کیا اور پانی دبر میں داخل ہوا تو روزہ ٹوٹ جائے گا۔ وہ حد فاصل جس تک پہنچنے سے روزہ ٹوٹتا ہے وہ آلہ حقنہ کی مقدار ہے اور وہاں تک کم ہی پہنچنا ہوتا ہے۔

(ب) ادخل قطنة او خرقة او خشبا او حجرا فی دبره وغیبها(یفسد الصوم) لانه تم الدخول(مراقی الفلاح)

کسی نے اپنے دبر میں روئی یا کپڑے کا ٹکڑا یا لکڑی یا پتھر داخل کیا اور اس میں اس کو چھپا دیا تو اندر داخلہ ممکن ہونے کی وجہ سے روزہ ٹوٹ جائے گا۔

بظاہر تعارض کی وجہ یہ ہے کہ پہلے مسئلے میں آلہ حقنہ کی مقدار چوڑائی میں (جو پانچ سے چھ انگلیوں کی چوڑائی ہے اس کی) کی قید لگائی ہے جبکہ دوسرے مسئلے میں ایسا نہیں ہے۔ مزید بریں جب آلہ حقنہ کی مقدار کے برابر پاخانے کے مقام کو شارع کی جانب سے منہ کی طرح خارج کا حکم حاصل نہیں ہے اور وہ جوف کے ساتھ متصل و متعلق بھی ہے تو اس مقدار کی تخصیص کی کوئی وجہ نہیں بنتی۔

البتہ ان مسائل کی یہ توجیہ کی جاسکتی ہے کہ روزہ میں بھی پانی سے استنجا کرنے کا شرعی حکم موجود ہے اور دبر میں استنجے کے کچھ پانی کے داخل ہونے سے مکمل احتراز ناممکن ہے۔ کبھی اجابت کے بعد دبر کے سوراخ کے زیادہ کشادہ ہونے کی بنا پر بھی پانی داخل ہوجاتا ہے۔ اس مجبوری و ضرورت کیلئے حد فاصل آلہ حقنہ کی مقدار کو قرار دیا جاسکتا ہے۔ اسی ضرورت کے تحت اگر بواسیری مسے لٹک گئے ہوں اور استنجا کے بعد خشک کئے بغیر ان کو اوپر چڑھا لیا گیا ہو تو روزہ نہیں ٹوٹے گا۔

اس ضرورت کے علاوہ اور صورتوں میں یعنی دوا یا تیل لگانے یا دبر کے اندر نلی کے ذریعے سے بواسیری یا کوئی اور مرہم لگانے یا روئی، پتھر، لکڑی کا ٹکڑا داخل کرنے سے روزہ ٹوٹ جائے گا۔

ذرا غور تو کیجئے

کراچی کے دارالعلوم کے رسالہ البلاغ میں ہمارے مذکورہ بالا مضمون کے بہت پہلے چھپنے کے باوجود کراچی کے دارالعلوم اور کراچی ہی کے دارالافتاء والارشاد کے مفتیوں پر مشتمل مجلس تحقیق مسائل حاضرہ نے یہ فیصلہ صادر فرمایا ہے کہ:

”کان میں اور مثانہ و فرج داخل میں روزہ کی حالت میں کوئی دوا وغیرہ ڈالنے سے روزہ

نہیں ٹوٹتا‘‘

اس بارے میں ان کے کلام کا خلاصہ خود ان کے الفاظ میں یہ ہے۔

’’یہ بات کہ کان میں دوا ڈالنے سے روزہ کیوں فاسد ہوگا ؟ کسی بھی فقہی کتاب میں اس کی کوئی دلیل حدیث مرفوع، موقوف یا مقطوع کی صورت میں بیان نہیں کی گئی۔ اس کی فقہی وجہ بیان کرنے سے بھی بعض عبارات میں تو سکوت کیا گیا ہے اور بعض عبارات میں **الفطر مما دخل لا مما** خرج کو بنیاد بنایا گیا ہے اور بعض عبارات میں یہ تصریح ہے کہ کان میں دوا ڈالنے سے اگر دوا حلق میں چلی جائے تو روزہ فاسد ہوگا ورنہ نہیں۔

اور بعض عبارات بلکہ کئی عبارات میں اس کی صراحت ہے کہ کان میں دوا ڈالنے سے دوا دماغ میں منتقل ہو جاتی ہے اور دماغ یا تو بعض ائمہ کے نزدیک خود جوف معتبر ہے اس لئے دماغ میں دوا پہنچنے سے روزہ ٹوٹ جائے گا اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک دماغ اس لئے جوف معتبر ہے کہ دماغ سے حلق کی طرف راستہ ہونے کی بناء پر دوا حلق یا معدے میں جائے گی اور حلق یا معدے میں جانے سے روزہ ٹوٹ جائے گا۔

اس سے معلوم ہوا کہ فقہاء کرام رحمہم اللہ کے نزدیک کان میں دوا ڈالنے سے روزہ فاسد ہونے کی اصل وجہ یہ ہے کہ دوا جوف معتبر یعنی دماغ یا حلق تک پہنچ جاتی ہے **وھو الاصل فی الافطار.** (اور یہی روزہ توڑنے کی بنیاد ہے)۔

اب رہی یہ بات کہ کان میں دوا ڈالنے سے کیا دوا واقعۃً حلق یا دماغ کی طرف کسی منفذ کے ذریعہ منتقل ہوتی ہے یا نہیں؟ تو یہ مسئلہ فقہ سے تعلق نہیں رکھتا بلکہ طب اور فن تشریح الابدان سے تعلق رکھتا ہے۔‘‘ (اور چونکہ موجودہ طب اور فن تشریح الابدان سے یہ بات ثابت ہے کہ کان، مثانہ اور فرج داخل کا جوف معدہ یا جوف دماغ سے اتصال نہیں ہے اس لئے ان میں کوئی دوا وغیرہ ڈالنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ ناقل) (تحریر مجلس تحقیق مسائل حاضرہ۔ ص 2)۔

ہم کہتے ہیں:

مجلس تحقیق کا مذکورہ بالا فتوی اور اس کے دلائل تعجب خیز ہیں۔ روزے سے متعلق مسائل جو چودہ صدیوں سے چلے آرہے تھے انہوں نے ان کو یکدم تبدیل کر دیا جب کہ ان کے دلائل بھی کمزور ہیں۔

مجلس تحقیق والوں کا یہ کہنا کہ ''کسی بھی فقہی کتاب میں اس (بات) کی (کہ کان میں دوا ڈالنے سے روزہ کیوں فاسد ہوگا) کوئی دلیل حدیث مرفوع، موقوف یا مقطوع کی صورت میں بیان نہیں کی گئی''

قابل تسلیم نہیں ہے اور مرفوع حدیث بھی ہے اور مقطوع حدیث یعنی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول بھی موجود ہے۔

1- مرفوع حدیث کے لئے خود مجلس کی ذکر کردہ عبارت نمبر 19 میں یہ ہے

و فی الهداية:

و من احتقن او استعط او اقطر فی اذنه افطر لقوله ﷺ الفطر مما دخل

ہدایہ میں ہے جس شخص نے حقنہ لیا یا ناک میں دوا ڈالی یا کان میں قطرے ٹپکائے تو اس کا روزہ ٹوٹ گیا کیونکہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے جسم میں داخل ہونے والی چیز سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔

سوچنے کی بات ہے کہ صاحب **هدايه اقطار فی الاذن** (کان میں قطرے ٹپکانے) کی صورت میں افطار کا فتویٰ دے رہے ہیں اور اس کی دلیل میں مرفوع حدیث کو ذکر کر رہے ہیں۔ اتنی ظاہر اور بدیہی بات کا مجلس تحقیق سرے سے انکار کر دے تو تعجب کیوں نہ ہو۔ صاحب ہدایہ کی ذکر کردہ نقلی دلیل یعنی مرفوع حدیث کو صاحب اعلاء السنن نے بھی من وعن اختیار کیا ہے جو کہ مزید تائید ہے۔

و دلت هذه الاحاديث على ما فی الهداية ان من احتقن او استعط او اقطر فی اذنه افطر (اعلاء السنن ص 126 ج 9)

یہ احادیث ہدایہ کے اس مسئلہ کی دلیل ہیں کہ جس شخص نے حقنہ لیا یا ناک میں دوا ڈالی یا کان میں قطرے ڈالے تو اس کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔

رہا اس مرفوع حدیث سے طریق استدلال تو وہ ہم آگے ذکر کرتے ہیں۔

لیکن مجلس تحقیق والے اس کو یوں کہہ کر گزر گئے ہیں کہ ''بعض عبارات میں **الفطر مما دخل لا مما خرج** کو بنیاد بنایا گیا ہے''۔ اور اس طرح سے انہوں نے ان الفاظ کے مرفوع حدیث ہونے کی حیثیت کو بالکل مٹا کر رکھ دیا۔

2- مقطوع

حدیث یہ ہے

قال ابو حنیفة السعوط والحقنة فی شهر رمضان یوجبان القضاء ولا کفارة علیه و کذلک ما اقطر فی اذنه (کتاب الاصل لمحمد)

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں رمضان کے روزے میں ناک میں دوا ڈالنے سے اور مقعد میں دوا ڈالنے سے (روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور) قضا واجب ہوتی ہے کفارہ نہیں آتا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب کان میں قطرے ٹپکائے۔

لیکن مجلس تحقیق نے اس کی طرف بھی کچھ توجہ نہ کی۔

مرفوع حدیث کے ذکر کے بعد صاحب ہدایہ اپنے معمول کے مطابق عقلی دلیل ذکر کرتے ہیں جو یہ ہے **ولوجود معنی الفطر و هو وصول ما فیه صلاح البدن الی الجوف.** (اوراس لئے کہ روزہ ٹوٹنے کی وجہ پائی جاتی ہے جو جوف میں مفید بدن چیز کا پہنچنا ہے)۔

صاحب ہدایہ کی ذکر کردہ عقلی دلیل وہی ہے جس کو مجلس تحقیق والوں نے یوں ذکر کیا ہے ''اور بعض عبارتوں میں یہ تصریح ہے کہ کان میں دوا ڈالنے سے اگر حلق میں جائے تو روزہ فاسد ہوگا ورنہ نہیں اور بعض عبارات بلکہ کئی عبارات میں اس کی صراحت ہے کہ کان میں دوا ڈالنے سے دوا دماغ کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔''

اب ہم مسئلہ کی اصل دلیل کی مزید وضاحت کرتے ہیں:

ہم سمجھتے ہیں کہ یہاں بے اعتنائی برتنے کے باوجود دارالعلوم اور دارالافتاء والارشاد کے حضرات حدیث **الفطر مما دخل** کو تو مانتے ہیں البتہ ہماری طرح وہ بھی اس کو مقید مانتے ہوں گے۔ اب قید کیا ہے؟ اس میں نزاع ہے۔

عام طور سے فقہا چونکہ جوف معدہ یا جوف دماغ میں وصول کو علت بتاتے ہیں اور اس پر انہوں نے بعض اختلافات کا مدار رکھا ہے اس لئے دارالعلوم اور دارالافتاء والارشاد نے اسی کو **وهو الاصل فی الافطار** مان کر حدیث کو یوں مقید کیا ہے:

الفطر مما دخل جوف البطن او جوف الدماغ

اور جوف بطن سے ہماری طرح ان کی مراد بھی ہے حلق سے لے کر دبر تک کا جوف (Gastro-Intestinal Tract) اب انہوں نے دیکھا کہ کان، احلیل، مثانہ اور فرج داخل ان میں سے کوئی بھی جوف بطن یا جوف دماغ میں نہیں کھلتا تو انہوں نے ان میں کوئی چیز ڈالنے کو مفسد صوم نہیں مانا۔

لیکن اس صورت میں ان حضرات پر لازم آئے گا کہ سانس کے ذریعہ پھیپھڑوں میں جانے والی کسی چیز مثلاً سگریٹ نوشی، انہیلر (Inhaler)، عمداً گرد وغبار اور دھوئیں کو اندر کرنے سے بھی روزہ نہ ٹوٹے کیونکہ فم (منہ) سے آگے دو جوف ہیں ایک جوف معدہ یا جوف بطن جو کھانے کی نالی کی ابتداء سے شروع ہوتا ہے اور اس میں اترنے سے روزہ ٹوٹتا ہے، دوسرا سینہ کا جوف (Respiratory Cavity) جو سانس کی نالی سے شروع ہوتا ہے اور سینہ کے اندر پھیپھڑوں تک ممتد ہے۔ جدید تحقیق سے معلوم ہوا ہے کہ جوف سینہ کا جوف بطن سے کوئی اتصال نہیں ہے اور ان حضرات کے نزدیک **الاصل فی الافطار** جوف معدہ یا جوف دماغ میں وصول ہے جوف سینہ میں نہیں۔ رہیں اس سے متعلق کچھ باریکیاں تو وہ قابل التفات نہیں۔

ان حضرات کے مقابلہ میں ہم کہتے ہیں کہ حدیث **الفطر مما دخل** میں **مَا دَخَلَ** عام بھی ہے اور مطلق بھی ہے جس کا بظاہر مطلب یہ ہے کہ جسم میں کسی طرح سے بھی کوئی بھی چیز داخل ہو اس سے روزہ ٹوٹ جائے گا۔

لیکن مسام سے داخل ہونے والی شے سے روزہ نہ ٹوٹنا نص سے ثابت ہے۔ یعنی ان رسول اللہ ﷺ کان یکتحل وھو صائم (رسول اللہ ﷺ روزہ کی حالت میں سرمہ لگاتے تھے) اور سرمہ کے ذرات جو حلق تک جاتے ہیں تو ایک مسام نما نلی (Naso lacrimal duct) کے ذریعہ جاتے ہیں۔

علامہ زیلعی رحمہ اللہ بھی فرماتے ہیں **ولئن کان عینه فھو من قبیل المسام فلا یفطره** (اگر سرمہ ہی حلق میں جاتا ہے تو چونکہ وہ مسام سے جاتا ہے اس لئے روزہ نہیں ٹوٹتا)۔

اس کی وجہ سے **ما دخل** عام مخصوص البعض بھی ہوا اور مطلق بھی نہ رہا بلکہ مقید ہو گیا۔ اس کو ہم یوں تعبیر کرتے ہیں:

الفطر مما دخل ایّ جوف من اجواف البدن من منفذ ایّ منفذ کان
(یعنی جو کسی منفذ سے کسی جوف میں داخل ہو اس سے روزہ ٹوٹتا ہے)۔

ہمارے اس دعوے پر دلائل یہ ہیں:

(1) حدیث میں جوف معدہ یا جوف دماغ میں وصول کی قید پر کوئی الفاظ یا قرائن دلالت نہیں کرتے۔ فقہاء کا فہم تو مسلم ہے لیکن ائمہ احناف نے تو کہیں اس حدیث کے اس طرح مقید ہونے کی تصریح نہیں کی جس طرح کراچی کے دارالعلوم اور دارالافتاء والارشاد (غالبًا) کرتے ہیں۔ اور یہ قوی احتمال ہے کہ بعد کے فقہاء حضرات کو اپنے دور کی طبی تحقیقات کے مطابق نقلی و عقلی دلائل میں توافق نظر آیا تو انہوں نے عقلی دلائل پر پورا زور ڈال دیا لیکن اس میں خفا نہیں کہ اصل اعتبار نقلی دلیل کا ہوتا ہے۔

(2) امام محمد اپنی کتاب الاصل میں ذکر کرتے ہیں:

قال ابو حنیفة السعوط والحقنة فی شهر رمضان یوجبان القضاء ولا کفارة علیه و کذلک ما اقطر فی اذنه.

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے حلق تک یا دماغ تک وصول اور عدم وصول کا اعتبار نہیں کیا بلکہ مطلق **اقطار فی الاذن** کو مفسد صوم کہا اور اس کی دلیل میں صاحب ہدایہ نے مذکورہ بالا مرفوع حدیث ذکر کی۔

(3) دارالعلوم کراچی اور دارالافتاء والارشاد والوں نے جس قید کے ساتھ حدیث کو مقید مانا ہے اس کے لئے تشریح بدن کی ضرورت ہوگی۔ کان میں بھی احلیل میں بھی، مثانہ میں بھی اور فرج داخل میں بھی بلکہ جوف سینہ میں بھی۔ حالانکہ یہ طے شدہ بات ہے کہ شریعت نے ہمیں امۃ امیۃ کہہ کر تشریح بدن جیسی تدقیات کا مکلّف نہیں بنایا بلکہ تشریح بدن عام طور سے انسانی لاش کی کانٹ چھانٹ پر موقوف ہے جب کہ ہمیں اس موقوف علیہ کی اجازت ہی نہیں دی۔ اور جس چیز کی نہ ہمیں اجازت دی اور نہ ہمیں اس کا مکلّف بنایا اس کے لئے ہم ابنائے زمانہ کی تحقیقات و تدقیقات کے محتاج ہوں یہ بات بھی قابل قبول نہیں۔ فقط واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب: 20

قربانی اور فطرانہ کس پر واجب ہیں

بسم اللہ حامدا و مصلیا

(اس عنوان سے مضمون پہلے ہماری کتاب ”سونا چاندی اور ان کے زیورات کے اسلامی احکام“ میں ضمیمہ نمبر 2 کے طور پر شائع ہوا تھا۔ اس مرتبہ اس پر نظر ثانی کی ہے اور مضمون کو نئے سرے سے لکھا ہے لہٰذا پچھلا مضمون کالعدم سمجھا جائے۔)

قربانی اور فطرانہ دو قسم کے لوگوں پر واجب ہیں۔ ان لوگوں کو زکوۃ لینا بھی جائز نہیں۔

پہلی قسم

جن کے پاس حاجت اصلیہ سے زائد دوسو درہم کی مالیت کا کوئی بھی مال ہو خواہ نامی ہو یا غیر نامی ہو۔

اس کی دلیل یہ ہے:

لو کان له تسعة عشر دینارا تساوی ثلاثمائة درهم لا تحل له الزکوة کذا فی المحیط عن محمد (بحر ص 245 ج 2)

اگر آدمی کے پاس انیس دینار ہوں جن کی مالیت تین سو درہم بنتی ہو تو اس کے لئے زکوٰۃ لینا جائز نہیں ہے۔ محیط میں امام محمد رحمہ اللہ سے ایسے ہی منقول ہے۔

اعتراض

امام محمد رحمہ اللہ سے اس کے مخالف قول بھی منقول ہے۔

فی الفتاوی الظهیریة خلافه قال و قال ھشام سألت محمدا عن رجل له تسعة عشر دینارا تساوی ثلاثمائة درھم ھل یسعه ان یاخذ قال نعم ولا تجب علیه صدقة فطره. (بحر ص 245ج 2).

فتاوی ظہیریہ میں اس کے خلاف منقول ہے۔ ہشام کہتے ہیں میں نے امام محمد رحمہ اللہ سے ایسے شخص کے بارے میں پوچھا جس کے پاس انیس دینار ہوں جن کی مالیت تین سو درہم ہو تو کیا اس کو زکواۃ لینا جائز ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ ہاں وہ زکواۃ لے سکتا ہے اور اس پر صدقہ فطر بھی واجب نہیں۔

جواب

امام محمد رحمہ اللہ کا یہ قول مرجوح ہے اور پہلا محیط والا قول راجح ہے کیونکہ:

i- صاحب بحر نے پہلے قول کو اختیار کیا ہے اور وہ اسی کو بطور مسئلہ کے یوں لکھتے ہیں۔

وقید بملک النصاب لان من ملک ما دونه یحل له اخذھا اذا کان قیمته لا تبلغ نصابا.

اور اس مسئلہ کی تائید میں انہوں نے امام محمد رحمہ اللہ کا پہلا قول نقل کیا۔

ii- جس کے پاس دوسو درہم کی مالیت کا غیر نامی مال ہو وہ تو زکوۃ نہ لے سکے اور جس کے پاس اتنی ہی مالیت کا مال نامی ہو وہ زکوٰۃ لے سکتا ہو یہ غیر معقول بات ہے۔

iii- امام محمد رحمہ اللہ کے دوسرے قول کو لینے میں بہت سی پیچیدگیاں اور اشکال پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک شخص کے پاس چھ تولہ سونا ہے۔ اس کی مالیت پچاس ہزار روپے ہے جب کہ دوسرے کے پاس دوسو درہم چاندی کی مالیت کے روپے یعنی صرف آٹھ ہزار روپے ہوں وہ زکواۃ نہ لے سکے بلکہ الٹا زکوٰۃ دے اور قربانی اور فطرانہ بھی دے حالانکہ چھ تولہ سونے والے کو عرف میں خاصا مالدار سمجھا جاتا ہے فقیر بالکل نہیں سمجھا جاتا۔

دوسری قسم

جن کے پاس کسی بھی قسم کا زکوٰۃ کا نصاب ہو اگرچہ اس کی قیمت دوسو درہم سے کم کی ہو۔

اس کی دلیل یہ ہے:

دخل تحت النصاب النامی المذکور أولا الخمس من الا بل السائمة فان ملکها او نصابا من السوائم من ای مال کان لا یجوز دفع الزکوٰة الیه سواء کان یساوی مائتی درهم أولا (بحر ص: 244 ج 2).

وتبعه علی هذه اخوه و تلمیذه فی المنح (منحة الخالق)

ترجمہ: نصاب نامی جو پہلے مذکور ہوا اس کے تحت پانچ سائمہ اُونٹ بھی ہیں۔ تو اگر کوئی ان کا مالک ہو یا اور چوپایوں میں سے نصاب کا مالک ہو تو اس شخص کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں خواہ اس نصاب کی قیمت دوسو درہم کے برابر ہو یا نہ ہو۔

اور صاحب بحر کی موافقت ان کے بھائی نے نہر فائق میں اور ان کے شاگرد نے منح الغفار میں کی ہے۔

اعتراض

اس دلیل کی مخالفت میں علامہ شامی رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔

و جزم فی الشر نبلالیة بانه وهم قال و قد ذکر خلافه فی الاشباه والنظائر فی فن المعایاة فقد ناقض نفسه و لم أر احدا من شراح الهدایة صرح بما ادعاه بل عبارتهم مفیدة خلافه غیر انه قال فی العنایة ولا یجوز دفع الزکاة الی من ملک نصابا سواء کان من النقود أو السوائم او العروض الخ فاوهم ما ذکره و هو مدفوع لان قول العنایة سواء کان الخ مفید تفسیر النصاب بالقیمة مطلقا لما ان العروض لیس نصابها الا ما یبلغ قیمته مائتی درهم. و قد صرح بان المعتبر مقدار النصاب فی التبیین وغیره. واستدل له فی الکافی بقوله علیه السلام من سأل وله ما یغنیه فقد سأل الناس الحافا قیل و ما الذی یغنیه قال مائتا درهم أو عدلها اه ونحوه فی المحیط فقد شمل الحدیث اعتبار السائمة بالقیمة لاطلاقها و قدنص علی اعتبار قیمة السوائم فی عدة کتب من غیر خلاف فی الاشباه والسراج والوهبانیة و شرحها للمصنف ولابن الشحنة والزخائر الاشرفیة و فی

الجوهرة قال المرغيناني اذا كان له خمس من الابل قيمتها اقل من مائتی درهم تحل له الذكاة و تجب عليه و بهذا ظهران المعتبر نصاب النقد من ای مال كان بلغ نصابا ای من جنسه او لم يبلغ.

(منحة الخالق على البحر الرائق ص: 245، ج 2)

جواب

1- یہ کہنا کہ صاحب بحر نے الاشباہ والنظائر کے فن المعایاۃ میں اس کے مخالف مسئلہ بیان کیا ہے اس مسئلہ کو کمزور نہیں کرتا کیونکہ اس سے معلوم ہوا کہ صاحب بحر نے دو قول ذکر کئے ہیں۔ ہاں اب ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ ان میں سے راجح قول کون سا ہے۔

2- یہ کہنا کہ شارحین ہدایہ میں سے کسی نے صاحب بحر کے دعویٰ کی تصریح نہیں کی کمزور اور غیر مفید بات ہے کیونکہ اول تو شارحین ہدایہ میں سے کسی نے اس کے خلاف کی بھی تصریح نہیں کی۔ دوسرے عنایہ میں جو کہ ہدایہ ہی کی شرح ہے یہ لکھا ہے۔ **ولا يجوز دفع الزكوٰة الى من ملك نصابا سواء كان من النقود أو السوائم او العروض** جس سے صاحب بحر کی تائید ہوتی ہے کیونکہ صاحب عنایہ نے نقود اور سوائم کو دوسو درہم کی قیمت ہونے کے ساتھ مقید نہیں کیا۔

اس کے جواب میں یہ کہنا کہ **وهو مدفوع لان قول العناية سواء كان الخ مفيد تفسير النصاب بالقيمة مطلقا لما ان العروض ليس نصابها الا ما يبلغ قيمته مائتی درهم.** تعجب خیز ہے کیونکہ نصاب زکوۃ بننے میں عروض کے دوسو درہم کی مالیت کے ساتھ مقید ہونے سے نقود اور سوائم بھی اس مالیت کے ساتھ مقید سمجھے جائیں بلا دلیل اور نا قابل تسلیم بات ہے۔

3- رہی وہ حدیث جو کافی میں ذکر کی گئی ہے یعنی **من سأل وله ما يغنيه فقد سأل الناس الحافا قيل و ما الذی يغنيه قال مائتا درهم او عدلها** تو اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ حدیث مروجہ کتب حدیث میں نہیں ملتی۔

دوسرے اس کا مطلب یہ ہے کہ غنا دوسو درہم چاندی کے ساتھ وابستہ ہے اور غنی زکوۃ

نہیں لے سکتا۔ پھر آگے **عدلها** میں دو احتمال ہیں:

i- سونے کا نصاب اور چوپایوں کا نصاب مراد ہو جب کہ اس کی قیمت دوسو درہم یا اس سے زائد کی ہو۔

ii- حاجت اصلیہ سے فارغ دوسو درہم کی مالیت کا کوئی بھی مال مراد ہو خواہ غیر نامی ہو یا نامی ہو اور نامی ہو تو خواہ نصاب سے کم ہی ہو۔

حدیث میں دوسرا احتمال اقرب ہے کیونکہ حدیث میں بات سوال کرنے کے بارے میں ہے جو کہ دوسرے احتمال کے نہ ہوتے ہوئے بالاتفاق جائز ہے جب کہ پہلے احتمال کے نہ ہوتے ہوئے یعنی نصاب کے دوسو درہم کے برابر قیمت نہ ہونے میں مشکوک بلکہ ناجائز ہے جیسا کہ اگلے نکتہ میں واضح ہے۔

4- جوہرہ میں علامہ مرغینانی کا یہ قول کہ جس کے پاس پانچ سائمہ اونٹ ہوں جن کی قیمت دوسو درہم سے کم ہو اس پر زکوۃ دینا واجب بھی ہے اور وہ دوسرے سے زکوٰۃ لے بھی سکتا ہے انتہائی کمزور ہے کیونکہ معطی زکوۃ اعلیٰ درجہ کا غنی ہوتا ہے، جب کہ زکوٰۃ لینے والا فقیر ہوتا ہے۔ ایک ہی نصاب غنا اور فقر دونوں کا موجب ہو، یہ ممکن نہیں کیونکہ اس سے اجتماع ضدین لازم آتا ہے۔ یہاں اعتباری فرق کا لحاظ رکھنا بھی ممکن نہیں کیونکہ اس صورت میں یہ خود معطی بھی بنے گا اور آخذ بھی بنے گا اور وہ اپنی زکوٰۃ اپنے آپ کو دے سکے گا۔ حالانکہ یہ بات شرع میں معہود ومعروف نہیں ہے۔

علاوہ ازیں علامہ مرغینانی رحمہ اللہ کے قول پر فطرانہ اور قربانی کا مسئلہ بھی مشکل ہو جاتا ہے کیونکہ زکوۃ دینے والے پر یہ دونوں بھی واجب ہوتے ہیں جب کہ لینے والے پر یہ دونوں واجب نہیں ہوتے۔

باب:21

مدرسہ کے مہتمم کی حیثیت اور مدرسہ کے زکواۃ فنڈ کی تحقیق

بسم اللہ حامدا و مصلیا

مہتمم مدرسہ زکوۃ وصدقات وصول کرنے میں مثل امیر کے ہوتا ہے۔ لہٰذا مدرسہ کا خزانہ مثل بیت المال کے ہوا۔ البتہ اتنا فرق ہوگا کہ بیت المال میں تمام فقراء اور تمام اصناف کا حق ہوتا ہے جب کہ مدرسہ کا خزانہ اس بڑے بیت المال کی ایک ذیلی شاخ ہوکر صرف مستحق طلبہ کے لئے مختص ہے۔ اور جس طرح بیت المال سے زکوۃ وصدقات کی وصولی کے وقت موجود اور بعد میں ہونے والے مستحقین دونوں ہی استفادہ کر سکتے ہیں اسی طرح مدرسے کے زکوۃ و صدقات کے فنڈ یا بیت المال سے مدرسہ میں فی الوقت موجود اور بعد کے یعنی آئندہ سالوں میں آنے والے طلبہ متمتع ہو سکتے ہیں۔

مذکورہ بالا تحقیق کا ماخذ

1- حضرت مولانا گنگوہی رحمہ اللہ کا فتویٰ ہے کہ:

”مہتمم مدرسہ کا قیم و نائب جملہ طلبہ جیسا امیر نائب جملہ عالم کا ہوتا ہے۔ پس جو شے کسی نے مہتمم کو دی مہتمم کا قبضہ خود طلبہ کا قبضہ ہے۔ اس کے قبضہ سے ملک معطی سے نکلا اور ملک طلبہ کا ہوگیا اگرچہ وہ مجہول الکمیت والذوات ہوں مگر نائب معین ہے“۔

2- حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمہ اللہ کا فتوی ہے کہ:

''اہل مدرسہ مثل عمال بیت المال معطین وآخذین کی طرف سے وکلاء ہیں''۔

حضرت مولانا تھانوی رحمہ اللہ نے اس پر یہ اشکال پیش کیا کہ:

''عمال بیت المال منصوب من السلطان ہیں اور سلطان کی ولایت عامہ ہے اس لئے وہ سب کا وکیل بن سکتا ہے اور مقیس میں ولایت عامہ نہیں اس لئے آخذین کا وکیل کیسے بنے گا کیونکہ نہ توکیل صریح ہے نہ دلالۃ اور مقیس علیہ میں دلالۃً ہے کہ سب اس کے زیر طاعت ہیں اور وہ واجب الاطاعت ہے''۔

اس کا جواب مولانا سہارنپوری رحمہ اللہ نے یوں دیا۔

''بندہ کے خیال میں سلطان میں دو وصف ہیں ایک حکومت جس کا ثمرہ تنفیذ حدود و قصاص۔ دوسرا انتظام حقوق عامہ۔ امر اول میں کوئی اس کا قائم مقام نہیں ہوسکتا۔ امر ثانی میں اہل حل وعقد بوقت ضرورت قائم مقام ہو سکتے ہیں۔ وجہ یہ کہ اہل حل وعقد کی رائے ومشورہ کے ساتھ نصب سلطان وابستہ ہے جو باب انتظام سے ہے لہٰذا مالی انتظام مدارس جو برضاء ملاک وطلبہ ابقائے دین کے لئے کیا گیا ہے بالاولی معتبر ہوگا اور ذرا غور فرماویں انتظام جمعہ کے لئے عامہ کا نصب امام معتبر ہونا ہی جزئیات میں اس کی نظیر شاید ہو سکے۔''

(امدادالفتاوی: ج 6 ص 263 تا 266)

مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے مذکورہ ماخذ سے یہ نتیجہ اخذ کیا

آجکل کے مہتممین مدرسہ اور ان کے مقرر کردہ چندہ وصول کرنے والے عاملین صدقہ کے حکم میں داخل ہوکر فقراء کے وکیل ہیں۔ معطین چندہ کی وکالت صرف اس درجہ میں ہے کہ انہوں نے ان حضرات کو وکیل فقراء تسلیم کر کے اپنا چندہ ان کے حوالے کر دیا تو جب بحیثیت وکیل فقراء رقم ان کے قبضہ میں چلی گئی تو وہ فقراء کی ملک ہوگئی اور زکوۃ دینے والوں کی زکوٰۃ ادا ہوگئی۔ بات تو اتنے ہی سے صاف ہوگئی تھی لیکن اس کی مزید تائید وتوثیق ابوحنیفہ وقت حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کے اس فتوے سے ہوگئی ...... جس میں اس کی تصریح ہے کہ اگرچہ یہ طلباء وفقراء مجہول الکمیت والذوات ہیں اس کے باوجود ان کی وکالت مہتممان مدرسہ کے لئے عرفی طور پر ثابت ہوگئی اور ان کا قبضہ فقراء کا قبضہ ہوگیا ......

احقر نے جب پاکستان آنے کے بعد کراچی میں دارالعلوم قائم کیا تو احتیاطا یہ صورت اختیار کی کہ جن طلبہ کو دارالعلوم میں داخلہ دیا جاتا ہے ان کے داخلہ فارم پر یہ توکیل کا مضمون ہر طالب علم کی طرف سے برائے مہتمم مدرسہ یا جن کو وہ مامور کرے طبع کر دیا گیا ہے اور ہر داخل ہونے والا طالب علم باقاعدہ مہتمم مدرسہ کو اپنی طرف سے زکوۃ وصول کرنے کا بھی وکیل بناتا ہے اور عام فقراء کی ضرورتوں پر خرچ کرنے کا بھی۔ اس طرح مہتمم مدرسہ ہر سال داخل ہونے والے متعین طلباء کا وکیل ہوتا ہے اور ان کی طرف سے تمام مصارف طلباء پر خرچ کرنے کا مجاز۔ اس طرح مجہول الکمیت والذوات ہونے کا شبہ بھی باقی نہیں رہتا۔

ہماری گزارش

مذکورہ بالا فتووں کے ساتھ حضرت مولانا مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ کے اخذ کردہ نتیجہ کی مطابقت نظر نہیں آتی۔ فتووں کا حاصل جو ہم نے اوپر بھی ذکر کیا ہے یہ ہے کہ حقوق عامہ میں بوقت ضرورت اہل حل وعقد امام المسلمین کے قائم مقام ہو سکتے ہیں۔ چونکہ ابقائے دین بھی حقوق عامہ میں سے ہے لہذا اس کی خاطر مدرسہ کا جو مالی انتظام کیا جاتا ہے کہ لوگوں سے زکوۃ وصدقات وصول کئے جاتے ہیں اس میں مہتمم مدرسہ مثل امیر کے ہوتا ہے۔ اب اگرچہ فتووں میں تصریح تو نہیں ہے لیکن اس کا نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ مدرسہ کا فنڈ بھی مثل بیت المال کے ہوا۔ البتہ اتنا فرق ہوگا کہ بیت المال میں تمام فقراء اور تمام اصناف کا حق ہوتا ہے جب کہ مدرسہ کا خزانہ اس بڑے بیت المال کی ایک ذیلی شاخ ہو کر صرف مستحق طلبہ کے لئے مختص ہے۔ اور جس طرح بیت المال میں جمع شدہ زکوۃ اور صدقات صرف موجود فقراء کا حق نہیں ہوتا بلکہ آئندہ وقتوں میں ہونے والے جتنے بھی فقراء ہوں سب کا حق ہوتے ہیں۔ اسی کو مجہول الکمیت والذوات سے تعبیر کیا ہے۔ مدرسہ کا فنڈ بھی اسی طرح کا ہے۔ جو طلبہ ایک سال میں موجود ہوں یہ صرف ان کا حق نہیں بلکہ ہو سکتا ہے کہ کسی وقت میں طلباء بالکل نہ ہوں پھر بھی زکوٰۃ وصدقات وصول کرنا درست ہے کہ وہ آئندہ سالوں میں داخل ہونے والوں کا حق ہیں۔ ظاہر ہے کہ طلباء مجہول الکمیت ومجہول الذوات اسی طرح بنیں گے۔

حضرت مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ نے جو اپنے دارالعلوم کے لئے طریقہ تجویز کیا ہے

اس کی رو سے مہتمم مدرسہ ہر سال داخل ہونے والے متعین طلباء کا وکیل ہوتا ہے اور مہتمم کا قبضہ فقراء کا قبضہ ہوتا ہے۔ اور خود مفتی صاحب رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ اس طرح مجہول الکمیت والذوات ہونے کا شبہ بھی باقی نہیں رہتا۔ حضرت مفتی صاحب کی بات اعتراض سے خالی نہیں کیونکہ اس کی رو سے اگر کسی وقت مدرسہ میں طلبہ نہ ہوں جیسے رمضان کی چھٹیوں میں نہ ہوں تو مہتمم کو زکواۃ وصدقات وصول نہ کرنے چاہئیں اور اگر طلباء ہوں اور اتنی زکوۃ وغیرہ وصول ہو کر جمع ہو چکی ہو کہ ہر ایک پر تقسیم کی جائے تو نصاب کے بقدر بنتی ہو تو مہتمم کو مزید زکوٰۃ وغیرہ وصول کرنے کا حق نہیں ہوگا۔ یہ بات چونکہ مطلوب کے خلاف ہے اس لئے حضرت مفتی صاحب نے مذکورہ بالا فتاوی سے جو نتیجہ اخذ کیا ہے اس سے اتفاق نہیں کیا جا سکتا۔

بیت المال کی یہ صفت ہے کہ اس میں جتنی زکوۃ اور جتنے صدقات جمع کر دو سب دینے والوں کی ادائیگی ہو جاتی ہے البتہ پھر فقراء کو حسب ضرورت دیا جائے گا اور فقراء کا قبضہ کرنا بھی ضروری ہوگا۔ غرض بیت المال میں فقراء کا بالقوۃ حق ہوتا ہے لیکن بالفعل حق محض اسی رقم پر ہوتا ہے جو اس نے وصول کی اور اس پر قبضہ کیا۔ مدرسہ کا فنڈ اور فقیر طلبہ کا بھی ایسا ہی معاملہ ہونا چاہیے۔

مدرسہ کے فنڈ کا استعمال کس طرح سے کیا جائے

اوپر کی وضاحت کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ مہتمم ہر مستحق طالب علم کا ماہانہ وظیفہ مقرر کر دے اور یہ وظیفہ اس کو پکڑا بھی دیا جائے۔ پھر اس میں سے کچھ رقم چھوڑ کر (کہ جو طالب علم کے ناشتے اور بعض دیگر ضروریات کے لئے ہو) باقی رقم قیام، طعام اور تعلیم کے اخراجات کی مد میں اس سے لے لی جائے۔ مثلاً چار ہزار روپے اس کو دیئے اور اس میں سے تین ہزار روپے اس سے مذکورہ اخراجات کے لئے لے لئے۔

اس طریقے سے

طعام کے اخراجات ......تو واضح ہیں

قیام کے اخراجات ...... میں سے بجلی، گیس، پانی، مدرسہ کے خدمتی عملہ کی تنخواہیں (بشمول ان کی رہائش) مدرسہ کی تعمیر ومرمت کے خرچے نکالے جا سکتے ہیں۔

تعلیم کے اخراجات...... میں سے اساتذہ کی تنخواہیں اور ان کی رہائش کے خرچے اور درسی کتابوں کے اخراجات نکالے جاسکتے ہیں۔

اس کے بعد صرف چند ہی اخراجات رہ جاتے ہیں مثلا مدرسہ کی تشہیر، غیر درسی کتابیں اور اکرام ضیوف وغیرہ تو ان کے لئے غیر زکوۃ فنڈ میں موصول ہونے والے چندوں سے کام نکالا جائے۔ اگر کہیں بہت ہی مجبوری ہو تو یہ صورت بھی اختیار کی جاسکتی ہے کہ کسی مستحق زکوۃ کو قرض دلوا کر اس سے مدرسہ کے لئے چندہ دلوا دیا جائے۔ پھر بعض معطین کو (جو صورتحال کو سمجھتے ہوں) بتا دیا جائے کہ یہ مستحق شخص مدرسہ کو فلاں مد میں چندہ دینے کی بنا پر مقروض ہے لہٰذا وہ اس کو زکوۃ ادا کر دیں۔

اس طریقہ کار میں ایک اور آسانی یہ اختیار کی جاسکتی ہے کہ شروع سال میں طلبہ سے ایک فارم پر دستخط کرا لئے جائیں کہ وہ مدرسہ کے مقرر کئے ہوئے ایک ناظم کو اپنا وکیل مقرر کرتے ہیں جو مہتمم سے ان کا وظیفہ وصول کرے اور اس میں سے مدرسہ کے مطلوبہ اخراجات ادا کرے اور بقیہ رقم (جو ان کے ناشتے وغیرہ کی ہو) ان کو ادا کرے۔ اس میں مدرسے کے لئے انتظامی سہولت بھی ہے اور اس اندیشے کا سدباب بھی ہے کہ طلبہ اساتذہ کو اپنا تنخواہ دار ملازم سمجھنے لگیں گے۔ سدباب کی وجہ یہ ہے کہ پیسہ طلبہ کے ہاتھ میں آنے سے یہ فاسد خیال پیدا ہوسکتا تھا۔ تو جب طلبہ کے ہاتھ میں پیسہ آئے گا ہی نہیں تو اس خیال فاسد کی راہ بھی رکی رہے گی۔

تنبیہ : دستخط کرانے کے لئے فارم میں یہ شق بھی ضروری ہوگی کہ اگر دوران ماہ وہ طالب علم مدرسہ چھوڑ گیا یا کسی وجہ سے اس کا اخراج کیا گیا تو بقیہ رقم مدرسہ میں چندہ تصور ہوگی۔

دوران ماہ اگر کسی طالب علم کا انتقال ہو جائے تو چونکہ یہ نادر ہے لہٰذا اگر کبھی ایسا ہو اور حساب لگا کر باقی رقم اس کے وارثوں کے حوالے بھی کر دی جائے تو یہ کسی مشکل کا باعث نہ ہوگی۔

باب:22

اسلام اور ضبط ولادت

بسم الله حامدا و مصليا.

اس مضمون میں ہم چند عنوانات کے تحت گفتگو کریں گے۔

1- آبادی کے بارے میں نظریات اور ان کا تنقیدی جائزہ۔

2- ضبط ولادت کے حق میں دیگر پہلوؤں سے دلائل اور ان کا تجزیہ۔

3- تاریخ تحریک ضبط ولادت۔

4- ضبط ولادت کی شرعی حیثیت۔

علم معاشیات اور آبادی کے نظریات

اگر چہ معاشیات آبادی کی کفالت کرتی ہے لیکن آبادی بھی ایک اعتبار سے معاشیات کے لئے کفیل ہے۔ ایک طرف اگر معاشیات کا مقصد لوگوں کی متاع و خدمات کی ضرورتوں کی بہم رسانی ہے تو دوسری طرف آبادی بھی معاشیات کی پیداواری گنجائش میں اہم کردار ادا کرتی ہے۔ اسی وجہ سے علم معاشیات میں آبادی کے بارے میں مطالعہ کو اہم مقام حاصل ہے۔ علم معاشیات میں آبادی کے بارے میں دو معروف نظریات ملتے ہیں۔ نظریہ مالتھس اور مناسب ترین آبادی کا نظریہ۔

نظریہ مالتھس Malthusian theory

ٹامس رابرٹ مالتھس نے 1798ء میں اپنا ایک مضمون Essay on principle of population (قانون آبادی پر مقالہ) لکھا اور 1803ء میں اس کے طبع جدید کے وقت اپنے نتائج میں کچھ ترمیم بھی کی۔ انگلستان کی انتہائی تیزی سے بڑھتی ہوئی

آبادی اور Poor Law سے وہ رنجیدہ خاطر تھا اور اس کو اندیشہ تھا کہ انگلستان تباہی کی طرف بڑھ رہا ہے اس وجہ سے اس نے اپنے ہموطنوں کو اس سے آگاہ کرنا اپنا فرض سمجھا۔ اس کا نظریہ مندرجہ ذیل چار نکات پر مشتمل تھا۔

1- غذا حیات انسانی کے لئے ناگزیر ہے اور اس لئے وہ آبادی پر ایک مضبوط رکاوٹ عائد کرتی ہے۔ بالفاظ دیگر آبادی کی تحدید کا دارومدار غذا کے ذرائع پر ہے۔ جتنی زیادہ غذائی پیداوار ہوگی اتنی ہی زیادہ تعداد میں آبادی کی کفالت ہوسکتی ہے جب کہ افلاس اور غذا کی کمی کی وجہ سے اموات زیادہ ہوتی ہیں اور یوں وہ آبادی کو محدود کرتی ہیں۔

2- انسانی آبادی کے بڑھنے کی رفتار غذائی پیداوار کی رفتار سے زیادہ ہے۔ آبادی (Geometric ratio) سے بڑھتی ہے جب کہ غذائی پیداوار میں اضافہ (Arithematic ratio) سے ہوتا ہے۔ مالتھس کا خیال تھا کہ قانون تقلیل حاصل (Law of Diminishing Returns) زراعتی میدان میں بھی جاری ہے۔ اور قانون کا عمل غذائی رسد میں اضافہ پر تحدید کا باعث ہے۔ مالتھس خود لکھتا ہے:

''اضافہ کی ان دو مختلف رفتاروں کو جب اکٹھا دیکھا جائے تو ضروری نتائج خوب واضح ہیں۔ ہم جزیرہ انگلستان کی آبادی گیارہ ملین مان لیتے ہیں اور فرض کرلیتے ہیں کہ موجودہ پیداوار اس تعداد کے لئے کافی ہے۔ پہلے پچیس سال میں آبادی بائیس ملین ہوگی اور غذا بھی دوگنا ہوجائیگی۔ تو غذائی ذرائع آبادی میں اضافہ کے لئے کافی ہوں گے۔ اگلے پچیس سالوں میں آبادی چوالیس ملین ہوجائیگی جب کہ غذائی ذرائع صرف اتنے ہونگے کہ تینتیس ملین کے لئے کافی ہوں اس سے اگلے ربع میں آبادی اٹھاسی ملین ہوگی جب کہ اس میں سے صرف نصف کے لئے غذا مہیا ہوسکے گی اور ایک صدی پوری ہونے پر آبادی ایک سوچھیتر ملین ہوگی دراں حالیکہ ان میں سے صرف پچپن ملین افراد کو غذا مل سکے گی اور بقیہ ایک سو اکیس ملین افراد بغیر غذا کے رہ جائیں گے۔

پورے کرہ ارض کو مدنظر رکھیں اور موجود آبادی کو ہزار ملین فرض کرلیں تو نوع انسانی میں اضافہ ان اعداد پر ہوگا۔ 1-2-4-8-16-32-64-128-256 جب کہ غذا میں اضافہ ان اعداد پر ہوگا 1-2-3-4-5-6-7-8-9 دوصدیوں میں غذا بس اتنی ہوگی کہ ہر دوسوچھپن

افراد میں سے صرف نو کے لئے کافی ہو سکے گی اور تیسری صدی پر ہر چار سو چھیانوے افراد میں سے صرف تیرہ افراد کے لئے اور دو ہزار سال میں یہ تفاوت اتنا زیادہ ہوگا کہ شمار سے باہر ہوگا۔

3- غذائی ذرائع میں اضافہ کے ساتھ ساتھ آبادی میں اضافہ بھی ضرور ہوتا ہے الا یہ کہ ظاہر و قوی موانع رکاوٹ پیدا کریں۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب کسی ملک کی غذائی رسد میں اضافہ ہوتا ہے تو لوگ زیادہ بچے پیدا کرتے ہیں اور زیادہ بڑے کنبے وجود میں آتے ہیں۔ اس کی وجہ سے غذا کی طلب میں اضافہ ہو جاتا ہے اور فی کس غذا کا حصول دوبارہ کم ہو جاتا ہے۔ غرض مالتھس کے نزدیک لوگوں کا معیار زندگی اس وقت تک مستقل طور پر بلند نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ کنبہ کی تعداد پر کچھ پابندیاں اور حدیں قائم نہ کریں۔

4- ایجابی اور انسدادی مانعات موجود ہیں جو کہ آبادی کو ذرائع بقا کی سطح پر رکھتے ہیں۔

مالتھس نے بتایا کہ دو قسم کے موانع آبادی میں اضافہ کو روکتے ہیں۔ انسدادی مانعات (Preventive Checks) ان کا اثر شرح پیدائش کو کم کرنے میں معاون ہوتا ہے۔ آدمی بڑے کنبوں کی پریشانیوں کو دیکھ کر عبرت حاصل کرتا ہے اور اس ڈر سے کہ کہیں خود اس میں مبتلا ہو کر وہ بچوں کو معیاری تعلیم اور خوراک مہیا نہ کر سکے ان انسدادی مانعات کو خود اختیار کرتا ہے۔ اس میں دیر سے شادی کرنا اور شادی کے بعد اپنے اوپر کچھ قدغنیں لگانا شامل ہے۔

ایجابی مانعات Positive checks: یہ شرح اموات کو بڑھا کر آبادی پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ انسدادی مانعات کے برعکس یہ قدرت کی جانب سے ہوتے ہیں اور ان میں بری عادتیں۔ غربت، غیر صحت مند پیشے، بچوں کی ناقص تربیت، وبائیں، جنگیں اور قحط شامل ہیں۔

مالتھس نے مشورہ دیا کہ آنے والے برے مستقبل سے بچنے کے لئے انسدادی مانعات کو اختیار کیا جائے ورنہ بصورت دیگر ایجابی مانعات اپنا عمل شروع کر دیں گے جس کے نتیجے میں پھر اتنی ہی آبادی باقی رہ جائے گی جتنی کہ غذائی رسد کے مطابق ہو۔

اپنی کتاب کی پہلی طباعت میں مالتھس نے ایجابی مانعات پر بڑا زور دیا ہے لیکن اگلی

طباعتوں میں اپنے نظریے کی اس سختی کو خود نرم کر دیا اور انسدادی مانعات کو نسبتاً زیادہ اہمیت دی۔ اگر چہ بحیثیت مجموعی وہ اپنے مایوس کن نظریہ پر قائم رہا لیکن لوگوں میں جنسی شہوت کے قوی ہونے کی وجہ سے مالتھس کو امید نہ تھی کہ لوگ از خود شادی بڑی عمر میں کریں گے اور اپنے اوپر قدغنیں عائد کریں گے۔ بعد میں مالتھس نے اضافہ کی Arithematic & Geometric Ratios کی تعبیر کو بھی چھوڑ دیا لیکن آبادی و غذا کا مسئلہ پھر بھی اس کی نظر میں برقرار رہا۔

مالتھس کے نظریے پر تنقید

1- مالتھس کے مایوس کن نتائج کی مغربی یورپ کی تاریخ نے تصدیق نہیں کی۔ جب کہ آبادی میں اضافہ اس رفتار سے نہیں ہوا جس کی پیش گوئی مالتھس نے کی تھی غذائی رسد میں ٹیکنالوجی کی برق رفتار ترقی کی بدولت کئی گنا اضافہ ہوا ہے۔ اور اس وجہ سے مالتھس کے خیال کے برعکس لوگوں کا معیار زندگی بجائے گرنے کے بلند ہوا ہے۔

2- مالتھس کا نظریہ آبادی قانون تقلیل حاصل یعنی Law of Diminshing Returns پر مبنی ہے۔ اسی قانون کی بنیاد پر اس کو یقین تھا کہ غذائی پیداوار بڑھتی ہوئی آبادی کا ساتھ نہ دے سکے گی۔ لیکن ٹیکنالوجی کی ترقی اور سرمایہ کے وسیع استعمال سے پیداوار والے ممالک نے تقلیل حاصل کے مرحلے کو مؤخر کر دیا ہے۔ مصنوعی کھاد بہتر بیج، ٹریکٹر اور دیگر زراعتی مشینوں کے استعمال سے پیداوار میں بہت زیادہ اضافہ ہوا ہے اور اب حقیقت یہ ہے کہ بہت سے ترقی یافتہ ممالک میں غذائی پیداوار میں اضافہ کی رفتار آبادی میں اضافہ کی رفتار سے بہت زیادہ ہے۔

3- مالتھس نے صرف غذائی پیداواریت کو تو ملحوظ رکھا لیکن دولت کی پیداواریت کی تمام شکلوں کو نظر انداز کر دیا۔ انگلستان میں اراضی اور غذا کی قلت ضرور محسوس کی جاتی تھی لیکن مزعومہ مصائب کا تصور صرف اس وقت ہوسکتا ہے جب انگلستان کی بڑھتی ہوئی آبادی کے لئے صرف انگلستان کی اراضی سے حاصل شدہ غذا کو پیش نظر رکھا جائے اور اس کے دیگر قدرتی وسائل مثلاً کوئلہ اور لوہے سے مثلاً مشینیں اور اوزار اور جہاز اور ریلیں وغیرہ بنا کر ان کے

برآمد کرنے کو اوران کے عوض میں غذائی اجناس درآمد کرنے کو نظر انداز کر دیا جائے۔

4- مالتھس کا خیال تھا کہ غذائی رسد میں اضافہ کی وجہ سے آبادی میں اضافہ اس تیزی سے ہوگا کہ ہر فرد کو بس اتنی غذا حاصل ہو سکے گی جس سے وہ صرف اپنی زندگی برقرار رکھ سکے۔ مالتھس کے خیال کے برعکس ہم دیکھتے ہیں کہ مغربی دنیا کے لوگوں کا معیار زندگی بلند ہوا اورقوت لایموت کی سطح سے بہت اونچا ہوا۔لیکن جوں جوں خوشحالی بڑھتی گئی بچوں کے بارے میں وہاں کے لوگوں کی سوچ بدلتی گئی، پہلے بچوں کی جانب زیادہ توجہ نہیں دی جاتی تھی لیکن اب والدین اس حد تک سوچتے ہیں کہ زیادہ بچے نہیں ہونے چاہئیں تاکہ جو بچے فی الحال ہیں ان پر پوری توجہ دی جا سکے۔ بچوں کی جانب رویئے میں تبدیلی اور مانع حمل تدابیر کا اختیار کرنا مالتھس کے عقیدے کی نفی کرتا ہے۔

5- مالتھس نے اگرچہ اپنی کتاب کی بعد کی طباعتوں میں آبادی و غذا میں اضافہ کی Geometric & Arithematic Ratios کی تعبیر کو ترک کر دیا تھا لیکن شروع میں بھی اس نے ان شرحوں کے وجود پر کوئی دلیل پیش نہیں کی تھی اور حقیقت بھی یہی ہے کہ آبادی اور غذائی رسد میں اضافہ ان شرحوں کے مطابق نہیں ہوتا۔

دلچسپی کے لئے ہم یہاں چند ماہرین معاشیات کے خیالات پیش کرتے ہیں۔

کنگزلے ڈیوس (Kingsley Davis) نے Scientific American میں آبادی میں اضافہ اوراس کے انجام کا اندازہ یوں ظاہر کیا:

''ہم اب دیکھ سکتے ہیں کہ تمام جدید اقوام میں قلت مرگ، نسبتاً تیز شرح ولادت اور آبادی میں سست اضافہ کی طرف طویل مدتی میلان ہے۔ یہ ایک مستعد Demographic نظام ہے جو ان جیسے ممالک کو باوجود ان کی ترقی کے اس بات کا موقع فراہم کرتا ہے کہ وہ معاشی میدان میں مؤثر رفتار کے ساتھ ترقی کرتے رہیں۔''

کولن کلارک (Colin Clarke) قانون تکثیر حاصل Law of Increasing Returns کا حوالہ دیتے ہوئے بتاتا ہے کہ کسی قوم کا آبادی کے اعتبار سے چھوٹا رہ جانا یا چھوٹا ہو جانا حقیقت میں اس کے لئے تباہ کن ہے۔ فرانس نے اختیاری طور پر اپنی آبادی کو کم کیا جس پر اس کو خود ہی افسوس کرنا پڑا۔ اپنی کتاب (Population growth &

land use میں وہ رقمطراز ہے۔

یہ ایک عجیب اتفاق ہے کہ 1798ء میں جب مالتھس آبادی کے اصولوں پر اپنی کتاب تصنیف کر رہا تھا اور جب جینر نے ویکسین Vaccine تیار کی تھی (جس کا مغربی یورپ میں آبادی میں اضافہ سے تعلق کسی دوسری دریافت کی نسبت بہت زیادہ تھا) نپولین کامیابی کے ساتھ مصر پر یلغار کر رہا تھا اور فرانس تقریباً تمام دنیا کو سرنگوں کرنے کے قریب ہو گیا تھا۔ مالتھس کے اپنے ہم وطنوں نے اس کا اتباع بہت عرصے تک نہیں کیا البتہ فرانسیسیوں نے کیا اور اب ہر فرانسیسی کو اس بات کا شدت سے احساس ہے کہ دنیا میں اس کے ملک کے اثر ورسوخ کے زوال کی بڑی وجہ آبادی میں اضافہ کی نسبتاً کم شرح تھی۔

Colin Clarke ابن خلدون کا حوالہ دیتا ہے جنہوں نے چودہویں صدی میں تحریر کیا۔

''فرد اپنی ضروریات کو تنہا پورا نہیں کرسکتا اور اس کے لئے اس پر اپنے ابنائے جنس کے ساتھ تعاون ناگزیر ہے۔ غذا صرف ایک شخص کی کوششوں سے حاصل نہیں ہوتی اور نہ ہی ہر شخص اپنی ضرورت کی ہر چیز کو خود پیدا کرسکتا ہے۔ اس کی پیداوار میں چھ یا دس افراد مثلاً لوہار، بڑھئی مزدور وغیرہ ایک دوسرے سے تعاون واشتراک کرتے ہیں اور جب ایسا ہوتا ہے تو یہ مشترکہ طور پر اپنی ضروریات سے کہیں زیادہ پیداوار کی تحصیل کرتے ہیں لیکن جب تمدن اسراف وتعیش کی حالت کو ان کی برائیوں سمیت پہنچ جاتا ہے تو آبادی پر خود بخود حدود عائد ہو جاتی ہیں۔ ایسے وقت میں تباہ کن قحط وقوع میں آتے ہیں۔ یہ قحط اس وجہ سے نہیں ہوتے کہ زمین بڑھتی ہوئی طلب کا ساتھ نہیں دے سکتی بلکہ ان کا سبب سیاسی انتشار اور ٹیکسوں کا دباؤ ہوتا ہے جو کہ ریاست پر اس کے زمانہ زوال میں حاوی ہو جاتا ہے۔

کچھ عرصہ پہلے ایلن ینگ Allyn Young نے ملک کو صنعتی بنانے کے لئے کثیر آبادی کے مفید ہونے پر دلائل دیئے ہیں اور یہ تجویز رکھی ہے کہ انگلستان کی آبادی سو ملین ہونی چاہئے جو کہ موجودہ آبادی کا دوگنا ہے''۔

1953ء میں آمدنی اور دولت پر تحقیق کی بین الاقوامی انجمن International Association for Research on Income & Wealth میں خطاب

کرتے ہوئے Everet Hagen نے کہا کہ بہت گنجان آبادی والے ممالک بنسبت ان ممالک کے جن کی آبادی تھوڑی ہے سرمایہ فی کس فی پیداوار کی اکائی Capital per unit of production کا تقاضہ کرتے ہیں۔ اس نے یہ بھی دعویٰ کیا کہ آبادی میں تیز رفتار اضافہ ایک قوم کو اس کی منصوبہ بندی کی غلطیوں سے چھٹکارا دلاتا ہے۔

Colin Clarke نے اپنی کتاب اضافہ آبادی اور استعمال اراضی میں لکھا۔

''اس خیال کی بنیاد پر جس کو ابتداء میں خود مالتھس نے پروان چڑھایا ہم مالتھس کے اپنے ہی پیش کردہ بیان سے اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ کثیر اوقات میں آبادی بہت کم ہوتی ہے اور اس میں اضافہ کی رفتار بھی کم ہوتی ہے۔ لیکن ایک وقت ضرور آتا ہے جب اس علاقہ کے ذرائع خوراک پر آبادی کے غالب ہونے کے خطرے کی گھنٹی بجنے لگتی ہے۔ اس وقت آبادی میں اضافہ خود بخود وہ ضروری محرک پیدا کر دیتا ہے جو ایک آبادی کو پیداوار کے رائج طریقے بدلنے یا زیادہ پیداواری طریقوں کو اپنانے پر ابھارتا ہے اور اس طرح سے بڑی آبادی کی کفالت کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔''

الفریڈ سووی Alfred Sauvy نے آبادی گھٹانے کے لئے 1954ء میں World Population Conference میں یوں استدلال کیا۔

''اگر آبادی کی تحدید معاشی ترقی کی کنجی ہے تو فرانس پھر دنیا کا امیر ترین ملک ہوتا کیونکہ اس نے ایک طویل عرصے تک اس پر عمل کیا ہے''۔

نیز وہ اپنی کتاب آبادی کا نظریہ عمومی General theory of population میں لکھتا ہے۔

''مؤرخ ہمیں آبادی میں اضافہ کے منجمد ہونے یا آبادی کے گھٹنے کی کوئی ایسی مثال نہیں دے سکتا جس کے نتائج خوش کن ہوئے ہوں۔''

آبادی کا جدید نظریہ Modern theory of Population

مناسب ترین آبادی (Optimum Theory) کا نظریہ

جدید ماہرین معاشیات نے مالتھس کا نظریہ آبادی مسترد کر دیا اور اس کی جگہ پر

مناسب آبادی کا نظریہ سامنے لائے۔ مناسب آبادی سے مراد آبادی کی وہ تعداد ہے جو ایک ملک کی اس کے وسائل کو مدنظر رکھتے ہوئے ہونی چاہئے۔ وسائل کی ایک متعین مقدار، تیکنیکی علم کی موجودگی اور سرمایہ...... کی ایک مقررہ مقدار کے ہوتے ہوئے آبادی کی ایک متعین تعداد ایسی ہوگی جس میں فی کس آمدنی و خدمات سب سے زیادہ ہوں۔ یہی مناسب تعداد ہے۔ غرض مناسب تعداد کی تعریف یوں کی جاسکتی ہے کہ یہ وہ تعداد ہے جس میں فی کس آمدنی سب سے زیادہ ہو۔

اس اجمال کی تفصیل میں ہم بتاتے ہیں۔

قلت آبادی کے نقصانات

اگر کسی ملک کی آبادی اس کی مناسب تعداد سے کم ہوتو وہ کم آبادی والا ملک ہے کیونکہ یہ تعداد اتنی نہیں کہ وہ ملک کے قدرتی وسائل اور سرمایہ کے وسائل سے پورا پورا فائدہ اٹھا سکے۔ یہ صورتحال ایک نئے ملک میں دیکھنے میں آتی ہے جہاں وسائل کثیر ہوتے ہیں اور بہت کچھ پیدا کیا جاسکتا ہے لیکن افرادی قوت کی کمی کی وجہ سے پیداواریت کا کام احسن طریقہ پر نہیں ہوسکتا۔

مزید برآں ایک اور نقصان مہارت کی کمی کا ہوتا ہے۔ مہارت کی وجہ سے کارکن اپنے کام میں پختگی اور ترقی یافتہ اوزاروں کو استعمال کرنے کا اچھا اور نفع بخش سلیقہ حاصل کر لیتے ہیں جس سے پیداوار میں اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ مہارت کی کمی کی وجہ سے بڑے پیمانے پر پیداوار حاصل نہیں ہوسکتی۔

ان حالات میں آبادی میں اضافہ سے فی کس آمدنی بڑھے گی لیکن یہ اضافہ غیر محدود نہیں بلکہ ایک مناسب حد تک ہی ہونا چاہئے۔

کثرت آبادی کے خطرات

اور اگر آبادی مناسب تعداد سے تجاوز کر جائے تو کثرت آبادی کی حالت پیدا ہو جائے گی جس میں وسائل کی کمی ہر شخص کو روزگار مہیا ہونے میں رکاوٹ بنے گی۔ اوسط پیداواریت کم ہوتی جائے گی اور نتیجتاً فی کس آمدنی کم ہوگی اور معیار زندگی گر جائے گا۔ جنگ، بیماری اور

قحط سالی بھی ان ہی لوگوں کی راہ دیکھتی ہیں۔

کثرت آبادی کے خطرات کو اس صورت میں ٹالا جا سکتا ہے کہ سرمایہ کی رسد کو بڑھایا جائے۔

مناسب تعداد

اب ہم فرض کرتے ہیں کہ ایک ملک کے قدرتی وسائل، مشینری اور اس کی ٹیکنالوجی کی کیفیت یہ سب مقرر ہیں۔ پھر ہم فرض کرتے ہیں کہ اس کی آبادی جو پہلے ان وسائل کے تناسب سے بہت تھوڑی تھی اب بڑھنے لگتی ہے۔ آبادی میں اضافہ کے ساتھ افرادی قوت اور Labour Force بڑھنے لگتی ہے۔ جیسے جیسے افرادی قوت اس میں شامل ہوتی جائے گی فی کس پیداوار اور نتیجتاً فی کس آمدنی بڑھتی جائے گی۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ افرادی قوت میں اضافہ سے مہارت کا درجہ بلند ہو گا اور قدرتی اور سرمایہ کے وسائل کا بہتر استعمال ہو سکتا ہے۔ کمتر افرادی قوت کی وجہ سے مہارت کا میدان مختصر ہو جاتا ہے کیونکہ ہر کارکن کو ہر قسم کے کام کرنے پڑتے ہیں۔ لیکن جوں جوں افرادی قوت میں اضافہ ہوتا ہے اور فنی مہارت بڑھتی ہے۔ ہر شخص کو ہر قسم کے کام نہیں کرنے پڑتے لہٰذا وہ اپنے مناسب و موزوں کام میں پوری توجہ دے سکتا ہے۔ مختلف کارکنوں میں مختلف کاموں کی تقسیم سے کارکن کی استعداد میں اضافہ ہوتا ہے جس سے انجام کار پیداواریت میں اضافہ ہوتا ہے۔

2- آبادی میں اضافہ قدرتی وسائل اور مشینری کے پورے پورے استعمال کا موقع فراہم کرتا ہے۔ اگر آبادی کم ہو تو بالفعل مہیا وسائل بھی پورے طور پر بروئے کار نہیں آتے۔

3- ایک اور عامل (Factor) ہے جس کی بناء پر ابتدائی مراحل میں جوں جوں آبادی میں اضافہ ہوتا ہے پیداواریت بھی بڑھتی جاتی ہے۔ اگر کسی ملک کی آبادی کم ہو تو اس ملک کی پیدوار کی منڈی بھی چھوٹی ہو گی اور نتیجتاً Producer اس بات پر مجبور ہوں گے کہ چھوٹے پیمانے پر پیداوار نکالیں اور اس طرح وہ وسیع پیمانے کی پیداواریت کے معاشی فوائد سے محروم رہیں گے۔ اب جوں جوں آبادی بڑھے گی منڈی بھی وسیع ہوتی جائے گی اور وسیع پیمانے پر

پیداوار بھی ممکن ہو گی۔

ان تمام وجوہات کی بناء پر آبادی میں اضافہ سے فی کس آمدنی بڑھتی ہے۔ یہاں تک کہ ایک حد پر آ کر یہ فی کس آمدنی اپنی انتہا کو پہنچ جاتی ہے۔ اگر آبادی اس حد سے تجاوز کر جائے تو فی کس آمدنی گھٹنے لگتی ہے کیونکہ مقررہ سرمایہ اور قدرتی وسائل میں نسبتاً زیادہ تعداد میں کارکن شریک ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا ہر ایک کے حصہ میں ان کا چھوٹا حصہ آتا ہے۔ اس بنا پر اوسط پیداواریت بھی گھٹتی ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ بہت سے لوگوں کو روزگار نہ ملے اور وہ پیداواریت میں کچھ حصہ نہ ڈال سکیں۔ پس مزدوری (Labour) میں بے روزگاری پیدا ہوتی ہے۔ اور جب یہ صورت ہو جائے تو زیادہ لوگ زراعت کا رخ کریں گے اور زراعتی زمین پر آبادی کا دباؤ بڑھ جائے گا لیکن یہ زائد افراد کل پیداوار میں کچھ اضافہ نہیں کر سکتے۔ بالفاظ دیگر ان زائد افراد کی مختتم پیداوار Marginal Productivity صفر یا صفر کے قریب ہو گی۔ اسی کو عام طور پر مخفی بے روزگاری کہا جاتا ہے۔

جدید نظریہ پر تنقید

مناسب حد متعین نہیں

بلکہ لچکدار اور متبدل ہے۔ کیونکہ اس کا دارومدار وسائل اور ٹیکنالوجی پر ہے۔ اور سرمایہ اور قدرتی وسائل کی مقدار اور ٹیکنالوجی کی حالت بدلتی رہتی ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ان میں تبدیلی کثیر الوقوع ہے۔ اور جب بھی ان میں تبدیلی آئے گی مناسب حد بھی بدلے گی۔

کثرت آبادی کا معیار

مختلف معیار پیش کئے گئے ہیں۔ مالتھس کے نزدیک ایجابی مانعات کا عمل مثلاً جنگ، قحط اور بیماری ملک کی کثرت آبادی کی علامت ہے۔ اس کے علاوہ ماہرین معاشیات کچھ اور علامتیں بھی تجویز کرتے ہیں مثلاً مستقل طور پر غیر متوزان تجارت، بے روزگاری، گرتا ہوا معیار زندگی، گرتی ہوئی اوسط آمدنی، بلند شرح پیدائش اور بلند شرح اموات۔ لیکن کچھ غور وفکر سے معلوم ہو گا کہ یہ سب امور صرف آبادی کی کثرت کی بناء پر ہی نہیں ہوتے بلکہ معاشی اور سیاسی عوامل کی وجہ سے بھی واقع ہوتے ہیں مثلاً غیر متوزان تجارت بیرون ملک کثیر سرمایہ کاری

کی وجہ سے ہوسکتی ہے۔ اسی طرح اوسط آمدنی کا گرنا اور نتیجتاً معیار زندگی کا گرنا ریاست کی ناقص معاشی پالیسیوں کی وجہ سے ہوسکتا ہے۔ اونچی شرح پیدائش وسعت پذیر معاشیات یا وسعت پذیر فوج کی ضروریات کی بناء پر ہوسکتی ہے اور اسی طرح بلند شرح اموات کا سبب صحت کا ناقص نظام ہوسکتا ہے۔

غرض کثرت آبادی کے معیار پر کوئی حتمی رہنمائی پیش نہیں کی جاسکتی۔

نظریہ کے نقائص

(الف) یہ تقریباً ناممکن ہے کہ آبادی کی کوئی ایسی حد مقرر کی جا سکے جو مناسب کہی جا سکے۔ ماہرین نے مختلف اور متضاد اعداد پیش کئے ہیں جو اس کی نظریہ کی عملی افادیت کا انکار کرتے ہیں۔

(ب) اس نظریہ کا دارومدار قدرتی وسائل، مشینری اور ٹیکنالوجی کی حالت پر ہے۔ اور اس بات کو فرض کرنے میں ہے کہ وہ ایک ہی حالت و مقدار میں رہتے ہیں حالانکہ وہ متبدل ہیں اور ان کی وجہ سے مناسب حد ایک مسلسل تبدیل ہونے والا تصور ہے۔ غرض یہ نظریہ غلط مفروضوں پر مبنی ہے۔

(ج) نیز محض آبادی کی تعداد کی اہمیت بہت کم ہے جب کہ عمر کے اعتبار سے اور کام کرنے والے افراد کے اعتبار سے تقسیم زیادہ اہمیت کی حامل ہے۔ لہٰذا اگرچہ آبادی مناسب حد پر بھی ہو لیکن اس میں غیر کارکن مثلاً بچوں اور بوڑھوں کی کثیر تعداد ہو تو معاشیات کی پیداواری صلاحیت پر برا اثر ڈالے گی۔

(د) علاوہ ازیں یہ نظریہ صرف لوگوں کی تعداد پر نظر کرتا ہے ان کے معیار کو بالکل نظر انداز کر دیتا ہے۔ باصلاحیت اور محنتی افراد پر مشتمل ایک چھوٹی آبادی ایسی کثیر آبادی سے زیادہ کارآمد ہے جو سست اور غیر ذمہ دار افراد پر مشتمل ہو۔

(ہ) یہ نظریہ آبادی کے سیاسی، معاشرتی، جنگی اور دوسرے پہلوؤں کو نظر انداز کر دیتا ہے اور صرف معاشی پہلو پر نظر رکھتا ہے۔ مثلاً معاشی بنیادوں پر ایک چھوٹی آبادی کو تجویز کیا جا سکتا ہے لیکن دفاعی نقطہ نظر سے یہ حد درجہ خطرناک بات ہے۔ ایڈم سمتھ Adam Smith نے

بجا طور پر کہا Defence is better than opalcence. یعنی دفاع امیری سے بہتر ہے۔

(و) مناسب آبادی کا تصور محض ایک نظریاتی دلچسپی کی چیز ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ کثرت آبادی کی صورت میں آبادی گھٹا کر مناسب حد پر لانا اور قلت آبادی کی صورت میں اس کو بڑھانا کوئی آسان کام نہیں ہے۔ خاندانی منصوبہ بندی خواہ وہ آبادی بڑھانے کے لئے ہو یا گھٹانے کے لئے ایک بڑا طویل اور سست عمل ہے جس میں کئی نسلیں گزر جاتی ہیں۔ حکومتوں کے غیر لچکدار ضابطوں کے بجائے انسان تہذیب و رواج سے زیادہ متاثر ہوتے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ

مناسب آبادی کا نظریہ عملی افادیت سے زیادہ محض نظریاتی و علمی دلچسپی کی چیز ہے۔ ان نظریات اور ان پر ماہرین معاشیات کی جانب سے تنقید اور رد کو معلوم کر لینے کے بعد اب یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ یہ نظریات یہ صلاحیت نہیں رکھتے کہ ان پر کسی واقعی منصوبہ کی عمارت اٹھائی جائے۔

البتہ ایک اشکال باقی رہتا ہے اور وہ یہ کہ مالتھس کا نظریہ اگرچہ امریکہ اور مغربی یورپ میں ناکام ہوگیا لیکن پاکستان اور اس جیسے اور ممالک کے بارے میں اس کے صادق اور مفید ہونے میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے۔

اس خیال کی تائید یا تردید کے لئے ہم طوالت میں نہیں جانا چاہتے اور صرف ایک اصولی بات کا اعادہ کرتے ہیں۔ وہ یہ کہ کثرت آبادی پر کوئی حتمی معیار اب تک متعین نہیں کیا جا سکا۔ مزید برآں اس مسئلہ میں کلام کی خاصی گنجائش ہے کہ کہیں ایسا تو نہیں کہ وہ امور جن کا سبب ہم کثرت آبادی قرار دیتے ہیں درحقیقت وہ ناقص معاشی اور معاشرتی پالیسیوں اور

(مارشل نے اس قانون کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے "شعبہ زراعت میں اگر کاشت کرتے وقت محنت اور سرمایہ کی اکائیاں کسی خاص تناسب سے بڑھاتے جائیں تو زمین کی پیداوار میں اضافہ اس تناسب سے کم ہوگا بشرطیکہ فن کاشتکاری میں کوئی انقلاب نہ آئے۔" ڈاکٹر مارشل کے بعد زمانہ جدید کے ماہرین معاشیات نے اس قانون کو عوامل پیدائش کی اشتراک کی بناء پر اس طرح واضح کیا ہے۔ "جب ہم ایک معین عامل پیدائش (یعنی زمین کو ایک یا ایک سے زائد متغیر عوامل پیدائش (یعنی محنت اور سرمایہ) سے باہم ملا دیں تو اس متغیر عامل پیدائش کی وجہ سے اوسط اور مختتم حاصل یا پیداوار خاص نقطے کے بعد کم ہونا شروع ہو جاتی ہے۔

مخصوص سیاسی عوامل کے سبب سے ہوں۔

ضبط ولادت کے حق میں دیگر دلائل اوران کا تجزیہ

اس عنوان کے تحت ہم تحریک وجودیت (Existentialism) کی ایک علمبردار Simone de Beauvoir کی مشہور زمانہ کتاب The second sex (صنف آخر) کے کچھ اقتباسات پیش کرتے ہیں:

''عورت کے بنیادی مسائل میں سے ایک اس کے تولیدی کردار اور پیداواری عمل میں شرکت کے درمیان مصالحت ہے۔ یہ بنیادی حقیقت کہ ابتدائے تاریخ ہی سے عورت خانہ داری میں محصور کی گئی اور تعمیر کائنات میں اپنا کردار ادا کرنے سے روکی گئی اس کی وجہ یہ تھی کہ تولیدی عمل کی وجہ سے وہ محض غلام بن کر رہ گئی تھی۔ مادہ حیوانات میں قدرتی اور موسمی Rhythm ہوتا ہے جو ان کی توانائیوں کو مجتمع و برقرار رکھنے میں مؤثر ہوتا ہے لیکن اس کے برعکس عورت میں ابتدائے حیض سے لے کر سن ایاس تک قدرت نے حمل کی تعداد پر کوئی حد نہیں لگائی۔''

''ایک اور عامل بھی ہے جو مرد کو ایک جارحانہ پہلو عطا کرتا ہے اور جنسی وظیفہ کو انتہائی اہم خطرہ بنا دیتا ہے۔ یہ حمل کا خطرہ ہے۔ ایک غیر قانونی بچہ معاشرتی اور معاشی طور پر غیر شادی شدہ عورت کے لئے اتنی بڑی رکاوٹ ہے کہ لڑکیوں کو جب حاملہ ہونے کی حقیقت کا علم ہوتا ہے تو وہ خودکشی کا اقدام بھی کر بیٹھتی ہیں۔ یہ عظیم خطرہ اتنی قوی جنسی پابندی عائد کر دیتا ہے کہ جس کی بناء پر بہت سی نوجوان لڑکیاں قبل از نکاح عفت و پاکدامنی کا دامن تھامے رکھتی ہیں۔ اور جب یہ پابندی اتنی قوی نہ بھی ہو اس وقت بھی نوجوان لڑکی اس دہشت ناک خطرہ سے جو اس کے محبوب کے جسم میں (مادہ منویہ کی صورت میں) مخفی ہوتا ہے، خوفزدہ رہتی ہے۔ Sketel نے ایسے مریضوں کے حوالے دیئے ہیں جن میں یہ دہشت شعوری طور پر محسوس کی جاسکتی تھی۔ اور نکاح ہو جانے کی صورت میں بھی وہ اپنی خراب صحت اور معاشی تنگی کی وجہ سے حمل ٹھہرانے سے خوفزدہ ہوسکتی ہے۔

زیادہ یقینی اور کم پیچیدہ مانع حمل تدابیر کی موجودگی عورتوں کی جنسی آزادی کی جانب ایک

بڑا قدم ہے۔ امریکہ جیسے ملک میں جہاں یہ طریقے بہت زیادہ معروف ہیں ان نوجوان لڑکیوں کی تعداد جو شادی کے وقت کنواری ہوں فرانس جیسے ملک سے کمتر ہے۔''

''زچگی ہی میں عورت اپنے بدنی وظیفہ کی تکمیل کرتی ہے۔ یہ اس کا ایک قدرتی تقاضا ہے کیونکہ اس کا پورا جسمانی ڈھانچہ نوع انسانی کے تسلسل کے لئے موزوں بنایا گیا ہے۔ لیکن یہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ انسانی معاشرے نے اپنے آپ کو بالکلیہ قدرت کے ہاتھوں میں نہیں دے رکھا اور تقریباً ایک صدی سے خاص طور پر تولیدی عمل بھی حیاتیاتی اتفاقات کے رحم وکرم پر نہیں ہے بلکہ یہ انسانوں کے باضابطہ اختیار میں آ چکا ہے۔ بعض ممالک نے سرکاری طور پر مانع حمل سائنسی طریقے اختیار کر لئے ہیں اور وہ اقوام جو کیتھولک اثر کے تحت ہیں ان میں ان کا استعمال خفیہ طریق پر ہو رہا ہے۔ یا تو مرد عزل کا طریقہ اختیار کرتے ہیں یا عورت وظیفہ جنسی کے فوراً بعد مادہ منویہ سے چھٹکارا پا لیتی ہے۔ یہ مانع حمل طریقے محبت کرنے والے جوڑوں میں یا شادی شدہ جوڑوں میں بسا اوقات جھگڑے اور رنجش کا باعث بنتے ہیں کیونکہ مرد لذت کے لمحات میں احتیاط کرنا پسند نہیں کرتا اور عورت صفائی کے طریقوں سے گھبراتی ہے۔ اور دونوں اس وقت خوف زدہ ہو جاتے ہیں جب وہ دیکھتے ہیں کہ ہر قسم کی احتیاطی تدابیر کے باوجود حمل کا خطرہ حقیقت بن کر سامنے آ گیا ہے۔ ایسا اکثر ان ملکوں میں ہوتا ہے جہاں حمل سے مانع طریقے ابتدائی نوعیت کے ہیں۔ اب اس کے بعد ان کے سامنے ایک ہی حل ہوتا ہے یعنی اسقاط...... ایسے موضوعات کم ہی ہوں گے جن میں بورژوا معاشرہ اس سے زیادہ منافقت کا مظاہرہ کرتا ہو۔ اسقاط کو ایک باغیانہ جرم سمجھا جاتا ہے اور اس کا ذکر بھی غیر شائستگی میں شمار ہوتا ہے۔ ایک مصنف کے لئے زچگی میں عورت کی مسرت اور مصائب کو بیان کرنا بالکل جائز سمجھا جاتا ہے لیکن وہی مصنف اسقاط کے کسی کیس کو ذکر کرے تو اس پر گندگی میں لوٹنے کا الزام لگایا جاتا ہے۔

اب فرانس میں تقریباً اتنی ہی تعداد میں اسقاط کرائے جاتے ہیں جتنی ولادتیں ہوتی ہیں ....اسقاط کو قانونی جواز دینے کے خلاف جو دلائل دیئے گئے ہیں ان سے زیادہ کوئی اور بات نامعقول نہیں ہوسکتی۔ یہ کہا گیا ہے کہ یہ آپریشن خطرناک ہے لیکن دیانت دار معالج برلن کے ادارہ جنسی تحقیقات کے سابق ڈائریکٹر Magnus Hirschield کے ساتھ متفق ہیں

کہ اگر یہ آپریشن ہسپتال میں ضروری احتیاطی تدابیر کے ساتھ ماہر ہاتھوں سے ہو تو اس میں ان عظیم خطرات کا اندیشہ نہیں ہوتا جو قانون تعزیر میں مذکور ہیں۔ اس کے برخلاف جو چیز اس کو عورتوں کے لئے انتہائی خطرناک بنا دیتی ہے وہ اس کا موجودہ حالت میں کیا جانا ہے۔ اسقاط کرنے والوں کی مہارت کا فقدان اور ناگفتہ بہ حالات جن میں یہ کیا جانا ہے بہت سے حوادث کو جنم دیتا ہے جن میں سے بعض مہلک بھی ہوتے ہیں۔

زبردستی کی زچگی دینا میں ایسے خستہ حال بچوں کو لانے کا موجب ہے جن کے والدین ان کی کفالت سے معذور ہوتے ہیں اور نتیجتاً بچے ''عوامی بہبود'' کا شکار ہو جاتے ہیں۔ اس بات کی نشان دہی ضروری ہے کہ ہمارا معاشرہ جو ایک جنین کے حقوق کی مدافعت میں بہت پیش پیش ہے اس وقت کسی قسم کی دلچسپی اور سرگرمی کا مظاہرہ نہیں کرتا جب وہ بچے دنیا میں آ جائیں۔ یہ اسقاط کرنے والوں پر تو مقدمہ چلاتا ہے لیکن کوئی ایسا کام نہیں کرتا جس سے اس بدنام ادارہ کی جو کہ عوامی تعاون کے نام سے معروف ہے اصلاح ہو سکے۔ جو لوگ بچوں کو موذیوں کے سپرد کرنے کے ذمہ دار ہیں ان کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ ایک طرف اس بات کا اعتراف نہیں کیا جاتا کہ جنین اس عورت کی ملکیت ہے جو اس کو اٹھائے پھر رہی ہے جب کہ دوسری طرف اس بات پر اتفاق ہے کہ بچہ اس کے والدین کا مملوک ہے اور ان کے رحم وکرم پر ہے۔ حال ہی میں ہم نے دیکھا کہ اسقاط کرنے پر مقدمہ کیے جانے کی وجہ سے ایک سرجن خودکشی کرنے پر مجبور ہوا جب کہ ایک باپ کو جس نے اپنے بیٹے کو مار مار کر موت کے قریب پہنچا دیا تھا تین ماہ کی قید کی سزا سنائی گئی اور وہ بھی معطل کر دی گئی۔ ایک باپ نے عدم نگہداشت کی وجہ سے اپنے بیٹے کو گلے کی تکلیف کی وجہ سے موت کے حوالے کر دیا۔ ایک بچی کو چند بچوں نے پتھر مار کر زخمی کر دیا تھا لیکن ماں نے اپنے آپ کو خدا کی مرضی کی مکمل ماتحتی میں دیتے ہوئے ڈاکٹر کو بلانے سے انکار کر دیا۔ اور جب چند صحافیوں نے برہمی کا اظہار کیا تو بہت سے معزز لوگ احتجاج پر اتر آئے کہ بچے ان کے والدین کے ہیں اور بیرونی عناصر کو کسی مداخلت کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔ مطبوعہ رپورٹوں سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ اس رویہ کی وجہ سے ایک ملین فرانسیسی بچے جسمانی و اخلاقی خطرے سے دوچار ہیں۔ شمالی افریقہ کی عرب خواتین اسقاط نہیں کرا سکتیں اور ان کے ہر دس میں سے سات آٹھ بچے مر جاتے ہیں

لیکن کسی کو کوئی تشویش نہیں ہوتی کیونکہ حمل کی یہ قابل رحم اور نا معقول کثرت ان کے مادرانہ جذبات کو کچل دیتی ہے۔ اگر یہ سب کچھ اخلاقیات میں سے ہے تو اس اخلاقیات کے بارے میں کوئی کیا کہے۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ وہ مرد جو جنین کی حیات کے بارے میں مبالغہ کی حد تک احترام کا احساس رکھتے ہیں جنگ کے موقع پر بالغوں کو بھر پور جوش کے ساتھ قتل کرتے ہیں۔

اسقاط کے خلاف جو عملی خیالات پیش کئے گئے ہیں وہ بالکل بے جان ہیں۔ جہاں تک اخلاقی اعتبارات کا تعلق ہے تو وہ پرانی کیتھولک دلیل پر مبنی ہے اور وہ یہ کہ پیدائش سے قبل جنین میں روح ہوتی ہے اور اگر اس کی حیات کو بپتسمہ کے بغیر منقطع کر دیا جائے تو بہشت میں اس کا داخلہ نہیں ہو سکے گا۔ لیکن یہی کلیسا بعض حالات میں بالغوں کو قتل کرنے کی سند عطا کرتا ہے مثلاً جنگ میں اور دیگر قوانین کے تحت۔ یہاں بپتسمہ سے نجات مفقود ہے بلکہ مقدس جنگوں میں ان کافروں وملحدوں کو جو مساوی طور پر غیر بپتسمہ شدہ تھے قتل کرنے کیلئے ہمت بڑھائی جاتی ہے۔ بلاشبہ Inquisition (بے دینی کا خاتمہ کرنے والی رومی عدالت) کے شکار اس سے زیادہ اچھی حالت میں نہ تھے جتنا کہ وہ مجرم جنہیں آجکل گلوٹین کے حوالے کر دیا جاتا ہے یا وہ سپاہی جو میدان جنگ میں اپنی جان دے دیتا ہے۔ اب اگر کلیسا ان تمام صورتوں میں معاملہ خدا کی مہربانی کے سپرد کر سکتا ہے (کیونکہ اس کا عقیدہ ہے کہ آدمی خدا کے ہاتھوں میں محض ایک آلہ ہے اور روح کی نجات خدا اور روح کے درمیان معاملہ ہے) تو پھر خدا پر جنین کی روح جنت میں قبول کرنے پر کیوں پابندی عائد کی جائے۔ اگر کلیسائی کونسل اس کو سند دے دے تو خدا کو اس سے زیادہ اعتراض نہ ہوگا جتنا کہ ان عظیم الشان ادوار میں ہوتا ہوگا جب کہ کافروں کو بڑے تقدس کے ساتھ قتل کیا جاتا تھا۔

ان پر جوش اقتباسات میں منع حمل اور اسقاط کے حق میں جو وجوہ پیش کئے گئے ہیں وہ درج ذیل ہیں۔

1- بے نکاحی ماؤں اور غیر قانونی بچوں کے مسائل۔
2- ملکی تعمیر و پیداوار میں عورتوں کا اپنا حصہ ادا کرنے سے محرومی۔
3- معاشی تقاضے

4- ماں کی صحت

5- بچوں کی صحیح نگہداشت کا نہ ہوسکنا۔

مذکورہ بالا وجوہ میں سے

پہلی وجہ کا جواب:

بے نکاحی ماؤں اور غیر قانونی بچوں کے مسائل کا یہ حل نکالنا کہ جنسی آزادی کے ساتھ ساتھ ان کو مانع حمل تدابیر اور اسقاط کا حق دے دیا جائے انتہائی غیر معقول بات ہے۔

آدمی کے اندر جو بھی خواہش رکھی گئی ہے اس کے پیچھے ایک مقصد ہوتا ہے۔ کھانے کی خواہش کے پیچھے بقائے ذات کا مقصد ہے۔ اس کے لئے جو غذا حاصل کرنی ہے وہ قانونی طریقے سے کرے۔ ہر انسانی معاشرہ اس بات کا قائل ہے۔ اسی طرح جنسی خواہش کے پیچھے جو مقصد ہے وہ بقائے نسل ہے اور بقائے نسل کے لئے ہر ایک انسانی معاشرہ اسی کو پسند کرتا ہے کہ وہ قانونی طریقے سے ہو غیر قانونی طریقے سے نہ ہو۔ قانونی طریقہ نکاح کا ہے۔ کھانے پینے کی وہ چیزیں جو اصل غذا سے زائد اور محض لذت کے لئے ہوں وہ بھی اصل غذا کے ساتھ ملحق قرار پاتی ہیں اور ان کو بھی قانونی طریقے سے حاصل کرنا ضروری ہے۔ اسی طرح جنسی خواہش کا وہ درجہ جو محض لذت کے لئے ہو اور بقائے نسل کے مقصد سے زائد ہو وہ بھی اصل مقصد کے ساتھ ملحق ہے اور اس کو بھی صرف نکاح ہی کے ذریعہ پورا کرنا ضروری ہے۔ دونوں خواہشوں میں فرق کرنا بلا دلیل ہے۔ یہاں قانون سے مراد وہ اخلاقی ضابطہ ہے جس کو نسل و مذہب کے اختلاف کے باوجود ہر دور کے مہذب اور متمدن انسانی معاشرے تسلیم کرتے آئے ہیں۔

دوسری وجہ کا جواب

اس میں کوئی شک نہیں کہ قومی تعمیر و ترقی میں عورتوں کا بڑا بلکہ بنیادی حصہ ہے لیکن قومی تعمیر صرف سائنسدانوں اور پروفیسروں سے ہی نہیں ہوتی بلکہ مزدوروں اور پرائمری کے اساتذہ سے بھی ہوتی ہے۔ غرض ہر شعبہ قومی تعمیر و ترقی کے لئے ضروری ہے۔ قومی تعمیر و ترقی کے لئے افراد بھی چاہئیں جو اچھے اخلاق اور اچھی عادات کے مالک ہوں۔ یہ تینوں کام

عورتیں کر سکتی ہیں۔ لہٰذا عورتیں اگر افراد بھی مہیا کریں اور ان کی نگہداشت کریں، ان کی جسمانی پرورش اور اخلاقی تربیت دیں تو یہ قومی تعمیر و ترقی میں بہت بڑا حصہ ہے۔ ہم نہیں سمجھتے کہ کوئی بھی صاحب عقل ہماری بات سے اختلاف کرے گا۔

غرض قومی تعمیر و ترقی میں عورتوں کے دو اہم کام ہیں یعنی ایک با اخلاق اور مہذب افراد مہیا کرنا اور دوسرے قومی تعمیر میں جو نسبتاً فعال (Active) ہیں یعنی مردان کو گھریلو سکون بہم پہنچا کر ان کی کارکردگی میں اضافہ کرنا یا اس کو کم از کم برقرار رکھنا۔ ان دونوں کاموں کا تقاضا ہے کہ عورتوں کو معاش کی فکر سے آزاد رکھا جائے یہ نہیں کہ وہ یہ کام بھی کرے اور معاشی سرگرمیوں میں بھی حصہ لے کیونکہ یہ اس پر اس کی قوت سے زیادہ بوجھ ہے۔ اسلام نے بھی عورت کے خرچے اس کے مردوں کے ذمہ ڈالے ہیں۔ بیوی ہے تو شوہر کے ذمہ، ماں ہے تو بیٹوں کے ذمہ، کوئی اور رشتہ ہے تو بننے والے وارثوں کے ذمہ البتہ بیوی کے علاوہ اور رشتوں کی صورت میں یہ ذمہ داری صرف اس وقت ہے جب عورت کے پاس اپنا کچھ مال نہ ہو۔

تیسری وجہ کا جواب

اسلام نے قوم کے افراد پر ذمہ داری عائد کی ہے کہ وہ کم از کم زکوۃ اور واجب صدقات قوم کے ضرورتمندوں کو دیں اور حکومت کی ذمہ داری لگائی ہے کہ وہ وسائل کی پیداوار اور ان کی تقسیم کا ایسا نظام بنائے کہ قوم کے کسی فرد کی بھی باعزت طریقے سے خوراک، لباس اور رہائش جیسی بنیادی ضرورتیں پوری ہونے سے نہ رہ جائیں۔

باقی کی دو وجہوں کا اسلام اعتبار کرتا ہے اور ان جیسی مجبوریوں میں بقدر ضرورت مانع حمل طریقوں پر عمل کرنے کی بلا کراہت اجازت دیتا ہے۔

تاریخ ضبط ولادت

ازمنہ قدیم سے مانع حمل طریقے خصوصاً عورتوں کے استعمال کے لئے رائج ہیں لیکن ان کا علم صرف حکماء اور پیشہ ور عورتوں ہی کو تھا۔ اس راز سے غالباً دور زوال کی رومی عورتیں بھی باخبر تھیں جن کے بانجھ پن کو ہجو گیوں Satirists نے نشانہ تنقید بنایا ہے۔

ضبط ولادت کی تدابیر میں سے سب سے پہلی تدبیر جس کا علم ہوا ہے وہ دو ہزار سال قبل

مسیح کا مصری Papyrus ہے۔ یہ عورت کے استعمال کے لئے ایک مرکب دوا تھی جو مگرمچھ کے فضلہ، شہد، سوڈے اور ایک گوند جیسی شے پر مشتمل تھی۔

ازمنہ وسطی میں فارسی اطباء اکتیس نسخوں سے واقف تھے۔ ان میں سے صرف نو مردوں کے استعمال کے لئے تھے۔ اٹھارویں صدی تک یورپ ان سے بالکل ناواقف تھا۔

فرانس غالباً پہلا جدید ملک تھا جس نے ان کا بڑا وسیع استعمال کیا جس کا ثبوت مالتھس کے دور میں فرانس میں آبادی کی شدید قلت کی صورت میں ظاہر ہوا۔

اسقاط کو بھی زمانہ دراز سے غیر مطلوبہ ولادتوں سے بچنے کے لئے استعمال کیا جاتا رہا ہے۔

موجودہ دور میں ضبط ولادت کی تحریک کی ابتداء انگلستان میں مالتھس کے ڈرانے کے بعد ہی ہوئی۔ 1832ء میں ایک امریکی Charles Knowlton نے ایک پمفلٹ ثمرات فلسفہ کے نام سے لکھا جس میں مانع حمل تدابیر کا ذکر کیا۔

تحریک چلانے والوں کا راستہ خاصا دشوار تھا اور ان کا لٹریچر فحش و ناشائستہ قرار دیا گیا اور اکثر اوقات حکام کی جانب سے ضبط کر لیا جاتا تھا۔ 1877ء میں اینی بیسنٹ اور چارلس بریڈ لا پر نولٹن کے پمفلٹ بیچنے پر مقدمہ چلایا گیا لیکن اس سے منسلکہ تشہیر نے مالتھوسین لیگ کے قائم کرنے میں مدد دی۔ 1878 میں ہالینڈ میں ضبط ولادت کلینک قائم کرنے کی کامیابی الیٹا جیکبز (Aletta Jacobs) کو حاصل ہوئی۔ 1921ء میں اس جیسا ایک اور مطب Dr. Stopes کی کوششوں سے لندن میں قائم ہوا۔

1919ء میں جب بروکلن میں مارگریٹ سینگر Margaret Sanger نے اپنا مطب کھولا تو پولیس نے اسے بند کرا دیا اور مسز سینگر کو بیس دن کی قید کے لئے جیل بھیج دیا گیا لیکن ان رکاوٹوں سے وہ مایوس یا خوفزدہ نہ ہوئی اور اس نے سب سے پہلی ضبط ولادت تنظیم۔ ضبط ولادت لیگ Birth Control League کے نام سے ریاستہائے متحدہ امریکہ میں قائم کی۔ 1923ء میں وہ اپنا مستقل مطب کھولنے میں کامیاب ہوئی۔ اس کی کوششیں بتدریج بارآور ہوئیں اور اس صدی کی تیسری دہائی میں مانع حمل تدابیر کے خلاف پابندیاں کچھ نرم کی گئیں۔ 1936ء میں ضبط ولادت کے بارے میں معلومات بذریعہ ڈاک ارسال کرنے کے

خلاف قانون ختم کیا گیا۔ عدالتی فیصلوں نے آہستہ آہستہ مانع حمل تدابیر کے خلاف ریاستی قوانین کوختم کیا۔ فی الوقت اکثر کلیسا ضبط ولادت کوتسلیم کرتے ہیں اگرچہ رومن کیتھولک کلیسا اب تک سوائے Rhythm طریقے کے اور ہرقسم کی تدبیر پر پابندی عائد کرتا ہے۔

دسمبر 1967ء میں اقوام متحدہ کی ایک Policy Statement وضع کی گئی اور 126 رکن اقوام میں سے تیس نے اس پر دستخط کئے جن میں سے ایک پاکستان بھی ہے۔

دنیا کی آبادی پر اعلامیہ

Declaration on world population

''لیکن ایک اور بڑا مسئلہ دنیا کے لئے خطرہ بنا ہوا ہے۔ ایسا خطرہ جو اگرچہ دیکھنے میں چھوٹا ہے لیکن فوری اہمیت کا حامل ہے۔ یہ بغیر منصوبہ بندی کے آبادی میں اضافہ ہے۔ انسانیت کوگزشتہ صدی کے وسط تک ایک بلین کی آبادی بنانے میں پورے ازمنہ معلومہ درکار ہوئے لیکن دو بلین بنانے میں اس کوسو سال سے بھی کم عرصہ درکار ہوا اور تیسرے بلین کے لئے صرف تیس سال۔ اضافہ کی موجودہ شرح کے حساب سے 1975ء تک دنیا کی آبادی چار بلین اور 2000ء تک سات بلین ہو جائے گی۔ یہ بے نظیر اضافہ ایسی صورت حال سے دو چار ہے جو معاملات انسانی میں یکتا ہے۔ اور یہ ایسا مسئلہ ہے جو ہر گزرتے ہوئے دن کے ساتھ مزید فوری اہمیت اختیار کرتا جاتا ہے۔

یہ اعداد خود ہی غیر معمولی ہیں لیکن ان کے متضمنات اور بھی زیادہ اہمیت کے حامل ہیں۔ آبادی میں تیزی سے اضافہ معیار زندگی کو بلند کرنے۔ تعلیم کو عام کرنے۔ صحت وصفائی کے انتظام کی اصلاح۔ بہتر رہائشی اور سفری سہولتیں مہیا کرنے۔ تمدنی اور تفریحی مواقع فراہم کرنے اور بعض مما لک میں کافی غذا کے حصول کی کوششوں کوسبوتاژ کرتا ہے۔

حکومتوں کے سربراہ کے طور پر کہ آبادی کے مسائل جن سے بالفعل متعلق ہیں ہم ان نکات پر یقین رکھتے ہیں:

i۔ ہم اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ اگر حکومتیں اپنے معاشی نصب العین کو حاصل کرنا اور اپنے عوام کی خواہشات کو پورا کرنا چاہتی ہیں تو ان کو آبادی کے مسائل کو طویل المیعاد قومی

منصوبہ بندی میں ایک اہم عنصر تسلیم کرنا پڑے گا۔

ii- ہم اس بات کا اعتقاد رکھتے ہیں کہ بچوں کی تعداد اور ان کی پیدائش کے درمیان وقفہ کا تعین کرنا ایک بنیادی انسانی حق ہے۔

iii- ہمیں وثوق ہے کہ پائیدار اور بامعنی امن کا بڑی حد تک دارومدار اس بات پر ہوگا کہ آبادی میں اضافہ کا مقابلہ کس طور پر کیا جاتا ہے۔

iv- ہم اس بات کو مانتے ہیں کہ خاندانی منصوبہ بندی کا مقصد انسانی زندگی کی بہتری ہے نہ کہ اس پر پابندی عائد کرنا اور ہم اس بات کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ خاندانی منصوبہ بندی ہر شخص کو اپنی انفرادی شان کی تکمیل اور اپنی صلاحیتوں کے بھرپور اظہار کے لئے آزادی مہیا کرتی ہے۔"

ضبط ولادت کی شرعی حیثیت

ضبط ولادت کے مندرجہ ذیل تین طریقے ہیں:

(1) مصنوعی بانجھ پن

(2) عزل یا منع حمل

(3) اسقاط

مصنوعی بانجھ پن(sterilization) اور اس کا حکم

تولیدی صلاحیتوں کو قطع کرنے کا عمل مرد وعورت دونوں میں کیا جاتا ہے۔عورت میں اس مقصد کیلئے تین قسم کے مندرجہ ذیل اپریشن کئے جاتے ہیں۔

i رحم کو کاٹ کر جدا کرنا(hysterectomy)

ii رحم کی نالیوں کو بند کرنا(tubal ligation)

iii رحم کی نالیوں کو گرہ دے کر قطع کرنا(resection with ligation)

مرد میں آج کل مروجہ (i) اپریشن (vasectomy) ہے جبکہ

ii پہلے زمانے میں اختصاء یعنی خصیتین کو کاٹ کر جدا کرنا(castration) رائج رہا ہے۔

مصنوعی بانجھ پن کا شرعی حکم

ضبط تولید کا یہ طریقہ خواہ مرد کیلئے اختیار کیا جائے یا عورت کیلئے ناجائز وحرام ہے۔

عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ قَالَ کُنَّا نَغْزُوْ مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ لَیْسَ مَعَنَا نِسَاءٌ فَقُلْنَا أَلَا نَخْتَصِیْ فَنَهَانَا عَنْ ذٰلِکَ. (بخاری و مسلم)

1- حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جہاد کیا کرتے تھے اور ہمارے ساتھ ہماری بیویاں نہیں ہوتی تھیں (جوانی کے تقاضے سے جنسی خواہش ہمیں پریشان کرتی تھی) اس لئے ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت چاہی کہ ہم اختصاء (castration) کرلیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں اس سے منع فرمایا۔

2- عَنْ أَبِیْ هُرَیْرَةَ قَالَ قُلْتُ یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ إِنِّیْ رَجُلٌ شَابٌّ وَأَنَا أَخَافُ عَلٰی نَفْسِیْ الْعَنَتَ وَلَا أَجِدُ مَا أَتَزَوَّجُ بِهِ النِّسَاءَ کَأَنَّهُ یَسْتَاذِنُهُ فِی الْإِخْتِصَاءِ قَالَ فَسَکَتَ عَنِّیْ ثُمَّ قُلْتُ مِثْلَ ذٰلِکَ فَسَکَتَ عَنِّیْ ثُمَّ قُلْتُ مِثْلَ ذٰلِکَ فَسَکَتَ عَنِّیْ ثُمَّ قُلْتُ مِثْلَ ذٰلِکَ فَقَالَ النَّبِیُّ صلی اللہ علیہ وسلم یَا أَبَا هُرَیْرَةَ جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ کَائِنٌ فَاخْتَصَّ عَلٰی ذٰلِکَ أَوْ ذَرْ. (بخاری)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے کہا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں جوان مرد ہوں اور مجھے اپنے اوپر زنا کا اندیشہ ہے اور میرے پاس کچھ مال نہیں جس سے عورتوں سے نکاح کرسکوں (لہٰذا آپ مجھے اختصاء کرنے کی اجازت مرحمت فرمادیجیے) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میری بات پر سکوت فرمایا میں نے پھر وہی بات کہی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (پھر) اس پر سکوت فرمایا۔ میں نے پھر وہی بات کہی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (پھر) اس پر سکوت فرمایا میں نے پھر وہی بات کہی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اے ابو ہریرہ جو کچھ تمہارے ساتھ ہونے والا ہے وہ لکھا جاچکا ہے۔ اگر برائی ہونا لکھا جا چکا ہے تو وہ کسی نہ کسی طرح ہو جائے گی خصی ہونے سے کچھ فرق نہ پڑے گا اور اگر برائی سے بچنا لکھا ہے تو خصی ہوئے بغیر بھی بچاؤ ہو جائے گا تو ایسا عمل کرنے سے کیا فائدہ جس میں اللہ کی ناراضگی ہو اور برائی سے بچاؤ یقینی نہ ہو۔ اس حقیقت کو جان لینے کے بعد) پس اب تم (خود فیصلہ کرو کہ) اختصاء کرو یا رہنے دو۔(1)

3- قرآن پاک میں ہے کہ شیطان نے کہا

وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللّٰهِ (سورة نساء آيات:119)

اور میں ان کو ضرور حکم کروں گا لہٰذا وہ اللہ کی خلقت کو ضرور بدلیں گے۔

تفسیر روح المعانی میں ہے **عن نهجة صورة او صفة**

یعنی اس کی نہج کو بدلیں گے خواہ صورت کے اعتبار سے ہو یا صفت کے اعتبار سے۔ نیز اس میں **ويندرج فيه خصاء العبيد** (اس میں غلاموں کو خصی کرنا بھی شامل ہے) مصنوعی بانجھ پن کے مذکورہ بالا ہر طریقے میں یا تو صورت کی یا صفت کی تبدیلی اور تغییر ملتی ہے۔

خصاء کے بارے میں علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

الخصاء فی بنی آدم محظور عند عامة السلف والخلف.

(اولاد آدم میں خصی کرنا تمام علماء سلف وخلف کے نزدیک منع ہے۔)

فتاوی عالمگیری میں ہے

خصاء بنی آدم حرام بالاتفاق

(اولاد آدم کو خصی کرنا بالاتفاق حرام ہے۔)

i- اگر کسی مرض مثلاً رحم کی رسولیوں یا سرطان کے ابتدائی مرحلہ (fibroids and carcinoma in situ) میں رحم کو کاٹ کر جدا کیا جائے یعنی (hysterectomy) کی جائے تو جائز ہے۔

ii- جب کوئی بچی یا عورت دیوانی ہو یا ذہنی طور پر بالکل پسماندہ ہو جیسے Down`s Syndrome میں ہوتا ہے اور اس کو نہ اپنی کچھ ہوش ہو اور نہ ہی اس کو طہارت کا کچھ ہوش ہو اور نہ ہی وہ خود طہارت کر سکتی ہو تو حیض کی نجاست وطہارت کے مسئلہ سے بچنے کے لئے اس کا رحم نکالا جا سکتا ہے کیونکہ اس کے نکالنے میں اصلاح احوال مقصود ہے غرض فاسد مقصود نہیں ہے۔

2- منع حمل (Contraception) اور اس کا حکم

اس کیلئے موجودہ دور میں کئی طریقے ہیں۔ عزل (coitus interruptus) بھی اس

میں داخل ہے۔

1- خاص خاص ضرورتوں کے تحت شخصی وانفرادی طور پر کوئی مانع حمل طریقہ اختیار کرنا جائز ہے: مثلاً

i عورت اتنی کمزور ہے کہ حمل کا بوجھ برداشت نہیں کرسکتی

ii عورت کسی دور دراز کے سفر میں ہے یا دور کے پر مشقت سفر مثلاً حج کا قصد ہے۔

iii کسی ایسے مقام میں ہے جہاں پر قیام وقرار کا امکان نہیں خطرہ لاحق ہے۔

iv زوجین کے باہمی تعلقات ہموار نہیں علیحدگی کا قصد ہے۔

ان سب اعذار کا خلاصہ یہ ہے کہ شخصی اور انفرادی طور پر کسی شخص کو عذر پیش آجائے تو عذر کی حد تک اس طرح کا عمل بلا کراہت جائز ہے۔ بغیر عذر کے یہ عمل مکروہ ہے اسی طرح عذر دور ہوجانے کے بعد بھی اس پر مداومت مکروہ ہے۔ منع حمل کے یہ دونوں حکم مندرجہ ذیل روایات سے ملتے ہیں۔

(i) عَنْ أَبِیْ سَعِیْدٍ الْخُدْرِیِّ قَالَ خَرَجْنا مَعَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فِیْ غَزْوَةِ بَنِی الْمُصْطَلَقِ فَأَصَبْنَا سَبْیًا...... وَ أَحْبَبْنَا الْعَزْلَ فَأَرَدْنَا أَنْ نَعْزِلَ وَقُلْنا نَعْزِلُ وَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ بَیْنَ أَظْهُرِنَا قَبْلَ أَنْ نَسْأَلَهُ فَسَأَلْنَاهُ عَنْ ذٰلِکَ فَقَالَ مَا عَلَیْکُمْ أَلَّا تَفْعَلُوْا مَا مِنْ نَسْمَةٍ کَائِنَةٍ إِلٰی یَوْمِ الْقِیَامَةِ إِلَّا وَهِیَ کَائِنَةٌ. (بخاری و مسلم)

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم نے اپنی کنیزوں سے عزل کرنا چاہا(تاکہ گھر کے دوسرے کاموں میں حرج پیش نہ آئے) مگر یہ مناسب معلوم نہ ہوا کہ آنحضرت ﷺ سے دریافت کئے بغیر ہم ایسا کریں۔ آپ ﷺ سے سوال کیا تو آپ ﷺ نے ارشادفرمایا: اگر تم ایسا نہ کرو تو اس میں تمہارا کوئی نقصان نہیں کیونکہ جو جان پیدا ہونے والی ہے وہ تو ضرور ہوکر رہے گی۔

ii- عَنْ أَبِیْ سَعِیْدٍ الْخُدْرِیِّ قَالَ سُئِلَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ عَنِ الْعَزْلِ فَقَالَ مَا مِنْ کُلِّ الْمَاءِ یَکُوْنُ الْوَلَدُ وَإِذَا أَرَادَ اللّٰهُ خَلْقَ شَیْءٍ لَمْ یَمْنَعْهُ شَیْءٌ. (مسلم).

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے ایک دوسری روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ

سے عزل کے متعلق سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا ہر نطفہ سے تو بچہ پیدا نہیں ہوتا اور جب اللہ تعالی کسی کو پیدا کرنا چاہتے ہیں تو کوئی طاقت اسے نہیں روک نہیں سکتی۔

مطلب یہ ہے کہ جس نطفہ سے کسی بچہ کا پیدا کرنا اللہ تعالی نے مقدر کر دیا ہے وہ ضرور اپنے مستقر پر پہنچ کر حمل بنے گا تم کتنی ہی تدبیریں اس کے خلاف کرو کامیاب نہ ہو گے۔

iii- **عَنْ جَابِرٍ قَالَ كُنَّا نَعْزِلُ وَالْقُرْآنُ يَنْزِلُ وَزَادَ مُسْلِمٌ فَبَلَغَ ذٰلِكَ النَّبِيَّ ﷺ فَلَمْ يَنْهَنَا. (بخاری و مسلم)**

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث ہے کہ ہم اس زمانے میں عزل کرتے تھے جب کہ قرآن کا نزول جاری تھا۔ صحیح مسلم کی ایک دوسری روایت میں اتنا اور ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو ہمارے اس عمل کی اطلاع ہوئی تو آپ ﷺ نے منع نہیں فرمایا۔

عَنْ جُذَامَةَ بِنْتِ وَهْبٍ قَالَتْ ...... سَأَلُوْهُ عَنِ الْعَزْلِ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ ذٰلِكَ الْوَادُ الْخَفِيُّ وَهِيَ وَإِذَا الْمَوْءُ وْدَةُ سُئِلَتْ. (مسلم)

جذامہ بنت وھب رضی اللہ عنہا کی روایت میں ہے کہ کچھ لوگوں نے رسول اللہ ﷺ سے عزل کے بارے میں سوال کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا یہ تو خفیہ طور پر اولاد زندہ درگور کردینے کے حکم میں ہے اور آیت قرآن **اِذَا الْمَوْؤُدَةُ سُئِلَتْ** اس کو شامل ہے۔ یعنی اگرچہ یہ ظاہر اور حقیقت کے اعتبار سے موودہ نہیں مگر اسی مقصد کا ایک پوشیدہ راستہ ہے جس کیلئے لڑکیوں کو زندہ درگور کرتے تھے۔

حضرت جذامہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے اس عمل کی کراہت ظاہر ہوئی جبکہ پہلی روایتوں سے اس عمل کا جواز مگر ناپسندیدگی کے ساتھ ثابت ہوا۔ حاصل یہ ہوا کہ یہ عمل جائز تو ہے مگر شرعاً مکروہ اور ناپسندیدہ۔ ہاں اگر کوئی قابل اعتبار عذر ہو تو کراہت باقی نہ رہے گی۔

3- اجتماعی طور پر اس کی ترویج بہر حال ناپسندیدہ اور مکروہ ہے اور اس کو قوم کی فلاح وترقی کا ذریعہ قرار دینا قرآن وسنت کی تعلیمات کا مقابلہ کرنا ہے۔ قرآن میں ہے

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْاَرْضِ اِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا (ھود 12:11)

زمین پر چلنے والی کوئی مخلوق ایسی نہیں جس کے رزق کی ذمہ داری اللہ پر نہ ہو وہ ان سب کے ٹھکانے کو جانتا ہے۔

وَاِنْ مِنْ شَیْءٍ اِلَّا عِنْدَ نَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ اِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُوْمٍ (الحجر 15:21)

کوئی چیز ایسی نہیں ہے جس کے خزانے ہمارے پاس موجود نہ ہوں اور ہم ان میں سے ایک مخصوص مقدار نازل کرتے ہیں۔

ان آیات سے واضح ہوا کہ اللہ تعالی اس عالم میں جتنی جانیں پیدا فرماتے ہیں ان کے رزق کا سامان بھی پیدا فرماتے ہیں البتہ انسانوں کا کام صرف اتنا ہے کہ اختیاری اسباب کی حد تک زمین کی پیداوار کو بڑھانے کی کوشش کریں، غلہ اور سامان کو بچانے کی فکر کرے۔ اور حاصل شدہ سامان کی تقسیم عدل و انصاف کے ساتھ کریں تا کہ کوئی محروم نہ رہ جائے۔ اگر کوئی محروم رہتا ہے تو وہ انسانوں کی اپنی ذمہ داریاں پوری نہ کرنے کے باعث ہے۔ مگر ہو یہ رہا ہے کہ انسانوں نے اپنے کرنے کے کام تو چھوڑ رکھے ہیں یا بے پروائی سے خراب کرر کھے ہیں اور ضبط تولید کے فلسفہ وعمل میں پڑ کر رب العالمین کے نظام ربوبیت میں مداخلت کرنے کی فکر میں پڑ گئے ہیں۔

4- اگر کوئی ایسی غرض یا ایسا خود ساختہ عذر ہو جو اسلامی اصولوں کے خلاف ہو تو یہ عمل ناجائز ہوگا مثلاً

i اگر لڑکی ہوگی تو بدنامی ہوگی

ii مفلسی کے وہم سے

3- اسقاط (abortion) اور اس کا حکم

حمل کو جب ایک سو بیس دن ہو جائیں تو جنین میں روح پھونک دی جاتی ہے۔

عَنِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ قَالَ حَدَّثَنَا رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ اِنَّ خَلْقَ أَحَدِكُمْ یُجْمَعُ فِیْ بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِیْنَ یَوْمًا نُطْفَةً ثُمَّ یَكُوْنُ عَلَقَةً مِثْلَ ذٰلِکَ ثُمَّ یَكُوْنُ مُضْغَةً مِثْلَ ذٰلِکَ ثُمَّ ...... یُنْفَخُ فِیْهِ الرُّوْحُ. (بخاری و مسلم)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے ہم سے بیان کیا کہ تم میں

سے ہر ایک کی ابتدائی تخلیق اس کی ماں کے پیٹ میں کی جاتی ہے (چالیس چالیس دن کے تین مراحل میں جن کو سائنسی تحقیق سے قطع نظر کسی مناسبت سے تین موٹے موٹے نام دیئے گئے ہیں) چالیس دن مرحلہ نطفہ میں پھر اتنی مدت مرحلہ علقہ میں اور پھر اتنی ہی مدت مرحلہ مضغہ میں......اس کے بعد اس میں روح پھونکی جاتی ہے۔

لہٰذا اس مدت کے بعد اسقاط بالکل حرام ہے اور اس کا مرتکب قتل کا مرتکب شمار ہوگا۔

اس مدت سے پیشتر یہ فعل کسی قابل اعتبار عذر کے بغیر مکروہ ہے اگرچہ اس کا مرتکب قتل نفس میں ماخوذ نہ ہوگا۔ اور اگر کوئی قابل اعتبار شرعی عذر ہو تو اس مدت سے پیشتر اسقاط جائز ہے۔

قابل اعتبار شرعی اعذار کی چند مثالیں درج ذیل ہیں۔

i حمل کے ظہور کے بعد عورت کا دودھ ختم ہو جائے اور پہلے سے موجود شیر خوار بچے کے باپ میں کسی انا کو اجرت پر رکھنے کی استطاعت نہ ہو اور (دیگر متبادل وسائل نہ ہونے کی بنا پر) بچے کی ہلاکت کا اندیشہ ہو۔

ii حمل ٹھہر گیا ہو لیکن بعض امراض کی بنا پر حمل کے بار کا تحمل نہ ہو۔

iii بچے کے ناقص الخلقت ہونے کا قوی احتمال ہو۔

باب: 23

مصنوعی تخم ریزی

Artificial Insemination

بسم الله حامدا و مصليا

اس طریقہ میں مرد کا مادہ منویہ حاصل کر کے مصنوعی طریقے سے عورت کے رحم میں داخل کیا جاتا ہے۔ مرد کا مادہ منویہ سرنج (Syringe) سے حاصل کیا جاتا ہے۔

مصنوعی تخم ریزی کی مندرجہ ذیل صورتیں ہوسکتی ہیں

پہلی صورت: مادہ منویہ اپنے زندہ شوہر کا ہو۔

احکام

1) اس سے جو بچہ پیدا ہوگا وہ شوہر کا ہوگا اور ثابت النسب ہوگا۔

2) شوہر کے ساتھ مجامعت یا خلوت کی نوبت تو نہیں آئی تھی لیکن شوہر کی منی اپنے فرج میں داخل کی یا کرائی۔ اس کے بعد شوہر نے طلاق دیدی تو عدت گزارنا پڑے گی۔

3) اگر طلاق رجعی کے بعد شوہر کی رضا مندی سے عدت کے دوران ایسا کیا ہو تو ثبوت نسب کے ساتھ ساتھ شوہر کا رجوع بھی ثابت ہوگا۔

دوسری صورت: مادہ منویہ اپنے مردہ شوہر کا ہو یا شوہر طلاق بائن یا مغلظ دے چکا ہو۔ شوہر وفات پا گیا جب کہ اس کا مادہ منویہ محفوظ کیا ہوا ہو۔

احکام

1) عدت ختم ہو چکی ہو تو بیوہ کے لئے اس مادہ کا استعمال جائز نہیں اور موت کی وجہ

سے نکاح ختم ہو جانے کے باعث اب وہ مادہ غیر شوہر کا ہو گیا ہے۔

2) عدت کے دوران جائز نہیں کیونکہ یہ ایسی مدت ہے جو نکاح کے بقیہ آثار ختم ہونے کے لئے مقرر کی گئی ہے۔ **عرفها في البدائع بانها اجل تضرب لا نقضاء مابقى من آثار النكاح.** جب کہ یہ عمل تو ایک نیا عمل ہے سابقہ نکاح کا بقیہ اثر نہیں ہے۔

تیسری صورت: مادہ منویہ غیر شوہر کا ہو لیکن اس کو شوہر کا سمجھ کر داخل کیا۔

احکام

1) عورت کو عدت گزارنا پڑے گی اور جب تک عدت ختم نہ ہو چکے تب تک اس کا شوہر اس سے صحبت نہیں کر سکتا ورنہ گناہگار ہو گا۔

2) اگر اس سے حمل ٹھہر گیا تو وضع حمل تک عدت ہو گی اور یہ بچہ اس شخص کا ہو گا جس کی منی عورت نے غلطی سے اپنے فرج میں داخل کی۔

چوتھی صورت: مادہ منویہ غیر شوہر کا ہو لیکن اس کی رضا مندی کے بغیر عورت نے دھوکہ سے اس کو اپنے فرج میں داخل کیا ہو۔

احکام

1) ایسا کرنا عورت کے حق میں حرام اور سخت گناہ ہے اور عورت تعزیر کی مستحق ہو گی۔

2) عدت اور نسب کے مسائل وہی ہیں جو تیسری صورت کے گزرے ہیں۔

پانچویں صورت: مادہ منویہ غیر شوہر کا ہو لیکن اس کی رضا مندی سے عورت نے وہ اپنے فرج میں داخل کیا۔

احکام

1) ایسا کرنا حرام ہے۔

2) چونکہ یہ نطفہ حرام ہے لہٰذا اس کو کچھ حرمت حاصل نہ ہو گی اور عدت نہ ہو گی۔

3) اگر اس سے حمل ٹھہر گیا تو بچہ صاحب نطفہ کا تو کسی صورت میں نہیں ہو گا بلکہ شوہر کا بچہ شمار ہو گا الا یہ کہ شوہر اس کے اپنے سے ہونے کی نفی کرے اور گواہوں سے ثابت کرے کہ اس کی بیوی نے حرام مصنوعی تخم ریزی کرائی ہے یا عورت خود اس کا اقرار کرے۔

تنبیہ: نمبر 1: جب عورت نے خود منی داخل نہ کی ہو بلکہ کسی لیڈی ڈاکٹر سے داخل کروائی ہو۔

1) اگر ڈاکٹر نے غلطی سے غیر شوہر کی منی داخل کی تو وہی احکام ہیں جو عورت کے غلطی کرنے کی صورت میں ہیں۔

2) اگر ڈاکٹر نے جانتے بوجھتے غیر شوہر کی منی داخل کی خواہ اس نے ایسا مطالبہ پر کیا ہو یا بغیر مطالبہ کے کیا ہو تو لیڈی ڈاکٹر بھی گناہگار ہو گی اور تعزیر کی مستحق ہو گی۔

تنبیہ نمبر 2: مصنوعی تخم ریزی سے متعلق مذکورہ بالا احکام درمختار اور ردالمحتار میں دی گئی ان جزئیات سے حاصل کئے گئے ہیں۔

1- اما النكاح الفاسد فلا تجب فيه العدة الابالوطى. قلت و مماجرى مجراه ما لو استدخلت منيه فى فرجها كما بحثه فى البحر (ردالمحتار ص 651 ج 2)

2- اذا ادخلت منيا فرجها ظنته منى زوج اوسيد عليها العدة كالموطوء ة بشبهة. قال فى البحرولم اره لا صحابنا و القواعد لا تاباه لان وجوبها لتعرف براء ة الرحم (رد المحتار ص 665 ج 2)

3- ادخلت منيه فرجها هل تعتد فى البحر بحثا نعم لاحتياجها لتعرف براء ة الرحم (قوله فى البحر بحثا نعم) حيث قال ولم ار حكم ما اذا وطئها فى دبرها او ادخلت منيه فى فرجها ثم طلقها من غير ايلاج فى قبلها و فى تحرير الشافعيه وجوبها فيهما و لا بد ان يحكم على اهل المذهب به فى الثانى لان ادخال المنى يحتاج الى تعرف براء ة الرحم اكثر من مجرد الا يلاج اه يعنى واما فى الاول فلا لان الوطء فى الدبر ان كان فى الخلوة فالعدة تجب بالخلوة و ان كان بغير خلوة فلا حاجه الى تعرف البراء ة لانه سفح الماء فى غير محل الحرث فلا يكون مظنة العلوق. (رد المحتار ص 667 ج 2).

4- اذا عالج الرجل جاريته فيما دون الفرج فانزل فاخذت الجارية ماء ه فى شئى فاستد خلته فرجها فى حدثان ذلک فعلقت الجارية و ولدت فالولد ولده والجارية ام ولد له. (رد المحتار ص 667ج 2)

مصنوعی تخم ریزی کی شرعی حیثیت

ضرورت اور علاج عقم کے طور پر اس طریقہ کی پہلی صورت کو اختیار کرنا جائز ہے بقیہ صورتیں ناجائز ہیں۔

باب: 24

ٹیسٹ ٹیوب بارآوری

Test Tube fertilisation

بسم اللہ حامدا و مصلیا

اس طریقہ تولید میں میاں بیوی کے نطفے حاصل کر کے ایک ٹیسٹ ٹیوب (شیشے کی نلکی) میں انکا اختلاط کرایا جاتا ہے۔ اختلاط کی کامیابی پر جب کہ وہ علقہ کا ایک ابتدائی مرحلہ ہوتا ہے اس کو نلکی میں سے بیوی کے رحم میں منتقل کر دیا جاتا ہے جہاں جنین پرورش پاتا ہے۔

یہ طریقہ چار مراحل پر مشتمل ہے

(1) شوہر کا نطفہ حاصل کرنا

(2) بیوی کا نطفہ (بیضہ انثی) حاصل کرنا

(3) زوجین کے نطفوں کا ٹیسٹ ٹیوب میں اختلاط

(4) حاصل شدہ علقہ کی رحم میں منتقلی اور وہاں مزید پرورش

شرعی حیثیت

(1) مذکورہ بالا تمام مراحل علاج عقم کے طور پر جائز ہیں۔ لہٰذا اگر بعض عوارض کی بنا پر کوئی جوڑا اس طریقہ کو اختیار کر کے اولاد کے حصول کی کوشش کرتا ہے تو جائز ہے۔

(2) ٹیسٹ ٹیوب طریقے کا جواز صرف اسی صورت میں ہے جب میاں بیوی کے نطفوں میں اختلاط کیا گیا ہو اور بیوی کے رحم ہی میں جنین نے بعد میں پرورش پائی ہو۔ اس کے علاوہ باقی تمام صورتیں ناجائز ہیں۔

تنبیہ: یہ انتہائی ضروری ہے کہ ہر مرحلے میں ستر اور حجاب کا لحاظ رکھا جائے اور عورت سے متعلق مراحل کوئی لیڈی ڈاکٹر پورے کرائے۔

پہلا مرحلہ: شوہر کا نطفہ حاصل کرنا

دوسرا مرحلہ: بیوی کا نطفہ حاصل کرنا

رحم کے دونوں جانب بادام کی شکل کا تقریباً ڈیڑھ انچ لمبا اور پون انچ چوڑا اور تین ثمن انچ موٹا ایک عضو ہوتا ہے۔ جس کو انگریزی میں Ovary (یعنی کیسہ بیض) کہتے ہیں۔ اس میں خام بیضہ انثی ہوتے ہیں جن کی تعداد بلوغت کے وقت ہر کیسہ میں تقریباً 35000 ہوتی ہے۔ بلوغت سے سن ایاس تک ہر مہینے عام طور پر ایک اور کبھی کبھی شاذ و نادر دو یا اس سے زائد بیضہ انثی پختہ ہو کر رحم میں داخل ہوتے ہیں۔ رحم میں داخلہ کے بعد بارآور نہ ہونے کی صورت میں وہ عام طور سے بارہ سے چوبیس گھنٹے تک محفوظ رہتا ہے۔ اس دوران مرد کا نطفہ (جو کہ ایک وقت میں لاکھوں کرموں پر مشتمل ہوتا ہے) اگر رحم میں داخل ہو جائے تو عام طور سے بیضہ انثی بارآور ہو جاتا ہے۔ یہ بارآوری ایک کرم سے ہوتی ہے باقی کرم ہلاک ہو جاتے ہیں۔

ٹیسٹ ٹیوب بارآوری کے لئے آپریشن کر کے پختہ بیضہ انثی حاصل کیا جاتا ہے۔

تیسرا مرحلہ: ٹیسٹ ٹیوب میں میاں بیوی کے نطفوں کا اختلاط اور زنانہ نطفہ کے مردانہ نطفہ سے بارآور ہو کر علقہ میں تبدیل ہونا

عام حالات میں یہ اختلاط اور بارآوری (Fertilisation) بیوی کے رحم میں واقع ہوتی ہے۔ جب کسی وجہ سے اس عمل اور مرحلہ کو ٹیسٹ ٹیوب میں کرایا جاتا ہے تب بھی اس عمل کی صورت بعینہ وہی ہوتی ہے جو رحم کے اندر پیش آتی ہے۔ وہ صورت یہ ہے۔

جب کرم منی کا ملاپ بیضہ انثی سے ہوتا ہے اور کرم منی اس کی بیرونی دیوار Zona Pellucida سے مس کرتا ہے تو مضبوطی سے اس کے ساتھ چپک جاتا ہے اور پھر تیزی سے بیضہ انثی کے اندر داخل ہو جاتا ہے بیضہ انثی میں وہ آگے بڑھتے بڑھتے زنانہ پرومرکزہ (Female Pronucleus) کے قریب جا پہنچتا ہے وہاں اس کا سر اور مرکزہ پھول کر

مردانہ پرومرکزہ(Male Pronucleus) کی شکل اختیار کر لیتا ہے اوراس کی دم اس سے جدا ہو کر گھل جاتی ہے۔اس وقت مردانہ پرومرکزہ زناہ پرومرکزہ میں مدغم ہو جاتا ہے اور نتیجتاً ایک قابل تقسیم مرکزہSegmentation Nucleus حاصل ہوتا ہے۔

The spermatozoon, meanwhile, moves forward until it lies in close proximity to the female pronucleus. Its nucleus becomes swollen and forms the male pronucleus, while the tail is detached and degenerates.

When the spermatozoon meets the ovum it penetrates the ovolemma by means of its head-cap. The tail becomes absorbed but the head and body pass in and the head forms the male pronucleus which fuses with the nucleus of the ovum (female pronucleus) to form the segmentation nucleus.

اس کے بعد بارآور بیضہ انثی کی تقسیم شروع ہوتی ہے اور تقسیم در تقسیم کا عمل تیزی سے چلتا ہے۔

The body of the spermatozoon furnishes the apparatus necessary for the first division of the ovum, and thus initiates segmentation, which thereafter goes on rapidly by the ordinary process of mitosis. (A Text-Book of Midwifery by Johnstone)

تقسیم در تقسیم کے عمل سے جوفوری شکل حاصل ہوتی ہے وہ علقہ کی ہوتی ہے۔

تنبیہ: یادرہے کہ حاصل شدہ علقہ مردانہ اور زنانہ نطفوں کی ماہیت سے جدا ماہیت رکھتا ہے۔ اگرچہ اس کی ترکیب دونوں نطفوں سے ہوتی ہے لیکن کسی بھی طریقہ سے دونوں

نطفوں کی سابقہ ماہیت باقی نہیں رہتی اور وہ ایک نئی ماہیت میں بدل جاتے ہیں۔ اس علقہ میں کسی اور زنانہ نطفہ یعنی بیضہ انثی کو بارآور کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ۔

ایک خاصہ کے طور پر انسانی خلیہ میں مخصوص قسم کے ذرات کروموسوم Chromosomes کی تعداد چھیالیس 46 ہوتی ہے مردانہ اور زنانہ نطفوں کے خلیات یعنی کرم منی اور بیضہ انثی میں سے ہر ایک میں ان کی تعداد تئیس 23 ہوتی ہے۔ بارآوری اور ادغام سے تعداد اصل یعنی چھیالیس 46 تک پہنچ جاتی ہے۔ اس طرح سے نطفہ کے برخلاف علقہ کے خلیوں میں سے ہر ایک میں ان کروموسوم (Chromosomes) کی تعداد چھیالیس ہوتی ہے۔

It may be well to recall at this point the chromosome mechanism which is not generally accepted as the basis of sex determination. The original spermatocyte cell contains 44 somatic chromosomes and 2 sex chromosomes which may be called X and Y. From this cell spermatozoa arise by the maturation division, each containing 22 somatic chromosomes and one sex chromosome either X or Y. The oocyte contains 44 somatic chromosomes and two sex chromosomes, both X, So that after maturation the ovum is left with 22 somatic chromosomes and one sex chromosome X. The union of the ovum with a spermatozoon with an X chromosome will reproduce the full female complement of 44 somatic and 2 X chromosomes, making a total of 46 which is characteristic of the human species. The union of the ovum with a spermatozoon with a Y sex

chromosome will produce the male pattern of 44 somatic chromosomes and 2 sex chromosomes, X and Y.

(A text-book of Midwifery by Johnstone)

The main results of fertilization are:

1- Restoration of the diploid number of chromosomes and

2- Determination of the sex of the new individual.

(Medical embryology by Ian Langman)

چوتھا مرحلہ: حاصل شدہ علقہ کی رحم میں منتقلی اور وہاں مزید پرورش

علقہ کے ابتدائی مراحل میں یعنی جب آٹھ یا اس سے کچھ زائد خلیاتی مرحلہ حاصل ہو جاتا ہے تو اس کو ٹیسٹ ٹیوب سے رحم میں منتقل کر دیا جاتا ہے۔ وہیں اس کی بقیہ نشو و نما ہوتی ہے اور وہیں سے وضع حمل کے ساتھ بچہ جنم لیتا ہے۔

یہ علقہ جو میاں بیوی کے نطفوں کے اختلاط سے حاصل ہوا اس کو مزید پرورش کے لئے اگر بیوی کے رحم میں منتقل کیا جائے تب تو بچے کے ثابت النسب ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور کوئی اشکال بھی پیدا نہیں ہوتا۔ البتہ اگر اس کو بیوی کے بجائے کسی اجنبی عورت (Surrogate Mother) کے رحم میں منتقل کیا جائے تو چند سوالات پیدا ہوتے ہیں۔

1) کیا بچہ ثابت النسب ہوگا ؟

2) بیوی یعنی نطفہ والی کا بچے کے ساتھ کیا تعلق ہوگا ؟

3) اجنبیہ یعنی رحم والی کا بچے کے ساتھ کیا رشتہ ہوگا ؟

ان سوالات کا جواب جاننے کے لئے چند مقدمات کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔

ضروری مقدمات

1- بچے کی تخلیق مرد عورت دونوں کے نطفوں سے ہوتی ہے۔ عادۃً ایسا ہی ہوتا ہے اور عادۃً صرف ایک کے نطفہ سے بچے کی تخلیق نہیں ہوتی۔

وھو استدلال علی ان لھا منیا کما للرجل والولد مخلوق منھما. (مرقاۃ المفاتیح)

2- مردانہ وزنانہ نطفوں کے اختلاط اور بیضہ انثی کی بارآوری کے بعد جو علقہ حاصل ہوتا ہے اس میں کسی اور زنانہ نطفہ یعنی بیضہ انثی کو بارآور کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی کیونکہ علقہ کی ماہیت اور ساخت کرم منی کی ماہیت اور ساخت سے مختلف ہوتی ہے۔ اس کی تفصیل ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔

3- شریعت میں شوہر کے نطفہ کو احترام حاصل ہے جب تک اس کو حرام اور ناجائز محل میں نہ ڈالا گیا ہو۔ اگر حرام محل میں ڈالا گیا ہو تو پھر شوہر کے نطفہ کو وہ احترام حاصل نہیں رہتا۔ اسی لئے زنا سے نسب ثابت نہیں ہوتا۔ ایسا درحقیقت شوہر کے نطفہ اور خود شوہر کی تذلیل کے طور پر ہے البتہ اگر شبہ اور غلطی سے کسی اور عورت کو اپنی بیوی سمجھتے ہوئے اس سے صحبت کر لی تو چونکہ اس صورت میں شریعت کی مقرر کردہ حدود سے سرکشی کا قصد نہیں تھا بلکہ ایسا شبہ سے ہوا ہے۔ لہٰذا شریعت ایسے شخص کی تذلیل نہیں کرتی اور اس شبہ کا فائدہ دیتے ہوئے اس شخص کا اور اس کے نطفہ کا احترام برقرار رکھتی ہے۔ یہاں تک کہ اس سے حمل ٹھہرنے کی صورت میں اس سے نسب بھی ثابت ہوتا ہے اور اگر یہ عورت شوہر والی ہو تو اس کے شوہر کو بھی روک دیا جاتا ہے کہ جب تک عورت عدت نہ گزار لے یعنی اس کے رحم کی فراغت نہ معلوم ہو جائے تب تک صحبت نہ کرے تاکہ اگر حمل ہو تو وہ اپنے نطفہ سے حمل کو ملوث نہ کرے۔ یہ تلویث اس طرح نہیں ہوتی کہ دوسرے کے حمل میں داخل ہو کر اس کے نسب کو مشتبہ بنا دے بلکہ نسب دوسرے کا ہی رہتا ہے اور اس کے نطفہ کے کچھ خارجی اثرات حمل پر پڑتے ہیں۔ اس کو حدیث میں یوں بیان کیا۔

لا یسقی ماء احد کم زرع غیرہ (ایک کا پانی دوسرے کی کھیتی کو سیراب نہ کرے) یعنی وہ کھیتی دوسرے کی ہے اور رہے گی البتہ اس کے نطفہ کے کچھ خارجی اثرات پڑ سکتے ہیں۔

4- پچھلے مقدمہ میں جائز و ناجائز محل کا ذکر ہے۔ محل یعنی رحم جنین کی حقیقت سے علیحدہ ایک چیز ہے۔ وہ محل حمل ہے خود حمل یا اس کا جزو نہیں ہے۔ محل سے اصل مقصود حال یعنی بچہ

ہوتا ہے جو مردانہ نطفہ کے زنانہ نطفہ کے ساتھ اختلاط وادغام کے نتیجہ میں حاصل ہوتا ہے غرض مردانہ نطفہ محل میں ڈالنا خود مقصود نہیں ہوتا بلکہ زنانہ نطفہ کے ساتھ اختلاط مقصود ہوتا ہے۔

لہٰذا حلال محل یعنی بیوی کے رحم میں نطفہ کو ڈالنا یا بیوی کے نطفہ کے ساتھ شوہر کے نطفہ کو مختلط کرنا ہم معنی ہیں۔

5- جائز حمل اپنے بالکل ابتدائی مرحلہ سے ثابت النسب ہوتا ہے۔حمل کے نسب کا بعد کے کسی مرحلہ میں اثبات نہیں کیا جاتا۔ثبوت نسب کے لئے نہ حمل کی کوئی خاص مدت شرط ہے اور نہ ہی کوئی خاص محل ضروری ہے اور نہ ہی استبانہ خلق (یعنی اعضاء کے بن کر ظاہر ہونے کی احتیاج ہے اور نہ ہی وضع حمل اس کے لئے موقوف علیہ ہے۔نسب کا یہ ثبوت نکاح کی وجہ سے ہوتا ہے۔

النسب الثابت بالنکاح لا ینقطع الا باللعان.

(بدائع الصنائع صفحہ 246 جلد 3)

''نکاح سے ثابت ہونے والا نسب صرف لعان سے منقطع ہوتا ہے''

اس دعوی پر چند مزید دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

(الف) شوہر کے نطفہ کو جب کہ وہ حلال محل میں ڈالا گیا ہو احترام حاصل ہوتا ہے اور شوہر کی طرف اس کی نسبت قائم رہتی ہے اس کے برخلاف حرام محل میں ڈالنے سے اس کا احترام اور اس کی نسبت دونوں ہدر اور باطل قرار پاتے ہیں۔ پھر جب شوہر کی طرف منسوب نطفہ کا بیوی کے نطفہ کے ساتھ اختلاط ہوتا ہے تو اگرچہ اختلاط کی وجہ سے ماہیت بدل جاتی ہے لیکن نسبت کو منقطع کرنے والی کوئی بات نہیں پائی گئی۔ اختلاط سے پہلے نطفوں کی نسبت اپنے اپنے صاحب (یعنی شوہر اور بیوی) کی طرف تھی۔اختلاط کے بعد حاصل شدہ مرکب کی نسبت اکٹھی دونوں کی طرف ہوگی۔

(ب) حدیث میں ہے۔ **لا یسقی ماء احدکم زرع غیرہ**

ترجمہ: ''ایک کا پانی دوسرے کی کھیتی کو سیراب نہ کرے۔

یہ حکم حمل کے دوران کا ہے۔اس میں **زرع غیرہ** فرمایا جس میں حمل کو منسوب بتلایا۔ نیز زرع کو مطلق ذکر کیا کسی خاص مرحلہ کے ساتھ مقید نہیں فرمایا:

(ج) ذکر شمس الائمة السرخسی فی اصوله ان الجنین مادام مجتنا فی البطن لیس له ذمة صالحة لکونه فی حکم جزء من الآدمی لکنه منفرد بالحیوة معد لان یکون نفسا له ذمة. فباعتبار هذا الوجه یکون اهلا لوجوب الحق له من عتق او ارث او نسب او وصیة. وباعتبار الوجه الاول لا یکون اهلا لوجوب الحق علیه.

ترجمہ: ''شمس الائمہ سرخسیؒ نے اپنی کتاب میں ذکر کیا کہ جنین جب تک ماں کے پیٹ میں چھپا ہوتا ہے اس کے لئے کوئی باصلاحیت ذمہ نہیں ہوتا کیونکہ وہ ماں کے ایک جزو کا حکم رکھتا ہے۔ البتہ چونکہ اس کو علیحدہ سے حیات حاصل ہے اور اس میں ذمہ دار نفس بننے کی استعداد ہوتی ہے لہٰذا اس اعتبار سے جنین اس کا اہل ہوتا ہے کہ اس کے لئے آزادی، میراث، نسب اور وصیت جیسے حق واجب ہوں جب کہ پہلی حیثیت کے اعتبار سے وہ اس کا اہل نہیں ہوتا کہ اس کے ذمہ دوسروں کے حق واجب ہوں۔

اور جنین کس کو کہتے ہیں؟ علامہ شامیؒ ردالمحتار میں لکھتے ہیں۔

هوالولد ما دام فی الرحم...... ویکفی استبانة بعض خلقه کظفر و شعر.

(صفحہ 416 جلد 5)

بچہ جب تک رحم میں ہو اس کو جنین کہتے ہیں۔ اس کے لئے کسی عضو مثلاً ناخن اور بال کا بن جانا کافی ہے۔

(د) علامہ زیلعیؒ لکھتے ہیں۔

الاحکام لا تترتب علی الحمل للاحتمال. والارث والوصیه یتوقفان علی الولادة فیثبتان للولد لا للحمل وکذا العتق لانه یقبل التعلیق بالشرط وانما کان له الرد بالعیب لان الحمل ظاهر و الریح شبهة والرد بالعیب لایمتنع بل یثبت معها وکذا النسب یثبت مع الشبهة بخلاف اللعان لانه من الحدود فلا یثبت معها.

ترجمہ: ''احکام کا ترتب حمل پر نہیں ہوتا کیونکہ حمل کے ثبوت میں شک و احتمال ہوتا ہے۔ میراث اور وصیت دونوں ولادت پر موقوف ہوتے ہیں اور بچے کے لئے ثابت ہوتے ہیں حمل کے لئے نہیں۔ یہی حکم آزادی کا ہے کیونکہ وہ تعلیق بشرط کو قبول کرتی ہے۔ مشتری کو جو

عیب کی بنا پر خریدی ہوئی باندی (یعنی جس کو خریدنے کے بعد معلوم ہو کہ وہ حاملہ ہے اور حمل کے عیب کی وجہ سے) واپس کرنے کا حق ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ حمل ہونا ظاہر ہے اور حمل کی جگہ نفخ ہونے کا محض احتمال و شبہ ہے۔ اور عیب کی بناء پر واپسی شبہ سے ممتنع نہیں ہوتی بلکہ شبہ کے ہوتے ہوئے بھی ثابت ہوتی ہے اسی طرح نسب بھی شبہ کے ہوتے ہوئے ثابت ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف لعان چونکہ حدود میں سے ہے لہٰذا شبہ کے ہوتے ہوئے ثابت نہیں ہوتا۔

اس سے معلوم ہوا کہ حمل کے لئے نسب ثابت ہوتا ہے اور جیسے پہلے ذکر ہوا یہ ثبوت نسب نکاح کی وجہ سے ہوتا ہے۔

النسب الثابت بالنکاح لا ینقطع الا باللعان. (بدائع الصنائع صفحہ 642 جلد 3)

ترجمہ: ''نکاح سے ثابت ہونے والا نسب صرف لعان سے منقطع ہوتا ہے۔''

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ نسب خود ثابت ہونے والی چیز ہے اس کا اثبات نہیں کیا جاتا کیونکہ اثبات نسب بھی قطع نسب کی طرح ایک حکم ہے اور علامہ شہاب الدین شلبیؒ لکھتے ہیں۔

(قوله ولم ینف الحمل) و انما لم ینف القاضی نسب الحمل عن ابیه لان قطع النسب حکم علیه ولا تترتب الاحکام علی الحمل ولا له قبل الانفصال ولهذا لا یحکم له باستحقاق الوصیة والمیراث قبل الولادة حاشیه علی التبیین).

قاضی حمل کی نفی اس کے باپ سے نہیں کرے گا کیونکہ قطع نسب حمل کے مخالف ہے جب کہ ماں سے جدا ہونے سے پیشتر حمل کے لئے موافق و مخالف احکام کا ترتب نہیں ہوتا۔ اسی لئے ولادت سے پیشتر حمل کے لئے وصیت اور میراث کے استحقاق کا حکم نہیں لگایا جاتا۔

جب معلوم ہوا کہ حمل کے لئے نہ اثبات نسب ہوتا ہے اور نہ ہی اس سے قطع نسب تو ثبوت نسب کے لئے ضروری ہے کہ وہ ابتدائے حمل سے ہو کیونکہ اگر وہ ابتدائے حمل سے نہ ہو بلکہ بعد کے کسی مرحلہ میں ہو مثلاً استبانہ بعض خلق پر ہو تو جائز اور ناجائز حمل دونوں اس امر میں یکساں ہونگے کہ ابتدائے حمل سے لے کر استبانہ بعض خلق تک وہ غیر ثابت النسب ہوں گے جب کہ یہ بات غیر معقول ہے کہ ایک وقت میں تو دونوں یکساں حکم رکھتے ہوں لیکن پھر اچانک کسی اور فارق کے وجود میں آئے بغیر دونوں کے حکم ایک دوسرے سے مختلف ہو جائیں

ایک ثابت النسب ہو جائے اور دوسرا غیر ثابت النسب ہو جائے۔

(5) علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں۔

ولو قال لامراته وهي حامل ليس هذا الحمل منى لم يجب اللعان في قول ابى حنيفة لعدم القذف بنفي الولد وقال ابو يوسف و محمد ان جاء ت بولد لاقل من سته اشهر من وقت القذف فقد تيقنا بوجوده في البطن وقت القذف ولهذا لو اوصى لحمل امرأته فجاء ت به لاقل من سته اشهر استحق الوصية. واذا تيقنا بوجوده وقت النفي كان محتملا للنفي اذ الحمل متعلق به الا حكام فان الجارية ترد على بائعها ويجب للمعتدة النفقه لاجل حملها فاذا نفاه يلاعن. فاذا جاء ت به لا كثر من سته اشهر فلم تتيقن بوجوده عند القذف لاحتمال انه حادث و لهذا لا تستحق الوصية ولابى حنيفة ان القذف بالحمل لوصح اما ان يصح باعتبار الحال او باعتبار الثانى. لا وجه للاول لائه لا يعلم وجوده للحال لجواز انه ريح لا حمل ولا سبيل الى الثانى لانه يصير في معنى التعليق بالشرط ولا يقطع نسب الحمل قبل الولادة بلا خلاف بين اصحابنا. اما عند ابى حنيفة فظاهر لانه لا يلاعن وقطع النسب من احكام اللعان. واما عندهما فلان الاحكام انما يثبت للولد لا للحمل وانما يستحق اسم الولد بالانفصال و لهذا لا يستحق الميراث والوصية الا بعد الانفصال. (بدائع الصنائع صفحه 240 جلد 3).

اگر اپنی حاملہ بیوی سے کہا کہ یہ حمل مجھ سے نہیں ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک لعان واجب نہیں ہوگا کیونکہ بچے کی نفی کرنے سے جو قذف ہوتا ہے وہ معدوم ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کہتے ہیں کہ اگر وقت قذف سے چھ مہینے سے کم میں بچہ جنا تو قذف کے وقت پیٹ میں اس کا ہونا یقینی ہوا۔ اسی لئے اگر اس کی بیوی کے حمل کے لئے کوئی وصیت کرے اور پھر (وصیت کے وقت سے) چھ مہینے سے کم میں عورت بچہ جنے تو بچہ مستحق وصیت ہوتا ہے۔ تو جب نفی کے وقت ہمیں حمل کے ہونے کا یقین ہے تو وہ نفی کے قابل بھی ہے کیونکہ حمل کے ساتھ (بھی) احکام کا تعلق ہوتا ہے کیونکہ باندی کو (حمل کے عیب کی وجہ سے) اس کے فروخت کنندہ پر واپس لوٹایا جاسکتا ہے اور معتدہ کے لئے اس کے حکم کی وجہ سے نفقہ

واجب ہوتا ہے تو جب شوہر نے حمل کی نفی کی تو وہ لعان بھی کرے گا۔ اور اگر چھ ماہ سے زائد عرصہ میں بچہ پیدا ہو تو قذف کے وقت حمل کا ہونا یقینی نہیں کیونکہ احتمال ہے کہ وہ اس کے بعد ہوا ہو اسی لئے (اس صورت میں) وصیت میں استحقاق نہیں ہوتا۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حمل کے ساتھ قذف اگر صحیح ہو تو یا زمانہ حال کے اعتبار سے صحیح ہو گا یا آئندہ زمانہ کے اعتبار سے صحیح ہو گا۔ پہلے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ فی الحال حمل کے وجود کا علم نہیں ہے اس لئے کہ وہ ہو سکتا ہے وہ حمل نہ ہو ہوا بھری ہوئی ہو۔ اور دوسرے کی بھی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ اس میں تعلیق شرط کا معنی پایا جاتا ہے۔

ولادت سے پیشتر حمل سے نسب کو قطع نہیں کیا جا سکتا۔ اس پر ہمارے اصحاب کا اتفاق ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو ظاہر ہے کیونکہ شوہر لعان نہیں کر سکتا جب کہ قطع نسب لعان کا ایک حکم ہے۔ صاحبین کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ احکام بچے کے لئے ثابت ہوتے ہیں حمل کے لئے نہیں اور بچہ اس وقت کہلاتا ہے جب ماں سے جدا ہو جائے اسی لئے ماں سے جدائی کے بعد ہی میراث اور وصیت کا مستحق بنتا ہے۔

اس اقتباس سے مندرجہ ذیل دو نکات حاصل ہوئے۔

(1) حمل شروع دن سے ثابت النسب ہوتا ہے اور وہ اس طرح کہ جب وقت قذف سے چھ ماہ سے مثلاً چار دن کم میں بچہ پیدا ہوا اور اس حمل کی کل مدت چھ ماہ ہو تو صاحبین کے نزدیک حمل کی نفی صحیح ہوئی۔ جس کا تقاضا یہ ہے کہ حمل اس وقت ثابت النسب ہو۔

امام ابو حنیفہؒ کا قول بھی اس کے مخالف نہیں کیونکہ ان کے قول کی یہ توجیہ کی گئی ہے کہ زمانہ حال میں حمل کے وجود کا علم نہیں ہے اور احتمال ہے کہ حمل نہ ہو فقط ہوا ہو۔ اس سے یہ مفہوم ہوا کہ اگر کسی طریقہ سے حمل کے وجود کا علم ہو جائے اور دیگر احتمال مرتفع ہو جائے تو ان کے نزدیک بھی نفی صحیح ہو گی اور صحت نفی اس کو مستلزم ہے کہ پہلے سے نسب ثابت ہو۔

(2) یہ جو ذکر ہے کہ صاحبین کے نزدیک احکام ولد کے لئے ثابت ہوتے ہیں حمل کے لئے نہیں تو یہ بات یاد رہے کہ پہلے اس پر مفصل کلام گزر چکا ہے کہ حمل کے لئے ثبوت نسب نکاح سے ثابت ہوتا ہے حمل کے لئے نسب کا اثبات نہیں کیا جاتا۔ اس لئے یہ حمل پر حکم لگانا نہیں ہے۔

مندرجہ بالا دلائل سے یہ بات بخوبی واضح ہوگئی کہ حمل بالکل ابتداء سے ثابت النسب ہوتا ہے۔

ایک اشکال

قرآن پاک میں ہے اِنْ اُمَّھَاتُھُمْ اِلَّا اللّٰٓئِیْ وَلَدْنَھُمْ. اس آیت میں امومیت کے لئے وضع حمل کا ذکر ہے بلکہ امومیت کوصرف اسی عورت میں منحصر کیا ہے جس نے جنا ہو۔

جواب

امھاتھم میں مضاف الیہ ضمیر ظہار کرنے والوں کی طرف راجع ہے اور آیت کا ترجمہ یہ ہے ''ظہار کرنے والوں کی مائیں فقط وہ ہیں جنہوں نے ان کو جنا ہے'' اس میں اب دو احتمال ہیں۔ یا تو عام عادت اور معمول پر محمول کیا جائے اور عادۃً ماں بننے کے تین مراحل ہوتے ہیں۔

1- عورت کے نطفے کی مرد کے نطفے سے بارآوری

2- بارآور نطفہ کا رحم میں قرار ونشو نما

3- مدت پوری ہونے پر وضع حمل

لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ عادۃً ان کی مائیں وہ ہیں جن میں یہ تینوں مراحل گزرے ہیں اور وہ افراد جن میں اس عادت سے عدول ہے ان کے بارے میں سکوت سمجھا جائے کیونکہ وہ کل انسانی آبادی کے تناسب سے گویا کالمعدوم ہیں اور عام ضابطہ میں شامل نہیں ہیں۔

اس بات کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ فقہاء کی اوپر گزری بہت سی صراحتوں سے ثابت ہوا کہ حمل ثابت النسب ہوتا ہے اور ثبوت نسب وضع حمل پر موقوف نہیں ہوتا۔ تو معلوم ہوا کہ ان کی نظر میں وضع حمل کا ذکر احترازی نہیں بلکہ اتفاقی ہے۔

2- اگر کوئی اس آیت کی بنا پر امومیت کے لئے وضع حمل کو شرط قرار دینے پر مصر ہو تو پھر ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ آیت میں فقط ظہار کرنے والوں کا ذکر ہے اور یہ عبارت النص ہے ظہار کرنے والوں کی ماؤں کے بارے میں۔ لہٰذا ہم اس کو پیشین گوئی بنا لیتے ہیں کہ ظہار صرف وہ لوگ کریں گے کہ جن کی ماؤں کا نطفہ بھی ان کی تخلیق میں شامل ہوگا اور وہ ان کو

جنیں گی بھی۔ وہ لوگ جو مستعار رحم سے پیدا ہوں گے وہ ظہار ہی نہیں کریں گے۔

مذکورہ بالا مقدمات کی تمہید کے بعد اب ہم ان سوالات کے جواب دیتے ہیں جو پہلے ذکر کئے تھے۔

سوال نمبر 1 کیا بچہ ثابت النسب ہوگا؟

جواب: چونکہ غیر عورت کے رحم میں داخل کی جانے والی شے نطفہ نہیں ہے بلکہ جائز میاں بیوی کے نطفوں کے اختلاط سے حاصل ہونے والا علقہ ہے اور یہ حقیقت واضح ہو چکی ہے کہ میاں بیوی کے نطفوں کے اختلاط سے حاصل ہونے والا علقہ ثابت النسب ہوتا ہے لہٰذا اسی علقہ کی نشونما اور ترقی سے جو بچہ حاصل ہو وہ بھی ثابت النسب ہوگا اور اس کا باپ وہ شوہر ہوگا جس کے نطفہ کا اختلاط اس کی بیوی کے نطفہ کے ساتھ ہوا ہے۔

سوال نمبر 2۔ نطفہ والی بیوی کا بچے سے کیا رشتہ ہوگا؟

جواب: چونکہ یہ صاحب نطفہ کی بیوی ہے اور علقہ کی تخلیق میں اس کا نطفہ استعمال ہوا ہے اور اوپر ہم بتا چکے ہیں کہ حقیقی ماں بننے کے لئے بچے کی تخلیق میں صرف اس کا نطفہ ہونا کافی ہے وضع حمل وغیرہ اس کے لئے شرط نہیں ہیں۔ لہٰذا نطفہ والی بچے کی حقیقی ماں ہوگی۔

سوال نمبر 3: مستعار رحم والی کا بچے سے کیا رشتہ ہوگا؟

جواب: یہ بچے کے لئے رضاعی ماں کی مثل ہوگی۔ اس کو حقیقی ماں قرار دئے جانے کے خلاف مندرجہ ذیل دلائل ہیں۔

(الف) اس کا نطفہ بچے کی تخلیق میں شامل نہیں۔

(ب) اس کے رحم میں علقہ اس وقت منتقل کیا گیا جب میاں بیوی کے نطفوں کے اختلاط سے حاصل ہونے والے علقہ کا نسب ثابت ہو چکا تھا لہٰذا ثبوت نسب کی مزید حاجت نہیں۔

(ج) اگر اس کو بھی حقیقی ماں قرار دیں تو تضاد لازم آتا ہے کیونکہ بیوی کے ماں ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ بچے کا نسب شوہر سے ثابت ہو جب کہ مستعار رحم والی کو ماں کہنے میں ضروری ہے کہ بچے کا نسب شوہر سے ثابت نہ ہو۔

زوجین کے نطفوں سے حاصل شدہ علقہ کی مستعار رحم میں پرورش کی شرعی حیثیت

یہ طریقہ کسی طرح بھی جائز نہیں۔ بچے کا ثابت النسب ہونا اس طریقے کے جواز وحلت کو مستلزم نہیں۔ اس طریقے کے عدم جواز کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

1- درمنثور صفحہ 5 جلد 6 میں ابن سیرین اور حسن بن زیادؒ سے روایت ہے **لایعار الفرج** فرج کو عاریت میں نہیں دیا جا سکتا (بحوالہ جواہر الفتاوی صفحہ 191 جلد 1- مفتی عبدالسلام صاحب چاٹ گامی) جب کہ اس صورت میں رحم وفرج دونوں کو عاریۃً لینا ہوتا ہے۔ جب عاریت ناجائز ہے تو اجارہ تو بطریق اولی ناجائز ہوگا۔

2- قرآن پاک میں ہے **نسائکم حرث لکم**. ابن سیرینؒ اور حسن بن زیادؒ کے مذکورہ بالا قول کی روشنی میں لام کے اختصاص کے لئے ہونے کی تعیین ہوئی اور مطلب یہ ہوا کہ یہ خاص تمہارے لئے کھیتیاں ہیں دوسروں کے لئے نہیں۔ لہٰذا غیر شوہر کے حمل کے لئے عورت کو عاریت یا اجارہ پر نہیں لیا جا سکتا۔

3- اجارہ ویسے ہی خلاف قیاس ہے اور اسکا جواز محض ضرورت کی بنا پر ہے۔

والقیاس یابی جوازہ لان المعقود علیہ المنفعۃ وھی معدومۃ و اضافۃ التملیک الی ما سیوجد لا یصح الا انا جوزناہ لحاجۃ الناس الیہ. (ھدایہ کتاب الاجارہ).

جب زیر بحث صورت میں ضرورت متحقق نہیں کیونکہ شوہر اگر اولاد کا خواہشمند ہے تو وہ اور بیویاں کر سکتا ہے۔ نہیں تو بانجھ کو طلاق دے کر دوسری سے نکاح کر سکتا ہے۔

4- امومیت میں سبب فضیلت چیز حمل اور وضع حمل ہے۔ قرآن پاک میں ہے۔

حَمَلَتْهُ اُمُّهٗ كُرْهًا وَ وَضَعَتْهُ كُرْهًا

حَمَلَتْهُ اُمُّهٗ وَهْنًا عَلٰى وَ هْنٍ

زیر بحث صورت میں نطفہ والی بیوی شرف وفضیلت کے سبب سے محروم ہے جب کہ مستعار رحم والی اس سبب کی موجودگی کے باوجود امومیت حقیقی کے شرف وفضیلت سے محروم ہے۔

5- فطرت انسانی جب کہ وہ سلیم ہو اس صورت سے اباء کرتی ہے۔

و آخر دعوانا ان الحمد للّٰہ رب العالمین.

باب: 25

انسانی کلوننگ
تعارف اور شرعی حیثیت

الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی خاتم النبین و رحمة العالمین و علی آله و اصحابه اجمعین

اس دور میں جانوروں کی کلوننگ (Cloning) کے کچھ تجربے کامیاب ہوئے تو انسانی کلوننگ کے امکانات بھی نظر آنے لگے اور بعض لوگوں کے دلوں میں یہ سوال پیدا ہونے لگا کہ کیا انسانی کلوننگ ممکن بھی ہے یا نہیں اور اگر ممکن ہے تو دین اسلام کے مطابق جائز بھی ہے یا نہیں اور اس کے متعلقہ احکام کیا ہیں؟ ہم نے ان سوالوں کا جواب لکھا ہے لیکن ان سے پہلے یہ بھی ضروری ہے کہ کلوننگ کے عمل کو پورا پورا اور صحیح صحیح سمجھا جائے۔ اس لئے ہم نے اصل بات سے پہلے کلوننگ کا تعارف ذکر کیا ہے جو جناب پروفیسر عبدالرؤف شکوری صاحب کی کتاب ''کلوننگ: ایک تعارف'' کے ضروری حصہ کا خلاصہ ہے۔

تعارف

ہمارا جسم خلیات (Cells) سے مرکب ہے اور جسم کے خلیوں میں جو بھی عمل ہوتے ہیں وہ کیمیائی عمل (Chemical Reaction) کے مرہون منت ہیں۔ اگر یہ کیمیائی عمل رک جائے یا اپنے معمول کی رفتار سے کم رفتار پر چلنا شروع کر دے تو خلیے اپنی زندگی کی خاصیت سے محروم ہو جائیں گے۔ یہ تمام کیمیائی اعمال خامروں (Enzymes) کی مدد سے احسن

طریقے پر پایہ تکمیل کو پہنچتے ہیں۔ اگر خامرے نہ ہوں تو کیمیائی عمل رک جائے گا۔ لہٰذا زندگی کے معمول کے عمل کے لئے مختلف خامروں کی صحیح حالت اور صحیح مقدار میں ہونا ضروری ہے۔ مثلاً انسانی رنگت ایک خاص سالمہ میلانن (Melanin) کی وجہ سے ہوتی ہے۔ یہ سالمہ مختلف کیمیائی عوامل کے نتیجہ میں بنتا ہے اور ہر کیمیائی عمل ایک خامرہ کا مرہون منت ہے۔ اگر اس کیمیائی عمل کی زنجیر میں سے ایک بھی خامرہ بگڑ جائے یا بننا بند ہو جائے تو اس کی تمام کڑیاں رک جائیں گی اور وہ مطلوبہ سالمہ نہیں بنے گا۔ نتیجتاً جلد رنگین ہونے کے بجائے بے رنگ ہو جائے گی۔ لہٰذا ضرورت کے خامروں کا خلیہ کے اندر موزوں مقدار میں موجود رہنا ضروری ہے۔ ان خامروں کی موجودگی اور مقدار جینیاتی مادہ (Genetic Material) پر منحصر ہے جو کہ مرکزہ (Nucleus) کے اندر موجود ہوتا ہے کیونکہ ہر خامرہ (Enzyme) اور ساختی لحم (protein tissue) کے بننے کی معلومات اس میں ہوتی ہیں اور یہ جنیاتی مادہ ڈی این اے (DNA) کی شکل میں ہوتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ صحیح خامرے اس وقت بنیں گے جب DNA کی ساخت صحیح رہے گی اور اگر اس کی ساخت (Structure) تبدیل ہو گئی تو ضرورت کے خامرے نہیں بن پائیں گے اور خلیہ یا جسم بیماری میں مبتلا نظر آئے گا۔

مزید وضاحت کے لئے خلیہ کو ایک شہر کی مانند تصور کیا جائے۔ ایسا شہر جس میں کارخانے (Ribosomes) ہیں جہاں مختلف اقسام کا کارآمد سامان (Proteins) بنایا جاتا ہو جس کا بہت سا حصہ شہر کے اندر استعمال کے لئے ہے اور کچھ شہر کے باہر بھجوا دیا جاتا ہے۔ کچھ چیزیں کارخانے میں ایسی بنائی جاتی ہیں جو مکمل طور پر برآمد کر دی جاتی ہیں مثلاً مختلف اقسام کی رطوبتیں (Secretions) ، ہارمون (Hormones) مدافعتی سالمے (Antibodies) وغیرہ۔ ان تیار شدہ اشیاء کی برآمدات شہر کے اندر مخصوص موٹر وے (Endoplasmic Reticulum) کے ذریعے شعبہ پیکنگ (Golgi Apparatus) تک پہنچائی جاتی ہیں جہاں پر ان اشیاء کو آخری بار سنوارا جاتا ہے اور ان کی Finishing کی جاتی ہے اور لحمیات (Proteins) کو (Glyco Proteins) میں

تبدیل کیا جاتا ہے اور پھر پیکٹ میں بند کر کے (Secretory Granules) کی شکل میں) برآمد کے لئے تیار کر لیا جاتا ہے۔ شہر کی مانند خلیہ کی ان تمام سرگرمیوں کو DNA کنٹرول کرتا ہے۔

خامرے بننے کی پوری اطلاع DNA کے پاس ہوتی ہے۔ کسی خاص خامرے کی ضرورت کے وقت اس کی جینیاتی معلومات DNA اپنے پیغام رساں (Messenger RNA) کے حوالے کرتا ہے جو اس کو کارخانے (Ribosome) تک پہنچاتا ہے۔ جہاں پر خون کے ذریعے حاصل کردہ خام مال کی موجودگی میں ان معلومات و ہدایات کے مطابق ایک مخصوص لحمیاتی مصنوعہ (Protein) بنایا جاتا ہے۔

اگر DNA کے پاس جو معلومات کا خزانہ ہے اس میں کچھ گڑ بڑ ہو جائے اورکوئی اچانک تبدیلی (Mutation) آ جائے تو پھر کارخانے میں پہنچنے والا پیغام غلط ہو گا۔ اس غلط پیغام کے نتیجے میں یا تو وہ خاص مطلوبہ شے بن نہیں پائے گی یا اگر وہ بن جائے تو صحیح نہیں ہو گی اور نتیجتاً ساختی یا فعلی خرابی پیدا ہو گی۔

تنبیہ: حیوانوں اور پودوں میں جینیاتی مادہ DNA کے علاوہ خاص قسم کی اساسی لحمیات (Basic proleins) کے ساتھ مل کر کروموسوم (Chromosome) کی شکل میں موجود ہوتا ہے۔ اساسی لحمیات DNA کو پیچ دار دھاگوں کی طرح کروموسوم کے اندر محفوظ رکھنے کے کام آتی ہیں۔

DNA کی ساخت

DNA (Deoxyribonucleic acid) کی ساخت دہری ہنسلی نما (Helix) ہوتی ہے۔ یہ نیوکلو ٹائیڈ (Nucleotide) کی دو زنجیروں پر مشتمل ہوتی ہے جو ایک دوسرے کے گرد ہنسلی کی طرح لپٹی ہوئی ہوتی ہیں۔ دونوں زنجیریں ایک دوسرے کی مخالف سمت میں مرتب ہیں اور ایک دوسرے کے ساتھ ہائیڈروجن بانڈ کے ذریعہ جڑی ہوتی ہیں۔ یہ بانڈز دراصل نامیاتی اساسوں کے درمیان واقع ہوتے ہیں جو نہ تو زیادہ مضبوط ہوتے ہیں

اور نہ ہی نازک۔ اگر DNA کو $85^{\circ}C$ سے زیادہ درجہ حرارت پر گرم کیا جائے تو یہ بانڈز یعنی جوڑ ٹوٹنا شروع ہو جاتے ہیں حتیٰ کہ دونوں زنجیریں ایک دوسرے سے الگ ہو جاتی ہیں۔ اس محلول کو آہستہ آہستہ ٹھنڈا کرنے سے یہ دونوں زنجیریں دوبارہ سے ایک دوسرے کے ساتھ انہی ہائیڈروجن بانڈز کی وجہ سے جڑ جاتی ہیں۔

DNA کی دونوں زنجیریں دراصل نیوکلوٹائیڈ (Nucleotide) سے مل کر بنتی ہیں۔ ایک نیوکلوٹائیڈ تین اجزاء پر مشتمل ہوتا ہے۔

1- پانچ کاربنی شکر 2- فاسفورس کا تیزاب

3- نامیاتی اساس (Organic Base)

پانچ کاربنی شکر ڈی آکسی رائبوز (Deoxyribose) کہلاتی ہے کیونکہ اس میں رائبوز شکر کے مقابلہ میں ایک آکسیجن کم ہوتی ہے۔

نامیاتی اساسیں (Organic Bases) دو قسم کی ہوتی ہیں اور مندرجہ ذیل ہیں۔

i-Purine اساسیں جو یہ ہیں۔

(Adenine) اس کا مخفف A ہے

(Guanine) اس کا مخفف G ہے

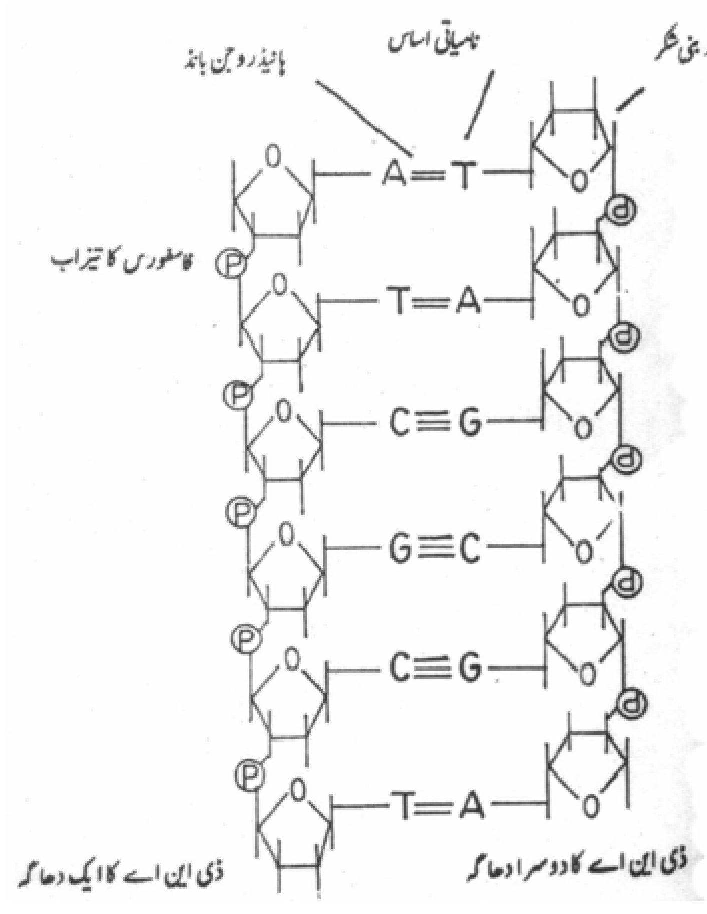
ii- Pyrimidine اساسیں جو یہ ہیں

(Cytosine) اس کا مخفف C ہے

(Thymine) اس کا مخفف T ہے

(Uracil) اس کا مخفف U ہے۔

نامیاتی اساسیں پانچ کاربنی شکر کے کاربن نمبر 1 کے ساتھ جڑی ہوئی ہوتی ہیں۔ اس وقت اس مرکب کو نیوکلوسائڈ (Nucleoside) کہتے ہیں۔ پھر جب فاسفورس کے تیزاب کا ایک سالمہ پانچ کاربنی شکر کے کاربن نمبر 3 اور 5 پر موجود OH کے ساتھ جوڑ (Bond) بناتا ہے تو اس وقت اس کو نیوکلوٹائیڈ کہتے ہیں۔



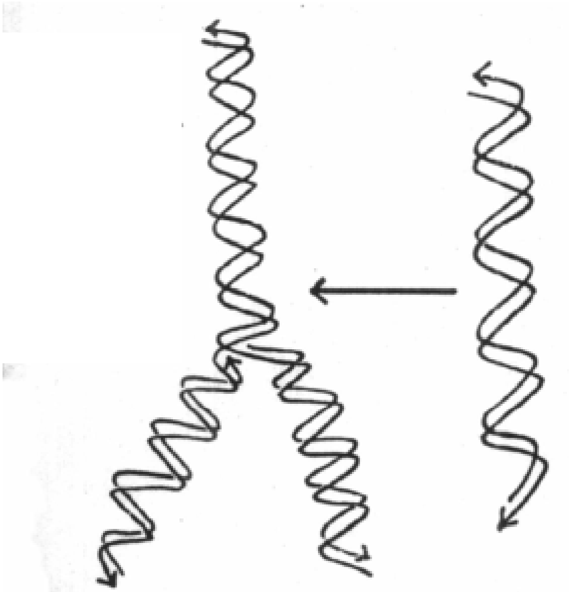
شکل نمبر i ڈی این اے کی کیمیاتی ساخت جو نیوکلوٹائیڈ کی دو زنجیروں پر مشتمل ہے۔ زنجیروں کی سمت اور نامیاتی اساسوں کے درمیان بانڈ قابل غور ہے۔

ڈی این اے DNA کی خصوصیات

1- DNA کے دونوں دھاگے ایک دوسرے سے الگ کئے جا سکتے ہیں اور پھر ان کو دوبارہ جوڑا بھی جاسکتا۔

2- عمل تقسیم (Replication) کے ذریعہ DNA اپنے جیسے بیشمار سلسلے بنانے کی قدرت رکھتا ہے۔ اس عمل کے دوران DNA کے دونوں دھاگے ایک دوسرے سے الگ ہو

جاتے ہیں جو کہ ایک ماڈل اور نمونہ کے طور پر کام کرتے ہیں اور ان کے مقابل نئے نیوکلوٹائیڈ مرتب ہو کر خامرہ (DNA Polymerase) کی مدد سے ایک نئے زنجیر نما دھاگے میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ اس طرح ایک سالمہ سے ہو بہو دو دختر سالمے بن جاتے ہیں۔ اس طرح یہ عمل جاری رہتا ہے اور لا تعداد مثل یعنی کا پیاں بن جاتی ہیں۔



شکل نمبر ii

ڈی این اے کے دونوں دھاگے الگ ہو جاتے ہیں۔ پھر ان دھاگوں کے ارد گرد اور دھاگے ترتیب پاتے ہیں۔

3- ڈی این اے کے سالمے کی تقسیم کا عمل۔ اس تقسیم کے نتیجہ میں ایک سالمہ سے دو سالمے بن جاتے ہیں جن کی ساخت مادر سالمہ سے ہو بہو ملتی ہے۔ اس عمل کے دوران سالمے کی دونوں زنجیریں الگ ہو جاتی ہے اور نئے نیوکلوٹائیڈ کے لئے ماڈل کے طور پر کام کرتے ہیں۔ نئے نیوکلوٹائیڈ ان ماڈل سالموں کو دیکھ کر ترتیب پاتے ہیں۔ اس عمل میں تقریباً 50 قسم کی لحمیات اور خامرے مصروف عمل ہوتے ہیں۔ جن میں سے سب سے نمایاں DNA

Polymerase ہے۔ دختر سالموں میں نیوکلوٹائیڈ کی ترتیب ہو بہو مادر سالموں کی ترتیب کے مطابق ہوتی ہے۔ یہی ڈی این اے کی تقسیم کا خاصہ ہے۔ شکل نمبر iii میں دکھایا گیا ہے کہ دختر سالموں کی ساخت ہو بہو مادر سالمہ سے ملتی جلتی ہے۔

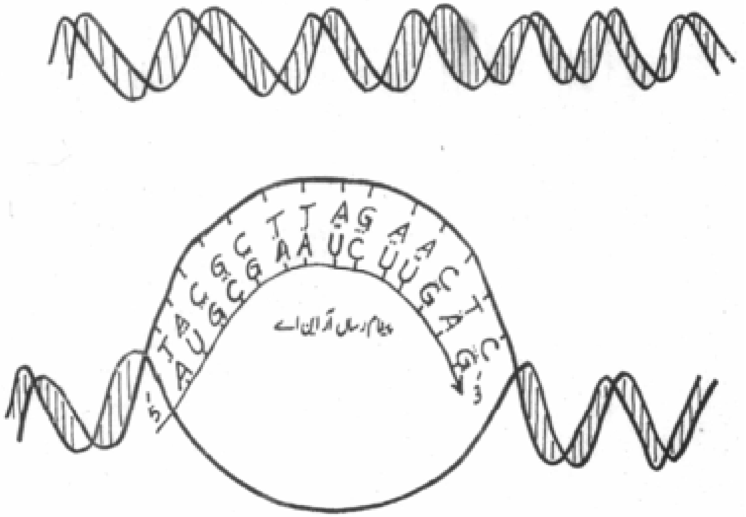
4- DNA کے اندر جینیاتی کوائف (Genetic Data) نامیاتی اساسوں کی ایک خاص ترتیب میں پنہاں ہوتی ہیں۔ یہ خاص ترتیب ایک جین کو دوسری جین سے ممتاز کرتی ہے کیونکہ جین DNA کا وہ خاص حصہ ہے جو نیوکلوٹائیڈ کی ایک مخصوص ترتیب کی وجہ سے ایک خاص لحمیہ بنا سکتا ہے۔ یہ لحمیہ (Protein) خلیے یا جاندار کی ساخت یا فعلی خصوصیت میں ناقابل تبدیلی کردار ادا کرتا ہے۔

5- ٹرانسکرپشن (Transcription)

DNA کے اندر یہ خصوصیت بھی موجود ہے کہ وہ مذکورہ جینیاتی معلومات دوسرے سالموں میں منتقل کرسکتا ہے مثلاً DNA ایک اور سالمہ RNA بنا سکتا ہے جس میں نیوکلوٹائیڈ کی ترتیب کوڈ (Code) کی شکل میں پوری طرح منتقل ہو جاتی ہے۔ اس سارے عمل کو (Transcription) کہتے ہیں۔

DNA کا جو حصہ اس عمل سے گزرتا ہے وہاں سے DNA کے دونوں دھاگے الگ ہو جاتے ہیں۔ یہ دونوں دھاگے (جواب الگ الگ ہو چکے ہیں) ماڈل کا کام کرتے ہیں اور ایک مخصوص خامرے (RNA Polymerase) کی موجودگی میں ایک RNA کا سالمہ وجود میں آتا ہے۔ اس کو پیغام رساں RNA (messenger یا MRNA) کہتے ہیں۔

اس کے علاوہ RNA کی دو اور قسمیں بھی ہیں جو کہ بعینہ اسی طریقے سے وجود میں آتی ہیں۔ مگر ان کے لئے مختلف خامرے استعمال ہوتے ہیں۔ ان میں سے ایک (Ribosome) کی ساخت میں استعمال ہوتا ہے لہٰذا اس کو Ribosomal RNA یا RNA) کہتے ہیں اور دوسرا (Amino Acid) کو (Ribosome) تک لے کر جاتا ہے اس لئے اس کو ٹیکسی (Transfer RNA یا TRNA) کہتے ہیں۔



شکل نمبر iii

ٹرانسکرپشن کا عمل جس کے دوران ڈی این اے کے اندر موجود جینیاتی کوائف ایک خامرہ RNA Polymerase کے ذریعے آر این اے میں منتقل ہو جاتے ہیں۔ دکھایا گیا ہے۔ خامرے کا سالمہ ڈی این اے کے دونوں دھاگوں میں سے صرف ایک دھاگے کے ساتھ منسلک ہوتا ہے اور اس دھاگے سے پیغام رساں آر این اے بناتا ہے۔ ٹرانسکرپشن کے وقت ڈی این اے کے دونوں دھاگے الگ ہو کر ایک آنکھ نما شکل بناتے ہیں جس میں دونوں دھاگے ماڈل یا Template کے طور پر کام کرتے ہیں جس پر RNA Polymerase خامرہ اثر انداز ہو کر آر این اے کا دھاگہ بناتا ہے جیسا کہ شکل سے ظاہر ہے اس پیغام رساں آر این اے کے اندر نیوکلیوٹائیڈ کی ترتیب ڈی این اے کے دھاگے سے مطابقت رکھتی ہے۔

(Translation)

یہ وہ عمل ہے جس کے ذریعے پیغام رساں RNA میں موجود جینیاتی معلومات کو مخصوص لحمیات میں تبدیل کیا جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہا جائے کہ DNA کی زبان میں موجود جینیاتی پیغام کا ترجمہ لحمیات کی زبان میں کر دیا جاتا ہے۔ اس عمل میں پیغام رساں RNA مرکزہ میں سے نکل کر Ribosome کے ساتھ آ کر منسلک ہو جاتا ہے۔ ٹیکسی

RNA مختلف ایمینو ایسڈ (Amino Acids) لے کر Ribosme کے پاس آتے ہیں۔ وہاں پر یہ سالمے (Amino Acids) اتار دیتے ہیں اور دوبارہ دوسرے Amino Acids لینے کے لئے واپس چلے جاتے ہیں۔ Ribosome کے پاس لائے ہوئے Amino Acids پھر ایک دوسرے کے ساتھ اس ترتیب سے جوڑ دیئے جاتے ہیں جو پیغام رساں RNA میں موجود ہوتی ہے Amino Acids کی اسی ترتیب اور جوڑ سے لحمیات بنتے ہیں۔

DNA تمام جانداروں اور تمام خلیوں میں موجود ہوتا ہے۔ جراثیم اور وائرس میں جینیاتی مادہ صرف DNA پر مشتمل ہوتا ہے جب کہ پودوں اور حیوانوں میں DNA مخصوص قسم کے اساسی لحمیات جن کو ہسٹون (Histone) کہتے ہیں ان کے ساتھ مل کر موٹے موٹے کروموسوم بناتا ہے۔

جب ان خلیوں میں DNA نے Replication کرنا ہوتی ہے یا (Transcription) کرنا ہوتی ہے تو یہ لحمیات DNA سے الگ ہو جاتی ہیں اور DNA اپنا کام مکمل کرنے کے بعد دوبارہ ان لحمیات کے ساتھ مل کر مخصوص کروموسوم والی ساخت اختیار کر لیتا ہے۔ پودوں اور حیوانوں کا خلیہ بہت بڑی مقدار میں جینیاتی مادے کا حامل ہوتا ہے مثلاً انسان کے 46 کروموسوم کا DNA اگر دیکھا جائے تو وہ 174 سینٹی میٹر لمبا ہوتا ہے۔ اس کے مقابلے میں ایک جراثیم E.Coli کا DNA 1.1 ملی میٹر لمبا ہوتا ہے۔ اتنے بڑے DNA کو ایک چھوٹے سے مرکزے میں مقید کرنا اللہ تعالیٰ کی حیران کن کاریگری ہے۔

کروموسوم ایک موٹے دھاگے جس کو 30nm دھاگہ کہا جاتا ہے اس کی بہت مضبوط کسی ہوئی پیچ دار ساخت سے وجود میں آتا ہے۔ یہ دھاگہ دراصل 10nm سے بنتا ہے جو کہ سپرنگ کی شکل میں ہوتا ہے۔ اگر اس دھاگے میں سے اساسی لحمیہ ہسٹون H نکال دیا جائے تو یہ دھاگہ موتیوں کے ہار کی شکل میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ یہ دانے آٹھ عدد ہسٹون لحمیات کے مجموعہ سے بنتے ہیں۔ ان دانوں کو نیوکلوسوم (Nucleosome) کہتے ہیں۔ ہسٹون H کی موجودگی میں یہ دانے ایک دوسرے کے بہت قریب واقع ہوتے ہیں بلکہ اتنے قریب ہوتے ہیں کہ 10 nm دھاگہ یک جان معلوم ہوتا ہے اور دانے دار ہونے کا گمان تک نہیں ہوتا۔

جب تک DNA دانے یا گیند نما ہسٹون لحمیات کے مجموعہ کے ارد گرد لپٹا ہوا ہوتا ہے اس جگہ پر موجود جین اپنا اظہار کرنے سے قاصر ہوتے ہیں۔ ان کے عمل کے اظہار کے لئے ضروری ہے کہ ہسٹون DNA سے الگ کر دیا جائے۔ اس علیحدگی کے دوران ہسٹون اپنا کام سرانجام دیتا ہے اور اس کے بعد DNA دوبارہ ہسٹون کے ساتھ مل کر اپنا سوئچ بند کر لیتا ہے۔

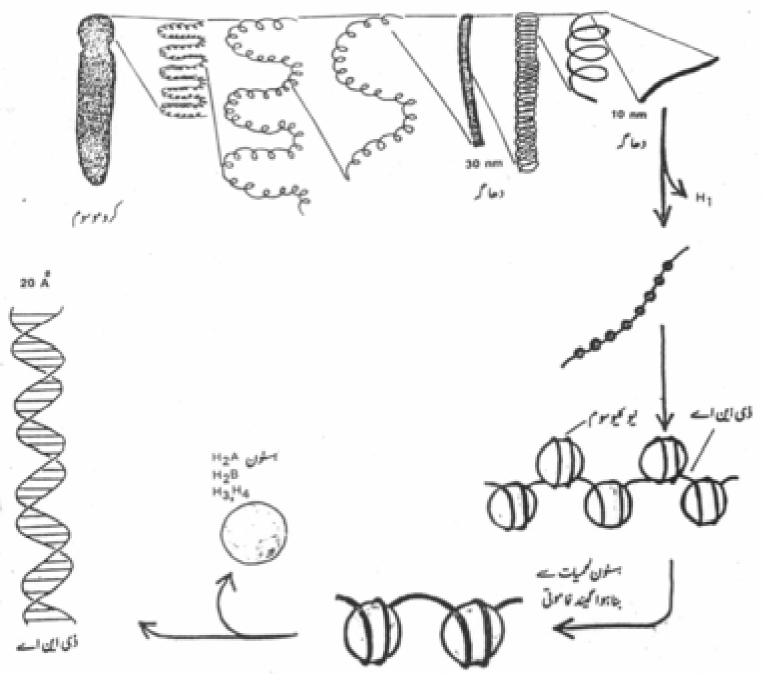
کروموسوم کی اہمیت

کسی بھی جاندار کے جسم کی اکائی خلیہ ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر انسانی جسم میں اوسطاً دس کھرب خلیے موجود ہوتے ہیں۔ خلیے آپس میں مل کر بافتیں (Tissues) بناتے ہیں اور بافتیں مل کر عضو (Organ) اور عضو مل کر کسی بھی نظام (System) کو تشکیل دیتے ہیں۔ نظام کو سامنے رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ خلیے دو قسم کے ہوتے ہیں (1) تولیدی خلیے (Reproductive Cells) اور (2) جسمانی خلیے (Somatic Cells)۔

خلیے کے اندر ایک مرکزہ ہوتا ہے جس میں ہر جاندار کی مخصوص تعداد میں کروموسومز ہوتے ہیں۔ انسان میں 46 کروموسومز ہوتے۔ کروموسومز کی بھی دو قسمیں ہوتی ہیں (1) جنسی کروموسومز (Sex Chromosomes) اور (2) (Autosomes) آٹو سومز۔ کروموسوم کسی بھی جاندار کی صنف یعنی نر و مادہ ہونے کو متعین کرتے ہیں۔ یہ انسانی مادہ میں XX اور نر میں XY ہوتے ہیں۔ ان جنسی کروموسومز کے علاوہ باقی تمام آٹو سومز ہوتے ہیں۔

جنسی خلئے کے اندر کروموسوم کی تعداد جسمانی خلئے کی نسبت آدھی ہوتی ہے۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ وہ خلئے جو بعد میں جنسی یعنی تولیدی خلیوں میں تبدیل ہوتے ہیں ان میں کروموسوم کی تعداد پوری ہوتی ہے لیکن جنسی خلئے بنتے وقت ایک خاص قسم کے عمل تقسیم میں یہ تعداد آدھی رہ جاتی ہے۔ لہٰذا جب بارآوری (Fertilization) کا عمل ہوتا ہے تو آدھے کرو موسومز ماں سے آتے ہیں اور آدھے باپ سے۔ اس طرح نئے بچے کے پہلے خلئے میں تعداد پوری ہو جاتی ہے۔ جنسی تولید کے ذریعے بننے والے بچوں کی خصوصیات اپنے ماں باپ سے مختلف ہوتی ہیں کیونکہ آدھی خصوصیات ماں سے آتی ہیں اور آدھی باپ سے۔ یہی وجہ ہے کہ قدرت میں ہمیں ندرت (Variations) ملتی ہے یعنی بچوں کی شکل وصورت و عادات تو ماں

باپ سے ملتی ہیں یا ان کی جھلک نظر آتی ہے مگر یہ سو فیصد اپنے ماں باپ سے نہیں ملتیں۔



شکل نمبر iv

کروموسوم ڈی این اے اور ہسٹون لحمیات سے مل کر بنتا ہے۔ اس شکل میں وہ تمام مراحل دکھائے گئے ہیں۔ جو ان دونوں اجزا کے ملنے کے بعد (مختلف طریقے سے Coiling کے بعد) کروموسوم کی شکل میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ ہسٹون اور ڈی این اے مل کر بنیادی طور پر 10nm دھاگہ بناتے ہیں جو سپرنگ کی طرح پیچ دار ہونے کے بعد 30nm دھاگہ میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ یہ 30nm دھاگہ اور زیادہ پیچ دار ہونے کے بعد کروموسوم میں تبدیل ہو جاتا ہے۔

کلوننگ کیا ہے؟

کلوننگ کے لغوی معنی ہیں ایک ہی طرح کی چیزیں بنانا یا پیدا کرنا۔ بالفاظ دیگر ایک شے کی ہو بہو شکل بنانا۔ اور اس کا اصطلاحی معنی یہ ہے کہ حیاتیاتی عمل سے کسی جاندار شے کی

ہو بہو شکل بنانا۔

اس عمل سے نہ صرف ایک ہی طرح کے سالمے بلکہ پودے اور جانور بھی بنائے جا سکتے ہیں۔ اول الذکر کو سالمی کلوننگ (Molecular) کہتے ہیں اور مؤخر الذکر کو حیوانی کلوننگ (Animal Cloning) کہتے ہیں۔

چونکہ ہو بہو مثل کا تولید کے جنسی طریقے سے حاصل ہونا ممکن نہیں جب کہ غیر جنسی طریقہ تولید سے بننے والے جاندار جنسی (یعنی صنفی) خصوصیات شکل اور شباہت میں بالکل ان جیسے ہوتے ہیں جن سے وہ وجود میں آتے ہیں۔ اس لئے تولید کے جنسی طریقہ سے ہٹ کر غیر جنسی طریقے سے ہو بہو مثل حاصل کرنے کو کلوننگ کہتے ہیں۔

کلوننگ کو سمجھنے کے لئے چند مبادیات

1- جانوروں کی پیدائش عام طور پر جنسی تولید کا نتیجہ ہوتی ہے جس میں مادہ کا بیضہ (انڈا) اور نر کے کرم منویہ (سپرم Sperm) کے ساتھ مل کر زائیگوٹ (Zygote) بناتا ہے۔ اور پھر یہ زائیگوٹ نشوونما کے موافق حالات کی موجودگی میں ایک مکمل جانور بن جاتا ہے۔

2- بیضہ اور کرم منویہ کے اندر کروموسوم کی تعداد جسم کے باقی خلیوں کی نسبت آدھی ہوتی ہے۔ لہٰذا جب ان میں آپس میں ملاپ ہوتا ہے تو کروموسوم کا عدد دوبارہ جسم کے باقی خلیوں کے برابر ہو جاتا ہے۔ اور جو بچہ اس زائیگوٹ سے بنتا ہے اس میں آدھے کروموسوم ماں کی طرف سے اور آدھے باپ کی طرف سے آتے ہیں۔ اس قانون قدرت کی وجہ سے جینیاتی تنوع (Genetic Variability) بڑھتی ہے۔

3- نمو کے ابتدائی مراحل میں جب زائیگوٹ تقسیم ہو رہا ہوتا ہے تو ان تمام خلیوں میں تمام کروموسوم مکمل طور پر اپنا اظہار کرتے ہیں۔ مگر جوں جوں نمو کا عمل آگے بڑھتا ہے اور جسم کے مختلف حصے ظاہر ہونا شروع ہوتے ہیں تو کچھ کروموسوم کے کچھ حصے کام چھوڑ دیتے ہیں جب کہ جسم کے دوسرے حصے میں یہی حصے کام کر رہے ہیں اور دوسرے کام کرنا چھوڑ دیتے ہیں۔ مثلاً جو حصے خون بنائیں گے ان کے کروموسوم صرف ہیموگلوبن بنائیں گے اور باقی تمام

جین اس خاص مقام پر اپنا کام بند کر دیں گے۔اس طرح جگر میں وہ تمام جین جو پٹھوں یا رگوں یا لبلبے کا کام کرتے ہیں وہ خاموش ہو جائیں گے جب کہ دوسرے جین جو جگر کا خاصہ ہیں وہ کام جاری رکھیں گے۔ مختصراً جسم کے تمام حصوں میں ہر خلیے میں پورے کروموسوم یا جین ہوتے ہیں مگر ہر جگہ یہ جین کام نہیں کرتے۔ مثلاً پستانیہ کے تمام خلئے صرف ایک ہی کام میں مصروف ہیں کہ وہ دودھ پیدا کریں۔ گو اس کے اندر باقی کے تمام جین بھی موجود ہیں مگر وہ تمام جین اس وقت کام نہیں کر رہے۔ جوں جوں نمو کا عمل بڑھتا جاتا ہے اور مکمل جانور بن کر پیدا ہوتا ہے تو اس کے جسم کے سارے حصے اپنے اپنے عمل میں مختص ہو چکے ہوتے ہیں اور ہر خلیہ ہر کام نہیں کرسکتا جب کہ نمو کے ابتدائی مراحل میں یہ صلاحیت موجود ہوتی ہے۔

حیوانی کلوننگ کا طریقہ کار

اس کو ایک کیئے گئے تجربہ سے سمجھئے۔

ایک چھ سالہ مادہ بھیڑ (A) کے پستانیہ (Udder) سے خلئے الگ کیئے گئے۔ یہ خلئے جسمانی یعنی غیر جنسی تھے۔ان کو تجربہ گاہ میں اس طرح کلچر کیا گیا کہ پہلے ان کے لئے ایک مخصوص خوراک اور درجہ حرارت کا اہتمام کیا گیا۔ ان موافق حالات میں خلیوں نے عمل تقسیم کے ذریعے اپنی تعداد میں اضافہ شروع کر دیا۔ یہ بات یاد رہے کہ اس دوران دودھ کے خلیوں میں تمام کروموسوم موجود ہیں۔ جب کافی تعداد میں خلئے تیار ہو گئے تو ان کی خوراک کو سابق کا صرف بیسواں حصہ کر دیا جائے۔ خوراک کی کمی کی صورت میں تمام جینز جو پہلے خاموش یا عارضی طور پر ناکارہ ہو گئے تھے دوبارہ فعال اور کارآمد ہو گئے۔

دوسری بھیڑ B کا بیضہ حاصل کر کے اس میں سے مرکزہ (Nucleus) نکال لیا گیا۔ اب اس بیضہ کو جس میں سے مرکزہ نکالا جا چکا ہے۔ بھیڑ A کے دودھ کے غدود کے کلچر کیئے ہوئے خلیوں سے بجلی کے کرنٹ کے ذریعہ ضم کر دیا گیا۔

ان ضم شدہ خلیوں کو پھر ایک تیسری بھیڑ C کے رحم میں رکھ دیا گیا۔ چونکہ یہ بھیڑ صرف زائی گوٹ کو اپنے رحم کے اندر بڑھنے اور نشو ونما کا قدرتی ماحول مہیا کرتی ہے اس لئے اس کو ادھار کی ماں یا(Foster Mother) بھی کہتے ہیں۔

مقررمدت کے بعد جو بچہ تیسری بھیڑ سے پیدا ہوا اس کی شکل اس بھیڑ A سے ملتی جلتی تھی جس سے دودھ کے غدود کا خلیہ لیا گیا تھا۔ چونکہ اس بچے کی جینیاتی معلومات بھیڑ A سے لی گئی تھیں اس لئے یہ بچہ ہو بہو بھیڑ A کی مثل تھا۔ لہٰذا اس بچے کو بھیڑ A کا کلون کہیں گے۔

مزید وضاحت

بھیڑ B کے بیضہ میں سے مرکزہ نکالنے کا مقصد صرف یہ تھا کہ اس کے اندر موجود DNA کو ختم کیا جائے جو بھیڑ B کی مخصوص موروثی خصوصیات کو کنٹرول کرتا ہے البتہ باقی کا نظام ویسے ہی کام کرتا رہے۔

پھر چونکہ ضم شدہ خلیوں میں مرکزہ بھیڑ A کے دودھ کے غدود کے خلیوں سے لیا گیا ہے اس لئے اس میں صرف وہی معلومات ہوں گی جو کہ دودھ کے غدود کے خلیے میں تھیں۔

اس لئے جو بھی نئی بھیڑ بنے گی وہ ان معلومات کے زیر اثر ہو گی جو بھیڑ A کے مرکزہ سے آئیں۔ اگر مرکزہ نر بھیڑ سے لیا گیا ہو تو نئی بننے والی بھیڑ نر ہو گی اور اگر یہ مرکزہ مادہ بھیڑ سے لیا گیا ہو تو نئی بننے والی بھیڑ مادہ ہو گی۔

انسانی کلوننگ کی شرعی حیثیت

ا۔ کلوننگ کی جو تفصیل اوپر ذکر ہوئی اس کے مطابق انسانی کلوننگ شرعاً ناجائز اور حرام ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قیامت تک کے آنے والے انسانوں تک نسل انسانی کا تسلسل مطلوب ہے۔ اس تسلسل کا ذریعہ اللہ تعالیٰ نے طلب اولاد کی صورت میں پیدا کیا ہے۔ طلب اولاد پر ابھارنے کے لئے شہوت پیدا کر دی اور شہوت کو پورا کرنے کا جائز محل بتایا۔ قرآن پاک میں فرمایا:

(i) نِسَاءُ كُمۡ حَرۡثٌ لَّكُمۡ فَاتُوۡا حَرۡثَكُمۡ اَنّٰى شِئۡتُمۡ وَ قَدِّمُوۡا لِاَنۡفُسِكُمۡ.

(سورہ بقرہ: 223)

(تمہاری عورتیں تمہاری کھیتی ہیں تو جاؤ اپنی کھیتی میں جہاں سے چاہو اور اپنے لئے آگے کی تدبیر کرو (یعنی اولاد صالحہ مطلوب ہو)

(ii) وَالَّـذِيۡنَ هُمۡ لِفُرُوۡجِهِمۡ حٰفِظُوۡنَ اِلَّا عَلٰٓى اَزۡوَاجِهِمۡ اَوۡمَا مَلَكَتۡ اَيۡمَانُهُمۡ

فَاِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ. فَمَنِ ابْتَغٰى وَرَاءَ ذٰلِكَ فَاُولٰئِكَ هُمُ الْعٰدُوْنَ.

(سورہ مومنون 5 - 7)

وہ لوگ جو اپنی شرم گاہوں کی حفاظت کرتے ہیں مگر اپنی بیویوں پر یا اپنی لونڈیوں پر تو ان پر کچھ الزام نہیں۔ پھر جو کوئی ڈھونڈے اس کے علاوہ تو وہی ہیں حد سے بڑھنے والے۔

حاصل یہ ہے کہ قضائے شہوت اور اس سے مقصود کے اعتبار سے طلب اولاد کرنا صرف اس وقت جائز ہے جب جائز محل ہو یعنی اپنی بیوی ہو یا شرعی باندی ہو۔ قصائے شہوت چونکہ ایک جنسی فعل ہے اور یہ طلب اولاد کا ذریعہ ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ شرعا تولید کا جو طریقہ مطلوب ہے وہ جنسی طریقہ ہے۔ پھر تولید جنسی میں جائز محل سے تجاوز کر کے ناجائز اور حرام محل کو اختیار کرنا بھی حرام ہے۔ اور جب تولید باوجودیکہ جنسی ہو لیکن محل حرام ہو تو وہ تولید حرام ہے تو تولید سرے سے جنسی ہی نہ ہو بلکہ غیر جنسی ہو وہ تو بطریق اولی حرام ہو گی۔

اور کلوننگ جیسا کہ ہم پہلے جان چکے ہیں غیر جنسی تولید ہے کیونکہ اس میں مرد کے نطفہ کو نہیں لیا جاتا اور عورت کے نطفہ (بیضہ انثی) کے مرکزہ (Nucleus) کو کسی جسمانی خلیے (Somatic Cell) کے مرکزہ سے تبدیل کر دیا جاتا ہے۔

2- کلوننگ کے عمل میں اگر کسی اجنبی عورت کے رحم کو عاریت پر یا اجرت پر استعمال کیا ہو تو یہ بھی ناجائز اور حرام ہے۔

کیا انسانی کلوننگ ممکن بھی ہے؟

ہم نے قرآن پاک کے مطالعہ سے جو سمجھا اگر اس میں کوئی غلطی نہیں ہے تو وہ یہ ہے کہ کلوننگ کے مذکورہ طریقے سے انسان حاصل کرنا (شاید) ممکن ہی نہیں ہے۔ اس کے دلائل یہ ہیں:

1- فَلْيَنْظُرِ الْاِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ. خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ. (سورہ طارق)

(اب دیکھ لے آدمی کہ کس چیز سے بنا ہے۔ بنا ہے ایک اچھلتے ہوئے پانی سے جو نکلتا ہے پیٹھ کے بیچ سے اور چھاتی کے بیچ سے)۔

حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو چھوڑ کر کہ جن کی غیر معمولی تخلیق کی قرآن نے خود صراحت کی ہے باقی انسانوں کی تخلیق کا ذکر قرآن نے یہ کیا کہ وہ نطفہ سے ہوئی ہے اور اس میں بھی غلبہ مرد کے نطفہ کو ہے۔

2- اَلَمۡ یَکُ نُطۡفَةً مِنۡ مَنِیٍّ یُمۡنٰی ثُمَّ کَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوّٰی. (سورہ قیامہ: 37,38)

کیا نہ تھا وہ ایک بوند منی کی جو ٹپکی پھر تھا وہ جما ہوا پھر اس (اللہ تعالیٰ) نے بنایا اور ٹھیک کر اٹھایا۔

3- وَ اللّٰهُ خَلَقَكُمۡ مِنۡ تُرَابٍ ثُمَّ مِنۡ نُطۡفَةٍ.

اللہ نے بنایا تم کو مٹی سے پھر نطفہ سے۔

یعنی حضرت آدمؑ کی اولاد کو نطفہ سے بنایا سوائے حضرت عیسیٰؑ کے جن کی غیر معمولی تخلیق کی تصریح خود قرآن نے کی ہے:

4-اَلَّذِیۡۤ اَحۡسَنَ کُلَّ شَیۡءٍ خَلَقَهٗ وَبَدَاَ خَلۡقَ الۡاِنۡسَانِ مِنۡ طِیۡنٍ. ثُمَّ جَعَلَ نَسۡلَهٗ مِنۡ سُلٰلَةٍ مِنۡ مَّاءٍ مَّهِیۡنٍ. (سورہ سجدہ 7,8)

جس نے خوب بنائی جو چیز بنائی اور شروع کی انسان کی پیدائش ایک گارے سے۔ پھر بنائی اس کی اولاد نچڑے ہوئے بے قدرے پانی (یعنی نطفہ) سے

ان آیات میں خطاب قیامت تک کے آنے والے تمام انسانوں سے ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قیامت تک آنے والے ہر ہر انسان کی پیدائش نطفہ سے ہو گی اور اس کی تولید جنسی ہوگی خواہ پھر وہ حلال ہو یا حرام ہو۔ اس سے کسی انسان کی تولید کے غیر جنسی ہونے کی نفی ہوتی ہے۔ اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر جنسی طریقے پر کلوننگ کے مذکورہ طریقے سے انسانی تولید غالباً ممکن بھی نہ ہوگی۔

تنبیہ: بعض حضرات نے یہاں یہ بحث چھیڑی ہے کہ:

1- حضرت حوا علیہا السلام کو حضرت آدم علیہ السلام کی پسلی سے پیدا کیا گیا تھا اور ان کی پیدائش میں کوئی بھی جنسی خلیہ شامل نہیں تھا۔ کلوننگ کے عمل میں بھی کوئی جنسی خلیے شامل نہیں ہوتے۔ گویا حضرت حوا کی پیدائش کلوننگ کے عمل کی انتہائی ترقی یافتہ شکل تھی۔

ہم کہتے ہیں کہ حضرت حوا علیہا السلام کی پیدائش کو کلوننگ کا عمل قرار دینا اگر چہ اس کو ترقی یافتہ شکل کہنا کلوننگ کے اصل معنی کو نظر انداز کرنے کی وجہ سے ہے۔ جب کلوننگ کا مطلب اور مقصد ہی ہو بہو مثل حاصل کرنا ہے تو حضرت حوا حضرت آدمؑ کی ہو بہو مثل نہ تھیں۔ حضرت آدمؑ مرد تھے اور حضرت حوا عورت تھیں۔ محض اسی ایک حیثیت سے کتنے ہی ظاہری و باطنی اوصاف خواص میں دونوں مختلف ہوں گے۔ ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ حضرت آدمؑ کی کسی پسلی سے کوئی خلیہ لیا گیا ہو اور اللہ تعالیٰ نے اپنے حکم کن سے اس میں جینیاتی کاریگری فرمائی ہو کہ اس میں مادہ کے خواص والے جینز اور کروموسومز پیدا ہو گئے ہوں اور پھر وہ مزید حکم کے تحت بڑھ کر عورت بن گیا ہو۔ یہ غیر جنسی تولید کی مثال تو بن سکتی ہے لیکن کلوننگ سے اس کو دور کا واسطہ بھی نہیں۔

2- حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی پیدائش بھی کلوننگ ہی کی شکل ہے کیونکہ وہ جنسی اختلاط کے بغیر ہوئی۔

ہم کہتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ اسلام کی پیدائش کو بھی کلوننگ کی شکل سمجھنا ایک مغالطہ ہے۔ حضرت مریم عورت تھیں اور حضرت عیسیٰ مرد تھے تو وہ ہو بہو مثل نہ ہوئے۔ پھر یہ ممکن ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کی پیدائش میں حضرت مریم کا نطفہ استعمال ہوا ہو اسی وجہ سے حضرت مریمؑ کو ان کی حقیقی ماں مانا جاتا ہے۔ اس معنی میں تو وہ غیر جنسی ہے کہ کسی مرد کا نطفہ استعمال نہیں ہوا لیکن حضرت مریمؑ کے نطفہ کے اس کے مرکزہ میں کسی تبدیلی کے بغیر استعمال کی نفی کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ لہٰذا اس کو مکمل طور پر غیر جنسی پیدائش بھی نہیں کہہ سکتے۔

3- قرآن پاک اور احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مصور صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے جب کہ کلوننگ کے عمل کو دیکھ کر یہ خیال ہوتا ہے کہ اب انسان خود جو چاہے صورت دے سکتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ صورت تو اللہ تعالیٰ ہی کی بنائی ہوئی ہے۔ انسان اللہ تعالیٰ کی بنائی ہوئی صورت کی نقل کرتا ہے۔ اپنی طرف سے کوئی صورت اور تصویر بنا کر نہیں دیتا۔

اگر انسانی کلوننگ بالفرض کامیاب ہو جائے

اور کلوننگ کے ذریعے حسب خواہش افراد انسانی حاصل ہونے لگیں تو اس وقت سب سے اہم مسئلہ ان کے نسب کا ہوگا۔ اور اس کے بارے میں موٹی سی بات یہ ہے کہ کلوننگ سے حاصل ہونے والا کوئی بھی انسان ثابت النسب نہ ہوگا۔

جیسا کہ اوپر ذکر کی گئی آیات سے واضح ہے شریعت کی نظر میں صرف تولید جنسی معتبر ہے اور اس میں بھی وہ جس میں میاں بیوی کے نطفوں کا ملاپ ہوا ہو۔ تو باپ سے نسب ثابت ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس کا نطفہ یا بالفاظ دیگر اس کا جنسی خلیہ استعمال ہوا ہوا اور اس کا ملاپ صرف بیوی کے جنسی خلیہ سے ہوا ہو۔ اگر کسی اجنبیہ کے جنسی خلیہ سے ملاپ کرایا گیا ہو تو باپ سے نسب ثابت نہ ہوگا۔ ماں سے نسب ثابت ہونے کے لئے صرف اتنی شرط ہے کہ اس کا جنسی خلیہ استعمال ہوا ہو خواہ اس کا ملاپ اس کے شوہر کے جنسی خلیہ سے ہوا ہو یا کسی اجنبی مرد کے جنسی خلیہ سے۔ لیکن ماں سے نسب ثابت ہونے کے لئے اس بات کا لحاظ ضروری ہے کہ اس کا جنسی خلیہ بعینہ استعمال ہوا ہو اس کے اصل مرکزہ (Nucleus) کو کسی جسمانی خلیہ کے مرکزہ سے تبدیل نہ کیا گیا ہو۔

کلوننگ میں چونکہ باپ کا جنسی خلیہ سرے سے استعمال ہی نہیں ہوتا اور ماں کا جنسی خلیہ بعینہ استعمال نہیں ہوتا بلکہ کسی جسمانی خلیہ (Somatic Cell) کے مرکزہ سے تبدیل کر دیا جاتا ہے اس لئے ماں اور باپ دونوں میں سے کسی سے بھی ان کا نسب ثابت نہیں ہوگا خواہ بیوی کے بیضہ انثی (جنسی خلیہ) کے مرکزہ کو شوہر کے جسمانی خلیہ کے مرکزہ سے تبدیل کیا گیا ہو اور بیوی ہی کے رحم میں جنین نے پرورش اور نشوونما پائی ہو۔

اگر بیوی کے علاوہ کسی اجنبیہ کا رحم عاریت یا اجرت پر استعمال کیا گیا ہو تو یہ ایک مزید برائی ہوئی کیونکہ قرآن پاک میں ہے: **نِسَاءُ کُمْ حَرْثٌ لَّکُمْ**.

اس آیت میں لام اختصاص کے لئے ہے اور مطلب یہ ہوا کہ تمہاری عورتیں خاص تمہارے لئے کھیتیاں ہیں دوسرے کے لئے نہیں۔ لہٰذا شوہر کے حمل کے علاوہ کیلئے عورت کو عاریت یا اجرت پر نہیں لیا جا سکتا۔

درمنثور ج:6، ص:5 پر ابن سیرینؒ اور حسن بن زیادؒ سے روایت ہے:

لایعار الفرج (یعنی رحم وفرج کو عاریت پر نہیں دیا جا سکتا جب کہ یہاں رحم وفرج کو عاریت پر اور اس سے بڑھ کر اجرت پر لیا جاتا ہے۔

باب: 26

تغییر لخلق اللہ

اور

Cosmetic surgery

بسم الله حامدا و مصليا

اللہ تعالیٰ نے جسم انسانی کی جس طرز پر تخلیق فرمائی ہے اور قدرتی طور پر جس انداز سے بدن انسانی کی نشو نما ہوتی ہے اس میں انسانوں کی جانب سے کچھ تبدیلیاں کی جاتی ہیں اور اللہ تعالیٰ کی خلقت میں تغییر کی جاتی ہے۔ اس کے اسباب مندرجہ ذیل ہیں:

1- تحصیل حسن وزینت

مثلاً کان چھیدنا، مہندی لگانا، خضاب لگانا، ناخن تراشنا، بال صاف کرنا، سر کے بال کتروانا، مونچھیں تراشنا، داڑھی سنوارنا، داڑھی مونڈنا، جسم گودنا، بالوں کو بلیچ کرنا وغیرہ۔

2- جسمانی اصلاح

مثلاً ختنہ کرانا، زائد انگلی کٹوانا، عورت کا اپنے چہرے پر اگے ہوئے داڑھی مونچھوں کے بال صاف کرنا، کٹے ہوئے ہونٹوں کی سرجری کرنا۔

3- دوسرے انسان کا فائدہ

مثلاً انسانی اعضاء کی پیوند کاری اور اس کے لئے اس شخص کے اعضاء نکالنا جسکی دماغی موت (Brain Death) واقع ہو چکی ہو یا اس شخص سے آنکھ حاصل کرنا جس کی ابھی تازہ

تازہ موت ہوئی ہو۔

4- غرض فاسد

مثلاً زیادہ آبادی سے بچنے کے لئے مردوں اورعورتوں کی نس بندی Vasectomy + Tubal ligation- کرنا۔ مردوں کوخصی کرنا Castration کرنا۔

5- تعذیب وسزا

مثلاً عدوات و دشمنی میں کسی کی ناک وغیرہ کاٹنا اور حکومت کا حدود و قصاص کو جاری کرنا۔

6- شرک و فاسد عقائد کی پیروی

مثلاً کسی کے نام پر ناک یا کان چھدوانا، کسی کے نام کی چوٹی رکھنا، ابروؤں کو صاف کرنا۔

مذکورہ بالا اسباب کی شرعی حیثیت

ان اسباب میں سے کچھ تو وہ ہیں جن کا شریعت و دین میں کچھ اعتبار نہیں مثلاً شرک اور فاسد عقائد کی پیروی بالکل حرام ہے اور کچھ اسباب وہ ہیں جن کا اگرچہ شریعت نے اعتبار کیا ہے۔ مثلاً حسن و زینت کی تحصیل لیکن اس کا معیار اور Standard شریعت نے خود اپنے پاس رکھا ہے انسانوں کے عرف و رواج پر نہیں چھوڑا کیونکہ انسانوں کا علم اور ان کی نظر اتنی وسیع نہیں جتنی اللہ تعالیٰ کی ہے اور پھر انسانوں کے رواج بھی باہم متضاد ہوتے ہیں۔

آگے ہم ہر سبب سے متعلق کچھ تفصیل بیان کرتے ہیں۔

شرک و فاسد عقائد کی پیروی

1- وَلَاٰمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللّٰهِ (سورہ نساء:119)

اور شیطان نے کہہ رکھا ہے کہ میں لوگوں کو حکم دوں گا کہ وہ اللہ کی پیدائش کو بدل ڈالیں گے۔

2- ایک حدیث میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَإِنِّیْ خَلَقْتُ عِبَادِیْ حُنَفَاءَ كُلَّهُمْ وَإِنَّ الشَّيَاطِيْنَ أَتَتْهُمْ فَاجْتَالَتْهُمْ عَنْ دِيْنِهِمْ

فَحَرَّمَتْ عَلَيْهِمْ مَا أَحْلَلْتُ لَهُمْ وَأَمَرَتْهُمْ أَنْ يُّشْرِكُوْا بِيْ مَا لَمْ أُنْزِلْ بِهٖ سُلْطَانًا وَ أَمَرَتْهُمْ أَنْ يُّغَيِّرُوْا خَلْقِيْ (تفسیر قرطبی 5-250)

میں نے اپنے بندوں کو موحد پیدا کیا (یعنی پیدائش کے وقت ان کی فطرت میں شرک نہیں تھا بلکہ توحید تھی) پھر شیطان (خواہ وہ انسان ہوں یا جن) ان کے پاس آئے اور ان کو ان کے دین فطرت سے پھیر دیا اور ان پر وہ چیزیں حرام کر دیں جو میں نے ان کے لئے حلال کی تھیں اور ان کو حکم دیا کہ وہ میرے ساتھ ان چیزوں کو شریک ٹھہرائیں جن کے بارے میں میں نے کوئی دلیل و حجت نازل نہیں کی اور انہوں نے ان کو حکم دیا کہ وہ خلق و پیدائش کو بدل دیں۔

تعذیب و سزا

1- جان بوجھ کر عداوت و دشمنی میں یا کسی بھی وجہ سے کسی کے اعضاء کاٹ دے تو سزا میں کاٹنے والے کے انہی اعضاء کو کاٹا جائے گا اور زخم کے بدلے زخم لگائے جائیں گے جبکہ مساوات کا لحاظ رکھنا ممکن ہو۔

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْاَنْفَ بِالْاَنْفِ وَالْاُذُنَ بِالْاُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ (سورہ مائدہ: 45)

ترجمہ: اور ہم نے یہود پر توریت میں یہ بات فرض کی تھی کہ جان کے بدلے جان ہے اور آنکھ کے بدلے آنکھ ہے اور ناک کے بدلے ناک ہے اور کان کے بدلے کان ہے اور دانت کے بدلے دانت ہے اور خاص زخموں کا بھی بدلہ ہے۔

2-وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللّٰهِ (سورہ مائدہ: 38)

اور جو مرد چوری کرے اور جو عورت چوری کرے تو ان دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو ان کے کردار کے عوض بطور سزا کے اللہ کی طرف سے۔

3- اِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ وَيَسْعَوْنَ فِي الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ يُقَتَّلُوْا اَوْ يُصَلَّبُوْا اَوْ تُقَطَّعَ اَيْدِيْهِمْ وَ اَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ (سورہ

مائدہ:33)

ترجمہ: جو لوگ (یعنی راہزن) اللہ تعالیٰ سے اور اس کے رسول سے (ان کے دیے ہوئے امن کو توڑ کر) لڑتے ہیں اور ملک میں فساد پھیلاتے پھرتے ہیں ان کی یہی سزا ہے کہ (اگر انہوں نے کسی کو صرف قتل کیا ہو مال نہ چھینا ہو تو وہ) قتل کیے جائیں یا (اگر انہوں نے قتل بھی کیا ہو اور مال بھی لوٹا ہو تو وہ) سولی دیے جائیں یا (جب کہ انہوں نے صرف مال لوٹا ہو قتل نہ کیا ہو) ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف جانب سے (یعنی دایاں ہاتھ بایاں پاؤں) کاٹ دیے جائیں یا (اگر وہ کچھ کارروائی کرنے سے پہلے گرفتار کر لئے گئے ہوں تو وہ) قید کر دیے جائیں۔

جسمانی اصلاح

1- **لاباس بقطع العضوان وقعت فیه الا کلة لئلا تسری** (عالمگیری: 360-5)

جب کوئی عضو گل جائے تو اس عضو کو قطع کرنے میں کوئی حرج نہیں تا کہ فساد باقی جسم میں سرایت نہ کرے۔

2- **اذا اراد الرجل ان یقطع اصبعا زائدة او شیئا آخر...... ان کان الغالب هو النجاة فهو فی سعة من ذلک** (عالمگیری:5-360)

جب آدمی کوئی زائد انگلی یا اسی طرح کوئی اور زائد عضو کاٹنا چاہے تو اگر غلبہ حفاظت کا ہو تو اس کی گنجائش ہے۔

3- **عَنْ أَبِیْ هُرَیْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ اَلْفِطْرَةُ خَمْسٌ اَلْخَتَانُ وَالْاِسْتِحْدَادُ وَقَصُّ الشَّارِبِ وَتَقْلِیْمُ الْاَظْفَارِ وَ نَتْفُ الْإِبِطِ. (بخاری و مسلم).**

3- حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نقل کرتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا پانچ باتیں فطرت میں شامل ہیں ختنہ کرنا زیر ناف بال صاف کرنا، مونچھیں کترنا، ناخن کاٹنا اور بغلوں کے بال صاف کرنا۔

ان حوالجات کی مناسبت سے ہم کہتے ہیں کہ جسم میں کوئی پیدائشی عیب ہو یا بعد میں کسی

حادثہ کی بناء پر کوئی نقص وعیب واقع ہوگیا ہوتو چونکہ اس زمانہ میں فن جراحت Surgery بڑی ترقی پر ہے اور ہلاکت ونقصان کا کچھ خوف نہیں ہوتا اس لئے ان کو دور کرنے کے لئے جو آپریشن کئے جائیں وہ جائز ہوں گے۔ ایسی جراحت کو جراحت برائے اصلاح بدن کہا جاتا ہے۔ بہت زیادہ ٹیڑھے دانت جن کو سیدھا کرنے کی خاطر مستقل تار (Fixed Braces) لگانے کے لئے چار دانت نکالنے پڑتے ہیں وہ بھی اسی ضابطہ کے تحت آتے ہیں۔

فاسد اغراض

مثلاً غلاموں یا ملازموں کو خصی Castrate کرنا تاکہ وہ گھر کی عورتوں میں بلا کسی خطرے کے آجا سکیں اور اس اندیشے سے نس بندی یعنی Tubal resection اور Vasectomy کرانا کہ لڑکی ہوگئی تو بدنامی ہوگی یا اس فکر سے کہ اگر دنیا کی آبادی بڑھ گئی تو ان کو خوراک مہیا نہ ہو سکے گی۔

اول تو ابھی تک یہی طے نہیں کیا جاسکا کہ کسی علاقے کی آبادی کتنی ہو کہ اس سے تجاوز نقصان دہ ہوگا۔ یعنی اس بارے میں کوئی Optimum level تجویز نہیں کیا جا سکتا۔ علاوہ ازیں اس کو اجتماعی فکر بنانا اور اس کو قوم کی ترقی وفلاح کا ذریعہ قرار دینا قرآن وسنت کی تعلیمات کا مقابلہ کرنا ہے۔

قرآن پاک میں ہے

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْاَرْضِ اِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَ مُسْتَوْدَعَهَا (سورہ ہود:16)

زمین پر چلنے والی کوئی مخلوق ایسی نہیں جس کے رزق کی ذمہ داری اللہ پر نہ ہو۔ وہ ان سب کے ٹھکانے کو جانتا ہے۔

اس آیت سے واضح ہوا کہ اللہ تعالیٰ اس عالم میں جتنی جانیں پیدا فرماتے ہیں ان کے رزق کی فراہمی کی کفالت خود فرماتے ہیں، البتہ انسانوں کی ذمہ داری اتنی ہے کہ وہ اختیاری اسباب کی حد تک زمین کی پیداوار کو بڑھانے کی کوشش کریں، اناج وسامان کو بچانے کی فکر

کریں اور حاصل شدہ سامان کی تمام انسانوں میں تقسیم عدل وانصاف کے ساتھ کریں۔

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کہتے کہ ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ جہاد کرتے تھے۔ جوانی کے تقاضے سے جنسی خواہش ہمیں پریشان کرتی تھی اس لئے ہم نے حضور ﷺ سے اجازت چاہی کہ ہم اختصاء Castration کرلیں۔ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں اس سے منع فرمایا اور (اس فعل کے حرام ہونے سے متعلق) قرآن پاک کی یہ آیت پڑھی۔

يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تُحَرِّمُوْا طَيِّبَاتِ مَا اَحَلَّ اللّٰهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوْا اِنَّ اللّٰه لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ. (سورہ مائدہ: 87)

اے ایمان والوتم اللہ کی ان پاکیزہ چیزوں کو اپنے اوپر حرام نہ بناؤ جو اس نے تمہارے لئے حلال کی ہیں اور حد سے تجاوز نہ کرو کیونکہ اللہ تعالیٰ حد سے تجاوز کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔

مذکورہ بالا حدیث میں صحابہ کی غرض یہ تھی کہ جنسی خواہش کے غلبہ سے آزاد ہوکر پوری دل جمعی کے ساتھ جہاد میں شریک رہیں لیکن اس غرض کے تحت بھی اجازت نہیں ملی تو جو اغراض شریعت کی نظر میں فاسد ہیں ان کے تحت اجازت تو بطریق اولیٰ نہ ہوگی۔

دوسرے انسان کا فائدہ

انسانی اعضاء کی پیوندکاری۔ (اس کے بارے میں اگلا باب دیکھئے)

حسن وزینت کی تحصیل

ناخن تراشنا، زائد بال صاف کرنا، عورتوں کا ہاتھوں میں مہندی لگانا، مردوں کا سفید بالوں کو سیاہ کے علاوہ کسی اور رنگ سے رنگنا، ٹھوڑی سے ایک مشت زائد داڑھی کے بال کاٹنا، مونچھیں کترنا عورتوں کا بندے اور بالیاں پہننے کے لئے اپنے کان چھیدنا یہ چیزیں ایسی ہیں جن کے جواز کے شرعی دلائل سے ہر عام وخاص مطلع ہے۔

البتہ چند چیزیں ایسی بھی ہیں جن کو اگرچہ حسن وزینت کے لئے اختیار کرتے ہیں لیکن شریعت نے ان سے منع کیا ہے۔

1- عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ رضی اللہ عنہ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ لَعَنَ اللّٰهُ الْوَاشِمَاتِ

وَالْمُسْتَوْشِمَاتِ وَالنَّامِصَاتِ وَالْمُتَنَمِّصَاتِ الْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ الْمُغَيِّرَاتِ لِخَلْقِ اللّٰهِ (مشکوۃ)

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے لعنت فرمائی جسم گودنے والیوں پر اور جسم گودوانے والیوں پر اور چہرے (یعنی ابرو) کے بال اکھیڑنے والیوں پر اور اکھڑوانے والیوں پر اور حسن کے لئے دانتوں کو گھس کر جدا جدا کرنے والیوں پر اللہ کی بناوٹ کو بدلنے والیوں پر۔

2- عَنِ ابْنِ عُمَرَ رضی اللہ عنہ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ خَالِفُوا الْمُشْرِكِيْنَ أَوْفِرُوا اللُّحٰى وَاحْفُوا الشَّوَارِبَ (مشکوۃ)

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا تم مشرکین کی مخالفت کرو اور ان کا داڑھی منڈانے اور مونچھیں لمبی کرنے کا طرز مت اختیار کرو بلکہ داڑھیاں بڑھاؤ اور مونچھیں کترواؤ۔

3- عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضی اللہ عنہ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ قَالَ يَكُوْنُ قَوْمٌ فِىْ آخِرِ الزَّمَانِ يَخْضِبُوْنَ بِهٰذَا السَّوَادِ كَحَوَاصِلِ الْحَمَامِ لَا يَجِدُوْنَ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ (مشکوۃ)

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نقل کرتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا آخری زمانے میں کچھ ایسے لوگ ہوں گے جو اس سیاہ رنگ سے اپنے بالوں کو خضاب کریں گے کبوتر کے پوٹے کی مثل۔ وہ لوگ جنت کی خوشبو بھی نہ پائیں گے۔

ان حدیثوں میں جو باتیں ذکر کی گئی ہیں وہ حسن و زینت کی تحصیل کے لئے اختیار کی جاتی ہیں جیسا کہ خود پہلی حدیث میں اس کی تصریح بھی ہے۔، جب تحصیل حسن بذات خود ممنوع بھی نہیں ہے تو پھر ان میں ممانعت اور وعید کی وجہیں یہ نظر آتی ہیں۔

1- دوسرے کو دھوکہ دینا مثلاً بڑھاپے کو چھپایا جائے اور اپنے آپ کو جوان دکھایا جائے۔

2- تحصیل حسن میں محض تکلف کرنا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تحصیل حسن کے لئے جو تبدیلی کی جا رہی ہے وہ تمام انسانوں کے نزدیک حسن کے معیار پر نہیں بلکہ کچھ لوگ اس میں حسن سمجھتے ہیں تو دوسرے علاقے یا قوم کے لوگ اس میں سرے سے حسن خیال نہیں کرتے یا الٹا

اس میں بدنمائی خیال کرتے ہیں اور یہ سب کچھ بھی اس وقت ہے جب ان طریقوں کو اختیار کرنے والی اگر عورتیں ہوں تو وہ محض شوہر کی خاطر یہ کریں اور اگر ان طریقوں سے عورتوں کی غرض غیر محرموں میں نمائش ہو یا اعضا مستورہ کا اظہار ہو تو یہ تو خرابی در خرابی ہے۔

اب ہم موجودہ زمانے میں رائج جراحت برائے تحسین یعنی Cosmetic Surgery کا حکم ذکر کرتے ہیں۔

Cosmetic surgery سے یہ مراد نہیں کہ کسی پیدائشی یا حادثاتی جسمانی نقص و عیب کو دور کیا جائے بلکہ اس سے مراد سرجری کے ذریعے

1- یا تو جسمانی بناوٹ میں وہ تغیرات کرنا ہے جن کا شمار محض تکلف میں ہوتا ہے مثلاً ایک شخص کا خیال ہے کہ اس کے ہونٹ کچھ موٹے ہیں تو وہ اپنے ہونٹوں کو پتلا کرواتا ہے حالانکہ اس کے ہونٹوں کی موجودہ موٹائی نا قابل قبول نہیں اور وہ قدرتی تفاوت کی قابل قبول وسعت کے اندر ہے۔

اسی طرح ایک شخص خیال کرتا ہے کہ اس کی ناک کچھ دبی ہوئی ہے حالانکہ وہ Normal Range میں ہے اور وہ چاہتا ہے کہ اس کی ناک کو کچھ اونچا کر دیا جائے یا وہ چاہتا ہے کہ اس کی ناک میں کچھ چونچ سی بن جائے یا اگر چونچ ہے تو وہ اس کو پسند نہیں کرتا اور چاہتا ہے کہ اس کو دور کر دے۔

ظاہر ہے کہ تحصیل حسن کے لئے اس قسم کے طریقے محض تکلفات ہیں خصوصاً جب مرد ان کو اختیار کریں۔

2- یا وہ تغیرات ہیں جن سے دھوکہ وفریب دینا ہو، مثلاً چہرے سے بڑھاپے کی جھریوں کو سرجری کے ذریعے سے دور کر دیا جائے تاکہ آدمی خصوصاً عورت جوان نظر آئے۔

3- یا وہ تغیرات ہیں جن سے غرض فاسد کو پورا کرنا مقصود ہو مثلاً عورت کی چھاتیاں ڈھلک جائیں تو سرجری کر کے ان کو دوبارہ اٹھا دینا یا حمل کی وجہ سے زیر ناف جو داغ اور جھریاں پڑ جاتی ہیں ان کو دور کرنا تاکہ دوسرے لوگوں کے سامنے ان اعضاء کی نمائش اور انکا اظہار کیا جا سکے۔

تنبیہ: وہ تمام تغیرات جن کے بارے میں اوپر ذکر ہوا کہ وہ شریعت کے مخالف ہیں

ظاہر ہے کہ اگر کوئی ان کا ارتکاب کرے تو اس کے پاس ان کے جواز میں کوئی شرعی دلیل تو نہ ہوگی۔ اس وقت ان کا ارتکاب محض نفس و شیطان کے اتباع میں ہوگا اور نفس کو بھی شیطان ہی اپنا آلہ بناتا ہے۔ لہٰذا اس قسم کے تمام تغیرات شیطان کی پیروی میں ہوں گے اور قرآن پاک کی اس آیت میں داخل ہیں۔

وَلَاٰمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللّٰهِ ... یعنی شیطان نے کہہ رکھا ہے کہ میں لوگوں کو حکم دوں گا کہ وہ اللہ کی پیدائش کو بدل ڈالیں گے۔

کیونکہ یہ شریعت کی نظر میں فقط بگاڑ ہے اس لئے ایسی تمام باتوں سے بچنا ضروری ہے۔

باب: 27

انسانی اعضاء کی پیوندکاری

Transplantation of human organs

بسم الله حامدا و مصليا

اس وقت انسانی دل، گردے، جگر، پھیپھڑے، بانقریاز (Pancreas)، آنکھ کے قرنیہ (Cornea) اور ہڈی گوشت وغیرہ کی پیوندکاری کی جارہی ہے۔ یہ اعضاء عطیہ کرنے والے کی موت پر تو حاصل ہوتے ہی ہیں لیکن ایک آدمی اپنے جگر کے ایک ٹکڑے (عموماً Right Lobe) کا اور اپنے ایک گردے کا عطیہ اپنی زندگی میں بھی کرسکتا ہے۔

جس شخص کا کوئی عضو ناکارہ ہوگیا ہو اور وہ کسی بھی طریقے سے دوسرے سے وہ عضو حاصل کرسکتا ہے اس کے لئے اور اس کے متعلقین کے لئے پیوندکاری کی حلت وحرمت کا مسئلہ نہ صرف اہم بلکہ انتہائی جذباتی بھی بن جاتا ہے۔ ہمارے دور میں اس مسئلہ میں دو متضاد قول سامنے آئے ہیں ایک حرمت کا جو کہ عام طور سے پاکستان و ہندوستان کے علماء کا ہے اگرچہ اب کچھ حضرات بعض پابندیوں کی قید لگاتے ہوئے حلت کے قول کی طرف مائل ہوئے ہیں۔ دوسرا قول حلت کا ہے جو عام طور سے مصر وعرب کے علماء کا رہا ہے۔ ہم پہلے دونوں کے دلائل ذکر کرتے ہیں اس کے بعد ان کے درمیان فیصلہ کرتے ہوئے کمزور قول کے دلائل کے جواب کو ذکر کریں گے۔

عدم جواز کے دلائل

1- زندہ انسان اپنے جسم اور اعضاء کا خود مالک نہیں ہے اور وہ ان میں مالکانہ تصرفات

نہیں کرسکتا۔ اس کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

i- خودکشی حرام ہے

عَنْ ثَابِتِ بْنِ الضَّحَّاکِ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ قَالَ مَنْ قَتَلَ نَفْسَهٗ بِشَیْءٍ فِی الدُّنْیَا عُذِّبَ بِهٖ یَوْمَ الْقِیَامَةِ. (مسلم)

ثابت بن ضحاک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے نبی ﷺ نے فرمایا جس شخص نے دنیا میں اپنے آپ کو جس شے سے قتل کیا اسی شے سے وہ قیامت کے دن عذاب دیا جائے گا۔

ii- کسی عضو کا بگاڑنا بھی حرام ہے

عَنْ جَابِرٍ قَالَ لَمَّا هَاجَرَ النَّبِیُّ ﷺ إِلَی الْمَدِیْنَةِ هَاجَرَ إِلَیْهِ الطُّفَیْلُ بْنُ عَمْرٍو وَهَاجَرَ مَعَهٗ رَجُلٌ مِنْ قَوْمِهٖ فَاجْتَوَوُا الْمَدِیْنَةَ فَمَرِضَ فَجَزِعَ فَأَخَذَ مَشَاقِصَ لَهٗ فَقَطَعَ بِهَا بَرَاجِمَهٗ فَشَخَبَتْ یَدَاهُ حَتّٰی مَاتَ فَرَاٰهُ الطُّفَیْلُ بْنُ عَمْرٍو فِیْ مَنَامِهٖ فَرَاٰهُ وَ هَیْئَتُهٗ حَسَنَةٌ وَ رَاٰهُ مُغَطِّیًا یَدَیْهِ فَقَالَ لَهٗ مَاصَنَعَ بِکَ رَبُّکَ فَقَالَ غَفَرَلِیْ بِهِجْرَتِیْ إِلٰی نَبِیِّهٖ ﷺ فَقَالَ لَهٗ مَالِیْ أَرَاکَ مُغَطِّیًا یَدَیْکَ قَالَ قِیْلَ لِیْ لَنْ نُصْلِحَ مِنْکَ مَا أَفْسَدْتَّ فَقَصَّهَا الطُّفَیْلُ عَلٰی رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ وَلِیَدَیْهِ فَاغْفِرْ. (مسلم)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے جب نبی ﷺ نے مدینہ (منورہ) کی طرف ہجرت فرمائی تو آپ کی طرف حضرت طفیل بن عمرو رضی اللہ عنہ نے بھی ہجرت کی اوران کے ساتھ ان کی قوم کے ایک شخص نے بھی ہجرت کی۔ مدینہ کی آب و ہوا ان کو راس نہ آئی اور وہ شخص بیمار ہوگیا اور (بیماری سے) اتنا پریشان ہوا کہ مجبور ہوکر اس نے اپنے تیر کے پھل سے اپنی انگلیوں کے جوڑ کاٹ ڈالے۔ اس کے ہاتھوں سے خون بہتا رہا یہاں تک کہ وہ مرگیا۔ طفیل بن عمرو رضی اللہ عنہ نے اس کو خواب میں دیکھا کہ وہ اچھی ہیئت میں ہے اور دیکھا کہ اس نے اپنے ہاتھوں کو ڈھانپ رکھا ہے۔ طفیل بن عمرو رضی اللہ عنہ نے اس سے پوچھا کہ (تمہارے مرنے کے بعد) تمہارے رب نے تمہارے ساتھ کیا کیا؟ اس نے جواب دیا کہ اپنے نبی ﷺ کی طرف میری ہجرت کی وجہ سے میری بخشش کردی۔ پھر انہوں نے اس سے پوچھا کہ کیا بات تم نے اپنے ہاتھ کیوں ڈھانپ رکھے ہیں۔ اس نے جواب دیا کہ مجھ سے کہا گیا کہ اپنے ہاتھ جو تم نے خود کاٹ کر

بگاڑے ہیں ہم ان کو درست نہ کریں گے اور چونکہ وہ درست نہیں ہوئے اس لئے میں ان کو ڈھانپے ہوئے ہوں۔ طفیل بن عمرو رضی اللہ عنہ نے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی کہ (اے اللہ) اس شخص کے ہاتھوں کو بھی بخش دیجئے۔

مذکورہ بالا ضابطہ کی بنیاد پر مندرجہ ذیل مسائل بھی اخذ کئے گئے ہیں۔

i- لحم الانسان لايباح فی الاضطرار. (ردالمحتار ص 227 ج 5)

اضطرار کی حالت میں بھی انسان کا گوشت کھانا جائز نہیں ہے۔

ii- لا يجوز التداوی بشئ من الآدمی الحی اكراما له (شرح السير الكبير)

اکرام کی وجہ سے زندہ آدمی کے کسی جزو کو بھی بطور دوا استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔

iii- خاف الموت جوعا و ان قال له الآخر اقطع يدی و كلها لا يحل (رد المحتار ص 222 ج 5)

جس شخص کو بھوک کی وجہ سے موت کا خوف ہو اگر اس کو کوئی دوسرا یہ کہے کہ میرا ہاتھ کاٹ کر کھا لو تو اس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔

پیوندکاری کے لئے جب معطی (Donor) کا عضو مثلاً آنکھ یا گردہ نکالا جائے گا تو ظاہر ہے کہ جسمانی ہیئت بگڑے گی جس کی اجازت حدیث کی رو سے جائز نہیں۔

2- آدمی مردہ ہو تو شریعت نے اس کے اکرام کا بھی حکم دیا ہے۔

i- عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم إِذَا بَعَثَ جُيُوْشَهٗ قَالَ ...... لَا تُمَثِّلُوْا. (احمد)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب اپنے لشکر روانہ کرتے تھے تو ان کو یہ (بھی) فرماتے تھے کہ (لاش کا) مثلہ نہ کرنا (کہ اس کے ناک، کان یا دیگر اعضاء کاٹنے لگو)۔

ii- قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم كَسْرُ عَظْمِ الْمَيِّتِ كَكَسْرِ عَظْمِ الْحَيِّ. (ابوداؤد).

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مردہ کی ہڈی توڑنا ایسے ہی ہے جیسے زندہ کی ہڈی توڑنا۔

پیوندکاری کے لئے مردہ جسم سے اعضاء نکالنا اس کے اکرام کے خلاف بھی ہے اور اس

میں مثلہ بھی ہے جو نا جائز ہے۔

3- کسی دوسرے انسان کے اجزاء کا استعمال جائز نہیں

عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ النَّبِیَّ ﷺ قَالَ لَعَنَ اللّٰهُ الْوَاصِلَةَ وَ الْمُسْتَوْصِلَةَ. (بخاری و مسلم)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے رسول اللہ ﷺ نے بتایا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی دوسرے انسان کے بال لگانے والی پر اور لگوانے والی پر لعنت فرمائی ہے۔

انسانی اعضاء کی پیوندکاری کو ناجائز سمجھنے والے کہتے ہیں کہ پیوند کاری میں مذکورہ بالا تینوں ہی باتوں کی مخالفت پائی جاتی ہے۔

(1) معطی کا عضو مثلاً آنکھ یا گروہ نکالا جائے گا تو جسمانی ہیئت بگڑے گی۔

(2) اس میں جسم انسانی کی بے اکرامی بھی ہے اور اس کا مثلہ بھی ہے۔

(3) دوسرے کے بالوں کی پیوندکاری پر لعنت ہوئی ہے۔ بال جسم کا ایک عضو ہے اور قرنیہ، گردے، جگر اور دل وغیرہ بھی جسم کے اعضاء ہیں۔ ایک کی پیوندکاری میں لعنت کی وجہ صرف یہ بنتی ہے کہ دوسرے کے عضو کا استعمال ہے ورنہ اگر زینت اور تحسین اس کی وجہ ہوتی تو مصنوعی بال یا جانوروں کے بال لگانے میں بھی لعنت ہوتی جو کہ نہیں ہے۔

ان باتوں کی وجہ سے یہ حضرات کہتے ہیں کہ انسانی اعضاء کی پیوندکاری بالکل ناجائز ہے اور اضطرار کی حالت میں بھی جائز نہیں۔

جواز کا قول کرنے والوں کے اقوال اور دلائل اور ان کے جواب

1- زندہ و مردہ کے اعضاء لینے کا جواز

جو لوگ زندہ و مردہ انسانی اعضاء کی پیوندکاری کے قائل ہیں ان کے پاس اس کے جواز کی صرف ایک دلیل ہے یعنی مصالح مرسلہ میں سے ہونا یعنی ایسے کام جن میں جان یا مال یا دین یا عقل یا نسل کی حفاظت کا فائدہ ہو اور خاص ان کاموں کے خلاف کوئی شرعی نص موجود نہ ہو وہ جائز ہوتے ہیں۔ موضوع سے مناسبت رکھنے والی جو چند مثالیں یہ لوگ پیش کرتے ہیں وہ یہ ہیں:

1- جنگ میں اگر کافر مسلمان قیدیوں کو اپنی ڈھال کے طور پر اپنے سامنے کر لیں تاکہ مسلمان فوج اپنے مسلمانوں کے مرنے کے خوف سے حملہ کرنے سے باز رہیں اور خود کافر آزادی سے مسلمانوں پر حملہ کر کے ان پر غلبہ حاصل کر لیں۔ اس صورت میں مسلمان فوج یہ دیکھ کر کہ اگر کافر غلبہ پا لیں گے تو تمام مسلمانوں کی جان و مال اور دین کا نقصان ہوگا اور تقریباً یقینی ہے کہ فتح کے بعد کافر ان مسلمان قیدیوں کو بھی قتل کر دیں گے تو ایسی صورتحال میں مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد کے مفاد کی خاطر وہ ان تھوڑے سے مسلمان قیدیوں کی پروانہ کرتے ہوئے کافروں پر حملہ جاری رکھے اور بیچ میں مسلمان قیدیوں کے قتل ہونے کی پروانہ کرے۔

2- جنین کی اتنی عمر ہو چکی ہے کہ وہ زندہ رہ سکتا ہے۔ اس وقت اگر حاملہ مر جائے اور جنین زندہ ہو تو حاملہ کے پیٹ کو چاک کر کے جنین کو نکال لیں گے۔

3- ایک شخص دوسرے کی سونے کی ڈلی یا قیمتی ہیرا نگل گیا۔ اگر اس کے ترکہ میں اتنا مال نہیں ہے تو میت کے پیٹ کو چاک کر کے وہ قیمتی چیز نکال کر مالک کے سپرد کریں گے۔

ان حضرات کا کہنا ہے کہ یہ تینوں کام ایسے ہیں کہ جن میں جان اور مال کی حفاظت ہے اور خاص ان کاموں کے جواز یا عدم جواز کے بارے میں کوئی شرعی نص موجود نہیں ہے۔

مذکورہ بالا دلیل کا جواب

ذرا غور کیا جائے تو یہ دلیل ہی درست نہیں اس کا بیان یہ ہے:

موجودہ دور کے نامور عرب عالم علامہ وہبہ زحیلی مصالح مرسلہ کی یہ تعریف لکھتے ہیں۔

ھی الاوصاف التی تلائم تصرفات الشارع و مقاصدہ و لکن لم یشھد لھا دلیل معین من الشرع بالاعتبار او الالغاء و یحصل من ربط الحکم بھا جلب مصلحۃ او دفع مفسدۃ عن الناس (اصول الفقہ الاسلامی ص 757).

مصالح مرسلہ وہ اوصاف ہیں جو شارع کے تصرفات اور (دین، نفس، عقل، نسل اور مال کی حفاظت کے) مقاصد سے مناسبت رکھتے ہیں لیکن ان کے اعتبار کرنے یا نہ کرنے کی کوئی متعین شرعی دلیل موجود نہ ہو اور ان کے ساتھ حکم کو وابستہ کرنے سے لوگوں کو فائدہ ہوتا ہے اور

وہ نقصان سے بچتے ہیں۔

پھر مصالح مرسلہ پر عمل کرنے کی تین شرائط ہیں جو خود علامہ وہبہ زحیلی کے الفاظ میں یہ ہیں:

1- ان تکون المصلحة ملائمة لمقاصد الشرع بحيث لا تنا فی اصلا من اصوله ولا تعارض نصا او دليلا من ادلته القطعية بل تكون متفقة مع المصالح التی قصد الشارع الی تحصيلها و بان تكون من جنسها و ليس غريبة عنها و ان لم يشهد لها دليل خاص بها.

وہ مصلحت مقاصد شرع کے ساتھ مناسبت رکھتی ہو اس طرح سے کہ نہ تو شریعت کے کسی اصول کے منافی ہو اور نہ کسی شرعی نص یا کسی قطعی شرعی دلیل کے معارض ہو بلکہ شارع نے جن مصلحتوں کی تحصیل کا قصد کیا ہے ان کے موافق ہو اور ان کے ہم جنس ہو اور ان کے غیر مناسب نہ ہو اگرچہ اس مصلحت کے حق میں کوئی مخصوص دلیل نہ ہو۔

2- ان تكون معقولة فی ذاتها جرت علی الاوصاف المناسبة المعقولة التی يتقبلها العاقل بحيث يكون مقطوعا ترتب المصلحة علی الحكم و ليس مظنونا ولا متوهما.

وہ مصلحت فی ذاتہ عقل میں آنے والی ہو اور ان مناسب اوصاف میں سے ہو جن کو کسی عاقل کی عقل قبول کرتی ہو اور حکم پر مصلحت کا ترتب قطعی ویقینی ہو نہ ظنی ہو اور نہ وہمی ہو۔

3- ان تكون المصلحة التی يوضع الحكم بسببها عامة للناس و ليس لمصلحة فردية او طائفة معينة لان احكام الشرع موضوعة لتطبق علی الناس جميعا فمثلا قتل مسلم تترس به الكفار فی قلعة لا يصح تجويزه متی امكن حصارهم ولا يخشی منهم التسلط علی بلاد المسلمين.

وہ مصلحت جس کی وجہ سے حکم لگایا گیا ہے لوگوں کے لئے عام ہونی چاہئے کسی ایک خاص فرد یا ایک خاص جماعت کے ساتھ مخصوص نہ ہو کیونکہ شرعی احکام تو سب لوگوں کے لئے ہوتے ہیں لہٰذا کافر فوج اگر قلعہ میں ہو اور کسی مسلمان قیدی کو اپنی ڈھال بنا لے تو جب تک

کافروں کا محاصرہ کرنا ممکن ہو اور ان کا مسلمان علاقوں پر تسلط حاصل کرنے کا خوف نہ ہو مسلمان فوج کے لئے اس مسلمان قیدی کو قتل کرنا جائز نہیں۔

ان تینوں شرطوں کو علامہ وہبہ زحیلی نے مختصر طور پر یوں لکھا:

ان تکون مصلحة حقیقة لا وهمیة بحیث یجلب بها نفع اور یدفع بها ضرر والا یعارض العمل بهذه المصلحة حکما او مبدء ا ثبت بالنص او الاجماع و ان تکون مصلحة عامة بحیث تجلب النفع لاکبر عدد من الناس. (اصول الفقه الاسلامی ص 800)

وہ مصلحت حقیقی و واقعی ہو موہوم نہ ہو اس طرح سے کہ اس سے فائدہ حاصل ہوتا ہو یا نقصان کو دور کیا جاتا ہو اور اس مصلحت پر عمل نص یا اجماع سے ثابت ہونے والے کسی حکم یا مبداء کے مخالف نہ ہو اور مصلحت عام ہو کہ اس سے لوگوں کی ایک بڑی تعداد کو نفع پہنچتا ہو۔

ان تینوں شرائط کو سامنے رکھا جائے تو جواز کے قائلین کی دی ہوئی مذکورہ بالا کوئی بھی مثال درست نہیں بنتی کیونکہ ان میں سے ہر ایک مثال مصالح مرسلہ کے موثر ہونے کی تین شرائط میں سے پہلی ہی شرط کے منافی ہے۔ پہلی شرط میں یہ بات شامل ہے کہ مصلحت شریعت کے کسی اصول کے منافی نہ ہو اور شریعت کی کسی نص اور دلیل قطعی کے مخالف نہ ہو جب کہ ذکر کردہ ہر مثال شریعت کے اس اصول کے منافی ہے کہ مسلمان خواہ زندہ ہو یا مردہ اس کی حفاظت اور اس کا احترام واجب ہے اور یہ اصول چونکہ نصوص سے ثابت ہے اس لئے مذکورہ مصالح شرعی نص کے مخالف بھی ہیں۔ سعودیہ کے کبار علماء کے ایک بورڈ نے جو خود انسانی اعضاء کی پیوندکاری کو مصلحت مرسلہ شمار کر کے اس کو جائز کہتا ہے یہ لکھا ہے۔

ثبتت عصمة دم المسلم بالکتاب والسنة و اجماع الامة فلا یحل لاحد ان یسفک دم مسلم او یجنی علی بشرته او عضو من اعضائه الا اذا ارتکب من الجرائم مایبیح ذلک منه او یوجبه شرعا کان یقتل مومنا عمدا عدوانا اویزنی وهو محصن او یترک دینه و یفارق الجماعة او یحارب الله و رسوله ویسعی فی الارض فساد او نحوذلک مما اوجبت الشریعة فیه قصاصا او حدا او تعزیرا.

(حكم تشريع جثة المسلم 9)

مسلمان کے خون کی عصمت قرآن وسنت اور اجماع امت سے ثابت ہے لہٰذا کسی کے لئے جائز نہیں کہ وہ کسی مسلمان کا خون بہائے یا اس کی کھال یا اس کے کسی عضو پر کوئی جنایت کرے مگر جب کہ وہ کسی ایسے جرم کا مرتکب ہو جو از روئے شرع ایسی جنایت کو جائز یا واجب کر دے مثلاً کسی مسلمان کو جان بوجھ کر سرکشی سے قتل کرے یا محصن ہونے کی حالت میں زنا کرے یا اپنے دین کو ترک کر دے اور مسلمانوں کی جماعت سے جدائی اختیار کر لے یا اللہ اور اس کے رسول سے لڑائی اختیار کرے اور زمین میں فساد کرے وغیرہ جس میں شریعت قصاص یا حد یا تعزیر کو واجب کرتی ہے۔

كما وردت نصوص كثيرة في تكريمه و رعاية حرمته بعد موته ففي سنن ابي داؤد وغيره ان النبي ﷺ قال كسر عظم الميت ككسره حيا.

(جیسا کہ آدمی کی موت کے بعد اس کی تکریم اور اس کے احترام کی رعایت کے بارے میں بہت سی نصوص وارد ہوئی ہیں مثلاً سنن ابی داؤد وغیرہ میں ہے نبی ﷺ نے فرمایا میت کی ہڈی توڑنا ایسے ہے جیسے کسی زندہ کی ہڈی کو توڑنا۔)

غرض مذکورہ بالا مثالوں میں چاہے کتنا ہی فائدہ ہو لیکن بہر حال وہ مصالح مرسلہ کی مثالیں نہیں بن سکتیں کیونکہ ان میں یا تو کسی مسلمان کو قتل کیا جا رہا ہے یا میت کا پیٹ چاک کیا جا رہا ہے جو دین کے اصول اور دین کی نصوص کے خلاف ہے۔

مصالح مرسلہ کی وہ مثالیں جو شرائط پر پوری اترتی ہیں وہ چند ایک یہ ہیں:

1- جب بیت المال خالی ہو اور فوجی ضروریات کے لئے رقم نہ ہو تو ان ضروریات کو پورا کرنے کے لئے مالداروں پر ٹیکس لگانا جائز ہے کیونکہ اگر وہ ضروریات پوری نہ ہوں گی تو فوج کے سپاہی وغیرہ اپنی کمائی میں لگ جائیں گے اور فوجی ڈسپلن میں نہ رہیں گے تو باہر سے کافر چڑھ دوڑیں گے اور اندر سے باغی اٹھ کھڑے ہوں گے اور اس طرح سے مسلمانوں کا بہت نقصان ہوگا جس سے بچنے کی یہی صورت ہے کہ مالداروں پر ان ضروریات کا بوجھ ڈال دیا جائے۔

2- حضرت عثمان ﷛ کا ایک مصحف پر لوگوں کو جمع کرنا۔

3- حضرت عمر ﷛ کا مفتوحہ اراضی کو ان کے سابقہ مالکان کی ملکیت میں برقرار رکھنا اور ان سے خراج وصول کرنا تاکہ خراج سے آئندہ آنے والی نسلیں بھی فائدہ اٹھائیں۔

تنبیہ: اوپر ذکر کی ہوئی مثالیں یعنی مسلمان فوج کا مسلمان قیدیوں کو قتل کرنا اور میت کا پیٹ چاک کرنا ان کے بارے میں اگر یہ کہا جائے کہ ان میں ذکر کردہ حکم تو بہرحال متفقہ ہیں پھر ان کو مصالح مرسلہ کی مثال نہ ماننے سے کیا فرق پڑتا ہے۔

اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ یہ مسائل و احکام تو واقعی متفقہ ہیں لیکن ان کی وجہ مصالح مرسلہ ہونا نہیں بلکہ کچھ اور ضابطے ہیں اور ان کو مصالح مرسلہ نہ ماننے سے یہ فرق پڑتا ہے کہ انسانی اعضاء کی پیوندکاری میں بھی چونکہ کسی زندہ یا مردہ انسان کے اعضاء نکالے جاتے ہیں جس میں اس انسان کے اکرام و احترام کی مخالفت ہے لہٰذا انسانی اعضاء کی پیوندکاری کا مسئلہ بھی مصالح مرسلہ کے تحت نہیں آتا اور جائز نہیں بنتا۔ البتہ مذکورہ بالا مثالوں کے جواز کی وجوہات اور ہیں جو یہ ہیں:

(1) کافر فوج جب مسلمان قیدیوں کو اپنی ڈھال بنا لے تو چونکہ کافروں سے جہاد کرنا اور لڑائی کرنا فرض ہے جو اسی وقت ہوسکتا ہے جب مسلمان قیدیوں کو نظر انداز کر دیا جائے جس کی صورت یہ ہے کہ مسلمان فوج خاص مسلمان قیدیوں کو قتل کرنے کا ارادہ نہ کرے بلکہ کافروں کو قتل کرنے کی نیت سے حملہ کرے اگرچہ اس کی لپیٹ میں مسلمان قیدی بھی آ جائیں۔ غرض اس کو اگر مصالح مرسلہ کی مثال بنائیں تو حقیقت یہ ہوگی کہ بہت سے مسلمانوں کی خاطر چند ایک مسلمانوں کو قصداً قتل کرنا جائز ہے جب کہ دوسری وجہ سے اس کی حقیقت یہ ہوگی کہ جہاد کو جاری رکھنا فرض ہے جو مذکورہ حالت میں اسی وقت ہوسکتا ہے جب مسلمان کافروں پر حملہ کا قصد رکھیں اگرچہ مسلمان قیدی اس کی لپیٹ میں آ کر ہلاک ہو جائیں، مسلمان قیدیوں کو قتل کرنے کا قصد نہ ہو۔

(2) جنین کی خاطر حاملہ میت کا پیٹ چاک کرنا اور دوسرے کے مال کی خاطر میت کے پیٹ کو چاک کرنے کی وجہ یہ ہے کہ میت کے ساتھ دوسرے کا حق وابستہ ہوا ہے اور حقدار کو اس کا حق دلانا ایک شرعی ضابطہ ہے۔

ان مسائل کی جو توجیہ ہم نے ذکر کی ہے اس کو سامنے رکھیں تو انسانی اعضاء کی پیوندکاری کا مسئلہ ان مسائل سے بہت مختلف ہے۔ متاثر اور مریض شخص کا نہ تو کسی تندرست یا میت کے اعضاء پر کوئی حق ہوتا ہے اور نہ ہی کسی فرض کی ادائیگی انسانی اعضاء کے لینے پر موقوف ہے۔

سابقہ بحث کا حاصل یہ ہے کہ دلائل کے اعتبار سے انسانی اعضاء کی پیوند کاری کا عدم جواز ہی راجح ہے۔

2- صرف میت کے اعضاء لینے کا جواز

دلیل:

و ان کان مباح الدم کالحربی والمرتد فذکر القاضی ان للمضطر قتله و اکله لان قتله مباح و هکذا قال اصحاب الشافعی لانه لا حرمة له فهو بمنزلة السباع وان وجده میتا ابیح اکله لان اکله مباح بعد قتله فکذلک بعد موته.

و ان وجد معصوما میتا لم یبح اکله فی قول اصحابنا. و قال الشافعی و بعض الحنفیة یباح و هو اولی لان حرمة الحی اعظم. (المغنی ص 80 ج 11)

مضطر یعنی جو حالت اضطرار میں ہو وہ اگر کسی حربی یا مرتد کو پائے جس کو قتل کرنا جائز ہوتا ہے تو قاضی ابوبکر باقلانی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ مضطر کو اجازت ہے کہ وہ اس کو قتل کر دے اور اس کا گوشت کھالے کیونکہ اس کا قتل پہلے سے جائز ہے۔ یہی قول امام شافعیؒ کے دیگر اصحاب کا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حربی یا مرتد کو حرمت حاصل نہیں اور وہ شریعت کی نظر میں چوپائے کی مانند ہے۔ اور اگر مضطر حربی یا مرتد کے مردہ جسم کو پائے تو اس کا گوشت کھا سکتا ہے کیونکہ وہ تو اس کو قتل کر کے اس کو کھا سکتا تھا تو اسی طرح اس کی موت کے بعد اس کو کھا سکتا ہے۔

اور اگر مضطر کسی ایسے شخص کی لاش پائے جس کو قتل کرنا حرام ہو تو ہمارے اصحاب کے نزدیک مضطر کے لئے اس کا گوشت کھانا جائز نہیں جب کہ امام شافعی اور بعض حنفیہ کہتے ہیں کہ اس کا گوشت کھانا بھی جائز ہے اور یہی قول اولیٰ ہے کیونکہ زندہ مضطر کا احترام مردہ سے زیادہ ہے۔

جو شخص بھوک سے مضطر ہو اور مرنے کے قریب ہو جان بچانے کے لئے جب اس کو مردہ آدمی کا گوشت کھانے کی اجازت ہے تو گردے یا دل یا جگر کے ناکارہ ہونے کی وجہ سے جو مرنے کے قریب ہو اس کے لئے مردہ آدمی کے اعضاء کا استعمال بھی جائز ہوگا۔

زندہ آدمی کے اعضاء لینے کی اجازت نہیں

وان لم یجد الا آدمیا محقون الدم لم یبح له قتله بالا جماع و لا اتلاف عضو منه مسلما کان او کافرا لانه مثلة. (المغنی ص 80 ج 11)

اور اگر مضطر کسی ایسے زندہ شخص کو پائے مثلاً مسلمان کو یا ذمی کو جس کی جان کو احترام حاصل ہے تو مضطر بالاتفاق اس کو قتل نہیں کرسکتا اور اس کے کسی عضو کو تلف بھی نہیں کرسکتا کیونکہ یہ مثلہ ہے۔ اس عبارت سے معلوم ہوا کہ حالت اضطرار میں بھی ان حضرات کے نزدیک کسی زندہ کا عضو لینا جائز نہیں جب کہ دوسرے فقہاء نہ زندہ نہ مردہ کسی کا بھی عضو لینے کو جائز نہیں کہتے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ کسی زندہ کا عضو لینے کی حرمت پر تمام فقہاء کا اتفاق و اجماع ہے۔

اگرچہ جواز اور عدم جواز دونوں کا قول مضطر کے بارے میں ہے لیکن اس قول کو لینے والے فقہاء کے مذکورہ بالا مسائل کو مندرجہ ذیل وجوہ سے ترجیح دیتے ہیں:

1- انسانی اعضاء کی پیوند کاری کا خاصا رواج ہو گیا ہے جس کے تحقق میں عرب و عجم کے بعض علماء کے فتووں کو دخل ہے اگرچہ وہ بذات خود حجت نہیں اور ان کے دلائل بھی بے وزن ہیں۔

2- سائنس اور ٹیکنالوجی نے اتنی ترقی کر لی ہے کہ کسی میت کے اعضاء بڑی شائستگی کے ساتھ نکالے جاتے ہیں اور ضرورتمند کو لگائے جاتے ہیں۔ اہانت اور بے اکرامی اور ایذاء کا تصور نہیں ہوتا۔

اور حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔

''یہ شبہ کہ انسان کے اجزاء کا استعمال ناجائز ہے اس لئے وارد نہ ہونا چاہئے کہ استعمال کی جو صورت کہ مستلزم اہانت ہو وہ ناجائز ہے اور جس میں اہانت نہ ہو تو بضرورت وہ استعمال

بھی ناجائز نہیں''۔(کفایت المفتی ص 131 ج 9)

3- طب کی ترقی کی وجہ سے اب ضرورت بھی زیادہ ہوگئی ہے۔

مذکورہ بالا قول پر ہونے والے چند اعتراضات اور ان کا جواب

مذکورہ بالا عبارتوں میں حالت اضطرار میں مردہ آدمی کا گوشت کھانے کی اجازت دی گئی ہے علاج کے طور پر انسانی اعضاء کے استعمال کی نہیں اس لئے بعض حضرات نے اس پر چند اعتراض کئے ہیں۔ ذیل میں ہم ان اعتراضات کو بھی اور ان کے جواب کو بھی ذکر کرتے ہیں۔

1- جان بچانے کے لئے حرام تک کھانا واجب ہے جب کہ علاج معالجہ بذات خود واجب نہیں ہے بلکہ محض مستحب و مسنون ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ علاج کرنا واجب نہیں ہے لیکن علاج کرنا ہو تو حلال علاج نہ ہونے کی صورت میں حرام کے استعمال کی اجازت ہے۔

2- ممکن ہے کہ جن فقہاء نے انسانی میت کے گوشت کو کھانے کی اجازت دی ہے اس کی وجہ ان کے نزدیک اضطرار اور کھانے کے وجوب کا مجموعہ ہو۔ اس صورت میں اس پر علاج معالجہ کو قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ انسانی میت کا گوشت بھی عام حالت میں حرام ہے اور اس کے مباح و حلال ہونے کی علت صرف اضطرار ہے جیسا کہ قرآن پاک میں ذکر ہے کہ اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَیْهِ (مگر جب کہ تم اس کی طرف لاچار ہو جاؤ)۔ علاوہ ازیں وجوب تو خود حکم ہے وہ علت یا جزو علت نہیں بن سکتا۔ لہٰذا اضطرار کی حالت میں کھانے کی خاطر ہو یا علاج کرانے کی خاطر ہو دونوں میں حرام مباح ہو جاتا ہے البتہ کھانے میں وجوب ہونے کی وجہ سے اگر نہ کھائے گا تو گناہگار ہوگا اور علاج میں استحباب ہونے کی وجہ سے اگر حرام کا استعمال نہ کرے گا تو گناہگار نہ ہوگا۔

3- حرام کھانا تو موت کے دفعیہ کا قطعی و یقینی سبب ہے جب کہ یہ معالجات ظنی سبب ہیں یقینی نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تداوی بالحرام یعنی حرام چیز کو بطور دوا استعمال کرنا مضطر اور غیر مضطر دونوں کے لئے جائز ہے۔

4- اعضاء کی پیوندکاری تداوی بالحرام میں شامل نہیں کیونکہ پچھلے فقہاء نے تداوی بالحرام میں انسانی اعضاء کے استعمال کو شمار نہیں کیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ پچھلے فقہاء کے دور میں موجودہ دور کی پیوندکاری کا کوئی تصور موجود نہ تھا اور کسی شے کے ذکر نہ ہونے کو اس شے کا معدوم ہونا لازم نہیں ہوتا۔

5- دل یا گردوں کے ناکارہ ہونے کی صورت میں خود اضطرار ثابت نہیں ہو جاتا بلکہ ایسے مریض بہت عرصہ تک زندہ رہتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مثلاً جب گردے اور دل مکمل طور پر ناکارہ ہو جائیں اور مریض کو اس کے حال پر چھوڑ دیا جائے تو وہ زیادہ دیر تک زندہ نہیں رہ سکتا۔ یہ تو مشینوں کی کارفرمائی ہے کہ مریض کم و بیش مدت گزار لیتا ہے غرض اپنی حالت کے اعتبار سے وہ مضطر ہی ہوتا ہے۔ مشینوں پر سہارا کرنا خود ایک پر مشقت کام ہے جو کسی وقت بھی غیر مفید ہو سکتا ہے۔

یہ قول بھی قابل اختیار نہیں

اگرچہ فقہاء کے اختلاف کے ہوتے ہوئے اضطرار کی حالت میں محدود پیوندکاری کے اس قول پر عمل کرنے کی بظاہر گنجائش نظر آتی ہے لیکن کچھ اور پہلو ایسے بھی ہیں جو اس قول پر عمل کرنے میں رکاوٹ ہیں۔ وہ یہ ہیں:

1- عدم جواز کے دلائل جو شروع میں ذکر ہوئے

2- بھوک کا اضطرار اول تو ویسے ہی نادر الوقع ہے پھر ایسی صورت کہ اضطرار کو دور کرنے کے لئے انسان کے مردہ جسم کے علاوہ کوئی بھی حلال یا حرام شے نہ ملے انتہائی نادر ہے جب کہ اعضاء کی پیوندکاری کی ضرورت کثیر الوقوع اور دائمی ہے۔ ایک انتہائی نادر بات کو بنیاد بنا کر بہت سے مردہ انسانوں کے تمام اعضائے رئیسہ کے نکالنے کو جائز کہا جائے یہ بات غیر معقول ہے۔

3- ضرورتمندوں کی تعداد حاصل شدہ اعضاء سے زیادہ ہونے پر اس بات کا قوی

اندیشہ ہے کہ جولوگ اپنے اعضاء کی وصیت نہ کریں گے یا جولوگ اپنی میت کے اعضاء دینے پر راضی نہ ہوں گے تو دوسرے لوگ ان کے طرز عمل کو برا سمجھیں گے حالانکہ ایک ایسے عمل نہ کرنے کو برا سمجھنا جو زیادہ سے زیادہ مستحب ہو بدعت اور ناجائز ہے۔

3- دماغی موت اور حقیقی موت کے درمیان فرق ہوتا ہے۔ حقیقی موت اس وقت کہلاتی ہے جب دل اپنی حرکت چھوڑ بیٹھے۔ پیوندکاری کے لئے اعضاء عام طور سے حقیقی موت سے پہلے محض دماغی موت طاری ہونے پر نکالے جاتے ہیں۔ محدود جواز کے قول میں قوی اندیشہ ہے کہ اعضاء نکالنے والے جلد بازی کا مظاہرہ کریں اور دماغی موت پر ہی اعضاء نکالنے کی کوشش کریں حالانکہ دماغی موت کا فیصلہ کرنے میں بھی غلطی کا امکان ہوتا ہے۔

تنبیہ: اس مضمون سے اور آگے آنے والے انتقال خون کے مسئلہ کے مباحث سے ایک اصولی بات یہ سامنے آتی ہے کہ اگر مریض کی جان کو خطرہ ہو یا سخت مجبوری ہو اور معطی کا کوئی جزو لینے سے اس کی جسمانی ہیئت بدلتی اور بگڑتی نہ ہو تو اس حد تک پیوندکاری کی گنجائش ہے مثلاً Needle biopsy کے ذریعہ معطی کے جگر کے کچھ خلیے لے کر مریض کے جسم میں داخل کر دیئے جائیں جن میں پھر تقسیم در تقسیم کے عمل سے اضافہ ہو جائے۔ اسی طرح Needle biopsy کے ذریعہ ہڈی کا گودا (Bone- marrow) حاصل کر کے مریض کے جسم میں داخل کرنا بھی جائز ہے۔

باب:28

فارمی مرغی کی فیڈ (غذا) نجس بھی ہو تب بھی اس کا گوشت کھانا مکروہ نہیں

بسم اللہ حامدا و مصلیا

بعض حضرات فارمی مرغی کو اس کی نجاست ملی فیڈ کی وجہ سے جلالہ میں شمار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر اس کو تین دن تک محبوس رکھ کر حلال غذا نہ دی ہو تو اس کا استعمال مکروہ تحریمی ہے۔ ہمیں اس قول سے اتفاق نہیں اور فارمی مرغی کو نہ تو ہم جلالہ میں سے شمار کرتے ہیں اور نہ ہی اس کے گوشت کے استعمال کے لئے تین دن محبوس رکھنے اور حلال غذا دینے کو شرط قرار دیتے ہیں۔ کراہت اس وقت آتی ہے جب گوشت بدبودار ہو جائے جب کہ تازہ ذبح کی ہوئی فارمی مرغی کے گوشت میں بدبو کا نشان بھی نہیں ہوتا۔ ذیل میں ہم کراہت کے قائلین کے دلائل نقل کرتے ہیں اور ساتھ ساتھ ان کے جواب بھی لکھتے ہیں۔

کراہت کے قائلین کی پہلی دلیل

''ملک العلماء نے کراہت کا مدار زیادہ تر اس کی ناپاک غذا کو بتایا ہے اس کے ساتھ بدبو کی شرط کا پیوند نہیں لگایا اور ناپاک غذا کی مقدار کی اس حد تک کثرت کہ گوشت میں بدبو آنے لگے جیسا کہ عامہ متون میں ہے کو نہیں لیا تا کہ معلوم ہو کہ نہی کی اصل وجہ بدبو نہیں ہے بلکہ (بدبو تو) اس (اصل وجہ) کا نتیجہ ہے جو کسی خارجی اثر سے ختم بھی کیا جا سکتا ہے۔ اس کے بعد علامہ موصوف نے جلالہ میں کراہت کی دوسری وجہ اس کے گوشت کے تغیر اور بدبو

ہونے کو بھی ذکر کیا ہے لیکن کراہت کی بنا ناپاک غذا پر رکھی ہے......"

جواب

علامہ کاسانی رحمہ اللہ نے بدائع میں جلالہ کی دو تفسیریں ذکر کی ہیں۔

(1) جس کو جمہور نے اختیار کیا ہے اور جس کو خود علامہ نے بھی ذکر میں مقدم کیا ہے۔ **وھی التی الاغلب من اکلھا النجاسة.** (جلالہ وہ جانور ہے جس کی غالب غذا نجاست ہو) اور جگہوں پر اس کی یہ تعبیر بھی ملتی ہے **الجلالة التی تعتاد اکل العزرة** (جلالہ وہ جانور ہے نجاست کھانا جس کی عادت بن گئی ہو)

(2) جس کو ابن رستم نے امام محمد سے نقل کیا...... **و روی ابن رستم رحمه الله عن محمد فی الناقة الجلالة والشاة والبقر الجلال انها انما تکون جلالة اذا تفتت و تغیرت و وجد منها ریح منتنة فھی الجلالة.**

ابن رستم نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ اونٹنی گائے اور بکری جلالہ اس وقت بنتی ہے جب اس میں تغیر پیدا ہو جائے اور بدبو دینے لگے۔

جمہور نے جلالہ کی جو تفسیر کی ہے یہ تو ٹھیک ہے کہ اس میں گوشت کے بدبودار ہونے کی قید ذکر نہیں ہے لیکن جلالہ کے مکروہ ہونے میں ان کے نزدیک بھی گوشت کے بدبودار ہونے کی شرط ہے جس کی دو دلیلیں ہیں۔

i- ابن رستم کی مذکورہ بالا روایت کے مطابق امام محمد رحمہ اللہ نے اس کو داخل تفسیر کیا ہے۔

ii- دیگر فقہاء نے اس کا اعتبار کیا ہے جیسا کہ درج ذیل حوالوں سے ظاہر ہے۔

(ا) **و فی المنتقی المکروہ الجلالة التی تعرب و توجد منھا ریح منتنة فلا یوکل لحمھا ولا یشرب لبنھا و یکرہ العمل علیھا و تلک حالھا و یکرہ بیعھا وھبتھا و تلک حالھا.** (خلاصة الفتاوی ج: 4 ص 304)

منتقیٰ میں ہے کہ مکروہ وہ جلالہ ہے جس سے بدبو آتی ہو اور اس حالت میں اس کا گوشت کھانا، اس کا دودھ پینا اور اس سے کام لینا اور اس کو فروخت کرنا یا ہبہ کرنا سب ناجائز

ہیں۔

(ب) **الجلالة التی تعتاد اکل العذرة و هذا (یعنی کراهة الاکل) اذا ظهر اثر النجاسة فی لحمها و لبنها. و اما ما دام لم یظهر اثرها یجوز أکلها. و بعد ظهور الاثر ینبغی ان تحبس حتی زال اثر النجاسة منها (بذل المجهود).**

جلالہ وہ جانور ہے جس کو نجاست کھانے کی عادت ہوگئی ہو۔ اس کا گوشت کھانا اس وقت مکروہ ہے جب نجاست کا اثر اس کے گوشت اور دودھ میں ظاہر ہو جائے۔ جب تک اس کا اثر ظاہر نہ ہو اس کو کھانا جائز ہے۔ اثر ظاہر ہونے کے بعد اس کو بند رکھ کر پاک غذا دی جائے یہاں تک کہ نجاست کا اثر دور ہو جائے۔

جواب کی مزید وضاحت یہ ہے۔

(ا) علامہ کاسانی رحمہ اللہ نے پہلے جلالہ کا حکم ذکر کیا (کہ **فیکره اکل لحوم الابل الجلالة**). پھر جلالہ کی تفسیر بیان کی (**وهی التی الاغلب من اکلها النجاسة**) اور پھر اس کے بعد ایک ایک نقلی دلیل یہ دی کہ **لما روی ان رسول الله ﷺ نهی عن اکل لحوم الابل الجلالة** اور عقلی دلیل یہ ذکر کی کہ **ولانه اذا کان الاغلب من اکلها النجاسة یتغیر لحمها و ینتن فیکره اکله کالطعام المنتن.**

علامہ کاسانی رحمہ اللہ کی ذکر کردہ تفسیر اس بات سے ساکت ہے کہ کراہت کی علت کیا ہے۔ تفسیر کو تعلیل خیال کرنا درست نہیں ہے۔

لہٰذا قائلین کراہت کا یہ کہنا کہ ملک العلماء نے ''کراہت کا مدار زیادہ تر اس کی ناپاک غذا کو بتایا ہے'' صحیح نہیں ہے۔ نقلی دلیل میں بھی علت پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ کراہت کی علت کو سمجھنے کے لئے صرف عقلی دلیل رہ جاتی ہے اور وہی اس کے لائق و ملائم ہوتی ہے۔

جب کہ کسی خارجی عمل سے نجاست کی بدبو کو دور نہ کیا گیا ہو اور جلالہ میں نتن بھی موجود ہو تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس جلالہ میں کراہت کی وجہ و علت کیا ہے؟ خوردہ نجاست کے استحالہ کے بعد گوشت کے پاک ہونے میں تو کوئی اشکال باقی نہیں رہتا کیونکہ نتن کے دور ہونے کی مدت حبس کے دوران تمام گوشت تو نہیں بدل جاتا۔ لہٰذا جلالہ میں ذات لحم تو علت کراہت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ اب لحم کے ایک وصف نتن کے علاوہ اور کوئی چیز ایسی

موجود نہیں جو حکم کراہت کی علت و مدار بن سکے۔ لہٰذا صرف یہ وصف علتِ کراہت ہو گا۔ حکم کراہت اسی کے ساتھ دائر ہو گا۔ اگر نتن ہو گا تو کراہت بھی ثابت ہو گی اور اگر نتن (جو کہ علت ہے) معدوم ہو گا تو معلول یعنی حکم کراہت بھی معدوم ہو گا۔ اسی کو ملک العلماء نے اپنی عقلی دلیل میں بیان کیا اور طعام منتن کو بطور نظیر لائے۔

علاوہ ازیں علامہ کاسانی رحمہ اللہ نے یہ بھی تحریر کیا کہ:

و روی ان رسول اللہ ﷺ نھی عن الجلالۃ ان تشرب ألبانھا لان لحمھا اذا تغیر یتغیر لبنھا.

روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جلالہ کے دودھ کو پینے سے منع فرمایا کیونکہ جب اس کے گوشت میں تغیر آتا ہے تو اس کے دودھ میں بھی تغیر آجاتا ہے۔

یہاں بھی علامہ رحمہ اللہ نے کراہت کی صرف ایک وجہ ذکر کی ہے یعنی تغیر لحم۔ اس سے ہماری بات کی تائید ہوتی ہے کہ جلالہ منتنہ کے لحم میں علامہ رحمہ اللہ کے نزدیک کراہت کی صرف ایک علت یعنی تغیر لحم یا نتن لحم ہے۔

کراہت کے قائلین کی دوسری دلیل

قاضیخان اور عالمگیری میں بھی جلالہ کی جو تفسیر لکھی ہے اس میں گوشت کا بدبو دار ہونا شامل نہیں ہے۔

جواب

قاضیخان کی عبارت یوں ہے

ولا یوکل الجلالۃ ولا یشرب لبنھا والجلالۃ ھی التی تعتاد اکل الجیف و النجاسات ولا تختلط فیتغیر لحمھا فیکون منتنا.

اب ہم کہتے ہیں کہ اس عبارت میں دو احتمال ہیں۔

(۱) "**فیتغیر لحمھا فیکون منتنا**" کے الفاظ جزو تفسیر ہوں تو امام محمد رحمہ اللہ کی تفسیر کے موافق ہوئی۔

(2) جلالہ کی تفسیر فقط "**لا تختلط**" تک ہو اور آگے الفاظ بطور تعلیل کے ہوں۔ اس

صورت میں بھی علت کراہت نتن ہوئی۔ اعتیاداکل نجاست نہیں۔

عالمگیری کی عبارت یوں ہے۔

”ویکرہ اکل لحوم الابل الجلالة وھی التی اغلب من اکلھا النجاسة لانه اذا کان غالب اکلھا النجاسة یتغیر لحمھا و ینتن فیکرہ اکله کالطعام المنتن.

اس عبارت کے بارے میں ہمارا پورا کلام وہی ہے جو بدائع کی عبارت کے بارے میں ہم نے تحریر کیا بلکہ یہ تو زیادہ واضح ہے کیونکہ یہاں ”لانه“ سے پہلے واؤ نہیں لائے لہٰذا کراہت کی علت صرف ایک ہی مذکور ہے یعنی تغیر لحم و نتنه.

قائلین کراہت کی تیسری دلیل

”امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ شکاری حیوانات اور پرندوں کے علاوہ غیر منصوص اشیاء میں حلت وحرمت غذا میں منحصر سمجھتے ہیں۔ کوے کی وہ قسم جو صرف مردار خور ہے اسے حرام کہنے کی وجہ بھی یہی ہے۔ ہدایہ میں ہے ولا یو کل الابقع الذی یاکل الجیف“

جواب

ابقع کے بارے میں مذکورہ حکم ان قائلین کی اس بات کے لئے چنداں مفید نہیں کہ نجاست خوری کا غلبہ بذات خود موجب کراہت ہے کیونکہ بحر رائق میں ہے۔ اما الغراب الابقع فلانه یا کل الجیف فصار کسباع الطیر جس سے معلوم ہوا کہ ابقع کی طبع میں فقط مردار خوری ہے۔ اور اسی وجہ سے وہ سباع طیر کے مشابہ ہوا۔ جب کہ غراب کی بقیہ دو قسمیں طبعا اس سے مختلف ہیں اور ان دو میں سے ایک تو طبعا فقط دانہ دنکا کھاتی ہے جب کہ دوسری قسم دانہ دنکا بھی کھاتی ہے۔ زیر بحث جلالہ بھی ابقع سے اسی طور سے مختلف ہے کہ یہ طبعا دانہ دنکا یا چارہ کھانے والا جانور ہے۔ اسی بنا پر اگر ابقع کو چند دن جدید طریقوں سے پاک غذا بھی دے دیں تب بھی وہ حلال نہ ہوگا۔

قائلین کراہت کی چوتھی دلیل

”چونکہ گندگی اور مردار کھانے کا لازمی اور طبعی اثر یہ ہوتا ہے کہ اس کی بدبو کا عنصر جزو بدن بن جانے کے بعد باقی رہتا ہے اس لئے فقہاء متاخرین نے اسے تعریف میں داخل کر دیا

کیونکہ جب بدبو باقی رہی تو خوراک کی گندگی کے آثار کا اس میں پایا جانا بھی معلوم ہوا اور جب بدبو نہ رہی تو معلوم ہوا کہ خوراک تحلیل ہو کر اس میں مضمحل ہوگئی ہے اس کا کوئی اثر اب حیوان میں موجود نہیں ہے تو کہا کہ وہ حلال ہے''۔

جواب

ہم کہتے ہیں کہ اول تو ہر نجاست بدبو کی حامل نہیں ہوتی لہٰذا ہم فقہاء متاخرین کے بارے میں یہ کیونکر خیال کر سکتے ہیں کہ وہ اکثریت کے ساتھ ''غلطی'' میں مبتلا ہو گئے اور انہوں نے غلطی سے نتن کو مدار کراہت بنا دیا حالانکہ فقہاء متاخرین سے پہلے تو خود امام محمد رحمہ اللہ نے اس کو جزو تعریف قرار دیا ہے۔ دوسرے یہ کہ مکمل استحالہ کے باوجود بدبو کا باقی رہنا متصور ہے مثلاً بدبودار شراب ہو اس کو سرکہ بنا لیں تو سرکہ بننے سے بدبو زائل نہ ہوگی اور اب حامل بدبو شراب کے اجزاء نہیں ہیں بلکہ سرکہ کے اجزاء ہیں۔ جلالہ منتنہ میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے۔

باب: 29

قرض کی ادائیگی کس حساب سے ہوگی؟

بسم اللہ حامدا و مصلیا

ایک شخص زید نے بکر کو ایک لاکھ روپے قرض دیئے یا بکر کے ہاتھ کوئی شے ایک لاکھ روپے میں ادھار فروخت کی، بکر نے دین کی ادائیگی میں مثلاً دس سال کی تاخیر کی، اب جب کہ دس سال بعد روپے کی قیمت پہلے سے بہت زیادہ گر چکی ہے کیا زید مجبور ہوگا کہ وہ بکر سے فقط ایک لاکھ روپے وصول کرے یا روپے کی قیمت میں کمی کے تناسب سے زائد رقم وصول کرنے کا مجاز ہوگا۔ اگر وہ فقط وہی ایک لاکھ روپے وصول کرے تو اس میں زید کا بڑا نقصان ہے اور اس طرح تو ادھار لین دین کرنا اور قرض دینا مسدود ہو جائے گا جس پر ظاہر ہے کہ بڑا حرج ہے اور اگر وہ زائد رقم لے تو اس میں سود ہونے کا اندیشہ ہے۔

---

(1) اضرار کی صورت یہ ہوسکتی ہے کہ دوسرا فوٹو لے کر کتاب شائع کرے۔ ظاہر ہے کہ اس میں عام طور سے اخراجات کم اٹھتے ہیں تو ہوسکتا ہے کہ دوسرا طابع کم لاگت کی بناء پر اتنی کم قیمت رکھے کہ پہلے طابع کے لئے اتنی کم قیمت پر آنے میں واقعی نقصان ہو
اس کی ایک عملی مثال سامنے بھی آئی وہ یہ کہ ایک طابع کے طبع کرانے کے عمل کے دوران ایک دوسرے شخص نے موقع پا کر کتابت شدہ کی فوٹو لے کر طابع اول سے بھی کچھ پہلے کتاب چھاپ دی۔ حالانکہ اگر اس دوسرے شخص کو اتنے ہی مراحل سے گزرنا پڑتا جتنے سے طابع اول گزرا تھا تو وہ اتنی جلدی شائع کرنے پر قادر نہ ہوتا اور غالب گمان یہ ہے کہ اس کو چھاپنے کی ترغیب بھی نہ ہوتی۔

(2) گاہک کو دھوکہ کی یہ صورت ہوسکتی ہے کہ گاہک خاص طابع کا مطبوعہ چاہتا ہو اور ملتی جلتی ڈیزائننگ دیکھ کر وہ خرید لے بعد میں اس کو معلوم ہو کہ وہ کسی اور کا مطبوعہ ہے۔ اگرچہ اس کو ضرر نہ ہوا لیکن ایک قسم کا دھوکا تو اس کے ساتھ کیا گیا ہے۔ اسی طرح اس میں طابع اول کو بھی دھوکہ ہوسکتا ہے جب کہ وہ اپنی مطبوعہ کی تشہیر کرتا رہا ہو۔

ایسی صورتحال کے لئے دو مقدمات کو جاننا ضروری ہے۔

1- روپیہ نام ہے دھات کے سکے کا جو کہ ہماری حکومت جاری کرتی ہے۔ روپے کا کاغذ کا نوٹ اس کا متبادل ہے۔ فقہاء جس کو فلوس شمار کرتے ہیں روپیہ بھی ان ہی میں سے ہے۔

2- سونا چاندی ثمن خلقی ہیں۔ ہدایہ باب الربوا میں ہے۔

بخلاف النقود لا نها للثمنية خلقةً"

اور عنایہ میں ہے۔

"لا نها للثمنية خلقةً لا اصطلاحاً فلا تبطل باصطلاحهما"۔

اب ہم کہتے ہیں کہ چونکہ سونا اور چاندی خلقتاً ثمن ہیں لہٰذا وہ اصطلاحی وعرفی ثمن کے لئے معیار بن سکتے ہیں اور اس طرح صورت مسئولہ میں زید کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ ایک لاکھ روپے میں قرض یا ادھار دیتے وقت جس قدر سونا یا چاندی (جو بھی کم ہو) آتی تھی۔ اب دس سال کے بعد روپے کی قیمت میں کمی ہونے کی وجہ سے اتنا ہی سونا یا چاندی وصول کرسکتا ہے۔ مثلاً اگر دس سال پیشتر قرض دینے کے وقت ایک لاکھ روپیہ کی ایک ہزار تولہ چاندی آتی تھی تو زید کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ بکر سے بجائے ایک لاکھ روپے وصول کرنے کے ایک ہزار تولہ چاندی وصول کرے اگرچہ اب ایک لاکھ روپے کی ایک ہزار تولہ کے بجائے آٹھ سو تولہ چاندی آتی ہو) البتہ اگر زید چاہے کہ اپنا قرض روپوں کی شکل ہی میں وصول کرے تو وہ ایک لاکھ روپے سے زیادہ وصول نہیں کرسکتا کہ زائد واضح طور پر سود ہوگا کیونکہ ایک ہی جنس میں ایک جانب کم ہے اور دوسری جانب زائد۔

ڈالر یا پاؤنڈ کو بھی معیار نہیں بنایا جا سکتا کیونکہ معیار وہ ہوتا ہے جو خود غیر متبدل ہو جب کہ ڈالر اور پاؤنڈ وغیرہ کی مالیت میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے۔

مندرجہ ذیل عبارات فقہیہ میں صراحت موجود ہے۔

"...... أما اذا غلت قيمتها أو انتقصت فالبيع على حاله ولا يتخير المشترى ويطالب النقد بذلک العيار الذى كان وقت البيع كذا فى فتح القدير. و فى البزازية عن المنتقىٰ غلت الفلوس أورخصت فعند الامام الاول والثانى أولا ليس عليه غيرها وقال الثانى ثانية عليه قيمتها من الدرا هم يوم البيع والقبض و

علیه الفتویٰ و ھکذا فی الذخیرۃ والخلاصۃ عن المنتقیٰ و نقله فی البحر و اقرہ حیث صرح بان الفتویٰ علیه فی کثیر من المعتبرات فیجب ان یعول علیه افتاءً و قضاءً ولم أرمن جعل الفتوی علی قول الا مام ھذا خلاصۃ ماذکرہ المصنف رحمه الله تعالیٰ فی رسالته بذل المجھود فی مسئلۃ تغیر النقود.

اگر فلوس کی قیمت بڑھ جائے یا کم ہو جائے تو بیع بحالہ قائم رہے گی اور خریدار کو اختیار حاصل نہ ہوگا اور اس سے سونے یا چاندی کا اس معیار سے مطالبہ کیا جائے گا جو بیع کے وقت تھا۔ فتح القدیر میں ایسے ہی مذکور ہے۔ اور بزازیہ میں منتقی سے منقول ہے کہ فلوس کی قیمت اگر بڑھ جائے یا گر جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے پہلے قول کے مطابق خریدار کے ذمہ بس وہی فلوس ہوں گے جو طے ہوئے تھے۔ لیکن امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا بعد کا قول یہ ہے کہ خریدار کے ذمہ بیع کے اور قبضہ کے دن کی دراہم میں قیمت ادا کرنی لازم ہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ذخیرہ اور خلاصہ میں بھی منتقیٰ سے ایسے ہی نقل ہے اور بحر میں بھی اسی کو نقل کیا اور اسی کو برقرار رکھا جب کہ یہ تصریح کی کہ بہت سے مسائل میں اسی پر فتوی ہے اور فتوے اور عدالتی فیصلے میں اسی پر اعتماد کرنا واجب ہے۔ اور میں نے نہیں پایا کہ کسی نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر فتوے کا کہا ہو۔ یہ اس مضمون کا خلاصہ ہے جو مصنف نے اپنے رسالہ **بذال المجھود فی تغیر النقود** میں لکھا ہے۔

و فی الذخیرۃ عن المنتقی اذا غلت الفلوس قبل القبض أورخصت قال ابو یوسف قولی و قول ابی حنیفۃ فی ذلک سواء ولیس له غیرھا ثم رجع ابو یوسف و قال علیه قیمتھا من الدرا ھم یوم وقع البیع و یوم وقع القبض اھ و قوله یوم وقع البیع ای فی صورۃ البیع و قوله یوم و قع القبض ای فی صورۃ القرض کما نبه علیه فی النھر فی باب الصرف.

ذخیرہ میں منتقی سے نقل ہے کہ فلوس کی قیمت جب قبضہ سے پہلے بڑھ جائے یا کم ہو جائے تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کہتے ہیں میرا قول اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول اس بارے میں یکساں ہے اور قرضخواہ کو صرف اپنے دیئے ہوئے فلوس واپس ملیں گے۔ پھر امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اس قول سے رجوع کیا اور کہا کہ قرضدار کے ذمہ بیع کے دن اور قبضہ کے دن کی

قیمت کے دراہم لازم ہوں گے اھ مراد ہے بیع کی صورت میں بیع کا دن اور قرض کی صورت میں قبضہ کا دن جیسا کہ نہر کے باب الصرف میں اس پر تنبیہ کی ہے۔

و حاصل ما مرانه علی قول ابی یوسف المفتیٰ به لا فرق بین الکسادو الانقطاع والرخص والغلاء فی انه تجب قیمتها یوم وقع البیع أو القرض لامثلها.

گزشتہ حوالجات کا حاصل یہ ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے مفتی بہ قول پر رواج کے کم ہونے یا بالکل ختم ہونے یا قیمت کے کم وبیش ہونے ان سب صورتوں میں بیع یا قرض کے دن کی قیمت دراہم میں واجب ہوگی بعینہ وہی فلوس واجب نہ ہوں گے۔

وفی دعوی البزازیة من النوع الخامس عشر عن فوائد الامام ابی حفص الکبیر استقرض منه دانق فلوس حال کونها عشرة بدانق فصارت ستة بدانق أور خص و صار عشرون بدانق یا خذ منه عدد ما اعطی ولا یزید ولا ینقص اه قلت هذا مبنی علی قول الامام و هو قول ابی یوسف أولا وقد علمت ان المفتی به قوله ثانیا بو جوب قیمتها یوم القرض و هو دانق ای سدس درهم سواء صار الآن ستة فلوس بدانق أوعشرین بدانق تأمل. (ردالمحتار ص 27 ج4 مطبوعه مکتبه ماجدیه کوئٹه)

بزازیہ کی کتاب الدعوی میں پندرہویں نوع میں امام ابوحفص کبیر کے فوائد سے منقول ہے کہ چاندی کے ایک دانق بھر فلوس قرض لئے جب کہ ایک دانق کے دس فلوس آتے تھے۔ پھر وہ ایک دانق کے چھ ہوگئے یا سستے ہوکر ایک دانق کے بیس ہوگئے تو قرضخواہ نے جتنے فلوس دیئے تھے صرف اتنے واپس لے سکتا ہے کم یا زیادہ نہیں لے سکتا الخ میں کہتا ہوں کہ یہ امام ابو حنیفہؒ کے قول پر مبنی ہے اور یہی امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا پہلا قول تھا۔ اور تم جانتے ہو کہ مفتی بہ قول امام ابو یوسف کا بعد والا قول ہے کہ قرض کے دن کی قیمت یعنی ایک دانق چاندی جو درہم کے چھٹے حصے کے برابر ہوتی ہے وہ واجب ہے خواہ اب ایک دانق میں چھ فلوس آتے ہیں یا بیس فلوس آتے ہیں۔

ولو کان یروج لکن انتقص قیمته ...... و فتوی الامام قاضی ظهیر الدین علی انه یطالب بالدراهم التی یوم البیع یعنی بذلک العیار ولا یرجع علیه بالتفاوت.

(رسائل ابن عابدین ص 61 ج 2)

اگر فلوس کا رواج تو رہے لیکن ان کی قیمت کم ہو جائے تو امام قاضی ظہیر الدین رحمہ اللہ کا فتوی ہے کہ قرضخواہ بیع کے دن کے دراہم کے معیار سے دراہم کا مطالبہ کرے گا فلوس میں جو فرق آیا ہے ان کا مطالبہ نہیں کرے گا۔

مولانا تقی عثمانی مدظلہ ہمارے بتائے ہوئے مسئلہ سے اختلاف کرتے ہیں اور لکھتے ہیں

''یہاں بعض لوگ حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب سے استدلال کرتے ہیں۔ان کا مذہب یہ ہے کہ ادائیگی سے پہلے فلوس کی قیمت بڑھ گئی یا کم ہوگئی تو ادائیگی قیمت کے اعتبار سے ہوگی۔لیکن یہ استدلال صحیح معلوم نہیں ہوتا اس لئے کہ نوٹ اور فلوس میں فرق ہے۔فلوس سونے چاندی سے مرتبط ہوتے تھے۔فلوس کی قیمت سونے چاندی کی بنیاد پر ہی طے ہوتی تھی۔لہٰذا ان فلوس کی حیثیت و نانیر اور دراہم کی ریز گاری کی طرح تھی اور فلوس کو دراہم و دنانیر کے ساتھ ایک خاص نسبت ہوتی تھی مثلاً یہ کہ ایک فلس چاندی کے درہم کا عشر (دسواں حصہ) ہے۔بازار کی اصطلاح میں اس نسبت کے بدلنے کو ہی فلوس کی قیمت میں کمی بیشی سے تعبیر کرتے ہیں۔ایسی صورت میں جب کہ فلوس سونے چاندی سے مرتبط ہوں اور دراہم و دنانیر کے لئے ریز گاری کی طرح ہوں امام ابو یوسفؒ فلوس کی قیمت کی ادائیگی کو ضروری قرار دیتے ہیں۔نوٹوں کی صورتحال اس سے بالکل مختلف ہے یہ سونے چاندی سے مرتبط نہیں ہیں بلکہ مستقل ثمن اصطلاحی ہیں۔ان کی اپنی ایک قدر ہے جس کا سونے چاندی سے کوئی تعلق نہیں۔

پھر اس زمانے کے فلوس اور نوٹوں میں ایک اور فرق بھی ہے۔وہ یہ کہ فلوس کی قیمت معلوم کرنے کے لئے ایک واضح معیار سونے چاندی کا موجود تھا جس کو سامنے رکھ کر فلوس کی قیمت تحقیقی طور پر معلوم کی جا سکتی تھی لیکن اب نوٹوں کی قدر کا تخمینی اندازہ تو لگایا جا سکتا ہے قدر کا حقیقی علم نہیں ہوسکتا''۔(اسلام اور جدید معیشت وتجارت)۔

ہم کہتے ہیں کہ اوپر شروع ہی میں یہ معلوم ہونے کے بعد کہ سونا اور چاندی ثمن خلقی ہیں کسی قسم کے اشتباہ کی گنجائش نہیں رہتی۔سونے چاندی کے سکے اگرچہ اب رائج نہیں لیکن سونا چاندی تو موجود ہیں اور خلقی ہونے کی وجہ سے ان کی ثمنیت بھی قائم ہے۔علامہ شامی رحمہ اللہ

لکھتے ہیں۔

لم أرمن صرح بحكم الدراهم الخالصة او المغلوبة الغش سوى ما افاده الشارح هنا و ينبغي انه لا خلاف في انه لا يبطل البيع بكسادها و يجب على المشترى مثلها فى الكساد و الانقطاع والرخص والغلاء. اما عدم بطلان البيع فانها ثمن خلقة فترك المعاملة بها لا يبطل ثمنيتها. (رد المختار ص 27 ج 4)

ایسے دراہم جو خالص چاندی کے ہوں یا جن میں چاندی غالب ہو ان سے جب کوئی سودا خریدا اور قیمت کی ادائیگی سے پہلے ان کا رواج ختم ہو جائے یا قیمت میں کمی بیشی ہو جائے تو تب بھی وہی درہم ادا کئے جائیں گے۔ سودا باطل نہ ہونے کی وجہ یہ ہے دراہم (چاندی کے ہونے کی وجہ سے) ثمن خلقی ہیں اور ان میں لین دین کو ترک کرنے سے (چاندی ہونے کی وجہ سے) ان کی ثمنیت ختم نہیں ہوتی۔

حاصل یہ ہے کہ سونا چاندی ثمن خلقی ہیں اور ان کے سکے رائج ہوں یا نہ ہوں ہر حال ہیں ان کی ثمنیت باقی رہتی ہے۔

غرض اگرچہ آجکل سونے چاندی کے سکوں یعنی دراہم و دنانیر کا رواج نہیں لیکن سونا چاندی موجود ہیں تو ثمن خلقی بھی موجود ہے اور روپوں کے لئے جو ثمن عرفی ہیں معیار بھی موجود ہے۔

مولانا مدظلہ کا یہ کہنا کہ ”فلوس کی قیمت معلوم کرنے کے لئے ایک واضح معیار سونے چاندی کا موجود تھا جس کو سامنے رکھ کر فلوس کی قیمت تحقیقی طور پر معلوم کی جا سکتی تھی لیکن اب نوٹوں کی قدر کا تخمینی اندازہ تو لگایا جا سکتا ہے قدر کا حقیقی علم نہیں ہوسکتا“ حقیقت سے بعید ہے کیونکہ آجکل بھی سونے چاندی اپنی حقیقی مالیت رکھتے ہیں مثلاً آج چاندی کا ریٹ فی 10 گرام 150 روپیہ یعنی فی گرام 15 روپیہ ہے۔ اس سے ہم روپے کی قیمت تحقیقی طور پر معلوم کر سکتے ہیں کہ 15 روپے کی قیمت ایک گرام چاندی ہے یا ایک روپے کی قیمت 1/15 گرام چاندی ہے اور اس میں تخمینہ کو کچھ دخل نہیں ہے۔

باب: 30

زندہ جانوروں کی تول کر خرید و فروخت؟

بسم الله حامدا و مصليا

وزن اور تول کے حساب سے زندہ مرغیوں کی خرید و فروخت تو خاصے بڑے پیمانے پر ہو رہی تھی اب کچھ عرصے سے دیکھنے میں آ رہا ہے کہ خصوصاً بقرعید کے موقع پر زندہ بھیڑ بکریوں کی وزن و تول کے حساب سے خرید و فروخت عروج پر ہے۔

زندہ جانور قابل وزن شئے نہیں ہے۔

معلوم ہونا چاہئے کہ زندہ جانور خواہ وہ بھیڑ بکریاں ہوں یا مرغیاں ہوں یا کوئی اور وزن کی جانے والی چیز نہیں ہیں، کیونکہ وزن سے غرض ہوتی ہے کہ خرید و فروخت کی جانے والی شے کی مقدار ثقل معلوم ہو جائے، جب کہ زندہ جانور کو تولنے کے باوجود یہ غرض حاصل نہیں ہوتی کیونکہ زندہ جانور کبھی تو زور لگا کر اپنے آپ کو بھاری کر لیتا ہے اور کبھی اپنے آپ کو ہلکا کر لیتا ہے اور اس وجہ سے اس کے واقعی وزن کو معلوم کرنا ممکن نہیں۔

لابی حنیفة رحمه الله (جازبیع اللحم بالحیوان) لانه بیع موزون بغیر موزون فیصح کیفما کان کما لوباع الثوب بالقطن. و هذا لان الحیوان لیس بموزون بل هو عددی متفاوت. (شرح النقاية ص 55 ج 2)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک گوشت کی زندہ جانور کے عوض میں بیع جائز ہے کیونکہ یہ موزونی شے کی غیر موزونی شے کے ساتھ بیع ہے جس طرح کپڑے کی بیع روئی کے عوض میں ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حیوان موزونی شے نہیں ہے بلکہ عددی متفاوت شے ہے۔

لان الحیوان لا یوزن عادة ولا یمکن معرفة ثقله بالوزن لانه یخفف نفسه

مرة بصلابته و يثقل اخرى (هداية)

کیونکہ حیوان کو وزن کرنے کا رواج نہیں ہے۔ علاوہ ازیں وزن کے ذریعے سے اس کے بوجھ کو معلوم کرنا ممکن نہیں کیونکہ وہ کبھی تو اپنے آپ کو ہلکا کر لیتا ہے اور کبھی بوجھل کر لیتا ہے۔

والحيوان لا يوزن عادة ولا يمكن معرفة ثقله وخفته بالوزن لانه يخفف نفسه مرة ويثقل اخرى بضرب قوة فيه فلا يدرى ان الشاة خففت نفسها أوثقلت. (عنايه ص 26 ج 2)

حیوان کو وزن کرنے کا رواج نہیں ہے اور وزن کے ذریعے سے اس کے بھاری پن اور ہلکے پن کو معلوم نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ جانور اپنے زور کی وجہ سے کبھی تو اپنے آپ کو ہلکا کر لیتا ہے اور کبھی بوجھل کر لیتا ہے۔ لہٰذا معلوم نہیں کہ بکری نے اپنے آپ کو ہلکا کر لیا ہے یا بوجھل کر لیا ہے۔

لان الموزون حقيقة ما يمكن معرفة مقدار ثقله بالوزن و هذا لا يتحقق فى لحم الشاة الحية و هو معنى قوله ولا يمكن معرفة ثقله بالوزن لانه اى لان الحيوان يخفف نفسه مرة و يثقل اخرى باختصاصه بضرب قوة فيه فلايدرى ان الشاة خففت نفسها أوثقلت (بنايه)

موزونی شے حقیقتاً وہ ہوتی ہے جس کے بوجھ و ثقل کی مقدار وزن کے ذریعے سے معلوم کی جا سکے۔ زندہ جانور میں یہ ممکن نہیں کیونکہ وہ اپنے اندر موجود اور اپنے ساتھ مخصوص زور کے ذریعے کبھی اپنے آپ کو ہلکا کر لیتا ہے اور کبھی بوجھل کر لیتا ہے۔

تول کے حساب سے زندہ جانوروں کی خرید وفروخت جائز نہیں

جب یہ معلوم ہو گیا کہ زندہ جانور موزونی یعنی تولی جانے والی شے نہیں ہے تو اب یہ بات جاننا مشکل نہیں کہ زندہ جانور کی تول اور وزن کے حساب سے خرید وفروخت جائز نہیں کیونکہ جب تولنے کے باوجود ہمیں زندہ جانور کا صحیح وزن معلوم نہیں ہوسکتا تو اس کی قیمت بھی جو کہ وزن پر مبنی ہے مجہول اور نامعلوم رہے گی اور خرید وفروخت کا اس طور پر ہونا کہ قیمت

نامعلوم ہو صحیح نہیں۔

اس کو مثال سے اس طرح سمجھیں کہ ایک زندہ بکری کا وزن کیا گیا تو اس کا وزن چالیس کلو نکلا، لیکن یہ احتمال ہے کہ جانور نے وزن کیئے جانے کے وقت میں اپنے آپ کو بوجھل کرلیا ہو اور اس کا واقعی وزن انتالیس کلو ہو۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے اپنے آپ کو ہلکا کرلیا ہو اور اس کا واقعی وزن اکتالیس کلو ہو۔ اس طرح سے بکری کا وزن مجہول اور نامعلوم ہوگیا کہ معلوم نہیں اس کا واقعی وزن انتالیس کلو ہے یا چالیس کلو ہے یا اکتالیس کلو ہے اور وزن تو مجہول ہوا ہی ہے قیمت بھی مجہول اور نامعلوم ہوگئی کیونکہ اگر ثمن و قیمت پچاس روپے فی کلو ہو تو اب معلوم نہیں کہ اس کی قیمت پورے دو ہزار روپے ہے یا ان سے پچاس کم ہے یا ان پر پچاس زائد ہے۔

شریعت ہر اس سودے کو جس میں خرید و فروخت کی جانے والی شے کی مقدار نامعلوم ہو یا اس کی قیمت نامعلوم ہو ناجائز کہتی ہے، کیونکہ اس میں احتمال ہوتا ہے کہ بائع و مشتری کے درمیان اس جہالت کی وجہ سے جھگڑا ہو جائے۔

جب یہ بات واضح ہوگئی کہ وزن کے حساب سے زندہ جانور کی خرید و فروخت یعنی جس میں قیمت وزن پر مبنی ہو جائز نہیں تو اب یہ دیکھنا باقی رہا کہ کیا موجودہ طرز کی اصلاح ممکن ہے یا نہیں؟

تول کر زندہ جانور کی خرید وفروخت کا صحیح طریقہ

موجودہ طرز کی اصلاح کے لئے ضروری ہے کہ بائع اور مشتری وزن کے حساب سے جانور کی خرید و فروخت اور عدد کے حساب سے جانور کی خرید و فروخت کے درمیان فرق کو ملحوظ رکھیں۔

ہم اس فرق کو مثال سے سمجھاتے ہیں:

آپ چالیس روپے فی کلو کے حساب سے ڈھائی کلو کی ایک زندہ مرغی خریدتے ہیں۔ آپ نے اس کی قیمت سو روپے ادا کی۔ ذرا دیر بعد آپ نے اس مرغی کو دوبارہ تولا اس مرتبہ اس کا وزن مثلاً دو سو گرام کم نکلا۔ اب آپ خیال کرتے ہیں کہ مرغی فروش نے وزن کرنے

میں کچھ خیانت کی اور آپ سے آٹھ روپے زائد وصول کیئے۔ ہوسکتا ہے کہ آپ صبر کر کے خاموش ہو جائیں اور ہوسکتا ہے کہ آپ مرغی فروش کو پکڑ لیں کہ تو نے مجھ سے دھوکا کیا۔

اس کے بالمقابل اگر ایک مرغی فروش اپنے ہاں یہ اعلان لکھ کر لگا دیتا ہے کہ مرغی کا وزن فقط مرغی کی مقدار ثقل اور اس کی قیمت کا اندازہ کرنے کے لئے ہے اور مرغی کی فروخت عدد کے حساب سے ہے تو جب آپ نے ڈھائی کلو کی مرغی کے سو روپے ادا کیئے تو مرغی فروش بھی اور آپ بھی جو کہ خریدار ہیں اس بات کو سمجھ رہے ہیں کہ مرغی کی قیمت اس کے وزن پر مبنی نہیں ہے بلکہ وزن مرغی کی قیمت کا تقریبی اندازہ کرنے کے لئے کیا گیا ہے بلکہ یوں کہیئے کہ خرید و فروخت میں مرغی کے وزن کا سرے سے اعتبار نہیں ہے، وزن کر کے مرغی کی قیمت کا اندازہ کیا گیا ہے اور سودا بعد میں مرغی کے عدد کے حساب سے ہو رہا ہے۔ اس صورت میں اگر بعد میں آپ کے وزن کرنے پر دو سو گرام وزن کم نکلا تو آپ خیانت کا الزام نہیں لگا سکتے کیونکہ سودے میں وزن کا اعتبار تو سرے سے ہوا ہی نہیں۔

یہ تو ایک مرغی کی خرید و فروخت کی مثال ہے۔ اگر زندہ مرغیوں سے بھرا ہوا پورا ٹوکرا وزن کر کے وزن کے حساب سے فروخت کیا جائے تو تفاوت اور زیادہ ہوسکتا ہے۔

اندازہ کرنے کے لئے تول لیا جائے۔ پھر جب خرید و فروخت کی جائے تو عدد کے حساب سے کی جائے یعنی اس طرح کہ اس مرغی کی قیمت سو روپے ہے یا اس طرح کہ یہ مرغی جس کا تقریبی وزن ڈھائی کلو ہے اس کی قیمت سو روپے ہے۔ اسی طرح یہ سو مرغیاں جن کا تقریبی وزن ڈھائی سو کلو ہے ان کی قیمت چار ہزار روپے ہے۔

اصل مسئلہ تو یہاں تک بیان ہو چکا۔ آخر میں دو تنبیہات ذکر کی جاتی ہیں۔

تنبیہ نمبر 1

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ ”تولنے کے ذریعے یہ جاننا مقصود ہوتا ہے کہ جانور کتنا پر گوشت ہے۔ جب یہ بات تلنے سے واضح ہوگئی تو سودا عدداً ہی ہوتا ہے لہٰذا وہ عددی ہی شمار ہوگا“۔

یہ بات اس وقت تو صحیح ہے جب بائع اور مشتری دونوں یہ بھی جانتے ہوں کہ زندہ

جانور موزونی شے نہیں ہے اور اس فرق سے بھی باخبر ہوں جو ہم نے وزن کے حساب سے خرید وفروخت اور عدد کے حساب سے خرید وفروخت کے درمیان کیا ہے اس فرق کو ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔

لیکن عوام تو ان دونوں باتوں سے بے خبر ہیں اور وہ اس کو موزونی سمجھ کر ہی خرید و فروخت کرتے ہیں اور عملاً ایسا ہوبھی رہا ہے کہ دکاندار مثلاً یہ کہتا ہے کہ ہمیں دوسوکلومرغی دے دو۔ اور چونکہ اس کو مبیع کی مقدار کی جہالت اور قیمت کی جہالت لازم ہے لہٰذا اس کے صحیح ہونے کی کوئی صورت نہیں۔

تنبیہ نمبر2

(i) بہت سے حوالجات میں مثلاً ہدایہ، فتح القدیر،عنایہ، بحر رائق، کفایہ، بنایہ اور مجمع الانہر میں حیوان کے بارے میں ایک وجہ یہ لکھی ہے کہ **لانــه لا یـوزن عـادـة** (حیوان کو وزن کرنے کا رواج نہیں ہے)۔

اس سے کوئی یہ خیال کرے کہ حیوان کے موزونی شے نہ ہونے کی وجہ یہ تھی کہ رواج نہیں تھا اور اب چونکہ رواج بن گیا ہے، لہٰذا موزونی نہ ہونے کی یہ وجہ ختم ہوگئی ہے۔

اس بارے میں یہ وضاحت مناسب ہے کہ اگرچہ شریعت نے غیر منصوص میں رواج کا خیال رکھا ہے جیسا کہ مجمع الانہر میں ہے۔

فان قلت لم جاز بیع لحم الطیر بعضه ببعض متفاضلا مع انه جنس واحد ولم یتبدل بالصفة. قلنا انما جاز لانه غیر موزون عادة فلم یکن مقدرا فلم توجد العلة. فحاصله ان الاختلاف باختلاف الاصل او المقصود او بتبدل الصفة. و فی الفتح ینبغی ان یستثنی عن لحوم الطیر الدجاج و الاوزلانه یوزن فی عادة اهل مصر (مجمع الانهر ص 88ج2)

اگرتم کہو کہ پرندے کا گوشت پرندے کے گوشت کے عوض میں کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا کیوں جائز ہے جب کہ وہ ایک ہی جنس ہے اور صفت میں بھی تبدیلی نہیں ہے۔

ہم جواب میں یہ کہتے ہیں کہ پرندے کے گوشت کو وزن کرنے کا رواج نہیں ہے۔ لہٰذا

یہ مقدار والانہیں ہے اور اس طرح کمی بیشی کی حرمت کی علت بھی نہیں پائی گئی ...... اور فتح القدیر میں ہے کہ پرندے کے گوشت میں سے مرغی اور بطخ کا گوشت مستثنیٰ ہونا چاہئے، کیونکہ اہل مصر کے ہاں اس کو وزن کرنے کا رواج ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ حیوان کے غیر موزونی ہونے کی اصل وجہ یہ ہے کہ اس کے ثقل و بوجھ کی مقدار معلوم نہیں ہوسکتی۔ اس لئے جہاں یہ لکھا ہے کہ حیوان کو وزن کرنے کا رواج نہیں ہے وہاں یہ اصل وجہ بھی تحریر ہے جیسا کہ شروع میں ذکر کئے گئے حوالجات سے واضح ہے۔ اور بعض نے فقط اصل وجہ ہی پر اکتفا کیا، مثلاً شرح الیاس میں اور شرح النقایہ میں۔ غرض رواج کی وجہ کا ذکر اتفاقی ہے کہ ان حضرات کے دور میں حیوان کو وزن کرنے کا رواج بھی نہیں تھا احترازی نہیں ہے کہ اب اگر رواج چل نکلا ہے تو ہمارے لئے اس کے موزونی ہونے کی کچھ وجہ بن جائے۔

مجمع الانہر کے اوپر دیئے ہوئے حوالہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ موزونی ہونے کے لئے اولاً شے ایسی ہو کہ اپنی ذات کے اعتبار سے وہ قابل وزن ہو جیسا کہ پرندے کے گوشت کی مثال مذکور ہوئی۔ پھر اس کے بعد وزن کرنے کا رواج بھی ہو۔ اگر پہلی بات موجود ہے اور دوسری بات یعنی رواج مفقود ہے تو ہوسکتا ہے کہ رواج کبھی بن جائے جیسا کہ مرغی اور بطخ کے گوشت میں ذکر کیا، لیکن اگر پہلی بات یعنی قابل وزن ہونا ہی مفقود ہو تو شے کا غیر موزونی ہونا دائمی ہے۔ پھر اگر دوسری بات یعنی رواج بھی مفقود ہو تو غیر موزونی ہونے کے لئے ایک اور دلیل بھی بن گئی ورنہ محض رواج ہونے کا کچھ اعتبار نہ ہوگا۔

(ii) بعض لوگوں کا خیال ہے کہ جانور کے اپنے آپ کو ہلکا یا بوجھل کرنے سے وزن میں جو فرق واقع ہوتا ہے وہ بہت قلیل ہوتا ہے لہٰذا اصل وزن میں جو جہالت ہوتی ہے وہ قلیل و یسیر ہے۔ پھر جب عرف نے اس جہالت یسیرہ کا تحمل کرلیا تو جہالت معدوم کی طرح ہوگئی اور جانور کو وزن کر کے اس کا تقریبی وزن معلوم کر کے بیچنا صحیح ہوگیا۔

ہم کہتے ہیں کہ وزن کی بنیاد پر قیمت کی تعیین کرنی ہو تو وزن اس لئے کہا جاتا ہے کہ شے کا اصل ثقل معلوم ہو تقریبی ثقل نہیں۔ تقریبی ثقل معلوم کرنے کیلئے وزن کرنا خلاف موضوع ہے اور عرف و رواج کی بنیاد پر بھی اس خلاف موضوع کو تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔

باب: 31

دلالی اور آڑھت کے احکام

بسم الله نحمده و نصلی علی رسوله الکریم

دلال کا لفظ دو معنی میں بولا جاتا ہے۔

1- ایک وہ دلال جو اجرت پر لیکن اجیر بنے بغیر بائع اور مشتری کی ایک دوسرے کی طرف رہنمائی کرتا ہے اور خود سودا نہیں کرتا۔ اس کو انگریزی میں بروکر (Broker) کہتے ہیں۔

السمسار هو المتوسط بين البائع و المشترى باجر من غيران يستاجر.

(ص 546 ج 4 رد المحتار)

2- دوسرا وہ دلال کہلاتا ہے جو بائع یا مشتری کی جانب سے اجرت پر سودا کرتا ہے۔ اس کو آڑھتی بھی کہتے ہیں اور انگریزی میں اس کو کمیشن ایجنٹ (Commission Agent) کہتے ہیں۔

کمیشن ایجنٹ یا آڑھتی سے متعلق ایک حدیث کے مطلب کی وضاحت

عَنْ أَبِیْ هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ لَا يَبِيْعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ (مسلم)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا شہری دیہات والے کے لئے فروخت نہ کرے۔

حدیث کا یہی مطلب حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی منقول ہے۔

عَنْ طَاوٗسٍ قَالَ قُلْتُ لِابْنِ عَبَّاسٍ مَا قَوْلُهٗ حَاضِرٌ لِبَادٍ قَالَ لَا يَكُنْ لَهٗ سِمْسَارًا (مسلم)

طاوس رحمہ اللہ کہتے ہیں میں نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ **حاضر لباد** کا کیا مطلب ہے؟ انہوں نے فرمایا شہری دیہات والے کے لئے دلال اور آڑھتی نہ بنے۔

کوئی شخص کسی دوسرے سے اپنا مال بکوائے یا ایک دوسرے کو کہے کہ میں تمہارا مال فروخت کرتا ہوں یا ایک شہری دوسرے شہری کا یا ایک دیہات والا دوسرے دیہاتی کا کمیشن ایجنٹ بن جائے اس میں کوئی شرعی قباحت نہیں ہے کیونکہ یہ وکالت کا معاملہ ہے۔ لہٰذا حدیث میں جو ممانعت ہے وہ اس پر محمول ہے کہ شہر کا دلال اور آڑھتی آئے ہوئے مال پر اپنی اجارہ داری قائم کر کے مفاد عامہ کے خلاف اقدام کرے مثلاً زیادہ مہنگے داموں پر فروخت کرے تاکہ زیادہ کمیشن، دلالی اور آڑھت وصول ہو۔

غرض اگر شہری مفاد عامہ کو پیش نظر رکھے اور صحیح داموں میں سودا فروخت کرے تو اس کے دیہات والوں کے لئے دلال یا آڑھتی بننے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

بروکر دلال کی اجرت

1- اگر دلال (Broker) بائع و مشتری کے درمیان سودا کرانے کی کوشش کرتا ہے اور مالک خود فروخت کرتا ہے تو جیسا رواج ہو اس کے مطابق دلال اپنی اجرت بائع سے یا خریدار سے یا دونوں سے وصول کرسکتا ہے۔

ان سعی بینهما و با ع المالک بنفسه یعتبر العرف فتجب الدلالة علی البائع أو المشتری او علیهما بحسب العرف (رد المحتار ص 46 ج 4)

2- اگر یہی دلال مالک کی اجازت سے شے کو خود فروخت کرے تو وہ بائع کا وکیل بن جاتا ہے اور صرف بائع سے اجرت وصول کرسکتا ہے۔ اس صورت میں رواج کا اعتبار نہ ہوگا۔

الدلال ان با ع العین بنفسه باذن ربها فاجرته علی البائع و لیس له اخذ شی ء من المشتری لانه هو العاقد حقیقة. وظاهره انه لا یعتبر العرف هنا لانه لا وجه له.

(رد المحتار ص 46 ج 4)

بائع اور مشتری دونوں کو درمیان کے آدمی کا بروکر ہونا معلوم ہو

بروکر کے طور پر کام کی اجرت کے مستحق بننے کے لئے یہ ضروری ہے کہ بائع اور مشتری

دونوں ہی کو اس کا علم ہو کہ یہ شخص بروکر کے طور پر کام کر رہا ہے۔صرف بائع یا صرف مشتری کو علم ہونا کافی نہیں ہے مثلاً:

i- ایک شخص کی گاڑی میں کوئی پرزہ تبدیل کرنے کی ضرورت ہے۔ گاڑی والا مکینک (مستری) کو کہتا ہے کہ تم چل کر مجھے دلوا دو۔ مستری مالک کو ایک دکان پر لے جاتا ہے اور پرزہ پسند کرواتا ہے۔ سودا دکاندار اور مالک کے درمیان ہوتا ہے۔ اب مستری یہ چاہے کہ چونکہ وہ گاہک کو لایا ہے لہٰذا دکاندار اس کو دلالی کے طور پر کچھ حصہ دے تو اگرچہ دکاندار اس پر راضی ہو اور وہ اپنے نفع میں سے مستری کو حصہ دے اور گاہک سے اصل قیمت سے کچھ زائد وصول نہ کرے تب بھی یہ جائز نہیں ہے کیونکہ گاہک نے اس کو بروکر سمجھ کر پرزہ دلوانے کو نہیں کہا۔

ii- ڈاکٹر مریض کو ایکسرے یا ٹیسٹ لکھ کر دیتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ فلاں لیبارٹری سے کرواؤ۔ ڈاکٹر کا اس لیبارٹری سے معاہدہ ہے کہ وہ مریض بھیجنے پر اتنی دلالی لے گا۔ یہ جائز نہیں کیونکہ مریض کو ڈاکٹر کا بروکر کے طور پر کام کرنا معلوم نہیں۔اس کے ناجائز ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ڈاکٹر صرف مشورہ یا مشورہ اور دوا دونوں کی فیس مریض سے وصول کرتا ہے۔ اس کی وجہ سے لیبارٹری سے متعلق مشورہ بھی اس کے فرائض میں داخل ہو جاتا ہے۔

وجہ یہ ہے کہ جب بیچ کے آدمی کا بروکر اور دلال ہونا معلوم نہ ہو تو آدمی اس سے ہمدردی کی بنیاد پر تعاون طلب کرتا ہے اور سمجھتا ہے کہ وہ اس کی بے لوث رہنمائی کرے گا جب کہ بروکر دلال اپنے مفاد کو پیش نظر رکھتا ہے اور اس کے کام میں بے لوث رہنمائی نہیں ہوتی۔اس طرح سے رہنمائی لینے والے فریق کو دھوکہ ہوتا ہے۔

کمیشن ایجنٹ دلال کی اجرت

1- یہ دلال اجرت کا اس وقت مستحق بنتا ہے جب وہ کام پورا کر لے مثلاً جب آڑھتی سامان فروخت کر لے اس وقت وہ اجرت لینے کا مستحق بنتا ہے۔

ولا یستحق المشترک الاجر حتی یعمل کالقصار و نحوہ کفتال و حمال و دلال و ملاح (رد المختار ص 44 ج 5)

بروکر اور کمیشن ایجنٹ کا فی صد کے حساب سے اجرت لینا جائز ہے

قال فی التتار خانیة و فی الدلال و السمسار یجب اجر المثل و ما تو ا ضعوا علیه ان فی کل عشرة دنانیر کذا فذاک حرام علیهم و فی الحاوی سئل محمد بن سلمة عن اجرة السمسار فقال ارجوانه لا باس به و ان کان فی الاصل فاسدا لکثرة التعامل (رد المحتار ص 44 ج 5)

کمیشن ایجنٹ دلال کی اجرت معین کرنا ضروری ہے اگرچہ فی صد کے حساب سے ہو

1- زید کے پاس ایک گاڑی ہے جو وہ فروخت کرنا چاہتا ہے۔ وہ ایک شوروم والے کے پاس جاتا ہے اور کہتا ہے کہ میری گاڑی فروخت کر دیں۔ قیمت میں سے دو لاکھ مجھے دیں اور اوپر جتنی رقم ملے وہ آپ رکھ لیں۔ شوروم والے وہ گاڑی سوا دو لاکھ میں فروخت کر کے دو لاکھ زید کو دیتے ہیں اور پچیس ہزار اپنے پاس رکھتے ہیں تو یہ جائز نہیں کیونکہ گاڑی سوا دو لاکھ میں فروخت ہوئی۔ وہ کل رقم گاڑی کا بدل ہے اور چونکہ گاڑی زید کی تھی لہٰذا گاڑی کا کل بدل بھی زید کی ملکیت ہوا۔ ایسی صورت میں پوری قیمت زید کی ہے اور شوروم والوں کو اپنے کام کی مارکیٹ ریٹ کے مطابق اجرت ملے گی جس کو اجرت مثل کہتے ہیں۔ لیکن چونکہ اجرت نا معلوم رکھنے سے گناہ بھی ہوتا ہے اس لئے ضروری ہے کہ پہلے ہی سے اجرت طے کر لی جائے اگرچہ وہ فی صد کے حساب سے ہو۔

2- زید نے ایک دکاندار سے کپڑے کے چند تھان لئے اور گھوم پھر کر ان کو فروخت کیا۔ حاصل شدہ قیمت دکاندار کی ہو گی البتہ زید کو مارکیٹ ریٹ کے حساب سے کمیشن یعنی اجرت مثل ملے گی۔

بازار کے کسی آدمی سے سودا بکوایا تو اس کی اجرت کے استحقاق میں دارومدار بازار والوں کے رواج پر ہو گا

بازار میں ایک شخص کو یا دکاندار کو کہا کہ ہمارا سامان فروخت کر دو اور اجرت کا کچھ ذکر

نہیں کیا۔ سامان فروخت کر کے اس شخص نے اجرت کا سوال کیا تو بازار والوں کے رواج کو دیکھیں گے۔ اگر ان میں رواج ہو کہ اجرت پر کام کرتے ہیں بغیر اجرت کے نہیں کرتے تو اس شخص کو اجرت مثل ملے گی ورنہ نہیں۔

استعان برجل فی السوق لیبیع متاعه فطلب منه اجرا فالعبرة لعادتهم ای لعادة اهل السوق فان کانوا یعملون باجر یجب اجر المثل والا فلا.

(رد المحتار ص 29 ج 5)

کمیشن ایجنٹ پر تاوان

کمیشن ایجنٹ کے پاس مالک کا سامان بطور امانت ہوتا ہے لہٰذا اس میں امانت کے احکام جاری ہوتے ہیں اور مال کے ضائع ہونے کی صورت میں دیکھا جائے گا کہ کمیشن ایجنٹ کا قصور و کوتاہی ہے یا نہیں۔ اگر اس کے پاس مال کسی قدرتی آفت سے ہلاک ہوا یا چوری ہوا یا کوئی اور حادثہ پیش آیا جس میں کمیشن ایجنٹ کی کچھ کوتاہی نہ ہو تو نقصان مالک کا ہوگا اور اگر مال کے ضائع ہونے میں کمیشن ایجنٹ کی کوتاہی کو دخل ہو تو اس کو مال کا تاوان بھرنا پڑے گا۔

مسئلہ: دلال جو کمیشن پر کسی کا مال گھوم پھر کر بیچتا ہو اس نے اگر دکاندار سے لیا ہوا مال کسی دوسرے دکاندار کے پاس امانت کے طور پر رکھا اور دوسرے دکاندار کے پاس وہ مال ہلاک و ضائع ہو گیا تو اس دلال پر لازم ہوگا کہ وہ مالک دکاندار کو مال کا تاوان ادا کرے۔ دوسرے دکاندار پر تاوان نہ آئے گا۔

لو طاف به الدلال ثم وضعه فی حانوت فهلک ضمن الدلال بالاتفاق و لا ضمان علی صاحب الحانوت عند الامام لانه مودع المودع (رد المحتار ص 317 ج 4)

(قوله ضمن الدلال بالا تفاق) هذا اذا وضعه امانة عند صاحب الدکان.

اگر دلال نے مال دوسرے دکاندار کے پاس اس غرض سے رکھا تاکہ وہ اس کو اس سے خرید لے پھر دوسرے دکاندار کے پاس وہ مال ضائع ہو گیا تو اس صورت میں دلال پر تاوان نہیں آئے گا۔

اما لو وضعه عنده ليشتريه ففيه خلاف فقيل يضمن لانه مودع وليس للمودع ان يودع وقيل لا يضمن فى الصحيح لانه امر لا بد منه للبيع.

(رد المحتار ص 317 ج 4)

کمیشن ایجنٹ مالک کے لئے مال کی قیمت کا ضامن نہیں بن سکتا

چونکہ کمیشن ایجنٹ خود مالک کا ایجنٹ اور نمائندہ ہوتا ہے اگرچہ اجرت پر ہوتا ہے اس لئے وہ مالک کے لئے فروخت شدہ مال کی قیمت کا ضامن نہیں بن سکتا کہ مالک سے یوں کہے کہ میں فلاں کو تمہارا مال فروخت کرتا ہوں اگر اس نے قیمت ادا نہ کی تو میں قیمت کا ضامن ہوں گا۔

ضمان الدلال والسمسار الثمن للبائع باطل لانه وكيل بالاجر.

(رد المحتار ص 317 ج 4)

کمیشن اور دلالی سے متعلق چند اور مسائل

مسئلہ: آڑھتی اور کمیشن ایجنٹ بعض اوقات بیوپاریوں کا مال آگے ادھار فروخت کرتے ہیں لیکن خود بیوپاریوں کو نقد ادائیگی کر دیتے ہیں۔ آڑھتی نے اگر بیوپاری کو نقد کی قیمت کے حساب سے مثلاً سو روپے ادائیگی کی اور آگے جو ادھار فروخت کیا تو زائد قیمت پر فروخت کیا مثلاً ایک سو پانچ پر فروخت کیا تو یہ غلط ہے۔ زائد پانچ روپوں کا مالک بھی بیوپاری ہے۔ اور اگر آڑھتی نے ادھار جتنے میں فروخت کیا ہے اتنے ہی پیسے بیوپاری کو نقد ادا کئے تو اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ مال فروخت ہونے اور قیمت وصول ہونے سے پہلے بیوپاری مال کی قیمت کا مستحق نہیں بنتا آڑھتی بیوپاری کو وصولی سے پہلے جو ادائیگی کرتا ہے اس کی حیثیت قرض کی ہے۔ اور اسی طرح آڑھتی بھی قیمت وصول ہونے سے پہلے کمیشن کا مستحق نہیں بنتا۔ اس کی متبادل ایک صورت یہ ہے کہ آڑھتی بیوپاری سے خود مال خرید لے اور آگے اپنے نفع کے ساتھ اس کو ادھار فروخت کرے۔ اس کی متبادل دوسری صورت یہ ہے کہ مال وصول ہونے پر آڑھتی بیوپاری کو قیمت کے برابر قرض دے دے۔ پھر جب آڑھتی کو قیمت وصول ہو جائے تو وہ بیوپاری سے معاملہ برابر سرابر کر لے۔

مسئلہ: دکان پر ملازم رکھا اور یہ طے ہوا کہ جو نفع ہوگا اس کا دس فیصد ملازم کو ملے گا تو یہ صحیح ہے۔ اور اگر یوں طے پایا کہ کل آمدنی (Income) کا مثلاً دو فیصد ملازم کو ملے گا تو یہ بھی جائز ہے۔

مسئلہ: اگر ملازم کی بنیادی تنخواہ مقرر ہو پھر یہ طے پائے کہ وہ جتنی بکری (Sale) کرائے گا اس پر اس کو مثلاً پانچ فیصد کمیشن مزید ملے گا تو یہ بھی جائز ہے۔

مسئلہ: حکیم یا ڈاکٹر کسی دوا فروش سے یوں معاملہ طے کرے کہ جتنے نسخے ہم تمہارے پاس بھیجیں گے ان کا پانچ فیصد ہم کو دینا تو اگرچہ دوا فروش اس کو تسلیم بھی کر لے تب بھی یہ معاملہ درست نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آدمی بروکر دلال اس وقت بنتا ہے جب بائع اور مشتری دونوں کو علم ہو کہ درمیان کا آدمی دلال ہے۔

مسئلہ: جو لوگ کسی ادارے کے عہدیدار ہوں خواہ اعزازی یا تنخواہ دار اور جو باقاعدہ تنخواہ پر ملازم ہوں یہ جب ادارے کے لئے کوئی خریداری کریں اور اس پر کچھ فروخت کنندہ سے کمیشن وصول کریں جو اگرچہ فروخت کنندہ نے اپنے واجبی نفع میں سے دی ہو تو وہ رشوت ہے اور حرام ہے۔

مسئلہ: کمپنی اپنی مصنوعات میں مثلاً پینٹ کی کمپنی پینٹ کے ڈبے میں کاریگر کے لئے جو نقدی رکھتی ہے وہ کمیشن نہیں رشوت ہے۔

مسئلہ: زید بکر سے کہتا ہے کہ جب تم منڈی جاؤ تو میرے لئے فلاں سامان خرید لانا۔ اس کام کے لئے کوئی اجرت طے نہیں ہوئی بلکہ اس کے برعکس دونوں جانتے ہیں کہ یہ کام بغیر اجرت کے ہے۔ بکر منڈی سے اپنے تعلقات کی وجہ سے تھوک کے ریٹ سے بھی کم پر خرید لیتا ہے۔ بکر نے جو زائد رعایت حاصل کی ہے اس کو وہ کمیشن کے طور پر خود نہیں رکھ سکتا کیونکہ کمیشن پر خریدنا طے نہیں ہوا اور بکر زید سے صرف اتنی رقم لے سکتا ہے جو اس نے سامان خریدنے میں ادا کی ہے۔

البتہ اگر بکر کا معمول اور کاروبار ہی یہ ہے کہ وہ لوگوں کو منڈی سے اجرت و کمیشن پر مال لا کر دیتا ہے تو اس صورت میں وہ زید سے اپنا کمیشن وصول کر سکتا ہے جب کہ کمیشن کے بغیر لانا طے نہ ہوا ہو۔

بیوپار، ٹھیکیدار یا زمیندار کا آڑھتی و کمیشن ایجنٹ سے قرض لینا

یہ رواج پڑا ہوا ہے کہ اکثر بیوپاری اور ٹھیکیدار کسی آڑھتی کے پاس مال لانے کے لئے قرض (ایڈوانس) لیتے ہیں اس کے بعد مال لاتے ہیں۔ یعنی بیوپاری کا کسی آڑھتی کے پاس مال لانا اس کے ساتھ مشروط ہوتا ہے کہ آڑھتی اس کو قرض دے۔

آڑھتی بھی بیوپاری کو اپنا پابند کرنے کے لئے خود اس کو بلا طلب قرض (Advance) دیتا ہے۔ اس نظام کو مزید پختہ کرنے کے لئے منڈی کے آڑھتیوں میں اجتماعی طور پر یہ ضابطہ طے پاتا ہے کہ اگر مقروض بیوپاری اپنا مال کسی اور آڑھتی کے پاس لے جائے تو اس آڑھتی پر لازم ہوگا کہ وہ حاصل شدہ آڑھت اور کمیشن قرض دینے والے آڑھتی کو ادا کرے۔ علاوہ ازیں اکثر آڑھتی بیوپاری کا لایا ہوا کچھ مال نسبتاً کم داموں پر خود خرید لیتے ہیں اور بیوپاری زیر بار ہونے کی وجہ سے خاموش رہنے پر مجبور ہوتا ہے۔

بیوپاری، ٹھیکیدار اور زمیندار کے قرض لینے اور آڑھتی کے قرض دینے کا موجودہ رواج مفاسد پر مشتمل ہے جن میں سے چند ایک اوپر ذکر بھی ہوئے ہیں۔ اس لئے اس رواج کو ترک کرنا ضروری ہے۔ اگر کبھی کسی بیوپاری کو کسی مجبوری سے قرض لینے کی نوبت آ جائے اور آڑھتی اس کو قرض دینے پر راضی ہو تو مندرجہ ذیل امور کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔

1- بیوپاری وغیرہ کو اس بات کا پابند نہ کیا جائے کہ وہ مال صرف قرض دینے والے آڑھتی کے پاس لائے۔

2- آڑھتی بیوپاری کی مجبوری سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس سے کم نرخ پر سامان نہ خریدے کیونکہ ایک تو اس میں دوسرے کی مجبوری سے فائدہ اٹھانا ہے اور دوسرے اپنے دیئے ہوئے قرض پر نفع اٹھانا ہے جو سود کی صورت ہے۔

3- یہ ضابطہ اور قانون کہ فروخت کرنے والے آڑھتی پر لازم ہوگا کہ وہ حاصل شدہ کمیشن اور آڑھت قرض دینے والے آڑھتی کو دے ناجائز ہے اور قرض دینے والے آڑھتی کو اس کا لینا حرام ہے کیونکہ کام دوسرے نے کیا ہے اس نے نہیں کیا لہٰذا ایک تو وہ دوسرے کا حق مارتا ہے اور دوسرے وہ یہ رقم اپنے قرض کی بنیاد پر لیتا ہے تو یہ کھلا سود ہے۔

تنبیہ: جیسے اوپر ذکر ہوا چونکہ بیوپاری وغیرہ کو قرض دینے کا رواج ہے اور جتنا زیادہ قرض دیا جائے اور جتنے زیادہ بیوپاریوں کو دیا جائے اتنا زیادہ کام بڑھتا ہے تو آڑھتی لوگوں کو اپنے ساتھ شریک کر لیتے ہیں اور ان کو Sleeping partner بنا لیتے ہیں۔ یہ شراکت بالکل غلط اور ناجائز ہے کیونکہ ایک تو شراکت میں جمع کی ہوئی رقم کسی کاروبار میں نہیں لگتی بلکہ صرف قرض میں دی جاتی ہے اور دوسرے آڑھتی سرمائے پر نہیں بلکہ اپنی محنت پر کمیشن وصول کرتا ہے لہٰذا اس کمیشن میں بھی شراکت نہیں ہوسکتی۔

پھلوں میں آڑھت کے دو واجب اصلاح رواج

1- آجکل منڈیوں میں یہ صورت رائج ہے کہ آڑھتی کے پاس پھل دو صورتوں میں لایا جاتا ہے۔ پیٹی میں بند بھی اور کھلا بھی۔ ہر صورت میں کمیشن کا مخصوص طریقہ ہے۔

پیٹی میں بند پھل کی صورت میں آڑھتی گاہک سے بھی ''لاگا'' کے نام پر مثلاً دس روپے کمیشن لیتا ہے۔

پھر اگر آڑھتی نے بیوپاری کو قرض (Advance) دیا ہوتا ہے تب تو بیوپاری اور آڑھتی وہ دس روپے آپس میں طے کردہ شرح سے اپنے درمیان تقسیم کر لیتے ہیں اور اگر آڑھتی نے بیوپاری کو کچھ ایڈوانس نہ دیا ہو تو کل دس روپے بیوپاری لے لیتا ہے۔

کھلا مال ہو تو آڑھتی بیوپاری سے کچھ نہیں لیتے البتہ گاہک سے مثلاً فی ٹوکرا دس روپے کمیشن بھی لیتے ہیں اور ایک دانہ پھل کا بھی لیتے ہیں۔ اس طرح سے حاصل شدہ دانوں کو فروخت کیا جاتا ہے۔ یہ دانے اور ان کی قیمت کو ڈالی کہتے ہیں۔ دس روپے اور ڈالی کا نصف آڑھتی لیتا ہے اور نصف بیوپاری لیتا ہے۔

اس مروجہ صورت کا حکم یہ ہے کہ آڑھتی تو خود بیوپاری کا کمیشن اور اجرت پر ملازم ہے لہٰذا وہ اپنی اجرت (یا آڑھت یا کمیشن) صرف بیوپاری سے لے سکتا ہے۔ وہ بروکر (Broker) کے معنی میں دلال نہیں ہے جو گاہک سے بھی دلالی لے سکتا ہے۔ اس لئے مذکورہ رواج کی بنیاد ہی غلط ہے۔ ڈالی کا رواج بھی غلط ہے کیونکہ اس میں بھی یہی قباحت ہے۔ قرض دینے کی صورت میں آڑھتی کو بھی اس کمیشن میں سے حصہ ملتا ہے تو یہ سود ہے کیونکہ قرض

پر نفع ہے۔ قرض نہ دیا ہوتو نہیں ملتا۔ اور خود بیوپاری کا اس میں سے کمیشن یا حصہ لینا غلطی در غلطی ہے کیونکہ یہ تو ایسی صورت بنی کہ ایک پھل والا ایک درجن مالٹے تیس روپے میں فروخت کرے پھر گاہک سے قیمت کے تیس روپے بھی لے اور کمیشن کا ایک مالٹا یا دو روپے بھی وصول کرے۔

صحیح اور شرعی طریقہ یہ ہے کہ بیوپاری جتنی قیمت پر راضی ہو آڑھتی اس قیمت پر مال فروخت کرے۔ قیمت ساری بیوپاری کی ہوگی اور بیوپاری اپنے پاس سے آڑھتی کو اس کی آڑھت اور اجرت دے۔

2- بعض آڑھتی بعض مال کے بارے میں بیوپاری کو جھوٹ کہہ دیتے ہیں کہ وہ مثلاً ایک سو بیس روپے کی پیٹی کے حساب سے فروخت ہو گیا اور اسی حساب سے بیوپاری کو ادائیگی کرتے ہیں لیکن واقع میں وہ اس کو بعد میں اسی منڈی میں یا کسی دوسری جگہ بھیج کر مہنگے داموں فروخت کرتے ہیں اور زائد رقم خود رکھ لیتے ہیں۔ یہ حرام ہے۔ غلط بیانی بھی حرام ہے اور جو زائد رقم حاصل ہوئی ہے اس کا مالک بھی بیوپاری ہے آڑھتی نہیں لہٰذا اس کے لئے وہ رقم بھی حرام ہے۔

کمیشن ایجنٹ دلالی کی چند جدید صورتیں

1- فاریکس (Forex) کمپنیاں

ان سے مراد وہ کمپنیاں ہیں جو اپنے مؤکلین اور عالمی تجارتی مراکز میں موجود دلالوں کے درمیان کمیشن ایجنٹ کے طور پر کام کرتی ہیں۔

A Commission House between the clients and brokerage houses in the various finance trading centres of the world.

اس کا طریقہ بعض کمپنیوں کے یہاں یہ ہے کہ کمپنی میں دس ہزار ڈالر جمع کرا کے آپ اس کے رکن بن جاتے ہیں۔ کمپنی والے پھر آپ کی رہنمائی کرتے ہیں کہ آپ کب اور کونسی

کرنسی خریدیں کہ جس کو بعد میں فروخت کر کے نفع کی امید کی جا سکتی ہے۔ ہر کرنسی کی خرید کی کم سے کم مقدار مقرر ہوتی ہے جس کو لاٹ (Lot) یا کھیپ کہا جاتا ہے۔

جب آپ کسی کرنسی کی ایک لاٹ خریدنا چاہیں اور کمپنی کو اپنا آرڈر دیں تو کمپنی ان جمع شدہ دس ہزار ڈالر میں سے دو ہزار ڈالر بطور بیعانہ یا سیکیورٹی کے مختص کر لیتی ہے اور آرڈر اپنے مرکزی دفتر کو پہنچا دیتی ہے جو آرڈر کی تکمیل کر کے لاٹ کی خرید کی اطلاع دیتا ہے۔

یہ خرید دو طرح کی ہوتی ہے ایک نقد جس کو Spot/Cash Trading کہتے ہیں اور دوسری بیع سلم قسم کی جس کو Future Trading کہتے ہیں-Future میں یہ طے پاتا ہے کہ بائع ایک مقرر مدت کے بعد طے شدہ مہینے میں فلاں تاریخ کو وہ لاٹ مہیا کرے گا اور قیمت کی تعیین بھی کر لیتے ہیں۔ عام طور سے جو سودے کئے جاتے ہیں وہ Future کے ہوتے ہیں۔

آپ کمپنی کے ذریعہ سے جب کوئی لاٹ خریدتے ہیں تو خواہ بعد میں آپ کو فائدہ ہو یا نقصان ہو کمپنی آپ کے لئے وہ سودا کرانے پر آپ سے مثلاً پچاس ڈالر کمیشن وصول کرتی ہے۔

پھر آپ نے جو لاٹ خریدی اگر خریداری کے دن ہی آپ نے وہ آگے فروخت کروا دی تو کمپنی صرف اپنا کمیشن وصول کرے گی۔ اور اگر فروخت میں کچھ دن لگ گئے تو کمپنی کمیشن کے علاوہ مثلاً پانچ ڈالر یومیہ حساب سے آپ سے سود وصول کرے گی۔

اس کاروبار میں مندرجہ ذیل خرابیاں ہیں:

i- سود کا معاملہ کرنے کی اور سود کی ادائیگی کی نوبت آتی ہے

ii- ایک کرنسی سے دوسری کرنسی خریدیں تو کم از کم ایک جانب سے پوری ادائیگی سودے کے وقت ہونی ضروری ہے۔

باع فلوسا بمثلها او بدراهم او بدنانير فان نقد احدهما جاز و ان تفرقا بلا قبض احدهما لم يجز (در مختار)

لانه يكون افتراقا عن دين بدين و هو غير صحيح (رد المحتار ص 192 ج 4)

iii- کرنسی میں بیع سلم جائز نہیں ہے۔

حاصل یہ ہے کہ جب Forex (فاریکس) کے کاروبار کی صورت ہی صحیح نہیں تو اس کے لئے دلالی کرنا بھی جائز نہیں اور اس پر جو کمیشن لیا جائے وہ بھی حرام ہے۔

2- سٹاک مارکیٹ میں شیئرز کی دلالی

کسی پبلک کمپنی کی حقیقت یہ ہے کہ پہلے چند سرمایہ دار اور پھر عوام سرمایہ مہیا کرتے ہیں اور مثلاً اس کے ہر پچاس روپے کو ایک حصہ (Share) کہا جاتا ہے۔ اس طرح سے مشترک مال حاصل ہوتا ہے۔ اس کے بعد بنیادی سرمایہ فراہم کرنے والے کچھ لوگوں کو کمپنی کا ڈائریکٹر مقرر کیا جاتا ہے جو اجرت پر کمپنی کا کاروبار چلاتے ہیں۔ ڈائریکٹروں کی اجرت سمیت تمام اخراجات منہا کر کے جو نفع ہوتا ہے اس کو کل حصص پر تقسیم کر دیا جاتا ہے۔

اگرچہ عرف عام میں اس کو شرکت کہا جاتا ہے لیکن شرعی نقطہ نگاہ سے یہ معاملہ مشترکہ مال میں اجارہ کا ہے۔

کمپنیوں میں عام طور سے دو خرابیاں پائی جاتی ہیں۔

i- ڈائریکٹروں کی اجرتیں مجہول ہوتی ہیں اور معاملہ کرتے ہوئے یہ علم نہیں ہوتا کہ وہ کتنی اجرت وصول کریں گے۔ اس میں شک نہیں کہ ان کی بنیادی تنخواہ متعین ہوتی ہے لیکن جو بھتے اور الاؤنسز (Allowances) وہ لیتے ہیں وہ بھی تو اجرت کا حصہ ہیں۔ ان کی مقدار متعین نہیں ہوتی اور مشاہدہ و مطالعہ سے معلوم ہے کہ وہ جہالت کچھ کم نہیں ہوتی کیونکہ الاؤنسز کے نام پر بنیادی تنخواہ سے کئی کئی گنا زیادہ وصول کیا جاتا ہے اور پھر سال بہ سال اس میں تفاوت بھی بہت ہوتا ہے۔ اجرت کے غیر متعین ہونے سے اجارہ فاسد ہو جاتا ہے۔

ii- کمپنی کے آرٹیکلز میں یہ شق موجود ہوتی ہے کہ ڈائریکٹروں کو سود پر لین دین کا اختیار ہوگا اور وہ اس پر عمل بھی کرتے ہیں۔ لہٰذا جب کوئی شخص کمپنی کے شیئرز خریدتا ہے تو اس شرط کو تسلیم کرتے ہوئے خریدتا ہے۔ چونکہ یہ شرط ناجائز ہے لہٰذا اس سے بھی وہ اجارہ فاسد ہوا۔

ان مذکورہ دو خرابیوں کی وجہ سے بھی شیئرز کی خرید و فروخت اور ان کی دلالی سب ناجائز ہے۔

شیئرز کے کاروبار کے ناجائز ہونے کی مزید دو صورتیں یہ ہیں:

i- اگر کمپنی حرام کاروبار میں ملوث ہو مثلاً وہ بینک ہو یا انشورنس کمپنی ہو یا شراب کے کاروبار کی کمپنی ہو یا کسی اور حرام کام کی کمپنی ہو تو اس کے شیئرز کی خرید و فروخت اور ان کی دلالی سب ناجائز ہے۔

ii- جب شیئرز کی خرید و فروخت مقصود نہ ہو بلکہ آخر میں جا کر آپس کا فرق (Difference) برابر کر لیا جائے تو یہ حرام ہے اور سود ہے اور جوا ہے۔ دلال کا اس کام میں حصہ دار بننا بھی حرام ہے۔

جائیداد کی خرید وفروخت کے چند اہم مسائل

i- پلاٹ کی فائل کی خرید وفروخت

کوئی کمپنی یا سوسائٹی ایک رقبہ خرید کر اس میں رہائشی سکیم تجویز کرتی ہے اور چھوٹے پلاٹوں میں تقسیم کر کے فروخت کرتی ہے مثلاً ایک ہزار کنال کا رقبہ ہو تو اس کے ایک ایک کنال کے ہزار پلاٹ تجویز کیے جاتے ہیں۔ پھر کبھی تو پلاٹوں کی تعیین کر کے ان کو فروخت کیا جاتا ہے اور کبھی تعیین سے پہلے ہی ان کو فروخت کر دیا جاتا ہے پھر بعد میں مثلاً قرعہ اندازی سے تعیین کر دی جاتی ہے۔

پلاٹ کی تعیین کیے بغیر اس کو فروخت کرنا جائز ہے کیونکہ یہ کل رقبہ کے ہزارویں حصہ کی فروخت ہے جو کہ جائز ہے۔

بیع حصة شائعة معلومة کالنصف و الثلث و العشر من عقار مملوک قبل الافراز صحیح (مادہ 214 مجلہ)

کمپنی یا سوسائٹی پلاٹ کے خریدار کو ثبوت کے طور پر بیعنامہ یا کچھ اور دستاویزات دیتی ہے جس کو عرف عام میں فائل کہا جاتا ہے۔

خریدار کمپنی کے ساتھ یا دیگر خریداروں کے ساتھ اس بڑے رقبہ میں شریک ہو جاتا ہے۔ پلاٹوں کی تعیین اور الاٹمنٹ ہو جائے تو خریدار کا پلاٹ متعین ہو جاتا ہے اور وہ بلا اشکال اس کو آگے فروخت کر سکتا ہے۔ لیکن اگر ابھی الاٹمنٹ اور تعیین نہ ہوئی ہو تب بھی خریدار کے

لئے اپنا حصہ یا دوسرے لفظوں میں اپنی فائل فروخت کرنا جائز ہے۔

یصح بیع الحصة المعلومة الشائعة بدون اذن الشریک (مادہ 215 مجلہ)

اگر یہ خیال ہو کہ پلاٹ پر ابھی قبضہ نہیں ہوا پھر اس کی فروخت کیسے صحیح ہوئی تو اس کا جواب یہ ہے منقولہ اشیاء کے برعکس غیر منقولہ جائیداد جب کہ وہ دریا کے کنارے نہ ہو کہ جہاں اس کے دریا برد ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے آگے فروخت کرنے کے لئے قبضہ کرنا ضروری نہیں۔

للمشتری ان یبیع المبیع لآخر قبل قبضه ان کان عقارا (مادہ 253 مجلہ)

واشار بقوله للمشتری ان یبیع الخ الی ان بیعه جائز لکن لا یلزم من جواز البیع نفاذه و لزومه فانهما موقوفان علی نقد الثمن او رضی البائع و الا فللبائع ابطال بیع المشتری (شرح مجلہ خالد اتاسی ص 173)

ii- قیمت کی ادائیگی سے پہلے جائیداد آگے فروخت کرنا

آدمی مثلاً 6 مہینے کے ادھار یعنی قیمت کی ادائیگی کی مہلت پر ایک زمین خریدتا ہے اور بیعانہ ادا کر دیتا ہے۔ پھر اسی مہلت کے عرصہ میں اسی زمین کو آگے فروخت کر دیتا ہے کبھی نقد اور کبھی کم مدت کے ادھار پر اور حاصل شدہ رقم سے قیمت ادا کرتا ہے اور نفع بھی بچاتا ہے۔ یہ صورت جائز ہے۔

بیعانہ کا حکم

کوئی زمین ادھار خریدی اور خریدار نے بیعانہ یا ٹوکن کے طور پر قیمت کا کچھ حصہ سودے کے وقت ادا کیا تو جائز ہے۔ لیکن یہ شرط کرنا کہ اگر خریدار نے باقی قیمت کی بروقت ادائیگی نہ کی یا وہ ادائیگی کرنے سے انکار کر دے تو بائع اس کا بیعانہ ضبط کر لے گا اور اگر بائع فروخت پر قائم رہنے سے انکار کر دے تو وہ دیئے ہوئے بیعانہ کا دگنا واپس کرے گا تو یہ جائز نہیں۔ بیعانہ کی ضبطی کے ناجائز ہونے کی دلیل یہ ہے:

عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ نَهٰى عَنْ بَيْعِ الْعُرْبَانِ (مؤطا امام

مالک)

حضرت عبداللہ بن بن عمرو رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عربان (یا عربون) کی فروخت سے منع فرمایا (جس کی صورت یہ ہے کہ زید بکر سے کوئی سودا مثلاً ایک ہزار روپے میں خریدے اور بکر کو ایک سو روپے دے کر کہے کہ یہ رکھ لو۔ اگر میں نے سودا نہ لیا بلکہ واپس کیا تو یہ سو روپے تمہارے ہیں تم ان کو ضبط کر سکتے ہو)۔

دوگنا بیعانہ واپس کرنے کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ مالی جرمانہ ہے جو جائز نہیں۔ علاوہ ازیں یہ ظاہری صورت میں سود ہے۔

گروی پر مکان لینا دینا

آجکل یہ طریقہ خوب رائج ہے کہ جو شخص اپنا مکان کرائے پر دینا چاہتا ہے وہ بجائے کرائے پر دینے کے کرایہ دار سے ایک بڑی رقم مثلاً پانچ لاکھ روپے یکمشت لے لیتا ہے اور اس کو رہائش کے لئے اپنا مکان دے دیتا ہے کہ جب کرایہ دار مکان خالی کر کے واپس کرے یا مالک مکان واپس لے تو مالک مکان لی ہوئی رقم واپس کر دے گا۔ یہ گروی پر مکان لینا دینا کہلاتا ہے۔ یہ طریقہ مالک مکان اور کرایہ دار دونوں ہی کے لئے پر کشش ہے۔ کرایہ دار سمجھتا ہے کہ اس کو کچھ دینا نہیں پڑا اور اس نے جو رقم دی وہ اسے پوری واپس مل گئی جب کہ مالک مکان کو اگر کاروبار میں سرمایہ کی ضرورت ہے تو وہ سمجھتا ہے کہ اسے اس طرح مطلوبہ سرمایہ مل گیا اور اگر اسے سرمایہ کی ضرورت نہ ہو تو وہ یہ سوچتا ہے کہ وہ یہ رقم بنک میں جمع کرا دے گا جہاں سے اس کو کم از کم رائج کرایہ کے بقدر نفع ''باعزت طریقے سے'' ملتا رہے گا اور اس کو کرایہ وصول کرنے کے لئے ہر مہینے کرایہ دار کے پیچھے بھاگنا نہ پڑے گا۔

اگر ہم اس معاملہ کی حقیقت کو دیکھیں تو یہ سود کی صورت ہے کیونکہ مالک مکان نے جو یکمشت رقم وصول کی ہے اس کی حیثیت قرض کی ہے۔ اس قرض کے مقابلہ میں وہ قرض خواہ کو اپنا مکان مفت رہائش کے لئے دیتا ہے۔ جب کہ قرض پر جو نفع حاصل کیا جائے وہ سود ہوتا ہے۔ ایک حدیث میں ہے۔

عَنْ عَلِيٍّ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم كُلُّ قَرْضٍ جَرَّ مَنْفَعَةً فَهُوَ رِبًا. (کنز العمال)

حضرت علی رضی اللہ عنہ کہتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہر وہ قرض جو نفع دے وہ سود ہے۔

بعض لوگ قرض کے مقابلہ میں مفت رہائش نہیں لیتے بلکہ کچھ تھوڑا سا کرایہ طے کر لیتے ہیں مثلاً اگر مکان کا واجبی کرایہ دو ہزار ماہانہ ہو تو وہ دوسو ماہانہ بھی ساتھ میں طے کر لیتے ہیں۔لیکن اس سے مسئلہ میں کچھ فرق نہیں پڑتا کیونکہ قرضخواہ کو اب بھی اٹھارہ سو روپے ماہانہ کا فائدہ ہو رہا ہے اور چونکہ یہ قرض کی وجہ سے ہے اس لئے سود ہے۔گروی پر مکان لینے والے پر لازم ہوتا ہے کہ وہ مالک مکان کو رہائش کی مدت کا واجبی مروجہ یعنی عام ریٹ کے مطابق کرایہ ادا کرے کیونکہ گروی کی حیثیت ختم ہو کر اجارہ فاسد کی حیثیت بن جاتی ہے۔

لو استقرض دراهم وسلم حماره الی المقرض یستعمله الی شهرین حتی یوفیه دینه او داره لیسکنها فهو بمنزلة الاجارة الفاسدة ان استعمله فعلیه اجر مثله و لایکون رهنا (ردالمحتار ص 343 ج 5)

فقہ کی کتابوں میں یہ قول بھی منقول ہے کہ گروی لینے والا مالک کی اجازت سے گروی کا استعمال کرسکتا ہے لیکن موجودہ دور میں اس قول کا اعتبار نہیں کیونکہ جو بے لوث اور ہمدردانہ اجازت پہلے کسی دور میں متصور ہوسکتی تھی وہ اب بالکل مفقود ہے بلکہ اب تو قرض خواہ پہلے ہی سے نفع اٹھانے کی شرط رکھتا ہے۔اسی لئے عدم جواز کا قول ہی معتبر ہے۔

لا الا نتفاع به مطلقا لا باستخدام ولاسکنی ولا لبس ولا اجارة و لا اعارة سواء کان من مرتهن او راهن الا باذن کل للآخر و قیل لا یحل للمرتهن لانه ربا و قیل ان شرطه کان ربا والا لا (درمختار ص 342 ج 5)

قلت و الغالب من احوال الناس انهم یریدون عند الدفع الانتفاع ولولاه لما اعطاه الدراهم و هذا بمنزلة الشرط لان المعروف کا لمشروط و هو مما یعین المنع. (ردالمحتار ص 343 ج 5)

پگڑی پر دکان لینا دینا

اس کی صورت جو آجکل رائج ہے وہ یہ ہے کہ مالک دکان کرایہ دار سے ایک بڑی رقم مثلا پانچ لاکھ لیتا ہے اور نسبتاً کچھ کم کرایہ مقرر کرتا ہے۔ پانچ لاکھ کی رقم قرض نہیں ہوتی کہ

کرایہ دار کے چھوڑنے پر مالک ہی کو وہ واپس کرنی پڑے بلکہ اس بات کے عوض میں ہوتی ہے کہ کرایہ دار کو اس دکان میں ایک پختہ حق حاصل ہو گیا ہے۔ کرایہ دار وہ دکان آگے کسی اور کو موجودہ وقت کے حساب سے پگڑی پر دے سکتا ہے جس کا پندرہ بیس فیصد حصہ مالک دکان کو ملے گا۔ اگر دکان کا مالک دکان خالی کروانا چاہے تو وہ بھی موجودہ ریٹ کے حساب سے رقم دینے کا پابند ہوگا۔

یہ طریقہ رشوت کا ہے اور ناجائز وحرام ہے۔ اس کے متبادل دو جائز صورتیں ہیں۔

1- مالک دکان مروجہ کرائے پر دکان دے اور کرایہ کا معاملہ مثلاً پانچ سال کے لئے طے کر لے۔ اگر کرایہ دس ہزار ماہانہ ہو تو وہ پانچ سال کا آدھا کرایہ شروع میں وصول کر لے جو کہ تین لاکھ روپیہ بنتا ہے۔ پھر ہر مہینے آدھا کرایہ یعنی پانچ ہزار ماہانہ لیتا رہے۔ پانچ سال کے بعد چاہے تو معاملہ کی تجدید کر لے اور دوبارہ نصف کرایہ یکمشت لے لے۔

2- مالک دکان اپنی آدھی دکان کرایہ دار کے ہاتھ فروخت کر دے اور آدھی دکان کرایہ پر دے دے۔ اس صورت میں یکمشت رقم مالک کو صرف پہلی دفعہ اپنی آدھی دکان فروخت کرنے پر ملے گی۔ آئندہ نہیں ملے گی۔ اگر کرایہ دار اپنا نصف حصہ کسی دوسرے کو فروخت کرے تو مالک مکان کو شریک ہونے کی وجہ سے شفعہ کے حق کی بنیاد پر اسے لینے کا حق حاصل ہوگا۔ اپنے شریک کو کرایہ پر دینے کے جواز کا حوالہ یہ ہے:

وتفسد الاجارة ایضا بالشیوع بان یوجر نصیبا من داره او نصیبه من دار مشترکة من غیر شریکه أو من احد شریکیه ...... الا اذا آجر کل نصیبه أو بعضه من شریکه فیجوز و جوزاه بکل حال (درمختار ص 33 ج 5)

کرایہ پر دیتے ہوئے ایڈوانس لینا

اب یہ رواج بھی چل پڑا ہے کہ مالک اپنی دکان کسی کو کرایہ پر دیتا ہے۔ کرایہ عام ریٹ کے مطابق ہوتا ہے لیکن مالک کرایہ دار سے ایک بڑی رقم یکمشت ایڈوانس کے نام سے لیتا ہے۔ کسی وقت میں یہ رقم سیکیورٹی یا گروی کے طور پر لی جاتی ہوگی لیکن اب یہ قرض کے طور پر لی جاتی ہے۔ اگر سیکیورٹی کے طور پر لی جائے تو یہ مالک کے پاس امانت ہوگی اور اس کو اختیار نہیں ہوگا کہ وہ اس کو اپنے استعمال میں لا سکے۔ اور اگر وہ قرض کے طور پر ہو تو کرایہ کے

معاملہ میں قرض کا مطالبہ کرنا ایک فاسد معاملہ ہے جو خود کرایہ کے معاملہ کو فاسد کر دیتا ہے۔ لہٰذا ایڈوانس کے طور پر رقم لینے کے رواج کو ختم کرنا چاہئے اور اگر لیں تو اس کو امانت سمجھیں اور اس کو اپنے استعمال میں نہ لائیں۔

اگر کسی کو یکمشت رقم کی ضرورت ہو تو اس کی یہ تدبیر کی جا سکتی ہے کہ کرایہ کا معاملہ مثلاً پانچ سال کے لئے کیا جائے کرایہ اگر چار ہزار روپے ماہانہ ہو تو پانچ سال کا آدھا کرایہ جو ایک لاکھ بیس ہزار بنتا ہے پہلے لے لیں اور آدھا کرایہ یعنی دو ہزار روپے ماہانہ لیتے رہیں۔

اگر کسی کو کرایہ پر دکان لینی ہو اور ایڈوانس کے رائج طریقے کے بغیر نہ ملتی ہو تو کرایہ کا معاملہ کرتے ہوئے ایڈوانس کا ذکر نہ کیا جائے بلکہ مجبوری کی وجہ سے اس کو یا پہلے طے کر لیا جائے یا پھر کرایہ کا معاملہ طے ہو جانے کے بعد ذکر کیا جائے۔

و محل الفساد ایضا فیما اذاکان الشرط مقارنا للعقد ای مذکورا فی صلبه. فلو الحق الشرط الفاسد بالعقد قیل یلتحق عند الامام رضی اللہ عنہ وقیل لا وهو الصحیح. وقال الفاضل ابن عابدین فی رد المحتار و اشار ای صاحب التنویر بقوله ولا بیع بشرط الی انه لا بد من کونه مقارنا للعقد لان الشرط الفاسد لو التحق بعد العقد قیل یلتحق عند ابی حنیفة و قیل لا و هو الا صح ...... ثم نقل عن جامع الفصولین ایضا انه لو ذکر البیع بلا شرط ثم ذکر الشرط علی وجه العدة جاز البیع ولزم الوفاء بالوعد اذ المواعید قد تکون لازمة فیجعل لازما لحاجة الناس اه و یظهر لی انه متی وقع الشرط بعد العقد لا یکون الا علی وجه العدة و حکمه انه یجب الوفاء به ...... وانت علی علم بان کلمتهم قد اتفقت ان الشرط انما یکون مفسدا للعقد اذا کان مقارنا له ولهذا قالوا انه لو باع مطلقا ثم اجل الثمن الی اجل مجهول کالد یاس والقطاف صح التاجیل ولا یفسد البیع مع انه فی حکم الشرط الفاسد کما فی رد المحتار. بقی ما اذا ذکر الشرط قبل العقد ثم عقد خالیا عن الشرط و قد ذکره فی الثامن عشر من جامع الفصولین حیث قال شرطا شرطا فاسدا قبل العقد ثم عقدا لم یبطل العقد و یبطل لو تقارن (شرح المجله ص 61 ج 2)

رہائش کی شرط

زید بکر سے اس کا مکان چھ مہینے کے ادھار پر خرید تا ہے اور یہ طے پا تا ہے کہ زید جب بکر کو اس کی پوری رقم ادا کر دے گا اس وقت بکر مکان خالی کر کے زید کے سپرد کرے گا اور اس سے پہلے وہ اسی مکان میں رہتا رہے گا۔

سودے میں ایسی شرط رکھنا جس میں ایک فریق کا فائدہ ہو فاسد ہے اور اس سے سودا بھی فاسد ہو جا تا ہے۔ چونکہ رہائش کی شرط میں بائع کا فائدہ ہے اس لئے یہ شرط فاسد ہے۔ سودے کے فساد سے بچنے کے لئے مندرجہ ذیل صورتیں اختیار کی جاسکتی ہیں۔

1- رہائش کی بات یا تو سودے سے پہلے کر لی جائے یا سودے کی بات مکمل ہونے کے بعد کی جائے

2- بکر اپنا مکان فروخت کرنے کے بعد زید سے اسے چھ مہینے کے لئے کرایہ پر لے لے۔

3- فی الحال خرید وفروخت کا وعدہ کر لیں ۔ پھر چھ مہینے میں جب قیمت فراہم ہو جائے تو مکان کا سودا کر لیں۔

باب: 32

کیا شیئرز کی خرید وفروخت جائز ہے؟

بسم الله حامدا و مصلیا

شیئرز کی حقیقت

شیئرز کی حقیقت یہ ہے کہ اولاً تو یہ شرکتِ اموال ہے اور پھر عقدِ اجارہ ہے۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ جب ایک کمپنی قائم کی جاتی ہے تو اس کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ ابتداء چند سرمایہ کار (جو ترقی دینے والے حصہ دار کہلاتے ہیں) ایک سکیم مرتب کر کے اور قواعد وضوابط متعین کر کے متعلقہ سرکاری محکمہ سے اپنی رجسٹریشن کراتے ہیں۔ اسی طرح کسی معتبر بینک سے یہ ضمانت حاصل کی جاتی ہے کہ اگر پیش کردہ حصص پر سرمایہ فراہم نہ ہو سکے تو بینک اتنے حصے خریدنے کو تیار ہے۔ رجسٹریشن کے بعد اشتہار کے ذریعے کمپنی میں بذریعہ شیئرز (حصص) شرکت کی کھلی اور عمومی پیشکش کی جاتی ہے۔ کبھی پہلے سے موجود کمپنی بھی اپنے کاروبار کو فروغ دینے کے لئے عوام کو سرمایہ کاری کے لئے کھلی پیش کش کرتی ہے۔ خواہشمند لوگ اپنی اپنی قوت اور منشا کے مطابق کم یا زیادہ حصے خریدتے ہیں۔ اس طرح سے حصص کے خریداروں اور ابتدائی سرمایہ کاری کرنے والوں کا سرمایہ مل کر مشترک ہو جاتا ہے یہ شرکتِ اموال کی صورت بن جاتی ہے۔ ابتداء میں بظاہر تو یہ حصص کی خرید ہوتی ہے، لیکن در حقیقت یہ مختلف لوگوں کا اپنے سرمایہ کو اکٹھا کرنے کی صورت ہے۔

یہ سرمایہ جو شیئرز کی خرید کی صورت میں مہیا کیا جاتا ہے اس لئے کیا جاتا ہے کہ کمپنی کے ڈائریکٹران وغیرہ اس سرمایہ میں کاروبار کریں۔ کمپنی کے ڈائریکٹران اس کام پر اجرت وصول کرتے ہیں جو کمپنی کے اخراجات کی مد میں شمار ہوتی ہے۔ تمام اخراجات نکال کر جو نفع ہوتا

ہے وہ شیئر ہولڈرز (یعنی اصحاب حصص) پر ان کے سرمایہ کے تناسب تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ اس کا طریقہ یہ کیا جاتا ہے کہ سرمایہ کو مثلاً دس دس روپے کے حصص کی صورت میں لیا جاتا ہے اور نفع کو کل حصص میں تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ کمپنی کے ڈائریکٹران اپنی محنت کی اجرت وصول کرتے ہیں اور اپنے سرمایہ پر فی حصہ نفع میں دوسرے حصہ داروں کے ساتھ مساوی طور پر شریک ہوتے ہیں، لہٰذا یہ شرعاً اجارہ (یعنی اجرت پر کام کرنے) کی صورت ہے۔ اور اگرچہ عرف عام میں اس کو شرکت کہا جاتا ہے۔ لیکن شرعی نقطہ نظر سے یہ معاملہ شراکت کا نہیں ہے، بلکہ اجارہ کا ہے۔

شیئرز کی خرید و فروخت کا شرعی حکم

(ا) وہ کمپنیاں جو بالفرض کسی سودی لین دین میں ملوث نہ ہوں شیئرز خرید کر ان میں حصہ دار بننے کے جواز میں جو ایک مانع ہے وہ یہ ہے کہ ڈائریکٹران وغیرہ کی اجرتیں مجہول ہوتی ہیں یعنی معاملہ کرتے ہوئے علم نہیں ہوتا کہ وہ کتنی اجرت وصول کریں گے۔ اس میں شک نہیں کہ ان کی بنیادی تنخواہیں معین ہوتی ہیں، لیکن ان کے بھتوں اور Allowances کی مقدار پہلے سے متعین نہیں ہوتی، چونکہ یہ الاؤنس بھی درحقیقت ان کی اجرت و تنخواہ کا حصہ ہوتے ہیں اس لئے ان کی مقدار کے نامعلوم ہونے سے کل اجرت مجہول رہ جاتی ہے اور یہ بات اجارہ کے صحیح ہونے کے منافی ہے۔ یہ جہالت یسیرہ بھی نہیں ہوتی یعنی اتنی معمولی بھی نہیں ہوتی کہ اس کو نظر انداز کیا جا سکے، کیونکہ Allowances کے نام پر تنخواہ سے بھی کہیں زیادہ فائدے اٹھائے جاتے ہیں۔ مثلاً ایک کمپنی کی سالانہ رپورٹ میں ہمیں یہ ملتا ہے کہ اس کے Chief Executive (چیف ایگزیٹو) کی 1994ء کے سال کی تنخواہ تین لاکھ تیس ہزار روپے تھی، جب کہ بھتوں اور الاؤنسز کی صورت میں اس نے ساڑھے چار لاکھ سے زیادہ کے فوائد حاصل کئے۔ نیز کمپنی کی جانب سے کار بھی مہیا کی گئی (نہ جانے ایک ہی تھی یا زائد تھیں) جس کے تمام اخراجات کمپنی کے ذمے تھے۔ علاوہ ازیں Free furnished accomodation یعنی آرائش شدہ رہائش بھی مفت مہیا کی گئی۔ یہ خرچے کمپنی کے دیگر اخراجات میں شامل کر کے دکھائے گئے ہیں۔ اسی طرح ایک اور کمپنی کے دو ڈائریکٹروں نے

1993ء کے سال میں رہائشی الاؤنس اناسی ہزار (79000/-) وصول کیا جب کہ 1994ء میں انہوں نے اس مد میں دو لاکھ چالیس ہزار روپیہ وصول کیا۔

غرض چونکہ ان ڈائریکٹران وغیرہ کی کل اجرت مجہول و نامعلوم ہوتی ہے، لہٰذا یہ اجارہ فاسد ہے اور اس سے اجتناب ضروری ہوتا ہے۔

(ب) وہ کمپنیاں جو سودی لین دین میں ملوث ہوں اور الا ماشاء اللہ تقریباً سب ہی اس میں ملوث ہیں شیئرز خرید کر ان میں حصہ دار بننے کے جواز میں مذکورہ بالا مانع کے علاوہ ایک اور مانع بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ عقد اجارہ جو کہ کمپنی کے ڈائریکٹران اور شیئرز ہولڈر کے درمیان طے پاتا ہے۔ اس میں ایک شرط فاسد بھی ہے جو یہ ہے کہ کمپنی کے ڈائریکٹران کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ کمپنی کے Behalf پر قرضہ لے سکتے ہیں اور اس پر سود کی ادائیگی کر سکتے ہیں۔ یہ بات چونکہ ڈائریکٹران کے اختیارات کے بیان میں اور کمپنی کے میمورنڈم آف ایسوسی ایشن Memorandum of association میں مذکور ہوتی ہے لہٰذا جب کوئی شخص کمپنی کے شیئرز ابتداء میں یا بعد میں خریدتا ہے تو وہ اس شرط کو تسلیم کرتے ہوئے خریدتا ہے اور چونکہ یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے لہٰذا فاسد ہے جس سے عقد اجارہ فاسد ہوا۔

ایک کمپنی کے ڈائریکٹران کے بیان میں اس طرح درج ہے:

The directors are empowered by the company`s articles of association to borrow or raise money or secure payment of any sum or sums of money for the purpose of the company's business.....

اس طرح ایک کمپنی کے میمورنڈم میں یوں درج ہے:

To borrow money from time to time required for any of the purpose of the company by receiving advances or any sum or sums of money with out deem expedient ....

To issue or guarantee the issue of or the payment of Interest on the shares, debentures, debenturestock or other security or obligation of this company……

اس شرط فاسد کا بیان یہ ہے کہ ڈائریکٹران جب کوئی قرض لیتے ہیں تو وہ اپنے نام پر نہیں لیتے، بلکہ کمپنی کے نام پر لیتے ہیں اور اس کی واپسی اور سود کی ادائیگی کی ذمہ دار کمپنی ہوتی ہے، لہٰذا وہ قرض کمپنی میں سرمایہ کاری کرنے والے تمام افراد (یعنی ڈائریکٹران اور شیئرز ہولڈرز وغیرہ) پر ان کے سرمایہ کے تناسب سے تقسیم ہو جاتا ہے۔ اب ہر سرمایہ کار اپنے اپنے سرمایہ (یا عدد حصص) کے بقدر قرضہ کی واپسی اور اس پر سود کی ادائیگی کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ اگر کمپنی کو نقصان ہو تو قرضہ کی واپسی اور سود کی ادائیگی شیئر ہولڈرز کے اصل سرمایہ میں سے کی جاتی ہے۔ اور اگر کمپنی کو نفع ہو تو شیئر ہولڈر کو ہونے والے نفع سے اس کی ادائیگی کی جاتی ہے۔

مزید دو مفاسد

مذکورہ بالا تفصیل فساد عقد سے متعلق تھی اس کے علاوہ بھی دو اور مفاسد ہیں۔

1- کمپنی جو سود کی ادائیگی کرے گی، کیونکہ وہ شیئر ہولڈر کی جانب سے ہو گی، لہٰذا سود دینے کی معصیت بھی لازم آئے گی۔

2- اگر کوئی شیئر ہولڈر یہ چاہے کہ ان خرابیوں سے بچنے کے لئے اپنے حصص واپس کر دے تو وہ کمپنی کو حصص واپس نہیں کر سکتا۔ یعنی دوسرے لفظوں میں اپنا عقد اجارہ کمپنی سے ختم نہیں کر سکتا، بلکہ اس کے پاس فقط ایک ہی صورت ہے اور وہ یہ کہ وہ اپنے حصص کسی اور کے ہاتھ فروخت کرے اور وہ خریدار کمپنی کے ڈائریکٹران کے ساتھ فاسد اجارہ کرے۔ گویا معصیت سے نکلنے کی بس یہی صورت ہے کہ کسی دوسرے کو اس معصیت میں مبتلا کر دے۔

ایک وضاحت

بعض حضرات نے

1- نئی قائم ہونے والی کمپنی کے شیئرز کو صرف ایک شرط کے ساتھ خریدنا جائز قرار دیا ہے کہ وہ کمپنی کوئی حرام کاروبار شروع نہ کر رہی ہو۔

2- جب کہ اسٹاک مارکیٹ سے رائج اور چالو کمپنیوں کے شیئرز کی خرید وفروخت کو چار شرطوں کے ساتھ جائز لکھا ہے:

(i-) کمپنی حرام کاروبار نہ کر رہی ہو مثلاً وہ سودی بینک نہ ہو۔ سود و قمار پر مبنی انشورنس کمپنی نہ ہو۔ شراب یا دوسرے حرام مال کا کاروبار کرنے والی نہ ہو وغیرہ۔

ii- کمپنی کے تمام اثاثے اور املاک صرف نقد رقم کی شکل میں نہ ہوں بلکہ کمپنی نے کچھ فکسڈ اثاثے حاصل کر لئے ہوں مثلاً بلڈنگ بنالی ہو یا زمین خرید لی ہو۔

iii- اگر کمپنی سودی لین دین کرتی ہو تو اس کی سالانہ میٹنگ میں اس کے خلاف آواز اٹھائی جائے۔

iv- جب منافع تقسیم ہوں تو نفع کا جتنا حصہ سودی ڈپازٹ سے حاصل ہوا ہو اس کو صدقہ کر دے۔

ہم کہتے ہیں کہ جس شرط فاسد اور جن مفاسد کا ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں ان کی موجودگی میں بعض حضرات کی ذکر کردہ ان شرائط سے نہ تو فساد ختم ہوتا ہے اور نہ ہی جواز حاصل ہوتا ہے، کیونکہ جب شیئر ہولڈر نے حصص خرید کر شرط فاسد کے ساتھ عقد اجارہ کیا تو وہ اجارہ فاسد ہو گیا۔ جائز شرائط کے ساتھ ایک بھی ناجائز شرط مل جائے تو اس سے عقد اجارہ فاسد ہو جاتا ہے۔ علاوہ ازیں باقی دو خرابیاں بھی بعینہ موجود ہیں۔

جہاں تک اسٹاک مارکیٹ سے رائج کمپنیوں کے شیئرز کی خرید و فروخت سے متعلق تیسری شرط کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں ہم کہتے ہیں کہ عقد اجارہ تو شرط فاسد کی وجہ سے پہلے ہی فاسد ہو چکا اب محض اس کے خلاف آواز اٹھانے سے اور یوں کہنے سے کہ ہم سودی لین دین کو درست نہیں سمجھتے، سودی لین دین پر راضی نہیں ہیں اس لئے اس کو بند کیا جائے۔ فساد ختم نہیں ہو جائے گا۔

علاوہ ازیں کسی کام کی شرائط تو اس (مشروط) کام پر مقدم ہوتی ہیں۔ ان بعض حضرات نے جوازِ شراء (خرید کے جواز) کو مشروط اور آواز اٹھانے کو شرط قرار دیا ہے۔ خرید حصص جائز ہونے کے لئے شرط ہے کہ آواز اٹھائی جائے، اور چونکہ شرط مشروط سے مقدم ہوتی ہے، لہٰذا ضروری ہے کہ خرید سے پہلے آواز اٹھائی جائے ورنہ خرید جائز نہ ہو گی اور پہلے

آواز اٹھائی نہیں جا سکتی، کیونکہ حصص کی خرید سے پہلے سالانہ اجلاس عام میں شمولیت اور احتجاج کرنے کی اجازت ہی حاصل نہ ہوگی اور خرید کے بعد احتجاج کرے تو خرید کے ساتھ جو اجارہ ہوا وہ شرط فاسد کی بنا پر فاسد ہو ہی چکا اور اجارہ فاسد کے بعد محض آواز اٹھانے سے جب کہ شرط فاسد بدستور قائم رہے فساد ختم نہیں ہوگا۔ تو یہ آواز اٹھانا عقد فاسد کے اعتبار سے محض بے فائدہ ہے۔

حاصل یہ ہے کہ شیئرز کی خرید خواہ نئی قائم ہونے والی کمپنی کے ہوں یا چالو کمپنی کے ہوں ناجائز ہیں۔

چند اعتراض اور ان کے جواب

پہلا اعتراض

ہم نے کمپنی کی حقیقت یہ بتائی ہے کہ وہ اولاً تو شرکت اموال ہے پھر وہ عقد اجارہ ہے۔ اس بات کو ہم نے تفصیل سے بیان کیا ہے۔ لیکن دارالعلوم کراچی کے مولانا تقی عثانی مدظلہ اور مولوی عمران اشرف عثانی اس کو شرکت عنان کہنے پر مصر ہیں۔

مولانا تقی عثانی لکھتے ہیں:

''............اسی طرح کمپنی ابتداء لوگوں کو اس بات کی دعوت دیتی ہے کہ تم اس کاروبار میں ہمارے ساتھ شریک ہو جاؤ، لہٰذا جو شخص اس وقت میں شیئرز حاصل کر رہا ہے وہ گویا کہ شرکت کا معاملہ کر رہا ہے''۔ (شیئرز کی خرید و فروخت ص 8)

مولوی عمران اشرف لکھتے ہیں:

As mentioned in the books and research papers of islamic jurists, companies come under the ruling of shirkat-ul-ainan. (Islamic Banking P 211)

جواب

یہ صحیح ہے کہ عام طور سے اس معاملہ کو شرکت عنان سمجھا جاتا ہے لیکن شرعی نقطہ نظر سے یہ

معاملہ شرکت عنان کا نہیں بلکہ اجارہ کا ہے جس کی وجوہ یہ ہیں:

1- کسی مرحلہ پر بھی شرکت عنان کا معاملہ نہیں کیا جاتا بلکہ کمپنی کے قواعد وضوابط میں یہ طے ہوتا ہے کہ کمپنی کے منتخب ہونے والے ڈائرکٹر کمپنی کے کاروبار کو چلائیں گے اور اپنی محنت پر اجرت لیں گے۔ محض کمپنی کہلانے سے معاملہ شرکت عنان کا نہیں بن جاتا۔ شرکت عنان میں عامل شریک کو اپنی محنت اور اپنے سرمایہ دونوں کا اعتبار کر کے نفع میں سے متناسب حصہ ملتا ہے۔ اس بات کا تو کہیں ذکر ہی نہیں ہوتا۔ ہاں اصل سرمایہ میں سے اجرت لینے کا ذکر ہوتا ہے۔ جب قواعد وضوابط ہی میں اجرت پر کام کرنے کا ذکر ہے تو یہ عقد اجارہ ہونے کو متعین کر دیتا ہے۔

جب کہا جاتا ہے کہ آدمی شرکت عنان کا شریک بھی ہو اور اجیر بھی ہو یہ کیسے ہوسکتا ہے؟ تو احسن الفتاوی ج 7 میں مندرج مولانا مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ کے فتوے کا حوالہ دیا جاتا ہے۔ حالانکہ اس فتوے میں شریک فی المال سے اجرت پر کام کرانے کا ذکر ہے شریک شرکت عنان سے اجرت پر کام کرانے کا ذکر نہیں ہے۔ مفتی صاحب رحمہ اللہ نے جو مسائل ذکر کیے ہیں وہ اس قسم کے ہیں:

قال الامام الحصکفی رحمه الله تعالیٰ ولو استاجره لحمل طعام مشترک بینهما فلا اجر له......" ص 321 ج 7 احسن الفتاوی.

قال ابن عابدین رحمه الله قال فی التبیین و مشائخ بلخ و النسفی یجیزون حمل الطعام ببعض المحمول ونسج الثوب یبعض المنسوج لتعامل اهل بلادهم بذلک و من لم یجوزه قاسه علی قفیز الطحان والقیاس یترک بالتعارف. (ص 325 ج 7 احسن الفتاوی)

اس تمام وضاحت کے باوجود دارالعلوم کا ایک فتوی مؤرخہ 19 ربیع الثانی 1425ھ جس پر مولانا تقی عثمانی صاحب اور مولانا محمود اشرف صاحب کے بھی دستخط ہیں یہ کہتا ہے:

"کمپنی کے وجود میں آنے کے لئے "عقد اجارہ" ضروری نہیں ہے بلکہ اصلا یہ ایک "عقد مشارکہ" ہے اور جب کمپنی وجود میں آجاتی ہے اور عوام اس میں حصہ داران بنتے ہیں تو ایک مخصوص مدت کے اندر اس کا عام اجلاس بلایا جاتا ہے جس میں تمام شیئر ہولڈرز کی ووٹنگ

سے کمپنی کے ڈائرکٹران منتخب کیئے جاتے ہیں جو کمپنی کے کاروبار کو چلاتے ہیں اوراس کے لئے محنت کرتے ہیں۔

یہ ڈائرکٹران کبھی اپنے کام پر تنخواہ لیتے ہیں اور کبھی نہیں لیتے۔ اگر وہ تنخواہ وصول نہ کریں تو ڈائرکٹران اور عام شیئر ہولڈرز کے درمیان سرے سے کوئی عقد اجارہ ہے ہی نہیں اور اگر وہ تنخواہ وصول کرتے ہوں تو ان کے درمیان ایک عقد اجارہ ضمنی طور پر وجود میں آتا ہے۔''

اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ کمپنی کے وجود میں آنے کے لئے محض اتنی شرط ہوتی ہے کہ چند سرمایہ کار سرمایہ مہیا کریں اور ایک سکیم مرتب کر کے اور قواعد وضوابط طے کر کے حکومت سے اس کی رجسٹریشن کرالیں۔ انہیں قواعد وضوابط میں یہ بات بھی شامل ہوتی ہے کہ منتخب ہونے والے ڈائرکٹران اجرت پر کام کریں گے۔غرض پہلے ہی سے اجرت پر کام کرنے کی سکیم طے ہوتی ہے۔ یہ نہیں کہ پہلے تو شرکت عنان طے ہوئی پھر اس کے ہوتے ہوئے عقد اجارہ پایا جا رہا ہو۔

رہی یہ بات کہ ڈائرکٹران کبھی تنخواہ نہیں لیتے تو اول تو ایسی کمپنیاں نہ ہونے کے برابر ہیں، دوسرے بنیادی تنخواہ نہ لیتے ہوں لیکن الاؤنسز کی نفی کرنا مشکل ہے اور تیسرے یہ کہ ڈائرکٹران میں سے کوئی بھی اور کبھی بھی نہ لے یہ اور بھی نادر ہے۔ اور نادر الوقوع پر حکم کا دارومدار نہیں رکھا جاتا۔

دوسرا اعتراض

کمپنی کے کاروبار کو عقد اجارہ ثابت کرنے کے بعد ہم نے اس میں ایک فساد یہ بتایا کہ ڈائرکٹران کی اجرتیں اس اعتبار سے مجہول ہوتی ہیں کہ الاؤنسز کا پہلے سے تعین نہیں ہوتا اور ان میں سال بسال تفاوت بھی کثیر ہوتا ہے جس کو ہم نے شواہد سے ثابت کیا۔

اس کے جواب میں دارالعلوم کا فتویٰ کہتا ہے۔

''چونکہ اس عقد اجارہ میں ڈائرکٹران کی تنخواہیں اور الاؤنسز عرفاً متعین ہوتی ہیں مجہول نہیں ہوتیں اس لئے اس میں قابل اشکال کوئی بات نہیں ہے۔''

فتوے کی اس عبارت پر ناطقہ سر بگریباں ہے کہ اسے کیا کہیئے۔ بس یہی کہہ سکتے ہیں کہ

ہماری بات کو ایک بار پھر مطالعہ کر لیا جائے۔

کوئی یہ خیال کرے کہ یہ جہالت مفضی الی النزاع نہیں ہوتی لہٰذا اس کا تحمل کیا جا سکتا ہے تو یہ صحیح نہیں کیونکہ اول تو لوگوں کو ان مسائل کا علم ہی نہیں اور دوسرے ان کا کوئی بس بھی نہیں چلتا اس لئے کوئی آواز نہیں اٹھتی ورنہ فی ذاتہ تو وہ نزاع کا باعث ہے۔

تیسرا اعتراض

دوسرا فساد ہم نے یہ بتایا کہ کمپنی قواعد وضوابط کے تحت ڈائرکٹران کو یہ اختیار حاصل ہوتا ہے کہ وہ سودی لین دین کر سکتے ہیں۔

اگرچہ مولانا تقی عثمانی صاحب یہ لکھ چکے ہیں کہ:

''شاید ہی کوئی کمپنی ایسی ہو گی جو کسی نہ کسی طرح سودی کاروبار میں ملوث نہ ہو۔ یہ کمپنیاں دو طریقے سے سودی کاروبار میں ملوث ہوتی ہیں:

پہلا طریقہ یہ ہے کہ یہ کمپنیاں فنڈ بڑھانے کے لئے بنک سے سود پر قرض لیتی ہیں اور اس قرض سے اپنا کام چلاتی ہیں۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کمپنی کے پاس جو زائد اور فاضل رقم ہوتی ہے وہ سودی اکاؤنٹ میں رکھواتی ہے اور اس پر وہ بنک سے سود حاصل کرتی ہے، وہ سود بھی ان کی آمدنی کا ایک حصہ ہوتا ہے''۔ (شیئرز کی خرید وفروخت ص 17)

اور ہم مان لیتے ہیں کہ اب کچھ ایسی کمپنیاں وجود میں آ گئی ہوں گی کہ جو سودی کاروبار میں ملوث نہ ہوں لیکن بہر حال وہ پھر بھی اقل قلیل ہیں۔

لیکن دار العلوم کے فتوے کی جاندار وکالت دیکھئے۔ لکھتا ہے:

''حقیقت یہ ہے کہ ہر کمپنی کے نظام میں قرضے لینے کا ذکر اور اس کی شرط نہیں ہوتی۔ پھر جن کمپنیوں کے نظام میں قرضے لینے کا ذکر ہوتا ہے ان سب میں قرضے کے ساتھ ''سود'' کا لفظ نہیں ہوتا۔ لہٰذا ان دو صورتوں میں تو سرے سے کوئی شرط نہیں ہے۔ ہاں بعض کمپنیوں میں سود کا بھی ذکر ہوتا ہے۔ اس صورت میں اگرچہ شرط فاسد پائی جاتی ہے مگر یہ شرط عقد مشارکہ کے اندر ہے کیونکہ جیسا کہ اوپر بتایا گیا کمپنی کی اصل عقد مشارکہ ہے اور عقد مشارکہ ان عقود میں سے ہے جو شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتے بلکہ خود وہ شرط باطل شمار ہوتی ہے۔

فی البحر الرائق (296/5) نقلًا عن الفتاوی الصغری.

ذکر خواهر زاده فی اول المضاربة الشرکات لاتبطل بالشروط الفاسدة“

کوئی دارالعلوم کے ان حضرات سے پوچھے کہ کمپنی کے نظام میں اگر قرض لینے کا ذکر اور اس کی شرط نہیں ہوتی تو کیا وہ کمپنی قرض کے بغیر ہی کام چلاتی ہے۔ اگر اس کا قرض لینا معروف ہے یا معلوم ہے کہ قرض کے بغیر کوئی کمپنی نہیں چلتی تو المعروف کالمشروط کا قاعدہ تو قائم ہے۔ اسی طرح جب قرض لینے کا ذکر ہو لیکن اس کے ساتھ سود کا ذکر نہ ہو تو المعروف کالمشروط کا قاعدہ ختم نہیں ہو جاتا۔

پھر وہ عقد شرکت عنان نہیں اجارہ ہے جیسا کہ ہم واضح کر چکے ہیں تو دارالعلوم والوں کا یہ کہہ کر مطمئن ہو جانا کہ نا کہ شرکت شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتی بے کار محض ہے۔

چوتھا اعتراض

حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ کا یہ فتوی موجود ہے

”سو جس حصہ دار کو حصہ داخل کرتے وقت اس کی اطلاع نہ ہو اس نے تو کارکنان کمپنی کو ان دو امر (یعنی سود کے لینے اور دینے) کا وکیل ہی نہیں بنایا اس لئے کارکنوں کا یہ فعل اس کی طرف منسوب نہ ہوگا اور جن کو اطلاع ہو وہ تصریحا اس سے ممانعت کر دیں گو اس ممانعت پر عمل نہ ہوگا مگر اس ممانعت سے اس فعل کی طرف نسبت تو نہ ہو گی“۔

(امداد الفتاوی ج 3 ص 489)

تو کوئی حصص خریدنے والا کمپنی کی سالانہ میٹنگ میں جب یہ آواز اٹھائے کہ ہم سودی لین دین کو درست نہیں سمجھتے اس لئے اس کو بند کیا جائے تو اس نے مولانا تھانوی رحمہ اللہ کے فتوے پر عمل کر لیا پھر بھی تم اس کو جائز نہیں سمجھتے تو کیوں؟

جواب

مولانا تھانوی رحمہ اللہ کی بات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کو یہ علم نہ تھا کہ کمپنی کا Memorandum of association اور Articles of Association بھی ہوتا ہے جس کو قانونی حیثیت حاصل ہوتی ہے اور حصص کی خرید وفروخت تمام کی تمام ان ہی

کے مطابق ہوتی ہے۔اس کے تمام نکات عقد میں مشروط وملحوظ ہوتے ہیں۔لہٰذا حصص کی خرید کے ساتھ جو اجارہ اقتضاء منعقد ہوتا ہے وہ فاسد ہوتا ہے۔

خود مولانا رحمہ اللہ نے بھی جو کہا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جس حصہ دار کو حصہ داخل کرتے وقت اس کی اطلاع ہو وہ تصریحا اس سے ممانعت کر دے یعنی حصہ کو خریدتے وقت کمپنی کے عہدیداروں کو کہہ دے یہ نہیں کہ جانتے بوجھتے پہلے تو حصص خرید لے بعد میں کسی اجلاس عام میں اس کے خلاف آواز اٹھائے۔ یہ عقد ایک دفعہ فاسد ہو جائے تو ایک عرصہ کے بعد آواز اٹھانے سے اس کا فساد کیسے مرتفع ہو گا جب کہ اس دوران سودی لین دین بھی ہوتے رہے ہوں۔ علاوہ ازیں اگر حصہ کی خرید کے وقت صراحۃً منع کرنے پر کمپنی کی طرف سے یہ جواب ملے کہ ہم تو سودی لین دین کرتے رہیں گے تو کیا حصہ دار اب بھی بری الذمہ رہے گا۔

پھر سود کے لینے میں تو حصہ دار یہ کر سکتا ہے کہ حاصل شدہ نفع میں سے سود کی مقدار صدقہ کر دے لیکن سود دینے سے وہ اپنے آپ کو کسی صورت میں نہیں بچا سکتا کیونکہ ڈائریکٹر جب کوئی قرض لیتے ہیں تو کمپنی کے نام پر لیتے ہیں خاص اپنی ذات کے لئے نہیں لیتے۔ اس قرض کا مالک کون بنا۔تنہا ڈائرکٹر نہیں بنتے۔ کمپنی کو اگرچہ ایک Person کے طور پر لیا جاتا ہے لیکن وہ ایک معنوی چیز ہے جو ذمہ داری قبول نہیں کر سکتی۔ لہٰذا وہ قرض حصہ داروں کے درمیان ان کے سرمایے کے تناسب سے تقسیم ہوتا ہے۔ اس کو اگر کاروبار میں لگایا تو نفع بھی اسی تناسب سے حصہ داروں کی ملکیت ہو گا۔ اسی نفع میں سے اگرچہ اس نفع کی تقسیم سے پیشتر سود ادا کیا جاتا ہے۔ اور اگر کمپنی کو نقصان ہو گیا تو قرضہ کی واپسی بھی اور سود کی ادائیگی بھی حصہ داروں کے اصل سرمایہ میں سے کی جاتی ہے۔

باب: 33

حرام کمائی کے عوض خرید وفروخت

بسم اللہ حامدا و مصلیا

آج کل کے دور میں حرام کی جتنی کثرت ہے اس کا احصاء مشکل ہو گیا ہے۔ سود اور رشوت تو عام چیزیں ہیں۔ بینکوں اور دیگر مالیاتی اداروں کی کتنی بہتات ہے اور ان سے سودی معاملات کرنے والے بے حد وحساب ہیں۔ انعامی بانڈوں کے نام سے سود اور جوئے کا ایک بڑا بازار گرم ہے۔ بیمہ والے اپنے جال پھینکے ہوئے ہیں۔ پھر ان بینکوں اور بیمہ کمپنیوں میں کام کرنے والے بھی لاکھوں ہیں۔ آڈیو وڈیو کی دکانیں جگہ جگہ کھلی ہوئی ہیں۔ فن کے نام پر فحاشی و بے حیائی کے طریقوں سے کتنی کچھ کمائی ہو رہی ہے۔ تصویر کا کاروبار تو گویا اب حرام ہی نہیں رہا۔ معاذ اللہ سناروں کے سودی معاملات بھی کچھ کم نہیں۔ کھیل اور تفریح کے نام پر آمدنی کے بہت سے ناجائز ذرائع وجود میں آ گئے ہیں۔ پھر دھوکہ، فریب اور جعلی مال اور ملاوٹ جیسی قباحتیں بھی بے حساب پھیلی ہوئی ہیں۔ غرض حرام آمدنی کی آج کے دور میں بہت ہی زیادہ کثرت ہے۔ پھر حرام کو جرات بھی اتنی حاصل ہوگئی ہے کہ جادو وہ جو سر چڑھ کر بولے۔

ایسے میں جب لوگ حرام کمائی لے کر بازار میں نکلتے ہیں اور اپنی ضروریات کو خواہ وہ اعیان ہوں یا منافع ہوں حرام پیسوں کے عوض میں حاصل کرنا چاہیں تو دکاندار ہو یا مجیر و اجیر ہوں وہ کیا کریں؟ کیا وہ حرام پیسے لے کر حرام پیسے والے کی ضرورت کو پورا کر دیں یا انکار کر دیں۔ اور اگر انکار کرنے کی جرات نہ ہو تو کیا کریں؟ اور یہ سوال بھی اس وقت ہیں جب معلوم ہو کہ پیسے والے کے پاس حرام کی کمائی ہے اور اگر علم نہ ہو تو کیا حرام پیسے لینے کے

اثرات بھی نہ پڑیں گے۔

یہ اس دور کے کثیر الوقوع سوالات ہیں ان سوالات کے بارے میں جو فتاویٰ ہمیں ملتے ہیں وہ ذیل میں نقل کیے جاتے ہیں۔

1- جن کی آمدنی بالکل حرام خالص ہے جیسے کسبی یا مے فروش یا سودخور وغیرہم ان کی نوکری ناجائز ہے اور جو تنخواہ اس سے ملتی ہو وہ حلال نہیں اور اسی طرح اپنی چیز اس کے ہاتھ فروخت کر کے اسی مال حرام سے قیمت لینا بھی حلال نہیں...... الخ'' (امداد الفتاویٰ ص ۳۷۷/۷/۸ ج ۳)

2- اور اجرت لینا مال حرام سے حرام ہے۔ البتہ اگر وہ قرض لے کر دے دے اور اس کو (یعنی اجیر کو) یقین ہو جائے تو درست ہے۔ (امداد الفتاوی ص ۳۷۸، ج ۳)

3- طوائف کے یہاں پانی بھرنا، اس کے کپڑے سینا یا دھونا یا اس کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کرنا تو جائز ہے۔ مگر ان چیزوں کے عوض میں طوائف جو پیسہ دیتی ہے وہ چونکہ حرام کی کمائی کا ہوتا ہے اس لئے وہ لینا مکروہ ہے۔ اگر طوائف کسی سے قرض لے کر دے دے تو وہ رقم لینی مباح ہے۔'' (کفایت المفتی ص ۳۳۸ ج ۷)

4- رنڈی کو اپنی اشیاء مثلاً کپڑا، دودھ مٹھائی وغیرہ فروخت کرنا جائز نہیں جب کہ اس کی کمائی حرام کی ہو۔ ناقابل تحمل فتنہ کا خطرہ ہو تو اس سے قیمت لے کر صدقہ کر دی جائے۔''
(احسن الفتاوی ص ۵۶۸ ج ۶ سوال کو جواب میں ضم کیا ہے)

ہمیں ان فتاوٰی کی حقانیت میں کوئی تردد نہیں ہے لیکن اب جب کہ حرام کی بہت زیادہ کثرت ہو گئی ہے اور حرام کو بہت جرأت بھی حاصل ہو گئی ہے تو کوئی کہاں تک قیمت کو صدقہ کرے گا اور کیونکر انکار کی جرأت کرے گا۔ ایک بنک کا ملازم مثلاً کسی پھل والے کی دکان پر جا کر یہ کہتا ہے کہ مجھے یہ پھل دے دو یا ایک پولیس افسر اپنی حیثیت سے بڑھ کر کوئی چیز خریدتا ہے۔ مثلاً کار خریدتا ہے اور معلوم بھی ہے کہ وہ کھل کر رشوت لیتا ہے تو کیا دکاندار ان کو انکار کی جرأت کر سکتے ہیں اور کیا کار فروخت کرنے والا پوری رقم کو صدقہ کرنے کی ہمت رکھتا ہے۔

پھر موجودہ حالات میں کیا ہو؟ اگرچہ چھوٹا منہ بڑی بات ہے، لیکن بنام خدا جو سمجھ میں آیا تحریر کرتا ہوں۔ اگر درست وصواب ہے تو فمن اللہ اور اگر غلط ہے تو فمنی و من الشیطان

حرام مال سے خریدی ہوئی شے مشتری کے لئے حلال ومباح ہے۔

ردالمحتار میں یہ ضابطہ درج ہے۔

”توضیح المسئلة ما فی التتارخانیة حیث قال رجل اکتسب مالا من حرام ثم اشتری فهذا علی خمسة اوجه اما ان دفع تلک الدراهم الی البائع أولا ثم اشتری منه بها او اشتری قبل الدفع بها و دفعها او اشتری قبل الدفع بها و دفع غیرها او اشتری مطلقا و دفع تلک الدراهم او اشتری بدراهم اخرو دفع تلک الدارهم...... وقال الکرخی فی الوجه الاول والثانی لایطیب و فی الثلاث الاخیرة یطیب. وقال ابوبکر لا یطیب فی الکل لکن الفتوی الآن علی قول الکرخی دفعا للحرج عن الناس اه و فی الولوالجیة وقال بعضهم لا یطیب فی الوجوه کلها و هوالمختار لکن الفتوی الیوم علی قول الکرخی دفعا للحرج لکثرة الحرام اه و علی هذا مشی المصنف فی کتاب الغصب تبعا للدرر و غیرها“.

(ردالمحتار ص 244 ج 4 باب المتفرقات مطبوعه کوئٹه)

مسئلہ کی وضاحت تتارخانیہ میں ہے کہ ایک شخص نے حرام سے کچھ مال کمایا پھر اس مال سے کوئی سامان خریدا تو اس کی پانچ صورتیں ہیں۔ (1) یا تو اس نے بائع کو پہلے روپے دیئے پھر ان روپوں کے عوض سامان خریدا۔ (2) یا وہ روپے دکھا کر سامان خریدا پھر وہ روپے دے دیئے۔ (3) یا وہ روپے دکھا کر سامان خریدا پھر ان روپوں کی جگہ دوسرے جائز کمائی کے روپے دیئے۔ (4) یا روپوں سے مطلق کر کے خریدا یعنی نہ پہلے وہ دکھائے اور نہ پہلے دیئے بلکہ بعد میں حرام روپے دئے۔ (5) یا دوسرے جائز روپے دکھا کر سامان خریدا پھر حرام روپے دیدیئے۔ امام کرخی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ پہلی دو صورتوں میں خریدا ہوا سامان حلال نہیں البتہ آخری تین صورتوں میں حلال ہوگا۔ ابوبکر رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ کسی صورت میں بھی حلال نہیں لیکن اب فتوی کرخی رحمہ اللہ کے قول پر ہے تاکہ لوگوں کو تنگی نہ ہو۔ اور ولوالجیہ میں ہے کہ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ کسی صورت میں بھی حلال نہیں اور یہی مختار قول ہے لیکن اب فتویٰ کرخی رحمہ اللہ کے قول پر ہے تاکہ کثرت حرام کی وجہ سے لوگوں کو تنگی نہ ہو۔ اور مصنف نے صاحب

درر وغیرہ کی اتباع میں کتاب الغصب میں اسی قول کو لیا ہے۔

اس ضابطہ سے معلوم ہوا کہ آخری تین طریقوں سے خریدی ہوئی شے حلال ہے اور آج کل عام طور سے عقد مطلق کیا جاتا ہے۔

مزید حوالجات جن سے اس ضابطہ کی تائید ہوتی ہے۔

1- اعلم اذا اشترى رجل من الثمن الذى كان حصل له من بيع فاسدٍ أو وجهٍ حرامٍ فلا يخلو من ان يشترى شيئا ويعطى الثمن من هذا المال فلا يكون المبيع حراما لان الثمن عن العقد كان فى ذمة المشترى والذمة لا يتمكن فيها الخبث و المال الذى دفعه دفعه لفراغ الذمة لا مقابلة له بالمبيع لان من المحال ان يكون لمبدل بدلان اعنى يكون للمبيع بدل على ذمة المشترى و بدل فى عين مال. (حاشيه شرح وقايه اخيرين ص 52)

1- اما اذا اشرت الى المال الخبيث واديت الثمن منها ايضا فتمكن الخبث فى المبيع البتة لاجتماع الاشارة والفعل جميعا ولم يبق لشبهة عدم التعيين مساغ. (ايضا)

2- هكذا قال الكرخى لان الاشارة اذا كانت لا تفيد التعيين لا بد ان يتاكد بالنقد ليتحقق الخبث (ايضا)

3- اقول رأيت فى الطورى عن المحيط ولو اشترى بالدراهم المغصوبة طعاما حل التناول...... و فى الطورى ايضا ولو اشترى بالثوب المغصوب جارية تعدل الفين فوهبها اوطعاما فاكله أو تزوج باحدهما امرأة أوسرية أو ثوبا حل الانتفاع ولا يتصدق بشئ اتفاقا لان الحرمة عند اتحاد الجنس.

(رد المحتار كتاب الغصب)

ان حوالجات سے یہ بات صراحت سے معلوم ہوئی کہ حرام رقم سے جو شے خریدی جائے وہ خریدنے والے کے لئے جائز اور اس کا استعمال حلال ہے۔

ہمارے اس قول کی تائید حضرت مولانا مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ کے اس فتوے سے بھی ہوتی ہے:

''یہ سب کلام خاص اس روپیہ میں ہے جو فاحشہ نے کسب حرام سے حاصل کیا ہے لیکن اس کے بعد جو زمین یا ملبہ مسجد کے لئے خریدا یہ حرام ہے یا حلال اس کے متعلق قاضی خان اور انقرویہ کی عبارت سے یہ فیصلہ معلوم ہوا کہ فتویٰ اس پر ہے کہ اگر اس نے یہ مال حرام بائع زمین وغیرہ کو پیشگی دے دیا اور پھر یہ کہہ کر خریدا کہ اس مال کے بدلے میں یہ زمین خریدتی ہوں یا پیشگی نہ دیا مگر خاص اس مال کی طرف اشارہ یا نسبت کر کے یوں کہا کہ اس روپیہ کے عوض یہ زمین یا ملبہ خریدتی ہوں تب تو یہ زمین اور ملبہ بھی اس مال حرام کے حکم میں ہو گیا لیکن اگر ایسا نہیں کیا بلکہ بغیر پیشگی دیئے ہوئے اور بغیر نسبت اور اشارہ کے مطلقاً خرید لیا جیسا کہ عام طور پر یہی دستور ہے تو یہ زمین اور ملبہ اس مال حرام کے حکم میں نہیں ہوا بلکہ پاک وحلال ہے اس کا وقف کرنا اور مسجد بنانا صحیح و درست ہے اور اس صورت میں اس جگہ میں ثواب بھی مسجد کا حاصل ہو گا اور یہ جگہ تمام احکام میں بحکم مسجد ہو گی۔ (امداد المفتین ص 803)

ہماری بات پر اعتراض

ردالمحتار میں ولوالجیہ سے نقل کیا ہے۔

وقال بعضهم لا يطيب في الوجوه كلها و هوالمختار (كتاب البيوع باب المتفرقات).

پھر ردالمحتار ہی میں ہے۔

و نقل عن الحموی عن صدر الاسلام ان الصحيح لا يحل الاكل ولا الوطء لان في السبب نوع خبث اه. (ص 134 ردالمحتار مطبوعه كوئٹه)

اسی طرح ردالمحتار میں ہے۔

و مع هذا لم يرتضه الشارح فاتى بقيل لما في الهداية قال مشايخنا لا يطيب قبل ان يضمن و كذا بعد الضمان بكل حال و هوا لمختار لاطلاق الجواب في الجامعين و المضاربة اى كتاب المضاربة من المبسوط.

(ص 133 ردالمحتار مطبوعه كوئٹه)

اعتراض یہ ہوا کہ امام کرخی رحمہ اللہ کا جو قول تم نے اختیار کیا ہے وہ اول تو مختلف فیہ

ہے۔ پھر جو مختار قول ہے وہ اس کے خلاف ہے۔

اعتراض کا جواب

ہمیں اس سے اختلاف نہیں ہے کہ حرمت کا قول ہی دلائل کے اعتبار سے اور عام حالات میں قول مختار ہے۔ یعنی وہ حالات جن میں حرام کی کثرت نہ ہو اور جن لوگوں نے امام کرخی رحمہ اللہ کے قول کو چھوڑ کر دوسرے قول کو مختار کہا تو اس وجہ سے کہ ان کے دور میں ان کے نزدیک حرام کی کثرت ثابت نہ ہوئی ہوگی۔ لیکن اب جب کہ حرام کی بڑی کثرت ہے تو قول مختار کو لینے میں بڑا حرج ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا۔ اور یہ حرج ہی کی وجہ ہے کہ ہمارے زمانے سے بہت پہلے جب کہ تقریباً یقین ہے کہ حرام کی اتنی کثرت نہیں ہوگی جتنی کہ آج پائی جا رہی ہے امام کرخی رحمہ اللہ کے قول کو فتویٰ کے لئے اختیار کیا گیا جیسا کہ:

تتارخانیہ سے ردالمحتار میں نقل کیا **لکن الفتوی الآن علی قول الکرخی دفعا للحرج عن الناس.**

اور ولوالجیہ سے ردالمحتار میں نقل کیا: **لکن الفتوی الیوم علی قول الکرخی دفعا للحرج لکثرة الحرام.**

اور نتائج الافکار میں ہے۔

قال فی الذخیرة قال مشائخنا الفتوی الیوم علی قول الکرخی لکثرة الحرام دفعا للحرج عن الناس و علی هذا تقررا ای صدر الشریعة وشمس الائمة السرخسی.

علاوہ ازیں ردالمحتار میں ہے۔

(قوله قیل و به یفتی) قاله فی الذخیرة وغیرها کما فی القهستانی و مشی علیه فی الغرر و مختصر الوقایه والاصلاح و نقله فی الیعقوبیة عن المحیط.

اور بعض صورت میں تو شمس الائمہ حلوانی رحمہ اللہ بھی اس کے قائل ہیں۔

قال الحلوانی انما یطیب اذا نوی ان لا ینقد منها ثم بدا له فنقد. (133 ص 5 ردالمختار مطبوعه کوئٹه)

صاحب تنویر الابصار کے بارے میں ردالمحتار میں ہے۔

و علی هذا مشی المصنف فی کتاب الغصب تَبُعًا للدرر و غیر ها (ص 244 ج 4 ردالمختار)

غرض بڑے بڑے اصحاب نے امام کرخی رحمہ اللہ کے قول کو اختیار کیا ہے۔ علامہ شامی رحمہ اللہ تو یہاں تک لکھتے ہیں۔

لا کن لا یخفی انهما قولان مصححان. (ص 133 ج 5 ردالمحتار).

اور صاحب درمختار لکھتے ہیں۔

هذا کله علی قولهما و عندابی یوسف لا یتصدق بشی منه کما لواختلف الجنس .

اور اس کے تحت علامہ شامی رحمہ اللہ تحریر فرماتے ہیں۔

قال الزیلعی و هذا الاختلاف بینهم فیما اذا صار بالتقلب من جنس ما ضمن بان ضمن دراهم مثلاً وصار فی یده من بدل المضمون دراهم ولو طعام أو عروض لا یجب علیه التصدق بالاجماع لان الربح انما عند اتحاد الجنس و مالم یصر بالتقلب من جنس ما ضمن لا یظهر الربح اه. (ص 133 ج 5 رد المحتار).

تنبیه: ہمارا قول کہ حرام مال سے خریدی ہوئی شے مشتری کے لئے حلال ومباح ہے۔ اس میں ''مشتری کے لئے'' کے الفاظ قید احترازی نہیں ہیں بلکہ اتفاقی ہیں اور اس وجہ سے شامل کئے گئے ہیں کہ فقہی عبارتوں میں یونہی ذکر ہے۔

وہ بائع جس نے حرام مال کے عوض اپنی شے فروخت کی اس کے حق میں اس مال کی حیثیت

بائع کے حق میں اس مال کی حیثیت کے بارے میں ہمیں کوئی تصریح نہیں ملی، لیکن غور کرنے سے اس میں دو احتمالات نکلتے ہیں۔

پہلا احتمال

جیسے مشتری کے لئے یہ رقم حرام تھی ایسے ہی قیمت کے طور پر لینے کے بعد بائع کے حق

میں بھی وہ رقم حرام ہو، لیکن جیسے مشتری کے لئے اس سے خرید کردہ شے حلال ہوئی اسی طرح بائع بھی اس رقم سے کوئی شے خرید لے اور وہ شے اس کے لئے حلال ہو، اور یہ سلسلہ اسی طرح چلتا رہے۔

اس احتمال پر اگرچہ بائع کے لئے حرام مال کو جانتے بوجھتے لینا جائز نہیں لیکن ضرورت اور کثرت کی بناء پر عدم جواز مرتفع ہو جائے گا۔

اگر یہ احتمال بھی لیا جائے تو اس سے بھی ہمارا مقصود پورا ہوتا ہے، لیکن اس احتمال کے مقابلے میں دوسرا احتمال راجح ہے۔

دوسرا احتمال:

بائع کے حق میں وہ رقم حلال ہو۔ اس کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

پہلی دلیل: درمختار میں ہے۔

فان مات احد هما (ای بعد البیع الفاسد) فالمشتری احق بالثمن من سائر الغرماء بل قبل تجهیزه فله حق حبسه حتیٰ یاخذ ماله فیاخذ المشتری دراهم الثمن بعینها لوقائمة و مثلها لوهالكة بناء علی تعیین الدراهم فی البیع الفاسد و هوالاصح. (علی هامش رد المحتار ص 144 ج 4 مطبوعه کوئٹه)

وفی رد المحتار: و تتعین فی الامانات و الهبة و فی الصدقة والشركة والمضاربة والغصب و فی الهداية: ولیس للبائع فی البیع الفاسد ان یاخذ المبیع حتی یرد الثمن لان المبیع مقابل...... وان مات البائع فالمشتری احق به حتی یستوفی الثمن لانه یقدم علیه فی حیاته و كذا علی ورثته وغرمائه بعد وفاته كالراهن. ثم ان كانت دراهم الثمن قائمة یاخذ بعینها لا نها تتعین فی البیع الفاسد و هوالاصح لانه بمنزلة الغصب وان كانت مستهلكة اخذ مثلها لما بینا.

ان کے ساتھ بہشتی زیور کا یہ اقتباس بھی ملا لیجئے۔

''بیع فاسد کا حکم یہ ہے کہ جب تک خریدنے والی کے قبضے میں نہ آ جاوے تب تک وہ خریدی ہوئی چیز اس کی ملک میں نہیں آتی اور جب قبضہ کر لیا تو ملک میں تو آ گئی، لیکن حلال

طیب نہیں ہے اس لئے اس کو کھانا پینا یا کسی اور طرح سے اپنے کام میں لانا درست نہیں، بلکہ ایسی بیع کا توڑ دینا واجب ہے۔ لینا ہو تو پھر سے بیع کریں اور مول لیویں۔ اگر یہ بیع نہیں توڑی بلکہ کسی اور کے ہاتھ وہ چیز بیچ ڈالی تو گناہ ہوا، اور اس دوسری خریدنے والی کے لئے اس کا کھانا پینا اور استعمال کرنا جائز ہے...... الخ''۔

دیکھئے باوجودیکہ دراہم متعین تھے اور واجب الرد تھے کیونکہ بیع فاسد کا فسخ واجب ہے، لیکن جب بائع ان کو خرچ کر چکا ہو تو بائع کے ذمے ان کے مثل واجب ہوتے ہیں۔ بائع کے ذمے مثل واجب ہو اور بائع مثل ادا کر دے تو کیا وہ متعین دراہم جو وہ آگے اپنے بائع کو دے چکا ہے پھر بھی واجب الرد اور حرام رہیں گے؟ یہ ممکن نہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ بیع فاسد میں دراہم پر قبضہ کرنے سے ملکیت آجاتی ہے جب کہ کسب حرام میں ملکیت نہیں آتی تو جواب میں ہم کہتے ہیں کہ دونوں میں اس حد تک اشتراک کہ دونوں صورتوں میں مقبوضہ دراہم واجب الرد ہوتے ہیں اور ہلاکت و استہلاک کے وقت ان کے مثل کا ضمان واجب ہوتا ہے ہمارے مقصد کو پورا کرتا ہے، جب کہ ملکیت کا ثبوت و عدم ثبوت اس مسئلے میں کچھ موثر نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شرح وقایہ اخیرین کے حاشیہ میں ہے

اعلم اذا اشتری رجل من الثمن الذی کان حصل له من بیع فاسد او وجه حرام فلا یخلو ...... الخ.

حاصل یہ ہوا کہ مکتسب حرام پر واجب تھا کہ وہ بعینہ وہی حرام آمدنی اصل مالک کو واپس کرے یا مالک کو رد کرنے کے متعذر ہونے کی صورت میں فقراء پر صدقہ کرے لیکن جب اس نے اس رقم کو اشیاء خرید کر ہلاک کر دیا تو اس کے ذمے اس رقم کی مثل کا ضمان آگیا۔ اس کے ذمے مثل کا ضمان بھی ہو اور اس کے بائع کے ذمے وہ رقم واجب الرد یا واجب التصدق بھی ہو یہ دونوں باتیں جمع نہیں ہو سکتیں لہٰذا مکتسب حرام کے ذمے تو مثل کا ضمان واجب ہوگا اور اس کے بائع کے پاس حاصل شدہ رقم حلال ہو جائے گی۔

دوسری دلیل

درمختار میں ہے

انما طاب للبائع ماربح فی الثمن...... لان الثمن فی العقد الثانی غیر متعین ولا یضر تعیینه فی الاول کما افاده السعدی لا یطیب للمشتری ماربح فی مبیع یتعین بالتعیین بان باعه بازید لتعلق العقد بعینه فتمکن الخبث.

(بیع فاسد ہو جانے کے بعد) بائع نے حاصل شدہ قیمت میں آگے کاروبار کر کے جو نفع کمایا وہ اس کے لئے حلال ہے کیونکہ اگلے سودے میں روپے متعین نہیں ہوئے اور پہلے سودے میں قبضہ کی وجہ سے جو تعیین ہوئی وہ مضر نہیں۔ ہاں مشتری خریدا ہوا سامان بیچ کر جو نفع کمائے وہ حلال نہیں کیونکہ وہ متعین ہے اور سودے کا تعلق بعینہ اس کے ساتھ ہوتا ہے۔ تو جب سامان میں خرابی ہوئی تو سودے میں خرابی ہوئی اور اس طرح نفع بھی خراب ہوا۔

اور ردالمحتار میں ہے:

والفرق بین طیب الربح للبائع لا للمشتری و ہوان مایتعین بالتعیین یتعلق العقد به فتمکن الخبث فیه والنقد لا یتعین فی عقود المعاوضة فلم یتعلق العقد الثانی بعینه فلم یتمکن الخبث فلا یجب التصدق کما فی الهدایة وانما لم یتعین النقد لان ثمن المبیع یبثت فی الذمة بخلاف نفس المبیع لان العقد یتعلق (ص 145 ج 4 ردالمختار)

وجہ استدلال یہ ہے کہ جس کے ذمے دراہم واجب الرد تھے۔ اس نے جب بلا تعیین ان کا استہلاک کیا یعنی مثلاً عقد مطلق کے ساتھ کوئی شے خرید کردہ دراہم قیمت میں ادا کر دیئے تو اس کے ذمے ضمان آ گیا۔

تیسری دلیل

امام کرخی رحمہ اللہ کے قول کو فتوی کے لئے اختیار کرنے والوں نے ایسا لوگوں سے دفع حرج کے لئے کیا۔ مکتسب حرام کے لئے خریدنا اور خریدی ہوئی شے سے انتفاع صرف اسی وقت ممکن ہے جب اس کے بائع کے لئے حاصل ہونے والی قیمت حلال ہو۔ اگر وہ قیمت اس کے لئے حرام ٹھہرتی ہو تو وہ آخر اپنی شے مکتسب حرام کے ہاتھ کیوں فروخت کریگا اور اگر فروخت کر بیٹھے گا تو اس کے فسخ کے درپے ہوگا تا کہ حرام رقم سے خلاصی حاصل کرے اور اپنی

شے کا نقصان بھی نہ ہو۔ اس صورت میں یہ فتویٰ غیر مفید اور لا حاصل ہوگا جو کہ قبیح ہے۔

تنبیہ: بعض حضرات کا خیال ہے کہ امام کرخی رحمہ اللہ کے قول پر مشتری کے لئے تو جواز کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، لیکن بائع کے لئے جب کہ اس کو معلوم ہو کہ ثمن مال خبیث یا مال مغصوب و مسروق ہے...... اس کا طیب ہونا معلوم نہیں ہوتا۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ بائع کے لئے ایسے ثمن کے طیب نہ ہونے کے باوجود امام کرخی رحمہ اللہ کے فتویٰ کی افادیت باقی رہتی ہے کیونکہ مشتری کے ذمہ یہ واجب نہیں (بلکہ عادتاً یہ بتایا بھی نہیں جاتا) کہ اس نے یہ ثمن کہاں سے حاصل کیا ہے۔ جب مشتری پر یہ بتانا ضروری نہیں تو بائع کے لئے عدم علم کی وجہ سے ایسے ثمن کی وصولی کی گنجائش پیدا ہوگئی اور مشتری کے لئے تو امام کرخی رحمہ اللہ کے نزدیک فی الجملہ پہلے ہی وسعت تھی تو اس فتویٰ کی افادیت باقی رہی۔

ان حضرات کی بات کا جواب یہ ہے کہ ان کی بات کے مطابق امام کرخی رحمہ اللہ کے قول پر مشتری کو یہ فائدہ حاصل ہوا کہ اس نے بائع کو لاعلم رکھ کر اپنے لئے مبیع کو حلال و پاکیزہ بنالیا اور بائع کو لاعلمی کی وجہ سے ثمن خبیث لینے کی گنجائش ہوئی، البتہ علم ہوتے ہوئے بائع کو ثمن خبیث لینا جائز نہیں ہے۔

لیکن غور طلب بات یہ ہے کہ ثمن خبیث میں حلت و حرمت کی علت علم و عدم علم نہیں ہے بلکہ اس ثمن کا خبیث ہونا ہے اور وہ خبث دونوں حالتوں (یعنی علم و عدم علم) میں موجود ہے۔ عدم علم تو محض معذوری ہے۔ علم کے ہوتے ہوئے خبث کی وجہ سے بائع کے لئے اس ثمن کو لینا جائز نہیں ہے تو مشتری کے لئے کس دلیل سے جائز ہوگا کہ وہ بائع کو لاعلم رکھ کر خبیث و حرام مال اس کو دے۔ پھر یہ بھی دیکھئے کہ کسی نے بھی امام کرخی رحمہ اللہ کے فتوے کی بنیاد میں بائع کی لاعلمی کو شامل نہیں کیا اور خود فتویٰ بھی مطلق ہے بائع کی لاعلمی کے ساتھ مقید نہیں ہے۔

حاصل یہ ہے کہ مکتسب حرام کے ذمے ہوگا کہ وہ جتنی رقم خرچ کر چکا اس کے بقدر ضمان ادا کرے یعنی یا تو مالک کو واپس کرے یا وہ متعذر ہو تو صدقہ کرے اور اس کے بائع کے لئے اس کے ہاتھ اپنی شے فروخت کرنا جائز ہے اور اس کے بائع کے لئے حرام مال میں سے حاصل شدہ قیمت حلال ہے۔

تنبیہات

1: مذکور بالا گزارشات سے ہمارا مقصد یہ نہیں ہے کہ ناجائز ذرائع آمدنی کو حلال کہیں۔ وہ تو حرام اور ناجائز ہی ہیں اور ان سے اجتناب اپنی جگہ پر ضروری ہے اور ان میں ملوث ہونے کا گناہ مستقل ہے۔

2: جب خود مکتسب حرام کے لئے خرید کردہ شے حلال ہوگی تو دوسروں کے لئے وہ شے فی ذاتہ حلال ہوگی، لیکن لغیرہ دوسروں کے لئے اس سے اجتناب لازم ہوگا، اور وہ یہ کہ اس کسب کی شناعت اور برائی دل میں باقی رہے اور مکتسب حرام کو تنبیہ ہو۔

3: وہ لوگ جن کا کام تو جائز ہو، لیکن ان کو اجرت ناجائز آمدنی سے ملتی ہو۔ اس میں دو صورتیں ہیں۔

i- یا تو ایسا کام ہو جو تعاون علی الاثم کے قبیل سے ہو مثلاً بینک کا چوکیدار ہو۔ اس شخص کی آمدنی اور اس کے ساتھ مخالطت اور کھانے پینے کا وہی حکم ہے جو خود مکتسب حرام کے بارے میں بیان ہوا۔

ii- یا ایسا کام ہو کہ اس میں تعاون علی الاثم نہ پایا جاتا ہو۔ مثلاً کسی مزدور یا قلی نے مکتسب حرام کا سامان اٹھایا یا ٹیکسی والے نے اس کو کسی جائز جگہ پہنچایا یا بینک میں صرف بجلی گیس وغیرہ کے بل جمع کرنے کا کام کرتا ہو یا بنک کی یا اس کی کالونی کی مسجد کا امام ومؤذن وغیرہ ہو تو ایسے لوگوں کے لئے وہ آمدنی حلال ہے اور ان کی خرید کردہ اشیاء سے دوسروں کا انتفاع بھی ممنوع نہیں۔

باب: 34

دارالحرب میں
مسلمان کیلئے سود لینے کا مسئلہ

بسم اللہ حامدا و مصلیا

مولانا تھانوی رحمہ اللہ امداد الفتاوی ص 157 ج 3 میں فرماتے ہیں۔

''دونوں قولوں کے دلائل پر نظر کی گئی تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے دلائل قوی ہیں۔''

''اگر علی سبیل التنزل امام صاحب ہی کے قول کو لیا جائے تب بھی وہ مقید ہے قیودِ مذکورہ کے ساتھ:

1- وہ محل دارالحرب ہو۔

2- معاملہ ربوا کا حربی سے ہو۔

3- مسلم اصلی سے نہ ہو اور نہ ذمی سے ہو اور مسلم اصلی وہ ہے جو دارالحرب میں آنے کے قبل اسلام لایا ہو خود یا تبعاً للآباء

4- معاملہ کرنے والا وہ مسلم ہو جو دارالاسلام سے دارالحرب میں امن لے کر آیا ہو یا وہ مسلم ہو جو دارالحرب ہی میں اسلام لایا ہو وہ مسلم اصلی نہ ہو جو خود دارالحرب میں رہتا ہو۔

اس قید رابع کی تصریح کہیں نظر سے نہیں گزری، مگر اس قاعدہ کی تصریح ہے کہ روایات فقہیہ کے مفاہیم حجت ہیں''۔

مولانا تھانوی رحمہ اللہ کی مذکورہ بالا عبارت میں دو باتیں محل نظر ہیں۔

1- معاملہ کرنے والا مسلم اصلی نہ ہو۔

2- امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے دلائل قوی ہیں۔

ہم ترتیب سے دونوں باتوں کے بارے میں کچھ تفصیل ذکر کرتے ہیں۔

کیا یہ شرط ہے کہ معاملہ کرنے والا مسلم اصلی نہ ہو

ہم کہتے ہیں کہ **لا ربوا بین مسلم و حربی ثم** کی علت درمختار کے باب الربوا میں یوں ذکر ہے۔ **لان ماله ثم مباح** (کیونکہ اس کا مال دارالحرب میں مباح ہے) اور بدائع الصنائع میں یوں مذکور ہے۔

ان اخذ الربا فی معنی اتلاف المال و اتلاف مال الحربی مباح و هذا لانه لا عصمة لمال الحربی فكان المسلم بسبيل من اخذه الابطريق الغدر و الخيانة فاذا رضی به انعدم معنی الغدر. (ج7) ص 132)

سود لینے میں مال کے اتلاف کا معنی پایا جاتا ہے اور حربی کے مال کا اتلاف مباح ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ حربی کے مال کو کچھ عصمت و تحفظ حاصل نہیں ہے۔ لہٰذا مسلمان حربی کا مال لے سکتا ہے، البتہ دھوکہ اور خیانت سے نہ ہو۔ تو جب حربی مال دینے پر راضی ہوا تو دھوکہ کا معنی معدوم ہوا۔

اس تعلیل پر جو تفریعات ہیں وہ یوں ہیں۔

(الف) و منه يعلم حكم من اسلما ثم ولم يهاجرا. ای يعلم مما ذكره المصنف مع تعليله ان من اسلما ثم ولم يهاجرا لا يتحقق الربوا بينهما ايضا كما فی النهر عن الكرمانی و هذا يعلم بالاولى (رد المحتار باب الربوا)

مصنف رحمہ اللہ نے تعلیل کے ساتھ جو کچھ ذکر کیا اس سے معلوم ہوا کہ دو حربی جو دارالحرب میں مسلمان ہوئے اور انہوں نے دارالاسلام کی طرف ہجرت نہیں کی تو ان کے درمیان بھی سود ثابت نہیں ہوتا۔

(ب) ولوعاقد هذا المسلم الذی دخل بامان مسلما اسلم هناک ولم يهاجر الينا جاز عند ابی حنيفة رحمه الله.

وہ مسلمان جو دارالحرب میں ویزا لے کر داخل ہوا ہوا گر وہاں مسلمان ہونے والے شخص

سے جس نے دارالاسلام کی طرف ہجرت نہیں کی سودی معاملہ کیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔

(ج) وکذلک لو کان اسیرا فی ایدیھم أو اسلم فی دارالحرب ولم یھاجر الینا فعاقد حربیا.

اگر دارالاسلام کا کوئی شخص حربیوں کے ہاتھوں میں قیدی ہو یا دارالحرب کا کوئی شخص مسلمان ہو گیا ہو، اور یہ کسی حربی سے سودی معاملہ کریں تو جواز کا حکم ہے۔

ان تفریعات سے یہ بات سامنے آئی کہ مسلم مستامن اور مسلم حربی دارالحرب میں کافر حربی سے اور مسلم حربی سے سودی معاملہ کر سکتے ہیں اور وجہ جواز وہ علت ہے جو درمختار اور بدائع سے نقل کی گئی۔

مسلم مستامن اور مسلم حربی کے علاوہ ایک صورت مسلم اصلی کی ہے۔ یہ وہ شخص ہے جس کو دارالحرب میں مستقل سکونت کی اجازت مل گئی ہو یا جس دارالاسلام کا وہ پہلے باشندہ تھا وہ دارالحرب میں تبدیل ہو گیا ہو۔

جب ہم علت پر نظر کرتے ہیں جو یہ ہے کہ حربی کا مال مباح ہے خواہ وہ کافر ہو یا مسلم ہو تو مفہوم مخالف سے نکلا کہ جو مسلم حربی نہ ہو خواہ وہ مستامن ہو یا اصلی ہو اس کا مال مباح نہیں ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ جب حربی کا مال مباح ہے اور مسلم مستامن اور مسلم حربی کو اس کا مال لینا مباح ہے تو مسلم اصلی کو بھی مذکورہ تعلیل کی رو سے اس کا مال لینا مباح ہو گا کیونکہ اس سے کوئی مانع موجود نہیں ہے۔ حاصل یہ ہے کہ تعلیل کی رو سے مسلم اصلی کے حق میں بھی حربی کا مال مباح ہو گا اور دارالحرب میں مسلم مستامن کسی مسلم اصلی سے یا ایک مسلم اصلی کسی دوسرے مسلم اصلی سے سودی معاملہ نہیں کر سکتا۔

غرض یہ شرط نہیں ہے کہ حربی سے سودی معاملہ کرنے والا مسلم اصلی نہ ہو اور مولانا تھانوی رحمہ اللہ کے قول کہ ”معاملہ کرنے والا مسلم اصلی نہ ہو“ سے ہمیں اتفاق نہیں ہے۔

کیا امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے دلائل قوی ہیں؟

مولانا تھانوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔

''اس کے بعد جو دونوں قولوں پر نظر کی گئی تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے دلائل قوی ہیں، چنانچہ مفصلا رسالہ تحذیر الاخوان میں ذکر کیا گیا ہے۔ ان میں سے صرف ایک دلیل اس وقت ذکر کرتا ہوں۔ آیت تحریم ربوا میں ارشاد ہے۔ **یـایها الذین اٰمنوا اتقوا لله و ذروا ما بقی من الربوا ان کنتم مؤمنین** اور ظاہر ہے کہ اس بقیہ ربوا کا معاملہ جس وقت ہوا ہے لینے والے دینے والے سب حربی تھے، تو تحریم کے بعد اگر حربی سے ایسا معاملہ جائز ہوتا تو تحریم کے قبل تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوتا اور وہ رقم حلال ہوتی تو اس کا ترک کرنا کیوں فرض ہوتا اور یہ نص قطعی ہے ثبوتاً بھی دلالۃً بھی اور طرفین کی دلیل یا خبر واحد ہے یا قیاس جو کہ ظنی ہیں اور قطعی کی تقدیم کا وجوب ظنی پر اجماع ہے...... الخ (ص 158 ج 3 امداد الفتاوی)۔

اسی طرح مولانا تھانوی رحمہ اللہ اپنی تفسیر بیان القرآن میں فرماتے ہیں۔

''جو احقر نے اس آیت سے سمجھا ہے۔ دار الحرب میں حربی سے سود لینا حرام ہے۔ کیونکہ یہ بقایا سود زمانہ جاہلیت کا تھا جب کہ مکہ دار الحرب تھا۔ اگر یہ معاملہ حلال ہوتا تو حلال معاملہ سے جو حق واجب ہو اس کا مطالبہ ہر حال میں درست ہے۔ گو مطالبہ کے وقت وہ معاملہ ناجائز ہو مثلاً ایک نصرانی نے دوسرے نصرانی سے ایک روپیہ کی شراب خریدی ان کے لئے معاملہ حلال تھا۔ پھر دونوں مسلمان ہو گئے۔ باوجودیکہ اب ایسی بیع و شراء درست نہیں، مگر پچھلا روپیہ وصول کرنا درست ہے۔ پس جب ربوا میں پچھلا بقایا لینے کی اجازت نہ ہوئی معلوم ہوا کہ اس وقت بھی حلال نہ تھا۔ پھر حربی حربی میں درست نہ ہوا تو مسلم اور حربی میں کیسے درست ہو گا۔''

مولانا تھانوی رحمہ اللہ کی اس بات کے جواب میں ہم کہتے ہیں:

عقود میں اعتبار معنی کا ہوتا ہے اور جیسا کہ اوپر تفصیل گزری معنی کے اعتبار سے مسلم و حربی کے درمیان سودی معاملہ ہونے سے سود کا لین دین نہیں بنتا، بلکہ مالک حربی کی رضا مندی سے اس کے اس مال کو لینا ہے جو مسلمان کے حق میں مباح ہے۔ دوسرے لفظوں میں اگرچہ متعاقدین کی عبارت سود کے لفظ پر مشتمل ہے، لیکن معنی کے اعتبار سے اس میں سود نہیں ہے۔ بلکہ مال مباح کو لینا ہے۔

غرض جب طرفین یعنی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ اس کو سودی معاملہ سے

خارج کرتے ہیں اور اس کو مال مباح لینا قرار دیتے ہیں تو ربوا سے متعلق نصوص کا اس پر اطلاق ہی نہیں ہوتا۔

مذکورہ آیت سے مولانا تھانوی رحمہ اللہ کا استدلال محل نظر ہے۔ کیونکہ حربی سے سود لینا محض اس علت سے حلال بنتا ہے کہ وہ مال مباح ہے جب تک وہ حربی رہے گا اس کا مال بھی مباح رہے گا، لیکن جب وہ حربی نہ رہے مثلاً اس کا دارالحرب تبدیل ہو کر دارالاسلام بن جائے اور اس طرح وہ ذمی بن جائے یا اسلام قبول کر کے دارالاسلام کا مسلم باشندہ بن جائے تو اس کے مال کی اباحت ختم ہو جائے گی اور اس کو تحفظ حاصل ہو جائے گا۔ اور اب ظاہر ہے کہ اس کو لینا جائز نہ ہوگا تو سود کے نام سے جتنی رقم پر پہلے قبضہ ہو گیا وہ اباحت کی وجہ سے جائز ہوئی اور جتنی رقم قبضے میں آنے سے رہ گئی وہ اباحت ختم ہونے اور تحفظ و احترام حاصل ہونے کی وجہ سے ناجائز ٹھہری۔

ہماری اس بات سے مولانا تھانویؒ کی اس بات کا جواب بھی نکل آیا کہ ''اگر یہ معاملہ حلال ہوتا تو حلال معاملہ سے جو حق واجب ہو اس کا مطالبہ ہر حال میں درست ہے گو مطالبہ کے وقت وہ معاملہ ناجائز ہو''۔ جواب اس طرح سے ہے کہ سودی معاملہ کرنے سے مسلم کا حربی کے ذمے سود بطور حق واجب کے ثابت نہیں ہوتا۔ بلکہ جب مسلم حربی کی رضا مندی سے مسلم اس کے مال پر غدر اور دھوکے کے بغیر قبضہ کرتا ہے تو حربی کے ذمے کسی سابقہ استحقاق کے بغیر مسلمان اس کا مالک بن جاتا ہے۔ اور جب اباحت ختم ہو گئی تو چونکہ حربی کے ذمے میں بھی نہیں تھا۔ لہٰذا اب مسلمان کے لئے اس کا مطالبہ بھی درست نہ رہا۔

رہا نصرانیوں کے مسئلہ پر قیاس تو اس کو مولانا ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے احکام القرآن میں قیاس مع الفارق کہا ہے لکھتے ہیں۔

قلت قیاس مع الفارق ففی مسئلة النصرانین لو اسلما او احدهما قبل قبض الخمر بطل العقد ولم یکن للبائع ان یطالب المشتری بالثمن مع صحة البیع عند عقده کما مر فهذا هو لظیر الربا الذی امر بترکہ و هو ما بقی غیر مقبوض عند ظهور الاسلام علی الدار. واما الذی ذکره الشیخ فانما هو نظیر الربا الذی کان مقبوضا عند ظهور الاسلام ولم یثبت انه ﷺ تعرض له بشیءِ. ولو کان العقد و

کل ما اکتسب به قبل صیرورة الدار دارالاسلام حراما لأمر النبی ﷺ برده الی ارباب الاموال کما امر برد المظالم.

میں کہتا ہوں کہ یہ قیاس مع الفارق ہے، کیونکہ نصرانیوں کے مسئلہ میں اگر شراب پر قبضہ کرنے سے پیشتر دونوں نصرانی یا ان میں سے ایک مسلمان ہو جائے تو عقد بیع باطل ہو جاتا ہے اور بائع کو حق نہیں ہوگا کہ عقد کے وقت بیع کے صحیح ہونے کے باوجود وہ اب مشتری سے ثمن کا مطالبہ کرے۔ یہ نظیر اس ربوا کی ہے جس کو چھوڑنے کا حکم ہوا ہے اور یہ وہ ربوا ہے جو دار پر اسلام کے غلبہ کے وقت تک قبضہ میں نہیں لیا گیا تھا۔ رہی وہ صورت جس کو مولانا تھانوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے یہ اس ربوا کی نظیر ہے جس پر غلبہ اسلام کے وقت قبضہ ہو چکا تھا اور یہ ثابت نہیں کہ نبی ﷺ نے اس سے کچھ تعرض کیا ہو۔ اگر دار کے دارالاسلام بننے سے پیشتر ہونے والے عقد اور اس سے حاصل ہونے والی آمدنی حرام ہوتی تو نبی ﷺ ضرور اس کے مالکوں کی طرف اس کو واپسی کا حکم فرماتے جیسا کہ ظلماً لی ہوئی اشیاء کی واپسی کا حکم فرمایا۔

ایسے عقد کے الفاظ کی ادائیگی کا کیا حکم ہے؟

آخر میں یہ بات رہ گئی ہے کہ مولانا تھانوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

’’اتنا سوال اور بھی باقی رہ جاتا ہے کہ خود تلفظ بصیغۃ العقد کا شرعاً کیا حکم ہے؟ کیا اس تلفظ کو معصیت نہ کہیں گے جیسے کسی مسلمہ فاسقہ سے نکاح ہونا موقوف ہے اس کی رضا پر، اگر وہ رضا موقوف ہو کسی کلمہ فسقیہ کے تلفظ پر تو اس تلفظ کا کیا حکم ہوگا؟ (ص 155 ج 3، امداد الفتاوی)۔

جواب میں ہم کہتے ہیں:

1- صاحب فتح القدیر لکھتے ہیں:

’’لا یخفی ان هذا التعلیل انما یقتضی حل مباشرة العقد اذا کانت الزیادة ینالها المسلم. **(باب الربوا)**

اس میں خفا نہیں کہ یہ تعلیل ارتکاب عقد کی حلت کا تقاضا کرتی ہے جب کہ زائد مسلمان کو ملتا ہو۔

حل مباشرة العقد (یعنی ارتکاب عقد کی حلت) کا مطلب یہی سمجھ میں آتا ہے کہ زبان سے ایجاب وقبول یعنی صیغہ عقد کا تلفظ کرنا حلال ہے۔

فتح القدیر میں ہے۔

"لان ابابکر قبل الھجرة حین انزل اللہ تعالیٰ. آلم غلبت الروم. الآیة قالت لہ قریش ترون ان الروم تغلب قال نعم. فقال ھل لک ان تخاطرنا فخاطرھم فاخبر النبی ﷺ فقال النبی ﷺ اذھب الیھم فزد فی الخطر ففعل و غلبت الروم فاخذ ابوبکر خطرہ فاجازہ النبی ﷺ و ھو القمار بعینہ بین ابی بکر و مشرکی مکة و کانت مکة دار شرک. (باب الربوا)

ہجرت سے پہلے جب آیت **آلم غلبت الروم** نازل ہوئی تو قریش نے ابوبکر رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ کیا آپ بھی یہ سمجھتے ہیں کہ رومیوں کو غلبہ حاصل ہوگا۔ انہوں نے جواب دیا کہ ہاں۔ قریش نے کہا کہ آپ ہم سے شرط لگاتے ہیں۔ ابوبکر رضی اللہ عنہ نے ان سے شرط لگالی اور پھر نبی ﷺ کو آکر خبر دی۔ نبی ﷺ نے فرمایا قریش کے پاس جاؤ اور شرط کی مقدار میں اضافہ کر دو۔ ابوبکر رضی اللہ عنہ نے ایسے ہی کیا۔ جب رومیوں کو غلبہ حاصل ہوا تو ابوبکر نے شرط ٹھہرایا ہوا مال لے لیا۔ نبی ﷺ نے اس کو جائز رکھا۔ یہ ابوبکر رضی اللہ عنہ اور مشرکین مکہ کے درمیان عین قمار تھا اور مکہ اس وقت دارالحرب تھا۔

اس قصہ میں ابوبکر رضی اللہ عنہ نے صیغہ کا تلفظ کیا اور رسول اللہ ﷺ نے اس کو جائز رکھا۔

3- پراویڈنٹ فنڈ کے مسئلہ میں خود مولانا تھانوی رحمہ اللہ کا فتویٰ ہے جس کو حضرت مولانا مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ اور دیگر ارکان مجلس تحقیق نے صحیح اور راجح قرار دیا ہے۔

مولانا تھانوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔

تنخواہ کا کوئی جز اس طرح وضع کرا دینا اور پھر یکمشت وصول کر لینا اگر اس کے ساتھ سود کے نام سے کچھ رقم ملے یہ سب جائز ہے، کیونکہ درحقیقت وہ سود نہیں ہے۔

"بندہ کا مدت سے یہ خیال تھا کہ یہ بھی صلہ (یعنی انعام) ہے تسمیہ سود سے حرمت نہیں آئی۔" (پراویڈنٹ فنڈ پر زکوۃ اور سود کا مسئلہ ص 21)

ردالمحتار میں ہے۔

حتی لو باعهم درهما بدرهمين أو باعهم ميتة بدراهم أو اخذ مالا منهم بطريق القمار فذلک کله طيب له. **(باب الربا)**

اس سے معلوم ہوا کہ عقودِ فاسدہ (مثلا ایک درہم کی بیع دو درہم کے عوض) اور عقود باطلہ (مثلاً مردار کی بیع دراہم کے عوض) دونوں کی اجازت ہے۔

البتہ وہی عقود جائز ہیں جن میں فائدہ یا زیادت مسلمان کو حاصل ہوتی ہو۔

لا يخفى ان التعليل انما يقتضى حل مباشرة العقد اذا كانت الزيادة ينالها المسلم. **(فتح القدير)**

تنبیہ: نفس مسئلہ کے اعتبار سے یہ تفصیل لکھی گئی ہے۔ البتہ اگر حالات کا تقاضا ہو کہ اس پر عمل کو اختیار نہ کیا جائے۔ مثلاً لوگوں کی ناسمجھی کی وجہ سے عمل و اعتقادی مفاسد کا اندیشہ ہو اور یہ خطرہ ہو کہ اس طرح لوگ ان صورتوں میں بھی جرات کرنے لگیں گے جو بالاتفاق ناجائز ہیں تو ترک کا قول کرنا مناسب ہو گا۔

باب: 35

حق ایجاد اور حق طباعت و اشاعت کی خرید وفروخت کی شرعی حیثیت

بسم اللہ الحمد لولیہ والصلوۃ والسلام علی نبیہ وصحبہ و اھل بیتہ اجمعین

تعارف

اس موضوع پر ہمیں دو قسم کے اقوال ملتے ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ ان حقوق کی خرید و فروخت ناجائز ہے اور اس کے قائل حضرت مولانا اشرف علی تھانوی اور مولانا مفتی محمد شفیع رحمہما اللہ ہیں۔ مولانا تھانوی رحمہ اللہ اپنی کتاب اصلاح الرسوم میں لکھتے ہیں:

''منجملہ ان رسوم کے بعض مصنفین اور اہل مطابع کا حق تالیف یا تحشیہ بیچنا یا خریدنا اور رجسٹری کرانا ہے۔ چونکہ حق محض شرعاً مملوک نہیں جیسا کہ اہل حدیث وفقہ پر ظاہر ہے اس لئے اس میں کوئی تصرف مالکانہ کرنا اور دوسروں کو اس سے منتفع ہونے سے روکنا سب حرام اور معصیت ہے۔''

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ جواہر الفقہ میں حق تصنیف اور حق ایجاد کی شرعی حیثیت سے بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

''اپنی کسی تصنیف یا ایجاد کو رجسٹرڈ کرا کر دوسروں کو اس کی اشاعت یا صنعت سے روکنا جائز نہیں وجہ یہ ہے کہ کسی شخص کو کسی مباح تصرف سے روکنے کی دو وجہ ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ اس کا یہ تصرف کسی غیر کی ملک میں بلا اس کی اجازت کے ہو۔ دوسرے یہ کہ اس تصرف سے

کسی شخص یا جماعت کا ضرر ہوتا ہو۔ اور مسئلہ زیر بحث میں یہ دونوں وجہ مفقود ہیں۔ اول تو اس لئے کہ تصنیف کو شائع کرنے والا یا ایجاد کو بنانے والا مصنف یا موجد کی کسی ملک میں تصرف نہیں کرتا بلکہ کتابت خود کراتا ہے، کاغذ خود مہیا کرتا ہے، طباعت وغیرہ کی اجرت خود دیتا ہے اور نقل کرنے کے لئے جو کتاب لیتا ہے وہ بھی خرید کر یا کسی دوسرے مباح طریقہ سے۔ رہا حق تصنیف سو نہ وہ کوئی مال ہے نہ ملکیت کی صلاحیت رکھتا ہے، البتہ موجودہ دور حکومت نے جس طرح اور بہت سی ناحق چیزوں کا نام حق رکھ دیا ہے، اس میں یہ حق تصنیف و ایجاد بھی داخل ہے اور وجہ ثانی اس لئے مفقود ہے کہ تصنیف کو شائع کرنے والا مصنف کو یا کسی دوسرے شخص کو شائع کرنے سے نہیں روکتا جو موجب ضرر ہو، البتہ دوسری جگہ شائع ہو جانے سے مصنف یا موجد کی گراں فروشی کے غلو کا انسداد ہوتا ہے کہ اس کی من مانی منفعت پر لوگ مجبور نہیں ہو سکتے۔ سو اول تو یہ ضرر نہیں عدم النفع بلکہ تقلیل النفع اور ضرر اور عدم نفع میں فرق ظاہر ہے۔" (ص 335 ج 2)

"اور جب یہ معلوم ہو گیا کہ اپنی تصنیف یا ایجاد کو اپنے لئے مخصوص کرنے کا مصنف یا موجد کو کوئی حق نہیں ہے تو خرید و فروخت بھی شرعاً جائز نہیں ہے۔ کیونکہ خرید و فروخت کے لئے مال ہونا شرط ہے اور حق مجرو کوئی مال نہیں ہوتا اگرچہ ذریعہ مال بن سکتا ہو۔"

(ص 338، ج 2)

دوسرا قول یہ ہے کہ ان حقوق کی خرید و فروخت جائز ہے۔ جواز کے قائلین میں مولانا مفتی عبدالغنی رحمہ اللہ سابق مفتی مدرسہ امینیہ دہلی، مولانا مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری مدظلہ (صاحب فتاوی رحیمیہ) رحمہما اللہ وغیرہ حضرات ہیں۔

جواز کے قائلین نے اپنے دلائل پیش کئے ہیں اور خصوصاً مولانا تقی عثمانی صاحب مدظلہ نے اپنے مقالہ **بيع الحقوق المجردة** میں بڑی تفصیل سے اصولی طور پر حقوق کی مختلف اقسام بیان کیں اور ان کے احکام ذکر کئے اور پھر تفریع کے طور پر حق ایجاد و تصنیف اور حق اشاعت و طباعت کی خرید و فروخت کے جواز پر دلائل دیئے اور مانعین کے دلائل ذکر کر کے ان کا جواب دیا۔

ہمیں جواز کے قول سے اتفاق نہیں ہے۔ لہٰذا ہم اپنے مقالہ میں پہلے قائلین جواز کے

دلائل ذکر کر کے ان کا مدلل جواب پیش کرتے ہیں۔ و اللہ الولی وھو یھدی السبیل.

قائلین جواز اور ان کے دلائل

(1) حضرت مولانا مفتی عبدالغنی صاحب رحمہ اللہ کا فتوی فتاویٰ رحیمیہ میں منقول ہے۔ اس فتویٰ کا خلاصہ یہ ہے۔

''اگر حق طباعت کو غیر متقوم اور مباح الاصل مان لیا جائے تب بھی ایسی کتاب جس کے ساتھ مصنف کی مالی منفعت یا تجارتی مفاد وابستہ ہو تو اس کو ہر کس و ناکس کا بلا اجازت مصنف طبع کرنا جائز نہیں، کیونکہ بعض افعال ایسے ہیں کہ اصل کے لحاظ سے مباح ہوتے ہیں، لیکن اگر ان کے کرنے میں دوسرے شخص کی حق تلفی اور ضرر کا امکان ہو تو ان کی اباحت ساقط ہو جاتی ہے اور وہ ممنوع شرعی بن جاتے ہیں۔ مثلاً ایک مسلمان عورت کو نکاح کا پیغام دینے کی ہر مسلمان مرد ہم کفو کو اجازت ہے، لیکن پیغام پر پیغام دینا ممنوع ہے۔ یعنی اگر ایک مسلمان مرد نے ایک ہم کفو مسلمان عورت کو اپنے نکاح کا پیغام دے دیا ہو اور اولیاء کا نکاح کا کچھ رجحان بھی پایا جائے تو جب تک وہ عورت انکار نہ کر دے دوسرے کسی مسلمان کے لئے یہ مباح فعل جائز نہ ہوگا۔ نھیٰ رسول اللہ ﷺ ان یخطب الرجل علی خطبة اخیه ......

کسی مصنف کی کتاب جو اس کی شب و روز کی شدید محنت کے بعد معرض وجود میں آتی ہے اس کو طبع کرنے کا سب سے پہلا حق خود مصنف کو حاصل ہے اور اس کا مقصد علم کی تبلیغ و اشاعت کے ساتھ ہی مصنف کے لئے مالی منفعت کا حصول بھی ہے تو جب تک مصنف کا حق اس کے ساتھ وابستہ ہے۔ دوسروں کا حق اس کے ساتھ متعلق نہ ہوگا......

اب رہا یہ سوال کہ حق طباعت کا معاوضہ لینا مصنف کے لئے جائز ہے یا نہیں؟ حقوق مجردہ میں سے وہ حقوق جن میں کوئی مالی منفعت نہیں پائی جاتی یا وہ تحصیل مال کا ذریعہ نہیں بن سکتے بلکہ محض دفع ضرر کے لئے اثبات حق ہوتا ہے۔ مثلاً حق شفعہ کہ سوء جار سے مامون رہنے کے لئے یہ حق دیا گیا ہے۔ بے شک ایسے حقوق کا معاوضہ لینا جائز نہیں۔ لیکن بعض حقوق ایسے ہوتے ہیں جن کے ساتھ صاحب حق کی مالی منفعت حال میں یا مستقبل میں متعلق ہوتی ہے۔ مثلاً حق وظائف یعنی شاہی مناصب تو ان کا معاوضہ مال کی صورت میں لینا یا مال کے

معاوضہ میں حق سے دستبردار ہونا جائز ہے۔حضرت حسن ﷛ نے اپنے حق خلافت سے حضرت معاویہ ﷛ کے حق میں دستبرداری دے کر معاوضہ قبول فرمالیا تھا۔(**الاشباہ والنظائر للحموی**).

اسی طرح کتاب کا حق طباعت جب کہ اس کے ساتھ مصنف کی مالی منفعت حال میں یا مستقبل میں متعلق ہے وہ حق ثابت بالاصالہ ہے اور مصنف اس حق کو معاوضہ لے کر منتقل بھی کرسکتا ہے۔ (فتاوی رحیمیہ،ص 242،ج 3)

جواب

ہم کہتے ہیں کہ اس فتوے کی بنیاد غالبًا یہ ہے کہ مصنف کو محض حق طباعت حاصل ہونے سے ہی دوسرے لوگوں کے لئے طباعت کی اباحت ساقط ہو جاتی ہے۔صاحب فتویٰ نے اس کی تصریح کی ہے کہ یہ سقوط شرعی ہے اور انہوں نے اس کو پیغام نکاح کے قبیل سے بتایا ہے، لیکن ان دونوں حقوق کے درمیان بہت فرق ہے، لہٰذا دونوں کا ایک حکم سمجھنا صحیح نہیں ...... پیغام نکاح میں اس کے سوا کوئی اور صورت نہیں کہ عورت کا نکاح ایک وقت میں فقط ایک مرد سے ہوسکتا ہے یا تو پہلے پیغام دینے والے سے یا دوسرے سے جب کہ حق طباعت میں کوئی حسی یا معنوی رکاوٹ نہیں ہے جو ایک کے طبع کرنے کے بعد دوسرے کے طبع کرنے سے مانع ہو۔صرف ایک تقلیل منافع کا خطرہ ہے، لیکن جیسا کہ ہم آگے کلام کریں گے یہ کسی بھی طور سے یہ صلاحیت نہیں رکھتا کہ اس کی بناء پر دوسروں کے لئے ایک مباح الاصل ممنوع شرعی بن جائے۔اور اگر اس کے ضرر کو تسلیم بھی کرلیا جائے تو یہ دفع ضرر کے لئے اثبات حق کی صورت بنے گی اور ایسے حق پر کسی بھی طریقے سے معاوضہ لینا جائز نہیں۔

2- حضرت مولانا تقی عثمانی صاحب مدظلہ اپنے مقالہ **بیع الحقوق المجردة** میں بیان کرتے ہیں کہ حقوق خواہ وہ شرعی ہوں (یعنی وہ حقوق جو شارع کی جانب سے ثابت ہوں اور قیاس کا ان کے ثبوت میں کچھ دخل نہ ہو) یا عرفی ہوں (یعنی وہ حقوق جو عرف کی وجہ سے ثابت ہوں اور شارع ان کو برقرار رکھے) دو قسم پر ہیں۔

اول: وہ حقوق جن کی مشروعیت ان کے اصحاب سے دفع ضرر کے لئے ہو۔

دوم: وہ حقوق جن کی مشروعیت اصالۃً ہو۔

پھر وہ حقوق جن کی مشروعیت اصالۃً ہو، ان کی ایک قسم حق اسبقیت یا حق اختصاص ہے یعنی وہ حق جو کسی شخص کو کسی مباح شے پر دیگر لوگوں سے پہلے قبضہ کرنے کی بناء پر حاصل ہو۔

حق اسبقیت کی خرید وفروخت کے بارے میں مولانا مدظلہ فرماتے ہیں۔

”فخلاصة الحكم فى بيع حق الا سبقية انه وان كان بعض الفقهاء يجوزون هـذا البيع ولكن معظمهم على عدم جوازه ولكن يجوز عندهم النزول عنه بمال على وجه الصلح“.

(حق اسبقیۃ کی بیع کے حکم کا خلاصہ یہ ہے کہ اگرچہ بعض فقہاء اس بیع کو جائز کہتے ہیں لیکن اکثر فقہاء اس کو جائز نہیں مانتے، البتہ ان کے نزدیک بھی صلح کے طور پر مال کے عوض میں اس حق سے دست برداری جائز ہے۔

آگے مولانا مدظلہ حق تصنیف (حق ایجاد) اورحق طباعت (حق اشاعت) کے بارے میں اپنے دلائل ذکر کرتے ہیں۔

”حق ایجاد ایک ایسا حق ہے جو عرف اور قانون کی بنیاد پر اس شخص کو حاصل ہوتا ہے جس نے کوئی نئی چیز ایجاد کی یا کسی چیز کی نئی شکل ایجاد کی۔حق ایجاد کا مطلب یہ ہے کہ تنہا اسی شخص کو اپنی ایجاد کردہ چیز بنانے اور منڈی میں پیش کرنے کا حق ہے پھر بسا اوقات ایجاد کرنے والا یہ حق دوسرے کے ہاتھ بیچ دیتا ہےتو اس حق کوخریدنے والا ایجاد کرنے والے کی طرح تجارت کے لئے وہ چیز تیار کرتا ہے۔ اس طرح جس شخص نے کوئی کتاب تصنیف یا تالیف کی ہے اسے اس کتاب کی نشرواشاعت اورتجارتی نفع حاصل کرنے کا حق ہوتا ہے۔ بسا اوقات کتاب لکھنے والا یہ حق دوسرے کے ہاتھ بیچ دیتا ہےتو اس حق کا خریدار نشر واشاعت کے بارے میں ان حقوق کا مالک ہو جاتا ہے جو مصنف کتاب کو حاصل تھا۔ یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حق ایجاد اور حق تصنیف وحق اشاعت کی فروختگی جائز ہے یا نہیں اس مسئلہ میں فقہائے معاصرین کی دورائیں ہیں۔ کچھ لوگوں نے اسے جائز کہا ہےاور کچھ نے ناجائز۔

اس سلسلہ میں بنیادی سوال یہ ہے کہ کیا حق ایجاد یا حق اشاعت شریعت اسلامیہ کی طرف سےتسلیم شدہ حق ہے؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ جس شخص نے سب سے پہلے کوئی نئی چیز ایجاد کی خواہ وہ

مادی چیز ہو یا معنوی چیز بلاشبہ وہ دوسروں کے مقابلہ میں اسے اپنے انتفاع کے لئے تیار کرنے اور نفع کمانے کے لئے بازار میں لانے کا زیادہ حقدار ہے کیونکہ حدیث میں ہے:

عن اسمر بن مضرس قال اتیت النبی ﷺ فبایعته فقال من سبق الی ما لم یسبقه الیه مسلم فهوله (ابوداؤد)

اسمر بن مضرس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے نبی اکرم ﷺ کے پاس حاضر ہوکر بیعت کی تو آپ نے ارشادفرمایا کہ جس شخص نے اس چیز کی طرف سبقت کی جس کی طرف کسی مسلمان نے سبقت نہیں کی ہے وہ چیز اس کی ہے۔

علامہ مناویؒ نے اگرچہ اس بات کو راجح قرار دیا ہے کہ یہ حدیث افتادہ زمین کو قابل کاشت بنانے کے بارے میں آئی ہے، لیکن انہوں نے بعض علماء سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ یہ حدیث ہر چشمہ، کنواں اور معدن کو شامل ہے اور جس شخص نے ان میں کسی چیز کی طرف سبقت کی تو وہ اسی کا حق ہے۔ اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ لفظ کے عموم کا اعتبار ہوتا ہے سبب کے خاص ہونے کا اعتبار نہیں ہوتا۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ حق ایجاد ایک ایسا حق ہے جسے اسلامی شریعت اس بنیاد پر تسلیم کرتی ہے کہ اس شخص نے اس چیز کے ایجاد کرنے میں سبقت کی ہے تو حق ایجاد پر وہی سارے احکام منطبق ہوں گے جو ہم نے حق اسبقیت کے بارے میں ذکر کئے ہیں۔ وہاں ہم نے تحقیق کی کہ بعض شافعیہ اور حنابلہ نے اس حق کی بیع کو جائز کہا ہے، لیکن ان حضرات کے یہاں بھی راجح یہی ہے کہ اسبقیت کی بیع جائز نہیں ہے، لیکن مال کے بدلہ میں اس حق سے دست بردار ہونا جائز ہے اور وہاں ہم نے شرح منتہی الارادات سے بہوتی کی وہ عبارت بھی نقل کی ہے جو حق تحجیر اور حق جلوس فی المسجد سے دست برداری کے جواز کے بارے میں ہے اور اس کے علاوہ حق اسبقیت اور حق اختصاص کے دوسرے احکام بھی بیان کئے ہیں۔ اس کا تقاضہ یہ ہے کہ حق ایجاد یا حق اشاعت سے عوض لے کر دوسرے شخص کے حق میں دست بردار ہونا جائز ہے لیکن یہ حکم اصل حق ایجاد اور حق اشاعت کے سلسلہ میں ہے۔ اگر اس حق کا حکومتی رجسٹریشن بھی کرالیا گیا ہو جس کے لئے موجد اور مصنف کو محنت کرنی پڑتی ہے، مال اور وقت خرچ کرنا پڑتا ہے اور جس کی وجہ سے یہ حق ایک قانونی حق ہو جاتا ہے جس کا انجام حکومت کی

طرف سے دیئے گئے سارٹیفکٹ کی صورت میں ہوتا ہے اور تاجروں کے عرف میں اسے قیمتی مال شمار کیا جاتا ہے، تو یہ بات بعید نہیں ہوگی کہ اس رجسٹرڈ حق کو مروج عرف کی بنیاد پر اعیان واموال کے حکم میں کر دیا جائے اور ہم پہلے یہ لکھ چکے ہیں کہ بعض اشیاء کو اموال واعیان کے حکم میں داخل کرنے میں عرف کا بڑا کردار ہے۔ اس لئے کہ مالیت لوگوں کے مال بنانے سے ثابت ہوتی ہے اور رجسٹریشن کے بعد اعیان کی طرح اس حق کا احراز بھی ہوتا ہے اور وقت ضرورت کے لئے اس کا ذخیرہ بھی کیا جاتا ہے تو اس عرف کا اعتبار کرنے میں کتاب وسنت کے کسی نص کی ممانعت نہیں ہے بہت سے بہت قیاس کی مخالفت ہے اور قیاس کو عرف کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے جیسا کہ یہ بات اپنی جگہ ثابت ہو چکی ہے۔''

مولانا تقی عثمانی مدظلہ کے کلام کا حاصل یہ تین نکات ہیں۔

i- حق ایجاد وتصنیف واشاعت ایسا حق ہے جو عرف اور قانون کی بنیاد پر حاصل ہوتا ہے۔

ii- اسے شریعت اسلامیہ اس بنیاد پر تسلیم کرتی ہے کہ اس شخص نے اس چیز کی ایجاد و تصنیف میں سبقت کی ہے اور اس پر حق اسبقیت کے تمام احکام منطبق ہوں گے۔

ii- جب موجد و مصنف محنت کر کے اور مال و وقت خرچ کر کے اس حق کی حکومتی رجسٹریشن کرا لیتا ہے اور اس کا سرٹیفکیٹ حاصل کر لیتا ہے تو چونکہ یہ سرٹیفکیٹ تاجروں کے عرف میں قیمتی مال شمار کیا جاتا ہے لہٰذا بعید نہیں کہ مروج عرف کی بنیاد پر اس کو اعیان واموال کے حکم میں سمجھا جائے۔

جواب

ہم ترتیب سے ان تینوں نکات پر بحث کرتے ہیں

نکتہ اول: حق ایجاد وتصنیف کا عرف وقانون کی بنیاد پر حاصل ہونا

اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مصنف کو خود طباعت واشاعت کرانے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ اس کے لئے وہ کسی عرف وقانون اور رجسٹریشن کا محتاج نہیں ہوتا وہ چاہے تو اس کا اہتمام کر سکتا ہے کہ دوسروں سے پہلے اپنی تصنیف کی طباعت واشاعت کرائے۔ پھر قانون

اور قانونی رجسٹریشن سے اسے کیا حاصل ہوتا ہے؟ بظاہر تو ...... جیسا کہ مولانا تقی عثمانی مدظلہ نے تحریر کیا ہے...... اس حق کا مطلب ہے کہ تنہا اسی شخص کو اپنی ایجاد کردہ چیز بنانے اور منڈی میں پیش کرنے کا حق ہے لیکن ذرا غور کیا جائے تو یہ دو امور پر مشتمل ہے ایک تو خود مصنف و موجد کا اس کی اشاعت کرنا اور دوسرے دیگر لوگوں پر اس کی اشاعت کرنے سے پابندی عائد کرنا۔ چونکہ امر اول تو قانون و رجسٹریشن کے بغیر بھی مصنف کو حاصل تھا۔ لہٰذا اس قانون سے جو اصل حق اسے حاصل ہوا وہ یہ ہے کہ دوسروں پر اشاعت سے پابندی لگوا دی۔ دیکھئے خود اصحاب قوانین کہتے ہیں۔

It is a new or independent right granted by the statute, and not simply a pre-existing right regulated by the statute (P. 15)

یہ عبارت اس بارے میں صریح ہے کہ قانون کی نظر میں حق طباعت ایسا حق نہیں ہے جو پہلے سے ثابت ہو بلکہ یہ تو حکومت کی جانب سے عطا کردہ حق ہے اب چونکہ خود طباعت کرانے کا حق تو مصنف کو پہلے سے حاصل تھا ہی لہٰذا حکومت کی جانب سے عطا کردہ حق اس کے سوا اور کیا ہے کہ دیگر لوگوں پر پابندی عائد کروانے کا حق ہے۔

Copyright is usually defined as the exclusive right of printing or otherwise multiplying copies of an intellectual production, and of publishing, and vending the same, the right of preventing all others from doing so (P.15)

اس عبارت میں بھی اس بات کی صراحت ہے کہ قانون کی نظر میں یہ حق اس بات کا بھی ہے کہ دوسروں کو طباعت و اشاعت سے روک دیا جائے۔

لیکن قانون کی رو سے دوسروں پر پابندی فقط اس وقت ہے جب (Copyright) قوانین کے تحت رجسٹریشن کرالی ہو، ورنہ دوسروں پر پابندی نہیں ہوگی۔ دیکھئے۔

Provided that if the defendant proves that at the date

of the infringement he was not aware that copyright subsisted in the work and he had reasonable ground for believing that copyright did not subsist in the work, the plaintiff shall not be entitled to any remedy other than ..... (P. 46)

The Copyright Laws by Zia-ul-Islam Janjua

حاصل یہ ہے کہ عرف و قانون کی نظر میں حق طباعت و اشاعت ایسا حق نہیں ہے جو پہلے سے ثابت ہو کیونکہ مذکورہ بالا عبارات میں اس کے Pre-existing right ہونے کی نفی کی گئی ہے بلکہ اس کو حکومت کا عطا کردہ حق بتایا گیا ہے۔ (New or independent right granted by the statute) جو کہ فقط اس پر مشتمل ہے کہ دوسروں کے لئے اس کتاب کی طباعت و اشاعت ممنوع ہو اور اسی سے مصنف کے لئے Exclusive right of printing ثابت ہوتا ہے۔

اور دوسروں پر پابندی لگوانے کا حق اس وجہ سے دیا جاتا ہے کہ یہ سمجھا جاتا ہے کہ تقلیل منافع کی صورت میں مصنف کو ضرر پہنچتا ہے تو مصنف سے اس ضرر کے دفع کے لئے اس کو یہ حق دیا جاتا ہے۔

غرض عرف و قانون کی بنیاد پر منصف کو جو حق دیا جاتا ہے وہ دوسروں پر پابندی لگوانے کا حق دیا جاتا ہے اور جہاں تک نفس حق طباعت کا تعلق ہے تو اس سے عرف و قانون کو کچھ تعرض نہیں ہے وہ مصنف کو تو حاصل ہوتا ہی ہے۔ دوسروں کے لئے بھی عدم رجسٹریشن کی صورت میں مباح اور جائز ہوتا ہے اور دوسروں پر پابندی لگوانے کا حق اس لئے ملتا ہے کہ دوسروں کے مقابلہ میں آنے سے اس کے منافع کے ضرر تقلیل کا اندیشہ ہے۔

لہٰذا حق اشاعت (Copyright) اول تو کوئی حق ہی نہیں ہے اور اگر اس کو حق فرض ہی کر لیا جائے تو وہ ایسا حق ہے جو صاحب حق سے دفع ضرر کے لئے ہے۔

نکتہ دوم: حق ایجاد کو اسبقیت کی بنیاد پر ثابت کرنا

اسبقیت کی بناء پر اس حق کو ثابت کرنا بعید ہے کیونکہ جہاں ایک روایت میں **من سبق الی مالم یسبقه الیه مسلم فهوله** آیا ہے وہیں ایک روایت میں **من سبق الی ماء لم یسبقه...... الخ** بھی آیا ہے۔ پھر شارحین نے ما کے تحت جن اشیاء کو شامل کیا ہے وہ وہ اشیاء ہیں جن کی نقل تیار نہیں کی جا سکتی مثلاً پانی، لکڑی، گھاس کنواں، معدن۔ اور ذات و عین ہونے کی بناء پر یہ بھی ممکن نہیں کہ ایک آدمی کی ملکیت ثابت ہونے کے بعد اس میں دوسرے آدمی کی بھی ملکیت ثابت ہو سکے۔ مزاحمت ختم کرنے کے لئے شریعت نے ایسی اشیاء میں اسبقیت کا قاعدہ و قانون جاری کیا ہے۔

رہیں وہ اشیاء جن کی نقول فراہم کی جا سکتی ہوں اور وہ نقول دوسروں کی ملکیت میں آ سکتی ہوں تو ان اشیاء کو مقدم الذکر اشیاء پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق کے ہوگا۔

دیکھئے مصنف اپنے مسودہ کا مالک ہوتا ہے۔ کوئی دوسرا اس کا مالک نہیں۔ ہاں اس کی نقل فراہم کر کے خواہ کسی بھی طریقے سے ہو جب مالک کسی دوسرے کو مثلاً فروخت یا ہبہ کر کے اس کا مالک بنا دے تو جیسے مصنف کو اپنے نسخہ و مسودہ پر مالکانہ حقوق حاصل ہیں اسی طرح دوسرے کو اپنی حاصل کردہ نقل پر مالکانہ حقوق حاصل ہوں گے۔ دونوں میں کچھ فرق نہ ہوگا اور مالکانہ تصرفات کا حق بھی دونوں کو یکساں حاصل ہوگا اور ان تصرفات میں ایک یہ بھی ہے کہ وہ اپنے نسخہ کی نقول فراہم کر کے دوسروں کے ہاتھ فروخت کرے۔

رہا مولانا تقی عثمانی مدظلہ کا یہ فرمانا ''اس دلیل کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ چیز میں تصرف کرنا الگ چیز ہے اور اس کی مثل دوسری چیز بنانا دوسری چیز ہے۔ خریدار کتاب خرید کر کتاب میں تصرف کرنے کا مالک ہوا کہ اسے پڑھے، نفع اٹھائے، بیچے، عاریت پر دے، ہبہ کر دے اور اس طرح کے دوسرے تصرفات کرے۔ اس جیسی دوسری کتاب کی طباعت و اشاعت فروختگی کے منافع میں سے نہیں ہے کہ کتاب میں ملکیت اس کی حق طباعت و اشاعت کی ملکیت کو مستلزم ہو۔ اس کی مثال حکومت کے ڈھالے ہوئے سکے ہیں ان سکوں کو اگر کسی نے خریدا تو وہ ان سکوں میں ہر طرح کا تصرف کر سکتا ہے، لیکن اس خریداری کی وجہ سے اس کے لئے اس طرح کے دوسرے سکے ڈھالنا جائز نہیں ہوگا۔ اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ کسی چیز کی ملکیت اس بات کو مستلزم نہیں کہ مالک کو اس جیسی دوسری چیز بنانے کا حق ہو۔''

ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ سرکار کے ڈھالے ہوئے سکوں کی مثل بنانا اس وجہ سے ممکن نہیں ہوتا کہ حکومت کی جانب سے ان کی مثل بنانے پر پابندی ہوتی ہے اور سرکاری قانون میں اس کو جرم قرار دیا گیا ہے۔ اگر سرکاری پابندی نہ ہو تو کیا پھر بھی یہ حق نہ ہوگا؟ اسی طرح جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے سرکاری قانون کی رو سے جب تک مصنف اپنی کتاب کی رجسٹریشن نہ کرالے، دوسروں پر اس کو طبع کرنے کی پابندی نہیں ہوتی۔ رجسٹریشن کرانے کے بعد یہ پابندی عائد ہوتی ہے۔

اس بات کے ہم بھی قائل ہیں کہ واقعی ضرورت کے تحت اگر حکومت کسی دوسرے کو طباعت واشاعت سے روک دے تو حکومت کے اس قانون کی پابندی لازم ہوگی۔

باقی اس بات کو بھی ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ مروج عرف و قانون میں مصنف کو یہ حق دیا جاتا ہے کہ وہ رجسٹریشن کروا کے دوسروں پر اپنی کتاب کی طباعت واشاعت کی پابندی لگوا دے۔ اور ایسا حق تقلیل منافع کو ضرر سمجھ کر دیا جاتا ہے۔ لہٰذا تقلیل منافع کو اگر ضرر سمجھا جائے تو اس حق کا اثبات محض دفع ضرر کے لئے کیا گیا ہے۔

2- اسبقیت کے طور پر البتہ مصنف کو یہ بات حاصل ہوتی ہے کہ وہ کتاب اس کی کہلائے گی۔ کوئی اور اس کو اپنا نہیں کہہ سکے گا۔ بلکہ اگر اتفاق سے کوئی دوسرا بھی بعینہ ویسی ہی کتاب اپنی محنت سے لکھ لے تو اسبقیت ثابت ہونے پر الفضل للمتقدم پہلے مصنف کو شرف و فضل حاصل رہے گا۔

نکتہ سوم: رجسٹریشن کے سرٹیفکیٹ کا تاجروں کے عرف میں قیمتی مال شمار کیا جانا

ہم وضاحت کر چکے ہیں کہ رجسٹریشن کی حقیقت تو دوسروں پر اپنے مزعومہ ضرر کے اندیشہ سے پابندی لگوانا ہے۔ حکومت کی جانب سے جاری کردہ سرٹیفکیٹ اسی کا مظہر ہے۔ اور چونکہ شرع میں اعتبار معانی کا ہوتا ہے الفاظ کا نہیں لہٰذا تاجر اس کو کیا سمجھتے ہیں؟ اس کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ اصل حقیقت و معنی کا اعتبار ہوگا۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب

اعتراض: مولانا تقی عثمانی صاحب مدظلہ نے یہ بھی فرمایا ''نفع کم ہونا اگرچہ خسارہ نہ ہو لیکن ضرر ضرور ہے۔ خسارہ اور ضرر میں واضح فرق ہے۔ یہ بات شک سے بالاتر ہے کہ جس شخص نے کوئی چیز ایجاد کرنے یا کتاب تصنیف کرنے کے لئے جسمانی اور ذہنی مشقتیں، جھیلیں، بے پناہ مال اور وقت صرف کیا، اس کے لئے راتوں کو جاگا۔ راحت و آرام قربان کیا وہ اس ایجاد اور کتاب سے نفع حاصل کرنے کا اس شخص سے زیادہ حقدار ہے جس نے تھوڑے مال میں اور ایک منٹ میں ایجاد شدہ چیز یا کتاب خرید لی پھر موجد اور مصنف کے لئے مارکیٹ تنگ کرنے لگا۔''

جواب

(1) ہم کہتے ہیں کہ نفع حاصل ہونے نہ ہونے یا کم و زیادہ ہونے کا تعلق حق طباعت و اشاعت سے ہے ہی نہیں۔ کیا کسی شے کی فروخت کو یہ لازم ہے کہ اس میں نفع ہی ہو اور وہ بھی مطلوبہ مقدار میں، بلکہ تجارت میں تو نفع و نقصان دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔

(2) اگر اس کو بھی مدنظر رکھا جائے کہ اشاعت و تجارت متوقع نفع کے لئے کی جاتی ہے۔ تب بھی اول تو دوسرے کے طبع کرانے سے پہلے کے نفع کی نفی لازم نہیں۔ دوم یہ کہ تجار بھی ایسے طریقے اختیار کرنے کے کوشاں ہوتے ہیں کہ کسی اور کو میدان میں آنے یا چھا جانے کا موقع نہ دیں مثلاً کم نفع پر زیادہ مقدار میں مال بازار میں پھیلا دیں۔ ظاہر ہے کہ دوسرے کو طلب نظر نہ آنے پر طباعت و اشاعت کرنے کی طرف رغبت نہ ہوگی۔ آخر کتنی ہی کتابیں ہیں کہ جو چھپتی ہیں لیکن ان کی طلب زیادہ نہ ہونے کی بناء پر کوئی دوبارہ یا مقابلے پر اس کو چھاپنے کا سوچتا بھی نہیں جب کہ طلب زیادہ ہونے پر (مثلاً بہشتی زیور اور تبلیغی نصاب وغیرہ) دسیوں بیسیوں اس کو چھاپتے ہیں اور سب نفع کماتے ہیں اور اس میں تقلیل منافع کو اپنے لئے ضرر نہیں سمجھتے۔

پھر پہلی طبع میں جب کہ ابھی کسی اور کی جانب سے وہ کتاب طبع نہیں کی گئی طابع اول کو بہت کچھ نفع حاصل ہو جاتا ہے۔

(3) بعض اوقات طابع اول محض اس بناء پر کہ کوئی اس کے مقابلہ میں نہیں ہے اپنے نفع

کی شرح زیادہ بلکہ بہت زیادہ رکھتا ہے۔ مقابلہ کی صورت میں اس کو نفع کی شرح کم کرنی پڑتی ہے۔ یہ تقلیل منفعت اس کی نظر میں ضرر ہو تو ہو تجارتی و معاشیاتی امور پر نظر رکھنے والوں کی نظر میں یہ کبھی ضرر شمار نہیں کیا جا سکتا۔ اگر طابع اول پہلے ہی نفع کم رکھتا تو ہم نہیں سمجھتے کہ دوسرا طابع کتابت و طباعت کے تمام اخراجات کر کے بغیر نفع کے یا الٹا نقصان سے بیچنے پر راضی ہوگا۔ بلکہ ایسی صورت میں دونوں کی قیمتیں یکساں ہوں گی یا قلیل تفاوت کی حامل ہوں گی اور اگر تفاوت زیادہ ہوگا تو کوالٹی کی بناء پر ہوگا، لیکن اس صورت میں دونوں کے اپنے اپنے طلب گار گاہک ہوں گے۔

باقی اجارہ داری (Monopoly) کے مضر اثرات کہ زیادہ سے زیادہ نفع حاصل کیا جائے موجودہ زمانے میں عام ہیں۔ غرض تقلیل منافع کو ضرر خیال کرنا صحیح نہیں بلکہ بسا اوقات اس کی وجہ سے طلب کے زیادہ ہونے کے باعث یہ بہت زیادہ نفع کے حصول کی طرف منجر ہو جاتا ہے۔

ہمارے اس سارے کلام کا حاصل یہ ہے۔

1- مصنف کو حاصل شدہ حق طباعت ہر حال میں محفوظ رہتا ہے بایں معنی کہ اس کے حق طباعت میں کسی کے عمل سے کچھ خلل نہیں آتا۔ محض مصنف کے مالی مفاد کی اس کے ساتھ وابستگی اس بات کا سبب نہیں کہ دوسروں کا حق ساقط ہو جائے کیونکہ دوسروں کی طباعت سے نہ تو مصنف کے اپنے اصل حق پر زد پڑتی ہے اور نہ ہی اس کا مالی مفاد ختم ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کے حق سے دوسروں کے حق کا خود بخود ساقط ہونا تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔

2- مروجہ عرف و قانون میں مذکور حق درحقیقت دوسروں پر پابندی لگوانے کا حق ہے جس کا کوئی عقلی، شرعی یا حسی سبب موجود نہیں۔ مروج عرف و قانون میں تقلیل منافع کو ضرر سمجھا گیا ہے اور اس کے دفع کے لئے یہ حق دیا جاتا ہے، لیکن اول تو تقلیل منافع کو ضرر خیال کرنا درست نہیں ہے جیسا کہ ہم تفصیل سے بیان کر چکے ہیں اور دوسرے اگر اس کو ضرر فرض بھی کر لیا جائے تو اس سے قائلین جواز کا مدعا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ان حضرات کے نزدیک بھی وہ حق جس کا اثبات دفع ضرر کے لئے ہو اس پر کسی طور سے معاوضہ لینا جائز نہیں۔

وحکم هذا النوع من الحقوق انه لا يجوز الاعتياض عنها الا عن طريق البيع

ولا عن طريق الصلح و التنازل بمال والدليل عليه عقلا ان الحق لم يكن ثابتا لصاحبه اصالة و انما ثبت له لدفع الضرر عنه فان رضى باعطائه لغيره أو تنازل عنه لآخر ظهرانه لا ضرر له عند عدمه.

(بيع الحقوق المجردة...... مولانا تقی عثمانی مدظلہ)

3- مصنف کے لئے حق اسبقیت اس میں ہے کہ وہ کتاب مصنف کی کہلائے گی۔ اس کی وجہ سے دوسروں کا حق طباعت متاثر نہیں ہوگا جیسا کہ ہم تفصیل سے اس بارے میں کلام کر چکے ہیں۔

4- اگر کوئی ضرورت واقعیہ ہو یا مفاد عامہ ہو تو حکومت اپنے اختیار سے دوسرے سب یا کچھ ناشرین پر پابندی عائد کر سکتی ہے کہ وہ اس مخصوص کتاب کو نہ چھاپیں۔

خاتمہ

خاتمہ میں ہم مذکورہ بالا کلام کے نتائج اور کچھ دیگر نکات پیش کرتے ہیں۔

1- عام حالات میں کاپی رائٹ (Copyrights) کے تحت دوسروں پر پابندی لگوانی جائز نہیں البتہ بعض خصوصی حالات میں مثلاً اگر کوئی طابع محض پہلے کو نقصان پہنچانے اور تنگ کرنے کے لئے فقط خرچہ کی قیمت پر یا اپنا نقصان کر کے خرچہ سے بھی کم قیمت پر کتاب بازار میں لاتا ہے یا لانے کا اعلان کرتا ہے جب کہ پہلا طابع (یا مصنف) اس کو واجبی نفع پر لا رہا ہے تو دوسرے پر حکومت پابندی لگا سکتی ہے اور پہلا طابع دوسرے پر پابندی لگوا سکتا ہے۔

2- حق تصنیف اور حق طباعت پر کسی طرح سے بھی اجرت یا عوض لینا جائز نہیں نہ بیع کی صورت میں نہ صلح کی صورت میں۔

3- مصنف اگر خود طباعت و اشاعت نہیں کر سکتا یا دوسروں کی طباعت و اشاعت سے اپنے آپ کو مطمئن نہیں کر سکتا تو اور طریقوں سے اپنی محنت کا معاوضہ حاصل کرنا اس کے لئے ممکن ہے۔ مثلاً

i- وہ اپنا مسودہ کسی ناشر کے ہاتھ فروخت کر سکتا ہے۔

ii- مصنف ناشر کے ساتھ شرکت عنان کا معاملہ کر سکتا ہے۔ وہ اس طرح کہ مصنف اپنا

مسودہ ناشر کو مناسب قیمت پر فروخت کر دے اور اس قیمت کو اپنی طرف سے شرکت میں اپنا راس المال بنا دے۔ اور باہم نفع کی تقسیم کی شرح طے کرلیں۔ یہ شرکت صرف اسی کتاب کے بارے میں ہوسکتی ہے۔

4- طابع اول نے جو ڈیزائننگ اور کتابت و طباعت کا جو خاص طرز اختیار کیا ہے دوسرا کوئی طابع و ناشر اس کو نقل نہ کرے بلکہ اپنے لئے جدا طرز اختیار کرے۔ اس کے لئے نقل کرنا شرعاً ممنوع ہوگا کیونکہ اس میں طابع اول کو اضرار 1 اور گاہک کو دھوکا 2 ہوسکتا ہے دھوکہ سے بچانے کے لئے اس پابندی اور ممنوعیت سے کسی کا حق بھی متاثر نہیں ہوتا۔ نیز طابع اول اس کے لئے کاپی رائٹ قوانین کے تحت قانونی تحفظ بھی حاصل کرسکتا ہے۔

رائلٹی (Royalty) کی شرعی حیثیت

رائیلٹی میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ وہ مصنف کے حق طباعت کا معاوضہ ہو۔ ہم اس موضوع پر تفصیل سے لکھ چکے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے۔

اس میں دوسرا احتمال یہ ہوسکتا ہے کہ اس کو مصنف کے مسودہ کی قیمت بنائی جائے۔ عام طور پر جو طریقہ رائج ہے کہ ناشر جتنی مرتبہ بھی طبع و اشاعت کرے گا ہر مرتبہ میں اتنے فیصد کتب یا ان کی قیمت مصنف کو ادا کرے گا۔ اس میں مسودہ کی قیمت مجہول رہتی ہے اور یہ جہالت ایسی نہیں جو مفضی الی النزاع نہ ہوتی ہو، کیونکہ طابع و ناشر کی مرضی پر دارومدار ہو گا کہ وہ کتاب آئندہ چھاپتا بھی ہے یا نہیں اور اگر چھاپتا ہے تو کب اور کتنی چھاپتا ہے، اور ہو سکتا ہے کہ مصنف کی مرضی ناشر کی مرضی کے موافق نہ ہو۔

اگر یہ کہیں کہ مصنف اگر راضی نہ ہو تو وہ ناشر کو مزید ایڈیشن نکالنے کی اجازت نہ دے تو جواب یہ ہے کہ اس صورت میں رائیلٹی مسودہ کی قیمت نہ بنی بلکہ حق طباعت کا معاوضہ ہوئی جو جائز نہیں۔

رائیلٹی کو مسودہ سے انتفاع کی اجرت بھی نہیں بنا سکتے کیونکہ اول تو کتاب اجارہ (کرایہ) پر دینا جائز نہیں۔ علاوہ ازیں ناشر کے لئے ایک مرتبہ کا انتفاع کافی ہے۔ بعد میں اپنی کتاب چھاپ کر وہ اصل مسودہ سے مستغنی ہو جاتا ہے اور آئندہ ایڈیشن میں اس کو اس کی

ضرورت نہیں ہوتی جب کہ رائیلٹی ہر طباعت پر وصول کی جاتی ہے۔

غرض رائیلٹی کی مروجہ صورتیں کسی طرح بھی جائز نہیں۔

باب: 36

کمپنیوں کی ملٹی لیول مارکیٹنگ اور ان کا شرعی حکم

بسم الله حامدا و مصليا

کچھ عرصہ سے بزناس (Biznas) گولڈن کی (Golden Key) شینل (Xianle) اور تیانشی (Tianshi) پرائم بنک (Prime Bank) وغیرہ کے نام سے بہت سی کمپنیاں وجود میں آئی ہیں جن کے کاروبار کی اصل بنیاد وہ ہے جس کو خود انہوں نے M.L.M یا Multi-Level Marketing (کثیر المدارج کاروبار) کا نام دے رکھا ہے۔ شینل (Xianle) اس کو Net Marketing (یعنی جال کی صورت میں کاروبار) بھی کہتی ہے۔

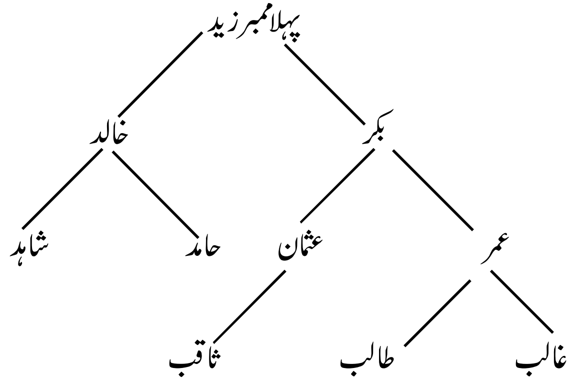
ان سب کمپنیوں کے کام کے دو رخ ہیں:

1۔ کسی شخص کا اس کمپنی کا سامان (Product) خود خریدنا مثلاً بزناس 99 ڈالر کے عوض کمپیوٹر کے کچھ کورس اور ویب سائٹ دیتی ہے جبکہ شینل کمپنی Electronic Pulse Massager جس کو عرف عام میں ہیلتھ مشین کہا جاتا ہے 9980 روپے میں فروخت کرتی ہے اور گولڈن کی کم از کم 4500 روپے میں کچھ سامان فروخت کرتی ہے۔

2۔ لیکن ان کمپنیوں کے کام کے پھیلاؤ کا راز ان کے کام کے دوسرے رخ میں ہے۔ وہ یہ ہے کہ مذکورہ بالا خریداری پر کمپنی خریدار کو اپنا ممبر بنا لیتی ہے اور اس کو آگے کمائی کی پیشکش کرتی ہے۔ اس کمائی کی تفصیل کا کچھ ابتدائی خاکہ ہر کمپنی کے اعتبار سے ذیل میں علیحدہ علیحدہ ذکر کیا جاتا ہے۔

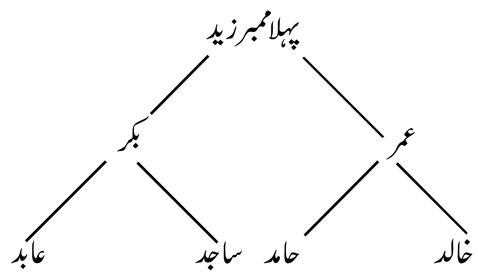
بزناس (Biznas) کمپنی کے ہاں اگر یہ ممبر براہ راست اور بلاواسطہ مزید دو ممبر

بنائے اور ان دونوں میں سے ہر ایک آگے مزید ممبر بنائے یہاں تک کہ کم از کم نو ممبر بن جائیں تو کمپنی پہلے ممبر کو اپنی کمائی میں حصہ دار بنا لیتی ہے۔



جب مذکورہ بالا طریقے سے (کہ مثلاً دائیں طرف چھ ممبر اور بائیں طرف تین ممبر ہوں) کل نو ممبر بن جائیں تو کمپنی زید کو 50 ڈالر دے گی اور جب کل تیس ممبر ہو جائیں تو کمپنی زید کو 100 ڈالر دے گی۔ بلاواسطہ مزید ممبر بنانے پر کمپنی 5 ڈالر فی کس مزید دیتی ہے۔

شینل (Xianle) کمپنی پہلے ممبر کو بنیادی (Basic) ڈسٹری بیوٹر کا نام دیتی ہے۔ جب اس کے واسطہ سے چھ مزید ممبر بن جاتے ہیں تو وہ Advanced ڈسٹری بیوٹر کے لقب کا حقدار ہو جاتا ہے۔



عمر اور بکر جن کو زید نے بلاواسطہ ممبر بنایا ہے ان کو بلاواسطہ ممبر یا Direct Downlines کہا جاتا ہے۔ ان کو ممبر بنانے پر کمپنی زید کو 13 فیصد کمیشن دیتی ہے خالد،

حامد، ساجد، اور حامد جو کہ بالواسطہ ممبر یعنی Indirect Downlines ہیں ان پر زید کو 3 فیصد کمیشن ملتا ہے۔

گولڈن کی (Golden Key) پہلے ممبر کو جبکہ وہ آگے ممبر سازی کرنے لگے سپروائزر کا نام دیتی ہے یہ کمپنی تو ممبر بناتے ہی خود ممبر سے حاصل کردہ قیمت پر اس کو 5 فیصد کمیشن دیتی ہے۔ سپروائزر اور اس سے آگے منیجر یہ دونوں بالواسطہ ممبروں پر بھی علی الترتیب 15 فیصد اور 25 فیصد کے حقدار ہوتے ہیں۔ اگلا مرحلہ جو ڈائرکٹر کا ہے اس کے بارے میں تصریح ہے کہ اس کی ماتحتی میں دو منیجروں کا ہونا شرط ہے۔

ان تینوں کمپنیوں نے اپنے حق میں کراچی کے مختلف دارالافتاء سے فتوے حاصل کئے ہیں اور اپنے کاروبار کے پھیلاؤ میں وہ ان فتووں کا بھرپور استعمال کر رہے ہیں۔ ان کمپنیوں کے کام کی اصل حقیقت کو جان کر ہم ان فتووں سے متفق نہیں ہوسکے لہٰذا ہم آگے ہر کمپنی کے کاروبار کی شرعی حیثیت کو بیان کرتے ہیں اور دیئے گئے فتووں کی غلطی کو واضح کرتے ہیں۔

شینل (Xianle)

ہم بتا چکے ہیں کہ پہلے ممبر (زید) کو جہاں بلاواسطہ ممبر بنانے پر کمیشن دیا جاتا ہے وہیں بالواسطہ ممبر بنانے پر بھی کمیشن دیا جاتا ہے۔ بالواسطہ ممبر بنانے میں دلالی زید نے نہیں کی بلکہ اس کے بنائے ہوئے ممبروں نے کی ہے۔ لہٰذا زید کو جو رقم کمیشن کے نام پر دی جاتی ہے وہ دلالی نہیں ہے اور اس کے جواز کی کوئی شرعی بنیاد نہیں ہے کیونکہ زید کمپنی کا ملازم بھی نہیں ہے اور زید نے زیادہ سے زیادہ جو کام کیا ہے وہ اتنا ہے کہ اس نے خالد اور بکر کو آگے ممبر بنانے کی ترغیب دی ہے لیکن ترغیب دینا دلالی نہیں ہوتی۔

جامعہ خلفائے راشدین کراچی کے دارالافتاء سے شینل کے حق میں فتوی شائع ہوا ہے جس پر اس دارالافتاء کے رئیس مولانا مفتی نظام الدین شامزئی صاحب کے دستخط بھی ہیں اگرچہ 24 جنوری 2003ء کو کی گئی وضاحت میں مولانا مفتی نظام الدین شامزئی صاحب نے اس سے رجوع فرما لیا تھا۔ اس فتوے میں بالواسطہ ممبر بنانے پر ملنے والی رقم کے جواز کی یہ توجیہہ کی ہے:

”بالواسطہ آنے والے گاہکوں کی وجہ سے جو ملتا ہے وہ بظاہر کمپنی کی طرف سے انعام معلوم ہوتا ہے لہٰذا اس کے لینے میں بظاہر کوئی حرج معلوم نہیں ہوتا۔

بالواسطہ گاہکوں اور ممبروں کی صورت میں جو اعلیٰ مناصب اور اس کے مطابق موبائل فون وغیرہ جو کچھ ملتا ہے وہ بھی کمپنی کی طرف سے انعام ہے اور جائز ہے۔“

اور دلیل کے طور پر یہ حوالہ دیا ہے کہ مال کی شرط ایک جانب سے ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ انعام والی توجیہہ درست نہیں کیونکہ اول تو انعام کسی نہ کسی کام پر ملتا ہے جبکہ یہاں یہ بھی ممکن ہے کہ دو بلاواسطہ ممبر بنا کر زید آگے کسی کو کچھ بھی ترغیب نہ دے۔ ان دو ممبروں نے محض اپنے لالچ میں آگے ممبر سازی کا سلسلہ چلایا ہو۔ زید کو کچھ بھی نہ کرنے پر انعام ملنا بے بنیاد ہے۔ یہ کہنا کہ اس نے چونکہ آگے کے لئے سلسلہ قائم کیا ہے اس سے خوش ہو کر کمپنی والے اس کو اس پر انعام دیتے ہیں تو یہ بات درست نہیں کیونکہ اس نے جتنا کام کیا اس کی اجرت تو وہ وصول کر چکا ہے۔ اب انعام کس بات کا ہے؟

علاوہ ازیں یکطرفہ انعام دینے والے کو خود کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ وہ تو بس دیتا ہے لیتا نہیں جبکہ یہاں تو لوٹا ماری ہے کیونکہ ممبروں کی عظیم اکثریت کو کمپنی کی Products سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی یا جتنی قیمت میں وہ ملتی ہیں اتنی قیمت پر لینے میں دلچسپی نہیں ہوتی۔ وہ تو محض آگے کمیشن کے نام پر ملنے والی رقم کے لالچ میں شمولیت اختیار کرتے ہیں۔ غرض کمپنی اگر کچھ دیتی ہے تو محض اس وجہ سے کہ وہ کمپنی کی لوٹا ماری کا سلسلہ بڑھانے میں بالواسطہ ہی سہی معاون ثابت ہوئے ہیں۔

گولڈن کی انٹرنیشنل (Golden Key)

جو خرابی اوپر ذکر ہوئی یہی گولڈن کی کے ہاں بھی پائی جاتی ہے کیونکہ وہ بھی بالواسطہ ممبر بنانے پر کمیشن کے نام سے رقم دیتی ہے اور ڈائرکٹر کی سطح پر آ کر تو بالواسطہ کی شرط کی تصریح کمپنی کی دستاویزات میں بھی کر دی گئی ہے کیونکہ ڈائرکٹر اس وقت بنے گا جب اس کی ماتحتی میں دو منیجر ہوں۔

علاوہ ازیں جب کوئی شخص ممبر بنتا ہے تو کمپنی خود اس ممبر سے حاصل کردہ قیمت پر اسی

ممبر کو 5 فیصد کمیشن دیتی ہے۔ٹیکنیکل بنیادوں پر کوئی شخص اس کو ممبر اور خریدار کے حق میں ڈسکاؤنٹ ہی سمجھے گا لیکن کمپنی نے ڈسکاؤنٹ(Discount) کی جگہ کمیشن کی غلط تعبیر محض اس لئے اختیار کی ہے تاکہ ممبر کو یہ احساس دلایا جائے کہ اس کی کمائی تو ابھی سے ہی شروع ہوگئی ہے۔

اس کمپنی کو اپنے حق میں کراچی کے جامعہ بنوریہ اور جامعہ فاروقیہ کے دارالافتاء سے فتوے ملے ہیں اوران فتووں سے وہ اپنے کام کو خوب فروغ دے رہی ہے۔ان دونوں کا کہنا ہے کہ کمیشن پر کام کرنا جائز ہے۔ یہ درست ہے کہ جتنی بات سوال میں تھی جواب اس کے مطابق لکھا گیا ہے لیکن قرائن کے ہوتے ہوئے یہ مفتی کی ذمہ داری تھی کہ پہلے پوری سکیم کا مطالعہ کرتے پھر جواب دیتے۔قرائن یہ ہیں:

1۔سوال میں ہے کہ اس کمپنی کی دوائی کی قیمت 17250 روپے ہے اور وہ ہر بیماری کا علاج ہے۔ آدمی سوچ سکتا ہے کہ آخر وہ کونسی دوا ہے جو ہر بیماری کا علاج ہو اور جس کی قیمت 17250 روپے ہو اور اس کی فروختگی کی مہم عوام میں چلائی جا رہی ہو۔اس کی تشہیر صرف ڈاکٹروں میں کیوں نہیں کی جا رہی حالانکہ تمام دواؤں کی تشہیران ہی میں کی جاتی ہے۔ معلوم ہوا کہ کاروبار کچھ مشکوک ہے۔

2۔سوال میں یہ بھی لکھا ہے کہ ''اگر سپروائزر کوئی ممبر بنائے تو اسے 1500 روپے منیجر کو 1000 روپے اور ڈائرکٹر کو 1500 روپے متعین کردہ کمیشن دیا جائے گا'' آدمی سوچ سکتا ہے کہ یہ کوئی کمپنی کے ملازم تو نہیں ہیں پھر سپروائزر کے ممبر بنانے پر منیجر اور ڈائرکٹر کو کمیشن کس بات پر دیا جائے گا۔غرض ان قرائن سے بآسانی اندازہ ہوسکتا ہے کہ کاروبار مشکوک ہے اور دلالی کی سادہ اجرت کا معاملہ نہیں ہے۔لیکن فتوے دینے والے حضرات یعنی جامعہ بنوریہ کے مولانا مفتی عبداللہ شوکت صاحب اور جامعہ فاروقیہ کے مفتی محمد اقبال صاحب نے اس طرف کچھ توجہ ہی نہیں دی اور معصومانہ سا جواب لکھ کر مہذب لٹیروں کے ہاتھ میں سند جواز پکڑا دی۔الی اللہ المشتکی ۔

گولڈن کی کمپنی نے اپنے کام کے دائرہ کار کو تھوڑے سرمایہ کی مد میں بھی پھیلایا ہوا ہے اور صرف 4500 روپے میں بھی رکنیت مل جاتی ہے لیکن خرابیاں بعینہ موجود ہیں۔

بزناس(Biznas)

بزناس(Biznas) کا کاروبار مکمل طور پر ناجائز ہے جس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ یہ دلالی کی صورت ہے لیکن اس میں دلالی کی شرائط مفقود ہیں۔ دلال (Broker) کو اپنی محنت پر دلالی ملتی ہے۔ لیکن بزناس کے گورکھ دھندے میں اپنی محنت پر اولاً تو کوئی اجرت نہیں ملتی اور اگر اجرت ملتی ہے تو دوسرے کی محنت کی شرط پر۔ مثلاً اوپر دیئے گئے نقشے کے مطابق زید نے اپنی محنت سے دو ممبر بنائے یعنی بکر اور خالد لیکن فقط اس محنت پر جو کہ زید کی اپنی محنت ہے زید کو کوئی اجرت و کمیشن نہیں ملتی۔ اگر زید آگے مزید محنت نہ کرے اور صرف بکر اور خالد محنت کریں اور ممبر بنائیں اور وہ بھی آگے ممبر بنائیں یہاں تک کہ دیئے گئے نقشہ کے مطابق کم از کم نو ممبر بن جائیں تب زید کو کمیشن ملے گا۔ اور اگر بکر اور خالد بھی آگے محنت نہ کریں اور ممبر سازی کا سلسلہ آگے نہ چلے تو زید کو اپنی محنت پر بھی کچھ نہ ملے گا۔ حاصل یہ ہے کہ اس معاملہ میں دو خرابیوں میں سے ایک خرابی کا ہونا تو ضروری ہے کیونکہ یا تو زید دو ممبر بنانے کی اپنی محنت کو مکمل کرتے ہی اپنی اجرت کا مستحق بن جاتا ہے یا وہ اس وقت تو نہیں بنتا البتہ جب اس کے بنائے ہوئے ممبر آگے ممبر بناتے ہیں اور وہ آگے مزید ممبر بناتے ہیں یہاں تک کہ نو کی تعداد پوری ہو جاتی ہے تب زید اجرت کا مستحق بنتا ہے۔

پہلی صورت میں زید کو اجرت کی وصولی دوسروں کی محنت کے ساتھ مشروط کی گئی ہے اگر دوسرے محنت نہ کریں تو زید باوجود استحقاق کے اپنی اجرت سے محروم ہوا۔ اجرت کو اس طرح کی شرط کے ساتھ مشروط کرنے سے خود معاملہ فاسد اور ناجائز ہو جاتا ہے۔ یعنی زید کا اپنی محنت پر اجرت کا استحقاق دوسروں کی محنت کے ساتھ مشروط ہے۔

عام طور پر یہ مغالطہ دیا جاتا ہے کہ آگے جو ممبر بنے آخر ان کی بنیاد زید ہی کی تو محنت تھی اگر وہ بکر اور خالد کو ممبر نہ بناتا تو آگے سلسلہ کیسے چلتا۔ علاوہ ازیں زید اب بھی دوسروں کو محنت کی ترغیب تو دیتا ہے جیسا کہ دارالعلوم کراچی والوں نے بھی اپنے فتوے میں اسی کو بنیاد بناتے ہوئے یوں تائید کی ہے:

''نیز اس اسکیم کے لوگوں سے زبانی معلوم ہوا ہے کہ کمیشن ایجنٹ بلاواسطہ یا بالواسطہ ممبرز پر مسلسل محنت کرتا ہے اور اگر وہ یہ عمل بند کر دے اور محنت نہ کرے تو ممبر شب کا سلسلہ آگے نہیں چلے گا بلکہ ہوسکتا ہے کہ اس صورت میں یہ سلسلہ بند ہو جائے۔ تو اس صورت میں چونکہ سببیت بلکہ بقول ان لوگوں کے محنت پائی جاتی ہے لہٰذا اس بنیاد پر کمیشن وصول کرنا جائز ہے۔''

اس مغالطہ کا جواب یہ ہے کہ محض محنت کی ترغیب دینا تو خود محنت نہیں ہے جس کا عوض ہوالا یہ کہ کسی کو اس کام پر ملازم رکھ لیا جائے۔ دوسرے کو کام کرنے کی ترغیب دینے کو دلالی نہیں کہتے۔ اس لئے زید صرف اپنی محنت پر عوض کا حقدار ہوسکتا ہے۔ اس کی بنیاد پر آگے جو دوسرے لوگ کام کریں ان کے محنتانہ میں شریک نہیں ہو سکتا۔

علاوہ ازیں شریعت کا ضابطہ ہے کہ اَلْأُمُوْرُ بِمَقَاصِدِھَا یعنی کاموں اور معاملات کا دارومدار مقاصد پر ہوتا ہے۔ جب ہم بزناس (Biznas) کمپنی کے کام کی نوعیت کو دیکھتے ہیں تو اس کے دو حصے ہیں ایک وہ حصہ جس کو وہ اپنی (Products) کہتے ہیں یعنی کمپیوٹر کے ٹریننگ کورس اور ویب سائیٹ کی فراہمی۔ دوسرا وہ حصہ جس کو وہ Marketing کہتے ہیں یعنی آگے ممبر بنانا اور اس پر اپنے ممبروں کو اپنی آمدنی میں شریک کرنا۔ ان دو حصوں میں سے کمپنی کا جو اصل مقصد ہے وہ اس کی Marketing یعنی ممبر سازی کا حصہ ہے اور Products کا حصہ تو محض یہ دکھانے کے لئے ہے کہ وہ فی الواقع تجارتی بنیادوں پر کام کررہی ہے۔ ہمارے اس دعوے پر یہ مشاہدہ کافی دلیل ہے کہ اس کمپنی کے جو لوگ ممبر بن رہے ہیں ان کی عظیم اکثریت کو کمپنی کے Products سے کچھ بھی دلچسپی نہیں ان کی دلچسپی صرف مارکیٹنگ (Marketing) سے ہے۔ لاہور چھاؤنی کے علاقے کے ایک بزناس آفس کے مطابق ایسے لوگوں کی تعداد 75 فیصد تو ضرور ہے۔ غرض بزناس کی مارکیٹنگ سکیم غیر شرعی بنیادوں پر قائم ہے اور ناجائز ہے۔

دارالعلوم کراچی کے فتوے کی حقیقت:

ہماری ان تصریحات کے برعکس دارالعلوم کراچی نے عجیب ہی فتویٰ دیا ہے اور حیرت ہے کہ اس پر حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی مدظلہ کے بھی دستخط ہیں۔ بزناس کمپنی نے اس فتوے

سے جو فائدہ اٹھایا ہے اور اٹھا رہی ہے وہ محتاج بیان نہیں ہے۔

دارالعلوم کے فتوے میں یوں ہے ''شرعی نقطہ نظر سے اس کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں:

اس فتوے کی دوسری اور تیسری صورت پر ہم اپنا تبصرہ پیش کریں گے۔

(پہلی صورت)

کوئی شخص صرف پراڈکٹ حاصل کرنا چاہتا ہے اور مارکیٹنگ سسٹم میں شامل ہونا نہیں چاہتا تو یہ صورت بلا شبہ درست ہے اور شرعاً اس میں کوئی قباحت نہیں۔ (فتوی دارالعلوم)

(دوسری صورت)

کسی شخص کا مقصود پراڈکٹ حاصل کرنا اور اس سے استفادہ کرنا بھی ہے اور مارکیٹنگ سسٹم میں شامل ہونا بھی ہے تو چونکہ یہ سسٹم پراڈکٹ سے مربوط ہے، اس لئے اب یہ کہا جائے گا کہ مارکیٹنگ سسٹم میں شمولیت کے جائز ہونے یا نہ ہونے کا دارو مدار اس بات پر ہے کہ کمپنی جو پراڈکٹ مہیا کرتی ہے اس کی بازاری قیمت ادا کردہ فیس یعنی 99 ڈالر کے کم از کم برابر ہے یا نہیں۔ اگر کم از کم برابر ہے تو مارکیٹنگ سسٹم میں شامل ہونا بھی جائز ہے ورنہ یہ قمار کے حکم میں داخل ہو کر ناجائز ہوگا۔ اب رہی یہ بات کہ یہ فیس زیادہ ہے یا برابر ہے یا کم ہے اس کی تحقیق مفتی کی ذمہ داری نہیں۔ بلکہ جو شخص اس میں شامل ہونا چاہتا ہے وہ خود تحقیق کرے۔ اگر تحقیق کے نتیجے میں اس کا دل اس بات پر مطمئن ہو کہ پراڈکٹ کی جو فیس اس نے ادا کی ہے وہ واقعتاً بازاری قیمت کے برابر ہے تو اس میں شمولیت اختیار کرے ورنہ اس سے اجتناب کرے۔

تبصرہ:

(1) فتوے میں یہ بات ہے کہ ''اگر ادا کردہ فیس بازاری قیمت کے کم از کم برابر ہے تو مارکیٹنگ سسٹم میں شامل ہونا جائز ہے۔''

اس سے پہلے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا بزناس والوں کا پیش کردہ مارکیٹنگ سسٹم جائز بھی ہے یا نہیں۔ اگر دارالعلوم والے اس کو جائز سمجھتے ہیں تو اس کی کیا دلیل ہے۔ ہم نے اس کے عدم جواز کے جو دلائل اوپر ذکر کئے ہیں دارالعلوم والے ان کو کس دلیل سے باطل سمجھتے

ہیں۔ ہم نے بزناس کا مارکیٹنگ سسٹم ان کی دستاویزات کا براہ راست مطالعہ کر کے سمجھا ہے اور لاہور چھاؤنی کے بزناس افسران اس کو غلط ثابت نہیں کر سکے۔

خود بزناس کے فاؤنڈر عمران خان نے مولانا تقی عثمانی مدظلہ کو اپنے استفتاء میں اپنے کام کی جو تفصیل لکھی اس میں واضح طور پر یہ لکھا ہوا موجود ہے کہ

''اوپر دی گئی ڈائیگرم میں جب 9 ارکان شامل ہو جاتے ہیں تو اس سے یہ مطلب اخذ کیا جاتا ہے کہ کسٹمر نے پہلا اسٹیپ مکمل کرلیا ہے لہٰذا اسٹیپ (مرحلہ) مکمل کرتے ہی ممبر کمیشن کے حصول کا حقدار ہو جاتا ہے کمیشن کا پہلا چیک وصول کرنے کے لئے کسٹمر کو تین ضروریات پوری کرنی ہوں گی۔

(i)۔ذاتی طور پر کسٹمر دو ممبران کو متعارف کرائے۔

(ii) گروپ کے اراکین کی تعداد 9 تک جا پہنچے۔

(iii) ان 9 ارکان میں سے کم از کم تین کسٹمر (کا) ایک جانب (دائیں یا بائیں) اور بقیہ کا دوسری جانب ہونا ضروری ہے (استفتاء ص 3)

(2) یہ بات کہ ''پروڈکٹ کی بازاری قیمت جمع کردہ فیس سے کم ہو (بالفاظ دیگر ادا کردہ فیس پروڈکٹ کی بازاری قیمت سے زائد ہو) تو مارکیٹنگ سسٹم میں شامل ہونا قمار ہوگا'' اس میں واضح نہیں کہ وہ قمار یعنی جوا کیسے ہوگا۔ مارکیٹنگ سسٹم میں شامل ہونے کے لئے اس کو رشوت کیوں نہ سمجھ لیا جائے؟''

(iii) یہ کہنا کہ ''فیس زیادہ ہے یا نہیں اس کی تحقیق مفتی کی ذمہ داری نہیں بلکہ جو شخص اس میں شامل ہونا چاہتا ہے وہ خود تحقیق کرے۔'' (فتوی دارالعلوم کراچی)

دارالعلوم کراچی کی طرف سے یہ بات جبکہ اس میں مولانا تقی عثمانی مدظلہ اور مولوی عمران اشرف عثمانی جیسے ماہرین معاشیات ہیں اور جس کا اپنا مرکز اقتصاد اسلامی ہے تعجب خیز ہے۔ بزناس کی ممبر بننے والی عظیم اکثریت ان لوگوں پر مشتمل ہے جن سے یہ توقع ہی عبث ہے کہ وہ واقعی تحقیق کرسکیں گے کیونکہ وہ کہاں سے کریں اور کیسے کریں اس کا ان کو کچھ پتہ ہی نہیں ہوگا۔ اس کے بالمقابل مولانا تقی عثمانی اور مولوی عمران اشرف عثمانی کے لئے یہ تحقیق انتہائی آسان تھی۔

(تیسری صورت)

"کسی شخص کا اصل مقصد مارکیٹنگ سسٹم میں شامل ہونا ہے اور پراڈکٹ سے استفادہ اصل مقصد نہیں بلکہ پراڈکٹ محض اس بناء پر حاصل کر رہا ہے کہ مارکیٹنگ سسٹم میں شمولیت پروڈکٹ کی خریداری کے بغیر ممکن نہیں تو اس سے اجتناب کرنا چاہیئے کیونکہ اگر پروڈکٹ کی بازاری قیمت جمع کردہ فیس سے کم ہو تب تو یہ دوسری صورت کی طرح واضح قمار ہے جو ناجائز ہے اور اس سے بچنا واجب ہے اور اگر پراڈکٹ کی بازاری قیمت جمع کردہ رقم کے کم از کم برابر بھی ہو تب بھی پروڈکٹ کے مقصود نہ ہونے کی وجہ سے یہ قمار کے مشابہ ضرور ہے۔ نیز اس میں کمیشن ایجنسی (کے) پروڈکٹ کی خریداری کے ساتھ مشروط ہونے کی خرابی بھی ہے لہٰذا اس سے اجتناب کرنا چاہیئے۔ (فتوی دارالعلوم)۔

تبصرہ:

(i) اوپر ہم بتا چکے ہیں کہ خود بزناس کے دفتر کے اعتراف کے مطابق کم از کم 75 فیصد کا مقصد تو صرف مارکیٹنگ سسٹم میں شمولیت ہوتا ہے پروڈکٹ سے استفادہ نہیں ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ دارالعلوم والے بھی اس حقیقت سے ناآشنا نہ ہوں گے۔ عظیم اکثریت کو دیکھتے ہوئے خود ان کی ذکر کردہ خرابیوں کی وجہ سے دارالعلوم والوں کو چاہیئے تھا کہ وہ بزناس کے گورکھ دھندے کو کھل کر ناجائز کہتے لیکن انہوں نے اگر مگر کا چکر چلا دیا اور بزناس کمپنی اپنے ناجائز کاروبار کے جواز کے لئے اس کو کھلا لائسنس سمجھ رہی ہے۔

(ii) پھر یہ واضح طور پر لکھنے کے باوجود کہ "اس میں کمیشن ایجنسی (کے) پروڈکٹ کی خریداری کے ساتھ مشروط ہونے کی خرابی بھی ہے۔" لیکن اس کی کھلی خرابی کے زہر کا تریاق بھی خود ہی عطا فرما دیا۔ لکھتے ہیں۔

"اس میں وکالت پراڈکٹ کے معاملہ کے ساتھ مشروط ہے کیونکہ کمیشن ایجنٹ صرف وہ شخص بن سکتا ہے جو کسٹمر ہے لیکن چونکہ وکیل بنانے کا اختیار موکل کو ہے اور وہ اگر یہ اصول بنا لے کہ وہ صرف اپنے گاہک ہی کو وکیل بنائے گا تو شرعاً اس میں کوئی حرج نہیں۔" (فتوی دارالعلوم)

بھلا بتائیے جب مقصود مارکیٹنگ سسٹم میں شمولیت ہو یعنی کمیشن ایجنسی کی تحصیل ہو تو پروڈکٹ کی خریداری اس کے لئے شرط ہی تو بنی اور اسی کو تو دارالعلوم کے فتوے میں خرابی کہا بھی گیا لیکن اس کے بعد پھر اسی فتوے کے الفاظ کے الٹ پھیر میں وہ خرابی خود بخود کالعدم بھی ہوگئی۔ **فیا للعجب**

باب: 37

فاریکس کے کاروبار کی شرعی حیثیت

بسم اللہ حامدا و مصلیا

فاریکس (Forex) اور کامیکس (Comex) کے نام سے کاروبار کرنے والی کچھ کمپنیاں موجود ہیں۔ اس کاروبار کے طریقہ کار کی جو تفصیلات سامنے آئی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کاروبار کی وہ تمام تر صورتیں جو عام طور سے اختیار کی جاتی ہیں ناجائز ہیں۔

کاروبار کا طریقہ

ایک شخص دس ہزار ڈالر کمپنی میں جمع کرا کے اس اسکیم کا رکن بن سکتا ہے کمپنی والے پھر اس کی رہنمائی کرتے ہیں کہ وہ کب اور کونسی کرنسی یا جنس خرید لے کہ جس کو بعد میں فروخت کر کے نفع کی امید کی جاسکتی ہے۔ ہر کرنسی یا شے کی خرید کی کم سے کم مقدار مقرر کی ہوئی ہے جس کو (Lot) یا کھیپ کہا جاتا ہے۔ مثلاً باسٹھ ہزار پانچ سو برطانوی پاؤنڈ کی یا ایک لاکھ پچیس ہزار جرمن مارک کی ایک لاٹ ہوتی ہے۔ اشیاء واجناس میں کپاس چینی اور گندم اور زر نقد میں سونا اور چاندی ہے۔ سونے کی ایک لاٹ وکھیپ ایک سو اونس اور چاندی کی ایک لاٹ پانچ ہزار اونس پر مشتمل ہوتی ہے۔

جب آپ کسی کرنسی یا مذکورہ اشیاء میں سے کسی ایک کی کوئی ایک لاٹ خریدنا چاہیں اور کمپنی کو اپنا آرڈر دیں تو کمپنی ان جمع شدہ دس ہزار ڈالر میں سے دو ہزار ڈالر بطور بیعانہ یا تحفظ

کے مختص کر لیتی ہے اور آرڈر مرکزی دفتر کو پہنچا دیتی ہے جو آرڈر کی تکمیل کر کے لاٹ کی خرید کی اطلاع دیتا ہے۔

یہ خرید بھی دو طرح کی ہوتی ہے ایک نقد جس کو (Cash Trading یا Spot) کہا جاتا ہے اور دوسری ادھار جس کو (Future Trading) کہا جاتا ہے نقد میں تو مبیع یعنی خریدی ہوئی شے پر فوری قبضہ مل سکتا ہے جب کہ (Future) ادھار میں یہ طے پاتا ہے کہ بائع ایک مقرر مدت کے بعد طے شدہ مہینے میں فلاں تاریخ کو وہ لاٹ مہیا کرے گا۔ قیمت بھی طے کر لی جاتی ہے۔

اس کاروبار میں کمپنی کا کردار

کردار کی وضاحت ایک کمپنی (Empire Resources) نے اس طرح کی ہے۔

The objects for which the Company is established are as follows:

To install equipment, operate and provide facilities of communication through monitors and appratice link up to as a commission house between the clients and brokerage houses in the various finance trading centres of the world-

اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ کمپنی اپنے موکلین اور دنیا کے مختلف تجارتی مراکز میں موجود دلالوں کے درمیان کمیشن ایجنٹ کے طور پر کام کرتی ہے۔

ہر سودا جو کمپنی کراتی ہے اس پر وہ پچاس یا ساٹھ ڈالر کمیشن لیتی ہے خواہ سودے میں موکل کو نفع ہو یا نقصان ہو یا نہ نفع ہو نہ نقصان ہو۔

پھر جو لاٹ خریدی اگر خریداری کے دن ہی فروخت کر دی گئی تو کمپنی صرف اپنی کمیشن وصول کرے گی اور اگر فروخت میں کچھ دن لگ گئے تو کمپنی کمیشن کے علاوہ پانچ یا چھ ڈالر یومیہ کے حساب سے سود وصول کرے گی۔ بعض صورتوں میں موکل کو بھی سود ملتا ہے۔ ایمپائر

ریسورسز (Empire Resources) کمپنی کی وضاحت یوں ہے۔

Interest\ Premium are paid or charged basing on the number of days for a position trade.

(سودے میں جتنے دن لگیں اس کے مطابق سود دیا جاتا ہے یا وصول کیا جاتا ہے)

قسم اول: نقد سودا (Spot\ Cash Trading)

کمپنی کی اپنی وضاحت کے مطابق وہ اپنے موکلین اور دلالوں کے درمیان رابطہ کراتی ہے اور کمیشن پر سودے کرواتی ہے۔ اس صورت میں سودا موکل اور تجارتی مرکز میں موجود دلال کے مابین ہوتا ہے لیکن چونکہ موکل پوری رقم کی ادائیگی تو کرتا نہیں لہٰذا کرنسی اور سونے چاندی کی خرید کی صورت میں سودا دو وجہ سے ناجائز ہوا۔

1- یہ دین کی دین کے عوض بیع ہے یعنی بائع اور خریدار دونوں کی جانب سے ادھار ہے کیونکہ نہ تو بائع نے خریدار کو خرید کردہ پر قبضہ دیا اور نہ ہی خریدار نے قیمت کی ادائیگی کی بلکہ اس کی طرف سے تو صرف بیعانہ دیا گیا ہے اور دین کی دین کے عوض بیع ناجائز ہوتی ہے۔

"باع فلوسا بمثلها او بدراهم او بدنائير فان نقد احدهما جاز وان تفرقا بلا قبض احدهما لم يجز". (در مختار)

لا نه يكون افتراقا عن دين بدين وهو غير صحيح.

(ردالمحتار: ج4 ص192)

2- خرید پر جتنے دن گزریں گے خریدار یعنی موکل کو یومیہ کے حساب سے سود ادا کرنا پڑے گا۔

اور اگر اس کے برعکس ہم یہ فرض کرلیں کہ کمپنی خود لاٹ خرید لیتی ہے یا اس کے پاس پہلے سے لاٹ موجود ہوتی ہے پھر اس میں دو صورتیں ہیں۔

1- کمپنی اپنے لئے خریدتی ہے اور پھر خود موکل کے ہاتھ فروخت کرتی ہے تو اس میں مذکورہ بالا دونوں خرابیاں بعینہ تو ہیں ہی تیسری خرابی یہ کہ کمپنی کمیشن بلاوجہ وصول کرتی ہے۔

2- کمپنی موکل کے لئے خریدتی ہے اور اپنے پاس سے مکمل ادائیگی کر کے مبیع پر قبضہ کر

لیتی ہے۔ اس صورت میں اگرچہ دین کی دین کے عوض بیع تو نہیں بنتی، لیکن سود سے بچاؤ تو اس میں بھی نہیں ہے۔

قسم ثانی: ادھار سودا (Future Trading)

اس سودے میں ادھار کی ادھار کے عوض بیع ہونے کی خرابی تو اور واضح ہے۔ اور اگر اس کو بیع سلم پر محمول کریں تو یہ ممکن نہیں کیونکہ اس میں بیع سلم کی بعض شرائط مفقود ہیں یعنی یہ کہ سودا طے پانے کی مجلس میں راس المال کی ادائیگی نہیں ہوتی۔

علاوہ ازیں بیع سلم میں یہ ضروری ہے کہ جب تک مسلم فیہ (خرید کردہ سامان) پر قبضہ نہ ہو جائے اس میں کسی قسم کا تصرف نہ کیا جائے، لیکن زیر بحث کاروبار میں اصل یہی ہے کہ مسلم فیہ پر قبضہ کئے بغیر مہیا کئے جانے کی تاریخ سے پیشتر ہی اس کو آگے فروخت کر دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ ذیل کے انگریزی کے حوالہ سے واضح ہے۔

Future contracts are firm commitments to make or accept delivery of a specified quantity and quality of a commodity during a specific month in the future at a price agreed upon at the time the commitment was made. The unique attraction of future contracts is that they offer an efficient and affordable way of participating in the commoditied markets without all the compications associated with owning the physical material, such as arranging for delivery, storage and insurance.

Less than three percent of all future contracts traded each year result in delivery of the underlying commodity. Instead traders generally offset their future postions before their contract mature realizing the profit

or loss which is the difference between the initial purchcase or sale price and the price of the offsetting transaction.

(ادھار سودوں میں یہ بات مکمل طور پر طے پاتی ہے کہ مخصوص اوصاف کی حامل ایک جنس اتنی مقدار میں فلاں تاریخ کو طے شدہ قیمت پر مہیا کی جائے گی اور خریدار اس کو وصول کرلے گا۔ ان سودوں میں رغبت کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ خریدار جنس کو اپنے قبضہ میں کرنے کی دشواریوں یعنی سامان وصول کرنا، اس کو گودام میں رکھنا اور اس کی انشورنس کرانا ان سب سے بچتے ہوئے اجناس کے کاروبار میں مؤثر طریقے سے شریک ہوسکتا ہے۔

ہر سال جتنے ادھار سودے کئے جاتے ہیں ان میں سے تین فیصد سے بھی کم میں خرید کردہ سامان یا مال وصول کیا جاتا ہے۔ ورنہ تو عام طور سے یہی کہا جاتا ہے کہ سامان کی وصولی کی تاریخ سے پہلے ہی وہ سامان آگے فروخت کردیا جاتا ہے اور پہلے سودے اور نئے سودے میں قیمت کا جو فرق پڑا صرف اسی کا لین دین کرلیا جاتا ہے)۔

جب کہ مسئلہ یہ ہے

"ولا یجوز التصرف للمسلم الیه فی راس المال ولا لرب السلم فی المسلم فیه قبل قبضه بنحو بیع و شرکة". **(در مختار)**

(مسلم الیہ کے لئے راس المال میں اور رب السلم کیلئے مسلم فیہ میں قبضہ سے پہلے کسی قسم کا تصرف مثلاً فروخت وغیرہ جائز نہیں)۔

یہ خرابیاں اس صورت میں ہیں جب خرید کردہ چیز اجناس و اشیاء ہوں۔ اور اگر خرید کردہ چیز سونا یا چاندی ہو تو اس میں تو بیع سلم جائز ہی نہیں کیونکہ بیع سلم ثمن (Currency) میں نہیں ہوتی۔

یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے جب مذکورہ کمپنیاں واقعی کچھ کاروبار کی صورت اختیار کرتی ہوں ورنہ تو ہمیں بہت زیادہ غالب گمان یہ ہے کہ یہ سب کچھ فرضی کارروائیاں اور لوگوں سے رقمیں اینٹھنے کے طریقے نکالے گئے ہیں۔

باب: 38

پاکستان میں رائج کردہ

اسلامی بینکاری کے

چند واجبِ اصلاح امور

بسم الله حامدا و مصليا . اس دور میں اسلامی بینکاری سے متعلق کوششوں کی وجہ سے حضرت مولانا تقی عثمانی مدظلہ اور ان کے صاحبزادے مولوی عمران عثمانی سلمہ منفرد اور امتیازی مقام حاصل کر چکے ہیں۔ ان حضرات کا یہ جذبہ کہ کسی طرح بینکنگ کا نظام شرعی بنیادوں پر استوار ہو جائے قابل قدر ہے۔ ان حضرات کی کوششوں سے میزان بینک کلی طور پر اور البرکہ بینک کا ایک کاؤنٹر اسلامی بینکاری کرنے کا مدعی ہے۔ اور یہ حضرات ان دونوں ہی بینکوں کے شرعی مشیر بھی ہیں۔

دوسرے مسلمانوں کی طرح الحمد للہ ہم بھی اسلامی بینکاری کی خواہش مند ہیں لیکن ہم یہ چاہتے ہیں کہ وہ نظام ایسی بنیادوں پر قائم ہو کہ کسی کو آسانی سے اسے اغوا کرنے اور غیر شرعی بنیادوں کی طرف دھکیلنا ممکن نہ ہو۔ رائج کردہ اسلامی بینکاری سے متعلق کچھ باتوں سے اختلاف تو ہمیں شروع سے تھا لیکن دستاویزی ثبوت نہ ہونے کی وجہ سے علی الاعلان اس کے خلاف کچھ کہنے کی جرات نہ ہوتی تھی۔ ابھی حال ہی میں مولوی عمران اشرف عثمانی سلمہ جو اسلامی اقتصادیات میں ماشاء اللہ پی ایچ ڈی اور ایم فل بھی ہیں ان کی ایک کتاب ''اسلامی

بینکاری کے لیے میزان بینک کی رہنما'' Meezan Bank's Guide to Islamic Banking ''بازار میں آئی تو بینکاری کے اصول و فروع پر دستاویز حاصل ہوئی۔ اسلامی بینکاری کے اکثر و بیشتر اُصول وضوابط پر تو ہمیں ان سے اتفاق ہے البتہ کچھ فکری اور عملی پہلو اسلامی بینکاری کو مکمل غیر اسلامی بنانے میں وسائل کا کام دیں گے۔

بینک کو سود سے پاک کرنے اور بلا سود بینکاری کے نظام پر غور کرنے کے لیے شعبان 1412ھ میں ''مجلس تحقیق مسائل حاضرہ'' کا اجلاس مولانا تقی عثمانی مدظلہ کے درالعلوم میں ہوا تھا۔ اُس کی تجاویز احسن الفتاوٰی کی ساتویں جلد میں مذکور ہیں۔ احسن الفتاوٰی کے مولف مولانا مفتی رشید احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ اس کے بارے میں لکھتے ہیں:

> ''اس میں پاکستان بینکنگ کونسل کے دو ممبروں کو بھی شریک کیا گیا تجاویز کی تحریر میں ان کی زیادہ سے زیادہ رعایت رکھی گئی۔ یہ بعض اُمور پر محض اس لیے مصرر ہے کہ بینک کو زیادہ سے زیادہ نفع ہو علماء نے محض ان کی رعایت سے ان کی بعض نامناسب تجاویز کو بھی قبول کرلیا......''

(احسن الفتاوٰی ج 7 ص 115)

مولانا تقی عثمانی مدظلہ کی دعوت پر راقم الحروف (عبدالواحد) بھی اس اجلاس میں شریک تھا۔ نامناسب تجاویز کے خلاف میں نے اجلاس میں بھی آواز اُٹھائی اور بعد میں وہ نکات تحریری طور پر بھی بھیجے جو سب احسن الفتاوٰی کی ساتویں جلد میں شائع شدہ ہیں۔

اب ہمارے سامنے ''مجلس تحقیق مسائل حاضرہ'' کی تجاویز بھی ہیں اور مولوی عمران اشرف سلمہ کی کتاب ''اسلامی بینکاری'' بھی ہے۔ مولانا تقی عثمانی اور مولوی عمران اشرف عثمانی صاحبان نے جو اسلامی بینکاری رائج کی ہے اس کے جن پہلوؤں سے ہمیں اختلاف ہے اور جن کو ہم اصل اسلامی بینکاری کے خلاف سمجھتے ہیں ان میں سے چند کو ہم ذیل میں ذکر کرتے ہیں اور ان پر اپنا تبصرہ کرتے ہیں:

1۔ نقصان کے تدراک اور خیرات کے نام پر بینک کا اپنے عمیل سے رقم وصول کرنا:

''غیر سودی نظام میں اگر قرض دار بروقت ادائیگی نہ کرے تو اس کو سود کے بڑھنے کا خوف نہیں ہوتا۔بعض علماء عصر نے اس مسئلے کے حل کے لیے یہ تجویز پیش کی ہے:

عمیل سے عقد مرابحہ کرتے وقت یہ لکھوا لیا جائے کہ اگر وہ ادائیگی کی اہلیت کے باوجود بروقت ادائیگی نہ کرسکا تو وہ اپنے واجب الاداء دین کا ایک مخصوص فیصد حصہ ایک خیراتی فنڈ میں چندے کے طور پر ادا کرے گا۔ اس غرض کے لیے بینک میں ایک خیراتی فنڈ قائم کیا جائے گا جو نہ بینک کی ملکیت ہوگا اور نہ اس کی رقوم بینک کی آمدنی میں شامل ہوں گی بلکہ اس سے اس ناداروں کی امداد اور ان کو غیر سودی قرضے فراہم کرنے کا کام لیا جائے گا۔بعض مالکی فقہاء کے نزدیک ایسا التزام قضاءً بھی نافذ ہوجاتا ہے۔'' (احسن الفتاوٰی ج7 ص 121)

ہم کہتے ہیں کہ یہاں تو یہ طے ہوا کی عقد مرابحہ کرتے وقت عمیل کو اس کا پابند کیا جائے گا کہ اگر وہ ادائیگی کی اہلیت کے باوجود بروقت ادائیگی نہ کرسکا تو اس کو خیراتی فنڈ میں واجب الادء دین کا ایک مخصوص فیصد حصہ چندہ دینا ہوگا۔لیکن مولوی عمران صاحب اپنی کتاب اسلامک بینکنگ میں لکھتے ہیں کہ عدم ادائیگی کی وجہ سے بینک کو جو نقصان ہوتا ہے عمیل کو اس نقصان کا تدارک کرنا ہوگا۔ان کے الفاظ یہ ہیں۔

Penalty of Default

"Another issue with Murabahah is that if the client defaults in payment of the price at the due date, the price cannot be changed nor can penalty fees be charged. In order to deal with dishonet clients who default in payment deliberately,they should be made liable to pay compensation to islamic bank for the loss

suffered on account of default''. P.129

بروقت ادائیگی نہ کرنے پر جرمانہ:

''مرابحہ میں ایک اور مسئلہ یہ ہے کہ اگر عمیل معین تاریخ پر ادائیگی نہیں کرتا تو نہ تو قیمت میں کوئی تبدیلی کی جاسکتی ہے اور نہ ہی کوئی جرمانہ عائد کیا جاسکتا ہے۔

لیکن بدیانت عمیل جو (مولوی عمران اشرف کے مطابق ایک مہینہ کی مہلت ملنے اور کوئی معقول عذر نہ ہونے کے باوجود) جان بوجھ کر بروقت ادائیگی نہیں کرتے ان سے نمٹنے کا یہی طریقہ ہے کہ ان کی عدمِ ادائیگی کی وجہ سے اسلامی بینک کو جونقصان ہوا ہے ان کو پابند کیا جائے کہ وہ اس نقصان کے تدراک کے لیے اتنی رقم (بطور جرمانہ) ادا کریں۔''

ہم سمجھنے سے قاصر ہیں کہ تدارک میں عمیل بینک کو جو رقم ادا کرے گا اس کو سود سے کیسے ممتاز کیا جائے گا۔ یہ تو بعینہ سود ہی ہوگیا اور آسمان سے گرا کھجور میں اٹکا والی بات ہوگئی۔ البتہ اجارہ یا لیز (lease) میں مولوی عمران صاحب نے خیرات والے مسئلہ کو برقرار رکھا ہے لہذا لکھتے ہیں:

Penalty of late payment is given to charity

"----------The lessee may be asked to undertake that if the fails to pay rent on its due date, he will pay certain amount to a charity. For this purpose, the financier /lessor may maintain a charity fund where such amounts may be credited and disbursed for charitable purposes including interest- free loans to the needypersons." (p. 156)

تاخیر سے ادائیگی پر لیا جانے والا جرمانہ صدقہ کے مصرف میں خرچ ہوگا:

’’مستاجر کو اس بات کا پابند کیا جا سکتا ہے کہ وہ یہ التزام کرے کہ اگر وہ کرایہ بروقت ادا نہ کرسکا تو وہ اتنی مخصوص رقم صدقہ کرے گا۔ اس کی خاطر سرمایہ کار یا آجر ایک خیراتی فنڈ قائم کرے گا جس میں یہ رقوم جمع کی جائیں گی اور ضرورت مند افراد کو غیر سودی قرضوں کے اجراء سمیت وہ خیراتی مصرف میں خرچ کی جائیں گی۔‘‘

حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی جانب سے مجلس تحقیق مسائل حاضرہ کی جن غیر مناسب تجاویز کی طرف ان کے پہلے دیئے گئے حوالہ میں اشارہ کیا تھا ان میں سے ایک تجویز یہ بھی تھی جو ابھی ہم نے ذکر کی۔ راقم الحروف نے اجلاس کے دوران بھی اور اجلاس کے بعد بھی آواز اٹھائی۔ خود مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ نے اپنے احسن الفتاوی میں ہمارے اختلافی نکتہ پر لکھا:

’’مجلس کی تجویز تو یہ ہے کہ یہ فنڈ بینک کی بجائے کسی ثالث کی تحویل میں رہے مگر بینک اپنی ہی تحویل میں رکھنے پر مصر رہے (حاشیہ ص 121 ج 7۔ احسن الفتاویٰ)

ہم کہتے ہیں کہ مجلس نے اس وقت بھی بینک والوں کے اصرار کے آگے ان کو زیادہ سمجھانے کی کوشش نہیں کی اور مولوی عمران اشرف نے بھی اپنی کتاب میں اس کو ایک ضابطہ کے طور پر تسلیم کرلیا ہے۔

پھر ہم کہتے ہیں کہ بینک کا اس میں کچھ فائدہ ہی ہوگا جو وہ اصرار کرکے اس کو منوانے کے درپے ہو اور نہ عام سمجھ کی بات ہے کہ بے فائدہ کام کو اپنے سر کون لیتا ہے اور کچھ بھی نہ ہو تو غریبوں، فقیروں پر تقسیم کرکے بینک کو نیک نامی تو حاصل ہوگی اور آج کے دور میں جب کہ ہر چیز کو روپے میں تولا جاتا ہے (یعنی Evaluate کیا جاتا ہے) تو اگر اس نیک نامی کو بھی روپوں میں تولا جائے تو اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ بینک کو کتنا بڑا فائدہ حاصل ہوا ہے اور یہ تو

سب سے کم فائدہ ہے ورنہ بینک اپنے ملازموں کو ضرورت مند(Needy Persons) دکھا کر مکان کے لئے، کار کے لئے اور دیگر ضروریات کے لئے بلاسود قرضہ دے سکتا ہے۔ اپنے ہی ملازموں کو مجبور اور ضرورتمند دکھا کر ان میں خیرات کے طور پر رقم تقسیم کر سکتا ہے۔ غرض ایسے بہت سے کام ہو سکتے ہیں جو وہ اپنی آمدنی میں سے پورے کرنے کے بجائے اب وہ خیراتی فنڈ سے پورے کر سکتا ہے۔ اور ضرورت مند دکھانے کے لئے بینک کو خود اپنی طرف سے کچھ نہ کرنا ہوگا۔ اس کا صرف یہ کہنا کہ ضرورت مند سٹاف یا اس کے لواحقین فائدہ اٹھا سکتے ہیں سب کام کرا لے گا۔ غرض یہ ظاہری سود نہ ہو معنوی سود تو ہے اور اسلامی بینکاری میں ایسی چیز کو راہ دینا اس کی اساس کو ختم کرنے کے مترادف ہے۔

2- شیئرز کی خریداری

مولوی عمران اشرف صاحب مرابحہ کے تحت حصص (Shares) کی خرید وفروخت کو بھی جائز قرار دیتے ہیں لکھتے ہیں:

> "The shares of a lawful company can be sold or purchased on Murabahah basis because according to the principles of islam, the shares represent ownership into assets of the company provided all other basic conditions of the transaction are fulfilled." (page 130)

> ''مرابحہ کی بنیاد پر کسی با قاعدہ کمپنی کے حصص خریدے اور فروخت کئے جا سکتے ہیں کیونکہ اسلامی اصولوں کی رو سے جب کہ عقد کی دیگر تمام بنیادی شرائط پوری کی جا رہی ہوں یہ حصص کمپنی کے اثاثہ جات میں ملکیت کی دلیل ہیں۔''

> "In an equity or mutual fund (unit trust) the amounts are invested in the shares of joint

stock companies. The profits are mainly derived through the capital gains by purchasing the shares and selling them when their prices are increased. Profits are also earmed through dividends distributed by the relevant companies." (P,210)

''کسی ایکوئیٹی یا مشترکہ فنڈ سے جائنٹ سٹاک کمپنیوں کے حصص میں سرمایہ کاری کی جاتی ہے۔ عام طور سے انہی حصص کو خرید کر اور جب ان کی قیمت میں اضافہ ہو جائے تو ان کو فروخت کر کے نفع حاصل کیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں کمپنیاں جو نفع دیتی ہیں وہ بھی حاصل ہوتا ہے۔''

ہمیں سرمایہ کاری کی اس قسم سے بھی اختلاف ہے، اس لئے ہم حصص کی حقیقت اور ان کے حکم کے بارے میں عثمانی صاحبان کا موقف اور ان سے اپنا اختلاف ذکر کرتے ہیں:

کمپنی کی حقیقت

عمران اشرف صاحب لکھتے ہیں:

"..... As mentioned in the books and research papers of islamic jurists, companies come under the ruling of Shirkat-ul-Ainan." (p.211)

''جیسا کہ فقہائے اسلام کی کتابوں اور تحقیقی مقالوں میں مذکور ہے کمپنیاں شرکت عنان کے تحت آتی ہیں۔''

ہم کہتے ہیں کہ شرکت عنان کی بجائے اولاً یہ شرکت اموال ہے اور پھر عقد اجارہ ہے۔ اس کا بیان یہ ہے کہ ابتدائی سرمایہ کاری کرنے والوں اور حصص کے خریداروں کا سرمایہ مل کر مشترک ہو جاتا ہے، یہ شرکت اموال کی صورت بن جاتی ہے۔ ابتداء میں بظاہر تو حصص کی

خرید نظر آتی ہے لیکن اصل میں یہ مختلف لوگوں کا اپنا سرمایہ اکٹھا کرنے کی صورت ہے۔

سرمایہ اکٹھا ہونے کے بعد کمپنی کے ڈائریکٹران اس سرمایہ سے کاروبار کرتے ہیں اور اپنے کام پر باقاعدہ اجرت وصول کرتے ہیں جو کمپنی کے اخراجات کی مد میں شمار ہوتی ہے۔ تمام اخراجات نکال کر جو نفع ہوتا ہے وہ اصحاب حصص (جن میں سرمایہ کار اور عام حصہ دار دونوں شامل ہوتے ہیں ان) میں ان کے سرمایوں کے تناسب سے تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ اس کا طریقہ یہ کیا جاتا ہے کہ سرمایہ کو مثلاً دس دس روپے کے حصص کی صورت میں لیا جاتا ہے اور نفع کو کل حصص پر تقسیم کر دیا جاتا ہے۔

اگرچہ عرف عام میں اس کو شرکت کہا جاتا ہے جیسا کہ خود عمران اشرف صاحب نے اس کو شرکت عنان کہا ہے لیکن شرعی نقطہ نظر سے یہ معاملہ شراکت کا نہیں بلکہ اجارہ کا ہے جس کا بیان یہ ہے کہ ڈائریکٹران مشترکہ سرمایہ میں کاروبار کرتے ہیں اور دوسروں کے لئے کام کی وجہ سے اجرت لیتے ہیں۔ غرض ان کا اجرت لینا اسی بات کو متعین کرتا ہے کہ کمپنی کے تمام ہی حصہ داروں کے درمیان یہ عقد اجارہ ہے عقد شرکت عنان نہیں۔

حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ کا شریک کو ملازم رکھنے کے بارے میں فتویٰ ہماری اس بات کے سرمو مخالف نہیں ہے۔

حصص کا حکم

یہ بتانے کے بعد کہ کمپنی کے کام کی اصل حقیقت اجارہ ہے اب ہم یہ بتاتے ہیں کہ وہ اجارہ موجودہ حالات میں عام طور سے مندرجہ ذیل دو وجوہات کی بناء پر فاسد ہوتا ہے۔

(1) ڈائریکٹران وغیرہ کی اجرتیں مجہول ہوتی ہیں یعنی معاملہ کرتے ہوئے یا بالفاظ دیگر سال کے شروع میں یہ علم نہیں ہوتا کہ وہ کتنی اجرت وصول کریں گے۔ اس میں شک نہیں کہ ان کی بنیادی تنخواہیں متعین ہوتی ہیں لیکن ان کے بھتوں اور Allowances جو خود اجرت ہی کا حصہ ہیں ان کی مقدار معلوم نہیں ہوتی۔ ان کے مجہول رہنے سے کل تنخواہ اور کل اجرت مجہول ہو جاتی ہے اور یہ بات اجارہ کے فاسد ہونے کا سبب ہے۔ یہ جہالت اتنی معمولی بھی نہیں ہوتی کہ اس کو نظر انداز کیا جا سکے مثلاً ایک کمپنی کی سالانہ رپورٹ میں یہ درج ہے کہ

اس کے چیف ایگزیکٹو (Chief Executive) کی 1994ء کے سال کی تنخواہ تین لاکھ تیس ہزار روپے تھی جب کہ بھتوں اور الاؤنسز کی صورت میں اس نے ساڑھے چار لاکھ سے زیادہ کے فوائد حاصل کئے۔ کمپنی کی جانب سے کار بھی مہیا کی گئی جس کے تمام اخراجات کمپنی کے ذمے تھے اور Free furnished accomodation بھی دی۔ اسی طرح ایک اور کمپنی کے دو ڈائریکٹروں نے 1993ء کے سال میں رہائشی الاؤنس کے طور پر -/79000 روپے وصول کئے جب کہ 1994ء میں انہوں نے اسی مد میں دو لاکھ چالیس ہزار روپیہ وصول کیا۔

یہ خیال کرنا کہ چونکہ یہ جہالت **مفضی الی النزاع** نہیں ہوتی لہٰذا اس کا تحمل کیا جا سکتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو بہت سے لوگوں کو ان مسائل کا علم ہی نہیں ہوتا اور دوسرے ان کا کوئی بس بھی نہیں چلتا۔ اس لئے کوئی آواز نہیں اٹھتی ورنہ فی ذاتہ تو وہ نزاع کا باعث ہے۔

(2) یہ بات تقریباً سب ہی کمپنیوں میں مشترک ہے کہ وہ اپنے ڈائریکٹروں (Directors) کو یہ حق دیتی ہیں کہ وہ کمپنی کے Behalf پر قرضہ لے سکتے ہیں اور سود کی ادائیگی کر سکتے ہیں۔ یہ بات ڈائریکٹروں کے اختیارات کے بیان میں اور کمپنی کے Memorandum of Association میں مذکور ہوتی ہے لہٰذا جب کوئی شخص کمپنی کے حصص ابتداء میں یا بعد میں خریدتا ہے تو وہ اس شرط کو تسلیم کرتے ہوئے خریدتا ہے اور چونکہ اس Memorandum کو قانونی اعتبار حاصل ہے لہٰذا ایجاب وقبول اور عقد کو اس میں مندرج نکات کے ساتھ مشروط سمجھا جائے گا اور چونکہ یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے لہٰذا فاسد ہے جس سے عقد اجارہ فاسد ہوا۔

ایک کمپنی کے ڈائریکٹروں کے بیان میں یوں مذکور ہے۔

"The directors are empowered by the company's Articles of Association to borrow or raise money or secure payment of any sum or sums of money for the purpose of

the company's business.

’’کمپنی کے آرٹیکلز آف ایسوسی ایشن کے تحت ڈائریکٹروں کو اختیار حاصل ہے کہ وہ کمپنی کے کاروبار کی خاطر کسی بھی مقدار میں قرضہ لے سکتے ہیں یا رقم اکٹھی کر سکتے ہیں‘‘۔

ظاہر ہے کہ ہمارے دور میں ایسے قرضے سود پر ملتے ہیں۔

اسی طرح ایک کمپنی کے Memorandum میں یوں درج ہے:

"To borrow money from time to time required for any of the purpose of the company by receiving advances or any sum or sums of money with or without security upon such terms as the directors may deem expedient ....

To issue or guarantee the issue of or the payment of interest on the shares, debentures, debenture stock or other security or obligation of this company.

’’کمپنی کے ڈائریکٹران کو اختیار ہوگا کہ کمپنی کے مفاد کی خاطر وقتاً فوقتاً ضرورت کے بقدر رقم قرض لے سکتے ہیں۔اس کے لئے وہ پیشگی رقوم بھی لے سکتے ہیں اور ضمانت کے ساتھ یا بلا ضمانت ان شرائط پر بھی قرض لے سکتے ہیں جو وہ مناسب سمجھیں......

وہ حصص پر، ڈبینچرز پر، ڈبینچر سٹاک پر یا امانت پر یا کمپنی کی کسی اور واجب الادا رقم پر سود دے سکتے ہیں‘‘۔

اس شرط فاسد کا بیان یہ ہے کہ ڈائریکٹر جب کوئی قرض لیتے ہیں تو وہ اپنے نام پر نہیں لیتے بلکہ کمپنی کے نام پر لیتے ہیں اور اس کی واپسی پر سود کی ادائیگی کی ذمہ دار کمپنی ہوتی ہے لہٰذا

وہ قرض کمپنی میں سرمایہ کاری کرنے والے تمام افراد پر (خواہ وہ عہدیدار ہوں یا عام حصہ دار ہوں سب پر) ان کے سرمایہ کے تناسب سے تقسیم ہو جاتا ہے۔ اگر کمپنی کو نقصان ہو تو قرضہ کی واپسی اور سود کی ادائیگی شیئر ہولڈرز یعنی حصہ داروں کے اصل سرمایہ میں سے کی جائے گی۔

غرض فساد تو حصہ کے خریدنے کے وقت ہی آ جاتا ہے۔

ہماری تجویز اور رائے کے برعکس مولوی عمران اشرف صاحب کمپنی کے کام کی حقیقت کو شرکت عنان کہتے ہیں البتہ یہ بھی مانتے ہیں کہ کمپنی کے عہدیدار اجرت پر کام کرتے ہیں اور کسی شریک کے اجرت پر کام کرنے کے جواز کو مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ نے احسن الفتاویٰ کی ساتویں جلد میں ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

کمپنی کے ڈائریکٹروں اور عہدیداروں کے اجارہ پر کام کرنے کو مان لینے کے بعد مولانا تقی عثمانی مدظلہ اور مولوی عمران اشرف سلمہ نے ہمارے ذکر کردہ مفاسد میں سے ایک سے یعنی ڈائرکٹروں کی تنخواہ کی مقدار کے مجہول ہونے سے تعرض ہی نہیں کیا البتہ انہوں نے دوسرے مفسدہ یعنی ڈائریکٹروں کے سودی لین دین پر تفصیل سے کلام کیا ہے۔ اس کو ہم پہلے من و عن نقل کرتے ہیں۔ اتنی بات ذہن میں رکھیں کہ سودی لین دین کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے مولوی عمران اشرف سلمہ عام شرکت عنان اور جوائنٹ سٹاک کمپنی کی شراکت کے درمیان کچھ فرق بھی سمجھتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

"But if the rule of partnership is truly applied in a company, there is no possibility for any kind of impermissible activity or income. Because every share-holder of a campany is a sharik (partner) of the company, and every sharik, according to the islamic jurisprudence is an agent of the other partners in the matters of joint business. Therefore, the mere purchase of

a share of a company embodies an authorization from the share-holder to the company to carry on its business in whatever manner the management deems fit. If it is known to the share-holder that the company is involved in an un-islamic transaction, and he continues to hold the shares of that company, it means that he has authorized the management to proceed with that un-Islamic transaction. In this case, he will not only be responsble for giving his conesnt to an un-islamic transaction, but that transaction will also be rightfully attributed to himself, because the mangement of the company is working under his tacit authorization.

However a larger number of shariah scholars say that joint stock company is basically different from a simple partnership, all the policy decisions are taken through the consensus of all partners, and each one of them has a veto-power with regard to the policy of the business. Therefore, all the actions of a partnership are rightfully attributed to each partner. Conversely, the majority takes the

policy decisions in a joint stock company. Being composed of a large number of share-holders, a company cannot give a veto-power to each share-holder. The opinions of individual share-holders can be over-ruled by a majority decison. Therefore, each and every action taken by the company cannot be attributed to every share-holder in his individual capacity. If a share-holder raises an objection against a particular transaction in an Annual general meeting, but his objection is over-ruled by the majority, it will not be fair to conclude that he has given his consent to that transaction in his individual capacity, especially when he intends to refrain from the income resulting from that transaction." (PP.211-212)

''اگر کمپنی کو مکمل طور پر شراکت کے اصولوں پر چلایا جائے تو اس میں کوئی ناجائز عمل یا ناجائز آمدنی ممکن نہیں۔ چونکہ کمپنی کا ہر حصہ دار کمپنی کا شریک بھی ہے اور اسلامی فقہ کے مطابق کمپنی کے مشترکہ کاروباری امور میں ہر شریک دوسرے کا وکیل ہوتا ہے لہٰذا کمپنی کے حصہ کی محض خریداری ہی اس بات کو متضمن ہے کہ حصہ دار نے کمپنی کے عہدیداروں کو یہ اختیار دیا ہے کہ وہ جیسے مناسب سمجھیں کمپنی کا کاروبار چلائیں۔ اگر حصہ دار کو معلوم ہے کہ کمپنی کسی غیر اسلامی عقد و معاملہ میں ملوث ہے اور وہ پھر بھی کمپنی کے حصے اپنے پاس برقرار رکھتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے کمپنی کے عہدیداروں کو یہ اختیار دیا ہے کہ وہ اپنے اس غیر اسلامی

عقد کو جاری رکھیں۔ اس صورت میں وہ صرف اتنی ہی بات کا ذمہ دار نہیں کہ اس نے ایک غیر اسلامی عقد پر اپنی رضا مندی دی ہے بلکہ وہ غیر شرعی عقد بجا طور پر خود اس کی طرف بھی منسوب کیا جا سکتا ہے کیونکہ کمپنی کے عہدیدار اس حصہ دار کی جانب سے دیئے گئے ضمنی اختیار کے تحت کام کرتے ہیں۔

لیکن علمائے شریعت کی ایک کثیر تعداد کا کہنا ہے ''جوائنٹ سٹاک کمپنی'' اور ''عام شراکت'' کے مابین بنیادی فرق ہے۔ عام شراکت میں تمام کاروباری فیصلے تمام شرکاء کی متفقہ رائے سے طے پاتے ہیں اور کاروبار سے متعلق پالیسی امور میں شریک کو ویٹو کرنے (veto-power) کا حق ہوتا ہے۔ اس وجہ سے عام شراکت میں تمام ہی افعال کی نسبت ہر ہر شریک کی طرف کرنا بجا ہے۔ اس کے برعکس جوائنٹ سٹاک کمپنی میں پالیسی فیصلے کثرت رائے سے ہوتے ہیں۔ ایک حصہ دار کی تجاویز کو کثرت رائے کی وجہ سے مسترد کیا جا سکتا ہے۔ اس وجہ سے کمپنی کے اختیار کئے ہوئے ہر ہر عمل کی نسبت ہر ہر حصہ دار کی طرف انفرادی حیثیت میں نہیں کی جا سکتی۔ اگر کمپنی کے سالانہ اجلاس عام میں کوئی حصہ دار کسی خاص عقد کے خلاف آواز اٹھائے لیکن اکثریت کی بنیاد پر اس کی بات مسترد کر دی جائے تو یہ نتیجہ نکالنا منصفانہ نہ ہو گا کہ اپنی انفرادی حیثیت میں اس نے اس عقد کی اجازت دے دی ہے خصوصاً جب کہ وہ اس عقد سے حاصل ہونے والے نفع سے اجتناب کرنے کا عزم رکھتا ہے۔''

خود مولانا تقی عثمانی مدظلہ لکھتے ہیں:

''اس بات کا جاننا ضروری ہے کہ آج جتنی کمپنیاں اس وقت قائم ہیں ان میں سے اکثر کمپنیاں ایسی ہیں کہ ان کا بنیادی کاروبار تو حرام نہیں ہے مثلاً ٹیکسٹائل کمپنیاں ہیں، آٹو موبائل کمپنیاں ہیں وغیرہ لیکن شاید ہی کوئی کمپنی ایسی ہو گی جو کسی نہ کسی طرح سودی کاروبار میں ملوث نہ ہو۔ یہ کمپنیاں دو طریقے سے سودی کاروبار میں ملوث ہوتی ہیں۔

پہلا طریقہ یہ ہے کہ یہ کمپنیاں فنڈ بڑھانے کے لئے بنک سے سود پر

قرض لیتی ہیں اوراس قرض سے اپنا کام چلاتی ہیں۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کمپنی کے پاس جوزائداور فاضل (Surplus) رقم ہوتی ہے وہ اس کو سودی اکاؤنٹ میں رکھواتی ہے۔ اس پر وہ بینک سے سود حاصل کرتی ہے۔ وہ سود بھی اس کی آمدنی کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص یہ چاہے کہ میں ایسی کمپنی کے شیئرز خریدوں جوکسی بھی طریقہ سے سودی کاروبار میں ملوث نہ ہوتو یہ بہت مشکل ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ پھر تو کسی کمپنی کے شیئرز کی خرید وفروخت بھی جائز نہیں ہونی چاہئے۔

ایسی کمپنیوں کے بارے میں موجودہ دور کے علماء کرام کی رائیں مختلف ہیں۔ علماء کی ایک جماعت کا کہنا یہ ہے کہ چونکہ یہ کمپنیاں حرام کاموں میں ملوث ہیں اب چاہے تناسب کے لحاظ سے وہ حرام کام تھوڑا ہے لیکن چونکہ حرام کام کر رہی ہیں لہٰذا ایک مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ وہ اس کمپنی کے ساتھ حرام کام میں حصہ دار بنے اس لئے کہ جب اس نے شیئر خرید لیا تو اس کاروبار میں شریک ہو گیا اور کاروبار کا ایک شریک دوسرے شریک کا وکیل اور ایجنٹ ہے اب گویا کہ شیئرز ہولڈر ان کو اس کام کے لئے ایجنٹ بنا رہا ہے کہ تم سودی قرضے لو اور سودی آمدنی بھی حاصل کرو۔ اس لئے ان علماء کے نزدیک کسی کمپنی کے شیئرز اس وقت تک خریدنا جائز نہیں جب تک یہ اطمینان نہ ہو جائے کہ یہ کمپنی نہ سود لیتی ہے اور نہ سود دیتی ہے۔

علماء کرام کی دوسری جماعت کا یہ کہنا ہے کہ اگرچہ ان کمپنیوں میں یہ خرابی پائی جاتی ہے لیکن اس کے باوجود اگر کسی کمپنی کا بنیادی کاروبار مجموعی طور پر حلال ہے تو پھر دو شرطوں کے ساتھ اس کمپنی کے شیئرز لینے کی گنجائش ہے۔ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ اور میرے والد ماجد حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا یہی موقف تھا اور ان دونوں حضرات کی اتباع میں میں بھی اس موقف کو درست سمجھتا ہوں۔ وہ دو شرطیں یہ

ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ شیئر ہولڈر اس کمپنی کے اندر سودی کاروبار کے خلاف آواز ضرور اٹھائے اگرچہ اس کی آواز مسترد (over-rule) ہو جائے اور میرے نزدیک آواز اٹھانے کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ کمپنی کی جو سالانہ میٹنگ (Annual general meeting) ہوتی ہے اس میں یہ آواز اٹھائے کہ ہم سودی لین دین کو درست نہیں سمجھتے، سودی لین دین پر راضی نہیں ہیں اس لئے اس کو بند کیا جائے۔ اب ظاہر ہے کہ موجودہ حالات میں یہ آواز نقارخانے میں طوطی کی آواز ہوگی اور یقیناً اس کی یہ آواز مسترد ہوگی۔ لیکن جب وہ یہ آواز اٹھائے تو حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق ایسی صورت میں وہ انسان اپنی ذمہ داری پوری ادا کر دیتا ہے۔'' (شیئرز کی خرید وفروخت ص 17 تا 19)

دوسری شرط کا ذکر آگے آئے گا۔

ہم کہتے ہیں کہ ان حضرات کے اس قول کی بنیاد حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ کی یہ تحریر ہے:

''سو جس حصہ دار کو حصہ داخل کرتے وقت اس کی اطلاع نہ ہو اس نے تو کارکنان کمپنی کو ان دوامر (یعنی سود کے لینے اور دینے) کا وکیل ہی نہیں بنایا اس لئے کارکنوں کا یہ فعل اس کی طرف منسوب نہ ہوگا۔ اور جن کو اطلاع ہو وہ تصریحاً اس سے ممانعت کر دیں گو اس ممانعت پر عمل نہ ہوگا مگر اس ممانعت سے اس فعل کی طرف نسبت تو نہ ہوگی''۔ (امداد الفتاویٰ ج 3 ص 489)

مولانا تھانوی رحمہ اللہ کی بات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو یہ علم نہ ہوگا کہ کمپنی کا Memorandum of Association اور Articles of association بھی ہوتا ہے جس کو قانونی حیثیت حاصل ہوتی ہے اور حصص کی خرید وفروخت تمام کی تمام ان ہی کے مطابق ہوتی ہے۔ اس کے تمام نکات عقد میں مشروط وملحوظ ہوتے ہیں لہٰذا حصص کی خرید کے ساتھ ہی جو اجارہ اقتضاء منعقد ہوتا ہے وہ فاسد ہوتا ہے۔ خود مولانا رحمہ اللہ نے بھی جو کہا

ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جس حصہ دار کو حصہ داخل کرتے وقت اس کی اطلاع ہو وہ تصریحاً اس سے ممانعت کر دے، یعنی حصہ کو خریدتے وقت کمپنی کے عہدیداروں کو کہہ دے۔ یہ نہیں کہ جانتے بوجھتے پہلے تو حصص خرید لے بعد میں کسی اجلاس عام میں اس کے خلاف آواز اٹھائے۔ یہ عقد ایک دفعہ فاسد ہو جائے تو ایک عرصہ کے بعد آواز اٹھانے سے اس کا فساد کیسے مرتفع ہو گا جب کہ اس دوران سودی لین دین ہوتے بھی رہے ہوں۔ علاوہ ازیں اگر حصہ کی خرید کے وقت صراحۃً منع کرنے پر کمپنی کی طرف سے یہ جواب ملے کہ ہم تو سودی لین دین کرتے رہیں گے تو کیا حصہ دار اب بھی بری الذمہ رہے گا۔

Memorandum کی قانونی حیثیت کے ہوتے ہوئے سالانہ اجلاس عام میں کسی حصہ دار کے آواز اٹھانے پر اگر عہدیدار یہ کہیں کہ آپ کی یہ بات غیر آئینی اور غیر قانونی ہے اور آپ کو ایسی بات کہنے کا کوئی حق نہیں ہے تو اس حصہ دار کی کیا حیثیت رہ جائے گی۔ اور یہ شخص پھر بھی حصہ دار بنا رہے تو عام لوگ کتنا برا تاثر لیں گے کہ دیکھو حرام سمجھنے کے باوجود نفع کا لالچ ہے۔

اور عام لوگ تو اگر ایسا کر بیٹھیں تو کوئی تعجب نہیں لیکن کیا ایک اہم بینکر اور ماہر اقتصادیات بھی اجلاس عام میں ایسی بات کہنے کی جرات کریگا۔ ایک ناٹک رچانا ہے تو اور بات ہے لیکن معاملہ اگر سنجیدگی سے لینا ہو تو ہم نہیں سمجھتے کہ میزان بینک کے President بھی ایسی بات کہنے کی جرات کریں گے۔

پھر مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے سود لینے والی شق پر اپنی معلومات کے اعتبار سے کلام کیا ہے اور عمران اشرف صاحب نے بھی اسی شق کو سامنے رکھتے ہوئے یہ فیصلہ دیا ہے کہ حصہ دار حاصل ہونے والے نفع کا پانچ فیصد صدقہ کر دیں۔ مولوی عمران اشرف لکھتے ہیں:

"Therefore, if a company is engaged in a halal (permissible) business, but also keeps its surplus money in an interest-bearing account, wherefrom a small incidental income of interest is received, it does not render all the business

of the company unlawful. Now if a person acquires the shares of such a company with clear intention that he will oppose this incidental transaction also, and will not use that proportion of the dividend for his own benefit, then it can not be said that he has approved the trancation of interest and hence that transaction should not be attributed to him.

.....If a very small amount of income is earned through these means despite of his disapproval, then his trade in shares would be permissible with the condition that, he shall have to purify that proportion of income by giving it to charity. Now a question could be raised as to what extent or what limit that income would be forgone. ----- It was resolved through the consensus of proficient Shariah Scholars that the limit of impermissible income should not exceed 5% of the total income." (Islamic Banking:pp. 212-213)

”غرض اگر کسی کمپنی کا کاروبار تو حلال ہو لیکن وہ اپنا فاضل سرمایہ سودی کھاتہ میں جمع کراتی ہو جہاں سے سود کی ایک قلیل رقم حاصل ہوتی ہو تو اتنی بات سے کمپنی کا پورا کاروبار حرام نہیں ہو جاتا۔ اب اگر کوئی شخص اس کمپنی کے شیئرز

اس نیت سے خریدتا ہے کہ وہ اس سودی عقد کی مخالفت بھی کرے گا اور اپنے نفع میں سے سود میں ملنے والا حصہ صدقہ بھی کر دے گا تو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس نے سودی عقد کی منظوری دے دی ہے اور نتیجۃً اس عقد کی نسبت اس کی طرف نہیں کی جا سکتی...... اگر حصہ دار کی عدم رضا مندی کے باوجود نفع کا کچھ تھوڑا ہی سا حصہ سودی عقد سے حاصل ہو تو حصص میں اس کی خرید وفروخت اس شرط کے ساتھ جائز ہو گی کہ اس کو اپنی آمدنی میں سے سود کا حصہ صدقہ کر کے اپنی آمدنی کو پاک کرنا ہو گا۔ اب یہ سوال اٹھایا جا سکتا ہے کہ وہ اپنی آمدنی کا کتنا حصہ صدقہ کرے۔ شریعت کے ماہر علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ ناجائز آمدنی کی حد کل آمدنی کے 5 فیصد سے تجاوز نہیں کرنی چاہیئے۔''

مولانا تقی عثمانی مدظلہ لکھتے ہیں:

شیئرز کی خرید وفروخت کے جواز کے لئے کل چار شرطیں ہو گئیں:

(1) اصل کاروبار حلال ہو۔

(2) اس کمپنی کے کچھ منجمد اثاثے (Fixed assets) وجود میں آ چکے ہوں۔ رقم صرف نقد کی شکل میں نہ ہو۔

(3) اگر کمپنی سودی لین دین کرتی ہے تو اس کی سالانہ میٹنگ میں آواز اٹھائی جائے۔

(4) جب منافع تقسیم ہوں اس وقت جتنا نفع کا حصہ سودی ڈپازٹ سے حاصل ہوا ہو اس کو صدقہ کر دے۔ (شیئرز کی خرید وفروخت ص 20)

رہی سود دینے کی شق تو اس کے بارے میں عمران اشرف صاحب لکھتے ہیں:

..... Such companies sometimes borrow money from financial institutions that are mostly based on interest. Here again the afore-mentioned principle applies i.e.,if a share-holder is not personally agreeable to

such borrowings, but has been overruled by the majority, these borrowing transactions cannot be attributed to him."

”یہی کمپنیاں بعض اوقات مالیاتی اداروں سے قرضے حاصل کرتی ہیں جو عام طور سے سود پر ملتے ہیں۔ یہاں پر بھی وہی مذکورہ بالا ضابطہ لاگو ہوتا ہے یعنی یہ کہ اگر کوئی حصہ دار ذاتی طور پر سود پر مبنی ان قرضوں سے متفق نہیں لیکن اکثریت نے اس کی آواز مسترد کر دی ہے تو قرض لینے کے یہ عقد اس کی طرف منسوب نہ ہوں گے۔“

لیکن یہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ ڈائریکٹر جب کوئی قرض لیتے ہیں تو کمپنی کے نام پر لیتے ہیں خاص اپنی ذات کے لئے نہیں لیتے۔ اس قرض کا مالک کون بنا۔ تنہا ڈائریکٹر نہیں بنتے۔ کمپنی کو اگرچہ ایک Person کے طور پر لیا جاتا ہے لیکن وہ ایک معنوی چیز ہے جو ذمہ داری قبول نہیں کر سکتی۔ لہٰذا وہ قرض حصہ داروں کے درمیان ان کے سرمائے کے تناسب سے تقسیم ہو گا۔ اس کو اگر کاروبار میں لگایا تو نفع بھی اسی تناسب سے حصہ داروں کی ملکیت ہو گا۔ اسی نفع میں سے (اگرچہ اس کی تقسیم سے پیشتر) سود ادا کیا جاتا ہے۔ غرض حصہ دار خواہ کتنا ہی واویلا مچالیں سود دینے کی نسبت سے وہ اپنے آپ کو نہیں بچا سکتے۔ اور اگر کمپنی کو نقصان ہو گیا تو قرضہ کی واپسی بھی اور سود کی ادائیگی بھی حصہ داروں کے اصل سرمایہ میں سے کی جائے گی۔

3- مرابحہ میں سرمایہ کاری:

12 سال پیشتر مولانا تقی عثمانی مدظلہ کے دارالعلوم میں ”مجلس تحقیق مسائل حاضرہ“ نے مرابحہ مؤجلہ کے ذریعہ سرمایہ کاری کے تحت یہ تجویز دی:

”مثلاً ایک کاشتکار بینک سے ٹریکٹر کی خریداری کے لئے قرض لینا چاہتا ہے تو بینک اس کو قرض دینے کے بجائے خود ٹریکٹر خرید کر بصورت مرابحہ مؤجلہ فروخت کر دے گا“۔

”بینک کے لئے از خود تمام مطلوبہ اشیاء کی خریداری براہ راست مشکل

ہے اس لئے وہ مطلوبہ اشیاء کی خریداری کے لئے خود عمیل کو اپنا وکیل بنا دے گا اور یہ عمیل پہلے وہ چیز مثلاً ٹریکٹر بینک کے وکیل کی حیثیت سے خرید کر قبضہ میں لے لے گا اور خریداری کی تکمیل پر بینک کو مطلع کر دے گا کہ میں نے وکالت کی بنیاد پر آپ کے لئے ٹریکٹر خرید کر اپنے قبضہ میں لے لیا ہے اور اب میں وہ ٹریکٹر آپ سے اپنے لئے خریدنا چاہتا ہوں''۔(احسن الفتاویٰ ج 7 ص 119)

مولانا مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ نے اس پر حاشیہ لکھا:

''مجلس نے یہاں یہ اضافہ بھی کیا تھا جو غالباً سہواً تحریر سے رہ گیا ہے۔ بینک عمیل کے قبضہ کی تصدیق کے لئے اپنا کوئی نمائندہ بھیجے گا جو قبضہ ثابت ہونے پر اس کا سرٹیفکیٹ دے گا''۔(احسن الفتاویٰ ج 7 ص 119)

میں کہتا ہوں یہ تو واقعی بات ہے کہ مجلس کی کارروائی کے دوران وہ اضافہ کیا گیا تھا جو مفتی صاحب رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے اور میں نے اجلاس کے دوران بھی اور اجلاس کے بعد بھی تحریراً اس نکتہ پر تاکید کی تھی۔ اب عمران اشرف صاحب کی کتاب دیکھ کر اندازہ ہوا کہ وہ اضافہ زبانی طور پر تو تسلیم کر لیا گیا تھا لیکن دارالعلوم کے حضرات دل سے متفق نہ تھے اس لئے تجاویز تحریر کرتے ہوئے بھی اس نکتہ کو نظر انداز کیا گیا اور پھر عمران اشرف صاحب نے بھی اپنی کتاب لکھتے ہوئے اس کو بالکل نظر انداز کر دیا، لکھتے ہیں:

An agency agreement is signed by both parties in which the institution appoints the client as his agent for purchasing the commodity on its behalf.

The client purchases the commmodity on behalf of the institution and takes possession as the agent of the institution. The client informs the institution that he has purchased the commodity and simultaneously makes an offer to purchase it from the

institution." (Islamic Banking:p.127)

”دو پارٹیاں (یعنی بینک اور عمیل) ایک وکالت نامہ پر دستخط کریں گے جس کے تحت بینک عمیل کو بینک کے لئے سودا خریدنے کی خاطر اپنا وکیل مقرر کرتا ہے۔

عمیل بینک کے لئے وہ سامان خریدتا ہے اور بینک کے وکیل کے طور پر اس سامان پر قبضہ کرتا ہے۔ پھر عمیل بینک کو اطلاع دے گا کہ اس نے سامان خرید لیا ہے اور ساتھ ہی بینک سے اس کو خریدنے کی پیش کش بھی کرتا ہے۔“

یہ صحیح ہے کہ قبضہ کی تصدیق کرانا مرابحہ سرمایہ کاری کی جو Theory ہے اس کا حصہ نہیں ہے صرف تحفظ کی خاطر ہے تا کہ عمیل کے جھوٹ اور فریب سے بچاؤ ہو سکے لیکن عثمانی صاحبان نظریاتی تصویر کو ہر حال میں مجسم شکل میں دیکھنے کا جو جذبہ رکھتے ہیں اس کی وجہ سے وہ اس دور کے لوگوں کے طور طریقے اور ان کی روش میں کجی کو نظر انداز کرنے کو تیار ہیں اور کر بھی رہے ہیں۔

لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے معاشرے میں غلط بیانی کوئی بڑی چیز نہیں ہے۔ جعلی رسیدیں اور واؤچرز بنانا عام معمول کا حصہ ہے۔ ان حالات میں ایک اہم اور انقلابی نظام کو ایسے لوگوں کے سہارے پر چھوڑ دیا جائے تو اس نظام کی شکل بننے سے پہلے ہی بگڑنے کا قوی اندیشہ ہے جو قریب قریب یقین کے ہے۔ بلکہ موجودہ حالات میں تو بینک کے نمائندے کی تصدیق پر بھی اعتبار نہیں کیا جا سکتا۔ کسی بھی شخص کی جیب میں پانچ سو یا ہزار کا نوٹ ڈالا جائے تو وہ دستخط کیوں نہ کرے یا کب تک نہ کرے؟ میزان بنک اور البرکہ بینک میں جس قسم کا عملہ موجود ہے وہ City Bank (سٹی بینک) یا Hong Kong Bank (ہانگ کانگ بینک) سے مختلف نہیں ہے۔ اس کی وضع قطع اور اس کی ہیئت سے ایسا کوئی تاثر نہیں ملتا کہ وہ کوئی مشنری (Missionary) جذبہ رکھتا ہے جب کہ انقلابی قسم کے کاموں کی کامیابی کا انحصار ان لوگوں پر ہوتا ہے جو انقلابی ذہن اور مشنری جذبہ رکھتے ہوں۔ محض Professionals سے ایسی توقع نہیں کی جا سکتی۔ اور اگر بالفرض تصدیق کنندہ دیانتدار بھی ہو تب بھی اس بات کی کیا ضمانت ہے کہ عمیل نے سابقہ پڑا ہوا مال نہ دکھا دیا ہو یا کسی سے وقتی عاریت کے تحت لے کر نہ دکھا دیا ہو۔

ان قوی خطرات کے ہوتے ہوئے موجودہ حالات میں اسلامی بینکاری کی عملی شق پر کیسے اطمینان کیا جا سکتا ہے؟ اسی سوال کا متعلقہ حلقوں سے ہمیں کبھی جواب نہیں ملا۔

4- یومیہ سرمایہ کی بنیاد پر نفع کی تقسیم: (On the basis of daily products)

کھاتہ داروں کو جب اور جتنی بھی رقم ہو جمع کرانے پر آمادہ کرنے کے لئے مروجہ بینکوں نے یومیہ سرمایہ کی بنیاد پر نفع دینے کی سکیم نکالی۔ عمران اشرف صاحب اس کے بارے میں لکھتے ہیں:

"Many financial institutions finance the working capital or an enterprise by opening a running account for them from where the clients draw different amounts at different intervals, but at the same time, they keep returning their surplus amounts. Thus the process of debit and credit goes on upto the date of maturity, and the interest is calculated on the basis of daily products. Can such an arrangement be possible under the musharakah or mudarabah modes offinancing (Islamic Banking. p: 177)

If such an arrangement is agreed upon between the parties, it does not seem to violate any basic principle of the musharakah. ----practically, it means that the parties have

agreed to the principle that the profit accreed to the musharakah portfolio at the end of the term will be divided based on the average capital utilized per day, which will lead to the average of the profit per rupee per day will be multiplied by the number of days each invester has put his money into the business, which will determine his profit entitlement on daily product basis." (Islamic Banking p:178)

”بہت سے مالیاتی ادارے کسی کاروباری ادارے کے زیر گردش سرمایہ کو اس طریقے سے ترتیب دیتے ہیں کہ اس کا ایک رواں کھاتہ کھول دیتے ہیں جس میں سے عمیل مختلف اوقات میں مختلف رقمیں نکالتے ہیں اور ساتھ ہی فاضل سرمایہ جمع بھی کراتے رہتے ہیں۔ غرض رقمیں جمع کرانے اور نکالنے کا عمل تاریخ انتہا تک چلتا رہتا ہے اور یومیہ بنیادوں پر سود کا حساب لگایا جاتا ہے۔ کیا ایسا معاملہ مشارکہ اور مرابحہ کی سرمایہ کاری میں بھی کیا جا سکتا ہے۔

اگر پارٹیوں کے درمیان ایسے معاملہ پر اتفاق ہو جائے تو اس سے مشارکت کے کسی بنیادی ضابطہ کی مخالفت نہیں ہوتی۔ عملی طور پر اس کا مطلب یہ ہے کہ پارٹیوں نے اس قاعدہ وضابطہ پر اتفاق کر لیا ہے کہ مشارکہ کے کھاتے میں مدت کے آخر میں جو نفع جمع ہو وہ اس بنیاد پر تقسیم ہوگا کہ اوسطاً فی یوم کتنا سرمایہ استعمال ہوا ہے۔ اس سے فی یوم فی روپیہ حاصل ہونے والا نفع معلوم ہوگا جس کو ان ایام کے عدد سے ضرب دیں گے جن میں ہر سرمایہ کار نے اپنا سرمایہ کاروبار میں لگایا ہے۔ اس سے یومیہ بنیادوں پر نفع کی تعیین کی جا سکے گی۔“

اس پر عمران اشرف صاحب نے پھر خود ہی ایک اعتراض وارد کر کے اس کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ شراکت میں تو شریکوں کے راس المال کا علم ہوتا ہے جب کہ اس نظام

میں کھاتہ دار رقمیں نکالتے اور جمع کراتے رہتے ہیں اس لئے مشارکت میں داخل ہوتے وقت ان کے سرمایہ کی مقدار مجہول ہوتی ہے اور اس جہالت سے مشارکت باطل ہو جاتی ہے پھر اس کے جواب میں علامہ کاسانی رحمہ اللہ کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ جہالت مفضی الی النزاع نہیں ہے کیونکہ جب سامان خریدا جاتا ہے تو مقدار کا علم ہو ہی جاتا ہے۔ لکھتے ہیں:

"But the proposed running account of musharakah where the partners are coming in and going out every day, nobody has undertaken to contribute any specific amount. Therefore the capital contributed by each partner is unknown at the time of entering into Musharakah which should render the musharakah invalid. The answer to the above objection is that the classical scholars of Islamic fiqh have different views about whether it is necessary for a valid Musharakah that the capital is pre-known to the partners. The Hanafi scholars are unaminous on the point that it is not a pre-condition. Al-kasani, the famous hanafi jurist writes:

"According to our hanafi school, it is not a condition for the validity of musharakah that the amount of capital is known, while it is a condition according to Imam Shafi. Our

argument is that jahalah (uncertainty) in itself does not render a contract invalid, unless it leads to disputes. And the uncertainty in the capital at the time of musharakah does not lead to disputes, because it is generally known when the commodities are purchased for the musharakah, therefore it does not lead to uncertainty in the profit at the time of distribution." (Islamic Banking: pp. 179-180)

''لیکن مشارکہ کا مجوزہ رواں کھاتہ جس میں شریک روزانہ داخل اور خارج ہوتے رہتے ہیں کوئی بھی شریک اس میں متعین رقم جمع کرانے کی ذمہ داری نہیں لیتا ہے۔ اس لئے مشارکہ شروع کرنے کے وقت ہر شریک کا راس المال (سرمایہ) کی مقدار نامعلوم ہے جس کی وجہ سے مشارکہ فاسد ہو جانا چاہیئے۔

مذکورہ بالا اعتراض کا جواب یہ ہے کہ فقہ اسلامی کے قدیم محققین کا اس بارے میں اختلاف رائے ہے کہ مشارکہ کے جواز کے لئے آیا شرکاء کے راس المال کا پہلے سے معلوم ہونا شرط ہے یا نہیں۔ حنفی علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ شرط نہیں ہے۔ مشہور حنفی فقیہ علامہ کاسانی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

ہمارے حنفیہ کے مطابق مشارکہ کے جواز کے لئے یہ کوئی شرط نہیں ہے کہ راس المال کی مقدار معلوم ہو اگرچہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جہالت بذات خود عقد کے لئے موجب فساد نہیں ہوتی بلکہ صرف اسی وقت ہوتی ہے جب وہ نزاع کا باعث بنے۔ اور مشارکہ کے شروع میں راس المال کے بارے میں جہالت نزاع کا باعث نہیں ہوتی کیونکہ (مشارکہ کے تحت) جب سامان خریدا جاتا ہے تو اس کا علم ہو جاتا ہے لہٰذا نفع کی تقسیم میں وہ جہالت کا باعث نہیں ہوتی۔''

ہمیں افسوس ہے کہ علامہ کاسانی رحمہ اللہ کی عبارت کا جو مطلب مولوی عمران اشرف صاحب نے بتایا ہے ہم اس سے اتفاق نہیں کر سکے۔ علامہ کاسانی رحمہ اللہ کی عبارت یوں ہے:

ولنا ان الجهالة لا تمنع جواز العقد لعينها بل لافضائها الى المنازعة وجهالة راس المال وقت العقد لا تفضى الى المنازعة لانه يعلم مقداره ظاهرا و غالبا لان الدراهم والدنانير توزنان وقت الشراء فيعلم مقدارها فلا يؤدى الى جهالة مقدار الربح وقت القسمة.

(بدائع الصنائع ج 6 ص 63)

"ہماری دلیل یہ ہے کہ جہالت بذات خود عقد کے جواز کے مانع نہیں ہوتی بلکہ مفضی الی المنازعہ ہونے کی وجہ سے مانع ہوتی ہے۔ اور عقد کے وقت راس المال کی مقدار کی جہالت مفضی الی المنازعہ نہیں کیونکہ عام طور سے سامان کی خرید کے وقت چونکہ دراہم ودنانیر کو تولا جاتا ہے اس لئے اس وقت اس کی مقدار معلوم ہو جاتی ہے لہٰذا نفع کی تقسیم کے وقت نفع کی مقدار بھی مجہول نہیں رہتی۔"

علامہ کاسانی رحمہ اللہ کی مراد یہ ہے کہ عقد کے وقت سرمایہ کی مقدار کا تفصیلی علم ہونا شرط نہیں۔ یہ کہنا کہ عقد کے وقت مقدار کا اجمالی علم بھی شرط نہیں ہے بلا دلیل ہے۔ دیکھئے علامہ رحمہ اللہ خود فرماتے ہیں کہ خریداری کے وقت چونکہ دراہم و دنانیر کا وزن کیا جاتا ہے تو اس وقت ان کی مقدار کا علم جو کہ تفصیلی علم ہے ہو جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ وہ دراہم و دنانیر ہیں جو عقد کے وقت سامنے رکھ دیئے گئے کہ ان کے ساتھ مشارکت ہو گی۔ غرض عقد کے وقت دراہم و دنانیر سامنے ہونے کی وجہ سے یا ان کی طرف اشارہ ہونے کی وجہ سے ان کی مقدار کا اجمالی علم تو ضرور ہوا جب کہ یومیہ بنیاد کے مسئلہ میں عقد کے وقت سرمایہ کی مقدار کا نہ تو اجمالی علم ہے اور نہ تفصیلی علم ہے۔

آخر شرکت عنان بالاموال کی حقیقت یہی تو ہے کہ کم از کم دو فریق اپنے متعین سرمائے اس عقد میں متفق علیہ مدت تک کے لئے مخصوص کر لیں اور ان کی بنیاد پر (اور ضرورت ہو تو عمل کی وجہ سے بھی) اپنے لئے نفع کی شرح طے کریں۔ علامہ کاسانی رحمہ اللہ کے دور میں

یومیہ بنیاد (Basis of daily products) کا تو وجود نہیں تھا لہٰذا کیسے سوچا جا سکتا ہے کہ ان کے دور میں دو آدمی آپس میں مشارکت کا عقد تو کریں لیکن عقد کے وقت نہ تو ان کو سرمایہ کی مقدار کا کچھ اندازہ ہو اور نہ ہی نفع کی کوئی شرح طے کریں۔ غرض علامہ کاسانی رحمہ اللہ کی عبارت کو عمران اشرف صاحب اپنے حق میں لائیں یہ کسی طرح درست نہیں ہے۔

یومیہ بنیاد (Basis of daily products) پر عمران اشرف صاحب نے خود ہی ایک اور اعتراض نقل کیا ہے جو یہ ہے:

"Some contemporary scholars do not allow this method of calculationg profits on the ground that it is just a conjectural method which does not reflect the actual profits really earned by a partner of the musharakah. Because the business may have earned huge profits during a period when a particular investor had no money invested in the business at all or had a very insignificant amount investsd, still, he will be treated at par with other investors who had huge amounts invested in the business during that period. Conversely, the business may have suffered a great loss during a period when a particular investor had huge amounts invested in it. Still, he will pass on some of his loss to other investor who had no investment in that period or their size of investment was insignificant.

’’چند ہم عصر علماء نفع کی تعیین کے اس طریقے کو جائز نہیں سمجھتے کیونکہ ان کے خیال میں یہ ایک محض تخمینی طریقہ ہے جس سے مشارکہ میں کسی شریک کا کمایا ہوا حقیقی نفع معلوم نہیں ہوتا۔ وجہ یہ ہے کہ یہ ممکن ہے کہ کاروبار میں بہت زیادہ نفع ان دنوں میں ہوا ہو جب ایک شریک کا سرے سے یا تو سرمایہ ہی موجود نہ ہو یا ہو تو اتنا تھوڑا کہ قابل ذکر ہی نہ ہو۔ اس کے باوجود ان کو ان دوسرے شرکاء کے برابر سمجھا جائے گا جنہوں نے اس مدت میں بہت بڑی مقدار میں سرمایہ لگایا ہو۔ اس کے برعکس صورت میں یہ ممکن ہے کہ کاروبار کا اس مدت میں بہت زیادہ نقصان ہوا ہو جب ایک شریک کا بہت زیادہ سرمایہ لگا ہو۔ اس کے باوجود اس کا کچھ نقصان ان دیگر شرکاء کو منتقل کر دیا جائے گا جن کا اس مدت میں کچھ بھی سرمایہ نہ ہو یا ہو تو بہت تھوڑا جو نا قابل ذکر ہو۔‘‘

ہم کہتے ہیں اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اس طریقے سے کسی شریک کے واقعی نفع کی صحیح مقدار معلوم نہیں ہوتی کیونکہ فرض کریں مشارکت کی کل مدت ایک سو دن ہے۔ مدت کے شروع ہی میں عمر نے پانچ ہزار اور بکر نے دس ہزار جمع کرائے۔ اور پوری مدت میں کچھ رقم نہ نکلوائی۔ ان کے مقابلہ میں زید نے شروع میں پانچ ہزار جمع کرائے اور دس دن بعد وہ نکلوا لئے۔ آخر کے دس دنوں میں پانچ ہزار روپے پھر جمع کرا دیئے۔

ان سو دنوں کا سرمایہ ہوا.............سولہ لاکھ

یعنی عمر کے 5000 روپے x100 دن = 5,00,000 (5 لاکھ)

اور بکر کے 10,000 روپے x100 دن = 10,00,000 (10 لاکھ)

اور زید کے 5,000 روپے x20 دن = 100,000 (1 لاکھ)

100 دن میں کل 16 لاکھ روپے استعمال میں رہے تو ایک دن میں 16 ہزار روپے استعمال میں رہے۔ اگر کل نفع 8000 روپے ہو تو یومیہ بنیاد کے حساب سے عمر کا نفع ہوا 2500 روپے اور بکر کا ہوا 5000 روپے اور زید کا ہوا 500 روپے۔ اب یہ ممکن ہے کہ 8000 روپے کا نفع درمیان کے انہی دنوں میں ہوا ہو اور شروع و آخر کے دس دس دنوں میں کچھ بھی نفع نہ ہوا ہو۔ زید کو بلاوجہ دوسروں کے سرمایوں پر ہونے والے نفع میں سے 500 روپے مل گئے۔ ایسے ہی نقصان کی صورت میں ہوسکتا ہے۔

عمران اشرف صاحب اس اعتراض کا جواب یوں دیتے ہیں:

"This argument can be refuted on the ground that it is not necessary in a musharakah that a partner should earn profit on his own money only. Once a musharakah pool comes into existence all the participants, regardless of whether their money is or is not utilized in a particular transaction earn the profits accruing to the joint pool. This is particulary true of the hanafi school, which does not deem it necessary for a valid musharakah that the monetary contribution of the partners are mixed up together. (Islamic Banking:p178)

''ان علماء کی دی ہوئی دلیل کو اس بنیاد پر رد کیا جا سکتا ہے کہ مشارکہ میں یہ تو ضروری ہے ہی نہیں کہ شریک صرف اپنے سرمایہ پر نفع کمائے۔ جب ایک دفعہ مشارکہ طے ہو جاتا ہے تو تمام ہی شرکاء اس سے قطع نظر کرتے ہوئے کہ کسی خاص عقد میں ان کا سرمایہ استعمال ہوا ہے یا نہیں مشارکہ سے حاصل ہونے والے نفع میں حصہ دار ہوتے ہیں۔ یہ بات خاص طور پر حنفیہ کے نزدیک زیادہ مؤثر ہے کیونکہ ان کے یہاں مشارکہ کے جواز کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ تمام شرکاء کے سرمایوں کو مخلوط کر دیا جائے۔''

ہم کہتے ہیں عمران اشرف صاحب کے اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ مشارکت میں یہ ضروری نہیں کہ ہر شریک صرف اپنے سرمایہ پر نفع حاصل کرے۔ شراکت کے بعد اگرچہ صرف ایک شریک کا سرمایہ استعمال ہوا ہو لیکن نفع میں دیگر شرکاء بھی شریک ہوتے ہیں۔

عمران اشرف صاحب نے مشارکت کا ضابطہ تو بتایا لیکن وہ اس کا تجزیہ نہیں کر پائے کہ

زید نے جب دس دن کے بعد اپنی رقم نکلوالی تو آیا شریعت کی نظر میں شراکت باقی بھی رہی یا نہیں۔ظاہر ہے کہ اس طرح سے تو شراکت ہی ختم ہو جاتی ہے خصوصاً جب کہ Sleeping partner ہواور وہ اپنا کل سرمایہ Active partner سے واپس لے لے۔اگر کل سرمایہ واپس نہ لے نصف واپس نکلوا لے تب بھی سابقہ مشارکت تو باطل ہوگئی کیونکہ سرمایوں کے نئے تناسب (ratio) سے نئے عقد کی ضرورت ہوگی۔

غرض عمران اشرف صاحب کے تمام دلائل بے بنیاد ہیں۔البتہ آخر میں وہ ایک اور دلیل دیتے ہیں جو آدمی کو غور کرنے پر مجبور کرتی ہے اور وہ یہ کہ یہ ایک جدید صورت ہے اور حدیث **اَلْمُسْلِمُوْنَ عِنْدَ شُرُوْطِھِمْ** کے تحت مسلمان اگر اس پر اتفاق کرلیں تو جب کہ کسی حرام کی تحلیل اور حلال کی تحریم لازم نہیں آتی اس کے اختیار سے کوئی مانع نہیں ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"In the proposed system, all the partners are treated at par. The profit of each partner is calculated on the basis of the period for joint pool. There is no doubt that the aggregate profits accrued to the pool is generated by the joint utillization of different amounts contributed by the participants at different times. Therefore, if all of them agree with mutual consent to distribute the profits on daily products basis, there is no injunction of shariah which makes it impermissible, rather it is covered under the general guidelines given by the Holy prophet ﷺ in his famous hadith,as follows: "Muslims are bound by their mutual agreements unless

they hold a permissible thing as prohibited or a prohibited thing as permissible."

''مجوزہ نظام میں تمام شرکاء سے یکساں معاملہ کیا جاتا ہے۔ ہر شریک کا نفع اس مدت کی بنیاد پر لگایا جاتا ہے جس میں اس کا سرمایہ مشترکہ کھاتہ میں جمع رہا۔اس میں کوئی شک نہیں کہ مشارکہ میں کل نفع مختلف اوقات میں جمع کرائی گئی مختلف رقموں کے استعمال سے حاصل ہوا ہے۔ اس لئے اگر سب کی اس پر باہمی رضا مندی ہو کہ وہ یومیہ سرمایہ کی بنیاد پر آپس میں نفع تقسیم کریں گے تو شریعت کی کوئی نص ایسی نہیں ہے جو اس کو ناجائز قرار دیتی ہو بلکہ یہ تو نبی ﷺ کی ایک مشہور حدیث کہ مسلمان اپنی طے کی ہوئی شرطوں کے پابند ہیں جب تک وہ کسی حلال چیز کو حرام نہ کرلیں اور کسی حرام چیز کو حلال نہ کرلیں سے ثابت شدہ ضابطہ کے تحت داخل ہے۔''

لیکن ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ اس نظام کے تحت کسی اور کا حاصل کیا ہوا نفع دوسرے کو دے دیا جاتا ہے اور کسی اور کو ہونے والے نقصان کا کچھ حصہ دوسرے کے سر بھی ڈال دیا جاتا ہے۔ یہ بات یقیناً جائز نہیں ہے۔اس وجہ سے مذکورہ صورت کو حدیث **اَلْمُسْلِمُوْنَ عِنْدَ شُرُوْطِهِمْ** کا مصداق سمجھنا درست نہیں ہے۔

آخر میں عمران اشرف صاحب نہ جانے کیوں بینکوں اور بینکاروں سے مرعوب ہو کر لکھتے ہیں:

"If distribution on daily products basis is not accepted, it will mean that no partner can draw any amount nor can he inject new amounts to the joint pool. Similarly, no body will be able to subscribe to the joint pool except at the paticular dates of the commencement of a new term. This arrangement is totally impracticable

on the deposit side of the banks and financial institutions where the accounts are debited and credited by the depositors many times a day. The rejection of the concept of the daily products will compel them to wait for months before they deposit their surplus money in a profitable account. This will hinder the utilization of savings for development of industry and trade, and will keep the wheel of financial activities jammed for long periods. There is no other solution for this problem except to apply the method of daily products for the calculation of profits, and since there is no specific injunction of Shariah against it, there is no reason why this method should not be adopted."

''اگر یومیہ سرمایہ کی بنیاد پر نفع کی تقسیم کو قبول نہ کیا جائے تو اس کا مطلب ہے کہ نہ تو کوئی شریک کوئی رقم نکلوا سکتا ہے اور نہ ہی مشترکہ فنڈ میں کوئی نئی رقم شامل کی جا سکتی ہے۔ اس طرح کسی کے لئے بھی ممکن نہ ہوگا کہ وہ مشترکہ فنڈ میں رقم جمع کرا سکے سوائے نئی میعاد کے شروع ہونے کی مقررہ تاریخوں میں۔ بینکوں اور مالیاتی اداروں میں بچت جمع کرانے کے اعتبار سے یہ طریقہ سرے سے ناقابل عمل ہے جہاں بچت کنندگان ایک دن میں کئی کئی بار پیسے جمع کراتے ہیں اور نکلواتے ہیں۔ یومیہ سرمایہ کے تصور کو رد کر دینے سے بچت کنندگان مجبور ہوں گے کہ کسی نفع بخش کھاتہ میں فاضل سرمایہ جمع کرانے سے پہلے وہ مہینوں انتظار کریں۔ یہ بات صنعت و تجارت کی ترقی کے لئے بچتوں کے استعمال سے

مانع ہو گی اور اس طرح سے مالیاتی جدوجہد کے پہیئے طویل مدتوں کے لئے بالکل جام ہوکر رہ جائیں گے۔ اس مسئلہ کا اس کے علاوہ کوئی اور حل نہیں ہے کہ نفع کو معلوم کرنے کے لئے یومیہ سرمایہ کے طریقہ کو اختیار کیا جائے اور چونکہ اس کے خلاف شریعت کی کوئی نص موجود نہیں ہے لہٰذا اس کو اختیار نہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔''

اوپر یہ دکھانے کے بعد کہ یومیہ بنیادوں کا نظام واضح طور پر شریعت کے خلاف ہے ہمیں عمران اشرف صاحب کی اس انوکھی تقریر پر کچھ تبصرہ کرنے کی ضرورت نہیں سوائے اس کے کہ ''یہ کسی عام بینکر کی زبان کے الفاظ تو ہو سکتے ہیں ایک عالم دین اور اسلامی بینکر کے نہیں۔''

5- انشورنس اور تکافل

میزان بنک جو کہ "The Premier Islamic Bank" ہونے کا مدعی ہے اور جس کے شرعی مشیر مولوی عمران اشرف صاحب ہیں، کار اجارہ کی سکیم میں انشورنس کو اختیار کرتا ہے اگرچہ وہ اپنے ہی نام پر خود انشورنس کرواتا ہے اور انشورنس کو بامر مجبوری اختیار کرتا ہے اور اس کا ارادہ ہے کہ تکافل کا نظام قائم ہونے پر انشورنس کو تکافل سے بدل لیا جائے گا۔

انشورنس تو یقیناً ناجائز ہے۔ اسلامی بینکاری کو خواہ کتنی ہی مجبوری سمجھ کر اور جزوی طور پر سہی انشورنس پر چلانا ہم مناسب نہیں سمجھتے۔ گاہک جو کار وغیرہ کو اجارہ پر لیتا ہے بینک کے انشورنس میں مبتلا ہونے کا سبب بنتا ہے اور چونکہ اس کو علم ہے کہ بنک ایسا کرے گا تو سبب بننے کی وجہ سے وہ بھی گناہ سے نہ بچ سکے گا۔

"If the leased property is insured under the islamic mode of Takaful, it should be at the expense of the lessor and not at the expense of the lessee, as is generally provided in the agreements of the current financial leases."

(Islamic Banking:p.158)

''اگر اجارہ پر دیئے ہوئے سامان کی اسلامی طریقہ تکافل کے تحت انشورنس کی گئی ہوتو اس کا خرچہ اجارہ پر دینے والے کے ذمہ ہوگا نہ کہ لینے والے کے ذمہ جیسا کہ موجودہ مروجہ مالیاتی اداروں میں ہو رہا ہے۔''

دارالعلوم کراچی کی مجلس تحقیق کی جانب سے ''تکافل کا نظام'' جو تجویز کیا گیا ہے وہ مندرجہ ذیل ہے:

1- (i) تکافل کمپنی کے حصہ دار (یا مساہمین) اپنے طور پر غیر منقولہ یا منقولہ یا دونوں قسم کی جائیداد وقف کریں جن کو محفوظ رکھا جائے گا اور ان کی آخری جہت قربت یعنی فقراء و مساکین پر صدقہ ہوگی۔

(ii) یہ حصہ دار تکافل فنڈ کے متولی بھی ہوں گے اور اس فنڈ کا انتظام و انصرام کریں گے اور اس پر اسی فنڈ میں سے متعین اجرت وصول کریں گے خواہ متعین رقم کی صورت میں یا حصہ متناسبہ کی صورت میں۔

(iii) پھر یہی حصہ دار اور متولی تکافل فنڈ کے لئے بطور مضارب بھی کام کر سکتے ہیں اور مضاربت کے نفع میں سے اپنا حصہ بھی لے سکتے ہیں۔

(2) پالیسی ہولڈر (یا حملۃ الوثائق) پریمیم کی طرح جو رقم جمع کرائیں گے وہ بھی تکافل فنڈ میں جمع ہو کر وقف ہوگی۔

(3) وقف کے اپنے قواعد وضوابط میں یہ شامل ہوگا کہ حاملین وثائق یعنی پالیسی ہولڈروں میں سے جو جتنی رقم وقف میں جمع کرائے گا اسی کے حساب سے وقف فنڈ (یعنی تکافل فنڈ) میں سے اس کے ہونے والے نقصان کی تلافی کی جائے گی۔

(4) نقصان کی صورت میں پالیسی ہولڈر اپنے سابقہ دیئے ہوئے چندوں (یعنی ادا کئے ہوئے پریمیم) کی بنیاد پر اپنے نقصان کی تلافی کا دعویٰ نہ کرے بلکہ یوں دعویٰ کرے کہ میں وقف کے قواعد وضوابط کی بنیاد پر وقف کی طرف سے نقصان کی تلافی کا حقدار ہوں۔ (ماخوذ از کارروائی مجلس برائے غور وفکر ''شرکۃ التکافل'') دارالعلوم کراچی دسمبر 2002ء

ہم کہتے ہیں اس نظام میں دو سقم ہیں:

(1) حصہ دار جو خود واقف بھی ہیں اور متولی بھی ہیں وہ خود ہی مضارب بھی بن جاتے ہیں حالانکہ مضاربت تو دو فریقوں کے درمیان عقد ہوتا ہے جس میں ایک کی جانب سے مال ہوتا ہے اور دوسرے کی جانب سے عمل ہوتا ہے۔ چونکہ حصہ دار وقف کے اور تکافل فنڈ کے متولی ہیں لہٰذا وہ رب المال کے حکم میں ہیں وہ مضارب نہیں بن سکتے۔ اگر یہ خیال کیا جائے کہ تکافل کمپنی تو خود ایک Person ہے لہٰذا اس کو رب المال سمجھ کر متولی مضارب بن سکتا ہے تو یہ درست نہیں کیونکہ کمپنی بذات خود ایک معنوی شخصیت ہے حقیقی نہیں جو کسی قسم کا ایجاب وقبول یا کسی قسم کا تصرف کرنے کی اہلیت نہیں رکھتی۔ متولی اس کی نمائندگی کرتا ہے اور اس کو Represent کرتا ہے لہٰذا وہ رب المال کا کردار تو ادا کر سکتا ہے لیکن مضارب نہیں بن سکتا۔

(2) حاملین وثائق ظاہر ہے کہ پریمیم یا چندہ اسی نیت سے دیں گے کہ نقصان کی صورت میں اس کا ازالہ ہو سکے گا۔ اس نیت کے ہوتے ہوئے اس چندے یا پریمیم کے وقف کرنے کی نیت خالص نہ رہے گی۔ رہا یہ خیال کہ واقف کوئی چیز وقف کرتے وقت اس سے خود نفع اٹھانے کی نیت کرے تو شریعت میں یہ جائز ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں باتوں میں بہت فرق ہے۔ خود نفع اٹھانے کی دو صورتیں ہوتی ہیں: ایک یہ کہ یہ خود بھی اور دیگر لوگ بھی اس سے نفع اٹھاتے ہوں **یکون دلوہ فیہ کدلاء المسلمین** اور دوسری یہ کہ اپنی موت تک خود نفع اٹھائے بعد میں فقراء کے لئے ہو۔ ان دونوں صورتوں میں فقراء کے لئے وقف جب اور جتنا ہے وہ بلا مزاحم ہے اور نیت میں کچھ خلل نہیں آتا جب کہ زیر بحث صورت میں آدمی بظاہر وقف کر رہا ہے لیکن یہ نیت ناگزیر ہے اور مزاحم ہے کہ میں یہ اپنے نقصان کے تدارک کے لئے وقف فنڈ میں رقم جمع کر رہا ہوں اور بوقت ضرورت جمع کرائی ہوئی رقم سے کہیں زیادہ تدارک حاصل ہوگا۔ اور جب نیت کے خلوص میں فرق آئے گا تو قمار اپنی صورت دکھائے گا۔

یہ کہنا کہ پالیسی ہولڈر کا دینا محض تبرع ہے اور لینا وقف کے قواعد کے تحت ہے تو ایسا امتیاز کتابوں کی حد تک تو ہو سکتا ہے عوام کا اپنی نیتوں میں اس کا امتیاز کرنا اور اس کو برقرار رکھنا عملی اعتبار سے تقریباً ناممکن ہے۔

ہنڈی(Bill of Exchange) کا مسئلہ:

اسی طرح کی خرابی اس تدبیر میں بھی پائی جاتی ہے جو Bill of Exchange کے سلسلہ میں بتائی گئی ہے عمران اشرف صاحب لکھتے ہیں:

"The exporter with the bill of exchange can appoint the bank as his agent to collect receivable on his behalf. The bank can charge a fee for this service and can provide interest free loan to the exporter which is equal to the amount of the bill, and the exporter will give his consent to the bank that it can keep the amount received from the bill as a payment of the loan.

Here two processes are separated and thus two agreements will be made. One will authorize the bank to collect the loan on his behalf as an agent for which he will charge a particular fee. The second agreement will provide interest free loan to the exporter, and authorize the bank for keeping the amount received through bill as a payment for loan.

These agreements are correct and allowed according to Shariah because collecting fee for service and giving interest free loan is

permissible." (Islamic Banking: pp 198/199)

''برآمد کنندہ جس کے پاس ہنڈی ہے وہ بینک کو اپنا وکیل بنا سکتا ہے تا کہ وہ اس کی طرف سے رقم وصول کرے۔ اس کام کے لئے بینک اجرت وصول کرسکتا ہے اور ساتھ ہی برآمد کنندہ کو اتنی رقم کا غیر سودی قرضہ جاری کرسکتا ہے جو ہنڈی کی رقم کے برابر ہو، نیز برآمد کنندہ بینک کو اپنی یہ رضا مندی دے سکتا ہے کہ وہ ہنڈی کی رقم وصول ہونے پر اس کو قرض کی واپسی میں شمار کرلے۔

یہاں دو جدا جدا عمل ہیں لہٰذا معاہدے بھی دو ہوں گے۔ ایک معاہدے کے تحت بینک کو یہ اختیار حاصل ہوگا کہ وہ ہنڈی کی رقم برآمد کنندہ کے لئے وصول کرے اور اس پر مخصوص اجرت لے۔ دوسرے معاہدے کے تحت بینک برآمد کنندہ کو غیر سودی قرضہ مہیا کرے گا نیز بینک کو اختیار ہوگا کہ وہ ہنڈی کی رقم اپنے قرض کی واپسی میں رکھ لے۔

یہ معاہدے شریعت کی رو سے درست اور جائز ہیں کیونکہ کسی خدمت پر اجرت لینا بھی جائز ہے اور غیر سودی قرضہ دینا بھی جائز ہے۔''

ہم کہتے ہیں کہ اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ ہنڈی یعنی (Bill of Exchange) کو مثلاً برآمد کنندہ بینک کے پاس لے جائے جو رقم کی وصولی کے لئے برآمد کنندہ سے اپنی فیس وصول کرے۔ البتہ بینک برآمد کنندہ کو علیحدہ سے بل کی رقم کے برابر غیر سودی قرضہ بھی دے۔ یہ دو معاملات علیحدہ علیحدہ کئے جائیں۔

یہ تدبیر بالکل غیر مناسب ہے کیونکہ ان دو معاملات کو علیحدہ علیحدہ کرنے کے باوجود ان میں وہ خرابی موجود رہتی ہے جو ان کے اکٹھے ہونے میں سمجھی گئی ہے۔ وہ اس طرح سے کہ بینک کی پالیسی کو قانونی حیثیت حاصل ہوتی ہے جس پر اس کا مواخذہ ہوسکتا ہے لہٰذا برآمد کنندہ جب اپنے بل کی وصولی کے لئے فیس اور اجرت دے گا تو قانونی طور پر بینک سے قرضہ وصول کرسکتا ہے گویا قانونی اعتبار سے اجارہ قرضہ کے ساتھ مشروط ہوتا ہے۔ یہ شرط اس طرح کی نہیں جس پر فریقین نے پہلے سمجھوتہ کرلیا ہو اور عقد میں اس کو ذکر نہ کیا ہو کیونکہ اس شرط کو قانونی حیثیت حاصل نہیں ہوتی علاوہ ازیں المعروف کالمشروط کا قاعدہ بھی یہاں چلتا ہے۔ لہٰذا اجارہ فاسد ہوگا۔

باب:39

علاقائی حقوق سے متعلق احکام

بسم اللہ حامدا و مصلیا

جو لوگ اپنے علاقے کو چھوڑ کر دوسرے علاقے میں جاتے ہیں اور وہاں کے ذرائع معاش پر قبضہ کرتے ہیں تو ان کے بارے میں مندرجہ ذیل چند صورتیں ہیں۔

پہلی صورت

علاقے والوں کی رضا مندی سے عارضی طور پر سکونت اور معیشت اختیار کی ہو جیسا کہ بیرون ملک مثلاً'' مشرق وسطیٰ میں کام کرنے والوں کا اور اندرون ملک پٹھانوں اور کشمیریوں کا معاملہ ہے (کہ یہ لوگ کسب معاش کے لئے پورے ملک میں پھیل جاتے ہیں۔نجی کاروبار بھی کرتے ہیں اور ملازمتیں بھی لیتے ہیں خواہ نجی ہوں یا سرکاری ہوں اور تنخواہیں اپنے گھروں کو بھیجتے ہیں۔

ایسی ہی ایک صورت تقسیم ہند سے پیشتر خود سندھ میں بھی تھی۔ وہ یہ کہ سندھ میں ملازمتوں میں مسلمانوں کے کوٹہ کو پورا کرنے کے لئے پنجاب وغیرہ سے مسلمانوں کو بلا لیا جاتا تھا۔ظاہر ہے کہ یہ لوگ کچھ نہ کچھ بچا کر اپنے گھروں کو بھیجتے ہوں گے۔

ایسے ہی افرادی قوت کی کمی کے وقت اگر دوسرے علاقے کے لوگوں کو عارضی طور پر زمینیں کاشت کے لئے دے دی جائیں تو یہ بھی اسی پہلی صورت کے تحت داخل ہے۔

پہلی صورت کا حکم

جب تک ان عارضی ساکنین کے ساتھ معاہدہ ہے۔ان کی رہائش اور کسب معاش سے

کوئی تعرض نہیں کیا جا سکتا۔ اپنے کسب سے حاصل شدہ سرمایہ بھی اپنے وطن بھیجنے میں شرعاً کوئی قباحت نہیں ہے۔ مدت معاہدہ ختم ہونے پر یہ ہوسکتا ہے کہ تجدید معاہدہ نہ کیا جائے، لیکن ان کے جان و مال کو حرمت حاصل ہوگی جس کی ہتک جائز نہیں۔ مزید ان کی ضرورت نہ ہو اور ضرورت مقتضی ہو تو ان کو واپس ان کے علاقے میں بھیج دیا جائے۔

دوسری صورت

علاقے والوں کی رضا مندی سے وہاں مستقل سکونت اختیار کی ہو اور اس علاقے کو اپنا وطن بنا لیا ہو۔ تقسیم ہند کے وقت آنے والے مہاجرین کی یہی صورت ہے۔ بعض عوام یا بعض لیڈر یہ کہیں کہ ہماری طرف سے کبھی رضا مندی نہیں تھی تو ان کا یہ کہنا نا قابل تسلیم ہے، کیونکہ ایک ملک کا مذہبی بنیادوں پر یعنی دو قومی نظریے کی بنیاد پر مطالبہ کیا گیا اور علاقوں نے اس ملک میں شمولیت اختیار کی۔ انتقال مکانی دونوں ہی خطوں سے ناگزیر تھی۔ لہٰذا مہاجرین کو آخر ملک میں شامل علاقوں ہی میں سے کسی میں بسنا تھا اور تقسیم کے وقت اس کے خلاف کوئی آواز بھی نہیں اٹھی۔

دوسری صورت کا حکم

قدیم و جدید باشندوں کے درمیان حقوق میں کوئی فرق و امتیاز نہیں ہوگا۔ اصل دار و مدار صلاحیتوں پر ہوگا۔ قومی اور نسلی اور لسانی بنیادوں پر کسی کی تحقیر جاہلیت کے کاموں میں سے ہے۔

سندھ اور دیگر علاقوں میں جو سرکاری زمینیں مہاجرین کو فروخت کی گئیں یا الاٹ کی گئیں تو محض مہاجر ہونے کی بناء پر یہ کوئی قابل اعتراض بات نہیں۔

تیسری صورت

کسی حکومت نے علاقے والوں کے مفادات کے خلاف بلا کسی مجبوری کے دوسرے علاقے والوں کو اپنی ناعاقبت اندیشی سے وہاں زمینیں یا ملازمتیں مہیا کر دی ہوں جیسا کہ سندھ کے بارے میں دعویٰ کیا جاتا ہے۔ مناسب ہوگا کہ سندھ کے حالات کی قدرے تفصیل بیان کر کے پھر مسئلہ تحریر کیا جائے۔

عبدالوہاب چاچڑ صاحب لکھتے ہیں۔

''سندھ اسمبلی میں 1946ء میں دو بل پاس کیئے۔

1- تین سوا یکڑ سے کم زمین کا مالک اپنی زمین گروی نہیں رکھ سکتا جب تک گورنمنٹ سے اس کی منظوری نہ لے۔

2- آج سے قبل جتنی بھی زمینیں گروی کی وجہ سے فروخت ہوئی ہیں یا ابھی تک گروی رکھی ہوئی ہیں، وہ سب اپنے اصل مالکوں کو واپس ہو جائیں گی اور جتنا عرصہ وہ گروی میں رہی ہیں اس عرصہ کی زرعی پیدائش کا حساب گروی رکھنے والے سے لے کر اصل مالک کو دیا جائے گا، اگر وہ حساب قرض سے زائد بنتا ہو۔

سندھ میں مسلمان غالب اکثریت میں تھے اس لئے آسانی سے یہ بل پاس ہو گیا۔

یہ دونوں بل پاس ہو کر منظوری کے لئے گورنر جنرل ہند کے پاس گئے۔ دفتری کارروائی کے دوران ہی پاکستان بن گیا۔ اب یہ دونوں بل گورنر جنرل مسٹر محمد علی جناح کی خدمت میں پیش ہوئے، جناح صاحب نے پہلے بل کو تو منظور کر لیا، لیکن دوسرے بل کو یہ کہہ کر مسترد کر دیا کہ زمینیں پناہ گیروں کو دی جائیں گی، حالانکہ ہندوؤں کی متروکہ جائیداد اور زمینوں میں فرق تھا۔ زمینیں ہندوؤں کی اپنی نہیں تھیں۔ ان کے اصلی مالک مقامی مسلمان تھے۔''

محمود مرزا صاحب آج کا سندھ میں لکھتے ہیں۔

1925ء تک صورت حال یہ تھی کہ حکومت کے شائع شدہ اعداد و شمار کے مطابق سندھ میں چھوٹے مسلم کاشتکار ایک لاکھ ستائیس ہزار چونتیس تھے جن کے پاس 25 ایکڑ سے کم زمین تھی، لیکن 1946ء تک آتے آتے سندھ کی 60 فیصد زرعی زمین مسلم کاشتکاروں یا زمینداروں سے نکل کر ہندو خریداروں یا قرض خواہوں کے ہاتھ میں آ چکی تھی۔

پنجاب میں ایسا قانون بہت پہلے نافذ ہو چکا تھا جس کے تحت کسی کاشتکار کی اراضی کوئی غیر کاشتکار نہیں خرید سکتا تھا...... لیکن آخر کار جون 1947ء میں سندھ اسمبلی نے یہ بل منظور کر لیا جس کے تحت ہندو ساہو کاروں کے پاس رہن شدہ مسلمانوں کی ساری اراضی انہیں واپس مل جانی تھی۔ اس بل پر گورنر کے دستخط ہونے باقی تھے کہ پاکستان بن گیا۔ قیام پاکستان کے بعد گورنر نے بوجوہ اس بل پر دستخط نہ کیئے اور اس زمین کا بہت سا حصہ ہندوؤں کی متروکہ

املاک کے طور پر بعد میں مہاجرین کو الاٹ کر دیا گیا۔اس موضوع پر تمام سندھی اخبارات نے 1958ء تک مسلسل ادارتی نوٹ لکھے۔ اس کارروائی میں سندھ کے خود کاشتکار طبقے کو بڑا نقصان اٹھانا پڑا۔(ص 17)

البتہ یہ بات مدنظر رہے کہ ان متروکہ اراضی کا کچھ حصہ مقامی جاگیرداروں نے مختلف طریقوں سے حاصل بھی کر لیا تھا۔

Evacuee land were those which the departing non-Muslims left behind and the state now claimed their ownership. Some of these lands had been appropriated aiready by local landlords (P. 153 Underdevelopment & Agrarian Culture in Pakistan- Mahmood Hasan Khan)

ترجمہ: متروکہ اراضی وہ تھیں جن کو انتقال مکانی کرنے والے غیر مسلم چھوڑ گئے تھے اور جن کی ملکیت کی دعویدار ریاست تھی ان اراضی میں سے کچھ مقامی زمیندار پہلے ہی حاصل کر چکے تھے۔

اس کا مزید بیان یوں ہے۔

The departure of the British administrators and Hindu-money lenders made the exercise of power more convenient and visible. In the confusion which followed the partitioning of British India many land owners gained additional lands. this they did in several ways. Some of them purchased it from fleeing Hindus at Nominal prices. Others managed to get more land by their influence on revenue officials. Still others held de facto possession of what was the state evacuee property. (p. 139)

ترجمہ: برطانوی حکمرانوں اور ہندو ساہوکاروں کی روانگی سے اختیارات کا استعمال زیادہ آسان ہو گیا تھا۔ برطانوی ہند کی تقسیم کے بعد جو ایک پریشانی کا دور آیا اس میں بہت سے جاگیرداروں نے مختلف طریقوں سے مزید زمینیں حاصل کر لیں۔ بعض نے یہ بھاگنے والے ہندوؤں سے واجبی قیمت پر خرید لیں۔ کچھ نے افسران محصول پر اپنے اثر و رسوخ کے ذریعہ سے حاصل کیں اور بعض نے بالفعل ریاست کی متروکہ اراضی پر زبردستی قبضہ کر لیا۔

مندرجہ بالا آخری حوالے سے یہ بات بتلانا مقصود تھی کہ مقامی جاگیرداروں نے بھی وہ زمینیں جائز ناجائز طریقے سے حاصل کر کے مظلوم طبقے پر اور ظلم کیا۔

مذکورہ بالا بیانات سے حاصل ہونے والی صورتحال میں شرعی حکم

عبدالوہاب چاچڑ، محمود مرزا اور محمود حسن خان سب کے بیانات اس بات پر متفق ہیں کہ ہندوؤں کے قبضے میں اراضی کی دو صورتیں تھیں ایک جو انہوں نے خریدیں دوسری وہ جو ان کے پاس گروی تھیں لہٰذا:

1- جو زمینیں ہندوؤں کی خریدی ہوئی تھیں وہ ان کے ترک وطن کی وجہ سے سرکاری زمینیں بنیں اور ایسی زمینوں پر حکومت کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ چاہے کسی کے ہاتھ فروخت کرے چاہے کرائے پر یا بٹائی پر دے یا کسی کو بطور جاگیر دے۔ معاملاتی اعتبار سے چونکہ ایسی زمینوں سے ان کے پچھلے مسلمان مالکوں کا حق منقطع ہو چکا تھا۔ لہٰذا حکومت پابند نہیں تھی کہ وہ زمین ان سابقہ مالکان پر ضرور تقسیم کرتی۔ پھر دوسری طرف ایسے مہاجرین آ رہے تھے جو اپنی جائیداد چھوڑ کر آ رہے تھے اور ان کی آباد کاری ایک بڑا مسئلہ تھی تو اگر حکومت نے وہ زمینیں مہاجرین میں تقسیم کیں تو اعتراض کی گنجائش نہیں رہتی۔

2- البتہ وہ زمینیں جو ہندوؤں کے پاس گروی رکھی ہوئی تھیں۔ وہ چونکہ امانت تھیں، لہٰذا وہ ان کے اصل مالکان کو دی جانی ضروری تھیں۔ وہ بلا رضامندی و بلا معاوضہ لے کر کسی اور کو خواہ وہ کوئی بھی ہو دینا غصب ہے جس کے عدم جواز کے بارے میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول آگے آ رہا ہے۔ اگر ان کے مالکان کو کوئی معاوضہ نہیں دیا گیا یا وہ راضی نہیں ہوئے تو

معاملہ کے اعتبار سے ان کو راضی کرنا یا اتنا معاوضہ جس پر وہ راضی ہو جائیں ادا کرنا ضروری ہے۔اس میں تقادم زمانہ کی کوئی قید نہیں ہے۔

سندھ کے بارے میں مزید بیانات ملاحظہ ہوں

عبدالوہاب چاچڑ صاحب لکھتے ہیں۔

''کوٹری بیراج مکمل ہوا۔گدو بیراج مکمل ہونے والا تھا۔سندھ کی بنجر زمین شاداب آباد ہونے کا وقت قریب آ رہا تھا۔سندھ کے وسائل اورعہدے پنجاب کولقمہ تر نظر آ رہے تھے ان چیزوں کو نگلنے کی راہ میں صوبائی حد بندی مانع تھی۔ اس لئے پنجابی سیاستدانوں نے مشرقی پاکستان کی اکثریت کے توڑ کا بہانہ بنا کر مغربی پاکستان کے صوبوں کی صوبائی حیثیت ختم کر کے سب کو لاہور کے ماتحت کر دیا...... اب سندھ کی ہر چیز کا فیصلہ لاہور میں ہونے لگا...... سندھ کے ہاری جو بیراج کی تکمیل کے منتظر آس لگائے بیٹھے تھے کہ زمینیں ان کوملیں گی اور زمینداروں کے چنگل سے نکلیں گے اور آزاد اور خوشحال زندگی بسر کریں گے،مگر ان کی آرزو آرزو ہی رہی۔سندھ کی زمینیں فوجیوں اورسول ملازمین میں بانٹی گئیں۔ نیلام عام کے ذریعے بقایا زمینیں پنجابی چودھریوں کو دی گئیں۔غریب سندھی ان چودھریوں کا مقابلہ کیسے کرسکتا تھا جن کی تجوریاں بنک کے پیسے سے بھری ہوئی تھیں۔''

محمود مرزا آج کا سندھ میں لکھتے ہیں

''سندھ کے تین بیراجوں میں فوجی ملازموں کے لئے کئی لاکھ ایکڑ اراضی مختص کی گئی۔ گدو بیراج میں سول ملازمین کے لئے بھی ہزار ہا ایکڑ اراضی رکھی گئی ہے۔علاوہ ازیں مشینی کاشت اور نیلام کی سکیموں کے تحت یہاں لاکھوں کی تعداد میں غیر سندھی آباد کار آئے۔ دوسرے صوبوں نے اپنے صوبوں میں بند باندھنے یا دوسرے مقاصد کے لئے جن کاشتکاروں سے اراضی قانوناً حاصل کی انہیں بھی سندھ میں کچھ اراضی الاٹ ہوئی۔

ون یونٹ کے دوران بیراجوں کی زمین جس طرح تقسیم ہوئی اس سے لاکھوں سندھی ہاریوں کی دل شکنی اورحق تلفی ہوئی۔ ہاری پارٹی کی کوششوں سے ایک لاکھ سے زیادہ سندھی ہاریوں نے زمین کی الاٹمنٹ کے لئے درخواستیں دیں۔ ہاری پارٹی کے لیڈروں قاضی فیض محمد

وغیرہ نے بھوک ہڑتال تک کی، لیکن حکومت نے لاکھوں ایکڑ اراضی عام نیلام کے ذریعے فروخت کر دی۔ اس معاملے میں سندھی اخبارات نے سینکڑوں ادارتی نوٹ لکھے۔ ان میں سے دو تین نوٹ درج ذیل ہیں''۔

کوٹری بیراج کی زمین غیر سندھیوں کے ہاتھ فروخت کرنے کی افواہ کا حوالے دیتے ہوئے مولانا ضمیر محمد نظامانی روزنامہ مہران 26 مئی 1957ء میں لکھتے ہیں۔

''اس افواہ کی وجہ سے سندھ کے لوگوں میں جو اضطراب پیدا ہو گیا ہے۔ وہ افواہ کی صحت کے نتیجہ میں کئی گنا بڑھ جائے گا۔ اس کے بعد مرکزی یا صوبائی حکومت سندھی عوام سے کسی تعاون اور دوستی کی امید نہیں رکھ سکتی اس لئے کہ یہ پیٹ کا سوال ہے جس پر ہم ہر ایک سے لڑنے کے لئے تیار ہیں ...... کوٹری بیراج کی زمین پر سب سے پہلا حق سندھ کے بے زمین ہاریوں کا ہے جس میں سے بیشتر کے پاس کاشت کے لئے بھی زمین نہیں ہے کیونکہ بھارت منتقل ہونے والے ہندوؤں کی جن زمینوں پر وہ کاشت کرتے تھے۔ نصف سے بھی زیادہ مہاجروں کو الاٹ کی گئی ہیں ...... الخ۔

اپریل 1963ء میں مسٹر علی گوہر کھوڑو نے مغربی پاکستان اسمبلی میں گدو بیراج کی زمینوں کی نیلام کی پالیسی کے خلاف تحریک التواء پیش کی تحریک التوا تو مسترد ہو گئی، لیکن بعض سندھی ممبران نے اس بائیکاٹ میں حصہ نہیں لیا جو بطور احتجاج کیا گیا۔ اس پر سندھ میں سخت ردعمل ہوا۔ مولانا ضمیر محمد نظامانی نے اس موضع پر نوائے سندھ حیدر آباد کے شمارے مورخہ 14 اپریل 1964ء میں ادارتی نوٹ لکھا۔

''12 اپریل کا دن مغربی پاکستان اسمبلی کی تاریخ میں ایک تاریخی حیثیت رکھتا ہے جب مسٹر علی گوہر کھوڑو کی گدو بیراج کی زمینوں کی نیلام کے خلاف التوا کی تحریک کو اسپیکر نے مسترد کر دیا...... ہم حکومت کے ہاتھوں خرید ہو جانے کے بعد انہیں طعنہ نہ دیتے، اگر یہ نہ دیکھتے کہ انہوں نے بھی گدو بیراج کی زمینوں کی نیلام کے خلاف آواز بلند کی ہے ...... الخ''۔

کوٹری بیراج کی پانچ لاکھ ایکڑ اراضی نیلام کرنیکی تجویز اور فوجیوں کو الاٹمنٹ کے مسئلے پر ممتاز صحافی سید سردار علی شاہ نے بھی اس قسم کے خیالات کا اظہار کیا۔ کوٹری بیراج کی زمین کی تقسیم کے سلسلے میں مزید جو اطلاعات آئی ہیں۔ ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ مغربی پاکستان کے

ریونیو بورڈ نے بیراج کی پانچ لاکھ ایکڑ زمین نیلام کرنے کا فیصلہ کیا ہے ہمیں مغربی پاکستان حکومت سے اس قسم کی باز پرس کرنے کا پورا حق حاصل ہوگا کہ اس نے کیوں کر اپنی پالیسی عوامی تقاضوں اور انصاف کے برعکس مرتب کی ہے۔ کوٹری بیراج کی تعمیر کا پہلا مقصد یہ تھا کہ سندھ کی اراضی سندھ کے ہاریوں اور بے زمین کاشتکاروں کو مہیا کی جائے اس لئے سندھ کے لوگوں پر بھاری محصول اور ٹیکس عائد کر کے اور دوسرے ترقیاتی کام روک کر بیراج کے لئے لاکھوں روپے جمع کئے گئے۔ لوگوں کو فائدہ ہوگا۔

محمود حسن خان لکھتے ہیں۔

More, significatly, as new irrigation and settlement schemes in the Punjab and Sind were undertaken in the mid-fifties civil and military bureaucracies were clearly given preferential treatment for irrigated lands. In fact, sale and allotment of these lands in Sind to these outsiders were quite contrary to the promises made by some politicians for peasant grants to haris and allotment to small owners.

ترجمہ: خاص طور سے جب پچاس کی دہائی کے وسط میں پنجاب اور سندھ میں آبپاشی اور آبادکاری کی نئی سکیمیں روبعمل لائی گئیں تو نہری اراضی میں سول اور فوجی نوکر شاہی کے ساتھ واضح ترجیحی سلوک کیا گیا۔ درحقیقت سندھ میں باہر والوں کے ہاتھ ان زمینوں کی فروخت اور الاٹمنٹ بعض سیاستدانوں کے ان وعدوں کے بالکل مخالف تھیں کہ ہاریوں کو گرانٹ دی جائیگی اور چھوٹے مالکان اراضی کو الاٹمنٹ کی جائے گی۔

ستم ظریفی دیکھئے سندھ کے ساتھ یہ کوئی نیا معاملہ نہیں ہوا تھا، بلکہ قیام پاکستان سے پیشتر سکھر بیراج کے ساتھ بھی یہی معاملہ ہوا۔ محمود حسن صاحب لکھتے ہیں۔

Among the most important changes in the agriculture

of Sind was the completion of Lloyd Barrage (now called Sukkur barrage) on the Indus in 1932. In this Zamindar and hari alike saw the hope of acquiring irrigated lands. In several areas, Zamindars successfully claimed their forfieted lands after they began to receive water. This they were allowed under a law by the British in 1932 when Sind was still a part of Bombay presidency. The haris were promised harp, peasant grants on newly irrigated state lands. However, state lands in Lloyd barrage area, estimated at over one million acres, were sold to settlers mainly from outside Sind. Consequently, Haris received as harp grants of no more than 85,000 acres from 1932 to about the time of independence in 1947. Since each hari family received 16 to 24 acres, the total number of beneficieries could not have been more than 5,500. There is also evidence that there was great reluctance on the part of revenue officials to enter into Records of Rights the titles of lands haris received from the state.

ترجمہ: سندھ کی زراعت میں سب سے اہم تبدیلیوں میں سے ایک سکھر بیراج کی تکمیل تھی جو کہ دریائے سندھ میں 1932ء میں ہوئی۔ اس وقت زمینداروں اور ہاریوں دونوں کو نہری زمین حاصل کرنے کی یکساں امید تھی۔ بعض علاقوں میں پانی حاصل ہونے کے بعد زمینداروں نے کامیابی سے اپنی مقبوضہ زمینوں کے کلیم حاصل کیئے۔ یہ ان کے لئے 1932ء

میں ایک برطانوی قانون کے تحت ممکن ہوا جس وقت کہ سندھ بمبئی پریذیڈینسی کا ایک حصہ تھا۔ ہاریوں سے ہارپ یعنی نئی نہری زمینوں میں سے گرانٹ دینے کا وعدہ کیا گیا تھا، لیکن سکھر بیراج کی سرکاری زمینیں جو کہ دس لاکھ ایکڑ سے زیادہ تھیں زیادہ تر ان آبادکاروں کے ہاتھ فروخت کر دی گئیں جو غیر سندھی تھے۔ نتیجتاً ہاریوں کو 1932ء سے 1947ء میں آزادی وطن تک بطور ہارپ گرانٹ کے پچاسی ہزار ایکڑ سے زیادہ نہ ملیں۔ چونکہ ہر ہاری خاندان کو سولہ سے چوبیس ایکڑ تک زمین ملی، لہٰذا فائدہ اٹھانے والے ہاریوں کی کل تعداد ساڑھے پانچ ہزار سے زائد نہ ہوگی۔ اس بات کا بھی ثبوت موجود ہے کہ ریونیو افسران کی جانب سے اس بارے میں بڑی عدم آمادگی تھی کہ رجسٹروں میں ان زمینوں کا اندراج کیا جائے جو ہاریوں نے حکومت سے حاصل کیں۔

1959ء کی اصلاحات اراضی کے تحت جو اراضی حاصل ہوئیں ان میں سے کتنا حصہ فروخت کیا گیا؟ اس کے بارے میں محمود حسن خاں جو اعداد و شمار پیش کرتے ہیں ان سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ بے زمین کاشتکاروں کے ساتھ یہاں بھی فراخدلی کا مظاہرہ نہیں کیا گیا۔

How much of the resumed land was sold ? And to whom ? ...only 50% of the resumed land (or 952,000 acres) had been sold by 1967. Since most of the resumed area in the Punjab was uncultivated, only 36% of the resumed land (469,623 acres) had been disposed of. In Sind, on the other hand about 71% of the resumed land (or 374,152 acres) had been disposed of although resumed area in the Punjab was about one-third more than in Sind. Most of the area was sold to landless tenants and small owners/tenants. 65% in the Punjab and 75% in Sind. However, only 40% of total area was sold to landless tenants in the two

provinces. The remaining area, which was by no means insubstantial, was auctioned, in which land was sold mostly to rich farmers and to civil and military officials.

ترجمہ: بازیاب کی گئی اراضی میں سے کتنی فروخت کی گئی اور کس کو فروخت کی گئی؟ 1967ء تک اس کا پچاس فیصد فروخت کیا گیا تھا۔ چونکہ پنجاب میں بازیاب شدہ اراضی کا بیشتر رقبہ غیر مزروعہ تھا۔ لہٰذا بازیاب شدہ اراضی کا صرف 36 فیصد ہی نمٹایا گیا تھا اس کے برعکس سندھ میں بازیاب شدہ اراضی کا تقریباً 71 فیصد حصہ نمٹایا جا چکا تھا، حالانکہ پنجاب کا بازیاب شدہ رقبہ سندھ کے مقابلے میں تقریباً ایک تہائی زیادہ تھا۔ بہت سا رقبہ بے زمین کاشتکاروں اور چھوٹے زمینداروں کے ہاتھ فروخت کیا گیا یعنی پنجاب میں 65 فیصد اور سندھ میں 75 فیصد لیکن کل ملا کر جو رقبہ بے زمین کاشتکاروں کے ہاتھ دونوں صوبوں میں فروخت کیا گیا وہ صرف 40 فیصد تھا۔ باقی کا رقبہ جو کہ کسی اعتبار سے بھی کم نہ تھا نیلام کیا گیا جس میں زیادہ تر اراضی امیر جاگیرداروں اور سول اور فوجی افسران نے خرید کی۔

دوسری صورت

علاقے والوں کی رضا رمندی سے وہاں زمینوں اور ملازمتوں کی مستقل تحصیل کی ہو۔ یہ لوگ مقامی لوگوں جیسے حقوق کے مالک ہوتے ہیں۔

تیسری صورت کا حکم

پہلے چند اصولی باتیں سمجھ لیں۔

پہلا اصول

غیر علاقے کے لوگوں کو زمینیں دی جا سکتی ہیں۔

(1) عن اسماء بنت ابی بکران رسول الله ﷺ اقطع الزبیر ارضا بخیبر فیها شجر و نخل (کتاب الاموال ص 678 ص 253)

حضرت اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے زبیر رضی اللہ عنہ کو خیبر

میں کھجور اور دیگر پھلوں کے درختوں والی زمین بطور جاگیر عطا کی۔

(2) عن عمرو بن دینار قال لما قدم النبی ﷺ المدینة اقطع ابابکرو اقطع عمر رضی الله عنهما. (الخراج لابی یوسف ص 67)

عمرو بن دینار کہتے ہیں کہ جب نبی ﷺ مدینہ تشریف لائے تو ابوبکر رضی اللہ عنہ اور عمر رضی اللہ عنہ کو جاگیریں عطا فرمائیں۔

(3) عن ابی رافع قال اعطا هم النبی ﷺ ارضا فعجزوا عن عمارتها فباعوها فی زمن عمر بن الخطاب بثمانیة آلاف دینار أو بثمانمائة الف درهم. (الخراج لابی یوسف ص 67)

ابورافع کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے ان کے لوگوں کو جاگیر عطا کی۔ وہ اس کی آبادکاری نہ کر سکے، لہٰذا انہوں نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے دور میں اس کو آٹھ ہزار دینار یا آٹھ ہزار درہم پر فروخت کر دیا۔

(4) عن موسی بن طلحة قال اقطع عثمان بن عفان لعبد الله بن مسعود رضی الله عنهما فی النهرین و لعمار بن یاسر باستینیا (قریة بالکوفة)

واقطع خبابا صنعاء وأقطع سعد بن مالک قریة هرمزان قال فکل جار.

(الخراج لابی یوسف ص 67)

موسیٰ بن طلحہ سے روایت ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو نہرین میں اور عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کو استینیا میں اور خباب رضی اللہ عنہ کو صنعاء میں اور سعد بن مالک رضی اللہ عنہ کو ہرمزان میں جاگیریں عطا فرمائیں۔

(5) یہ اصول مسلم ہے کہ جو علاقے قوت سے فتح کئے گئے ہوں اگر حاکم مناسب سمجھے تو ان کو غانمین میں تقسیم کر دے جیسا کہ خیبر میں ہوا۔

(6) حدیث میں ہے۔ **من احیا ارضاً مواتاً فهی له و لیس لعرق ظالم حق.**

(الخراج لابی یوسف)

جس شخص نے کوئی بنجر زمین آباد کی تو وہ اس کی ملکیت ہے اور کسی ظالم کو اس کے لینے کا حق نہیں ہے۔ (اور کلمہ مَنْ عموم کے لئے ہوتا ہے۔ **لان کلمة من للعموم. نور الانوار).**

فقہی عبارتوں میں بھی عموم پایا جاتا ہے۔

وکل من احیا ارضا مواتا فھی له، (الخراج لابی یوسف ص 69)

وقد کان ابو حنیفة رحمه الله یقول من احیا ارضا مواتا فھی له اذا اجازه الامام (الخراج ص 69) ولک ان تقطع ذلک من احببت و رأیت تواجره تعمل فیه بما تری انه صلاح.

ہر وہ شخص جو کسی بنجر زمین کو آباد کرے تو وہ زمین اس کی ملکیت ہے اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے تھے جس شخص نے کوئی بنجر زمین آباد کی تو وہ اس کی ملکیت ہے جب کہ حاکم اجازت دے دے۔ اور (اے امیر المومنین) آپ کو اختیار حاصل ہے کہ آپ جس کو چاہیں اور مناسب سمجھیں جاگیر دیں اور جس کے ساتھ چاہیں فائدہ مند اجرت کا معاملہ فرمائیں۔

اور جب قطائع وغیرہ دیے جا سکتے ہیں کہ جن میں ایک صورت یہ ہے کہ زمین کا مالک بنا دیا جائے جیسا کہ ابو رافع کی روایت سے معلوم ہوتا ہے تو غیر علاقے کے لوگوں کے ہاتھ زمینوں کو فروخت بھی کیا جا سکتا ہے کہ دونوں کا مآل ایک ہے یعنی تملیک

کتاب الخراج میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

وکل من اقطعه الولاة المھدیون أرضا من ارض السواد وارض العرب والجبال من الاصناف التی ذکرنا ان للامام ان یقطع منھا فلا یحل لمن یاتی بعدھم من الخلفاء ان یرد ذلک ولا یخرجه من یدی من ھو فی یدہٖ وارثا أو مشتریا فأما ان اخذ الوالی من ید واحد أرضا واقطعھا آخر فھذا بمنزلة الغاصب غصب واحدًا واعطی آخر فلا یحل للامام ولا یسعه ان یقطع أحدا من الناس حق مسلم ولا معاھدٍ ولا یخرج من یده من ذلک شیئا الا بحق یجب له علیه فیاخذه بذلک الذی وجب له علیه فیقطعه من احب من الناس فذلک جائز له. والارض عندی بمنزلة المال فللامام ان یجیز من بیت المال من کان له غناء فی الاسلام و من یقوی به علی العدو و یعمل فی ذلک بالذی یری انه خیر للمسلمین و اصلح لا مرھم (ص 66)

ہدایت یافتہ حکمرانوں نے ارض عراق، ارض عرب اور پہاڑی علاقوں میں سے کسی کو

جاگیروں کی وہ قسم عطا کی جو جائز ہیں تو بعد میں آنے والے حکمرانوں کے لئے جائز نہیں کہ وہ ان کو واپس لیں اور ان لوگوں کے قبضہ میں سے نکالیں جن کے پاس وہ اب وراثت یا خریداری کے ذریعہ سے آئی ہیں اور اگر حاکم نے ایسے کسی قابض سے لے کر کسی دوسرے کو دی تو وہ بمنزلہ غاصب کے ہوگا جس نے ایک سے چھین کر دوسرے کو دیا۔ لہٰذا حاکم کے لئے جائز نہیں کہ وہ کسی مسلمان یا ذمی کا حق چھین کر کسی دوسرے کو دے۔ اور حاکم قابض سے کچھ نہیں لے سکتا مگر فقط وہ حق جو حاکم کا قابض پر واجب ہو۔ اس وقت حاکم وہ حق لے کر کسی دوسرے کو دے سکتا ہے اور زمین میرے نزدیک مال کی مثل ہے۔ لہٰذا امام کو اختیار ہے کہ وہ بیت المال میں سے مسلمان غنی کو عطا کرے اور اس شخص کو عطا کرے جو اس مال سے دشمن کے مقابلے میں قوت و غلبہ پائے۔ اور حاکم بیت المال میں وہ تمام تصرفات کر سکتا ہے جن میں مسلمانوں کے لئے بھلائی اور زیادہ نفع ہو۔

دوسرا اصول

البتہ یہ قطائع وغیرہ معلول بالصلاح تھے۔ یعنی یہ جاگیریں اس وقت دی جا سکتی ہیں جب ان کو دینے میں مسلمانوں کا زیادہ فائدہ ہو۔

قال ابو یوسف: فقد جاء ت هذه الآثار بان النبی ﷺ اقطع اقواما و أن الخلفاء من بعدہٖ أقطعوا و رأی رسول الله ﷺ الصلاح فیما فعل من ذلک اذکان فیه تالف علی الاسلام و عمارۃ الارض. (ص 68)

قاضی ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔ روایات وارد ہوئی ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے کچھ لوگوں کو جاگیریں دیں اور آپ کے بعد خلفاء نے جاگیریں دیں اور رسول اللہ ﷺ نے اس بارے میں جو کچھ کیا اس میں آپ ﷺ نے مصلحت دیکھی کیونکہ اس میں ایک فائدہ لوگوں کا اسلام پر جماؤ تھا اور دوسرا زمین کی آبادکاری تھی۔

و ایما ارض افتتحها الامام عنوۃً فقسمها بین الذین افتتحوها فان رأی ان ذلک افضل فهو فی سعة من ذلک وهی ارض عشری وان لم یرقسمتها و ان رای الصلاح فی اقرارها فی ایدی اهلها کما فعل عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ فی السواد

فلہ ذلک (ص 69)

اور مسلمان حاکم جو بھی علاقہ قوت سے فتح کرے اور یہ خیال کرے کہ مفتوحہ علاقے غانمین میں تقسیم کرنے ہی میں مصلحت ہے تو وہ ایسا کرسکتا ہے اور یہ زمین عشری ہوگی۔ اور اگر وہ اس میں مصلحت دیکھے کہ وہ علاقہ غانمین میں تقسیم نہ کیا جائے، بلکہ اس علاقے کے باشندوں کو اراضی پر برقرار رکھا جائے، جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سواد عراق میں کیا تو ایسا بھی کرسکتا ہے۔

نیز کتاب الاموال میں ہے:

عن ابن عون قال اقطع ابوبکر طلحۃ بن عبید اللہ ارضا و کتب لہ بھا کتابا و اشھد لہ ناسا فیھم عمر قال فاتی طلحۃ عمر بالکتاب افقال اختم علی ھذا فقال لا اختم أ ھذا کلہ لک دون الناس قال فرجع طلحۃ مغضبا الی ابی بکر فقال واللہ ما ادری انت الخلیفۃ ام عمر فقال بل عمر ولکنہ ابی.

ابن عون کہتے ہیں کہ حضرت ابوبکر نے طلحہ بن عبید اللہ کو ایک جاگیر عطا کی اور اس کی تحریر لکھ دی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سمیت چند لوگوں کو گواہ بنانے کو کہا۔ طلحہ حضرت عمر کے پاس آئے اور کہا کہ اس پر اپنی مہر لگا دیجئے۔ حضرت عمر نے جواب دیا میں مہر نہیں لگاؤں گا کیا اور لوگوں کو چھوڑ کر یہ تنہا تمہارے لئے ہو؟ اس جواب پر طلحہ غصہ میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس گئے اور کہا کہ واللہ میں نہیں جانتا خلیفہ آپ ہیں یا عمر ہیں۔

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے جواب دیا بلکہ عمر ہیں لیکن انہوں نے خلیفہ بننے سے انکار کر دیا تھا۔

عن عبدالرحمٰن بن یزید بن جابر ان ابابکر قطع لعیینۃ بن حصن قطیعۃ کتب لہ بھا کتابا فقال لہ طلحۃ اوغیرہ انا نری ھذا الرجل سیکون من ھذا الامر بسبیل. یعنی عمر. فلو اقرأتہ کتابک فاتی عیینۃ عمر فاقرأہ کتابہ. ثم ذکر مثل حدیث ابن عون و زاد فیہ انہ بَصَقَ فی الکتاب و محاہ قال فسال عیینۃ ابابکر ان یجدد لہ کتابا فقال واللہ لا اجدد شیئا ردہ عمر.

عبدالرحمٰن بن یزید کہتے ہیں کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے عیینہ بن حصن کے لئے ایک

جاگیر لکھ دی۔ عیینہ کو طلحہ یا کسی اور نے کہا کہ ہمارا خیال ہے آئندہ عمر خلیفہ ہوں گے۔ لہٰذا اگر تم یہ ان کو بھی پڑھوا لو تو اچھا ہوگا۔ عیینہ عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور ان کو وہ حکم نامہ پڑھایا۔ باقی قصہ ابن عون کی روایت کی مثل ہے۔ البتہ اس میں اتنا مضمون زائد ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اپنا لعاب اس تحریر پر لگایا اور تحریر کو مٹا دیا۔ بعد میں عیینہ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے تحریر دوبارہ لکھنے کی درخواست کی تو ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا واللہ میں اس چیز کی تجدید نہیں کروں گا جس کو عمر نے مسترد کر دیا ہے۔

عن محمد بن عبيد الله الثقفى قال خرج رجل من اهل البصرة من ثقيف يقال له نافع ابو عبيد الله ...... فقال لعمر بن الخطاب ان قبلنا ارضا بالبصرة ليست من ارض الخراج ولا تضر باحد من المسلمين فان رايت ان تقطعنيها اتخذ فيها قضبا لخيلى فافعل قال فكتب عمر الى ابى موسىٰ الاشعرى ان كانت كما يقول فاقطعها اياه.

محمد بن عبید اللہ ثقفی سے روایت ہے کہ بصرہ کا رہنے والا ایک ثقفی شخص جن کا نام نافع ابوعبداللہ تھا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور کہا کہ ہماری طرف بصرہ میں کچھ ایسی زمین ہے جو خراجی نہیں ہے اور جس سے کسی مسلمان کا ضرر نہیں ہے۔ اگر آپ خیال فرمائیں تو وہ زمین مجھے عطا کر دیجئے تا کہ میں اس میں اپنے گھوڑوں کے لئے چارہ اگاؤں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابوموسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ اگر واقعہ ایسا ہی ہے جیسے یہ بیان کرتے ہیں تو وہ زمین ان کو بطور جاگیر دے دو۔

عن قيس بن ابى حازم قال كانت بجيلة ربع الناس يوم القادسية فجعل لهم عمر ربع السواد فاخذوه سنتين أو ثلاثا فوفد عماربن ياسر الٰى عمر معه جرير بن عبدالله فقال عمر لجرير يا جرير ولو لا انى قاسم مسئول لكنتم على ماجعل لكم ورأى الناس قد كثروا فارى ان ترده عليهم ففعل جرير ذلك فاجازه عمر بثمانين دينارا (كتاب الاموال 154 ص 63)

قیس بن ابی حازم کہتے ہیں کہ جنگ قادسیہ میں بجیلہ قبیلے والے چوتھائی فوج تھے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو عراق کا چوتھائی علاقہ دے دیا جو انہوں نے دو یا تین سال رکھا۔ پھر

عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ، جریر بن عبد اللہ کی معیت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس گئے تو حضرت عمر سے فرمایا اگر میں قاسم مسئول نہ ہوتا تو جو زمینیں تم کو دی گئیں وہ تمہارے لئے برقرار رکھی جاتیں، لیکن اب لوگ زیادہ ہو گئے ہیں تو میری رائے یہ ہے کہ تم وہ زمین واپس لوٹا دو۔ حضرت جریر نے ایسا ہی کیا۔ حضرت عمر نے ان کو انعام میں اسی دینار دیئے۔

حاصل یہ ہے کہ:

1- حکومت سرکاری اراضی کو علاقے والوں اور غیر علاقے والوں پر تقسیم کرسکتی ہے...... یہ خواہ مفت ہو یا قیمتاً ہو۔

2- زمین کی تقسیم میں ایسی صورت اختیار کرنی چاہئے کہ جس میں زمین کی آبادکاری زیادہ ہو اور لوگوں کا زیادہ نفع ہو اور کسی کو نقصان نہ ہوتا ہو۔ گویا وقت کی ضرورتوں اور رعایا کی مصلحتوں کو مدنظر رکھنا چاہئے۔

مولانا عبدالوہاب چاچڑ صاحب نے علامہ شبلی کی الفاروق سے جو مندرجہ ذیل اقتباس نقل کیا ہے۔

''حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان تمام اراضیات کو جو شاہی جاگیر تھی یا جن پر رومی افسر قابض تھے باشندگان ملک کے حوالے کر دیا اور بجائے اس کے وہ مسلمان افسروں یا فوجی سرداروں کو عنایت کی جاتیں قاعدہ بنایا کہ مسلمان کسی حالت میں ان زمینوں پر قابض نہیں ہو سکتے۔ یعنی مالکان اراضی کو قیمت دے کر خریدنا چاہیں تو خرید بھی نہیں سکتے۔ یہ قاعدہ ایک مدت تک جاری رہا، چنانچہ لیث بن سعد نے مصر میں کچھ زمین مول لی تھی تو بڑے بڑے پیشوایان مذہب مثلاً امام مالک، نافع بن یزید بن لہیعہ نے ان پر سخت اعتراض کیا۔ مقریزی ص 295۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اہل عرب کو جو ان ممالک میں پھیل گئے تھے زراعت کی ممانعت کر دی، چنانچہ فوجی افسروں کے نام احکام بھیج دئے کہ لوگوں کے روزینے مقرر کر دیئے جائیں اس لئے کوئی زراعت کرنے نہ پائے۔ یہ حکم اس سختی سے دیا گیا کہ شریک غطفی نے مصر میں کچھ زراعت کر لی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو بلا کر سخت مواخذہ کیا اور فرمایا کہ میں تجھے ایسی سخت سزا دوں گا کہ اور لوگوں کو عبرت ہو''۔

نیز ''علامہ یحیٰ بن آدم نے اپنی کتاب الخراج میں متعدد سندوں سے نقل کیا ہے کہ قال

عمر بن الخطاب لاتشتروا من عقار اھل الذمة ولا من بلادھم شیئا (حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا تم لوگ نہ تو ذمیوں کی کوئی زمین خریدو اور نہ ہی ان کے علاقوں میں سے کچھ خریدو)

ہم کہتے ہیں عبدالوہاب چاچڑ صاحب کے بیان کردہ یہ واقعات و احکامات مصلحت اور ضرورت وقت کے تحت تھے کیونکہ حکومت کی جانب سے ان لوگوں کے وظائف مقرر تھے، تو ان کو بجائے اس کے کہ کھیتی باڑی کریں اپنے آپ کو جہاد وغیرہ کے لئے تیار رکھنا ضروری تھا۔

مہاجروں کے علاوہ دیگر غیر سندھیوں کو جو اراضی اہل علاقہ کی مرضی کے بغیر دی گئیں ان کا حکم

بیراجی زمینیں اور اصلاحات اراضی 1959ء کے تحت حاصل شدہ زمینیں سرکاری اراضی ہوئیں، اور اوپر ہم ایسے حوالے نقل کر چکے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حکومت یہ اراضی جس کو چاہے دے سکتی ہے۔ بشرطیکہ اس میں کسی کا ضرر و نقصان نہ ہوتا ہو اور اس میں ضرورت و مصلحت بھی ہو۔

مندرجہ ذیل وجوہ کی بنا پر معلوم ہوتا ہے کہ تقسیم اراضی میں مصلحت و ضرورت کا لحاظ نہیں رکھا گیا۔

بر تقدیر صحت

(1) سندھی ہاریوں کو زمین دینے کا وعدہ کیا گیا۔

(2) سندھیوں پر بھاری محصول اور ٹیکس عائد کر کے اور دوسرے ترقیاتی کام روک کر بیراج کے لئے لاکھوں روپے وصول کئے گئے۔ لوگوں نے اس بوجھ کو اس لئے برداشت کیا کہ انہیں یقین تھا کہ جب بیراج تکمیل پا جائے گا تو اس سے سندھ کے لوگوں کو فائدہ پہنچے گا۔

کوٹری بیراج کی تعمیر کا پہلا مقصد یہ تھا کہ سندھ کی اراضی سندھ کے ہاریوں اور بے زمین کاشتکاروں کو مہیا کی جائے۔

(3) بے زمین ہاریوں کی معاشی حالت انتہائی ناگفتہ بہ تھی اور وہ زمینداروں اور جاگیرداروں کے ظلم و بیگار میں پسے ہوئے تھے۔

(4) سندھ والے 1932ء سے زمینوں کے حصول کی آس لگائے ہوئے تھے۔ بار بار کی امیدیں جب ٹوٹ جائیں تو مایوسی پھیلتی ہے جو بسا اوقات شدید ردعمل کا باعث بنتی ہے۔

(5) ون یونٹ اسمبلی میں بھی اور ذرائع ابلاغ کے ذریعے بھی سندھ کے لوگوں کا حکومتی فیصلے پر احتجاج و ناپسندیدگی کا اظہار۔ اس سب کو نظرانداز کرنا مصلحت کے خلاف تھا۔

(6) مقامی لوگوں کی ضروریات کو نظرانداز کرنا اور دوسرے علاقے کے لوگوں کو وہاں کی زمینیں مہیا کرنا خلاف انصاف تھا۔

اب یہ بحث رہ جاتی ہے کہ جب ایک حکمران (یا موجودہ دور میں حکومت) نے اہل علاقہ کے مفادات کے خلاف غیر مقامی باشندوں کو جو فائدے پہنچائے مثلاً ان کے ہاتھ زمینیں فروخت کیں اور الاٹ کیں تو اگر اس کے بعد کوئی منصف حکومت آ جائے تو وہ اصلاح احوال کیونکر کرسکتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جب کوئی منصف حکومت آ جائے اور وہ اصلاح احوال پر آمادہ ہو تو تمام حالات اور وسائل کا جائزہ لے کر یہ دیکھا جائے کہ جن کی حق تلفی ہوئی ان کے لئے کسب معاش کے متبادل طریقے موجود ہیں یا نہیں۔ اگر ہیں تو مظلوم طبقہ کو وہ فراہم کر دیئے جائیں تاکہ حق تلفی کا تدارک ہو سکے اور اگر ایسا کرنا ممکن نہ ہو یا دیگر وجوہ کی بناء پر غیر مقامی باشندوں کو وہاں بسائے رکھنا مصلحت و مفاد کے خلاف ہو تو ان لوگوں کو معقول معاوضہ دے کر وہ زمینیں ان سے واپس بھی لی جا سکتی ہیں جیسا کہ پیچھے گزرا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت جریر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کو یہ کہہ کر اب آبادی بڑھ گئی ہے لہٰذا میں اس میں مصلحت سمجھتا ہوں کہ تم لوگوں کو جو زمین سواد عراق میں دی گئی تھی وہ واپس کر دو، اور انہوں نے واپس کر دی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو بطور انعام اسی دینار دیئے۔

علاوہ ازیں یہ فقہی قاعدہ ہے کہ **تصرف امام علی الرعیة منوط بالمصلحة.** یعنی رعایا پر حاکم کے تصرف کا دارومدار مصلحت پر ہوتا ہے (قاعدہ خامسہ من الاشباہ والنظائر)۔ اشباہ میں اس قاعدے کے تحت فرمایا۔

(تنبیه) اذا كان فعل الامام مبنيا على المصلحة فيما يتعلق بالامور العامة لم ينفذ امره شرعا الا اذا وافقه فان خالفه لم ينفذ ولهذا قال الامام ابو يوسف رحمه الله فی كتاب الخراج من باب احياء الموات وليس للامام ان يخرج شيئا

من يد احد الا بحق ثابت معروف انتهى وقال قاضيخان فى فتاواه من كتاب الوقف ولو ان سلطانا اذن لقوم ان يجعلوا ارضا من اراضى البلدة حوانيت موقوفة على المسجد أو امرهم ان يزيدوا فى مسجد هم قالوا ان كانت البلدة فتحت عنوة و ذلک لا يضر بالمار والناس ينفذ امر السلطان فيها وان كانت البلدة فتحت صلحا تبقى على ملک ملاكها فلا ينفذ امر السلطان فيها.

ترجمہ: جبکہ رعایا سے متعلق امور میں حاکم کا فعل مصلحت پر مبنی ہونا ضروری ہے تو اگر اس کا کوئی حکم مصلحت کے موافق ہوگا تب تو نافذ ہوگا اور اگر مصلحت کے خلاف ہوگا تو نافذ نہیں ہوگا۔

اسی لئے امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے کتاب الخراج کے باب احیاء الموات میں فرمایا کہ حاکم کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ کسی کے قبضے سے کوئی شے لے الا یہ کہ ثابت اور معروف حق کی بناء پر ہو۔ انتہی قاضی خان نے اپنے فتاویٰ کی کتاب الوقف میں ذکر کیا کہ اگر سلطان شہر کی اراضی میں سے کچھ اراضی پر کچھ لوگوں کو مسجد پر موقوف دکانیں بنانے کی اجازت دے دے یا ان کو اپنی مسجد بڑھانے کی اجازت دے دے تو اگر تو وہ شہر لڑ کر فتح کیا گیا تھا اور اس کام میں گزرنے والوں اور دیگر لوگوں کا ضرر نہ ہو تو سلطان کا حکم نافذ ہوگا اور اگر شہر صلح سے فتح کیا گیا ہو تو اراضی ان کے سابق مالکوں کی ملک میں باقی رہیں گی اور ان میں سلطان کا حکم نافذ نہیں ہوگا۔ انتہی علامہ حموی رحمہ اللہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول نقل کرتے ہیں۔

...... **لان من اقطعه الولاة المهديون فليس لاحد ان يرد ذلک. الخ**

''کیونکہ جو جاگیریں ہدایت یافتہ حاکموں نے عطا کی ہوں تو کسی کو اجازت نہیں ہے کہ وہ ان سے واپس لے سکے الخ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ غیر ہدایت یافتہ حکمرانوں کے تصرفات کے بارے میں یہ حکم نہیں ہے''۔

لیکن غیر مقامی باشندوں کے ساتھ امتیازی سلوک روا رکھنا اور ان کے جان و مال کا احترام نہ کرنا اس علاقے کے اصحاب اقتدار یا مقامی باشندوں کے لئے جائز نہیں کیونکہ جو زمینیں ان کو ملیں وہ سرکاری اراضی تھیں جن پر کسی قدیم باشندے کا مالکانہ حق نہیں تھا۔ انہوں نے یہ زمینیں قیمت سے خرید کر یا سرکاری اجازت سے حاصل کیں حکومت نے مفاد عامہ کے خلاف ان کو زمینیں مہیا کیں تو یہ حکومت کی اپنی عاقبت نااندیشی تھی۔

باب: 40

مولانا طاسین صاحب کے مقالہ

مروجہ نظام زمینداری اور اسلام

پر تبصرہ

بسم الله حامدا و مصليا

اختلافی یعنی مجتہد فیہ مسائل میں امت کا معمول

مجتہد فیہ مسائل میں عام طور سے یہی معمول ہے کہ ہر قائل اپنے قول کو ترجیح دیتا ہے۔ اس ترجیح کو دلائل سے ثابت کرتا ہے اور فریق مخالف کے دلائل کا جواب دے کر اس کے قول کی تضعیف کرتا ہے لیکن اس کے باوجود یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید فریق مخالف کا قول ہی درست ہو جیسا کہ درمختار میں ہے۔

واذا سئلنا عن مذهبنا و مذهب مخالفنا قلنا وجوبا مذهبنا صواب يحتمل الخطاء و مذهب مخالفنا خطاء يحتمل الصواب.

جب ہم سے ہمارے فقہی مذہب اور ہمارے مخالف کے فقہی مذہب کے بارے میں پوچھا جائے تو ہم لازماً یوں جواب دیں گے کہ ہمارا مذہب درست ہے لیکن خطاء کا احتمال رکھتا ہے جب کہ ہمارے مخالف کا مذہب خطاء ہے لیکن درست ہونے کا احتمال رکھتا ہے۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تحریر فرماتے ہیں

اختلفوا فى تصويب المجتهدين فى المسائل الفرعية التى لا قاطع فيها هل كل مجتهد فيها مصيب او المصيب فيها واحد و قال بالاول الشيخ ابو الحسن الاشعرى و القاضى ابوبكر و ابو يوسف و محمد بن الحسن و ابن شريح و نقل

عن جمهور المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة فی کتاب الخراج لابی یوسف اشارات الی ذٰلک تقارب التصریح و بالثانی قال جمهور الفقهاء و نقل عن الائمة الاربعة و قال ابن السمعانی فی القواطع انه ظاهر مذهب الشافعی...... ص 18 عقد الجید (مطبوعه قرآن محل)

ان مسائل فرعیہ میں کہ جن کی کوئی قطعی دلیل نہیں ہے مجتہدین کی تصویب کے بارے میں اختلاف ہے۔آیا ان میں سے ہر مجتہد مصیب ہے یا ان میں صرف ایک مصیب ہے، پہلا قول ابوالحسن اشعری، قاضی ابوبکر، امام ابو یوسف، امام محمد بن الحسن اور ابن شریح رحمہم اللہ کا ہے۔اور امام ابو یوسف کی کتاب الخراج میں اشاعرہ اور معتزلہ میں سے جمہور متکلمین کے اس بارے میں کھلے کھلے اشارے منقول ہیں۔دوسرا قول جمہور فقہاء کا ہے اور ائمہ اربعہ سے منقول ہے۔ابن سمعانی نے قواطع میں کہا کہ یہ امام شافعی رحمہ اللہ کا ظاہر مذہب ہے۔

اصول بزدوی کی شرح کشف الاسرار میں ہے

قال بلغنا عن ابی حنیفة رحمه الله انه قال لیوسف بن خالد السمتی و کل مجتهد مصیب والحق عند الله واحد فبین ان الذی اخطأ ما عند اللّٰه مصیب فی حق عمله. (ص 139 ج 4)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے یوسف بن خالد سمتی رحمہ اللہ سے فرمایا کہ ہر مجتہد مصیب ہے حالانکہ حق اللہ کے نزدیک ایک ہے۔تو امام صاحب نے بتایا کہ وہ مجتہد جو اللہ کے نزدیک حق سے خطا کر جائے وہ اپنے عمل کے حق میں مصیب ہے۔

نیز یہ بھی ہے

والحق ان الاختلاف اربعة اقسام احد ها ما تعین فیه الحق قطعا ویجب ان ینقض خلافه لانه باطل یقینا و ثانیها ما تعین فیه الحق بغالب الرای و خلافه باطل ظنا وثالثها ما کان کلا طرفی الخلاف مخیرا فیه بالقطع و رابعها ما کان کلا طرفی الخلاف مخیرا فیه بغالب الرای. (ص 25 عقد الجید)

حق یہ ہے کہ اختلاف چار قسم کا ہے۔ایک وہ کہ جس میں حق قطعی دلیل سے متعین

ہے۔اس میں واجب ہے کہ اس کے خلاف کو چھوڑ دیا جائے کیونکہ وہ یقینی طور پر باطل ہے۔ دوسرے وہ کہ جس میں حق غالب رائے سے متعین ہو اور اس کا برعکس قول گمان غالب میں باطل ہو۔ تیسرے وہ کہ جس میں اختلاف کی دونوں ہی جانب میں اختیار قطعی طور سے ثابت ہو اور چوتھے وہ کہ جس میں اختلاف کی دونوں جانب میں اختیار غالب رائے سے ثابت ہو۔

مولانا طاسین صاحب کا امت کے معمول سے عدول اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ پر طعن

مجتہدین اور ان کے اختلاف کی جب یہ شان ہے جو ذکر ہوئی تو ہمیں یہ دیکھ کر افسوس ہوا کہ مولانا طاسین صاحب نے اپنے مقالے میں اس کا پورا لحاظ نہیں رکھا اور وہ جاگیرداری کی مخالفت کے جوش میں یا انقلابی سوچ کے غلبہ سے خصوصاً صاحبین کے بارے میں کچھ ایسے کلمات تحریر کر گئے ہیں جو مناسب نہیں ہیں ہماری اس تحریر کا اصل مقصد اس پر تنبیہ کرنا ہے۔

شاید مولانا نے ایسا اس وجہ سے کیا ہو کہ وہ صاحبین (قاضی امام ابو یوسف اور امام محمد) رحمہما اللہ تعالیٰ کو اجتہاد کے مرتبے میں کمتر سمجھتے ہوں گے جیسا کہ یہ مولانا کے اس جملے سے مترشح ہوتا ہے ''یعنی ایسا نہیں تھا کہ وہ مثلاً قاضی ابو یوسف کو امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے مقابلے میں علم وفہم تفقہ واجتہاد کے لحاظ سے بڑا سمجھتے ہوں لہٰذا انہوں نے مزارعت کے جواز کے متعلق ان کے فتویٰ کو ترجیح دے کر لیا ہو...... الخ'' حالانکہ ایک قول کے مطابق یہ مجتہد مطلق کے درجے پر فائز ہیں اور جو ان کو مجتہد فی المذہب کہتے ہیں ان کے نزدیک بھی یہ دیگر مذاہب کے مجتہدین فی المذہب سے بہت ممتاز ہیں۔ علامہ شامی رحمہ اللہ عقود رسم المفتی کے حاشیے پر تحریر فرماتے ہیں۔

قال ابن برهان فی الاوسط اختلف اصحابنا و اصحاب ابی حنیفة فی المزنی و ابن شریح و ابی یوسف و محمد بن الحسن فقیل مجتهدون مطلقا و قیل فی المذهبین و قال امام الحرمین اری کل اختیار المزنی تخریجا فانه لا یخالف اصول الشافعی لا کابی یوسف و محمد فانهما یخالفان صاحبهما.

ابن برہان نے اوسط میں کہا کہ ہمارے اصحاب اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اصحاب

کے مابین مزنی، ابن شریح ابو یوسف اور محمد بن الحسن رحمہم اللہ کے بارے میں اختلاف ہوا۔ بعض نے کہا کہ وہ مجتہد مطلق ہیں اور بعض نے کہا کہ مجتہد فی المذہب ہیں۔ امام الحرمین کا قول ہے کہ میں مزنی رحمہ اللہ کا ہر اختیار کردہ قول تخریج پاتا ہوں کیونکہ وہ امام شافعی رحمہ اللہ کے اصول سے اختلاف نہیں کرتے ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کی طرح نہیں کہ وہ اپنے امام سے اصول میں اختلاف بھی کرتے ہیں۔

نیز مجتہد مطلق ہونے کی توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

ویظهر مما ذکره الهندی...... وان الطبقة الثانية و هم اصحاب الامام اهل اجتهاد مطلق الاانهم قلدوه فی اغلب اصوله و قواعده بناء علی ان المجتهد له ان یقلدا.

ہندی نے جو ذکر کیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ...... طبقہ ثانیہ جو کہ امام کے اصحاب پر مشتمل ہے وہ اہل اجتہاد مطلق ہیں الایہ کہ انہوں نے امام کے اکثر اصول وقواعد میں ان کی تقلید کی ہے اور یہ اس قاعدہ پر مبنی ہے کہ مجتہد کسی دوسرے کی تقلید کرسکتا ہے۔

نیز فرماتے ہیں

واما المسائل التی قال لها ابو یوسف و نحوه من اصحاب الامام فکثیر منها مبنی علی قواعد لهم خالفوا فیها قواعد الامام لانهم لم یلتزموا قواعده کلها کما یعرفه من له معرفة بکتب الاصول.

بہت سے وہ مسائل جن کا قول ابو یوسف اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے دیگر اصحاب نے کیا تو ان میں سے بہت سے خود ان کے اپنے قواعد پر مبنی ہیں کہ جن میں انہوں نے امام کے قواعد کی مخالفت کی کیونکہ انہوں نے امام کے تمام قواعد کا التزام نہیں کیا جیسا کہ وہ شخص جس کو کتب اصول کی معرفت حاصل ہے جانتا ہے۔

جب ایک قول کے مطابق یہ مجتہد مطلق ہیں تو اگر کوئی ان کے قول کو اختیار کرے تو اس میں طعن کی کونسی بات ہے جبکہ یہ کوئی معیار نہیں ہے کہ جو مجتہد دیگر مجتہدین سے علم وفہم تفقہ و اجتہاد میں زائد ہو بس اس کی تقلید کی جائے گی۔ پھر اس مسئلے میں قاضی ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ تنہا تو نہیں ہیں بلکہ ان کے ساتھ امام احمد بن حنبل، امام اوزاعی، امام ابن ابی لیلی،

سفیان ثوری اور اہل کوفہ کی ایک جماعت بھی ہے رحمہم اللہ تعالیٰ اور ان مذکورہ حضرات کے مجتہد مطلق ہونے میں تو کسی کو کوئی شبہ نہیں ہے۔

پھر یہ تاثر دینا کہ قاضی ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ سے علم وفہم تفقہ واجتہاد میں کم تھے صحیح نہیں۔ خود امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ **واللّٰہ ما صرت فقیھا الا بکتب محمد بن الحسن (یعنی از داد فقاھة واطلع علی مسائل لم یکن مطلعا علیھا فان محمدا ابدع فی کثیر)** اللہ کی قسم میں محمد بن الحسن رحمہ اللہ کی کتابوں سے فقیہ بنا (یعنی فقاہت میں زیادہ ہوئے اور ایسے مسائل پر مطلع ہوئے کہ جن پر پہلے آگاہی نہ تھی کیونکہ محمد بن الحسن رحمہ اللہ نے بہت سے نئے مسائل نکالے تھے)۔

حملت من علم محمد بن الحسن و قر بعیر کتبا وقال امن الناس علی فی الفقه محمد بن الحسن.

میں نے محمد بن الحسن رحمہ اللہ کے علم سے اونٹ کے بوجھ بھر کتابیں حاصل کی ہیں اور فرمایا کہ فقہ میں مجھ پر سب سے زیادہ احسان محمد بن الحسن رحمہ اللہ کا ہے۔

بہرحال دیگر ائمہ کی فقاہت واجتہاد اپنی جگہ مسلم اور ان کی جلالت شان اپنی جگہ ثابت لیکن صاحبین کے بارے میں یہ تاثر دینا کہ وہ امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ سے کمتر تھے کسی طور پر درست نہیں ہے۔ ایسی صورت میں اگر لوگوں نے ان کی تقلید کی ہو تو مولانا کے پاس کونسی قطعی دلیل ہے کہ جس کی بنیاد پر وہ لوگوں کے بارے میں بدگمانیوں کا دروازہ کھول دیں۔

مولانا طاسین صاحب کی قابل اعتراض عبارتیں

مندرجہ بالا امور کو پیش نظر رکھ کر مولانا طاسین صاحب کی یہ عبارتیں ملاحظہ فرمائیں:

''امت مسلمہ میں جن لوگوں کا پیشہ اور ذریعہ معاش زراعت تھا وہ دو طبقوں پر مشتمل تھے۔ ایک طبقہ مالکان زمین اور زمینداروں کا تھا اور دوسرا مزارعین اور کاشتکاروں کا۔ زمیندار جو کاشتکاروں کے مقابلے میں پانچ فیصد بھی نہ تھے بعض ان میں سے مزارعت کو ناجائز سمجھتے اور اپنی زمینیں خود کاشت کرتے تھے اور بعض اسے جائز سمجھتے اور اس پر عمل پیرا تھے۔ ان میں

سے جو مزارعت کو جائز سمجھتے اور اس پر عمل پیرا تھے وہ اس لئے نہیں کہ مزارعت کے جواز کے دلائل ان کے نزدیک عدم جواز کے دلائل سے قوی اور زیادہ قابل اعتبار تھے یا ان فقہاء کو وہ علم وفہم اور تفقہ وتقویٰ میں دوسرے فقہاء سے اعلیٰ و برتر سمجھتے تھے جن کی طرف مزارعت کے جواز کا فتویٰ منسوب تھا یعنی ایسا نہیں تھا کہ وہ مثلاً قاضی ابو یوسف کو امام ابو حنیفہؒ امام مالکؒ اور شافعیؒ کے مقابلے میں علم وفہم تفقہ واجتہاد کے لحاظ سے بڑا سمجھتے ہوں لہٰذا انہوں نے مزارعت کے جواز کے متعلق ان کے فتویٰ کو ترجیح دے کر اختیار کرلیا ہو بلکہ اصل بات یہ تھی کہ مزارعت کے جواز کا قول ان کے مفادات سے مطابقت رکھتا اور ان کے مفید مطلب تھا۔ لہٰذا انہوں نے اسے اختیار کرلیا اور اس پر عمل پیرا ہو گئے۔'' حکمت قرآن ص 90 ستمبر 84ء۔

''اس اجمال کی کچھ تفصیل یہ ہے کہ تاریخ بتلاتی ہے کہ جب اسلام کا ظہور ہوا اس وقت دنیا کے تمام زرعی ممالک میں جاگیرداری نظام رائج تھا جس کی بنیاد مزارعت و بٹائی پر قائم تھی اور جس کے تحت زراعت سے تعلق رکھنے والے لوگ دو مختلف طبقوں میں منقسم تھے ایک طبقہ مالکان زمین کا تھا اور دوسرا مزارعین کا۔ اول الذکر طبقہ معاشی لحاظ سے خوشحال معاشرتی اور سیاسی لحاظ سے معزز اور با اثر طبقہ تھا جب کہ اس کے مقابلے میں ثانی الذکر معاشی لحاظ سے پس ماندہ معاشرتی لحاظ سے پست و گرا ہوا اور سیاسی لحاظ سے غلام ومحکوم اور یہ حالت دونوں طبقوں میں موروثی طور پر پشت در پشت چلی آ رہی تھی۔ پھر جب ان میں سے بعض ممالک کے اندر دین اسلام پھیلا اور ان کی بڑی آبادی مشرف باسلام ہوئی تو منجملہ دوسرے مسائل کے مزارعت و بٹائی کا مسئلہ بھی سامنے آیا جس پر مروجہ جاگیرداری اور زمینداری نظام قائم تھا اور یہ پتہ چلا کہ فقہائے اسلام کے درمیان اس مسئلے کے متعلق اختلاف ہے بعض اس کو جائز اور بعض ناجائز کہتے ہیں تو جاگیردار و زمیندار طبقے کو اس سے بڑی خوشی ہوئی کہ بعض فقہاء کی رائے کے مطابق ان کا جاگیرداری نظام اپنی سابقہ حالت پر قائم و برقرار رہ سکتا ہے اور ان کی سابقہ معاشی معاشرتی اور سیاسی حالت کو تحفظ مل سکتا ہے لہٰذا انہوں نے قطع نظر اس سے کہ قرآن وحدیث کی رو سے جواز مزارعت والی رائے صحیح اور قوی ہے یا عدم جواز والی رائے یا یہ کہ جواز اور عدم جواز کی رائے دینے والا کون ہے اور کون نہیں مزارعت کے جواز والی رائے کو لے لیا اور حسب سابق اس پر سختی سے کاربند ہو گئے اور اپنی سابقہ حیثیت اور پوزیشن کو بحال

رکھا۔‘‘

’’مزارعت کو جائز قرار دینے اور رائج کرنے میں اس سیاسی نظام کا بھی بڑا کردار اور عمل دخل تھا جو خلافت راشدہ کے بعد ملوکیت اور بادشاہت کی صورت میں اسلامی ممالک کے اندر قائم ہوا۔ بادشاہت کے اس سیاسی اور حکومتی نظام کی بنیاد نظام جاگیرداری پر قائم تھی اور نظام جاگیرداری مزارعت و بٹائی کے بغیر چل نہیں سکتا تھا۔ حکومت کے مختلف عہدوں اور منصبوں پر فائز حضرات کو ان کی خدمات کے عوض دربار شاہی سے بڑے بڑے قطعات اراضی اور علاقے ملے ہوئے تھے جن کی آمدنی ان کی معاشی خوشحالی کا اہم ذریعہ تھی۔ ظاہر ہے کہ یہ حضرات ان طویل وعریض اراضی کو خود تو کاشت کر سکتے تھے نہیں۔ اپنے منصبی کاموں میں مشغولیت کی وجہ سے نہ ان کے پاس فرصت تھی اور نہ وہ اس پیشے کو اپنے شایان شان سمجھتے تھے۔ لہٰذا ان کے لئے ان اراضی سے فائدہ اٹھانے کی صرف یہی صورت تھی کہ وہ ان کو مزارعت اور اجارہ پر دیتے اور جواز مزارعت کی رائے کو اختیار کر کے اس پر عمل پیرا ہوتے۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا اور جاگیرداری پر مبنی شاہی نظام حکومت کے اندر مزارعت عملاً جائز قرار پائی اور اسے سہارا ملا۔‘‘ حکمت قرآن ستمبر 84ء۔

مولانا کی مذکورہ بالا عبارتوں کا جواب

1- محض اٹکل سے اسلام میں داخل ہونے والوں کے بارے میں یہ بدگمانی رکھنا کہ جاگیردار و زمیندار طبقے کو اس سے بڑی خوشی ہوئی کہ بعض فقہاء کی رائے کے مطابق ان کا جاگیرداری نظام اپنی سابقہ حالت پر قائم و برقرار رہ سکتا ہے اور ان کی سابقہ معاشی معاشرتی اور سیاسی حالت کو تحفظ مل سکتا ہے لہٰذا انہوں نے قطع نظر اس سے کہ قرآن وحدیث کی رو سے جواز مزارعت والی رائے صحیح اور قوی ہے یا عدم جواز والی رائے یا یہ کہ جواز اور عدم جواز کی رائے دینے والا کون ہے اور کون نہیں مزارعت کے جواز والی رائے کو لے لیا اور حسب سابق اس پر سختی کے ساتھ کار بند ہو گئے اور اپنی سابقہ حیثیت و پوزیشن کو بحال رکھا۔‘‘ آخر ہمارے پاس کونسی دلیل ہے جس کی بنا پر ہم دور اول میں مسلمان ہونے والوں کے بارے میں ایسی رائے قائم کریں کہ ان کی نیتیں اس قول کو اختیار کرنے میں یہ تھیں کہ غیر فطری معاشرتی اور

سماجی اونچ نیچ قائم رہے اور مزارعین و کاشتکاروں کو معاشی لحاظ سے پس ماندہ معاشرتی لحاظ سے پست و گرا ہوا اور سیاسی لحاظ سے غلام و محکوم رکھیں۔

2- یہ لوگ جو مسلمان ہوئے نہ تو فقہاء و مجتہد تھے اور نہ متجر فی العلم تھے کہ ان سے یہ توقع کی جاتی کہ وہ اس بات پر غور کرتے کہ قرآن و حدیث کی رو سے جواز مزارعت والی رائے صحیح اور قوی ہے یا عدم جواز والی رائے بلکہ وہ تو عامی تھے اور عامی کے لئے اپنے مفتی کا فتویٰ بس کافی ہوتا ہے۔ دلائل پر نظر کرنے کے وہ مکلّف ہی نہیں تھے کیونکہ مقلد محض کا کام تقلید کرنا ہے اور تقلید کی تعریف مشہور ہے کہ **هو الاخذ بقول الغير بغير معرفة دليله.**

3- یہ بات مسلم ہے کہ اس دور میں تقلید شخصی واجب نہ تھی کہ وہ یہ دیکھتے کہ جواز اور عدم جواز کی رائے دینے والا کون ہے اور کون نہیں۔ جس مفتی مجتہد سے چاہا فتویٰ لے لیا اور ابھی یہ بات بھی نہیں تھی کہ لوگوں میں تقویٰ اور خدا خوفی بہت کم ہو اور نفس پرستی زیادہ ہو۔ تو جب تقلید شخصی واجب نہ تھی اگر انہوں نے کسی بھی مجتہد کا قول لے لیا تو ان پر کیا طعن ہے اور اگر فی الواقع ان کے دلوں میں کھوٹ بھی تھا تو انکا معاملہ اللہ کے سپرد ہے ہم جب اصولی طور پر یہ بات تسلیم کر چکے ہیں کہ اس دور میں جس سے چاہتے فتویٰ لیا جا سکتا تھا تو ہمیں طعن کرنے کا کوئی اختیار نہیں۔

4- رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے **اختلاف امتی رحمة.** غرض فاسد نہ ہو تو سہولت والے قول کو لینا اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے۔

5- اکثر فتوحات اسلامیہ خلفائے راشدین کے دور میں ہو چکی تھیں اور کچھ بنو امیہ کے دور میں ہوئی تھیں۔ ان مفتوحہ علاقوں کے لوگ بڑی تعداد میں اسی وقت مسلمان ہو گئے تھے۔ خلفائے راشدین کے دور میں یہ کیونکر ممکن تھا کہ خلفاء ان کو وہ حالت اختیار کرنے کے لئے آزاد چھوڑ دیتے جس سے وہ معاشرے کے ایک طبقے کو اپنا محکوم و غلام بنائے رکھتے۔ یہ کوئی گھر کی کوٹھری میں بیٹھ کر کرنے والا معاملہ تو نہیں تھا۔ بڑی بڑی جاگیروں پر تو نظام قائم ہوتا ہے۔ کیا خلفاء اور ان کے نائبین نے اتنی بڑی غفلت مجرمانہ برتی ؟ اس الزام سے خلاصی کی بس یہی صورت ہے کہ ہم یہ تسلیم کر لیں کہ خلفائے راشدین تھے خود اس کے جواز کے قائل تھے۔ مولانا ہی کی عبارت سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ عہد صحابہ ہی میں اس مسئلے پر دو

رائیں تھیں ورنہ ان نئے اسلام لانے والوں کو قاضی ابو یوسف اور احمد بن حنبل رحمہما اللہ تعالیٰ تو ابھی دستیاب نہیں ہوئے تھے۔ ان کا زمانہ تو عباسی دور کا ہے جب کہ ملوکیت قائم ہو چکی تھی اور ہارون رشید اپنی سلطنت خوب مضبوط کر چکا تھا۔

6- مولانا کی ان عبارتوں سے یہ تاثر ملتا ہے کہ دور جاہلیت کے نظام مزارعت کو فقہائے اسلام نے جائز قرار دیا کیونکہ مولانا فرماتے ہیں کہ ''جاگیردار طبقے کو اس سے بڑی خوشی ہوئی کہ بعض فقہا کی رائے کے مطابق ان کا جاگیرداری نظام اپنی سابقہ حالت پر قائم و برقرار رہ سکتا ہے اور ان کی سابقہ معاشی معاشرتی اور سیاسی حالت کو تحفظ مل سکتا ہے۔'' حالانکہ جو شخص بھی مزارعت سے متعلق فقہاء کی شرائط سے واقف ہے وہ جانتا ہے کہ یہ آپس کا ایک معاملہ ہے جس میں حاکمیت کو کوئی دخل نہیں ہوتا اور فقہاء ہر اس طریقے کو ناجائز قرار دیتے ہیں جس سے کسی کو دھوکہ ہو یا اس کے ساتھ ناانصافی ہو۔

7- جہاں تک جاگیروں کا تعلق ہے خلفائے راشدین کے دور میں بھی جاگیریں دی گئیں کتاب الخراج میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

عن موسیٰ بن طلحة قال اقطع عثمان بن عفان لعبد الله بن مسعود رضی اللہ عنہ فی النهرين و لعمار بن ياسر باستينيا واقطع لخباب بصنعاء و اقطع لسعد بن مالک بقرية هرمزان.

موسیٰ بن طلحہ سے روایت ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو نہرین میں اور عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کو استینیا میں اور خباب رضی اللہ عنہ کو صنعاء میں اور سعد بن مالک رضی اللہ عنہ کو قریہ ہرمزان میں جاگیر دی۔

اور ظاہر ہے کہ یہ لوگ اپنے منصب اور ذمہ داریوں کی وجہ سے اس بات کی استطاعت نہ رکھتے تھے کہ خود ان میں کاشت کریں۔ لہٰذا مزارعت کے جواز کی بنیادیں تو خلفائے راشدین کے دور میں بھی موجود تھیں۔

پھر شام وعراق کی مفتوحہ زمینوں کو غانمین میں تقسیم کرنے کا مطالبہ بعض صحابہ کی طرف سے بہت شدومد سے ہوا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کے مطالبہ کو تسلیم نہیں کیا اور جواب میں یہ تو فرمایا:

اما و الذی نفسی بیده لولا ان اترک اٰخرالناس بیانالیس لھم من شئی ما فتحت علی قریة الا قسمتھا کما قسم رسول اللہ ﷺ خیبر ولکنی اترکھا خزانة لھم یقتسمونھا.

قسم اس کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے اگر یہ اندیشہ نہ ہوتا کہ میں پچھلے آنے والے مسلمانوں کو خالی چھوڑ دونگا اوران کے پاس کچھ بھی نہ رہ جائے گا تو جوبستی بھی میرے سامنے فتح ہوتی میں اس کواسی طرح تقسیم کر دیتا جیسا رسول اللہ ﷺ نے خیبر کو تقسیم فرمایا تھا۔ لیکن میں ان زمینوں کو سب مسلمانوں کے لئے خزانہ کر کے چھوڑ نا چاہتا ہوں کہ وہ ہمیشہ اس کو باہم تقسیم کرتے ہیں۔

لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ نہیں فرمایا کہ چونکہ غانمین میں سے اچھی خاصی تعداد ایسے لوگوں کی ہے جوخود کا زمینوں پر کاشت نہ کریں گے بلکہ مزارعت پر دیں گے جو ناجائز ہے اس لئے سد باب کے طور پر ہم ان میں زمینیں تقسیم نہیں کرتے۔

مولانا یہاں یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ وہ لوگ ان اراضی سے کچھ اور طریقوں سے نفع اٹھاتے ہوں گے کیونکہ ایک مقام پر مولانا نے حصر کے ساتھ تحریر فرمایا ہے کہ ’’حکومت کے مختلف مناصب پر فائز لوگوں کو ان کی خدمات کے صلے میں بڑے بڑے قطعات اراضی بطور جاگیر ملے ہوئے تھے جن کو ظاہر ہے کہ وہ خودتو کاشت کر سکتے نہیں تھے لہٰذا ان کے لئے ان اراضی سے فائدہ اٹھانے کا طریقہ صرف یہی تھا کہ وہ ان کو مزارعت اور اجارے پر دیں اور فائدہ اٹھائیں۔‘‘ حکمت قرآن جون 84ء ص 65

مولانا طاسین صاحب کا حداعتدال اور حدادب سے تجاوز

ایک مقام پر مولانا فرماتے ہیں کہ۔’’جہاں تک ان مزارعین اور کاشت کاروں کا تعلق تھا جومزارعت پر زمینیں کاشت کرتے تھے ان کا مزارعت پر عمل بادل نخواستہ اور بامر مجبوری تھا اپنی مرضی خوشی سے نہ تھا۔ وہ معاشی لحاظ سے پس ماندہ اور خستہ حال تھے لہٰذا وہ اگر ایسا نہ کرتے تو بھوکوں مرتے اور معاشی پریشانیوں میں مبتلا ہوتے۔ علاوہ ازیں ان کی معاشرتی سماجی اور سیاسی حیثیت زمیندار طبقہ کے مقابلہ میں محکوموں اور غلاموں کی سی تھی وہ ہر اس فیصلے

کو ماننے پر مجبور تھے جو زمیندار اور جاگیر دار طبقہ کی طرف سے سامنے آتا۔ چنانچہ جب زمیندار طبقہ نے اپنے مفادات کی خاطر مزارعت کو قائم رکھنے اور اس پر عمل کرنے کا فیصلہ کرلیا تو پھر کاشت کار طبقہ کے لئے سوائے اس کے کوئی چارہ کار نہ تھا کہ وہ اس فیصلہ کو مانیں اور اس کے مطابق کام وعمل کریں۔ (حکمت قرآن ستمبر 84ء ص 90)

ہم کہتے ہیں کہ اس ضمن میں پہلی بات تو یہ ہے کہ اگر جاگیردار طبقہ مزارعین کو اپنا محکوم و غلام سمجھنے لگا تو مجوزین مزارعت نے تو اس کی گنجائش نہیں رکھی تھی۔ آخر مضاربت اور اجارہ بھی تو اس سے ملتی جلتی شکلیں ہیں۔ یہ تمام اشکالات جو ہمیں مزارعت میں پیش آ رہے ہیں مضاربت اور اجارے میں بھی تو پیش آتے ہیں۔ اپنے ماحول پر نظر ڈالئے کیا تمام اجیروں کو جتنی اجرت ملنی چاہئے اتنی ملتی ہے۔ کتنے ہی آجر ہیں جو سمجھتے ہیں کہ ہمیں اس کا اختیار ہے کہ ہم جتنی اجرت چاہیں طے کریں اور اجیر مجبور ہوتے ہیں کہ بھوکوں مرنے سے بچنے کے لئے انتہائی کم اجرت پر کام کے لئے تیار ہو جائیں۔ خود حکومت ایک بہت بڑی آجر ہے لیکن اس کے کتنے ہی اجیر ہیں جن کی بنیادی ضروریات بھی پوری نہیں ہوتیں۔ تو کیا کسی آجر کے ظلم وستم کی نسبت ہم مجوزین اجارہ شخصی کی طرف کریں گے؟

دوسری بات یہ ہے کہ مولانا یہ ثابت کر رہے ہیں کہ مزارعت ایک ربوی (سودی) معاملہ ہے جو حرام ہے۔ اس پر مولانا سے پوچھا جا سکتا ہے کہ مزارعین کا اپنے آپ کو پیش کرنا کیا ہر حالت میں اضطراری تھا۔ کیا انہوں نے اور ذرائع آمدنی کو آزما لیا تھا اور کیا ان کو یقین ہو چلا تھا کہ اگر انہوں نے اس پیشہ کو ترک کیا تو وہ بھوک سے مر جائیں گے۔ اگر واقعتاً ایسا ہوا تھا تو مولانا پر واجب تھا کہ وہ اپنے تحقیقی مقالے میں اس کے شواہد پیش کرتے اور اگر ایسا نہیں ہوا تھا تو مولانا یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ ان کا مزارعت پر عمل بادل نخواستہ اور بامر مجبوری تھا اپنی مرضی وخوشی سے نہ تھا بلکہ یہ تو ان کی طرف سے حرام کا ارتکاب اور اعانت علی المعصیت ہوئی اور حرام کا ارتکاب اور اس پر اعانت خواہ معاشی اعتبار سے بڑا کرے یا چھوٹا کرے بہرحال مذموم ہے۔

پھر مولانا امام ابو یوسف پر الزام رکھتے ہوئے کہتے ہیں۔

”گویا مزارعت اس نظام حکومت کے لئے ایک ضروری چیز تھی اور اس نظام کے موجود

ہوتے ہوئے مزارعت اور کراء ارض کو ختم کرنا تقریباً ناممکن تھا ممکن ہے قاضی ابو یوسفؒ نے اسی چیز کو دیکھتے ہوئے کہ مزارعت کو ان حالات میں ختم نہیں کیا جا سکتا لہٰذا انہوں نے اس کے جواز کا فتویٰ دے دیا حالانکہ اسلام کے تصور عدل اور قرآن و حدیث کے تصور معاملات کی رو سے امام ابو حنیفہؒ کا موقف بالکل درست تھا اور اسلام کے پیش نظر جس قسم کے مثالی اور آئیڈیل معاشرے کا قیام تھا وہ مزارعت کے عدم جواز کی بنیاد پر ہی عمل میں آ سکتا تھا۔ میں سمجھتا ہوں امام ابو حنیفہؒ کی نظر ان تمام پہلوؤں پر تھی۔ لہٰذا انہوں نے غلط حالات کے ساتھ مصالحت کی بجائے مزارعت کے متعلق وہ موقف اختیار کیا جو اسلام کے اصل منشاء کے مطابق اور نظری طور پر بالکل صحیح و درست تھا۔ (جون 84ء ص 66-65)

مولانا کو شاید اندازہ نہ ہوا ہو کہ وہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے بارے میں کیسی بدگمانی کر گئے ہیں یا خلافت عباسیہ میں ان کا قاضی القضاۃ کا عہدہ قبول کرنا شاید انقلابی سوچ کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتا اسی لئے تو اس مضمون میں اکثر و بیشتر صرف قاضی ابو یوسفؒ کا ذکر کر کے ان کو ہدف تنقید بنایا ہے۔ مولانا کی اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ قاضی ابو یوسفؒ نے گویا غلط حالات کے ساتھ مصالحت کر کے فتویٰ دیا باوجودیکہ وہ جانتے تھے کہ ان کے دلائل کمزور ہیں۔ کیا کسی مجتہد کے بارے میں ایسی رائے قائم کی جا سکتی ہے؟ حالانکہ قاضی ابو یوسف رحمہ اللہ اپنی کتاب الخراج میں یوں فرماتے ہیں۔

فکان احسن ماسمعنا فی ذٰلک و اللہ اعلم ان ذلک جائز مستقیم اتبعنا الاحادیث التی جاء ت عن رسول اللہ ﷺ فی مساقاۃ خیبر لانھا اوثق عندنا و اکثر و اعم مما جاء فی خلافھا من الاحادیث ص 96

مزارعت کے بارے میں جو زیادہ صحیح بات ہم نے سنی وہ یہ ہے کہ یہ جائز اور درست ہے۔ خیبر کی مساقات (و مزارعت) والی حدیثوں کی ہم نے پیروی کی ہے کیونکہ ہمارے نزدیک وہ مزارعت کی مخالف حدیثوں کے مقابلہ میں زیادہ وثوق والی ہیں اور زیادہ کثرت عمومیت والی ہیں۔

علاوہ ازیں کیا مولانا طاسین صاحب قاضی ابو یوسف رحمہ اللہ کے علاوہ دیگر مجوز مجتہدین وائمہ مثلاً امام احمد بن حنبل، امام اوزاعی اور امام ابن ابی لیلی رحمہم اللہ کے بارے میں

بھی ایسا کہنے کی جرات کریں گے۔

اور آخر میں تو مولانا نے انتہا ہی کر دی فرماتے ہیں۔

''اور کہنا چاہیئے کہ یہ مسلمانوں کی بدقسمتی تھی کہ انہوں نے مزارعت کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کے موقف کو چھوڑ کر قاضی ابو یوسف کے موقف کو عملاً اختیار کر لیا اور اس کی وجہ سے ان کو نا قابل تلافی نقصان اٹھانا پڑا''۔

مولانا کی اس بات کو اگر بالفرض تسلیم بھی کر لیا جائے کہ مسلمانوں کو مزارعت اختیار کرنے سے نقصان پہنچا تو مزارعت کی وہ صورتیں جن میں مزارعین کو مجبور و بے کس رکھا گیا ہے کیا وہ بھی قاضی ابو یوسف کی تجویز کردہ صورتیں ہیں۔کوئی بھی انصاف پسند شخص قاضی ابو یوسف کی تجویز کردہ شرائط کو پیش نظر رکھے تو اس کو اس بات کا فیصلہ کرنے میں تردد نہ ہوگا کہ ظلم و ناانصافی کا وقوع فقہاء کی شرائط سے عدول کے باعث ہے۔

مولانا نے جواز کے قول کے بارے میں جو سبب تلاش کیا تھا وہ مولانا کو اور بھی آگے لے گیا اور اصحاب ترجیح بھی بدگمانی سے نہ بچ سکے۔مولانا فرماتے ہیں:

''جب مزارعت کے عدم جواز کا قول کتاب وسنت کے دلائل کے لحاظ سے زیادہ قوی اور زیادہ قابل اعتماد تھا اور ائمہ مجتہدین کا اختیار کردہ تو پھر فقہائے متاخرین خصوصاً اصحاب ترجیح نے جواز کے قول کو عدم جواز کے قول پر کیوں ترجیح دی اور اسے فتویٰ کا مدار کیوں بنایا یعنی اسے مفتی بہ اور علیہ الفتویٰ کیوں ٹھہرایا؟ اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ انہوں نے ایسا اپنے وقت کے مخصوص حالات کے پیش نظر کیا۔مطلب یہ کہ انہوں نے جب یہ دیکھا کہ اس وقت معاشرے کے جو ذہنی اور خارجی حالات ہیں ان میں مزارعت کے جواز والا قول قابل عمل اور عدم جواز والا قول تقریباً نا قابل عمل ہے۔لاکھ اسے ناجائز کہا جائے جن لوگوں کا اس سے مفاد وابستہ ہے وہ اسے کسی طرح چھوڑنے کے لئے تیار نہیں تو انہوں نے قابل عمل ہونے کی وجہ سے جواز والے قول کو عدم جواز والے قول پر ترجیح دے کر اس کے مطابق فتویٰ دے دیا لیکن چونکہ اس فتویٰ کے ساتھ اس قسم کی کوئی وضاحت نہ تھی کہ یہ فتویٰ مخصوص حالات کے پیش نظر ہے جو اس وقت موجود تھے قرآن و حدیث کے اصل منشا کے مطابق نہیں لہٰذا بعد والے غلطی سے یہ سمجھ بیٹھے کہ یہ فتویٰ قرآن و حدیث کے عین مطابق اور قطعی و آخری طور پر

ایک صحیح اسلامی فتویٰ ہے۔ رفتہ رفتہ مزارعت کے عدم جواز والی بات ہی ذہن سے نکل گئی اور یہ کھٹکا ہی ختم ہو گیا کہ وہ ناجائز بھی ہوسکتی ہے‘‘

(حکمت قرآن ستمبر اکتوبر 1984ء ص 94)

ہم کہتے ہیں

1- مولانا کا یہ فرمانا کہ ’’چونکہ اس فتویٰ کے ساتھ اس قسم کی کوئی وضاحت نہ تھی کہ یہ فتویٰ مخصوص حالات کے پیش نظر ہے جو اس وقت موجود تھے‘‘ درست نہیں ہے کیونکہ صاحب ہدایہ جو کہ اصحاب ترجیح و تصحیح میں سے ہیں امام صاحب کے قول کو قوی قرار دیتے ہیں اور فرماتے ہیں۔

الا ان الفتوی علی قولهما لحاجة الناس اليه ...... الخ

ظاہر ہے کہ الناس سے مراد اس زمانے کے لوگ تھے۔ تو اگر کسی زمانے میں لوگوں کی حاجت میں تغیر آ جائے تو صاحبین کے قول پر فتویٰ باقی نہ رہے گا۔ آخر اس سے زیادہ اور کونسی وضاحت مولانا کو مطلوب ہے۔

2- مولانا کی یہ بات کہ ’’مزارعت کا جواز قرآن و حدیث کے منشا کے مطابق نہیں‘‘ اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں۔

جواب

ایک موقع پر مولانا فرماتے ہیں کہ۔ ’’اور چونکہ یہ ایک امر واقعہ ہے کہ حکومت جو ایک طاقتور سیاسی ادارہ ہے جس چیز کی حمایت اور سرپرستی کرتی ہے وہ ضرور قائم ہوتی اور قائم رہتی ہے علماء دین کے فتوے اس کے خلاف عملاً بے اثر ثابت ہوتے اور دب کر رہ جاتے ہیں اس کی واضح مثال مسلم ممالک میں موجود بنکاری نظام کی ہے۔ جمہور علماء اسے سودی نظام کہہ کر اس کے حرام و ناجائز ہونے کا فتویٰ دے چکے ہیں لیکن چونکہ اس کو ہر جگہ حکومتوں کی حمایت سرپرستی اور پشت پناہی حاصل ہے لہٰذا علماء کے فتووں کے علی الرغم یہ نظام قائم اور ترقی کے مراحل طے کر رہا ہے اور تیزی کے ساتھ پھیل رہا ہے۔ اگر ماضی میں ایسا ہی معاملہ مزارعت پر مبنی نظام زمینداری کے ساتھ ہوا ہے تو اس میں حیرت اور تعجب کی کوئی بات نہیں ...... الخ‘‘

حیرت اور تعجب کی بات ہے کہ جب مولانا خود یہ فرما رہے ہیں کہ حکومت جب ایک نظام کو چلانا چاہتی ہے تو خواہ وہ حرام و ناجائز ہی کیوں نہ ہو وہ اس کو چلاتی ہے اور اس کو چلانے میں کامیاب رہتی ہے تو معلوم ہوا کہ نظام زمینداری چلانے کے لئے بھی اس کو کسی فتوے کی حاجت تو نہ تھی کیونکہ ملوکیت کی بنیاد مولانا کے بقول زمینداری و جاگیرداری نظام ہی ہے اور قاضی ابو یوسفؒ اور اصحاب ترجیح کو بھی یقیناً علم ہوگا کہ وہ مزارعت کے حق میں فتویٰ دیں یا نہ دیں حکومت نے جاگیرداری اور مزارعت کے نظام ہی کو چلانا ہے۔ تو پھر آخر ان کو کیا ضرورت پیش آئی کہ وہ اس کے حق میں فتویٰ دے کر اور اس کو مفتی بہ قرار دے کر حرام کو حلال بنائیں اور اس طرح غلط حالات سے صرف مصالحت تو کیا ان کے آگے ہتھیار ہی ڈال دیں۔ کیسی عجیب بات ہے کہ ہمارے اس گئے گزرے دور کے اہل حق بینکاری نظام کو سودی اور حرام کہنے پر ڈٹ جائیں اور تبع تابعین جلیل القدر محدثین اور فقہاء و مجتہدین اپنے دور کے غلط حالات سے مصالحت کر کے ایک ناجائز کام کے لئے جانتے بوجھتے کمزور دلائل مہیا کریں اور اصحاب ترجیح بھی اس ناجائز کام کے اختیار کو ترجیح دیں۔ نہ جانے مولانا کس مردہ انقلابی سوچ میں محو تھے جو ایسی ناقابل تسلیم باتیں کہہ گئے۔

مزارعت اور کرائے پر زمین دینے کے جواز کے دلائل

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر مزارعت اور کرائے پر زمین دینے کے جواز کے دلائل اکٹھے سامنے رکھ دیئے جائیں۔ ان دلائل کی طرف خود مولانا طاسین صاحب نے یوں اشارہ کیا کہ:

''امام ابو حنیفہؒ کے دو نامور شاگرد قاضی ابو یوسف اور امام محمد الشیبانی اپنے استاد کے برخلاف جواز مزارعت کے قائل تھے اور جیسا کہ ان کی اپنی کتابوں میں مذکور ہے وہ اس کے جواز میں معاملہ خیبر والی حدیث بطور دلیل پیش کرتے تھے اور دوسرے یہ قیاسی دلیل کہ مزارعت مضاربت کے مشابہ ہے لہٰذا جب مضاربت جائز ہے تو مزارعت بھی جائز ہونی چاہئے۔ تیسرے صحابہ و تابعین کے بعض آثار پیش کرتے تھے۔''

(حکمت قرآن جون 84ء ص 64)

خاص جگہوں کی پیداوار یا پیداوار کی مخصوص مقدار کے عوض زمین کرایہ پر دینا جائز نہیں

عَنْ حَنْظَلَةَ بْنِ قَيْسِ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ سَأَلْتُ رَافِعَ بْنَ خَدِيْجٍ عَنْ كِرَاءِ الْأَرْضِ بِالذَّهَبِ وَالْوَرِقِ فَقَالَ لَا بَاسَ بِهِ إِنَّمَا كَانَ النَّاسُ يُؤَاجِرُوْنَ عَلٰى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ عَلَى الْمَاذِيَانَاتِ وَ أَقْبَالِ الْجَدَاوِلِ وَأَشْيَاءَ مِنَ الذَّرْعِ فَيَهْلِكُ هٰذَا وَ يَسْلَمُ هٰذَا وَيَسْلَمُ هٰذَا وَيَهْلِكُ هٰذَا فَلَمْ يَكُنْ لِلنَّاسِ كِرَاءٌ إِلَّا هٰذَا فَلِذٰلِكَ زَجَرَعَنْهُ. (مسلم)

حنظلہ بن قیس رحمہ اللہ کہتے ہیں میں نے حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے سونے چاندی کے عوض زمین کرایہ پر لینے کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے فرمایا اس میں کچھ حرج نہیں ہے۔ بات یہ تھی کہ نبی ﷺ کے زمانے میں لوگ پانی کے بہاؤ کے کناروں پر اور نالوں کے شروع کے کناروں پر ہونے والی پیداوار اور کچھ مخصوص پیداوار کے عوض زمین اجرت پر دیتے تھے۔ تو (ایسا ہوتا کہ کبھی) ان حصوں کی پیداوار ضائع ہو جاتی اور دوسرے حصوں کی سالم رہتی یا ان حصوں کی پیداوار سالم رہتی اور دوسرے حصوں کی ضائع ہو جاتی۔ لوگوں میں کرایہ پر دینے کی صرف یہی صورت تھی تو رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا۔

عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيْجٍ قَالَ كُنَّا أَكْثَرَ الْأَنْصَارِ حَقْلًا. كُنَّا نُكْرِى الْأَرْضَ عَلٰى أَنَّ لَنَا هٰذِهٖ وَلَهُمْ هٰذِهٖ فَرُبَمَا أَخْرَجَتْ هٰذِهٖ وَلَمْ تُخْرِجْ هٰذِهٖ فَنَهَانَا عَنْ ذٰلِكَ. (مسلم)

حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ انصار میں سے ہم سب سے زیادہ زمین کرائے پر دیا کرتے تھے۔ ہم زمین کرایہ پر اس طرح دیا کرتے تھے کہ اس حصہ کی پیداوار ہماری ہوگی اور اس حصہ کی پیداوار ان (مزارعین) کی ہوگی تو کبھی ایسا ہوتا کہ ایک حصہ کی پیداوار ہوتی اور دوسرے حصہ کی پیداوار نہ ہوتی تو رسول اللہ ﷺ نے ہمیں اس (طرح کرایہ پر دینے) سے منع فرمایا۔

عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِىْ وَقَّاصٍ قَالَ كُنَّا نُكْرِى الْأَرْضَ بِمَا عَلَى السَّوَاقِىْ مِنَ الزَّرْعِ وَمَا سَعَدَ بِالْمَاءِ مِنْهَا فَنَهَانَا رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ عَنْ ذٰلِكَ. (ابوداؤد)

حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہم نالوں کے کناروں پر ہونے والی پیداوار

اور نالوں کے پانی سے براہ راست سیراب ہونے والی جگہوں کی پیداوار کے عوض زمین کرایہ پر دیتے تھے تو رسول اللہ ﷺ نے ہمیں اس سے منع فرمایا۔

عَنْ رَافِعٍ قَالَ أَتَانِیْ ظُهَیْرٌ فَقَالَ لَقَدْ نَهٰی رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ عَنْ أَمْرٍ كَانَ بِنَا رَافِقًا فَقُلْتُ وَمَا ذَاکَ مَا قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فَهُوَ حَقٌّ قَالَ سَأَلَنِیْ كَیْفَ تَصْنَعُوْنَ بِمَحَاقِلِكُمْ فَقُلْتُ نُؤَاجِرُهَا یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ عَلَی الرَّبِیْعِ أَوِ الْأَوْسُقِ مِنَ التَّمَرِ أَوِ الشَّعِیْرِ قَالَ فَلَا تَفْعَلُوْا اِزْرَعُوْهَا أَوْ أَزْرِعُوْهَا أَوْ أَمْسِكُوْهَا. (مسلم)

حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کہتے ہیں (میرے چچا) ظہیر میرے پاس آئے اور بتایا کہ جس بات میں ہمارے لئے سہولت تھی (اور فائدہ تھا) رسول اللہ ﷺ نے ہمیں اس سے منع فرما دیا ہے۔ میں نے پوچھا وہ کیا بات ہے (لیکن اتنی بات یقینی ہے کہ) جو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے بس وہی حق ہے۔ انہوں نے بتایا کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھ سے پوچھا کہ تم لوگ اپنی زرعی زمین کا کیا کرتے ہو تو میں نے جواب دیا کہ ہم نالیوں کے گرد ہونے والی پیداوار یا (پیداوار میں سے) اتنے وسق کھجور یا جو کے عوض کرایہ پر دیتے ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا ایسا نہ کرو یا تو خود کاشت کرو یا ویسے ہی کسی کو کاشت کے لئے دے دو یا زمین اپنے پاس روکے رکھو۔

نقدی کے عوض میں یا پیداوار سے علیحدہ کسی متعین شے کے عوض میں زمین کرایہ پر دینا جائز ہے

عَنْ حَنْظَلَةَ بْنِ قَیْسٍ قَالَ سَأَلْتُ رَافِعَ بْنَ خَدِیْجٍ عَنْ كِرَاءِ الْأَرْضِ بِالذَّهَبِ وَالْوَرِقِ فَقَالَ لَا بَاسَ بِهٖ. (مسلم)

حنظلہ بن قیس رحمہ اللہ کہتے ہیں میں نے حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے سونے چاندی (یعنی نقدی) کے عوض زمین کرایہ پر دینے کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ اس میں کچھ حرج نہیں ہے۔

عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِیْ وَقَّاصٍ قَالَ أَمَرَنَا أَنْ نُكْرِیَهَا بِذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ. (ابوداؤد)

حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے ہمیں سونے یا چاندی

(یعنی نقدی) کے عوض زمین کرایہ پر دینے کو فرمایا۔

عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَعْقَلٍ قَالَ أَخْبَرَنِیْ ثَابِتُ بْنُ الضَّحَّاکِ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ ...... أَمَرَ بِالْمُؤَاجَرَةِ وَ قَالَ لَا بَاسَ بِهٖ. (مسلم)

عبداللہ بن معقل رحمہ اللہ کہتے ہیں مجھے حضرت ثابت بن ضحاک رضی اللہ عنہ نے بتایا کہ رسول اللہ ﷺ نے (نقدی یا زمین کی پیداوار سے علیحدہ غلہ کے عوض) زمین کرایہ پر دینے کو فرمایا اور کہا کہ اس میں کچھ حرج نہیں ہے۔

مزارعت پر یعنی پیداوار کی تناسب سے تقسیم پر زمین دینا جائز ہے

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ اِفْتَتَحَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ خَیْبَرَ وَاشْتَرَطَ أَنَّ لَهُ الْأَرْضَ وَ كُلَّ صَفْرَاءَ وَبَیْضَاءَ وَ قَالَ أَهْلُ خَیْبَرَ نَحْنُ أَعْلَمُ بِالْأَرْضِ مِنْكُمْ فَأَعْطِنَاهَا عَلٰی أَنَّ لَكُمْ نِصْفَ الثَّمَرَةِ وَلَنَا نِصْفٌ. (ابوداؤد)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے خیبر فتح کیا اور یہ طے فرمایا کہ خیبر کی زمین اور تمام سونا چاندی (خیبر کے باشندوں کے جو کہ یہودی تھے نہیں رہے بلکہ) رسول اللہ ﷺ (اور مسلمانوں) کے ہوں گے۔ (اور خیبر سے یہود کو نکالنے کا بھی ارادہ ہوا) یہ جان کر اہل خیبر (جو یہودی تھے نبی ﷺ کے پاس آئے اور انہوں) نے کہا (آپ ہمیں یہاں سے جلا وطن نہ کیجئے) ہم کھیتی باڑی کو مسلمانوں سے زیادہ جانتے ہیں لہٰذا آپ ہمیں زمینیں دے دیجئے آدھا پھل آپ کا ہوگا آدھا ہمارا ہوگا۔

عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ لَمَّا ظَهَرَ عَلٰی خَیْبَرَ أَرَادَ إِخْرَاجَ الْیَهُوْدِ مِنْهَا وَكَانَتِ الْأَرْضُ حِیْنَ ظَهَرَ عَلَیْهَا لِلّٰهِ وَلِرَسُوْلِهٖ وَلِلْمُسْلِمِیْنَ فَأَرَادَ إِخْرَاجَ الْیَهُوْدِ مِنْهَا فَسَأَلَتِ الْیَهُوْدُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ أَنْ یُّقِرَّهُمْ بِهَا عَلٰی أَنْ یَكْفُوْا عَمَلَهَا وَلَهُمْ نِصْفُ الثَّمَرِ فَقَالَ لَهُمْ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ نُقِرُّكُمْ بِهَا عَلٰی ذٰلِکَ مَا شِئْنَا فَقَرُّوْا بِهَا حَتّٰی أَجْلَاهُمْ عُمَرُ. (مسلم).

فَأَجْلَا هُمْ عُمَرُ وَ أَعْطَاهُمْ قِیْمَةَ مَا كَانَ لَهُمْ مِنَ الثَّمَرِ مَالًا وَ إِبِلًا وَعُرُوْضًا مِنْ أَقْتَابٍ وَّ حِبَالٍ وَ غَیْرِ ذٰلِکَ. (بخاری)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر فتح کیا تو وہاں سے یہود کو جلا وطن کرنے کا ارادہ کیا اور فتح کے نتیجہ میں وہاں کی اراضی اللہ کے لئے (کہ اس کا حکم نافذ ہو) اور اس کے رسول کے لئے اور مسلمانوں کے لئے ہونی قرار پائی۔ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود کو وہاں سے جلا وطن کرنے کا ارادہ کیا تو یہود نے آپ سے درخواست کی کہ ان کو خیبر میں رہنے دیا جائے اس شرط پر کہ وہ خیبر کی زمینوں پر کام کریں گے اور (عوض میں) ان کو نصف پیداوار ملے گی۔ (چونکہ مسلمانوں کی نفری بھی کم تھی اس لئے) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ٹھیک ہے) جب تک ہم چاہیں گے ہم تمہیں یہاں برقرار رکھیں گے۔ تو وہ خیبر میں رہے یہاں تک کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو وہاں سے جلا وطن کیا۔ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہود کو جلا وطن کیا تو آپ نے ان کو (ان کے نصف) پھل کے حصہ کی قیمت مال اور اونٹوں اور سامان مثلاً کجاووں اور رسیوں وغیرہ کی شکل میں دی۔

عَنْ بَشِيرِ بْنِ يَسَارٍ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم لَمَّا أَفَاءَ اللّٰهُ عَلَيْهِ خَيْبَرَ قَسَّمَهَا سِتَّةً وَّ ثَلَاثِيْنَ سَهْمًا جَمْعًا فَعَزَلَ لِلْمُسْلِمِيْنَ الشَّطْرَ ثَمَانِيَةَ عَشَرَ سَهْمًا وَهُوَ الشَّطْرُ لِنَوَائِبِهٖ وَمَا يَنْزِلُ بِهٖ مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِيْنَ وَكَانَ ذٰلِكَ الْوَطِيْحُ وَ الْكَتِيْبَةُ وَالسَّلَالِمُ وَ تَوَابِعُهَا فَلَمَّا صَارَتِ الْأَمْوَالُ بِيَدِ النَّبِيِّ صلی اللہ علیہ وسلم وَالْمُسْلِمِيْنَ لَمْ يَكُنْ لَّهُمْ عُمَّالٌ يُكْفُوْنَهُمْ عَمَلَهَا فَدَعَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم الْيَهُوْدَ فَعَامَلَهُمْ. (ابوداؤد).

بشیر بن یسار رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو خیبر مال غنیمت کے طور پر عطا فرمایا تو آپ نے اس کو چھتیس حصوں میں تقسیم کیا۔ ان کے نصف یعنی اٹھارہ حصے آپ نے مسلمانوں کے لئے علیحدہ کیئے کہ ایک حصہ ہر سو آدمیوں کے لئے تھا نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی ان کے ساتھ شریک تھے اور آپ کے لئے بھی دوسرے ہر مسلمان کی طرح حصہ تھا۔ باقی نصف یعنی اٹھارہ حصے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حوادث اور مسلمانوں کے دیگر امور کے لئے مختص کیئے۔ یہ وطیح، کتیبہ اور سلالم اور مضافات کے علاقوں پر مشتمل تھے۔ جب یہ مال نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں کے ہاتھ لگا تو ان زمینوں پر کام کرنے کے لئے آدمی نہ تھے تو (خیبر کے یہود کی پیشکش پر) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود کو بلایا اور ان کے ساتھ مزارعت کا معاملہ کیا۔

عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَتِ الْأَنْصَارُ لِلنَّبِيِّ صلی اللہ علیہ وسلم اِقْسِمْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ إِخْوَانِنَا النَّخِيْلَ

قَالَ لَا فَقَالُوْا تَكْفُوْنَا الْمَؤُوْنَةَ وَ نُشْرِكُكُمْ فِي الثَّمَرَةِ فَقَالُوْا سَمِعْنَا وَ أَطَعْنَا. (بخاری)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں (جب مسلمان مکہ مکرمہ سے ہجرت کر کے مدینہ منورہ گئے تو) انصار نے نبی ﷺ سے کہا کہ آپ (ہمارے) کھجور کے باغ ہمارے اور ہمارے (مہاجر) بھائیوں کے درمیان تقسیم فرما دیجئے۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ نہیں (ہم ایسا نہیں کریں گے) انہوں نے کہا اچھا وہ باغوں میں ہماری جگہ کام کریں ہم ان کو پھل میں شریک کرتے ہیں۔ مہاجرین نے کہا یہ ہمیں دل و جان سے قبول ہے۔

عَنْ أَبِیْ جَعْفَرٍ قَالَ مَا بِالْمَدِيْنَةِ أَهْلُ بَيْتِ هِجْرَةٍ إِلَّا يَزْرَعُوْنَ عَلَى الثُّلُثِ وَالرُّبُعِ. (بخاری)

امام محمد باقر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مدینہ (منورہ) میں کوئی بھی ہجرت کرنے والا گھرانہ ایسا نہیں تھا جو تہائی یا چوتھائی پیداوار کے عوض کاشتکاری نہ کرتا ہو۔

وَ زَارَعَ عَلِیٌّ وَسَعْدُ بْنُ مَالِكٍ وَ عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ مَسْعُوْدٍ وَعُمَرُ بْنُ عَبْدِالْعَزِيْزِ وَ الْقَاسِمُ وَعُرْوَةُ وَ آلُ أَبِیْ بَكْرٍ وَ آلُ عُمَرَ وَ ابْنُ سِيْرِيْنَ رضی الله تعالیٰ عنهم. (بخاری)

حضرت علی اور حضرت سعد بن ابی وقاص اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم اور حضرت عمر بن عبدالعزیز اور حضرت قاسم بن محمد اور حضرت عروہ بن زبیر رحمہم اللہ اور حضرت ابوبکر کا خاندان اور حضرت عمر کا خاندان اور ابن سیرین رحمہ اللہ سب ہی اپنی زمین مزارعت پر دیتے تھے۔

فائدہ: بعض حدیثوں سے مزارعت کا منع ہونا معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔ ذیل میں ہم ان حدیثوں کا اصل مطلب کھولتے ہیں۔

عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيْجٍ قَالَ كُنَّا نُحَاقِلُ الْأَرْضَ عَلٰى عَهْدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَنُكْرِيْهَا بِالثُّلُثِ وَالرُّبُعِ وَالطَّعَامِ الْمُسَمّٰى فَجَاءَ نَا ذَاتَ يَوْمٍ رَجُلٌ مِنْ عُمُوْمَتِیْ فَقَالَ نَهَانَا رَسُوْلُ اللّٰهِ عَنْ أَمْرٍ كَانَ لَنَا نَافِعًا وَطَوَاعِيَةُ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ أَنْفَعُ لَنَا نَهَانَا أَنْ نُحَاقِلَ بِالْأَرْضِ فَنُكْرِيَهَا بِالثُّلُثِ وَالرُّبُعِ وَالطَّعَامِ الْمُسَمّٰى وَ أَمَرَ رَبَّ الْأَرْضِ أَنْ يَزْرَعَهَا أَوْ يُزْرِعَهَا وَكَرِهَ كِرَاءَ هَا وَمَا سِوٰى ذٰلِكَ. (مسلم)

حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ہم زمین کرایہ پر دیتے تھے اور اجرت میں تہائی یا چوتھائی پیداوار یا پیداوار کی متعین مقدار لیتے تھے۔ ایک روز میرے چچاؤں میں سے ایک (یعنی ظُہیر رضی اللہ عنہ) میرے پاس آئے اور بتایا کہ جس کام میں ہمارے لئے نفع تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں اس سے منع فرما دیا ہے اور ہمارے لئے اصل نفع والی چیز تو اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں تہائی یا چوتھائی پیداوار کے عوض یا پیداوار کی متعین مقدار کے عوض زمین کرایہ پر دینے سے منع کیا اور زمین کے مالک کو حکم دیا کہ یا تو خود کاشت کرے یا دوسرے کو ویسے ہی کاشت کے لئے دے دے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے زمین کرایہ پر دینے سے منع فرمایا۔

عَنْ عَطَاءٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم نَهٰى عَنِ الْمُخَابَرَةِ ...... قَالَ عَطَاءٌ فَسَّرَلَنَا جَابِرٌ قَالَ أَمَّا الْمُخَابَرَةُ فَالْأَرْضُ الْبَيْضَاءُ يَدْفَعُهَا الرَّجُلُ إِلَى الرَّجُلِ فَيُنْفِقُ فِيْهَا ثُمَّ يَاخُذُ مِنَ الثَّمَرِ. (مسلم)

عطاء رحمہ اللہ نقل کرتے ہیں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مخابرہ سے منع فرمایا۔ عطاء کہتے ہیں حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے ہمیں مخابرہ کی یہ تفسیر بتائی کہ ایک شخص خالی زمین دوسرے کو دے دے جو اس میں خرچ کرے اور پیداوار کا ایک حصہ لے۔

عَنْ جَابِرِبْنِ عَبْدِ اللّٰهِ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم نَهٰى عَنْ كِرَاءِ الْأَرْضِ. (مسلم)

حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زمین کرایہ پر دینے سے منع فرمایا۔

عَنْ جَابِرِبْنِ عَبْدِ اللّٰهِ قَالَ نَهٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم أَنْ يُّوْخَذَ لِلْأَرْضِ أَجْرٌ أَوْ حَظٌّ. (مسلم)

حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا کہ زمین پر کوئی اجرت یا (پیداوار میں سے) حصہ وصول کیا جائے۔

ممانعت کی حقیقت

حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کی حدیثوں میں جو ممانعت ہے وہ ان ممنوعہ صورتوں کے

ساتھ خاص ہے جن کا ذکر اوپر ہو چکا۔ رہی حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ حدیث تو اس میں ممانعت کی حقیقت مندرجہ ذیل تین امور پر موقوف ہے:

1- پوری بات کا پیش نظر نہ ہونا

عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ قَالَ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ يَغْفِرُ اللّٰهُ لِرَافِعِ بْنِ خَدِيْجٍ أَنَا وَاللّٰهِ أَعْلَمُ بِالْحَدِيْثِ مِنْهُ إِنَّمَا أَتَاهُ رَجُلَانِ مِنَ الْأَنْصَارِ وَقَدْ اِقْتَتَلَا فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم إِنْ كَانَ هٰذَا شَانُكُمْ فَلَا تُكْرُوْا الْمَزَارِعَ فَسَمِعَ قَوْلَهُ لَا تُكْرُوا الْمَزَارِعَ. (ابوداؤد و نسائی)

عروہ بن زبیر رحمہ اللہ سے روایت ہے حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے کہا اللہ تعالیٰ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کو معاف فرمائیں اللہ کی قسم میں ان سے زیادہ (متعلقہ) حدیث سے باخبر ہوں۔ بات یہ تھی کہ دو انصاری جھگڑتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوئے۔ ان کا جھگڑا دیکھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر تمہارا ایسا ہی معاملہ ہے (کہ خواہ مخواہ جھگڑتے ہو) تو تم کھیت کرایہ پر مت دیا کرو۔ اب رافع بن خدیج (بلکہ پہلے ان کے چچا) نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صرف اتنی بات سنی کہ کھیت کرایہ پر مت دو (اور اس بات کے پس منظر کو پیش نظر نہیں رکھا)۔

2- استحباب کو ضروری سمجھ لینا

عَنْ عَمْرٍو عَنْ طَاوٗسٍ أَنَّهُ كَانَ يُخَابِرُ قَالَ عَمْرٌو فَقُلْتُ لَهُ يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمٰنِ لَوْ تَرَكْتَ هٰذِهِ الْمُخَابَرَةَ فَإِنَّهُمْ يَزْعُمُوْنَ أَنَّ النَّبِيَّ صلی اللہ علیہ وسلم نَهٰى عَنِ الْمُخَابَرَةِ فَقَالَ أَيْ عَمْرُو أَخْبَرَنِيْ أَعْلَمُهُمْ بِذٰلِكَ يَعْنِي ابْنَ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صلی اللہ علیہ وسلم لَمْ يَنْهَ عَنْهَا إِنَّمَا قَالَ يَمْنَحُ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ خَيْرٌ لَّهُ مِنْ أَنْ يَّاخُذَ عَلَيْهَا خَرْجًا مَعْلُوْمًا. (مسلم)

عمرو بن دینار رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ طاؤس رحمہ اللہ مخابرہ کرتے تھے (یعنی زمین مزارعت پر دیتے تھے) عمرو کہتے ہیں میں نے ان سے کہا اے ابوعبدالرحمٰن کیا ہی اچھا ہوتا اگر آپ یہ مخابرہ چھوڑ دیتے کیونکہ بعض لوگ یہ دعوی کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مخابرہ سے منع فرمایا (اس لئے احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ آپ اس کو ترک کر دیں) انہوں نے کہا ارے عمرو اس معاملہ سے جو زیادہ باخبر ہیں یعنی حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ انہوں نے مجھے بتایا کہ

رسول اللہ ﷺ نے مخابرہ (یعنی مزارعت) سے منع نہیں کیا۔ آپ ﷺ نے تو محض یہ کہا تھا کہ تم میں سے کوئی اپنے بھائی کو زمین ویسے ہی کاشت کے لئے دے دے تو یہ اس کے لئے اس سے بہتر ہے کہ وہ اس پر کوئی متعین اجرت وصول کرے (لہٰذا مزارعت پر دینا جائز ہے)۔

عَنْ عَمْرٍو أَنَّ مُجَاهِدًا قَالَ لِطَاوٗسٍ اِنْطَلِقْ بِنَا إِلٰى رَافِعِ بْنِ خَدِيْجٍ فَاسْمَعْ مِنْهُ الْحَدِيْثَ عَنْ أَبِيْهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ فَانْتَهَرَهٗ قَالَ إِنِّىْ وَاللّٰهِ لَوْ أَعْلَمُ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ نَهٰى عَنْهُ مَا فَعَلْتُهٗ وَلٰكِنْ حَدَّثَنِىْ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ بِهٖ مِنْهُمْ يَعْنِى ابْنَ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ لَأَنْ يَمْنَحَ الرَّجُلُ أَخَاهُ أَرْضَهٗ خَيْرٌ لَّهٗ مِنْ أَنْ يَّاْخُذَ عَلَيْهَا أَجْرًا مَعْلُوْمًا. (مسلم)

عمرو بن دینار رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ مجاہد رحمہ اللہ نے طاؤس رحمہ اللہ سے کہا کہ ہمارے ساتھ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کے پاس چلو اور ان سے نبی ﷺ کی وہ حدیث سنو جو وہ اپنے چچا کے واسطے سے سناتے ہیں۔ طاؤس رحمہ اللہ نے مجاہد رحمہ اللہ کو جھڑک دیا اور کہا اللہ کی قسم اگر میں جانتا کہ رسول اللہ ﷺ نے (واقعی) اس سے منع کیا ہے تو میں (بھی) مزارعت کا کام نہ کرتا۔ لیکن مجھے تو ان لوگوں سے زیادہ اس معاملہ سے واقف شخص حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے بتایا کہ رسول اللہ ﷺ نے تو (صرف) یہ فرمایا تھا کہ تم میں سے کوئی اپنے بھائی کو زمین (کاشت کے لئے) بلاعوض دے یہ اس سے بہتر ہے کہ وہ اس پر کچھ متعین اجرت وصول کرے۔

3- مقید حکم کو مطلق سمجھنا

مندرجہ ذیل تین حدیثوں سے یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ عربوں میں عام طور سے مزارعت کی ناجائز صورتیں رائج تھیں جو جھگڑے کا سبب بنتی تھیں۔ رسول اللہ ﷺ نے خاص انہی سے منع فرمایا تھا لیکن چوتھی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے غلط فہمی سے اس مقید ممانعت کو مطلق سمجھ لیا تھا۔

عَنْ حَنْظَلَةَ بْنِ قَيْسِ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ سَأَلْتُ رَافِعَ بْنَ خَدِيْجٍ عَنْ كِرَاءِ الْأَرْضِ

بِالذَّهَبِ وَالْوَرِقِ فَقَالَ لَا بَاسَ بِهِ إِنَّمَا كَانَ النَّاسُ يُؤَاجِرُوْنَ عَلٰى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ عَلَى الْمَاذِيَانَاتِ وَ أَقْبَالِ الْجَدَاوِلِ وَأَشْيَاءَ مِنَ الذَّرْعِ فَيَهْلِكُ هٰذَا وَ يَسْلَمُ هٰذَا وَيَسْلَمُ هٰذَا وَيَهْلِكُ هٰذَا فَلَمْ يَكُنْ لِلنَّاسِ كِرَاءٌ إِلَّا هٰذَا فَلِذٰلِكَ زَجَرَعَنْهُ. (مسلم)

حنظلہ بن قیس رحمہ اللہ کہتے ہیں میں نے حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے سونے چاندی کے عوض زمین کرایہ پر لینے کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے فرمایا اس میں کچھ حرج نہیں ہے۔ بات یہ تھی کہ نبی ﷺ کے زمانے میں لوگ پانی کے بہاؤ کے کناروں پر اور نالوں کے شروع کے کناروں پر ہونے والی پیداوار اور کچھ مخصوص پیداوار کے عوض زمین اجرت پر دیتے تھے۔ تو (ایسا ہوتا کہ کبھی) ان حصوں کی پیداوار ضائع ہو جاتی اور دوسرے حصوں کی سالم رہتی یا ان حصوں کی پیداوار سالم رہتی اور دوسرے حصوں کی ضائع ہو جاتی۔ لوگوں میں کرایہ پر دینے کی صرف یہی صورت تھی تو رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا۔

عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيْجٍ قَالَ كُنَّا أَكْثَرَ الْأَنْصَارِ حَقْلًا. كُنَّا نُكْرِى الْأَرْضَ عَلٰى أَنَّ لَنَا هٰذِهٖ وَلَهُمْ هٰذِهٖ فَرُبَمَا أَخْرَجَتْ هٰذِهٖ وَلَمْ تُخْرِجْ هٰذِهٖ فَنَهَانَا عَنْ ذٰلِكَ. (مسلم)

حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ انصار میں سے ہم سب سے زیادہ زمین کرائے پر دیا کرتے تھے۔ ہم زمین کرایہ پر اس طرح دیا کرتے تھے کہ اس حصہ کی پیداوار ہماری ہو گی اور اس حصہ کی پیداوار ان (مزارعین) کی ہو گی تو کبھی ایسا ہوتا کہ ایک حصہ کی پیداوار ہوتی اور دوسرے حصہ کی پیداوار نہ ہوتی تو رسول اللہ ﷺ نے ہمیں اس (طرح کرایہ پر دینے) سے منع فرمایا۔

عَنْ رَافِعٍ قَالَ أَتَانِىْ ظُهَيْرٌ فَقَالَ لَقَدْ نَهٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ عَنْ أَمْرٍ كَانَ بِنَا رَافِقًا فَقُلْتُ وَمَا ذَاكَ مَا قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فَهُوَ حَقٌّ قَالَ سَأَلَنِىْ كَيْفَ تَصْنَعُوْنَ بِمَحَاقِلِكُمْ فَقُلْتُ نُؤَاجِرُهَا يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ عَلَى الرَّبِيْعِ أَوِ الْأَوْسُقِ مِنَ التَّمَرِ أَوِ الشَّعِيْرِ قَالَ فَلَا تَفْعَلُوْا اِزْرَعُوْهَا أَوْ أَزْرِعُوْهَا أَوْ أَمْسِكُوْهَا. (مسلم)

حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کہتے ہیں (میرے چچا) ظہیر میرے پاس آئے اور بتایا کہ جس بات میں ہمارے لئے سہولت تھی (اور فائدہ تھا) رسول اللہ ﷺ نے ہمیں اس سے منع فرما دیا ہے۔ میں نے پوچھا وہ کیا بات ہے (لیکن اتنی بات یقینی ہے کہ) جو رسول اللہ ﷺ

نے فرمایا ہے بس وہی حق ہے۔ انہوں نے بتایا کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھ سے پوچھا کہ تم لوگ اپنی زرعی زمین کا کیا کرتے ہو تو میں نے جواب دیا کہ ہم نالیوں کے گرد ہونے والی پیداوار یا (پیداوار میں سے) اتنے وسق کھجور یا جو کے عوض کرایہ پر دیتے ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا ایسا نہ کرو یا تو خود کاشت کرو یا ویسے ہی کسی کو کاشت کے لئے دے دو یا زمین اپنے پاس روکے رکھو۔

عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيْجٍ قَالَ كُنَّا نُحَاقِلُ الْأَرْضَ عَلٰى عَهْدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَنُكْرِيْهَا بِالثُّلُثِ وَالرُّبُعِ وَالطَّعَامِ الْمُسَمّٰى فَجَاءَ نَا ذَاتَ يَوْمٍ رَجُلٌ مِنْ عُمُوْمَتِيْ فَقَالَ نَهَا نَا رَسُوْلُ اللّٰهِ عَنْ أَمْرٍ كَانَ لَنَا نَافِعًا وَطَوَاعِيَةُ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ أَنْفَعُ لَنَا نَهَانَا أَنْ نُحَاقِلَ بِالْأَرْضِ فَنُكْرِيَهَا بِالثُّلُثِ وَالرُّبُعِ وَالطَّعَامِ الْمُسَمّٰى وَ أَمَرَ رَبَّ الْأَرْضِ أَنْ يَزْرَعَهَا أَوْ يُزْرِعَهَا وَكَرِهَ كِرَاءَ هَا وَمَا سِوٰى ذٰلِكَ. (مسلم)

حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں ہم زمین کرایہ پر دیتے تھے اور اجرت میں تہائی یا چوتھائی پیداوار یا پیدوار کی متعین مقدار لیتے تھے۔ ایک روز میرے چچاؤں میں سے ایک (یعنی ظُہیر رضی اللہ عنہ) میرے پاس آئے اور بتایا کہ جس کام میں ہمارے لئے نفع تھا رسول اللہ ﷺ نے ہمیں اس سے منع فرما دیا ہے اور ہمارے لئے اصل نفع والی چیز تو اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں تہائی یا چوتھائی پیداوار کے عوض یا پیداوار کی متعین مقدار کے عوض زمین کرایہ پر دینے سے منع کیا اور زمین کے مالک کو حکم دیا کہ یا تو خود کاشت کرے یا دوسرے کو ویسے ہی کاشت کے لئے دے دے اور آپ ﷺ نے زمین کرایہ پر دینے سے منع فرمایا۔

تنبیہ: آگے کی حدیث میں واضح ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ تمام خلفائے راشدین کے دور میں اپنی زمین مزارعت پر دیتے رہے حالانکہ یہ ایسا معاملہ نہیں جو حکومت کے علم میں نہ آ سکے۔ تمام خلفائے راشدین کا مزارعت پر سکوت اس کے جواز کی واضح دلیل ہے اور اس پر بھی کھلی دلیل ہے کہ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کو غلط فہمی ہوئی تھی۔

مزارعت کے بارے میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی احتیاط

عَنْ نَافِعٍ أَنَّ ابْنَ عُمَرَ كَانَ يُكْرِیْ مَزَارِعَهٗ عَلٰی عَهْدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ وَ فِیْ إِمَارَةِ أَبِیْ بَكْرٍ وَّ عُمَرَ وَعُثْمَانَ وَصَدْرًا مِنْ خِلَافَةِ مُعَاوِيَةَ حَتّٰی بَلَغَهٗ فِیْ آخِرِ خِلَافَةِ مُعَاوِيَةَ أَنَّ رَافِعَ بْنَ خَدِيْجٍ يُحَدِّثُ فِيْهَا بِنَهْیٍ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ فَدَخَلَ عَلَيْهِ وَأَنَا مَعَهٗ فَسَأَلَهٗ فَقَالَ كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ يَنْهٰی عَنْ كِرَاءِ الْمَزَارِعِ فَتَرَكَهَا ابْنُ عُمَرَ بَعْدُ وَكَانَ إِذَا سُئِلَ عَنْهَا بَعْدُ قَالَ زَعَمَ رَافِعُ بْنُ خَدِيْجٍ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ نَهٰی عَنْهَا. (مسلم)

نافع رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اور حضرت ابوبکر اور حضرت عمر اور حضرت عثمان کے دور خلافت میں اور حضرت معاویہ کی خلافت کے شروع کے سالوں میں اپنی زمینیں مزارعت پر دیتے تھے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی خلافت کے آخری دور میں ان کو یہ بات پہنچی کہ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نبی ﷺ سے مزارعت کی ممانعت بیان کرتے ہیں تو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ میرے ساتھ ان کے پاس گئے اور ان سے پوچھا تو حضرت رافع بن خدیج نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے زمینیں کرایہ پر دینے سے منع کیا ہے۔ اس پر حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے مزارعت پر زمینیں دینے کو ترک کر دیا اور اس کے بعد ان سے جب اس کے بارے پوچھا جاتا تو فرماتے کہ رافع بن خدیج یہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے۔

عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ أَنَّ عَبْدَ اللّٰهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ يُكْرِیْ أَرْضِيْهِ حَتّٰی بَلَغَهٗ أَنَّ رَافِعَ بْنَ خَدِيْجٍ الْأَنْصَارِیَّ كَانَ يَنْهٰی عَنْ كِرَاءِ الْأَرْضِ فَلَقِيَهٗ عَبْدُ اللّٰهِ فَقَالَ يَا ابْنَ خَدِيْجٍ مَاذَا تُحَدِّثُ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فِیْ كِرَاءِ الْأَرْضِ قَالَ رَافِعُ بْنُ خَدِيْجٍ لِعَبْدِ اللّٰهِ سَمِعْتُ عَمَّیَّ وَكَانَ قَدْ شَهِدَا بَدْرًا يُحَدِّثَانِ أَهْلَ الدَّارِ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ نَهٰی عَنْ كِرَاءِ الْأَرْضِ قَالَ عَبْدُ اللّٰهِ لَقَدْ كُنْتُ أَعْلَمُ فِیْ عَهْدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ أَنَّ الْأَرْضَ تُكْرٰی ثُمَّ خَشِیَ عَبْدُ اللّٰهِ أَنْ يَّكُوْنَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ أَحْدَثَ فِیْ ذٰلِكَ شَيْئًا لَمْ يَكُنْ عَلِمَهٗ فَتَرَكَ كِرَاءَ الْأَرْضِ. (مسلم).

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے بیٹے سالم رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ اپنی زمینیں مزارعت پر دیتے تھے یہاں تک کہ ان کو یہ بات پہنچی کہ حضرت رافع بن

خدیج زمین مزارعت پر دینے سے منع کرتے ہیں۔ اس پر حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ ان سے ملے اور کہا ارے ابن خدیج زمین کے کرایہ سے متعلق یہ آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا بیان کرتے ہیں۔ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کو بتایا کہ میں نے اپنے دو چچاؤں کو جو جنگ بدر کے شرکاء میں سے تھے گھر والوں کو یہ بیان کرتے ہوئے سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زمین کرایہ پر دینے سے منع فرمایا ہے۔ (یہ سن کر) حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تو میں یہی جانتا تھا کہ زمینیں کرایہ پر دی جاسکتی ہیں (سوائے ان مستثنٰی صورتوں کے جن کا پیچھے ذکر ہوا ہے اور ان کے والد حضرت عمر رضی اللہ عنہ سمیت کسی بھی خلیفہ راشد نے مزارعت سے منع بھی نہیں کیا تھا) لیکن پھر حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کو خوف ہوا کہ ہوسکتا ہے کہ اس بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی نیا حکم دیا ہو جس کا ان کو علم نہ ہوا ہو لہٰذا (اس ڈر سے) انہوں نے زمین کرایہ پر دینے کو ترک کر دیا۔

مذکورہ بالا دلائل پر مولانا طاسین صاحب کے اعتراض اور ان کے جواب

حدیث خیبر

اس حدیث میں خیبر کے یہود کے ساتھ جو معاملہ مذکور ہے مولانا طاسین صاحب اس کو خراج مقاسمہ کا معاملہ قرار دیتے ہیں مزارعت کا نہیں اور مزارعت کے لئے حدیث خیبر سے استدلال پر انہوں نے چار اعتراض کئے ہیں۔

پہلا اعتراض

خیبر کے معاملہ میں مدت مزارعت مذکور نہیں

و معاملة النبی صلی اللہ علیہ وسلم باهل خیبر کان خراج مقاسمة بطریق المن علیهم و الصلح و هو جائز لاخراج وظیفة والدلیل علیه انه صلی اللہ علیہ وسلم لم یبین المدة و لو کانت مزارعة لبینها لهم لان المزارعة لا تجوزعند من یجیزها الابیان المدة.

(حاشیه علی کتاب الحجة ص 140 ج 4)

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اہل خیبر کے ساتھ معاملہ خراج مقاسمہ کا تھا اور یہ ان پر احسان اور ان کے ساتھ صلح کے طریق پر تھا اور یہ جائز ہے۔ یہ خراج موظف نہیں تھا اس کی دلیل یہ ہے کہ نبی

ﷺ نے مدت کو بیان نہیں کیا۔ اگر وہ معاملہ ان کے درمیان مزارعت کا ہوتا تو آپ ﷺ اس کو ضرور بیان کرتے کیونکہ مجوزین مزارعت کے نزدیک بغیر مدت کو بیان کئے مزارعت جائز نہیں ہوتی۔

جواب

یہ کہنا کہ مدت مزارعت مذکور نہیں درست نہیں ہے کیونکہ حدیث میں یہ الفاظ ہیں **نقرکم بھا علی ذلک ما شئنا** یعنی نصف پیداوار پر عمل کی شرط کے ساتھ ہم تمہیں جب تک چاہیں گے خیبر میں رکھیں گے۔ مطلب یہ ہے کہ جب تک سیاسی اور انتظامی حالات ہمیں اجازت دیتے ہیں کہ تم کو خیبر میں رکھیں تم یہاں رہو اور مزارعت پر کام کرتے رہو۔ جب کبھی تمہارے اخراج کی ضرورت ہوئی تو مزارعت کا معاملہ بھی ختم ہو گا۔ اس طرح سے مدت خود رسول اللہ ﷺ نے طے فرمائی۔ کسی اور حدیث میں اس کے معارض موجود نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان جیسے حالات میں اس طرح سے مدت مقرر کرنا صحیح ہے۔

علاوہ ازیں خیبر میں زمینیں اور باغات دونوں ہی تھے اور احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کا معاملہ ایک ہی عقد میں ہوا ہے یعنی مزارعت و مساقات ایک عقد میں طے ہوئے۔ اسی لئے امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک مزارعت مساقات کے ضمن میں جائز ہے اور حنفیہ کے نزدیک مزارعت میں اگر مدت مقرر نہ کی جائے تو عقد فاسد ہوتا ہے لیکن مساقات میں مدت بیان نہ کرنے سے عقد فاسد نہیں ہوتا۔ ہدایہ میں ہے

و فی الاستحسان اذا لم یبین المدۃ یجوز و یقع علی اول ثمر یخرج لان الثمر لادر اکھا وقت معلوم و قل مایتفاوت و یدخل فیھا ما ھوا لمتیقن.

(کتاب المساقاۃ).

استحسان یہ ہے کہ جب مدت بیان نہ کی ہو تب بھی جائز ہو اور مدت پہلے پھل کے آنے تک ہو گی کیونکہ پھل کے پکنے کا متعین وقت ہوتا ہے جس میں تفاوت کم ہی ہوتا ہے اور جو وقت متعین ہے وہی شمار ہوتا ہے۔ تو عدم ذکر کی صورت میں مساقات میں جتنی مدت کا لحاظ ہو گا اتنی مدت خود بخود مزارعت کے لئے بھی طے ہو گئی۔

دوسرا اعتراض

خیبر کی زمین پر یہود کی ملکیت باقی رکھی گئی تھی۔

وایضاً فقدروی ابن عمر انه ﷺ لما ظهر علی خيبر سألته اليهود ان يقرهم بها علی ان يكفوه عملها و لهم نصف الثمرة فقال لهم نقركم بها علی ذلک ما شئنا. رواه البخاری و مسلم واحمد. و هذا صريح بانها كانت خراج مقاسمة و انهم كانوا ذمة للمسلمين والذمی اذا اقر علی ارضه بقيت علی ملكه و ما يوخذ من اراضيه خراج. (حاشيه علی كتاب الحجه ج 4 ص 140)

نیز حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ جب نبی ﷺ نے خیبر کو فتح کیا تو آپ سے یہود نے درخواست کی آپ ان کو خیبر میں ٹھہرنے دیں اس شرط پر کہ یہود آپ کے لئے عمل کی کفایت کریں گے اور ان کے لئے نصف پھل ہوگا نبی ﷺ نے ان سے فرمایا کہ ہم تمہیں جب تک ہم چاہیں گے اس شرط پر یہاں ٹھہرائیں گے۔ (بخاری و مسلم احمد) یہ حدیث اس بات پر صریح دلیل ہے کہ وہ معاملہ خراج مقاسمہ کا تھا اور یہ کہ وہ مسلمانوں کے ذمی تھے اور ذمی کو جب اس کی زمین پر برقرار رکھا جائے تو وہ اس کی ملکیت میں باقی رہتی ہے اور جو کچھ اس کی زمین سے لیا جاتا ہے۔ وہ خراج ہوتا ہے۔

جواب

کچھ حدیثیں اس پر صریح ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے خیبر کی زمین مسلمانوں پر تقسیم کر دی تھی اور اسی پر سب علماء کا اتفاق ہے جیسا کہ علامہ ابن القیم رحمہ اللہ زاد المعاد میں فرماتے ہیں **ولم يختلف العلماء ان ارض خيبر مقسومة.** تو جب خیبر کی زمین مسلمانوں کی ملکیت میں آ گئی تھی تو یہ کہنا کہ یہود خیبر کی ملکیت باقی رکھی گئی درست نہیں اور جب زمین پر ان کی ملکیت نہ رہی تو نبی ﷺ نے پیداوار میں سے جو کچھ لیا وہ خراج مقاسمہ کے طور پر نہ تھا۔

عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ لَمَّا ظَهَرَ عَلٰى خَيْبَرَ أَرَادَ اِخْرَاجَ الْيَهُوْدِ مِنْهَا وَكَانَتِ الْأَرْضُ حِيْنَ ظَهَرَ عَلَيْهَا لِلّٰهِ وَلِرَسُوْلِهٖ وَلِلْمُسْلِمِيْنَ فَأَرَادَ إِخْرَاجَ الْيَهُوْدِ

مِنۡهَا فَسَأَلَتِ الۡيَهُوۡدُ رَسُوۡلَ اللّٰهِ ﷺ أَنۡ يُقِرَّهُمۡ بِهَا عَلٰى أَنۡ يَكۡفُوۡا عَمَلَهَا لَهُمۡ نِصۡفُ الثَّمَرِ فَقَالَ لَهُمۡ رَسُوۡلُ اللّٰهِ ﷺ نُقِرُّكُمۡ بِهَا عَلٰى ذٰلِكَ مَا شِئۡنَا فَقَرُّوۡا بِهَا حَتّٰى أَجۡلَاهُمۡ عُمَرُ إِلٰى تَيۡمَاءَ وَأَرِيۡحَاءَ. (مسلم)

اور (خیبر کی) زمین جس وقت کہ نبی ﷺ نے غلبہ پایا اللہ اور اس کے رسول اور مسلمانوں کی تھی۔ آپ نے وہاں سے یہود کے اخراج کا ارادہ فرمایا تو یہود نے آپ ﷺ سے درخواست کی آپ ان کو وہاں رہنے دیں اس شرط پر کہ وہ اس کے عمل کی کفایت کریں گے اور ان کے لئے نصف ثمر ہو گا۔ نبی ﷺ نے ان سے فرمایا کہ ہم تمہیں اس معاہدے پر یہاں رکھیں گے جب تک چاہیں گے۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو تیماء وا ریحاء کی طرف جلا وطن کیا۔

(ب) عن بشير بن يسار ان رسول الله ﷺ لما افاء الله عليه خيبر قسمها ستة و ثلاثين سهما جمعا فعزل للمسلمين الشطر ثمانية عشر سهما يجمع كل سهم مائة النبى ﷺ معهم له سهم كسهم احدهم و عزل رسول الله ﷺ ثمانية عشر سهما و هو الشطر لنوائبه و ما ينزل به من امر المسلمين و كان ذٰلک الوطيع والكتيبة والسلالم و توابعها فلما صارت الاموال بيد النبى ﷺ والمسلمين لم يكن لهم عمال يكفونهم عملها فدعا رسول الله ﷺ اليهود فعاملهم. (ابوداؤد)

جب اللہ تعالیٰ نے نبی ﷺ کو خیبر مال غنیمت کے طور پر دیا تو آپ ﷺ نے اس کو چھتیس حصوں میں تقسیم کیا اور مسلمانوں کے لئے نصف اٹھارہ حصے علیحدہ کئے کہ ایک حصہ ہر سو آدمیوں کے لئے تھا۔ نبی ﷺ بھی مسلمانوں کے ساتھ تھے کہ ان کی طرح آپ کے لئے بھی ایک حصہ تھا اور آپ نے اٹھارہ حصے جو نصف تھے حوادث اور مسلمانوں کے امور کے لئے علیحدہ کئے اور وہ حصے وطیح اور کتیبہ اور سلالم اور ان کے توابع تھے۔ جب مال نبی ﷺ اور مسلمانوں کے ہاتھ میں آیا تو ان کے پاس کام کرنے والے آدمی نہ تھے جو خیبر کے کام کے لئے ان کی کفایت کرتے تو رسول اللہ ﷺ نے یہود کو بلایا اور ان کے ساتھ معاملہ کیا۔

(ج) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال افتتح رسول الله ﷺ خيبر و اشترط ان له الارض وكل صفراء و بيضاء وقال اهل خيبر نحن اعلم بالارض منكم فاعطناها

علی ان لکم نصف الثمرة ولنا نصف فزعم انه اعطاھم علی ذٰلک (ابو داؤد).

ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر فتح کیا اور شرط کی کہ زمین اور سونا و چاندی آپ کیلئے ہوگا۔ اہل خیبر نے کہا کہ ہم زمین کے کام کو آپ لوگوں سے زیادہ جانتے ہیں تو زمین ہم کو دے دیجئے اس شرط پر کہ آپ کے لئے نصف ثمر ہوگا اور ہمارے لئے نصف ثمر ہوگا۔ تو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے خیال کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اس شرط پر دی تھی۔

(د) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال: لما فدع اھل خیبر عبداللہ بن عمر قام عمر رضی اللہ عنہ خطیبا فقال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان عامل یھود خیبر علی اموالھم وقال نقرکم ما اقرکم اللہ وان عبداللہ بن عمر خرج الی مالہ ھناک فعدی علیہ من اللیل ففدعت یداہ و رجلاہ و لیس لنا ھناک عدو غیرھم ھم عدونا و تھمتنا وقد رأیت اجلاء ھم فلما اجمع عمر علی ذلک اتاہ احد من بنی ابی الحقیق فقال یا امیر المومنین ا تخرجنا وقد ا قرنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم وعاملنا علی الاموال و شرط ذلک لنا فقال عمرا ظننت انی نسیت قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیف بک اذا اخرجت من خیبر تعد و بک قلوصک لیلة بعد لیلة فقال کان ذٰلک ھزیلة من ابی القاسم فقال کذبت یا عدو اللہ فأجلاھم عمر و اعطاھم قیمة ما کان لھم من الثمر مالا و ابلا و عروضا من اقتاب و حیال و غیر ذلک. (بخاری)

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب اہل خیبر نے ان کے ہاتھ پیر کچلے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ خطبہ کے لئے کھڑے ہوئے اور فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود خیبر کے ساتھ ان کے اموال پر معاملہ کیا اور فرمایا کہ ہم تمہیں ٹھہرائیں گے جب تک اللہ تمہیں ٹھہرائیں گے اور یہ کہ عبداللہ بن عمر وہاں اپنی زمین کی طرف گئے تو رات کے وقت ان پر زیادتی کی گئی اور ان کے ہاتھ پاؤں کچلے گئے اور وہاں یہود کے علاوہ کوئی اور دشمن نہیں ہے وہ ہمارے دشمن ہیں اور ہماری ان پر تہمت ہے اور میں نے ان کی جلاوطنی کا ارادہ کیا ہے۔ تو جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کا فیصلہ فرمالیا تو (یہود کے خاندان) بنو ابی الحقیق کا ایک شخص ان کے پاس آیا اور کہا کہ اے امیر المومنین کیا آپ ہمیں نکالتے ہیں حالانکہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ہمیں برقرار رکھا اور ہمارے ساتھ معاملہ کیا اور اس کی ہمارے ساتھ شرط رکھی۔ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کیا تیرا

خیال ہے کہ میں نبی ﷺ کا قول بھول گیا ہوں کہ ”تیرا کیا حال ہوگا جب تو خیبر سے نکالا جائے گا اور تیری اونٹنی تیرے ساتھ رات کے بعد رات دوڑتی ہوگی“۔ اس نے کہا کہ وہ تو ابو القاسم ﷺ کا مذاق تھا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اے اللہ کے دشمن تو نے جھوٹ کہا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو جلا وطن کر دیا اور ان کو پھل کی قیمت مال اور اونٹ اور سامان پالان و رسیوں وغیرہ کی صورت میں دی۔

یہ حدیث بھی اس بات پر دال ہے کہ خیبر کی زمین مسلمانوں کی مملوکہ تھی یہود کی نہ تھی ورنہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ان کو زمین کی قیمت بھی ادا کرتے۔

تیسرا اعتراض

یہود خیبر کے ساتھ اگر مزارعت کا معاملہ کیا گیا ہوتا تو ان سے جزیہ ضرور لیا جاتا۔ چونکہ ان سے جزیہ نہیں لیا گیا لہٰذا یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ ان سے خراج مقاسمہ کا معاملہ کیا گیا جس کے ساتھ جزیہ کو جمع نہیں کیا جاتا۔ مولانا طاسین صاحب لکھتے ہیں۔

”یہود خیبر کی حیثیت ذمیوں کی تھی جن پر قرآن مجید کے واضح حکم کے مطابق جزیہ و خراج عائد ہوتا تھا جس طرح مسلمانوں پر زکوۃ وعشر ہوتا ہے اور حکومت پر لازم ہوتا ہے کہ وہ ان سے جزیہ وخراج وصول کر کے قومی بیت المال میں داخل کرے لیکن یہ تاریخی واقعہ ہے کہ یہود خیبر سے سوائے نصف پیداوار کے کچھ اور وصول نہیں کیا گیا جس کا مطلب یہ ہوا کہ یہود خیبر سے جو نصف پیداوار وصول کی جاتی تھی وہ خراج کے طور پر تھی مزارعت کے طور پر نہیں تھی ورنہ یہ لازم آئے گا کہ یہود خیبر کی حد تک قرآن کی آیت جزیہ پر عمل نہیں ہوا۔“

جواب

مولانا کی یہ دلیل قابل تعجب ہے۔ مولانا کا غالبًا یہ خیال ہے کہ ذمیوں پر یا تو جزیہ آتا ہے یا خراج آتا ہے اور خراج ادا کرنے سے یہود خیبر پر جزیہ ادا نہ کرنے کا اعتراض باقی نہیں رہتا۔ لیکن یہ بات درست نہیں۔ جزیہ خراج الراس ہے اور خراج خراج الارض ہے اور ایک شخص سے یہ دونوں ہی وصول کیے جا سکتے ہیں۔ جزیہ اس کی ذات کی بنا پر اور خراج اس کی زمین کی بنا پر۔

چوتھا اعتراض

مولانا طاسین صاحب لکھتے ہیں کہ ''خود حدیث خیبر کے راوی بھی اس معاملہ کو مزارعت کا معاملہ نہ سمجھتے تھے۔

جواب

مولانا کا یہ فرمانا کہ خود حدیث کے راوی بھی اس معاملہ کو مزارعت کا معاملہ نہ سمجھتے تھے محل نظر ہے۔ اس واقعہ کی روایت کرنے والے جیسا کہ مولانا نے تحریر فرمایا ہے تین صحابی ہیں یعنی حضرات عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن عباس اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم۔ ہم ہر ایک کے بارے میں مولانا کے اعتراضات پر نظر کرتے ہیں۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے متعلق روایتیں

i- عن نافع ان ابن عمر کان یکری مزارعه علی عهد النبی صلی اللہ علیہ وسلم و فی امارة ابی بکر و عمر و عثمان و صدرا من خلافة معاویة حتّٰی بلغه فی اٰخر خلافة معاویة ان رافع بن خدیج یحدث فیها بنهی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فدخل علیه وانا معه فسأله فقال کان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ینهی عن کراء الارض فترکها ابن عمر بعد فکان اذا سئل عنها بعد قال زعم ابن خدیج ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم نهی عنها. (مسلم)

حضرت نافع کہتے ہیں کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں اور حضرات ابوبکر، عمر، عثمان اور معاویہ رضی اللہ عنہم کی خلافت کے ابتدائی دور میں اپنی زمینیں کرائے پر دیتے تھے یہاں تک کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت کے آخر میں ان کو یہ بات پہنچی کہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ اس کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ممانعت بیان کرتے ہیں۔ تو ابن عمر رضی اللہ عنہ ان کے پاس گئے جب کہ میں بھی ان کے ساتھ تھا اور ان سے پوچھا تو انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کراء الارض سے منع فرماتے تھے۔ تو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اس کے بعد اس کو چھوڑ دیا اور جب ان سے اس کے بارے میں پوچھا جاتا تو فرماتے کہ رافع بن خدیج کا کہنا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع کیا ہے۔

ii- عن عمر و بن دینار قال سمعت ابن عمر یقول کنا لا نری بالخبر باسا

حتی کان عام اول فزعم رافع ان النبی ﷺ نهی عنه و فی روایة ابن عیینة فترکناه من اجله (مسلم)

عمرو بن دینار رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کو فرماتے ہوئے سنا کہ ہم مزارعت میں کوئی حرج نہیں دیکھتے تھے یہاں تک کہ پہلا سال تھا کہ رافع رضی اللہ عنہ نے دعویٰ کیا کہ نبی ﷺ نے اس سے منع کیا ہے۔ ابن عیینہ کی روایت میں ہے کہ پس ہم نے اس کی وجہ سے اسے ترک کر دیا۔

ان روایتوں سے مولانا کا استدلال

مولانا لکھتے ہیں کہ ”(ان دو حدیثوں) کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے اس معاملے کو کب ترک کیا۔ (دوسری) روایت کے مطابق رسول اللہ ﷺ کی وفات کے پہلے ہی سال میں اور (پہلی) روایت کے مطابق حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی خلافت کے آخر میں گویا رسول اللہ ﷺ کی وفات کے تقریباً اڑتالیس سال بعد کیونکہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی وفات 60ء میں ہوئی۔ چونکہ یہ دونوں روایتیں صحیحین یعنی بخاری و مسلم کی ہیں لہٰذا سند و اسناد کے لحاظ سے صحیح لیکن ظاہر ہے کہ یہ دو بالکل مختلف باتیں ایک ساتھ نہیں ہوسکتیں لہٰذا یہ دیکھنا ہوگا کہ دوسرے قرائن و دلائل کی روشنی میں ان دو باتوں میں سے کونسی بات راجح اور زیادہ قرین قیاس ہے۔

بہرحال یہ بات کسی طرح قرین قیاس اور قابل فہم نہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کو مخابرت کی ممانعت کا علم رسول اللہ ﷺ کی وفات کے تقریباً پچاس سال بعد ہوا ہو جب کہ اس کے مقابلے میں پہلے سال والی بات ہر لحاظ سے قرین قیاس اور مطابق عقل معلوم ہوتا ہے کیونکہ یہ تو ہوسکتا ہے کہ تحریم ربوا کے اعلان کے بعد جو سن نو ہجری میں ہوا رسول اللہ ﷺ نے مخابرت و کراء الارض کی جو سختی کے ساتھ ممانعت فرمائی اور بعض حضرات کو اس سے روکا ایک آدھ سال تک حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو اس کا علم نہ ہوا ہو لیکن یہ بات سمجھ میں نہیں آسکتی کہ مدینہ جیسے ایک چھوٹے سے شہر میں جہاں مسلمانوں کا آپس میں مثالی میل ملاپ تھا اور وہ ایک دوسرے کے حالات سے خوب واقفیت اور دینی مسائل و احکام کے علم اور ان کی تبلیغ و اشاعت

میں بے حد دلچسپی رکھتے تھے ایک ایسی بات کا علم حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کو تقریباً پچاس سال کے بعد ہوا ہو جس کے راوی حضرت رافع بن خدیج کے علاوہ تقریباً دس صحابہ اور بھی تھے اور جو ایک عملی اور عام علم و مشاہدے میں آنے والی بات تھی اور جس کا شرعی جواز وعدم جواز سے تعلق تھا۔ ممکن ہے یہ بات حضرت نافع کے علاوہ نیچے کے کسی راوی نے گھڑ کر ان کی طرف منسوب کر دی ہو۔ بہرکیف اس (پہلی) بات کے مقابلے میں (دوسری) بات زیادہ معقول اور قابل اعتبار ہے۔'' (حکمت قرآن ص 45-46 ءاگست 83ء)

مولانا کا یہ پورا استدلال محل نظر ہے کیونکہ عام اول سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کا پہلا سال مراد لینا صحیح نہیں۔

i- عمرو بن دینار رحمہ اللہ کی روایت میں عام اول سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کا پہلا سال مراد لینا دعویٰ بلا دلیل ہے۔ کسی اور واقعہ کے بعد کا پہلا سال مراد ہونے کے مقابلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کا پہلا سال مراد ہونے کو آخر کس بنیاد پر ترجیح حاصل ہے۔ مولانا نے اس کا کچھ تذکرہ نہیں کیا حالانکہ اس روایت میں ہے کہ **کنا لا نری بالخبر باسا** کہ ہم مخابرہ میں کچھ حرج نہ دیکھتے تھے اور ابن عینیہ کی روایت میں ہے کہ **فتر کناہ لاجلہ** یعنی ہم نے حضرت رافع بن خدیج کے کہنے کی وجہ سے اسے ترک کر دیا۔

معلوم ہوا کہ اس وقت تک حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ خود مخابرت و مزارعت پر زمین دیتے تھے۔ عام طور پر صحابہ خصوصاً مہاجرین رضی اللہ عنہم کے پاس جو زمینیں آئی ہیں وہ مفتوحہ علاقوں کی زمینیں تھیں جو ان میں تقسیم ہوئیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات تک ایسی فتوحات نہیں ہوئیں کہ جن میں مفتوحہ زمینیں غانمین میں تقسیم ہوئی ہوں سوائے خیبر کے جس کا معاملہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اور خیبر ہی کے بارے میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا وہ واقعہ مذکور ہو چکا جو خیبر سے یہود کے اخراج کا باعث بنا۔ غرض مولانا طاسین صاحب کا یہ دعویٰ مان لیا جائے کہ عام اول سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کا پہلا سال مراد ہے تو اس سے تو اس بات کی تعیین ہو جائے گی کہ خیبر کے یہود کے ساتھ مزارعت کا معاملہ ہوا تھا کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی صرف خیبر میں زمین تھی جو یہود کو کاشت کے لئے دی گئی تھی۔

ii- یہ بھی غنیمت ہے کہ مولانا نے حضرت نافع رحمہ اللہ کا نام بھی کسی راوی کا گھڑا ہوا نہیں قرار دیا۔ نافع اپنی روایت میں کہتے ہیں کہ **فدخل علیه و انا معه** یعنی حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کے پاس گئے اور میں ان کے ساتھ تھا۔

نافع کے والد کا نام کاؤس یا ہرمز تھا ویلم کے رہنے والے تھے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کو کسی جنگ میں ملے تھے اور ان کے غلام تھے۔ (غلامان اسلام سعید احمد اکبر آبادی)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے خواہ ان کو جنگ میں مال غنیمت میں حاصل کیا ہو یا کسی سے خریدا ہو اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ وہ عجمی النسل تھے جو کسی جنگ میں غلام بنے تھے اور یہ بات مخفی نہیں کہ عرب سے باہر عجم میں لڑائیوں کا آغاز حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور میں ہوا۔ تو نافع حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے پاس حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت سے پہلے نہیں آئے۔

iii- نافع حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے پاس تیس سال رہے اور ظاہر یہی ہے کہ یہ صحبت حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی وفات پر ہی منقطع ہوئی ہو گی کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کو ان سے بڑا تعلق تھا اور ان کی جدائی گوارا نہ تھی یہاں تک کہ ایک مرتبہ عبداللہ بن جعفر نے بارہ ہزار درہم کے عوض ان کو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے خریدنا چاہا تو انہوں نے صاف انکار کر دیا۔ ایک دفعہ ابن عامر نے نافع کی قیمت کے سلسلہ میں تیس ہزار درہم پیش کئے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا میں ڈرتا ہوں کہ ابن عامر کے درہم کہیں مجھ کو فتنہ میں مبتلا نہ کر دیں اس کے بعد آپ نے فرمایا **اذهب فانت حر** (جاؤ تم آزاد ہو) (غلامان اسلام از سعید احمد اکبر آبادی)

اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا انتقال 73ھ میں ہوا۔ اس اعتبار سے صحبت کا آغاز 43ھ میں ہوا اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی خلافت 41ھ میں شروع ہوئی۔ لہٰذا یہ روایت بے غبار ہے اور یہی صحیح ہے کہ یہ واقعہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے دور خلافت کے آخری حصے میں پیش آیا۔

iv- پھر ایک حرام اور ربوی معاملہ جو منشاء قرآنی کے خلاف ہو اس کو ابن عمر رضی اللہ عنہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے ایک سال بعد تک یعنی بقول مولانا کے دو سال تک کرتے رہے ہوں یہ بھی عجیب بات ہے کیونکہ اگر ان کو علم نہ ہو سکا تو کیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ان کے معاملات کا علم نہ ہو گا وہ تو ان کو منع کر سکتے تھے۔

نیز مولانا خود لکھتے ہیں کہ 9ھ میں سود کی حرمت آئی۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ مدینہ منورہ

کے رہنے والے اور بقول مولانا کے ’’مدینہ جیسے ایک چھوٹے سے شہر میں جہاں مسلمانوں کا آپس میں مثالی میل ملاپ تھا اور وہ ایک دوسرے کے حالات سے خوب واقفیت اور دینی مسائل واحکام کے علم اور ان کی تبلیغ و اشاعت میں بے حد دلچسپی رکھتے تھے......‘‘ مولانا کوتو پچاس سال تسلیم کرنا دشوار ہے لیکن ہم تو دو سال بھی تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں ہیں کیونکہ مدینہ منورہ کا جو نقشہ مولانا نے کھینچا ہے اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی شخصیت کو سامنے رکھتے ہیں تو تعجب و حیرت ہوتی ہے کہ جو معاملہ اعلانیہ ہوتا ہے اور حکومت کی نظر سے بھی گزرتا ہے کہ وہ عشر وغیرہ وصول کرتی ہے۔ اس پر دو سال تک کسی نے ان کو نہیں ٹوکا۔ لہٰذا اب صرف یہی رہ جاتا ہے کہ یہ مان لیا جائے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی طرح دیگر بہت سے لوگ بھی مزارعت و کراء الارض کرتے ہوں گے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نہی کردہ صورتوں سے پرہیز کرتے ہوں گے۔ پھر بہت عرصے بعد جب رافع رضی اللہ عنہ کی یہ بات پہنچی کہ وہ مزارعت کو علی الاطلاق منع کرتے ہیں تو تحقیق کے لئے اکابرین صحابہ موجود نہ تھے۔ خیبر کا معاملہ بھی ختم ہو چکا تھا تو بجائے مباحثہ و مناظرہ کرنے کے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے احتیاط کے طریقے کو اختیار کیا کہ ایسے معاملے کو ترک کر دیا جائے۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت سے مولانا کا دوسرا استدلال

اس روایت کے ان الفاظ سے کہ ابن عمر نے اس کے بعد مخابرت کو چھوڑ دیا۔ پھر بعد میں جب بھی ان سے اس کے متعلق پوچھا جاتا تو جواب دیتے کہ رافع بن خدیج نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا:

مولانا طاسین صاحب یہ نتیجہ نکالتے ہیں:

’’حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ مخابرے کا کاروبار کرتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد جب انہوں نے حضرت رافع بن خدیج سے ممانعت کی حدیث سنی تو مخابرہ و کراء الارض کو ہمیشہ کے لئے چھوڑ دیا اور پھر عدم جواز کا فتویٰ دیتے رہے۔‘‘

(حکمت قرآن اگست 83ء ص 49)

جواب

صاحب انصاف خود دیکھ لیں کہ چند سطروں پیشتر مذکورہ حدیث میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے شک کا اظہار فرمایا ہے۔اس کی روشنی میں کیا ان کا یہ فرمانا کہ **زعم ابن خدیج ان رسول اللہ** صلی اللہ علیہ وسلم **نھی عنھا** کو ان کا ایسا فتویٰ قرار دیا جا سکتا ہے جو واقعتاً حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے نزدیک عدم جواز پر دلالت کرتا ہو۔

پھر سوچنے کی بات ہے کہ آخر لوگ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے فتویٰ کیوں لینے آتے تھے خلفائے راشدین کے پاس کیوں نہیں جاتے تھے؟ معلوم ہوا کہ یہ اختلاف ہی بعد میں پیدا ہوا ہے جب کہ اکابر صحابہ موجود نہ تھے۔ اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ بھی جواب میں اس کی حرمت کا جزم نہیں فرماتے تھے بلکہ ان کو رافع رضی اللہ عنہ پر حوالہ کرتے تھے کہ وہ اس کی نہی روایت کرتے ہیں حالانکہ رحلت نبوی کے ایک سال بعد تو مدینہ منورہ میں اتنے صحابہ موجود تھے کہ ان سے تحقیق بہت آسان تھی۔صرف رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کے پاس جانے اور تحقیق میں صرف ان پر انحصار کرنے کی کیا وجہ تھی؟ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ بھی تھے ان سے تحقیق آسان تھی۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت سے مولانا کا تیسرا استدلال

مولانا طاسین صاحب لکھتے ہیں:

(ب) ''سوچنے کی بات یہ ہے کہ اگر حضرت عبداللہ بن عمر کے نزدیک یہود خیبر کا معاملہ مزارعت کا معاملہ ہوتا تو وہ نہ صرف یہ کہ مزارعت کو ترک نہ کرتے بلکہ رافع بن خدیج کو یہ بھی کہہ سکتے تھے کہ جس معاملہ پر رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر دم تک اور پھر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عمل کیا اسے کیسے ممنوع و ناجائز کہا جا سکتا ہے بلکہ اس موقع پر اس سے بہتر اور قوی دلیل دوسری کوئی نہیں ہوسکتی تھی کیونکہ معاملہ خیبر سے کسی کو انکار نہ تھا لیکن ایک روایت کے مطابق حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے یہ فرمایا کہ ہوسکتا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مخابرہ و مزارعہ کی ممانعت فرمائی ہو اور انہیں اس کا علم نہ ہوا ہو لہٰذا انہوں نے رافع بن خدیج کی روایت کردہ حدیث پر اعتماد کرتے ہوئے مزارعت و کراء الارض کو ہمیشہ کے لئے ترک کر دیا''۔

جواب

1- ہم یہ بات اوپر کئی بار ذکر کر چکے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی روایت پر از روئے احتیاط مزارعت کو ترک کیا تھا یہ نہیں کہ ان کے نزدیک تحقیق سے مزارعت ناجائز اور حرام ثابت ہوئی بلکہ انہوں نے بحث و مباحثہ کی راہ ہی اختیار نہیں کی اور اس خدشہ سے کہ شاید عدم جواز والی حدیث ہو احتیاطاً مزارعت کو ترک کر دیا۔ اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو حکمت قرآن اگست 83ء ص 45 پر خود مولانا طاسین صاحب نے ذکر کی ہے۔

عن ابن شهاب قال اخبرنی سالم ان عبدالله بن عمر قال كنت اعلم فی عهد رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ان الارض تكرى ثم خشی عبدالله ان يكون النبی صلی اللہ علیہ وسلم قد احدث فی ذلك شيئا لم يكن علمه فترك كراء الارض.

ابن شہاب زہری کہتے ہیں کہ مجھے سالم رحمہ اللہ نے بتایا کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں جانتا تھا کہ زمین مزارعت پر دی جاتی ہے۔ پھر عبداللہ رضی اللہ عنہ کو خوف ہوا کہ کہیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بارے میں کوئی نیا حکم دیا ہو جس کا ان کو علم نہ ہوا ہو لہٰذا انہوں نے کراء الارض کو ترک کر دیا۔

اس حدیث کے آخری الفاظ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے صرف خدشہ اور خوف کو ظاہر کرتے ہیں جس کو جب ان کے اس قول کے مقابلہ میں دیکھا جائے کہ ''میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں (بالیقین) جانتا تھا کہ زمین مزارعت پر دی جاتی ہے'' تو نتیجہ صرف یہ نکلتا ہے کہ ان کو حضرت رافع بن خدیج کی بات پر یقین نہیں ہوا بلکہ شک ہی رہا۔

مولانا آگے اپنی بات کو دوسرے رنگ میں پیش کرتے ہیں۔

''اسی طرح اگر حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے نزدیک معاملہ خیبر مزارعت کا معاملہ ہوتا جس پر نہ صرف یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل رہا بلکہ حضرت صدیق اور حضرت فاروق کا بھی عمل رہا تو اس پر عمل کرنا سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سنت شیخین رضی اللہ عنہما پر عمل کرنا تھا۔ لہٰذا ابن عمر رضی اللہ عنہ جیسے عاشق سنت سے کیسے ممکن تھا کہ وہ اس سنت پر عمل کرنا چھوڑ دیتے''۔

(حکمت قرآن اگست 83ء ص 49، 50)

اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ جب مولانا کے بقول یہ مکالمہ رحلت نبوی ﷺ کے ایک سال بعد ہوا ہے تو مولانا کا یہ استدلال باطل ہے کیونکہ مزارعت کی سنت پر تو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا عمل تھا ہی۔ اب ترک کرنے سے ترک سنت نہیں ہوئی بلکہ ایک سنت سے دوسری سنت کی طرف انتقال ہوا ہے اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ جیسے عاشق سنت کے شایان شان یہی تھا کہ جب **خشی عبداللہ ان یکون النبی ﷺ قد احدث فی ذلک شیئا لم یکن علمہ.** حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کو یہ خوف ہوا کہ شاید نبی ﷺ نے اس بارے میں کوئی نیا حکم دیا ہو جو ان کے علم میں نہ آیا ہو تو انہوں نے اس کو پسند کیا کہ کہیں ان سے یہ نیا حکم اور نئی سنت نہ چھوٹ جائے لہٰذا فترک کراء الارض. (انہوں نے کراء الارض کو ترک کر دیا)۔

حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا حضرت رافع بن خدیج کی روایت پر اعتراض کہ انہوں نے پوری بات نہ سنی نہ نقل کی

عن زید بن ثابت انہ قال یغفر اللّٰہ لرافع بن خدیج انا و اللّٰہ کنت اعلم بالحدیث منہ انما جاء رجلان من الانصار الی رسول اللہ ﷺ قد اقتتلا فقال ان کان ھذا شانکم فلا تکروا المزارع فسمع قولہ لا تکروا المزارع.

حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے کہا اللہ تعالیٰ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ رحم فرمائے اللہ کی قسم میں ان کے مقابلے میں حدیث سے زیادہ باخبر ہوں۔ بات اتنی تھی کہ دو انصاری رسول اللہ ﷺ کے پاس جھگڑتے ہوئے آئے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر تمہارا یہ معاملہ ہے تو کھیت اجارہ پر نہ دو تو رافع نے صرف یہ سنا کہ کھیت اجارہ پر نہ دو۔

حضرت سالم رحمہ اللہ کا حضرت رافع بن خدیج کی روایت پر اعتراض

(ابن شہاب) سألت سالم بن عبداللّٰہ عن کراء الارض فقال لا باس بھا بالذھب والورق فقلت ارأیت الذی یذکر عن رافع بن خدیج فقال اکثر رافع ولو کانت لی مزرعۃ اکریتھا. (مالک)

امام زہری رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے

صاحبزادے سالم رحمہ اللہ سے زمین کو اجارہ پر دینے کے متعلق دریافت کیا تو فرمایا سونے چاندی کے عوض اجارہ دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ میں نے کہا آپ کو وہ حدیث معلوم ہے جو رافع بن خدیج سے روایت کی جاتی ہے فرمایا رافع بہت زیادتی کرتے ہیں۔ اگر میرے پاس کھیتی کی زمین ہوتی تو میں اس کو ضرور اجارہ پر دیتا۔

حضرت طاؤس رحمہ اللہ کا حضرت رافع بن خدیج کی روایت پر اعتراض کہ انہوں نے مستحب کو واجب سمجھ لیا

عن عمرو ان مجاهدا قال لطاوس انطلق بنا الى رافع بن خديج فاسمع منه الحديث عن ابيه عن النبى ﷺ قال فانتهره قال انى والله لو اعلم ان رسول الله ﷺ نهى عنه ما فعلته ولكن حدثنى من هواعلم به منهم يعنى ابن عباس ان رسول الله ﷺ قال لان يمنح الرجل اخاه ارضه خير له من ان ياخذ عليها اجرا معلوما. (مسلم)

عمرو بن دینار رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ مجاہد رحمہ اللہ نے طاؤس رحمہ اللہ سے کہا کہ ہمارے ساتھ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کے پاس چلو اور ان سے نبی ﷺ کی وہ حدیث سنو جو وہ اپنے چچا کے واسطے سے سناتے ہیں۔ طاؤس رحمہ اللہ نے مجاہد رحمہ اللہ کو جھڑک دیا اور کہا اللہ کی قسم اگر میں جانتا کہ رسول اللہ ﷺ نے (واقعی) اس سے منع کیا ہے تو میں (بھی) مزارعت کا کام نہ کرتا۔ لیکن مجھے تو ان لوگوں سے زیادہ اس معاملہ سے واقف شخص حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے بتایا کہ رسول اللہ ﷺ نے تو (صرف) یہ فرمایا تھا کہ تم میں سے کوئی اپنے بھائی کو زمین (کاشت کے لئے) بلاعوض دے یہ اس سے بہتر ہے کہ وہ اس پر کچھ متعین اجرت وصول کرے۔

حضرت طاؤس رحمہ اللہ کے انکار پر مولانا طاسین صاحب کا اعتراض

مولانا طاسین صاحب حضرت طاؤس رحمہ اللہ کے انکار پر یوں اعتراض کرتے ہیں کہ:

”......کہیں ایسا تو نہیں جو ان کے ہمعصر اور ہم پایہ بعض تابعین کرام نے کہا ہے کہ چونکہ وہ خود مزارعت پر عمل پیرا تھے اور انہوں نے اپنی زمین مزارعت پر دے رکھی تھی لہذا وہ

اسے جائز کہتے تھے۔

عن حماد انه قال سألت مجاهدا و سالما عن كراء الارض بالثلث والربع فكرهاه وسالت عن ذلك طاؤسا فلم يربه باسا قال فذكرت ذٰلک لمجاهدٍ وكان يشرفه و يوقر فقال انه يزارع.

حماد رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نے مجاہد اور سالم رحمہما اللہ سے تہائی و چوتھائی پیداوار پر کراء الارض کے بارے میں پوچھا تو دونوں نے اس کو مکروہ سمجھا اور میں نے طاؤس رحمہ اللہ سے اس کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے اس میں کوئی حرج نہیں پایا۔ کہتے ہیں کہ میں نے اس کا ذکر مجاہد سے کیا وہ ان کی تکریم و توقیر کرتے تھے تو انہوں نے کہا کہ وہ مزارعت کرتے ہیں۔

اس روایت میں انه يزارع کے الفاظ جو طنزاً کہے گئے ہیں اس پر دلالت کرتے ہیں کہ حضرت طاؤس مزارعت پر عمل پیرا تھے۔ پھر اسی قسم کی ایک اور روایت کتاب الآثار امام محمد میں بھی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں۔

عن محمد قال اخبرنا ابو حنيفة عن حماد انه سأل طاؤساً عن الزراعة بالثلث و الربع فقال لاباس به فذكرت ذٰلک لابراهيم فكرهه وقال ان طاؤسا له ارض يزارعه فمن اجل ذٰلک قال.

امام محمد رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے حماد رحمہ اللہ کی بات بتائی کہ انہوں نے طاؤس رحمہ اللہ سے تہائی چوتھائی پیداوار پر مزارعت کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے کہا کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ پھر میں نے اس کا ذکر ابراہیم نخعی رحمہ اللہ سے کیا تو انہوں نے اس کو ناپسند کیا اور کہا کہ طاؤس کے پاس زمین ہے جس کو وہ مزارعت پر دیتے ہیں اور اس وجہ سے انہوں نے یہ کہا ہے۔

مذکورہ روایتوں سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت طاؤس عملاً مزارعت کو اختیار کئے ہوئے تھے اور اس وقت کے بعض ممتاز علماء جیسے عمرو بن دینار، مجاہد، ابراہیم نخعی اور حماد کو ان کا یہ عمل کھٹکتا اور برا لگتا تھا اور بعض نے ان سے کہا بھی کہ کاش وہ اسے چھوڑ دیں لیکن انہوں نے نہیں چھوڑا اور عمرو بن دینار سے کہا۔

ای عمرو انی اعطیھم و اعینھم و ان اعلمھم اخبرنی یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہ ان النبی ﷺ لم ینہ عنھا ولکن قال ان یمنح احدکم اخاہ خیر لہ من ان یاخذ علیہ خرجا معلوما.

اے عمرو میں ان کو دیتا ہوں اور ان کی مدد کرتا ہوں اور ان سے زیادہ عالم یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہ نے مجھے خبر دی کہ نبی ﷺ نے اس سے نہیں روکا تھا البتہ یہ فرمایا تھا کہ تم میں سے ایک کا اپنے بھائی کو عطیہ کرنا بہتر ہے اس سے کہ وہ اس پر مقررہ اجر لے۔

......غور سے دیکھا جائے تو حضرت طاؤس کے اس جواب میں کئی کمزوریاں ہیں۔ مثلاً اپنی مزارعت کے جواز کے لئے یہ کہنا کہ میں اپنے مزارعین کو ان کے مقررہ حق سے زیادہ دیتا اور ان کی مدد کرتا ہوں اس وجہ سے کمزور ہے کہ جو معاملہ بنیادی طور پر ناجائز ہو وہ ایک فریق کے فیاضانہ برتاؤ سے جائز نہیں ہوسکتا......"

جواب

مولانا کی پیش کردہ اس ساری تفصیل سے ممکن ہے کہ ایک عام قاری اس خیال میں مبتلا ہو کہ شاید طاؤس رحمہ اللہ چونکہ خود مزارعت میں ملوث تھے اس لئے انہوں نے اس کے جواز کے قول کو لیا ہو۔

اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ طاؤس رحمہ اللہ خود مجتہد تھے یا نہیں۔ اگر خود مجتہد تھے تو ان پر اپنے اجتہاد پر عمل کرنا واجب تھا اور اگر غیر مجتہد تھے تو انہوں نے کسی مجتہد یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول کی تقلید کی تھی اور یہ تقلید ان کے لئے جائز تھی۔ اس عمل کے جواز و عدم جواز میں فیاضانہ برتاؤ کو کوئی دخل نہ تھا۔ البتہ چونکہ وہ خود روایت کرتے ہیں کہ "**لان یمنح الرجل اخاہ ارضہ خیر لہ من ان یا خذ علیہ خرجا معلوما** تو سوال یہ ہوسکتا تھا کہ انہوں نے اولیٰ کو کیوں اختیار نہیں کیا۔ اس پر گویا ان کی طرف سے یہ جواب ہو گیا کہ اگر چہ انہوں نے خیر اور اولی کو اختیار نہیں کیا مباح و جائز کو اختیار کیا ہے لیکن اس میں بھی وہ مزارعین کے ساتھ احسان فرماتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ ایک روایت میں وہ خود فرماتے ہیں۔ **انی واللہ لوا علم ان**

رسول الله ﷺ نهى عنه ما فعلته (اللہ کی قسم بلاشبہ اگر میں جانتا کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع کیا ہے تو میں اس کو نہ کرتا) جس سے معلوم ہوا کہ اس کے جواز کا پہلے ان کو علم حاصل ہوا بعد میں انہوں نے اس کو اختیار کیا۔

حضرت مجاہد اور حضرت ابراہیم نخعی رحمہما اللہ نے جو یہ قول کیا کہ ''ان طاؤسا له ارض یزارعه فمن اجل ذلک قال''. تو ان امامین سے یہ بعید ہے کہ وہ طاؤس رحمہ اللہ (جو بقول مولانا ان کے ہم پایہ تھے) کے بارے میں ایسا خیال رکھتے ہوں گے کہ چونکہ یہ حرام کے مرتکب ہو رہے ہیں اس لئے اس کے جواز کا قول کر رہے ہیں حالانکہ مولانا نے مجاہد رحمہ اللہ کے بارے میں خود نقل کیا ہے کہ وہ طاؤس رحمہ اللہ کا اکرام و توقیر کرتے تھے۔ اس سے البتہ خود یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ابراہیم نخعی اور مجاہد رحمہما اللہ مزارعت کی حرمت و بطلان کے قائل نہ تھے بلکہ تورعاً اس کو مکروہ سمجھتے تھے اور اس کے ترک کو بہتر دخیر سمجھتے تھے جس سے اس کے فی نفسہ جواز کی نفی نہیں ہوتی۔

اس کے بعد مولانا نے طاؤس رحمہ اللہ کے اعلم به منهم کا وصف حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے لئے لگانے پر خاصا اعتراض کیا ہے جو بالکل بیکار ہے۔ اس حصے کو تو ہم چھوڑتے ہیں البتہ اعتراض کے پہلے حصہ میں مولانا نے دو باتیں کہی ہیں۔

1- تجارت پیشہ ہونے کی وجہ سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کا معاملہ مزارعت سے براہ راست تعلق نہ تھا جب کہ ان کے مقابلے میں دوسرے صحابہ رضی اللہ عنہ کا زراعت پیشہ ہونے کی وجہ سے براہ راست تعلق تھا۔

2- حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ عمر کے لحاظ سے بہت چھوٹے اور ان کے مقابلے میں حضرت ظہیر رضی اللہ عنہ، حضرت اسید رضی اللہ عنہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ حضرت ثابت بن ضحاک حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ وغیرہ بڑی عمر کے اور زیادہ واقف کار تھے مولانا نے لکھا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی وفات کے وقت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی عمر تقریباً تیرہ سال تھی اور ظاہر ہے کہ اگر انہوں نے مزارعت کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے کوئی حدیث سنی ہوگی تو وہ تیرہ سال کی عمر سے بھی پہلے سنی ہوگی جو عام طور پر بلوغت کی عمر بھی نہیں ہوتی۔

پہلی بات کا جواب تو یہ ہے کہ ابن عباس اور دیگر صحابہ کی روایات میں اختلاف صرف مطلق اور مقید کا ہے اور کسی مسئلہ میں اطلاق وتقیید اور عام و خاص کا فرق سمجھ لینا یہ ضروری نہیں کہ جو اس مسئلہ میں مبتلا ہو وہ ایسا کر بھی سکے۔ اس کو سمجھنے کے لئے تو فہم و سمجھ کی ضرورت ہوتی ہے اور اس میں کوئی خفا نہیں کہ صحابہ کے مابین بھی فہم میں تفاوت تھا۔ آخر فقہائے صحابہ کی تعداد تو بہت تھوڑی ہے اور ان امور کو سمجھ لینا یہ فقیہ کا کام ہے اور دیگر بہت سے مذکور صحابہ کے مقابلے میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کا فقیہ ہونا واضح ہے۔

دوسری بات کا الزامی جواب یہ ہے کہ پھر جتنے بھی صغار صحابہ ہیں خواہ وہ فقہاء ہی کیوں نہ ہوں بڑی عمر کے صحابہ کے مقابلے میں ان کی تمام روایات ترک کر دینی چاہئیں بلکہ جہاں روایت کا اختلاف نہ ہو وہاں بھی قیاس کے مقابلے میں ان کی روایت کو نہ لیا جائے۔ یہاں معاملہ عمر کا نہیں بلکہ فقاہت کا ہے۔ آخر اسی فہم و فقاہت ہی کی وجہ تو تھی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ان کو اپنی مجلس مشاورت میں نمایاں مقام دیتے تھے جب کہ بعض لوگوں نے یہ کہا بھی کہ یہ تو ہمارے بچوں کے ہم عمر ہیں۔ نیز جیسا کہ ہم پہلے بھی ذکر کر چکے ہیں اور آگے تفصیلاً بیان کریں گے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ تنہا یہ قول نہیں کر رہے بلکہ بہت سے صحابہ رضی اللہ عنہم بھی ان ہی کا سا قول کرتے ہیں۔

حدیث خیبر کے دوسرے راوی حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے بارے میں مولانا کی رائے

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے منقول روایت یہ ہے

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم ینه عنه ولکن قال لان یمنح احدکم اخاہ خیر له من ان یاخذ خرجا معلوما.

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع نہیں فرمایا لیکن یہ فرمایا تھا کہ تم میں سے ایک کا اپنے بھائی کو عطیہ کرنا بہتر ہے اس سے کہ وہ اس پر کوئی معلوم اجرت لے۔

مولانا لکھتے ہیں:

’’حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ بھی معاملہ خیبر کو مزارعت کا معاملہ نہ سمجھتے تھے۔ اس کا

ثبوت یہ ہے کہ ان سے متعلق بعض روایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ مزارعت کو ایک غیر اولی اور مکروہ معاملہ کہتے تھے جس کا نہ کرنا کرنے سے بہتر ہوتا ہے۔ اس بارے میں ہم ان کی احادیث وروایات کچھ آگے نقل کریں گے جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے۔''

نیز فرماتے ہیں کہ ''یہاں صرف یہ عرض کرنا مقصود ہے کہ اگر معاملہ خیبر ان کے نزدیک مزارعت کا معاملہ ہوتا جس پر خود رسول اللہ ﷺ اور خلفائے راشدین کا عمل رہا تو وہ معاملہ مزارعت کو کبھی غیر اولی اور مکروہ معاملہ نہ کہتے کیونکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اولی کے مقابلے میں غیر اولی اور مستحب کے مقابلے میں مکروہ کو اختیار کیا حالانکہ یہ درست نہیں کیونکہ آپ ﷺ ہمیشہ اولی اور مستحب کو اختیار فرماتے تھے۔

(حکمت قرآن اگست 83ء)

جواب

ہم کہتے ہیں کہ

i- حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت میں اخاہ (یعنی اپنے بھائی کو) کا لفظ اس پر واضح دلیل ہے کہ کاشت کے لئے زمین بغیر اجرت کے دینا اس وقت مستحب ہے جب مسلمان اپنے کسی مسلمان بھائی کو زمین دے۔ یہودی مسلمانوں کے دینی بھائی نہیں اس لئے ان کو بغیر اجرت کے دینا مستحب نہیں۔ تو رسول اللہ ﷺ کا ان سے مزارعت پر معاملہ کرنا غیر مستحب اور غیر اولی نہیں۔

ii- جو غیر اولی ہو اور مستحب کے مقابلہ میں ہو وہ مکروہ تنزیہی ہوتا ہے مکروہ تحریمی نہیں۔ اور ضرورت کے وقت میں مکروہ تنزیہی کو اختیار کرنا منع نہیں اور بلی کا جھوٹا جو مکروہ تنزیہی ہوتا ہے نبی ﷺ نے اس سے وضو کیا ہے۔

مزارعت کے جواز کے حق میں صحابہ وتابعین کے آثار

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مزارعت کا معاملہ کرنا

i- عن اسماعیل بن ابی حکیم عن عمر بن عبدالعزیز قال لما استخلف عمر

اجلی اھل نجران و اھل فدک و تیماء واھل خیبر و اشتری عقارھم واموالھم واستعمل یعلی بن منبه فاعطی البیاض یعنی بیاض الارض علی ان کان البذر والبقر والحدید من عمر فلھم الثلث و لعمر الثلثان و انکان منھم فلھم الشطر وله الشطر و اعطی النخل و العنب علی ان لعمر الثلثین ولھم الثلث . (بیھقی)

(بحوالہ حکمت قرآن اپریل 84ء ص 66)

اسماعیل بن ابی الحکیم سے مروی ہے کہ عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو انہوں نے اہل نجران اہل فدک و تیماء اور اہل خیبر کو جلا وطن کیا اور ان (میں سے اہل خیبر کے) علاوہ جو زمینوں کے مالک نہ تھے باقی) کی زمینیں اور اموال خرید لئے اور یعلی بن منبہ کو عامل مقرر کیا اور زمین کا شتکاروں کو دی اس معاہدے پر کہ اگر بیج، بیل اور ہل عمر رضی اللہ عنہ کی طرف سے ہوں تو ان کے لئے ایک تہائی اور عمر کے لئے دو تہائی اور اگر یہ سب چیزیں ان کی طرف سے ہوں تو دونوں کے لئے نصف نصف اور کھجوروں اور انگوروں کے باغ دیئے اس معاہدے پر کہ عمر رضی اللہ عنہ کے لئے دو تہائی اور ان لوگوں کے لئے ایک تہائی پیداوار ہو گی۔

ii- عن خالد الاحمر عن یحی بن سعید ان عمرا جلی اھل نجران والیھود والنصاری و اشتری بیاض ارضھم و کرو مھم فعامل عمر الناس ان ھم جاء وا بالبقر والحدید من عندھم فلھم الثلثان ولعمر الثلث و ان جاء عمر بالبذرمن عنده فله الشطر و عاملھم فی النخل علی ان لھم الخمس وله الباقی وعا ملھم فی الکرم علی ان لھم الثلث وله الثلثان. (ابن ابی شیبه)

(حکمت قرآن اپریل 84ء ص 66)

خالد الاحمر نے یحییٰ بن سعید سے روایت کیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل نجران اور یہود و نصاریٰ کو نجران سے نکل جانے کا حکم دیا اور ان کے کھیت اور باغات خریدے پھر لوگوں سے اس طرح معاملہ فرمایا کہ اگر بیل و ہل وغیرہ ان لوگوں کی طرف سے ہوں تو ان کے لئے دو تہائی اور عمر رضی اللہ عنہ کے لئے ایک تہائی اور اگر بیج عمر رضی اللہ عنہ کی طرف سے ہوں تو ان کے لئے نصف پیداوار ہو گی اور کھجور کے باغوں کے متعلق اس طرح معاملہ فرمایا کہ پانچواں ان کے

لئے اور چار حصے عمر رضی اللہ عنہ کے لئے۔ انگور کے باغوں میں یہ معاملہ فرمایا کہ لوگوں کے لئے ایک تہائی اور عمر رضی اللہ عنہ کے لئے دو تہائی۔

مولانا طاسین صاحب کی رائے

مولانا طاسین صاحب ایک طرف تو یوں لکھتے ہیں:

''حدیث خیبر میں ایسے الفاظ موجود ہیں جو یہ بتلاتے ہیں کہ یہود کی حد تک بھی یہ معاملہ عارضی اور خاص حالات کے ساتھ مشروط مقید تھا یعنی مستقل اور مطلق نہ تھا......'' (ایضا)

لیکن دوسری طرف اپنی اس بات کے بالکل برعکس مذکورہ بالا روایتوں کی توجیہیں یوں کرتے ہیں۔

''بہر حال ان روایتوں سے یہ ضرور ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اپنے عہد خلافت میں مفتوحہ ممالک کی ایسی اراضی کو جو بیت المال اور تمام مسلمانوں کی مشترک ملکیت قرار پائی تھیں مقامی کاشت کاروں سے جو عموماً غیر مسلم ذمیوں کی حیثیت رکھتے تھے پیداوار کے ایک حصے پر کاشت اور آباد کرایا۔ آپ نے یہ معاملہ بحیثیت سربراہ حکومت اور متولی بیت المال کے عام مسلمانوں اور جملہ رعایا کے فائدے کے لئے ذمی یا غیر ذمی رعایا سے کیا جیسا کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود خیبر سے فرمایا تھا لہٰذا یہ معاملہ ایک مسلمان مالک زمین کا اپنے شخصی فائدہ کی خاطر دوسرے مسلمان مزارع سے نہ تھا......''

(حکمت قرآن اپریل 84ء ص 67)

جواب

مولانا طاسین صاحب نے اس توجیہ میں یہ دکھانے کی ناتمام کوشش کی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ معاملہ غیر مسلم ذمیوں سے کیا۔ ناتمام کوششوں کے الفاظ ہم نے اس لئے استعمال کئے کہ مولانا نے ایک تو یہ لکھا کہ ''مقامی کاشتکاروں سے جو عموماً غیر مسلم ذمیوں کی حیثیت رکھتے تھے'' اور پھر یہ لکھا کہ ''عام مسلمانوں اور جملہ رعایا کے فائدے کے لئے ذمی یا غیر ذمی رعایا سے کیا۔''

مولانا کی یہ بات کہ وہ کاشتکار ذمی تھے صراحۃ غلط ہے کیونکہ نجران، فدک، تیماء اور خیبر

سے جب یہود نصاریٰ کو نکال دیا تو اب وہاں کوئی غیر مسلم ذمی تو باقی نہ رہے۔ مشرکین یعنی بت پرستوں کے لئے بھی وہاں رہنے کی شرعاً گنجائش نہ تھی جیسا کہ اس روایت میں ہے:

ابو الزبیر انه سمع جابر بن عبدالله یقول اخبرنی عمر بن الخطاب انه سمع رسول الله ﷺ یقول لاخرجن الیهود والنصاریٰ من جزیرة العرب فلا اترک فیها الامسلما. (ابو داؤد، کتاب الخراج والفیٔ والامارة)

حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ میں جزیرہ عرب سے یہود ونصاریٰ کو ضرور نکال دونگا اور اس میں سوائے مسلم کے کسی کو نہیں چھوڑوں گا۔

لہٰذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جو معاملہ فرمایا وہ صرف مسلمان کاشتکاروں سے فرمایا۔ مولانا طاسین صاحب بھی اس حقیقت سے بے خبر نہ تھے اس لئے انہوں نے اس کی یہ توجیہ کی کہ وہ ایک مسلمان حکومت کا مسلمان کاشتکار سے معاملہ تھا ایک مسلمان فرد کا دوسرے مسلمان فرد سے نہ تھا اور یہی توجیہ انہوں نے خیبر کے معاملہ میں بھی نکال لی۔ اس لئے فرماتے ہیں۔

''اور اگر تھوڑی دیر کے لئے یہ تسلیم کر لیا جائے کہ معاملہ خیبر مزارعت کا معاملہ تھا تو چونکہ ظاہر ہے کہ وہ دو آزاد مسلمانوں کے درمیان نہ تھا بلکہ اسلامی حکومت کے سربراہ اور غیر مسلم ذمیوں کے درمیان تھا لہٰذا جن احادیث میں معاملہ خیبر کا ذکر ہے وہ ان احادیث سے کسی طرح متعارض نہیں جن میں دو آزاد مسلمانوں کے درمیان مزارعت کے عدم جواز کا ذکر ہے۔'' (حکمت قرآن ستمبر 83ء ص 43)

ہم کہتے ہیں کہ مولانا طاسین صاحب خیبر کے معاملہ کو سود کے زمرہ میں شمار کرتے ہیں لہٰذا لکھتے ہیں:

''حدیث خیبر قرآن مجید کے اصولی تصور سے مطابقت نہیں رکھتی جو معاشی معاملات کے جواز و عدم جواز سے متعلق اس میں پایا جاتا ہے جب کہ اس کے بالمقابل احادیث قرآن مجید کے اصول تصور سے مطابقت رکھتی ہیں''۔ (حکمت قرآن نومبر 1983ء)

مولانا فرماتے ہیں:

''لیکن جب ہم بغور دیکھتے اور اس کا گہرائی کے ساتھ تجزیہ کرتے اور حقیقی جائزہ لیتے

ہیں تو یہ (یعنی معاملہ مزارعت) معاملہ بیع نہیں بلکہ معاملہ ربوا سے مماثل و مشابہ نظر آتا ہے وہ یوں کہ جس طرح معاملہ ربوا میں سود خور کے لئے اس کی اصل رقم اس کے حق میں محفوظ رہتی اور معاملہ ختم ہونے پر اس کو بے کم و کاست پوری ملتی ہے اسی طرح معاملہ زراعت میں مالک کے لئے زمین محفوظ رہتی اور معاملہ ختم ہونے پر پوری کی پوری اسے واپس ملتی ہے۔ کاشت کے بعد اس کی قیمت مالیت میں کوئی خاص کمی واقع نہیں ہوتی یعنی ایسا نہیں ہوتا کہ ایک زمین کی قیمت کاشت سے پہلے مثلاً ایک ہزار روپے فی ایکڑ تھی تو کاشت ہو جانے کے بعد اس کی قیمت نو سو روپے فی ایکڑ رہ جاتی ہو بلکہ اس کے برعکس بعض دفعہ یہ ضرور ہوتا ہے کہ ایک بنجر زمین کو کاشتکار خوب محنت سے بناتا اور کھاد پانی وغیرہ صحیح طور پر دیتا ہے تو کاشت سے اس کی قدر و قیمت کچھ بڑھ جاتی ہے۔

بہر حال غور سے اور تجزیہ در تجزیہ کر کے دیکھا جائے تو معاملہ مزارعت اپنی حقیقت و ماہیت اپنے مضمرات و مقتضیات اور اپنے نتائج و اثرات کے لحاظ سے معاملہ ربا کے مشابہ و مماثل نظر آتا ہے لہذا قرآن مجید کی رو سے جو حکم ربوا کا ہے وہی اس معاملہ کا بھی ہے"۔

(حکمت قرآن مئی 83ء ص 40)

ہم کہتے ہیں کہ ربوا کا حکم تو یہ ہے کہ وہ مسلمان حکومت اور رعایا کے درمیان بھی جائز نہیں اور جب مولانا طاسین صاحب کے مطابق مزارعت کا حکم بھی وہی ہے جو ربوا کا ہے تو ان کے ضابطہ کے مطابق مسلمان حکومت اور رعایا کے درمیان مزارعت بھی جائز نہیں ہونی چاہئے خواہ رعایا کے وہ افراد مسلمان ہوں یا ذمی ہوں۔ تعجب ہے کہ مولانا نے اتنی کھلی اور واضح بات کو پیش نظر نہ رکھا۔ غرض حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے لئے بھی جائز نہ تھا کہ وہ رعایا کے ساتھ ربوا کا معاملہ کرتے۔ لیکن جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رعایا کے ساتھ اور وہ بھی مسلمانوں کے ساتھ مزارعت کا معاملہ کیا تو معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک مزارعت سود اور ربوا کا معاملہ نہیں تھا۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اور حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کا مزارعت کا معاملہ کرنا

(ا) اخبرنا عبدالرزاق عن الثوری عن ابراھیم بن المھاجر عن موسیٰ بن طلحة قال اقطع عثمان لخمسة من اصحاب محمد ﷺ لعبد الله ولسعد وللزبیر ولخباب ولاسامة بن زید فکان جارای عبدالله و سعد یعطیان ارضھما بالثلث.

کہا کہ ہمیں خبر دی عبدالرزاق نے ثوری سے انہوں نے ابراہیم بن مہاجر سے انہوں نے موسیٰ بن طلحہ سے انہوں نے کہا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے نبی ﷺ کے پانچ صحابہ عبداللہ بن مسعود، سعد، زبیر، خباب اور اسامہ بن زید رضی اللہ عنہم کو جاگیریں دیں۔ تو میرے دو پڑوسی یعنی عبداللہ اور سعد رضی اللہ عنہما اپنی زمین کو تہائی پیداوار پر دیتے تھے۔

(ب) حماد بن سلمة عن الحجاج بن ارطاة عن عثمان بن عبدالله بن وھب عن موسیٰ بن طلحة ان خباب بن الارت و حذیفة بن الیمان و ابن مسعود کانوا یعطون ارضھم البیاض علی الثلث والربع.

(محلی ابن حزم ص 250 جزء 8 ج 5)

حماد بن سلمہ حجاج بن ارطاۃ سے وہ عثمان بن عبداللہ بن وہب سے اور وہ موسیٰ بن طلحہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا کہ حضرات خباب بن الارت، حذیفہ بن یمان اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم اپنی خالی زمین کو تہائی و چوتھائی پیداوار پر دیتے تھے۔

حدثنا ابوبکر قال ثنا شریک بن عبدالله عن ابراھیم بن مھاجر قال سألت موسیٰ بن طلحة فحدثنی ان عثمان اقطع خبابا ارضا و عبدالله ارضا و سعدا ارضا و صھیبا ارضا فکلا جاری قد یعطی ارضه بالثلث والربع عبدالله و سعد.

ہم سے بیان کیا ابوبکر نے انہوں نے کہا کہ ہم سے بیان کیا شریک بن عبداللہ نے ابراہیم بن مہاجر سے انہوں نے کہا کہ میں نے موسیٰ بن طلحہ سے پوچھا تو انہوں نے مجھ سے بیان کیا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے خباب، عبداللہ، سعد اور صہیب رضی اللہ عنہم کو زمین عطا کی۔ تو میرے دونوں پڑوسی عبداللہ اور سعد اپنی زمینوں کو تہائی اور چوتھائی پیداوار پر دیتے تھے۔

ہم نے جو روایتیں نقل کی ہیں ان میں موسیٰ بن طلحہ سے روایت کرنے والے پہلی اور تیسری میں ابراہیم بن مہاجر ہیں اور دوسری میں عثمان بن عبداللہ بن وہب ہیں۔ پھر پہلی روایت میں ابراہیم بن مہاجر سے نقل کرنے والے سفیان ثوری اور تیسری میں شریک بن

عبداللہ ہیں اور دوسری روایت میں عثمان بن عبداللہ سے نقل کرنے والے حجاج بن ارطاۃ ہیں۔

ابراہیم بن مہاجر کے بارے میں تضعیف یحییٰ القطان، نسائی، دارقطنی شعبہ اور ابن ابی حاتم سے منقول ہے جب کہ تعدیل کرنے والوں میں سفیان ثوری، احمد بن حنبل، عبدالرحمٰن بن مہدی، عجلی اور ابوداؤد وغیرہ ہیں۔

پھر جرح کرنے والوں میں سے نسائی کے بارے میں ہے، **وقال فی موضع آخر لیس به باس** اور دارقطنی سے بھی منقول ہے کہ **یعتبر به.**

یحییٰ بن سعید قطان سے جو سبب دارقطنی نے نقل کیا ہے وہ یہ ہے کہ **حدث باحادیث لا یتابع علیها** اور ابوحاتم سے یہ منقول ہے کہ **کانوا قوما لا یحفظون فیحدثون بما لا یحفظون فیغلطون تری فی احادیثهم اضطرابا ما شئت.**

ہم نے جو حماد بن سلمہ کے طریق سے دوسرے نمبر پر روایت نقل کی ہے اس سے یہ دونوں ہی سبب مرتفع ہوجاتے ہیں کیونکہ اس میں ابراہیم بن مہاجر نہیں ہیں۔

شریک بن عبداللہ کی توثیق اور تجریح دونوں ہوئی ہیں اور جرح کا خلاصہ یہ ہے کہ ان میں سوء حفظ تھا جس کی بنا پر کبھی کبھی غلطی کرجاتے تھے اور اس کی وجہ غالباً وہ ہے جو ابن حبان نے بیان کی۔ انہوں نے ان کو ثقات میں شمار کیا اور کہا کہ **ولی القضاء بواسط ثم ولی الکوفة بعد ومات بها...... وکان فی اٰخر امره یخطئ فیما روی تغیر علیه حفظه فسماع المتقدمین منه لیس فیه تخلیط و سماع المتاخرین منه بالکوفة فیه اوهام کثیرة** اور عجلی نے ان کو ثقہ قرار دینے کے بعد کہا کہ **وکان صحیح القضاء و من سمع منه قدیما فحدیثه صحیح و من سمع منه بعد ما ولی القضاء ففی سماعه بعض الاختلاط.** شریک کا یہ ضعف مذکورہ روایت میں سفیان ثوری کے ان کے ساتھ شریک ہونے کی وجہ سے مندمل ہوجاتا ہے۔

حماد بن سلمہ کی روایت کے رجال میں حجاج بن ارطاۃ ایسے ہیں جن کی توثیق اور تجریح دونوں ہوئی ہیں اور جرح کی سب سے بڑی وجہ ان کا تدلیس کرنا ہے اور ان سے جو روایت آتی ہے اس کو ذہبی کی قرار کردہ حسن کی ادنیٰ قسم میں شمار کیا گیا ہے۔ (تیسیر مصطلح الحدیث)

بہرحال تعدد طرق اور ایک کے ضعف کے دوسرے کی وجہ سے اندمال کی بناء پر یہ روایتیں قابل احتجاج بنتی ہیں۔

ان روایتوں پر مولانا طاسین صاحب کا تبصرہ

ان روایتوں کے متن پر بحث کرتے ہوئے مولانا نے کتاب الخراج لابی یوسف سے دو روایتیں نقل کیں اور کہا ''مذکورہ روایات سے یہ بات تو صاف ہو جاتی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت سعد بن ابی وقاص کو جو زمینیں دی گئیں تھیں وہ جزیرۃ العرب یعنی حجاز سے باہر تھیں اور خراجی زمینیں تھیں عشری نہ تھیں لیکن یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ جن مزارعین اور کاشتکاروں کو انہوں نے وہ زمینیں دے رکھی تھیں وہ آزاد مسلمان تھے یا ذمی اور غیر معاہد مسلم تھے کیونکہ ان مفتوحہ ممالک میں دونوں قسم کے لوگ تھے۔ اب اگر وہ مزارعین غیر مسلم ذمی قسم کے لوگ تھے اغلب اور زیادہ قرین قیاس یہی ہے تو پھر یہ مزارعت وہ مزارعت نہ تھی جس کے جواز و عدم جواز کا مسئلہ ہمارے زیر بحث ہے یعنی دو آزاد مسلمانوں کے درمیان مزارعت اسی طرح اگر یہ زمینیں جو ان حضرات کو خلیفہ وقت نے عطا فرمائی تھیں ایسی زمینیں تھیں جن سے دوسرے کو محض انتفاع کا اختیار ہوتا ہے دیگر مالکانہ تصرفات کا اختیار نہیں ہوتا تو اس صورت میں بھی یہ معاملہ ہمارے زیر بحث معاملہ سے کچھ مختلف ہو جاتا ہے''۔

جواب

ہم کہتے ہیں کہ مولانا کا مذکورہ بالا پورا تبصرہ باطل ہے کیونکہ:

1- اس سے قطع نظر کرتے ہوئے کہ وہ عشری تھیں یا خراجی تھیں یا سرکاری زمینیں تھیں مولانا نے تسلیم کیا ہے کہ اس میں دونوں احتمالات ہیں کہ مزارعین مسلم ہوں یا ذمی ہوں اگرچہ انکا ذمی ہونا اغلب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگرچہ مزارعین کا مسلم ہونا مغلوب ہی سہی پھر بھی اس کا امکان تو ہے اس کا کیا جواب ہوگا ؟ نیز کیا دارالاسلام میں مسلم اور ذمی کے درمیان ربوی معاملہ درست ہے ؟ حالانکہ مولانا خود اسی بات کو ثابت کرنے کے در پے ہیں کہ مزارعت ربوی معاملہ ہے اور منشا قرآنی کے خلاف ہے اور کیا سرکاری زمین پر انتفاع کا حق حاصل ہونے سے مزارعت کی حقیقت بدل جاتی ہے کہ وہ زیر بحث مسئلہ سے کچھ مختلف ہو جاتا ہے

اور سودی حقیقت بدل جاتی ہے؟

2- مولانا طاسین صاحب نے یہ امکان تو برقرار رکھا ہے کہ وہ جاگیریں اور زمینیں ان حضرات کو ملکیت میں ملی ہوں لیکن اس صورت میں جو حکم ہے اس کو بیان کرنے سے کنی کترا گئے۔

جو ائمہ و مجتہدین مزارعت کو ناجائز کہتے ہیں ہمیں یہ کہیں نہیں ملا کہ وہ مزارعین کے مسلم وغیر مسلم ہونے میں فرق کرتے ہوں۔ یہ مولانا کا اپنا باطل اجتہاد معلوم ہوتا ہے۔

3- مولانا اپنے اصل مؤقف سے نزول کرتے ہوئے یہاں تک پہنچ گئے ہیں۔ ان کے نزدیک خیبر میں ضرورت کی بنا پر یہود پر من و احسان کے طریقے سے جن کے بالآخر اخراج کا فیصلہ ہو چکا تھا خراج مقاسمہ پر معاملہ کیا گیا۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بغیر ضرورت کے مزارعت کا معاملہ ذمیوں کے ساتھ کیا۔ یہ دونوں تو ریاستی معاملات ہوئے اور اب مسلم رعایا بھی ذمیوں کے ساتھ مزارعت کا معاملہ کر سکتی ہے۔ تو مولانا کے نزول میں اب صرف ایک ہی مرحلہ تو اور باقی رہ گیا ہے یعنی مسلم رعایا آپس میں مزارعت کا معاملہ کرے۔

آگے مولانا طاسین صاحب حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے عمل کو کمزور بتانے کے لئے کچھ اور نکتے نکالتے ہیں۔

مولانا حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کے مذکورہ عمل کی تضعیف کرتے ہیں

مولانا حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی روایتیں نقل کرتے ہیں

عن سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ قال کان الناس یکرون المزارع بمایکون علی الساقی و بما یسقی بالماء مما حول البئر فنھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن ذلک وقال اکروھا بالذھب والورق.

سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ لوگ اپنے کھیت اس پیداوار کے عوض دوسروں کو دیتے تھے جو نالیوں کے گرد اور کنوئیں کے اردگرد پانی دینے کی جگہ پر اگتی تھی۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا اور فرمایا سونے چاندی کے عوض کرائے پر دو۔

عن سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ قال کان اصحاب المزارع یکرون فی زمان

رسول اللہ ﷺ مزارعھم بما یکون علی الساقی من الزرع فجاء وا رسول اللہ ﷺ فاختصموا فی بعض ذٰلک فنھا ھم رسول اللہ ﷺ ان یکروا بذلک و قال اکر وا بالذھب والفضۃ.

سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں کھیتوں والے اپنے کھیت کرائے پر دیتے تھے بعوض اس کھیتی کے جو پانی کی نالیوں کے گرد اگتی تھی۔ پس وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس حاضر ہوئے اور اس کے کچھ معاملے میں جھگڑا کیا۔ تو رسول اللہ ﷺ نے ان کو خاص جگہوں کی پیداوار کے عوض کرائے پر دینے سے منع کیا اور فرمایا کہ سونے چاندی کے عوض کرائے پر دو۔

عن سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ قال کنا نکری الارض بما علی السواقی من الزرع و ما سعد بالماء منھا فنھانا رسول اللہ ﷺ عن ذلک و امرنا ان نکریھا بذھب او فضۃ.

حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہم زمین کو کرائے پر دیتے تھے اس کھیتی کے عوض جو نالیوں کے کنارے اور ان سے پانی پانے والے حصوں میں ہوتی تھی۔ پس رسول اللہ ﷺ نے ہم کو اس سے روکا اور ہم کو حکم دیا کہ ہم زمینوں کو سونے چاندی کے عوض کرائے پر دیں۔

یہ روایتیں نقل کرنے کے بعد مولانا فرماتے ہیں:

”پھر جہاں تک حضرت سعد رضی اللہ عنہ بن ابی وقاص کا تعلق ہے قبل ازیں مرفوع احادیث کی بحث میں یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ ان کے نزدیک کراء الارض کی صرف وہی شکل جائز ہے جو سونے چاندی یعنی درہم دینار کے عوض میں ہو۔ پیداوار زمین کے کسی حصے کے عوض جائز نہیں“۔ (حکمت قرآن اپریل 84ء ص 50)

جواب

1- مولانا طاسین صاحب نے اول تو یہاں اپنے اصل مضمون کی ایک بنیاد خود ہی ختم کر دی کہ یہ تسلیم کرلیا کہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کے نزدیک سونے چاندی کے عوض زمین

کرایہ پر دینا جائز ہے حالانکہ وہ مروجہ نظام زمینداری کی تعریف کرتے ہوئے کرایہ پر زمین دینے کو بھی مزارعت کے ہم پلہ بتا چکے ہیں۔ لکھتے ہیں:

''مروجہ نظام زمینداری سے میری مراد وہ نظام زمینداری ہے جس کے اندر زراعت اور زرعی معیشت سے تعلق رکھنے والے لوگ دو مختلف طبقوں میں منقسم ہوتے ہیں۔ ایک طبقہ مالکان زمین اور زمینداروں کا کہلاتا ہے اور دوسرا مزارعین اور کاشتکاروں کا۔ اول الذکر طبقہ کو کسی نہ کسی جائز و ناجائز طریقہ سے زرعی زمینوں سے متعلق حق ملکیت تو حاصل ہوتا ہے لیکن وہ اپنی مملوکہ زمینوں کو خود کاشت نہیں کر رہا ہوتا بلکہ دوسروں سے بٹائی و مزارعت یعنی پیداوار زمین کے ایک حصہ پر کاشت کر رہا ہوتا ہے یا پیداوار کے ایک حصہ کی بجائے کاشت کار سے بطور کرایہ نقد رقم وصول کرتا ہے۔ ثانی الذکر طبقہ ایسے افراد پر مشتمل ہوتا ہے جو اپنی زیر کاشت اراضی کے مالک تو نہیں ہوتے لیکن زراعت و کاشتکاری کی جملہ مشقتیں وصعوبتیں وہی برداشت کرتے اور اس کے عوض پیداوار کا ایک حصہ پاتے ہیں۔ دوسرا فرق ان دو طبقوں کے درمیان یہ ہے کہ پہلے طبقہ کے لوگوں کو عموماً دوسرے طبقہ کے لوگوں پر معاشی معاشرتی سیاسی اور ثقافتی فوقیت و برتری حاصل ہوتی اور دوسرے طبقہ کے لوگ عموماً معاشی لحاظ سے پسماندہ خستہ حال اور معاشرتی اعتبار سے بے وقعت اور سیاسی طور پر محکوم ہوتے ہیں گویا پہلے طبقہ کی حیثیت آقا اور دوسرے کی غلام کی سی ہوتی ہے۔''

(حکمت قرآن جنوری 83ء ص 28)

2- مولانا طاسین صاحب کی نقل کردہ مذکورہ بالا تین روایتوں میں سونے چاندی کے عوض زمین کرائے پر دینے کا جواز اور خاص حصوں کی پیداوار کے عوض مزارعت کی ممانعت مذکور ہے۔ ان میں ثلث یا ربع پیداوار کے عوض مزارعت پر دینے کے جواز وعدم جواز کا کچھ ذکر نہیں لہٰذا شروع میں جس روایت میں حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کے زمین کو ثلث یا ربع پیداوار کے عوض دینے کا ذکر ہے وہ بلا معارض ہے۔

مولانا حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے مذکورہ عمل کی تصنیف کرتے ہیں

مولانا لکھتے ہیں:

''چونکہ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ امام ابوحنیفہ اختلافی مسائل میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی رائے کو دوسروں کے مقابلے میں فیصلہ کن اہمیت دیتے ہیں اور اس کے مطابق فیصلہ کرتے ہیں لہٰذا اگر حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ مزارعت کے جواز کے قائل ہوتے تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اس معاملے کو کبھی فاسد و باطل معاملہ نہ کہتے''۔ (حکمت قرآن اپریل 1984ء)

جواب

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا اختلافی مسائل میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی رائے کو اختیار کرنا اکثری ہے کلی نہیں بلکہ امام صاحب رحمہ اللہ پہلے خلفاء اربعہ کے اقوال کو ترجیح دیتے ہیں پھر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول کو (مرقاۃ شرح مشکوۃ: ج3، ص 273) دیکھئے امام محمد رحمہ اللہ کتاب الآثار میں نقل فرماتے ہیں۔

قال اخبرنا ابو حنیفة عن حماد عن ابراهیم عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ قال فی البکر یفجر بالبکر یجلدان وینفیان سنة و قال علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ نفیهما من الفتنة. محمد قال اخبرنا ابو حنیفة عن حماد عن ابراهیم قال کفی بالنفی فتنة قال محمد فقلت لابی حنیفة ما یعنی ابراهیم بقوله کفٰی بالنفی فتنة ای لاینفی قال نعم قال محمد و هذا قول ابی حنیفة و قولنا ناخذ بقول علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ (ص 107 ، مطبوعه ملتان)

فرمایا کہ ہمیں خبر دی ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے حماد سے انہوں نے ابراہیم سے انہوں نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے انہوں نے فرمایا کہ کنوارا جو کنواری سے زنا کرے اس میں دونوں کو کوڑے لگائے جائیں گے اور ایک سال کے لئے دونوں کو جلا وطن کیا جائے گا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ان کی جلا وطنی فتنہ ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کہتے ہیں ہمیں خبر دی ابوحنیفہ نے حماد سے انہوں نے ابراہیم سے انہوں نے کہا کہ جلا وطنی فتنہ ہونے کیلئے کافی ہے۔ محمد رحمہ اللہ کہتے ہیں میں نے ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے پوچھا کہ ابراہیم رحمہ اللہ کا یہ قول کہ جلاوطنی فتنہ ہونے کے لئے کافی ہے اس سے ان کی کیا مراد ہے کیا یہ کہ جلا وطن نہ کیا جائے۔ انہوں نے کہا کہ ہاں۔ امام محمد رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ ابوحنیفہ کا اور ہمارا قول ہے اور ہم علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کے

قول کو لیتے ہیں۔

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کا مزارعت پر عمل

حدثنا ابوبکرۃ ثنا ابراھیم بن بشار ثنا سفیان عن عمرو بن دینار عن طاؤس ان معاذ ارضی اللہ عنہ قدم الی الیمن وھم یخابرون فاقرھم علی ذلک.

ہم سے بیان کیا ابوبکرہ نے انہوں نے کہا کہ ہم سے بیان کیا ابراہیم بن بشار نے انہوں نے کہا کہ ہم سے بیان کیا سفیان نے وہ عمرو بن دینار سے اور وہ طاؤس سے کہ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ یمن تشریف لائے اور لوگ مخابرہ کرتے تھے۔ آپ نے ان کو اس پر باقی رکھا۔

حدثنا علی بن شیبۃ ثنا یحییٰ بن عبدالرحمن ثنا حماد بن زید عن عمرو بن دینار عن طاؤس ان معاذا رضی اللہ عنہ لما قدم الیمن کان یکری الارض او المزارع علی الثلث او الربع. (طحاوی)

طاؤس رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ جب یمن تشریف لائے تو زمین اور کھیت تہائی اور چوتھائی پیداوار پر دیئے جاتے تھے۔

حماد بن سلمۃ عن خالد الحذاء انہ سمع طاؤسا یقول قدم علینا معاذ بن جبل فاعطی الارض علی الثلث و الربع فنحن نعملھا الی الیوم قال ابن حزم و مات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و معاذ بالیمن علی ھذا العمل.

(محلی ابن حزم بحوالہ اعلاء السنن ص 43 ج 17)

طاؤس رحمہ اللہ نے کہا کہ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ ہمارے پاس یمن تشریف لائے اور زمین کو تہائی و چوتھائی پیداوار پر دیا تو ہم آج تک اس پر عمل پیرا ہیں۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی تو حضرت معاذ رضی اللہ عنہ یمن میں اس عمل پر تھے۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ کا مزارعت پر عمل

حدثنا ابوبکر قال ثنا عبدالوھاب الثقفی عن خالد الحذاء ان عمر بن عبدالعزیز کتب الی عدی ان یزارع بالثلث و الربع.

ہم سے بیان کیا ابوبکر نے کہا کہ ہم سے بیان کیا عبدالوہاب ثقفی نے انہوں نے خالد حذاء سے کہ عمر بن عبدالعزیز نے عدی کو لکھا کہ تہائی و چوتھائی پر مزارعت کریں۔

مولانا فرماتے ہیں کہ یہ روایت سند کے لحاظ سے ضعیف اور نا قابل اعتماد ہے۔ اس کی سند میں عبدالواہاب ثقفی اور خالد حذاء دو ایسے راوی ہیں جن کے متعلق اسماء الرجال کی کتابوں میں بعض ائمہ جرح وتعدیل کے ایسے اقوال موجود ہیں جن سے ان کا ضعف ظاہر ہوتا ہے۔

ہم مولانا سے پوچھتے ہیں کہ کیا اسماء الرجال کی کتابوں میں بعض ائمہ جرح وتعدیل کے ایسے اقوال جن سے ضعف ظاہر ہوتا ہو موجود ہونے سے ہر راوی کی روایت ضعیف اور نا قابل اعتماد ہو جاتی ہے؟ حالانکہ ایسے راوی تو بہت ہی کم ہوں گے جن کے بارے میں کوئی جرح وارد نہ ہوئی ہو۔

خالدا حذاء کے بارے میں میزان الاعتدال دیکھ لیں:

قال احمد ثبت و قال ابن معین و النسائی ثقة و اما ابو حاتم فقال لا یحتج به و اورده العقیلی فی کتابه و روی من طریق یحیی بن اٰدم حدثنا ابو شهاب قال لی شعبة علیک بحجاج بن ارطاة و ابن اسحاق فانهما حافظان و اکتم علی عندالبصریین فی هشام و خالد.

قلت: ما التفت احد الی هذا القول أبدا.

اسی طرح اور جو معمولی سی جرح کی گئی ہے وہ ان کی عدالت کے لئے قاوح نہیں ہے۔

عبدالوہاب ثقفی کے بارے میں جو جرح ہوئی اس کی حقیقت بھی میزان الاعتدال میں ملاحظہ فرمائیں۔

قلت: فاما الثقفی فثقة مشهور ولکن قد قال عقبة بن مکرم کان قد اختلط قبل موته بثلاث سنین او اربع. وقال ابوداؤد تغیر و ذکره العقیلی فقال تغیر فی اٰخر عمره ثم روی قول عقبة عن محمد بن زکریا عنه. قلت لکنه ما ضر تغیره حدیثه فانه ماحدث بحدیث فی زمن التغیر قال العقیلی حدثنا الحسین بن عبدالله الذارع حدثنا ابوداؤد قال تغیر جریر ابن حازم وعبدالوهاب الثقفی فحجب

الناس عنهم.

ہمارا خیال ہے کہ ان عبارتوں کو دیکھ کر کوئی بھی ان کو مجروح قرار دے کر ان کی روایتوں کو ضعیف نہ کہے گا جب تک کہ یہ معلوم نہ ہو جائے کہ ان کی وہ روایت زمانہ اختلاط کی ہے۔

آگے مولانا کا یہ فرمانا کہ ''اگر اس سے بھی صرف نظر کر لیا جائے تو بھی ان روایات سے جس مزارعت کا جواز نکلتا ہے وہ وہ مزارعت ہے جو اجتماعی مفاد اور عامۃ الناس کی خاطر سربراہ حکومت اسلامی یا اس کا کوئی عامل اور گورنر کے ذریعے بیت المال کی اراضی جو حقیقت میں اجتماعی ملکیت ہوتی ہے کے متعلق عمل میں لائی جاتی ہے۔ اس مزارعت کا جواز نہیں ثابت ہوتا جو شخصی فائدے کی خاطر ایک مسلمان مالک زمین اور مسلمان کاشتکار کے مابین طے پاتی ہے......'' اس پر ہمیں بار بار تبصرہ کرنے کی ضرورت نہیں۔

حضرت عروہ بن زبیر رحمہ اللہ کی مزارعت کے بارے میں رائے

اخبرنا عبدالرزاق قال اخبرنا معمر عن هشام بن عروة عن ابيه لم يكن يرى بكراء الارض بأسا.

ہشام بن عروہ اپنے والد کے بارے میں یہ نقل کرتے ہیں کہ وہ کراء الارض میں کچھ حرج نہ سمجھتے تھے۔

مولانا طاسین صاحب کا اعتراض

مولانا لکھتے ہیں کہ ''اسماء الرجال کی کتابوں میں ہشام بن عروہ کو یوں تو ثقہ اور قابل اعتماد راوی لکھا ہے لیکن امام مالک کے حوالے سے یہ بھی لکھا ہے کہ وہ اسے پسند نہیں کرتے تھے اور کہتے تھے کہ وہ جب تک مدینہ میں رہے ان کی روایت کا معاملہ ٹھیک تھا البتہ عراق جانے کے بعد احتیاط قائم نہ رہی۔ وہاں انہوں نے اپنے والد کے حوالے سے ایسی احادیث بیان کیں جو مدینہ والوں کے نزدیک قابل قبول نہ تھیں۔''

جواب

علامہ ذہبی رحمہ اللہ میزان الاعتدال میں لکھتے ہیں۔

هشام بن عروة احد الاعلام حجة امام لكن فى الكبر تناقص حفظه ولم

يختلط أبدا. ولاعبرة بما قاله ابو الحسن بن القطان من انه وسهيل بن ابی صالح اختلطا و تغيرا. نعم الرجل تغير قليلا و لم يبق حفظه كهو فی حال شبيبة فنسی بعض محفوظه اوو هم فكان ماذا ! اهو معصوم من النسيان و لما قدم العراق فی آخر عمره حدث بجملة كثيرة من العلم فی غضون ذلک يسير احاديث لم يجودها و مثل هذا يقع لمالک و لشعبة ولوكيع ولكبار الثقات فدع عنک الخبط و ذرخلط الائمة الاثبات بالضعفاء والمخطين فهشام شيخ الاسلام و لكن احسن الله عزاء نا فيک يا ابن القطان. وكذا قول عبدالرحمن بن خراش كان مالک لايرضاه نقم عليه حديثه لاهل العراق قدم الكوفة ثلاث مرات قدمة كان يقول حدثنی ابی قال سمعت عائشة والثانية فكان يقول اخبرنی ابی عن عائشة و قدم الثالثة فكان يقول ابی عن عائشة يعنی يرسل عن ابيه. (ميزان الاعتدال ص 301 ج 4)

آثارصحابہ وتابعین کے بارے میں مولانا طاسین صاحب کی رائے

مولانا تحریر فرماتے ہیں کہ ’’ایک تابعی کی رائے ایک مسئلہ میں صحیح وصواب بھی ہوسکتی ہے اور غلط وخطا بھی۔ کسی مسئلہ کی شرعی حیثیت کے تعین کا اصل دارومدار قرآن وحدیث پر ہے مجرد کسی صحابی یا تابعی کے قول پر نہیں۔‘‘ (حکمت قرآن ص 60 اپریل 84ء)

جواب

یہ تو صحیح ہے کہ قرآن یا حدیث سے ایک مسئلہ کی شرعی حیثیت جب معین کی جاسکتی ہے تو اس سے قطع نظر کر کے کسی صحابی یا تابعی کے قول کو نہیں دیکھا جائے گا لیکن قرآن وحدیث سے پہلے تعین تو ہو۔ اور تعین اس وقت ہوتی ہے جب نص قطعی الدلالت ہو یا دوسری نص میں اس کا واضح بیان آ گیا ہو۔ جب نص ظنی الدلالت ہوتو مجتہد اپنی اجتہادی تعیین میں صحابہ اور تابعین کے آثار سے مدد لیتے ہیں۔

مزارعت کے بارے میں کوئی قطعی الدلالت نص موجود نہیں ہے جو اس کی حرمت کی تعیین کرتی ہو۔ ایسی صورت میں صحابہ وتابعین کے عمل کو مجتہدین کا اپنے قول کی تائید میں ذکر

کرنا یا ان کی مدد سے اجتہادی تعیین کرنا ضابطہ کے مطابق ہے۔

مزارعت مضاربت کی نظیر ہے

امام محمد رحمہ اللہ کتاب الحجہ میں فرماتے ہیں۔

كان ابو حنيفة رضي الله عنه لايجيز المزارعة فى الارض ولا المعاملة فى النخل بالثلث ولابالربع ولا باقل من ذلک ولا باكثر و كان يقول هذه اجارة استوجرت ببعض ما يخرج من الارض والنخل لا يدرى ايخرج شيئا ام لا يخرج. وقال محمد هذا كله جائز المعاملة فى النخل و المزارعة فى الارض بالثلث و الربع وغير ذلک و هذا بمنزلة مال المضاربة. (كتاب الحجه ج 4 كتاب المساقاة)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تہائی اور چوتھائی اور اس سے کم وبیش پر زمین میں مزارعت اور باغ میں مساقات کو جائز نہیں کہتے تھے اور فرماتے تھے کہ یہ اجارہ ہے کہ جس میں اجرت زمین و باغ کی پیداوار کے ایک حصے کو بنایا گیا ہے حالانکہ یہ معلوم نہیں کہ پیداوار کچھ ہو گی بھی یا نہیں۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ سب جائز ہیں باغ میں مساقات اور زمین میں مزارعت تہائی و چوتھائی وغیرہ پیداوار پر اور یہ بمنزلہ مال مضاربت کے ہے۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کتاب الخراج میں فرماتے ہیں۔

فاحسن ماسمعنا ہ فى ذلک والله اعلم ان ذلک كله جائز مستقيم صحيح و هو عندى بمنزلة مال المضاربة قد يدفع الرجل الى الرجل المال مضاربة بالنصف و الثلث فيجوز وهذا مجهول لا يعلم ما مبلغ ربحه ليس فيه اختلاف بين العلماء فيما علمت و كذلک الارض عندى هى بمنزلة المضاربة الارض البيضاء والنخل والشجر سواء.

اس بارے میں جو سب سے بہتر بات ہم نے سنی ہے واللہ اعلم وہ یہ ہے کہ یہ سب جائز درست صحیح ہے اور یہ میرے نزدیک بمنزلہ مال مضاربت کے ہے۔ ایک شخص دوسرے کو نصف و تہائی نفع پر مضاربت کے طریق پر مال دیتا ہے اور وہ جائز ہے حالانکہ کل نفع کتنا ہو گا یہ مجہول ہے لیکن اس میں جہاں تک میں جانتا ہوں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اسی طرح زمین بھی

میرے نزدیک بمنزلہ مضاربت کے ہے سادہ زمین اور کھجور و پھلوں کے درخت برابر ہیں۔

اس پر جیسا کہ مولانا نے ذکر کیا ہے طحاوی رحمہ اللہ وغیرہ نے اعتراض کیا ہے جس کو اعلاء السنن میں ذکر کیا۔

وردہ الطحاوی فی معانی الآثار بان المضاربة انما یثبت فیھا الربح بعد سلامة راس المال و وصوله الی یدی رب المال و لیس فی المزارعة والمساقاة کذلک الاتری انه لوا ثمرت النخل فجذ عنھا الثمر ثم احرقت النخل وسلم الثمر کان بین رب النخل و المساقی علی ما اشترطا فیه والمزارعة والمساقاة اذا عقد تا لا الی وقت معلوم کانتا فاسد تین والمضاربة تجوز لا الی وقت معلوم وللمضارب ان یمتنع من العمل متی احب ولایجبر علی ذلک و کذلک لرب المال ایضا ان یاخذ المال من یدہ متی شاء رضی المضارب او ابی و لیست المساقاة والمزارعة کذلک. (ص 51 ج 17)

طحاوی نے معانی آثار میں اس پر رد کیا اور کہا کہ مضاربت میں نفع ثابت ہوتا ہے راس المال کے سالم رہنے اور رب المال کے قبضے میں پہنچنے کے بعد۔ مزارعت اور مساقات میں ایسا نہیں ہوتا۔ دیکھتے نہیں کہ اگر کھجور کا باغ پھل دیدے اور پھل توڑ لیا جائے۔ پھر باغ جل جائے اور پھل باقی رہے تو پھل شرط کے مطابق باغ والے اور مساقی کے درمیان تقسیم ہوگا۔ نیز مزارعت و مساقات کا معاملہ جب غیر معین وقت کے لئے کیا جائے تو فاسد ہوتا ہے جب کہ مضاربت غیر معین وقت کے لئے جائز ہوتی ہے اور مضارب کو حق ہوتا ہے کہ وہ جب چاہے عمل سے رک جائے اس پر جبر نہیں کیا جا سکتا۔ یہی صورت رب المال کے ساتھ ہے کہ وہ جب چاہے مضارب سے اپنا مال واپس لے سکتا ہے خواہ مضارب راضی ہو یا نہ ہو۔ مساقات ومزارعت کا معاملہ ایسا نہیں ہے۔

اس کے بعد صاحب اعلاء السنن نے اس اعتراض کا جواب یوں دیا ہے۔

والجواب ان ابا یوسف لم یجعل المزارعة و المساقاة مضاربة وانما اراد الجواب عن تعلیل من کرھھا بانھا اجارة بثمر لم تخلق او اجارة بثمرة او زرع مجھولین فقال ان قولھم انھا اجارة فاسدة لیس بصحیح و انما ھو عقد علی

العمل فی المال ببعض نمائه فهو نظیر المضاربة وینکسر کل ما ذکروه بالمضاربة فان المضارب یعمل بنمائه و هو معدوم مجهول وقد جاز بالا جماع و هذا نظیره فلیجز کما جاز ثم قد جوز الشارع العقد فی الاجارة علی المنافع المعدومة للحاجة فلم لا یجوز علی الثمرة المعدومة للحاجة.

جواب یہ ہے کہ ابو یوسف رحمہ اللہ نے مزارعت و مساقات کو مضاربت قرار نہیں دیا انہوں نے تو محض اس شخص کو جواب دینے کا ارادہ فرمایا کہ جس نے اس کی کراہت کی علت یہ بتائی کہ وہ ایسے پھل پر اجارہ ہے جو ابھی پیدا نہیں ہوا یا غیر معلوم پھل یا کھیتی پر اجارہ ہے۔تو ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ان لوگوں کا یہ کہنا کہ یہ اجارہ فاسد ہے صحیح نہیں۔ یہ مال میں اسکی بعض نمو کو اجرت بنا کر عمل کرنے کا عقد ہے تو یہ مضاربت کی نظیر ہے۔ اور جو ان کے اعتراضات ہیں وہ مضاربت سے ٹوٹ جاتے ہیں کیونکہ مضارب بھی مال کے بعض نمو کو اجرت بنا کر عمل کرتا ہے حالانکہ وہ نمو معدوم اور مجہول ہے جب مضاربت بالا جماع جائز ہے اور مزارعت اس کی نظیر ہے تو جیسے وہ جائز ہے، یہ بھی جائز ہونی چاہیے۔ پھر شارع نے حاجت کی بنا پر منافع معدومہ پر اجارہ کو جائز کہا ہے تو حاجت کی بنا پر ثمر معدوم پر عقد کیوں نہ جائز ہو۔

و بالجملة فالمراد ان المزارعة نظیر المضاربة والا جارة لا انها عینهما حتی یرد علیه ما اورده الطحاوی مع ان القیاس انما یکون فی الحاق المسکوت عنه بالمنصوص علیه او المجمع علیه فاما فی ابطال نص و خرق اجماع بقیاس نص آخر فلا سبیل الیه فلو سلمنا ان المزارعة والمساقاة کالا جارة بثمرة لم تخلق او زرع لم ینبت فانما یضر ذلک من یقول بجوازها بالقیاس واما من یقول به بالنص والا جماع فلا یضره ذلک اصلا لما بینا ان معاملة رسول الله ﷺ اهل خیبر بالشطر مشهور متواتر لم یختلف فیه اثنان من المسلمین وکذا عمل الخلفاء به بعده ﷺ فهوا اصل براسه کما ان المضاربة والاجارة اصلان براسیهما فافهم.

بالجملہ مراد یہ ہے کہ مزارعت مضاربت اور اجارہ کی نظیر ہے یہ نہیں کہ وہ بعینہ مضاربت

یا اجارہ ہے یہاں تک کہ طحاوی رحمہ اللہ کا وارد کیا ہوا اعتراض پیش آئے۔ نیز قیاس تو اس لئے ہوتا ہے کہ مسکوت عنہ کا منصوص علیہ یا مجمع علیہ کے ساتھ الحاق کیا جا سکے۔ رہا کسی اور نص پر قیاس کر کے نص کا ابطال یا خرق اجماع تو یہ جائز نہیں۔ اور اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ مزارعت اور مساقات ایسے پھل یا کھیتی پر اجارہ ہے جو ابھی پیدا نہیں ہوئی تب بھی یہ اس شخص کے لئے مضر ہے جو قیاس کی بناء پر ان کے جواز کا قول کرتا ہے۔ رہا وہ شخص جو اجماع یا نص کی بنیاد پر ان کے جواز کا قائل ہے تو اس کے لئے یہ سرے سے مضر نہیں ہے کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ نبی ﷺ کا اہل خیبر کے ساتھ نصف پر معاملہ مشہور و متواتر ہے کہ جس میں کوئی سے بھی دو مسلمانوں کا اختلاف نہیں ہے۔ اسی طرح آپ ﷺ کے بعد خلفاء نے اس پر عمل کیا۔ غرض یہ خود ایک مستقل معاملہ ہے جیسا کہ مضاربت اور اجارہ خود مستقل ہیں۔

مزارعت سے متعلق مولانا طاسین صاحب کی عقلیات اور ان کا جواب

پہلی عقلیت

مولانا فرماتے ہیں:

”لیکن جب ہم بغور دیکھتے اور اس کا گہرائی کے ساتھ تجزیہ کرتے اور حقیقی جائزہ لیتے ہیں تو یہ (یعنی معاملہ مزارعت) معاملہ بیع نہیں بلکہ معاملہ ربوا سے مماثل و مشابہ نظر آتا ہے وہ یوں کہ جس طرح معاملہ ربوا میں سود خور کے لئے اس کی اصل رقم اس کے حق میں محفوظ رہتی اور معاملہ ختم ہونے پر اس کو بے کم و کاست پوری ملتی ہے اسی طرح معاملہ زراعت میں مالک کے لئے زمین محفوظ رہتی اور معاملہ ختم ہونے پر پوری کی پوری اسے واپس ملتی ہے۔ کاشت کے بعد اس کی قیمت مالیت میں کوئی خاص کمی واقع نہیں ہوتی یعنی ایسا نہیں ہوتا کہ ایک زمین کی قیمت کاشت سے پہلے مثلاً ایک ہزار روپے فی ایکڑ تھی تو کاشت ہو جانے کے بعد اس کی قیمت نو سو روپے فی ایکڑ رہ جاتی ہو بلکہ اس کے برعکس بعض دفعہ یہ ضرور ہوتا ہے کہ ایک بنجر زمین کو کاشتکار خوب محنت سے بناتا اور کھاد پانی وغیرہ صحیح طور پر دیتا ہے تو کاشت سے اس کی قدر و قیمت کچھ بڑھ جاتی ہے۔

بہرحال غور سے اور تجزیہ در تجزیہ کر کے دیکھا جائے تو معاملہ مزارعت اپنی حقیقت و

ماہیت، اپنے مضمرات و مقتضیات اور اپنے نتائج و اثرات کے لحاظ سے معاملہ ربوا کے مشابہ و مماثل نظر آتا ہے لہٰذا قرآن مجید کی رو سے جو حکم ربوا کا ہے وہی اس معاملہ کا بھی ہے۔

(حکمت قرآن مئی 83ء ص 40)

جواب

مناسب ہو گا کہ ہم پہلے مزارعت کی مختلف صورتوں کو ملاحظہ کریں اور ان کی حقیقت کا جائزہ لیں۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں۔

وھی عندھما علی اربعة اوجه.

مزارعت کی صاحبین کے نزدیک چار صورتیں ہیں۔

1- ان كانت الارض والبذر لواحد والبقر والعمل لواحد جازت المزارعة لان البقر الة العمل فصار كما اذا استاجر خياطا ليخيط بابرة الخياط.

اگر زمین و بیج ایک کا ہو اور بیل و عمل دوسرے کا ہو تو مزارعت جائز ہے کیونکہ بیل آلہ عمل ہے تو یہ ایسے ہوا جیسے کوئی شخص کسی درزی کو اجرت پر لے کہ وہ اپنی سوئی سے سلائی کرے۔

2- وان كان الارض لواحد والعمل والبقر و البذر لواحد جازت لانه استيجار الارض ببعض معلوم من الخارج فيجوز كما اذا استاجرها بدرا هم معلومة.

اگر زمین ایک کی ہو اور عمل، بیل اور بیج دوسرے کا ہو تو جائز ہے کیونکہ یہ زمین کو پیداوار کے ایک متعین حصے کے عوض کرائے پر لینا ہے۔ لہٰذا یہ جائز ہے جیسے اس وقت جائز ہوتی ہے جب آدمی زمین کو متعین دراہم کے عوض کرائے پر لے۔

3- وان كانت الارض والبذر والبقر لواحد و العمل من الآخر جازت لانه استاجره للعمل بآلة المستاجر فصار كما اذا استاجر خياطا ليخيط ثوبه بابرته.

اور اگر زمین بیج اور بیل ایک کا ہو اور عمل دوسرے کا ہو تو مزارعت جائز ہے کیونکہ پہلے نے اپنے آلہ سے عمل کرنے کے لئے دوسرے کو اجرت پر رکھا۔ یہ ایسے ہے جیسے کوئی کسی درزی کو اپنے کپڑے اپنی سوئی سے سلوانے کے لئے اجرت پر رکھے۔

4- وان كانت الارض و البقرلواحد والبذر والعمل لاخرفهی باطلة.

(هدايه كتاب المزارعة جلد رابع)

اگر زمین اور بیل ایک کا ہواور بیج وعمل دوسرے ہوتو یہ باطل ہے۔

مزارعت کی ان مذکورہ پہلی تین جائز صورتوں کو دیکھیں تو جیسا کہ صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ یہ اجارہ کی صورتیں ہیں اور اجارہ کے بارے ہم اجارہ مکانات کی بحث میں ذکر کر چکے ہیں کہ اس کی حقیقت کے بارے میں مولانا کو غلطی ہوئی ہے۔ مولانا اجارہ اس کو سمجھتے ہیں کہ استعمال سے کسی شے کی قدر و قیمت میں فرق آئے تو اس کے بقدر اجرت ہونی چاہئے لیکن چونکہ اس فرق کو ناپنے کا کوئی معیار نہیں ہے لہٰذا اجرت قدر و قیمت میں اس کمی کے مقابلے میں کم وبیش ہوگی جو کہ سود ہوگا۔ حالانکہ فی الواقع اجارہ یہ ہے کہ اس شے کے جو منافع ہیں مثلاً مکان میں رہائش رکھنا زمین میں کاشت وغیرہ کرنا، جانور پر سواری کرنا اجرت ان کے مقابلے میں ہوتی ہے اور فی الجملہ منافع کی بیع کے مولانا بھی قائل ہیں مثلاً کسی شخص کے مزدوری کرنے کو مولانا جائز کہتے ہیں۔ اس حقیقت کو سمجھنے میں غلطی کرنے کی وجہ سے مولانا کو کہیں تو (مثلاً مکان میں) سود کے ساتھ جزوی مشابہت نظر آتی ہے اور کہیں (مثلاً زمین میں) کلی مشابہت ملتی ہے۔ اس لئے مولانا مکان میں اجارہ کو مکروہ تحریمی اور زمین میں اجارہ کو حرام و باطل کہتے ہیں اس پر تفصیلی بحث ہم اجارہ مکانات کے جواز پر اپنے ایک مضمون میں کر چکے ہیں اور مولانا کے دعاوی کے جوابات دے چکے ہیں اور یہ بھی بتا چکے ہیں کہ مولانا کو اصل میں غلطی کہاں لگی۔

اب ہم مزارعت کی مذکورہ بالا تین صورتوں پر تفصیلی بحث کرتے ہیں:

پہلی صورت

یعنی جب زمین اور بیج ایک کی جانب سے ہو اور بیل وعمل دوسرے کی جانب سے ہو۔

یہ اجارہ شخصی کی صورت ہے اور اگرچہ عقد میں مزارعت کے الفاظ استعمال ہوئے ہوں لیکن یہ قاعدہ ہے کہ عقود میں اعتبار معانی کا ہوتا ہے۔ عامل کی جانب سے بیل کی فراہمی کو صاحب ہدایہ نے خود اس کے ساتھ تشبیہ دی کہ درزی اپنی سوئی سے سلائی کرے اور اجارہ شخصی کے جواز

کے مولانا بھی قائل ہیں جیسا کہ اجارہ پر ان کے مقالے و مضمون میں درج ہے۔فرق اتنا رہ جاتا ہے کہ مزارعت کی اس صورت میں پیداوار ہی کے ایک حصے کو اجرت بنایا جاتا ہے جو کہ قفیز طحان کے تحت داخل نہ ہوگی کیونکہ نص قیاس پر مقدم ہے۔ نیز تعامل کی بناء پر بھی حدیث میں تخصیص ہوسکتی ہے۔ **والتعامل حجة يترک به القياس ويخص به الاثر (شرح عقود رسم المفتی لعلامة ابن عابدين رحمه الله).**

تیسری صورت

یعنی جب زمین بیل اور بیج ایک جانب سے ہو اور عمل دوسرے کی جانب سے ہو۔اس میں بھی سارا وہی کلام چلے گا جو اول صورت میں مذکور ہوا کیونکہ اس تیسری صورت میں اور پہلی صورت میں فرق صرف اتنا ہے کہ تیسری صورت میں اجیر مستاجر کے آلات کے ساتھ کام کرتا ہے (جیسے فیکٹریوں وغیرہ میں مزدور کرتے ہیں) اور اول صورت میں اجیر اپنے آلات کے ساتھ کام کرتا ہے (جیسے مختلف کاریگر مثلاً موچی، درزی، ترکھان معمار اپنے اوزاروں سے کام کرتے ہیں)۔

اجارہ کے موضوع پر مولانا کی جو تصریحات ہیں خود ان کے مطابق مزارعت کی ان دو صورتوں میں عدم جواز کی کوئی وجہ موجود نہیں ہے۔

دوسری صورت

یعنی جب زمین ایک کی ہو اور بیج بیل و عمل دوسرے کی جانب سے ہو۔اس صورت میں اجارہ ارض کی حقیقت پائی گئی اور اس کے بارے میں ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مولانا نے اس کو حرام اس بنا پر کہا کہ زمین کی مالیت و قیمت میں تو کوئی کمی نہیں آتی بلکہ بسا اوقات بڑھ جاتی ہے تو مالک زمین اجرت کس بات کی لیتا ہے۔حالانکہ اجارہ میں شے مستاجرہ کی قیمت و مالیت کے مقابلے میں اجرت نہیں ہوتی بلکہ اس شے کے منافع کے مقابلے میں اجرت ہوتی ہے۔ مستاجر نے زمین کے منافع حاصل کیے لہٰذا ان کی اجرت دینے کا پابند ہے اور مالک نے مستاجر کو مدت کے ذریعے متعین کیے گئے منافع کا مالک بنایا لہٰذا ان کی اجرت کا مستحق بنا۔اس میں ربوا کا کہیں بھی تو شائبہ نہیں۔

جب یہ واضح ہو چکا کہ مزارعت کی جائز شکلیں حقیقت اجارہ پر مبنی ہیں تو اس سے خود بخود مولانا کی اس بات کا بطلان بھی ظاہر ہو گیا کہ ''اس معاملہ کو اس وجہ سے معاملہ ربوا کے مشابہ قرار دیا جائے کہ جس طرح معاملہ ربوا میں سود خور کے لئے اس کی اصل رقم اس کے حق میں محفوظ رہتی اور معاملہ ختم ہونے پر اس کو بے کم و کاست پوری ملتی ہے'' اسی طرح معاملہ زراعت میں مالک کے لئے زمین محفوظ رہتی ہے اور معاملہ ختم ہونے پر پوری کی پوری اسے واپس ملتی ہے''۔ کیونکہ اجارہ میں ایسی شے دی جاسکتی ہے کہ جس کے منافع اس کی ذات کے باقی رہتے ہوئے حاصل کئے جا سکتے ہوں اس کو قرض دینے پر قیاس نہیں کیا جا سکتا کیونکہ رقم قرض دینے کی صورت میں اجارہ نہیں بن سکتا اس لئے کہ رقم سے انتفاع تو اس کی ہلاکت ہی کے ذریعے سے ہو سکتا ہے بایں معنی کہ مقروض ان کو خرچ کر کے اپنی ملکیت سے نکال کر کسی اور کی ملکیت میں دے دیتا ہے اور نتیجتاً قرض دینے والے اور مقروض دونوں کے حق میں اس رقم کا بقاء مفقود ہو جاتا ہے۔

مضاربت کے بارے میں بھی بعض لوگوں کو یہی مغالطہ ہوتا ہے کہ یہ بھی ربوا کے مشابہ ہے لہٰذا کراہت سے خالی نہیں۔ لیکن اس کا بھی یہی جواب ہے کہ اس میں بھی اجارہ شخصی کا معنی پایا جاتا ہے۔ گویا رب المال مضارب کو اجرت پر رکھتا ہے کہ وہ اس کے سرمائے سے محنت کرے جس کے عوض میں اس کو نفع میں سے اتنا ملے گا۔ اس میں بھی قفیز طحان سے مشابہت پائی جاتی ہے لیکن اس کا جواب ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں۔ اس حقیقت کو مدنظر رکھیں تو معلوم ہو گا کہ مضارب کے پاس رب المال کا سرمایہ (راس المال) امانت ہوتا ہے اور نقصان کی صورت میں جب کہ نفع موجود نہ ہو تو راس المال میں کمی آتی ہے مضارب پر کوئی تاوان نہیں آتا اس کے برعکس کسی کو قرض دے کر خواہ وہ تجارتی مقصد کے لئے ہی ہو اس پر نفع لینے کا معاملہ کرنا اس میں کسی طور پر بھی اجارہ شخصی نہیں بنتا اور قرض پر لی ہوئی رقم مقروض کے لئے امانت نہیں ہوتی۔

ہماری اس وضاحت سے کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ ہم مزارعت کو اجارہ پر قیاس کر رہے ہیں جس کی تردید پہلے ہی کی جا چکی ہے بلکہ یہاں یہ دکھانا مقصود ہے کہ مزارعت کی بعض جائز صورتیں بعینہٖ اجارہ شخصی کی صورتیں ہیں جس کا جواز خود مولانا طاسین صاحب قرآن و حدیث

سے ثابت کر چکے ہیں اور ایک صورت اجارہ ارض کی ہے جس کے جواز کا اثبات ہم کر چکے ہیں۔

دوسری عقلیت

1- مولانا نے اپنے مقالے کا عنوان ''مروجہ نظام زمینداری اور اسلام'' رکھا ہے اور مروجہ نظام زمینداری سے اپنی مراد کو اس طرح بیان کیا کہ ''جس کے اندر زراعت اور زرعی معیشت سے تعلق رکھنے والے لوگ دو مختلف طبقوں میں منقسم ہوتے ہیں۔ ایک طبقہ مالکان زمین اور زمینداروں کا کہلاتا ہے اور دوسرا مزارعین اور کاشتکاروں کا طبقہ۔ اول الذکر طبقہ کو کسی نہ کسی جائز و ناجائز طریقہ سے زرعی زمینوں سے متعلق حق ملکیت تو حاصل ہوتا ہے لیکن وہ اپنی مملوکہ زمینوں کو خود کاشت نہیں کر رہا ہوتا ہے یا پیداوار کے ایک حصے کی بجائے کاشتکار سے بطور کرایہ نقد رقم وصول کرتا ہے۔ ثانی الذکر طبقہ ایسے افراد پر مشتمل ہوتا ہے جو اپنی زیر کاشت اراضی کے مالک تو نہیں ہوتے لیکن زراعت و کاشتکاری کی جملہ مشقتیں و صعوبتیں وہی برداشت کرتے اور اس کے عوض پیداوار کا ایک حصہ پاتے ہیں۔ دوسرا فرق ان دو طبقوں کے درمیان یہ ہے کہ پہلے طبقہ کے لوگوں کو عموماً دوسرے طبقہ کے لوگوں پر معاشی، معاشرتی، سیاسی اور ثقافتی فوقیت و برتری حاصل ہوتی ہے اور دوسرے طبقہ کے لوگ عموماً معاشی لحاظ سے پسماندہ خستہ حال اور معاشرتی اعتبار سے بے وقعت اور سیاسی طور پر محکوم ہوتے ہیں گویا پہلے طبقہ کی حیثیت آقا اور دوسرے کی غلام کی سی ہوتی ہے۔''

جواب

1- یہ بات مدنظر رہے کہ مولانا نے مزارعت میں اس صورت کو شامل نہیں کیا کہ کوئی زمیندار کسی شخص کو مثلاً ماہانہ یا سالانہ اجرت پر رکھ کر اس سے کاشتکاری کا کام لے۔ چونکہ یہ شخصی اجارہ کی صورت ہے جس کو مولانا جائز کہتے ہیں اور اس کو کسی خاص صورت کے ساتھ مقید نہیں کرتے اور اس کے عدم جواز کی کوئی دلیل بھی نہیں ملتی لہٰذا یہ غالباً مولانا کے نزدیک جائز ہوگی۔

2- مولانا کا یہ فرمانا کہ ''گویا پہلے طبقہ کی حیثیت آقا اور دوسرے کی غلام کی سی ہوتی

ہے‘‘ تو اس بارے میں ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ یہ کوئی مزارعت کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ایسی صورت اجارہ میں بھی مشاہد ہے۔ نیز مجوزین مزارعت ایسی کوئی گنجائش رب الارض کے لئے نہیں بتاتے کہ جن سے اس کو یہ موقع مل جائے کہ وہ مزارعین کو اپنا غلام ومحکوم بنا لے۔ اور اگر چہ ہمارے سامنے ایسی بھی مثالیں ہیں کہ جہاں مزارعین رب الارض کو دھوکہ دیتے ہیں اور اس کی عدم موجودگی کی وجہ سے خلاف معاہدہ امور کے مرتکب ہوتے ہیں لیکن جہاں واقعی وہ صورت حال ہو جو مولانا ذکر کرتے ہیں تو اس صورت حال کے ذمہ دار کچھ دیگر عوامل ہوتے ہیں جن کا سد باب حکومت اپنی قوت و طاقت و اختیار سے کر سکتی ہے۔ مثلاً یہ کہ مزارعین کا پیداوار میں حصہ کم مقرر کیا جائے یا یہ کہ یہ دیکھ کر ان کے پاس ذرائع آمدنی اور کوئی نہیں ان کو اپنی دیگر خواہشات پوری کرنے پر مجبور کیا جائے مثلاً زمیندار و جاگیر دار کا ان کو اپنے حق میں ووٹ دینے پر مجبور کرنا یا اور طریقوں بہانوں سے ان کو تعلیم و معاشرت میں ترقی کرنے سے روکنا وغیرہ۔ لیکن کیا مولانا نے دیگر نظاموں اور اداروں سے نظر قطع کر لی ہے جو ان کو یہ امر مشترک وہاں نظر نہیں آتا۔ مثلاً ہمارے سامنے ایک ادارہ کا معاملہ ہے جس کے کرتا دھرتا لیبر یونین میں اپنی پسند و مرضی کے آدمیوں کو لانا چاہتے ہیں۔ وہ اپنے ادارے کے ووٹ دینے والے ملازمین کو ان کے حق میں ووٹ ڈالنے پر مجبور کرتے ہیں اور عدم تعمیل کی صورت میں مختلف دھمکیوں سے ڈراتے ہیں اور پریشان کرتے ہیں۔ غریب اجیر اپنے گھر والوں کی پریشانی کا تصور کر کے ان کی منشاء کو پورا کرتا ہے۔ کیا یہ ایک طبقہ کا دوسرے طبقہ کو محکوم و غلام بنانا نہیں؟ ہماری حکومتیں کیا عوام کو اپنا محکوم و غلام نہیں سمجھتیں؟ آپ چالیس سال سے اسلامی اقدار اور اسلامی قوانین کا مطالبہ کر رہے ہیں، فحاشی و عریانی کے خلاف آواز اٹھا رہے ہیں، سودی معاشیات کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتے ہیں، غیر اسلامی افکار اور کفریات کے خلاف اٹھ کھڑے ہوتے ہیں لیکن آپ کی کس حد تک شنوائی ہوئی؟ حالانکہ آپ سے قربانیاں اسلام کے نام پر لی گئیں۔ کیا ان امور میں پہلے کی نسبت اضافہ نہیں ہوا؟ کیا اس ملک میں ایسا نہیں ہوتا کہ بعض حکمران بھی اور بعض دیگر اشخاص بھی اسلام اور اسلاف پر جو طعن چاہیں کریں اور آپ دل مسوس کر رہ جائیں؟ جس قسم کے چاہیں ٹیکس لگا دیئے جائیں اور آپ دیتے چلے جائیں کیا یہ سب باتیں ایک طبقہ کے آقا اور دوسرے طبقہ کے غلام ہونے پر دلالت

نہیں کرتیں؟ لیکن اس کے باوجود جب آپ نفس حکومت اور نفس اجارہ شخصی کو ان برائیوں کا سبب نہیں گردانتے تو نفس مزارعت کو جو کہ دو آزاد وخود مختار شخصوں کے درمیان باہمی رضا مندی سے عقد ہے آپ برائیوں کا سبب کیسے بتا سکتے ہیں کہ آپ یہاں تک کہنے لگیں کہ:

''پہلی صورت میں وہ نظام زمینداری جائز قرار پاتا ہے جو اعلیٰ اور ادنی دو انسانی طبقوں پر مشتمل ہوتا اور طرح طرح کی برائیوں کو جنم دیتا ہے اور جو اپنی بے شمار اور گونا گوں برائیوں کی وجہ سے قابل نفرت اور مردود قرار پا چکا ہے۔''

تیسری عقلیت

مولانا لکھتے ہیں:

''پھر چونکہ فقہاء کے مابین یہ اختلاف اسلام اور قرآن وحدیث کے حوالے سے تھا یعنی جو حضرات معاملہ مزارعت کو ناجائز و باطل کہتے ہیں ان کا مطلب یہ تھا کہ اسلام اور قرآن و حدیث کی رو سے یہ ناجائز اور باطل معاملہ ہے اور جو اسے جائز اور صحیح کہتے ان کا مطلب بھی یہ تھا کہ اسلام اور قرآن وحدیث کی رو سے یہ معاملہ جائز وصحیح ہے اور ظاہر ہے کہ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ایک ہی معاملہ اسلام میں جائز بھی ہو اور ناجائز بھی، صحیح بھی ہو اور باطل بھی، حلال بھی ہو اور حرام بھی کیونکہ یہ کھلا ہوا تضاد اور عیب ہے جو کسی صحیح دین کی تعلیمات میں نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا یہ ماننا پڑے گا کہ فقہاء کے مذکورہ دو مختلف اقوال میں سے ایک قول صحیح اور اسلامی اور دوسرا قول باطل وغیر اسلامی ہے اور یہ کہ دو فریقوں میں سے ایک فریق حقیقت حال کو سمجھنے سے قاصر رہا اور اس نے غلطی کھائی ہے اور اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں کیونکہ مجتہد کی رائے کبھی خطا ہوتی ہے اور کبھی صواب اور خطا پر بھی اسے ایک اجر ملتا ہے۔ لیکن یہ کہ مذکورہ اقوال میں سے کونسا قول صحیح اور مطابق اسلام اور کونسا غلط اور خلاف اسلام ہے؟ اس کا تعین اگر ہو سکتا ہے تو صرف ان دلائل کے تحقیقی جائزے سے ہو سکتا ہے جو ہر فریق نے اپنے اپنے قول کی تائید و تصویب میں پیش کیے ہیں''۔

(حکمت قرآن ص 22، مئی 83ء)

جواب

اس بارے میں کچھ گفتگو تو ہم اس مضمون کی بالکل ابتدا میں کر چکے ہیں۔ یہاں ہم مزید یہ وضاحت کئے دیتے ہیں کہ اس مسئلے میں کوئی قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ نص موجود نہیں کہ جس میں ایک جانب قطعی طور پر ثابت ہو اور اس کی مخالف جانب قطعی طور پر باطل ہو بلکہ اس کے برعکس اس مسئلے میں دلائل ظنی ہیں جس کو شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے اس طرح بیان کیا ما **تعين فيه الحق بغالب الراى و خلافه باطل** اور یہ بھی صحیح ہے کہ مختار مذہب کے مطابق حق عنداللہ ایک ہے تو جو اجتہاد اس کے موافق وہ صواب اور جو اس کے خلاف ہو وہ خطا ہے لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ دو مختلف اقوال میں سے ایک اسلامی ہے اور دوسرا غیر اسلامی ہے مولانا کی حقیقت حال سے بے خبری کی دلیل ہے کیونکہ جب ہمارے پاس کسی ایک جانب پر قطعی حکم لگانے کے لئے قطعی دلائل نہیں ہیں تو ہم ہر اجتہاد کے بارے میں فقط اتنا ہی کہہ سکتے ہیں کہ یہ صواب ہے اور محتمل خطا ہے اور دوسرا خطا ہے اور محتمل صواب ہے۔ عنداللہ حق پر کوئی قطعی دلیل نہیں۔ تو ہمارے پاس کسی مجتہد کی قطعی تصویب یا تخطیہ کے لئے بھی کوئی دلیل نہیں۔ لہٰذا دلائل پر نظر کر کے ہم جس جانب کو بھی حق کہیں گے اس میں خطا کا بھی احتمال ہوگا اور ہر مجتہد کو اپنے اجتہاد پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

اس صورتحال میں کیا مولانا یہ کہہ سکتے ہیں کہ مزارعت کی حرمت والی جہت عنداللہ متعین ہے اور دوسری جہت باطل ہے؟ جب وہ ایسا نہیں کہہ سکتے تو مندرجہ بالا اصول کی روشنی میں ہر قول اسلامی ہوگا۔ کیا کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ سفیان ثوری، ابن ابی لیلی اور احمد بن حنبل رحمہم اللہ کا یہ قول غیر اسلامی ہے لیکن پھر بھی اس پر عمل کرنا ان پر واجب ہے اور اسی طرح کیا کوئی یہ کہنے کی جرات کرے گا کہ امام مالک رحمہ اللہ کا مساقات کے بارے میں قول غیر اسلامی ہے لیکن اس پر عمل کرنا پھر بھی ان کے لئے واجب ہے!

چوتھی عقلیت

ایک مقام پر مولانا فرماتے ہیں۔

''اسلام کسی سرمائے کو عامل پیداوار نہیں بلکہ صرف انسانی محنت کو خواہ وہ دماغی ہو یا جسمانی عامل پیدائش دولت تسلیم کرتا ہے۔'' (حکمت قرآن فروری 83ء)

جواب

مولانا کی یہ بات قابل تسلیم ہے کہ انسانی محنت عامل دولت ہے البتہ اتنی بات کا اور اضافہ کر لیا جائے کہ انسان بسا اوقات اپنے سرمائے سے دوسرے شخص کی جسمانی اور دماغی محنت کو خرید لیتا ہے یا کسی اور طرح حاصل کر لیتا ہے اور اس کے ذریعے سے دولت پیدا کرتا ہے جیسا کہ کسی شخص کو اجرت پر رکھے اور اس سے اپنے کاروبار و تجارت میں مدد لے۔

پانچویں عقلیت

مولانا لکھتے ہیں۔

''اس (یعنی اللہ تعالی) کا ہر تصرف درست اور مفید ہے کسی کو اس کے کسی تصرف پر اعتراض و شکایت کا کوئی حق نہیں۔ اللہ کی مالکیت پر اعتقاد کا تقاضا یہ ہے کہ بندہ مومن ہر اس تصرف کو صحیح سمجھے اور اس پر راضی وخوش رہے جو اس کی ذات و زندگی میں واقع ہو یا عالم انسانیت اور کائنات کی دوسری چیز میں''۔ (حکمت قرآن ص 32، جنوری 83ء)

جواب

مولانا یہاں قضا اور مقضی کے درمیان فرق کو نظر انداز کر گئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی قضاء یعنی فیصلہ پر راضی ہونا اور بات ہے اور یہ واجب ہے جب کہ اس کے برعکس اس قضاء کے تحت جو تصرف و واقعہ عالم میں وجود میں آتا ہے اس پر راضی وخوش ہونا واجب نہیں ہے بلکہ بعض اوقات جائز بھی نہیں ہے۔ ملا علی قاری رحمہ اللہ شرح فقہ اکبر میں فرماتے ہیں **والرضا انما یجب بالقضاء دون المقضی**. مثلاً دیکھئے کسی مسلم فاسق قوم پر اللہ تعالیٰ کا غصہ ہوتا ہے اور ان پر سزا نازل ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کی اس بارے میں جو قضاء ہے اس کو تو آدمی کو صحیح سمجھنا چاہئے لیکن کیا یہ تصرف جو عالم انسانیت میں واقع ہوا ہے اس پر راضی وخوش ہونا بھی چاہئے۔ نہیں بلکہ یہ تو جائے عبرت واستغفار ہے۔ پھر قضاء پر بھی رضا کافی ہے خوشی کا ہر وقت موقع نہیں ہوتا۔ لہٰذا خوشی کے لفظ کا استعمال بھی صحیح نہیں۔

چھٹی عقلیت

حکمت قرآن جنوری 83ء ص 35 میں انسان کی سعی کے ثمرات اسی کے لئے ہیں کے

عنوان کے تحت مولانا نے ایک آیت نقل کی ہے۔

وان لیس للانسان الا ما سعی.

اور یہ کہ نہیں ہے انسان کے فائدہ کے لئے مگر وہ جو اس کی سعی سے پیدا ہوا۔

مولانا لکھتے ہیں ''اس آیت مبارکہ میں جو تعلیم و ہدایت فرمائی گئی ہے وہ یہ کہ ہر انسان کی مفید سعی و کوشش اور جدوجہد کا فائدہ اور ثمرہ خود اس کے لئے مخصوص ہے کیونکہ اس آیت میں لیس حرف نفی اور الا حرف استثناء سے مضمون میں حصر پیدا ہو گیا ہے۔ لہٰذا مفہوم یہ ہوا کہ جس انسان کی سعی و جہد سے جو مفید اثرات وجود میں آئیں گے وہ اس کے لئے مخصوص ہیں اور وہی ان سے فائدہ اٹھانے کا اصل حقدار ہے دوسرا کوئی حقدار نہیں یعنی وہ اس کی مرضی اور اجازت کے بغیر ان سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا اور فائدہ اٹھانے کے لئے ان میں کوئی تصرف نہیں کر سکتا۔''

پھر مولانا فرماتے ہیں کہ ایسی قرآنی آیات کا تعلق انسان کی دنیوی اور اخروی دونوں زندگیوں سے ہے۔

جواب

اس آیت سے استدلال مندرجہ ذیل وجوہ سے صحیح نہیں اور اس آیت کا تعلق صرف آخرت سے ہے۔

1- بعض اوقات آدمی محنت و سعی کرتا ہے لیکن اس کے اثرات کسی آفت ارضی و سماوی کی وجہ سے ظاہر نہیں ہوتے۔ مثلاً کوئی فصل کاشت کی لیکن پیداوار نہیں ہوئی تو ایسی صورت میں یہ کہنا کہ انسان کی سعی کے ثمرات اس کے لئے ہیں اس کا کچھ مطلب نہ ہوگا۔ کیونکہ یہاں یہی علم نہیں کہ سعی کے ثمرات حاصل بھی ہوں گے یا نہیں۔ حالانکہ آیت کا ظاہر اس بات کا متقاضی ہے کہ سعی کے اثرات لامحالہ ظاہر ہونے چاہئیں۔

2- نفی واستثناء کی وجہ سے جو حصر حاصل ہوا اس کی وجہ سے آیت کا ترجمہ یہ بنا **لیس له الا سعیه** یا **لیس له الا الذی سعی به او فعله** یعنی یہ کہ انسان کے لئے صرف اس کی سعی کے ثمرات ہیں جس کا مطلب یہ ہوا کہ کسی دوسرے کی سعی کے ثمرات اس کے لئے نہیں ہو

سکتے خواہ ملکیت کے طور پر ہو یا انتفاع کے طور پر۔ حالانکہ یہ بات بداہتہ غلط ہے کیونکہ دوسرے کی سعی کے اثرات آدمی کو ہبہ وغیرہ کے ذریعے سے حاصل ہو سکتے ہیں۔

اسی معنی کی وجہ سے صاحب روح المعانی فرماتے ہیں **واستشکل بانہ وردت اخبار صحیحۃ بنفع الصدقۃ عن المیت.** اشکال کیا گیا ہے کہ میت کی طرف سے صدقہ کرنے کا نافع ہونا صحیح احادیث میں وارد ہوا ہے) اور پھر اس کے مختلف جواب دیئے گئے ہیں۔ اگر مطلب وہی ہوتا جو مولانا نے بڑی آسانی سے ذکر کر دیا ہے تو مفسرین کو یہاں اشکال کیوں پیش آتا۔

پھر اس پر مولانا نے جو تفصیل درج کی ہے اس میں دو سقم ہیں۔

1- دلیل عام لائے ہیں اور نتیجہ خاص نکالا ہے۔ دلیل کی عمومیت اس طرح سے ہے کہ:

(ا) مولانا جب یہ کہتے ہیں کہ انسان کے لئے صرف اس کی سعی کے ثمرات ہوتے ہیں تو یہ عام ہے خواہ اس کی سعی کسی کی مملوکہ شے میں ہو یا غیر مملوکہ شے میں ہو۔

(ب) مولانا لکھتے ہیں ''غرضیکہ ہر صانع کاریگر اور محنت کش کی سعی و جہد اور محنت و مشقت کے مفید اثرات قدرتی اشیاء میں سے کسی نہ کسی شے کے ساتھ وابستہ وقائم ہو کر مختلف مصنوعات کی شکل میں سامنے آتے ہیں ......(الخ ص 38 حکمت قرآن جنوری 83ء)

اور قدرتی اشیاء جن سے مراد خام مال ہے جیسے مٹی لکڑی پتھر وغیرہ یہ مملوک بھی ہو سکتی ہیں اور غیر مملوک بھی۔ قدرتی اشیاء سے خام مال مراد لینے کی دلیل مولانا کی مذکورہ بالا عبارت ہے جس میں یہ ہے کہ ''محنت و مشقت کے مفید اثرات قدرتی اشیاء میں سے کسی نہ کسی شے کے ساتھ وابستہ وقائم ہو کر مختلف مصنوعات کی شکل میں سامنے آتے ہیں۔''

جب کہ ہم خیال کرتے ہیں کہ مولانا کی مراد وہ خام مال ہے جو کسی کو مملوک نہ ہو کیونکہ کسی کی مملوکہ لکڑی یا مٹی ہو جو وہ جنگل سے اٹھا کر لایا ہو اور اس پر کوئی دوسرا شخص سعی کر کے اس سے کچھ بنا لے تو ہم یہی سمجھتے ہیں کہ مولانا محض سعی کرنے والے کی سعی کی بنا پر اس کو مالک قرار نہ دیں گے۔

2- مولانا فرماتے ہیں ''لہٰذا ہر انسان کے لئے اس کی سعی و محنت کے مفید اثرات مخصوص اور محفوظ ہونے کی عملی اور خارجی طور پر جو صورت ہو سکتی ہے وہ یہ کہ ہر انسان کے لئے

وہ قدرتی شے مخصوص اور محفوظ ہو جس کے ساتھ اس کی سعی ومحنت کے مفید اثرات قائم و وابستہ ہو چکے ہیں''۔ (حکمت قرآن ص 38 جنوری 82ء)

یہ تو مولانا کے تکلفات باردہ ہیں۔ مٹی سے برتن بنانے سے پیشتر اور لکڑی سے کرسی و میز بنانے سے پیشتر جب اس کاریگر نے غیر مملوکہ قدرتی لکڑی و مٹی پر قبضہ کیا تو وہ اس کا مالک بن چکا۔ اب جو وہ سعی کرتا ہے تو اپنی ملکیت میں کرتا ہے لہٰذا وہ شے اس میں سعی سے پیشتر نہ کہ سعی کے بعد اس کاریگر کے لئے مخصوص ومحفوظ ہو جاتی ہے۔

رہا زمین کا معاملہ تو وہ اس سے مختلف ہے کیونکہ اس میں اول تو یہ سمجھنا چاہئے کہ آدمی جو کاشتکاری کی محنت کرتا ہے تو وہ درحقیقت بیج پر محنت ہوتی ہے کیونکہ پیداوار درحقیقت بیج کا نمو ہوتی ہے نہ کہ زمین کا۔ زمین اس کے لئے بطور آلہ وذریعہ کے ہوتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ زمین کے ساتھ عام طور پر ایک آبادی کے مفادات کا تعلق ہوتا ہے۔ ارض موات میں جو کسی کی مملوکہ نہ ہو اگر محض قبضہ سے ملکیت آ جائے تو لوگ زمینوں پر قبضہ کی رغبت تو کریں گے لیکن ان کو اس کی آبادکاری کی فکر نہ ہوگی اور یہ بات عام لوگوں کے مفادات کے خلاف ہو گی لہٰذا ارض موات میں ملکیت کے لئے آبادکاری کو شرط قرار دیا جو کہ تین سال میں ہو جانی چاہئے۔

حکمت قرآن جنوری 83ء ص 42 میں مولانا فرماتے ہیں:

''اسی طرح اگر کوئی شخص غیر آباد زمین کو آباد کرنے اور قابل کاشت بنانے کے بعد کافی عرصہ تک چھوڑ دیتا ہے تا آنکہ اس کی سعی ومحنت سے پیدا شدہ آبادی کے اثرات زائل ہو جاتے ہیں اور زمین اپنی سابقہ حالت کی طرف لوٹ جاتی ہے تو اس شخص کو اس زمین کے متعلق جو ملکیت حاصل ہوئی تھی زائل وختم ہو جاتی ہے۔''

مولانا کی یہ بات صحیح نہیں کیونکہ

درمختار میں ہے:

ولو ترکھا بعد الاحیاء وزرعھا غیرہ فالا ول احق بھا فی الاصح.

(اگر آباد کرنے کے بعد ارض موات کو چھوڑ دیا اور کسی دوسرے نے اس میں کاشت کی تو اصح قول کے مطابق پہلا زمین کا زیادہ حق دار ہوگا......)

علامہ شامی رحمہ اللہ اس کی وجہ یہ لکھتے ہیں جیسا کہ بحر میں بھی مذکورہ ہے۔

لانه ملک رقبتها بالاحیاء بدلیل التعبیر بلام الملک فی الحدیث المار فلا یخرج عن ملکه بالترک و قیل الثانی احق بناء علی ان الاول ملک استغلالها دون رقبتها. (کتاب احیاء الموات رد المحتار مع درمختار ص 307 ج 5)

کیونکہ آباد کرنے سے وہ اس (زمین) کی ذات کا مالک بنا ہے حدیث مذکورہ میں لام ملک کے ساتھ تعبیر کرنے کی وجہ سے۔ لہٰذا بعد میں کاشت چھوڑ دینے سے زمین اس کی ملکیت سے نہ نکلے گی اور کہا گیا ہے کہ دوسرا اس کا زیادہ حقدار ہوگا اس بنا پر کہ آبادکاری کی وجہ سے پہلا زمین کا نفع حاصل کرنے کا مالک بنتا ہے نہ کہ اس کی ذات کا۔

غرض معلوم ہوا کہ مولانا کا یہ فرمانا کہ جب کسی قدرتی شے سے انسان کی سعی و محنت کے اثرات زائل ہو جائیں تو وہ شے اپنی سابقہ یعنی غیر مملوک ہونے کی حالت کی طرف لوٹ جاتی ہے بالکل غلط بات ہے۔

زمین پر سعی و محنت کے اثرات زائل ہونے کے باوجود بھی معلوم ہو چکا کہ ملکیت زائل نہیں ہوتی بلکہ جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ دوسرا کاشت کرنے سے زمین کا زیادہ حقدار ہو جاتا ہے تو وہ زمین میں پہلے کاشتکار کی ملکیت آ جانے کے قائل نہیں بلکہ اس بات کے قائل ہیں کہ کاشتکار کو زمین کے منافع حاصل کرنے کا اختیار حاصل ہو جاتا ہے اور ان دونوں میں بہت فرق ہے۔

اسی طرح ایک اور مقام پر مولانا فرماتے ہیں:

"کسی شے کے متعلق کسی شخص کی ملکیت اس وقت تک موجود رہتی ہے جب تک اس شے کے ساتھ اس کی محنت کے اثرات قائم رہتے ہیں چنانچہ اگر کسی طرح سے وہ اثرات زائل وختم ہو جائیں تو یہ شخصی ملکیت بھی زائل اور ختم ہو جاتی ہے اور وہ شے اپنی سابقہ حالت کی طرف لوٹ جاتی ہے اور اس سے انتفاع کا حق سب انسانوں کے لئے عام اور یکساں ہو جاتا ہے مثال کے طور پر ایک شخص جنگل میں جاتا ہے اور وہاں سے کوئی جانور پکڑ کر آبادی میں لے آتا ہے تو جنگل جانے آنے اور جانور پکڑ کر آبادی میں لانے کے سلسلہ میں اس نے جو سعی و محنت کی اور جو زحمت و تکلیف اٹھائی اس کی وجہ سے یہ جانور اس کی شخصی ملکیت بن کر اس کے

استفادہ کے لئے مخصوص ہو جاتا ہے لیکن اس کے بعد اگر کبھی وہ جانور خود بھاگ کر جنگل چلا جاتا ہے یا یہ شخص خود اس کو جنگل میں چھوڑ دیتا ہے تو اس جانور کے متعلق اس کی شخصی ملکیت زائل ہو جاتی ہے اور وہ جانور مباح عام کی سابقہ حیثیت اختیار کر لیتا ہے''

(حکمت قرآن جنوری 83ء ص 39)

مولانا کے استدلال میں توقف الشی علی نفسہ ہے جو کہ بدیہی البطلان ہے اور وہ اس طرح کہ مولانا فرماتے ہیں کہ ''......کسی شخص کی ملکیت اس وقت تک موجود رہتی ہے جب تک اس شے کے ساتھ اس کی محنت کے اثرات قائم رہتے ہیں'' اب دیکھئے جانور پکڑنے یعنی اس پر قبضہ کرنے کی سعی کا اثر اس جانور میں اس شخص کی ملکیت ہے ورنہ جانور کو پکڑنے کی سعی میں اس پر کوئی اور اثر تو ظاہر نہیں ہوتا۔ اب مولانا کے کہنے کے مطابق کہ ملکیت اس وقت تک موجود رہتی ہے جب تک اس شے کے ساتھ اس کی محنت کا اثر قائم رہتا ہے اور یہ ہم بتا چکے کہ محنت کا اثر ملکیت ہے لہٰذا نتیجہ یہ نکلا کہ ملکیت اس وقت تک موجود رہتی ہے جب تک اس کی ملکیت قائم رہتی ہے اور اس بات کا باطل ہونا واضح ہے۔

پھر محض قبضہ زائل ہونے سے ملکیت کس اصول کے تحت زائل ہو گئی؟ بلکہ اس کا جانور کو خود جنگل میں چھوڑ آنا درحقیقت اس کی جانب سے اس جانور کو مباح عام کرنا ہے۔ تو جانور مباح عام تو ہو جاتا ہے لیکن سابقہ حیثیت سے نہیں بلکہ ایک نئی حیثیت سے اور وہ ہے اس کا اس شخص کی جانب سے مباح عام ہونا۔ ردالمحتار کے مذکورہ بالا حوالہ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

باقی مثالوں کے بارے میں مثلاً قدرتی (غیر مملوکہ) مٹی یا لکڑی میں سعی وصنعت کے بارے میں ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ اس قدرتی غیر مملوکہ شے میں قبضہ کرنے سے ملکیت آ جاتی ہے اور وہ صنعت وکاریگری اپنی مملوکہ شے میں ہوئی غیر مملوکہ میں نہیں۔ لہٰذا اگر کمہار مٹی کا برتن بنا کر توڑ پھوڑ دے تو اس عمل سے مٹی میں اس کی ملکیت زائل نہیں ہوگی۔ ہاں اگر وہ مٹی کو گھر سے باہر پھینک دے تو یہ حکم لگایا جائے گا کہ اس نے مٹی کو مباح کر دیا ہے۔

باب: 41

مکانات کے اجارہ کا جواز

بسم اللہ حامدا و مصلیا

مکان وغیرہ کے اجارہ کے جواز کے اثبات کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ بعض لوگ اجارہ کی دوقسمیں کرتے ہیں ایک اجارہ شخص یعنی مزدوری اور اجرت پر کام کرنا دوسرے کرایے پر دینا اورکرایے والے اجارہ کے بارے میں (جس میں اجارہ مکان بھی ہے) دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ قرآن وحدیث سے ثابت نہیں اور اجارہ زمین کے جواب میں ایسی احادیث لاتے ہیں جن سے اجارہ ارض کا عدم جواز معلوم ہو۔ ان لوگوں میں سے ایک کراچی کی مجلس علمی کے مولانا طاسین صاحب ہیں جو یہ لکھتے ہیں:

''اجارے کا اطلاق دومختلف معاشی معاملات پر ہوتا ہے۔ ایک اس معاشی معاملے پر جس میں اجرت پرکام کیا کرایا جاتا ہے یعنی جس میں ایک فریق کی طرف سے کسی نہ کسی شکل میں دماغی وجسمانی محنت ومشقت ہوتی اور دوسرے کی طرف سے کسی نہ کسی شکل میں مادی معاوضہ ہوتا ہے عام ہے کہ وہ نقدی کی شکل میں ہو یا کسی جنس وغیرہ کی شکل میں۔ چنانچہ اس اجارے کا مصداق وہ تمام معاملات قرار پاتے ہیں جن میں ایک اجیر یعنی اجرت پرکام کرنے والا اور دوسرا مستاجر یعنی اجرت پر کام کرانے والا ہوتا ہے......اور دوسرے اس معاشی معاملے پر جس میں ایک فریق اپنی کوئی فائدہ بخش چیز دوسرے کو استعمال کرنے اور فائدہ اٹھانے کے لئے دیتا ہے اور اس سے اس کے عوض نقد وغیرہ کی شکل میں کرایہ وصول کرتا ہے جیسے (زمین) مکان مشین فرنیچر وغیرہ......''

''جہاں تک اجارے کی پہلی قسم کا تعلق ہے یعنی اجرت پر کام کرنے کرانے کا معاملہ تو

اس کی شرعی حیثیت قرآن وحدیث کی رو سے بالکل متعین ہے وہ جائز اور مستحب ہے......
...... جب کہ قرآن و حدیث سے کرائے والے اجارے کا جواز فراہم نہیں ہوتا۔'' (مقالہ اجارے کی شرعی حیثیت محمد طاسین ۔مجلس علمی کراچی)۔

یعنی یہ کہ کرائے والے اجارے کا جواز ثابت نہیں اور کرائے والے اجارے میں زمین کو کرایہ پر دینا بھی شامل ہے۔

مکان وغیرہ کرائے پر دینے کے جواز کی ہمارے پاس مندرجہ ذیل تین بنیادیں موجود ہیں

1- زمین کرائے پر دینے کا جواز
2- مکہ مکرمہ کے مکانات کرائے پر دینے کا حکم
3- تعامل

آگے ہم ان مندرجہ بالا تینوں امور کی تفصیل ذکر کرتے ہیں اور بعض لوگوں نے جو اعتراضات کئے ہیں ان کے جواب بھی دیتے ہیں و باللہ التوفیق۔

جواز اجارہ ارض

اس مقام پر اجارہ ارض سے مراد وہ اجارہ ہے جس میں اس زمین کی پیداوار سے علیحدہ کسی شے کو اجرت بنایا گیا ہو مثلاً زمین کرائے پر دی اور اجرت سونے چاندی روپے پیسے یا کپڑے سامان وغیرہ کی صورت میں طے کی ہو۔

ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء اس کے جواز کے قائل ہیں البتہ

I- ربیعۃ الرائے رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اجارہ ارض صرف سونے چاندی کے عوض جائز ہے کسی اور شے کے عوض میں نہیں۔

II- امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک غلہ و اناج بلکہ دودھ وشہد کے علاوہ باقی اشیاء کو عوض بنایا جا سکتا ہے۔اس بارے میں ان کی دلیل یہ روایتیں ہیں۔

رافع بن خدیج عن بعض عمومته قال قال رسول الله ﷺ من کانت له ارض فلا یکریها بطعام مسمی.

''حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ اپنے ایک چچا سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس کی زمین ہو وہ اس کو متعین غلہ کے عوض میں کرائے پر نہ دے۔

ابو سعید قال نهى رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم عن المحاقلة و المحاقلة استكراء الارض بالحنطة.

ترجمہ: حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے محاقلہ سے منع فرمایا اور محاقلہ سے مراد گندم کے عوض زمین کو کرائے پر دینا ہے۔

III- سعید بن جبیر، عکرمہ، ابراہیم نخعی، ابوثور، ابوحنیفہ شافعی، احمد، ابویوسف، محمد اور جمہور فقہاء رحمہم اللہ کے نزدیک اجارہ ارض ہر شئے کے عوض میں ہوسکتا ہے۔ان کی دلیل مسلم کی روایت ہے کہ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے

فاما شئى معلوم مضمون فلا باس به.

ترجمہ: کسی ایسی شے کے عوض میں جو معلوم ہو اور ذمہ داری میں آتی ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں۔حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ سے محاقلہ کی جو تفسیر پچھلی حدیث میں گزری تو اس کے مقابلے میں حضرات ابن عمر، جابر اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہم سے اس کے خلاف تفسیر منقول ہے یعنی **اشتراء السنبلة بالحنطة** (محاقلہ سے مراد ہے خوشے کو گندم کے عوض میں خریدنا)۔

جمہور فقہاء جن احادیث سے استدلال کرتے ہیں ان میں سے چند یہ ہیں۔

عن عبدالله بن السائب قال دخلنا على عبدالله بن مغفل فسالناه عن المزارعة فقال زعم ثابت ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم نهى عن المزارعة و امر بالمواجرة و قال لا باس بها. (مسلم).

ترجمہ: عبداللہ بن السائب رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ ہم حضرت عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ کے پاس گئے اور ان سے مزارعت کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا کہ ثابت رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مزارعت سے منع فرمایا اور مواجرت (اجرت پر دینے) کا حکم فرمایا اور فرمایا کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔

عن سعد بن ابى وقاص رضی اللہ عنہ قال كنا نكرى الارض بما على السواقى من الزرع و ما سعد بالماء منها فنهانا رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم عن ذلك و امرنا ان نكريها

بذهب او فضة. (ابوداؤد، باب المزارعة).

حضرت سعد بن ابي وقاص رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہم زمین کو کرائے پر دیتے تھے اس پیداوار کے عوض میں جو نالیوں پر اور پانی کی جگہوں پر ہو تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں اس سے منع فرمایا اور ہمیں حکم دیا کہ ہم اسے سونے یا چاندی کے عوض کرائے پر دیں۔

عن حنظلة قال سالت رافع بن خديج عن كراء الارض بالذهب والورق فقال لا باس به انما كان الناس يواجرون على عهد النبى صلی اللہ علیہ وسلم على الماذيانات و اقبال الجداول و اشياء من الزرع فيهلك هذا ويسلم هذا فلذلك زجرعنه فاما شئى معلوم مضمون فلا باس به. (مسلم).

حنظلہ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے زمین کو سونے اور چاندی کے عوض کرائے پر دینے کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں لوگ محض اس پیداوار کے عوض اجرت پر دیتے تھے جو نہروں اور نالیوں کے کناروں پر ہوتی تھی اور کچھ اور کھیتی کے عوض میں۔ تو (کبھی) یہ کھیتی ہلاک ہو جاتی اور وہ سالم رہتی۔ اسی لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا۔ رہی معلوم و مضمون شے تو اس کے عوض کوئی حرج نہیں ہے۔

عن رافع بن خديج رضی اللہ عنہ يقول كنا اكثر الانصار حقلا قال كنا نكرى الارض على ان لنا هذه ولهم هذه فربما اخرجت هذه ولم تخرج هذه فنهانا عن ذلك واما الورق فلم ينهنا (مسلم).

حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہم انصار میں سے سب سے زیادہ قابل کاشت زمین والے تھے۔ کہا کہ ہم زمین کو کرائے پر دیتے تھے اس شرط کے ساتھ کہ ہمارے لئے اس حصے کی پیداوار ہوگی اور ان کے لئے اس کی۔ تو بسا اوقات اس حصے میں پیداوار ہوتی اور اس میں نہ ہوتی۔ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں اس سے منع فرمایا اور چاندی کے عوض منع نہیں فرمایا۔

عن حنظلة بن قيس انه سال رافع بن خديجه عن كراء الارض فقال نهى رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم عن كراء الارض قال فقلت أ بالذهب والورق فقال اما بالذهب والورق فلا باس به.

حنظلہ بن قیس رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ انہوں نے حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے کراء الارض کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کراء الارض سے منع فرمایا ہے کہتے ہیں کہ میں نے پوچھا کہ سونے اور چاندی کے عوض بھی تو انہوں نے فرمایا کہ سونے و چاندی کے عوض میں کوئی حرج نہیں ہے۔

IV- بعض اسلاف مثلاً طاؤس، حسن بصری، ابن سیرین اور قاسم بن محمد رحہم اللہ اجارہ ارض کے عدم جواز کے قائل ہوئے ہیں۔ ابن حزم رحمہ اللہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ ان کا مستدل یہ روایتیں ہیں۔

1- عن جابر بن عبدالله ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم نهی عن کراء الارض. (مسلم)

ترجمہ: حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کراء الارض سے منع فرمایا۔

2- عن کلیب بن وائل قال سالت ابن عمر فقلت ارض تقبلتها لیس فیها ماء جار ولا نبات عشر سنین باربعة الاف درهم کل سنة کریت انهارها و عمرت قراها و انفقت فیها نفقة کثیرة و زرعتها لم تروعلی راس مالی وزرعتها من العام المقبل فاضعف قال ابن عمر لا یصلح لک الا راس مالک. (محلی بن حزم).

ترجمہ: کلیب بن وائل رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ میں نے ایک زمین دس سال کے لئے چار ہزار درہم سالانہ کے عوض لی ہے اس میں نہ چالو پانی ہے اور نہ نبات ہے۔ میں نے اس کی نہریں کھودیں اور اس کی بستیاں آباد کیں اور اس میں بڑا خرچہ کیا اور اس میں کاشت کی۔ مجھے اپنا راس المال نہ ملا۔ میں نے اس میں دوسرے سال کاشت کی تو پیداوار دوگنی ہوگئی۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تمہارے لئے صرف تمہارا راس المال حلال ہے۔

ابن حزم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ

واعلموا انه لم یصح کراء الارض بذهب او فضة عن احد من الصحابة الا عن سعد و ابن عباس وصح عن رافع بن خدیج و ابن عمر ثم صح رجوع ابن عمر عنه منع رافع منه ایضاً (محلی جلد 8ص 259)

اور جان لو کہ سونے یا چاندی کے عوض کراء الارض کے بارے میں صحابہ سے سوائے سعد اور ابن عباس کے صحیح روایت ثابت نہیں۔ رافع بن خدیج اور ابن عمر سے بھی صحیح طور پر ثابت ہے پھر ابن عمر کا اس سے رجوع کرنا صحیح طور پر ثابت ہے اور رافع کا اس سے منع کرنا بھی صحیح طور پر ثابت ہے۔

جمہور فقہاء کی جانب سے مانعین کے دلائل کا جواب یوں ہے۔

پہلی حدیث کا جواب

احادیث میں کراء الارض کا اطلاق صرف خارج از پیداوار عوض کے مقابلے میں زمین کو اجارہ پر دینے ہی پر نہیں کیا گیا بلکہ مزارعت کی صورتوں پر بھی کیا گیا ہے۔ جواز کے دلائل پر نظر ڈالیں تو معلوم ہوگا کہ جن حدیثوں میں کراء الارض سے نہی وارد ہوئی ہے وہ مزارعت کی مخصوص شکلوں سے متعلق ہے مثلاً صاحب ارض کا اپنے لئے کچھ جگہ مخصوص کر لینا کہ اس جگہ کی پیداوار صرف اس کے لئے ہوگی اور یہ صورت بالاتفاق باطل ہے۔ جہاں تک کسی اور شے پر دینے کا تعلق ہے تو اس کے ثبوت میں حضرت سعد بن ابی وقاص، حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت رافع بن خدیج سے ثابت ہے جیسا کہ محلی ابن حزم کی عبارت سے واضح ہے۔

دوسری حدیث کا جواب

یہ جواب صاحب اعلاء السنن نے یوں دیا ہے۔

فليس منعاه انه لم يجز كراء الارض بالدراهم كما زعمه ابن حزم و انما معناه فساد قبالة الارض على هذا الوجه لانه تقبلها على ان يكرى انهارها ويصلحها للزراعة لانها لم تكن تصلح لها حين اخذها. و من استاجر الارض على ان يثنيها و يكرى انهارها او يسرقنها فهو فاسد لانه يبقى اثره بعد انقضاء المدة و ليس من مقتضيات العقد و فيه منفعة لأحد المتعاقدين و ما هذا حاله فهو فاسد. و كذا من استاجر ارضا ولم يذكر اى شئى يزرعها فالاجارة فاسدة كما فى الهداية. و اذا فسدت الاجارة لم يطب للمستاجر ربحها فافهم. (اعلاء السنن ج17 ص 48)

اس کا یہ مطلب نہیں کہ دراہم کے عوض کراء الارض جائز نہیں جیسا کہ ابن حزم نے دعویٰ

کیا ہے مطلب محض اتنا ہے کہ اس طور پر زمین قبول کرنا فاسد ہے کیونکہ انہوں نے زمین اس شرط پر لی تھی کہ وہ اس کی نہریں کھودیں گے اور اس کو قابل کاشت بنائیں گے اس لئے کہ جب وہ زمین لی تو قابل کاشت نہ تھی۔ اور جو شخص زمین کو کرائے پر لے کہ وہ اس میں ہل چلائے گا۔ اور اس کی نہریں کھودے گا یا اس میں کھاد ڈالے گا تو یہ فاسد ہے کیونکہ مدت اجارہ کے ختم ہونے کے بعد اس کا اثر باقی رہے گا اور یہ عقد کا تقاضا نہیں ہے نیز اس میں ایک عاقد کا نفع بھی ہے۔ اور جس عقد کی یہ حالت ہو وہ فاسد ہوتا ہے۔ اسی طرح جس شخص نے زمین کرائے پر لی اور یہ ذکر نہیں کیا کہ وہ کیا چیز کاشت کرے گا تو اجارہ فاسد ہوگا جیسا کہ ہدایہ میں ہے اور جب اجارہ فاسد ہو تو مستاجر کے لئے اس کا نفع حلال نہیں ہوتا۔

جہاں تک حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے رجوع کرنے کا تعلق ہے تو وہ احتیاط کی وجہ سے تھا (جیسا کہ ہم تفصیل کے ساتھ طاسین صاحب کے مقالے زمینداری اور اسلام کے جواب میں لکھ چکے ہیں)۔

حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی ایسی روایتیں جن میں بظاہر مطلق کرایہ سے ممانعت ہے مندرجہ ذیل ہیں۔

1-مجاهد عن رافع قال نهانا رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم عن امر كان لنا نافعا اذا كانت لاحدنا ارض ان يعطيها ببعض خراجها اوبدراهم.

ترجمہ: مجاہد رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں ایسے امر سے منع فرمایا جو ہمارے لئے نفع بخش تھا یعنی اس معاملہ سے کہ جب ہم میں سے کسی کے پاس زمین ہو تو وہ اس کو اس زمین کی بعض پیداوار یا دراہم کے بدلے دے۔

2- عن عثمان بن سهل بن رافع بن خديج قال انی ليتيم فی حجر رافع بن خديج و حججت معه فجاء اخی عمران بن سهل فقال اكرينا ارضنا فلانة بمائتی درهم فقال دعه فان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نهی عن كری الارض.

عثمان بن سہل بن رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں یتیم تھا رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی پرورش میں تھا۔ میں ان کے ساتھ حج پر گیا تو میرے بھائی عمران بن سہل آئے اور کہا کہ ہم

نے اپنی فلاں زمین دوسو درہم کے عوض کرائے پر دی ہے تو رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اسے چھوڑ دو کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کراء الارض سے منع فرمایا ہے۔

ان روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کراء الارض اور دراہم کے عوض میں اجارہ ارض سے منع فرمایا ہے جب کہ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ ہی سے مروی روایتوں میں جو کہ اور پہلے ذکر کی جا چکی ہیں یہ ہے کہ چاندی یعنی دراہم کے عوض میں اجارہ ارض سے منع نہیں فرمایا۔ اس بظاہر تعارض کو رفع کرنے کی صورت یہ ہے کہ نہی کو خلاف اولیٰ پر محمول کیا جائے۔تو حاصل یہ ہوگا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اجارہ ارض کو مکروہ تحریمی قرار نہیں دیا البتہ خلاف اولیٰ ہے کہ عزیمت اس میں ہے کہ اپنے مسلمان بھائی کو زائد از ضرورت زمین بلا معاوضہ ہی کاشت کے لئے دیدے۔اس طرح سے تطبیق کی تائید حضرت سعد اور حضرت ثابت رضی اللہ عنہما کی حدیثوں سے بھی ہوتی ہے جن کے مطابق نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اجارہ کی اجازت دی ہے۔

حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی روایت پر مولانا طاسین صاحب کا اعتراض

قائلین جواز کے دلائل پر طاسین صاحب نے اپنے مقالے ''اجارے کی شرعی حیثیت'' میں ایک اعتراض حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی روایت پر کیا ہے کہ ''لیکن ان روایات میں ایسے الفاظ بھی ہیں جو بتلاتے ہیں کہ یہ رافع بن خدیج کی قیاسی رائے ہے''۔

جواب

i- جب حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی بعض روایتوں میں یہ الفاظ بھی ہیں۔

نھانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن امر کان لنا نافعا اذا کانت لاحدنا ارض ان یعطیھا ببعض خراجھا اوبدراھم.

اور فقال دعه فان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن کری الارض

تو نص کے ہوتے ہوئے وہ اس کے خلاف قیاس کیسے کر سکتے تھے۔اصل بات یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ممانعت بھی منقول ہے جو اولویت پر اور استحباب پر محمول ہے اور اجازت بھی منقول ہے جو خلاف اولی پر محمول ہے۔

ii- ابوداؤد میں حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے یہ حدیث منقول ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے

ارشاد فرمایا کہ **انما یزرع ثلثة رجل له ارض فهو یزرعها و رجل منح ارضا فهو یزرع ما منح و رجل استکری ارضا بذهب او فضة.** (کاشتکاری صرف تین آدمی کر سکتے ہیں۔ایک وہ شخص جس کی اپنی زمین ہو اور وہ اس میں کاشت کرے دوسرے وہ شخص جو عطیہ میں ملی ہوئی زمین میں کاشت کرے۔تیسرے وہ جس نے سونے یا چاندی کے عوض زمین کرائے پر لی ہو)۔

اسی مضمون کو حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے مسلم کی روایت میں یوں ذکر کیا کہ **وأما الورق فلم ینهنا** (رہی چاندی تو ہمیں اس سے منع نہیں کیا) اور مسلم کی ایک اور روایت میں اس طرح کہ **فاما شئی معلوم مضمون فلا باس به** (رہی ایسی شے جو معلوم و مضمون ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں)۔

غرض نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے واضح ارشاد کے ہوتے ہوئے حضرات رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کے کلام کو قیاس پر محمول کرنا انتہائی غیر مناسب ہے۔

iii- حضرت سعد اور حضرت ثابت رضی اللہ عنہما کی حدیثوں میں واضح ارشاد نبوی موجود ہے۔

طاسین صاحب کا حضرت سعد رضی اللہ کی حدیث پر اعتراض

طاسین صاحب نے دوسرا اعتراض حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی روایت پر کیا ہے کہ وہ ''دو راویوں کی وجہ سے بلحاظ سند ضعیف اور نا قابل اعتماد ہے۔خود حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے اس کے واحد راوی حضرت سعید بن المسیب اسے ناجائز سمجھتے تھے۔''

جواب

اس کے جواب میں ہم یہ حدیث پوری سند کے ساتھ ابوداؤد سے نقل کرتے ہیں:

حدثنا عثمان بن ابی شیبة نا یزید بن هارون انا ابراهیم بن سعد عن محمد بن عکرمة بن عبدالرحمن بن الحارث بن هشام عن محمد بن عبدالرحمان بن ابی لبیبة عن سعید بن المسیب عن سعد قال کنا نکری بما علی السواقی من الزرع وما سعد بالماء منها فنهانا رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم عن ذلک و امرنا ان نکریها

بذهب او فضة.

ہم سے بیان کیا عثمان بن ابی شیبہ نے، ان سے بیان کیا یزید بن ہارون نے، ان سے بیان کیا ابراہیم بن سعد نے محمد بن عکرمہ بن عبدالرحمٰن بن حارث بن ہشام سے وہ روایت کرتے ہیں محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لبیبہ سے وہ روایت کرتے ہیں سعید بن مسیّب سے اور وہ سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ انہوں نے فرمایا کہ ہم زمین کرائے پر دیتے تھے اس پیداوار کے عوض میں جو نالیوں پر ہوتی تھی اور جس کو پانی ملتا تھا۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں اس سے منع فرمایا اور ہمیں حکم دیا کہ ہم اس کو سونے یا چاندی کے عوض کرائے پر دیں۔

اس حدیث کے راویوں میں سے عثمان بن ابی شیبہ، یزید بن ہارون، ابراہیم بن سعد اور ابن مسیّب رحمہم اللہ تعالیٰ کی توثیق ظاہر و باہر ہے۔ رہے محمد بن ابی لبیبہ رحمہ اللہ تو ان کو ابن حبان نے ثقات میں شمار کیا ہے۔

اور الرفع و التکمیل میں علامہ عبدالحئی لکھنوی رحمہ اللہ نے ابن حبان کے بارے میں ذکر کیا کہ

وقال (ابن حبان) فی آخره (ای آخر کتابه)

کل شیخ ذکرته فی هذا الکتاب فهو صدوق یجوز الاحتجاج بروایته .اذا تعری عن خمس خصال فاذا وجد خبر منکر عن شیخ من هولاء الشیوخ الذین ذکرت اسمائهم فیه کان ذلک الخبر لا ینفک عن احدی خصال خمس.

ہر وہ شیخ جس کا میں نے اس کتاب میں ذکر کیا ہے وہ صدوق ہے اور اس کی روایت کو حجت بنانا جائز ہے جب کہ وہ پانچ خصلتوں سے عاری ہو۔ تو جن شیوخ کا میں نے اس کتاب میں ذکر کیا ہے ان میں سے جب کسی شیخ کی منکر حدیث پائی جائے تو وہ حدیث ان پانچ خصلتوں میں سے ایک سے خالی نہ ہوگی۔

1- اما ان یکون فوق الشیخ الذی ذکر ته فی هذا الکتاب شیخ ضعیف سوی اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم فان الله نزه اقدارهم عن الزاق الضعف بهم.

جس شیخ کا میں نے اس کتاب میں ذکر کیا ہے ان سے اوپر کا شیخ ضعیف ہوگا سوائے صحابہ رضی اللہ عنہم کے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کی قدر و قیمت کو ضعف کے ساتھ متصف ہونے

سے منزہ رکھا ہے۔

2- او دونه شيخ واه لايجوز الاحتجاج بخبره.

یا ان سے نیچے کوئی شیخ واہی ہونگے جن کی خبر کو حجت بنانا جائز نہیں۔

3- او الخبر يكون مرسلا لا يلزمنا به الحجة.

یا حدیث مرسل ہو جو ہم پر حجت نہیں بنتی (لیکن جمہور کے نزدیک حدیث مرسل بھی حجت ہے)۔

4- أو يكون منقطعا لا تقوم بمثله

یا حدیث منقطع ہو جو حجت نہیں ہوتی۔

5- اويكون فى الاسناد شيخ مدلس لم يبين سماع خبره عمن سمع منه.

یا سند میں شیخ کوئی مدلس ہو اور اس نے اپنے شیخ سے اس حدیث کے سننے کو ذکر نہ کیا ہو۔

فاذا وجد الخبر متعريا عن هذه الخصال الخمس فانه لايجوز عن الاحتجاج به انتهى.

توجب حدیث ان پانچ خصلتوں سے خالی ہو تو اس حدیث کو حجت بنانے سے گریز کرنا جائز نہیں۔

ابوداؤد کی یہ حضرت سعد رضی اللہ عنہ والی روایت ان پانچوں خصلتوں سے خالی ہے۔

علامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ:

وقد نسب بعضهم التساهل الى ابن حبان وقالوا هو واسع الخطو فى باب التوثيق يوثق كثيرا ممن يستحق الجرح و هو قول ضعيف فانک قد عرفت سابقا ان ابن حبان معدود ممن له تعنت و اسراف جرح الرجال و من هذا حاله لا يمكن ان يكون متساهلا فى تعديل الرجال و انما يقع التعارض كثيرا بين توثيقه و بين جرح غيره لكفاية ما لا يكفى التوثيق عند غيره عنده.

بعض نے ابن حبان کی طرف تساہل کی نسبت کی ہے اور کہا کہ توثیق کے بارے میں وہ وسیع القلب ہیں۔ ایسے بہت سوں کی توثیق کرتے ہیں کہ جو جرح کے مستحق ہوتے ہیں۔ یہ

قول ضعیف ہے کیونکہ تم یہ بات پہلے جان چکے ہو کہ ابن حبان کا شمار ان لوگوں میں ہے جو جرح رجال میں سخت اور زیادتی کرنے والے ہیں۔ تو جس شخص کا یہ حال ہو تعدیل رجال میں اس کی طرف تساہل کی نسبت کرنا ممکن نہیں۔ ان کی توثیق اور غیر کی جرح کے مابین تعارض محض اس وجہ سے واقع ہوتا ہے کہ وہ باتیں جو غیر کے نزدیک توثیق کے لئے کافی نہیں وہ ان کے نزدیک کافی ہوتی ہیں۔

تہذیب التہذیب وغیرہ میں ایک اور وصف جوان کا نقل ہوا ہے وہ یہ ہے۔

عن ابن معين ابن ابی لبيبة الذی يحدث عنه و كيع ليس حديثه بشیء.

علامہ لکھنوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔

كثيرا ما تجد فی ميزان الاعتدال و غيره فی حق الرواة. نقلا عن يحیٰ بن معين "انه ليس بشئ" فلا تغتر به و لا تظنن ان ذلک الراوی مجروح بجرح قوی فقد قال الحافظ ابن حجر فی مقدمة فتح الباری فی ترجمة عبدالعزيز بن المختار البصری: ذكر ابن القطان الفاسی ان مراد ابن معين من قوله ليس بشیء يعنی ان احاديثه قليلة انتهی.

میزان الاعتدال میں بہت سی جگہوں پر راویوں کے حق میں یحیٰ بن معین سے "انہ لیس بشیء کے الفاظ منقول پاؤ گے۔ اس سے دھوکہ نہ کھانا اور یہ خیال نہ کرنا کہ وہ راوی جرح قوی کے ساتھ مجروح ہے کیونکہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری کے مقدمہ میں عبدالعزیز بن مختار بصری کے ترجمہ میں ذکر کیا کہ ابن قطان فاسی نے کہا کہ ابن معین کی کسی راوی کے بارے میں لیس بشئ کہنے سے مراد یہ ہوتی ہے کہ ان کی احادیث قلیل ہیں۔

وقال السخاوی فی فتح المغيث قال ابن القطان ان ابن معين اذا قال فی الراوی ليس بشئ انما يريد انه لم يرو حديثا كثيرا.

سخاوی فتح المغیث میں ابن قطان کا قول نقل کرتے ہیں کہ ابن معین جب کسی راوی کے بارے میں لیس بشئ کہتے ہیں تو اس سے ان کی مراد محض اتنی ہوتی ہے کہ انہوں نے بہت حدیثیں روایت نہیں کیں۔

یہی معنی ابن سعد نے اپنے ان الفاظ میں ادا کیا ہے کہ **كان محمد بن عبدالرحمن**

ابن ابی لبیبة قلیل الحدیث.

صرف ایک دار قطنی رحمہ اللہ ہیں جو ان کو ضعیف کہتے ہیں۔لیکن جرح مبہم کے مقابلے میں توثیق مقدم ہوتی ہے۔ **کمالا یخفی**

رہا ابن المسیب رحمہ اللہ کا عدم جواز کا قائل ہونا تو اس سے حدیث کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا اور اس کو حدیث کی تضعیف کے اسباب میں سے کسی نے شمار نہیں کیا مگر صرف اس وقت جب حدیث کی تائید کسی اور روایت سے نہ ہوتی ہو۔

اب جب کہ تمام اعتراضات واشکالات کا جواب ہو چکا تو یہ بات واضح ہوگئی کہ اجارہ ارض احادیث رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے۔

مکہ مکرمہ کے مکانات کرایہ پر دینے کا حکم

مکانات کرایہ پر دینے کی ممانعت صرف مکہ مکرمہ کے ساتھ خاص ہے اس کے حرم ہونے کی وجہ سے

1- اخرج الدار قطنی فی اخر الحج عن ایمن بن نابل عن عبید الله بن ابی زیاد ...... عن ابی نجیح عن عبدالله بن عمر و رفع الحدیث قال من اکل کراء بیوت مکة اکل الربا.

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مرفوع حدیث ہے کہ جس نے مکہ کے مکانات کا کرایہ لیا اس نے سود لیا۔

2- روی ابن ابی شیبه فی مصنفه حدثنا ابو معاویة عن الاعمش عن مجاهد قال قال رسول الله ﷺ مکة حرام حرمها الله لا تحل بیع ربا عها ولا اجارة بیوتها.

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ مکہ حرام ہے اللہ تعالیٰ نے اس کو محرم بنایا۔نہ تو اس کی زمین کی بیع حلال ہے اور نہ ہی اس کے مکانات کو کرائے پر دینا جائز ہے۔

3- حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ **یا اهل مکة لا تجعلوا علی دور کم ابوابا لینزل البادی حیث شاء.**

اے اہل مکہ اپنے مکانات پر دروازے نہ لگاؤ تا کہ باہر سے آنے والا جہاں چاہے پڑاؤ

کرے۔

ان مذکورہ بالا روایتوں پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حرمت مذکورہ مکہ مکرمہ کے ساتھ مختص ہے کیونکہ حدیث میں ہی علت بتائی کہ مکہ حرام یعنی حرمت والا ہے۔ اور اسی حرام ہونے کی بنا پر یہ حکم بھی ارشاد فرمایا کہ **لا تحل بیع رباعھا** اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بھی حکم دیا کہ "**یا اھل مکۃ لا تجعلوا علی دورکم ابوابا لینزل البادی حیث شاء**" تو معلوم ہوا کہ وہ علاقے جہاں حرم ہونے کی علت مفقود ہے ان کا یہ حکم نہیں ہے کیونکہ ان کی زمین کی بیع بالاتفاق جائز ہے اور وہاں کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ حکم بھی نہیں ہے۔

طاسین صاحب کا اختلاف

طاسین صاحب اس مقام پر زور دے کر کہتے ہیں کہ "اس ممانعت کو بیوت مکہ سے مختص کرنا صرف اس صورت میں درست ہوسکتا ہے جب کسی صحیح روایت سے یہ ثابت ہو جائے کہ مثلاً مدینہ منورہ میں کچھ مسلمانوں نے اپنے مکانات کرائے پر دے رکھے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اس سے منع فرمایا اور سکوت کے ذریعے اس کو برقرار رکھا۔ باوجود جستجو کے مجھے کوئی ایسی روایت نہیں مل سکی۔ ...... الخ

نیز لکھتے ہیں

"لیکن اس ممانعت سے بطور مفہوم مخالف یہ نتیجہ اخذ کرنا درست نہیں ہوسکتا کہ مکہ مکرمہ کے علاوہ دوسرے شہروں کے مکانات کرائے پر دینے جائز ہیں کیونکہ مکہ مکرمہ میں یہ معاملہ چونکہ عملی طور پر موجود تھا جو لوگ دور دراز سے حج اور عمرہ کے لئے مکہ مکرمہ پہنچتے اور چند روز ٹھہرتے مکہ والے انہیں اپنے مکانوں میں ٹھہراتے اور ان سے کرایہ وصول کرتے تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ والوں کو سختی کے ساتھ اس سے منع فرمایا...... الخ"

جواب

مکہ مکرمہ کے علاوہ اور علاقوں میں مکانات کرائے پر دینے کا جواز مفہوم مخالف سے نہیں نکالا گیا بلکہ مفہوم موافق سے اول تو یہ سمجھ میں آیا کہ اس دور میں لوگوں میں ہر جگہ مکان کرائے پر دینے کا رواج تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ مکرمہ کے حرم ہونے کی علت بتا کر اس کی زمین

کی فروختگی اور مکان کرائے پر دینے سے منع فرمایا۔ اور جگہوں میں چونکہ حرم ہونے کی علت موجود نہیں اس لئے وطن زمین کی فروخت اور مکانات کا اجارہ اپنی اباحت پر بدستور قائم رہے۔

جہاں تک حنفیہ کے نزدیک مکہ مکرمہ کے مکانات کرائے پر دینے کا تعلق ہے تو درمختار میں ہے۔

وجاز بیع بناء بیوت مکة وارضها بلا کراهة و به قال الشافعی رحمه الله وبه یفتی ...... و فی مختارات النوازل لصاحب الهدایة لا باس ببیع بنائها واجارتها لکن فی الزیلعی وغیره یکره اجارتها. و فی اخر الفصل الخامس من التتارخانیة و اجارة الوهبانیة قالا قال ابوحنیفهؒ اکره اجارة بیوت مکة فی ایام الموسم و کان یفتی لهم ان ینزلوا علیهم فی دورهم لقوله تعالیٰ سواء العاکف فیه والباد و رخص فیها فی غیر ایام الموسم الخ قلت و بهذا یظهر الفرق والتوفیق و هکذا کان ینادی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ ایام الموسم و یقول یا اهل مکة لا تتخذوا لبیوتکم ابوابا لینزل البادی حیث شاء ثم یتلو الایة فلیحفظ.

(در مختار برهامش ردالمحتار ج 5 ص 287)

مکہ کی عمارتوں اور زمین کو بیچنا بلا کراہت جائز ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے اور اسی پر فتویٰ ہے ...... صاحب ہدایہ کی مختارات نوازل میں ہے کہ مکہ کی تعمیرات کی بیع و اجارہ میں کوئی حرج نہیں لیکن زیلعی وغیرہ میں ہے کہ ان کا اجارہ مکروہ ہے۔ تتارخانیہ کی پانچویں فصل کے آخر اور وہبانیہ کی کتاب الاجارہ میں ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ میں موسم حج کے ایام میں بیوت مکہ کے اجارہ کو مکروہ سمجھتا ہوں اور وہ آنے والوں کو فتویٰ دیا کرتے تھے کہ مکہ والوں کے گھروں میں پڑاؤ کریں اس فرمان الٰہی کی وجہ سے کہ ''برابر ہے اس میں رہنے والا۔ اور باہر سے آنے والا اور انہوں نے موسم حج کے علاوہ کرائے پر دینے میں رخصت دی ہے اور میں کہتا ہوں کہ اس سے فرق اور توفیق ظاہر ہو جاتی ہے اور اسی طرح کی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی موسم حج کے ایام میں منادی ہوتی تھی کہ اے اہل مکہ اپنے گھروں کو دروازے نہ لگاؤ تا کہ باہر سے آنے والا جہاں جی چاہے پڑاؤ کرے پھر یہ آیت تلاوت

فرماتے تھے۔

علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ ردالمحتار میں فرماتے ہیں کہ:

اقول فی غایة البیان ما یدل علی انه قولهما ایضاً حین نقل عن تقریب الامام الکرخی مانصه و روی هشام عن ابی یوسف عن ابی حنیفه انه کره اجارة بیوت مکة فی الموسم و رخص فی غیره و کذا قال ابو یوسفؒ و قال هشام اخبرنی محمد عن ابی حنیفةؒ انه کان یکره کراء بیوت مکة فی الموسم و یقول لهم ان ینزلوا علیهم فی دورهم اذا کان فیها فضل و ان لم یکن فلا و هو قول محمد.

(ردالمحتار ج 5 ص 287).

میں کہتا ہوں کہ غایۃ البیان میں وہ بات ہے جو دلالت کرتی ہے کہ صاحبین کا بھی یہی قول ہے جب کہ انہوں نے امام کرخی کی تقریب سے یہ بات نقل کی کہ ہشام ابو یوسف کے واسطے سے امام ابو حنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے موسم حج میں بیوت مکہ کے اجارہ کو مکروہ جانا اور غیر موسم میں اس کی رخصت دی اور ایسا ہی قول ابو یوسف کا ہے۔ نیز ہشام نے کہا کہ مجھے محمد نے امام ابو حنیفہ سے خبر دی کہ وہ موسم حج میں بیوت مکہ کے کرائے کو مکروہ سمجھتے تھے اور لوگوں سے کہتے تھے کہ وہ مکہ والوں کے گھروں میں اتریں جب کہ وہاں گنجائش ہو اور اگر نہ ہو تو نہیں۔ اور یہی قول محمد کا ہے۔ (رحمہم اللہ تعالی)

ان عبارات سے یہ بات معلوم ہوئی کہ احناف کے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مکہ مکرمہ کے مکان کو کرائے پر دینے سے ممانعت کی روایتیں مطلق نہیں بلکہ ایام موسم حج کے ساتھ مقید ہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے بیوت مکہ کے اجارہ کے جواز کی دلیل یوں دی۔

ذکر البیهقی فی المعرفة فی البیوع ثنا الحاکم بسنده عن اسحاق بن راهویه قال کنا بمکة و معی احمد بن حنبلؒ فقال لی احمد یوما تعال اریک رجلا لم ترعیناک مثله. یعنی الشافعیؒ فذهبت معه فرأیت من اعظام احمد للشافعی فقلت له انی ارید ان اسئله عن مسئلة قال هات فقلت للشافعی یا ابا عبدالله ما تقول فی اجور بیوت مکه ؟ قال لاباس به قلت و کیف و قد قال عمر یا اهل مکة

لا تجعلوا على دورکم ابوابا لینزل البادی حیث شاء و کان سعید بن جبیر و مجاهد ینزلان ویخرجان ولا یعطیان اجرا فقال السنة فی هذا اولی بنا فقلت او فی هذا سنة قال نعم قال رسول الله ﷺ و هل ترک لنا عقیل منزلا ؟ لان عقیلا ورث اباطالب و لم یرثه علی ولا جعفر لانهما کا نا مسلمین فلو کانت المنازل بمکة لا تملک کیف کان یقول وهل ترک لنا وهی غیر مملوکة ؟ قال فاستحسن ذلک احمد وقال لم یقع هذا بقلبی فقال اسحاق للشافعی ا لیس قد قال الله تعالیٰ سواء العاکف فیه و الباد افقال له الشافعی اقرأ اول الایة والمسجد الحرام الذی جعلناه للناس سواء العاکف فیه والباد اذ لو کان کما تزعم لما جاز لاحد ان ینشد فیها ضالة ولا ینحر فیها بدنة ولا یدع فیها الارواث ولکن هذا فی المسجد خاصة قال فسکت اسحاق.

اسحاق بن راہویہ کہتے ہیں کہ ہم مکہ میں تھے اور میرے ساتھ احمد بن حنبل تھے تو ایک دن احمد بن حنبل نے مجھ سے کہا کہ آؤ میں تم کو ایسا شخص دکھاتا ہوں کہ تمہاری آنکھوں نے اس جیسا نہیں دیکھا ہوگا۔ یعنی امام شافعی۔ تو میں ان کے ساتھ گیا اور میں نے احمد کی امام شافعی کے لئے تعظیم دیکھی تو میں نے احمد سے کہا کہ میں ان سے ایک مسئلہ پوچھنا چاہتا ہوں۔ انہوں نے کہا پوچھو۔ تو میں نے امام شافعی سے کہا اے ابوعبداللہ آپ بیوت مکہ کی اجرت کے بارے میں کیا کہتے ہیں۔ انہوں نے جواب دیا کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ میں نے کہا یہ کیونکر حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اے اہل مکہ اپنے مکانوں پر دروازے مت لگاؤ تا کہ باہر سے آنے والا جہاں چاہے رہے اور سعید بن جبیر اور مجاہد رحمہما اللہ آ کر رہتے اور واپس جاتے اور اجرت نہ دیتے تھے۔ تو امام شافعی رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ اس بارے میں سنت ہمارے لئے زیادہ مناسب ہے۔ میں نے پوچھا کہ کیا اس بارے میں سنت ہے؟ جواب دیا کہ ہاں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ کیا عقیل نے ہمارے لئے کوئی مکان چھوڑا ہے؟ کیونکہ عقیل ابوطالب کے وارث بنے اور علی اور جعفر بسبب مسلمان ہونے کے ان کے وارث نہیں بنے۔ اگر مکہ کے مکانات مملوکہ نہ ہوتے تو نبی ﷺ یہ کیسے فرماتے کہ کیا عقیل نے ہمارے لئے چھوڑا حالانکہ وہ غیر مملوک ہوتے۔ اسحاق نے کہا کہ احمد کو یہ جواب پسند آیا اور انہوں نے

کہا کہ یہ بات پہلے میرے ذہن میں نہیں آئی تھی۔ اسحاق نے امام شافعی رحمہ اللہ سے کہا کہ کیا اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا برابر ہے اس میں رہنے والا اور باہر سے آنے والا تو ان سے امام شافعی نے فرمایا آیت کا پہلا حصہ پڑھو یعنی اور مسجد حرام سے جو ہم نے بنائی سب لوگوں کے واسطے برابر ہے اوراس میں رہنے والا اور باہر سے آنے والا'' کیونکہ اگر بات ایسی ہو جیسا کہ تم کہتے ہو تو کسی کے لئے جائز نہ ہو کہ وہ اس میں گمشدہ کو ڈھونڈ سکے اوراس میں اونٹ قربانی کر سکے اوراس میں گوبر وغیرہ چھوڑ سکے۔ لیکن یہ تو خاص مسجد (حرام) کے بارے میں ہے اس پر اسحاق خاموش ہو گئے۔

اجماع

اجارہ خواہ منافع انسانی پر ہو یا دیگر اشیاء کے منافع پر ہواس کے جواز پر اجماع ہے۔ چند علماء مثل ابوبکر بن الاصم، قاشانی اور ابراہیم بن علیہ رحمہم اللہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ اجارہ مطلقاً منع ہے۔ علامہ کاسانی رحمہ اللہ بدائع میں فرماتے ہیں۔

فالا جارة جائزة عند عامة العلماء وقال ابوبكر الاصم انها لا تجوز والقياس ماقاله لان الاجارة بيع المنفعة والمنافع للحال معدومة والمعدوم لا يحتمل البيع فلا يجوز اضافة البيع الى مايوخذ فى المستقبل كا ضافة البيع الى اعيان توخذ فى المستقبل فاذا لاسبيل الى تجويزها لابا عتبار الحال ولا با عتبار المآل فلا جواز لها رأسا لكنا استحسنا الجواز بالكتاب العزيز والسنة والا جماع.

ترجمہ: عام علماء کے نزدیک اجارہ جائز ہے۔ ابوبکر اصم رحمہ اللہ کا قول ہے کہ وہ جائز نہیں اور یہ قیاس ہے کیونکہ اجارہ بیع منفعت ہے اور منافع فی الحال معدوم ہوتے ہیں اور معدوم کی بیع نہیں ہوسکتی لہٰذا بیع کی اضافت ایسی شئے کی طرف جائز نہیں جو مستقبل میں حاصل ہوگی جیسے بیع کی اضافت ان اشیاء کی طرف کرنا جو زمانہ مستقبل میں بنائی جائیں گی صحیح نہیں۔ تو جب اجارہ کے جواز کا کوئی طریقہ نہیں نہ باعتبار حال اور نہ باعتبار مآل تو وہ سرے سے جائز نہیں لیکن ہم نے اس کے جواز کو کتاب الٰہی سنت اوراجماع کی بنا پر مستحسن سمجھا ہے۔

اجارہ کے بارے میں کتاب وسنت کے دلائل مخفی نہیں۔ اب اجماع سے متعلق علامہ

کاسانی رحمہ اللہ کی عبارت ملاحظہ ہو۔

واما الاجماع فان الامة اجمعت علی ذلک قبل وجود الاصم حیث یعقدون عقد الاجارة من زمن الصحابة رضی الله عنهم الی یومنا هذا من غیر نکیر فلا یعبا بخلافه اذ هو خلاف الاجماع.

رہا اجماع تو امت کا اس پر ابوبکر اصم رحمہ اللہ کے وجود سے پیشتر اجماع ہو چکا تھا کیونکہ لوگ صحابہ کے زمانے سے آج تک بغیر نکیر کے عقد اجارہ کرتے آئے ہیں لہٰذا ابوبکر اصم کے اس کے خلاف کہنے کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ وہ خلاف اجماع ہے۔

وبه تبین ان القیاس متروک لان الله تعالیٰ انما شرع العقود لحوائج العباد وحاجتهم الی الاجارة ماستهم لان کل واحد لا یکون له دار مملوکة یسکنها او ارض مملوکة یزرعها او دابة مملوکة یرکبها وقد لا یمکنه تملکها بالشراء لعدم الثمن ولا بالهبة والاعارة لان نفس کل واحد لا تسمح بذلک فیحتاج الی الاجارة فجوزت بخلاف القیاس لحاجة الناس کالسلم و نحوه.

ترجمہ: اس سے واضح ہوا کہ قیاس متروک ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عقود کی مشروعیت بندوں کی ضرورتوں کی بناء پر رکھی ہے اور بندوں کی ضرورت اجارہ میں بھی ہے کیونکہ ہر شخص کے پاس مملوکہ مکان نہیں ہوتا کہ جس میں وہ رہے یا مملوکہ زمین نہیں ہوتی کہ جس میں وہ کاشت کرے یا مملوکہ سواری نہیں ہوتی کہ جس پر وہ سوار ہو۔ اور کبھی ان چیزوں کا مالک بننا بھی ممکن نہیں ہوتا کیونکہ خریدنے کیلئے پیسے نہیں ہوتے اور نہ ہر شخص ایسا سخی ہوتا ہے کہ دوسروں کو یہ چیزیں ہدیہ میں یا عاریت میں دیتا پھرے۔ لہٰذا اجارہ کی ضرورت ہوتی ہے اسی لئے بیع سلم کی طرح خلاف قیاس اجارہ کو جائز کہا گیا ہے۔

تحقیقه ان الشرع شرع لکل حاجة عقدا یختص بها فشرع لتملیک العین بعوض عقدا وهو البیع و شرع لتملیکها بغیر عوض عقدا وهو الهبة و شرع لتملیک المنفعة بغیر عوض عقدا و هوالا عارة فلولم یشرع الاجارة مع امتساس الحاجة الیها لم یجد العبد لدفع هذه الحاجة سبیلا وهذا خلاف موضوع الشرع.

(بدائع الصنائع ج 4 ص 174)

اس کی تحقیق یہ ہے کہ شریعت میں ہر حاجت کے لئے اس کے ساتھ مختص ایک عقد مشروع ہے۔ پس عوض کے بدلے میں شے کی تملیک کے لئے عقد مشروع ہوا جو بیع ہے اور بغیر عوض کے تملیک کے لئے عقد مشروع ہوا جو ہبہ ہے اور منفعت کی بغیر عوض تملیک کے لئے عقد مشروع ہوا جو اعارہ ہے۔ تو اگر حاجت کے باوجود اجارہ کی مشروعیت نہ ہوتی تو بندہ اس حاجت کو پورا کرنے کے لئے کوئی رستہ نہ پاتا۔ اور یہ بات شرع کے خلاف ہے۔

بعض متجددین کا اعتراض اور اس کا جواب

اس مقام پر ہم چاہتے ہیں کہ ایک اور اعتراض کا ازالہ کر دیں جو اگرچہ غلط فہمی پر مبنی ہے لیکن چونکہ اس کو اجارہ زمین کے خلاف ایک دلیل بنایا گیا ہے لہٰذا یہاں اس کی تحقیق مقام کے مناسب ہوگی۔ روزنامہ پاکستان ٹائمز لاہور کی 5 فروری 1987ء کی اشاعت میں ایک صاحب نے اس اعتراض کو یوں بیان کیا۔

However, according to Islamic law, the land of our country falls under the category of Kharaji.

بہرحال شریعت اسلامیہ کے مطابق ہمارے ملک کی اراضی خراجی ہیں۔
اور اس کی دلیل میں شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ کا فتویٰ نقل کیا۔

Land of the subcontinent like the lands of Iraq are still the joint property of the muslim community. No individual can sell or purchase these lands. The landlords who supervise these lands on behalf of the government are not its owners.

اراضی برصغیر اراضی عراق کی مثل اب تک مسلم معاشرہ کی مشترکہ جائیداد ہے۔ کسی فرد کو یہ زمین خریدنے یا فروخت کرنے کا حق نہیں ہے۔ زمیندار جو حکومت کی نیابت میں ان اراضی کی نگرانی کرتے ہیں ان کے مالک نہیں ہیں۔

However, the British government after the conquest of

Bengal changed this status of land. they under the cover of the permanent settlement of Bengal in 1793 converted these supervisors into the owners of the land. In this way the institution of absentee landlordism was created in the Indo- Pakistan subcontinent.

بہر حال حکومت برطانیہ نے بنگال کی فتح کے بعد اراضی کی حیثیت کو بدل ڈالا۔ اس نے 1793ء کے بنگال کے مستقل سکونت کے قانون کے تحت ان نگرانوں کو اراضی کا مالک بنا دیا اور اس طرح مزارعت برصغیر ہندو پاک میں رائج کی گئی۔

اراضی کے خراجی ہونے کی جو اصطلاح استعمال کی ہے غالبًا مقالہ نگار نے اس سے پاک و ہند کی اراضی کا بیت المال کی مملوکہ ہونا لیا ہے۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ زمین کا خراجی ہونا اس کا کسی فرد واحد کی مملوک ہونے کے منافی نہیں جیسا کہ فقہ کی معلومات رکھنے والے کسی شخص پر مخفی نہیں۔

اب ہم یہ کہتے ہیں کہ اول تو اراضی پاک و ہند سب بیت المال کی ملک نہیں ہے کیونکہ شاہ عبدالعزیز صاحب رحمہ اللہ نے اپنے فتاویٰ میں شیخ جلال تھانیسری رحمہ اللہ کا قول نقل کیا ہے کہ:

آنچہ شیخ جلال تھانیسری قدس اللہ سرہ دررسالہ خود اختیار فرمودہ اند کہ زمین ہندوستان در ابتدائے فتح مانند سواد عراق کہ درعہد حضرت فاروق رضی اللہ عنہ شدہ بود......الخ۔

"شیخ جلال تھانیسری قدس اللہ سرہ، نے اپنے رسالہ میں جس قول کو اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ ابتدائے فتح میں ہندوستان کی زمین مثل سواد عراق کے تھی کہ جو حضرت عمر فاروقؓ کے عہد میں فتح ہوا تھا......الخ۔

اور سواد عراق کے بارے میں اول تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ہے کہ سابقہ مالکان کی اراضی پر ملکیت برقرار رکھی گئی۔ دوسرے اگر یہ اراضی بیت المال کی بھی ہو تب بھی اصل مسئلے میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ بیت المال کی اراضی ہونا یا وقف علی المسلمین

ہونا ان کو اجارہ یا مزارعت پر دینے کے منافی نہیں بلکہ اس وقت ان اراضی سے آمدنی حاصل کرنے کی یہ صورت بھی ہے کہ ان کو اجارہ یا مزارعت پر دیا جائے۔

مولانا طاسین صاحب کا فلسفہ

پہلا نکتہ

مولانا طاسین صاحب سہ ماہی فکر و نظر اکتوبر۔ دسمبر 1985ء اپنے مضمون ''اجارہ قرآن وحدیث کی روشنی میں'' میں فرماتے ہیں۔

''یہ معاملہ (یعنی کرائے پر کوئی شے دینا) اپنی ہر شکل اور اپنے ہر پہلو سے نہ کامل طور پر معاملہ بیع کے مماثل ہے اور نہ معاملہ ربا کے مشابہ بلکہ بعض پہلوؤں سے معاملہ بیع کے مانند اور بعض پہلوؤں سے معاملہ ربا کے مماثل ہے۔ لہٰذا نہ معاملہ بیع کی طرح قطعیت کے ساتھ اسے حلال اور نہ معاملہ ربا کی طرح یقین کے ساتھ اسے حرام کہہ سکتے ہیں بلکہ ان دونوں کے بین بین ایک مشتبہ ومکروہ معاملہ ہی کہہ سکتے ہیں جو جائز تو ہو لیکن کراہت کے ساتھ جائز ہو۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اجارے اور کرائے کا یہ معاملہ اس پہلو سے معاملہ بیع کے مشابہ ہے کہ اس میں بھی معاملہ بیع کی طرح خرید وفروخت ہوتی ہے اور ہر فریق کو اس کی چیز کا عوض و بدل ملتا ہے۔ اجارے کی چیز کا مالک اس کی منفعت بیچتا اور کرایہ دار نقد وغیرہ کے بدلے منفعت خریدتا ہے۔ لہٰذا مالک کو اس کی منفعت کے عوض کرایہ اور کرایہ دار کو اپنے کرایہ کے بدلے منفعت ملتی ہے لیکن یہ مشابہت کامل نہیں بلکہ ناقص ہوتی ہے کیونکہ معاملہ بیع میں عین شے بائع کی ملکیت سے نکل کر مشتری کی ملکیت میں منتقل ہو جاتی ہے حالانکہ معاملہ اجارہ میں عین شے کی نہیں بلکہ اس کی منفعت کی خرید وفروخت ہوتی اور اصل شے مالک ہی کی ملکیت میں رہتی ہے۔ نیز یہ کہ معاملہ بیع میں جس چیز کی خرید وفروخت ہوتی ہے ناپ تول وغیرہ پیمانے سے اس کی مقدار متعین ہوتی ہے جب کہ معاملہ اجارہ میں جس چیز کی خرید و فروخت ہوتی ہے کسی مادی پیمانے سے اس کا تعین نہیں ہوتا بلکہ محض تخمینے اور اندازے سے اس کا تعین ہوتا ہے جو بلحاظ واقعہ درست نہیں ہوتا۔'' ص 88-87)

جواب

طاسین صاحب کی بات اس حد تک تو ٹھیک ہے کہ اجارہ میں منفعت کی بیع ہوتی ہے لیکن ان کی یہ بات عجیب ہے کہ ''معاملہ اجارہ میں جس چیز کی خرید وفروخت ہوتی ہے کسی مادی پیمانے سے اس کا تعین نہیں ہوتا بلکہ محض تخمینے اور اندازے سے اس کا تعین ہوتا ہے جو بلحاظ واقع درست نہیں ہوتا'' کیونکہ منفعت جب خود کوئی مادی چیز نہیں تو ضروری نہیں کہ اس کی تقدیر کا پیمانہ مادی ہو بلکہ ہر شے کا پیمانہ اس شے کی مناسبت سے ہوتا ہے۔ منافع کی مقدار کی تعیین وقت کے ذریعے سے بھی کی جا سکتی ہے مثلاً ایک دن، ایک ہفتہ، ایک ماہ وغیرہ اور اجارہ میں اس جیسے پیمانوں سے منافع کی مقدار کو معلوم کرنا اجارہ کی صحت کے لئے شرط ہے۔

اس کی نظیر ہمیں اجارہ شخص میں (ملتی ہے جو کہ طاسین صاحب کہ نزدیک بھی بلا کراہت جائز ہے۔

کوئی اجیر خاص ہو تو وہ اپنے منافع جو مستاجر کے ہاتھ فروخت کرتا ہے ان کی مقدار کی تعیین وقت ہی کے ذریعے سے ہوتی ہے۔ خود حضرت موسیٰ علیہ السلام کا جو قصہ قرآن پاک میں مذکور ہے اس میں اجارہ کے لئے آٹھ سال مقرر ہوئے۔ اور طاسین صاحب خود اس کو تسلیم کر چکے ہیں (ص 78 فکر ونظر اکتوبر۔ دسمبر 85ء) پھر بھی اگر وقت سے ان کی تعیین کو تسلیم نہ کیا جائے تو خود طاسین صاحب پر الٹا یہ اعتراض پڑے گا کہ منافع تو مجہول رہے۔ کام میں کمی بیشی بھی ہوتی ہے۔ اجیر کے ساتھ دکھ سکھ بھی چلتا ہے۔ تو کیا طاسین صاحب قرآن کے اس واقعہ کے بارے میں یہ کہہ سکیں گے کہ ''محض تخمینے اور اندازے سے اس کا تعین ہوتا ہے جو بلحاظ واقعہ درست نہیں ہوتا۔''

دوسرا نکتہ

لیکن پھر اجارہ شخصی اور کرائے کی دیگر صورتوں میں فرق کرتے ہوئے طاسین صاحب لکھتے ہیں ''جب کہ کرائے والے غیر منصوص اجارے میں انسانی محنت و مشقت کے جن اثرات وثمرات کی خرید وفروخت ہوتی ہے وہ اپنی مقدار وکمیت اور قدر و قیمت کے لحاظ سے متعین نہیں ہوتے یعنی کسی پیمانے اور معیار سے اس کا ٹھیک ٹھیک تعین نہیں ہوسکتا کہ کرایہ دار کے استعمال سے مثلاً ایک ماہ کی مدت میں کرائے والی چیز کی قدر و قیمت میں کتنی کمی واقع ہوئی

اور مالک کرایہ دار سے اس کمی کے عوض نقد وغیرہ کی شکل میں کتنا کرایہ لینے کا حقدار ہے......''
(ص 88)

''بہر حال یہ حقیقت ہے کہ کرائے والے اجارہ میں کرائے کی چیز کا مالک کرائے کے عوض جو چیز کرایہ دار پر فروخت کرتا ہے اس کی مقدار اور قدر و قیمت متعین نہیں ہوتی وہ تخمینے اور وقت و مدت کے پیمانے سے اس کا جو تعین کرتا ہے یعنی یہ کہ استعمال ہونے سے ایک دن یا ایک ماہ یا ایک سال میں اس کی مالیت اور قدر و قیمت کے اندر کتنی کمی واقع ہو گی وہ صحیح و درست نہیں ہوتا کیونکہ اس میں وقت و مدت سے کہیں زیادہ دخل اس طریقہ استعمال کا ہوتا ہے جو کرایہ دار کرائے کی چیز کے استعمال میں اختیار کرتا ہے اگر وہ اسے احتیاط اور سلیقہ مندی سے استعمال کرتا ہے تو ایک سال کے استعمال سے اس کی مالیت اور قدر و قیمت میں جتنی کمی واقع ہوتی ہے وہ اس کمی کے برابر ہوتی ہے جو بے احتیاطی اور لاپرواہی کے ساتھ استعمال کرنے سے چند ماہ میں ظہور پذیر ہوتی ہے......'' الخ ص 79)

معلوم ہوتا ہے کہ طاسین صاحب نے پہلے نکتہ کے اقتباس میں منفعت کا جو ذکر کیا تھا اس سے ان کی مراد کرائے کی چیز میں مالیت اور قدر و قیمت ہے جس میں کرایہ دار کے استعمال سے کمی آتی ہے۔ نہ جانے انہوں نے کس دلیل سے منفعت کا یہ مطلب نکالا ہے حالانکہ منفعت اس فائدے کو کہتے ہیں جس کے لئے وہ چیز بنائی گئی ہے اور مکان میں مثلاً منفعت رہائش ہے نہ کہ اس کی مالیت اور قدر و قیمت۔ مالیت اور منفعت میں فرق مزید بیان کا محتاج نہیں۔

حاصل یہ ہے کہ جب منفعت کا مطلب وہ نہیں جو طاسین صاحب نے اختراع کیا ہے بلکہ وہ مکان میں رہائش ہے جس کی مقدار کی تعیین وقت کے ساتھ ہو سکتی ہے تو طاسین صاحب کے استدلال کی بنیاد ہی ختم ہو جاتی ہے۔ البتہ اسی انداز پر گفتگو ہم یوں کر سکتے ہیں کہ مثلاً ایک مکان ہے جس کی مدت بقا تیس سال ہے تو اس کے منافع تیس سال کی رہائش کے ہوئے۔ جب ایک شخص ایک سال کے لئے مکان کرایہ پر لیتا ہے تو وہ اس کے ایک سال کے منافع کرایہ کے عوض حاصل کرتا ہے۔ البتہ اب یہ اشکال کیا جا سکتا تھا کہ کرایہ داروں میں تفاوت کی وجہ سے ممکن ہے کہ اس مکان کی مدت بقا تیس سال سے گھٹ کر بیس سال رہ جائے

لیکن یہ اشکال محض اجارہ کے مسائل کا علم نہ ہونے کی بناء پر پیدا ہوگا کیونکہ کرایہ دار کو ہر طرح کی آزادی حاصل نہیں ہوتی کہ وہ جس قسم کے تصرفات چاہے کرے اور یوں مالک مکان کو نقصان پہنچائے۔

ردالمحتار میں ہے:

قال الزيلعي فحاصله ان كل ما يوهن البناء او فيه ضرر ليس له ان يعمل فيها الا باذن صاحبها و كل ما لا ضرر فيه جازله بمطلق العقد واستحقه به.

(ص 19 ج 5)

ترجمہ: زیلعی نے کہا اس کا حاصل یہ ہے کہ ہر وہ کام جو عمارت کو کمزور کرتا ہو یا اس سے نقصان ہوتا ہو مستاجر کو اختیار نہیں کہ وہ مالک مکان کی اجازت کے بغیر اس کو مکان میں کرے۔ اور وہ کام جس میں نقصان نہ ہوتا ہو اس کو کرنے کا اختیار مستاجر کو مطلق عقد کی بنا پر حاصل ہوتا ہے مثلاً ہاتھ کی چکی چلانے سے اگر نقصان نہیں ہوتا تو اس سے نہیں روکا جائے گا اور اگر ہوتا ہو تو روکا جائے گا۔ طاسین صاحب کی یہی غلطی ہے جس پر پھر انہوں نے اجارہ کی ربا کے ساتھ مشابہت کی عمارت کھڑی کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ:

"......لیکن اس کے باوجود ایک خاص پہلو سے اجارے اور ربا کے مابین مشابہت بھی بہرحال قائم رہتی ہے اور وہ پہلو جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا یہ ہے کہ کرائے کی چیز کا مالک عام طور پر کرایہ دار سے جو کرایہ لیتا ہے وہ اس کمی سے کہیں زیادہ ہوتا ہے جو کرایہ دار کے استعمال کرنے سے اس چیز کی قدر و قیمت میں واقع ہوتی ہے اور چونکہ اس زائد کے عوض مالک کی طرف سے کوئی ایسی شے موجود نہیں ہوتی جو شرعاً اس زائد کا بدل بن سکتی ہو لہٰذا یہ زیادتی ربا والی زیادتی کی طرح ہوتی ہے۔ اور اس کی وجہ سے اجارے کا یہ معاملہ معاملہ ربا کے مشابہ رہتا ہے اور یہ مشابہت اس صورت میں بھی قائم رہتی ہے جب مالک کم کرایہ لیتا ہے کیونکہ مساوات و مماثلت اس صورت میں بھی مجہول رہتی ہے اور جیسا کہ پہلے بھی عرض کیا گیا کہ فقہی قاعدہ **الجهل بالمماثلة كالعلم بالمفاضلة** کی رو سے جس معاملہ میں لین دین کی چیزوں کے مابین مساوات و مماثلت معلوم نہ ہو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کمی بیشی موجود ہے لہٰذا وہ معاملہ مشابہ بالربوٰ ٹھہرتا ہے"۔ (ص 89)

لیکن طاسین صاحب کی اس عبارت کا پھر ایک نتیجہ یہ بھی نکلے گا جو شاید ان کو پسند نہ ہو کہ کرایہ کے واقعی کم ہونے کی صورت میں بھی کرایہ دار سود لینے اور مالک مکان سود دینے کا مرتکب ٹھہرے گا کیونکہ زائد کرایہ دار کی طرف آیا۔

تیسرا نکتہ

طاسین صاحب اس معاملے کی ممنوعیت پر اس طرح استدلال کرتے ہیں۔

''......لہٰذا اس قسم کا معاملہ اس حدیث نبوی کی رو سے ممنوع قرار پاتا ہے جس میں غلے کے ڈھیر کو بغیر ناپ تول کے محض تخمینے سے بیچنے کی ممانعت ہے حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

ونھی النبی ﷺ عن بیع الصبرۃ من الطعام لا یعلم کیلھا بالطعام المسمی.

نبی اکرم ﷺ نے غلہ کی متعین معلوم مقدار کے عوض میں غلے کے ایسے ڈھیر کو بیچنے سے منع فرمایا جس کی مقدار معلوم نہ ہو۔''

جواب

یہ استدلال بھی محل نظر ہے کیونکہ حدیث میں جس معاملے کا ذکر ہے اس میں ایک جانب گندم کی متعین مقدار ہے اور دوسری جانب غیر متعین مقدار تو تفاضل کے قوی اندیشے کی بنا پر ممانعت ہوئی جب کہ اجارہ میں ایک جانب منافع ہوتے ہیں اور دوسری جانب نقدی یا کوئی دیگر شے ہوتی ہے لہٰذا دونوں طرف ایک جنس کا ہونا مفقود ہے اور جنس کے اختلاف کی صورت میں تفاضل جائز ہوتا ہے۔

چوتھا نکتہ

مولانا طاسین صاحب لکھتے ہیں۔

''میرے لئے اس مضمون کو لکھنے کا جو محرک بنا اور مجھے اس کے لکھنے کی جو ضرورت پیش آئی وہ یہ کہ بعض اچھے تعلیم یافتہ اور سمجھدار حضرات کی طرف سے میرے سامنے متعدد بار یہ سوال آیا کہ اجارے کا معاملہ بھی کئی پہلوؤں سے ربا کی طرح کا معاملہ ہے جس طرح ربا میں ربا خور کا اصل مال بھی محفوظ رہتا اور اس پر وہ بغیر کسی حقیقی عوض کے اپنے مقروض سے کچھ زائد لیتا ہے اسی طرح اجارے اور کرائے پر دی ہوئی چیز بھی مالک کی ملکیت میں رہتی اور اس پر وہ

کرایہ دار سے بطور کرایہ جو زائد لیتا ہے اس کے عوض اس کی طرف سے کوئی حقیقی شے موجود نہیں ہوتی۔ اسی طرح جو مفاسد معاملہ ربا سے ظہور میں آتے ہیں وہ مفاسد معاملہ اجارہ سے بھی وجود میں آتے ہیں۔تو پھر کیا وجہ ہے کہ اسلام معاملہ ربا کو حرام و ناجائز اور معاملہ اجارہ کو حلال و جائز قرار دیتا ہے......الخ۔

جواب

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس اشکال کا منشا یہ ہے کہ کرائے پر دی جانے والی شے کو غیر فانی یا بالفاظ دیگر غیر محدود مدت تک باقی رہنے والی شے تصور کر لیا گیا ہے جیسا کہ نقدین (سونے چاندی یا روپوں) میں ہوتا ہے۔اسی لئے طاسین صاحب نے جو مثال نقل کی ہے وہ یہ ہے کہ ''ایک شخص بینک وغیرہ کو ایک لاکھ روپے قرض دے کر اس سے بطور سود ایک ہزار روپے ماہانہ زائد لیتا ہے تو آپ کہتے ہیں کہ یہ سود اور قطعی حرام ہے لیکن وہی شخص ایک لاکھ روپے کا مکان خرید کر کرائے پر دیتا اور ہر ماہ ایک ہزار روپے کرایہ وصول کرتا ہے تو آپ فرماتے ہیں کہ یہ اجارہ ہے اور قطعی طور پر حلال و جائز ہے حالانکہ عملی حقیقت اور معروض نتائج و اثرات کے لحاظ سے ان کے مابین کوئی فرق نہیں ......''۔

حالانکہ دونوں میں واضح فرق ہے۔نقدین کے ذریعے سے آدمی غیر محدود مدت تک سود حاصل کر سکتا ہے جب کہ کرائے پر دیئے ہوئے مکان سے آدمی غیر محدود مدت تک نفع نہیں حاصل کر سکتا۔ہم ذیل میں مابہ الفرق امور کی نشاندہی کرتے ہیں۔

1- نقدین سے غیر محدود مدت کے لئے نفع اٹھایا جا سکتا ہے مثلاً بنک میں ایک لاکھ روپیہ رکھ کر آدمی ہمیشہ کے لئے ایک ہزار روپے ماہوار سود وصول کر سکتا ہے جب کہ مکان کرایہ پر دے کر آدمی ہمیشہ کے لئے ہزار روپے ماہانہ آمدنی حاصل نہیں کر سکتا ایک مدت Life perlod کے بعد اس آمدنی کا حصول برقرار نہیں رہ سکتا۔

2- جیسا کہ طاسین صاحب نے ذکر کیا کرائے والی چیز کسی ارضی سماوی آفت کی وجہ سے ضائع اور تلف ہو جائے تو اس کا تاوان کرایہ دار پر نہیں آتا اور پورا نقصان اس کے مالک کو برداشت کرنا پڑتا ہے جب کہ معاملہ ربا میں قرض کا جو مال مقروض کے پاس ہوتا ہے اس

میں نقصان اور کمی بیشی کا خود مقروض ذمہ دار ہوتا ہے قرض دینے والا نہیں اور میعاد مقررہ پر مقروض قرض کا پورا مال واپس لوٹانے کا پابند ہوتا ہے۔

3- جب ایک شخص ایک لاکھ روپے میں مکان کی تعمیر کرتا ہے تو اس کو اس مکان کی Life Period میں اس کے منافع حاصل کرنے کا اختیار حاصل ہو جاتا ہے یہ منافع متقوم Valuable ہوتے ہیں لہٰذا دیگر اموال متقومہ کی طرح ان کی بیع ہو سکتی ہے۔ اس کے برعکس نقدین میں تخلیقی اعتبار سے ثمنیت پائی جاتی ہے اور اصل کے اعتبار سے یہ وسیلہ و ذریعہ ہیں خود مقصود بالذات نہیں۔

امام غزالی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

قدرت حق نے مخلوق کو اپنی اس پروردگاری کی جانب رہنمائی فرمائی کہ ان حجریات (یعنی سونے اور چاندی) کو جو اپنی حقیقت کے پیش نظر بیکار نظر آتی تھیں اس لئے پیدا کیا ہے کہ یہ انسان کے معاشی نظام کی درست کاری کے لئے متفاوت اور مختلف النوع اشیاء کے درمیان تبادلہ کے وقت باہمی مراتب، تعین مقدار اور مساوی و غیر مساوی کا فرق ظاہر کریں ...... پس اس حقیقت حال کے پیش نظر کہ سونا چاندی خود مقصود بالذات نہیں بلکہ معاشی اغراض و مقاصد کے لئے ذریعہ اور آلہ ہیں عقل و فطرت اور نظام معاشی کا تقاضا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی تخلیق اس لئے فرمائی ہے کہ یہ لوگوں کے ہاتھوں میں (بشکل سکہ) چلتے پھرتے رہیں اور تفاوت اشیاء کے باہمی تبادلہ میں ترازوئے عدل کا کام دیں اور خرید و فروخت میں کسی وقت بھی مقصود بالذات نہ بن سکیں ...... پس واضح رہے کہ جو شخص بھی سونے چاندی (روپیہ اشرفی درہم و دنانیر) میں ربا کا معاملہ کرتا ہے یعنی کمی بیشی کے ساتھ تبادلہ کرتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کی اس حکمت کی خلاف ورزی کا مرتکب اور معاشی نظام کے اختلال کا باعث ہی بنتا ہے اور ان حجریات کی تخلیق میں فطرت الٰہی نے جو قانون وضع کر دیا ہے اس کو توڑ کر ظلم اور کفران نعمت کا باعث ہوتا ہے (اسلام کا اقتصادی نظام۔ مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی رحمہ اللہ ص 289-291)۔

لہٰذا بنک کو ایک لاکھ قرض دے کر اس سے ماہانہ ایک ہزار بطور سود کے لینا قرض دیے گئے روپوں کی حکمت تخلیق کی خلاف ورزی ہے جب کہ مکان کو کرایہ پر دے کر کرایہ وصول

کرنے میں ایسی کوئی بات نہیں پائی جاتی۔

امام غزالی رحمہ اللہ کی مذکورہ بالا تقریر پر اگر کوئی یہ کہے کہ جب اصل بات یہ ہے تو اسلام نے سونے کو چاندی اور چاندی کو سونے کے ساتھ کمی بیشی سے اور ہم جنس نقد کو مساوی مقدار کے ساتھ خرید وفروخت کرنے کی اجازت کیوں دی؟ تو اس کا جواب خود امام غزالی رحمہ اللہ نے یوں دیا ہے......

''اس کا جواب یہ ہے کہ سونا اور چاندی دو مختلف حقیقتیں ہیں اس لئے قدرو قیمت کے لحاظ سے بھی دونوں میں نمایاں فرق ہے تو ظاہر ہے کہ مطلوبہ اشیاء کی خرید وفروخت میں ان کے ذریعہ اور وسیلہ بننے میں بھی ضرور تفاوت ہوگا مثلاً سونے کے مقابلہ میں چاندی بکثرت ذریعہ بنتی رہتی ہے کیونکہ اس سے مطلوبہ شے کم سے کم مقدار میں بھی حاصل کی جاسکتی ہے۔ پس اگر ان کے مابین کمی بیشی کے ساتھ تبادلہ کی اجازت نہ ہوتی تو بسا اوقات ان کے وسیلہ اور ذریعے بننے میں دشواری پیش آجایا کرتی اور لوگوں کو معاشی زندگی میں یسر اور آسانی کی جگہ عسر اور دشواری کا منہ دیکھنا پڑتا مثلاً اگر کسی کے پاس فقط سونا ہے اور اس کو معمولی اشیاء خرید کرنی ہیں جو سونے کے دینار یا اشرفی کی قیمت سے دور کی بھی نسبت نہیں رکھتیں تو اس کے لئے خریداری کی صورت کیا ہوتی۔ پس سونے کا چاندی کے ساتھ اور ایک دینار کا چند درہم اور ایک اشرفی کا چند روپوں کے ساتھ اگر تبادلہ جائز نہ ہوتا تو اس کو مطلوبہ شے کی خریداری میں سخت دشواری پیش آتی۔

نیز ایک درہم کا ایک درہم کے ساتھ اور ایک دینار کا دینار کے ساتھ تبادلہ اس لئے جائز قرار پایا کہ اس عمل سے معاشی نظام پر مطلق کوئی برا اثر نہیں پڑتا۔ اس لئے کہ اگر یہ دونوں یکساں حیثیت میں ہیں اور کچھ کھرے کھوٹے کا فرق نہیں ہے تو تبادلہ ایک عبث حرکت ہوگی گویا ایسے ہوگا کہ ایک شخص نے ایک درہم یا ایک روپیہ زمین پر رکھ دیا اور پھر ایک منٹ کے بعد اسے زمین سے اٹھا لیا اور ظاہر ہے کہ کوئی عاقل ایسا نہ کرے گا۔ اور اگر باہم کھرے اور کھوٹے کا فرق ہے تو مساوات کی صورت میں تو کھرے درہم کا مالک فروخت کرنے پر راضی نہ ہوگا کیونکہ اس کا کھلا نقصان ہے اور عدم مساوات کی صورت میں اسلام کا نظام معاشی اجازت نہیں دے گا کیونکہ ایسی صورت میں ان حجریات کی تخلیق کا جو مقصود ہے وہ فوت ہو جاتا

ہے......"۔ (اسلام کا اقتصادی نظام حفظ الرحمٰن سیوہاروی ص 292)

پانچواں نکتہ

مولانا طاسین صاحب کا مکان وغیرہ کے اجارہ کی شرعی حیثیت کے بارے میں تردد ملاحظہ فرمائے۔

مولانا لکھتے ہیں:

"اس اصولی ضابطے اور کلی تصور کی روشنی میں جب ہم اپنے زیر بحث اجارے کا تجزیاتی جائزہ لیتے ہیں تو نہ یہ کامل طور پر معاملہ بیع کے مماثل نظر آتا ہے اور نہ کامل طور پر معاملہ ربا کے مشابہ دکھائی دیتا ہے بلکہ بعض پہلوؤں سے معاملہ بیع کی طرح اور بعض پہلوؤں سے معاملہ ربا کی طرح نظر آتا ہے"۔

پھر اس کی وضاحت کے بعد لکھتے ہیں کہ "اس سے یہ بات اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ اجارے کا معاملہ شریعت اسلامی کی رو سے اگرچہ مطلقا حرام اور باطل معاملہ نہیں لیکن ایسا مشتبہ اور مکروہ معاملہ ضرور ہے جس سے بچنا بہرحال بہتر اور موجب خیر ہے۔"

"قطعیت کے ساتھ جو بات کہی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ یہ معاملہ مشتبہ اور مکروہ ہے جس کا نہ کرنا اس کے کرنے سے بہرحال بہتر ہے بالفاظ دیگر اگر جائز ہے جو جائز بمعنی مالا یعاقب علیہ ہوسکتا ہے جائز بمعنی مایثاب علیہ نہیں ہوسکتا یعنی جائز بمعنی صریح حرام نہیں۔"

اور رسالہ فکر ونظر شمارہ اکتوبر۔ دسمبر ص 103 میں طاسین صاحب فرماتے ہیں......"زیر بحث اجارہ بھی یقیناً اسی قسم کا معاشی معاملہ ہے جو اپنے اثرات ونتائج کے لحاظ سے مکروہ تنزیہی بلکہ مکروہ تحریمی ہی ہوسکتا ہے"۔

پھر طاسین صاحب یہ بھی لکھتے ہیں: نیز اس کو مباح شرعی اس وجہ سے نہیں کہہ سکتے کہ مباح شرعی کے ثبوت کے لئے ضروری ہے کہ کسی نص میں یہ بیان ہو کہ اس کا ترک اور اختیار دونوں برابر ہیں اور دونوں میں کوئی حرج اور مضائقہ نہیں اور چونکہ اس اجارہ کے متعلق کسی نص میں یہ بیان نہیں لہٰذا یہ مباح کی تعریف میں نہیں آتا۔" (ص 102 سہ ماہی فکر ونظر اکتوبر۔ دسمبر 85ء)

جواب

اس مضمون کے پہلے صفحہ پر مولانا طاسین صاحب کی یہ تحریر گزر چکی ہے کہ ''قرآن و حدیث سے کرائے والے اجارے کا جواز فراہم نہیں ہوتا''۔لیکن یہاں اس کو جائز بمعنی مالا یعاقب علیہ بھی کہہ رہے ہیں حالانکہ جائز بمعنی مالا یعاقب علیہ جائز ہی کو کہتے ہیں۔اور اسی کو مباح بھی کہتے ہیں اس کے باوجود مولانا اس کو مباح شرعی ماننے پر تیار نہیں۔ حالانکہ اباحت شرعی کے لئے نص ہونا ضروری نہیں ہے۔شرعی احکام جن میں اباحت بھی شامل ہے۔ جہاں قرآن وحدیث سے ثابت ہوتے ہیں وہیں اجماع وقیاس وغیرہ سے بھی ثابت ہوتے ہیں۔

پھر مولانا اس کو مکروہ تنزیہی بھی کہہ رہے ہیں اور مکروہ تحریمی بھی کہہ رہے۔

غرض مولانا خود ایک اضطراب وتردد کا شکار ہیں تو اس مسئلہ میں وہ دوسروں کی کیا رہنمائی کریں گے۔