

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
مَنْ لَمْ يَرْوِ عَنْهُ فَهُوَ كَمَنْ لَمْ يَرْوِ عَنْهُ

شرح

مَوْطِئِ الْمَأْمُومِ

صنعت

عزیز امام محمد بن عثمان بن عفان

تصحیح

عزیز امام محمد بن عثمان بن عفان

تألیف

فرید کاتب علی محمد بن عثمان بن عفان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
اے ایمان والو! اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے اسے نہ ڈرو۔

فقہ حنفی کے عظیم ماخذ اور حثیت و شرف کی اہم ذخیرے کی شرح

شرح

مَوْطَا اِمَامِ مُحَمَّدٍ
صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

الجزء الثاني

تصنيف

حضرت امام محمد بن حسن شیبانی رحمہ اللہ تعالیٰ

شرح

محقق لہام مولانا علامہ محمد علی رحمہ اللہ تعالیٰ

ناشر

فریدی ٹیکسٹ بک (پرائیویٹ) لمیٹڈ
۳۸۔ اردو بازار لاہور

Copyright ©

All Rights reserved

This book is registered under the copyright act. Reproduction of any part, line, paragraph or material from it is a crime under the above act.

جملہ حقوق محفوظ ہیں

یہ کتاب کا پی رائٹ ایکٹ کے تحت رجسٹرڈ ہے، جس کا کوئی جملہ، پیرہ، لائن یا کسی قسم کے مواد کی نقل یا کاپی کرنا قانونی طور پر جرم ہے۔



مطبع : روی پبلی کیشنز اینڈ پرنٹرز لاہور
الطبع الاوّل : رجب ۱۴۲۶ھ / اگست ۲۰۰۵ء
قیمت : -/290 روپے

Farid Book Stall®

Phone No: 092-42-7312173-7123435

Fax No. 092-42-7224899

Email: info@faridbookstall.com

Visit us at: www.faridbookstall.com

فرید بک اسٹال (پرائیویٹ) لمیٹڈ
۳۸، اردو بازار لاہور

فون نمبر: ۰۹۲-۴۲-۷۳۱۲۱۷۳-۷۱۲۳۴۳۵

فیکس نمبر: ۰۹۲-۴۲-۷۲۲۴۸۹۹

ای میل: info@faridbookstall.com

ویب سائٹ: www.faridbookstall.com

فہرست

شرح موطا امام محمد (جلد دوم)

صفحہ	موضوع	نمبر شمار	صفحہ	موضوع	نمبر شمار
41	زیادہ حق دار ہے	19	۶ - کتاب النکاح		
42	لحیہ فکریہ	14	20	ہم بستری کے آداب	1
43	کفو کی بحث	15	20	نکاح کے چند فوائد	2
44	امام شافعی کا مذہب اور ان کے دلائل	16		باب: ۲۲۲	
46	مذکورہ دلائل کے جوابات اور مسلک احناف کے دلائل	17	21	ایک سے زائد بیویوں کے درمیان حقوق کی تقسیم کا بیان	3
47	مسئلہ کفایت پر مصنف (مولانا غلام رسول سعیدی)	18	22	امام اعظم رضی اللہ عنہ کے نقطہ نظر پر قرآن و حدیث سے دلائل	4
47	کاموقف	19		باب: ۲۲۳	
50	لحیہ فکریہ	20	26	کم از کم حق مہر کی مقدار کا بیان	5
50	امام بیہقی کی روایت اور اس سے بھونڈا استدلال	21	29	دس درہم حق مہر کا اجماعی ہونا	6
53	سادات لڑکیوں کا غیر سادات سے نکاح کا جواز	21	29	دس درہم کم از کم حق مہر پر احناف کی ایک اور دلیل	7
53	از روئے احادیث و آثار	22	30	دس درہم سے کم مقدار پر دلالت کرنے والی روایات اور ان کے جوابات	8
53	مسئلہ کفایت میں مصنف کا موقف	23	30	باب: ۲۲۴	
54	نہ جائے رفیق نہ پائے مانند	24	25	عمورت اور اس کی پھوپھی کے ساتھ بیک وقت نکاح نہ کرنے کا بیان	9
59	فنی حیثیت کو مکرو فریب کے فن سے آراستہ کیا گیا	25	37	ایک ضابطہ کلیہ	10
62	کفو کے معنی ہونے پر ایک حدیث صحیح اور ایک اثر صحیح	26	38	باب: ۲۲۵	
62	سعیدی صاحب کی اعلیٰ حضرت سے عقیدت اور مخالفت کی جھلک	27	40	اپنے (دینی) بھائی کے رشتہ پر اپنے لیے رشتہ طلب کرنے کا بیان	11
64	فقہ اصولیین کے آئینہ میں	28	41	صحیح مسلم مع نووی	12
65	دین پر بصیرت	29		باب: ۲۲۶	
70	لحیہ فکریہ	30		شادی شدہ عورت پر نسبت اپنے ولی کے اپنی خود	13
	باب: ۲۲۷				
	چار سے زائد بیویاں ہوتے ہوئے مزید شادی				

نمبر شمار	عنوان	صفحہ	نمبر شمار	عنوان	صفحہ
	کرنے والے کا بیان	71			
31	لحیدہ فکریہ	73	47	عورت سے شادی کرتے وقت حق مہر مقرر نہ	
32	مغنی شرح کبیر	74	95	کرنے کا بیان	
	مہر جن باتوں سے واجب ہوتا ہے ان کا بیان	75	48	حضرت عبداللہ بن مسعود کے فیصلہ کی کتب حدیث سے تائید	
33	۲۲۸: جلد		97	امام شافعی رضی اللہ عنہ کا امام اعظم کے مؤقف کی طرف رجوع	
34	۲۲۹: جلد		99	۲۳۶: جلد	
35	ادلے بدلے کے نکاح کا بیان	76	101	دوران عدت عورت کے نکاح کرنے کا بیان	
36	نکاح شغار میں مذاہب	77	101	حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے دلائل کہ جن سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر حجت قائم ہوئی	
36	”نکاح شغار“ کے باطل نہ ہونے پر احناف وغیرہ کے دلائل	78	104	۲۳۷: جلد	
			104	عزل کا بیان	
37	۲۳۰: جلد		105	عزل کرنا مکروہ ہے	
38	پوشیدہ نکاح کرنے کا بیان	79	108	مولانا غلام رسول سعیدی کا منصوبہ بندی پر جواز کا فتویٰ	
38	نکاح کے گواہ کیسے ہونے چاہئیں؟	82	110	منصوبہ بندی کے جواز کی چند صورتیں	
39	فرضی وکالت اور خط و کتابت سے نکاح کی صورتیں	83	110	۲۳۸: جلد	
40	ٹیلی فون پر نکاح کی صورت	83	112	طلاق دینے کا سنت سے ثابت طریقہ کا بیان	
			112	۲۳۸: جلد	
41	۲۳۱: جلد		112	۲۳۸: جلد	
41	کسی مرد کا ماں بیٹی اور دو بہنوں کو غلامی میں لانے اور وہی کرنے کا بیان	85	117	۲۳۸: جلد	
42	احناف کی تائید میں احادیث	87	117	۲۳۸: جلد	
			117	۲۳۸: جلد	
43	۲۳۲: جلد		117	۲۳۸: جلد	
43	نکاح ہو جانے کے بعد میاں بیوی میں سے کسی ایک کو عارضہ ہونے کی بنا پر مرد کا عورت سے ہم بستری نہ کر سکنے کا بیان	89	117	۲۳۸: جلد	
44	مذکورہ باب کے اثر اول کی کتب احادیث سے تائید	91	118	۲۳۸: جلد	
			120	۲۳۸: جلد	
45	۲۳۳: جلد		120	۲۳۸: جلد	
45	کتواری سے نکاح کی اجازت لینے کا بیان	94	120	۲۳۸: جلد	
			124	۲۳۸: جلد	
46	۲۳۴: جلد		131	۲۳۸: جلد	
46	دلی کی عدم موجودگی میں نکاح کرنے کا بیان	95	133	۲۳۸: جلد	

صفحہ	عنوان	نمبر شمار	صفحہ	عنوان	نمبر شمار
162	طلاق کو نکاح کے ساتھ معلق کرنے کا بیان	85	135	راوی عبد اللہ بن عبد الرحمن کے حالات	66
		86	135	راوی عمرو ابن دینار	67
			135	راوی عطاء ابن ابی یسار	68
163	ہے اور ملک آ جانے کے وقت یہ واقع ہو جائیں گے		136	امر دوم اور اس کے جوابات	69
	باب: ۲۴۵		141	امر سوم کے جوابات	70
	ایک یا دو طلاقیں ملنے کے بعد عورت کا کسی دوسرے	87	143	پہلے راوی ہناد کے حالات	71
	خاوند سے شادی کرنا اور پھر پہلے سے نکاح کرنے		143	دوسرے راوی قیسہ کے حالات	72
166	کا بیان		144	تیسرے راوی جریر بن حازم کے حالات	73
168	امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے مذہب پر دلائل	88	144	چوتھے راوی ابن سعید کے حالات	74
	باب: ۲۴۶		144	پانچویں راوی عبد اللہ بن علی بن یزید کے حالات	75
	مرد کا اختیار طلاق اپنی بیوی یا کسی اور کے سپرد کر	89	145	طلاق تہ کے بارے میں احناف کا مسلک	76
170	دینے کا بیان			باب: ۲۳۹	
	باب: ۲۴۷			آزاد عورت کہ جس کا خاوند غلام ہو اس کی طلاق کا	77
	بیوی لوٹنی ہونے کی صورت میں خاوند کا اسے	90	148	بیان	
175	طلاق دے دینے اور پھر خرید لینے کا بیان		149	طلاق اور عدت دونوں میں عورت کا لحاظ ہے	78
	باب: ۲۴۸			باب: ۲۴۰	
176	غلام کی منکوحہ لوٹنی کو آزادی مل جانے کا بیان	91		مطلقہ اور بیوہ کا کسی دوسرے گھر میں عدت گزارنے	79
	حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کو جب آزادی ملی تو	92	152	کا بیان	
177	ان کا خاوند (آزاد) تھا اس پر چند احادیث		153	امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے اس بارے میں دلائل	80
	باب: ۲۴۹			باب: ۲۴۱	
179	بہار خاوند کے طلاق دینے کا بیان	93		مولیٰ جب اپنے غلام کو نکاح کی اجازت دیتا ہے	81
181	حاملہ عورت کی عدت کی بحث	94	153	تو کیا وہ طلاق بھی دے سکتا ہے اس کا بیان	
	”ابعد الاجلیین“ یعنی دو مختلف عدتیں جمع ہونے پر	95		باب: ۲۴۲	
183	طویل عدت پر عمل کرنے کا مسئلہ			عورت کا اپنے خاوند سے حق مہر سے زیادہ یا کم رقم	82
	باب: ۲۵۰		158	پر خلع کرنے کا بیان	
	حاملہ کی عدت کا بیان خواہ وہ مطلقہ ہو یا اس کا	96	159	خلع کے متعلق چند امور	83
186	خاوند انتقال کر گیا ہو			باب: ۲۴۳	
	باب: ۲۵۱		161	خلع میں کس قدر طلاقیں ہو سکتی ہیں؟	84
187	ایلاء کا بیان	97		باب: ۲۴۴	

صفحہ	عنوان	نمبر شمار	صفحہ	عنوان	نمبر شمار
210	کابیان			باب: ۲۵۲	
	باب: ۲۶۰			۹۸	وطی سے قبل مرد کا اپنی بیوی کو تین طلاقیں دینے کا بیان
112	موت یا طلاق کی عدت مکمل ہونے سے قبل عورت کا اپنے گھر سے باہر نکلنے کا بیان	193		باب: ۲۵۳	
213	باب: ۲۶۱			۹۹	بیوی کو مرد نے طلاق دی پھر اس نے کسی اور مرد سے شادی کر لی پھر اس مرد نے اسے وطی سے قبل طلاق دے دی اس کا بیان
216	ام ولدہ کی عدت کا بیان	113	198	باب: ۲۵۴	
	باب: ۲۶۲			۱۰۰	کسی عورت کا عدت کے دوران سفر میں جانے کا بیان
217	خلیفہ بریہ اور ان جیسے دوسرے الفاظ جو طلاق کے مشابہ ہیں کا بیان	114	199	باب: ۲۵۵	
	باب: ۲۶۳			۱۰۱	متحدہ کا بیان
219	اپنے بچے بچی پر شہ پڑنے کا بیان	115	201	باب: ۲۵۶	
	باب: ۲۶۴			۱۰۲	دو بیویوں میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح دینے کا بیان
219	خاوند سے پہلے بیوی کے اسلام قبول کرنے کا بیان	116	203	باب: ۲۵۷	
220	اختلاف دارین کی صورت میں مسلک کا حل	117	205	۱۰۳	لعان کا بیان
221	امام شافعی رضی اللہ عنہ کے مسلک کا خلاصہ	118	205	۱۰۴	لعان کا لغوی اور شرعی معنی
221	مذہب احناف کا خلاصہ	119	206	۱۰۵	لعان کیسے وجود میں آیا؟
222	امام شافعی رضی اللہ عنہ کے دلائل کا جواب	120	206	۱۰۶	لعان کی وجہ تسمیہ
	عروا بن شعبہ کی حدیث کی چند اصول سے توثیق	121	206	۱۰۷	مرد اگر اپنی بیوی کو کسی اجنبی کے ساتھ حالت زنا میں پائے تو کیا وہ اسے قتل کر سکتا ہے؟
224				۱۰۸	نفس لعان سے احناف کے نزدیک تفریق نہیں ہوتی
	باب: ۲۶۵				
225	حیض کے مکمل ہونے کا بیان	122	206	باب: ۲۵۸	
	تیسرے حیض کے گزرنے کے بعد کپڑے پہننے سے پہلے رجوع کرنے پر متحدہ در روایات	123	207	۱۰۹	طلاق کے بعد بیوی کو کچھ دینے کا بیان
228	باب: ۲۶۶			۱۱۰	متحدہ کم از کم تین کپڑے ہیں
	مرد اپنی بیوی کو طلاق رجعی دے پھر اس عورت کو ایک یا دو حیض آ کر مزید حیض آنا بند ہو جائے اس کا بیان	124	210	باب: ۲۵۹	
231				۱۱۱	دوران عدت عورت کے لیے زینت کی کراہت
	باب: ۲۶۷				

صفحہ	عنوان	نمبر شمار	صفحہ	عنوان	نمبر شمار
263	کے نزدیک عیوب کی حدود	145	234	مستحاضہ کی عدت کا بیان	125
266	کان آ نکھ ڈم اور ننگڑے پن کے بارے میں درختکاری وضاحت	146	باب: ۲۶۸		
266	باب: ۲۷۱	147	235	دودھ پلانے کا بیان	126
266	باب: ۲۷۲	148	240	امر اول کی وضاحت	127
269	باب: ۲۷۳	149	240	امر دوم کی وضاحت	128
270	عید کے دن صبح سویرے کسی کا (نماز پڑھنے سے پہلے) قربانی کر دینا	150	241	امر سوم کی وضاحت	129
271	باب: ۲۷۴	151	242	سیدہ عائشہ صدیقہ کے خلاف جہور کے دلائل	130
273	باب: ۲۷۵	152	242	اقوال صحابہ کرام	131
274	باب: ۲۷۶	153	245	امر چہارم کی تحقیق مدت رضاعت کی تحقیق	132
274	باب: ۲۷۷	154	246	امر پنجم کی تحقیق بالغ مرد کے دودھ پینے سے حرمت کی تحقیق	133
277	باب: ۲۷۸	155	249	حرمت رضاعت کے لیے ایام رضاعت شرط ہیں	134
278	باب: ۲۷۹	156	250	امر ششم کی تحقیق مرد کی رضاعت میں تاثیر	135
279	باب: ۲۸۰	157	251	حرمت رضاعت پر فقہاء صحابہ اور تابعین کے آثار	136
284	باب: ۲۸۱	158	252		
288	باب: ۲۸۲	159	253	۸ - کتاب الضحایا	
292	باب: ۲۸۳	160	255	قربانی کرنا واجب ہے اس کے دلائل	137
294	باب: ۲۸۴	161	259	باب: ۲۶۹	
295	باب: ۲۸۵	162	256	قربانی میں کون کون سے جانور ذبح کرنا جائز ہیں؟	138
		163	259	قربانی کے جانور میں نقص کی بحث	139
		164	261	باب: ۲۷۰	
		165	262	قربانی میں جو جانور مکروہ ہیں ان کا بیان	140
		166	263	قربانی کے جانور کے بعض دیگر نقص جن کا احادیث میں ذکر ہے	141
		167	263	ابوداؤد کی مذکورہ احادیث کی کچھ وضاحت	142
		168	263	کان کئے اور سینگ ٹوٹنے جانور میں فرق	143
		169	263	مذکورہ احادیث و آثار کی روشنی میں ائمہ احناف	144

صفحہ	عنوان	نمبر شمار	صفحہ	عنوان	نمبر شمار
	باب: ۲۸۴			باب: ۲۷۷	
327	گوشت خریدنے والا نہیں جانتا کہ جانور کوشری طریقہ سے ذبح کیا گیا یا نہیں اس کا کیا حکم ہے؟	176	300	مری ہوئی بیمار پھلی وغیرہ جس کو دریا کا پانی باہر پھینک دئے کا بیان	160
328	قول مخلب	177	301	اختلاف مذہب	161
	باب: ۲۸۵		301	مسک احتاف کے دلائل	162
331	سداہائے ہوئے کتے (وغیرہ) کے شکار کا بیان	178		باب: ۲۷۸	
332	شکاری کتے کی شرائط تین ہیں	179	306	پانی میں مری ہوئی پھلی کا بیان	163
332	شکار کے حلال وطیب ہونے کی شرائط	180		باب: ۲۷۹	
333	کتے سے شکار کرتے پر چند احادیث	181		ماں کے ذبح ہونے سے اس کے پیٹ کا بچہ بھی ذبح کیا گیا تصور ہوگا کا بیان	164
	باب: ۲۸۶		307	مسئلہ مذکورہ کی حقیقت اور تفصیل	165
335	عقیدہ کے بیان میں	182	308	”زکوٰۃ الحسین زکوٰۃ امہ“ کے چند جوابات	166
336	عقیدہ کے منسوخ ہونے کی روایات	183	311	باب: ۲۸۰	
	لڑکے کی طرف سے دو جانور اور لڑکی کی طرف سے ایک کا بطور عقیدہ ذبح کرنا	184	314	نڈی دل کے کھانے کا بیان	167
341	ساتویں دن عقیدہ کرنا، سر منڈوانا، نام رکھنا اور گوشت میں صحیح طریقہ سے تصرف کرنا	185		باب: ۲۸۱	
341	عقیدہ کے جانور کی عمر اور شرائط وہی ہیں جو قربانی کے جانور کے لیے ہیں	186	314	عرب عیسائیوں کے ذبح کردہ جانوروں کا بیان	168
342	بچہ کا نام رکھنا، عقیدہ کرنا اور سر منڈوانا ان میں ترتیب مستحب ہے	187	315	اہل کتاب کا ذبیحہ حلال اور ان کی عورتوں سے نکاح احتاف کے نزدیک جائز ہے	169
342	تحسین کا ذکر حدیث پاک میں آیا ہے	188	316	اہل کتاب کا ذبیحہ حلال اور ان سے نکاح کے جواز کی حکمت و حقیقت	170
343	تحسین یعنی گھسی میں حکمت	189	317	ذبیحہ کے کچھ احکام باہل کے عہد نامہ قدیم و جدید سے	171
344	ابن قدامہ کی گستاخی	190		باب: ۲۸۲	
344	گستاخی کا جواب	191	319	پتھر مار کر جس جانور کو مارا گیا اس کا حکم	172
345	فرع اور عتیرہ کی تعریف اور ان کا حکم	192	322	تیرے سے شکار کرنے کی چند صورتیں	173
346	بعد میں ان کا وجوب منسوخ ہو گیا اور استحباب باقی رہا	193	322	مسائل مذکورہ کی تائید میں احادیث و آثار	174
	باب: ۲۸۳			باب: ۲۸۳	
347	امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی شان میں چند احادیث	194	325	بکری وغیرہ کے بیان میں جو مرنے سے قبل ذبح کر دی جائے	175

صفحہ	عنوان	نمبر شمار	صفحہ	عنوان	نمبر شمار
372	جناب یحییٰ بن معین کی زبانی امام الائمہ ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا مقام	211	350	امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا خواب	195
373	امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں تنقید کرنے والوں کے متعلق ائمہ اور فقہاء کے ارشادات	212	351	امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا نسب نامہ اور ان کے حق میں علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی دعا	196
374	جناب کوچ کی زبانی ایک واقعہ	213	351	نسب نامہ	197
375	دارقطنی (علی بن عمر) کا امام ابوحنیفہ کو ضعیف کہنا	214	353	ابن قدامہ کے امام حضرت امام احمد بن حنبل کی امام ابوحنیفہ سے عقیدت	198
379	۹- کتاب الدیات			قاضی ابو یوسف (امام احمد بن حنبل کے استاد) کے مناقب اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے ان کی عقیدت	199
379	اقسام قتل	215		امام احمد بن حنبل کے استاد امام شافعی رضی اللہ عنہ کے مناقب	200
379	قتل کی سزائیں	216	355	امام شافعی کے استاد حضرت سفیان بن عیینہ کے مناقب	201
380	ایک اختلافی مسئلہ کی وضاحت	217	357	امام احمد بن حنبل کے استاد جناب خلف بن ایوب کے فضائل	202
380	امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مسلک کے اثبات پر دلائل	218	359	امام شافعی کے استاد امام محمد بن حسن شیبانی کا مقام اور پھر ان کی زبانی امام اعظم کا مقام	203
382	فقہ حنفی میں امام اعظم کے مسلک کی وضاحت	219	360	امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ کے استاد جناب یحییٰ بن سعید قطان کا مقام	204
383	لاٹھی اور پتھر وغیرہ سے قتل ہونے کی دو صورتیں ہیں	220	363	یحییٰ بن سعید القطان کی زبانی امام ابوحنیفہ کا مقام و مرتبہ	205
384	آگ میں جلانا، گلا گھونٹنا، بھاری آلہ کے استعمال سے یا بندوق، پستول وغیرہ سے قتل عمد ہوگا	221	364	امام احمد بن حنبل کے دادا استاد محدث "معمر" کا مقام	206
387	کس آلہ سے قصاص لیا جائے گا؟ اس میں اختلاف ائمہ	222	365	جناب معمر کی زبانی امام ابوحنیفہ کی تعریف	207
387	اختلاف ائمہ	223	365	امام احمد بن حنبل کے ایک اور استاد جناب عبد اللہ بن مبارک کا مقام	208
390	نفس اور اعضاء میں قصاص اور دیت کی وضاحت	224	366	عبد اللہ بن مبارک کی زبان سے امام ابوحنیفہ کے فضائل	209
391	دیت کی تعریف	224	367	امام احمد بن حنبل کے ایک اور استاد جناب یحییٰ بن معین کا مقام	210
391	دیت کی صورتیں	225	369		
392	عمدہ کسی عضو کے ضائع کرنے کی دیت	226			
393	قتل غیر عمد اور جرائم غیر عمد کی دیت کا حکم	227			
393	اجزاء میں دیت باعتبار منفعت ہوگی	228			
393	بجڑے کے آلہ تناسل اور گونگے کی زبان کی دیت	229			
395					

صفحہ	نمبر شمار	موضوع	صفحہ	نمبر شمار	موضوع
419	243	مرد و عورت سے قوی ہے اور اسے عورتوں پر فضیلت ہے	395	230	بیک وقت چند اعضاء کے ضائع کرنے پر دیت کا حکم
421	244	انہما بعد وغیرہم کی تصریحات	396	231	دیت کس مال سے اور کتنی مقدار میں ادا کی جائے؟
424	245	اسلام میں عورت کی دیت		232	سخت دیت صرف اونٹوں کی صورت میں ہے سونے یا چاندی کی ادا گیری میں اتنی شدت نہیں ہے
425	246	عورت کی دیت نصف ہونے پر صحابہ کرام اور علماء امت کا اجماع ہے	397		
430	247	اجماع کی شرعی حیثیت		233	دونوں ہونٹوں کی دیت کا بیان باب: ۲۸۷
431	248	تفاسیر وغیرہ سے اجماع امت کی اقسام اور ان کے احکام	398	234	قتل عمد کی دیت کا بیان باب: ۲۸۸
434	249	اجماع کی اقسام اور ان کے احکام	399	235	قتل خطا کی دیت کا بیان باب: ۲۸۹
436	250	عورت کی دیت نصف قرار دینے سے کیا مسلمان عورت غیر مسلم عورت کے برابر ہو جائے گی؟	399	236	دانتوں کی دیت کا بیان باب: ۲۹۰
436	251	نوائے وقت ۵/۸/۸۳ کا مضمون	400	237	چوٹ سے دانت سیاہ ہو جانے اور آنکھ کے نیور ہو جانے کا بیان باب: ۲۹۱
437	252	مذکورہ عبارت سے چند امور واضح طور پر سامنے آتے ہیں جن کا خلاصہ درج ذیل ہے	401	238	بہت سے آدمیوں کے مل کر قتل کرنے میں دیت کا بیان باب: ۲۹۲
438	253	اسلام میں عورت کی دیت		239	خاوند بیوی کی دیت کا وارث اور بیوی خاوند کی دیت کی وارث ہو سکتی ہے باب: ۲۹۳
444	254	مرد اور عورت کی دیت برابر ہونے پر طاہر القادری کے اخباری بیانات و تقریرات اور ان کے جوابات	404	240	زخموں کی دیت کا بیان باب: ۲۹۴
447	255	امام بیہقی کی حدیث مرفوع کے راویوں پر طاہر القادری جرح	407	241	پینٹ کے پچھ کی دیت کا بیان باب: ۲۹۵
447	256	بیہقی کی روایت میں پانچ راوی ہیں ان کے کتب اسماں الرجال سے حالات	412	242	عورت کی نصف دیت (جو مجمع علیہ ہے) پر ڈاکٹر طاہر القادری کے مخالفانہ موقف کی تردید
450	257	قادری صاحب کا بیان دوم اور اس کا جواب			
452	258	قادری صاحب کا بیان سوم			
454	259	عورت کی نصف دیت			
457	260	قادری صاحب کا بیان چہارم			
457	261	عورت کی نصف دیت پر آٹھ سمجھ			
458	262	روایت مذکورہ کی تائید اول			

صفحہ	عنوان	صفحہ	نمبر شمار	عنوان	نمبر شمار
494	شہادت (گواہی) کا بیان	458	263	امام ابوحنیفہ کے حالات	
494	شہادت کا لغوی معنی	284	458	دوسرے راوی حماد بن ابی سلیمان	264
494	شہادت کا شرعی (اصطلاحی) معنی	285	459	تیسرے راوی ابراہیم نخعی	265
495	شہادت کا ذکر قرآن وحدیث میں	286	460	علی بن مہر ہشام بن عمرو	266
495	شہادت کے متعلق چند احادیث	287	461	شععی کے حالات	267
496	نفس شہادت کی شرائط	288	462	قاضی شرت کے حالات	268
497	اقسام شہادت	289	463	محمد بن نصر مروزی کے حالات	269
497	تحمل شہادت کی شرائط	290	465	اسحاق بن راہویہ کے حالات	270
498	ادائے شہادت کی شرائط	291	466	حماد بن اسامہ کے حالات	271
500	ماہیت عدالت کے بارے میں احناف کے دلائل	292	467	محمد بن عمرو بن علقمہ کے حالات	272
501	کہاؤں میں ائمہ احناف کا اختلاف	293	469	قادری صاحب کا بیان پنجم	273
502	صغیرہ اور کبیرہ گناہوں کی تفصیلی تعداد	294	470	قادری صاحب کا بیان ششم	274
503	شہادت کا حکم	295	472	قادری صاحب کا بیان ہفتم	275
505	صغیرہ گناہ پر اصرار سے دو کبیرہ بن جاتا ہے اس پر قرآن وحدیث سے چند دلائل	296	476	باب: ۲۹۶	
506	حدود شرعیہ میں عورت کی گواہی قبول نہیں	297	476	چہرے اور سر کے زخم کے بارے میں بیان	276
507	حدود میں گواہی پر گواہی کے ناجائز ہونے پر فقہاء کے دلائل	298	477	باب: ۲۹۷	
509	وہ امور جن میں ایکلی عورت کی گواہی معتبر ہے	299	477	کونوں میں گر کر مرنے کی دیت کا بیان	277
511	رضاعت میں ایکلی عورت کی گواہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک مقبول نہیں	300	479	باب: ۲۹۸	
513	۱۰- کتاب الحدود فی السرقة	481	278	قتل خطا کے مرتکب کے عاقلہ کا اگر علم نہ ہو اس کا بیان	
513	باب: ۳۰۰	481	279	باب: ۲۹۹	
513	غلام کا اپنے مولیٰ کے مال کی چوری کرنے کا بیان	301	484	قسامت کا بیان	279
514	حدسرت کی حکمت	302	487	مسئلہ قسامت میں ائمہ ثلاثہ کا مذہب اور اس پر ان کے دلائل کا خلاصہ	280
514	سرت کا لغوی معنی	303	487	”الا القسامۃ“ والی حدیث مجروح ہے	281
515	سرت کی اصطلاحی (شرعی) تعریف	304	487	امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک قسامت میں قسموں کی ابتدا میں بھی مدعی علیہ سے شروع کیے جانے پر دلائل	282
515	شرط اول: چور کا عاقل و بالغ ہونا	305	488	قسامت کی شرعی حکمت	283
	شرط دوم: دس درہم یا ان کی مالیت کے	306	493		

صفحہ	عنوان	صفحہ	نمبر شمار	عنوان	نمبر شمار
543	فقہائے شافعیہ کا مسلک	322	516	برابر چوری کرنا	
545	فقہائے مالکیہ کا مسلک	323	517	دس درہم پر ہاتھ کاٹنے کی سزا پر حدیث و آثار	307
545	فقہائے حنبلیہ کا نظریہ	324	518	انہر ثلاثہ کے دلائل اور ان کا کتب اختلاف سے جواب	308
546	فقہائے حنفیہ کا مسلک	325	520	شرط سوم: خفیہ طور پر مال لینا	309
550	قرآنی آیات	326		شرط چہارم: چوری کیا ہو مال جلد خراب نہ ہونے والا ہو	310
	بوقت ضرور حرام اشیاء حلال ہو جانے پر چند فقہی حوالہ جات	327	521		
554	موجودہ دور کے چند علماء کرام کا مسئلہ زیر بحث میں موقوف از مطلق محمد شفیع، مریض کو دوسرے کا خون دینے کا مسئلہ	328	524	شرط پنجم: مال مستقیم ہونا	311
560	حکیم الامت مفتی احمد یار خان صاحب مولانا نور اللہ بصیر پوری	329	531	شرط ششم: مال سرودہ میں چور کو اپنی ملکیت کا شائبہ ملکیت کا شک نہ ہو	312
560	مفتی محمد شفیع دیوبندی کا موقوف اور دلائل انسانی اعضاء کی بیوند کاری انسانی اعضاء کے شرعی احکام	330	533	متعدد بار چوری کرنے پر ہاتھ پیر کاٹنے میں اختلاف مذاہب	313
562	غلام رسول سعیدی شیخ الحدیث جامعہ نعیمیہ کراچی کا موقوف اور دلائل	331	535	استدلال اول	314
562	شرعی احکام	332		استدلال دوم	315
563	شرح مسلم از سعیدی صاحب	333	536	باب: ۳۰۱	316
563	ابوالاعلیٰ مودودی صاحب کا موقوف اور دلائل	334		بچل یادگیر اشیاء کی چوری کے بیان میں جو ذمیرہ نہیں کی جاتیں	
564	مفتی کفایت اللہ کی رائے	335		باب: ۳۰۲	
564	انسانی اعضاء کی بیوند کاری کے متعلق مصنف کی رائے	336	537	چور کا اسی قدر مال چرانے کہ جس قدر قطع کی سزا واجب ہو اس کا مقدمہ امام کے پاس چلا جائے اور مال سرودہ چور کو ہیبہ کرنے کا حکم	317
565	دلیل اول پر عدم اطمینان کیوں؟	337		باب: ۳۰۳	
565	انسانی اعضاء کی بیوند کاری	338	538	تختی مقدار کی چوری پر ہاتھ کاٹا جائے گا؟	318
566	دلیل دوم پر عدم اطمینان	339		باب: ۳۰۴	
567	دلیل سوم پر عدم اطمینان	340	541	ایک ہاتھ اور پاؤں کٹوانے کے بعد پھر چوری کرنے والے کے متعلق	319
567	دلیل چہارم پر عدم اطمینان	341		باب: ۳۰۵	
568	غلام رسول سعیدی صاحب کی دلیل اور اس پر عدم اطمینان	342	542	بھاگے ہوئے غلام کا چوری کرنا	320
568		343		باب: ۳۰۶	
		543		ایکا کا بیان	321

صفحہ	نمبر شمار	عنوان	صفحہ	نمبر شمار	عنوان
609	370	احسان کیا ہے؟	569	344	شرح صحیح مسلم
611	371	رجم کے ساتھ کوڑوں کی سزا میں اختلاف ہے	569	345	مودودی صاحب کی دلیل پر عدم اطمینان
611	372	رجم کے ساتھ کوڑے نہ مارنے پر دلالت کرنے والی چند احادیث و آثار	570	346	مفتی کفایت اللہ کی مذکورہ عبارت کا خلاصہ
611	373	غیر شادی شدہ زانی کو کوڑے لگانے پر سب کا اتفاق ہے لیکن شہ بدری میں اختلاف ہے	571	347	ایک ضابطہ کلیہ
613	374	غیر شادی شدہ کو صرف کوڑے لگانے کا حکم اور اس کا ثبوت	572	348	مسئلہ چہارم: پوسٹ مارٹم کا شرعی حکم
614	375	غیر شادی شدہ کو صرف کوڑے لگانے کے اثبات پر آثار صحابہ اور اتوال تابعین کرام	575	349	مسئلہ پنجم: الکحل ملی دواؤں کے استعمال کا شرعی حکم
615	376	حد رجم (سنگساری) پر اعتراضات اور ان کے جوابات	581	350	سائل کی عبارت کا خلاصہ
616	377	رجم کا ثبوت قرآن کریم سے	581	351	خلاصہ کا جواب
616	378	رجم کی آیت منسوخ و التلاوة ہونے اور اس کے حکم کا باقی ہونا کتب احادیث سے اس کا ثبوت ملاحظہ ہو	583	352	خلاصہ کلام
619	379	رسول اللہ ﷺ کا شادی شدہ زانی کو سنگسار کرنا یا کرنے کا حکم دینا اور اس کے متعلق چند روایات	584	353	مقدمہ از قلم جناب خالد اسحاق ایڈووکیٹ سابق ایڈووکیٹ جنرل حکومت مغربی پاکستان
622	380	شادی شدہ زانی یا زانیہ کو رجم کرنے کا حکم خود حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا	586	354	اسلام اور قرینہ کی پیوند کاری
624	381	دوسرا واقعہ: عبیلہ غامدیہ یا جبینہ سے تعلق رکھنے والی زانیہ کو آپ نے رجم کا حکم سنایا۔	586	355	جواب دلیل اول
625	382	تیسرا واقعہ	587	356	مانعین کی دوسری دلیل
626	383	چوتھا واقعہ	589	357	قرینہ وغیرہ کی پیوند کاری کے مجوزین کے اجماع دلائل
626	384	حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ آیت رجم قرآنی آیت تھی اس کے مطابق حضور ﷺ اور پھر میں نے رجم کیا	590	358	آنکھوں کا عطیہ نیت کی بے حرمتی کا موجب نہیں
626	385	حضرت عمر اور علی رضی اللہ عنہما کا رجم کرنے کا حکم دینا	591	359	پوسٹ مارٹم اعضاء کی پیوند کاری اور خون چڑھانے کا حکم
629	608	دینا	595	360	مجلس افتاء
			595	361	قرینہ کی پیوند کاری
			595	362	دارالابصار کا مختصر تعارف
			596	363	بحسب ضرورت
			598	364	بجائی بیٹائی کے لیے آنکھوں کا عطیہ جائز ہے
			605	365	ابواب الحدود فی الزنا
			606	366	زنا کا لغوی معنی
			606	367	زنا کا شرعی معنی
			606	368	فقہاء احناف کے نزدیک زنا کی تعریف
			608	369	صحن کے رجم اور بکر کے جلد پر اتفاق ہے

صفحہ	نمبر شمار	موضوع	صفحہ	نمبر شمار	موضوع
671	403	مسنلہ اربعہ: مشت زنی یا کسی غیر طبعی اور غیر فطری طریقہ سے منی کا اخراج	631	386	زنا کے ثبوت کے لیے گواہوں میں پائی جانے والی سات شرانکھ کا بیان
672	404	مسنلہ خامسہ: لواطت کا حکم	633	387	کتب احناف سے بعض ضمنی شرانکھ
		باب: ۳۱۲		388	نصاب شہادت مکمل نہ ہونے کی صورت میں فقہاء کے مذاہب
673	405	شراب کی حد کا بیان	638	389	انہ تلامذہ کے مسلک کی وضاحت اور اس پر دلائل
676	406	حرمیت شراب میں مذاہب	639	390	ابن حزم کی تائید میں سعیدی صاحب کا فتویٰ
	407	شراب نوشی کی حد احناف کے نزدیک اتنی کوڑے ہونے پر تائیدی احادیث	646		باب: ۳۰۷
677	408	شرابی کی سزا اتنی کوڑے ہونے پر اجماع صحابہ	647	391	سنگساری کا بیان
678	409	احناف کے موقف اتنی کوڑے ہونے پر صحیح مسلم سے ایک اعتراض			باب: ۳۰۸
679	410	شراب نوشی کی سزا اتنی (۸۰) کوڑے ہونے پر مضبوط و مفصل روایت	651	392	زنا کا اقرار کرنے کا بیان
681	411	شراب کی تعریف	655	393	غیر شادی شدہ زانی کو صرف کوڑے لگانے پر چند احادیث
683	412	شراب کی اقسام اور ان کے احکام	656	394	اقرار سے لڑوم حد میں مذاہب فقہائے کرام
684	413	انگوری شراب کے علاوہ دیگر شرابوں کے پینے والے جو حرام کے مرتب ہوئے اس پر احادیث			باب: ۳۰۹
689	414	اشبات جرم کے ذرائع درج ذیل ہیں	659	395	زبردستی زنا کرنے کا بیان
691	415	نشر اترنے کے بعد حد کا اجراء ہوگا			باب: ۳۱۰
694		باب: ۳۱۳		396	زنا اور شراب میں غلاموں پر حد کا بیان
696	416	بد بودار اور جواری شراب وغیرہ کا حکم	662	397	احصان کا معنی اسلام نکاح آزادی اور پاک دامن قرآن مجید میں موجود ہے
		باب: ۳۱۴		398	لونڈیوں کے کنوارے یا شادی شدہ ہونے کی صورت میں سزا میں مساوات پر چند احادیث
696	417	خمر کے حرام ہونے اور کرورہ شرابوں کا بیان	664		باب: ۳۱۱
		باب: ۳۱۵		399	اشارہ کنایہ سے تہمت لگانے پر حد کا بیان
698	418	دو چیزوں کی مخلوط شراب کا بیان	666	400	مسنلہ اولی: چوپایوں سے بد فعلی کرنے کا شرعی حکم کیا ہے؟
		باب: ۳۱۶		668	
698	419	توبہ اور مرتبان کی شراب کا بیان	670	401	مسنلہ ثانیہ: مردہ عورت سے وطی کرنے کا حکم
		باب: ۳۱۷		402	مسنلہ ثالثہ: عورت کا عورت کے ساتھ وطی کرنے پر حد نہیں
699	420	شہد سے بنی شراب کا بیان	671		

صفحہ	عنوان	نمبر شمار	صفحہ	عنوان	نمبر شمار
	باب: ۳۱۸		701	۱۱ - کتاب الفرائض	
726	پھوپھی کی میراث کا بیان	446	701	بحث اول: میت کے ترکہ سے تعلق رکھنے والے حقوق	421
	باب: ۳۱۹		701	دارث کے ہوتے ہوئے اس کو وارثت سے محروم رکھنے کے اسباب و وجوہ	422
727	کیا نبی کا وارث ہوتا ہے اس کا بیان	447	702	قرآن کریم میں مذکورہ حصہ جات اور ان کے مستحقین کی تفصیل	423
	باب: ۳۲۰		704	چار ذوی الفروض مردوں کے مختلف احوال	424
728	مسلمان کا فر کا وارث نہیں ہوتا	448	704	(۱) باپ کے احوال	425
	باب: ۳۲۱		704	(۲) دادا کے احوال	426
730	ولاء کی میراث کا بیان	449	705	(۳) اخیانی بھائی	427
	باب: ۳۲۲		706	(۴) خاوند کے احوال	428
734	اٹھائے ہوئے بچے کی میراث کا بیان	450	706	ذوی الفرائض آٹھ عورتیں اور ان کے احوال	429
	باب: ۳۲۳		706	(۱) بیوی	430
735	وصیت کی فضیلت کا بیان	451	706	(۲) بیٹی	431
	باب: ۳۲۴		706	(۳) پوتی	432
	بوقت موت کسی کا اپنے تہائی مال کی وصیت کرنے کا بیان	452	707	(۴) حقیقی بہن	433
736			708	(۵) علاقائی ہمشرہ	434
740	علوم شمس کی بحث	453	708	(۶) ماں	435
742	مافی الارحام کا علم	454	709	(۷-۸) دادی یا نانی	436
742	علم "مافی الارحام" کے ثبوت پر چند احادیث	455	710	عصبا اور اس کی اقسام	437
	دیوبندی علماء کا اپنے بڑوں کے لیے "مافی الارحام" کا علم ماننا اس پر چند واقعات	456	713	حجب کا بیان	438
745	موت اور قیام موت کا علم اللہ تعالیٰ نے حضور اکرم ﷺ کو عطا فرمایا	457	713	حجب نقصان	439
747			713	حجب حرمان	440
749	دیوبندی اپنے بڑوں کا "موت کا علم" مانتے ہیں	458	713	کیا "محروم" حاجب بن سکتا ہے؟	441
	غیر معتقدین بھی اپنے علماء کے لیے "موت کا علم" تسلیم کرتے ہیں	459	714	فرائض کے مخرج کا بیان	442
750			715	عول کا بیان	443
751	ایسا ہی تحریک کے بانی کو اپنی موت کا علم تھا	460	717	تماش تداخل توافق اور تباہی کی پہچان	444
751	بارش کب ہوگی؟ اس کے علم کا ثبوت	461	717	تصحیح کے بیان میں	445
	دیوبندی کو بھی اپنے بڑوں کو بارش برسنے کا علم رکھنا تسلیم ہے	462	717		
753					

صفحہ	عنوان	نمبر شمار	صفحہ	عنوان	نمبر شمار
				قرآن کریم کا کامل علم اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب	463
			754	ﷺ کو عطا فرمایا	
			754	تفسیر از شہیر احمد عثمانی	464
			755	تفسیر از عثمانی	465
				لوح و قلم کے تمام علوم کو حضور ﷺ کے سمندر علم	466
			755	سے ایک قطرہ کی نسبت ہے	
			756	قصیدہ بردہ شریف	467
			756	شرح قصیدہ خرپوتی	468
			757	نشر الطیب	469
				احادیث اور ان کی شروع سے حضور ﷺ کے ہم	470
			760	کلی کا اثبات	
				علمائے امت کے اقوال رسول کریم ﷺ کے	471
			762	لیے علم غیب کلی کا ثبوت	



۶۔ کِتَابُ النِّكَاحِ

نکاح کا بیان

نکاح عام حالات میں حضور ﷺ کی سنت مبارکہ ہے لیکن جب شدید خطرہ لاحق ہو کہ اگر یہ سنت نہ اپنائی گئی، تو نفس بدکاری میں گرفتار ہو جائے گا تو پھر اسی سنت کا درجہ و جوب کا ہو جاتا ہے۔ صحیح حدیث میں وارد ہے:

قال عبد الله كنا مع النبي ﷺ شبابا لا نجد شيئا فقال لنا رسول الله ﷺ يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه اغض للبصر واحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإن له وجاء.

(صحیح بخاری ج ۲ ص ۵۸ کتاب النکاح التزویج فی النکاح)

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ ہم چند نوجوان صحابہ حضور ﷺ کے ساتھ تھے۔ ہمیں کچھ بھی نہ ملتا تھا۔ پس رسول اللہ ﷺ نے ہم سے فرمایا: اے جماعت! نوجوانان! تم میں سے جسے نکاح کی طاقت ہے وہ شادی کر لے کیونکہ شادی کر لینا نظروں کی حیاء اور شرمگاہ کی پاکیزگی ہے اور جسے طاقت نہیں وہ لازماً روزے رکھے کیونکہ روزہ شہوت کا توڑ

ہے۔

روایت مذکورہ میں صاحب استطاعت نوجوان کے لئے شادی کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور مالی طور پر عدم استطاعت والے کو روزوں کے ذریعہ خواہشات نفسانی پر قابو پانے کا طریقہ تعلیم فرمایا گیا ہے۔ بعض احادیث میں وضو اور غسل کو بھی شہوت کم کر دینے میں مؤثر فرمایا گیا ہے۔ بہر حال صاحب استطاعت کو شادی ضرور کرنی چاہیے تاکہ شرم و حیا اور پاک دامنی کی زندگی بسر کر سکے۔ حدیث شریف میں ایسے شخص کے نکاح نہ کرنے پر وعید بھی مذکور ہے۔

حضرت ابو ذر غفاری رضی اللہ عنہ بیان فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کی بارگاہ اقدس میں عکاف بن بشر تمیمی آیا۔ آپ نے اس سے پوچھا: تمہاری بیوی ہے؟ عرض کی نہیں فرمایا: کوئی لونڈی ہے؟ عرض کی نہیں؛ پوچھا مالدار ہو؟ عرض کی جی حضور۔ آپ نے فرمایا: پھر تو اس وقت شیطان کے بھائیوں میں سے ہے۔ اگر تو نصاریٰ سے ہوتا تو راہب (خدا پرست) ہوتا لیکن یاد رکھو ہماری سنت شادی کرنا ہے تم میں سے شریر لوگ وہ ہیں جو بن بیوی زندگی گزارتے ہیں اور تم میں وہ مرد ذلیل ہیں جو تنہائی اور جدائی کی زندگی گزارنے والے ہیں؛ کیا تم شیطان کے ساتھ کھیل کود پسند کرتے ہو؟ نیک بندوں کے لئے شیطان کے پاس گراہ کرنے کا عظیم ہتھیار عورتوں کے سوا اور کوئی نہیں ہے۔ ہاں شادی شدہ لوگ پاکیزہ ہیں اور شیطان سے بہت دور ہیں۔ اے عکاف! تجھ پر افسوس ہے۔ حضرت داؤد، ایوب، یوسف اور کسف علیہم السلام کی عورتوں کا تمہیں حال معلوم ہے؟ بشر بن عطیہ نے اس پر عرض کیا: یا رسول اللہ! کسف کون ہیں؟ آپ نے فرمایا: ایک نیک آدمی تھا جس نے تین سو سال تک سمندر کے کنارے اللہ تعالیٰ کی عبادت کی؛ دن کو روزہ رکھتا اور رات قیام میں بسر کرتا تھا پھر اس نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ کفر کیا جس کا سبب اس کی معذرتہ بنی۔ اس نے ہر ایک عبادت چھوڑ دی۔ اللہ تعالیٰ نے پھر اسے توفیق تو بہ عطا فرمائی اور اسے پہلے راستہ پر ڈال دیا۔ اے عکاف! تجھ پر افسوس ہے تم نکاح کر لو ورنہ ڈگمگانے والے ہو جاؤ گے۔ اس پر عکاف نے عرض کی: حضور! میرا پھر نکاح کر دیجئے آپ نے فرمایا: لو پھر میں نے تمہارا نکاح کریرہ بنت کلثوم سے کر دیا ہے۔ (مسند امام احمد بن حنبل ج ۵ ص ۱۱۶۳ احادیث ابو ذر غفاری مطبوعہ بیروت)

ہم بستری کے آداب

- (۱) حضور ﷺ کا معمول تھا کہ آپ کو جب کسی صحابی کے بارے میں پتہ چلتا کہ اس نے شادی کر لی ہے تو آپ یہ دعا فرماتے: ”بارک اللہ وبارک علیک وجمع بینکما بالخیرو اللہ تعالیٰ برکت فرمائے اور تجھ پر برکتیں نازل فرمائے اور تم دونوں میاں بیوی کو خیر کے ساتھ جمع کرنے“۔ (ترمذی شریف ج ۱ ص ۱۲۹ کتاب النکاح باب ما جالہمخروج)
- (۲) جب حضور ﷺ نے علی المرتضیٰ کے ساتھ سیدہ فاطمہ زہرا کا عقد کر دیا تو آپ ان کے گھر تشریف لائے۔ سیدہ کو پانی لانے کا حکم دیا انہوں نے گھر میں سے ایک پیالہ پانی بھرا حاضر کیا ”آپ نے اسے لیا اور تھوڑا سا پانی منہ میں لے کر پھر اس پیالہ میں ڈال دیا۔ فرمایا: بیٹی آگے آؤ جب آپ قریب ہوئیں تو آپ نے پیالہ سے پانی کا چلو لے کر ان کے سر اور سینہ کے درمیان چھیننا مارا اور یہ دعا دی: ”اللہم انی اعینہا بک و فزیہا من الشیطن الرجیم۔ اے اللہ! میں اس کو اور اس کی اولاد کو شیطان مردود سے تیری پناہ میں دیتا ہوں“ پھر ارشاد فرمایا: مندر سری طرف کر لو چنانچہ آپ نے سیدہ کے دونوں کندھوں کے درمیان چھیننا مار کر یہی دعا پڑھی۔ بعد ازیں حضور ﷺ نے علی المرتضیٰ کو پانی لانے کو کہا آپ اٹھے اور اسی پیالہ کو پانی سے بھر لائے چنانچہ آپ نے ان کے ساتھ بھی اسی طرح کیا۔ فراغت پڑ فرمایا: اے علی! اللہ تعالیٰ کے نام اور اس کی برکت کے ساتھ اپنی اہلیہ کے پاس چلے جاؤ۔

نکاح کے چند فوائد

- (۱) اولاد حاصل کرنا: نکاح دراصل اسی مقصد کے ساتھ مقید ہے اور اس سے نسل انسانی کی بقا اور اس کا فروغ مطلوب ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان میں شہوت اسی لئے رکھی کہ مرد اپنی بیوی کے کھیت میں بیج ڈالے۔ اللہ تعالیٰ اس کے بغیر بھی نسل انسانی کو باقی رکھنا چاہتا تو رکھ سکتا تھا لیکن اس کی حکمت کا بقا ضابطہ ہی ہے کہ اسباب بروئے کار لائے جائیں۔ انسان اولاد کے حصول کے لئے جو کوشش کرتا ہے اس میں اللہ تعالیٰ کی اطاعت اور محبت کا بھی دخل ہے کیونکہ وہ شادی کرتا ہے تو وہ بھی اللہ تعالیٰ کے احکام پرعمل کرتے ہوئے اور پھر اولاد کی طلب کے لئے ہم بستری کرتا ہے تو وہ بھی اللہ تعالیٰ کے ارشاد پرعمل کرتے ہوئے۔
- (۲) نکاح کے ذریعہ جب نیک اولاد حاصل ہوتی ہے تو اس سے برکت کے حصول کی کوشش کرتا ہے۔
- (۳) اولاد کی عمدہ تربیت کر کے ملک و ملت کے استحکام اور تعمیر کے لئے اچھے انسان مہیا کرتا ہے۔
- (۴) اپنے بڑھاپے کے دست بازو بناتا ہے۔
- (۵) بچوں کی وجہ سے گھر سے محبت کرتا ہے اور بیماری کی حالت میں تیمارداری کا ذریعہ ثواب مہیا کرتا ہے۔
- (۶) بچپن میں فوت ہو جانے والی اولاد کو قیامت کو والدین کے شفیع ہوتی ہے۔ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: جب ایک ناممل بچے کے والدین کو جنم میں داخل کیا جائے گا تو وہ بچہ اپنے ماں باپ کے بارے میں اللہ تعالیٰ سے ضد کرے گا پھر اسے کہا جائے گا: جھگڑا لو بچے! اپنے ماں باپ کو جنت میں لے آچھا نچوہ اپنی ناف کے ذریعہ کھینچ کر انہیں جنت میں لے جائے گا۔ (بخاری ابن ماجہ ص ۱۱۵ مطبوعہ کراچی)
- (۷) ماں باپ کی تعلیم و تربیت کی بدولت اولاد کی نیکیاں ان کے نامہ اعمال میں بھی درج کی جاتی ہیں۔
- (۸) اولاد کی نیکیوں سے والدین کی مغفرت ہو جاتی ہے۔ امام رازی لکھتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا ایک قبر پر سے گزر ہوا تو دیکھا کہ قبر والے کو فرشتے عذاب دے رہے تھے پھر کچھ عرصہ گزرنے کے بعد وہاں سے آپ گزرے تو دیکھا کہ رحمت کے فرشتے اس میت کے پاس نور کے قہال لئے بیٹھے ہیں! آپ حیران رہ گئے! آپ نے نماز ادا فرما کر اللہ تعالیٰ سے اس کے

بارے میں پوچھا۔ وحی آئی کہ یہ بہت گنہگار تھا جب سے مرعذاب میں گرفتار تھا بوقت مرگ اس کی بیوی حاملہ تھی بچہ پیدا ہوا بڑا ہوا تو اسے دینی تعلیم کے لئے درسگاہ میں بھیجا گیا جب استاد نے اسے پڑھایا بسم اللہ الرحمن الرحیم تو مجھے حیا آئی کہ میں زمین کے اندر اس شخص کو عذاب دوں، جس کے بیٹے نے زمین پر میرا نام لیا ہے۔

(تفسیر کبیر ج ۱ ص ۸۸-۸۹ مطبوعہ بیروت ۱۳۹۸ھ)

مذکورہ فوائد کے علاوہ خواہشات نفسانی کا زور ٹوٹنا، نکاح کا حضور ﷺ کے ارشاد عالی کے مطابق نصف ایمان ہونا، بیوی کے ذریعہ سکون ملنا، عورت کے نیک ہونے کی صورت میں عبادت میں اخلاص پیدا ہونا اور دنیا میں جنت کی زندگی بسر کرنا بھی نکاح کے فوائد میں شامل ہے۔ احادیث و فقہ کی کتب میں اور بھی کثیر فوائد درج ہیں۔ فاعتبر و ایا اولی الابصار

۲۲۲- بَابُ الرَّجُلِ تَكُونُ عِنْدَهُ

نِسْوَةٌ كَيْفَ يَقْسِمُ بَيْنَهُنَّ

۵۱۳- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ حِينَ بَسَى بِأَمِّ سَلْمَةَ قَالَتْ لَهَا حِينَ أَصَبَتْ عِنْدَهُ كَيْسٌ يَكُ عَلَى أَهْلِكَ هَوَانٌ إِنْ بَسَيْتِ سَعْتُ عِنْدَكَ وَسَعْتُ عِنْدَهُنَّ وَإِنْ بَسَيْتِ نَلَيْتُ عِنْدَكَ وَوَدَّرْتُ قَالَتْ نَلَيْتُ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں عبد اللہ بن ابی بکر نے عبد الملک بن ابی بکر بن حارث بن ہشام سے خبر دی۔ انہوں نے اپنے والد سے خبر دی کہ جب حضور ﷺ نے اپنی زوجہ حضرت ام سلمیٰ رضی اللہ عنہا کے ساتھ شب باشی فرمائی تو صبح کے وقت ارشاد فرمایا: کہ میں ایسا نہ کروں گا کہ تم اپنے لوگوں میں ذلیل ہو۔ تم اگر چاہو تو سات دن تمہارے پاس رہوں اور سات دن دوسری بیویوں کے پاس گزاروں اور اگر تم چاہو تو تین دن تمہارے پاس رہوں اور تین دن دوسری عورتوں کے پاس رہوں۔ اس کے جواب میں ام سلمیٰ نے کہا کہ تین دن والی بات بہتر ہے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا عمل یہ ہے کہ آدمی کو چاہیے کہ اگر وہ

ایک ہفتہ نئی بیوی کے پاس گزارتا ہے تو دوسری عورتوں کے پاس بھی سات سات دن رہے اس پر کوئی اضافہ نہ کرے اور اگر نئی بیوی کے ہاں تین دن قیام کرتا ہے تو دوسری بیویوں کے پاس بھی تین دن رہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے دیگر فقہاء کرام کا یہی قول ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا أَخَذَ بِنَيْبِي إِنْ سَعَّ عِنْدَهَا أَنْ يَسْعَ عِنْدَهُنَّ لَا يَزِيدُ لَهَا عَلَيْهِنَّ شَيْئًا وَإِنْ نَلَيْتُ عِنْدَهَا أَنْ نَلَيْتُ عِنْدَهُنَّ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

پہلے سے موجود بیویوں اور نئی دلہن کے درمیان تقسیم اوقات کے متعلق جمہور علماء امام مالک، شافعی اور امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہم فرماتے ہیں کہ نئی اور پرانی کے حقوق یوں ہیں۔ اگر نئی بیوی کنواری ہے تو شب زفاف کے بعد اس کے ہاں زیادہ دن ٹھہرنا اس کا حق ہے یعنی نئی کنواری بیوی کے ساتھ سات دن رہنا چاہیے اور سات دن کے بعد پرانی بیویوں کے ساتھ ایک ایک دن بسر کرے اور اگر نئی بیوی مطلقہ یا بیاہ ہے تو اس کے ساتھ پہلے تین دن گزارے اور پھر ہر ایک بیوی کے پاس ایک ایک دن بسر کرے لیکن امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک تقسیم اوقات میں نئی اور پرانی بیوی کے درمیان کمی بیشی نہیں ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ برابر کی تقسیم واجب ہے اگر نئی کے پاس تین دن رہتا ہے تو پھر پرانی بیویوں کے پاس بھی تین تین دن بسر کرنے چاہیں۔

امام اعظم رضی اللہ عنہ کے نقطہ نظر پر قرآن وحدیث سے دلائل

دلیل اول: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَأَنْ يَحْتُمُّ أَنْ لَا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً الْاِيَةِ.

(النساء: ۳۰)

اور اگر تمہیں ایک سے زائد بیویوں کے درمیان عدل و انصاف نہ کر سکنے کا خوف ہو تو پھر ایک ہی پر اتکنا کرو۔

اس حکم میں ایک سے زائد بیویوں کے درمیان عدل و انصاف کی صورت میں نبی اور اپنی بیوی، کنواری اور مطلقہ وغیرہ کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا لہذا آیت مذکورہ کا واضح مفہوم اسی پر دلالت کرتا ہے کہ ہر قسم کی بیوی کے درمیان اوقات کی تقسیم میں برابری ہونی چاہیے۔

دلیل دوم: ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلَنْ نَسْطِطُكُمْ أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا حُكْلَ السَّمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعْتَلِقَةِ.

(النساء: ۱۲۹)

اور تم ایک سے زائد عورتوں کے درمیان ہرگز ہیجتا برابری نہ کر سکو گے اگرچہ تم اس کے شدید خواہش مند بھی ہو لہذا ایسا نہیں ہونا چاہیے کہ ان میں ایک کی طرف تم بالکل مکمل مائل ہو جاؤ اور اس کے مقابلہ میں دوسری کو ٹھٹکا ہوا چھوڑ دو۔

آیت کریمہ میں مرد کو جو اپنی بیویوں سے قلبی محبت ہوتی ہے اس کے بارے میں فرمایا گیا کہ محبت قلبی جو تمہارے اختیار میں نہیں ہے اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ ہے۔ اس میں تم ہر بیوی کو برابر درجہ کی محبت دے سکو۔ یہ تم سے نہ ہو سکے گا اگرچہ تم اس کے لئے لاکھ جتن بھی کرو ہاں جن باتوں میں تم اپنے اختیار سے دو عورتوں کے درمیان برابری کر سکتے ہو ان میں بے انصافی اور زیادتی نہیں ہونی چاہیے مثلاً ایک کو کھلے دل سے اخراجات کے لئے رقم دینا اور دوسری کو بقدر ضرورت اور وہ بھی بار بار اصرار پر ایک کے ساتھ مہینہ بھر گزارنا اور دوسری کے لئے ایک دن بھی نہ نکالنا۔ آیت مذکورہ میں بقدر امکان عدل و مساوات کو ضروری قرار دیا گیا ہے۔ اس میں یقیناً اور پرانی کے مابین کوئی امتیاز نہیں رکھا گیا۔ یہ بات عمارت النہص سے ثابت ہے۔

دلیل سوم: ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا بیان فرماتی ہیں:

ان النسبي رضی اللہ عنہا كان يقسم بين النساء

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بیویوں کے درمیان باروں کو تقسیم

فيعدل ويقول هذه قسمتي فيما املك فلا تلمني

فرمایا کرتے تھے تو خوب عدل سے کام لیا کرتے تھے اور فرمایا

فيما تملك ولا املك.

کرتے تھے یہ میری تقسیم ہے جو میرے بس میں ہے اور جن کا اے

(جامع ترمذی، ج ۱، ص ۱۳۶ مطبوعہ ابن کثیر دہلی، ماجاہ فی التوسیة)

اللہ! تو مالک ہے اور میرے بس میں نہیں ان پر مجھے ملامت نہ کرنا۔ اس روایت میں بھی نبی اور پرانی کا کوئی امتیاز نہیں کیا گیا۔ اگر اس کی گنجائش ہوتی تو خورام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سہا و احد زوجہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں جو کنواری آپ کے عقد میں آئی تھیں ان کے لئے دوسری ازواج مطہرات کی نسبت ملاقات اور باروں کے اعتبار سے اگر امتیاز ہوتا تو یہ مستحق تھیں اور خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا امتیازی عمل ذکر فرمائیں۔ اسی عدم امتیاز کی توثیق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ان الفاظ سے بھی ہوتی ہے کہ "میری یہ تقسیم ان امور میں ہے جو میرے بس میں ہیں"۔ کھانے پینے، شب باشی، باروں وغیرہ میں آدمی جو کچھ کرتا ہے وہ اپنے اختیار سے کرتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ اختیاری امور میں ہر عورت برابر کی حقدار ہے۔

دلیل چہارم: سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے ہی عبد اللہ بن یزید اور ان سے ابو بکر راوی ہیں کہ مائی صاحبہ نے فرمایا:

کان رسول اللہ ﷺ يقسم بين نساءه
 فيعدل ثم يقول اللهم هذا فعلى فيما املك فلا
 تمنى فيما لا املك.
 (صحیح ابن حبان ج ۶ ص ۲۰۳)

رسول کریم ﷺ اپنی ازواج مطہرات کے درمیان
 اوقات کی تقسیم فرمایا کرتے تو عدل سے کرتے تھے پھر اللہ تعالیٰ کے
 حضور عرض کرتے اے اللہ! یہ میرا فعل ہے جس کا مجھے اختیار ہے
 لہذا تو میرے ان کاموں میں ملامت نہ کرنا جو میرے بس میں
 نہیں ہیں۔

اس روایت میں بھی اس سے پہلی روایت کی طرح امور اختیار یہ میں عدل و مساوات کرنے کا امر موجود ہے اور غیر اختیاری
 باتوں میں اگر کمی بیشی ہو جاتی ہے تو اس کے متعلق باز پرس نہ ہوگی۔ ان دونوں روایات میں بھی نئی اور پرانی ہر دو قسم کی عورتوں کا ایک
 ہی حکم ہے اس لئے نئی بیوی کو پرانی بیوی سے زیادہ وقت دینا اور اس کی طرف زیادہ آنا جانا درست نہیں ہے۔
 دلیل پنجم: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ راوی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

من كانت له امراتان فمال مع احدهما على
 الاخرى جاء يوم القيامة واحد شقيه ساقط.
 (صحیح ابن حبان ج ۶ ص ۲۰۴، رقم الحدیث: ۴۱۹۳)

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نبی علیہ السلام سے روایت کرتے ہیں
 کہ جس آدمی کی دو بیویاں ہوں اور ایک کو دوسری پر ترجیح دیتا ہو
 تو قیامت کے دن اس حالت میں آئے گا کہ اس کی ایک طرف
 گری ہوگی۔

اس ارشاد عالی میں جس جھکاؤ کو بیان کیا گیا ہے اس سے مراد انہی اختیاری امور میں جھکاؤ ہے دل میں محبت کی کمی بیشی اور
 دوسرے غیر اختیاری امور مراد نہیں ہیں کیونکہ غیر اختیاری امور میں مساوات نہ ہونا اللہ تعالیٰ کی طرف سے معاف کر دیا گیا ہے لہذا نئی
 پرانی کا فرق کئے بغیر رہے سہنے، کھانے پینے وغیرہ امور اختیار یہ میں تمام عورتوں کے درمیان عدل و انصاف ضروری ہے۔
 دلیل ششم: سیدہ ام سلمیٰ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے:

ان النبي ﷺ لما تزوجها اقام عندها ثلاثا
 وقال ليس بك على اهلك هوان ان شئت سبعت
 لك سبعت نسائي.
 (صحیح ابن حبان ج ۶ ص ۲۰۴)

حضور ﷺ نے جب ان سے شادی کی تو آپ ان
 کے ہاں تین دن ٹھہرے اور ارشاد فرمایا: تو اپنے خاندان پر ہلکی نہیں
 ہے اگر تو چاہتی ہے تو ایک ہفتہ تیرے پاس گزاروں اور اگر تو یہ
 چاہے گی تو پھر ایک ایک ہفتہ دوسری عورتوں کے پاس بھی گزارنا
 ہوگا۔

موطا امام محمد کی روایت اس سے ملتی جلتی ہے یعنی سیدہ ام سلمیٰ رضی اللہ عنہا کے ساتھ شادی ہونے کے بعد پہلی مرتبہ جب رسول
 اللہ ﷺ ان کے ہاں تشریف لے گئے تو انہیں ارشاد فرمایا: اگر تو چاہے تو تیرے پاس میں سات دن قیام کروں لیکن پھر سات
 دن مجھے دوسری ہر عورت کے پاس بھی گزارنے پڑیں گے۔ اگر تو چاہے تو تیرے پاس تین دن رہوں پھر دوسری بیویوں کے ہاں قیام
 کروں۔ امام اعظم رضی اللہ عنہ کے علاوہ دیگر ائمہ نے اس حدیث کا مفہوم یہ بیان فرمایا ہے کہ اگر تو چاہے تو تین دن تیرے پاس
 رہوں پھر ایک ایک دن دوسری بیویوں کے پاس رہوں جیسا کہ آپ کا پہلے سے یہ معمول تھا۔ یہ بات ہم بیان کر چکے ہیں کہ دوسرے
 ائمہ حضرات کے نزدیک کنواری بیوی کے لئے سات دن اور بیوہ کے لئے تین دن ہوتے ہیں لیکن یہ فرق صرف نکاح ہونے کے بعد
 پہلی باری کے لئے ہے پہلی باری کے بعد پھر یہ فرق نہیں ہوگا بلکہ دونوں کے لئے برابر تقسیم ہوگی لیکن امام اعظم رضی اللہ عنہ ہر عورت
 کے لئے ایک ہی تقسیم کے قائل ہیں خواہ وہ پہلی باری ہو یا پرانی۔ پہلی باری پر کنواری کے لئے سات دن اور بیوہ کے لئے تین دن مقرر

کرنے کے آپ قائل نہیں ہیں۔ امام اعظم رضی اللہ عنہ کے مسلک کے چند دلائل پیش کرنے سے قبل ابن ابی حاتم کی ایک روایت ملاحظہ فرمائیں۔

اسخرجہ ابن ابی حاتم فی عللہ عن ابی قتیبة عن اسرائیل عن ابی اسحاق عن ابی سلمیٰ بن عبد الرحمن عن ام سلمیٰ ان النبی ﷺ لما خطبها قال لها ان شئت سعت لک وان سعت لک سعت للنسانی وان شئت زدت فی مہرک وزدت فی مہرہن. (کتاب النکاح ج ۱ ص ۳۰۵)

سیدہ ام سلمیٰ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ جب نبی کریم ﷺ نے ان سے شادی کی تو فرمایا اگر تو چاہے تو ایک ہفتہ تیرے لئے مقرر کروں اور اگر تو نے ایک ہفتہ اپنے لئے مقرر کرنے کو چاہا تو پھر میں اپنی دوسری بیویوں میں سے ہر ایک کے لئے ایک ایک ہفتہ مقرر کروں گا اگر تو حق مہر میں اضافہ کی خواہش رکھتی ہے تو پھر دوسری عورتوں کے حق مہر بھی میں زیادہ کروں گا۔

قارئین کرام! اس روایت سے معلوم ہوا کہ باری اور حق مہر وغیرہ میں تمام عورتوں کے ساتھ عدل و انصاف ضروری ہے۔ جب آپ ﷺ نے نو بیاہتا کو فرمایا: کہ اگر تو ہفتہ بھر میرا قیام اپنے ہاں چاہتی ہے تو پھر اتنی مدت دوسری ہر ایک بیوی کو بھی میں دوں گا۔ اس واضح ارشاد کے بعد نبی اور پرانی، کنواری اور بیوہ کے درمیان باری اور حق مہر وغیرہ امور اختیار یہ میں برابری نہ کرنا کس طرح درست ہو سکتا ہے؟ اگر نو بیاہتا کے لئے ابتدائی ملاقات اور دوسری بیویوں کے درمیان وقت کا فرق ہوتا تو حضور ﷺ سیدہ ام سلمیٰ رضی اللہ عنہا کو وہ نہ ارشاد فرماتے جو روایات میں آپ ملاحظہ کر چکے ہیں۔ اب ہم حضور ﷺ کے دوسرے قول شریف کی طرف آتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: اگر میں تیرے پاس تین دن رہوں گا پھر دوسری بیویوں کے ہاں قیام کروں گا۔ اس ارشاد کا بظاہر مطلب یہی نکلتا ہے کہ یہ تین دن خالص تیرے لئے ہیں۔ اس کے بعد وہی طریقہ جو چلا آ رہا ہے ہوگا یعنی ہر ایک بیوی کے پاس ایک ایک دن رہوں گا اور تمہارے پاس بھی اس کے بعد ایک دن ہی قیام ہوا کرے گا لیکن یہ مطلب یا مفہوم دراصل بتایا گیا ہے کیونکہ حضور ﷺ نے جو یہ ارشاد فرمایا: کہ تین دن کے بعد دوسری بیویوں کے ہاں قیام کروں گا تو اس میں ایک دن کا قیام ہر بیوی کے پاس کرنے کا کوئی تذکرہ نہیں ہے اس لئے ایک دن کی تخصیص اس روایت پر زیادتی ہے اس کا مفہوم یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تین دن جب تیرے پاس گزرے تو اب ہر ایک کے پاس تین تین دن گزروں گا۔ اس مفہوم کی تائید ان احادیث سے ہوتی ہے جن میں تین دن کا صاف صاف ذکر موجود ہے۔ مثلاً

زاد فی بعض الروایات ان شئت ثلث لک وثلث لہن. (مسوط للرخمی ج ۵ ص ۲۱۸)

بعض روایات میں یہ زیادتی مذکور ہے اگر تو چاہے تو تیرے لئے تین دن اور ان دوسری ہر عورت کے لئے تین تین دن ہوں گے۔ اس روایت نے قیام کرنے کی مدت واضح کر دی جس سے عدل و انصاف بالکل واضح ہے۔

اعتراض

حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: جب کوئی شخص کسی کنواری سے شادی کرے تو اس کے ہاں تین دن قیام کرے۔ اس کو امام احمد نے روایت کیا۔ اس کے راویوں میں ایک راوی الحجاج بن الارطاط ہے جو مدلس ہے اور بقیہ ثقات عن ابن عباس عن النبی ﷺ قال ان للبکر سبعا وللثب ثلاثا رواہ الطبرانی وفيہ عبد اللہ بن عامر الاسلمی وهو ضعیف.

حضرت عبد اللہ بن عمرو ان النبی ﷺ قال اذا تزوج الرجل البکرا قام عندها ثلثة ايام رواہ احمد وفيہ الحجاج بن الارطاط وهو مدلس وبقية رجالہ ثقات عن ابن عباس عن النبی ﷺ قال ان للبکر سبعا وللثب ثلاثا رواہ الطبرانی وفيہ عبد اللہ بن عامر الاسلمی وهو ضعیف.

(مجمع الزوائد ج ۴ ص ۳۲۳ باب التعم مطبوع بیروت)

کے لئے سات دن اور بیوہ یا مطلقہ کے لئے تین دن ہیں۔ اسے طہرائی نے روایت کیا اور اس میں ایک راوی عبداللہ بن عامر اسلمی ہے جو ضعیف ہے۔

جواب: روایت مذکورہ میں کنواری کے پاس ٹھہرنے میں باہم اختلاف ہے۔ ابن عمر کے بقول تین دن اور ابن عباس کی روایت کے مطابق سات دن ذکر کئے گئے ہیں۔ اسی طرح کنواری اور غیر کنواری کو ایک طرح برابر بھی کر دیا گیا ہے وہ اس طرح کہ روایت اولیٰ میں کنواری کے لئے تین دن اور روایت ثانیہ میں غیر کنواری کے لئے تین دن ذکر ہوئے۔ اس اختلاف کے ہوتے ہوئے ان روایات پر عمل نہیں ہو سکتا۔ نیز دونوں روایات میں سے ایک کے اندر ایک راوی مدلس اور دوسری میں ضعیف ہے تو معلوم ہوا کہ غیر کنواری کے لئے تین دن اور کنواری کے لئے سات دن مقرر کرنا ان دونوں روایات سے اس کا استدلال درست نہیں ہے۔

اعتراض

(بخلف اسناد) حضرت انس رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: کنواری کے لئے سات دن اور غیر کنواری (مطلقہ، بیوہ) کے لئے تین دن ہیں۔

اخبرنا محمد بن اسحاق بن خزیمہ من اصل کتابہ قال حدثنا عبد الجبار بن العلی قال حدثنا سفیان قال حدثنا ایوب عن ابی قلابہ عن انس ان النبی ﷺ قال سبع للبرک وثلث للثیب۔ (صحیح ابن حبان ج ۶ ص ۲۰۴ مطبوع بیروت طبع جدید۔ رقم الحدیث: ۴۱۹۵)

اس روایت میں چونکہ پہلی دو روایات والے مجروح راوی نہیں ہیں اور نہ ہی کنواری اور غیر کنواری میں مدت کا اختلاف ہے لہذا معلوم ہوا کہ کنواری کے لئے سات دن اور غیر کنواری کے لئے تین دن کا قول درست ہے۔

جواب: روایت مذکورہ کا مرکزی راوی محمد بن اسحاق سخت مجروح ہے اس پر جو جرح کی گئی ہے وہ ملاحظہ فرمائیں۔

در راوی سے منقول ہے کہ ابن اسحاق کو بوجہ قدری ہونے کے کوڑے مارے گئے۔ مروزی نے کہا کہ امام احمد بن حنبل کا قول ہے کہ ابن اسحاق تدریس کرتا تھا۔ حنبل بن اسحاق نے کہا کہ میں نے ابو عبداللہ سے سنا وہ کہتا تھا کہ ابن اسحاق حجت نہیں ہے۔ ابن معین سے میمون نے بیان کیا کہ ابن اسحاق ضعیف ہے اور نسائی کا کہنا ہے کہ یہ قوی نہیں۔ امام مالک نے اسے ایک دجال قرار دیا ہے۔

عن داود و جلد ابن اسحاق یعنی فی القدر۔ قال مروزی قال احمد بن حنبل کان ابن اسحاق یدلس۔ قال حنبل ابن اسحاق سمعت ابا عبد اللہ یقول ابن اسحاق لیس بحجته۔ قال میمون بن ابن معین ضعیف وقال النسائی لیس بقوی۔ قال مالک دجال من الدجلة۔

(تہذیب التہذیب ج ۹ ص ۴۱۔ مطبوعہ حیدرآباد دکن حرف نم) دیا ہے۔

قارئین کرام! روایت کے مرکزی راوی پر جرح کا یہ عالم ہو تو پھر اس روایت کو قابل حجت کون تسلیم کرے گا؟ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ایک سے زائد بیویوں کے درمیان امور اختیار میں یہ عدل و مساوات ضروری ہے۔ کنواری کے لئے شروع میں سات دن اور غیر کنواری کے لئے تین دن مقرر کرنا کثیر احادیث کے متصادم ہے لہذا ناقابل عمل ہے پس معلوم ہوا کہ مسلک احناف ہی درست ہے اور دلائل قاہرہ اس کی پشت پر ہیں۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۲۳۔ بَابُ أَذْنَى مَا يَتَزَوَّجُ

الرَّجُلُ عَلَيْهِ الْمَرْأَةُ

۵۱۴۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا حُمَيْدُ الطَّوِيلُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَوْفٍ جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَعَلَيْهِ أَثَرُ صُفْرٍ فَأَخْبَرَهُ اللَّهُ تَزَوَّجَ بِمَشْرَاقَةٍ مِنَ الْأَنْصَارِ قَالَ كَمْ مَسَّتْ إِلَيْهَا قَالَ وَزُنُّ نَوَافَةٍ مِنْ ذَهَبٍ قَالَ أَوْزَمَ وَلَوْ بِسَيِّئَةٍ

کم از کم حق مہر کی مقدار

کا بیان

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ انہیں حمید طویل نے انس بن مالک سے بتایا کہ حضرت عبد الرحمن بن عوف ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ کے ہاں حاضر ہوئے۔ اس وقت ان پر زردی کا نشان تھا۔ انہوں نے عرض کیا کہ حضور! میں نے ایک انصاری عورت سے شادی کر لی ہے۔ آپ نے پوچھا حق مہر کتنا ادا کیا ہے؟ عرض کی سونا گھٹلی بھرا دیا گیا ہے۔ فرمایا: دلیرہ کروا کرچہ ایک بکری ہی ذبح کرو۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا أَخَذُ أَذْنَى الْمَهْرِ عَشْرَةَ دَرَاهِمَ مَا تَقَطَّعَ فِيهِ الْبَيْتُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَاقِلَةَ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَسَلَّمَ

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا عمل یہ ہے کہ کم از کم حق مہر دس (۱۰) درہم ہے جس کی چوری پر ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔ یہی قول امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہما اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

حق مہر کے بارے میں حضرات ائمہ مجتہدین کا اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک کم از کم حق مہر دس (۱۰) درہم لازماً ہے۔ اس سے زیادہ جس قدر توفیق ہو، جائز ہے۔ دیگر ائمہ فرماتے ہیں کہ ٹھنی بھر گندم، ایک چھو ہارہ، جوتیوں کا جوڑا اور لوہے کی ایک اگھوئی تک حق مہر رکھنا جائز ہے۔ یہاں ہم دو مسئلے ذکر کریں گے۔ ایک یہ کہ حق مہر واجب ہے۔ دوسرا یہ کہ اس کی کم از کم مقدار دس (۱۰) درہم ہے۔ اس کے بعد چند اشکال اور ان کا جواب مذکور ہوگا۔

دلیل اول: قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ان تبسغوا باموالکم. (النساء: ۲۴)

آیت کریمہ میں ایک چیز تو یہ ذکر ہوئی کہ حق مہر واجب ہے اور دوسری چیز یہ کہ حق مہر "مال" ہونا چاہیے۔ لہذا غیر مالی اشیاء حق مہر بننے کی صلاحیت نہیں رکھیں گی جیسا کہ تعلیم قرآن۔

دلیل دوم:

وَأَمْوَالُ النَّسَاءِ صَدَقَاتُهُنَّ نِكَحًا. (النساء: ۴)

عورتوں کو ان کے حق مہر ضرور ادا کرو۔

پہلی آیت میں جو ہم نے ذکر کیا کہ حق مہر "مال" ہونا ضروری ہے لہذا غیر مالی اشیاء حق مہر نہ بن سکیں گی۔ اس کی مثال ایک تو ہم نے ذکر کر دی یعنی تعلیم قرآن کریم۔ دوسری بات یہاں ذہن نشین ہونی چاہیے کہ "مال" کا اطلاق دو چار روپے پر نہیں ہوتا بلکہ اس کیلئے کافی مقدار میں نقدی ہونا ضروری ہے۔ لفظ مال کے پیش نظر اگر کوئی شخص یہ کہہ دے کہ دس (۱۰) درہم بھی تو "مال" نہیں ہے لہذا احناف نے: دس درہم پر مال کا اطلاق کہاں سے اخذ کیا ہے؟ فقہاء کرام نے اس بارے میں ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے حقوق کی تقدیر و تعیین اپنی رائے سے مقرر نہیں کی جاسکتی بلکہ اس کے لئے دو چیزوں میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے۔ پہلی یہ کہ اس کی تقدیر شرع شریف نے کر دی ہو۔ دوسری یہ کہ اگر شرع شریف نے مقرر نہ فرمائی ہو تو پھر وہ تمام مجتہدین کرام کے ہاں متفق علیہ ہونی چاہیے۔ یہ دونوں باتیں حق مہر کیلئے جب ہم سامنے رکھتے ہیں تو واضح ہوتا ہے کہ اس مقدار کو جب شرع شریف نے خود مقرر فرمادیا ہے تو پھر اسی پر عمل ہوگا۔ اس کا ثبوت ملاحظہ ہو۔

حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: عورتوں کا نکاح صرف کفو میں کرو اور عورتوں کی شادی صرف ان کے ولی کریں اور حق مہر دس (۱۰) درہم سے کم نہیں ہے۔

عن جابر بن عبد اللہ قال قال رسول اللہ ﷺ ولا تنکحوا النساء الا الاکفاء ولا یزوجهن الا الاولیاء ولا مہردون عشرة دراهم۔ (درالقطنی ج ۳ ص ۲۳۵ باب المہر مطبوعہ قاہرہ بیہقی شریف ج ۷ ص ۲۳۰ باب ما یجزان لکون مہرا الموطا للسنحی ج ۵ ص ۸۱ مطبوعہ بیروت لبنان)

اشکال

امام دارقطنی نے روایت مذکورہ کے بعد لکھا ”مبشر بن عبید متروک الحدیث“۔ یعنی اس روایت کا ایک راوی مبشر بن عبید متروک الحدیث ہے۔ لہذا یہ روایت قابل عمل نہ رہی۔

جواب: مبشر بن عبید کے متروک الحدیث ہونے سے انکار نہیں لیکن ایک ضابطہ ہے کہ جب ایک حدیث مختلف اسناد سے مروی ہو اگرچہ اس کے الفاظ میں قدرے تغیر بھی ہو مگر معنی ایک ہی ہے تو اس میں قوت آجاتی ہے اسی روایت کی ایک اور سند ملاحظہ ہو۔

مبشر بن عبید بنی حجاج سے وہ عطاء بن ابی رباح اور عمرو بن دینار سے اور وہ حضرت جابر سے روایت کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: دس (۱۰) درہم سے کم حق مہر نہیں ہے۔

عن مبشر بن عبید عن عطاء بن ابی رباح و عمرو ابن دینار عن جابر ان رسول اللہ ﷺ قال لا صداق دون عشرة دراهم۔ (دارقطنی ج ۳ ص ۲۳۵ باب المہر)

نیز اس درہم والی روایت کی تائید حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے ایک اثر سے بھی ہوتی ہے۔

ابخبرنا محمد ابن ربیعۃ اخیرنا داؤد الاودی عن الشعبي قال قال علی لا یكون مہر اقل من عشرة دراهم۔ (دارقطنی ج ۳ ص ۲۳۵ باب المہر، بیہقی شریف ج ۷ ص ۲۳۰، سے کم حق مہر نہیں ہوگا۔ مصنف عبد الرزاق ج ۶ ص ۱۷۹)

نوٹ: حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا قول ”لا مہر اقل من عشرة دراهم“ بیہقی نے اسے چند مختلف اسناد سے ذکر کیا ہے۔

تو معلوم ہوا کہ دس (۱۰) درہم حق مہر والی روایت جب مختلف اسناد سے مروی ہے اور اس کی تائید آثار سے بھی ہوتی ہے تو احناف کا مسلک حدیث حسن کے ساتھ ثابت ہو گیا کہ عورت کا کم از کم حق مہر دس (۱۰) درہم لازماً ہے۔

اشکال

حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ایک راوی ”داؤد الاودی“ مجروح ہے جیسا کہ (تہذیب التہذیب ج ۳ ص ۲۰۵) پر موجود ہے لہذا ایسی روایت قابل قبول نہیں ہوتی۔

جواب: راوی داؤد الاودی کو مطلقاً مجروح قرار دینا درست نہیں ہے بلکہ محدثین کرام کے اس قانون کو دیکھا جائے کہ ”جب کسی راوی سے ثقہ آدمی روایت کرتے ہوں تو وہ قوی ہو جاتی ہے“ تو اس قانون کے پیش نظر ان پر جرح کا روایت کی قوت میں کوئی اثر نہ پڑے گا۔

داؤد الاودی سے سفیان بن عیینہ اور سفیان ثوری دونوں نے روایت حدیث کی ہے اور ان کے علاوہ شعبہ اور ان کے بیٹے عبد اللہ بن ادریس، وکیع، ابونعیم وجماعة وکان سفیان وشعبة یحدثان عنه. قال ابن عدی لم اری له حدیثا منکرا جاوز الحد اذا روی عنه ثقة وان کان لیس بقوی فی الحدیث فانه یکتب حدیثه ویقبل اذا روی عنه ثقة قلت قال ابن معین توفی سن ۱۵۱ھ وکذا قال ابن حبان وقال الاجلسی یکتب حدیثه ولیس بقوی. وقال الساجی صدوق بهم.

(تہذیب الجذب ج ۳ ص ۲۰۵ مطبوعہ بیروت)

داؤد الاودی سے سفیان بن عیینہ اور سفیان ثوری دونوں نے روایت حدیث کی ہے اور ان کے علاوہ شعبہ اور ان کے بیٹے عبد اللہ بن ادریس، وکیع، ابونعیم وجماعة وکان سفیان وشعبة یحدثان عنه. قال ابن عدی لم اری له حدیثا منکرا جاوز الحد اذا روی عنه ثقة وان کان لیس بقوی فی الحدیث فانه یکتب حدیثه ویقبل اذا روی عنه ثقة قلت قال ابن معین توفی سن ۱۵۱ھ وکذا قال ابن حبان وقال الاجلسی یکتب حدیثه ولیس بقوی. وقال الساجی صدوق بهم.

(تہذیب الجذب ج ۳ ص ۲۰۵ مطبوعہ بیروت)

تاریخ کرام! ہم نے جو محدثین کرام کا ایک قانون ذکر کیا تھا۔ صاحب تہذیب الجذب نے اسی قانون کی تفصیل سے بتا دیا ہے جس سے صاف معلوم ہو گیا کہ داؤد الاودی اگرچہ ثقہ یا قوی نہیں لیکن اس سے روایت کرنے والے ثقہ حضرات کی وجہ سے اس کی یہ کمزوری دور ہو گئی اسی وجہ سے محدثین کرام نے اس کی روایت کردہ احادیث کو اپنی بیاض میں لکھنے اور اسے آگے روایت کرنے کی واضح اجازت دی ہے۔ سفیان بن عیینہ اور سفیان ثوری کو کون نہیں جانتا؟ ان کا داؤد الاودی سے حدیث لے لینا خود اس امر کی بہت بڑی دلیل ہے کہ یہ شخص قابل اعتبار ہے۔ امام ساجی نے اسی لئے فرمایا کہ جب اس سے ثقہ لوگ روایت کریں تو پھر یہ صدوق کہلائے گا۔

اشکال

حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے مذکور اثر میں نہ دونوں سفیان ہیں اور نہ دونوں شعبہ موجود ہیں۔ ان کی وجہ سے اس راوی کو قوت ملی تھی۔ جب اثر میں ان کا وجود نہیں تو پھر اثر قابل اعتبار کیونکر ہوگا؟ علاوہ ازیں داؤد الاودی سے روایت کرنے والا محمد بن ربیعہ ہے۔

جواب: ہماری تحریر یا ”تہذیب الجذب“ کی عبارت کو سامنے رکھا جاتا تو یہ اعتراض و اشکال نہ کیا جاتا کیونکہ ثقہ لوگوں کا روایت کرنا صرف ان تین بزرگوں میں منحصر نہیں کیا گیا یعنی اگر ان تینوں میں سے کوئی ایک داؤد الاودی سے روایت کرے گا تو وہ قابل قبول ہوگی اور نہ تا مقبول تصور کی جائے گی۔ یہ بات نہیں ہے رہا معاملہ محمد بن ربیعہ راوی کا تو ان کو ضعیف سمجھنا درست نہیں بلکہ ان کا شمار ثقہ لوگوں میں ہی ہے۔ ملاحظہ ہو۔

رواہ عنہ احمد بن حنبل ویحییٰ ابن معین و ابراہیم بن موسی السرازی و بشر بن الحکم النیشابوری و قال الدوری عن ابن معین لیس بہ باس و قال ابن ابی خشیمہ عن ابن معین ثقة صدوق

محمد بن ربیعہ سے احمد بن حنبل، یحییٰ بن معین، ابراہیم بن موسیٰ اور بشر بن حکم نیشاپوری نے روایت کی ہے۔ ابن معین کے حوالہ سے جناب دوری سے قول ہے کہ اس کی روایت لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ابن معین سے ہی ابن ابی خشیمہ کہتے ہیں کہ یہ شخص ثقہ

اور صدوق ہے۔ ابو داؤد نے بھی اس کو ثقہ کہا۔ بصرہ تک ابو نعیم کا ساتھی رہا۔ ابو حاتم نے کہا کہ یہ صالح الحدیث ہے۔ محمد بن ابراہیم بن فرنہ اور دارقطنی نے کہا کہ یہ ثقہ ہے اور ابن حبان نے اس کو ثقہ لوگوں میں ذکر کیا ہے۔

وقال ابو داؤد ثقة رفيق ابي نعيم الى البصرة وقال ابو حاتم صالح الحديث وقال محمد بن ابراهيم بن فرنة والدارقطنى ثقة وذكره ابن حبان فى الثقات. (تهذيب التهذيب ج ۹ ص ۱۶۲-۱۶۳ مطبوعہ حیدرآباد دکن)

قارئین کرام! داؤد الاودى کی ثقاہت محمد شین کرام کے مسلمہ قاعدہ کے مطابق ثابت ہوگئی تو ان کی روایت ضعیف نہ رہی بلکہ قوی ہوگئی اس لئے حضور ﷺ کا ارشاد گرامی کہ ”دس (۱۰) درہم سے کم حق مہر نہیں ہے“ نہایت مضبوط اور قوی ہوا تو معلوم ہوا کہ حق مہر کی تقدیر رائے پر نہیں چھوڑی گئی اور نہ ہی چھوڑی جاسکتی ہے۔ اس تقدیر شرعی کے لئے یا تو قرآن کریم، یا احادیث مقدسہ یا پھر اجماع کی ضرورت ہوگی تو جب حضور ﷺ نے حق مہر دس (۱۰) درہم ہونا فرمایا تو یہ امر توثیق ہو گیا یعنی آپ نے کم از کم حق مہر کو شارع ہونے کی حیثیت سے پکا کر دیا۔ اب کسی کو اس سے کم حق مہر مقرر کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

دس درہم حق مہر کا اجماعی ہونا

احناف یہ کہتے ہیں کہ حق مہر کے دس (۱۰) درہم ہونے پر اجماع ہے حالانکہ اس میں شدید اختلاف ہے جیسا کہ گزشتہ ادوارق میں ہم بیان کر چکے ہیں تو پھر احناف کے اس دعویٰ کا کیا مطلب ہے؟ اس بارے میں گزارش ہے کہ یہ درست ہے، دیگر ائمہ مجتہدین کے نزدیک ایک مٹھی بھر گندم یا نخلین بھی حق مہر ہو سکتی ہیں اور احناف اس قلیل کے حق مہر ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ گویا دس (۱۰) درہم سے کم بایت کی اشیاء کے حق مہر ہونے میں اختلاف ہے۔ یہ اختلاف کم از کم مقدار میں ہے لیکن جو حضرات صحیحی بھر گندم کا حق مہر ہونا تسلیم کرتے ہیں، کیا وہ دس (۱۰) درہم کو حق مہر تسلیم نہ کریں گے؟ نتیجہ یہ نکلا کہ دس درہم حق مہر مقرر کرنے کی صورت میں کوئی امام بھی معترض نہیں کہ اتنا کیوں حق مہر مقرر کیا؟ بلکہ سب ہی اس کا حق مہر ہونا تسلیم کرتے ہیں۔ اس سے اگر کم مقرر کیا گیا تو احناف کو تسلیم نہ ہوگا۔ اجماع کا مطلب یہ ہوا کہ اس مقدار میں کسی کو اختلاف نہیں۔ اختلاف اگر ہے تو دس (۱۰) درہم سے کم میں ہے۔ مختصر یہ کہ حق مہر کی مقدار (کم از کم) متفقہ رائے سے مقرر نہیں کی جاسکتی۔ اس کے لئے احادیث و آثار یا اجماع چاہیے اور دس (۱۰) درہم پر احادیث و آثار بھی موجود ہیں اور ائمہ مجتہدین کا اجماع بھی اسے تسلیم کرتا ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

دس درہم کم از کم حق مہر پر احناف کی ایک اور دلیل

دس (۱۰) درہم کم از کم حق مہر ہونے پر ہمارے احناف میں سے بعض حضرات نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ عورت کی شرمگاہ بہر حال ایک عضو کامل ہے۔ اس کے استعمال کی اجازت و اباحت لازماً مال کے ساتھ ہوگی۔ یہ مسئلہ چوری کے مسئلہ میں ہاتھ کاٹنے کے ساتھ بہت مشابہت رکھتا ہے تو جب ہاتھ بھی ایک عضو کامل ہے۔ اس کا کاٹنا بھی صرف مال کے ساتھ ہوتا ہے۔ یہاں ہاتھ کاٹنے میں مال کی جو مقدار ان کے اصل پر مقرر کی گئی ہے وہ دس (۱۰) درہم ہے لہذا حق مہر کو بھی اسی پر اعتبار کیا جائے گا اور یہ بھی دلیل ہے کہ جب تمام ائمہ مجتہدین اس بات پر متفق ہیں کہ عورت کی شرمگاہ کا استعمال و اباحت بغیر معاوضہ کے جائز نہیں

وقد احتج بعض اصحابنا لاعتبار العشرة ان البضع عضو لا تجوز استباحه الا بمال فاشبه القطع فى السرقة فلما كانت اليه عضوا لا تجوز استباحه الا بمال وكان المقدار الذى يستباح به عشرة على اصلهم وكذا لك المهر يعتبر به و ايضا لما اتفق الجميع على انه لا تجوز استباحه البضع بغير بدل واختلفوا فيما تجوز استباحه من المقدار و جب ان يكون باقيا على الحضر فى منع استباحه الا بما قام دليل جوازه وهو العشرة متفق عليها وما دونها مختلف فيه.

ہے۔ ان حضرات کا اختلاف اس بارے میں ہے کہ کتنی مقدار سے یہ اباحت حاصل ہو جاتی ہے تو پھر واجب ہے کہ اس کے استعمال کی اباحت کو اس دلیل کے ساتھ پابند کر دیا جائے جو اس کے جواز کے لئے ہے اور جہاں یا جس مقدار کے لئے کوئی دلیل شرعی نہیں اس کو ممانعت کے زمرہ میں ہی رکھا جائے۔ اباحت کے لئے دلیل میں دس (۱۰) درہم کا اندازہ مذکور ہے اور اس مقدار پر تمام ائمہ متفق بھی ہیں۔ اس کے کم میں اختلاف ہے۔

خلاصہ دلیل یہ ہوا کہ آزاد عورت کا ہر عضو آزاد ہوتا ہے اس کے استعمال کرنے کے لئے شرعی حکم ہونا ضروری ہے تو جس طریقہ سے شریعت اس کے استعمال کی اجازت دیتی ہے اس طریقہ سے ہی اس کے استعمال کی حلت ہوگی۔ آزاد عورت کی شرمگاہ کو استعمال کرنے کا شرعی طریقہ نکاح ہے اور نکاح میں جو عورت کے عضو مخصوص کے استعمال کرنے کا جواز عطا ہوا وہ ”مال“ کے ساتھ مشروط و متقید ہے لہذا مال کا ہونا ہر امام کے نزدیک متفق علیہ بات ہے۔ اس مال کو ”حق مہر“ کہا جاتا ہے۔ اس کی کم از کم مقدار میں ائمہ کے درمیان اختلاف موجود ہے۔ احناف کے کچھ حضرات نے اس کے لئے ایک شرعی مثال سامنے رکھ کر اس مسئلہ کو حل کیا۔ وہ یہ کہ چوری کے معاملہ میں جس مقدار کے چوری کرنے پر ہاتھ کاٹنے کی سزا دیے جانے پر سب کا اتفاق ہے، وہ دس (۱۰) درہم ہے۔ جب ایک مسئلہ میں ایک عضو کا معاوضہ دس درہم نظر آتا ہے تو عورت کی شرمگاہ بھی ایک عضو ہے۔ اس کا معاوضہ بھی کم از کم دس درہم ہونا چاہیے۔ اس مقدار پر تو سب ائمہ متفق ہیں۔ اختلاف اس سے کم مقدار میں ہے تو جب دس درہم کا اثبات حدیث پاک میں آگیا تو اس سے کم اپنی اصلی ممانعت پر باقی رہے گا لہذا دس درہم سے ایک درہم بھی کم حق مہر رکھا گیا تو اس سے اس کے استعمال کی اباحت نہ ہو گی۔ ہم احناف کے نزدیک دس درہم سے کم مقرر کیا جائے یا بالکل حق مہر کا ذکر نہ ہو یا اس کی نفی بھی کر دی جائے تو ان باتوں کو تسلیم نہیں کیا جائے گا بلکہ ان صورتوں میں دس (۱۰) درہم حق مہر لازماً دینا پڑے گا۔

دس درہم سے کم مقدار پر پردالست کرنے والی روایات اور ان کے جوابات

عن انس رضی اللہ عنہ قال خطب ابو طلحة
 ام سلمہ فقاتلہ واللہ ما ملکک یود و لکنک کافر
 وانا مسلمة ولا یحل لی ان اتزوجک فان تسلم
 فذاک مہری ولا اسئلک غیرہ۔ فاسلم فکان
 ذلک مہرہا۔
 (بخاری ج ۹ ص ۷۳ اب التزوج علی القرآن بغیر صدق
 مطبوعہ مصر)

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ابو طلحہ نے
 ام سلمہ کو پیغام شادی بھیجا تو ام سلمہ نے جواباً کہا: بخدا! تجھ جیسے کا
 پیغام تو روئیں کیا جاتا لیکن تو کافر ہے اور میں مسلمان عورت ہوں۔
 میرے لئے یہ حلال نہیں کہ تجھ سے شادی کروں ہاں اگر اسلام قبول
 کر لیتا ہے تو تیرا اسلام لانا ہی میرا حق مہر ہوگا۔ میں اس کے علاوہ
 کچھ بھی تجھ سے نہیں مانگوں گی۔ پس وہ مسلمان ہو گئے اور انکی
 ام سلمہ کا حق مہر تھا۔

اس روایت سے صاف صاف ظاہر ہے کہ احناف کی وہ باتیں جو ”حق مہر“ کے بارے میں وہ کہتے ہیں درست نہیں۔ (یعنی مال ہونا اور کم از کم دس (۱۰) درہم ہونا) یہاں تو حق مہر مقرر کی گئی چیز (اسلام لانا) اصلاً ہی نہیں۔ پھر دس (۱۰) درہم ہونا اس سے بہت دور ہے۔
 جواب: احناف نے جو حق مہر ”مال“ ہونا لازم کیا وہ اپنی طرف سے نہیں ہے بلکہ قرآن کریم کی آیت سے مستفاد ہے۔ ارشاد باری

تعالیٰ ہے: ان تبسغوا باموالکم۔ رہا یہ معاملہ کہ اگر حق مہر کا مال ہونا ضروری ہے تو پھر ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے مسلمان ہوتے ہوئے قرآن کریم کے ارشاد کے خلاف حق مہر کا مطالبہ کیوں کیا؟ اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ ام سلمہ اور ابوطالبہ (رضی اللہ عنہما) کے نکاح کا معاملہ آیت مذکورہ کے نازل ہونے سے قبل کا ہے تو جب حق مہر کے مال ہونے پر دلالت کرنے والی آیت ابھی نازل ہی نہیں ہوئی تو اس کی مخالفت کا کیا مطلب ہے؟

اس شادی کی تاریخی حیثیت کچھ یوں ہے کہ یہ نکاح حضور ﷺ کے مدینہ منورہ تشریف لانے سے قبل ہوا کیونکہ جناب ابوطالبہ رضی اللہ عنہ بیعت عقبہ میں حاضر ہوئے۔ وہ اس طرح کہ حضور ﷺ نے ہجرت سے قبل مدینہ منورہ کے لوگوں سے رات کے وقت منیٰ میں ملاقات کی۔ یہ واقعہ دو دفعہ پیش آیا۔ اس لئے عقبہ اولیٰ اور ثانیہ کے نام سے یاد کیا جانے لگا۔ حضور ﷺ نے ابوطالبہ کو دولت ایمان سے سرفراز فرمایا اور مدینہ منورہ جا کر دین کی تبلیغ کا حکم دیا۔ اس کے بعد حضور ﷺ نے مدینہ کی طرف ہجرت فرمائی۔ ابوطالبہ آپ کے ہاں تشریف لانے سے قبل مشرف باسلام ہو کر تبلیغ دین کے فرائض سرانجام دے رہے تھے اور آیت ان تبسغوا باموالکم اس وقت نازل ہوئی جب آپ ﷺ مدینہ منورہ تشریف لائے تھے تو معلوم ہوا کہ ام سلمہ اور ابوطالبہ رضی اللہ عنہما کے نکاح اور حق مہر کا معاملہ اس آیت کے تحت نہیں آتا اس لئے نہ مال کی پابندی نازل ہوئی تھی اور نہ ہی دس (۱۰) درہم کی مقدار معین تھی لہذا اس نکاح کے ذریعہ ان دونوں باتوں پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

حدثنا سفيان قال سمعت ابا حازم قال سمعت سهل ابن سعد الساعدي يقول اني لفي القوم عند رسول الله ﷺ اذا قامت امرأة فقالت يا رسول الله ﷺ انها قد وهبت نفسها لك فرافها رايبك فلم يجها شيئا ثم قامت فقالت يا رسول الله ﷺ انها قد وهبت نفسها لك فرافها رايبك فلم يجها شيئا ثم قامت الثالثة فقالت انها قد وهبت نفسها لك فرافها رايبك فقام رجل فقال يا رسول الله ﷺ انكحنيها قال هل عندك من شيء قال لا قال اذهب فاطلب ولو خاتم من حديد فذهب فطلب ثم جاء فقال ما وجدت شيئا ولا خاتم من حديد فقال هل معك من القران شيء قال معي سورة كذا وسورة كذا فقال اذهب فقد انكحها بما معك من القران.

(صحیح بخاری ج ۲ ص ۷۴۲ باب التزوج علی القرآن مطبوعہ راجزی)

سعد ساعدي کہتے ہیں کہ میں کچھ لوگوں کے ساتھ حضور ﷺ کی مجلس میں موجود تھا۔ اچانک ایک عورت اٹھی پس عرض کرنے لگی یا رسول اللہ! میں نے اپنا نفس آپ کو ہبہ کر دیا ہے۔ آپ اس بارے میں اپنی رائے کا اظہار فرمائیں۔ آپ نے اسے کچھ بھی جواب نہ دیا، وہ دوسری مرتبہ اٹھی اور عرض کرنے لگی یا رسول اللہ! میں نے اپنا نفس آپ کو ہبہ کر دیا۔ آپ اس بارے میں اپنی رائے کا اظہار فرمائیں۔ اس پر بھی آپ نے اسے کچھ جواب نہ دیا، وہ تیسرے مرتبہ اٹھی اور عرض کرنے لگی یا رسول اللہ! میں نے اپنا نفس آپ کو ہبہ کر دیا ہے۔ آپ اس بارے میں اپنی رائے کا اظہار فرمائیں۔ اب ایک شخص اٹھا اور عرض کرنے لگا یا رسول اللہ! اس عورت کا میرے ساتھ نکاح کر دیں۔ آپ نے اس مرد سے پوچھا تیرے پاس کچھ (دینے کیلئے) ہے؟ عرض کرنے لگا کچھ نہیں۔ فرمایا: جا اور دینے کے لئے کچھ ڈھونڈ لا اگرچہ چلوے کی ایک انگوٹھی ہی کیوں نہ ہو؟ وہ چلا گیا بہت ڈھونڈا پھر واپس آیا اور عرض کرنے لگا حضور! کچھ بھی نہیں ملا اور نہ ہی لوہے کی انگوٹھی میسر آئی۔ آپ نے پوچھا کیا تجھے قرآن میں سے کچھ یاد ہے؟ عرض کرنے لگا جی! فلاں فلاں سورت یاد ہے۔ آپ نے ارشاد فرمایا: جا میں نے اس عورت کا تجھ سے نکاح کر دیا اور حق مہر کے طور پر وہ جو تیرے پاس

عورت کے نکاح کی درخواست کی تو آپ نے اس کے لئے قرآن کریم حق مہر مقرر کرتے ہوئے نکاح کر دیا حالانکہ نکاح کے لئے شرط یہ ہے کہ بالغ عورت کا نکاح زبردستی نہیں کیا جاسکتا۔ باوجود اس کے کہ حضور ﷺ نے اس عورت سے مشورہ کے بغیر اس کا نکاح ایک صحابی سے کر دیا حالانکہ عورت کی طرف سے بھی حدیث میں یہ الفاظ نہیں ملتے کہ اس نے کہا ہو کہ میرا نکاح اس مرد سے کر دیں تو معلوم ہوا کہ یہ اختیار صرف اور صرف حضور ﷺ کے لئے ہے لہذا اس حدیث کو اس بات کی دلیل بنانا کہ نکاح میں حق مہر کا ”مال“ ہونا ضروری نہیں صحیح نہیں ہے۔

اس کے علاوہ معترض نے یہ بھی کہا تھا کہ جب حضور ﷺ نے اس صحابی کو فرمایا کہ جاؤ اور لوہے کی ایک انگوٹھی ہی لے آؤ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حق مہر کی کم از کم مقدار مقرر کرنا درست نہیں ہے۔ اگر دس (۱۰) درہم کم از کم مقرر ہوتا تو پھر آپ اس صحابی کو لوہے کی انگوٹھی لانے کو نہ فرماتے۔ اس اعتراض کا جواب بھی علامہ بدر الدین عینی رحمۃ اللہ علیہ نے دیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

”حضور ﷺ نے صحابی سے جو لوہے کی انگوٹھی طلب کی تھی۔ اس میں احتمال ہیں کہ یہ بطور حق مہر نہ ہو بلکہ ہدیہ اور نذرانہ کے طور پر طلب کی ہو اور حق مہر کی رقم ممکن ہے کہ حضور ﷺ نے اپنے ذمہ لے لی ہو۔ علاوہ ازیں لوہے کی انگوٹھی کا معاملہ اس قسم کے لوہے کے زیورات پہننے کو حرام قرار دیئے جانے سے پہلے کا ہو کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا: کہ لوہے کے زیورات، جہنیوں کا زیور ہے لہذا اس میں انگوٹھی کے جواز اور طلب کو منسوخ کر دیا ہو۔ ثابت ہوا کہ حدیث پاک میں جو لوہے کی انگوٹھی کا معاملہ ہے اس میں چند احتمالات ہیں۔ اس کو حق مہر کی بجائے ہدیہ اور نذرانہ شمار کیا جائے اور حق مہر حضور ﷺ نے اپنے ذمہ لے لیا ہو اور جب لوہے کی انگوٹھی پہننا حرام ہے تو پھر حرام چیز کو حق مہر مقرر کرنے کا کیا مطلب؟ لہذا معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ لوہے کی انگوٹھی وغیرہ لوہے کے زیورات کی حرمت سے پہلے کا ہے اس لئے اس سے یہ ثابت کرنا کہ اب بھی لوہے کی انگوٹھی حق مہر ہو سکتی ہے درست نہیں ہے۔“ (عمدة القاری ج ۲ ص ۱۳۹)

صاحب دارقطنی نے اس کا جواب یوں دیا ہے:

فقال رسول الله ﷺ فقد انكحتكها على

رسول کریم ﷺ نے اس صحابی کو فرمایا: کہ میں نے نبی

الجال تیرا نکاح اس شرط پر کر دیا ہے کہ تو اسے قرآن پڑھائے اور

ان تقرها وتعلمها واذارزقك الله تعالى عوضها
فزوجها الرجل على ذلك.

سکھائے گا اور جب تجھے اللہ تعالیٰ رزق عطا کرے تو اس کا حق مہر

(دارقطنی ج ۳ ص ۲۵۰ باب المہر مطبوعہ قاہرہ)

دے دینا۔ اس مرد نے اس شرط پر نکاح کر لیا۔

تو معلوم ہوا کہ قرآن حکیم کی تعلیم و قرأت حق مہر کے طور پر نہ تھی بلکہ حق مہر اس صحابی کے ذمہ تھا جو حالات بہتر ہونے پر دینا

لازمی تھا اس لئے اس بات پر اصرار کرنا کہ قرآن کریم کی تعلیم ہی حق مہر مقرر کی گئی تھی، درست نہیں۔

اشکال

دارقطنی کی مذکورہ روایت میں ایک راوی عقبہ نامی ہے جس سے روایت کا زائد حصہ مروی ہے اور یہ متفقہ اور متروک الحدیث راوی ہے۔ اس لئے اس سے احتجاج درست نہیں۔

جواب: پہلی بات تو یہ ہے کہ جب نصوص کثیرہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ قرآن کریم کی تعلیم پر نکاح کر دینا حضور ﷺ کا خاصہ تھا اور یہ بھی ثابت ہو چکا کہ حق مہر کا مال ہونا ضروری ہے۔ اب جبکہ حدیث میں یہ الفاظ مل گئے کہ جب تمہیں مال مل جائے تو حق مہر ادا کر دینا اس میں اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ جو لوہے کی انگوٹھی کا ذکر ہوا، وہ شخص پیشگی کچھ ادا کرنے کے لئے ہوا تھا، اصل حق مہر نہ ہی تھا اور نہ ہی اس کے ادا کرنے سے حق ختم ہو گیا بلکہ وہ واجب الذمہ تھا جو بعد میں حالات ٹھیک ہونے پر ادا کرنا ضروری قرار دیا گیا

تھا۔ اب دوسری صورتیں بنتی ہیں ایک یہ کہ اگر قرآن کریم کی تعلیم یا لنگھتی حق مہر کے طور پر تھے تو اتنا حق مہر مقرر کرنا حضور ﷺ کا خاصہ ہوگا اور دوسری صورت یہ کہ حق مہر اس کے علاوہ ہو جو بعد میں لازماً ادا کرنا پڑے گا اور یہ ہدیہ یا نذرانہ ہو جائے۔ مانا کہ عقبہ متروک الحدیث ہے لیکن جب اس کی یہ روایت قرآن وحدیث کے خلاف نہیں بلکہ موافق ہے تو اس کو ترک نہیں کیا جاسکتا، نیز صرف وارثی کا متروک الحدیث کہنا کافی نہیں کیونکہ عقبہ کو ابن حبان وغیرہ حضرات نے نقد کہا ہے۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

عقبہ بن السكن عن الاوزاعی قال ابن حبان فی النکاح (لسان المرآة ج ۳ ص ۱۲۸)

عقبہ بن السكن امام اوزاعی سے روایت کرتا ہے۔ ابن حبان نے کہا نقد لوگوں میں سے ہے۔

عن ابی الزبیر قال سمعت جابرا یقول کنا نستمتع بالقبضة من النمر والدقیق الامام علی عہد رسول اللہ ﷺ قال ابویکر بیہقی وهذا وان کنا فی نکاح المتعة ونکاح المتعة صار منسوخا فانما نسخ منه شرط الاجل فاما ما يجعلونه صداقا فانہ لم یرد فیہ نسخ.

ابو الزبیر سے روایت ہے کہ میں نے حضرت جابر سے سنا کہ ہم ایک ایک مٹھی بھر کھجوروں اور گندم کے آنے کے عوض کئی کئی دن عورتوں سے حضور ﷺ کے دور میں متعہ کیا کرتے تھے۔ ابو یکر بیہقی نے کہا یہ اگرچہ نکاح متعہ میں مذکور ہے اور نکاح متعہ منسوخ ہو چکا ہے لیکن اس نکاح میں مدت کی شرط منسوخ ہوئی ہے اور وہ اشیاء جسے یہ لوگ حق مہر بنایا کرتے تھے، ان کے بارے میں نسخ وارد نہیں ہوا۔

(نیل الاوطار ج ۶ ص ۳۱۰ باب المداق، کتاب النکاح مطبوعہ مزیرہ)

امتزاج کا خلاصہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے نکاح متعہ کو جب منسوخ فرمادیا تو روایت مذکورہ میں بقول امام بیہقی ایک بات ہمارے موافق اور دوسری مخالف ہے۔ موافق یہ ہے کہ حق مہر ایک مٹھی گندم کا آٹا یا کھجوریں مقرر کی جاسکتی ہیں جس سے ثابت ہوا کہ کم از کم حق مہر مقرر کرنا درست نہیں۔ دس (۱۰) درہم حق مہر مقرر کرنا احناف کا اجتہاد ہے جو نفس کے مقابلہ میں قابل تسلیم نہیں ہے اور مخالف اس میں یہ بات ہے کہ آنے اور کھجور کی مٹھی مقرر کرنا یہ متعہ کے بارے میں ہے جو منسوخ ہوگا۔ اب اس سے یہ کیسے ثابت کیا جاسکتا ہے کہ حق مہر مٹھی بھر کھجوریں یا آٹا ہو سکتا ہے۔ خود ہی ابو یکر بیہقی اس کی تاویل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں کہ نکاح متعہ تو منسوخ ہو گیا لیکن اس میں مقرر کردہ حق مہر کے نسخ کے لئے یہ روایت نہیں ہے لہذا مٹھی بھر گندم یا کھجوریں حق مہر اب بھی من کن ہیں اور یہ حکم منسوخ نہ ہونے کی وجہ سے باقی ہے۔

جواب: اصل بات یہ ہے کہ ایک ہی حدیث میں جب ایک چیز کو دوسری کا بدل بنایا جائے تو اس میں سے بدل کو تو جائز رکھا جائے اور مبدل منہ کو منسوخ سمجھا جائے، یہ تو عقل و نقل کے خلاف ہے کیونکہ جب اصل ہی منسوخ ہو گیا تو اس کا بدل کہاں سے آ گیا؟ اس پر ابو یکر بیہقی کی یہ تسلی خود ان کے لئے تو کافی ہو سکتی ہے لیکن دلائل شرعیہ پر جت نہیں بن سکتی اور اگر ان کے بقول متعہ سے حق مہر کو الگ رکھا جائے تو پھر ایک اور احتمال بھی موجود ہے وہ یہ کہ جس طرح نفس متعہ کو اب حرام قرار دیا جاسکتا ہے اس کے ساتھ ساتھ متعہ میں مقرر کیا گیا حق مہر بھی منسوخ ہو گیا ہے اور قانون ہے کہ جب کوئی دوسرا احتمال بن سکتا ہو تو ایسی روایت سے استدلال باطل ہو جاتا ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے عبدالرحمن بن عوف پر زور رکھا کہ اگر ہوا دیکھا۔ آپ نے پوچھا یہ کیا ہے؟ انہوں نے عرض کی کہ میں نے ایک عورت سے شادی کر لی ہے۔ پوچھا حق مہر کتنا مقرر کیا ہے؟ عرض کیا مٹھی کے برابر سونا آپ نے دعا فرمائی کہ اللہ تعالیٰ تجھے برکت عطا فرمائے ایک بکری لے کر ویر کر دو۔

(بیہقی ج ۶ ص ۲۳۶ مطبوعہ حیدرآباد دکن)

تو معلوم ہوا کہ احناف کا مسلک درست نہیں کہ حق مہر کم از کم دس (۱۰) درہم ہے کیونکہ ایک کھٹھلی دس (۱۰) درہم کی نہیں ہوتی۔ لہذا دس (۱۰) درہم سے کم حق مہر مقرر کیا جاسکتا ہے اور یہ جائز ہے۔

جواب: یہ وہی حدیث ہے جو موطا امام محمد میں ہمارے زیر بحث ہے۔ مختصر جواب یہ ہے کہ حق مہر دس (۱۰) درہم سے کم نہیں ہوگا۔ درہم سبھی جانتے ہیں کہ چاندی کے ہوتے تھے اور حدیث مذکور میں جو حق مہر کے لئے لفظ استعمال ہوئے ہیں وہ ”علی وزن نواۃ من ذہب“ ہیں یعنی کھٹھلی بھر وزن کا سونا حق مہر رکھا ہے لہذا دس (۱۰) درہم چاندی اور کھٹھلی بھر سونا اس میں دس (۱۰) درہم کم از کم حق مہر پر کیا اعتراض بن سکتا ہے؟ چاندی کا بھاد اپنا اور سونے کا بھاد اپنا۔ ہاں اگر یہ ثابت کر دیا جائے کہ کھٹھلی بھر سونا کی قیمت دس (۱۰) درہم سے کم بنتی تھی تو پھر اعتراض کی گنجائش بن سکتی ہے۔ آج کل ان دونوں چیزوں کا موازنہ کر لیں۔ دو سو درہم چاندی کا نصاب ہے اور دو سو درہم چاندی کے جو روپے بنتے ہیں وہ بنائیں اور اتنے روپوں کا سونا خریدیں تو مشکل سے دو تو لہ سونا آئے گا تو معلوم ہوا کہ یہ روایت مسلک احناف کے خلاف نہیں ہے۔

حد ثنا حجاج عن قتادة عن انس قال قومت یعنی النواۃ ثلثة دراهم وثلث محمد ابن شعیب بن شابور اخبرنی سعید بن بشیر ان قتادة حدثه عن انس بن مالک رضی اللہ عنہ ان عبد الرحمن بن عوف تزوج امرأة من الانصار علی وزن نواۃ من ذہب قومت خمس دراهم۔

ہمیں حجاج نے قتادہ سے وہ انس سے بیان کرتے ہیں کہ میں نے کھٹھلی کی قیمت لگائی تو تین درہم اور درہم کا تیسرا حصہ بنی۔ محمد بن شعب بن شاپور کہتے ہیں کہ مجھے سعید بن بشیر نے خبر دی کہ قتادہ نے انہیں بتایا کہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضرت عبدالرحمن بن عوف نے ایک انصاری سے شادی کی اور حق مہر ایک کھٹھلی برابر سونا مقرر کیا۔ میں نے اس کی قیمت پانچ درہم لگائی۔

(بیہقی شریف ج ۷ ص ۳۲۷ باب ما بجزان یکون مہرا)

اس سے معلوم ہوا کہ کھٹھلی کا وزن تین درہم یا پانچ درہم وزن مراد نہیں بلکہ اس کی قیمت ان درہم کے برابر تھی لہذا ثابت ہوا کہ تین درہم یا پانچ درہم پر نکاح ہوا یا یوں کہہ لیجئے کہ حق مہر کی مالیت پانچ درہم یا تین درہم تھی تو اس سے احناف کا قاعدہ ٹوٹ گیا کہ دس (۱۰) درہم سے کم حق مہر نہیں ہو سکتا۔

جواب اول: بیہقی شریف سے مذکور و منقول دونوں احادیث ضعیف ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ انہی احادیث کی وضاحت کرتے ہوئے صاحب جوہر النقی نے لکھا ہے کہ ابن حجاج وہی ہے جسے ابن ارقطاط بھی کہتے ہیں اور یہ ضعیف ہے اور قتادہ مدلس ہے۔ دوسری روایت میں سعید بن بشیر راوی کے متعلق لکھا ہے کہ جناب بیہقی نے اسے لیس ہشٹی کہا۔ امام احمد نے اس کو ضعیف قرار دیا اور ابن عمید نے اسے منکر الحدیث لکھا۔ قتادہ سے یہ منکرات کی روایت کرتا ہے اور نسائی نے بھی اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔ ابن حبان نے کہا کہ اس کی یادداشت ردی اور غلطیاں بہت بڑھی ہوئی تھیں۔ قتادہ سے ایسی روایات کرتا ہے جس کی متابعت نہیں پائی جاتی اور عمرو بن دینار کہتے ہیں کہ اس کی کوئی حدیث معروف نہیں ہے۔

علاوہ ازیں کھٹھلی بھر وزن کی قیمت تین درہم اور ایک درہم کا تیسرا حصہ لگائی گئی اور پھر اس کی قیمت پانچ درہم ہو گئی جس سے اس کی قیمت پر عدم اتفاق نظر آتا ہے۔ جب اس کی قیمت مقرر نہیں تو پھر اعتراض کیا؟ نیز تین درہم یا پانچ درہم قیمت نہیں بلکہ وزن مراد ہے جس کی قیمت دس (۱۰) درہم سے کم نہیں زیادہ ہو جاتی ہے۔ بہر حال یہ دونوں روایتیں مسلک احناف کو کوئی نقصان نہیں پہنچاتیں۔

جواب دوم: صاحب مہسوط نے ایک عام جواب ذکر فرمایا جو تقریباً تمام اشکال و اعتراضات کا جواب بن سکتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ ہر وہ

چیز جو حق مہر میں مقرر کی گئی اور وہ مال ہوتے ہوئے دس (۱۰) درہم سے کم مالیت کی ہو وہ پیشگی ہدیہ یا نذرانہ بنے گا حق مہر نہیں۔ حق مہر اس کے علاوہ مرد کے ذمہ واجب الادا ہوگا۔ عبارت یہ ہے:

فصر فسا ان المراد ما يعجله لها باليد و ذالك غير مقدار شرعا عندنا و اذا ثبت هذا فنقول اذا تزوجها على خمسة دراهم استحسانا في قول علمائنا الثلاثة ان دخل بها وان طلقها قبل الدخول بها فلها خمسة.

تو معلوم ہوا کہ یہ وہ چیزیں ہیں جو مرد اپنی ہونے والی بیوی کو پیشگی دیتا ہے اور یہ از روئے شرع کوئی مقرر و محین نہیں ہے۔ جب یہ ثابت ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ جب کسی مرد نے عورت سے پانچ درہم کے عوض شادی کی تو اس عورت کو درہم احتساباً ملیں گے۔ یہ ہمارے تینوں علماء کا قول ہے۔ بشرطیکہ وہ عورت سے واپس کر چکا ہو اور اگر واپس سے قبل طلاق دے دی تو پانچ درہم دینے پڑیں گے۔

مطلب یہ ہے کہ جو پانچ درہم حق مہر مقرر کیا گیا وہ حق مہر نہیں بلکہ ہدیہ اور تحفہ ہے۔ حق مہر اس کے علاوہ دس (۱۰) درہم کم از کم واجب الادا ہے۔ اب اگر اس صورت میں عورت کو قبل واپس مل جاتی ہے تو پہلے سے وصول کردہ پانچ درہم بطور نصف حق مہر شمار نہ ہونگے بلکہ دس (۱۰) درہم حق مہر کا نصف یعنی پانچ درہم ان پانچ کے علاوہ مرد کو ادا کرنا پڑیں گے اور اگر نکاح کے بعد واپس کی تو دس (۱۰) درہم کچے ہو گئے اور پہلے ادا کردہ پانچ درہم ان میں شمار نہ ہونگے۔ گویا مقدار شرعی وہ نہیں جو (۱۰) درہم سے کم مالیت کی چیز نکاح کے وقت دی گئی۔ وہ صرف تحفہ اور ہدیہ ہے۔

جواب سوم: اعتراض میں ذکر کی گئی احادیث میں کہیں لفظ ”جانز“ اور کہیں ”حلال“ استعمال ہوا یعنی دو جوتیوں پر نکاح جائز ہے’ منطقی بھگندم پر نکاح حلال ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ اگر ان الفاظ میں غور کیا جائے تو حق مہر کے بارے میں اعتراض بنتا ہی نہیں کیونکہ نکاح کا جائز ہونا اور پھر عورت کے ساتھ واپس مل جانا اس کے لئے حق مہر شرط کہاں ہے؟ نکاح میں حق مہر کو نہیں بلکہ تمام امر اس پر متفق ہیں کہ نکاح کے رکن ایجاب و قبول ہیں اور گواہی شرط ہے لہذا اگر ایجاب و قبول گواہوں کے سامنے ہو جاتے ہیں اور حق مہر کا ذکر ہی نہیں ہوتا۔ تب بھی نکاح جائز اور واپس مل جانا حلال ہو جائے گی۔ ہاں حق مہر بہر حال عورت کا ایک حق ہے۔ اس کے احکام الگ ہیں۔ وہ اس کی وصولی سے قبل واپس سے روک سکتی ہے سفر پر جانے سے انکار کر سکتی ہے۔ اس سے وہ شرعاً گنہگار بھی نہ ہوگی۔

جواب چہارم: ہمارے ائمہ کے نزدیک حق مہر مال تجارت کے حکم میں نہیں ہے کہ جس مقدار پر فریقین راضی ہو جائیں، ان پر موقوف ہے۔ حق مہر میں شرط یہ ہے کہ مقدار شرعی تو مایاں بیوی کے اختیار میں نہیں ہاں اس سے زائد جو حقوق العباد میں شامل ہے، اس میں کسی مقدار کی کمی بیشی پر اتفاق کر سکتے ہیں۔ اس کی وضاحت کچھ یوں ہے:

ان الامهار الی تمام العشرة حق الشرع وما زاد علی ذالک فهو حقها فاذا رضیت بالخمسۃ فقد اسقطت ما هو حقها وبعض ما هو حق الشرع فیعمل اسقاطها فیما هو حقها وهو الزیادۃ علی الشعمرة ولا یعمل فی حق الشرع وعلی هذا لوتزوجها علی ثوب یساوی خمسۃ فلها الثوب وخمسۃ دراهم.

(۱۰) درہم تک حق مہر حق شرع ہے اور اس سے زائد بیوی کا ہے لہذا جب کوئی عورت پانچ درہم پر راضی ہو جاتی ہے تو اس نے اپنا حق اور بعض حق شریعت کا ساتھ کر دیا لہذا جو اس کا اپنا حق بنتا ہے اسے تو وہ ساتھ کر سکتی ہے۔ وہ دس (۱۰) درہم سے زیادہ پر ہے اور حق شرعی میں اس کی کمی نہیں مانی جائے گی۔ اس ضابطہ کے پیش نظر اگر کسی عورت نے ایک کپڑے کے عوض شادی کی جس کی قیمت پانچ درہم کے برابر تھی تو اب اس کو وہ کپڑا اور پانچ درہم مزید بطور حق مہر ملیں گے۔

(بوسط ج ۵ ص ۸۲ باب الجور)

خلاصہ یہ کہ دس (۱۰) درہم کم از کم حق مہر ہوتا شرعی ہے جس میں کمی بیشی کا زونجین کو اختیار نہیں ہے۔ میان بیوی اگر اس سے کم پر بھی راضی ہو جائیں تو بھی دس (۱۰) درہم حق مہر ادا کرنا شرعاً لازم ہے اور اگر (۱۰) درہم سے زائد حق مہر مقرر ہوا تو زائد کو عورت چھوڑ سکتی ہے وہ اس کا خالص حق ہے۔ اس صورت میں وہ اپنے خالص حق کو ساقط کر رہی ہے حق شرع جو کون قائم ہے اس میں داخل اندازی نہیں ہوگی۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

عورت اور اس کی پھوپھی کے ساتھ بیک وقت نکاح نہ کرنے کا بیان

۲۲۴- بَابُ لَا يَجْمَعُ الرَّجُلُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتَيْهَا فِي التَّكَاحِ

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں ابو الزناد نے عبد الرحمن اعرج سے اور وہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: کوئی شخص پھوپھی بھتیجی کو اور نہ ہی خالہ بھانجی کو نکاح میں جمع کرے۔

۵۱۵- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَا يَجْمَعُ الرَّجُلُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتَيْهَا وَلَا بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَخَالَئِهَا.

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے اور یہ قول امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں یحییٰ بن سعید نے خبر دی کہ انہوں نے حضرت سعید بن مسیب سے سنا کہ وہ پھوپھی کے نکاح میں ہوتے ہوئے بھتیجی سے نکاح کرنے سے منع کیا کرتے تھے یا پہلے سے خالہ کی موجودگی میں اس کی بھانجی سے نکاح کرنے سے منع کیا کرتے تھے اور اس سے بھی منع کیا کرتے تھے کہ کوئی شخص ایسی لوتھی سے واپس کرے کہ جس کے پیٹ میں کسی دوسرے کا بچہ ہو۔

۵۱۶- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ أَنَّهُ سَمِعَ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيْبِ يَقُولُ أَنْ تَنْكَحَ الْمَرْأَةُ عَلِيَّ عَمَّتَيْهَا أَوْ عَلِيَّ خَالَئِهَا وَأَنْ يَطَأَ الرَّجُلُ وَرَيْدَةَ فَوَيْ بَطْنِهَا جَمِينَ لَيْقِيْرِهِ.

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہائے کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کا یہی قول ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى.

بیوی کی پھوپھی یا خالہ سے بیوی کی موجودگی میں نکاح کرنے کی ممانعت حدیث میں تو اترا سے ثابت ہے اس لئے اگر کوئی ایسا کرتا ہے تو حرام کا مرتکب ہوگا۔

دو بیویوں کو نکاح میں جمع کرنے کی حرمت قرآن کریم میں موجود ہے۔ پھوپھی بھتیجی اور خالہ بھانجی کو نکاح میں اکٹھا کرنا اس کی ممانعت آثار متواترہ سے ثابت ہے۔ اس کی روایت کرنے والے یہ حضرات ہیں۔ علی المرتضیٰ، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمر، ایوبی اشعری، ابو سعید خدری، ابو ہریرہ، سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہم۔ رسول کریم ﷺ سے حضرت ابن عمر روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا: کہ پھوپھی کی موجودگی میں اس کی بھتیجی اور خالہ کی موجودگی میں اس کی بھانجی سے نکاح نہ کیا جائے اور نہ ہی بھائی کی بیٹی پر اور نہ ہی خالہ کی بیٹی پر۔ بعض احادیث میں یوں بھی آیا ہے نہ چھوٹی سے بڑی کے ہوتے ہوئے اور نہ بڑی سے چھوٹی کے ہوتے

ہوئے۔ بعض الفاظ کے اختلاف کے باوجود اس کے مفہوم پر تمام کا اتفاق ہے اور سب نے اسے قبول کیا ہے۔ یہ تو اثرات اور مستفید کے ساتھ مذکور ہے اور یہ مسئلہ ایسا ہے جو علم و عمل دونوں کے اعتبار سے یقینی ہے لہذا آیت کے ساتھ اس کا حکم بھی لازم و واجب ہے۔

(احکام القرآن، مصنف ج ۱، ص ۱۳۴ از آیت حرمت ملکہ ماہتم و بنائتم انخ)

نوٹ: اس موضوع پر مصنف عبدالرزاق میں تقریباً اٹھارہ (۱۸) عدد احادیث بسند صحیح مذکور ہیں۔ حوالہ کے لئے اس کا صفحہ ۲۶۰ تا ۲۶۲ ج ۶ دیکھا جاسکتا ہے۔

ایک ضابطہ کلیہ

مسئلہ مذکورہ میں حضرات علماء کرام نے ایک ضابطہ کلیہ ذکر فرمایا ہے جس کو سامنے رکھ کر ہم کوئی سی دو عورتوں کو نکاح میں جمع کرنے کے جواز اور عدم جواز کو معلوم کر سکتے ہیں وہ یہ ہے۔ ایسی دو عورتیں جن میں سے کسی ایک کو مرد فرض کر لیا جائے تو ان دونوں کا باہم نکاح ناجائز ہو۔ ان کو ایک کے نکاح میں جمع کرنا ناجائز ہے۔ صورت مذکورہ میں سے مثلاً پھوپھی بھتیجی کو لے لیں۔ ان میں سے کوئی ایک مرد فرض کر لیں تو یہ باہم دور شتے ہوں گے۔ پھوپھی کو مرد فرض کیا تو چچا اور بھتیجی ہو گئے اور اگر پھوپھی کی بجائے بھتیجی کو مرد تصور کیا تو پھوپھی بھتیجیا ہو گئے تو جس طرح چچا اور بھتیجی اور پھوپھی اور بھتیجیا کی باہم شادی ناجائز ہے۔ اسی طرح یہ دونوں رشتہ دار عورتیں بیک وقت کسی کے نکاح میں جمع نہیں ہو سکتیں اور علماء کرام کا یہ ضابطہ محض اختراعی اور عقلی نہیں بلکہ حدیث میں مذکور ہے۔

عن الشعبي قال لا ينبغي للرجل ان يجمع بين امراتين لو كان احدهما رجلا لم يحل له نكاحهما. (مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۲۶۳ باب ما يكره ان يجمع

بينهن من النساء مطبوعه بيروت)

اعتراض

خوارج کا یہ نظریہ ہے کہ پھوپھی بھتیجی اور خالہ بھانجی دونوں کا بیک وقت نکاح میں لانا جائز ہے کیونکہ قرآن کریم میں جن محرمات کا ذکر آیا ہے ان میں یہ شامل نہیں اور غیر شامل کے لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "احل لكم وراء ذالككم مذکورہ محرمات کے علاوہ تمہارے لئے حلال کر دی گئی ہیں"۔

جواب: خوارج کا یہ اعتراض اس وقت قابل توجہ ہوگا جب حضور ﷺ کی تمام احادیث سے انکار کر دیں۔ آپ کو یاد ہوگا کہ ہم ابھی کچھ ہی سطور پہلے یہ ذکر کر چکے ہیں کہ پھوپھی بھتیجی اور خالہ بھانجی کا ایک کے نکاح میں جمع ہونے پر آثار متواترہ سے اس کی حرمت ثابت ہے بلکہ صریح حدیث اس کی حرمت میں موجود ہے تو آثار متواترہ اور حدیث صحیح کو چھوڑنا نہیں جاسکتا کیونکہ خود قرآن کریم ہمیں پابند کر رہا ہے۔ "ما اتکم الرسول فخذوه وما نہکم عنہ فانتهوا۔ تمہیں جو کچھ رسول کریم دے دیں وہ لے لیا کرو اور جس سے منع فرمائیں اس سے رک جاؤ"۔ اس لئے قرآن کریم کی آیت "احل لكم ما وراء ذالككم" کے ساتھ اس آیت کو پیش نظر رکھ کر حضور ﷺ کے ارشادات سے مزہ موڑنا کسی طرح بھی درست نہیں۔ امام جصاص فرماتے ہیں:

احل لك ما وراء ذالككم قال وما اتکم الرسول فخذوه وقد ثبت عن النبي ﷺ تحريم الجمع بين من ذكرنا فوجب ان يكون مضمونا الى الایة. وليس یخلوا قوله تعالیٰ احل لكم ما وراء ذالككم فرمایا اس طرح ما اتکم الرسول فخذوه بھی فرمایا اور حضور ﷺ سے مذکورہ رشتوں کو منع کرنے کی حرمت بھی ثابت ہے لہذا واجب ہے کہ اس کو آیت کے ساتھ ملا کر مفہوم اخذ کیا

جائے اور اللہ تعالیٰ کا قول احل لکم ماوراء ذالکم اس احتمال سے خالی نہیں کہ یہ آیت حضور ﷺ کے حکم سے قبل نازل ہوئی جس میں آپ نے مذکورہ رشتوں کو ایک نکاح میں جمع کرنے کی ممانعت فرمائی ہے یا آیت کے ساتھ یا آیت کے بعد ہو اور یہ درست نہیں کہ حضور اکرم ﷺ کا حکم پہلے ہو اور آیت کا نزول بعد میں ہو ہوا کیونکہ آیت احل لکم ماوراء ذالکم پر مرتب ہے۔ ان عورتوں کی حرمت پر جن کی حرمت مذکور ہو چکی۔

اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ماوراء ذالکم یہ چاہتا ہے کہ اس سے پہلے حرمت بیان ہو چکی ہو۔

احکام القرآن کی مذکورہ عبارت کی وضاحت یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے آیت احل لکم ماوراء ذالکم نازل فرمائی تو رسول کریم ﷺ نے جس حدیث سے یہ خبر دی کہ پھر بھی صحیح اور خالہ بھانجی بھی حرمت میں شامل ہیں۔ اس خبر کو آپ نے یا تو آیت مذکورہ کے نزول کے ساتھ ہی ظاہر فرمادیا یا آیت پہلے اتری اور آپ کی خبر مؤخر ہے۔ تیسری صورت یہ بنتی ہے کہ آپ کی خبر پہلے دی جا چکی ہوتی اور آیت بعد میں نازل ہوئی۔ پہلی دو صورتوں میں کسی قسم کا کوئی اعتراض نہیں پڑتا۔ کیونکہ احل لکم ماوراء ذالکم سے مستثنیٰ وہی عورتیں ہوں گی جن کا ذکر پہلے سے آ رہا ہے۔ اس آیت کریمہ کے نازل ہونے کے ساتھ ہی حضور ﷺ نے مذکورہ دور شے بھی بیان فرمادیے اور ان کی خبر دے دی کہ یہ بھی حرمت میں شامل ہیں۔ اس صورت میں حرمت میں وہ عورتیں جو قرآن کریم نے ذکر کیں اور وہ بھی جن کی حضور ﷺ نے خبر دی، دونوں شامل ہوں گی اور احل لکم ماوراء ذالکم سے مستثنیٰ ان دونوں کے سوا ہوں گی اور اگر خبر رسول کریم کو یہ تصور کیا جائے کہ یہ آیت مذکورہ کے نزول کے ساتھ نہیں بلکہ بعد میں دی گئی تو بھی اعتراض نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ آیت مذکورہ میں حرمت انہی عورتوں کی رہے گی جو قرآن نے ذکر کیں اور احل لکم ماوراء ذالکم میں ان کے سوا سب شامل رہیں گی لیکن جب حضور ﷺ نے مزید دور رشتوں کی حرمت بیان فرمائی تو یہ بھی حرمت قرآنیہ میں شامل ہو جائیں گی کیونکہ حضور ﷺ کا کسی چیز کو حلال یا حرام قرار دینا اپنی طرف سے نہیں بلکہ من جانب اللہ ہوتا ہے۔ اس صورت میں زیادہ سے زیادہ یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ حدیث کے ساتھ قرآن پر زیادتی کی گئی تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا کرنا سب کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے۔ اگرچہ حدیث مشہورہ سے بھی زیادتی جائز ہے۔ بہر حال یہ ضابطہ اور قاعدہ اصول فقہ کی کتب میں تفصیل سے موجود ہے لہذا ثابت ہوا کہ خوارج کا پھر بھی اور صحیحی کو نکاح میں جمع کرنے کا نظریہ قرآن و حدیث کے خلاف ہے۔ اسی طرح خالہ اور بھانجی کا اجتماع بھی غلط ہے۔ احل لکم ماوراء ذالکم کی آڑ لے کر ان کے اجتماع کو درست قرار دینا حدیث صحیح کی مخالفت ہے۔

نوٹ: امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے باب کی روایت کے آخر میں ایک مسئلہ ذکر فرمایا کہ غیر سے حاملہ لونڈی کے ساتھ مولیٰ و طی نہ کرے۔ اس کی وضاحت یوں ہے کہ کسی شخص نے دوسرے سے اس کی لونڈی خریدی اور خریدنے کے بعد معلوم ہوا کہ وہ امید سے ہے تو اب اس نئے مالک کو اس لونڈی سے مباشرت نہیں کرنی چاہیے یہاں تک کہ بچہ جن لے۔ یوں ہی نئی خریدی گئی لونڈی میں بھی یہ طریقہ اختیار کرے کہ اسے حیض آنے تک اس سے مباشرت نہ کرے۔ جمہور علماء کا یہ فیصلہ ہے کہ اگر زنا سے حاملہ عورت کی شادی غیر زانی سے ہوئی تو وہ خاندان وضع حمل تک و طی نہ کرے۔ کتب احناف میں لکھا ہے کہ اگر صورت مذکورہ میں اسی زانی سے ہی اس حاملہ کی شادی

کردی گئی تو وہ اس سے واپس کر سکتا ہے۔ مقصد یہ ہے کہ حضور ﷺ کا فرمان کہ ”دوسرے کے پانی (مٹی) کے ساتھ اپنا پانی نہ ملاؤ۔“ اس میں ایک ہی شخص کے وطی حلال و حرام کرنے میں کوئی خرابی نہیں لیکن دو شخصوں کا ایک عورت سے وطی کرنا کہ اس سے اشتباہ کا خطرہ ہو درست نہیں ہے اس لئے بعض علماء نے لکھا اور فتویٰ دیا ہے کہ حاملہ کا نکاح جائز ہے البتہ وطی کی صورتیں مختلف ہیں۔ اس کی وضاحت ”مسند امام احمد بن حنبل“ اور ”الوداؤد“ میں ہے وہاں سے دیکھی جاسکتی ہے۔

۲۲۵۔ بَابُ الرَّجُلِ يَخْطُبُ عَلَيَّ رِشْتَةُ طَلَبِ كَرْنَةِ كَابِيَانِ

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں یحییٰ بن سعید نے محمد بن یحییٰ بن حبان سے خبر دی وہ عبد الرحمن بن ہر مزاعرج سے اور وہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں فرمایا کہ رسول کریم ﷺ نے حکم دیا کہ تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی کے پیغام نکاح پر (اسی عورت کو) اپنی طرف سے پیغام نکاح نہ بھیجے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ انہی پر ہمارا عمل ہے اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔

احادیث میں یہاں دو باتوں کا حضور ﷺ نے ذکر فرمایا۔ ایک پیغام نکاح اور دوسرا لہجہ دین یعنی اپنے بھائی کے پیغام نکاح پر تم پیغام نہ بھیجو اور اپنے بھائی کے سودا کرتے وقت تم سودا کرنے سے باز رہو۔ یہاں موطا میں صرف ایک مسئلہ ذکر ہوا۔ اس مسئلہ کی چند صورتیں بنتی ہیں۔ پہلی یہ کہ کسی نے شادی کے لئے کسی عورت کو پیغام بھیجا اور ابھی تک اس کی طرف سے اس پیغام کا کوئی جواب ہاں یا نہ میں موصول نہ ہوا۔ دوسری صورت یہ کہ انہوں نے انکار کر دیا۔ تیسری صورت یہ کہ انہوں نے رضامندی ظاہر کر دی۔ ان میں سے صورت اولیٰ میں پیغام نہ بھیجنا بہتر ہے۔ دوسری صورت میں پیغام بھیجنے میں کوئی حرج نہیں اور تیسری صورت میں بالکل منع ہے کیونکہ ایک تو یہ اخلاقاً بہت ہی بری حرکت ہے اور دوسرا غیر کا حق مجروح کرنے والا قرار پائے گا۔

صاحب عمدۃ القاری فرماتے ہیں:

بخاری شریف میں یہ بھی آیا ہے کہ پیغام نکاح کی ممانعت اس وقت تک ہے جب تک پہلا پیغام دینے والا اسے ترک نہ کر دے یا پھر خود اجازت دیتا ہے کہ تم بھی طبع آزمائی کر سکتے ہو۔ حدیث پاک میں جو بھی وارد ہے وہ اس حدیث سے منسوخ ہے جس میں حضور ﷺ نے فاطمہ بنت قیس کے لئے رشتہ طلب کیا یا جو دیکھ آپ سے قبل اسی عورت سے حضرت امیر معاویہ اور ابو جہم رشتہ طلب کر چکے تھے لیکن فقہاء کرام نے اس سے نبی کو منسوخ قرار نہیں دیا بلکہ نبی کو اپنے حال پر رقرار رکھا۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے جو اسامہ کے لئے خطبہ دیا وہ نبی سے قبل کا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ فاطمہ بنت قیس نے امیر معاویہ اور ابو جہم کے ساتھ مسئلہ کو طے نہیں کر لیا تھا بلکہ بات ابھی چل رہی تھی لیکن اس ممانعت کے باوجود اگر کسی نے دوسرے کی بات نہ چلنے دی اور اپنی بات چکی کر کے شادی کر لی تو نکاح باطل نہ ہوگا۔ (عمدۃ القاری ج ۲۰ ص ۳۲۱ اب لا ۱۱ مطلب علیہ اخیہ مطبوعہ بیروت)

اس مسئلہ کی وضاحت امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے یوں فرمائی:

جمہور علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ جب منگنی کرنے والے کا پیغام واضح اور صریح طور پر منظور کر لیا گیا ہو اور وہ اس رشتہ کو چھوڑنا بھی نہیں چاہتا، تو اب کسی اور کو اس میں دخل اندازی کر کے بات کو توڑنا اور اپنے حق میں کرنا ممنوع ہے اور اگر کسی شخص نے مذکورہ صورت میں پیغام نکاح دے دیا اور نکاح کر لیا تو گنہگار ہوگا لیکن نکاح صحیح ہو جائے گا صحیح نہیں ہوگا۔ امام مالک رضی اللہ عنہ سے اس صورت میں دو روایتیں ہیں بعض مالکیہ کہتے ہیں کہ دخول سے قبل نکاح صحیح ہے لیکن اگر دخول ہو گیا تو نفل بھی ختم ہو گیا۔ منگنی پر منگنی اس صورت میں ناجائز ہے جب پہلے شخص سے بات چکی ہوگی ہو اور یہ رشتہ منظور کر لیا گیا ہو اور اگر پیغام یا رشتہ منظور نہیں ہوا تو پھر پیغام نکاح بھیجنا منع نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ فاطمہ بنت قیس کی روایت میں آتا ہے کہ انہیں امیر معاویہ اور ابو جہم دونوں نے پیغام نکاح بھیجا تھا اور رسول کریم ﷺ نے اس پر انکار نہ فرمایا بلکہ آپ نے حضرت اسامہ کے لئے تیسرا پیغام نکاح ان کی طرف پہنچا دیا۔ ابن قاسم مالکی کہتے ہیں کہ اگر پہلے نکاح کا پیغام بھیجنے والا فاسق ہے اور اس کا پیغام منظور بھی کر لیا گیا ہو، تب بھی پیغام نکاح بھیجنا جائز ہے لیکن ابن قاسم کا یہ قول درست نہیں کیونکہ ممانعت عام اور مطلق ہے (اس میں فاسق یا غیر فاسق کا امتیاز نہیں رکھا گیا)۔

(نووی شرح مسلم ج ۳ ص ۳۵۳ باب تحریم الخطبہ علی خطبہ - اخیہ)

شادی شدہ عورت بہ نسبت اپنے ولی کے

اپنی خود زیادہ حق دار ہے

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں عبد الرحمن بن قاسم نے اپنے باپ سے انہوں نے عبد الرحمن اور جمع سے جو یزید بن جاریہ انصاری کے بیٹے ہیں سے خبر دی اور خنساء بنت خرام سے روایت کرتے ہیں کہ اس کے باپ نے اس کی شادی کر دی حالانکہ یہ کنواری تھیں۔ اس نے شادی کو اچھا نہ سمجھا لہذا حضور ﷺ کے پاس آئی تو آپ نے اس کا نکاح رد کر دیا۔

۲۲۶- بَابُ الثَّيْبِ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا

مِنْ وَرَثَتِهَا

۵۱۸- أَحْبَبْنَا مَا لَكَ أَحَبَّنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَمُجْتَمِعِ ابْنَيْ يَزِيدَ بْنِ جَارِيَةَ الْأَنْصَارِيِّ عَنْ خُنَسَاءَ ابْنَةِ خِرَامٍ أَنَّ أَبَاهَا زَوَّجَهَا وَهِيَ ثَيِّبٌ فَكَرِهَتْ ذَلِكَ فَجَاءَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَرَدَّ نِكَاحَهُ.

قَالَ مُحَمَّدٌ لَا يَنْبَغِي أَنْ تُنَكَحَ الثَّيْبُ وَلَا الْيَكْرُ إِذَا بَلَغَتْ إِلَّا بِإِذْنِهَا فَلَمَّا إِذْنُ الْيَكْرِ فَصَمَتُهَا وَأَمَّا إِذْنُ الثَّيْبِ فَرِضَاهَا بِلِسَانِهَا زَوَّجَهَا وَالِدُهَا أَوْ غَيْرُهُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَبِيْبَةَ وَالْعَامَّةُ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِمُ

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ کنواری یا غیر کنواری جب بالغہ ہوں تو ان کی اجازت سے ان کی شادی کی جائے۔ کنواری کی اجازت اس کی خاموشی ہے اور شادی شدہ کی اجازت زبان سے الفاظ بول کر ہوگی کہ وہ راضی ہے خواہ اس کی شادی کرانے والا اس کا باپ ہو یا کوئی اور ہو۔ یہ قول امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہائے کرام کا ہے۔

”یہ“ یعنی شادی شدہ عورت اپنی ذات کا اپنے ولی سے زیادہ حق رکھتی ہے یعنی وہ خود اپنے بارے میں فیصلہ کرنے میں مختار ہے کہ کہاں کروں اور کہاں نہ کروں؟ ولی کی رائے کو اس کی پسند پر ترجیح نہ ہوگی۔ اس مسئلہ پر کثیر احادیث شاہد ہیں۔ ”مصنف ابن ابی شیبہ“ ج ۳ حصہ دوم ص ۱۳۲-۱۳۳ میں اور ”مصنف عبد الرزاق“ ج ۶ ص ۱۹۶-۱۹۷، ”مسلم شریف“ ج ۱ ص ۳۵۵، ”صحیح ابن حبان“ ج ۶ ص ۱۵۵ پر ایسی احادیث دیکھی جاسکتی ہیں۔ بطور اختصار ایک ایک حدیث نقل کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

عن نافع بن جبیر عن ابن عباس قال رسول
الله ﷺ الايم احق بنفسها من وليها
والبكر تستاذن واذنهما صحتها. قال ابو حاتم قوله
عليه السلام الايم احق بنفسها اراد به احق بنفسها
بان تختار من الازواج من شاءت فتقول ارضى
فلانا ولا ارضى فلانا لان عقد النكاح اليهن دون
الاولياء.
(صحیح ابن حبان ج ۶ ص ۱۵۵ و ذکر کنی جواز عقد الولی نكاح البالغة)

حضور ﷺ نے فرمایا: کہ بیوہ عورت اپنے ولی سے خود
اپنی ذات کی زیادہ حقدار ہے اور کنواری سے اجازت طلب کی
جائے اور خاموشی اس کی اجازت ہے۔ ابو حاتم نے کہا کہ حضور
ﷺ کا ارشاد بیوہ اپنی ذات کی زیادہ حقدار ہے اس سے
مراد یہ ہے کہ وہ بہ نسبت ولی کے اس کے زیادہ اختیار رکھتی ہے کہ
کسی شخص کو خاوند کے طور پر پسند کرے پھر کہے کہ میں فلاں کو پسند
کرتی ہوں اور فلاں سے راضی نہیں ہوں۔ یہ مراد نہیں کہ نکاح کا
عقد ان بیوگان کے سپرد کر دیا گیا ہے اور اولیاء کو کوئی اختیار
نہیں رہا۔

لمحہ فکریہ

معلوم ہونا چاہیے کہ از روئے شرع شریف کنواری اور غیر کنواری دونوں عورتوں سے بوقت نکاح اذن طلب کرنا چاہیے۔ اس
کے بغیر عقد درست نہ ہوگا لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان کے اولیاء کا اب کوئی دخل نہیں رہا جس طرح ان کے اذن اختیار کا ذکر
احادیث میں موجود ہے اسی طرح والدین کی عزت و تکریم کا بھی حکم موجود ہے۔ حدیث پاک میں آیا ہے کہ اگر والد اپنے بیٹے کو کہے
کہ اپنی بیوی کو طلاق دے دو تو بیٹے کو اس کی تعمیل کرنا چاہیے جبکہ باپ تہی اور دین دار ہو۔ جو عورت اپنی مرضی کرتی ہے اور والدین،
بہن بھائیوں اور دیگر اولیاء کا قطعاً کہا نہیں جاتی، نکاح تو اس کا ہو جائے گا مگر والدین کی نافرمانی کا دھبہ ضرور لگے گا۔ بے عزتی
ہوگی۔ اس لئے ابو حاتم نے جو معنی بیان کیا ہے وہ حق کے بہت قریب ہے۔

میں نے معمر سے عرض کیا انہوں نے فرمایا کہ میں نے جناب
زہری سے ایسے مرد کے متعلق پوچھا جو ولی کے بغیر شادی کرتا ہے۔
(اس کا کیا حکم ہے؟) فرمانے لگے اگر کنویش شادی کی ہے تو اس
کے اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق نہ کی جائے۔

فذکرته لمعمر فقال سالت زهری عن الرجل
یتزوج بغير ولی قال ان كان كفوا لم يفرق بينهما.
(مصنف عبد الرزاق ج ۶ ص ۱۹۶ باب النکاح بغير ولی)

جناب شعبہ سے اور وہ جناب مصعب سے بیان کرتے ہیں
کہ انہوں نے کہا میں نے مولیٰ ابن عبد اللہ بن یزید سے پوچھا۔
انہوں نے کہا کہ ولی کے بغیر (غیر کنواری) عورت کا شادی کر لینا
جائز ہے۔ ابو سلمیٰ بن عبد الرحمن کہتے ہیں کہ ایک عورت حضور
ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی۔ عرض کرنے لگی یا رسول
اللہ! میرے بیٹے کے چچانے مجھے پیغام نکاح بھیجا جس کو میرے ابا
جان نے رد کر دیا اور میری کہیں اور شادی کر دی حالانکہ میں وہاں
نہیں چاہتی۔ آپ نے ارشاد فرمایا: اس کے والد کو بلاؤ وہ آیا تو
آپ نے اس معاملہ میں اس سے گفتگو فرمائی۔ اس نے عرض کیا
میں نے ہی اس کا نکاح کیا ہے لیکن میں نے اس کی بہر حال خیر

عن شعبه عن مصعب قال سالت مولیٰ ابن
عبد اللہ ابن یزید فقال یجوز فی المرأة تزوج بغير
ولی. عن ابی سلمیٰ بن عبد الرحمن قال جاءت
امراة الی النبی ﷺ فقالت یا رسول اللہ ان عم
ولدی خطبني فرده ابی وزوجنی وانا کرهت قال
فدعی اباها فساله عن ذالک فقال انی انکحتها ولم
الوها خیرا فقال رسول اللہ ﷺ لانکاح اذھی
فانکحی من شئت.
(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳ ص ۱۳۳ حصہ دوم من اجازت بغير ولی)

خواہی کو پیش نظر رکھ کر ایسا کیا ہے۔ اس پر رسول کریم ﷺ نے فرمایا: یہ کوئی نکاح نہیں۔ اے عورت! تو جا اور جس سے تو چاہتی ہے نکاح کر لے۔

ان چند احادیث سے معلوم ہوا کہ عورت کی شادی اس کی اجازت کے بغیر نہیں کرنی چاہیے۔ ”مبسوط“ کی تفصیلی تحریر سے مسلک احناف کی روز روشن کی طرح وضاحت ہو گئی ہے۔

کفو کی بحث

مذکورہ روایات و احادیث سے یہ ثابت ہے کہ عورت کا نکاح اس کی رضامندی کے بغیر نہیں کرنا چاہیے۔ وہ اس بارے میں خود مختار ہے لیکن اگر عورت اپنی مرضی سے غیر کفو میں شادی کر لیتی ہے تو کیا ولی کو اس پر اعتراض کرنے کی شرعاً اجازت ہے اور اگر ولی اس کی غیر کفو میں کئے گئے نکاح کو فسخ کرانا چاہے تو شریعت اس کی کہاں تک مدد کرنی ہے؟ یہ مسئلہ چونکہ متنازعہ عرفیہ ہے اس لئے ہم اس کی تفصیل اور تحقیق ذکر کرتے ہیں۔ سب سے پہلے ”کفو“ کی تعریف پیش خدمت ہے۔

والکفو النظیر والمساوی ومنه الکفایة فی
النکاح وهو ان یکون الزوج مساوی للمراة فی
حسبها ودينها ونسبها وبيتها وغير ذالک وتکافو
لشيشان تماثلا. (لسان العرب للعلامہ جمال الدین ابن منظور
مصری ج ۱ ص ۱۳۹ مطبوعہ بیروت)

مساوی اور مثل کو ”کفو“ کہتے ہیں اور اسی سے نکاح میں کفو ہونا بھی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ خاوند اپنی بیوی کے ساتھ حسب، دین، نسب اور رہائش وغیرہ میں ہم پلہ ہو۔ دو چیزیں جب ایک دوسرے کی مثل ہوں تو اس کو ”نکافو“ کہتے ہیں۔

کفو کے معنی شرعاً یہ ہیں کہ مذہب، نسب یا پیشہ یا چال چلن میں ایسی کمی ہو کہ اس کے ساتھ اس کا نکاح اس کے اولیاء کے لئے باعث تنگ و عار ہونے پر بعض جاہلانہ خیالات پر بعض عوام میں دستور ہے کہ خاص اپنی قوم (ہم قوم) کو اپنا کفو سمجھتے ہیں۔ دوسری قوم والے کو اگر چہ ان سے کسی بات میں کم نہ ہو غیر کفو کہتے ہیں۔ اس کا شرعاً لحاظ نہیں جیسا کہ شیخ صدیقی شیخ فاروقی کو اپنا کفو نہ جانے یا سید شیخ صدیقی و فاروقی یا قریش کو اپنا کفو نہ سمجھے۔ حالانکہ حدیث میں آچکا ہے قریش نبضہم اکفاء بعض۔ رواختار میں ہے۔ فلو تزوجت هاشمية قريشيا غير هاشمي لم يورد عقدها۔ (فتاویٰ رضویہ ج ۵ ص ۵۵۰)

قارئین کرام! صاحب لسان العرب نے ”کفو“ کے جو معنی بیان کئے ہیں وہ فقیر، مساوی بطور حسب و نسب اور دین رہائش کے ہیں اور اعلیٰ حضرت فاضل بریلوی نے کفو کے شرعی معنی یہ بتائے ہیں۔ مذہب، نسب، پیشہ اور چال چلن میں برابر ہونا۔ اگر ان میں سے کوئی چیز ایسی نہ پائے جو ولی کے لئے باعث تنگ و عار ہو تو نکاح جائز ہے۔ اسی طرح بد دین، گھٹیا نسب والا، بد معاش وغیرہ یہ وہ امور ہیں جو ولی کے لئے باعث تنگ و عار ہیں لہذا اگر کوئی عورت ان باتوں کی پرواہ کئے بغیر کسی سے نکاح کر لیتی ہے تو ولی اعتراض کا حق رکھتا ہے لہذا وہ قاضی (جج) کے ہاں درخواست دے کہ نکاح فسخ کروا سکتا ہے۔ اس موضوع پر علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے چند جامع باتیں ذکر فرمائیں۔ ان کا ترجمہ ملاحظہ ہو:

(کیا ولی کی اجازت سے عورت غیر کفو میں نکاح کر سکتی ہے؟) حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے ہمیں یہ روایت پہنچی ہے کہ ایک عورت نے اپنی بیٹی کا نکاح اس کی رضامندی سے کہیں کر دیا۔ اس کے اولیاء نے حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے پاس مقدمہ درج کر دیا۔ انہوں نے اس نکاح کو جائز قرار دے دیا۔ اس میں یہ دلیل ہے کہ جب کوئی عورت اپنا نکاح خود کرے یا غیر ولی کو اپنا نکاح کرانے کے متعلق کہے، اس نے کر دیا تو یہ نکاح جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ کا اسی روایت پر عمل ہے خواہ وہ عورت کنواری ہو یا غیر

کنواری اور جب اس نے اپنا نکاح کر لیا تو اس کا نکاح جائز ہے۔ خواہ اس کا خاوند اس کے کفو کا ہو یا نہ ہو یہ نکاح صحیح ہے البتہ اگر اس کا خاوند کفو کا نہیں ہے تو اس عورت کے اولیاء کو اس نکاح پر اعتراض کا حق ہے اور حسن رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ اگر اس کا خاوند اس کا کفو ہے تو نکاح جائز ہے اور اگر کفو نہیں ہے تو یہ نکاح ناجائز ہے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے پہلا قول یہ تھا کہ اگر عورت کا ولی ہو تو وہ از خود اپنا نکاح کفو میں کرے تو جائز نہ نکس۔ اس کے بعد امام ابو یوسف نے اس قول سے بھی رجوع کر لیا اور کہا عورت کا از خود نکاح کرنا صحیح ہے خواہ کفو میں کرے یا غیر کفو میں۔ امام طحاوی نے امام ابو یوسف کا قول اس طرح ذکر کیا ہے۔ اگر زوج کفو میں سے ہے تو قاضی ولی کو حکم دے کہ وہ عقد کی اجازت دے دے۔ اگر ولی نے اجازت دے دی تو عقد جائز ہے اور اگر ولی نے اجازت نہیں دی تو عقد صحیح نہیں ہوگا اور قاضی کی اجازت سے جائز ہو جائے گا اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول ہے کہ اگر عورت نے از خود نکاح کیا تو وہ ولی کی اجازت پر موقوف ہے۔ اگر اس نے اجازت دے دی تو جائز ورنہ نہیں خواہ یہ نکاح کفو میں ہو یا غیر کفو میں ہو۔ البتہ اگر کفو میں نکاح کیا اور ولی نے اجازت نہ دے تو قاضی دوبارہ عقد کر سکتا ہے۔ (المسوا ج ۵ ص ۱۰۱ اب النکاح بغير ولی مطبوعہ مصر)

مذکورہ حوالہ سے ثابت ہوا کہ امام اعظم ابو یوسف رضی اللہ عنہ کے نزدیک عورت خود نکاح کرے یا غیرو کی کو وکیل بنا کر اس کے ذریعہ کہیں نکاح کرے۔ دونوں صورتوں میں نکاح جائز ہے پھر یہ نکاح کفو میں ہو یا غیر کفو میں ہو، اگر غیر کفو میں عورت نے نکاح کیا تو اس کے اولیاء باپ، دادا، بھائی، چچا وغیرہ کو اعتراض کا حق ہے لہذا وہ قاضی سے درخواست کر کے یہ نکاح صحیح کروا سکتے ہیں۔

امام ابو یوسف کا آخری قول (فیصلہ) یہ ہے کہ مذکورہ صورتوں میں نکاح درست ہے لیکن اگر غیر کفو میں کیا تو قاضی اس کے ولی کو حکم دے گا کہ نکاح کے جائز ہونے کا اعلان کر دے۔ اگر اس نے ایسا کر دیا تو نکاح جائز ہو جائے گا اور اگر ولی ایسا نہیں کرتا تو نکاح صحیح نہیں ہوگا بلکہ قاضی کی اجازت سے جائز رہے گا گویا امام ابو یوسف کے نزدیک عورت کا نکاح اس وقت ناجائز ہوگا جب غیر کفو میں کیا ہو اور ایسا کرنا اس کے ولی کے لئے ننگ و عار کا باعث ہو اور ولی راضی نہ ہو۔ گویا امام ابو یوسف اور امام اعظم ابو یوسف تقریباً اس بارے میں متفق ہیں۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا بھی مذہب بالآخر یہی قرار پاتا ہے البتہ امام حسن بن زیاد ذرا مختلف ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر عورت ولی کی اجازت کے بغیر غیر کفو میں نکاح کرتی ہے تو ناجائز اور کفو میں کرتی ہے تو جائز ہے۔ جس کا معنی یہ ہوا کہ اگر ولی کی اجازت کے ساتھ بھی عورت غیر کفو میں نکاح کرے تب بھی امام حسن بن زیاد کے نزدیک نکاح نہیں ہوگا۔ ان کا یہ قول احتیاط پر مبنی ہے کیونکہ ہر آدمی قاضی کی عدالت میں جانے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور قاضی بھی بعض عادل نہیں ہوتے۔

امام شافعی کا مذہب اور ان کے دلائل

حضرت امام شافعی رضی اللہ عنہ وغیرہ کا قول ہے کہ عورت کا از خود نکاح کرنا باطل ہے اور عورت کا اپنے آپ کیا ہوا نکاح اصلاً مستعقّب نہیں ہوتا خواہ اپنا کرے، اپنی بیٹی کا کرے، اپنی لوٹری کا کرے یا کسی شخص کو اپنے نکاح کا وکیل مقرر کرے۔ جن فقہاء کرام (امام شافعی وغیرہ) نے نکاح صحیح ہونے کے لئے ولی کی شرط لگائی ہے۔ ان کا قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال ہے "فلا تعضلوهن ان ینکحن ازواجہن اور عورتوں کو اپنے خاوندوں کے ساتھ نکاح کرنے سے منع نہ کرو"۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ قرآن کریم کی مذکورہ آیت اس بات کی واضح دلیل ہے کہ بغیر ولی نکاح جائز نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ولی کو منع کرنے سے منع فرمایا ہے اور ولی کو نکاح سے منع کرنا اس وقت متحقق ہوگا جب نکاح کا معاملہ ولی کے اختیار میں ہو اور امام ابو یوسف نے اللہ تعالیٰ سے اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ایما امرأة نکحت بغير اذن وليها فنکاح باطل باطل باطل۔ یعنی جو

عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرتی ہے اس کا نکاح باطل باطل باطل ہے، تو اس کو مہر دینا ہوگا نہ کم نہ زیادہ اور یہ جسم کو حلال استعمال کرنے کا معاوضہ ہے اور اگر وہ بچھڑا کریں تو جس کا کوئی ولی نہ ہو۔ اس کا سلطان ولی ہے اور حدیث مشہور میں ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "لا نکاح الا بولی یعنی ولی کے بغیر نکاح نہیں ہے۔" حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: جس نکاح میں چار امور نہ ہوں، وہ زنا ہے۔ نکاح کا پیغام دینے والا، ولی اور دو گواہ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ عورت کسی عورت کا اور نہ ہی اپنا نکاح کرے۔ صرف زنا کرنے والی عورت ہی اپنا عقد خود کرتی ہے (یعنی خود) حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نکاح کی تقریب میں شریک ہوتیں اور نکاح کا پیغام دیتیں۔ فرماتی تھیں عقد کرو کیونکہ عورتیں عقد نہیں کرتیں اور اس کا مطلب یہ ہے کہ عورتیں اپنے تصور فطری کی بنا پر عقد نہیں کر سکتیں کیونکہ نکاح ایک عقد عظیم ہے۔ اس کے مقاصد بہت بلند ہیں اور اس کی قدر و منزلت بہت زیادہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عقود کے برخلاف شریعت نے نکاح میں دو گواہوں کی شرط عائد کی ہے اور اس کی اہمیت کو ظاہر کرنے کے لئے نکاح کے معاملہ کا اختیار مردوں کو دیا جن کی عقل اور رائے عورتوں کی نسبت کامل اور پختہ ہوتی ہے کیونکہ از روئے حدیث عورتوں کا دین، ان کی عقل ناقص ہوتی ہے اور عورتیں اپنی عقل میں کمی کی وجہ سے صغیرہ کے قائم مقام ہیں۔ اس لئے امام محمد نے فرمایا کہ عورت کا کیا ہوا عقد ولی کی اجازت پر موقوف ہے جس طرح صغیرہ کا کیا ہوا عقد ولی کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے اور امام شافعی کے مذہب میں عورت کا کیا ہوا نکاح اصلاً منعقد نہیں ہوتا جس طرح ان کے نزدیک نابالغ کا تصرف اصلاً معتبر نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ عورت اگر غیر کفو میں نکاح کرے۔ اس پر عورت کے اولیاء کو اعتراض کا حق ہے۔ اگر عورت اس عقد کے تصرف میں خود مختار ہوتی تو اس کے عقد پر اعتراض کا حق نہ تھا۔ جس طرح مرد کے کئے ہوئے عقد پر کسی کو اعتراض کا حق نہیں ہوتا نیز عورت کو حق ہے کہ وہ ولی سے اپنے نکاح کا مطالبہ کرے اگر وہ خود مختار ہوتی تو ایسا نہ ہوتا اور عورت کے ناقص العقل ہونے کی بنا پر عقد نکاح کے ارتقاع یعنی طلاق کا اختیار عورت کو نہیں دیا گیا بلکہ یہ معاملہ کلیتاً مرد کے اختیار میں ہے۔ (المسوط ج ۵ ص ۱۰۰-۱۱۱ باب النکاح بغیر ولی مطبوعہ بیروت)

عبارت مذکورہ میں علامہ سرحسی رحمۃ اللہ علیہ نے امام شافعی رضی اللہ عنہ کے اپنے مسلک کی تائید میں جو دلائل پیش کئے وہ تقریباً ۹ عدد ہیں جن سے وہ ثابت فرماتے ہیں کہ عورت کا نکاح ولی کے بغیر نہیں ہوتا۔ ان دلائل کو مختصر طور پر ہم یوں بیان کر سکتے ہیں:

- (۱) آیت کریمہ ولا تعضلوهن ان ینکحن ازواجہن۔
- (۲) ایما امرأۃ الخ۔ جو عورت ولی کے بغیر نکاح کرتی ہے اس کا نکاح باطل باطل باطل ہے۔ (الحدیث)
- (۳) لا نکاح الا بولی۔ ولی کے بغیر نکاح نہیں ہے۔ (الحدیث)
- (۴) جس عورت میں چار چیزیں نہ پائی جائیں وہ زنا ہے۔ نکاح کا پیغام دینے والا، ولی کی اجازت، دو گواہ۔ (الحدیث)
- (۵) عورت نہ اپنا نکاح کر سکتی ہے اور نہ کسی کا کر سکتی ہے۔ ورنہ وہ حد شام ہوگا۔
- (۶) عورت ناقص العقل والدین ہے لہذا وہ نابالغ کے حکم میں ہے اس لئے دونوں کا ولی کی اجازت کے بغیر نکاح نہیں ہو سکتا۔
- (۷) غیر کفو میں عورت کے نکاح کرنے پر ولی کو اعتراض کا حق حاصل ہونا بتلاتا ہے کہ عورت خود مختار نہیں ہے۔
- (۸) عورت اپنا نکاح کرانے کے لئے ولی سے مطالبہ کر سکتی ہے۔ جو اس کے خود مختار ہونے کی نفی کرتا ہے۔
- (۹) ناقص العقل ہونے کی وجہ سے اسے طلاق دینے کا اختیار نہیں سونپا گیا۔

یہ ہیں وہ دلائل کہ جن کی وجہ سے امام شافعی رضی اللہ عنہ اور امام مالک رضی اللہ عنہم دو دیگر حضرات یہ کہتے ہیں کہ عورت خواہ باکرہ ہو خواہ شیبہ، اذن ولی کے بغیر نکاح نہیں کر سکتی۔ اگر کرتی ہے تو نکاح باطل ہوگا۔

مذکورہ دلائل کے جوابات اور مسلک احناف کے دلائل

جو فقہاء کرام ولی کے بغیر عورت کا نکاح کیا ہوا جائز قرار دیتے ہیں۔ ان کی ایک دلیل قرآن کریم کی آیت ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "لا جناح علیہن فیما فعلن فی انفسہن یعنی عورتوں پر کوئی گناہ نہیں اس تصرف میں جو انہوں نے اپنے بارے میں کیا"۔ دوسری دلیل یہ آیت ہے: "حتی تنکح زوجا غیرہ یہاں تک کہ وہ عورت کسی اور مرد سے نکاح کرے"۔ ان دونوں آیتوں میں اللہ تعالیٰ نے فعل (عقد) کی نسبت عورتوں کی طرف فرمائی اور انہیں اس کا قائل بنایا"۔ جس سے معلوم ہوا کہ وہ اپنا نکاح کرنے میں خود مختار ہے۔ "لا تعضلوہن ان ینکحن ازواجہن" کا جواب یہ ہے کہ ان عورتوں کو کسی طور پر منع نہ کرو۔ بایں طور کہ ان کو گھروں میں بند کر دیا جائے اور نکاح کرنے سے روک دیا جائے۔ اس آیت میں عورت کے اولیاء کو خطاب نہیں بلکہ ان کے سابق شوہر مخاطب ہیں کیونکہ آیت کا ابتدائی حصہ "واذا طلقتم النساء جب تم عورتوں کو طلاق دے چکو"۔ بتاتا ہے کہ خطاب شوہروں کو ہو رہا ہے اور ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ جس مرد نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی پھر اس نے اپنی عدت مکمل کر لی تو اب اس کے سابق شوہر کو یہ جائز نہیں کہ وہ اس عورت کو کسی اور مرد سے شادی کرنے سے منع کرے۔ احادیث سے استدلال کا ہمارا طریقہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "ایم" اپنے نفس کا اپنے ولی سے زیادہ اختیار رکھنے والی ہے اور "ایم" وہ عورت ہے جس کا خاوند نہ ہو۔ وہ خواہ کنواری ہو یا بیوہ۔ اس لفظ کا اہل لغت نے یہی معنی کیا ہے اور امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی نظریہ ہے۔ انہوں نے کہا کہ "ایم" عورتوں میں سے ایسی عورت ہے۔ جیسا مردوں میں سے "اعذب" ہے۔ (اعذب کا معنی تھا بیوی کے بغیر) البتہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ "ایم" سے مراد بیوہ لیتے ہیں اور ہم نے "شرح الجامع" میں اس کا بیان کر دیا ہے اور رسول کریم ﷺ نے فرمایا: "لیس للولی مال لیب امر نکاح کے مقابلہ میں بیوی پر ولی کا حکم لگائیں ہوگا" اور نساء نامی عورت نے عورتوں کو بتلانے کے لیے رسول کریم ﷺ کے سامنے کہا "لیس الی الاباء من امور بنا تنهن شیء یعنیوں کے بارے ان کے باپ دادوں کو اختیار نہیں ہے" اور جب رسول کریم ﷺ نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا کو بیعنام نکاح بھیجا تو انہوں نے یہ عذر پیش کیا کہ اس وقت ان کے اولیاء موجود نہیں ہیں۔ اس پر رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: تمہارے اولیاء میں سے کوئی ایک بھی ایسا نہیں جو میرے ساتھ تیرے نکاح کرنے میں ناخوش ہو۔ عمر و کھڑے ہو اور حضور ﷺ کے ساتھ اپنی ماں کا نکاح کرو۔ آپ نے یہ حکم عمر و ابن ابی سلمہ کو دیا تھا اور ان کی عمر اس وقت سات سال تھی۔ حضرت عمر، حضرت علی اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ بغیر ولی نکاح جائز ہے اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے اپنی صحیحی حضرت خصفہ رضی اللہ عنہا بنت عبد الرحمن کا نکاح منذر بن زبیر سے کر لیا حالانکہ اس وقت عبد الرحمن گھر موجود نہ تھے۔ جب وہ واپس گھر آئے تو انہوں نے شکایت کہا مجھ جیسے شخص کی غیر موجودگی میں اور پوچھتے بغیر اس کا نکاح کیا جاسکتا ہے؟ حضرت عائشہ ام المومنین رضی اللہ عنہا نے فرمایا: کیا منذر کو ناپسند کرتے ہو؟ قسم بخدا! تم خود بھی اس کے ساتھ اپنی بیٹی کا معاملہ کر دیتے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عائشہ سے جو اس کے برخلاف احادیث مروی ہیں وہ غیر صحیح ہیں کیونکہ جب کسی راوی کا فتویٰ اس کی روایت کے خلاف ہوتا ہے اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ وہ روایت ضعیف ہے اور مخالفین کی حدیثوں کا دار و مدار زہری پر ہے اور زہری کی شرائط کا انکار کرتے ہیں اور ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ بالفرض اگر یہ روایت "لانکساح الا بسو لسی ولی کے بغیر نکاح نہیں" صحیح ہوتی تو بیوٹی پر جمول ہوگی کیونکہ لوٹی کا اپنے سوئی کی اجازت کے بغیر نکاح درست نہیں یا صحیفہ یا مجنونہ پر جمول ہے کیونکہ ولی کی اجازت کے بغیر ان کا نکاح بھی صحیح نہیں۔ اس سلسلہ میں جس قدر احادیث بیان کی گئی ہیں۔ ان سب کا یہی مغل ہے یا پھر یہ حدیث احتیاب پر جمول ہے۔ یعنی مستحب یہ ہے کہ کوئی عورت از خود ولی کے بغیر نکاح نہ کرے۔ کیونکہ یہ خالص عورت کا حق ہے اور عورت کے سوا کسی اور کو اس کا ضرر و نقصان لاحق نہیں ہوتا اس لئے اس عقد میں اس کا تصرف اس طرح نافذ

ہوگا جیسا کہ مال میں اس کا تصرف نافذ ہوتا ہے اور اگر عورت کے ناقص العقل ہونے کا اس کے عقد میں دخل ہوتا تو اس وجہ سے اس کا کیا ہوا نکاح درست نہ ہوتا اور اس کا خاوند کو اختیار کرنا اور نکاح کا اقرار بھی صحیح نہ ہوتا اور اگر عورت بمنزلہ صغیرہ ہوتی تو اس کا اقرار نکاح صحیح نہ ہوتا اور ولی کے تصرف میں عورت کی رضامندی شرعاً معتبر ہوتی اور اگر عورت بمنزلہ صغیرہ ہوتی اس کی رضامندی کا اعتبار نہ ہوتا۔ اگر عورت اپنے ولی سے نکاح کا مطالبہ کرے تو ولی پر اس کا نکاح کرنا واجب ہے اور اگر وہ بمنزلہ صغیرہ ہوتی تو یہ مطالبہ پورا کرنا واجب نہ ہوگا۔ ولی سے نکاح کا مطالبہ بھی اس لئے ہے کہ عورت اگر بغیر ولی کے از خود نکاح کرے تو یہ اس کی روایتی شرم و حیا اور تہذیب کے خلاف ہے اور اس کو معاشرہ میں معیوب سمجھا جاتا ہے۔ تاہم وہ اگر اپنا عقد خود کرے تو یہ شرعاً درست اور نافذ العمل ہوگا۔ البتہ اگر عورت بغیر کفو کے نکاح کرے تو اس سے اس کے اولیاء کو ضرر اور عار لاحق ہوگی۔ چنانچہ دفع ضرر کے لئے ان کو اس عقد پر اعتراض دیا گیا جیسا کہ شفعی کفو دفع ضرر کی وجہ سے شفعہ کا حق دیا گیا اور کیونکہ طلب کفو حق اولیاء کے لئے ہے تو نہ فرض کیا جائے گا ان کے حق کو ساقط کرنے پر اور یہ معنی نہیں کرتا عقد کے اصل وجود کو اس کے نفس کے حق میں مثل شریکین میں سے ایک شریک کے کہ جب اس نے مکاتب بنایا غلام کو تو دوسرے کے لئے حق حاصل ہے کہ اس کو اپنے نفس پر سے ضرر دور کرنے کے لئے فسخ کر دے۔ (بسوط حسنی، ج ۵ ص ۱۱۱ اباب النکاح بغیر ولی)

قارئین کرام! صاحب بسوط علامہ حسنی رحمۃ اللہ علیہ نے ان تمام دلائل کا بھر پور طریقہ سے جواب دیا جو امام شافعی اور ان کے ہم نوا اپنے مسلک کی تائید میں پیش کرتے ہیں۔ ان جوابات کے ساتھ ساتھ علامہ موصوف نے مسلک احناف پر جو دلائل پیش کئے ہیں وہ بھی آپ نے ملاحظہ فرمائے۔ ان کا پھر سے ذکر کرنا باعث طوالت ہوگا۔ صرف ان تمام دلائل کا خلاصہ پیش خدمت ہے:

شافعی المسلک حضرات عورت کو اپنا نکاح از خود کرنے کا اختیار نہیں دیتے۔ اگر کسی عورت نے ولی کے بغیر اپنا نکاح کر لیا تو ان کے نزدیک وہ باطل ہے۔ احناف کے نزدیک ہر قسم کی عورت (باکرہ، ثیبہ، بالغہ) اگر ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیتی ہے تو وہ نکاح درست ہے۔ اس کی پھر چند صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ کہ اس نے اپنا نکاح اپنے کفو میں کیا۔ اب ولی کو اعتراض کا حق نہیں ہے اور اگر اعتراض کرے گا تو قاضی اس نکاح کو نافذ کر دے گا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس نے اپنا نکاح غیر کفو میں کیا۔ اب ولی کو اعتراض کا حق حاصل ہے کیونکہ اس کے لئے عار و ننگ کا سبب ہے لہذا وہ قاضی کے ذریعہ اس نکاح کو فسخ کروا سکتا ہے۔ اس بناء پر احناف کہتے ہیں کہ عورت کو اگرچہ نکاح کرنے کا اختیار ہے لیکن صورت ثانیہ میں لزوم نکاح ولی کی رضامندی پر موقوف ہے۔ مختصر یہ کہ شوافع حضرات عورت کے نکاح کا معاملہ ولی کے اختیار میں دیتے ہیں۔ مگر احناف باکرہ، بالغہ اور ثیبہ کے نکاح کا معاملہ ولی کے ہاتھ میں نہیں دیتے۔ ہاں عدم کفو کی صورت میں ولی کو حق دیتے ہیں کہ وہ قاضی کے ذریعہ نکاح فسخ کروا سکتا ہے۔ ان تمام دلائل سے معلوم ہوا کہ کفو کا مسئلہ برحق ہے اور کچھ لوگ ایسے بھی منظر عام پر آئے ہیں جو شوافع اور احناف کے مسلک کے خلاف ایک تیسرا مذہب پیش کرتے ہیں۔ ان کے دماغ میں کچھ فتنور ہے یا وہ اپنی ڈیڑھ ایدھ کی الگ مسجد بنانا چاہتے ہیں۔ ان کے نزدیک کفو (خاندان) کی کوئی اہمیت ہی نہیں بلکہ یہاں تک کہہ گئے کہ سید زاروں کا نکاح غیر سید سے مطلقاً ناجائز ہے لہذا ولی کو کوئی حق نہیں کہ وہ اس پر اعتراض کرے جیسا کہ اس دور کے نئے مجتہد ”مولانا غلام رسول سعیدی“ کا مسلک ہے۔ انہوں نے اسلاف کی عبارتوں کو توڑ موڑ کر اپنی تائید میں پیش کرنے کی کوشش کی اور حنفی کہلانے کے باوجود احناف کی مخالفت کی۔ ”صحیح مسلم“ کی شرح میں کتاب الرضاع کے تحت ایک عنوان یہ بنا دھا۔

مسئلہ کفایت پر مصنف (مولانا غلام رسول سعیدی) کا موقف

کفایت کے سلسلہ میں ہم نے بہت طویل بحث کی ہے اور قرآن مجید، احادیث، آثار اور مذاہب اربعہ کے فقہاء کے اقوال

سے استدلال کیا ہے۔ قرآن مجید، احادیث صحیحہ اور آثار صحابہ سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ نکاح میں کفو کا اصلاً اعتبار نہیں ہے۔ حضرت عمر، حضرت ابن مسعود، عمر بن عبد العزیز، سفیان ثوری، ابن سیرین، امام مالک اور فقہاء احناف میں سے امام ابو الحسن کرمی، امام ابوبکر صفا اور مشائخ عراق کا یہی مسلک ہے اور یہی حق اور صواب ہے۔ امام شافعی اور جمہور فقہاء احناف اور امام احمد کا مختار قول یہی ہے کہ غیر کفو میں نکاح کے لزوم کے لئے ولی کی اجازت شرط ہے اور بعض ضعیف الاسناد احادیث اور آثار سے اس نظریہ کی تائید ہوتی ہے۔ (شرح صحیح مسلم از مولانا غلام رسول سعیدی صاحب ج ۳ ص ۹۹۱)

قارئین کرام! لفظ کفرہ اقتباس اور اس کے عنوان کو بار بار پڑھیں تو اس کے پڑھنے سے آپ کو دو نقاط نظر آئیں گے۔ اس لئے سب سے پہلی بات ہم یہ کہہ دیتے ہیں کہ اس شارح کو ”حنفی“ ہونے پر ناز ہے۔ اب ہم مولانا سعیدی صاحب کے اقتباس کے دو نقاط کی طرف آتے ہیں۔

نقطہ اول: نکاح میں کفو کا اصلاً اعتبار نہیں۔ یہی حق و صواب ہے۔ قرآن کریم، احادیث صحیحہ اور آثار اسی کی تائید کرتے ہیں۔
نقطہ دوم: امام شافعی اور جمہور فقہائے احناف اور امام احمد کا مختار قول یہ ہے کہ غیر کفو میں نکاح کے لزوم کے لئے ولی کی اجازت شرط ہے۔ اس نظریہ کی جو احادیث تائید کرتی ہیں وہ ضعیف الاسناد ہیں۔

ان دونوں باتوں یا دعویٰ کا نتیجہ یہ نکلا کہ امام شافعی، جمہور فقہائے احناف اور امام احمد کا مسلک حق و صواب نہیں کیونکہ اس کی تائید ضعیف الاسناد احادیث سے ہوتی ہے اور اس کے خلاف کی تائید، قرآن کریم، احادیث صحیحہ اور آثار سے ہوتی ہے۔ مولانا غلام رسول سعیدی صاحب حنفی کہلانے کے باوجود اپنا موقف جمہور احناف کے خلاف اپنا ہے۔ احناف کہتے ہیں کہ کفو کا اعتبار ہے۔ سعیدی حنفی کہتے ہیں میں بھی حنفی ہوں لیکن کفو کا اعتبار نہیں کرتے کیونکہ قرآن اور احادیث صحیحہ کفو کے معتبر ہونے کو نہیں مانتے۔ گویا کفو کا اعتبار کرنے والوں کو نہ قرآن سمجھ آیا اور نہ ہی احادیث صحیحہ نظر آئیں۔ لے دے کہ چند ضعیف الاسناد احادیث پر ان کا تکیہ ہے۔ دیکھو! میں نے قرآن سمجھا، احادیث صحیحہ پڑھیں پڑھاں۔ ان سے مجھے حق اور صواب جو ملتا وہ یہی ہے کہ کفو کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

آئیے ہم پہلے یہ ذکر کریں کہ احناف کے نزدیک کفو کا اعتبار ہے۔ علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے ”المسوط“ میں ایک مستقل باب باندھا ”باب الاکفاء“۔ اس باب کی ابتدا علامہ سرخسی نے ان الفاظ سے کی۔ قال اعلم ان الکفاء فی النکاح معتبرۃ۔ نکاح میں کفایت کا اعتبار کیا گیا ہے۔ (ج ۵ ص ۲۳) رہا سعیدی صاحب کا یہ دعویٰ کہ کفایت کے معتبر ہونے پر بعض ضعیف الاسناد احادیث دلالت کرتی ہیں یعنی کوئی صحیح حدیث اس موقف پر پیش نہیں کی جاسکتی تو یہ دعویٰ بھی سراسر غلط اور عدم تحقیق کا آئینہ دار ہے اور احناف کے نظریہ کو حق و صواب کے خلاف ثابت کرنے کی ایک پیچھا نہ کوشش ہے۔ چونکہ ایک حدیث بھی صحیح موجود ہو تو دعویٰ کی تکذیب کے لئے کافی ہوگی۔ اس لئے ہم بطور اختصار چند احادیث ہی ذکر کریں گے جن کی صحت کی تصریح کتب احادیث میں موجود ہے۔

حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: تین باتوں میں اے علی! تاخیر مت کرو نماز جب کہ اس کا وقت ہو جائے۔ جنازہ جب کہ حاضر ہو جائے اور بیوہ کے نکاح میں تاخیر نہ کرو جب اس کو کفول جائے۔ یہ حدیث غریب صحیح ہے اور بخاری و مسلم نے اسے ذکر نہیں فرمایا۔

ان محمد ابن عمر بن علی بن ابی طالب
حدثه عن ابيه عن جده علي ابن ابی طالب ان رسول
الله ﷺ قال ثلاث يا علي لا توخرهن الصلوة
اذا اتت والحجزة اذا حضرت والايم اذا وجدت
كفوا. هذا حديث غريب صحيح ولم يعثر جاه
(مستدرک ج ۳ ص ۶۲۳ طبعہ مجدد آداب دکن، کتاب النکاح)

امام ذہبی نے بھی اس حدیث کے بعد لکھا ”صحیح ہے“۔ گویا صاحب مستدرک حاکم اور ذہبی دونوں اس حدیث کو صحیح کہہ رہے ہیں۔ حاکم نے جو اس کے لئے ”غریب“ کا لفظ استعمال فرمایا۔ اس بارے میں اہل فن بخوبی جانتے ہیں کہ صحیح حدیث کے لئے غریب ہونا کوئی نقص پیدا نہیں کرتا یعنی یہی کہا جا سکتا ہے کہ یہ حدیث خبر مشہور یا متواتر بلکہ خبر واحد ہے لیکن اس کے صحیح ہونے میں کوئی شک اور کوئی اعتراض نہیں ہے۔

ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: اپنے لطفے کے لئے اچھے مقام کو اختیار کرو لہذا کفو میں نکاح کرو اور کفو والوں کو ہی نکاح کر کے دو۔ یہ حدیث صحیح ہے اور امام بخاری اور مسلم نے اس کی تخریج نہیں فرمائی۔

نوٹ: ان دونوں احادیث کو امام بیہقی نے ”سنن کبریٰ“ ج ۲ ص ۱۳۳ پر ذکر فرمایا اور ان پر کسی قسم کی کوئی جرح ذکر نہیں فرمائی جس کا واضح مطلب یہ ہے کہ یہ دونوں احادیث صحیح الاسناد ہیں۔

قال عمر لا یبغی للذوات الاحساب تزوجهن الا من الکفاء قال الشیخ وقد جعل الشافعی المعنی فی اشتراط الولاية فی النکاح کبلا ترضیع الممرأة نفسها فقال لا معنی لها اولی به من ان لا تزوج الکفوا۔

(بیہقی شریف ج ۲ ص ۱۳۳ باب اعتبار الکفاء)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کہ اہل حسب عورتوں کو صرف کفو میں نکاح کرنا چاہیے۔ شیخ نے کہا کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ نے اس کو نکاح میں دلایت کی شرط کے معنی میں لیا ہے تاکہ عورت اپنی ذات کو ضائع نہ کر دے اور شیخ نے فرمایا کہ اس روایت کا بہترین معنی یہی ہو سکتا ہے کہ کوئی عورت کفو کے بغیر نکاح نہ کرے۔

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: عرب آپس میں بعض بعض کے کفو ہیں۔ اسے بزار نے روایت کیا اور ابن کی سند میں سلیمان بن ابی الجون ہے۔ میں نے اس کا ذکر نہیں پایا اور اس کے باقی راوی صحیح راوی ہیں۔

(جب سلیمان سے آگے روایت کرنا والے اور اس کے شیوخ بھی ثقہ ہیں تو پھر اس کی روایت میں کوئی قباحت نہیں رہتی۔)

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: کہ میں حسب و نسب والی عورتوں کو کفو کے بغیر نکاح کرنے سے ضرور روکوں گا۔ امام محمد کہتے ہیں ہمارا اسی پر عمل ہے کہ جب کوئی عورت غیر کفو میں شادی کر لیتی ہے پھر اس کا ولی اس بات کو قاضی یا امام کے پاس لے گیا تو امام ان دونوں کے درمیان تفریق ڈال دے۔ یہی قول امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کہ میں کفو کے

عن عائشة ام المومنین ان رسول الله ﷺ قال تخیر والنظفکم فانکحوا لا کفاء وانکحوا الیہم۔ هذا حدیث صحیح ولم یخرجاه۔ (مستدرک ج ۲ ص ۱۶۳ کتاب النکاح تزوجوا الودود والودود مطبوعہ جیرا باد)

قال عمر لا یبغی للذوات الاحساب تزوجهن الا من الکفاء قال الشیخ وقد جعل الشافعی المعنی فی اشتراط الولاية فی النکاح کبلا ترضیع الممرأة نفسها فقال لا معنی لها اولی به من ان لا تزوج الکفوا۔

(بیہقی شریف ج ۲ ص ۱۳۳ باب اعتبار الکفاء)

عن معاذ بن جبل قال قال رسول الله ﷺ العرب بعضها الکفاء لبعض وبعضها الکفاء لبعض رواه البزار وفيه سلیمان بن ابی الجون ولم اجد ذکرة وبقية رجاله رجال صحیح۔ (مجمع الزوائد ج ۳ ص ۲۷۵ باب الکفاء)

(جب سلیمان سے آگے روایت کرنا والے اور اس کے شیوخ بھی ثقہ ہیں تو پھر اس کی روایت میں کوئی قباحت نہیں رہتی۔)

خبرنا ابو حنیفہ عن رجل عن عمر بن الخطاب انه قال لا تمنع فروج ذوات الاحساب الا من الکفاء قال محمد وبهذاناخذ اذا تزوجت المرأة غیر کفو فرقعها ولها الی الامام فرق بینهما وهو قول ابی حنیفہ رحمة الله۔

(کتاب الامار ج ۹۵ باب تزوج الکفاء مطبوعہ دائرة القرآن کراچی)

قال عمر رضی اللہ عنہ ابن الخطاب لا تمنع

فروج ذوات الاحساب الا من الکفاء۔
بغیر حسب و نسب والی عورتوں کو شادی کرنے سے ضرور روکوں گا۔

(مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۱۵۲ باب الکفاءة کتبا اسلامیه بیروت)

عن الثوری قال لوان رجلا تری قوما فقال انی
عربی فسزوج الیهم فوجده و مولی کان لهم ان
یردوا نکاحه وان قال انا مولی فوجده و نبطی ارد
النکاح۔
(مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۱۵۲)

جناب ثوری فرماتے ہیں کہ ایک شخص کسی قوم میں آیا اور اپنے
متعلق کہا کہ میں عربی ہوں پھر ان میں اس نے شادی کر لی بعد میں
معلوم ہوا کہ وہ عربی نہیں ہے تو ان لوگوں کو نکاح رد کرنے کا حق
ہے اور اگر اس نے کہا تھا کہ میں مولی ہوں اور نکلا بیٹی تو بھی اس کا
نکاح رد کیا جائے گا۔

لحجہ فکر یہ

قارین کرام! غور فرمائیں کہ نام نہاد مجتہد مولانا سعیدی صاحب یہ کہتے ہیں کہ ”کفو“ کا نکاح میں معتبر ہوتا جن احادیث سے
ثابت ہے وہ ضعیف الاسناد ہیں۔ یہ وہ احادیث ہیں جن کو محدثین کرام نے صحیح کہا۔ ”کتاب الآتاز“ کی روایت نے تو صراحتاً حضرت
عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کا یہ اعلان ذکر کیا کہ ذی حسب عورتوں کو کفو کے بغیر نکاح کرنے میں ہم لازماً اور ہر صورت میں روکیں
گے۔ اگر کفو کا اعتبار نہ ہوتا تو فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کا یہ اعلان نہ ہوتا۔ اسی لئے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہی ہمارا مسلک
ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ بھی یہی فرماتے ہیں کہ عورت اگر غیر کفو میں نکاح کرے تو ولی کو فتح کرنے کا اختیار ہے لہذا احادیث
صحیحہ سے ثابت ہوا کہ کفو کا اعتبار ہے۔ اگر کفو کا اعتبار نہ ہوتا تو ”مصنف عبدالرزاق“ کی روایت میں نہ آتا کہ اگر کسی نے اپنے آپ کو
عربی بتا کر کسی عربی عورت سے نکاح کیا پھر وہ غیر عربی نکلا تو کفو نہ ہونے کی وجہ سے اس عورت کے اولیاء کو نکاح فتح کرنے کا حق
ہے۔ مسئلہ کفو کے معتبر ہونے پر احناف کی بکثرت کتابیں شاہد ہیں جیسا کہ شامی، فتح القدر اور بحر الرائق وغیرہ۔

امام بیہقی کی روایت اور اس سے بھونڈا استدلال

مولانا غلام رسول سعیدی صاحب نے ”شرح مسلم“ میں ج ۳ ص ۹۷ پر ایک واقعہ بحوالہ بیہقی نقل کیا۔ وہاں سیدہ زینب بنت جحش
کے نکاح کا ذکر کرتے ہوئے لکھا کہ آپ نے زینب بنت جحش کا نکاح ایک غلام سے کر لیا اور حسب و نسب کے سارے سہارے بدل
ڈالے لیکن کمال چالاکی سے امام بیہقی کا اس روایت کے بارے میں اپنا فیصلہ گول کر دیا گیا۔ امام بیہقی لکھتے ہیں ”وان کسان اسنادہ
لا تقوم بمثلہ حجة اگرچہ اس حدیث کی اسناد اس وجہ کی نہیں کہ ان سے حجت پکڑی جاسکے۔“ سعیدی صاحب کے اسی استدلال کو
صاحب فتح القدر ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے بطور اعتراض نقل کر کے پھر اس کا رد فرمایا۔ ملاحظہ ہو:
اگر تم اعتراض کر دو کہ حضور ﷺ نے فاطمہ بنت قیس کا نکاح باوجود قریشیہ ہونے کے اسامہ بن زید سے کر دیا حالانکہ
اسامہ قریشی نہیں تھے۔ اس کا جواب یہ ہے:

ان وقوع هذه ليس يستلزم تلک النساء
الصغيرة بل العلم محیط بان هن کبار خصوصاً
بنت قیس کانت ثیبا کبیرة حین تزوجها اسامة
وانما جاز لاسقاطهن حق الکفاءة هن و اولیائهن
هذا۔ (فتح القدر ج ۲ ص ۳۱۸ فصل فی الکفاءة مبر)

اس واقعہ کا ہو جانا اس کو مستلزم نہیں ہے کہ وہ عورتیں صغیرہ
یعنی کم عمر تھیں بلکہ بیہقی بات ہے کہ وہ سب بڑی تھیں۔ خاص کر
فاطمہ بنت قیس شیبہ کبیرہ تھیں۔ جب ان سے حضرت اسامہ نے
شادی کی۔ اس نکاح کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ ان عورتوں نے خود
بھی اور ان کے اولیاء نے بھی کفایت کا حق ساقط کر دیا تھا۔

معلوم ہوا کہ فقہائے احناف کے نزدیک کفو کا اعتبار ہے اور سعیدی صاحب نے خود ساختہ حنفی مسلک کو ثابت کرنے کے لئے فقہائے احناف کی عبارات کو توڑ موڑ کر پیش کیا جس سے وہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ مسلک حنفی وہی ہے جو میرا ہے حالانکہ اس کا اور احناف کا مسلک بالکل جدا ہیں۔ اب ہم چند نمونے سعیدی صاحب کی عبارات سے پیش کرتے ہیں کہ جن کو انہوں نے اپنی تائید میں نقل کیا ہے۔

علامہ سرخسی لکھتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: تمام لوگ کنگھی کے دندانوں کی طرح ہیں۔ کسی عربی کو کسی عجمی پر کوئی فضیلت نہیں۔ فضیلت صرف تقویٰ سے حاصل ہوتی ہے۔ یہ حدیث قرآن مجید کی اس آیت کے موافق ہے ”ان اکرم مکم عند اللہ اتقکم تم میں سے جو شخص سب سے زیادہ اللہ سے ڈرنے والا ہے وہ اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ معزز ہے۔“ رسول کریم نے فرمایا: تم سب آدم علیہ السلام کی اولاد ہو۔ علامہ سرخسی فرماتے ہیں یہ دلائل مساوات پر دلالت کرتے ہیں اور فضیلت کا مدار عمل پر ہے۔ جو شخص عمل میں تاخیر کرتا ہے اس کا نسب اسے جلدی مرتبہ نہیں دلا سکتا۔ حضرت ابوطیبہ (تجام) نے بنو بیاضہ کی ایک عورت کو نکاح کا پیغام بھیجا۔ اس کے گھر والوں نے اسے رشتہ دینے سے انکار کر دیا۔ نبی کریم نے فرمایا: ”زوجوا ابا طیبہ الا تفعلوہ تکن فی الارض فساد کبیر فقالوا نعم وکرامتہ۔ ابوطیبہ سے شادی کروا دینا نہیں کرو گے تو زمین میں بہت بڑا فتنہ اور فساد برپا ہوگا تو انہوں نے کہا ہم بخوشی ایسا کریں گے۔“ حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے عرب کی ایک قوم میں نکاح کا پیغام بھیجا تو حضور ﷺ نے حضرت بلال سے فرمایا: ان لوگوں سے کہو کہ رسول کریم تمہیں حکم دیتے ہیں کہ مطلوبہ عورت کے ساتھ میری شادی کر دو۔ حضرت سلمان فارسی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی کو نکاح کا پیغام بھیجا۔ انہوں نے قبول کر لیا اور نکاح کرنے کا پروگرام بنایا بعد میں کسی اور کا دھوکے سے نکاح نہ ہو سکا۔ علامہ سرخسی نے جو کچھ بیان کیا ہے یہی اسلامی تعلیمات کی روح ہے۔

(شرح صحیح مسلم از سعیدی صاحب ج ۳ ص ۹۶۵)

قارئین کرام! اگر آپ کے پاس علامہ سرخسی کی تصنیف ”المبسوط“ ہو تو اس کو سامنے رکھیں اور تحریر بالا کو بھی سامنے رکھ کر دونوں کا موازنہ کریں۔ اس سے آپ کو دودھ کا دودھ اور پانی کا پانی واضح ہو جائے گا۔ ایک نہیں کئی خیانتوں سے تحریر بالا مزین کی گئی اور پھر آخر میں بڑی بھولی بھالی صورت بنا کر لکھ دیا کہ ”علامہ سرخسی نے جو کچھ بیان کیا یہی اسلامی تعلیمات کی روح ہے۔“ حقیقت یہ ہے کہ سعیدی نے جو دلائل اپنا مدعا ثابت کرنے کے لئے ”مبسوط“ سے نقل کئے۔ علامہ سرخسی نے جہاں اپنا مسلک ذکر کیا ہے، وہ ان دلائل کا رد ہے۔ صاحب مبسوط نے عنوان یہ باندھا ہے۔ باب الاکفاء۔ اس کے بعد ابتدا یوں فرمائی۔ ان الکفاء۔ فی النکاح معتبرۃ من حیث النسب الا علی قول سفیان ثوری۔ اور اس کے بعد انہوں نے سفیان کے دلائل ذکر فرمائے۔ و حجتہ فی ذالک قوله علیہ السلام الناس سواسیۃ کاسنان المشط لا فضل لعربی علی عجمی۔ یعنی کفو کا نکاح میں اعتبار کیا گیا ہے۔ ہاں جناب سفیان ثوری کا قول ہے کہ کفو معتبر نہیں ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: تمام لوگ کنگھی کے دندانوں کی طرح برابر ہیں۔ کسی عربی کو کسی عجمی پر کوئی فضیلت نہیں۔ اسی طرح سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے جناب سفیان ثوری کے وہ دلائل ذکر فرمائے جن کو وہ مسلک کی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ ان کا مسلک آپ پڑھ چکے ہیں۔ گویا کفو کے غیر معتبر ہونے کے تمام دلائل جناب سفیان ثوری کی طرف سے صاحب مبسوط نے ذکر فرمائے۔ ان دلائل کو سعیدی نے ذکر کرنے کے بعد لکھ دیا کہ علامہ سرخسی نے جو کچھ لکھا ہے یہ اسلامی تعلیمات کی روح ہے گویا سفیان ثوری کے وہ دلائل جو علامہ سرخسی کے مسلک کے خلاف ہیں۔ سعیدی صاحب نے انہیں اس رنگ میں پیش کیا کہ یہ خود علامہ سرخسی کا مسلک ہے۔ اس سے آپ حضرات بخوبی سمجھ چکے ہوں گے کہ یہ کیسا انداز استدلال ہے اور لوگوں کو دھوکہ میں رکھنے کی کیسی گھناؤنی تصنیفی سازش ہے؟ جناب سفیان ثوری کے دلائل ذکر

فرمانے کے بعد علامہ سرحدی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے جوابات یوں تحریر فرمائے:

کفو کے معنی ہونے میں ہم احناف کی حجت و دلیل حضور ﷺ کا یہ قول مبارک ہے: قریش بعض ان کے بعض کے کفو ہیں۔ قبیلہ بمقابلہ قبیلہ کے طور پر اور عرب ایک دوسرے کا کفو ہیں باعتبار قبیلہ کے اور موالیٰ باعتبار مرد کے ایک دوسرے کا کفو ہے اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: خیر دار! عورتوں کی شادی صرف ان کے اولیاء ہی کریں اور کفو کے بغیر ان کی شادی ہرگز نہ کریں۔ کفوات عرب معاشرت میں ہر دور کے اندر مطلوب رہی حتیٰ کہ لڑائی میں بھی اس کا خیال رکھا جاتا تھا۔ اس کا بیان ان تین آدمیوں کے واقعہ سے ہوتا ہے جو غزوة بدر میں کفار کی طرف سے میدان میں لڑنے کے لئے نکلے۔ یعنی عتبہ، شیبہ اور ولید۔ ان کے مقابلہ کے لئے تین انصاری نوجوان نکلے تو ان کفار نے کہا ذرا اپنا نسب بیان کرو تو انصاری حضرات نے اپنا نسب بیان کیا تو کہنے لگے تم واقعی معزز قوم کے افراد ہو گین ہم اپنے کفو قریش میں سے چاہتے ہیں کہ ہمارے مقابلہ پر اتریں۔ یہ تینوں انصاری حضور ﷺ کے پاس واپس آگئے اور اس بات کو عرض کیا۔ پس حضور ﷺ نے فرمایا ان کفار نے ٹھیک کہا ہے پھر آپ نے حضرت حمزہ، علی المرتضیٰ اور عبیدہ بن حارث کو ان کا مقابلہ کرنے کے لئے نکلنے کا حکم دیا تو جب حضور ﷺ نے ان کفار کے مقابلہ کفو کا انکار نہ کیا جو لڑائی کے لئے انہوں نے طلب کیا تھا تو کفو کا اعتبار نکاح میں تو اس سے کہیں زیادہ اہم ہے کیونکہ نکاح عمر بھر کے لئے منعقد ہوتا ہے اور اس میں بہت سی اغراض اور بہت سے مقاصد ہوتے ہیں۔ مثلاً محبت، الفت، عشرت اور رشتہ داری کی بنیاد وغیرہ۔ اور یہ باتیں کفو کے درمیان ہی مکمل ہو سکتی ہیں اور عورت کا مالک ہونا اس میں دراصل ایک قسم کی عورت کے لئے ذلت ہے۔ اسی بات کی طرف حضور ﷺ نے اشارہ فرمایا اور فرمایا کہ نکاح غلامی ہے لہذا تم میں سے ہر ایک کو خوب غور کرنا چاہیے کہ وہ اپنی ٹہنی کو کہاں بیاہتا چاہتا ہے اور اپنے آپ کو ذلیل کرنا حرام ہے۔ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: مؤمن کو زینہ نہیں دیتا کہ وہ اپنے آپ کو ذلیل

و حجتنا فی ذالک قوله علیہ السلام قریش بعضهم اکفاء لبعض بطن بطن والعرب بعضهم اکفاء لبعض رجل برجل وفی حدیث جابر رضی اللہ عنہ ان النبی ﷺ قال الا لا یزوج النساء الا الاولیاء ولا یزوجن الا من الاکفاء وما زالت الکفاءة مطلوبة فیما بین العرب حتی فی القتال بیانہ فی قصة الثلاثة الذین خرجوا یوم بدر للبراز عتبة وشيبة والولید فخرج الیہم ثلاثة من فیان الانصار فقالوا لہم انتسبوا فانتسبوا فقالوا ابناء قوم کرام ولکننا نرید اکفاءنا من قریش فخرجوا الی رسول اللہ ﷺ فاخبروه بذالک فقال ﷺ صدقوا فامر حمزة وعلیا وعبیدہ بن الحارث رضوان اللہ علیہم اجمعین بان ینخرجوا الیہم فلما لم ینکر علیہم طلب الکفاءة فی القتال ففی النکاح اولی وھذا لان النکاح یعقد للعمر ویشتمل علی اغراض ومقاصد من الصحبة والالفة والعشرة وتاسیس القرباات وذالک لایتم الا بین الاکفاء وفی اصل المالك علی المرأة نوع ذلہ وفیہ اشارہ رسول اللہ ﷺ فقال النکاح رق فلینظر احدکم ان یضع کریمتہ واذا لال النفس حرام قال ﷺ لیس للمومن ان ینذل نفسه وانما جوز ما جوز منه لاجل الضرورة وفی استفراس من لا یکافئها زیادة الذل ولا ضرورة فی ھذه الزیادة فلھذا اعتبرت الکفاءة والمراد من الاثار النبی روھا فی احکام الاخرة وبہ نقول ان التفاضل فی الاخرة بالتقوی۔

(الموطا للسرحدی ج ۳ ص ۲۳ باب الکفاءة مطبوعہ لبنان بیروت)

کرے اور شریعت نے جو طریقہ اس بارے میں جائز قرار دیا وہ ضرورت کی خاطر ہے اور عورت کا کسی ایسے مرد کے ماتحت ہونا جو اس کا کفو نہ ہو زیادہ ذلت کا باعث ہوتا ہے۔ اس ذلت کی زیادتی کی کوئی ضرورت بھی نہیں۔ اس لئے کفایت کا اعتبار کیا گیا ہے اور وہ آثار جن کو جناب سفیان ثوری رضی اللہ عنہ نے ذکر فرمایا ان کا تعلق آخرت کے احکام کے ساتھ ہے اور ہم بھی اس کے قائل ہیں کہ آخرت میں فضیلت اور بڑائی کا مدار تقویٰ پر ہی ہے۔

سادات لڑکیوں کا غیر سادات سے نکاح کا جواز زر وے احادیث و آثار

”علامہ بیہقی روایت کرتے ہیں۔ حضرت ابن عباس روایت کرتے ہیں کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے مجھ پر وحی فرمائی تھی کہ میں اپنی دونوں صاحبزادیوں کا نکاح (کے بعد دیگرے) حضرت عثمان سے کروں۔ (دوسری روایت علامہ بیہقی کی نقل کی ہے) جس میں مذکور ہے کہ ام کلثوم بنت علی المرتضیٰ کے عقد کا عمر فاروق کے ساتھ ہوا۔ ان دو حدیثوں کے ذکر کرنے کے بعد سعیدی صاحب نے یوں نتیجہ نکالا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ غیر کفو میں رشتہ کرنے کے لئے لڑکی کے عام اولیاء اور وراثہ کا راضی ہونا ضروری نہیں ہے۔ صرف ولی اقرب کی رضا ضروری ہے اور یہ کہ لڑکی اور اس کا ولی اقرب راضی ہو تو سید زادی کا نکاح غیر کفو میں ہو سکتا ہے۔“ (شرح صحیح مسلم از سعیدی صاحب ج ۳ ص ۹۷۵-۹۷۷)

اس قسم کی روایات و آثار لکھنے کے بعد سعیدی صاحب اپنا موقف بیان کرتے ہیں:

مسئلہ کفایت میں مصنف کا موقف

”کفایت کے سلسلہ میں ہم نے بہت طویل بحث کی ہے اور قرآن و احادیث اور آثار مذاہب اربعہ کے فقہاء کے اقوال سے استدلال کیا ہے۔ قرآن مجید اور احادیث صحیحہ اور آثار صحابہ سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ نکاح میں کفو کا اصلاً اعتبار نہیں ہے۔“

(شرح صحیح مسلم از سعیدی صاحب ج ۳ ص ۹۹۱)

”سادات لڑکیوں کا غیر سادات سے نکاح“ اس عنوان کے تحت دو حدیثی واقعات جناب سعیدی صاحب نے نقل کئے۔ ایک کا تعلق حضور ﷺ کی دو صاحبزادیوں اور حضرت عثمان کے ساتھ ہے اور دوسرے کا تعلق حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے ہے۔ ان دونوں رشتہوں کے بعد سعیدی صاحب لکھتے ہیں۔ ”غیر کفو میں رشتہ کرنے کے لئے لڑکی کے عام اولیاء اور وراثہ کا راضی ہونا ضروری نہیں ہے ان“۔ گویا ان دونوں رشتوں میں سعیدی صاحب کے نزدیک کفو نہیں ہے۔ ان میں کفو کی نئی کرنا حدیث صحیحہ و صریح کی مخالفت ہے کیونکہ حضور ﷺ نے واضح طور پر فرمایا کہ قریش بعض بعض کے کفو ہیں۔ اب ہم ان دونوں رشتوں کے طرفین کو دیکھتے ہیں۔ ان میں سے پہلا رشتہ ہے جس میں ایک طرف حضور ﷺ کی صاحبزادی ہے ان کا قریشیہ ہونا مسلم ہے اور دوسری طرف حضرت عثمان رضی اللہ عنہ ہیں۔ ان کا بھی قریشی ہونا امر یقینی ہے تو اس رشتہ کو غیر کفو میں قرار دینا کوئی علمی خدمت ہے؟ دوسرا رشتہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی کا ہے جو قریشیہ ہیں اور اہل حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ بھی قریشی ہیں۔ جب قریش ایک دوسرے کے کفو ہیں تو پھر اس رشتہ کو غیر کفو میں ہونا کس طرح درست قرار دیا جائے؟ لہذا عنوان جو باندھا تھا اس کے تحت جن احادیث و واقعات سے اس عنوان کو ثابت کرنے کی کوشش کی گئی وہ غلط اور فریب دہی پر مبنی ہے۔ ہاں ان احادیث کے نتیجے میں ایک بات سعیدی صاحب سے بے خیالی میں درست بھی

نکل گئی۔ وہ یہ کہ ”ولی اقرب کی رضا مندی سے غیر کفو میں نکاح ہو سکتا ہے“۔ اس کا صاف مطلب یہ کہ غیر کفو میں ولی اقرب کی رضا مندی کا اعتبار ہے۔ اگر ولی اقرب اس نکاح پر راضی نہ ہو تو وہ اسے فسخ کر دیا سکتا ہے لیکن خود نتیجہ نکالنے والے مصنف کا اپنا موقف یہ ہے کہ ”نکاح میں کفو کا اصلاً اعتبار نہیں ہے۔“ اس مطلق نفی اور عام انکار کا مطلب یہ ہے کہ کفو نکاح کے جواز کے لئے اور لزوم نکاح کے لئے کسی کے لئے بھی کفو کا ہونا شرط نہیں ہے اور سعیدی صاحب کا یہ مسلک ائمہ اربعہ کے مسلک کے خلاف ہے، اور پھر انہوں نے ہردعویٰ کا رد کیا ہے۔ دوسرا اس میں بے ادبی کا پہلو بھی نکلتا ہے۔ اس لئے میں نے یہ دوسری مثال پیش کی ہے کہ احادیث سے جن دو نکاحوں کا ذکر کیا گیا ان کو غیر کفو میں ہونا قرار دینا اور ان سے نتیجہ اور آخر میں اپنا موقف بیان کرنا کہ نکاح میں اصلاً کفو کا اعتبار نہیں اس میں جو خیانت کی گئی وہ ہر انصاف کرنے والے مسلمان پر عیاں ہے۔ ادھر خود سعیدی صاحب نے فقہاء اربعہ کے مذاہب بیان کرتے ہوئے ”شرح صحیح مسلم“ ص ۹۹۰ ج ۳ پر لکھا ہے ”جمہور علماء نے کفو کو نکاح کے لزوم کے لئے شرط قرار دیا ہے“ بلکہ سب کے جو اقوال نقل کئے ہیں ان سے یہی واضح ہوتا ہے کہ لزوم نکاح کے لئے کفو کا اعتبار کیا گیا ہے۔

نوٹ: سعیدی صاحب نے ”شرح صحیح مسلم“ ج ۳ ص ۹۸۷ پر ایک عنوان باندھا ”نوادری کی روایت سے غیر کفو میں نکاح کے بطلان پر استدلال کی تحقیق“۔ علامہ شامی کا قول نقل کیا کہ ظاہر روایت کے مطابق نکاح کے لزوم میں کفو کفایت معتبر ہے اور حسن کی روایت یہ ہے کہ کفو کفایت نکاح کی صحت کی شرط ہے اور یہی مفتیؒ یہ ہے۔ بہر چند کہ ظاہر الروایۃ میں صحت نکاح میں کفو کا اعتبار نہیں لیکن نوادری کی روایت جو حسن بن زیاد سے مروی ہے اس میں صحت نکاح کے لئے کفو کی شرط ہے۔

قارئین کرام! غور فرمائیں۔ شامی کی عبارت منقولہ یہ ہے ”ظاہر الروایۃ کے مطابق نکاح کے لزوم میں کفو معتبر ہے۔“ گویا لزوم نکاح کے لئے کفو کے ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے۔ پھر خود نتیجہ نکالا کہ ”بہر چند کہ ظاہر الروایۃ میں صحت نکاح میں کفو کا اعتبار نہیں۔“ حالانکہ یہی سعیدی صاحب ص ۹۹۰ پر لکھ چکے ہیں کہ ”جمہور علماء نے کفو کو نکاح کے لزوم کے لئے شرط قرار دیا ہے۔“ اس سے واضح ہوا کہ لزوم نکاح کے لئے کفو کا ہونا صرف معتبر ہی نہیں بلکہ شرط ہے۔ بہر صورت کفو خواہ لزوم نکاح کے لئے شرط ہو یا روایت حسن بن زیادہ صحت نکاح کے لئے شرط ہو۔ کفو کے نام معتبر ہونے کا کوئی بھی قائل نہیں۔ کفو کفایت کا اصلاً معتبر نہ ہونا صرف اور صرف سعیدی صاحب کا اجتہاد ہے۔ اس لئے اگر ہم ان کی ساری بحث کا خلاصہ یوں بیان کریں تو درست ہوگا وہ یہ کہ سعید زادی کا غیر سعید سے نکاح بہر طور جائز ہے کیونکہ نکاح میں ان کے نزدیک کفو کفایت کا اصلاً اعتبار نہیں۔ گویا لزوم نکاح اور صحت نکاح دونوں تحقق ہو گئے۔ یہ مسلک ائمہ اربعہ کے مسلک کے بالکل خلاف ہے لہذا بالکل غلط ہے۔

نہ جائے رفتن نہ پائے ماندن

سعیدی صاحب نے حسن بن زیاد رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کی تردید ظاہر الروایۃ سے کی اور ظاہر الروایۃ کی اہمیت بیان کرتے ہوئے علامہ شامی اور دوسرے مشائخ کے بارے میں یوں تنقید کی کہ ظاہر الروایۃ کے مقابلہ میں نوادری کی روایت پر فتویٰ دینا یعنی حسن ابن زیاد رحمۃ اللہ علیہ کی روایت پر فتویٰ دینا اصول کے خلاف ہے اور صحیح نہیں ہے۔ ”شرح صحیح مسلم“ ج ۳ ص ۹۸۷ پر لکھا ہے کہ امام شامی نے خود ”رد المحتار“ ج ۱ ص ۱۱۱ پر لکھا ہے۔ الفسوی اذا اختلفت کان الترجیع بظاہر الروایۃ۔ یعنی کسی فتویٰ کا جب ظاہر الروایۃ سے تعارض آجائے تو ترجیح ظاہر الروایۃ کو ہوتی ہے نیز علامہ شامی نے لکھا ہے کہ غیر ظاہر الروایۃ وہ کتابیں ہیں جن کے بارے میں یہ صحت سے ثابت نہیں ہو سکا کہ یہ امام محمد کی تصنیف ہیں یا وہ امام محمد کی تصنیف نہیں ہیں بلکہ حسن بن زیاد کی تصنیف ہیں۔

سعیدی صاحب کے مذکورہ کلام کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ علامہ شامی اور دوسرے مشائخ نے جو ظاہر الروایۃ کے خلاف فتویٰ دیا ہے۔ یہ اصول کے خلاف ہے۔ پھر اپنا مؤقف جو لکھا ”یعنی نکاح میں کفو کا اصلاً اعتبار نہیں۔“ یہ بھی ظاہر الروایۃ کے بالکل خلاف ہے۔ اب سوچنے کا مقام ہے کہ علامہ شامی وغیرہ اگر بقول سعیدی صاحب ظاہر الروایۃ کے خلاف فتویٰ دیں تو وہ اصول کے خلاف ہو اور جب اپنی باری آئے اور ظاہر الروایۃ کے خلاف اپنا مؤقف پیش کریں تو یہ عین اصول کے مطابق ہو؟ بریں عقل و دانش باید گریست۔ حقیقت یہ ہے کہ سعیدی صاحب نے شامی کا رد کرنے کے لئے ظاہر الروایۃ کی اہمیت بیان کی۔ اس میں نہ تو وہ شامی کے معتقد اور نہ ہی ظاہر الروایۃ کے پابند ہیں۔ اگر علامہ شامی کے معتقد ہوتے تو انہوں نے اپنی شہرہ آفاق کتاب ”رد المحتار“ کے مقدمہ ص ۷۰ میں علامہ سرخسی کے متعلق ان خیالات کا اظہار کیا ہے:

واعلم ان من كتب مسائل الاصول كتاب الكافي للحاكم الشهيد وهو كتاب معتمد في نقل المذهب شرحه جماعة من مشايخ منهم شمس الانمة السرخسي وهو المشهور بمسوط السرخسي قال العلامة الطرطوسي مسوط السرخسي لا يعمل بما يخالفه ولا يركن الا اليه ولا يفسي ولا يعول الا اليه.
(رد المحتار ج ۱ ص ۷۰ مطلب رقم الحنفی)

معلوم ہوتا چاہیے کہ اصول کے مسائل جن کتابوں میں درج ہیں ان میں سے کتاب الکافی بھی ہے جو علامہ حاکم شہید رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف ہے اور یہ وہ کتاب ہے جو مذہب حنفی کے نقل کرنے میں قابل اعتماد ہے۔ اس کی بہت سے مشائخ نے شرحیں لکھیں۔ ان میں سے ایک شرح شمس الانمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ کی ہے جو مبسوط للسرخسی کے نام سے مشہور ہے۔ علامہ طرطوسی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ علامہ سرخسی کی مبسوط کے خلاف فتویٰ نہیں دیا جاتا اور اس کے خلاف قول پر نہ عمل ہوتا ہے اور نہ ہی ادھر کوئی مائل ہوتا ہے۔ سب کی نظریں اسی پر پڑتی ہیں۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے علامہ سرخسی کی کتبی اہمیت بیان فرمائی۔ اگر سعیدی صاحب شامی کے معتقد ہوتے تو ان کے ممدوح کی ہرگز مخالفت نہ کرتے کیونکہ علامہ سرخسی نے ”المسوط“ باب الاکفایہ ص ۲۲ پر دو ٹوک الفاظ میں لکھا ہے ”اعلم ان الکفایۃ فی النکاح معتبرۃ۔ نکاح میں کفایت کا اعتبار کیا گیا ہے“ لیکن سعیدی صاحب نکاح میں کفو کے سرے سے منکر ہیں اور نہ ہی یہ شارح ظاہر الروایۃ کے معتقد ہیں کیونکہ اگر ظاہر الروایۃ کو واقعہ اور حقیقہ قابل فتویٰ سمجھتے تو اس کے خلاف ہرگز فتویٰ نہ دیتے۔ اور نہ ہی اپنا مؤقف بالکل اس کے خلاف بیان کرتے۔ تو معلوم ہوا کہ ظاہر الروایۃ کا سہارا لے کر علامہ شامی اور دیگر مشائخ کی تردید کر کے اور پھر ظاہر الروایۃ کے خلاف اپنا مؤقف اپنا کر دراصل انہوں نے اپنے جہت مطلق ہونے کا دعویٰ کیا ہے کیونکہ آج کل اجتہاد کا یہی طریقہ رہ گیا ہے۔

غلام رسول سعیدی صاحب نے اپنا مؤقف ثابت کرنے کے لئے علامہ کاسانی صاحب ”البدائع والصنائع“ کے کلام سے بھی استدلال کیا ہے۔ ان کی عبارت یہ ہے۔ مولانا کاسانی کا بھی جمہور فقہاء حنفی کی طرح یہی مسلک ہے کہ غیر کفو میں لزوم نکاح کے لئے ولی کی اجازت شرط ہے۔ اس کے باوجود انہوں نے امام ابو الحسن کاشفی کا نظریہ بڑی فراخ دلی سے بیان کیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ جمہور علماء نے کفو کو نکاح کے لزوم کے لئے شرط قرار دیا اور امام کاشفی نے کہا ہے: کفو نکاح کے لئے اصلاً شرط نہیں ہے۔ امام مالک سفیان ثوری، حسن بصری کا بھی یہی قول ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوطیب نے بنی بیانہ کو نکاح کا پیام دیا انہوں نے نکاح سے انکار کر دیا۔ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: ابوطیب سے نکاح کرو۔ اگر تم نے ایسا نہ کیا تو زمین میں بہت فتنہ اور فساد ہوگا اور روایت ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے انصاری کی ایک قوم کو نکاح کا پیام دیا۔ انہوں نے حضرت بلال کو رشہ دینے سے انکار کر دیا رسول اللہ

ﷺ نے حضرت بلال سے فرمایا: ان سے جا کر کہو کہ رسول اللہ ﷺ تم کو حکم دیتے ہیں کہ میرے ساتھ آج لڑکی کا نکاح کر دو حالانکہ حضرت بلال غیر کفو تھے۔ اگر نکاح میں کفو شرط ہوتا تو آپ حضرت بلال کو غیر کفو میں نکاح کا حکم نہ دیتے اور حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: کسی عربی کو کجی پر فضیلت حاصل نہیں ہے سوائے پرہیزگاری کے اور یہ اس پر نفس مرتع ہے کہ نکاح میں کفو شرط نہیں ہے۔ اگر کفوات شرط ہوتی۔ اس کا سب سے زیادہ اعتبار قصاص میں کیا جاتا کیونکہ جتنی احتیاط قصاص کے باب میں ہوتی ہے اور کسی باب میں نہیں ہوتی۔ اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ اعلیٰ شخص کو ادنیٰ شخص کے بدلہ میں قتل کر دیا جاتا ہے۔ (ترجمہ بدائع الصنائع) اس کے بعد خود اپنی طرف سے سعیدی صاحب لکھتے ہیں۔ دراصل اسلام میں مسلمانوں کے درمیان ادنیٰ و اعلیٰ کا کوئی تصور نہیں ہے۔ ”آپ نے فرمایا: بس مسلمان برابر ہیں۔“ (شرح صحیح مسلم از سعیدی ج ۳ ص ۹۹۰)

علامہ کاسانی نے امام کرفی کا نقطہ نظر نقل کر کے اس کا رد کیا کیونکہ یہ جمہور کے مسلک کے خلاف تھا اور سعیدی صاحب اسے گول کر گئے۔

قارئین کرام! سعیدی صاحب چونکہ اپنے اجتہاد کے اثبات کے درپے ہیں۔ اس کے لئے خواہ انہیں سختی کھلانے کے باوجود جمہور احناف کے مسلک کی تردید کرنا پڑے تو اس سے بھی دریغ نہیں کرتے بلکہ امام محمد اور امام اعظم رضی اللہ عنہ کے مسلک پر بھی انہیں اعتماد نہیں ہے۔ امام کرفی کے نظریہ کے دلائل پر اکتفا کرنا اور ان کے مقابلہ میں جمہور کے دلائل اور امام کرفی کے دلائل کا رد ذکر نہ کرنا دراصل قارئین کو یہ باور کرانا ہے کہ جمہور کے پاس قوی دلائل نہیں جس کی وہ تصریح بھی کر چکے ہیں کہ کفو کا اعتبار جن دلائل اور آثار سے ثابت ہوتا ہے وہ کمزور اور ضعیف ہیں۔ امام کرفی کا نظریہ اور ان کے دلائل سعیدی صاحب کی زبانی ”بدائع الصنائع“ سے آپ ملاحظہ کر چکے ہیں۔ چونکہ سعیدی صاحب کا موقف ان دلائل سے ملتا جلتا ہے اس لئے تصویر کا ایک رخ دکھا کر گزر گئے۔ آئیے اسی ”بدائع الصنائع“ سے امام کرفی کے دلائل کا جواب ملاحظہ کریں اور اس کے تناظر میں سعیدی صاحب کا موقف بھی پرکھیں:

ولنا ما روی عن رسول اللہ ﷺ انه قال لا یزوج النساء الا الاولیاء ولا یزوجن الا من الاکفاء ولا مهر اقل من عشرة ہراہم ولان مصالح النکاح تختل عند عدم الکفاءة لانہا لا تحصل الا بالاستفراش والمرأة تستکف عن استفراش غیر الکفو وتعبر بذالک فتجشل المصالح ولان الزوجین یجری بینہما مباسطات فی النکاح لا یبقی النکاح بدون تحملہا عادة والتحمل من غیر الکفو امر صعب ینقل علی الطبايع السلیمة فلا یندم النکاح مع عدم الکفاءة فلزم اعتبارہا ولا حجة لہم فی الحدیثین لان الامر بالتزویج یحتمل انہ کان ندب الیہم الی الافضل وهو اختیار الدین وترک الکفاءة فیما سواہ والاقتصار علیہ وهذا لا ینصح جواز الامتناع وعندنا الافضل اعتبار الدین اور ہماری دلیل وہ روایت ہے جو رسول کریم ﷺ سے مروی ہے۔ آپ نے ارشاد فرمایا: عورتوں کی شادی صرف ان کے اولیاء ہی کریں اور وہ بھی صرف کفو میں کریں اور دس درہم سے حق مہر ہرگز کم نہیں ہے اور کفو کا نکاح میں ہونا اس لئے بھی ضروری ہے کہ نکاح کی مصلحتیں کفو کے نہ ہونے کی وجہ سے ضل میں پڑ جاتی ہیں کیونکہ عورت سے ہم بستری کے بغیر وہ مصلحتیں نہیں مل سکتیں اور عورت غیر کفو کے لئے فرش بننے سے منہ چراتی ہے اور اسے اپنے لئے تنگ و عار جانتی ہے لہذا کفو نہ ہونے کی وجہ سے مصلحتیں حاصل نہ ہو سکیں گی اور اس لئے بھی کفو ضروری ہے کہ میاں بیوی کے درمیان نکاح کے ذریعہ بے تکلفی آ جاتی ہے اور عادتاً ان کو برداشت کے بغیر نکاح پائی نہیں رہتا اور غیر کفو سے ان کا برداشت کرنا نہایت مشکل ہوتا ہے اور وہ سلیم الطبع لوگوں پر گراں گزرتا ہے لہذا عدم کفوی صورت میں نکاح میں دوام نہیں رہتا اس لئے کفوات کا اعتبار لازماً ہے اور مخالفین کے لئے مذکورہ دو احادیث میں کوئی

حجت و دلیل نہیں ہے کیونکہ حضور ﷺ کا ان کو شادی کر دینے کا حکم احتمال رکھتا ہے کہ وہ لوگ از روئے استحباب و ندب افضل بات کو مد نظر رکھیں اور وہ ہے کسی کے دل کو پسند کرنا اور اس کی خاطر کفایت پر اصرار نہ کرنا اور اس سے استناع کا جواز ممنوع نہیں ہو گا اور ہمارے نزدیک بھی دین کا لحاظ کرنا اور اسی پر اکتفا کرنا افضل ہے۔ دوسرا احتمال ان احادیث میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضور ﷺ نے انہیں وجوبی حکم دیا ہو کہ ان دونوں سے شادی کر دو اگرچہ باہم کفایت نہیں ہے۔ یہ مخصوص ان لوگوں کے لئے ہے جیسا کہ سرکارِ دو عالم ﷺ نے ابوطیبہ کو اپنا خون شریف پینے کی اجازت مرحمت فرمائی تھی اور حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کے تہا ہوتے ہوئے گواہی قبول کرنے کو مخصوص فرمایا اور بھی کئی مثالیں ہیں اور جہاں خصوصیت آجائے وہ دوسروں کی شرکت کا مقام نہیں رہتا۔ ہم نے مذکورہ دو احادیث کو ان معانی پر اس لئے محمول کیا ہے تاکہ دلائل کے درمیان توفیق ہو جائے۔ رہا تیسری حدیث کا معاملہ تو اس سے مراد احکامِ آخرت میں برتری ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں اور کفو کو قصاص پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ قصاص کی مشروعیت ”زندگی“ کے لئے ہے اور کفایت کا اعتبار قصاص میں اگر کیا جائے تو اس مصلحت کے فوت ہونے پر منتج ہو گا۔ اس لئے کہ ہر شخص یہی چاہتا ہے کہ وہ اپنے اس دشمن کو مار ڈالے جو اس کا کفو نہیں ہے اس لئے قصاص میں کفو کے اعتبار کرنے سے مطلوبہ مصلحت فوت ہو جائے گی اور نکاح کے معاملہ میں کفایت کا اعتبار کرنا اس کی مصلحت کو پختہ کرتا ہے جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

قارئین کرام! امام کرخی کا مسلک اور ان کے دلائل چونکہ جمہور احناف کے نظریہ کے خلاف تھے اس لئے صاحب البدائع والصنائع نے پہلے ان کا نظریہ پھر ان کے دلائل اور اس کے بعد جمہور کی طرف سے ان دلائل کا جواب ذکر فرمایا لیکن سعیدی صاحب اگر امام کرخی کے دلائل کا ذکر کرنے لگے تو ازراہ انصاف انہیں چاہیے تھا کہ علامہ کاسانی کی وہ عبارت بھی لکھتے جو ان دلائل کے جواب میں تھی۔ سعیدی صاحب نے سوچا کہ اگر ایسا کر دیا گیا تو کسے کرائے پر پانی بھر جائے گا اور اپنے جدید نظریہ کی سب پر قلعی کھل جائے گی۔ ائمہ اربعہ میں سے کسی کا وہ مؤقف نہیں ہے جو سعیدی صاحب نے کھڑا۔ زیادہ سے زیادہ ان ائمہ سے یہ ملتا ہے کہ محنت نکاح کے لئے کفو شرط نہیں ہے لیکن اس کے معتبر ہونے کا کسی نے بھی انکار نہیں کیا لیکن سعیدی صاحب شرط کی نئی کو اپنے مخصوص نظریہ کے ثابہ کرنے کے لئے عوام کی آنکھوں میں مٹی ڈال کر یہ تاثر دینا چاہتے ہیں کہ نکاح میں کفو کا اصلاً اعتبار نہیں ہے حالانکہ ذی علم جانتے ہیں کہ عدم شرط سے عدم اعتبار لازم نہیں آتا۔ ادھر تمام ائمہ حضرات نے لزوم نکاح کے لئے ولی کی رضا کو شرط قرار دیا ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

و الاقتصار علیہ و یحتمل انه کان امر ایجاب امرہم بالتزویج منہما مع عدم الکفاءة تخصیصا لہم بذالک كما خص اباطیبة بالمکین من شرب دمه ﷺ و خص خزیمة بقبول شہادته و حده و نحو ذالک و لا شركة فی موضع الخصوصیة حملنا الحدیثین علی ما قلنا توفیقا بین الدلائل و اما الحدیث الثالث فالمراد به احکام الاخرة. و به نقول و القیاس علی القصاص غیر سدید لان القصاص شرع لمصلحة الحیوة و اعتبارة الکفاءة فیہ یودی الی تقویت هذه المصلحة لان کل احد یقصد قتل عدوه الذی لایکافئه فنفوت المصلحة المطلوبة من القصاص و فی اعتبارة الکفاءة فی باب النکاح تحقیق المصلحة المطلوبة من النکاح من الوجه الذی یبنا. (البدائع والصنائع ج ۲ ص ۳۱۷ فصل وضا کفاءة الزوج مطبوعہ بیروت لبنان)

سعیدی صاحب نے کفو کے غیر معتبر ثابت کرنے کے لئے احادیث کفو پر جرح کرنے کے لئے یہ عنوان باندھا (احادیث کفو کی فنی حیثیت، شرح صحیح مسلم)۔

اس عنوان سے قبل سعیدی صاحب نے دو احادیث نقل کیں۔ ایک ”مجمع الزوائد“ ج ۳ ص ۲۷۵ باب الکفایات سے ہے جس کا ترجمہ ان کے الفاظ میں یہ ہے ”حضرت جابر رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ عورتوں کا نکاح صرف ان کے کفو میں کیا جائے اور ان کا نکاح صرف ان کے اولیاء ہی کریں اور ان کا مہر دس درہم سے کم نہ ہو۔ اس حدیث کو امام ابو یعلیٰ نے روایت کیا ہے اور اس کی روایت کا ایک راوی بشر بن عتیق ہے جو کہ متروک ہے۔“

دوسری حدیث ”المسند رک“ ج ۲ ص ۱۶۳ سے نقل کی گئی ہے۔ جس کا ترجمہ یہ ہے:

حضرت ام المؤمنین عائشہ روایت کرتی ہیں کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا: اپنی اولاد کے لئے رشتہ پسند کرو۔ خود بھی کفو میں نکاح کرو اور کفو میں رشتہ دو۔ مکرہ بن عبد البرایت نے بھی اس حدیث کو روایت کیا۔ ہر چند کہ حاکم نیشاپوری نے اس کو صحیح قرار دیا لیکن صحیح حدیث میں حاکم کا تساہل مشہور ہے۔ علامہ ذہبی لکھتے ہیں یہ حدیث حارث سے مروی ہے اور وہ صحیح ہے اور مکرہ نے اس کی متابعت کی ہے اور اس کو محمد شین نے ضعیف قرار دیا ہے۔ (شرح صحیح مسلم از سعیدی ج ۳ ص ۹۸۱)

ان دونوں احادیث پر سعیدی صاحب اپنا فیصلہ یوں سناتے ہیں ”یہ دو دونوں ضعیف الاسناد احادیث مرفوعہ ہیں جن پر کفو کے اس عظیم الشان مسئلہ کی بنیاد رکھی گئی ہے۔“ اس کے بعد انہوں نے مندرجہ بالا عنوان باندھا اور پھر فنی حیثیت کو ان الفاظ سے بیان کیا ہے۔

”صاحب ہدایہ نے اعتبار کفو کے لئے جو حدیث پیش کی ہے وہ پہلی حدیث ہے یعنی حضور ﷺ نے فرمایا کہ عورتوں کا نکاح صرف ان کے کفو میں کیا جائے۔ حافظ ذہبی اس حدیث کی سند پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس حدیث کی سند میں ایک راوی بشر بن عتیق ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ بشر بن عتیق متروک الحدیث ہے اس کی حدیث کا کوئی متابیع نہیں ہے۔ امام احمد بن حنبل نے کہا کہ بشر بن عتیق کی روایات جھوٹی اور موضوع ہوتی ہیں۔ ابن حبان نے کہا کہ یہ نقات سے موضوعات روایت کرتا ہے۔ سوائے اظہار تعجب کے اس کی حدیث کو کتاب میں لکھنا جائز نہیں۔ عقلی نے بھی امام احمد بن حنبل سے نقل کیا کہ اس کی احادیث موضوعہ ہیں۔ بیہقی نے کہا کہ کفو کے بارے میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں ان میں سے اکثر حجت نہیں۔ ان روایات میں حضرت علی کی یہ روایت ”ثلاثة لا تسوخرها۔ وفيه الايم اذا وجدت كفوا یعنی تین چیزوں میں تاخیر نہ کرنا اور اس میں یہ بھی ہے کہ غیر شادی شدہ عورت کا کفو لیا جائے تو اس کے نکاح میں تاخیر مت کرو۔“ اس حدیث کو ترمذی نے روایت کر کے کہا ”ساواه اسنادہ متصلا میرے خیال میں یہ حدیث منقطع ہے۔“ حاکم نے اس حدیث کو روایت کر کے کہا کہ امام بخاری اور مسلم نے اسے روایت نہیں کیا لیکن یہ حدیث صحیح ہے۔ صاحب ہدایہ نے بھی اس حدیث سے کفو کے اعتبار ہونے پر استدلال کیا ہے۔ ابن جوزی نے کفایات کے اعتبار پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے ”تخيرا والنظفكم وانكحوا الاكفاء۔“ اپنی اولاد کے لئے رشتوں کو پسند کرو اور کفو میں ان کا نکاح کرو۔“ یہ حدیث جتنی اسانید سے مروی ہے وہ سب ضعیف ہیں۔ حافظ ذہبی کی ایک بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اعتبار کفو کے سلسلہ میں حضرت علی کا یہ اثر صحیح سے مروی ہے ”تین چیزوں میں تاخیر مت کرو جب غیر شادی شدہ لڑکی کا کفو لیا جائے اس کے نکاح میں تاخیر مت کرو۔“ (شرح صحیح مسلم از سعیدی ج ۳ ص ۹۸۱-۹۸۲)

کفو کے معتبر ہونے کے بارے میں پہلی حدیث جو پیش کی جاتی ہے وہ بشر بن عتیق راوی کی وجہ سے ضعیف ہے۔ دوسری حدیث کا ایک راوی حارث صحیح ہے۔ اسے بھی محمد شین نے ضعیف قرار دیا ہے اور تیسری روایت حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر چونکہ متصل

الاسناد نہیں لہذا یہ بھی ضعیف ٹھہرا۔ انہی روایات پر کفو کے اعتبار کا دار و مدار تھا جو قابل استدلال نہیں ہیں لہذا کفو کا معیار ہونا بھی قابل اعتبار نہیں۔

فنی حیثیت کو کمزور فریب کے فن سے آراستہ کیا گیا

تخیر و النطفہ کم و انکحوا الاکفاء یہ وہ روایت ہے جس کی سعیدی صاحب ”فنی حیثیت“ ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔ ”اس میں حارث نامی راوی تہم ہے اور عمر مد نے اس کی متابعت کی ہے اور اس کو محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے۔ اس کی تمام اسانید ضعیف ہیں۔“

ہم اس فنی حیثیت کو فن رجال کے ماہرین کے سامنے پیش کرتے ہیں تاکہ قارئین کرام کو معلوم ہو جائے کہ اس حدیث کی فنی حیثیت وہی ہے جو سعیدی صاحب نے بیان کی، یہ ان کا اپنا فن تھا اور محققین احناف کچھ اور کہتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

قلت اخرجہ الحاکم فی المستدرک فی النکاح کذالک وقال صحیح الاسناد ولم یخرجاه انتھی والمصنف استدلال بہذا الحدیث علی اعتبار الکفاءة ولم يتعرض لاشراطها ولا ذکر الخلاف فیہ والحدیث ظاہر فی اشراطها قال البیہقی فی المعرفة قال الشافعی واصل الکفاءة مستنبط من حدیث بریرة لانه علیہ السلام انما خیرھا لان زوجھا لم یکن کفوا انتھی۔ واستدل ابن جوزی فی التحقیق علی اشراطها بحدیث عائشة عنہ علیہ السلام قال تخیروا النطفکم وانکحوا الاکفاء وھذا روی من حدیث عائشة و من حدیث انس و من حدیث عمر بن الخطاب من طرق عدیدة کلھا ضعيفة استوفیناھا والکلام علیھافی کتاب الاسعاف.

(نسب الراوی ج ۳ ص ۱۹۷ کتاب النکاح فصل فی الکفاءة)

سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث پاک کے بارے میں حوالہ بالا میں لکھا کہ یہ حدیث مختلف طرق سے مروی ہے جو بھی ضعیف ہیں تو اس بارے میں اصول حدیث کا ایک اصل یہ ہے کہ ایک ضعیف حدیث جب مختلف طریقوں سے منقول ہو تو اس کا ضعف جاتا رہتا ہے لہذا یہ حدیث ”حدیث صحیح“ کے درجہ میں آجائے گی۔ دوسری بات یہ کہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث بالاتفاق ضعیف نہیں کیونکہ حاکم نے اسے صحیح قرار دیا اور ابن جوزی ایسے ناقد نے جو تعدیل و جرح میں انتہائی سخت ہیں، اس حدیث سے نکاح میں کفو کا ہونا ”شرط“ قرار دیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر ابن جوزی کے نزدیک یہ حدیث بالاتفاق ضعیف ہوتی تو اس سے کفو کا نکاح میں شرط ہونا استنباط نہ فرماتے۔

قارئین کرام! آپ نے دیکھا کہ سعیدی صاحب نے اسی حدیث کا نثر صدیقہ رضی اللہ عنہا کو اپنے مفروضہ مقصد کے ثابت کرنے کے لئے کس طرح ناقابل عمل قرار دیا اور اس کی فنی حیثیت جو بیان کی اس میں کہاں تک صداقت ہے اور وہ کتنی حقائق پر مبنی ہے؟ بہر حال جس طرح انہوں نے اسے متروک اور ناقابل عمل قرار بنایا ان کے لئے تو ایسا کرنا مفید ہو سکتا ہے لیکن حقائق اس کے برعکس ہیں اور فقہائے احناف نے اسے قابل استدلال و حجت سمجھتے ہوئے اسی سے یہ مسئلہ اخذ فرمایا ہے کہ کفو کا ہونا نکاح میں شرط ہے۔

سیدنا حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے اثر کے بارے میں سعیدی صاحب نے لکھا کہ اس کی اسناد چونکہ متصل نہیں ہیں لہذا عدم اتصال کی بناء پر یہ قابل حجت نہیں ہے۔ یہ بھی ان کی اپنی تحقیق ہے۔ حقیقت حال یہ ہے کہ اولاً اس اثر کا عدم اتصال متفق علیہ نہیں ہے اور ثانیاً اگر کوئی تابعی، کسی صحابی سے روایت کرے اور اس روایت کا اتصال ثابت نہ بھی ہو، پھر بھی وہ روایت ”غیر معتبر“ نہیں ہوتی۔ جیسا کہ اصول حدیث میں موجود ہے۔ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے اثر کے بارے میں ”فتح الربانی“ کی عبادت ملاحظہ ہو:

نکاح میں کفو کا مطلب یہ ہے کہ مرد اسلام، حریت، اصلاح اور حسن و کسب میں عورت جیسا ہو۔ اس حدیث کی تخریج ابن ماجہ، صحیح ابن حبان، حاکم نے مستدرک میں اور ترمذی نے کی ہے اور ترمذی نے اسے حدیث غریب کہا اور کہا کہ اس کی اسناد کو میں نے متصل نہیں پایا اور امام ترمذی نے اس کے عدم اتصال پر دلیل یہ پیش کی ہے کہ علی المرتضیٰ کے صاحبزادے عمر جو اس حدیث کے راوی ہیں، ان کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ان کا حضرت علی المرتضیٰ سے سماع ثابت نہیں۔ ابو حاتم نے کہا کہ ان کا سماع ثابت ہے لہذا یہ متصل الاسناد ہوئی اور دوسری دلیل امام ترمذی نے یہ دی کہ اس کا ایک راوی سعید بن عبد اللہ جعفی مجہول ہے لیکن ابن حبان نے اسے ثقہ راویوں میں شمار کیا ہے۔

(والمکفوف فی النکاح ان یکون الرجل مثل المرأة فی الاسلام والحرية والصلاح والنسب والحسن والكسب (تخریجہ) (جہ، حب، ک، وهذا) وقال هذا حدیث غریب وما ارى اسنادہ بمتصل واعلال الترمذی له بعدم الاتصال لانه من طریق عمر بن علی ابیہ علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ قبیل ولم یسمع منه وقد قال ابو حاتم انه سمع منه فاتصل الاسناد وقد اعلمه الترمذی ایضا بسجھالة سعید بن عبد اللہ الجعفی ولكن عده ابن حبان فی الثقات. (فتح الربانی جو یوب سنہ امام احمد زینل شیبانی ج ۹ ص ۱۹۹ البرادۃ الی تخریر البیت وتضام دین)

قارئین کرام! ”فتح الربانی“ کی درج بالا عبادت سے آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ حدیث علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ بالا حقائق ”غیر متصل“ نہیں بلکہ عدم اتصال کی وجہ امام ترمذی نے بیان کی وہ خود کمزور ہے۔ آپ نے دیکھا کہ ان کی پہلی دلیل یہ تھی کہ علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے عمر نامی بیٹے کا سماع ان سے ثابت نہیں لیکن ابو حاتم ایسے ناقد نے ان کا سماع تسلیم کیا اور متبادل الی الغیم بھی یہی ہے کہ بیٹا جب باپ سے کوئی بات نقل کرتا ہو تو اس نے یہ بات سنی ہوگی۔ بہر حال اقتضال اور عدم اتصال میں سعیدی صاحب نے جو عدم اتصال کو ترجیح دی وہ لائق اعتبار نہیں۔ اسی طرح امام ترمذی کی دوسری دلیل ایک راوی سعید بن عبد اللہ کے مجہول ہونے کی بنا پر تھی لیکن یہ بھی بالا حقائق مجہول نہیں کیونکہ جب ابن حبان نے ان کو ثقہ شمار کیا ہے۔ (توجہات بالا حقائق کے ہوتے ہوئے ”ثقات“ کا قول کیسے کیا جا سکتا ہے؟) مختصر یہ کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے مذکورہ اثر سے فقہاء احناف نے نکاح میں کفو کا ہونا شرط قرار دیا ہے۔ اس پر بہت سی اور احادیث اور آثار حجت ہیں لیکن سعیدی صاحب نے کفو کے غیر معتبر ہونے پر جو دو عدد روایات اور ایک اثر پیش کیا وہ خود مختلف فیہ ہیں جس کی بنا پر قابل حجت نہیں۔

قارئین کرام! سعیدی صاحب کا کفو کے اعتبار پر صرف تین روایات کو ذکر کر کے یہ کہنا کہ اس مسئلہ پر صرف یہی تین روایات ہیں اور وہ بھی ضعیف الاسناد ہیں بلکہ یہاں تک کہ تمام روایات کو ضعیف الاسناد کہہ دیا یعنی ان کو ملی تو تین تھیں، وہ تو ان کے فن کے مطابق ضعیف ہو گئیں اور ان کے علاوہ جو نہ ملیں یا ذکر نہ کیں، ان کو اسی حکم میں داخل کر کے قارئین پر دھاک بٹھانے کی کوشش کی۔ یہ ان کی انتہائی زیادتی ہے۔ ہم اور سعیدی صاحب جب امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے مقلد کہلاتے ہیں اور امام اعظم رضی اللہ عنہ نے کفو کے معتبر ہونے پر آخر احادیث سے استدلال کیا ہے اور مذکورہ احادیث کے راوی ہبشر بن عتیک اور حارث وغیرہ کے بارے میں ہم ان سے دریافت کر سکتے ہیں کہ امام اعظم رضی اللہ عنہ کو یہ حدیثیں جب پہنچیں تو ان کے روایت کرنے والوں میں یہ حضرات بھی تھے۔ ان راویوں کا زمانہ تو امام صاحب کے دور کے بہت بعد کا ہے۔ روایات مذکورہ کو ان کی وجہ سے ضعیف الاسناد قرار دیا گیا جب یہ لوگ موجود تھے، پیدا بھی نہیں ہوئے تھے تو بھی ان روایات کے مفہوم پر عمل ہوا اور وہ یہی عمل کرنا ان کے کفو کا اعتبار ہے لہذا کفو کا اعتبار کرنا ان روایات کے پیش نظر اس وقت بھی تھا، جب یہ ضعیف راوی ابھی پیدا بھی نہ ہوئے تھے اس لئے ان ضعیف راویوں کی پیدائش سے قبل ان احادیث میں ضعف کیسے آگیا؟ سعیدی صاحب کو یہ ثابت کرنا چاہیے تھا کہ روایت سرے سے ہی ضعیف الاسناد ہے اور یہ پوری محنت سے بھی ثابت نہ کر پائیں گے۔

گزشتہ طور میں آپ سعیدی صاحب کا موقف پڑھ چکے ہیں اور ان کے بزعم ان کا موقف ظاہر الروایۃ کے مطابق ہے جسے انہوں نے علامہ شامی وغیرہ پر اعتراض کرتے ہوئے اختیار کیا تھا۔ اب احادیث کی فنی حیثیت بیان کرنے چلے تو ظاہر الروایۃ کو بھی بس پشت ڈال گئے۔ ظاہر الروایۃ امام محمد کی وہ تصانیف ہیں، جو ان کی ثابت ہیں اگر ان میں کفو کے معتبر ہونے پر روایات مل جائیں تو پھر ازراہ انصاف ان سے امید کی جاسکتی ہے کہ وہ دورنی چھوڑ کر ایک مضبوط موقف پر آجائیں گے۔ مسئلہ کفو کے معتبر ہونے پر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایات ذکر فرمائیں جن میں ضعف کا احتمال نہیں ہے۔ کتب ظاہر الروایۃ سے چند روایات پیش خدمت ہیں:

محمد عن یعقوب عن ابی حنیفۃ رضی اللہ
قال قریش بعضهم اکفاء لبعض والعرب بعضهم
اکفاء لبعض ومن كان له ابوان فی الاسلام فضاء
من السوالی فهم اکفاء ولا یكون کفوا فی شیء ان
لم یجد مهرا ولا نفقة. (جامع الصغیر امام محمد ص ۳۰ باب فی
الاکفاء مطبوعہ دار القرآن کراچی پاکستان)

امام محمد کہتے ہیں کہ مجھے یعقوب نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے بیان کیا فرمایا: کہ قریش بعض ان کے بعض کے لئے کفو ہیں اور عرب بعض، بعض کے لئے کفو ہیں اور جس شخص کے والدین یا اس سے زائد لوگ موالی میں سے مسلمان ہوں وہ بھی کفو ہیں اور اگر مرد حق مہر اور نان و نفقہ نہیں پاتا تو اس کا اور عورت کا کفو نہیں ہو سکتا۔

قارئین کرام! کفو کے معتبر ہونے پر سعیدی صاحب نے جن احادیث کو منتخب کیا چونکہ ان میں کچھ قیل و قال تھی اس لئے اپنا موقف وہ انہی سے ثابت کر سکتے تھے۔ کفو کے بارے میں جامع الصغیر کی مذکورہ روایت اس کتاب سے نقل کی گئی ہے جو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی فقہی تصنیف ہے اور اسے تمام نے ظاہر الروایۃ میں شامل مانا ہے۔ اگر مسئلہ کی صحیح تحقیق اور اس بارے میں روایات کی صحیح فنی حیثیت معلوم کرنا ہوتی تو یہ روایت بھی سامنے رکھی جانی۔ روایت مذکورہ میں اگرچہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی اسناد ذکر نہیں فرمائیں لیکن اتنی بات ضرور ہے کہ آپ نے یہ حدیث کس صحابی سے یا تابعی سے یا زائعی سے ہوگی اور ان کی ثقاہت یقینی اور متفق علیہ ہے۔

محمد قال اخبرنا ابو حنیفۃ عن رجل عن
عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنہ انه قال لا منعن
امام محمد بیان کرتے ہیں کہ ہمیں امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے ایک شخص سے اور اس شخص نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ

فروج ذوات الاحساب الا من الاكفاء قال محمد وبهذا نأخذ اذا تزوجت المرأة غير كفو فرفعها وليها الى الامام فرق بينهما وهو قول ابى حنيفة رحمة الله عليه.
(کتاب الآثار تصنیف امام محمد ص ۹۵ باب تزوج الاكفاء مطبوعہ کراچی)

سے بیان کیا فرمایا کہ ہم ضرور بالعسر وحسب ونسب والی عورتوں کو بغیر کفو کے نکاح کرنے سے روکیں گے۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا یہی مسلک ہے۔ جب کوئی عورت بغیر کفو میں شادی کر لیتی ہے پھر اس کا ولی اس کو قاضی یا امام کے پاس لے گیا تو قاضی ان دونوں میں بیوی کے درمیان تفریق کر دے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔

یہ روایت بھی سعیدی صاحب چھوڑ گئے۔ ظاہر الروایۃ کی کتاب سے ہے۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ ایک واسطہ سے اسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بیان فرما رہے ہیں جس کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ وہ شخص مجبول کوئی تابعی ہے اور قرون فاضلہ کا کوئی راوی ہے۔ اگر مجبول بھی ہو تو اس کی بنا پر روایت کو یہ کہنا درست نہیں ہوتا کہ یہ حدیث حجت نہیں ہے۔ احناف کا قاعدہ ہے "والمجهول فی القرون الفاضلة حجة عندنا قرون فاضلہ میں مجبول ہمارے احناف کے نزدیک حجت ہے"۔

اس کتاب الآثار کی روایت کو امام محمد اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہما نے اپنا مسلک قرار دیا۔ اب سعیدی صاحب امام صاحب کے مسلک کو نہیں مان رہے تو معلوم ہوا کہ نکاح میں کفو کا اعتبار امام اعظم اور امام محمد کے نزدیک مسلم ہے۔ ان کے مسلک کو چھوڑ کر کفو کو اصلاً نا معتبر کہنا ایک مجتہدانہ نظریہ ہے جس سے سعیدی صاحب اپنے اجتہاد کو ان کے مقابلہ میں قوی قرار دے کر کفو کا مطلق انکار کر رہے ہیں۔

اگر کوئی آزاد شدہ تعلقہ اسلامی لے آیا پھر اس نے ایک تعلقہ عورت سے شادی کر لی جو کبھی لوٹری نہ رہی تو وہ اس عورت کا کفو نہیں اور عورت کے اولیاء کو حق ہے کہ ان دونوں کے درمیان تفریق کر وادیں۔

ولو اسلم هذا التعلقی المعققتزوج عربیا من بنی تغلب لم یجسر علیہا رقی فلم یکن کفوا لہا وللالیاء ان یفرقوا بینہما.

(زیادات التزیادات ص ۱۱۸ المکتبۃ المدینۃ لاہور)

بنی تغلب میں سے جو کبھی غلام رہا ہو وہ اس تعلقہ کا کفو نہیں ہو سکتا جو کبھی بھی غلام نہ رہا ہو۔

ان من جبری علیہ الرقی من بنی تغلب لیس بنظیر لمن لم یجسر علیہ الرقی. (زیادات التزیادات ص ۱۱۸)

نوٹ: "زیادات التزیادات" کی مذکورہ عبارت کے تحت علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا: "لانه لما جبری علیہ حکم رقی صار حکمہ حکم المولی والمولی لا یكون کفوا للعربی کیونکہ جب اس تعلقہ پر غلامی کا حکم لگا تو اس کا معاملہ غلام کا سا ہو گیا اور غلام خالص عربی کا کفو نہیں ہو سکتا۔"

کفو کے معتبر ہونے پر ایک حدیث صحیح اور ایک اتر صحیح

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: صاحب نسب عورتوں کو اپنے کفو میں ہی شادی کرنی چاہیے۔ شیخ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے نکاح میں ولایت کی شرط اس لئے لگائی تاکہ عورت اپنے آپ کو ضائع نہ کر بیٹھے۔ فرمایا اثر کا معنی صرف یہی ہے کہ صرف کفو میں ہی شادی کریں۔

قال عمر رضی اللہ عنہ لا ینبھی للوات الاحساب تزوجہن الا من الاکفاء (قال الشیخ) رحمة الله عليه وقد جعل الشافعی رحمة الله عليه المعنی فی اشتراط الولاء فی النکاح کیلاتضع المرأة نفسها (۴) فقال لا معنی له اولی بہ من ان لا تزوج الا کفوا.

(تتبعی ج ۳ ص ۱۳ کتاب النکاح باب اعتبار الکفوة)

عن معاذ بن جبل قال قال رسول الله ﷺ العرب بعضهم اكفاء لبعض والموالي بعضهم اكفاء لبعض رواه البزار وفيه سليمان بن ابى الجون ولم اجد من ذكره وبقية رجاله رجال الصحيح. وعن سلمان الفارسی قال نهانا رسول الله ﷺ ان ننكح نساء العرب رواه الطبرانی فی الاوسط وله فی الكبير نفضلکم بفضل رسول الله ﷺ یعنی العرب لانكح نساء کم ورجال الكبير ثقات. ومن الثابت البنانی ان ابا الدرداء ذهب مع سلمان الفارسی یخطب امرأة من بنی لیث فدخل فذكر فضل سلمان سابقته واسلامه وذكر انه یخطب الیهم فساتهم فلانة فقالوا اما سلمان فلا نزوجه ولكننا نزوجک فنزوجهام ثم خرج فقال انه قد كان شیء وانى استحی ان اذکر لک ما ذاک فاخبره ابو الدرداء بالخبر فقال سلمان انا احق انا استحی منك ان اخطبها وكان قد قضاها لک رواه الطبرانی ورجالہ ثقات الا ان ثابتاً لم یسمع من سلمان ولا من ابی الدرداء.

(مجمع الزوائد ج ۳ ص ۲۷۵ باب الکفایة مطبوعه بیروت)

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: عرب بعض، بعض کے کفو ہیں اور غلام آپس میں کفو ہیں۔ اسے بزار نے روایت کیا۔ اس کی سند میں سلیمان بن ابی الجون راوی کا مجھے کہیں اتنے پتہ نہیں ملتا۔ اس کے علاوہ بقیہ تمام راوی حدیث صحیح کے راوی ہیں۔ سلمان فارسی کہتے ہیں کہ حضور ﷺ نے ہمیں عربی عورتوں سے شادی کرنے کی ممانعت کر دی تھی۔ اسے طبرانی نے اوسط میں ذکر کیا ہے اور طبرانی نے کبیر میں ان الفاظ میں اسے روایت کیا کہ ہم عربیوں کو اپنے اوپر اس لئے فضیلت دیتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ افضل ہیں۔ یعنی عربی عورتوں سے ہم نکاح نہیں کریں گے۔ اس کے راوی ثقہ ہیں۔ ثابت بنانی بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابو درداء، جناب سلمان فارسی کے ساتھ بنو لیث کی ایک عورت سے شادی کے لئے گئے، اندر گئے اور گھروالوں سے حضرت سلمان فارسی کی سبقت فی الاسلام وغیرہ خوبیاں بیان کیں اور فرمایا کہ وہ تم سے فلاں نوجوان عورت کا رشتہ مانگتے ہیں۔ ان لوگوں نے کہا سلمان کو تو ہم رشتہ نہیں دیں گے ہاں تم کر سکتے ہو تو حضرت درداء نے شادی کر لی پھر باہر تشریف لائے اور فرمانے لگے کچھ بات چیت ہوئی لیکن آپ کو بتانے سے مجھ کو شرم آتی ہے۔ سلمان فارسی نے کہا بتا دو کوئی حرج نہیں تو حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ نے بات بتائی۔ سلمان فارسی بولے کہ حق میرا بنتا ہے کہ میں تم سے شرم کروں کہ میں نے اس عورت سے رشتہ کرنا چاہا حالانکہ وہ تیری قسمت میں تھی۔ اسے طبرانی نے روایت کیا اور اس کے تمام راوی ثقہ ہیں۔ مگر ثابت بنانی نے نہ تو سلمان فارسی اور نہ ہی ابو درداء سے سماع کیا۔

قارئین کرام! ”مجمع الزوائد“ کی تین احادیث آپ نے ملاحظہ فرمائیں۔ ان کے تمام راوی ثقہ ہیں اور جو ان پر جرح کی گئی ہے وہ ایسی نہیں کہ ان احادیث کی صحت پر اثر انداز ہو اور احادیث مذکورہ قابل استدلال نہ رہیں۔ طبرانی کی کبیر والی روایت جرح سے خالی ہے اور اس کے بعد والی تیسری حدیث بھی صحیح ہے۔ صرف یہ بات ہے کہ تابعی حضرت ثابت بنانی کا صحابی (سلمان فارسی، ابو درداء) سے سماع ثابت نہیں لیکن یہ صحت حدیث کے لئے معتبر نہیں۔ خلاصہ کلام یہ کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیفات جو کہ ظاہر الروایۃ کہلاتی ہیں اور بکثرت احادیث صحیحہ اور آثار اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ نکاح میں کفایہ کا اعتبار ضروری ہے۔ ان تصریحات و تفصیلات کے ہوتے ہوئے اگر علامہ غلام رسول سعیدی صاحب مصر ہیں کہ نکاح میں کفو کا اصلاً اعتبار نہیں تو یہ ان کا اپنا اجتہادی اختراع ہے۔ جس کا ائمہ مجتہدین اور فقہائے احناف سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ بانی مسلک حنفی اور آپ کے شاگردان رشید کا مسلک جو ظاہر الرویہ سے معلوم ہوا وہ یہ ہے کہ نکاح میں کفو معتبر ہے اور اگر عورت کفو کا اعتبار کے بغیر غیر کفو میں نکاح کر لیتی ہے تو اس کے اولیاء کو حق ہے کہ وہ قاضی سے درخواست کریں اور اس نکاح کو فسخ کروادیں۔ اسی مسئلہ سے سعیدی صاحب نے اپنے قارئین کو یہ بتانے کی کوشش کی کہ ائمہ اربعہ کے نزدیک نکاح میں کفو اصلاً معتبر نہیں ہے پھر اپنی اس نئی تحقیق کے آخر میں لکھا ”اس مسئلہ کی تحقیق میں ان صفحات پر جو سیاہی خرچ ہوئی ہے، وہ یقیناً میرے گناہوں کی سیاہی سے کم ہے۔ مگر اللہ کے غفور و کریم کا یہ اسلوب اور طریقہ ہے کہ وہ نیکی کے ایک قطرہ سے گناہوں کی اتنی سیاہی دھو ڈالتا ہے کہ جس کے دھونے کے لئے سمندروں کا تمام پانی بھی ناکافی ہوتا ہے۔“ اس عبارت سے اہل حق سادگی کو موثر کرنے کی لطافت اس قاتل کی طرح ہے جو قتل کر کے جمدہ میں گر کر رو رہا ہو اور اپنے گناہوں کی سیاہی کو دھونے کے لئے نہیں بلکہ لوگوں کو دکھلا دے کے لئے ایسا کر رہا ہو۔ سعیدی صاحب نے اپنے امام اور اپنے مسلک نہیں انہما راہو بلکہ احادیث و آثار صحیحہ کی مخالفت میں جو تحقیق کی ہے سے وہ اپنی ایسی نیکی بتا رہے ہیں جو تمام گناہوں کو دھو ڈالے گی جن کے دھونے کے لئے تمام سمندروں کا پانی بھی ناکافی نہیں تھا۔ افسوس صد بار افسوس! احادیث کی مخالفت، آثار کی تردید اور اپنے مسلک پر تیش زنی کو کس سادگی کے ساتھ عظیم نیکی کہا جا رہا ہے اور لوگوں کی آنکھوں میں دھول جھونکنے کے برابر ہے۔ اللہ تعالیٰ حق کو حق کہنے کی توفیق عطا فرمائے۔ فاعتبہروا یا اولی الابصار

سعیدی صاحب کی اعلیٰ حضرت سے عقیدت اور مخالفت کی جھلک

سعیدی صاحب نے اعلیٰ حضرت مولانا الشاہ احمد رضا خان بریلوی قدس سرہ کے بارے میں ایک رسالہ لکھا جس کا نام ”فاضل بریلوی کا فقہی مقام“ ہے۔ اس رسالہ سے چند عبارات ہم نقل کرتے ہیں جس سے سعیدی صاحب کے نزدیک اعلیٰ حضرت کا فقہی مقام معلوم ہو جائے گا۔

فقہ اصولیین کے آئینہ میں

اصولیین کی تعریف کے اعتبار سے فقہ کی تعریف صرف مجتہدین پر لازم آتی ہے۔ ہم اعلیٰ حضرت کے بارے میں اجتہاد مطلق کا دعویٰ تو نہیں کرتے لیکن یہ بات یقینی طور پر کہی جاسکتی ہے کہ اعلیٰ حضرت کی شخصیت میں واضح طور پر اجتہاد کی جھلک نظر آتی ہے۔ آپ نے بے شمار ایسے قواعد مقرر فرمائے اگر وہ سیدنا ابوحنیفہ کے سامنے پیش کی جاتے تو وہ یقیناً ان کی تحسین فرماتے۔ آپ نے متعدد ضوابط ارقام فرمائے جو بت فقہ میں کہیں نہیں ملتے لیکن ان کا وجود ناگزیر ہے کیونکہ فقہ کی بے شمار جزئیات اپنے انطباق کے لئے ان قواعد کی مرہون منت ہے۔ ہم انشاء اللہ اس مضمون میں ان قواعد و ضوابط کی نشاندہی کریں گے کیونکہ اعلیٰ حضرت الشاہ احمد رضا خان صاحب نے ان تمام قواعد کا کتاب و سنت سے اقتباس کیا ہے اس لئے یہ بات بلا خوف کہی جاسکتی ہے کہ اعلیٰ حضرت فاضل بریلوی کی شخصیت اجتہاد شایان کی حامل تھی۔ (مقالات سعیدی ص ۶۳۱-۶۳۲)

عبارت مذکورہ اس بات کی صاف صاف خبر دیتی ہے کہ سعیدی صاحب کے نزدیک اعلیٰ حضرت یقیناً اجتہادی صلاحیت و بصیرت کے حامل تھے کیونکہ آپ نے قرآن و حدیث سے بہت سے ایسے قواعد و ضوابط کا استنباط فرمایا جو ناگزیر تھے۔ اگرچہ بقول سعیدی صاحب آپ کو مجتہد مطلق تو نہیں کہا جاسکتا لیکن مجتہد فی الشرع کی تعریف ان پر منطبق ہوتی ہے۔ مجتہد فی الشرع کی تعریف خود سعیدی صاحب اپنے مقالات میں ص ۶۲۵ پر یہ کرتے ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو قواعد و اصول مقرر فرماتے ہیں اور احکام فرعیہ کو اصول اربعہ سے مستنبط کرتے ہیں۔ یہی خوبی اور وصف سعیدی صاحب نے اعلیٰ حضرت کا بیان کیا لہذا معلوم ہوا امام اہلسنت مولانا الشاہ احمد رضا خان صاحب قدس سرہ اول درجہ کے فقہاء کرام میں سے ہیں اور مجتہد فی الشرع کے درجہ پر فائز ہیں۔

ذالک فضل اللہ یوتیہ من یشاء

دین پر بصیرت

دین عقائد اور اعمال کا نام ہے اور اعلیٰ حضرت فاضل بریلوی رحمۃ اللہ علیہ ان دونوں پر مجددانہ بصیرت رکھتے تھے۔ چنانچہ آپ کے زمانہ میں جن عقائد و اعمال پر زائغین اور متدین کے زلیغ اور بدعت کی دھند چھا گئی تھی، آپ نے علم ربانی اور نور یزدانی کی فیض آفرینیوں اور ضیاء پاشیوں سے اس دھند کو زائل کر کے حق کو مقل کر دیا۔ (مقالات سعیدی ص ۶۳۸)

سجان السیوح، توحید ایمان، حسام الحرمین، اللوکیۃ الشہابیہ، خالص الاعتقاد، انباء المصطفیٰ، تجلی الیقین اور اعمال صالحہ کے اعمال کے لئے فتاویٰ رضویہ کی بارہ جلدیں آپ کی مجلدانہ بصیرت پر شاہد عادل ہیں۔ اعلیٰ حضرت مجدد دین و ملت کی شان کا اندازہ ایک مثال سے کیا جا سکتا ہے۔ استحالة کذب پر تمام متقدمین علماء نے پانچ دلیلیں ارقام فرمائیں اور اسیکے اعلیٰ حضرت نے اصل مسئلہ پر پچیس دلیلیں بیان فرمائیں۔ چنانچہ ”سجان السیوح“ کے ص ۱۵ پر تحریر فرماتے ہیں کہ فقیر غفر اللہ تعالیٰ جو توفیق مولا سجانہ و تعالیٰ ان مختصر سطور میں ملحوظ ایجاز کذب باری اسمہ کے محال صریح پر اور توہم امکان کے باطل قبیح ہونے پر صرف تین دلیلیں ذکر کرتا ہے۔ جن میں سے پانچ اولیٰ کلمات طیبات ائمہ کرام عظام علیہم رحمۃ الملک المععام میں ارشاد و انعام ہوئیں اور باقی پچیس باری اعز و اجل کے فیوض ازل سے ادنیٰ قلب پر القا کی گئیں۔ (مقالات سعیدی ص ۶۳۸)

فقہی مباحث میں جو طبعی اور ریاضی کے مسائل آگئے ان پر ایسے اچھوتے انداز میں بحث کی ہے کہ فارابی اور شیخ بھی دبے ہوئے نظر آتے ہیں۔ انصاف اور دیانت کی نظر سے دیکھا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ اعلیٰ حضرت نے فقہ میں وہ مقام حاصل کیا، جس کی نظیر صدیوں پیچھے نہیں ملتی۔ (مقالات سعیدی ص ۶۱۸)

مذکورہ چار عدد عبارات کا خلاصہ یہ کہ:

- (۱) ”مجہدتی الشرع“ کی تعریف آپ پر منطبق ہوتی ہے لہذا مجہدتی المذہب اور مجہدتی المسائل آپ یقیناً ہیں۔
- (۲) عقائد اور اعمال دونوں میں مجددانہ بصیرت رکھتے ہیں اور ان میں تجدید کی صلاحیت بدرجہ اتم موجود تھی۔
- (۳) جزئیات میں آپ کی فضیلت ایسی کہ متقدمین میں صدیوں پیچھے تک کوئی آپ سا نظر نہیں آتا۔
- (۴) اللہ تعالیٰ نے مسائل و اصول کے ضمن میں آپ کو صل کرنے کے لئے نور بصیرت اور علم ربانی سے نوازا۔

اس مختصر تعریفی تعارف کے بعد قارئین کرام سمجھ چکے ہوں گے کہ اعلیٰ حضرت کی شخصیت کی یہ تعریف سعیدی صاحب سے ہم نے نہیں کروائی بلکہ یہ ان کے اپنے مطالعہ اور اعلیٰ حضرت کی کتب نبی کا حاصل ہے۔ مسئلہ زیر بحث چونکہ عقائد سے متعلق نہیں بلکہ ایک فقہی جرتی ہے اور فقہی عملی جزئیات کے بارے میں اعلیٰ حضرت کے فتاویٰ کی سعیدی صاحب سے آپ تعریف سن چکے ہیں لہذا اس نابغہ روزگار، مجہدتی الشرع کے اوصاف کا حامل اور عقائد و اعمال کا مجہدتیئے اس مسئلہ کو فقہ کے بارے میں کیا فرماتا ہے۔

وبالله التوفیق

مسئلہ: ایک شخص کا فرمان ہے: سید آل نبی کی دختر ہر ایک کو پہنچ سکتی ہے یعنی مسلمان سے عقد جائز ہے۔ دوسرے نے جواب دیا اگر جاروب کش مسلمان ہو جائے تو بھی جائز ہے؟ اس نے جواب دیا۔ کچھ مضائقہ نہیں۔

جواب: شخص مذکور جو کذاب اور بے ادب گستاخ ہے۔ سادات کرام کی صاحبزادیاں کسی مغل پٹھان یا غیر قریشی شیخ مثلاً انصاری کو بھی نہیں پہنچ سکتیں، جب تک کہ وہ عالم دین نہ ہوں۔ اگر یہ تو میں شریف گنی جاتی ہیں مگر سادات کا شرف اعظم و اعلیٰ ہے اور غیر قریشی، قریش کا کفو نہیں ہو سکتا تو روزیل تو م والے معاذ اللہ کیونکر سادات کے کفو ہو سکتے ہیں؟ یہاں تک کہ اگر بالف سید زادی خود اپنا نکاح اپنی مرضی سے کسی مغل پٹھان یا انصاری شیخ غیر عالم دین سے کرے گی تو نکاح سر سے ہوگا ہی نہیں۔ جب تک اس کا ولی پیش

از نکاح مرد کے نسب پر مطلع ہو کر صراحتہ اپنی رضا مندی ظاہر نہ کر دے اور اگر نابالغ ہے تو اس کا نکاح باپ دادا کے سوا کوئی ولی اگرچہ حقیقی بھائی، ماں ایسے شخص سے کر دے وہ بھی محض باطل اور مردود ہوگا اور باپ دادا بھی ایک ہی بار ایسا نکاح کر سکتے ہیں۔ دوبارہ اگر کسی دختر کا نکاح ایسے شخص سے کریں گے تو ان کا کیا ہوا نکاح باطل ہو جائے گا۔ ”کمل ذالک معروف فی کتب الفقہ کدر المختار وغیرہ من الاسفار وقد فصلنا القول فیہ فی فتاویٰ فیہ فی تمام مذکورہ صورتیں کتب فقہ میں مشہور ہیں جیسا کہ در مختار وغیرہ عظیم کتابوں میں ہے اور ہم نے اس کی مکمل تفصیل اپنے فتاویٰ میں کر دی ہے۔“

(فتاویٰ رضویہ ج ۵ کتاب النکاح ج ۲ ص ۷۸ مکتبہ نبویہ لاہور)

اعلیٰ حضرت قدس سرہ العزیز کی مذکورہ عبارت فتویٰ سے چند باتیں زیر بحث مسئلہ کے متعلق معلوم ہوئیں۔

(۱) سید زادی کا نکاح جاروب کش مسلمان سے جائز کہنے والا، کذاب، بے ادب اور گستاخ ہے۔

(۲) اگر سید زادی اپنی رضا و رغبت سے غیر کفو میں نکاح کر لیتی ہے اور اس کا خاندان عالم دین نہیں تو نکاح سرے سے باطل ہوگا۔

(۳) غیر قریش، قریش کا کفو نہیں۔

(۴) نابالغ سید زادی کا نکاح صرف باپ دادا ایک مرتبہ غیر کفو میں کر سکتے ہیں۔ دوبارہ یہ بھی کریں گے تو نکاح باطل ہوگا۔

ان چار باتوں کو بار بار پڑھیں اور پھر ان باتوں کے قائل اعلیٰ حضرت عظیم المرتبت کا مقام جو سعیدی صاحب نے تسلیم کیا۔ اسے سامنے رکھ کر فیصلہ کریں کہ سعیدی صاحب کا موقف ”نکاح میں کفو کا اصلاً اعتبار نہیں۔“ کہاں تک حقیقت پر مبنی ہے؟ اعلیٰ حضرت ایسے قائل کو کذاب بے ادب اور گستاخ فرما رہے ہیں یا تو اعلیٰ حضرت کے فقہی اور تجدیدی مقام کو صحیح قرار دے کر سعیدی صاحب خود اعلیٰ حضرت کے بقول مذکورہ تین اوصاف کے موصوف ہوں گے یا پھر خود اپنے آپ کو اعلیٰ حضرت سے بلند و بالا مقام پر فائز سمجھتے ہیں اور اعلیٰ حضرت کی تحقیق کو غلط اور ناقص قرار دے کر احناف کو یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ جو کچھ میں نے نچوڑ نکالا وہ درست ہے لیکن پھر مصیبت یہ آپڑے گی کہ جب کئی صدیوں سے اعلیٰ حضرت ایسی شخصیت نظر نہ آئی تو یہ شخصیت جو ان کی غلطیاں نکال رہی ہے، کہاں سے آگئی؟ اس لئے نتیجہ یہی نکلے گا کہ سعیدی صاحب نے نکاح میں کفو کا اصلاً اعتبار نہ کر کے اپنے آپ کو ائمہ اربعہ اور اعلیٰ حضرت کا مد مقابل ٹھہرایا۔

مسئلہ: کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ ہندہ نے اپنی دختر نابالغ کا نکاح خالد کے ساتھ جو غیر کفو تھا اعلیٰ میں کر دیا۔ بعد بلوغ زوجہ اور علم غیر کفو ہونے زوج کے زوجین میں نا اتفاقی اور ہندہ بھی بعد علم کے نہایت ناراض ہے اور دختر کی مفارقت چاہتی ہے۔ مگر خالد محض ایذا رسانی کی وجہ سے اس کو طلاق نہیں دیتا۔ اس صورت میں نکاح فسخ ہو سکتا ہے کہ نہیں اور زوجہ مذکورہ کو نکاح خالی کرنے کا اختیار ہے کہ نہیں؟ بیٹو! تو جو روا

جواب: سائل نے بعد استفسار اظہار کیا کہ عورت پنهان ہے اور خالد قوم کا دھند ہے اور اس نے اپنے آپ کو پنهان ظاہر کر کے براہ فریب نکاح کر لیا۔ منکوہ مذکورہ کے بوقت نکاح باپ دادا کوئی نہ تھا۔ ہاں جوان بھائی موجود تھا مگر کسی وجہ سے جلسہ نکاح میں شریک نہ ہوا۔ نہ ماں نے اس سے اجازت لی جس صورت مستفسرہ میں شرعاً یہ نکاح ہوا ہی نہیں۔ فسخ کیسے کیا جائے؟ دختر ہندہ کو اختیار ہے کہ جس سے چاہے نکاح کرے۔ در مختار میں ہے: ان كان المزوج غیر الاب وابیہ ولو الام لا یصح النکاح من غیر کفو اصلاً وما فی صدر الشریعة صح ولهما فسخه وهم ردانکار میں زیر قول شارح تعتبر الکفاءة للزوم النکاح فرمایا: ای علی ظاہر الروایة ولصحته علی روایة الحسن المختارة للفتویٰ۔ در مختار میں ہے: لو زوج الاب بعد حال قیام الاقرب توقف علی اجازتہ۔ ردانکار میں بجز الرائق سے ہے۔ انہم قالوا کل عقد لا معجز له حال صدورہ فہو

باطل لا یتوقف - فتح القدیر سے ہے۔ مالا مجبیز لہ ای ما لیس لہ من یقدر علی الاجازة یبطل . واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ (فتاویٰ رضویہ ج ۵ کتاب النکاح ج ۲ ص ۱۷۸-۱۷۹)

اعلیٰ حضرت کے اس فتویٰ کا حاصل یہ ہے کہ:

پٹھان عورت کا دھنہ قوم کے مرد سے (جو بظاہر پٹھان بنا ہوا تھا) باپ، دادا اور بھائی کی غیر موجودگی میں نکاح کر لینا اور ماں نے بھی اس لڑکی سے اجازت نہ لی۔ یہ نکاح سرے سے ہوا ہی نہیں کیونکہ بحوالہ ”در مختار“ در مختار“ باپ دادا کی عدم موجودگی میں غیر کفو میں اصلاً نکاح نہیں ہوتا۔ ”جزالرائق“ میں ہے کہ نکاح کے ہوتے وقت وہ شخص وہاں موجود نہ ہو جو اس کی اجازت دینے کی از روئے شرع قدرت رکھتا ہے تو نکاح باطل ہے۔ معلوم ہوا کہ نکاح میں کفو کا اعتبار بہت ضروری ہے اور غیر کفو میں نکاح کرنے کے لئے باپ دادا کی رضامندی ضروری ہے یہ تو احناف کا مسلک ہے جسے اعلیٰ حضرت نے ذکر فرمایا اور ایک موقف سعیدی صاحب کا ہے کہ نکاح میں کفو کا اصلاً اعتبار نہیں۔

مسئلہ: زید حرامی ہے مگر مسلمان دیندار ہے۔ شرعاً اس کے لڑکا لڑکی سے نکاح والے اس کے لڑکا لڑکی سے نکاح کر سکتے ہیں کہ نہیں؟

جواب: نکاح میں کفواعت معتبر ہے اور کفواعت کا مدار عرف پر ہے اگر ان سے رشتہ باعث تنگ و عار ہو تو احتراز کیا جائے۔ خصوصاً دختر میں۔ (فتاویٰ رضویہ ج ۵ کتاب النکاح ج ۲ ص ۱۸۷)

اعلیٰ حضرت نے کفو میں مزید وسعت کا ذکر فرمایا یعنی اگر قوم کا اختلاف نہ بھی ہو لیکن کوئی اور عیب موجود ہو جس کی وجہ سے عام لوگ ایسے شخص سے شادی کرنا یا اس کی کسی عورت سے شادی کرنا باعث تنگ و عار سمجھتے ہوں تو اس کی رعایت بھی کر لینے چاہیے یعنی ہم قوم ہونے کا تو اعتبار ہے ہی اس کے اچھے اوصاف بھی کفو میں لئے جاسکتے ہیں تو معلوم ہوا کہ ہم قوم ہونے کے باوجود کسی عیب کی وجہ سے وہ کفو نہ رہا لہذا کفو کا نکاح میں اعتبار ضروری ہے۔

مسئلہ: کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ ایک شخص نے ایک یتیم سید زادی کے لڑکے یا لڑکی اور اسی نابالغی میں اس کا نکاح ایک پٹھان سے کر دیا۔ اس کا بالغ بھائی تھا اسے اطلاع بھی نہ دی۔ بوجہ نابالغی رخصتی نہ ہوئی۔ اب وہ شخص مفقود الخیر ہے اور لڑکی بالغ ہو گئی ہے۔ اس صورت میں وہ اپنا نکاح دوسری جگہ کر سکتی ہے یا نہیں؟ بینوا و تو جو روا

جواب: اگر یہ بیانات واقعی ہیں۔ وہ نکاح اصلاً نہ ہوا لڑکی کو اختیار ہے جس اچھی جگہ چاہے اپنا نکاح کر لے۔

(فتاویٰ رضویہ ج ۵ کتاب النکاح ج ۲ ص ۱۸۷)

مسئلہ: کیا فرماتے ہیں علمائے دین شرع میں اس مسئلہ میں کہ ہندہ کو یقین دلا کر کہا کہ تمہارا نکاح شوہر محمود جو نجیب الطرفین اور تمہارا کفو ہے، کر دیا گیا لیکن بعد نکاح ثابت ہوا کہ شوہر یعنی محمود غیر کفو ہے۔ اب ہندہ اور اس کے عزیز واقارب اپنے کفو میں غیر کفو کا داخل ہونا عار سمجھتے ہیں اور ہندہ ایسے غیر کفو کو خود بھی شوہر بنانا تنگ و عار خاندان سمجھتی ہے۔ نیز اس کا اصل باپ یعنی زید بھی اس تعلق غیر کفو سے ناراض ہے۔ پس ایسی حالت میں نکاح فسخ ہو سکتا ہے کہ نہیں۔ یا غیر کفو ہونے کی حالت میں نکاح فسخ ہی مانا جائے۔

ہندہ بالغ ہے۔ بینوا و تو جو روا

جواب: جبکہ ہندہ بالغ ہے اور نکاح غیر کفو سے ہوا اور زید پدر ہندہ نے قبل نکاح اسے غیر کفو جان کر اس سے نکاح کی اجازت نہ دی تو نکاح سرے سے ہوا ہی نہیں۔ فسخ کی کیا حاجت؟ در مختار میں ہے: ویفتی فی غیر الکفو بعدم جوازہ اصلاً بلارضاء ولی بعد معرفتہ ایہ یعنی غیر کفو میں فتویٰ اصلاً ناجائز ہونے کا دیا گیا ہے جبکہ ولی اسے جانتا ہو کہ غیر کفو میں نکاح ہو رہا ہے اور وہ راضی نہ تھا۔ مگر غیر کفو کے معنی شرعی یہ ہیں کہ مذہب یا نسب یا پیش یا چال چلن میں ایسا کم ہو کہ اس کے ساتھ اس کا نکاح اس کے اولیاء کے لئے

واقعی باعث ننگ و عار ہونکہ بعض جاہلانہ خیالات پر۔ بعض عوام میں دستور ہے کہ خاص اپنے ہم قوم کو اپنا کفو سمجھتے ہیں۔ دوسری قوم والے اگر چہ ان سے کسی بات میں کم نہ ہوں غیر کفو کہتے ہیں۔ اس کا شرعاً لحاظ جیسے شیخ صدیقی ہو وہ شیخ فاروقی کو اپنا کفو نہ جانے ساید ہو اور وہ شیخ صدیقی یا فاروقی یا قریشی کو اپنا کفو نہ سمجھے۔ حالانکہ حدیث میں سے قریش بعضہم اکفاء بعضہم بعض۔ رد المحتار میں ہے: ”ولو تزوجت ہاشمیہ قریشیا غیر ہاشمی لم یرد عقدھا یعنی اگر ہاشمیہ نے ایک قریشی غیر ہاشمی سے نکاح کیا تو یہ نکاح رد نہیں کیا جائے گا“۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (فتاویٰ رضویہ ج ۵ کتاب نکاح ج ۳ ص ۱۹۰)

غیر کفو ہونے کی وجہ سے اگر عورت کے والد یا عزیز و اقارب کو اس شادی سے ننگ و عار ہوتی ہے اور والد کی اجازت کے بغیر عورت نے یہ نکاح کر لیا تو اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں کہ اس نکاح کو توڑنے کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ یہ سرے سے ہوا ہی نہیں ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ نکاح میں کفو کا اعتبار ہے اور پھر آپ نے کفو کے بارے میں ایک عام غلطی کی نشاندہی فرمائی جس میں بہت سے نادان لوگ گرفتار ہیں۔ کفو کے معنی ہونے پر حدیث پاک پیش فرمائی کہ قریش باہم ایک دوسرے کے کفو ہیں۔

مسئلہ: زید نے اپنے آپ کو پیمان ظاہر کیا اور بکر سے کہا کہ تو اپنی دختر کا نکاح میرے ساتھ کر دے۔ بکر نے اپنی دختر کا نکاح زید سے کر دیا۔ بعد نکاح ہو جانے کے بکر کو معلوم ہوا کہ زید قوم کا پیمان نہیں ہے، دھوکہ دیکر نکاح کیا اور وہ قوم کا فقیر تھیکہ دار قبرستان ہے کہ جس سے میرے خاندان میں حقارت ہوگی اور سخت بے عزتی ہوگی۔ بکر نے اپنی دختر کو رخصت کرنے سے انکار کر دیا اور بعد نکاح کے رخصت نہیں کی اور بکر قوم کا سید ہے؟

جواب: دختر بالذہبی یا بالنازحہ کیا عمر تھی، عارضہ ماہواری آتا تھا یا نہیں، بوقت نکاح دختر سے اذن لیا یا نہیں؟ سب حال مفصل لکھا جائے کہ سوال لائق جواب ہو۔

عالی جاہ! وقت نکاح دختر کی عمر تیرہ سال دو ماہ تھی، عارضہ ماہواری آتا تھا، اذن لڑکی سے لیا گیا تھا لیکن اس نے جواب دیا میں کچھ نہیں جانتی۔ اس پر مجبوراً اس کی چچی نے اجازت دی۔ اجازت لڑکی کے باپ کی تھی بلکہ لڑکی کا باپ اور بھائی دونوں گواہ نکاح تھے فقط۔

جواب: صورت مستفسرہ میں ظاہر ہے کہ زید کسی طرح سادات تو سادات کسی مغل پیمان کا بھی کفو نہیں ہو سکتا اور لڑکی بالذہبی اور اس نے اذن لینے پر لفظ یہ کہے کہ میں کچھ نہیں جانتی۔ ظاہر ہے کہ یہ صاف اذن نہیں بلکہ اس معاملہ میں اپنا دخل نہ دینا بحسب منطوق مستفاد ہوتا ہے اور صحیحی بحسب قرینہ دوسروں کے اختیار پر چھوڑنا بھی مفہوم ہوتا ہے یعنی مجھے بحث نہیں جیسا جانو کرو۔ بر تقدیر دوم یہ نکاح دختر کی اجازت سے قرار پائے گا اور بالذہبی جو ولی رکھتی ہے اپنا نکاح اگر غیر کفو سے کرے جس سے پیش از نکاح غیر کفو جان کر ولی نے صراحتاً اجازت نکاح نہ دی ہو، وہ نکاح محض باطل ہے۔ (فتاویٰ رضویہ ج ۵ کتاب نکاح ج ۳ ص ۱۹۳-۱۹۴)

ہم نے اعلیٰ حضرت فاضل ربیلوی کے چھ عدد فتاویٰ من و عن نقل کئے۔ جو اردو میں تحریر ہیں اس لئے ہم ان پر مزید حاشیہ آرائی کی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔ ان تمام فتاویٰ سے صاف صاف ظاہر ہے کہ نکاح میں کفو کا اعتبار احناف کا مسلک ہے اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسے اپنا اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا مسلک قرار دیا ہے۔ اس لئے سعیدی صاحب کی حقیقت قدرے کمزور ہے اور مزید یہ کہ ایسا کرنے سے گناہوں کی مغفرت ہو جائے گی اور مخالفت میں جو طور سیاہ کیس ان کی سیاہی گناہوں کو دھوڑالے گی۔ بھلا سیاہی میں جب سیاہی ملے تو وہ اور سیاہ ہو جاتی ہے۔ ہم نے اختصار کے ساتھ مسئلہ کفو پر گفتگو کی۔ مقصد یہ تھا کہ سعیدی صاحب کے نئے اجتہاد اور اپنے ائمہ کی مخالفت پر لوگوں کو مطلع کیا جائے۔ ہماری ان چند گزارشات سے قارئین کرام صحیح موقف اور سعیدی موقف میں ضرور فرق جان چکے ہوں گے اور امید ہے کہ قارئین کرام آئندہ بھی سعیدی صاحب ایسے محققین کی انوکھی اور اچھوتی تحقیق کے

خود خال جان لیا کریں گے۔ ہم اس بحث کے آخر میں ابن حجر کی کا ایک فتویٰ ذکر کرتے ہیں جس سے آل سادات کی عزت و عظمت واضح ہوتی ہے۔

حضور ﷺ کی دوسری صاحبزادیوں کے مقابلہ میں سیدہ فاطمہ الزہراء رضی اللہ عنہا کی شرافت کی کیا وجہ تھیں؟ اس کے جواب میں فرمایا: اللہ بہتر جانتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ سیدہ فاطمہ الزہراء رضی اللہ عنہا کو کچھ ایسی خوبیاں عطا فرمائی گئیں جو ان کی ہمیشہ گان میں نہ تھیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ ان کی شادی اللہ تعالیٰ نے حضرت علی المرتضیٰ کے ساتھ زمین سے پہلے آسمان پر کر دی تھی۔ دوسری یہ ہے کہ آپ جتنی عورتوں کی سردار تھیں۔ تیسری یہ کہ ان کا نام زہرا رکھا گیا۔ یہ نام یا تو اس لئے تھا کہ انہیں بیماری کی وجہ سے نہیں بلکہ قدرتی طور پر حیض نہ آتا تھا تو اس معاملہ میں آپ جتنی عورتوں کے مشابہ ہو گئیں یا پھر یہ نام اس لئے کہ آپ کا رنگ روپ جتنی عورتوں کا ساتھ تھا۔ وغیرہ ذالک اور ہم نے جو یہ فضائل بیان کئے ہیں اور اس جیسے دیگر مخصوص فضائل ان باتوں میں سے ایک ہو سکتے ہیں کہ جن کی وجہ سے سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا کی نسل پاک کو کائنات میں باقی رکھا گیا ہو اور ہر قسم کے فتنوں اور تکالیف سے انہیں محفوظ رکھا گیا ہو جیسا کہ حضور ﷺ صادق و مصدوق نے اس کے بارے میں خبر دی جو قرآن کریم کی مانند ہے فرمایا: میں تم میں دو عظیم چیزیں چھوڑے جا رہا ہوں۔ اللہ کی کتاب اور اپنی عمرت۔ جب تک تم نے ان کو مضبوطی سے پکڑے رکھا تو کبھی بھی راہ راست سے نہیں بھٹکو گے۔ رہا یہ شرف جو آپ کے جسم اقدس کا ٹکرا ہونا سیدہ فاطمہ زہرا میں موجود ہے۔ تو یہ معاملہ صرف حضرت فاطمہ کی اولاد کے لئے مخصوص نہیں۔ محققین نے تصریح فرمائی ہے کہ اگر سیدہ زینب کی ابوالعاص سے نسل اور سیدہ ام کلثوم اور رقیہ کی نسل حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ سے باقی رہتی تو ان کا شرف اور ان کی سیادت بھی وہی ہوتی جو سیدہ فاطمہ زہرا رضی اللہ عنہا کی نسل کیلئے ہے۔ پھر جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی اور معلوم ہو جائے کہ کسی کی نسبت آل بیت نبی ﷺ کے ساتھ ہے اور اس عظیم خاندان سے تعلق ہے، تو وہ آدمی اگر بہت بڑی جنایت یا بہت بڑے گناہ اور بددیانتی کا مرتکب بھی ہو جائے تو اس سے وہ

ماالحکمة فی خصوص اولاد فاطمة بالشرف دون غیرهم من بناتہ ﷺ فاجاب بقوله الحکمة فی ذالک واللہ اعلم۔ مااختصت به فاطمة رضی اللہ عنہا من المزايا الكثيرة على اخواتها منها ماورد ان الله زوجها لعلی کرم الله وجهه فی السماء قبل ان یتزوجها فی الارض ومنها تميزها عليهن بانها سيدة نساء اهل الجنة ومنها تميزها عليهن بتسميتها الزهراء اما لعدم كونها لا تحيض من غير علة فكانت كسواء الجنة واما كونها على الوان نساء الجنة اولغير ذالک وهذه المذکورات ونحوها مما امتازت به من الفضائل لا یبعدان تكون هی الحکمة فی بقاء نسلها فی العالم امنا له من عموم الفتن والمهين كما اخبر الصادق المصدوق ﷺ بذالک بانهم فی ذالک كالقران بقوله انی تارک فیکم الثقلين کتاب الله وعترتی لن تضلوا ما استمسکتکم بهما ابدا واما الشرف النشائی عما فيهم من البضعة الکریمة فلا یختص باولاد الفاطمة فقد صرح المحققون بانه لو عاش نسل زینب عن ابی العاص او رقیة او ام کلثوم من عثمان رضی الله عنهم لکان لهما من الشرف والسیادة ما لنسل فاطمة رضی الله عنها اثم اذا تقرر ذالک ومن علمت نسبتہ الی ال البيت النبوی والسر العلوی لا یخرجه عن ذالک عظیم جنایتہ ولا عظم دیانته وصیانته ومن لم قال بعض المحققین مامثال الشریف الزانی او الشارب او السارق مثلا اذا اقمنا علیه الحد الا کامیر او سلطان تطلخت رجلاه بقدر ففسله عنهما بعض خدمته ولتدبر فی هذا المثال وحقق.

آپ کی آل سے ہرگز ہرگز خارج نہیں ہوگا اسی لئے بعض محققین نے فرمایا کہ ایک شریف (سید) کو جب زنا یا چوری یا شراب خوردگی کی حد لگائی جاتی ہے تو وہ اس بادشاہ اور امیر کی مانند ہے جس کے پاؤں کچھڑ سے لت پت ہو گئے ہوں، یا گندگی سے آلودہ ہو گئے ہوں تو اس کے غلاموں میں سے کوئی غلام اگر انہیں دھو ڈالتا ہے تو یہ اس کی خدمت ہوگی۔ جن محققین نے یہ کہا۔ انہوں نے نہایت سچی اور تحقیقی بات ارشاد فرمائی۔

(فتاویٰ حدیثہ ص ۱۳۲ مطبوعہ مصر مطلب، الحکمہ فی خصوص اولاد)

لمحہ بر فکر یہ

آپ نے مذکورہ حوالہ اس شخصیت کا پڑھا جو محدثین و محققین کا سرخیل ہے۔ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے آل رسول کی جوشان بیان فرمائی، اس کو پڑھ کر یہی کہنا پڑے گا کہ سادات حضرات میں سے کوئی سید کتنا بڑا گناہ کیوں نہ کر لے اس کے باوجود وہ قابل احترام ہے کیونکہ گناہ کے ارتکاب سے اس کی وہ نسبت منقطع نہیں ہوتی جو سرکارِ دو عالم ﷺ کے ساتھ ہے۔ ہاں اگر سرے سے کوئی سید (معاذ اللہ) ایمان سے دستبردار ہو کر مرتد ہو جاتا ہے یا ایمان قبول ہی نہ کیا اور اسی حالت میں وہ مر گیا تو اب وہ جنسی ہے۔ مؤمن سید لاکھ گنہگار سہی لیکن محترم رہے گا۔ سید پر کسی گناہ کی حد لگانے کو جس پیارے انداز سے اور جس ادب کو ملحوظ رکھ کر امام ابن حجر سخی نے بعض محققین کا قول پیش کیا ہے وہ واقعی ادب و احترام کی عظیم صورت ہے۔ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے کچھ صاف کرنے کی مثال کے بعد ایک اور مثال سے اس کو واضح فرمایا۔ فرماتے ہیں کہ اگر کسی کا بیٹا نہایت بدکار، شرابی، زانی اور ہر عیب میں ملوث ہو، لیکن ہو مؤمن، تو اپنے والد کے انتقال کے بعد وہ میراث سے محروم نہیں ہوگا کیونکہ اس کے گنہگار ہونے سے نسبت منقطع نہ ہوگی تو جس طرح یہاں گناہ نسبت کو ختم نہیں کرتے لوگ اسے مرنے والے کا بیٹا ہی کہتے ہیں۔ اسی طرح سید کی نسبت بھی گناہوں کی وجہ سے منقطع نہ ہوگی۔ وہ حضور ﷺ کی آل ہی کہلائے گا۔ ایک اور مثال اس فقیر سے بھی سنی لیجئے۔ وہ خوش بخت و خوش نصیب حضرات جنہیں سرکارِ دو عالم ﷺ کے صحابی ہونے کا شرف ملا ان حضرات میں سے اگر کسی سے کوئی گناہ کبیرہ سرزد ہو جائے تو اس کی وجہ سے وہ مقام صحابیت سے محروم نہیں ہوتا۔ سیدنا حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے صدور زنا ہوا ان پر اس کی حد لگی اس کے باوجود یہ محترم و مکرم ہیں اور صحابی ہونے میں ذرا بھر کی نہ آئی۔ شیخ مجد الدلف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کتبوبات میں اسی عظمت و نسبت کو بیان فرماتے ہوئے لکھتے ہیں کہ حضرت وحشی رضی اللہ عنہ جو زمانہ تکفیر میں حضرت حمزہ سید الشہداء کے قتل کرنے والے ہیں۔ جب شرف بہ اسلام ہو گئے اور حضور ﷺ کے صحابی بن گئے۔ ایک طرف ان کو لیا جائے اور دوسری طرف تابعین کرام میں سے حضرت اویس قرنی رضی اللہ عنہ کو لیں۔ یہ وہ شخصیت ہیں کہ جن کے متعلق خود حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ان کی شفاعت سے میری امت کے وہ لوگ جنت میں جائیں گے جن پر جہنم واجب ہو چکی ہوگی اور بنی کلب کی بکریوں کے برابر ان کی شفاعت سے بہرہ ور ہو سکتے۔ اس عظمت کے باوجود وہ وحشی رضی اللہ عنہ کے مقام و مرتبہ کو نہیں پاسکتے۔

قارئین کرام! ہم اہلسنت کا مسلک تمام تر نسبت پر قائم ہے۔ اگر کسی امتی حضور ﷺ کے ساتھ ایمانی نسبت ہے تو وہ خواہ کتنا ہی گنہگار کیوں نہ ہو بالآخر جنت میں جائے گا۔ اسی طرح سید زادہ خواہ کتنا ہی بدکار گنہگار ہو وہ سید ہی رہے گا۔ اس کی نسبت ہرگز منقطع نہ ہوگی اور اس کا ادب و احترام باقی رہے گا یہی وجہ ہے کہ امام اہلسنت اعلیٰ حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے ایسے شخص کو جھوٹا، کذاب اور بے ادب و گستاخ کہا جو یہ نظریہ رکھتا ہے کہ سید زادی کا نکاح ہر ایک سے جائز ہے۔ اس سے سعیدی صاحب کو اس مسئلہ

کفو پر نظر ثانی کرنی چاہیے بلکہ رجوع کر لینا چاہیے۔

خلاصہ کلام یہ کہ نکاح میں کفو کا اعتبار ہے اور اس کا بہر حال لحاظ رکھنا چاہیے۔ کفو کا نکاح میں اصلاً معتبر قرار نہ دینا ایک نیا اور بعض پہلوؤں سے گستاخانہ نظریہ ہے۔ اللہ تعالیٰ ہمیں حضور ﷺ آپ کے صحابہ اور آپ کی آل اطہار و اجداد کا ادب و احترام کرنے کی توفیق عطا فرمائے اور سلف صالحین کا خادم رکھے۔ آمین بجاہ سید المرسلین ﷺ۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۲۷- بَابُ الرَّجُلِ يَكُونُ عِنْدَهُ أَكْثَرُ مِنْ أَرْبَعِ نِسْوَةٍ فَيُرِيدُ أَنْ يَتَزَوَّجَ

۵۱۹- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ قَالَ بَلَّغْنَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِرَجُلٍ مِنْ بَنِي ثَعْلَبَةَ وَكَانَ عِنْدَهُ عَشْرُ نِسْوَةٍ حَتَّى اسْتَمَّ الثَّقَفِيُّ فَقَالَ لَهُ أَمْسِكْ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا وَفَارِقْ سَائِرَهُنَّ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے بتایا کہا کہ ہمیں یہ حدیث پہنچی ہے کہ رسول کریم ﷺ نے بنی ثعلیف کے ایک مرد کو جب وہ مسلمان ہو گیا اور اسلام لانے سے قبل اس کے نکاح میں دس بیویاں تھیں۔ فرمایا ان میں سے چار عورتوں کو رکھ لے اور بقیہ کو جدا کر دے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ بِخِتَارِ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا أَيَّتَهُنَّ شَاءَ وَيُفَارِقُ مَا بَقِيَ وَأَمَّا أَبُو حَنِيفَةَ فَقَالَ نِكَاحُ الْأَرْبَعِ الْأُولِ جَلَائِزٌ وَنِكَاحُ مَنْ بَقِيَ مِنْهُنَّ بَاطِلٌ وَهُوَ قَوْلُ ابْنِ رِبْعِيٍّ التَّجْعِي.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا یہی مسلک ہے کہ ان میں سے جو بھی چار رکھنا پسند کرتا ہے وہ رکھ لے اور باقی ماندہ کو جدا کر دے لیکن امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ پہلی چار عورتوں کا نکاح جائز ہے (انہیں رکھ لے) اور ان کے بعد جن سے نکاح کیا تھا وہ باطل ہے (لہذا وہ فارغ ہو گئیں) اور ابراہیم نخعی کا بھی یہی قول ہے۔

—

مذکورہ واقعہ میں ثقفی کے ہاں زمانہ جاہلیت میں دس بیویاں تھیں۔ آپ نے اسے چار کی اجازت دی اور بقیہ کو جدا کرنے کا حکم دیا۔ یہاں تک سب ائمہ کا اتفاق ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ کونسی چار رکھے اور کن کو فارغ کر دے؟ امام محمد کہتے ہیں کہ اس کا اختیار خداوند کو ہے وہ کوئی بھی چار رکھ کر دوسری عورتوں کو فارغ کر دے لیکن امام ابوحنیفہ اور امام نخعی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ یہاں ترتیب کو مدنظر رکھا جائے گا لہذا جن چار عورتوں سے اس نے پہلے شادی کی ہوئی تھی پھر ان کے بعد چھ اور نکاح میں لے آیا تو پہلی چار عورتیں وہ رکھے گا اور دوسری چھ کو فارغ کرے گا۔ جناب ابراہیم نخعی بھی یہی فرماتے ہیں۔ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ یہ اس بنا پر فرماتے ہیں کہ اسلام نے جب دور جاہلیت میں کئے گئے چار نکاح بدستور قائم رکھنے کی اجازت دی اور بقیہ کو باطل کر دیا اس لئے پہلے چار نکاح ہی ترتیب سے باقی رہیں گے۔ بقیہ کا انظال ظہور اسلام کے بعد ہوگا۔ اس لئے یوں سمجھا جائے کہ چھ عورتوں سے نکاح اس نے اسلام لانے کے بعد کئے وہ باطل شمار ہوں گے۔

نوٹ: قرآن کریم میں مذکورہ آیت ”فانكحوا ما طاب لكم من النساء منثى وثلاث وربيع ثم اتحيى اور من پسند عورتوں سے نکاح کرو دو دو اور تین تین اور چار چار سے“۔ اس آیت کریمہ سے شیعہ لوگ نو عورتوں سے نکاح کا جواز نکالتے ہیں یعنی دو دو اور تین اور چار کل ۲+۲+۳=۹ نو ہوتی ہیں۔ تفسیر مظہری میں ان کا مسلک بیان کرتے ہوئے لکھا ہے ”اجاز الرواوض بهذه الایة تسعاً من المنكوحات۔ رافضیوں نے اس آیت سے نو (۹) شادیاں کرنا جائز قرار دیا“۔ اگر آیت کریمہ کے الفاظ کا جو ظاہری معنی بنتا ہے وہ مراد لینا تھا تو از روئے لغت ثقی کا معنی دو دو ٹکٹ کا معنی تین تین اور ربیع کا معنی چار چار ہیں۔ اس لئے ۲+۲+۳+۳+۳+۳+۳=۱۸

بیویاں رکھنا جائز ثابت ہوا بلکہ ایک بیوی تو ویسے ہی بالا حاق جائز ہے۔ اس لئے پہلی ظاہری تفسیر کے اعتبار سے دس اور دوسری کے اعتبار سے انیس عورتیں بیک وقت نکاح میں رکھنا جائز ہوئیں لیکن مذکورہ آیت کریمہ کا مفہوم نہیں جو روانہ فی اہل نواہر نے بیان کیا بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص عدل و انصاف کر سکتا ہے تو وہ دو یا تین یا چار تک بیویاں رکھ سکتا ہے۔ چار سے زائد عورتوں سے بیک وقت نکاح جائز نہیں جیسا کہ اگلی حدیث میں آرہا ہے۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں ربیعہ بن ابی عبد الرحمن نے بتایا کہ ولید نے قاسم اور عروہ سے دریافت کیا، جب کہ اس کے پاس چار عورتیں تھیں اس نے ارادہ کیا کہ ایک کو فارغ کر کے کسی اور سے شادی کرے۔ دونوں نے کہا ہاں تمک ہے کر سکتے ہو۔ اپنی کسی ایک بیوی کو تین طلاقیں دے کر فارغ کر دو اور شادی کر لو۔ قاسم نے کہا تین طلاقیں تین مختلف مجلسوں میں ہونی چاہیں۔

۵۲۰ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا رِبْعَةُ بْنُ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ الْوَلِيدَ سَأَلَ الْقَاسِمَ وَمَعْرُوفَةَ وَكَانَتْ عِنْدَهُ أَرْبَعُ نِسْوَةٍ فَأَرَادَ أَنْ يَبْتَ وَاحِدَةً وَيَتَزَوَّجَ أُخْرَى فَقَالَ نَعَمْ فَأَرَى إِمْرَأَتَكَ لَنَا وَتَزَوَّجَ فَقَالَ الْقَاسِمُ فِي مَجَالِسٍ مُخْتَلِفَةٍ

امام محمد کہتے ہیں کہ ہم یہ پسند کرتے کہ کوئی شخص پہلے سے موجود چار بیویوں میں سے ایک کو اگرچہ طلاق دے چکا ہو تو وہ اب اس کی عدت میں پانچویں سے نکاح کرے اور نہ ہی ہمیں یہ پسند ہے کہ اس آدمی کا نصف آزاد عورتوں کے رحم میں قرار پکڑے اور یہی قول امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا اور ہمارے عام فقہائے کرام کا ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ لَا يَجْعَلُنَا أَنْ يَتَزَوَّجَ خَامِسَةً وَإِنْ بَتَّ طَلَاقٍ أَحَدُهُنَّ حَتَّى تَنْقُضَى عِدَّتُهَا لَا يَجْعَلُنَا أَنْ يَتَزَوَّجَ مَاءً هُوَ فِي رَحِمِ خَمْسِ نِسْوَةٍ حَرَائِرٍ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ وَالْعَامَّةُ مِنْ فَهْمِنَا زَجْمُهُمْ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيَّمْ

مذکورہ روایت کی وضاحت کچھ اس طرح ہے کہ جب ولید نامی شخص نے جناب قاسم اور عروہ سے پوچھا کہ میں چار بیویوں کا خاوند ہوں اور اب ایک اور شادی کرنا چاہتا ہوں اور میرا پروگرام یہ ہے کہ ایک کو فارغ کر دوں پھر نئی شادی کر لوں۔ آپ اس بارے میں کیا فرماتے ہیں؟ دونوں حضرات کا جواب ذرا مختلف تھا۔ پہلے نے یہ کہا کہ ایک بیوی کو تین طلاقیں دے دو پھر اس کی عدت میں ہی اگر چاہو تو نیا نکاح کر سکتے ہو۔ جناب قاسم نے کہا کہ تین طلاقیں تین مختلف مجلسوں میں دو پھر نکاح کر لو۔ ان کا خیال یہ تھا کہ جب تین طلاقیں تین مختلف مجالس میں ہوں گی تو عورت مغلظ ہو جائے گی۔ اب وہ بغیر طلاق اس کے پاس نہیں آسکتی۔ اس لئے اب پانچویں کے ساتھ نکاح کرنا درست ہے۔ خواہ چوتھی کی ابھی عدت پوری نہ ہوئی ہو۔ اس معاملہ کے ذکر کرنے کے بعد امام محمد فرماتے ہیں کہ پانچویں عورت سے نکاح اس وقت تک جائز نہیں جب تک چوتھی عورت کی عدت مکمل نہ ہو جائے۔ خواہ وہ باندہ ہو یا مغلظ ہو۔ اگر کوئی شخص چوتھی کی عدت میں پانچویں سے شادی کر لیتا ہے تو یہ بیک وقت پانچ آزاد عورتوں کے شکم میں اپنا نصف ٹھہرانا ہے۔ اس مسلک احناف کا ثبوت کتب احادیث میں موجود ہے۔

سليمان بن يسار کہتے ہیں کہ میں یہ بات حضرت زید بن ثابت سے ہی جانتا ہوں کہ انہوں نے فرمایا: جب کوئی شخص اپنی عورتوں میں سے چوتھی کو طلاق دے دے تو وہ نیا نکاح اس وقت تک نہ کرے جب تک مطلقہ کی عدت پوری نہ ہو جائے۔

عن سليمان بن يسار لا اعلمه الا عن زيد بن ثابت قال اذا طلق الرابعة من نساہ لا يتزوج حتى تنقضى عدة التی طلق.

(مصنف عبد الرزاق ج ۶ ص ۳۱۷ باب عدة الرجل مطبوع بیروت)

ابن مسیب نے فرمایا کہ جب کوئی شخص اپنی چار بیویوں میں

عن ابن المسيب قال فی الاربع اذا طلق منهن

واحدة فلا يتزوج متى تنقضى عدة الرابعة.

(مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۲۱۸)

عن مجاهد قال اذا كان عند الرجل اربع فطلق واحدة فلا ينكح حتى تنقضى عدة التي تطلق.

(مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۲۱۹)

عن ابن سيرين عن عبيدة في رجل طلق امراته وله اربع نسوة قال له لا يحل له ان يتزوج الخامسة حتى تنقضى العدة التي تطلق

عن علي قال قال لا يتزوج خامسة حتى تنقضى عدة التي تطلق.

عن عطاء انه سئل عن رجل كان له اربع نسوة فطلق احدها من ثلاثا اينزوج خامسة قال لا حتى تنقضى عدة التي تطلق.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳ حصہ دوم ص ۲۳۳ کتاب النکاح)

لمحرفكره

چار بیویوں کی موجودگی میں پانچویں سے شادی کرنے کو کوئی بھی جائز نہیں قرار دیتا اور اگر چار میں سے ایک بیوی کو خاوند نے طلاق دے دی اور وہ عدت گزار چکی ہے۔ اب نئی شادی کرنے میں کوئی اختلاف نہیں کیونکہ نئی بیوی اس کی چوتھی بیوی ہوگی اور چار بیویاں بیک وقت آزاد مرد کے لئے جائز ہیں۔ اختلاف اس میں ہے کہ چوتھی کو طلاق دے دی اور اس کی ابھی عدت نہیں گزری تو کیا اب نئی شادی ہو سکتی ہے؟ جناب قاسم اور عروہ کا مسلک یہ نظر آتا ہے کہ اگر مرد نے چوتھی بیوی کو رجعی طلاق دی تو پانچویں سے نکاح درست نہیں اور اگر طلاق مغلظہ دی تو اب دوران عدت پانچویں سے نکاح کر سکتا ہے۔ لیکن دیگر ائمہ حضرات (ابو حنیفہ، امام محمد اور امام ابو یوسف وغیرہم) کے نزدیک چوتھی عورت کی عدت میں خواہ وہ کسی طلاق ہی کیوں نہ ہو پانچویں سے شادی نہیں کر سکتا۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی فرمایا لیکن امام موصوف نے جناب قاسم اور عروہ کے خلاف اپنا مسلک بیان تو کیا لیکن اس پر کوئی حدیث پیش نہ فرمائی۔ جس سے کسی کو موقع مل سکتا ہے کہ احناف کا مسلک خود ساختہ ہے اور یہ اپنی رائے کو بہت اہمیت دیتے ہیں۔ ٹھیک ہے کہ امام موصوف نے کوئی روایت پیش نہ فرمائی لیکن ان کا مسلک خود ساختہ یا رائے پر مبنی نہیں بلکہ ہم نے اس مسئلہ پر ”مصنف ابن ابی شیبہ“ اور ”مصنف عبدالرزاق“ سے تین تین کل چھ روایات ذکر کیں۔ جن میں صاف صاف مذکور ہے کہ چوتھی عورت کی عدت میں پانچویں سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ خاص کر حضرت عطاء والی روایت کہ آپ سے پوچھا گیا کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دے تو کیا پانچویں سے شادی کر سکتا ہے؟ آپ نے فرمایا عدت کے دوران نہیں بلکہ اس کے ختم ہونے کے بعد کر سکتا ہے۔ یہ روایت صاف صاف بتا رہی ہے کہ چوتھی کو خواہ طلاق رجعی ہو یا بائنہ یا مغلظہ، سب کا حکم ایک ہی ہے۔ مذکورہ چھ آثار کے علاوہ ان دونوں کتابوں میں اس مسئلہ پر اور بھی بہت سے آثار موجود ہیں۔ علاوہ ازیں ”بیہقی“ اور ”دارقطنی“ میں بھی ایسے بہت سے آثار

سے ایک کو طلاق دے دیتا ہے تو اس کی عدت گزرنے سے قبل پانچویں سے شادی نہ کرے۔

جناب مجاہد فرماتے ہیں کہ جب کسی آدمی کی زوجیت میں چار عورتیں ہوں اور وہ ان میں سے ایک کو طلاق دے دے تو یہ نیا نکاح اس کی عدت ختم ہونے تک نہ کرے۔

ابن سیرین جناب ابو عبیدہ سے بیان کرتے ہیں کہ جس مرد کی چار بیویاں تھیں اور ان میں سے ایک کو طلاق دے بیٹھا۔ فرمایا کہ اب اس کے لئے پانچویں سے شادی کرنا اس وقت تک حلال نہیں جب تک مطلقہ کی عدت گزر نہ جائے۔

حضرت علی المرتضیٰ فرماتے ہیں کہ پانچویں سے اس وقت تک شادی نہ کرے جب تک مطلقہ کی عدت گزر نہیں جاتی۔

عطاء سے پوچھا گیا کہ ایک شخص کی چار بیویاں ہیں ان میں سے اس نے ایک کو تین طلاقیں دے دیں۔ کیا وہ اب پانچویں سے شادی کر سکتا ہے؟ فرمایا: جب تک مطلقہ کی عدت نہیں گزر جاتی، پانچویں سے شادی نہیں کر سکتا۔

موجود ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اور احناف کا مسلک آثار و روایات کی روشنی میں اختیار کیا گیا۔

یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہیے کہ جناب قاسم اور عروہ نے ولید کو جو ترکیب بتائی کہ چوٹی بیوی کو تین طلاقیں دے دو پھر پانچویں سے شادی کر لینا۔ اس کا ایک پہلو تو ہم بیان کر چکے ہیں۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ تین طلاقیں بیک وقت دینا شرعاً ممنوع ہے۔ امام ابو یوسف اور امام مالک رضی اللہ عنہما بیک وقت تین طلاقیں دینے کو بدعت اور گناہ کہتے ہیں۔ امام شافعی بھی اسے اچھا نہیں سمجھتے اور امام احمد بن حنبل کے دو قول ہیں۔ ایک قول امام شافعی کے موافق اور دوسرا امام ابو یوسف اور امام مالک کی موافقت میں ہے۔ تین طلاقیں بیک وقت دینے کو جو بدعت اور حرام کہا گیا، صاحب معنی ابن قدامہ نے اس پر اپنی تصنیف میں حدیث پاک اور اقوال صحابہ سے یوں استدلال پیش کیا ہے۔

معنی شرح کبیر

امام احمد بن حنبل سے دوسری روایت ہے کہ تین طلاقیں اکٹھی دینا بدعت اور حرام ہے اور یہی ابو بکر و ابو حفص کا مختار بھی ہے اور حضرت عمر، حضرت علی، حضرت ابن مسعود، حضرت ابن عباس اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم سے اسی طرح کی روایت کی گئی ہے اور امام مالک، امام ابو یوسف کا یہی قول ہے۔ حضرت علی المرتضیٰ فرماتے ہیں جو شخص سنت کے مطابق طلاق دے گا وہ نادم نہ ہوگا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس جب ایسے شخص کو لایا جاتا، جس نے اپنی بیوی کو اکٹھی تین طلاقیں دی ہوئیں تو آپ اسے خوب مارتے۔ مالک بن حویرث بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس آکر بیان کرنے لگا کہ میرے بچھانے اپنی بیوی کو بیک وقت تین طلاقیں دے دی ہیں۔ آپ نے فرمایا: تیرے بچھانے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی اور شیطان کی بات مانی۔ اب اللہ تعالیٰ نے اس کے نکلنے کے لئے کوئی صورت (بجز حلالہ) نہیں رکھی۔ نسائی نے اپنی اسناد کے ساتھ محمود بن لبید سے ایک روایت ذکر فرمائی کہ حضور ﷺ کو بتایا گیا کہ کسی شخص نے اپنی بیوی کو اکٹھی تین طلاقیں دے دی ہیں آپ یہ سن کر سخت غضب ناک ہوئے پھر فرمایا: کیا وہ اللہ کی کتاب سے کھلتا ہے حالانکہ میں ابھی بخش نہیں تم میں موجود ہوں؟ ایک شخص کھڑا ہوا اور عرض کرنے لگا کہ حضور میں اسے قتل نہ کرو؟ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث میں ہے کہ ایک شخص نے آپ ﷺ سے دریافت کیا کہ اگر میں اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دوں تو اس بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ آپ نے فرمایا: ایسا کرو گے تو اپنے رب کے نافرمان ہو گے اور تمہاری بیوی تم سے جدا ہو جائے گی۔ دارقطنی نے حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے اپنی اسناد کے ساتھ یہ روایت ذکر کی ہے۔ فرمایا کہ نبی کریم ﷺ نے ایک مرد کے متعلق سنا کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق بتہ دے دی ہے تو آپ سخت غصہ میں آئے اور فرمایا کیا تم اللہ کے دین کو مذاق یا اللہ کی آیات کو مذاق بناتے ہو یا ان سے کھیلتے ہو؟ جس نے اپنی بیوی کو طلاق بتہ دے دی ہے، ہم نے ان کو اس پر تین ہی لازم کر دیں۔ اب وہ عورت اس کے لئے حلالہ کے بغیر حلال نہیں ہو سکتی۔

(ابن عساکر و الشرح الکبیر لابن قدامہ ص ۲۳۱ ۲۳۲ و مطلعنا معاً ط ۱۴۱۵ ط ۱۴۱۶ مطبوعہ بیروت)

ان احادیث و روایات سے معلوم ہوا کہ تین طلاقیں اکٹھی دینا ایسا عمل ہے جس پر رسول رحمت ﷺ بھی غضب ناک ہوئے اور اسے کتاب اللہ، دین اور آیات کا مذاق اڑانا بیان فرمایا۔ طلاق ہے ہی ایسا فعل جو بوجہ مجبوری جائز ہے۔ اسے "انقض البہاات" کہا گیا ہے۔ تین طلاقیں تو بطریق اولیٰ ناپسندیدہ فعل ہوگا۔ مسئلہ زیر بحث کے متعلق مختصر طور پر ہم یہ کہتے ہیں کہ جناب قاسم اور عروہ کا موقف قابل عمل نہیں ہے کیونکہ اس کی جلیل القدر صحابہ کرام اور تابعین نے مخالفت کی ہے۔ لہذا صحیح اور قابل عمل وہی مسلک ہے جسے امام محمد نے بیان فرمایا کہ چوٹی بیوی مطلقہ کی عدت کے دوران پانچویں سے شادی کرنا ناجائز ہے اور یہی احناف کا مسلک ہے۔

۲۲۸ - بَابُ مَا يُؤَجِبُ الصَّدَاقَ

۵۲۱ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ قَالَ إِذَا دَخَلَ الرَّجُلُ بَيْتَ امْرَأَتِهِ وَأَرْحَبَتْ السُّتُورَ فَقَدْ وَجِبَ الصَّدَاقُ.

مہرجن باتوں سے واجب ہو جاتا ہے ان کا بیان ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے زید بن ثابت سے بتایا۔ انہوں نے کہا کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کے پاس آتا ہے اور پردہ ڈال دیا جائے (یعنی خلوت صحیح ہو جائے) تو حق مہر واجب ہو جائے گا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ زَيْدًا أَخَذُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا. وَقَالَ مَالِكٌ بْنُ أَنَسٍ إِنْ طَلَّقَهَا بَعْدَ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ لَهَا إِلَّا نِصْفُ الْمَهْرِ إِلَّا أَنْ يَطُولَ مَكْنُهَا وَيَتَلَذَّذَ مِنْهَا فَيَجِبُ الصَّدَاقُ.

امام محمد کہتے ہیں ہمارا اسی پر عمل ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہائے کرام کا ہے اور امام مالک بن انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اگر اس (خلوت صحیح) کے بعد مرد نے اسے طلاق دے دی تو اس عورت کو صرف نصف حق مہر ملے گا۔ ہاں اگر وہ دیر تک اس مرد کے پاس ٹھہری رہی اور وہ اس سے لذت پاتا رہا تو حق مہر (مکمل) واجب ہوگا۔

حق مہر واجب کب اور کن حالات میں ہوتا ہے؟ اس بارے میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جو اثر ذکر فرمایا وہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا فتویٰ ہے کہ جب نکاح کے بعد میاں بیوی کسی ایسی جگہ اکٹھے ہو جائیں جہاں کوئی عذر شرعی یا جسمانی ایسا نہ ہو جو ہم بستری سے رکاوٹ بنے تو اس طرح سے اکٹھا ہونا خلوت صحیح کہلاتا ہے۔ اب خلوت صحیح کے میسر آنے کے بعد وہ طہی کریں یا نہ کریں، حق مہر مکمل ادا کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ یہی احناف کا مسلک ہے لیکن امام مالک بن انس رضی اللہ عنہ کا مسلک یہ ہے کہ شخص خلوت صحیح سے حق مہر مکمل ادا کرنا واجب نہیں ہوتا بلکہ ایک دو مرتبہ اگر طہی بھی پائی جائے تب بھی نہیں۔ اس صورت میں اگر طلاق ہو جائے تو خاندان کو نصف حق مہر ادا کرنا پڑے گا۔ ہاں اگر کافی عرصہ وہ دونوں میاں بیوی ایک دوسرے سے لطف اندوز ہوتے رہے تو پھر حق مہر واجب ہوگا۔ مسلک احناف کی پشت پر جس طرح حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا مذکور اثر ہے۔ اسی طرح اور بھی بہت سے آثار کتب احادیث میں اس پر شاہد ہیں۔ چند ایک ملاحظہ ہوں۔

عَنْ الْحَسَنِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عُمَرَ وَعَلِيٍّ إِذَا اغْلَقَ بَابًا أَوْ رَخِيَ سِتْرًا فَلَهَا الصَّدَاقُ وَعَلِيًّا إِذَا اغْلَقَ الْعِدَّةُ. (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳ ص ۲۳۳ ۲۳۵، مصنف عبد الرزاق ج ۶ ص ۲۸۹ ۲۸۸ باب وجوب الصداق)

عَنْ مَكْحُولٍ قَالَ اجْتَمَعَ نَفَرٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ عُمَرُ وَمَعَاذَ اللَّهِ إِذَا اغْلَقَ الْبَابَ وَأَرْحَبَتْ السُّتُورَ فَقَدْ وَجِبَ الصَّدَاقُ. (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳ ص ۲۳۳ ۲۳۵، مصنف عبد الرزاق ج ۶ ص ۲۸۹ ۲۸۸ باب وجوب الصداق)

عَنْ زُرَّارَةَ ابْنِ أَوْفَى قَالَتْ سَمِعْتُهُ يَقُولُ قَضَى الْخُلَفَاءُ الْمَهْدِيُّونَ الرَّاشِدُونَ أَنَّهُ مِنْ اغْلَقَ بَابًا

عَنْ زُرَّارَةَ ابْنِ أَوْفَى قَالَتْ سَمِعْتُهُ يَقُولُ قَضَى الْخُلَفَاءُ الْمَهْدِيُّونَ الرَّاشِدُونَ أَنَّهُ مِنْ اغْلَقَ بَابًا

اور اسی سترافقد وجب المہر و وجب العدة۔
 (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳ ص ۲۳۳ ۲۳۵) مصنف عبدالرزاق
 ج ۶ ص ۲۸۹ ۲۸۷ باب وجب الصداق

عن جابر قال اذا نظر الی فرجها ثم طلقها
 فلها الصداق و علیها العدة۔
 (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳ ص ۲۳۳ ۲۳۵) مصنف عبدالرزاق
 ج ۶ ص ۲۸۹ ۲۸۷ باب وجب الصداق

ابن جریر کہتے ہیں کہ مجھے ہشام بن عروہ نے اپنے والد
 سے بتایا ان سے ایک ایسے شخص کے بارے میں پوچھا گیا کہ وہ
 ایک عورت سے نکاح کرتا ہے وہ اس کے ہاں سال اور مہینے گزارتی
 ہے اور جماع کے بغیر ہر طرح سے وہ مرد اس عورت سے لطف
 اندوز ہوتا ہے پھر ہم بستر سے قبل اسے طلاق دے دیتا ہے (کیا
 اس کو حق مہر ملے گا اور عدت پڑے گی؟) فرمایا: اس عورت کو کامل
 حق مہر ملے گا اور کامل عدت گزارنا پڑے گی۔

قارئین کرام! مذکورہ متعدد تاریخی بتا رہے ہیں کہ خلوت صحیح کے بعد حق مہر کامل ادا کرنا واجب ہو جاتا ہے اور طلاق کی صورت
 میں عدت بھی مکمل گزارنا ہوگی۔ اجلہ صحابہ کرام کا یہی مسلک ہے اور اس کے مطابق وہ فیصلہ فرماتے رہے۔ اس لئے امام مالک رضی اللہ
 عنہ کا مکمل حق مہر کے وجود کے لئے تا دیر لطف اندوز ہونے کی قید لگانا درست نہیں ہے کیونکہ اجماع صحابہ اس کے خلاف ہے اور احناف
 کا مسلک بالکل حضرات صحابہ کرام کے فیصلوں کے مطابق ہے۔ لہذا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے قول کو
 اپنا ماخذ اور اسی کو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور دیگر فقہاء احناف کا مسلک قرار دینا بالکل آثار کے مطابق و موافق ہے۔ اس لئے خلوت صحیح
 کے بعد حق مہر مکمل ادا کرنا واجب ہوگا اور طلاق کی صورت میں عورت کو عدت کاملہ گزارنا پڑے گی۔ فاصبر و یا اولی الایصار

۲۲۹- بَابُ نِكَاحِ الشَّغَارِ

۵۲۲- أَخْبَرَ نَا مَالِكًا أَنَّهُ أَخْبَرَ نَا تَلْحَفَ عَنْ ابْنِ عَمْرٍو أَنَّ
 رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ نِكَاحِ الشَّغَارِ
 وَالشَّغَارُ أَنْ يُنِكَحَ الرَّجُلُ ابْنَتَهُ عَلَى أَنَّهُ يُنِكَحُهَا الْأَخْرُ
 ابْنَتَهُ لَيْسَ بَيْنَهُمَا صَدَاقٌ۔

ہے کہ دوسرا بھی اسے اپنی بیٹی دے دے اور ان دونوں کے درمیان
 حق مہر نہ ہو۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَرَبُّهَا نَأْخُذُ لَا يَكُونُ الصَّدَاقُ
 نِكَاحَ امْرَأَةٍ فَإِذَا تَزَوَّجَهَا عَلَيَّ أَنْ يَكُونَ صَدَاقُهَا أَنْ
 تُزَوَّجَهُ ابْنَتَهُ فَالِنِكَاحِ جَابِرٌ وَرُكُوعُهَا عَنْ جَدِّهَا
 تَسَابِيحًا لَا وَكَسَّ وَلَا شَطَطٌ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا عمل اور مسلک یہ ہے کہ عورت کا
 نکاح حق مہر نہیں ہو سکتا لہذا جب کسی نے کسی عورت سے اس شرط پر
 شادی کر لی کہ اس کا حق مہر یہ ہے کہ وہ اسے اپنی بیٹی نکاح میں
 دے دے گا تو یہ نفس نکاح جائز ہے اور اس عورت کو اس کی مثل

وَالْعَامَّةَ مِنْ قُلُوبِنَا.
عورتوں کے برابر حق مہر ملے گا۔ نہ کم نہ زیادہ اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

”نکاح شغار“ کی تعریف روایت مذکورہ میں آپ نے پڑھ لی ہے۔ اسے عرف میں ڈٹے ڈٹے کا نکاح کہتے ہیں لیکن اس میں بنیادی بات یہ ہے کہ اول بدل کے نکاح میں حق مہر کی کا بھی مقرر نہ کیا جائے بلکہ ایک کا حق مہر دوسری اور دوسری کا حق مہر پہلی ہوگی۔ اس صورت میں یعنی ڈٹے ڈٹے کے نکاح میں اگر ہر دو عورتوں کو اپنا اپنا حق مہر مقرر کر دیا گیا تو یہ نکاح شغار نہ ہوگا کہ جس کی ممانعت حضور ﷺ نے فرمائی۔ نکاح شغار کی صورت میں نفس نکاح ہو جائے گا اور حق مہر مٹشی دینا پڑے گا۔ نکاح شغار کے ممنوع ہونے پر اور بھی بہت سی روایات ہیں۔ مثلاً

عن ابن اسحاق قال حدثني عبد الرحمن بن هرمز الاعرج ان عباس بن عبد الله بن عباس انكح عبد الرحمن بن حكيم ابنته وانكحه عبد الرحمن ابنته وقد كان جعلاه صداقا فكتب معاوية بن ابي سفيان وهو خليفة الى مروان يامرہ بالتفريق بينهما وقال في كتابه هذه الشغار قد نهى رسول الله ﷺ.
(صحیح ابن حبان ج ۶ ص ۱۸۰ باب الشغار مطبوعہ بیروت)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نکاح شغار سے منع فرمایا۔
عن ابی ہریرة رضی اللہ عنہ قال نهى رسول الله ﷺ عن الشغار.
عن نافع عن ابن عمر قال نهى رسول الله ﷺ عن الشغار.
(معنف ابن ابی شیبہ ج ۳ ص ۳۸۰ حصہ دوم مطبوعہ کراچی)

نکاح شغار میں مذاہب

تمام علماء کرام کا اس پر اجماع ہے کہ نکاح شغار سے منع کیا گیا ہے لیکن اختلاف اس میں ہے کہ کیا یہ نبی نکاح کے بطلان کو چاہتی ہے یا نہیں؟ امام شافعی رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہ نبی نکاح کے بطلان کو چاہتی ہے اور خطاب نے امام احمد اور اسحاق و ابو عبید سے اسی امر کی حکایت کی ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ دخول سے قبل اور بعد دونوں حالتوں میں نکاح فسخ ہوگا۔ ایک روایت ان کی یہ ہے کہ دخول سے قبل فسخ ہوگا بعد میں نہیں اور ایک جماعت کا قول ہے کہ یہ نکاح مہر مٹل کے ساتھ صحیح ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے اور عطاء و زہری اور لیث سے بھی اسی کو حکایت کیا گیا ہے۔ امام

واجمع العلماء على انه منهي عنه لكن اختلفوا هل هو نهى يقضى ابطال النكاح ام لا. وعند الشافعي يقضى ابطاله وحكاية الخطابي عن احمد واسحاق وابي عبيد وقال مالک ليفسخ قبل الدخول وبعده وفي رواية عنه قبله لا بعده وقال جماعة يصح بمهر المثل وهو مذهب ابی حنيفة وحكى عن عطاء والزهرى والليث وهو رواية عن احمد واسحاق وبه قال ابو ثور ابن جبرير.
(صحیح مسلم شرح النووی ج ۳ ص ۳۵۳ باب تحريم نکاح الشغار)

احمد اور اسحاق کی بھی یہی روایت ہے اور یہی قول ابو ثور اور ابن جریر کا ہے۔

”نکاح شغار“ میں تین مسلک نظر آئے۔

(۱) بالکل باطل ہے۔ یہ مسلک امام شافعی کا ہے اور امام احمد، اسحاق اور ابو عبید بھی امام شافعی کے ساتھ ہیں۔ (بقول امام خطابی)

(۲) امام مالک کے دو قول ہیں۔

(۱) قبل دخول اور بعد دخول دونوں حالتوں میں باطل (۲) قبل دخول باطل لیکن بعد دخول باطل نہیں ہے۔

(۳) نکاح صحیح ہے اور حق مہر مثلی لازم آئے گا۔ امام زہری، لیث اور عطاء بھی اسی کے قائل ہیں۔

”نکاح شغار“ کے باطل نہ ہونے پر احناف وغیرہ کے دلائل

احناف کے نزدیک نکاح شغار یہ ہے کہ ایک شخص اپنی بیٹی یا بہن کا کسی شخص سے اس کی بیٹی یا بہن سے نکاح کے عوض میں اپنا نکاح کرے اور ہر ایک کا عقد دوسرے کے عقد کے عوض میں ہو۔ (اس کے متعلق علامہ بدر الدین عینی لکھتے ہیں) ”فالعقد صحیح ویجب مہر المثل۔ نکاح درست ہے اور حق مہر مثلی واجب ہوگا“ اور جو احادیث نکاح شغار کی ممانعت پر امام شافعی نے پیش کیں ان کا جواب یہ ہے۔ ”محمول علی الکراهۃ وہ کراہت پر محمول ہیں“۔ (عمدۃ القاری ج ۲ ص ۱۰۹ اباب شغار مطبوعہ بیروت)

علامہ عینی نے نکاح شغار کو صحیح اور اس میں حق مہر مثلی کے وجوب کا جوقول فرمایا ہے اس کی تائید بہت سے آثار سے ہوتی ہے مثلاً عن سوید بن غفلة قال کانوا یکوہون الشغار والنکاح والشفار الرجل یزوج الرجل علی ان یزوجہ بغیر مہر حدنسا عمر عن ابن جریج عن عطاء فی المشاعر بن یقران علی نکاحها ویحفظ لکل واحد مہمما صدق۔

عن سوید بن غفلة قال کانوا یکوہون الشغار والنکاح والشفار الرجل یزوج الرجل علی ان یزوجہ بغیر مہر حدنسا عمر عن ابن جریج عن عطاء فی المشاعر بن یقران علی نکاحها ویحفظ لکل واحد مہمما صدق۔

تائم رکھے جائیں گے اور ان دونوں سے حق مہر لیا جائے گا۔ (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۲ ص ۲۸۰ مطبوعہ کراچی)

تارئین کرام! جن دو باتوں کا علامہ عینی نے ذکر کیا تھا۔ انہی دو باتوں کو مذکور اثر میں بیان کیا گیا۔ اول یہ کہ نکاح شغار باطل نہیں بلکہ مکروہ ہوتا ہے اور دوسرا حق مہر دینا بڑے گا۔ رہا یہ مسئلہ کہ حق مہر کی مقدار کیا ہوگی؟ کم از کم حق مہر دس (۱۰) درہم تو ویسے ہی دینا لازم ہوتا ہے۔ کم از کم حدیسی۔ یہ مقرر نہیں کیا جاسکتا اور زیادہ کی حد مقرر نہیں۔ اس میں جھگڑا ہو سکتا ہے۔ مرد کہے کہ میں تھوڑا دوں گا اور عورت کہے کہ میں زیادہ لوں گی۔ اس لئے فیصلہ یہ ہوگا کہ اس عورت کو حق مہر مثلی ملے گا یعنی اس عورت کے بچا زاد یا قرہی برادری کی عورتوں کا جتنا حق مہر باندھا جاتا ہے وہی اس کا بھی مقرر ہوگا۔

حدیث پاک میں نکاح شغار کی ممانعت ہے۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ رسول کریم ﷺ نے حق مہر کے بغیر نکاح کرنے اور فرج کو حق مہر قرار دینے سے منع فرمایا ہے اور ہم بھی اس کو باطل قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ چیز از روئے شرع باطل ہے؟ پس یہ ایسا نکاح ہے جس میں ایسی چیز کو حق مہر بنایا گیا ہے جو اس کی صلاحیت نہیں رکھتی جیسے کوئی شخص شراب یا خنزیر کو حق مہر مقرر کرتا ہے تو نکاح اس صورت میں بالاتفاق جائز ہے لیکن شراب اور خنزیر کی بجائے مہر مثلی واجب ہوگا۔ نکاح شغار بھی ایسا ہی ہے۔

(فتح اللہ رجمہ عن ابن جریج ج ۲ ص ۲۵۸ بحث نکاح شغار مطبوعہ مصر)

تارئین کرام! صاحب فتح القدیر ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کی گفتگو کی وضاحت یہ ہے کہ نکاح میں ایجاب و قبول دو گواہوں کی

موجودگی میں رکن نکاح ہیں اور حق مہر ارکان نکاح میں سے نہیں ہے۔ نکاح شغار میں ارکان نکاح مکمل طور پر موجود ہیں۔ صرف ایک عورت کی شرمگاہ کو دوسری کا حق مہر مقرر کرنا غلط ہے۔ احادیث میں جو نکاح شغار کی ممانعت آئی ہے وہ اس وجہ سے ہے کہ اس میں حق مہر ایسی چیز کو بنایا گیا ہے جو حق مہر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ شرمگاہ کو حق مہر بنانا ہمارے نزدیک بھی باطل ہے لہذا ارکان نکاح کی موجودگی کا تقاضا یہ ہے کہ اس نکاح کو درست قرار دیا جائے اور جہاں بطلان موجود ہے اس کی اصلاح کی جائے۔ اس کی مثال یہ ہوگی کہ کوئی شخص خنزیر کو بطور حق مہر مقرر کرتا ہے۔ اس صورت میں نکاح کے ہو جانے پر سب متفق ہیں لیکن خنزیر چونکہ حق مہر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، اس لئے اس کی اصلاح کریں گے۔ وہ یہ کہ ایسی صورت میں حق مہر مثلی خاندان کو دینا پڑے گا تو اسی طرح نکاح شغار ایجاب و قبول کے موجود ہونے کی وجہ سے درست ہوگا۔ ہاں شرمگاہ کو جو حق مہر مقرر کیا گیا تھا اس کی جگہ حق مہر مثلی دینا پڑے گا۔

خلاصہ یہ کہ نکاح شغار کی جن احادیث میں ممانعت آئی ہے اس سے مرد اور شرمگاہ کو حق مہر مقرر کرنا ہے اور اس اعتبار سے یہ نکاح مکروہ ہوگا باطل نہیں اور اس میں اگرچہ حق مہر ایک ایسی چیز کو بنایا گیا جو بن نہیں سکتی۔ اس لئے حق مہر مثلی ادا کرنا واجب ہوگا۔ مختلف آثار و امثال کی روشنی میں احناف کا مسلک بالکل واضح ہو گیا اور احناف پر بے بنیاد اور تعصب میں پڑ کر اعتراض لگانا عقل مندوں کا شیوہ نہیں۔

پوشیدہ نکاح کرنے کا بیان

ہمیں امام مالک نے ابواثریر سے بتایا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ایک مرد کو پیش کیا گیا جس کے نکاح میں صرف ایک مرد اور ایک عورت گواہ تھی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: یہ خفیہ نکاح ہے اور ہم اس کی اجازت نہیں دے سکتے اور اگر میں نے اس بارے میں پہلے سے کچھ ہدایات دی ہوتیں تو اس شخص کو میں رجم کر دیتا۔

امام محمد کہتے ہیں ہمارا مسلک یہی ہے کیونکہ دو گواہوں سے کم کی موجودگی میں نکاح جائز نہیں ہوتا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس نکاح کو اس لئے رد فرمایا کہ اس میں ایک مرد اور ایک عورت گواہ تھے۔ یہ خفیہ نکاح ہے کیونکہ نکاح کی گواہی مکمل نہ تھی اور اگر نکاح کی گواہی دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں سے مکمل ہو جاتی تو نکاح جائز ہو جاتا اگرچہ وہ خفیہ ہی کیا جاتا۔ نکاح خفیہ کی تعریف اور تفسیریوں کی گئی ہے کہ بغیر گواہوں کے نکاح ہو اور اگر نکاح میں گواہی مکمل ہو تو وہ اعلانیہ کہلائے گا۔ خواہ وہ کہیں پوشیدہ ہی کیا گیا ہو۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ہمیں محمد بن حبان نے حماد سے اور انہوں نے ابراہیم نخعی سے خبر دی کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے نکاح اور جدائی میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کو جائز قرار دیا ہے۔ امام محمد کہتے ہیں اس پر ہمارا عمل ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ

۲۳۰۔ بَابُ نِكَاحِ السِّرِّ

۵۲۳۔ أَخْبَرََنَا مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ أَنَّ عُمَرَ ابْنَ عَبْدِ جَلِيلٍ فِي نِكَاحٍ لَمْ يَشْهَدْ عَلَيْهِ إِلَّا رَجُلٌ وَامْرَأَةٌ فَقَالَ عُمَرُ هَذَا نِكَاحُ السِّرِّ وَلَا نُحِيزُهُ وَلَاؤُ كُنْتُ تَقَدَّمْتُ فِيهِ لَوْ رَجَمْتُ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ لِأَنَّ النِّكَاحَ لَا يَجُوزُ فِي أَقَلِّ مِنْ شَاهِدَيْنِ وَإِنَّمَا شَهِدَ عَلَى هَذَا الذِّي رَدَّهُ عُمَرُ رَجُلٌ وَامْرَأَةٌ فَهَذَا نِكَاحُ السِّرِّ لِأَنَّ الشَّهَادَةَ لَمْ تَكْمَلْ وَلَوْ كَمَلَتِ الشَّهَادَةُ بَرَّ جَلِيلٍ أَوْ رَجُلٍ وَامْرَأَتَيْنِ كَانَ نِكَاحًا جَائِزًا وَإِنْ كَانَ سِرًّا وَإِنَّمَا يُقَسِّرُ نِكَاحُ السِّرِّ أَنْ يَكُونَ بِغَيْرِ شُهُودٍ قَائِمًا إِذَا كَمَلَتْ فِيهِ الشَّهَادَةُ فَهُوَ نِكَاحُ الْعَلَانِيَةِ وَإِنْ كَانُوا أَسْرَوْهُ قَالَ مُحَمَّدٌ أَخْبَرََنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي حَنَادٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ أَحْزَرَ شَهَادَةَ رَجُلٍ وَامْرَأَتَيْنِ فِي نِكَاحٍ وَالْفَرَقُ قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ.

عذ کا بھی یہی قول ہے۔ (عدائی سے مراد یہاں فسخ نکاح ہے نہ کہ طلاق۔ کیونکہ طلاق کے لئے گواہی ضروری نہیں ہوتی)۔

امام مالک رضی اللہ عنہ کے تمام مراسیل معتبر ہیں اور ائمہ حدیث نے بحث و تحقیق کے بعد بھی فیصلہ کیا۔ یعنی مراسیل امام مالک مرفوع کے حکم میں ہیں لہذا آپ کا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا شہادت نکاح کے سلسلہ میں جو قول نقل فرمایا وہ بظاہر اثر لیکن درحقیقت حدیث مرفوع ہے۔

”خفیہ نکاح یا پوشیدہ نکاح“ ظاہری الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایسا نکاح ہے جو کہیں چھپ کر چار دیواری کے اندر کیا جائے۔ جہاں عام لوگوں کا آنا جانا نہ ہو لیکن اس کی یہ تعریف نہیں۔ امام محمد نے اس کی تعریف فرمائی کہ ہر وہ نکاح جو کامل گواہی کے بغیر ہو وہ خفیہ نکاح ہے۔ خواہ سرعام یا تنہائی میں انجام پائے اور جس نکاح میں گواہی کا نصاب کامل ہے، وہ اعلانیہ ہے خواہ بند کمرے میں ہی کیا جائے۔ نکاح کی کامل گواہی یا تو دو مردوں سے یا ایک مرد اور دو عورتوں سے ہوتی ہے۔ اگر ایک مرد اور ایک ہی عورت گواہ ہوں تو یہ نامکمل گواہی ہوگی اور نکاح خفیہ کہلائے گا۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس جب نامکمل گواہی کی موجودگی میں نکاح کرنے والے مرد کو لایا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اگر اس بارے میں پہلے سے میں لوگوں کو ہدایت دے چکا ہوتا کہ یہ نکاح درست نہیں تو پھر اس شخص کو رجم کی سزا دیتا کیونکہ ایسا نکاح، نکاح نہیں بلکہ زنا کے زمرہ میں آتا ہے۔ نکاح اعلانیہ کی جب آپ تعریف پڑھ چکے تو اس سلسلہ میں امام مالک، ابن ابی لیلیٰ اور عثمان ہستی کا موقف یہ ہے کہ اعلانیہ نکاح کے لئے ”اعلان“ شرط ہے۔ خواہ وہ مجنون یا بچوں کے سامنے ہی کیا جائے۔ علامہ سرحسی فرماتے ہیں۔

امام مالک، ابن ابی لیلیٰ اور عثمان ہستی فرماتے ہیں کہ نکاح میں گواہ شرط نہیں بلکہ اعلان شرط ہے۔ یہاں تک کہ اگر بچوں اور یا گلوں کے سامنے اعلان نکاح کیا تو نکاح صحیح ہوا اور اگر گواہوں کو حکم دیا گیا کہ وہ نکاح کو ظاہر نہ کریں تو نکاح صحیح نہیں ہوگا۔

کان مالک وابن ابی لیلیٰ وعثمان ہستی
یقولون الشہود لیست بشرط فی النکاح انما
الشرط الاعلان حتی لا اعلنوا بحضور الصبیان
والمجانین صح النکاح ولو امر الشاہدین لا یصح.
(الموطا ج ۵ ص ۳۱ مطبوعہ بیروت)

قارئین کرام! امام مالک ابن ابی لیلیٰ اور عثمان ہستی نے نکاح میں جو گواہی کے شرط ہونے کی نفی اور اعلان کو شرط قرار دیا ہے۔ یہ بات ان ہی پر موقوف ہے کیونکہ نکاح میں گواہی کے شرط ہونے پر بیشتر احادیث و آثار موجود ہیں۔ امام مالک کا ایک اثر بھی آپ ملاحظہ کر چکے ہیں۔ مزید چند آثار و احادیث درج کئے جاتے ہیں۔ ملاحظہ ہوں:

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: وہ عورتیں زانیہ ہیں جو گواہوں کے بغیر خود بخود نکاح کر لیتی ہیں۔ یوسف بن حماد کہتے ہیں کہ عبد اللہ نے یہ حدیث ”تفسیر“ میں مرفوع لکھی اور ”کتاب الطلاق“ میں موقوف لکھا اور مرفوع نہ لکھا۔۔۔ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت صحیحہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: گواہی کے بغیر نکاح نہیں ہے۔ اسی طرح کی روایت حضرت سعید بن ابی عروہ سے بہت سے حضرات نے روایت کی۔ اس قسم کی

عن ابن عباس ان النبی ﷺ قال البغایا اللاتی ینکحن انفسھن بغیر بینة قال یوسف بن حماد رفع عبد الاعلیٰ هذا الحدیث فی التفسیر وواقفہ فی کتاب الطلاق ولم یرفعه.... والصحیح ماروی عن ابن عباس قوله لا نکاح الا بینة وھکذا روی غیر واحد عن سعید بن ابی عروہ نحو هذا موقوفاً وفی الباب عن عمران بن حصین وعن ابی ہریرة والعمل علی ہذہ عند اهل العلم من اصحاب

روایت موقوف ہوتی ہے۔ اس بارے میں حضرت عمران بن حصین اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے بھی روایات ہیں۔ حضور ﷺ کے اصحاب میں سے اہل علم حضرات کا اسی پر عمل ہے اور ان کے بعد تابعین وغیرہ کا بھی یہی عمل ہے۔ ان سب نے فرمایا کہ گواہی کے بغیر نکاح نہیں ہے۔ ہمارے نزدیک اس بارے میں سلف میں سے کسی نے اختلاف نہیں کیا۔ متاخرین کے کچھ علماء اس میں اختلاف کرتے ہیں۔ علماء کا اختلاف اس مسئلہ میں کچھ اس نوعیت کا ہے کہ جب نکاح کی گواہی پہلے ایک نے دی پھر دوسرا آیا اس نے گواہی دی۔ اس صورت میں کوئی علماء کی اکثریت کہتی ہے کہ یہ نکاح جائز نہیں۔ جب تک دو گواہ اکٹھے گواہی نہ دیں اور وہ بھی عقد نکاح کے گواہ ہوں بعض اہل مدینہ سے مروی ہے کہ جب ایک کے بعد دوسرے نے گواہی دی تو اس سے نکاح جائز تب ہوگا جب وہ اس کے ساتھ اعلان بھی کریں۔ یہ امام مالک بن انس کا قول ہے اور اسحاق بن ابراہیم نے بھی ایسا ہی قول کیا ہے جو اہل مدینہ سے حکایت کیا گیا اور کچھ دوسرے اہل مدینہ کہتے ہیں کہ نکاح میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی جائز ہے اور امام احمد اور اسحاق کا یہی قول ہے۔

النبي ﷺ ومن بعدهم من التابعين وغيرهم قالوا لا نكاح الا بشهود ولم يختلفوا في ذلك عندنا من مضي منهم الا قوم من المتأخرين من اهل العلم وانما اختلف اهل العلم في هذا اذا شهد واحد بعد واحد فقال اكثر اهل العلم من اهل الكوفة وغيرهم لا يجوز النكاح حتى يشهد الشاهدين معا عند عقدة النكاح وقد روى بعض اهل المدينة اذا شهد واحد بعد واحد انه جائز اذا اعلنوا ذلك وهو قول مالك بن انس وهكذا قال اسحاق بن ابراهيم فيما حكى عن اهل المدينة شهادة رجل وامرأتين تجوز في النكاح وهو قول احمد واسحاق.

(ترمذی شریف ج ۱ ص ۲۱۰ ابواب النکاح ۱۱۱، ائم سعید کینی

کراچی)

ترمذی شریف کی مذکورہ عبارت میں دو مرفوع احادیث ذکر کی گئیں۔ ایک میں بغیر گواہ نکاح کرنے والیوں کو زانیہ کہا گیا اور دوسری میں بغیر گواہ نکاح نہ ہونے کا ذکر ہے۔ اول الذکر حدیث مرفوع اور موقوف دونوں طریقوں سے ذکر کی گئی۔ کسی نے بھی اسے موضوع یا ضعیف نہیں کہا۔ امام ترمذی نے بھی اس کی نسبت یہی کہا کہ زیادہ صحیح یہی ہے کہ یہ حدیث مرفوع اور محفوظ نہیں ہے لیکن دوسری حدیث کو امام ترمذی بھی مرفوع کہہ رہے ہیں اور مضمون دونوں کا ایک ہے۔ اس لئے پہلی اگرچہ موقوف تھی، لیکن مرفوع کی تائید نے اسے بھی مرفوع بنا دیا پھر امام ترمذی نے لکھا کہ حضرات صحابہ کرام، تابعین وغیرہ سب کا یہی نظریہ ہے کہ نکاح کے لئے گواہی شرط ہے بعض متاخرین کا اختلاف ہے لیکن بعض متاخرین کا اختلاف پہلے دور اور دوسرے دور میں منعقد اجتماع کو ضرور نہیں پہنچا سکتا لہذا ثابت ہوا کہ نکاح کے لئے گواہی شرط ہے اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ احناف کا مسلک محض قیاس پر مبنی نہیں جیسا کہ بعض نے خبر کہا کرتے ہیں بلکہ وہی مسلک ہے جو حضرات صحابہ کرام اور تابعین کرام کا تھا بلکہ وہی ہے جو احادیث کہہ رہی ہیں۔ اکثر اہل علم یہی کہتے ہیں کہ دو گواہوں کا عقد نکاح میں موجود ہونا ضروری ہے۔ اگر ایک نے ایجاب کی گواہی دی اور دوسرے نے قبول کی گواہی دی تو یہ امام مالک وغیرہ چند حضرات کے سوا کسی کے نزدیک جائز نہیں اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ نکاح کے لئے دو شرائط ہیں۔ ایک یہ کہ ایجاب و قبول ایک مجلس میں ہوں اور دوسری یہ کہ دو گواہ ایجاب و قبول دونوں کی گواہی دیں۔ تب نکاح صحیح ہوگا۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

شرط (حضور) شاہدین (حصرین) او حصر
و حصرتین (مکلفین سامعین قولہما معا) (در مختار بمعہ
نکاح کے لئے دو آزاد مردوں یا ایک آزاد مرد اور دو آزاد
عورتوں کی گواہی شرط قرار دی گئی ہے جو عاقل بالغ ہونے کے

رد المحتار ج ۳ ص ۳۱ کتاب النکاح مطلب الخفاف الکبیر فی العلم
 قال عمر رضی اللہ عنہ لا اوتی برجل تزوج
 امرأه بشهادة رجل واحد الا رجعتہ ولان الشرط
 لما كان هو الاظهار يعتبر فيه ما هو طريق الظهور
 شرعا وذاك شهادة الشاهدين فانه مع شهادتهما
 لا يبقى سرا۔
 (المبسوط ج ۵ ص ۳۱ باب النکاح بغیر حضور)

قارئین کرام! موطا امام محمد میں بھی یہی کہا گیا تھا کہ خفیہ نکاح وہ ہے جو گواہوں کے کامل نصاب کے بغیر ہو لیکن امام مالک رضی اللہ عنہ اعلان کو شرط قرار دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اعلان خواہ دیوانوں یا بچوں کے سامنے ہی کیا جائے، یہ ضروری ہے لیکن حضرات صحابہ کرام کا اجماع اس پر ہے کہ نکاح میں شہادت شرط ہے۔ امام مالک رضی اللہ عنہ دلیل یہ پیش فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے "اعلنوا النکاح ولو بالدفن نکاح کا اعلان کرو اگر چہ دفن کے ساتھ ہی کرو" لیکن اس ارشاد نبوی کا مطلب ہر ذی فہم یہی سمجھے گا کہ نکاح ہو جانے کے بعد اس کا اعلان کرو یعنی نکاح ہونے کے بعد اعلان کا کہا جا رہا ہے نہ یہ کہ نکاح میں اعلان شرط ہے۔ آپ ﷺ کا یہ ارشاد گرامی امر احتمالی ہے و جو بی نہیں۔ نکاح کے اعلان کا مفہوم یا تو یہ جو ہم نے ذکر کیا یا پھر اس سے مراد "اعلانیہ نکاح" ہوگا اور اعلانیہ نکاح کی وہی تعریف ہے جو ہم تحریر کر چکے ہیں۔ وہ یہ کہ دو گواہوں کی موجودگی میں نکاح ہونا "اعلانیہ" ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ایک گواہ کی موجودگی میں ہونے والے نکاح کے خاندان کو سنگسار کرنے کی وعید فرماتے ہیں۔

نکاح کے گواہ کیسے ہونے چاہئیں؟

اس سلسلہ میں بعض ائمہ نے نکاح کے گواہوں کے لئے "عادل" ہونے کی شرط بھی لگائی ہے جیسا کہ پہلی میں شاہدین بعدل کے الفاظ آتے ہیں لیکن یہ شرط بھی احتمالی ہے یعنی بہتر ہے کہ نکاح کے گواہ عادل ہوں۔ احناف کا مسلک یہی ہے کہ نکاح کے گواہوں کا عادل ہونا شرط نہیں ہے بلکہ فاسق بھی گواہ ہوں تو نکاح ہو جائے گا۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا مسلک اس کے خلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر گواہ عادل نہ ہوں تو نکاح نہیں ہوگا۔ احناف نے اس سلسلہ میں ایک قاعدہ کلیہ ذکر کیا ہے جسے صاحب مبسوط نے یوں نقل فرمایا ہے۔

ثم الاصل عندنا ان كل من يصلح ان يكون
 قابلا للعقد لنفسه ينقذ النکاح بشهادته وکل من
 يصلح ان يكون وليا في نكاح يصلح ان يكون
 شاهدا في ذلك النکاح وعلی هذه الاصل قلنا
 ينقذ النکاح بشهادة الفاسقين ولا ينقذ عند
 الشافعي رحمة الله تعالى۔ (المبسوط)

اس میں تو کسی کا اختلاف نہیں کہ اپنا نکاح تو ہر کوئی کر سکتا ہے چاہے فاسق ہی ہو اور اسی طرح ہر آدمی اپنی لڑکی کا ولی بھی ہوتا ہے چاہے وہ فاسق ہی ہو تو جب یہ دونوں چیزیں متفق علیہ ہیں تو پھر اس کا گواہ بننا بھی جائز ہے لہذا حاصل کلام یہ ہے کہ ہمارے نزدیک نکاح کے گواہ کے لئے عادل ہونا شرط نہیں ہے۔ ہاں اگر کسی وقت کوئی اختلاف یا جھگڑا واقع ہو جائے تو پھر ان کی ادا و شہادت جائز نہ

ہوگی کیونکہ ادا و شہادت کے لئے عادل ہونا ضروری ہے جیسے کہ اصول فقہ کی کتب ”اصول الشاشی“ ”توضیح التلویح“ میں اس کی وضاحت موجود ہے۔

فضولی و کالت اور خط و کتابت سے نکاح کی صورتیں

فقہائے احناف نے غائب آدمی کے نکاح کی دو صورتیں بیان فرمائیں جو غائب کے نکاح صحیح ہونے کی ہیں۔ ایک یہ کہ غائب اپنی طرف سے کسی کو دیکھ کرے، جو اس کی طرف سے قبول کرے اور دو گواہ اس کے قبول اور عورت کے ایجاب کو سنیں۔ اس طرح ایجاب و قبول دونوں ایک ہی مجلس میں دو گواہ سنیں گے تو نکاح ہو جائے گا۔ دوسری صورت کہ ایک فضولی نے ایجاب یا قبول دو گواہوں کے سامنے کیا اور عورت نے بھی دو گواہوں کی موجودگی میں اسی مجلس کے اندر ایجاب یا قبول کر لیا تو اب چونکہ فضولی با اختیار نہ تھا اس لئے جس کی طرف سے اس نے اجازت لئے بغیر ایجاب یا قبول کیا، نکاح اس کی اجازت پر موقوف ہوگا لیکن امام شافعی اس کو غائب کی اجازت پر موقوف نہیں سمجھتے۔ مختصر یہ کہ نکاح کے ایجاب و قبول کے دو گواہ ایک ہی مجلس میں ہونے شرط ہیں۔ خواہ یہ دونوں ارکان اصیل سے یا ذیل سے ہوں۔ اگر فضولی نے ہاں نہ کی تو اصیل کی اجازت پر موقوف ہے۔

علامہ حنسی رحمۃ اللہ علیہ اسی جگہ مزید تفصیل سے لکھتے ہیں۔

حضور ﷺ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”یا ایہا الرسول بلغ الایة“ کے تحت تبلیغ رسالت پر مامور تھے۔ یہ ذمہ داری آپ نے کبھی بذریعہ خط و کتابت اور کبھی زبان اقدس سے سرانجام دی۔ آپ نے بہت سے سربراہان مملکت کو خطوط کے ذریعہ دعوت دین حنیف دی لہذا جس طرح بذریعہ خط و کتابت تبلیغ کامل اور تام ہے اسی طرح نکاح میں بھی خط و کتابت کو ذریعہ بنانا درست ہے۔ ہاں وہ صورت کہ جب کسی غائب نے کسی عورت کو خط لکھا جس میں اس نے شادی کی بات کی تھی۔ عورت مذکورہ نے اس خط کے سنے کے بعد گواہوں کی عدم موجودگی میں کاتب سے نکاح کر لیا تو یہ عقد جائز نہ ہوگا کیونکہ یہاں شہادت نہیں اور شہادت کے بغیر نکاح نہیں ہو سکتا اور اگر مذکورہ عورت نے دو گواہوں کی موجودگی میں کہہ دیا کہ میں نے فلاں مرد سے نکاح کر لیا جس نے اسے خط لکھا تھا، تب بھی نکاح نہ ہوگا کیونکہ صورت مذکورہ میں دو گواہوں نے صرف بیوی کی طرف سے قبول کرنا تو سنا لیکن مرد کی طرف سے ایجاب نہ سنا۔ حالانکہ میاں بیوی دونوں کی طرف سے دو گواہوں کا ایک ہی مجلس میں ایجاب و قبول سنا شرط ہے۔ ہاں ایک صورت جو از کی بن سکتی ہے کہ عورت نے خط پڑھ کر گواہوں کو سنایا جس میں ایجاب یا قبول تھی اور عورت نے اس کے فوراً بعد گواہوں کی موجودگی میں کہا کہ میں نے اس کاتب کو اپنا خاندان تسلیم کر لیا ہے تو اب نکاح صحیح ہو جائے گا۔ کیونکہ عورت نے جب مرد کا نام لے کر اس کی طرف سے ایجاب یا قبول پڑھ کر سنایا تو گواہوں نے یہ سن لیا اور جب عورت نے اپنی ہاں کہی تو بھی گواہوں نے سنی لہذا ایک ہی مجلس میں ایجاب و قبول پائے جانے اور سنے جانے کی وجہ سے نکاح جائز ہو گیا۔

ثیلیفون پر نکاح کی صورت

گزشتہ تحقیق و تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ دو گواہوں کا ایک ہی مجلس میں ایجاب و قبول کی اصل یا کفیل سے سنا نکاح کے جائز ہونے کے لئے ضروری ہے تو اب ثیلیفون پر نکاح کرنے کی بات سمجھ میں آجائے گی مثلاً امریکہ میں لڑکا رہتا ہے اور لڑکی لاہور میں ہے۔ دونوں شادی کرنا چاہتے ہیں۔ اب لڑکی کے پاس گواہ بیٹھے ہیں۔ وہ اس کی طرف سے ایجاب یا قبول سن رہے ہیں لیکن ثیلیفون پر کہنے والے لڑکے سے کہا کہ تم نے فلاں عورت کو اپنی زوجہ تسلیم کیا تو وہ جواب دیتا ہے کہ ہاں تسلیم کیا تو نکاح نہ ہوا کیونکہ ایجاب و قبول کا ایک مجلس میں ہونا اور گواہوں کا اسی مجلس میں سنا نکاح کے لئے شرط ہے کیونکہ اس صورت میں شرط پوری ہو گئی۔

الاصل عندنا ان كل من تصلح ان يكون قابلا للعقد بنفسه ينعقد النكاح بشهادته وكل من يصلح ان يكون وليا في النكاح يصلح ان يكون شاهدا في ذلك النكاح وعلى هذا الاصل قلنا ينعقد النكاح بشهادة الفاسقين ولا ينعقد عند الشافعي رحمة الله تعالى لقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل ولكننا نقول ذكر العدالة في هذا الحديث والشهادة مطلق فيما روينا فنحن نعمل بالمطلق والمقيد جميعا مع انه نكر ذكر العدالة في موضع الاثبات فيقتضي عدالة ما وذاك من حيث الاعتقاد وفي الحقيقة تبتنى على ان الفاسق من اهل الشهادة عندنا وانما لا تقبل شهادته لتمكن تهمة الكذب وفي حضور السماع لا تمكن هذه التهمة.

(المسبو ط ج 5 ص 31 باب النكاح)

ہم احناف کے نزدیک قانون وقاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ہر وہ شخص جو اپنا نکاح خود کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، وہ نکاح کا گواہ بھی بن سکتا ہے اور اس کی گواہی سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے اور ہر وہ شخص جو نکاح میں ولی بننے کی صلاحیت رکھتا ہے وہ اس نکاح میں گواہ بننے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے۔ اسی قانون کے پیش نظر ہم کہتے ہیں کہ دو فاسق گواہوں کی موجودگی میں نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک منعقد نہیں ہوتا۔ ان کی دلیل حضور ﷺ کا یہ قول ہے "ولی کے بغیر نکاح نہیں اور نہ ہی دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح ہے"۔ ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اس حدیث پاک میں شہادت اور عدالت کا ذکر مطلقا کیا گیا ہے۔ جسے ہم نے ذکر کیا لہذا ہم مطلق اور مقید دونوں پر عمل کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ عدالت کا ذکر اثبات کے مقام میں مکرمہ کی صورت میں کیا گیا جس کا تقاضا یہ ہے کہ کسی بھی قسم کی عدالت ہونی چاہیے اور یہ عدالت اعتقاد کی حیثیت والی موجود ہے اور درحقیقت اس مسئلہ کی بنیاد اس بات پر ہے کہ ہم احناف کے نزدیک فاسق گواہ بننے کا اہل ہے۔ رہا یہ کہ اس کی گواہی قبول کیوں نہیں کی جاتی تو اس کی وجہ جھوٹ کی تہمت کا پایا جانا ہے اور جب فاسق گواہ حاضر ہو اور ایجاب و قبول سن رہا ہو تو پھر جھوٹ کا پایا جانا مشکل ہے۔

احناف نے جو قاعدہ پیش کیا ہے۔ اس پر شافعی المسلک حضرات کا بھی اتفاق ہے۔ فاسق کا جب اپنا نکاح ہو سکتا ہے تو وہ نکاح کا گواہ کیوں نہیں ہو سکتا اور اسی طرح جب ولی فاسق ہو تو اس کی ولایت مسلم ہے لیکن اس کا گواہ بنا تسلیم نہیں؟ فاسق کے گواہ بننے کی صلاحیت کے ضمن میں ایک سوال اٹھتا تھا کہ اگر یہ درست ہے تو پھر اس کی گواہی کیوں قبول نہیں کی جاتی؟ اس کا جواب علامہ حسنی وغیرہ نے دیا ہے کہ گواہ بنا اور گواہی کا قبول نہ کیا جانا دو مختلف باتیں ہیں۔ ہم اس کے گواہ بننے کی بات کر رہے ہیں۔ رہا یہ کہ اس کی گواہی قبول کیوں نہیں ہوتی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ فاسق جب کسی واقعہ یا خبر کی شہادت دیتا ہے تو اس میں جھوٹ کی آمیزش کی تہمت موجود ہے۔ یعنی ہو سکتا ہے کہ اس نے خبر میں کذب بیانی سے کام لیا ہو لیکن نکاح کے وقت وہ کوئی جبر نہیں دے رہا بلکہ وہ دیکھ اور سن رہا ہے۔ اس کے دیکھنے سننے میں اور عادل کے دیکھنے سننے میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ اس لئے اس کی موجودگی میں مذکورہ تہمت کا امکان نہیں اس لئے یہ گواہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے جس حدیث سے استدلال فرمایا۔ اس میں لفظ عدل مکرمہ ہے جو عموم عدالت کو چاہتا ہے اور گواہ میں کسی قسم کی عدالت کے پائے جانے کا تقاضا کرتا ہے تو ہم احناف بھی فاسق میں عقیدہ وہ نظریہ کی عدالت کے پائے جانے کے قائل ہیں اسی لئے کافر گواہ کی گواہی درست نہیں ہے۔ دوسری بات یہ کہ ہم نے جو حدیث پیش کی تھی "لا نکاح الا بشہود" یہ مطلق ہے اور امام شافعی کی پیش کردہ حدیث مقید ہے کیونکہ ہماری پیش کردہ حدیث میں شہود کے ساتھ عادل ہونے کی قید نہیں اور ان کی پیش کردہ حدیث میں اس کی قید ہے۔ ہم مطلق پر بھی اور مقید پر بھی عمل کرتے ہیں۔ وہ اس

طرح کے نکاح میں مطلق گواہ ہونے ضروری ہیں۔ فاسق بھی مطلق گواہ کا ایک فرد ہے اور ”عدالت“ پر بھی عمل ہے کہ ہم اس کے لئے مؤمن ہونا شرط قرار دیتے ہیں۔ جو اعتقادی عدالت ہے۔

خلاصہ یہ کہ فاسق کے گواہ بننے کے لئے ہم نے حدیث کے اطلاق سے استدلال کیا ہے اور اس کو دو قواعد کلیہ سے مضبوط کیا ہے اور پھر امام شافعی والی روایت مقیدہ کا ہم نے انکار بھی نہیں کیا۔ اس پر عمل کیا ہے لہذا ثابت ہوا کہ احناف کا مسلک نقل و عقل سے ثابت ہے۔ نقل پر اس طرح کہ حدیث مطلق اور متید دونوں پر عمل ہے اور عقل سے اس طرح کہ قواعد و ضوابط اس کی تائید کرتے ہیں لہذا مسلک احناف کی اصل احادیث ہیں۔ محض اجتہاد یا رائے پر اس کا مداخلہ نہیں ہے۔ فاعتبیر و یا اولی الابصار

۲۳۱- بَابُ الرَّجُلِ يَجْمَعُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ
وَأَبْنَتِهَا وَبَيْنَ الْمَرْأَةِ وَأُخْتِهَا

فِي مَلَكَ الْيَمِينِ

کامیان

ہمیں امام مالک نے جناب زہری سے خبر دی وہ عبید اللہ بن عبد اللہ بن عقبہ سے اور وہ اپنے والد سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کیا ماں بیٹی کو لونڈی بنا کر ان میں سے ہر ایک کے ساتھ یکے بعد دیگرے وطی کرنا جائز ہے؟ فرمایا: میں ان دونوں کو ساتھ جائز قرار دیتے کو پسند نہیں کرتا اور آپ نے اس سے منع فرمایا۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب زہری نے قبیسہ بن ذویب سے بتایا کہ ایک شخص نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا کہ کیا دو بہنوں کو لونڈی بنا کر وطی کرنا درست ہے؟ آپ نے فرمایا: ایک آیت تو اس کو حلال قرار دیتی ہے (الا ما ملکت ایمانکم) اور دوسری آیت اسے حرام قرار دیتی ہے (ان یجمعوا بین الاختین) میں ایسا کرنا پسند نہیں کرتا پھر وہ شخص وہاں سے چلا گیا اور حضور ﷺ کے کسی صحابی سے ملا۔ ان سے بھی یہی سوال کیا تو انہوں نے فرمایا: کاش کہ میں کچھ اختیار رکھتا (یعنی خلافت وغیرہ میرے پاس ہوتی) اور پھر میرے پاس کسی ایسے شخص کو لایا جاتا جس نے ایسا کیا ہوتا تو میں اسے لوگوں کے لئے عبرت بنا دیتا۔ ابن شہاب کہتے ہیں یہ صحابی میری رائے کے مطابق علی المرتضیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ تھے۔

۵۲۴- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَنبَةَ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ عُمَرَ سُئِلَ عَنِ الْمَرْأَةِ وَأَبْنَتِهَا مِمَّا مَلَكَتِ الْيَمِينُ أَنْ تُحْمَلَا أَحَدَهُمَا بَعْدَ الْأُخْرَى قَالَ لَا أَحَبُّ أَنْ أُحْيِيَهُمَا جَمِيعًا وَنَهَاهُ.

۵۲۵- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ قَبِيصَةَ بِنِ دُؤَيْبٍ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ عُمَرَ عَنِ الْأُخْتَيْنِ مِمَّا مَلَكَتِ الْيَمِينُ هَلْ يُجْمَعُ بَيْنَهُمَا فَقَالَ أَحَلَّهُمَا آيَةٌ وَحَرَّمَ تَهُمَا آيَةٌ مَا كُنْتُ لِأَصْنَعُ ذَلِكَ ثُمَّ خَرَجَ فَلَقِيَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ فَسَأَلَهُ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ لَوْ كَانَ لِي مِنَ الْأَمْشَقِ ثُمَّ أُتِيتُ بِأَخِي فَعَلْتُ ذَلِكَ جَعَلْتَهُ نِكَالًا قَالَ ابْنُ شَهَابٍ أَرَاهُ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا كَلِمَةٌ نَأْخُذُ لَا يَتَّبِعُ أَنْ يُجْمَعَ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَأَبْنَتِهَا وَلَا بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَأُخْتِهَا فِي

امام محمد کہتے ہیں ان تمام پر ہمارا عمل ہے۔ کسی کو ذویب نہیں دیتا کہ وہ ماں بیٹی اور دو دو بہنوں کو لونڈی بنا کر دونوں سے وطی

مَلَکِ الْیَمَنِیْنِ قَالَ عَمَّا رِیْنُ یَابِسٍ مَا حَرَّمَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ الْحَرَائِرِ شَيْئًا إِلَّا وَقَدْ حَرَّمَ مِنَ الْأَمَاءِ وَفُلَانَةُ إِلَّا أَنْ یَحْتَمِبَنَّ رَجُلٌ یُعْنِی بِذَلِکَ أَنَّهُ یَجْمَعُ مَا شَاءَ مِنَ الْأَمَاءِ وَلَا یَحِلُّ لَهُ فَوْقَ أَرْبَعِ حَرَائِرٍ وَهُوَ قَوْلُ ابْنِ حَنِیْفَةَ وَحَمَّةُ اللَّوْعِ عَلَیْهِ.

کرے۔ حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جو آزاد عورتوں میں سے حرام فرمائی ہیں، وہ لوٹریوں میں سے بھی حرام ہیں مگر یہ کہ انہیں جمع کر سکتا ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ لوٹریاں چار سے زیادہ ملک میں لانی جائز ہیں اور آزاد عورتیں صرف چار تک عقد میں لانی جائز ہیں۔ یہی امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے دو رشتوں (ماں بیٹی اور دو بہنوں) کو ملک یمن میں لا کر ان سے دہلی کرنے کے موضوع پر ایک حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور دوسرا حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کا قول پیش فرمایا۔ دونوں نے اسے جائز قرار نہیں دیا اور آخر میں حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا فیصلہ ذکر فرمایا کہ وہ ایسا کرنے والے کو سزا دینے کے قائل تھے۔ اس کے بعد اپنا مسلک اور اس کے ساتھ حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کا ایک ضابطہ درج فرمایا اور احناف کے مسلک کو انہی روایات پر قائم ہونے کی نشاندہی فرمائی۔ اس مسئلہ میں احناف کا مسلک واضح ہے کہ وہ ان دو رشتوں کو ملک یمن میں دہلی کے اعتبار سے جمع کرنے کو حرام کہتے ہیں لیکن اس میں اور بھی مسلک ہیں جن کو صاحب مغنی نے ذکر فرمایا۔ ملاحظہ ہو:

انہ لا یجوز جمع بین الاختین من امانہ فی الوسطی نص علیہ احمد فی روایۃ الجماعۃ و کرہہ عمر و عثمان و علی و عمار و ابن مسعود و ممن قال بتحریمہ عبید اللہ بن عبد اللہ بن عبثہ و جابر بن زید و طاز و س و مالک و الازاعی و ابو حنیفہ و الشافعی و روی عن ابن عباس انه قال احلتھما ایتة و حرمتھما ایتة و لم اکن لافعلہ و بیروی ذالک عن علی ایضا یرید بالمحرمۃ قولہ و ان تجمعوا بین الاختین و بالمحللۃ قولہ تعالیٰ الا علی ازواجھم او ما ملکت ایمانھم.

لوٹریوں میں سے دو بہنوں کو دہلی کے اعتبار سے جمع کرنا ناجائز ہے۔ جماعت کی روایت میں امام احمد نے اس پر نص فرمائی اور حضرت عمر، عثمان، علی المرتضیٰ، عمار، ابن مسعود رضی اللہ عنہم نے اسے مکروہ فرمایا اور اسے حرام کہنے والوں میں سے عبید اللہ بن عبد اللہ بن عبثہ، جابر بن عبد اللہ، طاؤس، مالک، الازاعی، ابو حنیفہ، شافعی رضی اللہ عنہم ہیں۔ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ انہوں نے فرمایا: اس صورت کو ایک آیت حلال اور دوسری حرام قرار دیتی ہے اور میں اس کو کرنے والے انہیں۔ حضرت علی المرتضیٰ سے بھی ایسی روایت ملتی ہے۔ حرمت والی آیت سے مراد "ان تجمعوا بین الاختین" اور حلت والی آیت سے مراد "الا علی ازواجھم او ما ملکت ایمانھم" ہے۔

(المغنی مع شرح الکبیر ج ۷ ص ۳۹۳ الفصل الثانی من کتاب النکاح ۵۳۷)

مطبوعہ بیروت

مذکورہ عبارت میں امام احمد کے متعلق نقل کیا گیا کہ وہ اس صورت کو جائز نہیں سمجھتے یعنی حرام سمجھتے ہیں اور جن حضرات نے مکروہ کہا ان میں سے حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ اور عمار بن یاسر کا نام بھی مذکور ہے لیکن یہ صرف ایک روایت کی بنیاد پر ہے۔ ورنہ یہ دونوں حضرات حرمت کے قائل ہیں جیسا کہ موطا کی عبارت میں آپ ان کا فیصلہ پڑھ چکے ہیں۔ حرمت کے قائلین کی فہرست اوپر حوالہ میں آپ نے ملاحظہ فرمائی لہذا ثابت ہوا کہ احناف کا مسلک وہی ہے جو متحدین اور متاخرین کا ہے۔ موطا امام محمد کی تائید دیگر کتب حدیث سے ملاحظہ ہو:

شععی اور ابن سیرین سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ جس

عن الشعبي وابن سيرين قال لا يحرم من جمع

طرح دوجہ (آزاد) بہنیں ایک نکاح میں حرام ہیں اسی طرح دو لوٹریوں کا ایک نکاح میں جمع کرنا حرام ہے۔

ابو عاصم کہتے ہیں میں نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے پوچھا: ایک شخص اپنی دو لونڈیوں سے ڈٹی کرتا ہے جو باہم ماں بیٹی ہیں۔ (کیا یہ جائز ہے؟) فرمایا: اس صورت کو ایک آیت حلال اور دوسری حرام قرار دیتی ہے اور میں ایسا نہیں کر سکتا۔

الاماء ما یحرم من جمع الحرائر الا العدد.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳ حصہ دوم ص ۱۷۰)

ابی عاصم قال قلت لابن عباس الرجل یقع علی الحاریة وابتنتھا تکنون عنده مملو کین قال حرمتھا ایه احدثھا ایه اخری ولم اکن لافعله.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳ حصہ دوم ص ۱۶۷ الرجل کیوں تہ

الاماء الملوکة وابتنتھا مطبوعہ دائرۃ القرآن)

احناف کی تائید میں احادیث

حضرت معاذ بن عبد اللہ بن معمر نے سیدہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا کہا کہ میرے ہاں ایک لونڈی ہے جس سے میں ڈٹی کر چکا ہوں اور اس کی ایک بیٹی ہے، اسے بھی میں نے ڈٹی کے قابل پایا اور اس سے ڈٹی کر لی۔ (اس بارے میں آپ کیا فرماتی ہیں؟) تو مائی صاحبہ نے اس سے منع فرما دیا۔ سائل کہنے لگا یونہی آپ صاف صاف فرمائیں کہ یہ حرام ہے۔ (تب میں رکونگا) اس پر انہوں نے فرمایا: نہ میرے خاندان میں سے کوئی ایسا کرتا ہے اور نہ وہ شخص جو میرا کہا مانتا ہو ایسا کرے گا پھر میں (معاذ بن عبد اللہ) نے یہی مسئلہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے پوچھا انہوں نے مجھے ایسا کرنے سے منع فرما دیا۔

ان معاذ بن عبد اللہ بن معمر سال عن عائشہ رضی اللہ عنہا ام المؤمنین فقال ان عندی جاریة اصبت منها ولها ابنتھا قد ادرکت فاصبت منها فنتھتہ فقال لا حتی تقولی ہی حرام فقال قالت لا یفعله احد من اهلی ولا ممن اطاعنی فسالت ابن عمر فنهانی عنه.

(السنن الکبریٰ للبیہقی ج ۷ ص ۱۶۳ مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳ ص

۱۶۷ حصہ دوم)

ابن مدیہ سے عبد العزیز بن رفیع بیان کرتے ہیں۔ انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ پر جو توراہ نازل فرمائی اس میں فرمایا ہے ”ماں اور بیٹی کے ساتھ ہم بستری کرنے والا ملعون ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ہمارے لئے آزاد عورت اور لونڈی کے فرق کی تفصیل نہ رکھی۔“

عن عبد العزیز بن رفیع عن ابن منبہ قال فی التوراة التی انزل اللہ علی موسیٰ انه لا یکتف رجل فرج امراة وابتنتھا الا ملعون ما فصل لنا حرة ولا مملوكة.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳ ص ۱۶۸ حصہ دوم)

جناب شعبہ، حکم اور حداد سے بیان کرتے ہیں کہ فرمایا: جب کسی آدمی کے پاس (ملک عیین کے طور پر) دو بہنیں ہوں تو ان میں سے کسی ایک سے بھی ہم بستری ہرگز نہ کرے۔ سباط بن محمد اشعث سے وہ شعی اور ابن سیرین سے بیان کرتے ہیں فرمایا: جن آزاد عورتوں کو بیک وقت نکاح میں رکھنا حرام ہے۔ ان سے بیک وقت ملک عیین ہوتے ہوئے ڈٹی کرنا بھی حرام ہے۔ مگر تعداد میں

عن شعبۃ عن الحکم والحماذ قال اذا کانت عند الرجل اختان فلا یقربن واحدة منهما. السباط بن محمد عن الاشعث عن الشعبي وابن سیرین قال یحرم من جمع الاماء ما یحرم من جمع الحرائر الا العدد.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳ ص ۱۷۰ حصہ دوم)

لوٹدیاں بڑھ سکتی ہیں۔ (یعنی آزاد عورتوں سے شادی کرنے میں صرف چار تک کی اجازت ہے لیکن لوٹدیاں چار سے زائد رکھنے میں کوئی ممانعت نہیں ہے)۔

نیا راہلی نے حضور ﷺ کے ایک صحابی سے دریافت کیا کہ دو بہنیں ملک یمن میں لا کر وٹی کی جاسکتی ہے؟ انہوں نے فرمایا: ایک آیت اس کو طلال اور دوسری آیت اس کو حرام کہتی ہے اور میں ایسا نہیں کرتا۔ راوی بیان کرتا ہے کہ اس کے بعد نیا راہلی ایک اور صحابی رسول اللہ ﷺ سے ملے۔ انہوں نے پوچھا کہ تمہارے ساتھی نے تمہاری بات کا کیا جواب دیا ہے؟ انہوں نے بتایا: اس پر وہ بولے میں ان دونوں کے جمع کرنے سے تجھے روکتا ہوں اور اگر تو نے انہیں جمع کئے رکھا اور مجھے حکومت مل گئی تو تجھے سخت سزا دوں گا۔

ان نیا راہلی سال رجلا من اصحاب النبی ﷺ عن الاحتین فیما ملک الیمین فقال له احلنتہما ایه وحرمتہما ایه ولم اکن لافعلہ ذالک قال فخر ج نیا ر من عند ذالک الرجل فلفقی رجلا اخر من اصحاب رسول اللہ ﷺ فقال ما افساک بہ صاحبک الذی استفیتہ فاخبرہ فقال انی انہاک عنہما ولو جمعت بینہما ولی علیک سلطان عاقبتک عقوبہ منقلہ.

(اسنن الکبریٰ للبیہقی ج ۲ ص ۱۶۳ کتاب الطلاق مطبوعہ دکن)

اعتراض

جن حضرات نے یہ کہا ہے کہ ایک آیت کی رو سے ماں بیٹی اور دو بہنوں کو جمع کرنا جائز ہے۔ ان کی مراد یہ آیت ہے "الا ما ملکت ایمانکم" جس کا مفہوم یہ ہے کہ اس سے قبل جن عورتوں کی حرمت کا ذکر کیا گیا ان سے یہ مستثنیٰ ہیں اور ان کا حکم پہلی ذکر شدہ عورتوں کا نہیں۔ اب جن عورتوں کی حرمت کا ذکر ہوا، ان میں "ان تجمعوا بین الاحتین" دو بہنوں کو جمع کرنا بھی ہے۔ جب دو آزاد عورتوں کو جو آپس میں بہنیں ہوں، ان کو جمع کرنا حرام ہوا تو "الا ما ملکت ایمانکم" میں لوٹدیاں کے لئے وہ حکم اٹھایا گیا لہذا دو بہنوں کو جو لوٹدیاں ہوں وطی میں جمع کرنا مستثنیٰ ہونے کی وجہ سے جائز ہوا۔ مختصر یہ کہ ماں بیٹی اور دو سگی بہنیں آزاد ہوں تو جمع حرام اور لوٹدیاں ہوں تو اس حکم سے مستثنیٰ ہونے کی وجہ سے جائز ہوں گی۔

جواب: اس اعتراض کا جواب علامہ ابن ہمام صاحب نے "فتح القدر" میں ذکر فرمایا ہے۔ جس کا ترجمہ درج ذیل ہے:

یہ حدیث صحیح مسلم، صحیح ابن حبان، سنن ابی داؤد اور جامع ترمذی میں ہے اور عصر اول میں حضرات صحابہ کرام اور تابعین میں مقبول ہوئی اور صحابہ کرام کی کثیر تعداد مثلاً حضرت ابو ہریرہ، حضرت جابر، حضرت ابن عباس، حضرت ابن عمر، حضرت ابن مسعود اور حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہم سے یہ مروی ہے اور اس کا عموم قطعی نہیں کیونکہ محرمات مذکورہ میں مشرکات اور زوجیات کا ذکر نہیں ہے۔ اس لئے اس آیت کو اگر عموم پر رکھا جائے تو یہ بھی حلال ہو جائیں گی اور "لا تنکحوا المشرکات" مشرک عورتوں سے نکاح نہ کرؤ" (سورۃ البقرہ آیت: ۲۲۱) نے ان سے نکاح کو ناجائز قرار دیا اور اس آیت کا عموم منسوخ ہو گیا۔ اس لئے اس آیت کے عموم کی تخصیص ہر چند کہ خبر واحد سے ہے لیکن یہ عموم قطعی نہیں نفی ہے کیونکہ لا تنکحوا المشرکات سے اس کا عموم پہلے ہی منسوخ ہو چکا ہے۔ اس لئے یہ اصول احناف کے خلاف نہیں ہے۔ (فتح القدر مع مابینہ ص ۲۶۳)

علامہ ابن ہمام نے صحیح مسلم کی وہ حدیث کہ جس میں پھوپھی بیٹی اور خالہ بھانجی کو جمع کرنے سے منع کیا گیا۔ اس کے متعلق فرمایا کہ یہ حدیث اگرچہ خبر واحد ہے لیکن صحابہ کرام کے دور اور تابعین کرام کے دور میں مقبول ہوئی۔ اگر اس حدیث سے آیت کی عمومیت کو ختم کریں تو قانوناً درست ہے لیکن اس حدیث کے علاوہ قرآن کریم کی آیت "الا ما ملکت ایمانکم" کی عمومیت خود قرآن

کریم کی آیت "لَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ" سے ختم ہو چکی ہے کیونکہ اگر الاملا مملکت میں عموماً باقی رکھا جائے تو بھیلے آیات میں محرمات کے اندر مشرک عورت مذکور نہیں جس سے معلوم ہوا کہ مشرک عورت اگر لوٹڑی ہو تو اس سے وطی کرنا یا مشرک دو عورتیں ماں بیٹی ہوں تو ان کو ملک یمین میں لاکر وطی کرنا جائز ہو۔ حالانکہ "لَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ" اس کی اجازت نہیں دیتی تو معلوم ہوا کہ لَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ نے اَلَا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ کی عموماً کو ختم کر دیا یا قطعی نہ رہنے دیا تو جب اس کی عموماً ظنی ہوگی تو عموماً ظنی کی تخصیص خبر واحد سے ہو سکتی ہے۔ اس لئے مسئلہ بالآخر یہی صحیح ہوگا کہ آزاد عورتوں میں سے ماں بیٹی، دو بہنیں، پھوپھی بھتیجی اور خالہ بھانجی وغیرہ بیک وقت نکاح میں لانا جائز نہیں۔ اسی طرح ایسی عورتوں کے ساتھ ملک یمین کے ذریعہ بھی وطی کرنا جائز نہیں۔ یہ حرام ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

نکاح ہو جانے کے بعد میاں بیوی میں سے کسی ایک کو عارضہ ہونے کی بنا پر مرد کا عورت سے ہم بستری نہ کر سکنے کا بیان

۲۳۲- بَابُ الرَّجُلِ يَنْكِحُ الْمَرْأَةَ
وَلَا يَصِلُ إِلَيْهَا لِعِلَّةٍ بِالْمَرْأَةِ
أَوْ بِالرَّجُلِ

۵۲۶- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ أَنَّهُ سَأَلَ عَنْ تَزْوِجِ امْرَأَةٍ فَلَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يَمْسُهَا فَإِنَّهُ يَضْرِبُ لَهَا أَجَلَ سَنَةٍ فَإِنْ مَسَّهَا وَإِلَّا فِرَّقَ بَيْنَهُمَا.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے سعید بن مسیب سے بتاوا وہ کہا کرتے تھے کہ جس نے کسی عورت سے شادی کی پھر اس سے ہم بستری کرنے سے معذور رہا تو اس کے لئے ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ اس دوران اگر اس نے بیوی سے جماع کر لیا تو بہتر درنہ ان دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی۔

امام محمد کہتے ہیں ہمارا اس پر عمل ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا یہ قول ہے کہ اگر سال گزر جائے اور مرد نے اپنی بیوی سے ہم بستری نہ کی تو عورت کو اختیار دیا جائے گا۔ اگر اس نے خاوند کو ہی پسند کر لیا تو وہ اس کی بدستور بیوی ہے اور اس کے بعد ہمیشہ کے لئے اس کا یہ اختیار ختم ہو گیا اور اگر اس نے علیحدگی پسندی کی تو یہ طلاق باندہ ہو جائے گی اور اگر مرد کہتا ہے کہ میں نے سال کے دوران اس سے ہم بستری کر لی ہے۔ اب اگر اس کی بیوی شیبہ ہے تو مرد کی بات قسم کے ساتھ معتبر ہوگی اور اگر کنواری ہی ہے تو عورتیں اس کی جانچ پڑتال کریں پھر وہ عورتیں اگر کہتی ہیں کہ یہ کنواری ہی ہے تو اب اس عورت کو اختیار دیا جائے گا لیکن یہ اختیار اس قسم کے بعد ملے گا۔ بخدا! اس خاوند نے مجھ سے ہم بستری نہیں کی اور اگر اسی صورت میں عورتوں نے دیکھنے کے بعد کہا کہ یہ شیبہ ہے تو مرد کی قسم کے ساتھ معتبر مانی جائے گی کہ خدا کی قسم! میں نے اس بیوی

قَالَ مُحَمَّدٌ وَرَبِّهَاذَانَاخُذُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ
إِنْ مَضَتْ سَنَةٌ وَلَمْ يَمْسُهَا خَيْرٌ فَإِنْ اخْتَارَتْهُ فَهِيَ
رَزْوَجُهُ وَلَا خِيَارَ لَهَا بَعْدَ ذَلِكَ أَبَدًا وَإِنْ اخْتَارَتْ
نَفْسَهَا فَهِيَ تَطْلِقُهُ بَائِنَةً وَإِنْ قَالَ ابْنِي قَدْ مَسَّهَا فِي
السَّنَةِ إِنْ كَانَتْ نَيْبًا فَلِقَوْلِهِ قَوْلُهُ مَعَ يَمِينِهِ وَإِنْ كَانَتْ
يَكْفُرًا نَظَرَ إِلَيْهَا النِّسَاءُ فَإِنْ قُلْنَ هِيَ يَكْفُرٌ خَيْرٌ بَعْدَ
مَا تَحْلَفُ بِاللَّهِ مَا مَسَّهَا وَإِنْ قُلْنَ هِيَ نَيْبٌ فَلِقَوْلِهِ
قَوْلُهُ مَعَ يَمِينِهِ لَقَدْ مَسَّهَا وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ
وَالْعَائِقَةُ مِنْ فَهْمَانَا.

سے ہم بستری کی ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں مجھ نے سعید بن مسیب سے بتایا۔ انہوں نے فرمایا: جو مرد کسی عورت سے شادی کرتا ہے اور وہ دیوانہ ہو یا اسے کوئی اور تکلف ہو، تو اس کی بیوی کو اختیار دیا گیا ہے اگر چاہے تو اسی کے پاس ٹھہری رہے اور اگر چاہے تو الگ ہو جائے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ اگر تکلیف ایسی ہے کہ اس کے ساتھ عورت کا رہنا ناممکن ہے، تو عورت کو اختیار ہوگا کہ خواہ نکاح قائم رکھے اور اس کے پاس ٹھہری رہے، خواہ جدا ہو جائے اور اگر ایسی تکلیف نہیں تو اسے صرف عینین اور آکے تامل کئے ہوئے مرد کے بارے میں اختیار ہوگا جسے خاصی بھی کہا جاسکتا ہے۔

۵۲۷۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا مُجَيْبٌ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ أَنَّهُ قَالَ أَيْمَانُ رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً وَبِهِ جُنُونٌ أَوْ ضَرْبٌ فَلَيْقَاتَهَا تُخَيَّرُ إِنْ شَاءَتْ فَارْقَتْ وَإِنْ شَاءَتْ فَارْقَتْ.

قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا كَانَ أَمْرًا لَا يُمْتَمَلُ فَخَيَّرَتْ فَيَاِنْ شَاءَتْ فَارْقَتْ وَإِنْ شَاءَتْ فَارْقَتْ وَلَا لِأَيِّ خِيَارٍ لَهَا إِلَّا فِي الْوَعِيِّ وَالْمَجْبُوبِ.

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس باب میں حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے عینین کے بارے میں دو اثر ذکر فرمائے ہیں۔ ایک میں یہ فرمایا کہ جماع پر قدرت نہ رکھنے والے کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ اگر علاج وغیرہ سے وہ جماع پر قادر ہو گیا تو اس کی بیوی کو طلعہ گی کا کوئی اختیار نہیں اور اگر وہ بدستور اہل رہا تو اس کی بیوی بذریعہ قاضی تفریق کرالے گی اور یہ طلاق باندہ ہوگی۔ اس پر امام محمد فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کا بھی یہی قول ہے۔ دوسری صورت میاں بیوی کے درمیان وٹلی کرنے یا نہ کرنے کے اختلاف کے متعلق ہے۔ اس کی ایک صورت یہ کہ سال کی مہلت ختم ہونے پر مرد کہتا ہے کہ میں نے وٹلی کی اور عورت اس کا انکار کرتی ہے۔ اب عورت کی حالت دیکھی جائے گی کہ وہ شیبہ ہے یا باکرہ اور تحقیق کرنے والی عورتیں گواہی دیتی ہیں کہ یہ شیبہ ہے۔ اس صورت میں مرد سے قسم دلائی جائے گی کہ وہ حلفاً کہے کہ میں نے وٹلی کی ہے۔ اس پر مرد کی بات تسلیم کر لی جائے گی۔ یہاں سوال اٹھتا ہے کہ مرد کو قسم دلانے کی ضرورت نہ تھی کیونکہ شیبہ اور اس کے شیبہ ہونے کی عورتوں نے گواہی بھی دی ہے لہذا مرد سچا ہے۔ اسے قسم نہیں دلانی چاہیے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ صورت مذکورہ میں عورت مدعیہ ہے اور مرد منکر۔ وہ اس طرح کہ عورت نے دعویٰ کیا کہ میرا خاوند جماع کرنے کے قابل نہیں اور نہ ہی اس نے سال بھر میں جماع کیا۔ مرد اس کا انکار کرتا ہے لہذا "البینۃ علی المدعی والبعین علی من انکر" کے تحت منکر پر ہی قسم آتی ہے اور اسی مسئلہ میں سال گزرنے پر جماع واقع ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف کیا گیا۔ اگرچہ عورتوں نے بیوی کے شیبہ ہونے کی گواہی دی اور اسی پر انکشاف لے نہ کیا گیا کہ شیبہ ہونا صرف جماع کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ پھلنے کودنے یا کسی بیماری وغیرہ سے پردہ بیکار تہ ختم ہو سکتا ہے۔ ان احتمالات کے ہوتے ہوئے زوج کے منکر ہونے کے ساتھ ساتھ زوج پر قسم لازم آتی ہے۔ دوسری صورت یہ کہ اس اختلاف کے بعد عورت باکرہ نکلی اور عورتوں نے بھی باکرہ ہونے کی ہی گواہی دی تو اب عورت کو اختیار ملے گا لیکن عورت کو اس صورت میں قسم بھی اٹھانا پڑے گی کیونکہ ہو سکتا ہے کہ مرد نے وٹلی کی ہو لیکن پردہ بیکار تہ اس سے نہ پھنا ہو لہذا اس صورت میں مرد مدعی کی صورت میں نہ ہوگا کہ میں نے اس سے جماع کیا اور عورت اس کی منکر ہونے کی وجہ سے قسم اٹھائے گی۔ ان دونوں صورتوں میں بھی تمام احناف متفق ہیں۔

مذکورہ باب کے اثر اول کی کتب احادیث سے تائید

حضرت حسن جناب عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں کہ ان کے پاس ایک عورت نے آکر بتایا کہ اس کا خاندان اس سے جماع کرنے کے قابل نہیں ہے۔ آپ نے اس کے خاندان کو ایک سال تک کی مہلت دی پھر جب سال گزر گیا اور وہ پھر بھی ہم بستری نہ کر سکا تو آپ نے اس عورت کو اختیار دے دیا۔ اس نے علیحدگی پسندی کی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان دونوں کے درمیان تفریق فرمادی اور اس تفریق کو طلاق قرار دیا۔ امام محمد کہتے ہیں کہ یہی ہمارا مذہب ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی یہی قول ہے۔

عن الحسن عن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ ان امرأة اتته فاخبرته ان زوجها لا يصل اليها فاجل له حولاً فلما انقضى الحول ولم يصل اليها خيرا فاختارت نفسها ففرق بينهما عمر رضی اللہ عنہ وجعلها تطليقة بانئة قال محمد وبه ناخذ وهو قول ابى حنيفة رضی اللہ عنہ.
(کتاب الآثار ص ۷۰ باب العین)

یونس، حسن سے وہ مغیرہ سے اور وہ جناب ابراہیم سے بیان کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا کہ عینین کو اس دن سے مہلت دی جائے گی جس دن اس کے خلاف دعویٰ قاضی کے پاس دائر کیا گیا۔ جناب مسرعی سے روایت کرتے ہیں کہ عینین کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی اور اس میں یہ الفاظ بھی مذکور ہیں۔ جب عورت کو اختیار مل گیا پھر اگر اس نے وہیں رہنا چاہا تو بہتر اور اگر چاہے تو مرد سے علیحدگی اختیار کر لے۔

عن یونس عن الحسن وعن مغيرة عن ابراهيم قال یوجل العینین من یوم یرفع الی السلطان. عن مسعر عن شعبی قال یوجل العینین سنة و فیه اذا خیرت فان شاءت اقامت وان شاءت فارقتہ.
(مصنف ابن ابی شیبہ ص ۳۳ ص ۲۰۷-۲۰۸ حصہ دوم)

ابن مسیب بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے عینین کے بارے میں ایک سال مہلت دینے کا فیصلہ فرما دیا اس دن سے لے کر کہ جس دن عدالت میں مسئلہ لایا گیا اور اس کی بیوی کو مکمل حق مہر دلویا۔ حضرت عمر اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم دونوں نے فیصلہ فرمایا کہ عینین کی بیوی ایک سال تک انتظار کرے۔ اس کے بعد (اگر دہلی نہ ہو سکی تو پھر) مطلقہ کی عدت گزارے اور عدت کے دوران اس کا خاندان اس عورت کے معاملہ کا زیادہ حقدار ہے۔ ابن جریج کہتے ہیں کہ میں نے جناب عطاء سے ایسے شخص کے متعلق پوچھا جو عورتوں کے قابل نہ ہو۔ فرمایا ایسے کی بیوی کو حق مہر ملے گا۔ جب اس نے اس پر دروازہ بند کر دیا تھا اور وہ عورت جھگڑے کے دن سے ایک سال تک اس کا انتظار کرے۔ حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ بعض علماء سے روایت کرتے ہیں کہ تم میں عورتوں کو بلایا جائے گا حتیٰ کہ اس کا خاندان اس سے جماع کرے۔

عن ابن المسیب قال قضی عمر بن الخطاب فی الذی لا یستطیع النساء ان یوجل سنة قال معمر بلغنی انه یوجل سنة من یوم ترفع امرها. عن ابن المسیب ان عمر جعل للعینین اجل سنة واعطا هاصدا قها وایفا. ان عمر و ابن مسعود قضیا بانها تنتظر به سنة ثم تعد بعد السنة عدة المطلقة وهو احق بامرها فی عدتها. عن ابن جریج قال سالت عطاء عن الذی لا یتای النساء قال لها الصداق حین اغلق علیها الباب وتنتظر به من یوم تخاصمه سنة. قال کان قتادة یروی عن بعض اهل العلم تدعی نساء فیکن حتی یجامعها زوجها قریبا منهن فان ذالک لا یخفی علیهن. عبد الرزاق سمعت ابن جریج یقول یعلم ذالک اذا جامعها فلیرز لهم فی

ثوب قال عبد الرزاق یعنی المنی. عن الثوری فی العین قال ان كانت المرأة فاقول قوله ویستحلف وان كان بکرا نظر الیها النساء.
(مصنف عبد الرزاق ج ۶ ص ۲۵۳ ۲۵۵ باب اجل العین)

ان کے قریب، کیونکہ یہ معاملہ ان عورتوں پر مخفی نہیں۔ عبد الرزاق کہتے ہیں کہ میں نے ابن جریج کو یہ کہتے ہوئے سنا۔ مرد اس کو تب ہی جانا جائے گا جب وہ اس سے جماع کرے گا۔ پس اسے اس کو کپڑے میں ظاہر کرنا چاہیے۔ عبد الرزاق کہتے ہیں کہ اس سے مراد منی ہے۔ عین کے بارے میں جناب ثوری فرماتے ہیں کہ اگر عورت شیبہ ہے، تو بات مرد کی معتبر ہوگی اور مرد کو قسم دلائی جائے گی اور اگر عورت باکرہ ہے تو عورتیں اس معاملہ کی چھان بین کریں۔

کتاب الآثار، مصنف ابن ابی شیبہ، مصنف عبد الرزاق کے علاوہ نصب الرایۃ ج ۳ ص ۲۵۴ پر ان احادیث کی تفصیل مذکور ہے۔

مذکورہ گفتگو سے چند مسائل معلوم ہوئے:

- (۱) قاضی عین کو ایک سال کی مہلت دے گا اگر کامیاب ہو گیا تو بہتر روز قاضی ان میں تفریق کر دے گا۔ اس کی تائید ایک صحیح اثر سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فیصلہ سے ہم نے پیش کی ہے۔
- (۲) قاضی کی اس صورت میں تفریق، طلاق یا تائید بھی کتاب الآثار کے حوالہ سے حضرت عمر کے فیصلہ سے ہوتی ہے۔

(۳) ایک سال کی مہلت کی ابتدا اس وقت سے شمار کی جائے گی جب مقدمہ قاضی کے پاس گیا۔ اس مسئلہ کی تائید مصنف ابن ابی شیبہ کے دو اثر اور مصنف عبد الرزاق سے ہم نے پیش کی ہے۔

- (۴) عین کو مکمل مہر دینا پڑے گا۔ اس کی تائید مصنف عبد الرزاق میں صراحت موجود ہے۔ جس میں حضرت عطاء کا قول مذکور ہے۔
- (۵) سال کے دوران وٹھی ہونے کی صورت میں مرد کا قول اور اس کے ساتھ اس سے قسم لینا اس کا ثبوت مصنف عبد الرزاق میں امام ثوری کے قول سے ملتا ہے جبکہ عورت شیبہ ہو۔

(۶) عورتوں کا معائنہ کرنا۔ اس کے دو طریقے مصنف عبد الرزاق نے ذکر کئے۔ ایک یہ کہ مرد اور عورت کو کسی علیحدہ جگہ جمع کیا جائے اور عورتیں حجاب میں کھڑی اسے یوں دیکھ سکیں کہ وہ بوقت ضرورت جماع کرنے کو بیان کر سکیں۔ دوسرا طریقہ یہ کہ مرد ہم بستری کے وقت کپڑے پر مٹی لگی رہنے دے جس سے ثابت ہو جائے کہ یہ جماع کے قابل ہے اور ہم بستری ہوتی ہے۔

حاصل کلام یہ کہ موطا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ میں جو اس باب کے تحت ذکر کیا گیا۔ اس کی تائید و توثیق کتب احادیث میں واضح الفاظ میں موجود ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے آخر میں حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ کا ایک اثر نقل فرمایا کہ اگر کسی مرد کو جنون ہو یا اس کو ایسا مرض ہو کہ جس کی بنا پر وہ اپنی بیوی سے ہم بستری نہ کر سکتا ہو تو اس صورت میں عورت کو اختیار ہے خواہ وہ اس مرد کے پاس رہنا قبول کرے یا علیحدگی اپنالے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس سلسلہ میں ایک فیصلہ ذکر فرمایا کہ عین یا مجبوب کے علاوہ دوسری بیماریوں شفا جنون، جذام اور برص وغیرہ کہ جن کی وجہ سے میاں بیوی کے درمیان تعلق قائم نہیں ہو سکتا۔ برس وہ مرض ہے کہ جس میں جلد سفید ہو جاتی ہے اور زبردست خارش ہوتی ہے۔ جس سے نفرت آنے لگتی ہے۔ جذام کوڑھ کا نام ہے۔ ان بیماریوں میں قاضی عورت کو بغیر مہلت کے اختیار دے گا۔ جیسا کہ درج ذیل حوالہ سے ثابت ہوتا ہے:

عن الزہری قال اذا تزوج الرجل المرأة جناب زہری نے فرمایا: جب کوئی شخص شادی کرتا ہے اور

وبالرجل عیب لم تعلم به جنون او جذام او برص آدمی کو ایسا عیب (مرض) تھا جس کا عورت کو علم نہ تھا۔ جیسا کہ خیرت. (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۴ ص ۱۷۷)

یعنی اب وہ مرد کے پاس ہی رہنا پسند کرتی ہے یا علیحدگی چاہتی ہے۔ اگر علیحدگی چاہتی ہے تو ان کے درمیان تفریق کر دی جائے گی۔

اعتراض

حدیث پاک میں ایک صحابی جناب رفاعہ کی بیوی کا واقعہ آتا ہے کہ جب اسے رفاعہ نے تین طلاقیں دے دیں اور اس نے اپنی عدت مکمل کرنے کے بعد عبدالرحمن بن زبیر سے نکاح کیا لیکن انہیں مردانہ کمزوری میں مبتلا پایا اور ان کی شکایت حضور ﷺ سے کی تو رسول کریم ﷺ نے عبدالرحمن بن زبیر کو ایک سال کی مہلت نہ دی۔ مطلب یہ کہ بیوی نے اپنے خاوند کے عین ہونے کی شکایت کی لیکن حضور ﷺ نے عین کو ایک سال کی مہلت نہ دی لہذا حدیث پاک سے ثابت ہوا کہ عین کے لئے ایک سال مہلت درست نہیں اور احناف پھر یہ کیوں مہلت دیتے ہیں؟ (ملخص نور الانوار ص ۲۳ حکم الخاص)

جواب:

وامرأة رفاعة بما ذكرت حکت صغر متاعه
واللعنة وفي مثل هذا عندنا لا تخير.
(المسوط ج ۵ ص ۱۰۱ باب لعین، مطبوع بیروت)

حضرت رفاعہ کی بیوی نے جو کچھ ان کی کمزوری کی شکایت یا حکایت کی۔ وہ یہ تھی کہ ان کا آلہ تامل بہت چھوٹا ہے۔ یہ نہیں کہ وہ عین ہیں اور ہم احناف کے نزدیک چھوٹا آلہ تامل ہونے کی صورت میں عورت کو اختیار نہیں دیا جاتا۔

جناب رفاعہ کی بیوی نے جن الفاظ سے تشبیہاً شکایت کی تھی وہ ہیں ”هدبة ثوبی“ اس کا معنی کپڑے کا بنا ہوا کوڑا ہے۔ اس میں دو احتمال ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ دخول تو کر سکتا ہے لیکن کمزوری کی وجہ سے عورت کی حاجت پوری نہیں کر سکتا۔ یہ مفہوم بھی عین کی طرف اشارہ نہیں کرتا ہے اور دوسرا احتمال یہ کہ ان کی بیوی نے کپڑا کا بنا ہوا ایک کوڑا اٹھا کر دکھایا کہ ان کے عضو مخصوص کی لمبائی معمولی ہے۔ اسی احتمال کو صاحب مبسوط نے بیان کیا۔ ان دو احتمالات میں ہم بستری پائی جاتی ہے لیکن عورت کی حاجت سے تھوڑی ہوتی ہے اور عین وہ جو سرے سے ہم بستری پر قادر ہی نہیں یعنی اس کے آلہ تامل میں سکت ہی نہیں۔ اس لئے حضرت رفاعہ کی بیوی والی حدیث کو احناف کے خلاف حجت کے طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا کیونکہ احناف عین کے مسئلہ میں اختیار دیتے ہیں نہ کہ اس کو جو ”هدبة ثوبی“ کے قبیلہ سے ہو۔

اعتراض

حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے پاس ایک عورت آئی۔ اس نے اپنے خاوند کے جماع نہ کر سکنے کی شکایت کی۔ آپ نے پوچھا کیا وہ حجر کے وقت بھی جماع نہیں کر سکتا؟ کہنے لگی نہیں۔ آپ نے فرمایا تو بھی بلاک ہوئی اور اس کو بھی بلاک کر دیا لیکن اس کے باوجود تمہارے درمیان تفریق نہیں کروں گا۔ اس واقعہ سے معلوم ہوا کہ حضرت علی المرتضیٰ نے عین کی بیوی کو اختیار نہیں دیا تھا اور احناف اختیار دے کر اس واقعہ کی روشنی میں حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی مخالفت کرتے ہیں۔

(مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۲۵۶ باب الذی یصیب امرأتہ ثم یقطع مطبوع بیروت)

جواب: علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے یہی سوال نقل کر کے اس کا جواب ارشاد فرمایا۔ ہم اسے ذیل میں درج کرتے ہیں۔

لکن نستدل بحديث عمر رضى الله عنه وقد
ہم حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کرتے

ہیں اور ایسی ہی روایت حضرت عبداللہ بن مسعود سے بھی آئی ہیں اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ عینیں اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کر دی جائے گی اور انہوں نے اس پر کمال مہر واجب کیا اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے صحیح حدیث جو محمد شین کرام نے روایت کی وہ یہ ہے کہ اس عورت نے یہ کہا تھا کہ میرے خاوند نے صرف ایک ہی مرتبہ مجھ سے محبت کی ہے۔ اس صورت میں ہم احناف کے نزدیک ان دونوں میاں بیوی میں جدائی نہیں ڈالی جائے گی۔

روی مشلہ عن عبد اللہ بن مسعود وعن علی رضی اللہ عنہم انه فرق بین العینین وبين امراته ووجب عليه المهر كاملا والصحيح من الحديث الذي رووا عن علي رضی اللہ عنہ ان تلك المرأة قالت لم يكن ذلك منه الامرة وفي هذا لا يفرق بينهما عندنا.
(الموطا السنن ج ۵ ص ۱۰۱ باب العینین)

حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے پاس عورت نے جو شکایت کی اس سے مرد کا عین ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ایک دفعہ ہم بستری کا عورت خود اقرار کر رہی ہے لہذا اس روایت سے احناف پر اعتراض درست نہیں۔ دوسرا یہ کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا عین کے بارے میں صاف قول منقول ہے۔ اس کے ہوتے ہوئے احناف پر اعتراض کیا؟ قول علی المرتضیٰ ملاحظہ ہو:

(باب العینین باب النکاح حدیث ۳۵۹۱۰ مطبوعہ حلب)

حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ فرمایا: عینیں کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ اگر عورت سے ہم بستری کی تو بہتر ورنہ ان دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی۔

عن علی رضی اللہ عنہ قال یوجل العینین سنة فان وصل والا ففرق بينهما.
(کنز العمال ج ۶ ص ۵۷۰)

فاعتبروا یا اولی الابصار

کنواری سے نکاح کی اجازت لینے کا بیان ہمیں امام مالک نے عبید اللہ بن فضل سے وہ تابع بن جبیر سے خبر دیتے ہیں اور وہ حضرت عبید اللہ بن عباس سے بیان کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: شادی شدہ عورت اپنی ذات کی اپنے دلی سے زیادہ حق دار ہے اور کنواری سے اس کی ذات کے بارے میں اجازت مانگی جائے اور اس کی خاموشی اس کی اجازت ہے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ یہی ہمارا عمل ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی یہی قول ہے اور باپ کی شخصیت یا غیر باپ کی شخصیت اس میں برابر ہے۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں قیس بن ربیع الاسدی نے عبد الکریم جزری سے اور انہوں نے حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے بیان کیا۔ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کنواری دو شیرازوں سے ان کی ذات کے بارے میں

۲۳۳- بَابُ الْبِكْرِ تَسْتَأْمِرُ فِي نَفْسِهَا

۵۲۸- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْفَضْلِ عَنْ نَافِعِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ الْإِيْمَةُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَالْبِكْرُ تَسْتَأْمِرُ فِي نَفْسِهَا وَادْنِهَا صَمَاتِهَا.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَذَاتُ الْأَبِ وَغَيْرِ الْأَبِ فِي ذَلِكِ سَوَاءٌ.

۵۲۹- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا قَيْسُ بْنُ رَبِيعِ الْأَسَدِيُّ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ الْجَزْرِيِّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ تَسْتَأْذِنُ الْإِنْسَانُ فِي نَفْسِهَا فَذَاتُ الْأَبِ وَغَيْرِ الْأَبِ قَالَ

مُحَمَّدٌ وَيَهْدُ اَنَاخُدُ.

اجازت طلب کی جائے۔ باپ والی اور غیر باپ والی برابر ہیں۔
امام محمد کہتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے۔
نوٹ: اس موضوع پر بالئفصل گفتگو ہم باب ۲۲۶ میں کر چکے ہیں۔ وہاں ملاحظہ فرمائیں۔

۲۳۴- بَابُ النِّكَاحِ بِغَيْرِ وِلْيَةٍ
۵۳۰- أَحْبَبْنَا مَا لَيْكُ أَحْبَبْنَا رَجُلًا عَنْ سَعِيدِ بْنِ
الْمُسَيْبِ قَالَ قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ لَا يَصْلِحُ لِامْرَأَةٍ
أَنْ تَنْكِحَ إِلَّا بِإِذْنِ الرَّأْيِ أَوْ ذِي الرَّأْيِ مِنْ أَهْلِهَا
أَوْ السُّلْطَانِ.

ولی کی عدم موجودگی میں نکاح کرنے کا بیان
ہمیں امام مالک نے ایک شخص سے خبر دی جو حضرت سعید
بن مسیب رضی اللہ عنہ سے بیان کرتا ہے۔ انہوں نے کہا کہ جناب
حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کسی عورت کو زیب نہیں
دیتا کہ وہ اپنے ولی کے اذن کے بغیر نکاح کرے یا کسی اور شخص کی
رائے کے بغیر جو اس کے خاندان میں صاحب رائے ہو یا بادشاہ کی
اجازت کے بغیر۔

امام محمد کہتے ہیں ولی کے بغیر نکاح ہی نہیں ہوتا۔ اگر عورت
اور اس کے ولی کے درمیان جھگڑا ہو جائے تو بادشاہ ہر اس شخص کا
ولی ہے جس کا اور کوئی ولی نہ ہو لیکن امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے
ہیں کہ جب کسی عورت نے اپنا نکاح اپنے ہی کفو میں کیا اور حق مہر
میں بھی کسی نہ کی تو یہ نکاح جائز ہے۔ اس کے جواز کی دلیل ان کے
زردیک حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا وہ قول ہے جو اس حدیث میں
موجود ہے: او ذی الرائی من اهلها (اپنے خاندان کے صاحب
رائے کی اجازت سے) حالانکہ یہ شخص ولی نہیں اور پھر بھی اس کی
موجودگی میں نکاح کو جائز قرار دیا گیا حالانکہ ان کا مقصد یہ تھا کہ
عورت اپنے حق مہر میں کمی نہ کرے۔ جب وہ ایسا ہی کرے تو نکاح
جائز ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوِلْيَةٍ فَإِنْ تَسَاوَرَتْ
هِيَ وَالْوَلِيُّ فَالسُّلْطَانُ وَوَلِيُّ مَنْ لَا وِلْيَةَ لَهُ فَمَا أَبُو حَنِيفَةَ
قَالَ إِذَا وَضَعَتْ نَفْسَهَا فِي كَفَاءٍ وَلَمْ تَقْصُرْ فِي
نَفْسِهَا فِي صَدَاقٍ فَالنِّكَاحُ جَائِزٌ وَمَنْ حُجِّبَهُ قَوْلُ
عُمَرَ فِي هَذَا الْحَدِيثِ أَوْ ذِي الرَّأْيِ مِنْ أَهْلِهَا أَنَّهُ
لَيْسَ بِوِلْيَةٍ وَقَدْ أَجَازَ نِكَاحَهُ لِأَنَّهُ إِنَّمَا أَرَادَ أَنْ لَا
تَقْصُرَ بِنَفْسِهَا فَإِذَا فَعَلَتْ هِيَ ذَلِكُكَ جَازٌ.

نوٹ: اس باب کے مسئلہ کی تفصیل بھی باب ۲۲۶ میں گزر چکی ہے اس لئے دوبارہ لکھنا فضول ہوگا۔ وہاں دیکھ لی جائے۔

**۲۳۵- بَابُ الرَّجُلِ يَتَرَوَّجُ الْمَرْأَةَ وَلَا
يُفْرَضُ لَهَا صَدَاقٌ**

۵۳۱- أَحْبَبْنَا مَا لَيْكُ حَدَّثَنَا نَافِعٌ أَنَّ بِنْتًا لِعَبِيدِ اللَّهِ
بْنِ عُمَرَ وَأُمُّهَا ابْنَةُ زَيْدِ بْنِ الْخَطَّابِ كَانَتْ تَحْتِ ابْنِ
لِعَبِيدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ فَمَاتَ وَلَمْ يُسَمِّ لَهَا صَدَاقًا. فَقَامَتْ
أُمُّهَا تَطْلُبُ صَدَاقَهَا فَقَالَ ابْنُ عُمَرَ لَيْسَ لَهَا صَدَاقٌ
وَلَوْ كَانَتْ لَهَا صَدَاقٌ لَمْ تُسَمِّكُهُ وَلَمْ تَنْظِلْهَا

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے بتایا کہ
عبید اللہ بن عمر کی ایک بیٹی جس کی والدہ زید بن خطاب کی
صاحبزادی تھی۔ وہ (عبید اللہ کی بیٹی) عبید اللہ بن عمر کی زوجیت میں
تھی پھر عبید اللہ بن عمر کا انتقال ہو گیا اور اس عورت کا حق مہر مقرر نہ
کیا گیا تھا۔ اس لڑکی کی والدہ حق مہر طلب کرنے لگی تو ابن عمر نے

مقرر نہ کرنے کا بیان

قَابَتْ أَنْ تَقْبَلَ ذَلِكَ فَجَعَلُوا بَيْنَهُمْ زَيْدَ بْنِ ثَابِتٍ
فَقَضَى أَنْ لَا صَدَاقَ لَهَا وَلَهَا الْمِيرَاثُ.

کہا اس کے لئے کوئی حق مہر نہیں ہے اور اگر حق مہر ہوتا تو ہم اسے
ندروکتے اور نہ ہم نے اس عورت پر زیادتی کی ہے۔ حضرت ابن عمر
کی اس بات کو اس کی والدہ نے تسلیم نہ کیا اور لوگوں نے حضرت
زید بن ثابت کو ان کے درمیان ثالث مقرر کیا۔ انہوں نے فیصلہ
فرمایا کہ اس عورت کو حق مہر نہیں ملے گا۔ ہاں وراثت کی حقدار
ہے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہم اس پر عمل نہیں کرتے۔

امام ابو حنیفہ نے ہمیں جناب حماد سے اور وہ ابراہیم نخعی سے
بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے کسی عورت سے شادی کی اور اس
کے لئے حق مہر مقرر نہ کیا پھر وہ وہی سے پہلے انتقال کر گیا۔ حضرت
عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس کا فیصلہ فرمایا کہ اس عورت کو
اس کی مثل عورتوں کا سابق مہر ملے گا نہ اس سے کم اور نہ زیادہ۔
جب فیصلہ سنا چکے تو فرمایا اگر یہ فیصلہ درست ہو تو اللہ کی توفیق سے
اور اگر خطا ہو تو میری اور شیطان کی طرف سے ہوگا۔ اللہ اور اس
کے رسول اس سے بری ہیں۔ آپ کے پاس بیٹھے والوں میں سے
ایک شخص جناب معقل بن سنان اشجعی کھڑے ہوئے۔ وہ رسول اللہ
ﷺ کے صحابی تھے۔ کہنے لگے تم نے وہی فیصلہ کیا جو رسول
اللہ ﷺ نے اس مسئلہ کا فیصلہ بروح بنت واشق اشجعی کے
حق میں فرمایا تھا۔ معقل کہتے ہیں عبداللہ ابن مسعود کو اتنی خوشی ہوئی
کہ جتنی خوشی اس سے پہلے کبھی نہ ہوئی کیونکہ ان کا فیصلہ نبی علیہ
السلام کے فیصلہ کے مطابق نکلا۔ مسروق بن اجدع نے کہا میراث
نہیں ہوتی کہ جب تک اس سے پہلے مہر نہ ہو۔

امام محمد نے کہہ کر ہمارا ہی پر عمل ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہ
اور عام فقہائے کرام کا ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے دو عدد روایات ذکر فرمائیں۔ پہلی روایت کے بعد فرمایا کہ اس پر ہمارا عمل نہیں اور دوسری کے متعلق
فرمایا کہ ہم اس پر عمل کرتے ہیں۔ پہلی روایت میں جو واقعہ ذکر کیا گیا۔ اس میں بھی وہی مسئلہ تھا جو دوسری روایت میں مذکور ہوا۔ وہاں
بھی نکاح کے بعد وہی نہ ہوئی تھی کہ خاندان کا انتقال ہو گیا۔ اس پر لڑکی کی والدہ نے اپنی بیٹی کے حق مہر کا مطالبہ کر دیا چونکہ حق مہر بوقت
نکاح مقرر نہیں کیا تھا اس لئے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہما نے یہ فیصلہ دیا کہ اس صورت میں حق مہر
نہیں ملے گا۔ ان حضرات کی رائے یہ تھی کہ جب حقوق زوجیت ادا نہیں ہوئے جس کی وجہ سے حق مہر لازم ہوتا ہے تو حق مہر کی ادائیگی
نہ ہوگی۔ ہاں میراث ملے گی لیکن حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اسی جیسے ایک واقعہ میں عورت کے لئے حق مہر مثالی کا فیصلہ

قَالَ مُحَمَّدٌ وَ لَسْنَا نَأْخُذُ بِهَذَا.

۵۳۲ - أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ عَنْ حَمَادٍ عَنْ رَبِيعِ بْنِ
الشَّيْبَانِيِّ أَنَّ رَجُلًا تَزَوَّجَ امْرَأَةً وَلَمْ يَقْرُضْ لَهَا صَدَاقًا
فَمَاتَ قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ
لَهَا صَدَاقٌ مِثْلَهَا مِنْ نِسَاءِهَا لَا وَكَسْرٌ وَلَا شَطَطٌ فَلَمَّا
قَضَى قَالَ فَإِنْ يَكُنْ صَوَابًا فَمِنَ اللَّهِ وَإِنْ يَكُنْ خَطَأً
فَمِثْنِي وَمِنَ الشَّيْطَانِ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ بَرِيئَانِ. فَقَالَ
رَجُلٌ مِّنْ جُلَسَائِهِ لَمَّا أَنَّهُ مَعْقِلٌ بْنُ سِنَانَ الْأَشْجَعِيُّ
وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَضَيْتَ
وَأَلَيْدِي يُحْلِفُ بِهِ بِقَضَاءِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ
بِزَوْجِ ابْنَتِهِ وَاشْتَرَى الْأَشْجَعِيَّةَ قَالَ فَفَرَّحَ عَبْدُ اللَّهِ فَرَحَةَ
مَافَرِحَ قَبْلُهَا وَمِثْلَهَا لِمَوَافَقَةِ قَوْلِهِ قَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ
ﷺ وَقَالَ مَسْرُوقٌ بِنَسْنُ الْأَجْدَعِ لَا يَكُونُ
مِيرَاثٌ حَتَّى يَكُونَ قَبْلَهُ صَدَاقٌ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَ بِهَذَا نَأْخُذُ هُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ
وَالْعَامَّةِ مِنْ فَقْهَائِنَا.

فرمایا جس کی توثیق ایک صحابی حضرت معقل بن سنان نے اسی مجلس میں کر دی کہ بالکل ایسا ہی فیصلہ حضور ﷺ نے بروع بنت واشق اشجعی کے متعلق فرمایا تھا۔ یہ سن کر حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما اتنے خوش ہوئے کہ ایسی خوشی بھی ان سے دیکھنے میں نہ آئی تھی۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس دوسرے واقعہ کے فیصلہ کو اپنا مسلک قرار دیا اور اسی کو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہما کا قول بھی فرمایا۔ ایسے مواقع پر بعض متصحب لوگ امام اعظم رضی اللہ عنہما اور احناف پر یہ الزام دھرتے ہیں کہ ان کے مسائل اپنی رائے اور اجتہاد کی پیداوار ہیں۔ جن کو قرآن و حدیث سے کوئی تعلق نہیں۔ اس قسم کی باتوں کے جواب میں ہم حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے فیصلہ کی توثیق و تائید چند کتب احادیث سے پیش کرتے ہیں۔ وباللہ التوفیق

حضرت عبد اللہ بن مسعود کے فیصلہ کی کتب حدیث سے تائید

عن شعبی عن قتادة ايضا ان رجلا اتى ابن مسعود فسأله عن امرأة توفى عنها زوجها ولم يدخل بها ولم يفرض لها فقال له ابن مسعود اسئل الناس فان الناس كثير او كما قال فقال الرجل والله لو مكنت حولا ما سئلت غيرك قال فرده ابن مسعود شهرا ثم قام فتواض ثم رقع ركعتين ثم قال اللهم ما كان من صواب فمك وما كان من خطأ فمضى ثم قال ارى لها صداق احدى نساء هاولها الميراث مع ذالك وعليها العدة فقام رجل من اشجع فقال اشهد لقضيت فيها كقضاء رسول الله ﷺ في بروع بنت واشق كانت تحت هلال بن امية قال ابن مسعود هل سمع هذا معك احد قال نعم فاتى بنفر من قومه فشهدوا بذالك قال فماروا ابن مسعود فرح بشيء ما فرح بذالك حين وافق قضاء رسول الله ﷺ

(مصنف عبد الرزاق ج ٦ ص ٢٤٩ باب الرجل يزوج فلا يفرض صداقا له بطبيعة صيرت)

حضرت قتادہ سے جناب شعبی بھی روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے پاس آیا۔ اس نے پوچھا کہ ایک عورت کا خاوند ہم بستری کرنے سے قبل ہی فوت ہو جائے اور بوقت نکاح حق مہر بھی مقرر نہ کیا گیا ہو (تو اس کا کیا حکم ہے؟) اسے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے فرمایا: جاؤ جا کر دیگر صحابہ کرام سے دریافت کرو۔ اس وقت بہت سے صحابہ کرام موجود ہیں یا جو بھی آپ نے فرمایا اس شخص نے اس کے جواب میں کہا: خدا کی قسم! اگر مجھے سال بھر انتظار کرنا پڑے تب بھی آپ کے بغیر کسی اور سے نہیں پوچھوں گا۔ راوی بیان کرتا ہے کہ حضرت ابن مسعود نے اسے ایک ماہ بعد آنے کو کہا۔ ایک ماہ گزرنے پر آپ نے اٹھ کر وضو فرمایا اور دو رکعت نفل ادا کرنے کے بعد یوں عرض کیا۔ اے اللہ! جو کچھ درست باتیں ہوں گی وہ تیری طرف سے اور جو خطا ہوگی وہ میری طرف سے ہے۔ پھر فرمایا میں اس عورت کے لئے اس کی قوم کی عورتوں کا ساتھ مہر لےنے کا فیصلہ دیتا ہوں اور اس کے ساتھ ساتھ اسے وراثت بھی ملے گی اور عدت بھی گزارنا پڑے گی۔ اتنے میں ایک اشجعی مرد کھڑا ہوا کہنے لگا میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ نے اس مسئلہ میں بعینہ وہی فیصلہ کیا جو رسول اللہ ﷺ نے بروع بنت واشق کے متعلق فرمایا تھا جو ہلال بن امیہ کی زوجت میں تھی۔ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے اس مرد کو پوچھا: کیا تیرے ساتھ حضور ﷺ کے مذکورہ فیصلہ کو سننے والا کوئی اور بھی ہے؟ عرض کی ہاں۔ پھر وہ اپنی قوم میں سے چند آدمیوں کو لے کر آیا۔ ان سب نے اس کی گواہی دی۔ راوی بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما کو لوگوں نے اس

بات سے اتنا خوش یا یا کہ اس قدر آپ کو کبھی خوش نہ دیکھا جبکہ آپ کا فیصلہ رسول اللہ ﷺ کے فیصلہ کے موافق ہو گیا۔

حضرت علقمہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ کچھ لوگ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے پاس آئے اور کہنے لگے۔ ہم آپ سے ایک سوال پوچھنے آئے ہیں۔ وہ یہ کہ ہم میں سے ایک شخص نے نکاح کیا۔ نہ تنق مہر مقرر کیا گیا اور نہ ہی بیوی سے ہم بستری کی کہ وہ مہر گیا؟ عبداللہ بن مسعود نے فرمایا: حضور ﷺ کے وصال شریف سے آج تک ایسا سخت مسئلہ مجھ سے نہ پوچھا گیا۔ کسی اور سے جا کر دریافت کر لو۔ یہ لوگ ایک ماہ تک آپ کے پاس آتے جاتے رہے پھر انہوں نے کہا کہ ہم آپ کو چھوڑ کر اور کسی سے پوچھیں حالانکہ رسول کریم ﷺ کے صحابہ کرام میں سے صرف آپ ہی اس شہر میں موجود ہیں؟ اس پر حضرت عبداللہ بن مسعود نے فرمایا کہ میں بہت جلد اس بارے میں تمہیں اپنی رائے سے آگاہ کر دوں گا۔ اگر وہ صواب ہوا تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اور اگر خطا ہوا تو میری طرف سے ہوگا۔ اللہ اور اس کا رسول اس سے بری ہیں۔ میں یہ فیصلہ دیتا ہوں کہ اس عورت کو مہر مٹا دیا جائے گا نہ اس سے کم اور نہ زیادہ۔ اس کو وراثت بھی ملے گی اور چار ماہ دن عدت بھی گزارنا پڑے گی۔ یہ فیصلہ آپ نے قوم اہل بیت کے بہت سے افراد کی موجودگی میں سنایا۔ اس محفل میں سے ایک اشجعی معقل بن یسار کھڑا ہوا۔ اس نے کہا میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ کا فیصلہ بالکل اس فیصلہ کی طرح ہے جو حضور ﷺ نے ہماری ہی قوم کی ایک عورت کے بارے میں فرمایا تھا جسے بروع بنت واثق کہا جاتا تھا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما یہ سن کر اس قدر خوش ہوئے کہ اسلام لانے کے بعد اس قدر خوش آپ کو نہیں دیکھا گیا تھا۔

(صحیح ابن حبان ج ۶ ص ۱۶۰ حدیث ۴۰۸۹ باب الصداق مطبوعہ بیروت)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ میرے پاس ایک آدمی آیا اور ایسے شخص کے متعلق سوال کیا جس نے شادی کی لیکن تنق مہر مقرر نہ کیا اور ہم بستری سے قفل ہی فوت ہو گیا۔ فرمایا کہ مجھے اس بارے میں حضور ﷺ کی کوئی حدیث نہیں ملی۔ مسائل نے عرض کیا اپنی رائے سے فیصلہ دیجئے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے فیصلہ دیا کہ مذکورہ عورت کو پورا تنق مہر ملے گا اور میراث بھی ملے گی اور عدت بھی گزارنا پڑے گی۔ اس مجلس سے ایک آدمی نے کھڑے ہو کر کہا: خدا کی قسم! آپ کا فیصلہ حضور ﷺ کے اس فیصلہ کے مطابق ہے جو آپ نے بروع بنت واثق کے بارے میں فرمایا تھا۔ راوی بیان کرتا ہے کہ حضرت ابن مسعود اپنے فتویٰ کو حضور ﷺ کے فتویٰ کے مطابق پا کر اتنے خوش ہوئے کہ اتنے خوش آپ کبھی نہ دیکھے گئے۔ امام محمد کہتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے کیونکہ میراث اور عدت اس وقت تک واجب نہیں ہوتے جب تک اس سے قفل تنق مہر واجب نہ ہو۔ یہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ فرماتے ہیں کہ جس شخص نے حضرت ابن مسعود کو گواہی دی تھی۔ اس کا نام معقل بن یسار اشجعی رضی اللہ عنہ ہے جو مشہور صحابی ہیں۔ (کتاب الآثار ص ۸۶ تزوج ولم یفرض لها حدیث ۴۴۰۶)

نوٹ: یاد رہے کہ ”یہی تشریف“ ج ۶ ص ۲۴۵ پر مذکور شخص کے اسم کے متعلق تحریر ہے: ”معقل بن یسار و هذا وهم والصواب معقل بن سنان یعنی اس کا نام معقل بن یسار لکھنا وہم ہے صحیح یہ ہے کہ اس کا نام معقل بن سنان تھا“ رضی اللہ عنہ۔

روایت سرودق مذکورہ روایت ذکر کرنے کے بعد امام بیہقی فرماتے ہیں:

هذا اسناد صحیح وقد سمی فیہ معقل بن سنان وهو صحابی مشہور ورواہ یزید بن ہارون وهو احد حافظ الحدیث مع عبد الرحمن بن مہدی وغیرہ باسناد اخر صحیح کذا لک۔

یہ اسناد صحیح ہیں اور ان میں اس شخص کا نام معقل بن سنان ذکر کیا گیا ہے۔ یہ مشہور صحابی ہیں اور اسے یزید بن ہارون نے بھی جو ایک بہت بڑے حافظ الحدیث تھے، عبد الرحمن بن مہدی وغیرہ کے ساتھ دوسری سند سے ذکر کیا اور وہ بھی پہلی کی طرح صحیح ہیں۔

(یعنی شریف ج ۷ ص ۲۳۵)

نیز یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ بروع بنت واثق کا واقعہ بیان کرنے والے شخص کے نام کا اختلاف حدیث مذکورہ کو کمزور نہیں کرتا کیونکہ ایسی تمام روایات کی اسناد صحیح ہیں۔

خلاصہ کلام: احناف کا مذکورہ مسئلہ میں مسلک بہت سی کتب احادیث سے مؤید ہے۔ اس مسلک کا تعلق بواسطہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما خود سرکار دو عالم ﷺ کے فیصلہ کے ساتھ ہے۔ مذکورہ کثیر خوالہ جات سے دو باتیں واضح ہوتی ہیں۔ اول یہ کہ احناف کا مسلک قرآن و حدیث کے مطابق ہے۔ اس لئے متعصب لوگ جو ہم پر یہ الزام لگاتے ہیں کہ احناف ”اصحاب الرائے“ ہیں اور ان کے مسائل اپنی رائے اور اجتہاد پر موقوف ہوتے ہیں۔ یہ الزام سراسر غلط ہے بلکہ یہ ثابت ہوا کہ احناف کے ہر مسئلہ کی پشت پر کوئی آیت یا حدیث موجود ہے۔ دوسری بات یہ بھی ثابت ہوئی کہ کچھ لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ احکام کا ماخذ صرف کتاب و سنت ہیں اور مجتہد کا قول اس بارے میں حجت نہیں اور نہ ہی تقلید جائز ہے۔ یہ بھی غلط نظریہ ہے کیونکہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے جب صاف فرمادیا کہ اس مسئلہ کے متعلق میرے پاس حضور ﷺ کی کوئی حدیث نہیں تو مسائل نے کہا۔ اپنی رائے سے فیصلہ دیتے۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اگر مجتہد کو کسی پیش آمدہ مسئلہ میں حدیث نہ ملے تو وہ اپنے اجتہاد سے فیصلہ کر سکتا ہے۔

امام شافعی رضی اللہ عنہ کا امام اعظم کے موقف کی طرف رجوع

مذکورہ باب میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے دو روایات ذکر فرمائیں جن کی شرح ہم نے بیان کر دی ہے۔ مذکورہ مسئلہ میں سلف میں اختلاف ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمر، زید بن ثابت اور علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہم کا نظریہ یہ ہے کہ جس عورت کا خاندان دہلی سے قبل فوت ہو جائے اور حق مہر بھی مقرر نہ کیا گیا ہو تو حق مہر ادا کرنا لازم نہیں ہوگا لیکن حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما وغیرہ کا فیصلہ یہ ہے کہ بیوی حق مہر مکمل، وراثت کی حقدار اور عدت گزارنے کی یا بند ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے اس میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے فیصلہ کو لیا جس کے پیچھے حضور ﷺ کا فیصلہ تھا۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ نے حضرت زید بن ثابت اور حضرت علی المرتضیٰ کا قول اپنایا۔ جس کی وجہ سے دونوں اماموں میں اس مسئلہ پر اختلاف پیدا ہوا لیکن جب امام شافعی رضی اللہ عنہ کو ثقہ راویوں سے حضرت عبداللہ بن مسعود والا فیصلہ پہنچا تو انہوں نے اپنے مسلک قدیم سے رجوع کر کے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ والا نظریہ اپنایا۔ حوالہ پیش خدمت ہے:

وفی الباب عن الجراح حدثنا حسن بن علی الخلال اخبرنا يزيد بن هارون كلاهما من سفیان عن منصور نحوه حدیث ابن مسعود حدیث حسن صحیح وقد روی عنه من غیر وجه والعمل علی هذا عند بعض اهل العلم من اصحاب النبی ﷺ وغيرهم وبه يقول الثوری واحمد واسحاق وقال بعض اهل العلم من اصحاب النبی ﷺ منهم علی ابن ابی طالب وزید بن ثابت وابن عباس وابن عمر اذا تزوج الرجل امرأة ولم يدخل بها ولم يفرض لها صداقا حتی مات قال لها

اس باب میں جراح سے بھی روایت ہے کہ ہمیں حسن بن علی خلال نے بتایا۔ ہمیں زید بن ہارون نے دونوں سفیان سے وہ منصور سے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما کی حدیث جیسی روایت کرتے ہیں۔ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ ان سے اور بھی طریقوں سے اس کی روایت کی گئی ہے اور حضور ﷺ کے صحابہ کرام میں سے بعض اہل علم کا اس پر عمل ہے اور جناب ثوری، احمد، اسحاق نے بھی یہی قول کیا ہے اور حضور ﷺ کے صحابہ کرام میں سے بعض اہل علم جن میں علی المرتضیٰ، زید بن ثابت، ابن عباس اور ابن عمر بھی ہیں۔ کہتے ہیں کہ جب کوئی شخص کسی عورت سے شادی کرتا ہے اور ہم بستر کی تک نوبت نہیں پہنچتی اور نہ ہی حق مہر مقرر ہوا

تھا۔ یہاں تک کہ خاندان فوت ہو گیا تو اس کی عورت کو میراث ملے گی۔ حق مہر نہیں ملے گا اور اسے عدت بھی گزارنا پڑے گی اور امام شافعی کا بھی یہی قول ہے اور امام موصوف نے فرمایا اگر بروع بنت و اشق کی حدیث ثابت ہو جائے تو وہ ہم پر حجت ہوگی کیونکہ وہ تو نبی کریم سے مروی ہے۔ امام شافعی سے مروی ہے کہ انہوں نے مصر میں رہنے کے دوران اپنے اس قول سے رجوع کر لیا تھا اور بروع بنت و اشق کی حدیث پر فتویٰ دیا کرتے تھے۔

تاریخین کرام! امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کو شروع میں چونکہ بروع بنت و اشق کی حدیث کی صحت نہیں ملی تھی اس لئے وہ اپنے پہلے قول کے مطابق ہی فتویٰ دیتے رہے لیکن جونہی انہیں اس کی صحت پہنچی تو انہوں نے رجوع فرما کر امام ابوحنیفہ والا مسلک اختیار فرمایا۔ یہی وجہ ہے کہ بعض صحابہ کرام کو جب مذکورہ حدیث نہ ملی تھی تو وہ اس کے خلاف فتویٰ دیتے تھے لیکن ملنے پر اپنا فیصلہ تبدیل کر لیا۔ جس کا ثبوت ملاحظہ ہو:

ہمیں امین طاؤوس نے اپنے والد سے خبر دی کہ وہ کہا کرتے تھے کہ ایسی عورت کے لئے کوئی حق مہر نہیں جب اس کا خاندان فوت ہو جائے اور نہ ہی اس کا حق مہر مقرر کیا گیا ہو اور نہ ہی اس سے وٹلی کی گئی ہو، یہاں تک کہ انہوں نے حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہما والی حدیث سنی تو اپنے پہلے قول سے رک گئے پھر اس کے بارے میں کبھی کبھ نہ کہا۔

المیراث ولا صداق لها وعليه العدة وهو قول الشافعي وقال لو ثبت حديث بروع بنت واشق لكانت الحجة فيما روى عن النبي ﷺ وروى عن الشافعي انه رجع بمصر عن هذا القول وقال بحديث بروع بنت واشق.

(ترمذی شریف ج ۱ ص ۲۷۷ باب اجاء فی الرجل یرد ج ثبوت عنہما قبل ان یرض لملوط سعید کنہی کراچی)

اخبرنا ابن دلاؤوس عن ابيه انه كان يقول لا صداق لها اذا مات ولم يفرض لها ولم يدخل بها حتى سمع بحديث ابن مسعود فقضى عنها فلم يقل فيها شيئا.

(مصنف عبد الرزاق ج ۶ ص ۴۷۸)

اعتراض

جب مرد نے عورت سے وٹلی ہی نہیں کی تو پھر حق مہر کس چیز کا واجب ہو گیا؟ کیونکہ حق مہر اصل میں عورت کی شرمگاہ کو استعمال کرنے کا شرعی عوض ہے اسی لئے جب دخول سے قبل طلاق ہو جائے اور حق مہر مقرر نہ کیا گیا ہو تو حق مہر کے وجوب کا کوئی بھی قول نہیں کرتا صرف دو تین کپڑے دینے پڑتے ہیں جسے حد کہا جاتا ہے۔ یہی بعینہ صورت مرد کے فوت ہونے میں ہے لیکن اس میں حق مہر واجب ہونے کا قول کیا جا رہا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ بات غیر معقول ہے اس لئے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کی غیر معقول بات کی اتباع میں احناف کا فتویٰ بھی غیر معقول ہوگا اور نہ ان دونوں صورتوں میں فرق واضح کیا جائے۔

جواب: پہلی بات تو یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کا قول محض ان کا ہی قول نہیں کہ اسے غیر معقول کہا جائے بلکہ ان کے قول کے پیچھے حضور ﷺ کی حدیث پاک ہے جو بروع بنت و اشق کے بارے میں آپ نے ارشاد فرمائی اور جس کی تحقیق ہونے پر امام شافعی رضی اللہ عنہما ایسے مجتہد نے اپنے سابق قول سے رجوع فرمایا لہذا اسے غیر معقول کہنا نہایت نامعقول بات ہے۔ رہا یہ کہ ان دونوں صورتوں میں فرق کیا ہے کہ جس کی بنا پر مطلقہ کو تو حد ملتا ہے اور خاندان کی فوتیگی پر حق مہر کا ملتا ہے؟ آئیے اس فرق کو ابن قدامہ نے ان الفاظ سے بیان کیا ہے:

ولان الموت معنى يكمل به المسمى فكمل به مهر المثل لمفوضة كالدخول وقياس الموت على مفرغ الموت ازروئے معنی مقرر شدہ حق مہر کو مکمل کر دیتی ہے اور مفوضہ کا مہر مثلی بھی موت سے مکمل ہو جاتا ہے جیسا کہ وٹلی

سے مکمل ہو جاتا ہے اور موت کو طلاق پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ موت کے ساتھ نکاح مکمل ہو جاتا ہے لہذا اس کے ساتھ حق مہر بھی مکمل ہو جائے گا اور طلاق نکاح کو ختم کر دیتی ہے اور زائل کر دیتی ہے۔ حق مہر کے مکمل ہونے سے پہلے۔ اسی لئے موت کے ساتھ قیل دخول عدت واجب ہو جاتی ہے اور قیل دخول طلاق سے عدت واجب نہیں ہوتی اور مقرر شدہ حق مہر موت کے ساتھ مکمل ہو جائے گا طلاق کے ساتھ مکمل نہ ہوگا۔

الطلاق غیر صحیح فان الموت يتم بها النكاح فيكامل بها الصداق والطلاق يقطعها ويزيله قبل اتمامه ولذلك وجبت العدة بالموت قبل الدخول ولم تجب بالطلاق وكمل المسمى بالموت ولم يكمل بالطلاق.

(المغنی ج ۸ ص ۵۹ حدیث ۵۶۱۲ مع شرح کبیر مطبوعہ بیروت)

ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ کی تحریر کا مطلب یہ ہے کہ موت اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتی ہے اور طلاق دینا خاوند کا فعل ہوتا ہے لہذا موت کو طلاق پر قیاس نہیں کریں گے کیونکہ موت وہ شے ہے جس سے نکاح مکمل ہو جاتا ہے اس لئے اس کی عدت بھی ہے اور میراث بھی واجب ہے اور حق مہر بھی کامل دینا پڑتا ہے لیکن طلاق قیل دخول کی صورت میں نہ عدت ہوتی ہے اور نہ ہی حق مہر دینا واجب ہوتا ہے، جب دخول نہ ہوا ہو۔ صرف متعہ دینا خاوند پر لازم ہوتا ہے۔ اس لئے اگر کسی عورت کا خاوند فوت ہو گیا اور حق مہر مقرر نہ ہوا تھا اور نہ ہی وطی ہوئی تھی تو اس صورت میں حق مہر کامل ادا کرنا پڑے گا عدت وفات گزارنا پڑے گی میراث کی حقدار ہوگی۔ اگر اسی صورت میں طلاق واقع ہو تو نہ عدت، نہ حق مہر اور نہ ہی میراث۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

دوران عدت عورت کے نکاح

کرنے کے بیان میں

ہمیں امام مالک نے ابن شہاب سے خبر دی وہ حضرت سعید بن مسیب اور سلیمان بن یسار سے روایت کرتے ہیں۔ دونوں نے فرمایا کہ طلحہ بن عبید اللہ کی بیٹی رشید ثقفی کی زوجیت میں تھی پھر رشید ثقفی نے اسے طلاق دے دی پھر اس نے دوران عدت ہی سعید بن مسیب یا ابوالجلاس بن مہیہ سے شادی کر لی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو اور اس کے خاوند کو بلکے کوڑے سے مارا اور ان دونوں کے درمیان تفریق کر دی اور حضرت عمر نے فرمایا: جس عورت نے اپنی عدت کے اندر ہی نکاح کر لیا۔ اگر اس شوہر نے اس سے مباشرت نہ کی ہو تو ان دونوں کو جدا کر دیا جائے اور عورت اپنے پہلے شوہر کی عدت پوری کرے پھر وہ دوسرا خاوند اس کو بیغام نکاح دینے والوں میں سے ایک تھا اور صورت مذکورہ میں دوسرے خاوند نے نکاح کے بعد ہم بستری کر لی تو بھی ان دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے پھر وہ عورت اپنے پہلے خاوند کی باقی ماندہ عدت گزارے پھر دوسرے کی عدت پوری کرے۔ پھر اس سے وہ آئندہ کے لئے کبھی بھی نکاح نہ کرے۔ حضرت سعید بن مسیب

۲۳۶۔ بَابُ الْمَرْأَةِ تَزَوَّجَ

فِي عِدَّتِهَا

۵۳۳۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ وَسُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ أَنَّهُمَا حَدَّثَنَا أَنَّ ابْنَةَ طَلْحَةَ بِنْتِ عُبَيْدِ اللَّهِ كَانَتْ تَحْتَ رَشِيدِ الثَّقَفِيِّ فَطَلَّقَهَا فَتَكَحَّتْ فِي عِدَّتِهَا أَبَا سَعِيدٍ بِنِ مَتَيْهِ أَوْ أَبَا الْجَلَّاسِ بِنِ مَتَيْهِ فَضَرَبَهَا عُمَرُ وَضَرَبَ زَوْجَهَا بِالْمُخَفَقَةِ ضَرْبَاتٍ وَفَرَّقَ بَيْنَهُمَا وَقَالَ عُمَرُ أَيُّمَا امْرَأَةٍ تَكَحَّتْ فِي عِدَّتِهَا فَإِنْ كَانَ زَوْجُهَا الَّذِي تَزَوَّجَ بِهَا لَمْ يَدْخُلْ بِهَا فَرُوقَ بَيْنَهُمَا وَعَدَّتْ بِقِيَّةِ عِدَّتِهَا مِنَ الْأَوَّلِ ثُمَّ كَانَ خَاطِبًا مِنَ الْخَطَّابِ وَإِنْ كَانَ قَدْ دَخَلَ بِهَا فَرُوقَ بَيْنَهُمَا ثُمَّ أَعَدَّتْ بِقِيَّةِ عِدَّتِهَا مِنَ الْأَوَّلِ ثُمَّ أَعَدَّتْ عِدَّتِهَا مِنَ الْآخِرِ ثُمَّ لَمْ يَنْكِحْهَا أَبَدًا قَالَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيْبِ وَلَهَا مَهْرُهَا بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فُرْجِهَا.

رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اس نے خاندان کو اس صورت میں حق مہر بھی دینا پڑے گا کیونکہ اس نے وہی کر کے عورت کی شرمگاہ کو اپنے لئے حلال سمجھا تھا۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمیں یہ روایت پہنچی ہے کہ حضرت عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنہ نے اپنے اس قول سے حضرت علی المرتضیٰ کے قول کی طرف رجوع کیا تھا۔

ہمیں حسن بن عمارہ نے حکم بن عیینہ سے اور انہوں نے مجاہد سے خبر دی کہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے اس عورت کے بارے میں جس نے دوران عدت نکاح کر لیا ہو، حضرت علی بن ابی طالب کے قول کی طرف رجوع فرمایا تھا۔ یہ یوں ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب دوران عدت نکاح کرنے والی عورت سے اس کے نئے شوہر نے وہی کر لی تو ان دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے اور پھر وہ کبھی بھی اکٹھے نہیں ہو سکتے (یعنی ان کے درمیان نکاح ہمیشہ کے لئے ممنوع ہو گیا) اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس عورت کا حق مہر لے کر بیت المال میں جمع کرادیا۔ پس حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اس عورت کو حق مہر ملے گا۔ وجہ یہ ہے کہ مرد نے اس سے وہی کی ہے اور اس کی شرمگاہ سے فائدہ اٹھایا ہے پھر جب اس عورت کی پہلے خاندان سے عدت پوری ہو جائے۔ اس سے یہ دوسرا اگر چاہے تو شادی کر سکتا ہے پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کے قول کی طرف رجوع کر لیا۔

امام محمد کہتے ہیں ہمارا اسی پر عمل ہے اور یہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہائے کرام کا قول ہے۔

ہمیں یزید بن عبد اللہ بن ہانے محمد بن ابراہیم سے اور وہ سلیمان بن یسار سے خبر دیتے ہیں وہ عبد اللہ بن امیہ سے بیان کرتے ہیں کہ ایک عورت کا خاندان فوت ہو گیا۔ اس نے چار ماہ اور دس دن عدت پوری کی پھر عدت پوری ہونے کے بعد اس نے کہیں شادی کر لی۔ اس نے خاندان کے پاس اسے ساڑھے چار ماہ ہی گزرے تھے کہ ایک مکمل بچہ کو اس نے جنم دیا۔ اس کا خاندان حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے پاس آیا (اور واقعہ بیان کرنے کے

قَالَ مُحَمَّدٌ بَلَّغَنَا أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَجَعَ عَنِ هَذَا الْقَوْلِ إِلَى قَوْلِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ.

۵۳۴ - أَحْبَبْنَا الْحَسَنَ بْنَ عَمْرَةَ عَنِ الْحَكِيمِ بْنِ عَيْنَةَ عَنْ مُجَاهِدٍ قَالَ رَجَعَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي الْبَيْتِ تَتَزَوَّجُ فِي عِدَّتِهَا إِلَى قَوْلِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَذَلِكَ أَنَّ عُمَرَ قَالَ إِذَا دَخَلَ بِهَا فِرْقٌ بَيْنَهُمَا وَلَمْ يَجْتَمِعَا أَبَدًا وَأَخَذَ صَدَاقَهَا فَجَعَلَ فِي بَيْتِ الْمَالِ فَقَالَ عَلِيُّ كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ لَهَا صَدَاقَهَا بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا فَإِذَا انْقَضَتْ عِدَّتُهَا مِنَ الْأَوَّلِ تَزَوَّجَهَا الْأَخْرَانِ شَاءَ فَرَجَعَ عُمَرُ إِلَى قَوْلِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فَهْمَانَا.

۵۳۵ - أَحْبَبْنَا يَزِيدَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْهَادِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ سُلَيْمِ بْنِ يَسَّارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي أُمَيَّةَ أَنَّ امْرَأَةً هَلَكَ عَنْهَا زَوْجُهَا فَاعْتَدَتْ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ثُمَّ تَزَوَّجَتْ حِينَ حَلَّتْ فَمَكَنَتْ عِدَّتَ زَوْجِهَا أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَنِصْفًا ثُمَّ وَلَدَتْ وَلَدًا تَامًا فَجَاءَ زَوْجُهَا إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَدَعَا عُمَرُ نِسَاءَ رَسَنِ نِسَاءِ أَهْلِ الْجَاهِلِيَّةِ قَدَمَاءَ فَسَأَلَهُنَّ عَنْ ذَلِكَ

بعد اس کے بارے میں دریافت کیا)۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دور جاہلیت کی پرانی عورتوں کو بلوایا۔ انہیں اس بارے میں پوچھا تو ان میں سے ایک عورت نے کہا: میں آپ کو کچھ بتاتی ہوں۔ اس عورت کا جس وقت خاندان فوت ہوا اس وقت یہ حاملہ تھی پھر اس کے خون بننے لگا جس سے بچہ پیٹ میں سوکھ گیا پھر جب اس کے اس خاندان نے وطن کی، جس سے اس نے بعد میں نکاح کر لیا تھا تو بچے کو تازگی مل گئی پھر اس کے پیٹ میں حرکت کرنے لگا اور بڑا ہو گیا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کی بات کی تصدیق کی اور مسائل اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کر دی اور فرمایا: تم دونوں کی طرف سے مجھے بھلائی ہی پہنچی ہے۔ (یعنی تم دونوں بے قصور ہو) آپ نے نومولود بچہ پہلے خاندان کے ساتھ ملا دیا۔

ہمیں امام محمد نے خبر دی کہ ہمارا اس پر عمل ہے کہ بچہ پہلے خاندان کا ہے کیونکہ دوسرے خاندان کے ہاں اس نے چھ ماہ سے کم عرصہ میں اسے جنم دیا ہے اور کوئی عورت چھ ماہ سے کم عرصہ میں بچہ جنم دیتی ہے تو وہ پہلے خاندان کا ہوتا ہے اور اس عورت اور اس کے نئے خاندان کے درمیان تفریق کر دی جائے گی اور عورت کو حق مہر ملے گا کیونکہ اس نئے خاندان نے اس کی شرمگاہ سے نفع اٹھایا ہے لیکن یہ حق مہر اس کے مہر مثلی اور مقرر شدہ حق مہر سے کم ہوگا اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

اس باب کے تحت تین روایات امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمائیں۔ تیسری روایت دراصل ایک واقعہ کی تحقیق کے ضمن میں تھی اور اس کے آخر میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جو اپنا اور امت احناف کا مسلک ذکر فرمایا، اس میں کسی کو اختلاف نہیں۔ پہلی دو روایتوں میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کا نظریہ اور حضرت علی المرتضیٰ کا نظریہ ذکر کیا گیا اور پھر حضرت عمر کا رجوع حضرت علی کے قول کی طرف مذکور ہوا۔ اس اختلاف (جو پہلے تھا) کے پیش نظر امام محمد نے اپنا مسلک بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ہم حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے قول پر عمل کرتے ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول یا نظریہ سے جو امور سامنے آتے ہیں وہ چار ہیں۔

- (۱) دوران عدت نکاح کرنے والے زوجین کو سزا دی جائے گی۔
- (۲) عورت دونوں خاندانوں کی الگ الگ عدت پوری کرے گی۔
- (۳) اگر دوسرا خاندان وطنی کر چکا ہے تو پھر یہ عورت اس کے لئے آئندہ کبھی بھی جائز نہ ہوگی۔
- (۴) اس عورت کا حق مہر عورت کی بجائے بیت المال میں جمع کرایا جائے گا۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان چاروں امور میں الگ نظریہ اپنایا اور جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اس کا علم ہوا تو انہوں نے اپنے پہلے نظریہ سے حضرت علی المرتضیٰ کے قول کی طرف رجوع کرایا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ الْوَلَدُ وَالِدَ الْأَوَّلِ لِأَنَّهَا جَاءَتْ بِهِ عِنْدَ الْأَخِيرِ لِأَقْلٍ مِنْ سِنَةِ أَشْهُرٍ وَمَا نَلِدُ الْمَرْأَةُ وَلَدًا تَامًا لِأَقْلٍ مِنْ سِنَةِ أَشْهُرٍ فَهُوَ ابْنُ الْأَوَّلِ وَيَفْتَرِقُ بَيْنَهُمَا وَيَتَّيْنُ الْأَخِيرَ وَلَهَا الْمَهْرُ يَمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا لِأَقْلٍ مِمَّا سُمِّيَ لَهَا مِنْ مَهْرٍ مِثْلِهَا وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا.

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مذکورہ امور اپنے اجتہاد اور قیاس کی بنا پر ارشاد فرمائے جس کی تفصیل کچھ یوں ہے۔ عدت کے دوران نکاح کرنا چونکہ غیر شرعی کام ہے اس لئے اس کی سزا یہی ہے کہ عورت کو حق مہر سے محروم رکھا جائے اور اس حق مہر کو صدقہ بنا لیا جائے۔ اس کی ایک مثال صاحب احکام القرآن نے ج ۱ ص ۳۲۵ پر پیش کی ہے۔ وہ یہ کہ ایک مرتبہ رسول کریم ﷺ بمکری کا گوشت تناول فرمانے لگے تو آپ نے صحابہ کرام سے فرمایا: اسے مت کھاؤ کیونکہ گوشت مجھ سے کہہ رہا ہے کہ میں اسی بمکری کا گوشت ہوں جسے اس کے مالک کی اجازت کے بغیر ذبح کیا گیا ہے۔ آپ نے یہاں گوشت کو صدقہ کرنے کا حکم دیا۔ ان دونوں باتوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ پہلی بات میں مہر غیر شرعی ہے اور یہاں گوشت غیر شرعی ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ہمیشہ کے لئے دوسرے خاوند سے نکاح کرنے کو ممنوع اس لئے قرار دیا کہ ان دونوں میاں بیوی نے ایک غیر شرعی کام کیا اور پھر باہم محبت کو قائم رکھا۔ اس لئے اس کی سزا یہی ہونی چاہیے کہ یہ دونوں آئندہ کبھی جمع نہ ہو سکیں۔ بہر حال جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی مخالفت کا سنا تو اسے قول سے ان کے قول کی طرف رجوع کر لیا۔

حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے دلائل کہ جن سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر رجعت قائم ہوئی

(حرمت ابدی کا جواب) اس مسئلہ میں ہمارے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ جب کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کے بغیر دہلی کرے تو اس کے بعد وہ مرد اس عورت سے نکاح کر سکتا ہے۔ (جائز ہے) تو جب نکاح نہ ہونے کی صورت میں دہلی کر لی جائے تو حرمت ابدی پیدا نہیں ہوتی تو عدت میں نکاح کی وجہ سے حرمت ابدی کیسے پیدا ہوگئی؟ اور اسی طرح حرہ کہ ہوتے ہوئے کسی نے لونڈی سے نکاح کیا یا دو بہنوں کو جمع کیا اور دونوں سے دخول کیا تو یہ سب صورتیں حرمت کی ہیں لیکن اس کے باوجود حرمت ابدی یہاں پیدا نہیں ہوتی یعنی حرہ پر لونڈی سے نکاح کیا تو نکاح حرام ہے مگر حرمت ابدی نہیں ہوتی کیونکہ اگر وہ حرہ کو طلاق دیتا ہے تو اب اس لونڈی سے نکاح جائز ہے۔ اسی طرح دو بہنوں کے درمیان نکاح میں جمع کرنا اور دونوں سے دہلی کرنا حرام ہے مگر حرمت ابدی پیدا نہیں ہوتی اگر وہ ان میں سے ایک کو چھوڑ دے، دوسری سے دہلی جائز ہے اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے حق مہر کو بیت المال میں جمع کرنے کی مخالفت کرتے ہوئے فرمایا: جب دوسرے خاوند نے عورت کا بیع استعمال کیا اور حق مہر اسی کا معاوضہ ہے لہذا یہ عورت کا حق ہے جو اسے ملنا چاہیے۔ جب عورت نے عدت میں دوسرے مرد سے شادی کی اور اس دوسرے خاوند نے اس سے دہلی کی تو یہ دہلی فی الشبہ کے حق میں ہے کہ ممکن ہے کہ اس خاوند کو شبہ ہو کہ دہلی کرنا جائز ہے لہذا دہلی فی الشبہ سے حد لازم نہیں آتی اس لئے عدت میں نکاح کرنے کے بعد دہلی کرنے والے میاں بیوی پر حد جاری نہیں کی جائے گی۔ باقی رہی یہ بات کہ ان دونوں کی عدت الگ الگ پوری کی جائے۔ اس کا جواب حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی طرف سے جہاں نے جو دیا وہ تین دلائل پر مبنی ہے۔ ان دلائل کو ذکر کرنے سے قبل ایک بات ذکر کرنا ضروری ہے وہ یہ کہ جب دونوں عدتیں مستقل اور علیحدہ علیحدہ پوری کرنا ضروری نہ رہی تو پھر اس عدت کے گزرنے کا طریقہ کیا ہوگا؟ اس کا طریقہ یہ ہوگا کہ فرض کیجئے کہ پہلے خاوند کی عدت تین ماہ تھی اور دو ماہ کے اختتام پر عورت نے کسی دوسرے سے شادی کر لی اور دہلی بھی ہوگئی۔ اب پچھلے خاوند کی عدت کا ایک ماہ باقی تھا اور نئی دہلی سے پھر تین ماہ عدت آن پڑی۔ اگر الگ الگ عدتیں پوری کی جاتیں، تو چار ماہ بیٹیں گے لیکن طریقہ یہ نہیں بلکہ اب صرف تین ماہ عدت گزارنا پڑے گی۔ پہلا مہینہ مشترک ہوگا اور بقیہ دو ماہ دوسرے خاوند کی عدت کے طور پر ہوں گے۔ اس طرح کل عدت پانچ ماہ ہوگی۔ پانچ ماہ گزرنے پر یہ عورت جہاں چاہے نکاح کر سکتی ہے۔ اس طریقہ سے پہلے اور دوسرے خاوند کی عدت کے کچھ ایام مشترک ہو جائیں گے۔ اسے تداعل عدت کہا جاتا ہے۔ تداعل عدت پر حضرت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی طرف سے جو دلائل پیش کئے گئے ہیں۔ انہیں ملاحظہ فرمائیں۔

تداخل عدت پر چند دلائل

(۱) ارشاد باری تعالیٰ ہے: "والمطلقت یتربصن بانفسهن ثلاثۃ قروء طلاق والی عورتیں اپنے آپ کو بطور عدت تین حیض روکے رکھیں۔" آیت کریمہ سے صراحتاً ثابت ہوتا ہے کہ عدت تین ماہ (حیض) سے زائد نہیں ہو سکتی۔ صورت مذکورہ میں اگر پہلے خاندن کی عدت دو حیض (ماہ) گزر چکی ہے، تو ایک باقی ہے۔ اس کے دوران اس نے اور شادی کر لی جو ناجائز ہونے کی وجہ سے خود بخود یا قاضی کی تفریق سے باطل ہو گئی لیکن وطی ہو چکی تھی۔ اب اس کی عدت بھی تین حیض (ماہ) ہی ہونی چاہیے۔ سو اگر پہلے خاندن کا ایک ماہ الگ شمار کر کے پھر اس دوسرے خاندن کی عدت شروع کریں گے تو لازماً ایک ماہ کے بعد وہ شروع ہوگی اور تین ماہ تک جائے گی اور اس طرح اس دوسرے خاندن کی عدت تین ماہ سے بڑھ کر چار ماہ ہوگی۔ جو قرآن کریم کی نص قطعی کے خلاف ہے۔ حیض یا مہینوں کی شکل میں عدت گزارنے پر چار حیض یا چار ماہ گزارنے ہوں گے۔ بہر حال دونوں میں سے کوئی بھی عدت ہو وہ نص قطعی کے خلاف ہوگی۔

(۲) قانون یہ ہے کہ عدت وفات، موت کے وقت سے شروع ہو جاتی ہے۔ اب فرض کیجئے کہ پہلے خاندن نے طلاق دی تھی جس کی عدت تین حیض یا تین ماہ تھی۔ دو ماہ بعد اس عورت نے کسی اور مرد سے شادی کر کے وطی کرانی پھر وہ دوسرا خاندان انتقال کر گیا۔ اب اگر پہلے خاندن کی عدت ایک حیض یا ایک ماہ پورا کر کے دوسرے کی عدت وفات شروع کرتے ہیں تو قانون کے خلاف ہوگا کیونکہ عدت وفات میں موت کے بعد فوراً عدت شروع ہو جاتی ہے لیکن یہاں ایک ماہ تک عدت وفات شروع نہ ہوگی۔ اس لئے تسلیم کرنا پڑے گا کہ دوسرے خاندان کے انتقال کے فوراً بعد عدت وفات اور پہلے خاندن کی بقیہ عدت دونوں مشترک شروع ہوں گی۔

(۳) حیض آنے سے مقصد عورت کے رحم کو استقرار حمل سے خالی معلوم کرنا ہوتا ہے۔ فرض کیجئے کہ پہلے خاندن نے اپنی بیوی کو طہر کی حالت میں طلاق دی تھی۔ اب اس کی عدت حیض آنے سے شروع ہوگی لیکن اس طہر میں اس عورت نے دوسری شادی کر لی اور وطی بھی ہوگی۔ ابھی اس عورت کی عدت شروع بھی نہ ہوئی تھی۔ اب تین حیض گزرنے کے بعد ہم سوچتے ہیں کہ استبراء رحم من الحمل (یعنی رحم کا حمل سے خالی ہونا) ثابت ہوا یا نہیں۔ اگر کہا جائے کہ نہیں تو یہ جمہور کے نظریہ کے خلاف ہے کیونکہ تین آخر ختم ہو جانے پر کوئی بھی اس کا قائل نہیں کہ "استبراء رحم" نہیں ہوا اور اگر یہ کہا جائے کہ تین حیض آنے پر استبراء مکمل نہیں ہوا تو اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔ اس لئے بہر صورت تسلیم کرنا پڑے گا کہ تداخل عدت کے سوا اور کوئی راستہ نہیں ہے ورنہ استبراء شرعی کو غیر استبراء کہا پڑے گا جو کہ نص قطعی "ثلاثة قروء" کے خلاف ہے۔ یہ تین دلائل ایسے ہیں کہ ان کا انکار دراصل نصوص قطعیہ کا انکار ہے لہذا ثابت ہوا کہ تداخل عدت درست ہے اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ اور ان کی پیروی میں احناف کا یہ مسلک بالکل صحیح اور نصوص قطعیہ کے عین مطابق ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۳۷- بَابُ الْعَزْلِ

عزل کا بیان

۵۳۶- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا سَالِمُ أَبُو النَّضْرِ عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَاصٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ كَانَ يَعْزِلُ.

ہمیں امام مالک نے ابو النضر سالم سے خبر دی وہ عامر بن سعد بن ابی وقاص سے اور وہ اپنے والد سے بیان کرتے ہیں کہ ان کے والد عزل کیا کرتے تھے۔

۵۳۷- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا سَالِمُ أَبُو النَّضْرِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَلْفَلَحٍ مَوْلَى أَبِي أَيُّوبَ الْأَنْصَارِيِّ عَنْ

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں ابو النضر سالم نے عبد الرحمن بن الفلاح سے جو ابو ایوب کے مولیٰ تھے، بیان کیا وہ حضرت

أَمْ وَلَدِ ابْنِي الْكُؤُوبِ أَنْ أَبَا كُؤُوبٍ كَانَ يُعْزَلُ.

ابو ایوب انصاری کی ام ولد سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ عزل کیا کرتے تھے۔

۵۳۸ - أَخْبَرَنَا مَالِكُ أَخْبَرَنَا ضَمْرَةُ بْنُ سَعِيدٍ وَالْمَزِينِيُّ عَنِ السَّحَّاجِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ غَزِيَّةَ أَنَّهُ كَانَ جَالِسًا عِنْدَ زَيْدِ بْنِ نَابِيَةَ فَجَاءَهُ إِبْنُ فَهْلٍ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ قَالَ يَا أَبَا سَعِيدٍ إِنْ عِنْدِي جَوَارِي لَيْسَ نِسَائِي السَّلَاتِي كُنَّ يَأْتِعُجِبْنَ إِلَيَّ مِنْهُنَّ وَلَيْسَ كَلْمُهُنَّ يُعْجِبُنِي أَنْ تَحْمَلَ مِنِّي فَأَعِزَّلُ قَالَ قَالَ أَفْتِيهَ يَا سَحَّاجُ قَالَ قُلْتُ عَفَرَ اللَّهُ لَكَ إِنْمَا نَجْلِسُ الْبَيْتَ لِنَتَعَلَّمَ مِنْكَ قَالَ قُلْتُ هُوَ حَوْثُكَ إِنْ شِئْتَ عَطِشْتَهُ وَإِنْ شِئْتَ سَقَيْتَهُ قَالَ وَقَدْ كُنْتُ أَسْمَعُ ذَالِكَ مِنْ زَيْدٍ فَقَالَ زَيْدٌ صَدَقَ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں ضمیرہ بن سعید مازی نے حجاج بن عمرو بن غزیرہ سے خبر دی کہ وہ ایک مرتبہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے تو ایک یہی شخص ابن فہد نامی آیا اور عرض کرنے لگا: ابو سعید! میری بہت سی لوطریاں ہیں۔ میری بیویوں سے مجھے زیادہ خوبصورت اور عجیب لگتی ہیں اور میں نہیں چاہتا کہ وہ مجھ سے باامید ہو جائیں۔ (یعنی حاملہ ہو جائیں) کیا میں عزل کر سکتا ہوں؟ راوی بیان کرتا ہے کہ حضرت زید بن ثابت نے حجاج سے کہا: تم اس کے مسئلہ کا جواب دو۔ انہوں نے کہا: اللہ تعالیٰ آپ کی مغفرت فرمائے، ہم تو آپ کے پاس اس لئے بیٹھے ہیں تاکہ کچھ مسائل سیکھیں۔ زید بن ثابت نے فرمایا: وہ تمہاری گھتی ہیں۔ تمہاری مرضی ہے انہیں سیراب کرو یا خشک رہنے دو۔ اس نے کہا: میں یہی بات زید سے بھی سنا کرتا تھا۔ زید نے کہا: تم نے سچ کہا ہے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا مسلک یہ ہے کہ لوطری سے عزل کرنے میں کوئی حرج نہیں لیکن آزاد عورت سے عزل اس کی اجازت کے بغیر نہیں کرنا چاہیے اور اگر لوطری بھی کسی آدمی کی زوجہ ہو تو پھر اس کے موٹی کی اجازت سے عزل کرنا چاہیے۔ یہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ لِأَنِّي بِالْعَزْلِ بِنِسَاءِ مِنَ الْأُمَّةِ قَامَتِ الْحَرَّةُ فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يُعْزَلَ عَنْهَا إِلَّا بِإِذْنِهَا وَإِذَا كَانَتْ مِنَ الْأُمَّةِ زَوْجَةَ الرَّجُلِ فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يُعْزَلَ عَنْهَا إِلَّا بِإِذْنِ مَوْلَاهَا وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ.

ہمیں امام مالک نے ابن شہاب عن سالم بن عبد اللہ سے اور وہ عبد اللہ بن عمر سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: لوگوں کو کیا ہو گیا کہ وہ اپنی لوطریوں سے اس لئے عزل کرتے ہیں کہ کہیں ان کے ہاں بچہ پیدا ہو جائے؟ اگر کسی لوطری کے ہاں بچہ پیدا ہوا اور اس کے موٹی نے اس کا اعتراف بھی کر لیا کہ اس نے اس لوطری سے وہ بچہ ہی تو میں اس کے بچہ کو اس کے ساتھ ملا دوں گا وہ عزل کریں یا پھر چھوڑ دیں۔

۵۳۹ - أَخْبَرَنَا مَالِكُ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ قَالَ مَا بَالُ رِجَالٍ يَتَزَوَّنُونَ عَنْ وُلْدِهِمْ لِأَنَّهُمْ يَنْبَغِي وَرِثَتُهُمْ فَيَعْتَرِفُ سَيِّدُهُمْ أَنَّهُ قَدْ أَلَمَ بِهَا إِلَّا الْخُفْتُ بِهِ وَلَكِنَّا فَاعْتَزَلُوا بَعْدَ أَنْ أُوْتُوا كَوْنًا.

امام محمد کہتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایسا لوگوں کو ڈرانے دھمکانے کے لئے کیا تھا تاکہ لوگ اپنی ہونے والی اولاد کو ضائع نہ کریں حالانکہ وہ اپنی لوطریوں سے ہم بستری بھی کرتے

قَالَ مُحَمَّدٌ إِنَّمَا صَنَعَ هَذَا عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَلَى التَّهْدِيدِ لِلنِّسَاءِ أَنْ يُضْمُوا وَلَا يَدْنُهُمْ وَهُمْ يَسْطَرُونَ وَنَهْنُ وَقَدْ بَلَّغْنَا أَنَّ زَيْدِ بْنِ نَابِيَةَ وَطِئَ جَارِيَةً لَهُ

تھے۔ ہمیں یہ روایت پہنچی ہے کہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے اپنی لونڈی سے جماع کیا پھر اس نے بچہ جتا تو انہوں نے اسے اپنا بیٹا ماننے سے انکار کر دیا اور یہ بھی روایت پہنچی ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اپنی لونڈی سے وطی کی جس سے وہ حاملہ ہو گئی اور آپ نے دعا مانگی۔ اے اللہ! جو عمر کی اولاد میں سے نہیں اسے اس کی اولاد میں نہ ملا۔ آپ کی اس لونڈی نے سیاہ فام بچہ کو جنم دیا اور اقرار کیا کہ یہ ایک چرواہے کا نطفہ ہے۔ پس حضرت عمر نے اس کا انکار کر دیا اور حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ جب مولیٰ اپنی لونڈی کو اندر پردے میں پابند رکھتا ہے اور اسے باہر جانے نہیں دیتا پھر ایسی حالت میں اس کے ہاں کوئی بچہ جنم لیتا ہے تو پھر اس کے اور اس کے رب کے درمیان اس کی گنجائش نہیں کہ وہ مولیٰ اس بچے کا انکار کرے ہمارا بھی اسی پر عمل ہے۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے صفیہ بنت ابوعبید سے بتایا۔ کتنی ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ان مردوں کا کیا حال ہے جو اپنی لونڈیوں سے صحبت کرتے ہیں پھر انہیں اندر باہر جانے کی اجازت دے دیتے ہیں۔ وہ باہر نکل کھڑے ہوتی ہیں؟ خدا کی قسم! وہ جب کسی بچہ کو جنم دیں گی پھر ان کا آقا اعتراف کرے کہ اس نے ان سے وطی کی تھی تو میں اس بچہ کو اس آقا کے ساتھ ملا دوں گا۔ اس کے بعد وہ مردان لونڈیوں کو اندر باہر پھرنے دیں یا گھر میں پابند رکھیں۔

۵۴۰۔ أَحْبَبْنَا مَا لَكَ حَدَّثَنَا نَافِعٌ عَنْ صَفِيَّةِ بِنْتِ أَبِي عُبَيْدٍ قَالَتْ قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ مَا بَالُ رِجَالٍ يَطُؤُونَ وَلَا يَدَهُمْ ثُمَّ يَدْعُونََهُنَّ فَيَخْرُجْنَ وَاللَّهُ لَا تَارِيئِي وَلِلدَّاءِ فَيَعْتَرِفُ سَيِّدَهَا إِنَّهُ قَدِوْطِنَهَا إِلَّا الْحَقُّ بِهِ وَلَكِنَّهَا فَارِسَلُوهُنَّ بَعْدَ أَنْ أَمْسَكُوهُنَّ.

”عزل“ کی تعریف یہ ہے کہ انزال کے وقت مرد اپنے مادہ منویہ کو عورت کی شرمگاہ سے باہر بھادے یعنی عورت کے فرج میں نمی نہ جانے دے۔ باب میں جو پانچ احادیث ذکر کی گئی ہیں۔ ان میں سے پہلی دو میں دو مشہور صحابی حضرات کا عزل کرنا ثابت ہے۔ تیسری میں اس کی اجازت نظر آتی ہے لہذا تینوں سے ثابت ہوا کہ عزل کرنا حرام نہیں جائز ہے لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ عزل کرنا مکروہ بھی نہ ہو۔ بعض محدثین کرام نے اسے مکروہ لکھا ہے۔ اس کا جواز صرف لونڈیوں کی حد تک ہے۔ آزاد عورت (بیوی) سے عزل کرنے کے لیے اس کی اجازت درکار ہوتی ہے۔ یونہی اگر لونڈی کسی کی بیوی ہے تو اس کا خاوند عزل کرنے سے قبل اس لونڈی کے مولیٰ سے اس کی اجازت لے لے۔ ہاں اگر مولیٰ اپنی لونڈی سے عزل کرنا چاہتا ہے تو اس کی اجازت کی ضرورت نہیں کیونکہ وہ اس کا مال ہے اس میں جیسے چاہے تصرف کر سکتا ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد بھی آپ نے اس بارے میں ملاحظہ فرمایا۔ آپ اس بات کو پسند نہ کرتے کہ مولیٰ اپنی لونڈی سے ہم بستری کرے اور پھر اسے باہر جانے کی ممانعت بھی نہ کرے کیونکہ اصل تو یہ ہے کہ ایسی لونڈی کو گھر میں چار دیواری کے اندر رکھا

جائے اور اگر لوٹنے یا باہر پھرنے والی ہے تو موٹی باوجود وہی کے ہونے والی اولاد کا انکار کر سکتا ہے اسی لئے آپ نے فرمایا کہ اگر موٹی اقرار کرتا ہے کہ میں نے لوٹنے سے وہی کی تھی تو پھر ہونے والا بچہ اسی کا ہوگا اور وہ لوٹنے اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ وہ تسلیم کرے یا نہ کرے۔ اپنی لوٹنیوں سے عزل کرنے کے دو ہی سبب ہو سکتے ہیں یا یہ کہ اس کا حسن و جمال کم ہو جائے گا اگر بچہ پیدا ہو گیا یا پھر وہ ام ولد بن جائے کی وجہ سے بک نہ سکی۔ اس لئے حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے اس حیلہ کو بند کرنے کے لئے تہید فرمایا کہ اگر وہی کے اقرار کے بعد بچہ پیدا ہوا تو میں اس کو آقا کے ساتھ ملا دوں گا۔ مختصر یہ کہ باب کی تمام احادیث میں عزل کا نفس جواز ثابت ہوتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ پسند نہ تھا۔

عزل کرنا مکروہ ہے

اور عزل مکروہ ہے۔ عزل کی تعریف یہ ہے کہ مرد انزال کے قریب اپنے آگے تامل سے عورت کی شرمگاہ سے باہر مٹی گرائے۔ اس کی کراہت حضرت عمر، حضرت علی، حضرت ابن عمر، حضرت ابن مسعود اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کیونکہ ایسا کرنے میں نسل کی قلت اور موطوءہ کو لذت وہی سے دور رکھنا ہے اور حضور ﷺ نے اولاد جننے کے اسباب کو بروئے کار لانے کی بہت ترغیب دی ہے۔ ارشاد فرمایا: نکاح کرو، نسل بڑھاؤ اور تعداد زیادہ کرو۔ نیز فرمایا: کہ کالے رنگ کی بیوی جس سے اولاد ہوتی ہو وہ اس کو خوبصورت بیوی سے بہتر ہے جو بانجھ ہو۔ ہاں اگر حاجت و ضرورت پیش آجائے تو عزل جائز ہوگا مثلاً کوئی شخص دار حرب میں ہے اور اسے شہوت نے وہی پر مجبور کر دیا تو اب وہی کرے اور عزل کرے (تو جائز ہے)۔

والعزل مکروہ. ومعناه ان ينزع اذا قرب الانزال فينزل خارجا من الفرج رويت كراهيته عن عمر وعلي وابن عمر وابن مسعود وروى عن ابي بكر صديق ايضا لان فيه تقليل النسل وقطع اللذة عن الموطوءة وقد حث النبي ﷺ على تعاطي اسباب الولد فقال تناكحوا تناسلوا تكثروا وقال سواداء ولود خيسر من حسناء الا ان يكون لحاجة مثل ان يكون في دار الحرب فتدعو حاجته الي الوطى فيطأ ويعزل.

(مفتی مع شرح اکبیر ج ۸ ص ۱۳۳ فصل العزل مکروہ، مطبوعہ بیروت طبع جدید)

السخنی کی مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا کہ طلیل القدر صحابہ کرام عزل کو اچھا نہیں سمجھتے تھے جس کی علت یہ بیان فرمائی کہ ایسا کرنے سے نسل کشی کے علاوہ عورت کی خواہش کو ادمورا چھوڑنا ہے جس کی تکمیل کی وہ حقدار ہوتی ہے نیز ایسا کرنے میں حضور ﷺ کے ترغیباً نہ ارشادات کی مخالفت بھی لازم آتی ہے اس لئے بلا ضرورت عزل نہیں کرنا چاہیے۔ صاحب مفتی نے ضرورت کی ایک صورت ذکر فرمائی کہ دار الحرب میں اگر مرد اپنی بیوی کے ساتھ ہم بستری کرنے پر شہوت کے ہاتھوں مجبور ہو گیا تو ہم بستری کر لے اور عزل بھی کر سکتا ہے کیونکہ اگر اس حال میں وہی سے حمل ہو گیا تو پیدا ہونے والے بچہ کو حربی لوگ غلام بنا لیں گے۔ عزل سے اجتناب برتنے پر چند احادیث ملاحظہ فرمائیے۔

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کے پاس ایک شخص عزل کے بارے میں پوچھنے آیا۔ پوچھنے پر آپ نے اسے فرمایا: اگر مٹی کا وہ قطرہ جس سے کوئی بچہ پیدا ہوتا مقدر ہو چکا ہو تو اسے کسی پتھر پر گرا دے پھر بھی اللہ تعالیٰ اس سے بچہ پیدا کر دے گا یا اس سے بچہ نکال دے گا اور اللہ تعالیٰ

عن انس بن مالک قال جاء رجل الي رسول الله ﷺ يسئل عن العزل فقال رسول الله ﷺ لو ان الماء الذي يكون منه الولد اهرقته على صخرة لا يخرج الله منها ولدا ولا يخرج منها وليخلقن الله تبارك وتعالى نفسا هو خالفها رواه

احمد و بزاز و اسنادھا حسن۔
یقیناً ہر اس شخص کو پیدا کر کے رہتا ہے جسے وہ پیدا کرنا چاہتا ہے۔

(مجمع الزوائد ج ۳ ص ۲۹۶ باب ماجاء فی العزل)
اسے احمد اور بزاز نے روایت کیا اور ان دونوں کی اسناد حسن ہیں۔
حذیفہ ابن یمان سے روایت ہے کہ صحابہ کرام عزل کے بارے میں گفتگو کر رہے تھے۔ حضور ﷺ ان کی باتیں سن کر ان کے پاس تشریف لائے۔ آپ نے فرمایا کیا تم عزل کرتے ہو؟ عرض کی ہاں یا رسول اللہ! آپ نے فرمایا: تم اس بات کو نہیں جانتے کہ اللہ تعالیٰ جس روح کو پیدا کرنا چاہتا ہے وہ ہر صورت میں پیدا ہو کر رہے گی۔ اس کو طہرانی نے روایت کیا ہے۔ اس کی سند میں شی بن صباح ہے۔ یہ جمہور کے نزدیک متروک الحدیث ہے لیکن ابن معین نے اس کی توثیق کی۔ اس روایت کے بانی راوی ثقہ ہیں۔

(مجمع الزوائد ج ۳ ص ۲۹۶ باب ماجاء فی العزل)
حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور ان کے صاحبزادے دونوں عزل کو مکروہ سمجھتے تھے۔ (مجمع الزوائد ج ۳ ص ۲۹۷)

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کے سامنے عزل کا تذکرہ کیا گیا آپ نے پوچھا کیا تم عزل کرتے ہو؟ صحابہ نے عرض کیا ہاں کیونکہ کسی وقت آدمی کے پاس ایک ہی بیوی ہوتی ہے جو بچہ کو دودھ پلاتی ہے اور وہ اس سے مقاربت کرتا ہے اور اس کے حاملہ ہونے کو ناپسند کرتا ہے۔ کسی شخص کے پاس ایک ہی لونڈی ہوتی ہے وہ اس سے مقاربت کرتا ہے اور اس کے حاملہ ہونے کو پسند نہیں کرتا۔ آپ نے فرمایا اگر تم یہ نہ کرو تو کیا حرج ہے (یعنی عزل نہ کرو تو کیا حرج ہے) کیونکہ حمل ہونا تو تقدیر کی بات ہے؟ حسن نے یہ حدیث سن کر کہا: "واللہ لکان هذا زجر خدا کی قسم! اس میں عزل کرنے پر ڈانٹ تھی"۔

(صحیح مسلم ج ۱ ص ۳۶۵ باب حکم العزل مکتبۃ التراث)
حضرت جابر رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کرنے لگا: میری ایک ہی باندی ہے جو گھر کا کام کاج کرتی ہے اور پانی بھی لاتی ہے اور میں اس سے ولی بھی کرتا ہوں اور اس کے حاملہ ہونے کو پسند بھی نہیں کرتا۔ (کیا کروں؟) آپ نے فرمایا: اگر تم چاہو تو اس سے عزل کر لو لیکن جو تقدیر میں ہے وہ ہو کر رہے گا۔ کچھ دنوں بعد وہ شخص آیا اور عرض کرنے لگا میری باندی حاملہ ہو گئی ہے؟ آپ نے فرمایا میں نے تم سے کہا نہیں تھا کہ جو تقدیر میں ہونے والا ہے وہ ہو کر رہتا ہے۔ (صحیح مسلم ج ۱ ص ۳۶۵)

دعوا الحسنة العاقرة وتزوجوا السواد الولود
فانی مکاثر بکم الامم يوم القيامة.

(کنز العمال ج ۱ ص ۲۹۳ رقم الحدیث ۳۳۸۳۵)

من تزوج امرأة لعزها لم يزدہ الله الا ذلا ومن
تزوجها لساها لم يزدہ الله تعالى الا فقرا ومن
تزوجها لحسنا لم يزدہ الله الا دناة .

(کنز العمال ج ۱ ص ۳۰۱ حدیث ۳۳۸۸۹)

خویصوت لیکن بانجھ عورتوں سے شادی نہ کرو اور کالے رنگ
کی بچہ جننے والیوں سے شادی کرو۔ بے شک میں تمہاری کثرت
کے سبب قیامت کے دن دوسری امتوں پر فخر کروں گا۔
جس نے کسی عورت کی دنیوی عزت و منصب کو دیکھ کر شادی
کی۔ اللہ تعالیٰ اسے صرف ذلت ہی دے گا اور جس نے کسی عورت
کے مال کے سبب اس سے شادی کی تو اللہ تعالیٰ اسے صرف فقر و
رغبت ہی دے گا اور جس نے کسی عورت سے حسن کی وجہ سے شادی
کی وہ کینگی اور حقارت ہی دیکھے گا۔

حضور ﷺ نے عزل کرنے والوں کو از روئے تنبیہ ارشاد فرمایا: تم خواہ کچھ بھی کرو جس نے دنیا میں آتا ہے وہ آکر
رہے گا۔ خواہ نطفہ کی پتھر پر ہی ڈال دو۔ دوسری احادیث میں "عزل نہ کرنے" کی ترغیب بھی دلائی اور ایک ارشاد میں کثرت امت

سے اس کی تائید بیگی کا اظہار فرمایا۔ پھر جب ہم ان احادیث کو دیکھتے ہیں جن میں بچے جننے والی عورتوں سے شادی کرنے پر آپ ﷺ نے ابھارا تو معلوم ہوتا ہے کہ عزل کو خود حضور ﷺ اچھا نہ سمجھتے تھے۔ مذکورہ احادیث کی طرح اسی موضوع پر اور احادیث "کتاب الآثار" ص ۹۶ "صحیح ابن حبان" ج ۶ ص ۱۳۳ "تہذیب شریف" ج ۷ ص ۸۱ پر درج ہیں۔ ان احادیث کے ہوتے ہوئے اگر کوئی یوں کہتا ہے کہ عزل کرنا بہتر ہے تو وہ مقصد و مطلب احادیث نہیں سمجھا۔ ضرورت اور حاجت کے وقت اس کا جائز ہونا موجود ہے لیکن بلا ضرورت اسے حضور ﷺ اور حضرات صحابہ کرام نے اچھا نہیں سمجھا۔

مولانا غلام رسول سعیدی کا منصوبہ بندی پر جواز کا فتویٰ

اس دور کے ایک فاضل مولانا غلام رسول سعیدی صاحب نے مسئلہ عزل کے ضمن میں "خاندانی منصوبہ بندی" پر بے دریغ قلم اٹھایا اور اس کے جواز پر زور دیا ہے۔ اسے عزل کی قسم ہی شمار کر کے اس کے جواز کو اپنی تحقیق بتایا ہے۔ اس سلسلہ میں دو باتیں بطور خاص قارئین کرام سے ہم کہنے میں حق بجانب ہیں تاکہ مسئلہ میں ابہام نہ رہے۔

کسی بات کا نفس جواز اور اس کا مکروہ و حرام ہونا دو الگ باتیں ہیں کیونکہ ہر ذی علم جانتا ہے کہ امور شرعیہ میں اگرچہ کسی امر کو کراہت تحریمہ مستزہم ہو اس امر کا اصل میں جواز ضروری ہے ورنہ نمی نہیں بلکہ نفی بن جائے گی، جو باطل اور منع ہے۔ دوسری بات یہ کہ جس کام کو امر کرام نے بعض ضرورتوں اور حاجتوں کے پیش نظر اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہو اسے اس انداز سے ذکر کرنا کہ لوگ اسے ہر طرح جائز سمجھ بیٹھیں اور اس کی مکروہیت کو سرے سے ذکر ہی نہ کر کے جواز ہی جواز بیان کیا جائے۔ یہ طریقہ غلط ہے اور یہ دھوکہ دہی دراصل سنت کو مٹانے کے مترادف ہے۔ عند اللہ وعند الرسول یہ نہایت معیوب اور قابل گرفت طریقہ ہے بلکہ اگر ایسا انداز روئے تحقیق مست اختیار کیا جائے تو حرام اور مزہل ایمان ہو جائے گا۔ عزل کے تحت خاندانی منصوبہ بندی کی تحقیق کرتے کرتے دیگر مسائل کی طرح سعیدی صاحب نے یہ طریقہ اختیار پایا ہے کہ پہلے متقدمین و متاخرین فقہاء کرام کی تحقیق لکھی پھر ہم عصر محققین کی تحریرات پیش کیں۔ "آخر میں" مصنف کی تحقیق کے عنوان سے سب کی تحقیق پر اپنی تحقیق کو ترجیح دیتے ہیں۔ اپنے مسلک حنفی کے فقہائے کرام کی تردید کرنے سے بھی نہیں چو کے۔ مختصر یہ کہ ان کی "اپنی تحقیق" یہ ہے کہ عزل کرنے میں کوئی خرابی نہیں بلکہ مطلقاً جائز ہے۔ کچھ ان کی زبانی سنئے:

منصوبہ بندی کے جواز کی چند صورتیں

(مولانا غلام رسول سعیدی کی نظر میں) (سعیدی صاحب نے اپنی تصنیف شرح صحیح مسلم ج ۳ ص ۸۸۳ پر ایک عنوان دیا ہے)

ضبط تولید کی شرعی بنیاد و عزل ہے: اس کے تحت لکھتے ہیں:

عہد رسالت میں صحابہ کرام عزل کرتے تھے تو رسول اللہ ﷺ نے انہیں منع نہیں فرمایا۔ بنا بریں خاندانی منصوبہ بندی کی شرعی بنیاد و عزل ہے اور یہ کتاب و سنت کی صراحت کے خلاف نہیں ہے۔ "ایک اور عنوان"

منع حمل کے لئے جدید آلات اور دوائیوں کا استعمال جائز ہے: اس کے بعد ص ۸۸۵ پر یہ عنوان باندھا۔

ضبط تولید کے بارے میں پاکستانی علماء کی آراء: اس کے تحت لکھتے ہیں:

(۱) سید محمد کرم شاہ الازہری لکھتے ہیں: قرآن کریم نے نسل کشی کو خطائے کبیرہ بہت بڑی غلطی کہا ہے۔ اگر اس کا مشاہدہ کرنا ہو تو

فرانس وغیرہ کے ممالک پر نظر ڈالئے۔ جنہوں نے مصنوعی ذرائع سے ضبط تولید کر کے اپنی تعداد کو گھٹایا اور جب جرمن فوجیں

ان پر حمل آور ہوئیں تو ان کے پاس ایسے جوانوں کی شدید قلت تھی جو مادر وطن کی حفاظت کے لئے میدان جنگ میں سینہ پر ہو

کیں۔ ایسا اقدام جس سے قوم اور وطن کی آزادی خطرہ میں پڑ جائے۔ اس کو اگر بڑی غلطی نہ کہا جائے تو کیا اسے ”دانش

مندی“ کہا جائے؟ (غیاء القرآن ج ۳ ص ۶۵۶)

(۲) مفتی محمد شفیع دہلوی لکھتے ہیں قرآن مجید کے اس ارشاد ”لا تفتسلوا اولادکم خشیۃ اطلاق اپنی اولاد کو تنگی رزق کے خطرہ سے قتل نہ کرؤ“۔ اسے معاملہ پر روشنی پڑتی ہے جس میں آج کی دنیا گرفتار ہے۔ کثرت آبادی کے خوف سے ضبط تولید اور منصوبہ بندی کو رواج دے رہی ہے۔ اس کی بنیاد بھی اسی جاہلانہ فلسفہ پر ہے کہ رزق کا ذمہ دار اپنے آپ کو سمجھ لیا گیا ہے۔ یہ معاملہ قتل اولاد کے برابر گناہ نہ سمجھی مگر اس کے مذموم ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔

(معارف القرآن از مفتی محمد شفیع دہلوی ج ۵ ص ۳۶۳)

(۳) سید ابوالاعلیٰ مودودی۔ عزل کے متعلق جو کچھ رسول اللہ ﷺ سے پوچھا گیا اور جو کچھ جواب میں حضور ﷺ نے فرمایا اس کا تعلق صرف انفرادی ضروریات اور استثنائی حالات سے تھا۔ ضبط ولادت کوئی نام نہاد دعوت و تحریک ہرگز نہ تھی نہ ایسی کسی تحریک کا مخصوص فلسفہ تھا جو عوام میں پھیلا یا جا رہا ہو نہ ایسی تدابیر وسیع پیمانے پر مدعو و عورت کو تلافی جاری تھیں کہ وہ باہم مباشرت کرنے کے باوجود استقر حمل کو روک سکیں اور نہ حمل روکنے والی دوائیاں اور آلات ہر کس کو تھیں کہ وہ ستر تک پہنچائے جا رہے تھے عزل کی اجازت میں چند روایات مروی ہیں۔ ان کی حقیقت بس یہ ہے کہ کسی اللہ کے بندے نے اپنے ذاتی حالات اور مجبوریوں میں بیان کیوں اور آنحضرت نے انہیں سامنے رکھ کر کوئی جواب دے دیا۔ اس طرح کہ جو جوابات نبی علیہ السلام سے حدیث میں منقول ہیں، ان سے اگر عزل کا جواز نکلتا بھی ہے تو وہ ہرگز ضبط ولادت کی اس عام تحریک کے حق میں استعمال نہیں کیا جاسکتا۔ جس کی پشت پر ایک باقاعدہ خالص مادہ پرستانہ اور اباحت پسندانہ فلسفہ کارفرما ہے۔ ایسی کوئی تحریک اگر حضور ﷺ کے سامنے اٹھتی تو مجھے یقین ہے کہ آپ اس پر لعنت بھیجتے اور اس کے خلاف ویسے جہاد کرتے جیسا بت پرستی کے خلاف کیا۔ (رسائل و مسائل ج ۳ ص ۲۹۰ مطبوعہ اسلامک پبلیکیشنز لاہور)

مودودی صاحب کی مزید عبارت لکھی۔ میں ہر اس شخص کو جو عزل کے متعلق آنحضرت ﷺ کے ارشادات کا غلط استعمال کر کے اس موجود تحریک کے حق میں دلیل کے طور پر پیش کرتا ہے، خدا سے ڈراتا ہوں اور مشورہ دیتا ہوں کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے مقابلہ میں اس جسارت سے باز آئے۔ مغرب کی بے خدا تہذیب و فکر کی پیروی اگر کسی کو کرنی ہو تو سیدھی طرح اسے دین مغرب ہی سمجھ کر اختیار کرے۔ آخر وہ اسے عین خدا و رسول کی تعلیم قرار دے کر خدا کا مزید غضب مول لینے کی کوشش کیوں کرتا ہے؟ اسلام جس طرح ضبط ولادت کی عمومی تحریک کو رو انہیں رکھتا، اسی طرح وہ قصداً بوجھ بننے کی اجازت بھی نہیں دیتا۔ یہ کہنا کہ جان بوجھ کر اپنے آپ کو بوجھ کر لینا کوئی گناہ نہیں اتنا ہی غلط ہے کہ جتنا یہ کہنا غلط ہے کہ آدمی کو خودکشی کر لینا جائز ہے۔ دراصل اس طرح کی باتیں وہ لوگ کرتے ہیں جن کے نزدیک آدمی اپنے جسم اور اس کی قوتوں کا خود مالک ہے اور اپنے جسم اور اس کی قوتوں کے ساتھ جو بھی کرنا چاہے کر لینے کا حق رکھتا ہے۔ اس غلط خیال کی وجہ سے جاپانی خودکشی کو جائز سمجھتے ہیں۔ اس غلط خیال کی وجہ سے بعض جوگی اپنے ہاتھ پاؤں یا زبان بیکار کر لیتے ہیں لیکن جو شخص اپنے آپ کو خدا کا مالک سمجھتا ہے اور یہ سمجھتا ہو کہ یہ جسم اور اس کی قوتیں خدا کا عطیہ اور اس کی امانت ہیں اس کے نزدیک اپنے آپ کو بوجھ کر لینا ویسے ہی گناہ ہے جیسا کسی انسان غیر کو زبردستی بوجھ کر دینا یا کسی کی بیعتی ضائع کر دینا گناہ ہے۔

سعیدی صاحب نے ضبط تولید اور منصوبہ بندی کے بارے میں مختلف کتبہ فکر (مثلاً دیوبندی، بریلوی، مودودی وغیرہ) کے علماء کی عبارات لکھیں۔ وہی عبارت ہم لکھ چکے ہیں۔ ان عبارات سے بلا تفاق یہی نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ:

- (۱) ضبط تولید بہت بڑی غلطی اور غیر دانش مندانہ اقدام ہے۔
 (۲) ضبط تولید کی بنیاد اس جاہل فلسفہ پر ہے کہ رزق کا ذمہ دار خود انسان ہے۔
 (۳) یہ مادہ پرست لوگوں کی تحریک ہے۔
 (۴) یہ تحریک اگر حضور ﷺ کے دور میں ہوتی تو آپ اس پر لعنت بھیجنے کے ساتھ ساتھ اس کے خلاف جہاد فرماتے۔
 (۵) اس کی حمایت کرنا حضور ﷺ سے مقابلہ کرنے کی جسارت کے ضمن میں آتا ہے اور غضب خدا کا سبب ہے۔
 (۶) اس کی حمایت کرنے والے کو دین اسلام کی بجائے دین مغرب قبول کر کے ایسا کرنا چاہیے۔

اب سعیدی صاحب کے مذکورہ عنوان کو سامنے رکھیے کہ ”ضبط تولید کی شرعی بنیاد عزل ہے“ اور عزل کے بارے میں ہم گزشتہ اوراق میں حضور ﷺ کے ارشادات تحریر کر چکے۔ ان کا یا ہم موازنہ کریں۔ مذکورہ روایات میں ایک بھی روایت ایسی نہیں گزری جس میں حضور ﷺ نے اس عمل کو پسند فرما کر لوگوں کو اس پر عمل کرنے کا مشورہ دیا ہو بلکہ ناراضگی کے آثار موجود ہیں۔ سعیدی صاحب نے لازمان احادیث کا مطالعہ کیا ہوگا۔ ہم عصر علماء کی آراء بھی لکھیں، جو روایات مذکورہ کے عین مطابق ہیں۔ یہ سب کچھ تحریر کر چکنے کے بعد اب اپنا اجتہاد شروع کیا جاتا ہے اور اس اجتہادی تحقیق میں نہ احادیث نبویہ کا پاس، نہ اطاعت و اتباع رسول کا جذبہ اور نہ ہی متقدمین اور متاخرین کی تحقیق کا خیال رکھا۔

”شرح صحیح مسلم“ ج ۳ ص ۸۸۷ پر اپنی دکان اس عنوان سے سجائی۔

ضبط تولید کے بارے میں مصنف کی تحقیق

اس مصنوعی تحقیق میں جو کچھ حقائق بیان کئے گئے، بطور اختصار ان میں سے ہم چند کا ذکر کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہوں:

- (۱) حمل اور وضع حمل کے وقتوں کے دوران بعض صورتوں میں انسان اپنی خواہش پوری نہیں کر سکتا اس لئے زیادہ عرصہ تک بیوی سے جنسی خواہش پوری کرنے کی نیت سے ضبط تولید کرنا جائز ہے۔
 (۲) اگر کوئی شخص عورت سے محبت کی وجہ سے اس کو ایام حمل، دروزہ اور زچگی کی تکالیف سے بچانا چاہتا ہے تو بھی جائز ہے۔
 (۳) عام طور پر بچوں کی پیدائش سے عورت کا حسن و جمال ختم ہو جاتا ہے تو وہ اگر عورت کے حسن و جمال کو قائم رکھنے کے لئے یہ عمل کرے تو صحیح ہے۔ جیسا کہ امام غزالی نے ”احیاء العلوم“ ج ۲ ص ۵۲ پر تحریر فرمایا ہے۔
 (۴) زیادہ بچوں کی پرورش اور تعلیم و تربیت کی خاطر انسان کو آمدنی کے لئے زیادہ محنت و مشقت کرنا پڑتی ہے۔ انسان دوہری تہری نوکریاں اور اور نامہ اور بسا اوقات ناجائز وسائل اختیار کرتا ہے۔ اس مشقت سے بچنے اور بارمعیشت کو کم کرنے کے لئے یہ عمل جائز ہے کیونکہ جس قدر آمدنی کے لئے مشقت کم ہوگی اتنا ہی عبادت کے لئے فارغ ہوگا۔ امام غزالی نے ”احیاء العلوم“ ج ۲ ص ۵۲ پر یہ وجہ بھی اختیار فرمائی ہے۔

- (۵) اور صحیح مسلم میں حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کے پاس ایک شخص آیا اور کہا کہ میں اپنے بیٹے پر شفقت کی وجہ سے اپنی بیوی سے عزل کرتا ہوں۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اگر یہ بات ہے تو کوئی حرج نہیں۔ اہل فارس اور اہل روم کو اس (عزل کرنے) سے ضرر نہیں پہنچا ہے۔ نیز عزل کرنے سے عورت کو ضرر پہنچتا ہے کیونکہ اس سے اس کی لذت میں کمی آتی ہے۔ (شرح صحیح مسلم ج ۳ ص ۸۸۰-۸۸۷)

جواز ضبط تولید کے مذکورہ اسباب کی تردید

- (۱) ”حمل اور وضع حمل کے دوران بعض صورتوں میں انسان کا خواہش پوری نہ کر سکتا“۔ اس سبب یا علت کا نہ قرآن کریم میں کہیں

تذکرہ ہے اور نہ احادیث مبارکہ میں ان کا وجود اور نہ ہی سلف صالحین کے ہاں اس کی تصریح ملتی ہے۔ یہ قاعدہ یا سبب خود سعیدی صاحب کی تحقیق کا نتیجہ ہونے کی وجہ سے ان کا گھڑا ہوا ہے۔ اگر سعیدی صاحب کی یہ بات تسلیم کر لی جائے تو ان سے پوچھا جا سکتا ہے کہ یہ خطرہ وقتی ہے یا ہمیشہ ہمیش کے لئے موجود رہتا ہے۔ اگر اس خطرہ کے پیش نظر عرض لیا ضبط تولید کا جواز ہے تو پھر ضبط تولید کی بجائے عورت کو بانجھ کر دینا زیادہ مفید رہے گا۔ حمل اور وضع حمل کے وقتوں کا بانجھ عورت کے سوا دوسری عورتوں میں پایا جانا ضروری ہے لہذا کسی کی ایک عورت ہی ہو اور وہ بانجھ نہ ہو تو اسے حمل اور پھر وضع حمل کی حالت سے گزرتا پڑے گا اور سعیدی صاحب کے بقول اس دوران نطفہ باہر گرانے کی اجازت ہے۔ یہ خطرہ تو حمل ہونے سے پہلے موجود تھا اس لیے بہتر یہ تھا کہ آدمی حمل ہونے ہی نہ دیتا کیونکہ حمل ہو جانے کی صورت میں اس کو خواہش پوری کرنے میں دشواری پیش آئے گی۔ دوسرا اس تحقیق سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آدمی شادی صرف خواہش نفس پوری کرنے کے لئے کرتا ہے حالانکہ کتاب و سنت میں موجود ہے کہ شادی کرتے وقت دو باتوں کو مد نظر رکھا جائے۔ ایک یہ کہ اس طریقہ مسنونہ سے اللہ تعالیٰ اولاد عطا کرے گا اور دوسری بات یہ کہ حرام کاری سے بچ جائے گا، لیکن سعیدی صاحب کو حمل اور بعد وضع حمل کی حالت اچھی نہیں لگی بلکہ ان کے ہاں اصل مقصد خواہش نفس ہے۔ درحقیقت یہ نظریہ ان مادہ پرستوں کا ہے جن پر ہوائے نفس مسلط ہوتی ہے۔ ورنہ کوئی دیندار مرد و عورت یہ عمل کرنے کے لئے تیار نہیں کیونکہ ہر عورت کو اولاد کی انتہائی خواہش ہوتی ہے جس کی خاطر وہ ہر تکلیف برداشت کرنے کو تیار ہو جاتی ہے لہذا نامعلوم کہ سعیدی صاحب نے کثیر احادیث کے ہوتے ہوئے ان کے خلاف یہ جسارت کیوں کی؟

(۲) ”عورت کو حمل کی مشقت سے از روئے محبت بچانا۔“ اس سبب میں بھی اگر غور کیا جائے تو یہ بھی مادہ پرستانہ ذہنیت کا پرتو ہے کیونکہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے محبت کرتا ہو اور اسے اپنی محبوبہ گردانتا ہو تو کسی حبیب کو یہ زہب نہیں دیتا کہ وہ اپنی محبوبہ کو تکلیف میں ڈالنے والا کام کرے اس لئے جب خاندان (حبیب) اپنی محبوبہ (بیوی) کو حمل اور وضع حمل کی تکلیف دیکھنا برداشت نہیں کر سکتا تو از روئے محبت اسے حمل نہ ہونے دے بلکہ ضبط تولید سے کام لے۔ خواہ وہ آلات کے ذریعہ ہو یا ادویات کے استعمال سے ہو۔ سعیدی صاحب سے ہم پوچھ سکتے ہیں کہ وہ کوئی عورت ہے جسے اللہ تعالیٰ اولاد دے لیکن وہ حمل اور وضع حمل وغیرہ کی تکالیف نہ اٹھاتی ہو؟ وہ کونسا خاندان ہے جسے اپنی بیوی سے محبت نہیں ہوتی؟ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”و جعل بینکم موحدة ورحمة (اللہ تعالیٰ نے تم میں بیوی کے درمیان پیار و محبت اور رحمت رکھ دی ہے۔“ کیا حضور ﷺ کو سیدہ خدیجہ رضی اللہ عنہا سے محبت نہ تھی؟ کیا حضرات صحابہ کرام کو اپنی اپنی بیویوں سے محبت نہ تھی؟ لیکن ان میں سے کسی نے بھی اس محبت کی وجہ سے عورت سے عزل نہیں کیا۔ اگر کیا ہے تو کوئی ایک صحیح حدیث پیش کر دے۔ اگر ایک روایت بھی نہ مل سکی اور نہ مل سکے گی تو پھر اپنی ڈیڑھ اینٹ کی الگ مسجد بنانے کی بجائے سلف صالحین کی اتباع کی جانی ضروری ہے اور سعیدی صاحب کی پیش کردہ ضبط تولید کی وجوہات کوئی دیندار اور قرآن و حدیث کو سمجھنے والا کیسے تسلیم کرے گا؟ ہاں یہ ضرور ہے کہ مغرب نواز، بے دین اور عیث و عشرت کے دلدادہ اس پر پھولے نہ سمائیں گے اور اپنی باطل خواہشات کے جواز پر سعیدی صاحب ایسے ”علامہ“ کی تحریرات بطور سند لائیں گے۔ اس طرح پہلے تو دل میں اس عمل کو شاید ناپسند سمجھتے ہوں لیکن ان تحریرات کے بعد ان کے دارے نیارے ہو جائیں گے اور اسے جائز سمجھ کر کرتے پھریں گے۔ لیکن یاد رہے کہ اس غرض سے ایسا کرنا غضب الہی کو دعوت دینا ہے۔

(۳) ”عورت کا حسن و جمال کم یا ختم ہو جانا۔“ اس ضبط تولید کی وجہ کو بیان کرنے کے ساتھ اس کو امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف

منسوب کر دیا۔ امام صاحب کی تعریف ”احیاء العلوم“ میں اس مسئلہ پر آپ نے جو گفتگو فرمائی، وہ ”صورت ثانیہ“ کے ضمن میں بیان فرمائی اور سعیدی صاحب نے اسے ”پانچویں صورت“ کے عنوان سے بیان کیا۔ بہر حال ہم ”احیاء العلوم“ کی پانچویں صورت کو سن و عن نقل کرتے ہیں۔

پانچویں وجہ ضبط تولید کی یہ ہے کہ مرد عورت کے عزت و احترام و وقار کی خاطر اور صاف تھرا رہنے میں اس کے مبالغہ کی خاطر حمل نہ ہونے دے اور زچگی، نفاس اور دودھ پلانے کی تکالیف سے بچانے کی خاطر کرتا ہے۔ یہ عادت خارجی عورتوں کی ہے کیونکہ پانی کے استعمال کرنے میں وہ اس مبالغہ سے کام لیتی تھیں حتیٰ کہ حیض کے دنوں کی چھوٹی ہوئی نمازیں بھی وہ قضا کرتی تھیں اور قضاے حاجت کے لئے برہنہ جایا کرتی تھیں۔ یہ ایسی بدعت ہے جو سنت کی مخالف ہے۔ پس یہ نیت فاسدہ ہے۔ ان خارجی عورتوں میں سے ایک نے سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے گھر آنے کی اجازت مانگی، جب آپ بصرہ تشریف لائیں لیکن آپ نے اسے اجازت نہ دی۔ اس طرح ضبط تولید سے مقصد جو تھا وہ فاسد تھا۔ بچہ بچی ہونے کو رد کرنا نہ تھا۔

الخامسة ان يمتنع المرأة لتعززها و مبالغتها في النظافة والتحرز من الطلق والنفاس والرصاص وكان ذالك عادة نساء الخوارج لمبالغتهن في استعمال المياه حتى كن يقضين صلوات ايام الحيض ولم يدخلن الخلاء الا عورات فهذه بدعة تخالف السنة فهى نية فاسدة و استاذنت واحدة منهن على عائشة رضی اللہ عنہا لما قدمت البصرة فلم تاذن لها فيكون القصد هو الفاسدون منع الولادة.

(احیاء العلوم ج ۲ ص ۲۸، الباب الثالث العاشري آداب الجماع)

مطبوعہ مشن درویشی طبعیہ جدیدہ

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے ”صورت ثانیہ“ اور ”صورت خامسہ“ میں جن دو صورتوں کا ذکر فرمایا ان میں معمولی سا فرق ہے۔ صورت ثانیہ میں ”استنبقاء جمال المرأة“ کے لفظ ہیں۔ جن کا معنی ”عورت کے حسن و جمال کو باقی رکھنا“ ہے یعنی ضبط تولید کی ایک وجہ حسن و جمال عورت کی بقا ہے اور صورت خامسہ کے الفاظ یہ ہیں ”یمنع المرأة لتعززها“ عورت کی عزت و وقار کی خاطر ضبط تولید کرتا۔ پانچویں صورت تحریر کرنے کے بعد امام صاحب نے اسے خارجی عورتوں کی عادت بتایا اور بدعت لکھا اور اس کی نیت کو فاسدہ بتایا۔ اس ضمن میں ایک واقعہ نقل کیا۔ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا خارجی عورتوں سے واقف تھیں کہ وہ عزل کرتی ہیں تاکہ وہ اپنے خاوندوں کی نظر میں حسین و جمیل رہیں اور ان کی صفائی و طہارت میں خرابی نہ آئے درودہ اور ولادت کی تکالیف سے بچ جائیں۔ ایسی بدعات کی حامل عورتوں کو آپ نے اپنے ہاں آنے کی اجازت نہ دی۔

قارئین کرام! غور فرمائیں کہ سعیدی صاحب نے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی عمارت سے جو اپنا مقصد ثابت کرنے کی کوشش کی، اس کی کیا حقیقت ہے؟ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کچھ اور بیان فرما رہے ہیں اور سعیدی صاحب اسے زبردستی اپنے حق میں لانا چاہتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ امام غزالی نے جو صورت ثانیہ میں بیان فرمایا وہ اور صورت خامسہ والا سبب ایک ہی ہے۔ بظاہر ان میں کچھ اختلاف نظر آتا ہے کیونکہ صورت ثانیہ کے آخر میں ایک لفظ ”ومن خطر الطلق“ اس حقیقت و احدہ کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ یہ مخصوص اجازت اس وقت ہے جب عورت کی جان کا خطرہ ہو مثلاً دو تین بچے پیدا ہو چکے۔ اب چوتھے بچے کی پیدائش بذریعہ آپریشن ہو تو عورت کے مرنے کا شدید خطرہ ہے لہذا اس مخصوص صورت میں عزل کی اجازت ہے۔ امام غزالی کی عمارت سے سعیدی صاحب نے جو مطلب نکالا پانچویں صورت اس کی تردید کر رہی ہے اور اگر بالفرض تسلیم کر لیا جائے کہ امام غزالی کا مقصد و مطلب وہی ہے جو سعیدی صاحب نے بیان کیا تو پھر ان صریح احادیث کا کیا جواب ہوگا، جن میں حضور ﷺ نے خوب صورت، حسین و جمیل بانجھ

عورت سے کالی بھدی بچے جننے والی عورت کو سراہا اور بانجھ سے نکاح کرنے کی ممانعت فرمائی۔ اس مضمون کی ایک حدیث (کنز العمال) میں یوں مذکور ہے:

عن ابن عمر رضی اللہ عنہما ان عمر تزوج امراة فاصابها سمطاء وقال حصیر فی بیت خیر من امراة لا تلدوا للہ ما قریبکن لہشوة ولكن سمعت رسول اللہ ﷺ یقول تزوجوا الودود الولود فانی مکاتر بکم الامم یوم القیامۃ۔
(رواہ الخطیب وسندہ جید کنز العمال ج ۱۶ ص ۲۹۶)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک عورت سے شادی کی۔ بوقت جماع اسے اولاد کے قابل نہ پایا تو فرمایا: ایسی عورت سے گھر میں بڑی چٹائی بہتر ہے جس کے اولاد ہونے کی امید نہ ہو۔ خدا کی قسم! میں تم عورتوں سے شہوت کی بنا پر ہم بستری نہیں کرتا بلکہ میں نے رسول کریم ﷺ سے سن رکھا ہے کہ آپ نے فرمایا: ایسی عورتوں سے شادی کرو جو چاہت والی اور اولاد کے قابل ہوں۔ میں دوسری امتوں پر تمہاری کثرت کے سبب قیامت کے دن فخر کروں گا۔

سیدنا حضرت عمر رضی اللہ عنہ وہ شخصیت ہیں کہ جن کی گفتگو پر قرآن اترتا جن کا کلام موافق دینی ہوتا تھا۔ گویا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مسئلہ شرعیہ میں گفتگو فرمانا اور کوئی فیصلہ دینا اللہ اور اس کے رسول ﷺ کا پسندیدہ تھا۔ آپ شادی کا سبب بیان فرما رہے ہیں کہ شہوت رانی کے لئے نہیں بلکہ اولاد کے حصول کی خاطر میں شادی کرتا ہوں اور ایسا کیوں نہ کروں جب کہ رسول اللہ ﷺ نے بھی بچے جننے والی عورت سے شادی کرنے کو خوب فرمایا۔ بچے نہ جننے والی سے تو گھر کی چٹائی بہتر ہے۔ اب ہمارے لئے یہ فیصلہ کرنا اور بھی آسان ہو گیا کہ حضور ﷺ کے کلام کا مقصد حضرت عمر رضی اللہ عنہ بہتر سمجھتے تھے یا سعیدی صاحب؟ لہذا معلوم ہوا کہ حسن و جمال زن کی بقا کی خاطر منصوبہ بندی کو جائز قرار دینا حدیث کے خلاف ہے اور امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی آڑ لے کر اس کو جائز کہنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

(۴) ”بچوں کی فراوانی سے محنت میں زیادتی و مشقت کا بہانہ“۔ اس سبب سے سعیدی صاحب کہنا یہ چاہتے ہیں کہ جب بچے زیادہ ہوں گے تو ان کی خوراک، لباس و رہائش و تعلیم کی ضرورتیں پوری کرنے کے لئے باپ کو بہت زیادہ مشقت جھیلنا پڑے گی لہذا وہ اس کی خاطر منصوبہ بندی کر کے بچوں کی کثرت سے بچے۔ اس سبب کا خلاصہ یہ ہوا کہ بچے زیادہ ہو گئے تو ان کی ضروریات اولاً تو پوری ہی نہ ہوں گی اور اگر پوری ہو بھی جائیں تو ان کے لئے رات دن مشقت برداشت کرنا پڑے گی۔ گویا باپ نے ضروریات پوری کرنے کا ذمہ لیا ہے یہ بات نص قرآن کے خلاف ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا أَلَى اللَّهِ رِزْقَهَا ۗ اللَّهُ غَنِيُّ الْغَنِيِّ وَالْكَافِرِ الْمُنْكَرِ“ اور یہ بات تجربہ سے ثابت ہے کہ کم آمدنی کوئی مستقل عمل نہیں کہ آدمی کی آمدنی کم و بیش نہ ہو سکے۔ ایک شخص کھاتا پیتا ہوتا ہے لیکن کچھ ہی عرصہ بعد تنگ دست ہو جاتا ہے اور تنگ دست مالدار ہو جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”تَسْلُكُ الْإِسْطِمَ نَدَاو لَهَا بَيْنَ النَّاسِ ۗ دِنَ رَاتِ لَوَگُؤُنِ مِیْنِ پَھَرِ پَھَرِ آتَے رَہتے ہِن“۔ قرآن و حدیث سے ہمیں یہ بات سمجھ آتی ہے کہ جوں جوں کسی باپ کے ہاں بچوں کی تعداد بڑھتی ہے، اس کے ساتھ ساتھ ذرائع اسباب آمدنی میں بھی اضافہ ہوتا رہتا ہے لہذا جو شخص منصوبہ بندی اس ڈر سے کرتا ہے کہ میں زیادہ بچوں کو کہاں سے ضروریات پوری کر کے دوں گا وہ شخص اللہ تعالیٰ پر یقین نہیں رکھتا۔ یہ نظریہ تو ”دہریہ“ کا ہے جن کو اللہ تعالیٰ پر بھروسہ نہیں بلکہ سرے سے وہ تسلیم ہی نہیں کرتے۔ اگر کم آمدنی منصوبہ بندی کی وجہ بن سکتی تو حضور ﷺ زیادہ بچے جننے والی کے ساتھ شادی کرنے کی پابندی بھی لگاتے، کہ مالدار آدمی اس سے شادی کرے، غریب نہ کرے۔ اولاد اللہ تعالیٰ کی

عظیم نعمت ہے اس لئے امیر و غریب سب اس کے حصول سے خوش ہوتے ہیں بلکہ مالداروں کو ہم نے دیکھا کہ اگر ان کے ہاں اولاد نہ ہو تو ہر وقت بیچے بیچے سے رہتے ہیں۔ اس لئے قلت آمدنی کو منسوبہ بندی کے جواز کی علت قرار دینا انتہائی جسارت ہے جو اللہ اور اس کے رسول کے بالکل خلاف ہے۔

(۵) ”بچے کی شفقت کی خاطر منسوبہ بندی“۔ سعیدی صاحب نے منسوبہ بندی کے جواز کی پانچویں وجہ یہ بیان کی کہ پیدا شدہ بچہ کے بعد اس کی دیکھ بھال اور نشوونما ضروری ہوتی ہے اور اگر دو یا تین سال تک ایک اور بچہ ہو گیا تو اب پہلے بچہ کی تربیت، شفقت وغیرہ میں فرق پڑے گا لہذا اس فرق کو ختم کرنے کے لئے منسوبہ بندی جائز ہے۔ یہ بات بھی اس طرح احادیث کے خلاف ہے جس طرح اس سے پہلی وجوہات کے بارے میں آپ پڑھ چکے ہیں۔ ”کنز العمال“ میں اس صورت کے متعلق ایک حدیث ملاحظہ فرمائیں:

حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص حضور ﷺ کے پاس حاضر ہوا اور کہنے لگا میں اپنی بیوی سے ”عزل“ کرتا ہوں۔ اسے حضور ﷺ نے پوچھا تم ایسا کیوں کرتے ہو؟ بولا کہ عورت کے گود والے بچے کے ضرر کی وجہ سے۔ اس پر حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: اگر اس سے کوئی نقصان اور ضرر ہوتا تو فارس و روم والوں کو ضرر ضرر ہوتا۔ ایک روایت میں ہے کہ اہل فارس اور روم یہ نقصان نہ اٹھاتے۔

عن اسامة ابن زيد رضي الله عنهما ان رجلا جاء الى النبي ﷺ فقال اني اعزل عن امراتي فقال له رسول الله ﷺ لم تفعل ذلك فقال الرجل اشفق على ولدها فقال رسول الله ﷺ لو كان ضارا ضر فارس و روم و في لفظ ان كان لذلک فلا ماضار ذالک فارس و لا الروم۔ (کنز العمال ج ۱۶ ص ۵۵۳ زیل النکاح حدیث ۳۵۸۵۷ صحیح مسلم ج ۱ ص ۳۶۶)

”صحیح مسلم“ کی اس حدیث نے سعیدی صاحب کی من گھڑت علت کو ہوا میں اڑا دیا لیکن ”مصنف کی تحقیق“ نہر کی اور ”صحیح مسلم“ ہی کی شرح میں انہوں نے لکھا ”عزل“ کی جو وجوہات ذکر کی گئی ہیں ان میں راجح وجہ یہ ہے کہ حمل کی وجہ سے دودھ پینے والے کو ضرر ہوتا ہے کیونکہ تجربہ سے ثابت ہے کہ ایسی صورت میں بچہ کو ضرر ہوتا ہے۔ لیکن مسلم کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس صورت میں بھی عزل مفید نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ غیر اختیاری طور پر حمل ہو جائے اور صحیح مسلم میں حضرت اسامہ بن زید سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک شخص آیا اور کہا کہ میں اپنے بیچے پر شفقت کی وجہ سے اپنی بیوی سے عزل کرتا ہوں۔ رسول کریم نے فرمایا: اگر یہ بات ہے تو کوئی حرج نہیں ہے۔ اہل فارس اور اہل روم کو اس عزل نہ کرنے سے ضرر نہیں پہنچتا۔

قارئین کرام! صحیح مسلم کی مذکورہ روایت اس امر کی شاہد ہے کہ بیچے کی وجہ سے عزل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اور نہ ہی اس سے نقصان ہوتا ہے اور اگر بچہ والی عورت سے وطئ کرنے میں ضرر ہوتا تو رومی اور فارسی لوگوں کو بہت ضرر پہنچتا۔ کیونکہ وہ بچہ ہونے کی صورت میں اپنی بیویوں سے ہم بستری کیا کرتے تھے۔ ایک طرف حضور ﷺ کے ضرر کی نفی فرما رہے ہیں اور اس کی شہادت خارجی بھی پیش فرما رہے ہیں اور دوسری طرف علامہ سعیدی یہ بات فخر سے لکھتے ہیں کہ ”تجربہ سے ثابت ہے کہ ایسی صورت میں بچہ کو ضرر ہوتا ہے“۔ خدا بہتر جانتا ہے کہ علامہ سعیدی صاحب کس لیبارٹری میں تجربے کرتے رہے؟ مختصر یہ کہ سعیدی صاحب نے جتنی وجوہات منسوبہ بندی کے جواز میں پیش کیں۔ اول تا آخر سب نامقبول بلکہ مردود ہیں۔ اللہ تعالیٰ سے ہم دعا کرتے ہیں کہ انہیں حضور ﷺ کی سنت مبارکہ سے تلی تعلق و عقیدت و تسلیم و رضا عطا فرمائے۔ اپنے تجربات کی بجائے سلف صالحین کی تحقیق قبول کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ فاعسر و یا اولی الابصار

۷- کِتَابُ الطَّلَاقِ

طلاق کا بیان

۲۳۸- بَابُ طَّلَاقِ السَّنَةِ

۵۴۱- أَخْبَرَنَا مَا لِكُ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ يَقْرَأُ بِأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِقَبْلِ عِدَّتِهِنَّ.

قَالَ مُحَمَّدٌ طَّلَاقُ السَّنَةِ أَنْ يُطَلِّقَهَا لِقَبْلِ عِدَّتِهَا طَاهِرًا مِنْ غَيْرِ جَمَاعٍ حِينَ تَطْهَرُ مِنْ حَيْضِهَا قَبْلَ أَنْ يَجَامِعَهَا وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فَهْمِنَا نَجْمَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

طلاق دینے کا سنت سے ثابت طریقہ کا بیان
ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں عبداللہ بن دینار نے بتایا
کہ میں نے حضرت عمر کو آیت کریمہ یوں پڑھتے سنا: یَا أَيُّهَا الَّذِينَ
آمَنُوا الْاِيَةَ۔ اے مؤمنو! جب اپنی بیویوں کو طلاق دو تو ان کی
عدت سے کچھ پہلے طلاق دو۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ”طلاق سنت“ یہ ہے کہ مرد اپنی بیوی کے
پاکیزگی کے دنوں میں عدت سے کچھ پہلے طلاق دے جس پاکیزگی
کے دوران اس نے وحلی نہ کی ہو پھر دوسری طلاق دوسری مرتبہ پاک
ہونے کے دنوں میں اور تیسری طلاق تیسری مرتبہ پاک ہونے کے
دنوں میں دے اور پاکیزگی کے ان دنوں میں اس نے جماع نہ کیا
ہو۔ یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا
ہے۔

ہمیں امام مالک نے جناب نافع سے خبر دی اور وہ حضرت
عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے حضور
ﷺ کے حین حیات اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دے
دی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضور ﷺ سے اس بارے
میں پوچھا آپ نے ارشاد فرمایا: جاؤ جا کر اسے حکم دو کہ عورت سے
رجوع کر لے پھر پاکیزگی کے دن آنے تک اس کو روکے رکھے
پھر اسے حیض آنے کا پھر پاک ہوگی پھر اس کے بعد اگر چاہے تو
اسے رکھ لے اور اگر چاہے تو وحلی کرنے سے قبل طلاق دے دے۔
یہ ہے وہ عدت کہ جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: کہ
عورتوں کو ان کی عدت کے لئے طلاق دے دو امام محمد کہتے ہیں اسی
پر ہمارا عمل ہے۔

۵۴۲- أَخْبَرَنَا مَا لِكُ حَدَّثَنَا نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ
عُمَرَ أَنَّهُ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ وَهِيَ حَائِضٌ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ
ﷺ فَسَأَلَ عُمَرَ عَنْ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ
ﷺ فَقَالَ مَرَّةٌ فَلْيُرَاجِعْهَا ثُمَّ يُمْسِكْهَا حَتَّى
تَطْهَرُ ثُمَّ تَحِضْ ثُمَّ تَطْهَرُ ثُمَّ إِنْ شَاءَ أَمْسِكْهَا بَعْدَ وَإِنْ
شَاءَ طَلَّقْهَا قَبْلَ أَنْ يَمْسُكَهَا فَبَلَكَ الْعِدَّةَ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ
أَنْ تُطَلَّقَ لَهَا النِّسَاءُ. قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ.

”طلاق سنت“ کیا ہے اور اس میں اختلاف کیا ہے؟ جہاں تک طلاق سنت کی تعریف کا معاملہ ہے تو یہ متفق علیہ ہے وہ یہ کہ ایک
طلاق دے کر عورت کو چھوڑ دے اور رجوع نہ کرے۔ تین حیض یا تین ماہ گزرنے پر وہ باندھ ہو جائے گی۔ اس طریقہ سے دی گئی طلاق

کے سنت ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور اگر ایک طہر (پاکیزگی کے دن) میں ایک طلاق، دوسرے میں دوسری اور تیسرے میں تیسری طلاق دے دی یعنی ہر طہر میں ایک ایک طلاق دینا اس کے سنت ہونے میں اختلاف ہے۔ امام شافعی، امام مالک اور امام اوزاعی رضی اللہ عنہم اسے ”طلاق سنت“ نہیں کہتے۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اسے بھی ”طلاق سنت“ ہی کہتے ہیں۔

طلاق کی اقسام

طلاق کی تین قسمیں ہیں۔ احسن، حسن اور بدی۔

طلاق احسن یہ ہے کہ اس طہر میں طلاق دی جائے کہ جس میں وطی نہ ہوئی ہو پھر اسے چھوڑ دیا جائے یہاں تک کہ وہ عدت سے فارغ ہو جائے اور طلاق حسن یہ ہے کہ تین طہروں میں تین طلاقیں دی جائیں۔ جیسا کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا مسلک ہے اور طلاق بدی یہ ہے کہ ایک طہر میں تین طلاقیں دی جائیں یا بیک وقت ایک لفظ کے ساتھ تین طلاقیں دی جائیں جیسا کہ کوئی کہتا ہے کہ میں نے تجھے تین طلاقیں دیں۔ اس کی تفصیل ”فتح القدیر“ ج ۳ ص ۲۴ باب طلاق السنۃ میں مذکور ہے۔ امام مالک رضی اللہ عنہ تین طہروں میں تین طلاقیں دینے کو ”سنت“ نہیں کہتے کیونکہ اس میں سختی اور غلظت آجاتی ہے کہ جس کی وجہ سے عورت کو ندامت کا سامنا کرنا پڑتا ہے کیونکہ جب تین طلاقیں دے دی گئیں تو اب وہ عورت حلالہ کے بغیر اس مرد کے ساتھ نکاح نہیں کر سکتی لیکن امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہر طہر میں ایک ایک طلاق دینا اور پہلے طہر میں ایک طلاق دے کر عورت کو چھوڑ دینا یہ دونوں طریقے ”سنت“ اس لئے ہیں کہ ایک تو ایسا کرنے سے طلاق دینے کی حاجت اور ضرورت کا علم ہو جاتا ہے یعنی جب ایک طہر میں ایک طلاق دی تو اب ایک مہینہ پورا مرد کو سوچ و بچار کا موقع مل جاتا ہے اور وہ سوچتا ہے کہ عورت کو جدا کرنا مفید ہے یا رکھ لینا اچھا ہے۔ اسی طرح تین ماہ انتظار کرنا بھی مرد کے لئے مفید ہے۔ بخلاف اس کے کہ یکبارگی تین طلاقیں دی جائیں تو اب غور و فکر کا وقت ہاتھ سے نکل جاتا ہے اور بعض اوقات جلد بازی میں طلاق دے دی جاتی ہے جس کا ازالہ نہیں ہو سکتا۔ امام صاحب دوسری وجہ یہ بتاتے ہیں کہ تین طہروں میں تین طلاقیں دینے کو خود حضور ﷺ نے ”سنت“ فرمایا ہے۔ ملاحظہ ہو:

عن عبد اللہ انہ قال طلاق السنۃ تطلیقہ وہی
 طاهر فی غیر جماع فاذا حاضت وطهرت طلقها
 اخری فاذا حاضت وطهرت طلقها اخری ثم تعد
 بعد ذالک بحیضۃ قال الاعمش سالت ابراہیم
 فقال مثل ذالک.
 (نسائی شریف ج ۲ ص ۹۹ کتاب الطلاق باب طلاق السنۃ مطبوعہ
 کراچی)

اس حدیث سے دو باتیں واضح ہوتی ہیں۔ پہلی یہ کہ تین طہروں میں تین طلاقیں دینا ”سنت“ ہے۔ دوسری بات یہ کہ عدت حیز سے گزاری جاتی ہے نہ کہ طہر سے جیسا کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا مسلک ہے۔ امام شافعی کا استدلال اور اس کے جواب ہم عنقریب تحریر کریں گے۔ یہاں جو بات چل رہی ہے کچھ اس کے بارے میں مزید گفتگو پیش خدمت ہے۔ تین طہروں میں تین طلاقیں دینے کو ”سنت“ کہا گیا۔ خود امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے جس باب کے تحت یہ حدیث ذکر فرمائی۔ اس کا عنوان ”باب طلاق السنۃ“ ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ طریقہ طلاق ”سنت“ کہلاتا ہے۔ حدیث مذکورہ کے متعلق اگر کوئی شریعتی شخص سے پوچھا تو انہوں نے کہا کہ حدیث نہیں، بلکہ عبد اللہ بن عمر کا قول ہے تو اس بارے میں ہم عرض کریں گے کہ روایت مذکورہ کو خود حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما حضور ﷺ نے بھی اسی طرح فرمایا۔

سے روایت کرتے ہیں۔ اگر چہ نسائی شریف میں اس کی تصریح نہیں۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

عن ابن عمر انه طلق امراته تطليقة وهي حائض ثم اراد ان يتبعها بطلقين اخر او ين عنده القرينين الباقيين فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال يا ابن عمر ما هكذا امر الله احطات السنة وسنة ان تستقبل الطهر فطلق لكل قرء فامرني رسول الله ﷺ فراجعتها ثم قال اذا هي حاضت ثم طهرت فطلق عند ذلك او امسك.

(مجمع الزوائد ج ۳ ص ۳۳۶ باب طلاق الن)

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ایک دفعہ انہوں نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دی پھر ارادہ کیا کہ باقی دو قرء میں دو طلاقیں دے دوں تو اس بات کی خبر حضور ﷺ کو ہوئی۔ آپ نے ارشاد فرمایا: اے ابن عمر! اللہ تعالیٰ نے اس طرح طلاق دینے کا حکم نہیں دیا تو نے سنت کی مخالفت کر دی ہے۔ سنت طریقہ یہ ہے کہ اب جو طہر آئے اس میں ایک طلاق دے دے پھر ہر طہر میں ایک طلاق دینا اس کے بعد حضور ﷺ کے فرمان پر میں نے اپنی بیوی سے رجوع کر لیا پھر فرمایا کہ جب اسے حیض آئے اور وہ اس سے پاک ہو جائے، تو اس وقت چاہے طلاق دے کر فارغ کر دینا یا اسے رجوع کر کے روک لینا۔

عبد الرزاق امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے وہ جناب حماد سے اور وہ ابراہیم نخعی سے روایت کرتے ہیں فرمایا: کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دینا چاہتا ہو تو اسے حیض آ کر ختم ہونے کے بعد طہر میں ایک طلاق دے دے جس میں اس نے بیوی سے جماع نہ کیا ہو پھر اسے چھوڑ دے یہاں تک کہ اس عورت کی عدت گزر جائے۔ جب کوئی اس طرح طلاق دیتا ہے تو اس نے یقیناً وہی طریقہ اختیار کیا جس کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے اور یہ طلاق دینے والا اپنی مطلقہ بیوی کو اوروں کی طرح پیغام نکاح دے سکتا ہے اور اگر وہ ارادہ کرتا ہے کہ اپنی عورت کو تین طلاقیں دے دے تو اسے ہر حیض کے بعد پاک ہونے پر عورت کو ایک طلاق دینی چاہیے جس طہر میں اس نے وطی نہ کی ہو اور اگر عورت ایسی ہے کہ وہ حیض سے ناامید ہو چکی ہے تو پھر ہر نیا چاند نکلتے وقت ایک طلاق دے دے۔

ان احادیث و روایات سے معلوم ہوا کہ ہر طہر میں ایک طلاق دینا یعنی تین طہروں میں تین طلاقیں دینا ”طلاق سنت“ ہے۔ اس طریقہ طلاق کو خود رسول اللہ ﷺ نے ”سنت“ فرمایا لہذا اسے ”طلاق بدعت“ نہیں کہنا چاہیے۔ طلاق بدعت کی وہی تعریف ہے جو ہم لکھ چکے ہیں۔

اب ہم امام شافعی رضی اللہ عنہ کے مسلک کی طرف آتے ہیں۔ آپ کا مذہب یہ ہے کہ عدت تین طہروں سے شمار ہوگی۔ تین حیض سے نہیں لیکن نسائی شریف کی مذکورہ حدیث ان کے مسلک کے خلاف ہے کیونکہ اس میں یہ الفاظ ہیں ”ثم تعد بعد ذلك بحیضة“ اسی لئے موطا امام محمد میں ایک حدیث گزر چکی ہے کہ عدت شمار کرنے سے کچھ پہلے طلاق دی جائے۔ جس کا واضح معنی یہ

ہے کہ آدمی طہر میں طلاق دے اور جس طہر میں طلاق دے اس کو عدت شمار نہ کرے۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ "فطلقوهن لعدتھن" کا یہ معنی کرتے ہیں کہ تم عورتوں کو عدت کے وقت طلاق دو یعنی طلاق ایسے وقت دو کہ اسی وقت عدت شروع ہو جائے گویا آپ کے نزدیک "لعدتھن" کا لام وقت کے لئے ہے اور وقت طلاق طہر ہوتا ہے لہذا طہر ہی وقت عدت ہوا۔ احناف اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ لام وقت کے لئے نہیں بلکہ "امکان احصا" کے لئے ہے جیسا کہ اس کی تصریح ملا جیون نے "نور الانوار" ص ۲۲ پر فرمائی۔ "ای طلقوهن بحدیث یمنک احصاء عدتھن یعنی عورتوں کو طلاق دو اس حیثیت سے کہ ان کی عدت کا شمار کرنا ممکن ہو" یعنی طہر میں طلاق دو اور عدت حیض سے شمار کر دو تاکہ "ثلاثة قروء" میں لفظ ثلاثہ جو خاص ہے اس پر عمل ہو سکے۔ یہ خاص اس لئے ہے کہ امام عدت میں کمی بیشی کا احتمال نہیں ہوتا اور "تین" عدد پر عمل اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب عدت کو حیض سے شمار کیا جائے کیونکہ حدیث پاک میں صاف آچکا ہے کہ عدت شمار کرنے سے کچھ پہلے طلاق دو لہذا تین حیض شمار کرنا ممکن ہوگا اور اگر عدت طہر سے شمار کی جائے اور طہر میں ہی طلاق دینے کا حکم از روئے حدیث آیا ہے۔ اب جس طہر میں طلاق دے گئی، اس کے کچھ دن گزر چکے ہونگے اور کچھ باقی ہوں گے۔ اب اگر اس طہر کو عدت بنایا جائے تو مکمل طہر نہ ہونے کی وجہ سے ایک طہر مکمل عدت نہ ہوئی پھر دوسرا اور تیسرا طہر مکمل کر لینے کے بعد مجموعی طور پر تین کامل طہر نہیں ہوں گے بلکہ دو مکمل اور تیسرے کا کچھ کم یا زیادہ حصہ اور اگر اس طہر کو شمار ہی نہ کیا جائے جس میں طلاق دی گئی بلکہ اس کے علاوہ تین اور مستقل طہر شمار کریں تو پھر عدت تین طہر سے بڑھ کر کچھ حصہ جو تیسرے طہر کا بھی ہو جائے گی جس میں طلاق ہوئی تھی۔ اس لئے "تین" پر عمل اسی وقت ہو سکتا ہے جب اس سے مراد حیض لئے جائیں۔ رہا یہ کہ از روئے قواعد نحو یہ لفظ "ثلاثہ" مؤنث ہے اور اس کی تمیز "قروء" مذکر ہونی چاہیے کیونکہ حیض مؤنث ہے تو اس نحوی قیاس کا جواب یہ ہے کہ یہ قیاس ہی ہے اور اس کے مقابل قروء سے مراد حیض ہوا نص قطعی سے ثابت ہے اس لئے نص قطعی کے مقابلہ میں قیاس پر عمل نہیں ہوتا۔ حدیث پاک میں آیا ہے:

سليمان بن يسار ان فاطمة بنت ابى جيس اخذت فسلت النبی ﷺ او سئل لها عن النبی ﷺ فامرها ان تدع الصلوة ایام اقراءها... عن عمرو ابن دینار قال الاقراء الحیض عن اصحاب رسول اللہ ﷺ (بخاری شریف)

سليمان بن يسار سے روایت ہے کہ فاطمہ بنت ابی جیش کو حیض آیا تو اس نے حضور ﷺ سے پوچھا یا اس کے متعلق کسی نے آپ سے پوچھا تو آپ نے ارشاد فرمایا: کہ وہ "اقراء" کے دنوں کی نماز نہ پڑھے۔۔۔ عمرو ابن دینار کہتے ہیں کہ حضور ﷺ کے صحابہ کرام کے نزدیک اقراء سے مراد حیض ہی تھا۔

عن سليمان بن يسار ان فاطمة بنت ابى جيس اخذت فسلت النبی ﷺ او سئل لها عن النبی ﷺ فامرها ان تدع الصلوة ایام اقراءها... عن عمرو ابن دینار قال الاقراء الحیض عن اصحاب رسول اللہ ﷺ (بخاری شریف)

تین طلاقیں کی تفصیلی بحث

بیک وقت تین طلاقیں دینے میں دو طرح سے اختلاف کیا گیا۔ اول یہ کہ کیا بیک وقت تین طلاقیں دینا خواہ ایک طہر میں ہوں۔ مباح، بدعت یا حرام ہیں؟ دوسرا یہ کہ تین طلاقیں دینے پر تین ہی واقع ہوں گی یا صرف ایک واقع ہوگی؟ چونکہ اس کا تعلق طہر و حرمت سے ہے اس لئے اس کی تفصیل میں جانا ہم نے مناسب سمجھا تاکہ شکوک و شبہات کی تلخ کئی ہو جائے۔ ہم اسے تین فصول میں ذکر کر رہے ہیں۔ فصل اول میں اختلاف مذاہب فصل ثانی میں تین طلاقیں کا تین ہی واقع ہونا اور فصل ثالث میں تین طلاقیں کو ایک قرار دینے والوں کے دلائل اور ان کے تفصیلی جوابات انشاء اللہ ذکر ہوں گے۔ وباللہ التوفیق

فصل اول: اختلاف مذاہب

سیدنا امام اعظم اور امام مالک رضی اللہ عنہما کے نزدیک بیک وقت تین طلاقیں دینا بدعت اور گناہ ہے اور حضرت امام شافعی رضی

اللہ عنہ اگرچہ بیک وقت تین طلاقیں کے دینے کو استحباب کے خلاف قرار دیتے ہیں لیکن وہ ایسے شخص کے گنہگار ہونے کا قول نہیں کرتے اور حضرت امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ کے اس بارے میں دو قول ملتے ہیں۔ ایک قول امام شافعی کے موافق اور دوسرا امام ابوحنیفہ کے مطابق و موافق ہے۔ اسی اختلاف کو ابن قدامہ حنبلی نے یوں ذکر کیا ہے:

ایک ہی وقت میں تین طلاقیں دینے میں امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ سے روایات مختلف ہیں۔ ایک یہ کہ ایسا کرنا حرام نہیں۔ یہی امام شافعی رضی اللہ عنہ کا مسلک و مذہب ہے۔ ان کے علاوہ حضرات حسن بن علی، عبدالرحمن بن عوف اور امام شعیب رضی اللہ عنہم کا بھی یہی نظریہ ہے کیونکہ حضرت عویمر غسانی نے اپنی بیوی سے لعان کیا اور حضور اکرم ﷺ سے عرض کیا یا رسول اللہ! اگر میں نے اپنی بیوی کو اپنے پاس رکھا تو جوہمت میں نے اس پر لگائی ہے، اس میں جھوٹا بیجاؤں گا۔ اس نے رسول کریم کے ارشاد سے قبل ہی اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں۔ (بخاری و مسلم) اس سلسلہ میں حضور ﷺ کا انکا منقول و مروی نہیں ہے۔

نیز بخاری و مسلم میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ جناب رفاعہ کی بیوی نے سرکارِ دو عالم ﷺ کے دربارِ اقدس میں حاضر ہو کر عرض کیا: یا رسول اللہ! رفاعہ نے مجھے طلاقِ مغلظ دے دی ہے۔ ان مغلظ یعنی تین طلاقیں کے بارے میں سیدہ فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا بیان کرتی ہیں کہ جناب رفاعہ نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں میرے خاوند کے ذریعہ دی تھیں۔ ان دلائل نقلیہ کے علاوہ دلیل عقلی یہ بھی ہے کہ جب عورت کو ایک ایک کر کے تین طلاقیں دینا جائز ہے تو پھر بیک وقت تین طلاقیں دینا بھی جائز ہے۔

امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ بیک وقت تین طلاقیں دینا بدعت اور حرام ہے۔ سیدنا حضرت عمر، حضرت علی المرتضیٰ، حضرت ابن مسعود اور حضرت ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہم کا بھی یہی نظریہ ہے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہما کا بھی یہی قول ہے۔ ”جو شخص سنت کے مطابق طلاق دے گا وہ نادم نہیں ہوگا“۔ ایک اور روایت میں فرماتے ہیں کہ عورت کو ایک طلاق دے کر تین حیض آنے تک چھوڑ دے۔ اس مدت میں جب چاہو رجوع کر سکتے ہو۔ سیدنا حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس جب کسی ایسے کو لایا جاتا جو اپنی بیوی کو تین طلاقیں (بیک وقت) دیتا تو آپ اسے خوب مارتے اور سزا دیتے۔ حضرت مالک بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس ایک شخص آیا اور کہنے لگا کہ میرے بچانے اپنی بیوی کو (بیک وقت) تین طلاقیں دے دی ہیں۔ آپ نے اس پر فرمایا کہ تیرے بچانے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی ہے اور شیطان کا کہا مانا ہے۔ اس لئے کہ اب اس کے لئے اللہ تعالیٰ کے ہاں اس سے نکلنے کی کوئی گنجائش نہیں رہی یعنی اب وہ رجوع نہیں کر سکتا۔

(المغنی ج ۸ ص ۲۳۱ مسئلہ ۵۸۱۹ مطبوعہ دار الفکر بیروت)

ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ اگر کسی نے ایک طہر میں ایک لفظ یا متعدد الفاظ کے ساتھ تین طلاقیں دیں مثلاً کہا کہ تمہیں تین طلاقیں ہیں یا کہا کہ تمہیں طلاق ہے، طلاق ہے، طلاق ہے یا کہا تمہیں، تین یا اس یا سوطا قی ہیں تو اس بارے میں متفقہ میں اور متاخرین علماء کے تین نظریات ہیں اگرچہ ایک چوتھا قول بھی ہے لیکن وہ من گھڑت اور اختراعی ہے۔

قول اول یہ ہے کہ یہ طلاق مباح اور لازم ہے۔ یہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ یہ طلاق حرام اور لازم ہے۔ یہ قول امام مالک اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہما کا ہے۔ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے۔ یہ قول متقدمین میں بکثرت صحابہ کرام اور تابعین حضرات سے منقول ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ یہ طلاق حرام ہے۔ یہی نظریہ حضرت علی المرتضیٰ اور حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے بھی مروی ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے اس بارے میں دو قول ہیں۔ تابعین کرام اور ان کے بعد والے حضرات میں سے جناب

طاؤس، خلاص ابن عمر اور محمد بن اسحاق سے بھی منقول ہے۔ داؤد اور ان کے اکثر اصحاب کا یہی قول ہے۔ ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین اور ان کے صاحبزادے جعفر بن محمد کا بھی یہی قول ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شیعوں لوگوں کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہم کے بعض اصحاب کا بھی یہی قول ہے۔

چوتھا قول بعض معتزل اور بعض شیعوں کا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ بیک وقت تین طلاقیں دینے سے ایک طلاق بھی واقع نہیں ہوتی لیکن سلف صالحین میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے اور تیسرا قول ہی ایسا ہے کہ جس پر کتاب و سنت سے دلائل موجود ہیں۔

(فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۳۳ کتاب الطلاق ص ۸-۹ مکتبہ ابن تیمیہ قاہرہ)

شیخ ابن نعیم لکھتے ہیں کہ بیک وقت تین طلاقیں دینے میں چار مذاہب ہیں۔ پہلا مذہب یہ ہے کہ تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں۔ یہ قول ائمہ اربعہ جمہور تابعین اور بکثرت صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا ہے۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح طلاق دینے سے طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ یہ قول مردود ہے کیونکہ یہ بدعت محرمہ ہے اور یہ بدعت اس حدیث کی وجہ سے ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: جس شخص نے ایسا کام کیا جو ہمارے دین میں نہیں ہے، وہ مردود ہے۔ اس مذہب کو ابو محمد بن حزم نے بیان کیا ہے اور لکھا ہے کہ امام محمد نے فرمایا: یہ باطل ہے اور رافضیوں کا قول ہے۔ تیسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح طلاق دینے سے صرف ایک طلاق اور وہ بھی رجعی واقع ہوتی ہے۔ یہ مذہب حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ثابت ہے جیسا کہ امام ابو داؤد نے اسے ذکر کیا ہے۔ امام احمد نے کہا کہ یہ ابن اسحاق کا مذہب ہے۔ کہتے ہیں کہ جو شخص سنت کی مخالفت کرے۔ اس کو سنت پر عمل کرنے پر ابھارنا اور اس طرف لوٹانا چاہیے۔ جناب طاؤس اور حضرت عمرہ کا بھی یہی قول ہے اور شیخ ابن تیمیہ کا بھی یہی نظریہ ہے۔ چوتھا مذہب یہ ہے کہ تین طلاقیں اگر ایسی عورت کو دی جائیں جس سے طہی ہو چکی ہے تو واقع ہو جاتی ہے اور اگر وہ دہلی شدہ نہیں تو پھر صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ یہ قول حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے شاگردوں کا ہے اور اسحاق بن راہویہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

(زاد العاد بر حاشیہ رقیانی ج ۷ ص ۱۶۴ مطبوعہ بیروت)

مذکورہ عبارات کی روشنی میں نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہ اور حضرت امام مالک رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک تین طلاقیں دینا اگرچہ بدعت اور حرام ہیں لیکن واقع ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بیک وقت یا ایک طہر میں تین طلاقیں دی گئیں تو وہ تینوں لازم ہو جائیں گی مگر بدعت اور گناہ نہ ہوگا اور امام احمد سے اس بارے میں دو قول منقول ہیں۔ ایک میں آپ امام ابوحنیفہ کے ساتھ ہیں اور دوسرے میں وہ امام شافعی کی موافقت کرتے ہیں۔ بہر حال آپ تینوں کے وقوع کے قائل ہیں لیکن ایسا کرنا خلاف اولیٰ ہے بدعت اور گناہ نہیں ہے۔

نوٹ: مسلک احناف آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ بیک وقت تین طلاقیں دینا بدعت اور حرام ہیں لیکن واقع ہو جاتی ہیں۔ ان دونوں باتوں کو ہم الگ الگ بیان کرتے ہیں۔

فصل دوم: تین طلاقیں بیک وقت دینا تین ہی ہوں گی لیکن ایسا کرنا بدعت اور حرام ہے۔ اس پر احادیث۔

اخبرنا مسخرمة عن ابيہ قال سمعت محمود بن لبيد قال اخبر رسول الله ﷺ عن رجل طلق امراته ثلاث تطليقات جميعا فقام غضبانا ثم قال ايلعب بكتاب الله وانا بين اظھر کم حتی قام رجل وقال يا رسول الله ﷺ الاقله.

ہمیں خرمہ نے اپنے والد سے خبر دی کہ میں نے محمود بن لبيد سے سنا کہ حضور ﷺ کو بتایا گیا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں ایک ہی دفعہ اکٹھی دے دی ہیں۔ آپ یہ سن کر غصہ میں کھڑے ہو گئے پھر فرمایا: کیا وہ کتاب اللہ سے کھیلتا ہے حالانکہ میں ابھی تمہارے درمیان بخش نہیں موجود ہوں؟ حتیٰ کہ ایک اور

(نسائی ج ۲ ص ۹۹ کتاب الطلاق الثانی مطبوعہ نور محمد کراچی،
 ائینی ج ۲ ص ۲۳۲ شرح کبیر، الموطا شرحی ج ۶ ص ۵)

حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ
 میرے دادا جان نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دیں۔ پس میں
 رسول کریم ﷺ کی بارگاہ اقدس میں حاضر ہوا اور عرض کیا تو
 فرمایا: کیا تمہارا دادا اللہ تعالیٰ سے نہیں ڈرتا؟ ان میں سے تین
 طلاقیں تو وہ اس کے لئے ہیں (یعنی وہ واقع ہو گئیں) اور بقیہ تو سو
 ستانوے (۹۹۷) تو وہ زیادتی اور ظلم ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ چاہے گا تو
 عذاب دے گا اور چاہے گا تو اسے معاف کر دے گا۔ ایک اور
 روایت میں حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ میرے کسی
 بڑے نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دیں تو اس کے بیٹے رسول
 کریم ﷺ کی بارگاہ میں حاضر ہوئے اور عرض کرنے لگے
 : یا رسول اللہ ﷺ! ہمارے والد نے ہماری ماں کو ایک ہزار
 طلاقیں دے دی ہیں تو کیا کوئی واپسی کا راستہ ہے؟ آپ نے فرمایا:
 تمہارا والد اللہ تعالیٰ سے نہیں ڈرا کہ وہ اس کے لئے کوئی واپسی کا
 راستہ بنا دیتا؟ اس کی بیوی تین طلاقوں سے باندھ گئی اور وہ بھی
 سنت کے مطابق نہیں اور بقیہ ۱۹۹۷ اس کی گردن میں بوجھ ہیں۔

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت میں ہے کہ میں
 نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا اگر میں اپنی بیوی کو تین
 طلاقیں دے دوں تو آپ اس بارے میں کیا فرماتے ہیں؟ آپ
 نے ارشاد فرمایا: ایسا کر کے تو نے اپنے رب کو ناراض کر دیا اور
 تیری بیوی تجھ سے باندھ گئی۔

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے جب اپنی بیوی کو
 حالت حیض میں طلاق دی تو رسول کریم ﷺ نے فرمایا:
 رجوع کر لو اس پر ابن عمر بولے اگر میں تین طلاقیں دے چکا ہوں تو
 پھر آپ کی کیا رائے ہے؟ کیا وہ میرے لئے حلال رہے گی؟ آپ
 نے فرمایا: نہیں وہ تجھ سے باندھ ہو گئی اور یہ نافرمانی ہے۔

اس خبر کے بارے میں حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ بیان
 کرتے ہیں کہ انہوں نے اس عورت کو تین طلاقیں دے دیں اور
 یہ حضور ﷺ کی موجودگی میں دیں۔ آپ نے انہیں نافذ

عن عبادة ابن صامت رضی اللہ عنہ قال
 طلق جدی امراة لها الف تطلقا فانطلقت الی النبی
 ﷺ فسألته فقال اما اتق اللہ جدک؟ اما ثلاثة
 فلها واما تسعة مائة وسبع وتسعون فعدوانا وظلما
 انشاء اللہ عذبه وانشاء غفر له وفي رواية عن عبادة
 ايضا طلق بعض امائی امراته الف فانطلق بنوه الی
 رسول اللہ ﷺ فقالوا یا رسول اللہ ﷺ
 ان ابانا طلق امنا الف فهل له من مخرج؟ فقال ان
 اباکم لم یتق اللہ تعالیٰ فیجعل له من امره مخرجاً
 بانس منه بثلاث علی غیر السنة وتسع مائة وسبع
 وتسعون اثم فی عنقه.

(مجمع الزوائد ج ۳ ص ۳۳۸ مطبوعہ بیروت، مصنف عبدالرزاق
 ج ۶ ص ۳۹۳، الموطا شرحی ج ۶ ص ۵)

وفي حديث ابن عمر قال قلت يا رسول الله
 ﷺ ارايت لو طلقته ثلاثا قال اذا عصيت
 ربك وبانت منك امراتك.
 (مئني ج ۸ ص ۲۳۲ فروغی انام الطلاق مطبوعہ بیروت)

وان ابن عمر رضی اللہ عنہما لما طلق امراته
 فی حالة الحيض امره رسول اللہ ﷺ ان
 يراجعها فقال ارايت لو طلقته ثلاثا اكانت تحل لي.
 فقال النبی ﷺ لا بانس منك وهي معصية.
 (الموطا للشرحی ج ۶ ص ۵ کتاب الطلاق مطبوعہ بیروت)

عن سهل بن سعد فی هذا الخبر قال فطلقها
 تطليقات عند رسول اللہ ﷺ فانفذه رسول
 اللہ ﷺ.

(ابوداؤد ج ۱ ص ۳۰۶ کتاب الطلاق مطبوعہ سعید ایڈنکینی کراچی) فرمادیا۔

لحیہ و فکر یہ

تین طلاقیں بیک وقت دینے کے بدعت اور ناجائز ہونے پر احادیث آپ نے ملاحظہ فرمائیں لیکن حرمت کے باوجود یہ لازم بھی ہو جاتی ہیں۔ پہلی حدیث شریف نسائی شریف کی ہے اور صحیح ہے۔ اس میں بیک بارگی تین طلاق دینے والے پر حضور ﷺ سخت ناراض ہوئے حتیٰ کہ آپ کی ناراضگی دیکھ کر ایک آدمی اس تین طلاق دینے والے کو جان سے مارنے کے لئے تیار ہو گیا لیکن بائیں ہمد سرکار دو عالم ﷺ نے ان تین کے لازم ہونے کا ارشاد فرمایا۔ جس سے یہ معلوم ہوا کہ تین طلاقیں بیک وقت دینا بہت بری بات ہے لیکن تینوں واقع ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح دوسری حدیث میں حضرت عبادہ بن صامت کی ماں کے متعلق فیصلہ فرمایا۔ ان کے خاوند نے ایک ہزار طلاقیں بیک وقت دی تھیں۔ آپ نے تین تو اسی وقت نافذ فرمادیں اور نو سو ستانوے (۹۹۷) کا بوجھ دینے والے کی گردن پر رہنے کا ارشاد فرمایا اور اسے ظلم سے تعبیر فرمایا۔ اس سے بھی یہی معلوم ہوا کہ تین طلاقیں بیک وقت دینا اچھا فعل نہیں لیکن واقع ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح ”معنی“ اور ”مبسوط“ کی روایات میں تین طلاقیں دینے والے کو رجوع کا اختیار ختم ہونا مذکور ہے اور یہ جواب حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے دیا۔ حضرت عومیر رضی اللہ عنہ نے لعان کے بعد اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں۔ جسے ”ابوداؤد“ نے بیان کیا ہے۔ ان تینوں کو بھی حضور ﷺ نے نافذ فرمادیا۔

احادیث مذکورہ کے علاوہ ہم اس سلسلہ میں حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے چند آثار پیش کر رہے ہیں۔ حضور ﷺ نے صحابہ کرام کے بارے میں عموماً اور خصوصاً خلفائے راشدین کے بارے میں جو ارشاد فرمایا وہ ہم سب کے لئے لائق اتباع ہے۔ ارشاد نبوی ہے: ”اصحابی کالنجوم باہیم اقتدیتم اھتدیتم میرے تمام صحابہ ستاروں کی مانند ہیں ان میں سے جس کی بھی تم اقتدا کرو گے ہدایت پا جاؤ گے“۔ خلفائے راشدین کے بارے میں ارشاد فرمایا: ”علیکم بسنتی وسنة خلفاء الراشدين السمھدیین تم پر میری سنت اور خلفائے راشدین کی سنت پر عمل کرنا لازم ہے“۔ ان ارشادات نبویہ سے معلوم ہوا کہ حضرات صحابہ کرام اور خصوصاً خلفائے راشدین کی سنتیں قابلِ حجت ہیں اور انہیں یہ کہہ کر نہ ماننا ”کہ یہ صحابی کا قول ہے حدیث تو نہیں“ بہت بڑی جرأت ہے۔ بہر حال چند آثار صحابہ ہم ذیل میں اسی مسئلہ کی وضاحت کے سلسلہ میں پیش کر رہے ہیں۔ ملاحظہ ہوں:

جناب ابراہیم، علقمہ رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے پاس آیا اور کہنے لگا کہ میں نے اپنی بیوی کو تنانوے (۹۹) طلاقیں دی ہیں اور میں نے اس بارے میں لوگوں سے دریافت کیا تو مجھے کہا گیا کہ میری عورت مجھ سے بائید ہو گئی ہے۔ حضرت ابن مسعود نے فرمایا: لوگ تو تیرے اور تیری بیوی کے درمیان جدائی ڈالنے کو پسند کرتے ہیں۔ اس نے عرض کیا: ”اللہ آپ پر رحم کرے آپ اس بارے میں کیا فرماتے ہیں؟“ اس کا خیال تھا کہ وہ شاید اس میں کچھ رخصت اور نرمی فرمائیں گے۔ آپ نے فرمایا: تین طلاقوں نے اسے تجھ سے جدا کر دیا ہے اور بقیہ زیادتی اور ظلم ہیں۔

عن ابراہیم عن علقمة قال جاء رجل الى ابن مسعود فقال اني طلقت امراتي تسعة وتسعين واني سألت فقيل لي قد بانت مني قال ابن مسعود لقد احبوا ان يفرقوا بينك وبينها قال فما تقول رحمك الله فظن انه سيرخص له وقال ثلاث تبينها منك وسائرهما عدوانا.

(مصنف عبد الرزاق ج ۶ ص ۳۹۵ باب المطلق ۱۵۱ مطبوعہ

بیروت جدید)

نوٹ: اس اثر کے تحت اس کے حاشیہ پر تحریر ہے ”قال ابن حزم في غايه الصلحة ابن حزم نے کہا کہ (حضرت عبد اللہ بن

مسوور رضی اللہ عنہما کا قول مذکور) انتہائی صحت کے درجہ میں ہے، تو معلوم ہوا کہ بیک وقت تین طلاقیں دینا اگرچہ ظلم ہیں لیکن وہ فوراً واقع ہو جاتی ہیں اور عورت ان سے باندھ ہو جاتی ہے۔

جناب طاؤس اپنے والد سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے جب کسی ایسے شخص کے بارے میں پوچھا جاتا جس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہوتیں تو آپ فرماتے: اگر تو اللہ تعالیٰ سے ڈرتا تو وہ تیرے لئے نکلنے کا کوئی راستہ بنا دیتا (یعنی ایک طلاق دیتا تاکہ رجوع کا حق باقی رہتا) اس سے زائد طلاق نہ دیتا۔

طاؤس عن ابیہ قال کان ابن عباس اذا سئل عن رجل يطلق امراته ثلاثا قال لو اتقیت اللہ جعل لک مخرجاً لا یزیدہ علی ذالک۔
(مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۳۹۶)

عبید اللہ بن عیذار بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے سنا کہ فرماتے تھے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ جب کسی ایسے آدمی کو پکڑتے جس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہوتیں تو آپ اس کے سر پر درے مارتے۔

عبید اللہ ابن العیذار انه سمع انس ابن مالک یقول کان عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ اذا ظفر برجل طالق امراته ثلاثا ووجع راسه بالدرۃ۔
(مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۳۹۶، ابن ابی عوام ج ۳ ص ۱۰۶۹، مصنف ابن ابی عیینہ ج ۳ ص ۱۳۲ مطبوعہ بیروت)

جناب عطاء ان کی وفات کے بعد عبد الحمید بن رافع بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے عرض کیا کہ ایک شخص (اگر) اپنی بیوی کو ایک سو طلاقیں دے دے (تو اس کا کیا حکم ہے؟) حضرت عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا ان میں سے تین لے لے وہ عمل کر جائیں گی اور بقیہ ستانوں سے چھوڑ دے (وہ بے کار ہیں)۔

عبد الحمید بن رافع عن عطاء بعد وفاته ان رجلاً قال لابن عباس رجل طالق امراته مائة فقال ابن عباس یاخذ من ذالک ثلاثا ویدع سبع وتسعين۔
(مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۳۹۶)

ابن جریج سے روایت ہے کہ مجھے عکرمہ بن خالد نے بتایا کہ انہیں حضرت سعید ابن جبیر رضی اللہ عنہ نے خبر دی کہ ایک شخص حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس آیا اور کہنے لگا میں نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دے دی ہیں۔ آپ نے فرمایا: ان میں سے تین لے لے۔ (وہ عمل کر جائیں گی) اور بقیہ نو ستانوں سے چھوڑ دے (وہ بیکار ہیں)۔

عن ابن جریج قال اخبرنی عکرمۃ بن خالد ان سعید ابن جبیر اخبرہ ان رجلاً جاء الی ابن عباس فقال طلقت امراتی الف الف فقال تاخذ ثلاثا وتدع تسع مائة وسبعة وتسعين۔
(مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۳۹۷)

جناب مجاہد بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کو ایک شخص نے عرض کیا اے ابو عباس! میں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی ہیں۔ (اب کیا کروں؟) فرمایا: اے ابو عباس تم میں سے کوئی ایک اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیتا ہے پھر وہ بے وقوفی کرتا ہے پھر کہتا ہے اے ابو عباس! تو نے اپنے رب کی

قال مجاهد عن ابن عباس قال قال له رجل یا ابا عباس طلقت امراتی ثلاثا قال ابن عباس یا ابا عباس یطلق احدکم فیتحقق ثم یقول یا ابا عباس عصیت ربک وفارقت امراتک۔
(مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۳۹۷)

تا فرمائی کی۔ تیری بیوی تجھ سے جدا ہوگئی ہے۔

حضرت سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس ایک آدمی آیا اور کہنے لگا میں نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دے دی ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: تین طلاقیں دے تو اس عورت کو تم پر حرام کر دیا ہے اور باقی طلاقیں تم پر بوجھ ہیں تو اللہ تعالیٰ کی آیت سے مذاق کرتا ہے۔

عن سعید بن جبیر قال جاء ابن عباس رجلا وقال طلقت امرأتی الفسا قال ابن عباس ثلاث تحرمها علیک وبقیتها علیک وزرا اتخذت ایات اللہ هزوا.

(مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۳۹۷)

عن شفیق سمع انس بن مالک یقول قال عمر بن الخطاب فی الرجل یطلق امراته ثلاثا فیقول ان یدخل بها قال هی ثلاث لا تحل له حتی تنکح زوجا غیره وکان اذا اوتی به او جمعه.

(بیہقی شریف ج ۷ ص ۳۳۳ باب ما جاء فی امضاء الطلاق الثلاث وان کن مجموعات مطبوعہ دکن)

جناب شفیق بیان کرتے ہیں کہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے میں نے سنا کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ایسے شخص کے بارے میں ارشاد فرمایا جس نے اپنی زوجہ کو دخول سے قبل ہی تین طلاقیں دے دی تھیں فرمایا: وہ تین ہو گئیں اور وہ عورت اب اس کے لئے اس وقت تک حلال نہیں جب تک وہ کسی اور خاندان سے نکاح نہ کر لے (اور اس سے طلاق لے کر عدت نہ گزارے) اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ ایسے شخص کو جو بیک وقت تین طلاقیں دیتا، اسے شدید سزا بھی دیتے۔

عن علی رضی اللہ عنہ فیمن طلق امراته ثلاثا قبل ان یدخل بها قال لا تحل له حتی تنکح زوجا غیره.

(بیہقی شریف ج ۷ ص ۳۳۳)

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایسے شخص کے متعلق ارشاد فرمایا جس نے اپنی بیوی کو دخول سے قبل تین طلاقیں دے دیں فرمایا: کہ اب وہ تیرے لئے اس وقت تک حلال نہیں رہی جب تک وہ کسی دوسرے خاندان سے شادی نہ کرے (اور پھر اس سے طلاق لے کر عدت گزار کر تیرے پاس نہ آئے)۔

عن سويدة بن غفلة قال كانت عائشة الخشعمية عند الحسن ابن علی رضی اللہ عنہما فلما قتل علی رضی اللہ عنہ قالت لیتهنک الخلالة قال یقتل علی تطهرین الشماتة اذھی فان طلق یعنی ثلاثا قال فلنفتت بنیابها وقعدت حتی قضت عدتها فبعث الیها ببقیة بقیة لها من صداقها وعشرة الاف صدقة فلما جاءه الرسول قالت متاع قليل من حبيب مفارق فلما بلغه قولها بکی ثم قال لولا انی سمعت جدی او حدثنی ابی انه سمع جدی یقول ایسا رجل طلق امراته ثلاثا عند الاقراء او

حضرت سويد بن غفلة رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ عائشہ شخعمیہ نامی عورت حضرت امام حسن بن علی رضی اللہ عنہما کی زوجیت میں تھی۔ جب حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ شہید کر دیئے گئے (امام حسن ان کی جگہ خلیفہ بنے) تو عائشہ نے امام حسن سے کہا کہ میں تمہیں خلافت کی مبارک باد دیتی ہوں۔ آپ نے پوچھا کیا تو علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی شہادت پر برا مناتی ہے۔ (یعنی ان کی شہادت پر خوش ہو کر مجھے مبارکبادی دے رہی ہے۔) جا چلی جا تجھے تین طلاقیں ہیں۔ اس نے کپڑے لپیٹے اور عدت گزارنے بیٹھ گئی۔ حتیٰ کہ اس کی عدت مکمل ہوگئی تو اس کی طرف امام حسن رضی اللہ عنہ نے اس کا بقیہ حق مہر اور مزید دس ہزار روپے بطور صدقہ

ثلاثا مہمۃ لم تحلل لہ حتی تنکح زوجا غیرہ
لرجعتہا۔

(بیہقی شریف ج ۷ ص ۳۳۶)

روانہ فرمائے۔ جب امام حسن رضی اللہ عنہ کا قاصد اس کے پاس پہنچا تو کہنے لگی کہ دوست کی جدائی سے یہ مال بہت کم ہے۔ جب امام حسن رضی اللہ عنہ کو اس کی اس بات کی خبر پہنچی تو آپ روئے پھر فرمایا: اگر میں نے اپنے جدا مجد سے نہ سنا ہوتا یا میرے والد ماجد نے مجھے اپنے دادا جان کی یہ بات نہ بتائی ہوتی کہ انہوں نے فرمایا ہے جو مرد اپنی بیوی کو تین حیض میں یا بیک وقت تین طلاقیں دے دیتا ہے وہ عورت اس کے لئے اس وقت تک حلال نہیں ہوتی جب تک وہ دوسرے خاندن سے نکاح نہ کر لے (اور پھر وہاں سے طلاق لے کر عدت نہ گزارے)۔

حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دے دے؟ فرمایا: اس نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور اس پر اس کی بیوی حرام ہوگئی۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس ایک شخص آیا اور کہنے لگا: میرے چچا نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی ہیں۔ آپ نے فرمایا: تیرے چچا نے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی تو اس نے اسے نادم کر دیا اور اس کے نکلنے کا کوئی راستہ نہ چھوڑا۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس جب کوئی ایسا شخص لایا جاتا جس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہوں تو آپ اسے سخت سزا دیتے اور میاں بیوی کے درمیان تفریق کر دیتے۔

جناب زہری اس شخص کے بارے میں فرماتے ہیں جو اپنی بیوی کو اٹھنی تین طلاقیں دے دے کہ اس نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور اس کی بیوی اس سے جدا ہوگئی۔۔۔ ابن عون جناب حسن سے روایت کرتے ہیں کہ جو شخص اپنی بیوی کو ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دیتا، لوگ اس کے بارے میں طرح طرح کی باتیں کرتے۔

ہمیں جناب سعید مقبری نے بتایا کہ ایک شخص حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے پاس آیا میں بھی اس وقت وہاں موجود تھا۔ کہنے لگا اے ابو عبد الرحمن! میں نے اپنی بیوی کو ایک سو طلاقیں دی

سئل عمران ابن حصین رضی اللہ عنہ عن رجل طلق امراتہ ثلاثا فی مجلس قال اثم برہ و حرمت علیہ امراتہ۔
(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۰۰ کتاب الطلاق، مطبوعہ کراچی)

عن ابن عباس اتاہ رجل فقال ان عمی طلق امراتہ ثلاثا فقال ان عمک عصى اللہ فاندمہ فلم يجعل لہ مخرجا۔
(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۱)

عن انس قال کان عمر اذا اوتی برجل طلق امراتہ ثلاثا فی مجلس اوجعہ ضربا و فرق بینہما۔
(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۱)

عن الزہری فی رجل طلق امراتہ ثلاثا جمیعاً قال ان من فعل فقد عصى ربہ و بانث منہ امراتہ
عن ابن عون عن الحسن قال کانوا یتکلمون من طلق ثلاثا فی مقعد واحد۔
(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۱)

حد ثنا سعید المقبری قال جاء رجل الى عبد الله بن عمرو وانا عنده فقال يا ابا عبد الرحمن انه طلق امراتہ مائة مرة قال بانث منك بثلاث و سبع

وتسعون يحاسبك الله بها يوم القيامة.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۳)

ہیں۔ جناب عبد اللہ بن عمر نے فرمایا: تین طلاقوں سے وہ تجھ سے جدا ہوگئی اور بقیہ ستانوے طلاقیں ان کے بارے میں کل قیامت کو اللہ تعالیٰ تیرا محاسبہ کرے گا۔

عن الشعبي عن الشريح قال رجل انى طلقت

مائة قال بانك بثلاث وسائرهن اسراف بمعصية.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۳)

جناب شریح سے شعیبی بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے ان سے عرض کیا کہ میں نے (اپنی بیوی کو) سو (۱۰۰) طلاقیں دے دی ہیں آپ نے فرمایا: تین طلاقوں سے تو وہ تم سے جدا ہوگئی ہے اور بقیہ تمام اسراف اور گناہ ہیں۔

لحجہ و فکر یہ

ہم نے پانچ عداوہا حدیث اور سولہ عداوہا ثار ایسے ذکر کئے ہیں، جو صراحتہً اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ تین طلاقیں اکٹھی دینا اگرچہ بدعت اور حرام ہیں لیکن ان کا وقوع یقینی ہے۔ جلیل القدر صحابہ کرام نے تین طلاقیں بیک وقت دینے والے کی سرزنش بھی کی اور اس کی عورت کا اس پر حرام ہونا بھی ارشاد فرمایا۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ تو ایسے شخص کو درے مارا کرتے تھے لیکن اس کی کوئی تنبیہ نہیں دیتے تھے کہ ایسا شخص دوبارہ حلالہ کرائے بغیر اپنی بیوی کو پھر سے نکاح میں رکھ سکے۔ سو یا ہزار طلاقیں بیک وقت دینے والے کو صاف صاف فرمایا کہ تین سے تو تیری بیوی تجھ پر حرام ہوگئی تو نے ایسا کر کے قرآن کریم کے احکام سے مذاق کیا اور تین کے علاوہ بقیہ طلاقیں تیری گردن پر بوجھ ہیں۔

بعض لوگ تین طلاقوں کے مسئلہ میں یہ بحث بھی کرتے ہیں کہ اگر عورت سے واپس ہو چکی ہے تو تین واقع ہو جائیں گی اور اگر غیر مدخولہ ہے تو تین نہیں ہوں گی۔ اس اختلاف یا بحث کا جواب بھی مذکورہ آثار میں موجود ہے کہ اس میں مدخولہ اور غیر مدخولہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ حضرت علی المرتضیٰ، حضرت عمر بن خطاب اور حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہم سے مروی آثار بحوالہ ”بیہقی شریف“ اس بارے میں گزر چکے ہیں کہ اگر غیر مدخولہ کو بھی کوئی شخص بیک وقت تین طلاقیں دے دیتا ہے تو وہ بھی حلالہ کے بغیر دوبارہ نکاح میں نہیں آسکتی اور مدخولہ کی طرح حرام ہو جاتی ہے۔ ہاں احناف ان دونوں قسم کی عورتوں میں ایک صورت میں فرق کرتے ہیں وہ یہ کہ طلاق متفرق الفاظ سے دی جائیں مثلاً ایک شخص یوں کہتا ہے کہ جا تجھے طلاق ہے، طلاق ہے، طلاق ہے، تو اس صورت میں دی گئی طلاق کی مخاطبہ اگر غیر مدخولہ ہے تو وہ پہلی طلاق سے باندھ ہو جائے گی کیونکہ ایک طلاق کے بعد وہ اب طلاق کا کل ہی نہیں رہی لہذا دوسری اور تیسری طلاق بوجہ عدم محل اس کی طرف متوجہ نہ ہوں گی۔ اس کے لئے ایک طلاق جو رجسی ہے وہ باندھ ہوگی اور اگر متفرق الفاظ سے تین طلاقیں نہیں دیں بلکہ یوں کہا، جا تجھے تین طلاق ہیں تو اس صورت میں تین ہی واقع ہوں گی جیسا کہ اس صورت میں مدخولہ کو بھی تین ہی واقع ہوتی ہیں پہلی صورت میں (یعنی اگر متفرق الفاظ سے طلاق دی) مدخولہ کو تین ہی واقع ہو جائیں گی کیونکہ وہ تین طلاقوں کا کل بنتی ہے۔ اس کے علاوہ حضرت عمران بن حصین، انس بن مالک اور امام زہری وغیرہ بھی تین طلاقوں کو تین ہی سمجھتے تھے۔ اگرچہ اس طریقہ کو برا کہتے تھے تو معلوم ہوا کہ جب ایک راوی سے کوئی روایت متعدد اور مختلف طریقوں سے مروی ہو وہ معتبر ہوتی ہے۔ یہاں تو کثیر صحابہ کرام ہیں جو تین طلاقوں کو تین ہی کہتے ہیں اور اسے بدعت و حرام بھی کہتے ہیں تو پھر تین طلاقوں کا تین ہی ہونا تو امر معنوی سے ثابت ہو گیا۔ اس لئے احناف کا مسلک شک و شبہ سے خالی ہے کیونکہ وہ بھی تین طلاقوں کو بدعت اور حرام کہتے ہیں اور ان کے وقوع کے قائل ہیں۔ یہ صرف احناف کا ہی مسلک نہیں بلکہ ائمہ اربعہ بھی اس پر متفق ہیں۔ امام نووی نے بھی اس کی تصریح کی اور ابن قیم نے اس کی تصدیق کی ہے۔ اگرچہ یہ حضرات تین طلاقیں بیک وقت دینے میں حرمت یا اباحت میں اختلاف

کرتے ہیں لیکن ان کے تین ہی واقع ہونے میں سب ہی متفق ہیں۔

حضرات علماء کرام کا اختلاف ہے کہ جس نے اپنی بیوی کو بیک مرتبہ تین طلاقیں دیں۔ (اس کا یہ فعل کیسا ہے؟) امام شافعی، امام مالک، امام ابوحنیفہ، امام احمد اور جمہور علماء بمع سلف و خلف تمام اس پر متفق ہیں کہ اس طرح کہنے سے تین ہی طلاقیں واقع ہوں گی۔

قد اختلف العلماء فیمن قال لامرأته انت طالق ثلاثا قال الشافعی ومالک و ابو حنیفة و احمد و جماہیر العلماء من السلف و الخلف یقع الثلاث.

(نودی شرح صحیح مسلم ج ۸ ص ۴۷۸ باب الطلاق الثلاث مطبوعہ کراچی)

بیک وقت تین طلاقیں دینے میں علماء کے چار مذاہب ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ تینوں واقع ہو جاتی ہیں اور یہ قول چاروں ائمہ، جمہورتابعین اور بکثرت صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا ہے۔

فاختلف الناس فیہا علی اربعة مذاہب احدہا انه یقع و هذا قول ائمة الاربعة و جمہور التابعین و کثیر من الصحابة رضی اللہ عنہم.

(زاد المعاد بر حاشیہ زرقانی ج ۷ ص ۱۶۳)

قارئین کرام! ائمہ اربعہ اور جمہورتابعین کرام بلکہ بکثرت صحابہ کرام کے مسلک کے بارے میں یہ کہنے کی کوئی جرأت نہیں کر سکتا کہ ان کا اس مسئلہ میں یہ مسلک قرآن و احادیث کے خلاف ہے۔ احادیث تو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اب اس قرآنی آیت سے استدلال کی بات کرتے ہیں جو ان حضرات کے پیش نظر تھا۔ استدلال یہ ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "الطلاق مرتان یعنی طلاقیں دو ہیں" کہ اگر کوئی رجوع کرنا چاہے تو ان کے بعد رجوع کر سکتا ہے لیکن اگر کسی نے رجوع نہ کیا بلکہ "وان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ" اگر اس نے تیسری طلاق کا ذکر ہے وہ بالاتفاق رجعی ہیں۔ گویا دو رجعی طلاقوں کے بعد بلا تاخیر اس نے تیسری طلاق دے دی تو اب عورت حرام ہوگئی اور رجوع کا اختیار جاتا رہا۔ آیت مذکورہ کی تفسیر میں ابن حزم نے لکھا کہ:

و هذا یقع علی الثلاث مجموعہ و متفرقة و لا یجوز ان یخص بہذہ الایة بعض ذالک دون بعض بغیر نص. (المحلی ج ۱ ص ۷۰) کتاب الطلاق ۱۹۳ مطبوعہ ادارۃ المطابع الخیریہ)

یہ ایک ہی دفعہ تین طلاقیں دینے اور متفرق طور پر تین طلاقیں دینے دونوں طریقوں کو شامل ہے اور یہ کہنا جائز ہے کہ یہ آیت ان دو طریقوں میں سے ایک کے ساتھ مخصوص ہے۔ دوسرا طریقہ اس میں شامل نہیں ہے کیونکہ اس کے لئے کوئی نص نہیں ہے۔

ابن حزم مشہور غیر مقلد عالم ہے جو مذکورہ آیت کریمہ سے یہ استدلال پیش کر رہا ہے کہ آیت کریمہ میں دونوں صورتوں میں تین طلاقیں پائی جائیں گی خواہ کوئی متفرق دے یا بیک وقت وہ بیک الفاظ دے اور اگر کوئی شخص ان دو صورتوں میں سے کسی ایک کو مخصوص کرتا ہے اور دوسری سے انکار کرتا ہے تو اس کا ایسا کرنا چونکہ نص کے بغیر ہے، لہذا قابل قبول نہ ہوگا لہذا ثابت ہوا کہ تین طلاقوں کو تین ہی شمار کرنا آیت قرآنی کا مصداق ہے اور احادیث نبویہ، آثار صحابہ رضی اللہ عنہم اور جمہورتابعین و ائمہ اربعہ رحمہم اللہ کا یہی مسلک ہے۔ اس لئے تین طلاقوں کو صرف ایک شمار کرنا قطعاً گنجاہش نہیں رکھتا۔ آج کل کے غیر مقلدین کو اپنے ہم مسلک و ہم شرب ابن حزم کی ہی بات مان لینی چاہیے کیونکہ وہ بھی ان کی طرح غیر مقلد بلکہ غیر مقلدین کا مسلم امام و پیشوا ہے۔ فاعتبر و یا اولی الابصار فصل سوم: تین طلاقوں کو ایک طلاق قرار دینے والوں کا پیشوا ابن تیمیہ ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے دور میں کوئی ایک واقعہ ایسا نہیں ہوا کہ آپ نے کسی کے تین طلاقیں بیک وقت دینے پر اسے تین ہی فرمایا ہو۔ اپنی تائید میں وہ احادیث بھی پیش کرتا ہے۔ ہم پہلے اس کے فتاویٰ کی اصل عبارت مع ترجمہ پیش کرتے ہیں پھر اس کے دلائل کا جواب لکھا جائے گا۔

ہمیں کوئی ایسا شخص ایک بھی معلوم نہیں کہ جس نے حضور ﷺ کے عہد مبارک میں تین طلاقیں بیک بلکہ دی ہوں اور پھر اس کی ان تین طلاقوں کو رسول اللہ ﷺ نے تین ہی لازم فرمائی ہوں اور نہ ہی اس بارے میں کوئی ایک حدیث صحیح اور نہ ہی حسن مروی ہے اور نہ کسی قابل اعتماد کتاب کے مصنف نے اس بارے میں کوئی بات نقل کی بلکہ جو روایات اس بارے میں مروی ہیں وہ سب با اتفاق علماء الحدیث ضعیف بلکہ موضوع ہیں بلکہ وہ جو صحیح مسلم اور دیگر سنن و مسانید میں آیا ہے وہ یہ ہے کہ جناب طاؤس بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ حضور ﷺ، ابوبکر صدیق اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کے دور خلافت کے پہلے دو سالوں تک تین طلاقیں ایک ہی شمار ہوتی تھیں پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ لوگوں کو جس بارے میں رعایت دی گئی تھی۔ اس میں انہوں نے جلد بازی شروع کر دی تو اچھا ہوگا کہ ہم ان پر اب وہ حکم لگا دیں لہذا آپ نے تین طلاقوں کو تین ہونے کا حکم نافذ فرمایا اور صحیح مسلم وغیرہ کی روایت میں جناب طاؤس سے مروی ہے کہ ابوالصعبا نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے پوچھا کیا آپ جانتے ہیں کہ حضور ﷺ کے دور میں تین طلاقیں ایک ہی شمار کی جاتی تھی اور یہی معاملہ ابوبکر صدیق کے دور خلافت میں اور ان کے بعد عمر بن خطاب کے ابتدائی تین سالوں میں رہا؟ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے جواب دیا ہاں۔ ایسے ہی تھا۔ ایک روایت میں ہے کہ ابوالصعبا نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے کہا کہ معاملہ یوں نہ تھا کہ حضور ﷺ اور ابوبکر صدیق کے دور میں تین طلاقیں ایک ہی ہوا کرتی تھی؟ فرمایا: ایسے ہی تھا پھر جب ایسا دور آیا جب لوگوں نے طلاق کے بارے میں بے احتیاطیاں شروع کیں تو ان پر تین طلاقوں کو تین ہی قرار دیا گیا۔ امام احمد نے اپنی مسند میں روایت کی ہے کہ ہمیں سعید بن ابراہیم نے اپنے باپ سے اور انہوں نے محمد بن اسحاق سے حدیث سنا لی۔ وہ داؤد بن حصین اور وہ ابن عباس کے مولیٰ مکرم سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابن عباس نے فرمایا: کہ رکنا بن یزید نے اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تین طلاقیں دیں،

ولا نعرف ان احدا طلق عهد النبي ﷺ امراته ثلاثا بكلمة واحدة فالزمه النبي ﷺ بالثلاث ولا روى من ذلك حديث صحيح ولا حسن ولا نقل اهل الكتاب المعتمد عليها في ذلك شيئا بل رويت في ذلك احاديث كلها ضعيفة بالنساق علماء الحديث بل موضوعة بل الذي في صحيح مسلم وغيره من السنن والمسانيد عن طاوس عن ابن عباس انه قال كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وابي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاثة واحدة فقال عمر ان الناس قد استعجلوا في امر كانت لهم كانت فيه فلو امضينا عليهم فامضينا عليهم وفي رواية مسلم وغيره عن طاوس ان ابا الصحباء قال لابن عباس اتعلم انما كانت الثلاث تجعل واحدة على عهد رسول الله ﷺ وابي بكر وثلاثا من امامة عمر فقال ابن عباس نعم وفي رواية ان ابا الصحباء قال لابن عباس هات من الم يكن الطلاق الثلاث على عهد رسول الله ﷺ وابي بكر واحدة قال قد كانت ذلك فاما كان في زمن عمر تتابع الناس في الطلاق فاجازه عليهم وروى الامام احمد في مسنده حدثنا سعيد بن ابراهيم حدثنا ابي عن محمد بن اسحاق حدثني داود بن الحصين عن عكرمة مولى ابن عباس انه قال طلق ركانة بن عبد يزيد اخو بني المطلب امراته ثلاثا في مجلس واحد وحزن عليها حزنا شديدا قال فسأله رسول الله ﷺ كيف طلقها قال طلقها ثلاثا قال فقال في مجلس واحد قال نعم قال فانما تلک واحلة فارجعها ان شئت قال فرجعها. وقول النبي ﷺ في مجلس واحد انه لو يكن في مجلس واحد ولم يكن الامر كذلك.

پھر وہ بڑا غمگین ہوا اور حضور ﷺ سے آکر پوچھا آپ نے ارشاد فرمایا: تو نے اپنی بیوی کو کس طرح طلاق دی ہے؟ کہنے لگا اسے تین طلاقیں دے دی ہیں پوچھا: ایک مجلس میں؟ عرض کیا ہاں۔ آپ نے ارشاد فرمایا: اگر تو جانتا ہے تو اس سے رجوع کرے تو اس نے رجوع کر لیا۔ اور حضور ﷺ کا قول کہ اگر وہ ایک ہی مجلس میں ہو حالانکہ معاملہ ایسا نہیں تھا۔

(فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۳۳ ص ۱۲-۱۳ کتاب الطلاق باب طلاق السیخ مطبوعہ مکتبۃ ابن تیمیہ قاہرہ)

ابن تیمیہ کے کلام کا خلاصہ

ابن تیمیہ نے مذکورہ بالا فتویٰ سے تین امور ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

امراول: حضور ﷺ کے دور اقدس میں ایک واقعہ بھی ایسا ہمیں نظر نہیں آتا کہ کسی شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہوں اور حضور ﷺ نے اسے تین ہی نافذ فرمایا ہو۔ اس بارے میں کوئی ایک حدیث بھی صحیح یا حسن نہیں بلکہ سب ضعیف یا موضوع ہیں۔ امر دوم: حضور ﷺ کے مکمل دور میں سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پورے دور خلافت میں اور سیدنا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پہلے دو سال خلافت میں تین طلاقوں کو ایک طلاق ہی شمار کیا جاتا تھا۔

امر سوم: حضرت رکانہ نے جب ایک ہی مجلس میں اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں تو حضور ﷺ نے اسے ایک ہی قرار دیا اور رجوع کا اختیار ملنے پر انہوں نے رجوع بھی کر لیا۔ ہاں مختلف مجالس میں تین طلاقیں دینے سے تین ہو جائیں گی۔

جواب امراول: ابن تیمیہ کا یہ کہنا کہ تین طلاقیں دینے کا کوئی واقعہ حضور ﷺ کے دور میں پیش نہیں آیا اور حضور ﷺ نے تین طلاقوں کو تین ہی نافذ نہیں فرمایا۔ ایسا کوئی واقعہ حدیث صحیحہ یا حسنہ سے ثابت نہیں۔ یہ سب کچھ ابن تیمیہ کا خود ساختہ قول ہے اور مفروضہ پر مبنی ہے۔ اگر کتب حدیث میں اس بارے میں کوئی روایت صحیح یا حسن نہیں ملتی تو اپنی جستجو کے ناصح ہونے کا اقرار کرنا چاہیے تھا۔ یہ انداز ویسے ہی محدثانہ اور عالمانہ نہیں۔ کتب حدیث میں محمود بن لبید والی صحیح حدیث موجود ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

قال اخبرنا مخمرمة عن ابیہ قال سمعت محمود بن لبید قال اخبر رسول اللہ ﷺ عن رجل طلق امراته ثلاث تطليقات جميعا. فقام غضبانا ثم قال ايلعب بكتاب الله وانا بين اظهر كم حتى قام رجل وقال يا رسول الله ﷺ الا اقلته.

نسائی ج ۲ ص ۹۹ کتاب الطلاق الموطا الخ مطبوعہ نور محمد کراچی

مخمرہ اپنے والد سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: میں نے محمود بن لبید سے یہ سنا کہ رسول کریم ﷺ کو ایسے شخص کے بارے میں مطلع کیا گیا جس نے اپنی بیوی کو اکٹھی تین طلاقیں دے دی تھیں۔ پس آپ غصہ میں کھڑے ہو گئے پھر فرمایا: کہ کیا وہ شخص اللہ تعالیٰ کی کتاب سے کھیلتا ہے حالانکہ میں تمہارے درمیان موجود ہوں؟ یہاں تک کہ ایک شخص کھڑا ہوا اور عرض کرنے لگا یا رسول اللہ ﷺ! کیا میں اسے قتل نہ کر دوں؟

فقہ ورد في هذا الباب حديث صحيح صريح فاخرج النسائي في باب الثلاث المجموعة وما فيه من التغليظ بسند صحيح عن محمود بن لبيد.

(جوہر النہی بر حاشیہ ج ۲ ص ۳۳۳)

تین طلاقیں بیک وقت دینے میں حدیث صحیح صریح وارد ہے۔ امام نسائی نے "الثلاث المجموعة وما فيه من التغليظ" کے باب میں سند صحیح کے ساتھ محمود بن لبید سے ایک روایت ذکر کی ہے۔

وروی النسائی عن محمود بن لید فی اخره
قال ابن کثیر اسنادہ جید قال الحافظ فی بلوغ
المرام رواہ موثوقون۔
امام نسائی نے محمود بن لید سے ایک روایت ذکر کی۔ اس کے
آخر میں ابن کثیر نے کہا کہ اس روایت کی اسناد جید ہیں۔ حافظ نے
بلوغ المرام میں کہا ہے کہ اس روایت کے تمام راوی ثقہ ہیں۔

(نیل الاوطار ج ۱ ص ۱۲۱ باب ما جاء فی طلاق البتہ وجمع المثلث)

قارئین کرام! روایت مذکورہ بالا کا صریح ثابت کر رہی ہے کہ حضور ﷺ کے دور اقدس میں ایک شخص نے اپنی بیوی کو
انکھی تین طلاقیں دیں۔ اس پر حضور ﷺ سخت غصہ میں آئے اور فرمایا: کہ یہ شخص میرے ہوتے ہوئے کتاب اللہ سے کھیٹا
ہے؟ اس پر ایک شخص اسے قتل کرنے پر بھی تیار ہو گیا۔ یہاں بیک وقت تین طلاقیں دینے کا ثبوت حدیث صحیح کے ساتھ ہے جس کی
تائید ”جو ہر انتھی“ اور ”زئیل الاوطار“ سے ہم پیش کر چکے ہیں۔ اس لئے اس بارے میں ایک بھی حدیث صحیح یا حسن نہ ہونے کے
اعلان کی حقیقت کھل کر سامنے آ جاتی ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ اس شخص پر رسول کریم ﷺ کا غصہ فرمانا اس طرف اشارہ کرتا
ہے کہ وہ تین طلاقیں تین ہی واقع ہو گئیں کیونکہ اگر ایک ہی واقع ہوتی تو پھر غصہ فرمانے کی کوئی وجہ نہیں بنتی۔ ہم پچھلے اوراق میں
بکثرت آثار پیش کر چکے ہیں کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے بیک وقت تین طلاقوں کو ناپسند فرماتے ہوئے بھی انہیں تین ہی
قرار دیا تھا بلکہ سوا در ہزار طلاقیں دینے والے کو کہا گیا کہ تین طلاقوں سے تو تیری عورت تجھ پر حرام ہو گئی اور بقیہ تیری گردن پر بوجھ
ہیں۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا بالاتفاق ایسا فیصلہ کسی اصل پر مبنی تھا اور اصل یہی واقعہ بن سکتا ہے کہ آپ نے اس کی تین طلاقوں کو تین
ہی شمار فرما کر سخت ناراضگی کا اظہار فرمایا بلکہ اس کی تنقید کا صراحتہ ذکر بھی روایات میں موجود ہے

عن ابن شہاب زہری عن سہیل بن سعد فی
ہذا الخبر قال طلقھا ثلاث تطلیقات عند رسول اللہ
ﷺ فانفذه۔

(ابوداؤد شریف ج ۱ ص ۳۰۶ باب اللعان)

ابن شہاب زہری جناب سہیل بن سعد سے اس خبر کے بارے
میں بیان کرتے ہیں کہ اس شخص نے حضور ﷺ کی موجودگی
میں تین طلاقیں دیں تو آپ نے انہیں نافذ فرمایا۔ (یہ شخص
حضرت عومیر رضی اللہ عنہ ہیں جنہوں نے اپنی بیوی سے لعان
کرنے کے بعد وہیں حضور ﷺ کے سامنے تین طلاقیں دی
تھیں)۔

اسی طرح جناب رفاعہ کا واقعہ بھی ہم بیان کر چکے ہیں کہ آپ نے اس کی بیوی کو فرمایا کہ تو بغیر کسی اور مرد سے نکاح کے پہلے
خاندان کے پاس نہیں جا سکتی۔ تو یہ امر بھی ثابت کرتا ہے کہ تین طلاقیں تین ہی نافذ کی گئیں لہذا ابن تیمیہ کا یہ کہنا کہ کسی معتبر کتاب میں
اس قسم کی روایت موجود نہیں یعنی کسی معتبر کتاب میں نہ کوئی حدیث صحیح اور نہ ہی کوئی اثر موجود ہے جو تین طلاقوں کو تین طلاقیں ہی
ثابت کرتا ہو۔ یہ بھی درست نہ نکلا۔ علاوہ ازیں حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کا قول مصنف عبد الرزاق میں یوں منقول ہے:

عبد الرزاق عن معمر عن الاعمش عن
ابراہیم عن علقمہ قال جاء رجل الی ابن مسعود
قال انی طلقت امراتی تسعة وتسعین وانی سالت
الخ۔ (جیسا کہ نصل دوم میں گزر چکا ہے)

(مصنف عبد الرزاق)

عبد الرزاق جناب معمر سے وہ اعمش سے وہ ابراہیم سے اور
وہ حضرت علقمہ رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص
حضرت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہما کے پاس آیا اور کہنے لگا کہ
میں نے اپنی بیوی کو ننانوے (۹۹) طلاقیں دے دی ہیں اور میں
دریافت کرنا چاہتا ہوں (آپ نے فرمایا کہ تین طلاقوں سے وہ تجھ
سے جدا ہو گئی اور بقیہ تجھ پر بوجھ اور ظلم ہیں)۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے اس اثر کے حاشیہ ۴ پر یہ لکھا ہوا ہے قال ابن حزم فی غایۃ الصححہ (المجلد ۱۰ ص ۱۷۲) ابن حزم نے کہا کہ یہ اثر انتہائی صحیح ہے۔ اسی طرح فضل ثانی میں حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کا ایک صحیح اثر بھی گزر چکا ہے جس کے الفاظ یہ تھے ”من طلق امراته ثلاث تطلیقات طلقت وعصى جس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں وہ ہوگی اور ایسا کرنے والا نافرمان ہوا“ (مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۳۹۵) اس اثر کے حاشیہ پر یہ عبارت درج ہے ”صححہ ابن حزم ابن حزم نے اس کی تصحیح کی ہے“ نیز ”مجمع الزوائد“ ج ۳ ص ۳۳۸ پر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے اثر کے بارے میں تحریر ہے ”رواہ الطبرانی ورجاله رجال الصحیح اسے امام طبرانی سے ذکر کیا ہے اور اس کے تمام راوی صحیح ہیں“۔ اب امام تیمیہ اور اس کے حاشیہ برداروں سے پوچھا جاسکتا ہے کہ کیا طبرانی اور مجمع الزوائد کتب معتبرہ نہیں ہیں۔ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما کے اثر کے جب تمام راوی ثقہ ہیں تو پھر کس منہ سے یہ کہا جاتا ہے کہ اس بارے میں کوئی صحیح روایت کسی معتبر کتاب میں مذکور نہیں؟ مصنف عبدالرزاق، بیہقی شریف، مصنف ابن ابی شیبہ کیا کتب معتبرہ میں شمار نہیں؟ لیجئے۔ ایک صحیح اثر ہم امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف ”کتاب الآباء“ سے پیش کر دیتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

محمد قال اخبرنا ابو حنیفۃ عن عبد اللہ بن عبد الرحمن بن ابی حسین عن عمرو بن دینار عن عطاء عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال اتاہ رجل فقال انی طلقت امراتی ثلاثا قال یذهب احدکم فیصلطخ بالنتن ثم یاتی اذہب فقد عصیت ربک وقد حرمت علیک امراتک لاتحل لک حتی تنکح زوجا غیرک قال محمد وہ ناخذ وهو قول ابی حنیفۃ رحمۃ اللہ علیہ وهو قول العامة لالاختلاف فیہ.

(کتاب الآباء ص ۱۰۵ اباب من طلق ثلاثا او اوداة مطبوعہ دارۃ القرآن کراچی)

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ نے عبداللہ بن عبد الرحمن بن ابی حسین سے اور وہ عمرو بن دینار سے اور وہ عطاء سے اور جناب عطاء حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے بیان کرتے ہیں کہ آپ (ابن عباس) کے پاس ایک شخص آیا اور کہنے لگا میں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی ہیں۔ آپ نے فرمایا: کہ تم میں سے کوئی شخص گندگی سے آلودہ ہو جاتا ہے اور پھر دوڑا ہوا میرے پاس آ جاتا ہے۔ جا چلا جاتا تو نے اپنے رب کی حکم عدولی کی ہے اور یقیناً تجھ پر تیری بیوی حرام ہوگئی ہے اور دوبارہ اس وقت تک حلال نہیں ہوگی جب تک وہ اور شخص سے نکاح نہ کرے پھر وہ طلاقیں دے اور عدت گزار کر تیرے پاس نہ آئے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہی ہمارا عمل ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی یہی قول ہے اور ہمارے عام فقہاء کرام کا بھی یہی مسلک ہے۔

ہر ذی عقل جانتا ہے کہ کسی روایت کی صحت و عدم صحت کا دار و مدار اس کے راویان پر ہوتا ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جن راوی حضرات سے یہ روایت ذکر کی ہے۔ ان میں ان کے استاد شیخ جناب امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ پہلے راوی ہیں۔ ان کے علاوہ تین اور حضرات اس کے راوی ہیں۔ ہم ان چاروں کی عدالت و ثقاہت اور روایات میں علوم تربت کتب معتبرہ سے نقل کرتے ہیں۔ پھر انشاء اللہ بقیہ گفتگو ہوگی۔

راوی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ

آپ ۸۰ھ میں پیدا ہوئے۔ سیدنا حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کی آپ نے متعدد مرتبہ زیارت کی۔ آپ نے اپنے دور کے جلیل القدر حفاظ حدیث سے روایت حدیث کی اور احادیث کی سماعت اور ان کی روایت کی۔ ان میں سے چند حضرات کے اسماء گرامی یہ ہیں۔ عطاء نافع، عبدالرحمن، ہرمز العارض، عدی ابن تائب، سلمہ بن کہیل، ابو جعفر محمد بن علی، عمرو بن دینار اور ابواسحاق رضی

اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین۔ محدثین کرام کے علاوہ جلیل القدر فقہاء کرام سے بھی اکتساب فیض کیا ہے، پھر آپ سے آگے روایت کرنے والے اور کسب فیض کرنے والے عظیم حضرات گزرے ہیں۔ جن میں سے چند کے اسماء گرامی یہ ہیں:

وکبج، یزید بن ہارون، سعد بن الصلت، ابو عاصم، عبدالرزاق، عبید اللہ بن موسیٰ، ابو نعیم، ابو عبد الرحمن المقرئ، زفر بن ہذیل، داؤد الطائی، قاضی ابو یوسف، محمد ابن حسن شیبانی، اسد بن عمرو، حسن بن زیاد، نوح الجامع، ابو طیح، یحییٰ وغیر ہم رحمۃ اللہ علیہم اجمعین۔ معلوم ہوا کہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی شخصیت وہ عظیم المرتبت ہے جنہوں نے اپنے دور کے محقق محدثین کرام کی جماعت سے کسب فیض کیا اور پھر آپ سے آگے روایت کرنے والوں میں محدثین کرام کی ایک کثیر تعداد موجود ہے جو اپنے اپنے مقام و مرتبہ میں مسلم تھے۔

حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے زہد و تقویٰ پر گفتگو کرتے ہوئے امام ذہبی رحمۃ اللہ علیہ رقمطراز ہیں: ”وکان اماما ورعا عالما متعبدا کبیر الشان لاقبیل جواز السلطان بل یتجو ویکتسب کراپ جلیل القدر امام متقی، عالم اور عبادت گزار تھے“ آپ کی شان بہت بلند تھی کسی وقت کے حاکم سے کسی قسم کا انعام و اکرام ہرگز قبول نہ کرتے بلکہ آپ تجارت پیشہ تھے اور حلال ذریعہ معاش سے روزی حاصل کرتے تھے“۔

عبد اللہ بن مبارک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ تمام فقہاء کرام سے بڑے فقیہ تھے۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ”الناس فی الفقہ عیال ابی حنیفہ علوم فقہ میں تمام لوگ حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی اولاد ہیں“۔ یزید نے آپ کے بارے میں کہا: ”مارایت احدا اورع واعقل من ابی حنیفہ میں نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے بڑھ کر کوئی پرہیز گار اور سمجھ دار نہیں دیکھا“ احمد بن محمد بن قاسم بن حمز جناب یحییٰ بن مہین سے روایت کرتے ہیں فرمایا: یعنی امام صاحب کی روایت لینے اور بیان کرنے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ آپ پر کوئی اتہام نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ بہت بڑے امام تھے۔ جناب بشیر بن ولید رحمۃ اللہ علیہ روایت کرتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ امام صاحب کی معیت میں تھا کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا: ”ہذا ابو حنیفہ لاینام اللیل یہ امام ابو حنیفہ ہیں، جو رات بھر سوئے نہیں“۔ (یعنی رات بھر اللہ تعالیٰ کی عبادت میں بسر فرماتے ہیں) جب یہ بات امام صاحب نے سنی تو فرمایا: لوگ میرے متعلق ایسی باتیں کہتے ہیں جو مجھ میں نہیں پائی جاتیں۔ اس کے بعد آپ کا معمول اور بھی مضبوط ہو گیا اور رات بھر نماز، دعا اور عاجزی و انکساری میں بسر فرماتے۔ امام ذہبی رحمۃ اللہ علیہ ان اوصاف کے ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: مناقب هذا الامام قد افردها فی جزء میں نے امام صاحب کے مناقب میں ایک مستقل کتاب لکھی ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا ۱۵۰ھ میں وصال ہوا۔

(تذکرۃ الخلفاء ج ۱ ص ۱۶۸ تذکرہ ابو حنیفہ)

قارئین کرام! حدیث اور اسناد الرجال کے واقف حضرات امام ذہبی رحمۃ اللہ علیہ کو بخوبی جانتے ہیں۔ آپ عظیم نقاد اور جرح کے امام تھے۔ ان کی تنقید اور جرح کو محدثین نے تسلیم کیا اور اس پر اعتماد بھی کیا۔ ایسے عظیم نقاد نے اسی فن پر لکھی گئی اپنی کتاب ”میزان الاعتدال“ میں حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا ذکر نہیں کیا کیونکہ اس کتاب میں اکثر ایسے راویوں کا ذکر ہے جن پر جرح ہوئی۔ امام ذہبی نے ایک اور مستقل کتاب لکھی جو ”تذکرۃ الخلفاء“ کہلاتی ہے۔ اس میں انہوں نے ان حضرات کا ذکر کیا جو حفاظ حدیث ہوئے ہیں۔ اس کتاب کا اقتباس ہم نے پیش کیا۔ امام ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے اس میں امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں جو کچھ فرمایا آپ پڑھ چکے ہیں۔ تعریف ہی تعریف ہے۔ علم، ورع، روایت، حدیث، اخذ حدیث، تعلیم و تعلم اور اجتہادی بصیرت ہر ایک کو سراہا ہے۔ علاوہ ازیں صحاح ستہ اور خصوصاً بخاری و مسلم نے حضرت عبد اللہ بن مبارک کا حدیث میں بے شائبہ مقام و مرتبہ تسلیم کیا ہے۔

انہی کی زبان سے روایت ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ "افسہ الناس" ہیں۔ امام شافعی نے تمام فقہاء کرام کو امام ابوحنیفہ کی اولاد فرمایا ہے کیونکہ امام شافعی خود بھی بواسطہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ حضرت امام ابوحنیفہ کے شاگرد ہیں۔ امام احمد بن حنبل، حضرت امام شافعی کے شاگرد ہیں۔ اس لئے آپ دو واسطوں سے امام اعظم کے شاگرد ہوئے۔ اس لئے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول بالکل درست ہے۔ امام اعظم رضی اللہ عنہ کے اصول و قواعد سے ائمہ مجتہدین نے استفادہ کیا۔ یحییٰ بن معین ایسے مشہور ثقاد نے کچھ لوگوں کے اس وہم کو بالکل دور کر دیا جو یہ کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ فن حدیث میں ضعیف اور کمزور ہیں۔ فرماتے ہیں کہ امام صاحب کی روایت بیان کرنے میں کسی قسم کا کوئی خوف نہیں ہونا چاہیے کیونکہ ان پر کوئی تہمت نہیں جس کی وجہ سے ان کی روایت میں سقم آئے۔ راف نے امام صاحب کے مقام و مرتبہ کے بارے میں تفصیل "فقہ جعفریہ" ج ۴ میں ذکر کی ہے۔ وہاں دیکھ لی جائے۔

راوی عبد اللہ بن عبد الرحمن کے حالات

امام احمد، امام نسائی اور ابو یزید نے فرمایا کہ عبد اللہ بن عبد الرحمن ثقہ ہیں۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ثقہ لوگوں میں کیا۔ ابن سعد نے کہا کہ یہ شخص ثقہ اور قلیل الحدیث تھا۔ ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں، میں کہتا ہوں کہ بخلی نے اس کو ثقہ کہا۔ ابن عبد البر نے کہا کہ وہ تمام لوگوں کے نزدیک بالاتفاق ثقہ ہیں۔ (تہذیب التہذیب ج ۵ ص ۲۹۳ حرف یں، مطبوعہ حیدرآباد دکن)

راوی عمرو ابن دینار

امام شعبہ کہتے ہیں کہ میں نے عمرو بن دینار سے حدیث میں زیادہ مضبوط کسی اور کو نہیں دیکھا۔ ابن عیینہ کہتے ہیں کہ وہ ہر وقت مسجد میں مقیم رہتے تھے۔ ابن مہدی بیان کرتے ہیں کہ مجھے امام شعبہ نے بتایا کہ میں نے عمرو بن دینار کی مثل کسی کو نہیں دیکھا۔ یحییٰ قطان اور امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں کہ عمرو بن دینار بہ نسبت قتادہ زیادہ مضبوط ہیں۔ عبد اللہ بن ابی شیخ نے کہا میں نے عمرو بن دینار سے زیادہ فقیہہ کسی کو ہرگز نہ پایا۔ جناب عطاء، مجاہد اور طاؤس ان کی فقہت کا مقابلہ نہیں کر سکتے۔ ابن عیینہ نے ایک اور جگہ فرمایا کہ یہ ثقہ، ثقہ، ثقہ ہیں۔ مزید فرمایا کہ ان کا معمول یہ تھا کہ اپنی رات کو تین حصوں میں تقسیم فرماتے۔ ایک حصہ میں آرام فرماتے، دوسرے حصہ میں حدیث پڑھتے اور تیسرے حصہ میں نماز اور عبادت الہی بجالاتے۔ ابن عیینہ سے نعیم بن حماد روایت کرتے ہیں فرمایا کہ ہمارے نزدیک عمرو بن دینار سے زیادہ فقیہہ و عالم اور حافظ اور کوئی نہ تھا اور نہ ہی کوئی دوسرا ہمیں ان سا نظر آیا۔

(تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۱۱۳)

راوی عطاء ابن ابی یسار

امام ذہبی نے انہیں بھی حفاظ حدیث کے زمرہ میں شمار کیا ہے اور امام ذہبی نے ان کے نام کے ساتھ خاص طور پر "الامام الزبانی" کے تعریفی الفاظ ذکر فرمائے ہیں۔ جس سے معلوم ہوا کہ جناب عطاء ابن ابی یسار رحمۃ اللہ علیہ امام ذہبی کے نزدیک حافظ الحدیث اور امام وقت تھے۔ حضرت عطاء نے جلیل القدر صحابہ کرام سے روایت کی ہے جن میں حضرت ابویوب انصاری، سیدہ عائشہ صدیقہ، اسامہ بن زید اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم شامل ہیں۔ پھر جن حضرات نے ان سے آگے روایت کی ہے ان میں اپنے دور کی مسلمہ شخصیات میں سے چند یہ ہیں: زید بن اسلم، عمرو ابن دینار، صفوان بن مسلم، بلال بن ابی میمونہ، شرحبیل بن ابی عمیر، رضوان اللہ علیہم اجمعین۔ امام ذہبی مزید فرماتے ہیں: نہایت ثقہ، جلیل القدر اور علامہ یگانہ تھے۔ ایک سو تین ہجری میں انتقال فرمایا۔

قارئین کرام! ہم نے مذکورہ اثر کے چار راوی حضرات کی علو مرتبہ اور ان کی ثقاہت و فقہت بیان کی ہے۔ ان حضرات کا سلسلہ روایت حضرت عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما تک پہنچتا ہے۔ ان کے بارے میں صفائی پیش کرنا سورج کو چراغ دکھانے کے

مترادف ہے اور "اصحابی کمال نجوم" کی روشنی میں ان کے اوصاف واضح ہیں تو معلوم ہوا کہ اثر مذکور کی صحت میں کسی قسم کا کوئی رخنہ اور قسم نہیں ہے جبکہ ہم نے تین طلاقوں کے بیک وقت دینے سے تین ہی واقع ہو جانے پر احادیث اور آثار مذکور کر دیئے ہیں تو آپ کو ابن تیمیہ کے اس دعویٰ کی حقیقت معلوم ہو چکی ہوگی کہ "کسی معتبر کتاب میں اس قسم کی کوئی صحیح روایت نہیں ہے"۔ ابن تیمیہ کو اس سلسلہ میں طے والی تمام احادیث کو بیک قلم ضعیف بلکہ موضوع کہہ دینا تعصب کی نشاندہی کرتا ہے اور حقائق سے روگردانی واضح کرتا ہے۔ ہم نے گزشتہ اوراق میں (نو 9) احادیث صحیحہ اور آثار صحیحہ سے یہ بات ثابت کر دکھائی ہے کہ حضور ﷺ نے بیک وقت تین طلاقوں کو تین ہی شمار فرمایا اور اس طریقہ سے طلاق دینے کو ناجائز فرمایا بلکہ آپ ایسا کرنے والے پر سخت ناراض بھی ہوئے تو معلوم ہوا کہ بیک وقت تین طلاقیں دینا اگرچہ بدعت اور حرام ہے لیکن وہ نافذ ہو جائیں گی اور تین طلاق کی نفاذ کی وجہ سے عورت مغفلہ ہو جائے گی اور بجز حلالہ اب پہلے خاوند کے ساتھ اس کا بہ حیثیت بیوی زندگی گزارنے کا کوئی طریقہ باقی نہ رہا۔

امر دوم اور اس کے جوابات

یاد بانی کے لئے امر دوم کو اجرائی طور پر ہم پھر لکھ دیتے ہیں۔ وہ یہ کہ جناب طاؤس نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ حضور ﷺ کے دور اقدس، ابو بکر صدیق کے پورے دور خلافت اور عمر بن خطاب کی خلافت کے ابتدائی دو سالوں تک تین طلاقیں ایک ہی شمار ہوتی تھیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کے غیر محتاط رویے کے پیش نظر تین طلاقوں کو تین ہی قرار دیا ہے۔

ابن تیمیہ اس روایت کو نقل کر کے کہتا یہ چاہتا ہے کہ تین طلاقوں کو تین ہی شمار کرنا حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی اپنی رائے تھی۔ ورنہ اصل مسئلہ یہی ہے کہ تین طلاقیں صرف ایک رجعی طلاق بنتی ہیں۔ اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے چونکہ حضور ﷺ کے قول و فعل اور ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے خلاف ہے اس لئے یہ قابل عمل نہیں۔

جواب اول: ابن تیمیہ کے کلام کا نتیجہ نظر اہر یہی نظر آتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے کو قبول نہیں کیا جاسکتا کیونکہ وہ رسول اللہ ﷺ اور ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے معمول کے خلاف ہے لیکن حقیقت میں اس منطوق کا نتیجہ بڑا مبہم ایک نکلتا ہے۔ وہ اس طرح کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے جب اپنی خلافت کے تیسرے سال تین طلاقوں کو تین ہی نافذ کر دینے کا اعلان فرمایا تو اس وقت دو چار نہیں ہزاروں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بقید حیات تھے اور وہ سب رسول کریم ﷺ کے زمانہ اور حضرت ابو بکر کے دور خلافت اور اس کے واقعات سے جہاں آشنا تھے وہاں وہ شری اور دینی امور میں مدہانت کے لئے ہرگز تیار نہ تھے تو جب حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے تین طلاقوں کے تین ہی ہونے کا حکم دیا تو ہزاروں کی تعداد میں موجود حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کسی ایک نے بھی اسے رد نہ کیا اور اسے خلاف سنت نبوی اور مخالف طریقہ صدیقی نہ کہا بلکہ سب نے بالاتفاق اسے تسلیم کیا۔ گویا تین طلاقوں کے تین ہی ہونے پر موجود صحابہ کرام کا اجماع منعقد ہو گیا۔ اب اس اتفاق و اجماع کو دیکھا جائے تو بیک جنبش قلم اسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے کہہ کر تسلیم نہ کرنے کے مفاسد کھل کر سامنے آئیں گے اور سوال پیدا ہوگا کہ ان صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی بات کے بارے میں یہ دیکھنا پڑے گا کہ ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پورے دور خلافت اور خلافت فاروقی کے ابتدائی دو سالوں تک تو ان کی بات قابل تسلیم تھی لیکن انہی حضرات کی خلافت فاروقی کے دو سال بعد والی بات قابل قبول نہیں۔ تو پوچھا جاسکتا ہے کہ یہ تعقیب کس نے کی ہے؟

علاوہ ازیں حضور ﷺ کا ایک ارشاد گرامی جب ہم دیکھتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: "میری امت گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی"۔ آپ کا یہ ارشاد جب عام امت مسلمہ کے بارے میں ہے تو حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اتفاق و اجماع کو گمراہی پر اکٹھا

ہونا، جانتا انتہائی دیدہ دلیری ہے اور اس قسم کی دیدہ دلیری ”ابن تیمیہ اور اس کے ہم مشربوں“ سے ہی وقوع پذیر ہو سکتی ہے اس لئے اس جرأت کے بجائے یہ تسلیم کر لینا چاہیے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اعلان پر حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع درست ہے اور قرآن و حدیث کے مطابق ہے۔ اسے ہم یوں بیان کریں گے کہ حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے بہت سے حضرات تین طلاقوں سے واقع ہونے والی حرمت کو پہلے ہی سے جانتے تھے لیکن کچھ دوسرے حضرات سے یہ بات مخفی رہی اور جب حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے تین طلاقوں سے عورت کے حرام ہونے کا اعلان فرمایا تو پہلے سے حرمت کو جاننے والے اس لئے خاموش رہے کہ آپ کا اعلان صحیح ہے اور ضرورت اعلان کی اس لئے بڑی تاکہ جن حضرات کو اس کی حرمت کا علم نہ تھا وہ بھی اس کو جان لیں۔ اس کی تائید صاحب فتح الباری کے الفاظ میں پڑھیے:

فمنقل البيهقي عن الشافعي انه قال يشبه ان يكون ابن عباس علم شيئا نسخ ذلك قال البيهقي ويقويه ماخرجه ابو داود من طريق يزيد النحوي عن عكرمة عن ابن عباس قال كان الرجل اذا طلق امراته فهو احق برجعته وان طلقها ثلاثا فنسخ ذلك.

امام شافعی رضی اللہ عنہ سے جناب امام بیہقی نے نقل فرمایا کہ انہوں نے ارشاد فرمایا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کو کسی طریقہ سے یہ علم ہو گیا ہو کہ تین طلاقوں کا ایک طلاق رجعی واقع ہونا پہلے تھا، بعد میں اسے منسوخ کر دیا گیا۔ امام بیہقی فرماتے ہیں کہ اس شیعہ کو تقویت اس روایت سے ملتی ہے، جسے امام ابو داؤد نے یزید نحوی کے طریقہ سے بیان کیا۔ وہ جناب عکرمہ سے اور وہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ ابن عباس نے فرمایا: کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو صراحۃً طلاق دے دے تو اسے رجوع کا پورا پورا حق ہے۔ اگرچہ اس نے تین طلاقیں ہی دے دی ہوں۔ یہ بات یونہی سچی پھر اسے منسوخ کر دیا گیا۔

قارئین کرام! اس سے معلوم ہوا کہ تین طلاقیں ابتدائی دور میں ایک ہی شمار ہوتی تھیں لیکن بعد میں اسے منسوخ کر دیا گیا اور تین طلاقوں کو تین ہی شمار کیا گیا۔ اگر یوں نہ ہوتا تو یہی ابن عباس رضی اللہ عنہما ہی فتویٰ ہرگز نہ دیا کرتے کہ تین طلاقیں تین ہی ہوتی ہیں بلکہ وہ ان کی ایک طلاق رجعی ہونے کا ہی فتویٰ دیا کرتے۔

جواب دوم: جب کوئی راوی خود اپنی روایت کے خلاف عمل کرتا ہو بلکہ عمل بھی کرتا ہو تو یہ بات ان صورتوں سے خالی نہ ہوگی یا تو اس راوی کو اپنی روایت کی صحت پر یقین و اطمینان نہ ہوگا یا پھر اس کی تشہیح کو وہ جانتا ہوگا۔ صاحب نبراس نے اس بارے میں لکھا ہے:

من احوال الحديث وهو ان راويه اذا عمل بخلافه كان ذلك طعنافي حديثه او دليلا على انه منسوخ او مصروف عن الظاهر لان الاعتماد في صحته كان على الراوي.

(نبراس بر شرح عقائد ص ۲۳ مطبوعہ ملک دین محمد لاہور)

کسی روایت کی صحت کا دار و مدار اس کے راوی پر ہی موقوف ہوتا ہے۔

اس امر کی تشریح امام محمد راوی رحمۃ اللہ علیہ نے یوں فرمائی:

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اس بارے میں عام لوگوں سے خطاب فرمایا جن میں حضور ﷺ کے صحابہ بھی موجود تھے کہ جنہوں نے اس مسئلہ کے بارے میں سب کچھ جان رکھا تھا جو اس سے قبل حضور ﷺ کے دور اقدس میں ہوتا رہا تو ان موجود حضرات میں سے کسی ایک نے بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر انکار نہیں کیا اور نہ ہی اس کے خلاف کوئی واقعہ پیش کیا تو ان تمام کا یہ انداز ایک بہت بڑی حجت اور دلیل ہے کہ جو کچھ پہلے ہوتا رہا وہ منسوخ ہو چکا تھا۔ (یعنی تین طلاقوں کو ایک رجعی طلاق قرار دیا جانا منسوخ ہو چکا تھا) کیونکہ جب حضور ﷺ کے اصحاب کا اجتماعی اور متفقہ طور پر کوئی کام کرنا ایک درجہ رکھتا ہے کہ اس کے ساتھ حجت پکڑنا واجب ہو جاتا ہے تو پھر اسی طرح ان تمام حضرات کا کسی قول پر اتفاق و اجماع کر لینا بھی واجب حجت کا تقاضا کرتا ہے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے جو روایت ”صحیح مسلم“ اور ”مسند امام احمد بن حنبل“ میں موجود ہے وہ منسوخ ہو چکی تھی کیونکہ ایک تو خود حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا فتویٰ اس کے خلاف دوسرا صحابہ کرام کا قوی اجماع اس کے خلاف ہے اور حضرات صحابہ کرام کا یہ اجماع تسلیم کرنا اور حجت کے قابل ہونا واجب و مسلم ہے ورنہ یہ کہنا پڑے گا کہ ان حضرات کا اجماع ”اجماع علی الباطل“ ہے جو کہ عقلاً و نقلاً باطل ہے۔

جواب سوم: حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مذکورہ مسئلہ میں روایت کرنے میں آپ کے بہت سے شاگرد حضرات ہیں جن میں سے ایک جناب طاؤس بھی ہیں لیکن جناب طاؤس تنہا ہی وہ راوی ہیں جو تین طلاقوں کا ایک ہونا بیان کرتے ہیں ورنہ ان کے دوسرے ساتھی یعنی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کرنے والے ان کے خلاف ہیں۔ وہ تین طلاقوں کا تین ہونا ہی روایت کرتے ہیں لہذا جناب طاؤس کی روایت کو ترجیح نہ ہوگی۔ امام بیہقی نے اس امر کو یوں بیان فرمایا:

عن محمد بن ایاس بن کبیر سے روایت ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو نکاح کے بعد طلق کرنے سے قبل ہی تین طلاقیں دے دیں پھر اس نے چاہا کہ اس سے نکاح کرے۔ وہ فتویٰ پوچھنے آیا تو میں اس کے ساتھ اس کے سوال کے سلسلہ میں چل پڑا۔ اس نے حضرت ابو ہریرہ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم دونوں سے یہ مسئلہ پوچھا۔ دونوں نے اسے کہا کہ ہمارا فتویٰ یہ ہے کہ تو اب عورت سے نکاح نہیں کر سکتا جب تک وہ تیرے سوا کسی اور سے شادی نہ کرے۔ (پھر وہ طلاق دے اور عدت گزر جائے) راوی بیان کرتے ہیں کہ اس نے تین طلاقیں ایک ہی مرتبہ دی تھیں۔

وخطب عمر رضی اللہ عنہ بذالک الناس جميعا وفيهم اصحاب رسول الله ﷺ رضی اللہ عنہم الذین قد علموا ماتقدم من ذالک فی ذالک فی زمن رسول الله ﷺ فلم ينكره عليه منهم منكر ولم يدفعه دافع فكان ذالک اكبر الحججة فی نسخ ماتقدم من ذالک لانه لما كان فعل اصحاب رسول الله ﷺ جميعا فعلا یجب به الحججة كان كذالک ایضا اجماعهم علی القول اجماعا یجب به الحججة.

(لحاوی شریف ج ۳ ص ۵۶ باب الرجل یطلق امرأته طلاقاً ثلاثاً

مطبوعہ بیروت)

عن محمد بن ایاس بن البکیر انه قال طلق رجل امراته فلانا قبل ان یدخل بها ثم بداله ان ینکحها فجاء یتستفی فذهبت معه اسئل له. فسأل اباهریرة وعبد الله بن عباس عن ذالک فقالا له لانسری ان تنکحها حتی تزوج زوجا غیرک قال فانما کان طلق ایها واحد فقال ابن عباس انک ارسلت من یدک ماکان لک من فضل فہذہ روایة سعید بن جبیر وعطاء بن ابی رباح ومجاهد وعکرمة وعمرو بن دینار ومالك ابن الحارث

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے جو تجھے اختیار دیا تھا وہ تو نے اپنے ہاتھ سے نکال دیا ہے۔ یہی روایت سعید بن جبیر، عطاء بن ابی رباح، مجاہد، عکرمہ، عمرو بن دینار، مالک ابن الحارث اور محمد بن ابی اسحاق بن بکیر نے بھی بیان کی ہے اور ہم نے معاویہ بن ابی عیاش انصاری سے ایک روایت حضرت ابن عباس سے ذکر کی ہے کہ حضرت عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے تین طلاقوں کے لاگو ہونے کا فتویٰ دیا اور ان کو نافذ کر دیا۔

ومحمد بن ایاس بن البکیر ورویناہ عن معاویہ بن ابی عیاش الانصاری کلہم عن ابن عباس انہ اجاز الطلاق الثلاث واماہن۔
(تبیخی شریف ج ۷ ص ۳۳۸ کتاب البطلع والطلاق مطبوعہ حیدر آباد دکن)

امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ مزید فرماتے ہیں کہ ”جناب طاؤس والی روایت من جملہ ان روایات میں سے ہے جس میں امام بخاری اور مسلم کا اختلاف ہے۔ وہ اس طرح کہ امام مسلم نے اسے ذکر فرمایا لیکن امام بخاری نے اسے ذکر نہیں فرمایا۔ امام بخاری نے اسے کیوں نہیں ذکر کیا؟ اس کی وجہ یہ نظر آتی ہے کہ جب حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اس بارے میں روایات کو دیکھا گیا تو آپ کے تمام شاگردوں میں سے صرف ایک جناب طاؤس ہی ایسے نظر آتے ہیں جو تین طلاقوں کے ایک ہی ہونے کی روایت کرتے ہیں۔ بقیہ تمام حضرات تین طلاقوں کے تین ہی ہونے کی روایات کرتے ہیں۔ اس بنا پر امام بخاری نے اس تہا روایت کو ترک کر دیا۔“

(تبیخی ج ۷ ص ۳۳۷)

علامہ ابن ترکمانی علی محمد اپنی مشہور تصنیف ”جوہر التقی“ میں روایات طاؤس کے ناقابل عمل ہونے کی بات اپنے انداز میں تحریر کرتے ہیں۔ ان کی دلیل خود ان کی اپنی زبانی ملاحظہ فرمائیے:

ان قول طاؤس ان ابا الصہباء دلیل علی ان ابا الصہباء لہ مدخل فی روایة هذا الحدیث عند البیہقی و ابو الصہباء من روی عنہم مسلم دون البخاری وتکلموا فیہ قال الذہبی فی الکاشف قال النسائی ضعیف فعلی هذا یحتمل ان البخاری ترک هذا الحدیث لاجل ابی الصہباء و ذکر صاحب الاستذکار ان هذه الروایة وهم و غلط لم یعرج علیہا احد من العلماء وقد قیل ابو الصہباء لایعرف فی موالی ابن عباس و طاؤس یقول ان ابا الصہباء مولاه سالہ عن ذالک ولا یصح ذالک عن ابن عباس لروایة التفات عنہ خلافہ ولو صح عنہ ماکان قولہ حجة علی من هو من الصحابة اجل واعلم منه وهم عمرو عثمان و علی و ابن مسعود و ابن عمر و غیرہم۔
(جوہر التقی بر حاشیہ بیہقی ج ۷ ص ۳۳۷ - ۳۳۸ باب من جعل

امام بیہقی کے نزدیک جناب طاؤس کا روایت کرتے وقت ”ان ابا الصہباء“ کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ ابو الصہباء کا اچھا خاصا اس روایت میں دخل ہے اور ابو الصہباء وہ راوی ہے کہ جس سے امام مسلم نے تو روایت ذکر کی ہے لیکن امام بخاری نے اس کی کوئی روایت ذکر نہ فرمائی۔ علماء نے اس پر جرح بھی کی ہے۔ امام ذہبی نے کاشف میں کہا کہ امام نسائی اسے ضعیف کہتے ہیں تو اس جرح کے پیش نظر یہ احتمال موجود ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کو صرف ابو الصہباء کی وجہ سے ترک کیا ہے اور صاحب استذکار نے ذکر کیا ہے کہ ابو الصہباء والی مذکورہ روایت وہم اور غلط ہے۔ اس پر کسی عالم نے دھیان نہیں دیا اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ابو الصہباء کا حضرت ابن عباس کے موالی میں سے ہونا غیر معروف ہے اور طاؤس کا کہنا ہے کہ ابو الصہباء ان کا مولیٰ ہے اور اس نے ان سے پوچھا اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ روایت کرنا صحیح نہیں کیونکہ ثقہ راویوں نے ان سے ہی ان کے خلاف روایت کی ہے اور اگر ابو الصہباء کی روایت کو تسلیم بھی کر لیا

ان قول طاؤس ان ابا الصہباء دلیل علی ان ابا الصہباء لہ مدخل فی روایة هذا الحدیث عند البیہقی و ابو الصہباء من روی عنہم مسلم دون البخاری وتکلموا فیہ قال الذہبی فی الکاشف قال النسائی ضعیف فعلی هذا یحتمل ان البخاری ترک هذا الحدیث لاجل ابی الصہباء و ذکر صاحب الاستذکار ان هذه الروایة وهم و غلط لم یعرج علیہا احد من العلماء وقد قیل ابو الصہباء لایعرف فی موالی ابن عباس و طاؤس یقول ان ابا الصہباء مولاه سالہ عن ذالک ولا یصح ذالک عن ابن عباس لروایة التفات عنہ خلافہ ولو صح عنہ ماکان قولہ حجة علی من هو من الصحابة اجل واعلم منه وهم عمرو عثمان و علی و ابن مسعود و ابن عمر و غیرہم۔
(جوہر التقی بر حاشیہ بیہقی ج ۷ ص ۳۳۷ - ۳۳۸ باب من جعل

الثلاث واحدہ مطبوعہ حیدرآباد دکن

جائے تو بھی ان کا قول ان صحابہ کرام کے قول پر حجت نہ بنے گا، جو علم و فضل میں اس سے کہیں آگے ہیں۔ ان میں سے حضرت عمر بن خطاب، حضرت عثمان، حضرت علی المرتضیٰ، حضرت ابن مسعود اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم وغیرہ بھی ہیں۔

اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ابوطاؤس کی روایت سند کے اعتبار سے مضبوط نہیں کیونکہ ایک راوی مجرد ہے لہذا قابل حجت نہیں۔

جواب چہارم:

وفى الجملة فالذى وقع فى هذه المسئلة نظير ما وقع فى مسئلة المتعة سواء اعنى قول جابر انها كانت تفعل فى عهد النبى ﷺ و ابى بكر وخلافة عمر قال ثم نهانا عمر عنها فانتهينا فالراجع فى الموضوعين تحريم المتعة و ايقاع الثلاث الاجماع الذى انعقد فى عهد عمر على ذالك ولا يحفظ ان احدا فى عهد عمر خالفه فى واحدة منها وقد دل اجماعهم على وجود ناسخ وان كان خفى عن بعضهم قبل ذالك حتى ظهر لجمعهم فى عهد عمر.

(فتح الباری ج ۹ ص ۲۹۹ باب من جوز الطلاق الثلاث مطبوعہ مصر)

مختصر یہ کہ تین طلاقوں کے مسئلہ میں جو روایتیں ملتی ہیں۔ یہ مسئلہ بالکل متعہ سے ملتا جلتا ہے۔ دونوں کی صورت حال برابر ہے۔ میری مراد یہ ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ متعہ حضور ﷺ کے دور اور ابوبکر صدیق کے زمانہ خلافت اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت کے ابتدائی ایام میں جائز رہا پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ہمیں اس سے منع فرمایا تو ہم رک گئے لہذا ان دونوں مسئلہ جات میں ترجیح اسی کو ہے کہ متعہ حرام ہے اور تین طلاقیں بیک وقت دینے کی صورت میں تین ہی واقع ہو جاتی ہے کیونکہ ان دونوں باتوں پر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں اجماع منعقد ہو چکا ہے اور ایسا کوئی ایک شخص بھی نہیں ملتا جس نے ان دونوں کی مخالفت کی ہو۔ ان حضرات کے اجماع نے اس پر دلالت کر دی کہ ان دونوں کا تاسخ موجود تھا۔ اگرچہ بعض حضرات سے وہ پوشیدہ تھا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں ان کو بھی اس کا علم ہو گیا۔

تاریخ کرام! صاحب فتح الباری نے تین طلاقوں کے انعقاد کو اسی طرح کے ایک مسئلہ کی نظیر سے سمجھایا ہے یعنی جس طرح جناب طاؤس کی روایت طلاق ثلاثہ کے بارے میں ہے۔ اسی طرح حضرت جابر کی روایت متعہ کے متعلق ہے۔ دونوں فرماتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب کے ابتدائی دور خلافت تک ایسا ہی ہوتا رہا لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دونوں کا معاملہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں اتفاق سے حل فرمایا چونکہ ان دونوں مسئلہ جات کی تیسخ کا بعض کو تو علم تھا لیکن بعض سے مخفی تھا اس لئے آپ نے سب پر آشکارا فرمایا تو جس طرح متعہ کی حرمت متفق علیہ ہے، اسی طرح بیک وقت تین طلاقیں تین ہی واقع ہونے بھی تمام صحابہ کرام نے اتفاق فرمایا اور ان کا اتفاق اس امر کی دلیل ہے کہ یہ حکم متعہ کی طرح لازمی اور یقینی ہے۔ یہ تو نہیں ہو سکتا کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ محض اپنی رائے سے ایک حکم شرعی کو تبدیل کر دیں کیونکہ یہ عقائد و تقاضا ناممکن ہے۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

امروم کے جوابات

امروم یہ تھا کہ بروایت امام احمد حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے بیان کیا کہ رکانہ نے اپنی بیوی کو ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دیں، پچھتاتے پر حضور ﷺ کی بارگاہ میں حاضر ہوا، آپ نے اسے رجوع کا اختیار دیا اور فرمایا: یہ ایک طلاق ہے تو رکانہ نے رجوع کر لیا لہذا معلوم ہوا کہ تین طلاقیں ایک ہی مجلس میں دینا اس سے صرف ایک ہی رجعی طلاق واقع ہوتی ہے۔

اس روایت کے محدثین کرام نے مختلف جوابات ذکر فرمائے ہیں جو درج ذیل ہیں:

جواب اول: روایت مذکورہ کے راوی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما ہیں اور آپ کا اپنا ذاتی فتویٰ ہے کہ تین طلاقیں دی جائیں تو تین ہی واقع ہوتی ہیں۔ اس کا تفصیلی ذکر گزر چکا ہے لہذا جب روایت مذکورہ کے راوی کا عمل اس کے خلاف ہو تو وہ روایت قابل حجت نہیں رہتی۔

جواب دوم: امام احمد کی مذکورہ روایت پر جرح بھی کی گئی ہے اور اس کا متن بھی محدثین کے نزدیک مضطرب ہے۔ حضرت رکانہ کے تین طلاقیں دینے پر امام احمد نے اپنی مسند میں صراحت فرمائی جبکہ ”ابوداؤد“، ”ترمذی“ اور ”ابن ماجہ“ میں انہی کے متعلق تین طلاقوں کی بجائے ”بتہ“ طلاق کا لفظ موجود ہے، ساتھ ہی یہ بھی آیا ہے کہ حضور ﷺ نے ان سے ”بتہ“ کے متعلق دریافت فرمایا کہ تمہارے نزدیک اس سے کیا مراد ہے؟ رکانہ نے عرض کیا ایک طلاق، حضور ﷺ نے اس پر ارشاد فرمایا: کہ کیا تو قسمیہ کہتا ہے کہ میری مراد ایک ہی طلاق ہے؟ رکانہ نے عرض کیا یا رسول اللہ! میری مراد اس سے ایک ہی طلاق ہے لہذا جب ”بتہ“ سے مراد ایک طلاق لی جائے تو رجوع کا مسئلہ کچھ میں آتا ہے۔

نوٹ: لفظ ”بتہ“ سے ایک طلاق کون سی ہوتی ہے؟ امام شافعی رضی اللہ عنہ کے نزدیک ایک طلاق رجعی اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک ایک بائنہ ہوتی ہے۔ اس لئے دونوں کے اقوال کے پیش نظر رجوع بھی دو طرح کا ہو سکتا ہے۔ ایک یہ کہ بغیر نئے نکاح پڑھے کسی طرح رجوع کر لیا جائے جیسا کہ طلاق رجعی میں ہوتا ہے۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے یا تجدید نکاح کے ذریعہ (حلالہ کے بغیر) رجوع کیا جائے۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے۔ بہر حال لفظ ”بتہ“ سے طلاق ایک ہی ہوتی، اس لئے حضرت رکانہ کے مسئلہ سے تین طلاقیں دینا اور پھر ان کو ایک رجعی بنانا ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا۔ متن میں اضطراب بہر حال موجود ہے۔ امام احمد نے تین طلاقیں دینے کی روایت کی اور ابوداؤد وغیرہ نے ”بتہ“ لفظ کے ساتھ طلاق دینے کو ذکر کیا۔ علاوہ ازیں لفظ ”بتہ“ کے ساتھ طلاق دینے کی اسناد امام ابوداؤد کے نزدیک تین مختلف ہیں اور ترمذی اور ابن ماجہ نے بھی اسے ذکر کیا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

عن عبد اللہ ابن علی بن یزید بن رکانة عن ابیہ عن جده انه طلق امراته البتة فاتی رسول اللہ ﷺ فقال ما اردت قال واحدة قال اللہ قال اللہ قال هو علی ما اردت.

(ابوداؤد ج ۱ ص ۳۰۰ کتاب الطلاق باب فی البتہ مطبوعہ سعید ایڈ کینی کراچی)

عبد اللہ بن علی بن یزید بن رکانہ اپنے باپ سے وہ اپنے دادا سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں (رکانہ) نے اپنی بیوی کو ”طلاق بتہ“ دے دی پھر حضور ﷺ کے ہاں حاضر ہو کر واقعہ عرض کیا۔ آپ نے پوچھا کہ تو نے (لفظ بتہ سے) کیا مراد لی ہے؟ عرض کی ایک طلاق، آپ نے فرمایا: قسمیہ کہتے ہو؟ کہنے لگا جی قسمیہ عرض کرتا ہوں اس پر آپ نے فرمایا: وہ ویسی ہی واقع ہوئی جس کا تو نے ارادہ کیا۔

حدثنا ہناد اخبرنا قبيصة عن جرير بن حازم عن الزبير بن سعد عن عبد الله بن يزيد بن رکانة ہمیں ہناد نے جناب قبيصة سے خبر دی وہ جریر بن حازم سے اور وہ زبیر بن سعد سے بیان کرتے ہیں اور وہ عبد اللہ بن یزید بن

رکانہ سے وہ اپنے والد اور وہ اپنے دادا سے بیان کرتے ہیں کہ میں حضور ﷺ کی بارگاہ میں حاضر ہوا اور عرض کیا یا رسول اللہ! میں نے اپنی بیوی کو "طلاق" بتے دے دی ہے۔ آپ نے ارشاد فرمایا تو نے "بتے" سے کیا مراد لی ہے؟ عرض کی ایک طلاق ارشاد فرمایا: قسمیہ کہتے ہو؟ کہنے لگا قسمیہ عرض کرتا ہوں اس پر آپ نے فرمایا: جو تمہاری مراد ہے وہی طلاق ہوئی ہے۔

عن ابیہ عن جدہ قال اتیت النبی ﷺ فقلت یا رسول اللہ ﷺ انی طلقت امراتی البتہ قال فما اردت بها قلت واحدة قال واللہ قلت واللہ قال فہو ما اردت۔

(ترمذی شریف ج ۱ ص ۱۳۰ باب ما جاء فی الرجل ینزل امرأۃ لبتہ بہ مطبوعہ ابن کثیر کراچی)

قارئین کرام! روایت بالا سے جہاں حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ کی مراد کی تصریح ملتی ہے وہیں یہ بات بھی نظر آتی ہے کہ ایک مجلس میں ایک نبی لفظ سے تین طلاقیں دینے کی گنجائش ہے۔ اگر تین طلاقوں کی گنجائش نہ ہوئی اور اس کا جواز نہ ہوتا تو حضور ﷺ جناب رکانہ رضی اللہ عنہ سے استفسار نہ فرماتے کہ "لفظ بتے" سے تیری کیا مراد ہے؟ یعنی تو نے اس سے ایک دو یا تین طلاقیں کیا مراد لیا ہے؟ جس کے جواب میں انہوں نے عرض کیا کہ میری مراد ایک طلاق ہے۔ اس پر حضور ﷺ نے ان سے قسم لی جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ ایک لفظ سے تین طلاقیں مراد لینا جائز ہے اور اس کی گنجائش ہے اگر ایسا جائز نہ ہوتا تو آپ قسم نہ لیتے بلکہ صاف صاف فرمادیتے کہ ایک طلاق ہوئی ہے۔ رسول کریم ﷺ کا حضرت رکانہ سے "بتے" سے مراد دریافت فرمانا اور اس پر قسم لینا اس امر کی واضح دلیل ہے کہ لفظ واحد سے تین طلاقیں مراد لینا جائز ہیں اور یہ تینوں مؤثر بھی ہو جائیں گی۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ ایک لفظ سے تین طلاقیں دینے والے کی خوب سرزنش فرماتے اور اس کی تینوں طلاقوں کو نافذ فرمادیتے۔ مسئلہ زیر بحث میں "مسند امام احمد بن حنبل" میں مذکور روایت سے تین طلاقوں کو ایک ثابت کیا گیا اور رجوع کی گنجائش دی گئی۔ ابن تیمیہ نے اس روایت کو "ابوداؤد"، "ترمذی" اور "ابن ماجہ" کی بتہ والی روایت پر ترجیح دی ہے حالانکہ ابن تیمیہ کا ایسے کرنا درست نہیں۔ اس کی تردید خود امام ابوداؤد نے بھی واضح الفاظ میں کی ہے کیونکہ "مسند امام احمد" والی روایت کا ایک راوی ابن جریج ہے۔

امام ابوداؤد کے الفاظ پیش خدمت ہیں:

امام ابوداؤد نے فرمایا: کہ جس حدیث میں لفظ "بتے" وارد ہے وہ ابن جریج کی اس روایت سے زیادہ صحیح ہے جس میں حضرت رکانہ کا اپنی بیوی کو تین طلاقیں دینے کا ذکر ہے کیونکہ وہ ان کے گھر کے افراد ہیں اور وہ حقیقت حال کو ان سے بہتر جانتے ہیں اور ابن جریج کی حدیث کو اسے انہوں نے بعض ابورافع سے بیان کیا ہے اور انہوں نے مکرر مدعا اور انہوں نے ابن عباس سے بیان کیا ہے۔

قال ابوداؤد هذا اصح من حدیث ابن جریج ان رکانة طلق امراته ثلاثا لانہم اهل بیتہ وهم اعلم بہ وحدیث ابن جریج رواہ عن بعض بنی ابی رافع عن عکرمة عن ابن عباس۔

(ابوداؤد شریف ج ۱ ص ۳۰۱ کتاب الطلاق لبتہ مطبوعہ سعید اینڈ

کثیر کراچی)

اعتراض

ابن تیمیہ نے اپنے "فتاویٰ" ج ۳ ص ۱۵ پر امام ابوداؤد اور امام ترمذی کی روایت پر ایک اعتراض کیا ہے۔ وہ یہ کہ اس روایت میں کچھ راوی ایسے ہیں جن کا لقب ہوتا معلوم نہیں۔ لہذا وہ مجہول ہوئے اور مجہول راویوں کی روایت قابل ترجیح نہیں ہوتی اس لئے ان دونوں کتب حدیث کی روایت "مسند امام احمد بن حنبل" کی روایت کے مقابلہ میں راجح نہیں ہو سکتی۔

جواب: ابن تیمیہ نے مذکورہ دونوں کتب حدیث کے جن راویوں کی ثقاہت کے نامعلوم ہونے کا ذکر کیا اس کے لئے کوئی حوالہ کوئی دلیل ذکر نہیں کی۔ اس لئے یہ ابن تیمیہ کا الزام محض الزام ہے۔ ابن تیمیہ نے اس مقام پر امام بخاری کا نام ذکر کیا کہ انہوں نے اس

روایت کو ضعیف اور اس کے راویوں کا ضعف بیان کیا ہے۔ اس کے برعکس ہم نے حافظ ابن حجر عسقلانی کی کتاب ”اللسلخیص البسحر“ (ج ۳ ص ۲۱۳ مطبوعہ مصر) میں یہ لکھا دیکھا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”مسند امام احمد بن حنبل“ کی روایت کو مضطرب اور معلل کہا ہے اور علامہ ابن عبد البر نے ”تمہید“ میں اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے اور ابن جوزی اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں صحیح نہیں کیونکہ اس کا ایک راوی ابن اسحاق سخت مجروح ہے اور دوسرا راوی داؤد اس سے بھی زیادہ ضعیف ہے۔ امام ابن حبان کا کہنا ہے کہ ابن اسحاق کی روایت سے اجتناب واجب ہے۔ اس کے علاوہ علامہ ابوبکر بھصا ص رازی نے اسی ”مسند امام احمد بن حنبل“ والی روایت کے بارے میں ”احکام القرآن“ ص ۳۸۸ پر لکھا ہے۔ وقد قبل ان هذين البخيرين هنكرا ان کہا گیا ہے کہ یہ دونوں خبریں (حضور ﷺ اور ابوبکر صدیق کے دور خلافت اور عمر بن خطاب کے ابتدائی دو سالوں تک تین طلاقیوں کا ایک ہونا اور جناب رکانہ کا اپنی بیوی کو تین طلاقیں بیک وقت دینا) منکر ہیں۔ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ ”فتح القدیر“ میں لکھتے ہیں کہ رکانہ کی تین طلاقیوں والی حدیث منکر ہے اور صحیح وہ ہے جسے ابوداؤد اور ابن ماجہ نے ذکر کیا ہے۔ (فتح القدیر ج ۳ ص ۳۳۱ مطبوعہ نور یہ رضویہ کھنر)

قارئین کرام! ابن تیمیہ نے جو مسند امام احمد بن حنبل کی روایت سے یہ ثابت کیا ہے کہ ”تین طلاقیں دی جائیں تو ان سے ایک ہی واقع ہوتی ہے“۔ یہ درست نہیں کیونکہ روایت مذکورہ منکر ہے اور اس کے مقابلہ میں ابوداؤد اور ترمذی والی روایت زیادہ صحیح ہے جس میں تین طلاقیں کی بجائے ”بتہ“ کا لفظ آیا ہے۔ رہا یہ معاملہ کہ ابن تیمیہ نے ابوداؤد اور ترمذی والی روایت کے رداۃ کو مجہول کہا۔ ہم اس کے متعلق امام ترمذی کی روایت میں موجود راوی حضرات کے متعلق اسماء الرجال کے حوالہ سے ثقہ یا غیر ثقہ ہونا بیان کر دیتے ہیں۔ روایت مذکورہ میں پانچ راوی ہیں۔ ہناد، قبیصہ، جریر بن حازم، زبیر بن سعید، عبد اللہ بن علی بن یزید بن رکانہ۔

پہلے راوی ہناد کے حالات

ہناد کے ثقہ اور قابل اعتماد ہونے کا واضح ثبوت یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مبارک، عبد السلام بن حرب، یزید بن عیاش، ابن عیینہ اور کعب وغیرہ اس پائے کے محدثین کرام جناب ہناد سے روایت کرتے ہیں۔ ابن حجر نے لکھا کہ جناب ہناد سے امام بخاری، ابو حاتم، ابوزرعہ، ابن ابی دنیا وغیرہ محدثین کرام نے روایت کی، پھر لکھا کہ امام احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ ہناد کو لازم پکڑو۔ ابو حاتم نے کہا کہ وہ بہت سچے ہیں۔ قتیبہ نے کہا کہ جناب کعب رحمۃ اللہ علیہ جس قدر جناب ہناد کی تعظیم کرتے تھے اتنی کسی دوسرے کی نہیں کرتے تھے۔ امام نسائی نے ان کو ثقہ بتایا اور امام ابن حبان نے بھی ان کو ثقہ رداۃ میں ذکر کیا ہے۔

(تہذیب التہذیب ج ۱۱ ص ۷۱۷ حرف با مطبوعہ حیدرآباد دکن)

دوسرے راوی قبیصہ کے حالات

قبیصہ کے ثقہ اور معتبر ہونے کا ثبوت یہ ہے کہ یہ روایت کرتے ہیں جناب ثوری، شعبہ، وکعب، حماد بن سلمی وغیرہ ایسے محدثین کرام سے جن کی ثقاہت و نقاہت مسلم ہے پھر ان سے آگے روایت کرنے والوں میں امام بخاری، ابوبکر بن شیبہ، محمود بن غیلان، عثمان بن ابی شیبہ، محمد بن یونس نسائی، احمد بن حنبل اور ابوقدامہ سرحسی وغیرہ ثقہ محدثین ہیں۔ ابن حجر نے ان کے متعلق لکھا کہ حافظ ابوزرعہ سے جناب قبیصہ اور ابونعیم کے بارے میں پوچھا گیا۔ انہوں نے فرمایا کہ دونوں میں سے جناب قبیصہ افضل ہیں۔ ابن ابی حاتم اپنے والد سے بیان کرتے ہیں کہ میں نے جب ان سے جناب قبیصہ کے بارے میں پوچھا تو فرمایا: وہ انتہائی سچے ہیں۔ اسحاق بن یسار کا کہنا ہے کہ میں نے شیوخ میں ان کا کوئی ہم سر نہیں پایا۔ امام نسائی کہتے ہیں کہ ان سے روایت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ابن ہمام نے ان کا شمار ثقہ راویوں میں کیا ہے اور امام نووی نے اس پر جزم کا اظہار فرمایا کہ جناب قبیصہ ثقہ، صدوق اور کثیر الحدیث راوی ہیں اور ان سے امام بخاری نے جو اہلس روایات ذکر فرمائی ہیں۔ (تہذیب التہذیب ج ۸ ص ۳۲۹ مطبوعہ حیدرآباد دکن)

تیسرے راوی جریر بن حازم کے حالات

جریر بن حازم سے بہت سے محدثین نے روایت کی ہے۔ جن میں اعمش، ابن مبارک، کعب، قطان اور ابن لہیعہ ایسے بزرگ محدثین شامل ہیں۔ ابن جریر نے ان کے بارے میں کہا ہے کہ جناب قرار بیان کرتے ہیں کہ مجھے شعبہ نے کہا کہ تم پر جریر بن حازم کی اتباع لازم ہے اور تمہیں اس کی گفتگو لازماً سن کر یاد رکھنی چاہیے۔ جریر کے صاحبزادے وہب سے جناب محمود بن غیلان بیان کرتے ہیں کہ جناب شعبہ میرے والد صاحب کے پاس آتے اور ان سے اعمش کی حدیث کے بارے میں شعبہ میرے والد صاحب کے پاس آتے اور ان سے اعمش کی حدیث کے بارے میں پوچھتے کہ جب میرے والد ان کو حدیث بیان کرتے تو شعبہ نے کہا، اللہ کی قسم! میں نے اعمش سے اسی طرح سنا ہے، علی بن مہدی روایت کرتا ہے، ابن مہدی کہتا ہے کہ جریر بن حازم میرے نزدیک قرہ بن خالد محدث سے زیادہ مضبوط ہے اور موسیٰ کہتے کہ میں نے جناب حماد کو دیکھا کہ وہ جس قدر ابن حازم کی تعظیم کرتے ہیں کسی اور کی نہیں کرتے۔ عثمان داری نے ابن معین سے نقل کیا کہ یہ ثقہ ہیں۔ دوری کہتے ہیں کہ میں نے یحییٰ سے پوچھا کہ ابن حازم اور ابوالاشیبہ ان دونوں میں سے کس کی روایت بہتر ہے؟ انہوں نے کہا کہ جریر ابن حازم کی روایت احسن اور سند ہے۔ ابن ابی شیبہ، ابن معین سے روایت کرتے ہیں کہ جریر راوی جناب ابن ابی ہلال سے زیادہ ثقہ ہے۔ عبد اللہ بن احمد نے کہا کہ میں نے ابن معین سے سنا۔ ان کے بارے میں سوال کیا گیا۔ انہوں نے فرمایا ان کی روایت میں کوئی خوف نہیں ہے اور یہی بات امام نسائی نے بھی کہی ہے۔ ابوحاتم کہتے ہیں کہ ابن حازم سچے اور نیک آدمی ہیں۔ امام شعبہ فرماتے ہیں کہ میں نے دو آدمیوں سے بڑھ کر کوئی حافظ الحدیث نہیں دیکھا۔ ان میں سے پہلا جریر بن حازم اور دوسرا اشام الاستوائی ہے اور ساجی نے بھی انہیں سچا کہا۔ احمد بن صالح نے انہیں ثقہ قرار دیا اور بزار نے بھی اپنی سند میں ان کی ثقاہت بیان فرمائی۔ ابن مدینی کہتے ہیں کہ میں نے ابن مہرہ سے سنا وہ کہتے تھے کہ میرے نزدیک قرہ بن خالد سے جریر بن حازم زیادہ ثقہ ہیں۔ (تہذیب المعجم ص ۲۶۹-۲۷۰ حرف جم مطلوبہ حیدرآباد دکن)

چوتھے راوی زبیر ابن سعید کے حالات

ان سے بڑے بڑے محدثین کرام نے روایت کی ہے۔ ان سے جریر بن حازم، ابن مبارک، سعید بن زکریا المدینی اور عبد اللہ بن حارث مخزومی وغیرہ نے روایت کی ہے۔ دوری نے ابن معین سے نقل کیا ہے کہ ابن معین نے زبیر ابن سعید کو ثقہ راویوں میں شمار کیا ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ یہ معتبر ہیں اور ابن حبان نے ان کو ثقہ حضرات میں شمار کیا ہے۔ (تہذیب المعجم ص ۳۱۵ حرف زاء)

پانچویں راوی عبد اللہ بن علی بن یزید کے حالات

یہ یزید کا نواسہ ہے جو اپنے والد سے روایت کرتا ہے۔ ابن حبان نے ان کو ثقہ میں شمار کیا ہے۔

(تہذیب المعجم ص ۳۱۵ حرف زاء)

قارئین کرام! طلاق ”بتہ“ والی روایت کہ جس کو ابن تیمیہ نے باعتبار راویوں کے مجہول کہا تھا۔ اس کے پانچوں راوی ثقہ اور معتبر ہیں اور اس کی سند بھی نہایت مضبوط اور کامل ہے لہذا ان ثقہ راویوں پر عدم ثقاہت یا مجہول الحال ہونے کا التزام دھرتا عدل و انصاف اور صداقت سے بہت دور ہے۔ ”ترمذی شریف“ میں مذکورہ طلاق بتہ والی روایت کے راویوں کے ہم نے حالات بیان کئے۔ اسی روایت کی توثیق ہم ”اعلاء السنن“ کی عبارت ذیل میں درج کرتے ہیں:

ثم كيف يقال انهم مجهولون اذا كان الراوي هو الشافعي الامام الناقد البصير وهو اعرف باهل جبکہ اس کی روایت کرنے والوں میں حضرت امام شافعی رضی اللہ عنہ

بیٹہ من حازم وغیرہم ومع هذا فقد صرح الشافعی بان محمد بن علی بن شافع عمه ثقة كما صرح به فی التهذیب و عبد الله بن علی بن سائب قال فی بذل المجهود قال فی الخلاصة وثقه الشافعی و نافع ابن عجبیر ذكره ابن حبان فی الثقات و كذا ذکر حبان وغیره فی الصحابة خلاف التهذیب۔
(اعلاء السنن ج ۱ ص ۱۷۱ کتاب الطلاق مطبوعه دائرة القرآن کراچی)

بھی ہیں جو عظیم ناقد اور صاحب بصیرت ہیں اور وہ رکانہ کے گھر والوں اور خاندان کو حازم وغیرہ سے کیس زیادہ بہتر جانتے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ نے اس کی تصریح فرمائی ہے کہ محمد بن علی بن شافع کے چچا ثقہ ہیں جیسا کہ تہذیب میں اس کی تصریح موجود ہے اور عبد اللہ بن علی بن سائب کے متعلق بذل المجہود میں بحوالہ خلاصہ لکھا ہے کہ امام شافعی نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے اور نافع ابن عجبیر کو ابن حبان نے ثقہ راویوں میں شمار کیا ہے۔ یونہی ابن حبان وغیرہ نے انہیں صحابہ میں ذکر کیا ہے تہذیب کے خلاف۔

اس توثیق سے صاف ظاہر ہے کہ ”بتہ“ والی روایت اپنے روادے کے اعتبار سے مجہول نہیں ہے بلکہ تمام کے تمام روادے ثقہ ہیں۔ اس لئے ابن تیمیہ کا اس روایت کو مجہول کہنا بھی غلط ہوا اور اس کی وجہ سے اس پر تین طلاق والی روایت کو راجح قرار دینا بھی غلط ہوا کیونکہ یہ بنائے فاسد علی الفاسد کے قبیلہ سے ہے۔ صاحبان بصیرت اور اہل علم دونوں باتوں کا موازنہ کریں گے تو یقیناً ابن تیمیہ کے قول کے خلاف فیصلہ کریں گے۔ ابن تیمیہ نے تین طلاق والی روایت کو راجح کہا حالانکہ اس میں جہالت ہے اور اس نے بتہ والی روایت کو مجہول کہا حالانکہ ”تہذیب التہذیب“ اور ”اعلاء السنن“ کے حوالہ جات اس کی توثیق کرتے ہیں۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ:

- (۱) ”بتہ“ والی روایت پر یہ الزام کہ اس کے راوی مجہول ہیں، غلط ہے۔
- (۲) اگر اسے تسلیم کر لیا جائے تو بھی تین طلاق والی روایت سے ایک طلاق مراد لینا محض وہم ہے۔ جسے ہم بادل لائل ثابت کر چکے ہیں۔
- (۳) تین طلاق کا تین ہی واقع ہو جانا صحیح مرفوع احادیث سے ثابت ہے جیسا کہ ”مجمع الرواۃ“ ج ۴ ص ۳۲۰ اور ”جوہر التعلی بر حاشیہ بیہقی“ ج ۶ ص ۳۳۳ کے حوالہ جات نقل کئے جا چکے ہیں۔
- (۴) تین طلاقوں کے تین ہی واقع ہونے پر ”نسائی“ ج ۲ ص ۹۹ اور ”کتاب الآثار“ ص ۱۰۵ سے بھی آثار صحیحہ اور احادیث صحیحہ ہم پیش کر آئے ہیں۔

(۵) تین طلاقوں کے تین ہی واقع ہونے پر اجماع ہو چکا ہے۔

یہ امور ”بتہ“ والی حدیث کی تائید و توثیق کرتے ہیں لہذا اس حدیث پر مجہول ہونے کا الزام دھرنامحض ہٹ دھرمی ہے اور حقیقت سے روگردانی ہے۔ امید ہے کہ قارئین کرام ہماری تحقیق و تدقیق سے حقیقت حال سے بخوبی آگاہ ہو چکے ہوں گے۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

”طلاق بتہ“ کے بارے میں احناف کا مسلک

امام محمد بیان کرتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ نے حضرت حماد سے انہوں نے جناب ابراہیم سے خبر دی کہ الفاظ علیہ، بریۃ، بانن اور بتہ کے بارے میں کہا کہ ان میں سے کوئی بولنے والا اگر طلاق کی نیت کرتا ہے تو ان کا حکم وہی ہے جو اس قائل کی نیت ہے۔ اگر

محمد قال اخبرنا ابو حنیفہ عن حماد عن ابراهیم فی الخلیۃ والبریۃ والبانن والبتۃ ان نوى طلاقا فهو ماسوی وان نوى ثلاثا فثلاث وان نوى واحدا فواحدة بانن وهو خاطب وان لم ينو طلاقا

فلیس بشی . قال محمد وبه ناخذ وهو قول ابی حنیفة رحمة الله علیه .

(کتاب الآئرانہ باب الطلاق البتہ)

ان الفاظ سے تین طلاق کی نیت کرتا ہے تو تین ہی ہوں گی اور اگر ایک طلاق کی نیت کرتا ہے تو ایک بانہ ہوگی۔ یہ اس وقت کے احکام ہیں جب وہ اپنی بیوی سے مخاطب ہونے کی صورت میں یہ الفاظ کہے اور اگر ان الفاظ کے بولتے وقت بالکل طلاق کی نیت نہیں تو پھر کچھ بھی نہیں (یعنی طلاق ایک بھی نہ ہوگی) امام محمد کہتے ہیں اسی پر ہمارا عمل ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی یہی قول ہے۔

حوالہ بالا میں دیگر الفاظ کے ساتھ لفظ ”بتہ“ کے ساتھ حالت خطاب میں طلاق واقع ہونے یا نہ ہونے کی تفصیل موجود ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس لفظ سے جیسی طلاق کی نیت کرتا ہے ویسی ہی ہوگی خواہ بانہ مراد ہو یا رجعی اور اگر نیت کوئی بھی نہیں تو طلاق نہیں ہوگی۔ اگر تین کی نیت کرتا ہے تو تین ہی ہو جائیں گی لہذا بتہ والی روایت کے متعلق اگر یہ کہا جائے کہ اس لفظ کو بولنے والا جو نیت کرے گا وہی ہوگی تو ثابت ہوا کہ اگر وہ رجعی کی نیت کرتا ہے تو رجعی ہی واقع ہوگی جیسا کہ بعض ائمہ کا مسلک ہے۔ اس صورت میں جناب رسالت مآب ﷺ کا حضرت رکانہ کو رجوع کر لینے کا ارشاد فرمانا بغیر تاویل کے درست ہے اور حقیقت حال کے عین مطابق ہے اور اگر ایک طلاق سے مراد طلاق بانہ لی جائے تو بھی رجوع درست ہے۔ فرق صرف یہ ہوگا طلاق رجعی کی صورت میں رجوع نکاح جدید کے بغیر درست ہے اور طلاق بانہ میں رجوع نکاح جدید سے ہوگا۔ بہر حال دونوں صورتوں میں ”طالہ“ کی ضرورت نہیں پڑے گی تو معلوم ہوا کہ بتہ والی روایت مسلک احناف کے عین مطابق ہے۔ اس سے مسلک احناف پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

اعتراض

ابن تیمیہ نے ”فتاویٰ“ ج ۳۳ ص ۱۲ پر تین طلاقیں بول کر تین ہی مراد لینے پر اعتراض کیا ہے جس کا ماہصل یہ ہے۔ ایک لفظ کے ساتھ تین طلاقیں دی جائیں تو ایک ہی ہوگی جیسا کہ کوئی کہتا ہے کہ میں نے تجھے طلاق دیں۔ دلیل یہ ہے کہ اس طریقہ طلاق سے طلاق صرف ایک بار بول کر دی گئی ہے اس لئے ایک ہی شمار ہوگی اس کو اس شہادت پر قیاس کیا جائے گا جو زنا یا قسامت کے متعلق دی گئی ہو۔ ایک شخص زنا کی شہادت میں یوں کہتا ہے کہ میں چار بار گواہی دیتا ہوں کہ فلاں نے زنا کیا تو اس کی یہ گواہی صرف ایک مرتبہ گواہی دینا شمار ہوگی چار گواہیاں اس وقت تک چار نہ ہوں گی جب تک چار مختلف گواہ اپنی اپنی گواہی ادا نہ کریں۔ اسی طرح ایک شخص کہتا ہے کہ میں پچاس قسمیں کھاتا ہوں کہ میں نے قتل نہیں کیا اور نہ ہی قاتل کو دیکھا تو یہ بھی ایک ہی قسم شمار ہوگی لہذا اسی پر قیاس کرتے ہوئے اگر ایک شخص ایک ہی دفعہ ایک ہی لفظ سے تین طلاقیں دیتا ہے تو یہ تین نہیں بلکہ ایک ہی ہوگی۔ جب تک وہ تین طلاقیں تین مرتبہ نہ دے گا تو اس وقت تک ایک ہی تصور ہوگی۔

اس اعتراض کے ہمہ دست تین جواب پیش کر رہے ہیں:

جواب اول: ابن تیمیہ اور اس کے شاگرد ابن قیم کی دلیل یا استنباط مذکور خود ان کے اپنے مسلک کے خلاف ہے کیونکہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر ایک مجلس میں تین بار الگ الگ الفاظ سے کوئی شخص اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیتا ہے تو وہ چونکہ ایک لفظ سے نہیں دی گئی اس لئے وہ تین واقع ہوتی چاہیں حالانکہ یہ دونوں استاد شاگرد صورت مذکورہ میں بھی ایک طلاق واقع ہونے کے قائل ہیں۔

جواب دوم: طلاق کو زنا یا قسامت کی گواہی پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ایک شخص جب یوں کہتا ہے کہ میں فلاں آدمی کے زنا

کرنے کی چار بار گواہی دیتا ہوں تو اس کی یہ گواہی ایک گواہی بھی نہیں بنے گی جبکہ اس کے ساتھ تین اور گواہ گواہی نہ دیں بلکہ اس کو حد قذف کا سامنا کرنا پڑے گا۔ اسی طرح قسامت کے معاملہ میں ایک شخص پچاس مرتبہ گواہی دیتا ہے کہ نہ میں قاتل کو جانتا ہوں اور نہ ہی میں نے قتل کیا تو یہ گواہی سرے سے ایک بھی نہیں۔ اس کے خلاف اگر کوئی شخص بیک وقت ایک لفظ سے تین طلاقیں دیتا ہے تو ابن تیمیہ اور اس کا شاگرد تسلیم کرتے ہیں کہ ایک لازماً ہوگی، رایگانہ نہیں جائیگی لہذا مسئلہ طلاق کو زنا یا قسامت کی گواہی پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

جواب سوم: شہادت اور قسامت میں تعداد افراد ضروری ہے لیکن طلاق میں افراد کا تعدد حرام ہے یعنی جب تک زنا کے بارے میں چار آدمی گواہی نہیں دیں گے گواہی ہرگز معتبر نہ ہوگی اور قسامت میں جب تک پچاس آدمی گواہی نہ دیں گے تو یہ گواہی بھی غیر معتبر ہوگی۔ اس کے خلاف جب کوئی شخص ہر ماہ اپنی بیوی کو ایک طلاق دیتا ہے تو اس صورت میں سب کے نزدیک تین طلاقیں معتبر ہوتی ہیں لہذا ابن تیمیہ وغیرہ کو بتانا پڑے گا کہ مسئلہ طلاق کو شہادت، زنا اور قسامت پر قیاس کرنا کس طرح درست ہے؟ یہ قیاس اگر درست تسلیم کر لیا جائے تو پھر تین طلاقوں کے واقع ہونے کی صورت میں بنے گی کہ کسی عورت کے تین مختلف خاندان ایک ایک طلاق دیں۔ حالانکہ یہ باطل اور سرے سے گنجائش ہی نہیں رکھتا۔ اس لئے اس قیاس کی کوئی حقیقت نہیں۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

اعتراض

حضور ﷺ نے اپنی صاحبزادی سیدہ فاطمہ الزہراء رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے ایک مطالبہ کے جواب میں ارشاد فرمایا تھا: کہ نماز کے بعد ۳۳ مرتبہ سبحان اللہ، ۳۳ مرتبہ الحمد للہ اور ۳۳ مرتبہ اللہ اکبر پڑھ لیا کر، یہ عمل تمہارے لئے لوٹھ یوں سے بہتر ہے۔ اس عمل کو اگر کوئی شخص یوں پورا کرتا ہے کہ میں نے ۳۳ مرتبہ الحمد للہ، ۳۳ مرتبہ سبحان اللہ اور ۳۳ مرتبہ اللہ اکبر کہا تو اس سے صرف ایک مرتبہ ہی سبحان اللہ، الحمد للہ، اللہ اکبر کہا شمار ہوگا۔ اسی طرح شریعت نے ہمیں تین مرتبہ طلاق دینے کی اجازت دی ہے لہذا اگر کوئی شخص ایک ہی لفظ سے یوں کہتا ہے کہ میں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں تو اس سے بھی ایک طلاق ہی ہوگی۔ تین طلاقوں کے لئے تین مرتبہ طلاق دینا ضروری ہے جس طرح ۳۳ مرتبہ سبحان اللہ کہنے کے لئے لفظ سبحان اللہ کو ۳۳ مرتبہ تکرار سے پڑھنا پڑتا ہے۔

جواب اول: طلاق کے مسئلہ کو تسبیحات فاطمہ پر قیاس کرنا خود ابن تیمیہ اور ابن قیم کے مسلک کے خلاف ہے اور یہ دلیل ان کے مذہب و مشرب کے مخالف ہے کیونکہ ان کا معیار تعدد کثرت اور قلت میں الفاظ کے ساتھ ہے۔ اگر کسی نے کہا میں نے تجھے طلاق دی۔ میں نے تجھے طلاق دی۔ میں نے تجھے طلاق دی تو اس طریقہ سے ان کے نزدیک بھی تین طلاقیں ہو جاتی ہیں کیونکہ تین طلاقیں تین الفاظ سے دی گئیں اور اگر کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں تو ایک لفظ کی وجہ سے ایک ہی واقع ہوگی۔ یہ ان کا فتویٰ خود ان کے بھی خلاف ہے کیونکہ یہ دونوں استاد شکر دیکتے ہیں کہ اگر کسی نے ایک ماہ میں الگ الگ الفاظ سے تین طلاقیں دیں تو پھر بھی ایک ہی طلاق شمار ہوگی۔ تین تب شمار ہوں گی جب ہر مہینہ میں ایک طلاق دے۔ یوں تین مہینوں میں تین طلاقیں دے گا تو تین ہوں گی۔

جواب دوم: طلاق کو تسبیحات پر ان کے قاعدہ کے مطابق قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ تین طلاق اگر الگ الگ الفاظ میں اور ایک ہی طہر میں دے۔ وہ بھی ایک ہی شمار ہوتی ہے اور تسبیحات ایک ماہ نہیں بلکہ منٹ میں اگر ۳۳ مرتبہ کہہ لیتا ہے تو وہ ۳۳ ہی شمار ہوں گی اور اسے حدیث پاک پر عمل کرنے والا ہی کہا جائے گا۔

جواب سوم: طلاق صریح کے لئے نیت و ارادہ کی ضرورت نہیں لیکن تسبیحات کے لئے ارادہ و ثواب کے بغیر پڑھا جانا بے کار ہے۔ ان کا کوئی نتیجہ نہیں کوئی اجر و ثواب نہیں ملے گا لیکن کوئی شخص اگر ارادہ کے بغیر طلاق دے اور کہے کہ میں نے اپنی بیوی کو طلاق دی تو یہ

طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر کوئی مذاق اور تمسخر کے رنگ میں طلاق دیتا ہے تو وہ بھی واقع ہو جاتی ہے کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے ”تین کاموں میں سخیگی اور غیر سخیگی دونوں برابر ہیں“۔ نکاح، طلاق اور غلام آزاد کرنا اور اگر کوئی شخص استہزاء کے طور پر سبحان اللہ یا الحمد للہ یا اللہ اکبر کہتا ہے تو اس پر کفر کا فتویٰ لگایا جائے گا۔ کہاں ثواب اور کہاں نکر؟ لہذا ثابت ہوا کہ مسئلہ طلاق کو تسبیحات پر قیاس کرنا بھی درست نہیں۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۳۹۔ بَابُ طَلَاقِ الْحُرَّةِ تَحْتَ الْعَبْدِ

۵۴۳۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّ نَفِيعًا مَكَاتَبَ أُمِّ سَلْمَةَ كَانَتْ تَحْتَهُ أَمْرًا حُرَّةً فَطَلَّقَهَا تَطْلِيقَيْنِ فَاسْتَفْتَى عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ فَقَالَ حُرْمَتٌ عَلَيْكَ.

۵۴۴۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزُّنَادِ عَنْ سَلِيمَانَ بْنِ يَسَارٍ أَنَّ نَفِيعًا كَانَ عَبْدًا لِأُمِّ سَلْمَةَ أَوْ مَكَاتَبًا وَكَانَتْ تَحْتَهُ أَمْرًا حُرَّةً فَطَلَّقَهَا تَطْلِيقَيْنِ ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يُرَاجِعَهَا فَأَمَرَهُ أَرْوَاحُ النَّبِيِّ ﷺ أَنْ يَأْتِيَ عُثْمَانَ فَيَسْئَلَهُ عَنْ ذَلِكَ فَلَاقِيَهُ عِنْدَ الدَّرَجِ وَهُوَ أَحَدُ بَنِي زَيْدِ بْنِ كَابِتٍ فَسَأَلَهُ فَأَبْتَدَأَهُ جَمِيعًا قَالَا حُرْمَتٌ عَلَيْكَ حُرْمَتٌ عَلَيْكَ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں زہری نے سعید بن مسیب سے بتایا کہ سیدہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے مکاتب غلام کی زوجیت میں ایک آزاد عورت تھی۔ اس نے اپنی بیوی کو دو طلاقیں دے دیں پھر اس نے حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ سے اس مسئلہ کی بابت پوچھا تو آپ نے فرمایا: تجھ پر وہ حرام ہوگئی ہے۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں ابوالزناد نے سلیمان بن یسار سے بتایا کہ نفع نامی ایک شخص سیدہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا غلام یا مکاتب تھا جس کی زوجیت میں ایک آزاد عورت تھی تو اس غلام نے اپنی بیوی کو دو طلاقیں دے دیں پھر رجوع کا ارادہ کیا تو حضور ﷺ کی ازواج مطہرات نے اسے حکم دیا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس جاؤ اور اس بارے میں ان سے مسئلہ دریافت کرو۔ اس کی ملاقات حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے مقام درج میں ہوئی تو آپ اس وقت حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا ہاتھ پکڑے ہوئے تھے تو اس غلام نے اپنی بیوی کے متعلق پوچھا۔ دونوں حضرات نے اسے بالاتفاق یہ کہا کہ تمہاری بیوی تم پر حرام ہوگئی ہے۔ تم پر حرام ہوگئی ہے۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے خبر دی فرمایا کہ جب کوئی غلام اپنی بیوی کو دو طلاقیں دے دیتا ہے تو وہ اس پر حرام ہوگی جب تک کسی دوسرے سے نکاح کر کے اس سے طلاق کے عدت نہ گزارے گی۔ (پہلے کے لئے حلال نہ ہوگی) خواہ وہ عورت آزاد ہو یا لونڈی اور آزاد عورت کی عدت تین حیض ہیں اور لونڈی کی عدت دو حیض ہیں۔

امام محمد کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے۔ بہر حال ہمارے فقہاء کرام کا مسلک یہ ہے، وہ کہتے ہیں کہ

۵۴۵۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ إِذَا طَلَّقَ الْعَبْدُ أَمْرًا نَتْنَيْنِ فَقَدْ حُرِّمَتْ حَتَّى تَنْبَحَ زَوْجًا غَيْرَهُ حُرَّةً كَانَتْ أَوْ أَمَةً وَعِدَّةُ الْحُرَّةِ ثَلَاثَةٌ فَرُؤُؤُ وَعِدَّةُ الْأَمَةِ حَيْضَتَانِ.

قَالَ مُحَمَّدٌ قَدْ اختلفَ النَّاسُ فِي هَذَا فَأَمَّا مَا عَلَيْهِ فَفَهْمَانَا فَإِنَّهُمْ يَقُولُونَ بِالطَّلَاقِ بِالنِّسَاءِ وَالْعِدَّةِ

طلاق اور عدت کا اعتبار عورتوں کے مطابق ہوتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: تم عورتوں کو ان کی عدت کے لئے طلاق دو۔ تو طلاق یقیناً عدت کے لئے ہوتی ہے لہذا جب کوئی عورت آزاد ہے اور اس کا خاوند غلام ہو تو اس کی عدت تین حیض ہوگی اور اس کی طلاقیں تین طلاقیں عدت کے لئے ہوں گی جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے اور اگر کوئی خاوند آزاد ہے تو اس کی بیوی لوٹنی ہے تو اس کی عدت دو حیض ہیں اور اس کی طلاقیں عدت کے لئے دو ہی طلاقیں ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ابراہیم بن یزید کی نے ہمیں خبر دی کہا کہ میں نے عطاء ابن ابی رباح سے سنا کہتے تھے کہ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: طلاق کا اعتبار عورتوں کے حال پر ہے اور عدت بھی ان کی حالت کے مطابق ہے اور یہی قول حضرت عبد اللہ بن مسعود، امام ابو حنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

ذکورہ مسئلہ میں حضرات صحابہ کرام کے درمیان اختلاف موجود ہے۔ حضرت عثمان بن عفان اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہما وغیرہا فرماتے ہیں کہ طلاق کا اعتبار مرد کی حالت کو دیکھ کر اور عدت کا اعتبار عورت کی حالت کو دیکھ کر کیا جائے گا۔ یعنی مرد اگر آزاد ہے تو وہ تین طلاقیں دینے کا اختیار رکھتا ہے۔ اس کی بیوی خواہ آزاد ہو یا لوٹنی اور عدت عورت کے اعتبار سے ہوگی یعنی عورت اگر مطلقہ لوٹنی ہے تو اس کی عدت دو حیض ہوگی اس کا خاوند خواہ آزاد ہو یا غلام اور اگر عورت آزاد ہے تو اس کی عدت تین حیض ہوگی۔ اس کا مرد خواہ آزاد ہو یا غلام۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ باب میں تین عدد روایات جو نقل فرمائیں وہ ان حضرات کے مسلک کے مطابق تھیں۔ یعنی طلاق اور عدت دونوں کا اعتبار مرد کی حالت پر ہوگا۔ پھر آخر میں احناف کا مسلک بیان فرمایا جس کی تائید میں ایک روایت جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ہے وہ ذکر فرما کر حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کا قول بھی تائیداً ذکر فرمایا اور احناف کے تمام فقہاء کرام کا بھی یہی مسلک ذکر فرمایا یعنی طلاق کا اعتبار عورت کی حالت پر ہوگا۔ یہی مسلک بہت سے دیگر جلیل القدر صحابہ کرام کا ہے۔

طلاق اور عدت دونوں میں عورت کا لحاظ ہے

وروی عن علی وابن مسعود ان الطلاق معتبر بالنساء فطلاق الامة اثنتین حوا کان الزوج او عبدا وطلاق الحرۃ ثلاث حرکان زوجا او عبدا وبہ قال الحسن وابن سیرین وعکرمہ وعبیدہ ومسروق والزهري والحکم وحماد والثوری وابو حنیفہ لما روت عائشہ رضی اللہ عنہا عن النبی ﷺ انه قال طلاق الامة تطليقتان وقروها حیضتان رواہ ابن

حضرت علی المرتضیٰ اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ طلاق کا اعتبار عورتوں کی حالت پر ہوگا لہذا لوٹنی کی طلاق دو طلاقوں سے ہوگی خواہ اس کا خاوند آزاد ہو یا غلام۔ یہی قول حسن، ابن سیرین، عکرمہ، عبیدہ، مسروق، زہری، حکم، حماد، ثوری اور ابو حنیفہ رضی اللہ عنہما کا ہے کیونکہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے ایک روایت حضور ﷺ سے بیان فرمائی ہے۔ آپ نے ارشاد فرمایا: کہ لوٹنی کے لئے دو طلاقیں ہیں اور اس کی عدت دو

ماجدة ابو داود ولان المرأة محل للطلاق فيعتبر بها كالعدة. (الفتح شرح كبير ج ۸ ص ۳۳۳ حدیث ۶۰۵۶ واذن ان اسطقن عبد الخ)

حیض ہے۔ اس روایت کو ابن ماجہ اور ابو داؤد نے بیان کیا ہے۔ یہ اس لئے بھی کہ محل طلاق عورت ہی ہوتی ہے لہذا طلاق کا اعتبار، عدت کی طرح اسی کی حالت کو دیکھ کر ہوگا۔

دونوں طرف کے مسلک و مذاہب کو اگر غور سے دیکھا جائے تو اختلاف صرف ایک بات میں نظر آتا ہے۔ وہ یہ کہ طلاق دینے میں اعتبار کس کا ہوگا؟ دوسری بات عدت کی ہے۔ اس میں دونوں متفق ہیں کہ عدت کا اعتبار بہر صورت عورت کے حال پر ہوگا یعنی عورت اگر آزاد ہے تو عدت تین حیض اور بصورت لوٹنی اس کی عدت دو حیض ہوں گے۔ امام محمد رحمہ اللہ علیہ نے احناف کے مسلک کی تائید و تقویت کے لئے دو عدد دلائل پیش فرمائے ہیں۔ قرآن کریم کی آیت مبارکہ فطسلفو ہن لعدتہن اور دوسری ایک روایت نقل فرمائی ہے جو حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا ارشاد گرامی ہے: "الطلاق بالنساء والعدة بہن یعنی طلاق اور عدت دونوں میں اعتبار عورتوں کا ہوگا"۔ موطا کے علاوہ دیگر کتب حدیث میں بھی بہت سے آثار اور مرفوع حدیث اس کی تائید میں موجود ہے۔

والذی یدل علی ان الطلاق بالنساء حدیث ابن عمر و عائشة عن النبی ﷺ طلاق الامة تطليقتان وعدتها حیضان وقد تقدم ذکر سندہ وقد استعمل الامة هذین الحدیثین فی نقصان العدة وان كان ورودہ من طریق الاحاد فصار فی حیز التواتر لان ما تلقاه الناس بالقبول من اخبار الاحاد فهو عندنا فی معنی التواتر لما بیناه فی مواضع ولم یفرق الشارع فی قولہ وعدتها حیضتان بین من كان زوجها حرا او عبدا فبیت بذالک اعتبار الطلاق بہا دون الزوج.

اور وہ بات جو اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ طلاق کا اعتبار عورت کی حالت پر ہوگا وہ حضرت ابن عمر اور سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہما کی وہ روایت ہے جو انہوں نے حضور ﷺ سے بیان فرمائی ہیں کہ لوٹنی کے لئے دو طلاقیں ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں۔ اس روایت کی سند کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔ عدت کے نقصان میں تمام علماء امت نے ان دو حدیثوں پر عمل کیا ہے۔ اگرچہ اس روایت کا ذکر ہونا بطریقہ، احاد ہے لیکن یہ حدیث متواتر کی جگہ لیتی ہے کیونکہ جس خبر واحد کو امت کے علماء کرام اپنا معمول بنالیں اور اسے بالاتفاق قبول کر لیں۔ وہ روایت ہمارے نزدیک باعتبار معنی کے متواتر ہوتی ہے۔ اس کا بیان ہم کئی مقام پر کر چکے ہیں۔ حضور ﷺ نے جب لوٹنی مطلقہ کی عدت دو حیض بیان فرمائی تو آپ نے اس کا کوئی فرق نہ کیا کہ اس لوٹنی کا خاوند آزاد ہے یا غلام؟ لہذا اس سے ثابت ہوا کہ طلاق کا اعتبار عورت کی حالت کے مطابق ہوگا مرد کی حالت کے مطابق نہیں۔

(ادکام القرآن ج ۱ ص ۳۸۶ باب ذکر اختلاف فی الطلاق بالرجال مطبوعہ بیروت)

حدیثی زید بن اسلم قال سئل القاسم عن الامة کم تطلق قال طلاقها انتان وعدتها حیضتان. (تبیعی شریف ج ۷ ص ۳۷۰ مطبوعہ حیدرآباد دکن)

زید بن اسلم بیان کرتے ہیں کہ جناب قاسم سے پوچھا گیا کہ لوٹنی کو کتنی طلاقیں دی جاسکتی ہیں؟ انہوں نے فرمایا: لوٹنی کے لئے دو طلاقیں ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہے۔

حدیث بالا اور روایات مذکورہ سے معلوم ہوا کہ طلاق کا اعتبار عورت کی حالت پر ہوتا ہے۔ حدیث مذکورہ اگرچہ خبر واحد ہے لیکن معنوی تواتر کا درجہ رکھتی ہے کیونکہ اسے تمام ائمہ نے مقبول و منظور رکھا ہے۔ اس کی سند بھی درست اور صحیح ہے اور حضرت اسلم نے بھی یہی فتویٰ دیا کہ طلاق کا اعتبار عورت کی حالت پر ہوتا ہے۔ اسی مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے صاحب مبسوط نے بحوالہ ابن ابان ایک اعتراض نقل کیا ہے جو اعتراض انہوں نے امام شافعی رضی اللہ عنہ کے مسلک پر کیا تھا اور جس کے جواب میں خاموشی اختیار کی گئی۔

(جناب عیسیٰ بن ابان نے حضرت امام شافعی سے) کہا: اے فقیر! جب کوئی آزاد خاندان اپنی بیوی کو تین طلاق سنت طریقہ کے مطابق دینا چاہے اور اس کی بیوی لوٹڑی ہو تو وہ سنت کے مطابق طلاق کیسے دے گا؟ امام شافعی نے فرمایا وہ اسے ایک طلاق دے گا پھر جب اسے حیض آجائے اور پاک ہو جائے تو اب اسے دوسری طلاق دے دے۔ اس کے بعد جب امام شافعی نے یہ کہنے کا ارادہ فرمایا کہ جب وہ لوٹڑی حیض آنے کے بعد پاک ہو جائے اور تو تیسری طلاق دے دے تو عیسیٰ بن ابان نے کہا یہ کہنے کی ضرورت نہیں جو کچھ کہہ چکے ہیں اتنا ہی کافی ہے کیونکہ اب اس لوٹڑی کی عدت ختم ہو چکی ہے۔ جب امام شافعی نے یہ سنا تو حیران رہ گئے اور اپنے مسلک سے رجوع فرمایا۔

قارئین کرام! بات واضح ہو گئی ہے کہ اگر طلاق کا اعتبار مرد کی حالت سے ہوتا اور عدت کا تعلق عورت کی حالت سے ہوتا تو دوسرے حیض آجانے اور اس سے پاک ہو جانے پر ایک لوٹڑی کے لئے مرد آزاد ہونے کی صورت میں ابھی ایک طلاق دینا باقی رہتا یعنی مرد اپنے آزاد ہونے کی وجہ سے دو طلاقیں دینے کے بعد تیسری طلاق دینے کا حقدار ہے لیکن اس کی بیوی لوٹڑی تیسری طلاق کا عمل نہیں رہی کیونکہ وہ بالاتفاق اپنی عدت دو حیض پورے کر چکی ہے۔ جب وہ عدت پوری کر چکی تو عدت گزر جانے کے بعد عورت کو طلاق دینے کا کوئی معنی ہی نہیں بنتا۔ اس لئے صورت مذکورہ میں طلاق کا اعتبار مرد پر اور عدت کا اعتبار عورت پر کرنے سے قطعاً عمل نہیں ہو سکتا تو پھر یہی ماننا پڑے گا کہ طلاق اور عدت دونوں کا اعتبار عورت کی حالت پر ہوگا اور یہی قابل عمل بھی ہے۔

بعض حضرات نے موطا کی مذکورہ احادیث کو سامنے رکھ کر کہا کہ اگر طلاق کا اعتبار مرد کی حالت پر نہیں ہے تو پھر موطا کی پہلی تین احادیث کا کیا مطلب و مفہوم ہے کیونکہ ان میں تو طلاق کا اعتبار مرد کی حالت پر کیا گیا ہے؟ اس اعتراض کا جواب صاحب مہموط نے یوں دیا ہے:

اور جن روایات سے یہ نظر آتا ہے کہ طلاق کا اعتبار مرد کی حالت پر ہوگا ایسی روایات کے بارے میں ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس مفہوم کے الفاظ حضرت زید رضی اللہ عنہ کا اپنا کلام ہے۔ ان کا مرفوعاً رسول اللہ ﷺ کا ہونا ثابت نہیں۔ دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ طلاق کا اعتبار مرد کی حالت سے مراد یہ ہے کہ طلاق دینا نہ دینا مرد کا کام ہے، عورت کا نہیں اور وہ روایات کہ جن میں ہے کہ غلام دو طلاقیں دے گا تو اس کا یہ مفہوم نہیں کہ غلام تیسری طلاق نہیں دے سکتا یا اس روایت کا معنی یہ ہے کہ غلام صرف دو طلاقیں دے سکتا ہے جب اس کی بیوی لوٹڑی ہو۔

وما روی ان الطلاق بالرجال قبل انه کلام زید رضی اللہ عنہ لا یشتر مرفوعاً الی رسول اللہ ﷺ وقیل معناه ابقاع الطلاق بالرجال وما روی یطلق العبد اثنتین فلیس فیہ انه لا یطلق الثالثہ اومعناه اذا کان تحتہ امة۔

(المہموط ج ۳ ص ۳۰ مطبوعہ بیروت)

خلاصہ یہ کہ طلاق کا اعتبار بھی عورت کی حالت سے کیا جائے گا اور جن روایات میں طلاق کا اعتبار مرد کی حالت پر کیا جانا بظاہر

معلوم ہوتا ہے۔ یہ مفہوم مرفوعاً حضور ﷺ سے ثابت نہیں۔ اس کے برخلاف جن روایات میں طلاق کا اعتبار بھی عورتوں کی حالت پر کیا گیا ان کا رافع ثابت ہے۔ اس مرفوع حدیث کے مقابلہ میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا قول راجح نہ ہوگا اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو طلاق کا اعتبار مرد کی حالت پر کرنے کا مفہوم یہ ہوگا کہ طلاق دینا مرد کا کام ہے عورت کا نہیں ہے اور غلام خاوند کے بارے جو دو طلاقیں دینے کے الفاظ روایات میں ملتے ہیں۔ اس سے بھی یہ ثابت کرنا کہ طلاق مرد کی حالت کے مطابق ہوگی، درست نہیں کیونکہ اولاً اس میں دو طلاقیں دینے کی اجازت تیسری طلاق دینے کی لٹی نہیں کرتی۔ ثانیاً غلام کے لئے یہ حکم اس وقت ہے جب اس کی بیوی لوٹتی ہو۔ لہذا ثابت ہوا کہ احناف کا مسلک قرآن کریم کی آیات سے مستنبط ہے۔ حضور ﷺ سے مروی حدیث اگرچہ واحد ہے لیکن امت کی قبولیت کی وجہ سے وہ متواتر معنوی کا درجہ پا گئی۔ اس سے ثابت ہے اور بہت سے آثار بھی اس کی تائید و توثیق کرتے ہیں اس لئے قابل ترجیح بھی مسلک ہے جس کے راجح ہونے میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے۔

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ

مطلقہ اور بیوہ کا کسی دوسرے گھر

میں عدت گزارنے

کا بیان

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے بیان کیا کہ آپ کہا کرتے تھے کہ جس عورت کو طلاق مل چکی ہو اور جس کا خاوند اشتغال کر چکا ہو۔ وہ اپنے خاوند کے گھر کے سوا کسی دوسرے مکان میں عدت نہ گزارے۔ امام محمد کہتے ہیں ہمارا عمل اسی پر ہے۔ وہ عورت کہ جس کا خاوند فوت ہو گیا ہو تو وہ اپنی ضروریات کی خاطر دن کے وقت باہر نکل سکتی ہے لیکن رات کو واپس اپنے خاوند کے گھر میں آکر رات بسر کرے اور مطلقہ خواہ وہ متوتہ ہو یا غیر متوتہ اس کے لئے رات دن کسی وقت بھی باہر جانے کی اجازت نہیں۔ جب تک وہ اپنی عدت میں ہے اور بیوی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے امام فقہاء کرام کا ہے۔

۲۴۰۔ بَابُ مَا يَكْرَهُ لِلْمُطَلَّقَةِ

الْمَبْتُوتَةِ وَالْمَتَوَفَّى عَنْهَا مِنْ

الْمَيْبِتِ فِي غَيْرِ بَيْتِهَا

۵۴۶۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا نَافِعُ بْنُ أَبِي عُمَرَ كَانَ يَقُولُ لَا تَبِيتُ الْمَبْتُوتَةَ وَلَا الْمَتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجَهَا إِلَّا فِي بَيْتِ زَوْجِهَا.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ أَمَّا الْمَتَوَفَّى عَنْهَا فَانْهَاجَ نَحْنُ بِالْبَيْتِ رَفِي حَوْضِهَا وَلَا يَبِيتُ إِلَّا فِي بَيْتِ زَوْجِهَا وَأَمَّا الْمُطَلَّقَةُ مَبْتُوتَةٌ كَانَتْ أَوْ غَيْرَ مَبْتُوتَةٍ فَلَا تَخْرُجُ لَيْلًا وَلَا نَهَارًا أَمَّا دَامَتْ فِي بَيْتِهَا وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فَقْهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِمْ.

روایت مذکورہ میں طلاق ”بیت“ یا طلاق ”مبتوتہ“ کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ جو ایسی طلاق پر یوں لایا جاتا ہے جس کے بعد رجوع نہ ہو سکے لہذا یہ لفظ بائندہ اور مغفلہ دونوں کو شامل ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے طلاق بتہ والی اور بیوہ عورت کی عدت گزارنے سے متعلق ایک مسئلہ بیان فرمایا یعنی ”مبتوتہ اور بیوہ“ دونوں کو عدت اپنے خاوند کے گھر میں ہی پوری کرنی چاہیے پھر فرمایا کہ دونوں میں تمھوڑا سا فرق ہے۔ وہ کہ رات تو دونوں بہر صورت اسی گھر میں بسر کریں لیکن دن کے وقت بیوہ کو ضرورت کے پیش نظر نکلنے کی اجازت ہے اور یہ رعایت مبتوتہ کو نہیں ہے۔

دوران عدت عورت کا گھر سے نکلنا (دن کے وقت) فقہاء کرام کے درمیان مختلف فیہ ہے۔ ”صحیح مسلم“ کی ”شرح نووی“ میں

امام نووی لکھتے ہیں کہ:

امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہم کا نظریہ یہ ہے کہ معتدہ بامر مجبوری دن کے وقت گھر سے نکل سکتی ہے۔ ان حضرات کی دلیل ”صحیح مسلم“ کی یہ حدیث ہے جو حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ بیان فرماتے ہیں کہ میری خالہ کو طلاق ہوگئی، انہوں نے اپنے باغ سے بھجوریں توڑنے کا ارادہ کیا باہر نکلیں تو ایک شخص نے انہیں باہر نکلنے پر ڈانٹا وہ حضور ﷺ کی خدمت عالیہ میں حاضر ہوئیں۔ آپ نے ارشاد فرمایا: کیوں نہیں نکل سکتی؟ ”فجدی تحلک فانک عسی ان تصدقی او تفعلی معروفا تم اپنے باغ کی بھجوریں توڑو کیونکہ ممکن ہے کہ تو ان بھجوروں میں سے کچھ کا صدقہ کر دے یا کوئی اور نیک کام کر لے۔“ (صحیح مسلم ج ۱ ص ۳۸۶ مطبوعہ نور محمد کراچی)

لیکن حضرت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ بیوہ کی عدت کے بارے میں جمہور کے ساتھ متفق و موافق ہیں لیکن طلاق بائنہ یا مغلظہ کی عدت گزارنے والی کے لئے آپ فرماتے ہیں۔ یہ رات اور دن کسی وقت بھی گھر سے نہیں نکل سکتی۔ خلاصہ یہ ہوا کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ بیوہ کے بارے میں دیگر ائمہ سے متفق ہیں لیکن مطلقہ (بائنہ یا مغلظہ) میں آپ ان سے اختلاف رکھتے ہیں۔ ائمہ ثلاثہ صرف دن میں ”میتوتہ“ کو نکلنے کی اجازت دیتے ہیں لیکن امام ابوحنیفہ دن کو بھی اجازت نہیں دیتے۔

امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے اس بارے میں دلائل

امام صاحب کی دلیل قرآن کریم کی وہ آیت کریمہ ہے جس کا معنی یہ ہے کہ ”طلاق والی عورتیں خود بھی اپنے گھر سے نہ نکلیں۔“ یہ آیت کریمہ مطلقہ کے گھر سے نہ نکلنے پر نص صریح ہے اور قطعی الدلالت ہے۔ بیوہ عورت کے لیے قرآن کریم میں ایسی کوئی نص صریح مذکور نہیں ہے۔ عقلی دلیل یہ ہے کہ بیوہ کا نان و نفقہ اس کے شوہر کے درنا پر لازم نہیں ہوتا اس لئے اسے اپنے اخراجات کی خاطر باہر نکلنے کی اجازت ہونی چاہیے اور اخراجات کے لئے محنت و مزدوری کا تعلق دن کے ساتھ ہوتا ہے اس لئے دن میں بیوہ کے لئے نکلنے سے نکلنے کی اجازت ہے۔ بخلاف مطلقہ کے کہ اس کا نان و نفقہ چونکہ خاوند کے ذمہ ازروئے شرع لازم ہے اس لئے اسے اخراجات کی خاطر گھر سے نکلنے کی ضرورت باقی نہ رہی۔ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ اس کی مکمل وضاحت بیان فرماتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

و فرقا بینہما لان المطلقة فی قولہم لھا النفقة والسکنی فی عدتہا علی زوجہا الذی طلقہا فذالک یغنیہا عن الخروج من بیتہا والمتوفی عنہا زوجہا لا نفقة فلہا ان تخرج فی بیاض نہارہا بتغنی من فضل ربہا۔
(طحاوی شریف ج ۳ ص ۴۳ باب التونی عمھا زوجھا مطبوعہ بیروت طبع جدید)

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ استدلالوں کا اصل اور ماخذ مندرجہ ذیل روایت ہے:

عن مسروق عن عبد اللہ بن مسعود ان رجلا جاءه فقال انی طلقت امراتی ثلاثا وہی ترید ان تخرج قال احبسہا قال لا استطیع فقال فقیدہا فقال لا استطیع ان لھا اخوة غلیظۃ رقابہم قال حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے جناب مسروق بیان کرتے ہیں کہ ان کے پاس ایک شخص آیا اور اس نے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی ہیں اور وہ باہر (گھر سے) جانا چاہتی ہے۔ فرمایا: اسے مت جانے دو۔ عرض کی میں اسے روکنے

استعد علیہم الامیر۔
 (یعنی شریف ج ۷ ص ۳۳۱ باب مقام المطلقتی بیضا)
 کی طاقت نہیں رکھتا فرمایا: اسے باندھ دو عرض کی اس کی طاقت
 نہیں رکھتا کیونکہ اس کے بھائی طاقتور ہیں فرمایا: پھر اپنے امیر کے
 پاس ان کے خلاف مدد طلب کرو۔

اس روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مطلقہ کو گھر سے نکلنے کی اجازت نہیں۔ یہی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ بیان فرماتے ہیں تو معلوم ہوا
 کہ مطلقہ کے بارے میں احناف کا مسلک اس حدیث کے مطابق و موافق ہے۔ مسئلہ کی دوسری شق کہ بیوہ کو دن کے وقت گھر سے نکلنے
 کی اجازت ہے۔ اس کا اصل اور ماخذ درج ذیل ہے:

عن جابر انه قال ليس للمتوفى عنها زوجها
 نفقة حسبها الميراث۔
 (یعنی شریف ج ۷ ص ۳۳۰ مطبوع حیدرآباد دکن)

عن عطاء عن ابن عباس قال لانفقة للمتوفى
 عنها الحامل وجبت الميراث.... عن جابر بن عبد
 الله قال ليس للمتوفى عنها زوجها نفقة حسبها
 الميراث۔ (مصنف عبدالرزاق ج ۷ ص ۳۷۷-۳۸۸ باب النفقة للمتوفى
 عنها مطبوع بیروت)

تاریخ کرام! ان روایات سے معلوم ہوا کہ مطلقہ اور بیوہ کے گھر سے نکلنے میں فرق ہے اور اس فرق کا سبب بھی معقول ہے۔
 بیوہ کے اخراجات خود اس کے ذمہ ہیں لہذا وہ اپنے اور اپنے بچوں کی ضروریات پورا کرنے کے لئے نہ نکلے گی تو یہ سب بھوکے مر
 جائیں گے لیکن مطلقہ کو چونکہ اخراجات خاندان کی طرف سے ملتے ہیں لہذا اسے اب گھر سے نکلنے سے منع کیا گیا ہے۔ یہ منع اس قدر سخت
 ہے کہ حالت عدت میں مطلقہ کے لئے حج اور عمرہ کے لئے نکلنا بھی درست نہیں۔

عن سعيد بن المسيب ان عمر رد نسوة
 حاجات او معتمرات خرجن في عدتهن..... عن
 حميد الاعرج ان عمر وعثمان رد نسوة حواج و
 معتمرات حتى اعتدون في بيوتهن..... عن يحيى
 ابن ابي كثير ان ابن عمر زجر امرأة تحج في
 عدتها۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۸۲-۱۸۳ کتاب الطلاق باب
 ما قالوا في اذ الطلما وهي في بيت الخ مطبوع دائرة القرآن کراچی)

نوٹ: ائمہ ثلاثہ نے مطلقہ کو دن کے وقت گھر سے نکلنے کی اجازت دی اس کا دار و مدار اس حدیث پر ہے جو حضرت جابر بن
 عبد اللہ رضی اللہ عنہ نے اپنی ہمیشہ کے بارے میں بیان فرمائی ہے۔ اس روایت کا جواب اجمالاً ہم ذکر کر چکے ہیں۔ کچھ اس کی تفصیل
 پیش خدمت ہے:

قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "ولا يخرجن" مطلقہ عورتیں اپنی عدت کے دوران گھروں سے نہ نکلیں لہذا معلوم ہوا کہ

مطلقہ کو گھر سے نکلنے کی اجازت خود اللہ تعالیٰ نے نہیں عطا فرمائی۔

حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ نے جو اپنی خالہ کا واقعہ بیان فرمایا۔ خود ان سے ہی ایک اور روایت ہے جس میں انہوں نے مطلقہ کو گھر سے منع فرمایا ہے۔ امام طحاوی نے اسے ان الفاظ سے ذکر کیا ہے:

حدثنا ابو الزبير قال سالت جابرا اتعد المطلقة والمتوفى عنها زوجها ام تخرج جان فقال جابر لا فقلت اتتربصان حيث ارادتا فقال جابر لا. (طحاوی شریف ج ۳ ص ۷۹ باب التوفى عنهما زوجا مطبوعه بيروت) جناب ابو الزبير نے ہمیں بتایا کہ میں نے حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے مطلقہ اور بیوہ کے بارے میں پوچھا کہ کیا وہ دونوں گھر سے نکل سکتی ہیں؟ آپ نے فرمایا: نہیں۔ میں نے پھر پوچھا کہ کیا وہ دونوں جہاں چاہیں جا کر عدت گزار سکتی ہیں؟ فرمایا نہیں۔

قارئین کرام! حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے ہی روایت اپنی سابقہ روایت کے خلاف منقول ہوئی۔ اس لئے ان دونوں مختلف روایات کو سامنے رکھ کر ہم یہی کہہ سکتے ہیں کہ آپ کی وہ روایت کہ جس میں مطلقہ کو گھر سے نکلنے کی اجازت مذکور ہے۔ وہ قرآن کریم کی مذکورہ آیت کے نزول سے قبل کا واقعہ ہے اور ابھی جو ہم نے روایت بحوالہ امام طحاوی سے نقل کی ہے۔ وہ آیت ممانعت کے بعد کا واقعہ ہے لہذا آیت کریمہ سے قبل کا حکم خود ان کے نزدیک منسوخ ہو چکا ہے۔ اسی مضمون کو امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی بیان فرمایا:

فهذا جابر بن عبد الله قد روى ان النبي ﷺ في اذنه لخالته في الخروج في جداد نخلها في عدتها ما قد ذكرنا في ماتقدم في هذا الكتاب ثم قد قال بخلاف ذلك فهو دليل على ثبوت نسخ ذلك عنده. (طحاوی شریف ج ۳ ص ۳۹ باب التوفى عنهما مطبوعه بيروت) یہی جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ ہیں کہ جنہوں نے حضور ﷺ سے یہ روایت ذکر کی کہ آپ نے ان کی خالہ کو کھجوروں کے توڑنے کی دوران عدت اجازت دے دی تھی۔ جسے ہم ذکر کر چکے ہیں، پھر انہوں نے خود ہی اس کے خلاف قول فرمایا۔ لہذا ایسا کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ پہلا حکم ان کے نزدیک منسوخ ہو چکا تھا۔

مختصر یہ کہ چونکہ بیوہ کے لئے اخراجات پورے کرنے کا جب کوئی ذریعہ نہیں تو اسے اس ضرورت کے تحت دن کے وقت گھر سے نکلنے کی اجازت ملنی چاہیے۔ اس کے خلاف مطلقہ کے دوران عدت تمام اخراجات کا ذمہ دار چونکہ خاوند ہے لہذا اسے اپنی ضروریات کے لئے باہر جانے کی ضرورت نہیں رہی۔ اس لئے بیوہ اور مطلقہ کا حکم الگ الگ ہونا قرآن وحدیث اور ازروئے عقل درست ہے اور جس حدیث میں بیوہ کے نکلنے کی ممانعت آئی وہ منسوخ ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۴۱ - بَابُ الرَّجُلِ يَأْذُنُ لِعَبْدِهِ فِي التَّرْوِيجِ هَلْ يَجُوزُ طَلَاقُ الْمَوْلَى عَلَيْهِ

۵۴۷ - أَحْبَبْنَا مَالِكًا أَحْبَبْنَا نَافِعَ عَنِ ابْنِ مُحَمَّدٍ أَنَّهُ كَانَ يُسْأَلُ مَنْ أَدْنُ لِعَبْدِهِ فِي أَنْ يَنْكِحَ فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ لِامْرَأَتِهِ طَلَاقٌ إِلَّا أَنْ يُطَلِّقَهَا الْعَبْدُ قَامًا أَوْ يَأْخُذَ

اس کا بیان امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بتایا۔ وہ فرمایا کرتے تھے کہ جس شخص نے اپنے غلام کو شادی کرنے کی اجازت دی تو اس کے لئے یہ جائز نہیں

الرَّجُلُ أُمَّةٌ غَلَامِهِ أَوْ أُمَّةٌ وَلِدَتِهِمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ.
 کہ وہ غلام کی بیوی کو طلاق دے۔ اس کو طلاق صرف اس کا خاوند ہی دے سکتا ہے۔ ہاں اگر مولیٰ اپنے غلام کی بیوی لوٹڑی لے لیتا ہے یا اپنی لوٹڑی کی لوٹڑی لے لیتا ہے تو اس پر کوئی حرج نہیں ہے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے خبر دی کہ ایک غلام جو بنی ثقیف کے کسی آدمی کا تھا وہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور اس نے عرض کیا کہ میرے مولیٰ نے اپنی فلاں کنیز کا مجھ سے نکاح کر دیا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس کنیز کو جانتے تھے۔ غلام نے کہا کہ نکاح کر دینے کے بعد بھی مولیٰ اس سے ہم بستری کرتا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک آدمی بھیج کر اسے بلوایا اور پوچھا کہ تمہاری فلاں کنیز کہاں ہے؟ کہتے لگا وہ میرے پاس ہے۔ پوچھا کیا تو اس سے ہم بستری کرتا ہے؟ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس بیٹھے لوگوں میں سے کسی نے اشارہ کر دیا تو اس مولیٰ نے کہا نہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: خدا کی قسم! اگر یہ شخص ہم بستری کا اعتراف کر لیتا تو میں اسے ضرور سزا دیتا۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا عمل یہی ہے کہ جب کوئی شخص اپنی لوٹڑی کا اپنے غلام سے نکاح کر دیتا ہے تو اسے اب اس لوٹڑی سے وہی نہیں کرنی چاہیے کیونکہ طلاق اور جدائی کا اختیار غلام کو مل چکا ہوتا ہے جبکہ اس کے مولیٰ نے اس کا نکاح کر دیا اور اب مولیٰ کو یہ اختیار نہیں رہا کہ ان دونوں میاں بیوی کے درمیان تفریق کرے اور اگر مولیٰ نکاح کر دینے کے بعد بھی اپنی لوٹڑی سے مباشرت کرتا ہے تو اسے عداوت دلانی جائے اور اگر بھری باز نہ آئے تو امام اور قاضی اپنی صوابدید کے مطابق اسے پابند کرے۔ چاہے قید کرے یا کوڑے مارے لیکن یہ سزا چالیس کوڑوں سے زیادہ نہیں ہونی چاہیے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی ایک روایت نقل فرمائی جس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ایک شخص کی شکایت کی گئی کہ وہ اپنی لوٹڑی کا نکاح کر دینے کے بعد بھی اس سے وہی نہیں کرتا ہے۔ آپ نے اس پر سزا دینے کا اظہار فرمایا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنَ فَهْمِ النَّاسِ حَيْثُ رَوَى اللَّهُ عَلَيْهِمْ
 ۵۴۸ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعُ بْنُ عَبْدِ عُمَرَ أَنَّ
 عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ قَالَ رَأَى
 سَيِّدِي أُنْكَحَ حَسْبِي جَارِيَتَهُ فَلَانَهُ وَكَانَ عُمَرُ يَعْرِفُ
 جَارِيَتَهُ وَهُوَ يَطَّأُهَا فَارْتَسَلَ عُمَرُ إِلَى الرَّجُلِ فَقَالَ مَا
 فَعَلْتَ جَارِيَتِكَ قَالَ هِيَ عِنْدِي فَأَنْ هَلْ تَطَّأُهَا فَاسْتَأْذَنَ
 إِلَيْهِ بَعْضُ مَنْ كَانَ عِنْدَ عُمَرَ فَقَالَ لَا فَقَالَ عُمَرُ أَمَا
 وَاللَّهِ لَوْ اعْتَرَفْتَ لَجَعَلْتُكَ كَكُلَّالٍ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ لَا يَنْبَغِي إِذَا زَوَّجَ
 الرَّجُلُ جَارِيَتَهُ عَبْدَهُ أَنْ يَطَّأَهَا لِأَنَّ الطَّلَاقَ وَالْفُرْقَةَ
 يَسُدُّ الْعَبْدُ إِذَا زَوَّجَهُ مَوْلَاهُ وَكَيْسَ لِمَوْلَاهُ أَنْ يَقْرُقَ
 بَيْنَهُمَا بَعْدَ أَنْ زَوَّجَهَا فَإِنْ وَطَّأَهَا يَنْتَهَمُ إِلَيْهِ فِي ذَلِكَ
 فَإِنْ عَادَ أَذَبَهُ الْإِمَامُ عَلِيُّ قَدْرَ مَا يَزِي مِنَ الْحُسْبِ
 وَالضَّرْبِ وَلَا يَبْلُغُ بِذَلِكَ أَرْبَعِينَ سَوْطًا.

اس مسئلہ کی مختلف صورتیں ہیں۔ جن کی تفصیل اور احکام درج ذیل ہیں:

(۱) موٹی جب اپنی لونڈی کا کسی کے ساتھ نکاح کر دیتا ہے تو اب اس سے واپس کرنا موٹی کے لئے جائز نہیں۔ ہاں اس منکوحہ لونڈی سے موٹی خدمت کر سکتا ہے۔

(۲) موٹی نے اگر اپنی لونڈی کا اپنے ہی غلام سے عقد کر دیا اور اس غلام کی بھی اپنی لونڈی ہے۔ اس کی صورت یوں بنے گی کہ موٹی نے اپنے ایک غلام کو کاروبار کا اذن دے رکھا ہے۔ اس عہد مازون نے کوئی لونڈی اپنے لئے خرید لی۔ اس خریدی ہوئی غلام کی لونڈی سے غلام کا موٹی اگر واپس کرتا ہے تو اس کی گنجائش ہے لیکن غلام کے عقد میں دی گئی اپنی لونڈی سے موٹی واپس نہیں کر سکتا۔

(۳) موٹی نے جس لونڈی کا نکاح کر دیا۔ اس لونڈی کی اپنی لونڈی بھی ہے تو موٹی اپنی لونڈی کی لونڈی کو استعمال کر سکتا ہے۔

(۴) موٹی نے اپنی لونڈی کا کسی سے نکاح کر دیا تو اب موٹی کو یہ اختیار نہیں کہ وہ لونڈی کو طلاق دے۔ لونڈی کو طلاق دینے کا اختیار صرف اس کے خاندان کو حاصل ہے۔ گویا واپس اور طلاق کا حق صرف اس شخص کے لئے مخصوص ہے جس کی زوجیت میں وہ لونڈی ہے۔

نوٹ: حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے جب شخص مذکور کو بلوایا اور الزام کی تصدیق چاہی تو حاضرین میں سے کسی نے اشارہ کر کے اسے اقرار سے بچالیا۔ یوں وہ سزا سے بھی بچ گیا۔ اس پر اگر کسی کے ذہن میں یہ بات آئے کہ مجرم حقیقی کو اقرار جرم سے باز رکھنا اچھی بات نہیں ہے لہذا صحابہ کرام نے ایسا کیوں کیا؟

تو ہم اس بارے میں عرض کرتے ہیں کہ حدود و تعزیرات میں برے عمل پر پردہ ڈالنا اور انکار کرنا اقرار سے افضل ہے کیونکہ وہ شخص دنیا میں ذلت سے بچ جائے گا اور اس پر کوئی شہادت بھی موجود نہیں ہوتی۔ بایں وجہ اللہ تعالیٰ سے اس کے لئے امید مغفرت ہے۔ بعض احادیث میں مذکور ہے کہ قیامت کو ایک آدمی اللہ تعالیٰ کے حضور پیش ہوگا جو کچھ یوں سے خالی ہوگا۔ اللہ تعالیٰ فرمائے گا: اس کا نامہ اعمال دائیں ہاتھ میں دے کر اسے جنت میں داخل کر دو۔ فرشتے عرض کریں گے۔ باری تعالیٰ! اس کا نامہ اعمال تو برائیوں سے سیاہ ہے؟ ارشاد ہوگا ٹھیک کہتے ہو لیکن اس کا ایک طریقہ اور عمل یہ تھا کہ لوگوں کے عیب دیکھتا تو چشم پوشی کرتا تھا تاکہ وہ ذلیل و رسوانہ ہو جائیں۔ جب اس نے میرے بندوں کو رسوانہ کیا تو آج میں بھی اسے رسوانہ کروں گا۔ معلوم ہوا کہ عیوب کی پردہ پوشی مستحسن ہے اور اللہ تعالیٰ کو بہت پسند ہے کیونکہ وہ خود بھی ستار العیوب ہے۔ کسی کے عیب سے چشم پوشی کرنا تاکہ رسوانہ ہو جبکہ وہ عیب بھی چھپ چھپا کر کرتا ہو۔ پسندیدہ الہی ہے لیکن کسی کے عیب کی اصلاح سے چشم پوشی کرنا کسی طرح بھی پسند نہیں لہذا پردہ اس کی اصلاح کے لئے کوشش کرے۔

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کا مذکور شخص کو سزا دینے کا اظہار فرمانا اپنا اجتہاد تھا بلکہ اس کا ثبوت حدیث پاک میں ہے:

عن عکرمۃ عن ابن عباس اتی النبی ﷺ حضرت عکرمہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے بیان فرمایا کہ ایک شخص سرکارِ دو عالم ﷺ کی بارگاہ عالیہ میں حاضر ہوا اور عرض کی یا رسول اللہ! میرے موٹی نے اپنی ایک لونڈی کا مجھ سے عقد نکاح کر دیا ہے اب وہ چاہتا ہے کہ میرے اور اس کے درمیان تفریق ڈال دے۔ ابن عباس فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے یہ سن کر منبر پر جلوہ افروز ہوئے اور فرمایا: لوگو! تم میں اس شخص کا کیا حال ہے کہ وہ اپنی لونڈی کا عقد نکاح

عن عکرمۃ عن ابن عباس اتی النبی ﷺ رجل قال یا رسول اللہ ﷺ سیدی زوجتی امته وهو یرید ان یفرق بینی وینہا قال فصعد رسول اللہ ﷺ المنبر فقال یا ایہا الناس ما بال احدکم یزوج عبده امته ثم یرید ان یفرق بینہما انما الطلاق لمن اخذ بالساق.

(ابن ماجہ ۱۵۲ باب الطلاق الحد مطبوعہ مکتبۃ المدینہ ناڈن سرگودھا)

اپنے غلام سے کر دیتا ہے اور پھر ان دونوں کے درمیان تفریق اور جدائی کرنا چاہتا ہے؟ دیکھو طلاق کا حق اسے ہے جسے جماع کا حق ہے۔

اس روایت سے معلوم ہوا کہ موٹی جب اپنی لوٹڑی کا کسی سے نکاح کر دیتا ہے تو اس لوٹڑی کے ساتھ وہی کرنا اور طلاق دینا صرف اس کے خاوند کا حق ہے۔ موٹی کو یہ حق حاصل نہیں ہے چونکہ جو کچھ اس حدیث پاک میں مذکور ہے اور جو فیصلہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: وہی مسلک و شرب احناف کا ہے لہذا احناف پر یہ الزام دھرنا قطعاً بے بنیاد اور تعصب پر مبنی ہے کہ احناف کے فقہی مسائل کا قرآن وحدیث سے کوئی تعلق نہیں۔ وہ محض اجتہادی مسائل ہیں۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۴۲۔ بَابُ الْمَرْأَةِ تَحْتَلِعُ مِنْ زَوْجِهَا
بِأَكْثَرِ مِمَّا أَعْطَاهَا أَوْ أَقَلَّ

عورت کا اپنے خاوند سے حق مہر سے زیادہ یا کم رقم پر خلع کرنے کا بیان
ہمیں امام مالک نے جناب نافع سے خبر دی کہ سیدہ صفیہ کی آزاد کردہ ایک لوٹڑی نے اپنے خاوند سے خلع (طلاق طلب) کیا اور کہا کہ جو کچھ میرے پاس ہے وہ لے لو اور مجھے فارغ کر دو۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے اس کا انکار فرمایا۔

۵۴۹۔ أَحْبَبْنَا مَالِكَ أَحْبَبْنَا نَافِعَ أَنْ مَوْلَاهُ لَصِيفَةَ
إِحْتَلَعَتْ مِنْ زَوْجِهَا بِكُلِّ شَيْءٍ لَهَا فَلَمْ يَتَّكِرْهُ ابْنُ
عُمَرَ.

امام محمد کہتے ہیں کہ عورت جس قدر مال پر بھی اپنے خاوند سے خلع کرتی ہے تو وہ از روئے تقضا جائز ہے اور ہم اس بات کو پسند نہیں کرتے کہ خاوند اس سے زیادہ لے جو اس نے اے دیا تھا۔ اگرچہ نافرمانی عورت کی طرف سے ہی کیوں نہ ہو اور اگر نافرمانی مرد کی طرف سے ہو تو ہم پسند نہیں کرتے کہ خاوند قلیل و کثیر کچھ بھی لے اور اگر لے لیتا ہے تو از روئے تقضا جائز ہے اور اس مرد اور اللہ تعالیٰ کے درمیان ناپسندیدہ ہے۔ یہی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ مَا احْتَلَعَتْ بِهِنَّ الْمَرْأَةُ مِنْ زَوْجِهَا
فَهُوَ جَائِزٌ فِي الْقَضَاءِ وَمَا نَجِبَ لَهُ أَنْ يَأْخُذَ أَكْثَرَ مِمَّا
أَعْطَاهَا وَإِنْ جَاءَ التُّشْوُرُ مِنْ قِبَلِهَا فَمَا إِذَا جَاءَ
التُّشْوُرُ مِنْ قِبَلِهِ لَمْ يُجِبْ لَهُ أَنْ يَأْخُذَ مِنْهَا قَلِيلاً
وَلَا كَثِيراً وَإِنْ أَخَذَ فَهُوَ جَائِزٌ فِي الْقَضَاءِ وَمَكْرُوهٌ لَنَا
فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ
اللَّهُ عَلَيْهِ.

روایت مذکورہ میں "خلع" کا تذکرہ ہے۔ خلع دراصل طلاق کے مقابلہ اور وہ بھی مال کے عوض کا نام ہے۔ جب میاں بیوی کے درمیان حالات کے ناسازگار ہونے کی وجہ سے نباہ نہ ہو سکتا ہو تو ایسی صورت میں "خلع" کا ایک طریقہ شریعت نے جائز قرار دیا ہے۔ خلع کے معاملہ میں چند امور پیش نظر رہنا ضروری ہیں:

(۱) خلع کی عدت کیا ہوگی؟ بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس کی عدت صرف ایک حیض ہی کافی ہے لیکن اکثر صحابہ کرام اور فقہاء کرام یہ فرماتے ہیں کہ دروسری مطلقہ کی طرح خلع والی عورت کی عدت بھی تین حیض ہی ہے۔ یہی مسلک امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی ہے۔ اس کی تائید درج ذیل حدیث کرتی ہے:

جناب محمد بن حنفیہ، حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: خلع والی عورت کی عدت مطلقہ کی عدت کی طرح ہی ہے۔۔۔۔ امام زہری اور قتادہ سے جناب عمر

عبد السزاق عن اسرئیل عن عبد الاعلیٰ عن
محمد بن الحنفیة عن علی ابن ابی طالب رضی اللہ
عنه قال عدة المختلعة مثل عدة المطلقة.... عن

معمر عن الزهري وقادة قال ثلاث حيضات قال معمر قال الحسن والناس عليه.... عن ابى سلمى قال عدة المختلعة ثلاث حيض. (مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۵۰۷ باب عدة المختلعة مطبوعه بيروت طبع جديد)

(۲) امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے خلع والی عورت کی عدت کے بارے میں ان دونوں مذاہب کا ذکر کیا اور جن حضرات کا یہ خیال ہے کہ اس کی عدت ایک حیض ہے ان کا اختلاف دوسرے مذاہب کے مقابلہ میں کوئی مقام نہیں رکھتا۔ ملاحظہ ہو:

واختلف اهل العلم في عدة المختلعة وقال اكثر اهل العلم من اصحاب النبي ﷺ وغير هم ان عدة المختلعة عدة المطلقة وهو قول الثوري واهل كوفة وبه يقول احمد واسحاق وقال بعض اهل العلم من اصحاب النبي ﷺ وغيرهم عدة المختلعة حيضة.

اختلاف اہل العلم فی عدۃ المختلعة وقال اکثر اہل العلم من اصحاب النبی ﷺ وغیر ہم ان عدۃ المختلعة عدۃ المطلقة وهو قول الثوری واهل کوفۃ وبہ یقول احمد واسحاق وقال بعض اہل العلم من اصحاب النبی ﷺ وغیرہم عدۃ المختلعة حیضۃ.

(ترمذی ج ۶ ص ۱۳۲ باب ما جاء فی الخلع مطبوعہ آئین صحیح دہلی)

خلع کے متعلق چند امور

خلع سے جو طلاق واقع ہوتی ہے وہ طلاق بائنہ ہے جس کا ثبوت کتب احادیث میں موجود ہے لیکن کچھ لوگ اس سے واقع ہونے والی طلاق کو "طلاق رجعی" قرار دیتے ہیں۔ اس جگہ ایک قاعدہ ذکر کیا جاتا ہے۔ وہ یہ کہ جو طلاق معاوضہ کی صورت میں دی جاتی ہے وہ "بائنہ" ہی ہوتی ہے۔

عن حماد عن ابراهيم كل طلاق اخذ عليه جعل فهو بائن لا يملك الرجعة قال محمد وبه ناخذ وهو قول ابى حنيفة رحمة الله عليه.

(کتاب الآثار ص ۱۰۶ باب الخلع مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

قال عبد الله ابن عمر عدتها عدة المطلقة اذا الخلع طلاق بعوض (مالک انه بلغه ان سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار وابن شهاب كانوا يقولون عدة المختلعة مثل عدة المطلقة ثلاثة قروء) ان لم تكن حامله او انسة قال مالک في المفتدية انها لا ترجع الى زوجها الا بکناح جديد لان طلاق الخلع بائن.

(زرقانی شرح موطا امام مالک ج ۳ ص ۱۸۵ باب طلاق المختلعة)

جناب حماد جناب ابراہیم سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: ہر وہ طلاق جس کا کچھ معاوضہ لیا جائے وہ بائنہ ہوتی ہے اور اس میں رجوع کا اختیار نہیں رہتا۔ امام محمد کہتے ہیں کہ اس پر ہمارا عمل ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ خلع والی عورت کی عدت مطلقہ کی عدت جیسی ہے کیونکہ خلع ایسی طلاق ہے جو مالی عوض میں دی گئی ہے۔ امام مالک بیان کرتے ہیں کہ حضرت سعید بن مسیب، سلیمان بن یسار اور ابن شہاب کہا کرتے تھے کہ خلع والی عورت کی عدت مطلقہ کی مانند ہے یعنی تین حیض۔ یہ اس وقت کہ وہ حاملہ یا نائمی کی عمر تک نہ پہنچی ہو۔ امام مالک نے فرمایا کہ فدیہ (معاوضہ) دے کر طلاق لینے والی اپنے خاوند کے پاس دوبارہ اس وقت تک نہیں آسکتی۔ جب تک وہ نکاح جدید نہ کرے کیونکہ خلع کی طلاق "بائنہ" ہوتی ہے۔

(۳) خلع میں فتویٰ اسی بات پر ہے کہ مرد اور عورت جس قدر مال پر اتفاق کر لیں وہ جائز ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اس بارے میں فرماتے ہیں کہ خلع کا سبب یعنی ناراضگی اور حقوق کی عدم ادائیگی وغیرہ اگر عورت کی طرف کی ہو۔ اس صورت میں مرد کے لئے بہتر یہ ہے کہ عورت سے اتنی ہی رقم لے، جس قدر اس کا حق مہر مقرر کیا گیا تھا۔ اس سے زیادہ لینا مکروہ اور ناپسندیدہ بات ہے لیکن از روئے قضاء فیصلہ یہی ہوگا کہ جو طے ہو گیا وہی دینا پڑے گا۔ صرف اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ ناپسندیدہ ہے اور اگر زیادتی وغیرہ عورت کی بجائے مرد کی طرف سے ہو تو پھر مرد کے لئے کچھ بھی لینا ناپسندیدہ امر ہے اور یہ بھی از روئے قضاء درست اور عند اللہ ناپسندیدہ ہوگا۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے ان مسائل کا اصل اور ماخذ حدیث پاک ہے۔ ملاحظہ ہو:

جناب عطاء حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کا بھگڑا رسول اللہ ﷺ کی بارگاہ عالیہ میں عرض کیا۔ آپ ﷺ نے فرمایا: اے عورت! تو نے جو کچھ اس سے لیا وہ واپس کر دے گی؟ عرض کرنے لگی جی بلکہ اور زیادہ دیتی ہوں۔ حضور ﷺ نے فرمایا: زیادہ نہیں۔

عن عطاء عن ابن عباس ان رجلا خاصم امراته الى النبي ﷺ فقال النبي ﷺ ترددين اليه ما اخذت منه قالت نعم وزيادة قال النبي ﷺ اما الزيادة فلا.
(احکام القرآن ج ۱ ص ۳۹۳ زیر آیت وان ختم ان لا يقيما حدود اللہ لایۃ)

جناب ابن جریج بیان کرتے ہیں کہ مجھے حضرت عطاء نے یہ واقعہ سنایا کہ ایک عورت حضور ﷺ کی بارگاہ میں آئی اور کہنے لگی میں اپنے خاوند سے سخت ناراض ہوں اور اس سے چھٹکارا حاصل کرنا چاہتی ہوں۔ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: کچھ بھر اپنے خاوند کو وہ باغ واپس کر دو جو اس نے حق مہر میں تجھے دیا تھا۔ اس شخص نے واقعتاً ایک باغ اپنی بیوی کو حق مہر کے طور پر دیا تھا۔ کہنے لگی جی! واپس کر دیتی ہوں اور اس کے ساتھ کچھ مزید مال بھی دینے کو تیار ہوں۔ اس پر حضور ﷺ نے فرمایا: باغ سے زائد مال تو نہیں لیکن باغ ضرور واپس کر دو۔ اس عورت نے عرض کیا جی مجھے منظور ہے۔ حضور ﷺ نے اس مرد کے بارے میں جدائی کا فیصلہ فرما دیا۔ اسے جب اس فیصلہ کی اطلاع ملی تو کہنے لگا میں نے سرکارِ دو عالم ﷺ کا فیصلہ قبول کیا۔

عبد الرزاق عن ابن جريح قال قال لي عطاء انت امرأة نبي الله ﷺ فقالت اني ابغض زوجي و احب فراقه قال فتردي اليه حديثه التي اصدقك و كان اصدقها حديثه قالت نعم و زيادة من مالي فقال النبي ﷺ اما زيادة من مالك فلا و لكن الحديثه فقالت نعم فقبضى بذلك النبي ﷺ على الرجل فاحبر بقضاء النبي ﷺ فقال قد قبلت قضاء النبي ﷺ.
(مصنف عبد الرزاق ج ۶ ص ۵۰۲ باب المتدیه بزيادة علی صدقاتها مطبوعہ بیروت طبع جدید)

ان دونوں روایات سے معلوم ہوا کہ اگر ناراضگی اور تفریق کا مطالبہ عورت کی طرف سے ہو تو مرد کے لئے دینے کے حق مہر سے زائد لینا ناپسندیدہ ہے۔

(۴) خلع کے لئے حاکم کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

حضرت علی، عمر، عثمان، ابن عمر، شریح، طاؤس اور زہری فرماتے ہیں کہ خلع حاکم وقت کے بغیر بھی جائز ہے۔ جناب سعید نے حضرت قتادہ سے بیان کیا کہ زیادہ پہلا شخص ہے کہ جس نے

عن علي و عمر و عثمان و ابن عمر و شريح و طاؤس و الزهري في اخيرين ان الخلع جائز دون السلطان و روى سعید عن قتادة قال كان زياد اول

حاکم کے بغیر خلع کو رد کیا۔ ہر دور کے فقہاء کرام حاکم کے بغیر خلع کے وقوع پر متفق ہیں اور اللہ تعالیٰ کی کتاب بھی اس کے جواز کو لازم کرتی ہے وہ یہ آیت کریمہ ہے ولا جناح علیہما فیما افندت بہ ان دونوں پر کوئی گناہ نہیں جبکہ عورت مرد کو نذیہ دے۔

من رد الخلع دون السلطان ولا خلاف بین فقہاء الامصار فی جوازہ دون السلطان و کتاب اللہ یوجب جوازہ وهو قولہ تعالیٰ ولا جناح علیہما فیما افندت بہ۔

(احکام القرآن ج ۱ ص ۳۹۵ زیر آیت فلا جناح)

لہذا قرآن کریم کی نص اور احادیث و آثار سے معلوم ہوا کہ خلع کے لئے حاکم کا ہونا ضروری نہیں۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

خلع میں کس قدر طلاقیں
ہو سکتی ہیں؟

امام مالک نے ہمیں خبر دی ہمیں ہشام بن عروہ نے اپنے باپ سے وہ اہلسنی لوگوں کے ایک مولیٰ جہان سے بیان کرتے ہیں اور ام بکر اہلسنی سے بیان کرتا ہے کہ ام بکر اہلسنی نے اپنے خاوند سے خلع کیا۔ عبد اللہ بن اسید نے کہا کہ پھر وہ دونوں میاں بیوی حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور اسی واقعہ کی خاطر آئے۔ آپ نے فرمایا کہ خلع طلاق ہے۔ ہاں اگر اس میں جو مال مقرر کیا گیا وہ طلاق اس مال پر ہوگی۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا یہ عمل ہے کہ خلع طلاق باندہ ہے اور اگر تین کی نیت کرے یا تین کا نام لے تو پھر خلع تین طلاقیں بن جائے گا۔

۲۴۳۔ بَابُ الْخُلْعِ كَمْ يَكُونُ
مِنَ الطَّلَاقِ

۵۵۔ أَحْبَبْنَا مَا لَكَ أَحَبَّرَنَا هَشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جُمُهَانَ مَوْلَى الْأَسْلَمِيِّينَ عَنْ أُمِّ بَكْرٍ الْأَسْلَمِيَّةِ أَنَهَا اخْتَلَعَتْ مِنْ زَوْجِهَا عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ أُسَيْدٍ ثُمَّ أَتَى عَثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ فِي ذَلِكَ فَقَالَ هِيَ تَطْلِقُهُ إِلَّا أَنْ تَكُونَ سَمَتْ سَبِيًّا فَهُوَ عَلَيَّ مَا سَمَتْ.

قَالَ مُحَمَّدٌ فِي هَذَا تَأْخُذُ الْخُلْعُ تَطْلِيقًا بِنَاءً وَلَا أَنْ يَكُونَ سَمًى ثَلَاثًا أَوْ نَوَاحًا فَيَكُونُ تَلَاقًا.

”خلع“ کے بارے میں احناف اور شوافع کے درمیان اختلاف ہے۔ وہ یہ کہ احناف کے نزدیک خلع ”طلاق باندہ“ ہے اور شوافع اس کو ”فسخ نکاح“ کہتے ہیں لہذا اہم احناف کے نزدیک خلع کے بعد طلاق واقع ہو سکتی ہے۔ جس طرح طلاق باندہ کے بعد طلاق ہو سکتی ہے لیکن شافعی المذہب حضرات چونکہ اسے ”فسخ عقد“ کہتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک جب نکاح ختم ہو گیا تو اب طلاق کا محمل نہ رہا۔ اس اختلاف کی تفصیل امام سرخسی نے درج ذیل بیان فرمائی ہے:

ہمارے نزدیک خلع طلاق باندہ ہے اور امام شافعی کے قول کے مطابق یہ ”فسخ نکاح“ ہے۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ اس کو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں۔ امام شافعی سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ انہوں نے تمام صحابہ کرام کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”الطلاق مرتان“ طلاق دو ہیں۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے خلع کا ذکر فرمایا: فان طلقها فلا تحل له الاية گویا الطلاق مرتان اور فان طلقها کے دوران جو مسئلہ اللہ تعالیٰ نے ذکر فرمایا اس کا ان دونوں سے کوئی تعلق نہ ہونے کی بنا پر وہ ”معتزہ“ ہوا۔ اس طرح مفہوم یہ بنا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو دو طلاق دے چکا ہے۔ اب تیسری طلاق دینا چاہتا ہے تو تیسری طلاق دینے کے بعد وہ عورت حلالہ کے بغیر اس کے لئے جائز نہ ہوگی۔ بخلاف خلع کے کہ جس شخص نے اپنی بیوی سے خلع کر لیا۔ اب اسے طلاق دینے کی کوئی گنجائش نہ رہی۔ اگر وہ گاہ بھی توکل نہ ہونے کی وجہ سے طلاق واقع

نہ ہوگی کیونکہ خلع سے نکاح فسخ ہو جاتا ہے اور نکاح فسخ ہونے کے بعد طلاق نہیں ہوتی۔ ہم احناف کے نزدیک اپنے مسلک کی تائید میں وہ روایت ہے جو حضرت عبد اللہ بن مسعود، حضرت عمر اور علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہم سے موقوفاً اور مرفوعاً مروی ہے۔ وہ یہ کہ سرکارِ دو عالم ﷺ نے فرمایا: "الخلع تطلقہ بانئذ خلع، طلاق بانئذ ہے"۔ اس اختلاف کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اگر کسی شخص نے پہلے اپنی بیوی کو دو طلاقیں دے دی تھیں پھر خلع کیا تو وہ عورت اس پر مغلظہ ہو جائے گی وہ اس سے نکاح نہیں کر سکتے گا۔ الایہ کہ وہ کسی دوسری جگہ شادی کر کے فارغ ہو کر اس کے پاس آنا چاہے۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ کے نزدیک صورت مذکورہ میں خاوند حلالہ کے بغیر نکاح کرنا چاہے تو کر سکتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک خلع فسخ نکاح ہے اور فسخ نکاح سے طلاق نہ ہوتی جس کی وجہ سے وہ مغلظہ نہ ہوئی۔

(المسوط ج ۶ ص ۱۷۱-۱۷۲ باب الخلع مطبوعہ بیروت لبنان)

نوٹ: لفظ "خلع" الفاظ کنایہ میں سے ہے اس لئے اسے بولنے والے کی مراد معلوم کرنا پڑے گی جو قائل کی مراد ہوگی وہی معتبر ہو گی۔ جیسا کہ "المسوط" میں مذکورہ جگہ یہ الفاظ تحریر ہیں:

لانه بمنزلة المفاظ الكنایة وقد بین ان نية

کیونکہ لفظ خلع الفاظ کنایہ کی طرح ہے اور یہ بیان ہو چکا ہے کہ ان الفاظ میں تین طلاقیں کی نیت کرنے کی گنجائش ہوتی ہے لہذا خلع میں بھی یہ گنجائش ہے۔

الثلاث تسع هناک و کذا لک فی الخلع.

اسی بات کو امام محمد نے موطا کی مذکورہ روایت میں حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ سے بیان فرمایا: کہ ایک طلاق ہے اور اگر کوئی شخص یہ لفظ بول کر دو یا تین طلاقیں کی نیت کرتا ہے وہ اتنی ہی واقع ہو جائیں گی۔ اس کی وضاحت ہم کر چکے ہیں۔

طلاق کو نکاح کے ساتھ معلق

۲۴۴- بَابُ الرَّجُلِ يَقُولُ إِذَا نَكَحْتُ

کرنے کا بیان

فَلَانَةَ فَيُحْيِي طَالِقُ

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں مجبر نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بتایا وہ فرمایا کرتے تھے کہ جب کوئی شخص یوں کہتا ہے کہ میں جب فلاں عورت سے نکاح کروں وہ طلاق والی ہے تو وہ واقعی مطلقہ ہو جائے گی جب وہ اس سے نکاح کرے گا اور اگر اس نے اس عورت کو ایک طلاق یا دو یا تین طلاقیں (معلق کر کے) دیں تو وہ جیسے کہے گا ویسی ہی طلاق ہوگی۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا بھی یہی مسلک ہے اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے۔

۵۵۱- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّكَ كَانَ يَقُولُ إِذَا قَالَ الرَّجُلُ إِذَا نَكَحْتُ فَلَانَةَ فَيُحْيِي طَالِقُ. فَهِيَ كَذَلِكَ إِذَا نَكَحَهَا. وَإِنْ كَانَ طَلَقَهَا وَاحِدَةً أَوْ اثْنَتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا فَهِيَ كَمَا قَالَ قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ سعید بن عمرو بن سلیم زرقی نے قاسم بن محمد سے بتایا کہ ایک شخص نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا کہ میں نے یوں کہہ رکھا ہے کہ اگر میں فلاں عورت سے شادی کروں تو وہ مجھ پر یوں ہے جیسے کہ میری والدہ کی پشت ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اگر تو اس سے شادی کرے تو اس کے قریب مت جانا جب تک کہ تو کفارہ ادا نہ

۵۵۲- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ سُلَيْمِ بْنِ الزَّرْقِيِّ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَقَالَ إِنِّي قُلْتُ إِنَّ نَزَوَّجْتُ فَلَانَةَ فَيُحْيِي عَلَيَّ كَطَهْرٍ أُمَّيْ قَالَ أَنْ نَزَوَّجْتَهَا فَلَا تَقْرُبُهَا حَتَّى تَكْفُرَ.

کرے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہمارا اسی پر عمل ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا ہے۔ وہ شخص ظہار کرنے والا ہو جائے گا اس لئے وہ اس عورت کے قریب نہ جائے جب تک ظہار کا کفارہ ادا نہ کرے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهِدَا أَنَا حَدُّهُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ
يَكُونُ مُظَاهِرًا إِنَّمَا إِذَا تَزَوَّجَهَا وَلَا يَهْرُبُهَا حَتَّى
يُكْفِرَ.

باب میں مسئلہ یہ ذکر ہوا کہ اگر کوئی شخص کسی عورت کی طلاق پس کے ساتھ نکاح کرنے کے ساتھ مشروط کرتا ہے تو شرط پائی جانے کی صورت میں طلاق ہو جائے گی۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے جس کی بنیاد ایک حدیث پاک ہے وہ یہ کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا طلاق الا بعد النكاح ولا عتق قبل الملك یعنی طلاق صرف نکاح کے بعد ہے اور ملکیت سے قبل غلام یا لونڈی کو آزاد کرنا نہیں" (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۰۲) لہذا آپ ﷺ کے ارشاد کے پیش نظر نکاح سے قبل طلاق اور ملک سے قبل عتاق لغو ہے کیونکہ ابھی عورت نکاح میں آئی ہی نہیں تو اس کو طلاق دینے کا معاملہ ہی غلط ہے لیکن احتیاف کے نزدیک طلاق اور عتاق کو اگر ملک کی طرف مضاف اور منسوب کیا جائے تو ایسا کرنا درست ہے لہذا جب ملکیت آئے گی تو طلاق و عتاق واقع ہو جائیں گے۔

طلاق و عتاق کو ملک کی طرف منسوب کرنا درست ہے

اور ملک آجانے کے وقت یہ واقع ہو جائیں گے

حظلمہ بیان کرتے ہیں کہ قاسم اور سالم سے ایسے شخص کے بارے میں پوچھا گیا جو کہتا ہے کہ جس دن میں فلاں عورت سے شادی کروں وہ طلاق والی ہے۔ انہوں نے فرمایا وہ واقعی طلاق والی ہو جائے گی جیسا کہ اس نے کہا ویسا ہی ہوگا۔۔۔۔۔ عبد اللہ بن عمر کہتے ہیں کہ میں نے قاسم سے ایک شخص کے بارے میں دریافت کیا کہ وہ کہتا ہے کہ جس دن میں فلاں عورت سے شادی کروں وہ طلاق والی ہے۔ فرمایا: وہ اس دن طلاق والی ہو جائے گی۔ حضرت عمر سے پوچھا گیا کہ کوئی کہتا ہے کہ جس دن میں فلاں عورت سے شادی کروں، وہ مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہے۔ فرمایا کہ پہلے کفارہ ادا کرے پھر اس سے شادی کرے۔۔۔۔۔ سوید بن نجیح کندی بیان کرتے ہیں کہ میں نے شخص سے پوچھا کہ ایک شخص کہتا ہے کہ اگر میں فلاں عورت سے شادی کروں تو وہ طلاق والی ہے یا جس دن میں فلاں عورت سے شادی کروں وہ طلاق والی ہے تو شخص نے جواب دیا جیسا اس نے کہا ویسا ہی ہوگا۔ ابوسلمہ بن عبد الرحمن نے روایت ہے کہ ایک شخص حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور کہنے لگا کہ میں نے یوں کہا

عن حنظلة قال سئل القاسم و سالم عن رجل
قال يوما تزوج فلانة فهى طالق قال هي كما قال .
... عبد الله بن عمر قال سألت القاسم عن رجل قال
يوما اتزوج فلانة فهى طالق قال طالق..... وسئل
عمر يوما تزوج فلانة فهى على كظهر امي قال لا
تزوجها حتى يكفر عن سويد بن نجيح
الكندي قال سألت الشعبي عن رجل قال ان
تزوجت فلانة فهى طالق قال الشعبي هو كما قال .
(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۹۔ ۲۰ من کان یوقه علیہ فیلزمه
الطلاق اذا وقت مطبوعہ دارۃ القرآن کراچی)

عن ابی سلمة بن عبد الرحمن ان رجلا اتی
عمر ابن الخطاب قال کل امراة تزوجها فهی طالق

بُخْلَهُ لَاتِلْتَمَا الطَّلَاقُ

کروں۔ اُنْ

مطلب یہ ہے کہ ایک شخص کسی بیگانی عورت کو یا بیگانے غلام کو کہتا ہے کہ تجھے طلاق ہے یا تو آزاد ہے۔ اس صورت میں نہ بیگانی عورت کو طلاق ہوگی اور نہ ہی بیگانے غلام کو کیونکہ طلاق اور آزادی کا تعلق ملک سے ہے۔ یہاں بیگانی عورت کو کہنے والا نہ مالک (ملک بضع) ہے اور نہ ہی غلام کے رقبہ کا مالک ہے اور اگر اس نے طلاق یا آزادی کو ملک بضع یا ملک رقبہ کی طرف مضاف کر کے کہا کہ اگر میں فلاں عورت سے شادی کروں۔ یعنی اسی کی ملک بضع کا مالک بن جاؤ تو اس کو طلاق ہے تو یہ طلاق ہو جائے گی۔ یونہی اگر یہ کہا کہ فلاں غلام کو اگر میں خریدوں، یعنی اسی کی ملک رقبہ کا مالک بن جاؤ تو وہ آزاد ہے تو خریدنے کے ساتھ ہی وہ غلام آزاد ہو جائے گا۔

یہی فتویٰ جناب مکحول اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہما کا ہے۔ ان کے اصحاب کا بھی یہی مسلک ہے۔ عثمان لیثی، اوزاعی اور ثوری سے بھی یہی منقول ہے۔ ”موطا امام مالک“ میں روایت ہے کہ حضرت عمر، ابن عمر، عبداللہ بن مسعود، سالم بن عبداللہ، قاسم بن محمد، سلیمان بن یسار اور ابن شہاب زہری فرماتے تھے: کہ جب کوئی شخص یہ قسم اٹھاتا ہے کہ میں اپنی ہونے والی بیوی کو طلاق دینے کی قسم اٹھاتا ہوں۔ اس کے بعد وہ حائض ہو گیا تو اس کے لئے وہ طلاق لازم ہو جائے گی، جب اس عورت سے وہ نکاح کرے گا اور تمام محدثین کا متفق علیہ ہے کہ نذر کی صحت کا تعلق ملک کے ساتھ ہے۔ مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ نے مجھے کہیں سے ایک ہزار روپیہ عطا فرمایا تو اس میں سے ایک سو روپیہ میں صدقہ کروں گا اور یہ بات وہ قسمیہ کہتا ہے۔ ایک اور روایت یہ بھی ہے کہ نذر ماننے والے نے جب نذر کی اضافت ملک کی طرف کی۔ اگر ہر نذر ماننے وقت وہ چیز اس کی ملک میں نہ تھی۔ مثلاً اپنی لوٹدی سے کہتا ہے کہ اگر تو بچہ جنے تو وہ آزاد ہے۔ اس صورت میں اگر اس لوٹدی نے بچہ جنا، تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ اگرچہ بوقت نذر وہ اس بچہ کا مالک نہ تھا۔ اسی طرح جس شخص نے طلاق یا آزادی کو ملک کی طرف مضاف کیا۔ یہ درست ہے اور ملک آنے پر اس کا وقوع ہوگا۔ گو بوقت کلام وہ مالک نہیں ہے۔ امام طحاوی نے ”مشکل الحدیث“ میں لکھا کہ حضور ﷺ نے عمر بن خطاب کو فرمایا کہ درختوں کے تنے اپنے پاس رکھ لے اور ان کے پھل صدقہ کر دے۔ اس روایت نے اس بات پر دلالت کی ہے کہ یہ عقد جائز ہوا حالانکہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ اس وقت ان درختوں کے پھلوں کے مالک نہ تھے بلکہ پھل بعد میں لگے اور اتارنے پر ملک میں آئے اور تمام فقہاء کرام نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے تیسرے حصے مال کی وصیت کرتا ہے تو اس تیسرے حصے کا اعتبار وصیت کے وقت موجود مال پر نہ ہوگا بلکہ شخص مذکور کے انتقال کے وقت تیسرے حصے مال کا اعتبار ہوگا۔ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”تم میں سے کوئی وہ بھی ہے، جو کہتا ہے کہ اے اللہ! میں تجھ سے عہد کرتا ہوں کہ اگر تو نے مجھے مال عطا فرمایا تو میں اس میں سے صدقہ کروں گا“۔ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد اور بندے کا یہ عہد مسئلہ زیر بحث کی مثال اور نظیر بن سکتا ہے۔ وہ یہ کہ ایک شخص کہتا ہے کہ اگر میں فلاں عورت سے نکاح کروں یا فلاں غلام کو خریدوں تو اس عورت کو طلاق ہے یا وہ غلام آزاد ہے۔

(جوہر التمی بر حاشیہ بیہقی شریف ج ۷ ص ۳۱۹ باب الطلاق قبل الزکاح)

صاحب جوہر التمی علامہ ترکمانی رحمۃ اللہ علیہ نے طلاق اور آزادی کی اضافت ملک کی طرف اس مسئلہ کو قرآن کریم، احادیث نبویہ اور اقوال صحابہ تابعین اور مختلف مشائخ سے ثابت کیا کہ ایسا کرنا درست ہے اور حضور ﷺ کا ارشاد گرامی کہ ”نکاح سے قبل طلاق نہیں اور ملک سے پہلے آزادی نہیں“ کا بھی مفہوم بیان کیا ہے۔ بہر حال امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جس مسئلہ کو حدیث پاک سے ذکر کر کے اپنا مسلک بنایا، وہ شک و شبہ سے بالاتر ہے کیونکہ اس کی توثیق و تائید بہت سی مشائخوں سے ملتی ہے اور اس سلسلہ میں بکثرت آثار موجود ہیں۔

نوٹ: دوسری روایت میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے ایک مسئلہ جس کو ظہار کہتے ہیں ذکر کیا ہے۔ اس مسئلہ کی باب کے ساتھ مناسبت و موافقت یوں ہے کہ کہنے والے نے طلاق کی طرح ظہار کے الفاظ بھی ایسی عورت کے لئے کہے، جو ابھی اس کے نکاح میں نہیں آئی تھی بلکہ نکاح میں آنے کے ساتھ اس کو معلق کیا لہذا ابوقت گفتگو دونوں مسئلہ ملک کی طرف مضاف ہوئے۔ اگرچہ اس وقت ملک موجود نہ تھی اس لئے جب طلاق کو ملک کی طرف مضاف کیا تو ملک آنے پر طلاق ہو جائے گی اسی طرح ظہار کو بھی جب ملک آنے کے ساتھ معلق کیا تو ملک آنے پر اس کا اثر فوراً ظاہر ہو جائے گا۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۴۵۔ بَابُ الْمَرْأَةِ يُطَلِّقُهَا زَوْجُهَا

تَطْلِيقًا أَوْ تَطْلِيقَتَيْنِ فَتَزُوجُ زَوْجًا

ثُمَّ يَتَزَوَّجُهَا الْأَوَّلُ

۵۵۳۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا الزُّهْرِيُّ عَنِ سُلَيْمَانَ بْنِ يسَارٍ وَسَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ اسْتَفْتَى عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ فِي رَجُلٍ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ تَطْلِيقًا أَوْ تَطْلِيقَتَيْنِ وَتَزَوَّجَهَا حَتَّى تَحِلَّ ثُمَّ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَيَمُوتُ أَوْ يُطَلِّقَهَا فَيَتَزَوَّجُهَا زَوْجَهَا الْأَوَّلُ عَلَى كَمِّ هِيَ قَالَ عُمَرُ عَلَى مَا بَقِيَ مِنْ طَلَّاقِهَا.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں سلیمان بن یسار اور سعید بن مسیب سے جناب زہری نے خبر دی۔ وہ حضرت ابو ہریرہ سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے پوچھا ایک شخص اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دے دیتا ہے اور پھر اسے چھوڑ دیتا ہے۔ (یعنی رجوع نہیں کرتا) وہ اپنی عدت گزار لیتی ہے اور پھر دوسرے شخص سے نکاح کر لیتی ہے پھر دوسرا خاوند فوت ہو جاتا ہے یا اسے طلاق دے دیتا ہے عدت کے بعد یہی عورت پہلے خاوند سے نکاح کر لیتی ہے تو اب یہ عورت کتنی طلاقوں کی حقدار ہے؟ یا اس کا خاوند اسے اب کتنی طلاقیں دے سکتا ہے؟ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: جتنی باقی رہ گئی تھیں اتنی دینے کا مالک ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ لَوْ بَهَذَا تَأْخُذُ فَأَمَّا أَبُو حَنِيفَةَ فَقَالَ إِذَا عَادَتْ إِلَى الْأَوَّلِ بَعْدَ مَا دَخَلَ بِهَا الْآخَرُ عَادَتْ عَلَى طَلَّاقِ جَدِيدٍ ثَلَاثَ تَطْلِيقَاتٍ مُسْتَفْلَاتٍ فِي أَصْلِ ابْنِ الصَّوَابِ وَهُوَ قَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍ وَابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ.

حضرت ابن عباس اور ابن عمر رضی اللہ عنہم کا ہے۔

کوئی عورت جب اپنے خاوند سے طلاق لے کر عدت گزار لیتی ہے اور پھر کسی اور شخص سے عقد کرنے کے بعد وہاں سے بھی فارغ ہو جاتی ہے اور فراغت کے بعد پھر پہلے خاوند کے ساتھ سلسلہ زوجیت میں منسلک ہو جائے تو اب اسی عورت کو موجودہ خاوند طلاق دینا چاہے تو اسے کتنی طلاقیں دینے کا اختیار ہے؟ اس کی چند صورتیں بنتی ہیں:

(۱) پہلے خاوند نے تین طلاقیں دے کر فارغ کیا تھا۔

(۲) پہلے خاوند نے ایک طلاق دی تھی۔

(۳) ہر ماہ ایک طلاق دے دیا کرتا تھا۔

(۴) صرف دو طلاقیں بیک وقت دیں یا دو ماہ میں ایک ایک طلاق دی۔

ان مختلف صورتوں میں پہلی صورت میں تمام حضرات کا اتفاق ہے کہ جب مطلقہ عورت پھر پہلے خاوند کے پاس آئے گی تو اب مستقل تین طلاقوں کی حقدار بن کر آئے گی لیکن بقیہ صورتوں میں اختلاف ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر تین سے کم طلاقیں دے کر پہلے خاوند نے فارغ کر دیا پھر حلالہ کے بعد اسی کے پاس واپس آگئی تو جتنی طلاقیں دے چکا تھا۔ اب وہ ہاتھ سے نکل گئیں اور جو باقی تھیں، وہی دینے کا اختیار رکھتا ہے۔ یہ مسلک حضرت علی المرتضیٰ، حضرت عمر، حضرت معاذ بن جبل، حضرت ابی بن کعب، حضرت عمران بن حصین، حضرت ابو ہریرہ اور امام محمد رضوان اللہ علیہم اجمعین کا ہے۔ دوسرا مسلک یہ ہے کہ پہلا خاوند جتنی طلاقیں دے چکا، وہ ختم ہو گئیں۔ اب عورت نے اختیار اور ملکیت لے کر آئی ہے لہذا وہ اب تین مستقل طلاقوں کی حقدار ہے۔ یہ مسلک حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عطاء، قاضی شریح، ابراہیم، میمون بن مہران اور امام ابو حنیفہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا ہے۔

قارئین کرام! ایک حنفی ہونے کے ناطے سے ہمیں امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور آپ کے شاگردوں میں سے خاص کر امام محمد اور قاضی ابو یوسف کے درمیان اگر کسی اجتہادی مسئلہ میں اختلاف ہو تو اولیت علی الاطلاق امام صاحب کے قول کی ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر دیگر ائمہ مجتہدین اور امام اعظم کے درمیان کسی مسئلہ میں اختلاف ہو تو ہم اس وقت تک امام ابو حنیفہ کے قول کو نہیں چھوڑتے، جب تک آپ کا اس سے رجوع کرنا ثابت نہ ہو اور اگر کسی مسئلہ کے بارے میں آپ کی طرف سے دلائل بھی مذکور ہوں اور ساتھ ہی ساتھ رجوع ثابت نہ ہو تو ہم احناف ان کے قول پر عمل کرتے ہیں۔ مسئلہ زیر بحث میں چونکہ امام محمد اور امام اعظم کا اختلاف خود امام محمد نے بیان کیا اس لئے ہم امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے مسلک کی تائید میں کچھ احادیث پیش کرتے ہیں:

محمد قال اخبرنا ابو حنیفہ عن حماد عن سعید بن جبیر قال كنت جالسا عند عبد الله ابن عتبة بن مسعود اذ جاءه رجل اعرابي ليساله عن رجل طلق امراته تطلقه او تطلقته ثم انقضت عدتها فنزوت زوجها غيره فدخل بها ثم مات عنها او طلقها ثم انقضت عدتها واراد الاول ان يتزوجها على كم هي عنده قال فقال لي اجبه ثم قال ما يقول ابن عباس فيها؟ قال فقلت له يهدم الواحدة والثنتين والثلاث قال سمعت من ابن عمر فيها شيئا قال فقلت لا قال اذا لقيته فاسئله قال فليقت ابن عمر رضی اللہ عنہما فسأله عنها فقال فيها مثل قول ابن عباس رضی اللہ عنہما قال محمد وبهذا كان ياخذ ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ واما فی قولنا فهو علی ما

امام محمد کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ نے جناب حماد سے خبر دی کہ انہیں سعید بن جبیر نے بیان کیا فرمایا کہ میں حضرت عبداللہ بن عتبہ بن مسعود کے پاس بیٹھا ہوا تھا۔ اچانک ایک اعرابی آیا اور پوچھنے لگا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دے دیں پھر اس کی عدت ختم ہوگئی اور اس نے کسی اور سے شادی کر لی۔ شادی کے بعد اس نے خاوند نے اس سے ہم بستری کی پھر اس خاوند کا انتقال ہو جائے یا وہ اس عورت کو طلاق دے دے اور اس انتقال یا طلاق کی عدت بھی اس عورت نے پوری کر لی پھر پہلے خاوند نے اس سے شادی کا ارادہ کیا تو یہ عورت اب اس کے پاس نکاح میں آنے کے بعد کتنی طلاقوں کی حقدار ہوگی؟ عبد اللہ بن عتبہ بن مسعود نے فرمایا: کہ اے سعید بن جبیر! تم اس کا جواب دو پھر فرمایا کہ حضرت عبداللہ بن عباس اس بارے میں کیا فرماتے ہیں؟ جناب سعید بن جبیر کہتے ہیں کہ میں نے کہا کہ وہ (ابن عباس) یہ کہتے ہیں کہ نیا نکاح پہلی

بقی من طلاقها اذا بقی منه شیء وهو قول عمرو
علی ابن ابی طالب و معاذ ابن جبل و ابی بن کعب
و عمران بن حصین و ابی ہریرة رضی اللہ عنہم۔
(کتاب الآثار ص ۱۰۰-۱۰۱ باب من طلق ثم تزوجت امرأة الخ
مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

ایک طلاق یا دو طلاقیں یا تین طلاقیں سب کو ختم کر دیتا ہے پھر
انہوں نے مجھ سے پوچھا کیا تو نے اس بارے میں حضرت عبداللہ
بن عمر سے بھی کچھ سن رکھا ہے۔ میں نے عرض کیا نہیں فرمایا: اچھا
جب ان سے ملاقات ہو تو اس بارے میں ضرور دریافت کرنا۔
فرماتے ہیں کہ میری پھر حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے
ملاقات ہوئی تو میں نے یہ مسئلہ ان سے دریافت کیا تو انہوں نے
حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے موافق ہی فرمایا۔ امام محمد
کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کا اسی پر عمل ہے لیکن ہمارے قول میں وہ
خاوند صرف اتنی ہی طلاقیں کا مالک ہے جو باقی رہ گئی تھیں۔ (یعنی
اگر ایک دے چکا تھا تو اب دو دے سکتا ہے اور اگر دو دے چکا تھا تو
اب صرف ایک دے سکتا ہے) یہی قول حضرت عمر، علی بن ابی
طالب، معاذ بن جبل، ابی بن کعب، عمران بن حصین اور ابو ہریرہ
رضی اللہ عنہم کا ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مذہب پر دلائل

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے۔ آپ
نے فرمایا: کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دے کر
فارغ کر دیتا ہے عدت گزرنے کے بعد پھر اس عورت سے کوئی اور
شخص نکاح کر لیتا ہے۔ (اس سے فارغ ہونے کے بعد) پھر وہی
پہلا خاوند اس عورت سے شادی کر لیتا ہے تو فرمایا: کہ اب یہ عورت
مستقل نئی طلاقیں کی مالک ہوگی۔۔۔۔۔ حضرت ابن عباس رضی
اللہ عنہما سے منقول ہے۔ آپ نے ایسے شخص کے بارے میں فرمایا
جس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے کر فارغ کر دیا ہو پھر عدت
گزرنے کے بعد اس عورت سے کسی اور شخص نے شادی کر لی پھر
اس نے بھی اس عورت کو طلاق دے کر فارغ کر دیا یا اس مرد کا
انتقال ہو گیا۔ عدت طلاق یا عدت وفات گزرنے کے بعد اس
عورت سے پہلا خاوند نکاح کرے تو اب یہ عورت پھر سے تین
طلاقیں کی حقدار ہوگی۔ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے بھی
ایسے ہی مروی ہے۔

عن ابن عمر رضی اللہ عنہما قال اذا طلق
الرجل امراته تطليقة او تطليقتين ثم تزوجها رجل
اخر ثم تزوجها هو بعد قال تكون علی طلاق
مستقل.... عن ابن عباس رضی اللہ عنہما فی
الرجل يطلق تطليقتين ثم يتزوجها رجل اخر
فيطلقها او يموت عنها فيزوجها الزوج الاول قال
فتكون علی طلاق جديد ثلاث وروى عن علی
رضی اللہ عنہ۔

حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ
عنہم سے بھی یہی مذکور ہے کہ یہ عورت پھر سے مستقل تین طلاقیں کی

ذکر فیہ عن ابن عمر و ابن عباس انہا تكون
علی طلاق مستقل قلت و بہ قال عطاء و شریح

ابراہیم و میمون ابن مهران و ابو حنیفہ و ابویوسف و کذا فی الاستذکار۔

(تبعی و جوہر التئی بر حاشیہ تبعی شریف ج ۷ ص ۳۶۵ باب ما یحدم الزوج من الطلاق مطبوعہ حیدرآباد دکن)

عن ابن عباس و ابن عمر قالوا رضی اللہ عنہما ہی عنده علی طلاق جدید..... و کعب عن شعبہ عن الحکم عن ابراہیم قال ہی عنده علی ثلاث..... عن حجاج عن طلحة عن ابراہیم ان اصحاب عبد اللہ کانوا یقولون یهدم الواحدة و الثنین کما یهدم الثلاث..... حدثنا ابن علیہ عن داود عن شعبی عن شریح قال علی طلاق جدید و علی نکاح جدید۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۰۲ اس قال ہی عنده علی طلاق جدید)

حقدار ہوگی۔ میں کہتا ہوں کہ اسی حکم کے قائل جناب عطاء، شرح، ابراہیم، میمون بن مهران، ابو حنیفہ اور ابو یوسف رضوان اللہ علیہم اجمعین بھی ہیں۔ استدکار نامی کتاب میں بھی اسی طرح لکھا ہوا ہے۔

حضرت عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہم دونوں حضرات نے فرمایا: کہ عورت جب پھر سے پہلے خاوند کے پاس آئے گی تو وہ نئی طلاق کی حقدار ہو کر آئے گی۔۔۔۔۔ جناب وکیع نے جناب شعبہ سے وہ حکم سے اور وہ ابراہیم سے بیان کرتے ہیں کہ جناب ابراہیم نے فرمایا: وہ اب اس کے پاس تین طلاقیوں کی حقدار بن کر آئی ہے۔۔۔۔۔ جناب طلحہ سے جناب حجاج، وہ ابراہیم سے اور جناب ابراہیم، حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے اصحاب سے بیان کرتے ہیں کہ وہ تمام حضرات کہا کرتے تھے کہ پہلے خاوند کے ساتھ پھر سے پہلی عورت کا نکاح ایک اور دو طلاقیوں کو اسی طرح ختم کر دیتا ہے جس طرح تین طلاقیوں کو ختم کر دیتا ہے۔۔۔۔۔ ہمیں ابن علیہ نے جناب داؤد سے اور انہیں شعبی نے جناب شریح سے بتایا کہ وہ فرماتے ہیں کہ یہ عورت جدید طلاق اور جدید نکاح سے آئی ہے۔

نوٹ: امرأة رفاعہ کے بارے میں تفصیل گزر چکی ہے۔ تین طلاقیوں کے بعد عدت گزرنے پر انہوں نے عبد الرحمن بن زبیر سے شادی کی پھر ان کی کمزوری کی شکایت حضور ﷺ سے کی۔ یہ حدیث امام شافعی رضی اللہ عنہ نے بھی قبول فرمائی اور یہ حدیث مشہور ہے۔ ایسی حدیث کے ذریعہ قرآن کریم پر زیادتی بالاتفاق جائز ہے۔ ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث پاک سے دو مسئلے مستنبط فرمائے جو درج ذیل ہیں:

وهذا الحديث مع انه يدل على اشتراط الوسطى لعبارة النص فكذا يدل على محلية الزوج الثاني بامارة النص وذلك لانه عليه السلام قال لها اتريدين ان تعودى الي رفاعة ولم يقل اتريدين ان تستهي حرمتك والعود هو الرجوع الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا لها فاذا عادت حالة الاولى عاد الحل وتجدد باستقلاله واذا ثبت بهذا النص الحل فيما عدم فيه الحل وهو الطلقات الثلاثة مطلقا فبيما كان الحل ناقصا وهو

یہ حدیث پاک عبارتہ النص کے ذریعہ جہاں وحی کی شرط پر دلالت کرتی ہے۔ اسی طرح اس بات پر اشارتہ النص کے ذریعہ دلالت کرتی ہے کہ زوج ثانی نے پہلے خاوند کے لئے مکمل حلال کر دی ہے۔ یہ اس طرح کہ حضور ﷺ نے اس عورت کو فرمایا: کہ کیا تو واپس رفاعہ کے پاس جانا چاہتی ہے؟ آپ نے یہ نہ فرمایا کہ کیا تو چاہتی ہے کہ تیری حرمت مکمل ہو جائے؟ اور ”عود“ پہلی حالت کے پھر سے بحال ہو جانے کا نام ہے اور پہلی حالت میں اس عورت کے لئے حلت ثابت تھی اور جب دوبارہ پہلی حالت لوٹ آئی تو حلت بھی لوٹ آئی اور مستقل طور پر نئی حلت آئی۔ جب

ما دون الثلاث اولى ان يكون الزوج الثانی متعمدا للحلل الناقص بالطریق الاكمل.

(نور الانوار ص ۲۰ حکم الخاص بحلیۃ الزوج الثانی بحدیث اعلیٰ - مطبوعہ راجہ ایم سعید کتب خانہ کراچی)

اس نفل سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ وہاں بھی حلت پھر سے آجاتی ہے جہاں بالکل ختم ہو چکی تھی یعنی تین طلاوتوں کی صورت میں تو وہاں جہاں حل ناقص ہو یعنی تین طلاوتوں سے کم طلاقیں دی گئی ہوں وہاں بطریقہ اولیٰ دوسرا خاندان حل ناقص کو مکمل کرنے والا بنے گا۔

حضرت ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال آپ نے ملاحظہ فرمایا۔ اس میں انہوں نے دو یا تین بڑی اہم باتیں بیان فرمائیں۔ اول یہ کہ حضور ﷺ نے جناب رفاعہ کی بیوی کو واپس لوٹنے کا پوچھنا نہ یہ کہ تیری حرمت ختم ہو جائے۔ اگر دوسری بات ہوتی تو مطلب یہ نکلتا کہ پہلے وہی حرمت ختم ہو جاتی لیکن حل جدید کا اس حدیث سے استدلال درست نہ رہتا۔ اس لئے جو آپ نے فرمایا اس کا مقصد یہ ہوا کہ عورت جب پہلے خاندان کے پاس آتی ہے تو حل مستقل لے کر آتی ہے۔ گویا زوج ثانی زوج اول کے لئے تجدید حل پیدا کر دے گا۔ دوسری بات جو ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمائی وہ یہ کہ اگر پہلے خاندان نے تین طلاقیں دے کر عورت کو فارغ کر دیا تھا جو طلاوتوں میں نہایت سخت اور ترقی طریقہ ہے۔ اگر اس سخت طریقہ سے فارغ کرنے کے بعد دوسرا خاندان حل جدید پیدا کر دیتا ہے تو کیا وجہ ہے کہ ناقص اور کمزور طلاق کی صورت میں وہ حل جدید پیدا نہ کر سکے؟ مختصر یہ کہ عورت جب کسی طرح سے مطلق ہو کر عدت گزار کر دوسرے خاندان سے نکاح صحیح کے بعد طہی اور پھر فراغت کا ملکہ کے بعد جب پہلے خاندان کے پاس دوبارہ نکاح کرنے آئے گی تو اب بھی پہلے کی طرح تین طلاوتوں کی حقدار ہوگی۔ یہی مسلک امام اعظم رضی اللہ عنہ کا ہے اور عقل و نفل اس کی تائید کرتے ہیں۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

مرد کا اختیار طلاق اپنی بیوی یا کسی اور کے سپرد کر

دینے کا بیان

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں سعید بن سلیمان بن زید بن ثابت نے خاجر بن زید سے اور انہوں نے زید بن ثابت سے بتایا کہ وہ ان کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ ان کے پاس ایک شخص بنی ابی اسحاق قبیلہ سے حاضر ہوا اس کی آنکھوں سے آنسو جاری تھے آپ نے اس سے پوچھا کیا ہوا؟ کہنے لگا میں نے طلاق دینے کا اختیار اپنی بیوی کے سپرد کر دیا تھا تو وہ مجھے (طلاق کا اختیار استعمال کر کے) چھوڑ کر چلی گئی ہے۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے اس سے پوچھا آخر تو نے یہ کیوں کیا تھا؟ کہنے لگا تقدیر ہی ایسی کھی تھی۔ حضرت زید بن ثابت فرمانے لگے اگر تم رجوع کرنا چاہتے ہو تو کر سکتے ہو؟ کیونکہ طریقہ مذکورہ سے صرف ایک طلاق واضح ہوتی ہے اور تم اس کے مالک ہو۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک صورت مذکورہ کا معاملہ خاندان کی نیت کے اعتبار سے ہے لہذا اگر وہ حق طلاق سپرد کرتے وقت ایک طلاق سپرد کرنے کی نیت کرتا ہے تو پھر ایک بائیس طلاق

۲۴۶- بَابُ الرَّجُلِ يَجْعَلُ امْرَأَتَهُ

بَيْدَهَا أَوْ غَيْرَهَا

۵۵۴- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا سَعِيدُ بْنُ سَلَمَانَ بْنِ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ عَنْ خَازِمَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ أَنَّهُ كَانَ جَالِسًا عِنْدَهُ فَأَتَاهُ بَعْضُ بَنِي أَبِي عَيْبٍ وَعَيْبَانَهُ تَدْمَعَانِ فَقَالَ لَهُ مَا شَأْنُكَ قَالَ مَكَتُ امْرَأَتِي امْرَأَةً بَيْدَهَا فَصَارَ قَسِيئِي فَقَالَ لَهُ مَا حَمَلْتُكَ عَلَيَّ ذَالِكَ فَقَالَ الْقَسِدُ قَالَ لَهُ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ إِنْ تَجْعَلُهَا إِنْ شِئْتَ فَإِنَّمَا هِيَ وَاحِدَةٌ وَأَنْتَ أَمْلِكُ بِهَا.

قَالَ مُحَمَّدٌ هَذَا عِنْدَنَا

عَلَى مَا نَسَى الرَّوْحُ فَإِنْ نَوَى وَاحِدَةً فَوَاحِدَةٌ بَائِسَةٌ وَهُوَ خَطْبٌ مِنَ الْمُطَّابِ وَإِنْ نَوَى فَلَا نَأْتِيهَا وَهُوَ

واقع ہوگی اور اس کی حقیقت ایک پیغام رساں کی ہوگی اور اگر تین کی نیت کرتا ہے تو وہ تین ہی واقع ہو جائیں گی اور یہی قول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے اور حضرت عثمان بن عفان وعلی ابن ابی طالب اَلْقَضَاءُ مَا قَضَتْ۔

جو عورت کرے گی۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ عبد الرحمن بن قاسم نے اپنے والد سے اور وہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے خبر دیتے ہیں کہ مائی صاحبہ نے قریبہ بنت ابی بکر کے لئے اپنے بھائی حضرت عبد الرحمن بن ابی بکر کے لئے رشتہ طلب کیا۔ رضا مندی پر آپ نے یہ شادی کرادی پھر قریبہ کے رشتہ دار حضرت عبد الرحمن بن ابی بکر سے بگڑ گئے اور کہنے لگے کہ ہم نے یہ رشتہ صرف سیدہ عائشہ کے لحاظ پر کیا تھا۔ مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا نے عبد الرحمن کو پیغام بھیج کر بلوایا اور آنے پر انہیں اس بات کی اطلاع دی۔ اس پر حضرت عبد الرحمن نے طلاق کا اختیار اپنی بیوی قریبہ کے سپرد کر دیا۔ اس نے اختیار یوں استعمال کیا کہ میں تجھ پر کسی اور کو پسند نہیں کرتی۔ پس وہ آپ کے گھر ہی رہی سو ایسا کرنا طلاق نہ ہوا۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں عبد الرحمن بن قاسم نے اپنے والد سے خبر دی وہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے حفصہ بنت عبد الرحمن بن ابی بکر کی شادی منذر ابن زبیر سے کر دی اور حفصہ کے والد جناب عبد الرحمن ملک شام گئے ہوئے تھے۔ جب عبد الرحمن واپس گھر لوٹے تو فرمانے لگے کہ مجھ جیسے کے ساتھ یہ معاملہ کیا گیا میری بیٹیوں کے بارے میں بھی مجھ سے نہ پوچھا گیا۔ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے جناب منذر ابن زبیر سے اس موضوع پر گفتگو کی۔ منذر کہنے لگے اب یہ معاملہ عبد الرحمن کے اختیار میں ہے۔ (جو چاہیں فیصلہ کریں) حضرت عبد الرحمن نے فرمایا کہ مجھے منذر سے منہ پھیرنے کی ضرورت نہیں ہے لیکن افسوس یہ ہے کہ میری بیٹیوں کے بارے میں مجھ سے مشورہ نہ کیا گیا۔ میں اس کام کو ختم نہیں کرنا چاہتا جو آپ سر انجام دے چکی ہیں لہذا حفصہ بدستور حضرت منذر کے نکاح میں رہیں اور یہ طلاق نہ ہوئی۔

قَوْلُ ابْنِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ وَالْعَمَاءُ مِنَ فَهْمَانَا وَقَالَ عُمَانُ بْنُ عَفَانَ وَعَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ الْقَضَاءُ مَا قَضَتْ۔

۵۵۵ - أَحْبَبْنَا مَا لَكَ أَحْبَبْنَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّهَا حَاطَبَتْ عَلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَرِيبَةَ بِنْتِ أَبِي أُمَيَّةَ فَرَوَّجَتْهُنَّ ثُمَّ عَتَبُوا عَلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ وَقَالُوا مَا رَوَّجْنَا إِلَّا عَائِشَةَ فَأَنْسَلَتْ إِلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ فَمَا كَرِهَتْ لَهُ ذَلِكَ فَبَعَلَ عَبْدَ الرَّحْمَنِ أُمَّرَ قَرِيبَةَ بِسِدِّهَا فَأَخْتَارَتْهُ وَقَالَتْ مَا كُنْتُ لِأَخْتَارَ عَلَيْكَ أَحَدًا فَقَرَّتْ تَحْتَهُ فَلَمْ يَكُنْ ذَلِكَ طَلَاًقًا۔

۵۵۶ - أَحْبَبْنَا مَا لَكَ أَحْبَبْنَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا زَوَّجَتْ حَفْصَةَ بِنْتَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ الْمُنْذِرِ ابْنِ الزُّبَيْرِ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ عَائِشَةَ بِالسَّامِ فَلَمَّا قَدِمَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ قَالَ وَرِثَلِي بِصُغُرٍ بِهِ هَذَا وَرِثَلِي عَلَيْهِ بِنَاتِهِ فَكَلَّمْتُ عَائِشَةَ الْمُنْذِرَةَ ابْنِ الزُّبَيْرِ فَقَالَ فَإِنَّ ذَلِكَ فِي يَدِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ مَا لِي رَغِبْتُ عَنْهُ وَلِئِنْ مِثْلِي لَيْسَ مُغْنَاتُ عَلَيْهِ بِنَاتِهِ وَمَا كُنْتُ لِأُمَّرًا فَضَيَّيْتُهُ فَقَرَّتْ أُمَّرَاتُهُ تَحْتَهُ وَلَمْ يَكُنْ ذَلِكَ طَلَاًقًا۔

۵۵۷ - أَحْبَبْنَا مَالِكًا أَحْبَبْنَا نَافِعَ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ إِذَا مَلَكَ الرَّجُلُ أَمْرَهُ أَمَرَهَا فَالْقَضَاءُ مَا قَضَتْ إِلَّا أَنْ يُنْكَرَ عَلَيْهَا فَيَقُولَ لَمْ أُرِدْ إِلَّا تَطْلِيقَهُ وَاحِدَةً فَيُحْلِفُ عَلَى ذَلِكَ فَيَكُونُ أَمْلَكَ بِهَا فِي عِدَّتِهَا.

۵۵۸ - أَحْبَبْنَا مَالِكًا أَحْبَبْنَا يَحْيَى بْنَ سَعِيدٍ عَنِ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّهُ قَالَ إِذَا مَلَكَ الرَّجُلُ أَمْرَهُ أَمَرَهَا فَلَمْ تَفَارِقْهُ وَفَرَّتْ عَنْهُ فَلَيْسَ ذَلِكَ بِطَلَقٍ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا آتَاخُذُ إِذَا اخْتَارَتْ زَوْجَهَا فَلَيْسَ ذَلِكَ بِطَلَقٍ وَإِنْ اخْتَارَتْ نَفْسَهَا فَهِيَ عَلَى مَا نَوَى الزَّوْجُ فَإِنْ نَوَى وَاحِدَةً فِيهِ وَاحِدَةً بِلَانَةِ وَإِنْ نَوَى ثَلَاثًا فَلثلاثٌ وَهُوَ قَوْلُ ابْنِ حَبِيبَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ وَالْعَامَّةُ مِنْ فَقْهَائِنَا رَضِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَعَدَّ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بتایا کہ وہ کہا کرتے تھے جب کوئی شخص طلاق کا اختیار اپنی بیوی کے سپرد کر دیتا ہے تو فیصلہ وہی ہوگا جو عورت کرے گی بلکہ جب شوہر انکار کرے اور کہے کہ میں نے تو صرف ایک طلاق سپرد کرنے کی نیت کی تھی تو اس صورت انکار پر مرد کو قسم دلائی جائے گی۔ سو وہ عدت کے دوران اس کا مالک ہے۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں یحییٰ بن سعید نے جناب سعید بن مسیب سے بتایا کہ انہوں نے فرمایا: جب کوئی مرد اپنی عورت کو طلاق کا اختیار سپرد کر دیتا ہے۔ پھر وہ عورت اس خاوند سے جدا نہیں ہوتی اور اس کے ہاں ٹھہری رہتی ہے تو ایسا کرنا طلاق نہ ہوگا۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا اسی پر عمل ہے کہ جب عورت اپنے اختیار کو استعمال کرتے ہوئے خاوند کے پاس رہنا پسند کرتی ہے تو اس صورت میں طلاق نہ ہوگی اور اگر علیحدگی اختیار کرتی ہے تو پھر جو نیت مرد نے کی ہوگی ویسی ہی علیحدگی ہوگی۔ اگر مرد نے ایک طلاق سپرد کی تھی تو ایک باندہ ہوگی اور اگر تین کی نیت تھی تو تین ہی واقع ہوں گی۔ یہی قول امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

عورت کو اختیار طلاق سپرد کرنے سے اس کا کیا اثر اور کیا نتیجہ نکلتا ہے؟ اس بارے میں مختلف آثار منقول ہیں۔ ان کا تذکرہ مختلف کتب میں موجود ہے:

اگر مرد نے اپنی بیوی کو یہ اختیار دیا اور عورت نے اسے استعمال کیا تو احناف کے ہاں اس سے ایک طلاق باندہ ہو جائے گی۔ یہی حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ حضرت عمر اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں۔ اس سے ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ اس طریقہ سے تین طلاق واقع ہونے کے قائل ہیں۔ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے اس لفظ کو اس معنی پر محمول فرمایا کہ عورت جو کچھ چاہے نیت کر سکتی ہے اور حضرت عمرو عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم نے اس کو ادنیٰ پر محمول فرمایا اور ادنیٰ ایک رجعی طلاق ہے۔ لیکن ہم احناف نے اس لفظ کو حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق لیا ہے کیونکہ عورت کا اپنے آپ کو اختیار کرنا اس وقت حقیق ہوتا ہے جب خاوند کی ملکیت اس سے زائل ہو جائے اور وہ خود اپنے نفس کی مالک بن جائے اور ایسی حالت طلاق باندہ چاہتی ہے لہذا یہی مراد ہوگی۔ (الموطا ج ۶ ص ۲۱۲ باب الخیار مطبوعہ بیروت)

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ نے جناب حماد سے اور انہوں نے جناب ابراہیم نخعی سے بیان کیا۔ انہوں نے فرمایا: کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے کہ تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے تو اس عورت کے لئے صرف ایک طلاق کا اختیار ہوگا اور جب خاوند یوں کہتا ہے کہ جو کچھ طلاق دینے کا معاملہ میرے اختیار میں ہے، میں وہ تیرے ہاتھ میں دیتا ہوں تو یہ اختیار اس عورت کے

ہاتھ میں چلا جائے گا لہذا وہ عورت اسی مجلس میں جو کچھ کہنا چاہتی ہے وہ کہہ سکتی ہے۔ اگر عورت نے اس کے جواب میں کہا کہ میں طلاق پسند کرتی ہوں تو اسے طلاق ہو جائے گی اور اگر اس نے کہا کہ میں دو طلاقیں پسند کرتی ہوں تو وہی ہو جائیں گی یعنی جو کہے گی وہی واقع ہو جائے گی۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے کہ تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے اور اس کے جواب میں عورت نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو وہی کچھ ہوگا جو مرد نے کہتے وقت نیت کی تھی۔ اگر خاوند نے ایک طلاق کی نیت کی تھی تو ایک طلاق بائند ہوگی اور اگر تین طلاقیں کی نیت کی تھی تو تین ہی واقع ہو جائیں گی اور اگر دو کی نیت کی تھی تو اس صورت میں بھی ایک بائند ہی واقع ہوگی یعنی ان الفاظ سے ایک بائند یا تین طلاقیں ہو سکتی ہیں اور اگر الفاظ مذکورہ کہتے وقت خاوند نے طلاق کی نیت نہیں کی تھی لیکن جو کچھ کہہ رہا ہے وہ حالت غضب میں کہہ رہا ہے تو از روئے قضاء اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اگرچہ اس کے اور اللہ کے مابین اس کی تصدیق ہو۔ اگر یہ الفاظ خاوند نے حالت غصہ میں نہیں کہے (اگر کہتا ہے کہ میں نے طلاق کی نیت نہیں کی تھی) تو پھر اس کی بات اس کی قسم کے ساتھ تسلیم کر لی جائے گی۔ یہ تمام مسائل امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق ہیں۔

(کتاب الآثار ص ۱۱۳ باب النجاء و امرک بیدک، حدیث ۵۳۰)

نوٹ: مجلس کی قید مسئلہ مذکورہ (اختیار سپرد کرنے) میں معتبر ہے۔ اس کی صراحت ”کتاب الآثار“ ص ۱۱۵ پر یوں درج ہے۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ نے جناب حماد سے انہیں جناب ابراہیم نخعی نے خبر دی وہ فرماتے ہیں: اگر خاوند نے اپنی بیوی کو اختیار سپرد کیا وہ اس وقت بیٹھی تھی تو کھڑی ہوگئی اب اس کا اختیار ختم ہو جائے گا۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ ایک اور اثر نقل فرماتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ نے خبر دی۔ وہ فرماتے تھے کہ ہمیں جناب عمرو بن دینار نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے حدیث سنائی فرمایا: کہ جب خاوند نے اپنی بیوی کو اختیار دیا اور وہ بیٹھی تھی پھر کھڑی ہوگئی تو اس کا اختیار ختم ہو گیا۔ اسی پر ہمارا عمل ہے اور یہی امام اعظم اور ہمارے دیگر فقہاء کرام کا قول ہے۔ مجلس کے ساتھ اختیار کی پابندی کا ذکر اور بھی بہت سی کتاب آثار میں موجود ہے۔

عن محمد بن سالم عن الشعبي قال لها
الخيار ماد امت في مجلسها.... عن عبد الله ابن
عمر ان عمر ابن الخطاب وعثمان بن عفان كانا
يقولان اذاخير الرجل امراته او ملكها وافتراق من
ذالك المجلس ولم يحلف شيئا فامرها الى
زوجها.
(مصنف عبد الرزاق ج ۶ ص ۵۲۵ باب النجاء و امرک بیدک ما کان فی
مجلسها حدیث ۱۱۹۳۲-۱۱۹۳۸ مطبوعہ بیروت)

جناب محمد سالم، جناب شعبي سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: عورت کو اس وقت اختیار ہے جب تک وہ مجلس میں ہے۔۔۔۔۔ حضرت عبد اللہ بن عمر سے روایت ہے کہ حضرت عمر بن خطاب اور عثمان بن عفان رضی اللہ عنہما دونوں فرمایا کرتے تھے: کہ جب کوئی مرد اپنی بیوی کو اختیار دیتا ہے یا اس کو مالک بنا دیتا ہے اور اس مجلس سے وہ دونوں جدا ہو جاتے ہیں تو مرد کو قسم نہیں دلائی جائے گی لہذا اس عورت کا اختیار اب مرد کے پاس واپس آ جائے گا۔

عورت سے کہا تجھے اختیار ہے یا تیرا معاملہ تیرے ہاتھ ہے اور اس سے مقصد طلاق کا اختیار دینا ہے۔ عورت اس مجلس میں اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہے۔ اگرچہ وہ مجلس نکاح ہی طویل ہو اور مجلس بدلنے کے بعد کچھ نہیں کر سکتی اور اگر ان الفاظ سے زوج نے طلاق کی نیت نہیں کی تو کچھ نہیں کیونکہ یہ نیت نہیں ہے اور کنایہ میں بغیر نیت طلاق نہیں۔ ہاں اگر غضب کی حالت میں کہا یا اس وقت طلاق کی بات چیت ہو رہی تھی۔ اب نیت نہیں دیکھی جائے گی۔ اگر عورت نے ابھی کچھ نہ کہا تھا کہ شوہر نے اپنے کلام کو واپس لے لیا تو مجلس کے اندر واپس نہیں ہوگا یعنی بعد واپسی شوہر بھی عورت اپنے کو طلاق دے سکتی ہے اور شوہر اسے منع بھی نہیں کر سکتا۔ اگر شوہر نے یہ الفاظ کہے کہ تو اپنے کو طلاق دے دے یا تجھے طلاق کا اختیار ہے جب بھی یہی سب احکام ہیں۔ مگر اس صورت میں طلاق دے دی

تو رجعی پڑے گی۔ ہاں اس صورت میں کہ عورت کو تین طلاقیں دے دیں اور مرد نے تین کی نیت بھی کر لی تو تین ہی ہوں گی۔

(بہار شریعت حصہ ہفتم ص ۲۷۷ طلاق سپرد کرنے کا بیان)

قارئین کرام! مذکورہ چند عبارات سے آپ نے یہ بات بخوبی جان لی ہوگی کہ مرد اگر اپنا اختیار طلاق اپنی بیوی کے سپرد کر دیتا ہے تو یہ سپردگی درست ہے۔ بعض حضرات اگرچہ کہتے ہیں کہ جس طرح نکاح کی گہ مرد کے اختیار میں ہے۔ اسی طرح نکاح توڑنے (طلاق دینا) کی گہ بھی مرد کے اختیار میں ہی ہے۔ عورت کو سپرد کر دینے سے بھی طلاق کا حق اسے نہیں ملتا لیکن یہ استدلال درست نہیں کیونکہ جب مرد کو اختیار بالا اتفاق ہے تو کوئی شخص بھی اپنا اختیار اپنی خوشی سے کسی دوسرے کے سپرد کر دے تو وہ اس دوسرے کے سپرد ہو جائے گا جیسا کہ مرد کسی دوست کو اختیار دے دیتا ہے کہ تم میری بیوی کو ایک دو یا تین طلاقیں دینا چاہو تو میں تمہیں اس کا اختیار دیتا ہوں یا اپنے غلام آزاد کرنے یا نہ کرنے کا اختیار مولیٰ کے سپرد کر دیا۔ اختیار کو دوسرے کے سپرد کر دینے کی فقہ میں بہت سی جزئیات موجود ہیں۔ مذکورہ حوالہ جات میں مسئلہ تقریباً ایک جیسا ہی بیان کیا گیا۔ البتہ صاحب بہار شریعت مولانا محمد امجد علی رحمۃ اللہ علیہ نے ”جوہرہ تیزہ“ اور ”عائلیگری“ کے حوالہ جات سے جو تحقیق ذکر فرمائی وہ بڑی جامع ہے۔ پہلی بات یہ فرمائی کہ اختیار کا سپرد کر دینا یہ کنایات میں سے ایک کنایہ ہے کیونکہ اختیار یا پسند کرنا کسی بھی چیز کا ہو سکتا ہے۔ ان میں سے طلاق بھی ہو سکتی ہے اس لئے مرد سے اس بارے میں پوچھا جائے گا کہ تو نے کس بات کا اختیار اپنی بیوی کے سپرد کیا ہے؟ جو وہ نیت بیان کرے گا وہی ہوگا اور اگر اختیار کے لفظ کے ساتھ ساتھ طلاق بھی بولتا ہے یعنی میں تجھے طلاق دینے کا اختیار سپرد کرتا ہوں تو اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہے۔ تجھے اختیار طلاق ہے۔ اس صورت میں چونکہ اختیار کو خود خاندان نے معین کر دیا اور صریح لفظ طلاق ذکر کر دیا تو اس لفظ کے صریح مفہوم کے پیش نظر عورت کے اختیار طلاق کو استعمال کرنے سے ایک رجعی طلاق ہوگی اور اگر اس ایک سے مراد فرد کمال لیتا ہے تو آزاد عورت کی صورت میں تین طلاقیں اور لوٹتی ہونے کی صورت میں دو واقع ہو جائیں گی۔ اس کی پوری تفصیل اصول فقہ کی کتب میں موجود ہے۔ اس صورت میں آزاد عورت اگر اختیار استعمال کر کے دو طلاقیں مراد لیتی ہے تو دو نہیں بلکہ ایک ہی واقع ہوگی کیونکہ آزاد عورت کے حق میں دو طلاقیں نہ فرد کمال ہیں اور نہ ہی فرد حقیقی ہیں۔

اب ہم موطا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی روایات (آثار) کے متعلق کچھ ذکر کرتے ہیں۔ امام محمد نے باب کے تحت پہلی روایت سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے پوتے محمد بن عبدالرحمن بن ابی بکر کا واقعہ ذکر فرمایا جس میں خاندان نے اپنی بیوی کو اس کے امر کا مالک بنا دیا تھا پھر اس کی بیوی نے علیحدگی اختیار کر لی چنانچہ بیوی کی جدائی سے غمگین ہو کر جناب محمد بن عبدالرحمن، حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے پاس حاضر ہوتے ہیں۔ انہوں نے اس صورت میں فرمایا کہ طلاق رجعی ہوتی ہے تم اسے واپس لا سکتے ہو تو معلوم ہونا چاہیے کہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا یہ فیصلہ دراصل حضرت عمر اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کی بیروی میں ہے۔ ہم احناف ان کے قول کی بجائے حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے قول پر عمل کرتے ہیں۔ آپ کا صورت مذکور میں فتویٰ ”طلاق بائنہ“ کا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس روایت کے آخر میں امام محمد نے اپنا مسلک یوں بیان کیا جو زوج نیت کرے گا وہی ہوگا۔ اگر شوہر نے ایک طلاق کی نیت کی تھی تو لفظ کنایہ ہونے کی وجہ سے ایک بائنہ طلاق ہوگی اور مرد اب اس حیثیت میں ہو جائے گا کہ وہ دوسرے مردوں کی طرح اس عورت کو پیغام نکاح دے سکتا ہے۔ زبردستی نکاح کئے بغیر زبانی رجوع کر کے اسے نہیں رکھ سکتا۔

باب کی دوسری روایت میں عورت کو صرف اختیار سپرد کرنے کا معاملہ تھا یعنی خاندان اپنی بیوی کو طلاق کا اختیار دے سکتا ہے جیسا کہ سیدہ عائشہ صدیقہ نے اپنے بھائی عبدالرحمن کو کہا کہ تمہاری بیوی قریبہ کے در ثاء چونکہ ناماض ہو گئے ہیں لہذا تو ”قریبہ“ کو اختیار دے دے آپ نے اسے اختیار دے دیا۔ اس اختیار کو استعمال کرتے ہوئے قریبہ نے جدائی کی بجائے اسی عقد کو برقرار رکھنے کا

اظہار کر دیا۔ اس روایت سے صرف یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ مرد اگر بیوی کو اختیار سپرد کرتا ہے تو اس کا ایسا کرنا درست ہے۔

باب کی تیسری روایت میں بھی اختیار سپرد کرنے اور واپس لینے کا مسئلہ بیان ہوا ہے۔ جب ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے اپنی بیٹی کی شادی ان کے والد عبد الرحمن کی عدم موجودگی میں مندر نامی شخص سے کر دی۔ جب عبد الرحمن کو واپس آ کر اس شادی کا پتہ چلا تو ناراض ہوئے۔ جس پر مائی صاحبہ نے مندر کو بلا کر فرمایا: کہ تو اپنی بیوی ہضمہ کو اختیار دے دے۔ بہر حال اختیار واپس ہوا اور طلاق نہ ہوئی۔ جس سے معلوم ہوا کہ تفویض اختیار درست ہے۔ اس کا انکار درست نہیں ہے۔

چوتھی روایت میں اس مسئلے کا ایک اور پہلو بیان ہوا کہ اختیار کے معاملہ میں عورت کا قول معتبر ہوگا۔ یہ قول حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا ہے۔ یہ اس صورت میں ہے اگر مرد کہے کہ میں نے اس کی نیت نہیں کی تو پھر زوج کی بات قسم کے ساتھ تسلیم کر لی جائے گی۔

پانچویں روایت میں اختیار سپرد کرنے کے بعد اسی مجلس میں عورت اختیار استعمال نہیں کرتی، خاموش بیٹھی رہتی ہے۔ اس صورت میں بھی طلاق نہ ہوگی کیونکہ عورت نے طلاق کا اختیار کیا ہی نہیں۔ بغیر اختیار کے طلاق کیونکر ہو سکتی ہے؟ دراصل اس صورت میں بعض حضرات کا خیال ہے کہ اختیار سپرد کرنے سے ہی طلاق ہو جائے گی۔ خواہ عورت استعمال نہ بھی کرے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس بارے میں ارشاد فرمایا کہ عورت نے جب اپنے نفس کو اختیار کیا ہی نہیں تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

تفویض طلاق کا خلاصہ یہ ہوا:

- (۱) مرد اگر بیوی کو "اختیار" دے دیتا ہے اور لفظ "طلاق" ساتھ نہیں بولتا اور سپرد کرتے وقت نیت طلاق بھی نہیں تو ایک بائید طلاق واقع ہوگی۔ اب اگر مرد اس عورت کو بسا نا چاہتا ہے تو نکاح کر کے بسائے گا۔
- (۲) اختیار کے ساتھ اگر لفظ طلاق بھی ذکر کر دیا گیا تو اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی اور اگر اس صورت میں مرد نے تین طلاقوں کی نیت بصورت آزاد عورت کی ہے تو تین ہی ہو جائیں گی۔
- (۳) "اختیار" مجلس تک محدود رہے گا۔
- (۴) اختیار کے یوں استعمال کرنے سے کہ "میں خاوند کے پاس ہی رہنا چاہتی ہوں" قطعاً طلاق نہ ہوگی۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

بیوی لوٹنی ہونے کی صورت میں خاوند کا اسے

طلاق دے دینے اور پھر خرید لینے کا بیان

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں زہری ابو عبد الرحمن سے

اور وہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں کہ ان سے

پوچھا گیا کہ اگر ایک آدمی کے نکاح میں لوٹنی ہو اور وہ اسے طلاق

(مغفلت) دے کر فارغ کر دے پھر اسے (اس کے مولیٰ سے)

خریدے تو کیا اب اس مالک کو اس لوٹنی سے واپس کرنا حلال ہے؟

حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے جواب میں فرمایا: اس کے

لئے واپس کرنا اس وقت تک حلال نہیں جب تک یہ لوٹنی کسی اور مرد

سے نکاح نہ کرے۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے اور

۲۴۷- بَابُ الرَّجْلِ يَكُونُ تَحْتَهُ أَمَةٌ

فَيُطَلِّقُهَا ثُمَّ يَشْتَرِيهَا

۵۵۹- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِ

الرَّحْمَنِ عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ أَنَّهُ سَمِعَ عَنْ رَجُلٍ كَانَتْ

تَحْتَهُ وَوَلِيدَةٌ فَأَبَتْ طَلَّاقَهَا ثُمَّ اشْتَرَاهَا أَيْجَلٌ لَهُ أَنْ

يَمْسَهَا فَقَالَ لَا يَجِلُّ لَهُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ قَالَ

مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا أَنَا أَحَدٌ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ

فُقَهَائِنَا رَجَعَكُمْ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا بھی یہی قول ہے۔

لوٹنی سے نکاح کرنے سے صاف ظاہر ہے کہ یہ لوٹنی اپنے خاوند کی مملوکہ نہ تھی بلکہ لوٹنی کسی اور کی تھی اور اس نکاح کرنے والے کی بیوی ہے کیونکہ لوٹنی اپنی ہوتی تو اس کے ساتھ وطی نکاح کے بغیر بھی کرنی جائز ہے۔ دوسرے کی لوٹنی اور اپنی بیوی کو اگر مرد طلاقیں دے کر بالکل فارغ کر دیتا ہے۔ ایسا کہ رجوع کا کوئی طریقہ باقی نہ رہے پھر اس مطلقہ لوٹنی کو اس کا خاوند اس کے مولیٰ سے خرید لیتا ہے۔ اب یہ اس کی بیوی نہیں بلکہ مملوکہ لوٹنی بن گئی۔ اس صورت میں وہ ہم پر دستا ہے کہ اب یہی مرد اپنی اس لوٹنی کے ساتھ عام لوٹنیوں کی طرح وطی کرے تو کوئی حرج نہیں۔ اس وہم کے پیش نظر مسئلہ مذکورہ کی صراحت حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے فرمائی۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ مرد نے جب اس لوٹنی کو بیوی کی صورت میں طلاق دے کر بالکل فارغ کر دیا تھا اور جس عورت کو مرد بالکل فارغ کر دے۔ اس سے اگر دوبارہ تعلقات قائم کرنا چاہتا ہے تو قرآن کریم کے حکم ”حسبی تنکح زوجا غیرہ“ کے مطابق پہلے وہ کسی اور مرد سے نکاح کرے پھر وہاں سے فارغ ہو کر اس پہلے خاوند کے لئے حلال ہو سکتی ہے۔ ”حلالہ“ کے بغیر وہ حرمت جو مکمل طلاق کی صورت میں تھی ختم نہیں ہوگی بلکہ بدستور قائم رہے گی۔ قرآن کریم نے اس بارے میں لوٹنی یا آزاد عورت کے مابین فرق نہیں کیا لہذا اب مولیٰ بن جانے کی صورت میں اس مرد کو اپنی مطلقہ بیوی سے جواب اس کی لوٹنی یا بیٹی کے لئے وطی کرنا حلال نہیں ہے۔ امام اعظم اور دیگر احناف کا مسلک قرآن کریم کی مذکورہ آیت کے عین مطابق ہے۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

غلام کی منکوحہ لوٹنی کو آزادی

مل جانے کا بیان

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے بتایا کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرمایا کرتے تھے کہ اگر کوئی لوٹنی کسی غلام کے عقد میں ہو اور اسے آزاد کر دیا جائے تو اس لوٹنی کو اختیار ہے جب تک اس سے ہم بستری اس نے نہیں کی۔

۲۴۸۔ بَابُ الْأَمَةِ تَحْتَ

الْعَبْدِ فَتَعْتَقُ

۵۶۰۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ فِي الْأَمَةِ تَحْتَ الْعَبْدِ فَتَعْتَقُ أَنَّ لَهَا النِّجَارَ مَا لَمْ يَمْسَهَا.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے عمرو بن زبیر سے خبر دی کہ قبیلہ بنی عدی بن کعب کی ایک لوٹنی جس کا نام زبراء تھا۔ اس نے بتایا کہ وہ ایک غلام کی زوجت میں تھی اور لوٹنی تھی پھر اسے آزاد کر دیا گیا تو اس کی طرف ام المؤمنین سیدہ حفصہ رضی اللہ عنہا نے پیغام بھیجا۔ وہ آئی تو آپ نے اسے فرمایا میں تمہیں ایک خبر دینا چاہتی ہوں اور میں نہیں چاہتی کہ تو کچھ کرے۔ خبر یہ ہے کہ اب تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے۔ جب تک تیرا

۵۶۱۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شَهَابٍ عَنْ عُمَرَ وَابْنِ الزُّبَيْرِ أَنَّ زَبْرَاءَ مَوْلَاةَ لَيْسِي عِدِي بِنِ كَعْبٍ أَخْبَرَتْ أَنَّهَا كَانَتْ تَحْتَ عَبْدٍ وَكَانَتْ أَمَةً فَعَقِقَتْ فَأَرْسَلَتْ إِلَيْهَا حَفْصَةُ أُمُّ الْمُؤْمِنِينَ وَقَالَتْ إِنَّنِي مُخْبِرُكَ خَيْرًا وَمَا أَحَبُّ أَنْ تَصْنَعِي شَيْئًا إِنَّ أَمْرَكَ بِدِيكَ مَا لَمْ يَمْسَكَ فَإِذَا مَسَكَ فَلَيْسَ لَكَ مِنْ أَمْرِكَ شَيْئًا. قَالَتْ وَقَارَفْتُهُ.

خاندان تجھ سے ہم بستری نہیں کرتا اور جب وہ تم سے ہم بستری کر لے تو پھر تجھے کسی قسم کا اختیار نہیں ہوگا۔ وہ آزاد شدہ لونڈی کہنے لگی تو میں نے اپنے خاندان سے جدائی کر لی۔

امام محمد فرماتے ہیں کہ جب اس آزاد ہونے والی لونڈی کو اس کا علم ہو کہ آزاد ہونے پر مجھے اختیار ہے تو پھر اس کا معاملہ اس کے اختیار میں ہے اور یہ اختیار اسی مجلس تک محدود رہے گا۔ جب تک وہ وہاں سے اٹھ نہ جائے یا کسی اور کام میں شروع نہ ہو جائے یا اس کا خاندان اس سے ہم بستری نہ کر لے اور اگر ان باتوں میں سے کوئی بات پائی گئی تو اس لونڈی کا اختیار باطل ہو جائے گا اور اگر مرد نے اس آزاد شدہ لونڈی سے ہم بستری کی اور اسے معلوم نہ تھا کہ میں آزاد ہو چکی ہوں یا اسے اپنی آزادی کا تو علم ہو گیا لیکن یہ معلوم نہ تھا کہ ایسی صورت میں عورت کو اختیار ہوتا ہے۔ تو پھر اس کا اختیار باطل نہ ہوگا اور یہی امام اعظم کا قول اور ہمارے دیگر فقہاء کرام رحمۃ اللہ علیہم کا قول ہے۔

مذکورہ دو وعدہ آثار میں دو مسئلے ایسے مذکور ہیں جن میں احناف اور دوسرے ائمہ میں اختلاف ہے۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ جب کسی لونڈی کو آزادی ملتی ہے اور وہ کسی کے عقد زوجیت میں ہو تو اسے موجودہ نکاح کے رکھنے یا نہ رکھنے کا اختیار ہے۔ لیکن یہ اختیار کیا خاندان کے غلام یا آزاد ہونے کی صورت میں دونوں وقت موجود ہے یا صرف اس وقت جبکہ خاندان غلام ہو؟ احناف کے نزدیک دونوں صورتوں میں آزاد ہونے والی لونڈی کو اختیار ہے۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر صورت مذکورہ میں آزاد شدہ لونڈی کو جو اختیار ملتا ہے وہ اختیار طلاق ہے یا نہیں؟ ہم احناف کا مسلک یہ ہے کہ یہ اختیار ”طلاق“ نہیں ہے کیونکہ اگر یہ اختیار طلاق ہوتا تو پھر اس کے بعد اختیار کا کوئی معنی نہیں بنتا۔ ہم ذیل میں احناف کے مسلک پر کتب احادیث سے چند احادیث پیش کر رہے ہیں۔

لاحظہ فرمائیں:

حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کو جب آزادی ملی تو ان کا خاندان (آزاد) تھا، اس پر چند احادیث

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے جناب اسود روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کا خاندان آزاد مرد تھا پھر جب بریرہ آزاد کر دی گئیں تو رسول کریم ﷺ نے ان کو اختیار دیا پس انہوں نے اپنے علیحدہ ہونے کو پسند کر لیا۔ امام محمدی کہتے ہیں کہ بہت سے حضرات کا مذہب اس حدیث کے مطابق ہے۔ وہ یہ کہ لونڈی کو آزادی ملنے پر سابقہ نکاح کے رکھنے یا نہ رکھنے کا اختیار مل جاتا ہے۔ خواہ اس کا خاندان آزاد ہو یا کسی کا غلام۔

عن الاسود عن عائشة انها قالت كان زوج بريرة حرا فلما اعتقت خيرا رسول الله ﷺ فاختارت نفسها قال ابو جعفر فذهب قوم الى هذا الحديث فجعلوا للمعتقة الخيار حرا كان زوجها او عبدا.

(لحمای شریف ج ۳ ص ۸۲ باب الامتہ تحقق دو دہما ح مطبوعہ بیروت طبع جدید)

اخبرنا ابو حنیفة عن حماد عن ابراهيم عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ فی المملوكة تباع ولها زوج قال بیعها طلاقها قال محمد ولستناخذ بهذا. ولكننا نأخذ بحديث رسول الله ﷺ حين اشترت عائشة بريرة فاعتقتها وخيرها رسول الله ﷺ بين ان تقيم عند زوجها او تختار نفسها فلو كان بيعها طلاقا ماخيرها.... وبلغنا عن عمر وعلى وعبد الرحمن بن عوف وسعد ابن ابى وقاص وحذيفة انهم لم يجعلوا بيعها طلاقها وهو قول ابى حنيفة رحمة الله عليه.

(کتاب الآثار ۹۸ باب الامة قیام مطبوعه دائرة القرآن کراچی)

ہمیں امام ابو حنیفہ نے جناب حماد سے اور وہ ابراہیم نخعی سے اور وہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے بیان کرتے ہیں کہ جناب ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے ایسی لوٹری کے بارے میں فرمایا: جس کو کسی کے ہاتھ بچ دیا جائے درآنحالیکہ وہ اس وقت کسی کی بیوی بھی ہو تو اس کا بکنا اس کی طلاق ہوگا۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا یہ مسلک نہیں ہے بلکہ ہم نے اس حدیث رسول ﷺ کو مذہب بنایا ہے جس میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے بریرہ کو خریدنے کا واقعہ مذکور ہے۔ جب بریرہ رضی اللہ عنہا خریدی گئی تو اس کے بعد مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا نے اسے آزاد کر دیا۔ اس پر بریرہ رضی اللہ عنہا کو رسول اللہ ﷺ نے اس کا اختیار دیا کہ اگر وہ اپنے خاوند کے ساتھ ہی رہنا چاہتی ہے تو بھی اور اگر اپنی علیحدگی کو پسند کرتی ہے تو بھی کر سکتی ہے۔ اگر کسی منکوحہ لوٹری کا بک جانا طلاق کے حکم میں ہوتا تو حضور ﷺ اس بریرہ رضی اللہ عنہا کو آزادی ملنے کے بعد اختیار نہ دیتے۔۔۔۔۔ اور ہمیں حضرت عمر، علی، عبد الرحمن بن عوف، سعد بن ابی وقاص اور حذیفہ رضی اللہ عنہم سے یہ روایت پہنچی ہے کہ ان تمام حضرات نے لوٹری منکوحہ کے بک جانے کو طلاق کا حکم نہیں دیا اور یہی قول امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا بھی ہے۔

چونکہ اس باب کا اہم اختلافی مسئلہ یہی ہے کہ جب لوٹری کو آزادی ملے اور اس کا خاوند بھی آزاد ہو تو کیا اب آزاد ہونے والی لوٹری کو آزادی سے قبل کا نکاح باقی رکھنے یا نہ رکھنے کا اختیار ہے؟ احناف اس کے قائل اور شافعی حضرات اور کچھ دیگر حضرات اس صورت میں اختیار دینے کے قائل نہیں ہیں۔ اس اختلاف کی وجہ حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کی آزادی کے وقت ان کے خاوند جناب مغیث رضی اللہ عنہ کی حیثیت کے بارے میں موجود مختلف روایات ہیں۔ بعض میں مذکور ہے کہ وہ اس وقت آزاد تھے اور کچھ روایات ان کی غلامی کی نشاندہی کرتی ہیں۔ ہم اس بارے میں علامہ بدرالدین عینی رحمۃ اللہ علیہ کی مفصل بحث کے دو اقتباس پیش کر کے مسئلہ زیر بحث کو مکمل کرتے ہیں۔ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے ”عمدة القاری“ میں یہ بحث ذکر فرمائی ہے۔ ملاحظہ ہو:

ایک گروہ نے استدلال کیا کہ حضرت مغیث رضی اللہ عنہ اس وقت آزاد تھے۔ جب ان کی بیوی حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کو آزادی ملی ان کا استدلال وہ حدیث ہے جسے امام ترمذی نے بیان کیا اور اسے حسن صحیح فرمایا۔ امام ترمذی نے حدیث مذکورہ بالا اب رضاع میں ”لوٹری کہ جس کا خاوند ہو اور وہ آزاد کر دی جائے“ کے تحت ذکر فرمائی۔ اس کے راوی ابراہیم نخعی ہیں جو جناب اسود سے روایت کرتے ہیں اور وہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے بیان کرتے ہیں۔ آپ فرماتی ہیں کہ جناب بریرہ رضی اللہ عنہا کا خاوند اس وقت آزاد تھا جب خود بریرہ کو آزاد کر دیا گیا اور انہیں آزادی ملنے پر اختیار دیا گیا۔ یونہی امام نسائی کی روایت میں بھی آیا ہے اور ابن ماجہ نے بھی ”باب الطلاق“ میں انہیں آزاد ہی بتایا ہے۔ ایک اچھے خاصے طبقے کا مذہب یہی ہے کہ حضرت مغیث رضی اللہ عنہ

مَا دَامَتْ فِي عِدَّتِهَا فَإِذَا انْقَضَتِ الْعِدَّةُ فَلَا حَيْرَاتٍ لَهَا وَهِيَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَالْعَامَّةُونَ فُقِهْنَا زَنَا حَتْمَةَ، اللَّهُ عَلَيْهِ بِيَمٍ -

عمر رضی اللہ عنہ نے ان کی طرف خط بھیجا کہ جس شخص نے حالت مرض میں اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی تھیں کہ جب وہ عدت کے دوران مر گیا تو اس عورت کو ترکہ دو اور اگر عدت ختم ہو چکی تھی پھر خاندان کا انتقال ہوا تو اس عورت کے لئے اب کوئی میراث نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا یہی قول ہے۔

حنفی فقہاء کرام نے اس باب میں مذکور مریض کی جو تعریف کی ہے۔ ”بہار شریعت“ میں اسے بحوالہ ”فتح القدیر“، ”در مختار“ وغیرہ کتب فقہ سے ان الفاظ سے ذکر کیا گیا ہے:

مریض سے مراد وہ شخص ہے جس کی نسبت غالب گمان ہو کہ اس مرض سے ہلاک ہو جائے گا۔ کہ مرض نے اسے اتنا لگرا کر دیا کہ گھر سے باہر کام کے لئے نہیں جاسکتا، مثلاً نماز کے لئے مسجد کو نہیں جاسکتا یا تاجر اپنی دوکان تک نہیں پہنچ سکتا اور یہ اکثر کے لحاظ سے ہے ورنہ اصل حکم یہ ہے کہ اس مرض میں غالب گمان ہی موت ہو۔ اگر ابتداء ہی شدت نہ ہوتی ہو، باہر جاسکتا ہو۔ مثلاً ہیضہ وغیرہ امراض مہلکہ میں بعض لوگ گھر سے باہر کے کام بھی کر لیتے ہیں۔ مگر ایسے امراض میں غالب گمان ہلاکت ہے۔ یونہی یہاں مریض کے لئے صاحب فراش ہونا بھی ضروری نہیں ہے اور امراض مزمنہ مثلاً سہل فالج اگر روز بروز زیادتی پر ہو۔ یہ بھی مرض الموت ہیں اور اگر ایک حالت پر قائم ہو گئے اور پرانے ہو گئے۔ یعنی ایک سال کا زمانہ گزر گیا۔ اب اس شخص کے تصرفات تندرست کی مثل نافذ ہوں گے۔ جو شخص لڑائی میں دشمن سے لڑ رہا ہو وہ بھی مریض کے حکم میں ہے اگرچہ مریض نہیں کہ غالب خوف ہلاکت ہے یونہی جو شخص قصاص میں قتل کے لئے یا پھانسی دینے کے لئے یا سنگسار کرنے کے لئے لایا گیا ہو یا شیر وغیرہ کسی درد نے اسے بچھاڑا یا کشتی میں سوار ہے اور کشتی موت کے تلاطم میں پڑ گئی یا کشتی ٹوٹ گئی اور یہ اس کے کسی تحت پر بہتا جا رہا ہے۔ یہ سب صورتیں مریض کے حکم میں ہیں جبکہ اس صورت میں مر بھی جائے۔ اگر وہ سبب جاتا رہا پھر کسی اور وجہ سے مر گئے تو مریض نہیں۔ اگر شیر کے منہ سے چھوٹ گیا مگر زخم کاری ایسا لگا ہے کہ غالب یہی ہے کہ اس سے مر جائے گا۔ اب بھی مریض ہے۔ (بہار شریعت ج ۸ ص ۵۵ طلاق مریض کا بیان)

بہار شریعت کی مذکورہ عمارت سے معلوم ہوا کہ یہاں مریض سے مراد وہ شخص ہے جس کی موت غالباً ہونے والی ہے۔ خواہ کسی بیماری سے یا کسی دوسرے سبب سے۔ ایسا شخص اگر اپنی بیوی کو طلاق دیتا ہے تو موطا کی روایت کے مطابق اگر اس مریض کی بیوی ابھی عدت گزار رہی تھی کہ مریض کا انتقال ہو گیا تو بیوی کو اس کی وراثت ملے گی اور اگر بیوی کی عدت گزر چکی تھی، بعد میں مریض کا انتقال ہوتا ہے تو اس صورت میں عورت وراثت کی حقدار نہ ہوگی۔ مسئلہ مذکورہ کی تائید میں ہم ذیل میں چند آثار پیش کر رہے ہیں:

عن شریح قال اتانی عروة البارقي من عند
عمر في الرجل يطلق امراته ثلاثا في مرضه انها
ترثه مادامت في العدة ولا يرثها.

جناب شریح سے ہے کہ میرے پاس عروہ بارقی حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے یہ حکم بیان کرنے کے لئے تشریف لائے۔ وہ شخص جو مرض موت میں اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیتا ہے وہ عورت جب تک عدت میں ہے، اس کی وراثت ہوگی اور طلاق دے کر مر جانے والا اس کا وارث نہ ہوگا۔

عن الشعبي قال اذا طلق ثلاثا في مرضه ورثته
مادامت في العدة.

جناب شعبی سے روایت ہے فرمایا جب کوئی شخص مرض الموت میں اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیتا ہے۔ وہ عورت جب تک

عدت میں ہے اس کی وارث ہوگی۔

جناب ہشام اپنے والد سے وہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے بیان کرتے ہیں فرماتی ہیں کہ مرض الموت میں گرفتار خاوند کی بیوی جسے اس نے تین طلاقیں دے دیں وہ عورت جب تک عدت میں ہے اس کی وارث ہوگی۔

جناب ابراہیم بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کہ جب کوئی شخص حالت مرض میں اپنی بیوی کو طلاق دیتا ہے وہ عورت جب تک عدت میں ہے اس کی وارث ہوگی اور وہ مرد اس کا وارث نہ ہوگا۔

ہشام بن عروہ اپنے والد سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: جب کوئی مرد اپنی بیوی کو حالت مرض میں طلاق دیتا ہے پھر اس عورت کی عدت ختم ہو جائے تو اب اس عورت کو میراث نہیں ملے گی۔

ابن سیرین سے ہے فرمایا: جب (مرض الموت میں طلاق دینے والے کی بیوی کی) عدت ختم ہو جائے تو اس کے لئے میراث نہیں ہے۔

مذکورہ آثار میں دو مسئلے بیان ہوئے ہیں ایک یہ کہ اگر کوئی شخص مرض الموت میں اپنی بیوی کو طلاق دیتا ہے وہ طلاق بتہ یا مغلظ ہو۔ طلاق کی عدت ابھی ختم نہ ہوئی تھی کہ خاوند کا انتقال ہو گیا تو اس صورت میں عورت اس کی وارث قرار پائے گی۔ دوسرا مسئلہ کہ اگر عورت کو کسی قسم کی طلاق مرض الموت میں دی گئی اور خاوند کے مرنے سے قبل اس کی عدت گزر چکی تھی۔ بعد میں خاوند کا انتقال ہوا تو اس صورت میں یہ عورت وارث نہیں بنے گی کیونکہ عدت کے ختم ہونے سے اس عورت کا مرد سے تعلق بالکل منقطع ہو گیا ہے۔

حاملہ عورت کی عدت کی بحث

واضح رہے کہ جب کوئی عورت حاملہ ہے اور اس حالت میں اس کا خاوند اسے طلاق دے دیتا ہے یا خاوند کا انتقال ہو جاتا ہے تو حاملہ عورت کو دونوں صورتوں میں عدت وضع حمل ہوگی طلاق کی عدت چونکہ تین (۳) حیض ہوتی ہے اور حاملہ کو حیض نہیں آتا۔ اس لئے اس کو اب تین حیض کی بجائے تین ماہ گزارنے کا حکم نہ ہوگا بلکہ یہ عدت اب وضع حمل میں تبدیل ہو جائے گی۔ اسی طرح خاوند فوت ہو گیا تو چار ماہ اور دن عدت کی بجائے حاملہ کو ”وضع حمل“ تک عدت گزارنا پڑے گی۔ اس مسئلہ کو صاحب بہار شریعت نے حصہ ہفتم ص ۱۲۶ پر ذکر فرمایا ہے۔ اس مسئلہ کی تائید میں چند احادیث ہم ذیل میں درج کرتے ہیں:

حدثنا عمرو بن ميمون عن ابيه عن ام كلثوم بنت عقبة انها كانت تحت زبير رضي الله عنه فجاءته وهو يتوضا فقالت اني احب ان تطيب نفسي بتطليقة ففعل وهي حامل فذهب الي المسجد فجاء وقد وضعت ما في بطنها فاتى النبي

ہمیں عمرو بن میمون نے اپنے والد سے بتایا اور وہ ام کلثوم بنت عقبہ سے بیان کرتے ہیں کہ وہ حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کے عقد میں تھیں۔ ایک مرتبہ حضرت زبیر جب وضو کر رہے تھے تو یہ آئیں اور کہنے لگیں: میری خواہش ہے کہ تم مجھے طلاق دے دو تو حضرت زبیر نے طلاق دے دی وہ اس وقت حاملہ تھیں۔ حضرت

زیر اس کے بعد مسجد میں چلے گئے اور اصران کی بیوی نے بچہ/بچی جنا۔ اس کے بعد جناب زبیر رضی اللہ عنہ حضور ﷺ کے پاس حاضر ہوئے اور سارا ماجرا کہہ سنایا۔ آپ نے ارشاد فرمایا: معاملہ ختم ہو گیا عدت پوری ہو گئی تو اس نے اس عورت کا معاملہ اس کے ہاتھ میں دے دیا ہے۔ حضرت زبیر رضی اللہ عنہ نے اس وقت کہا: اس نے مجھے دھوکہ دیا اللہ تعالیٰ اس کو اس کے دھوکے کی سزا دے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: حاملہ عورت اگر بچہ/بچی جینے جبکہ اس کا خاوند (مردوم) ابھی غسل دینے کے لئے تختے پر ہی ہے تو اس کی عدت ختم ہو گئی اور اب وہ جہاں چاہے شادی کر سکتی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ امام مالک نے اپنی موطا میں جناب نافع سے اور وہ ابن عمر سے روایت ذکر کرتے ہیں کہ ان سے پوچھا گیا اگر کسی عورت کا خاوند انتقال کر جائے اور وہ اس وقت حاملہ ہو (تو اس کی عدت کیا ہے؟) فرمایا: جب وہ وضع حمل کرے، اس وقت اس کی عدت ختم ہو گئی تو ایک انصاری شخص نے انہیں خبر دی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اگر عورت بچہ/بچی جن لیتی ہے اور ادھر اس کا خاوند ابھی تختے پر غسل کے لئے رکھا ہوا ہے اور ابھی اس کو دفن نہیں کیا گیا پھر بھی وہ عورت عدت گزار چکی ہے۔

عمر بن عبد اللہ بن ارقم سے روایت ہے کہ وہ سمیعہ بن حارث اسلمیہ کے پاس گئے تو ان سے ان کی بات کے بارے میں پوچھا: انہوں نے بتایا کہ وہ سعد بن خولد کے عقد میں تھیں جن کا تعلق بنی عامر بن لوی سے تھا اور وہ ان لوگوں میں سے تھے جو غزوہ بدر میں شریک ہوئے تھے۔ تجرہ ولوداع کے موقع پر ان کا انتقال ہو گیا اور اس وقت حاملہ تھی۔ ان کے انتقال کے بعد جلدی ہی ان کے ہاں بچہ/بچی پیدا ہو گئی۔ جب یہ نفاس سے فارغ ہو گئیں تو نکاح کے لئے بناؤ سنگار کیا پھر ان کے پاس ابوالسائب بن بعلک آیا جس کا تعلق بنی عبد الدار سے تھا۔ اس نے کہا میں تمہیں بنا سونورا دیکھتا ہوں۔ کیا بات ہے شاید تم نیا نکاح کرنا چاہتی ہو؟ خدا کی قسم! تم ہرگز شادی نہیں کر سکتیں جب تک چار ماہ اور دس دن نہ گزر جائیں سمیعہ کہتی ہیں کہ جب ابوالسائب نے مجھے یہ کہا تو میں نے شام کے

ﷺ فذکر لہ ماصنع. فقال بلغ الكتاب اجله فاخطبها الي نفسها فقال خدعتني خدعها الله. (تہذیب شریف ج ۷ ص ۳۲۱، مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۲۶۶)

عن عمر رضی اللہ عنہ لو وضعت وزوجها علی سریرہ لانقضت عدتها وحل لها ان تتزوج قلت رواه مالک فی الموطا عن نافع عن ابن عمر انه سئل عن المرأة التي يتوفى عنها زوجها وهي حامل فقال اذا وضعت حملها فقد حلت فاخبره رجل من الانصار ان عمر قال لو وضعت وزوجها علی سریرہ لم یدفن بعد لحلت. (نسب الرازی ج ۳ ص ۲۵۶ باب العدة مطبوعہ قاہرہ، موطا امام مالک ج ۲ ق ۱ ج ۳ ص ۲۲۱)

عن عمر ابن عبد الله بن ارقم انه دخل علی سبيعة ابن الحارث الاسلمية فسألها عن حديثها فاخبرته انها كانت تحت سعد ابن خولة وهو من بني عامر بن لوى وكان ممن شهد بدرًا فتوفى عنها في حجة الوداع وهو حامل فلم تعشب عن وضعت حملها بعد وفاته فلما فرغت من نفاسها تجملت للنخاط فدخل عليها ابو السائب بن بعلك رجل من بني عبد الدار فقال لها مالي اراك متجملة لعلك ترجين النكاح والله مانت بنكاح حتى تمر عليك اربعة اشهر وعشر قالت السبيعة لما قال لي ذالك جمعت علی ثيابي حين امسيت فاتيت رسول الله ﷺ سألته عن ذالك فالتاني باني

وقت اپنے کپڑے لپیٹے اور حضور ﷺ کی بارگاہ میں حاضر ہو گئی اور میں نے آپ سے اپنے بارے میں پوچھا تو آپ نے ارشاد فرمایا: کہ تو اس وقت سے عدت سے نکل چکی ہے جب وضع حمل ہوا تھا۔ آپ نے مجھے شادی کر لینے کی اجازت دی۔ ابن شہاب کہتے ہیں کہ میں اس میں کوئی حرج نہیں پاتا کہ کوئی عورت وضع حمل کے وقت شادی کرے اگرچہ وہ نفاس ہی میں ہو۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ شادی کے بعد اس کا نیا خاوند نفاس سے پاک ہونے تک اس سے ہم بستری نہ کرے۔

قد حللت حين وضعت حملی وامرني بالتزويج ان بدالى قال ابن شهاب ولا ارى باسا ان تزوج حين وضعت وان كانت في دمها غير انه لا يقربها زوجها حتى تطهر.

(نہب الرايع ج ۳ ص ۲۷۵ مطبوعہ مصر، موطا امام مالک ج ۳ ص

۲۲۱ مع زرقانی)

تاریخ کرام! احادیث و روایات مذکورہ سے صاف صاف ظاہر ہے کہ جس حاملہ عورت کا خاوند فوت ہو جائے اس کی عدت وضع حمل ہے۔ چار ماہ اور دس دن نہیں۔ چار ماہ اور دس دن اس عورت کی عدت ہوگی جو اپنے خاوند کے فوت ہوتے وقت حاملہ نہ ہو۔ بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے اس بارے میں اختلاف منقول ہے لیکن عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما دعویٰ کرتے ہیں کہ سورہ بقرہ کی آیت کہ جس میں متوفی عنہا زوجہ کی عدت چار ماہ اور دس دن مذکور ہے، یہ آیت پہلے نازل ہوئی تھی اور اس کے بعد اٹھائیسویں پارے کی آیت نازل ہوئی، جس میں حاملہ ہونے کی صورت میں خاوند مر جانے پر وضع حمل کی عدت بیان کی گئی۔ مطلب یہ کہ اگر خاوند کی فوجیدگی کے وقت اس کی بیوی حاملہ نہ تھی تو عدت چار ماہ اور دس دن ہوگی، جو سورہ بقرہ کی آیت کا حکم ہے اور اگر خاوند کے انتقال کے وقت بیوی حاملہ تھی تو سورہ الطلاق اٹھائیسواں پارہ کی آیت پر عمل ہوگا لہذا اس کی عدت وضع حمل ہوگی۔

”ابعد الاجلین“ یعنی دو مختلف عدتیں جمع ہونے پر طویل عدت پر عمل کرنے کا مسئلہ

موت کی عدت (چار ماہ اور دس دن) کے مقابلہ میں اگر طلاق بتہ یا مغلظہ کی عدت آجائے تو اس صورت میں امام اعظم رضی اللہ عنہ اور امام محمد فرماتے ہیں کہ دونوں عدتیں اکٹھی شمار ہوں گی اور جو ختم ہو جائے گی اس پر حلت کا دار و مدار نہ ہوگا بلکہ جو باقی ہے، اس کے اختتام تک حرمت باقی رہے گی یعنی چار ماہ اور دس دن اور تین حیض میں سے اگر تین حیض پہلے ختم ہو گئے اور ابھی چار ماہ دس دن پورے نہیں ہوئے تو اب عدت تین حیض ہوگی۔ ہاں اگر طلاق رجعی اور موت کی عدت اکٹھی ہو جائیں تو اس صورت میں عدت وفات پر عمل کریں گے کیونکہ طلاق رجعی سے نکاح ختم نہیں ہوتا۔ مسئلہ ”ابعد الاجلین“ صرف احناف کا اختراعی مسئلہ نہیں بلکہ بہت سے آثار اس بارے میں موجود ہیں۔ ملاحظہ ہوں:

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے جناب نافع بیان کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: عورت کی عدت اس دن سے شروع ہو جاتی ہے جس دن اس کے خاوند نے اسے طلاق دی اور اس دن سے جس دن وہ فوت ہو گیا۔

عن نافع عن ابن عمر قال عدتها من يوم طلقها ومن يوم يموت عنها.

ابن سیرین سے روایت ہے فرمایا: غائب خاوند کی عدت اس دن سے اس کی عورت گزارنا شروع کرے گی جس دن وہ فوت ہوایا اس دن سے جس دن اس نے اسے طلاق دی۔

عن ابن سيرين قال تعد المرأة من زوجها وهو غائب من يوم يموت او من يوم يطلق.

ابراہیم کہتے ہیں کہ عورت کی عدت فوجیدگی کے دن سے

عن ابراهيم قال تقع العدة من يوم يموت

ویوم تکلم بالطلاق . شروع ہو جائے گی اور اس دن سے جس دن مرد نے طلاق دینے کا

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۹۷ ما قالوا فی المرأة علیها زوجھا لفظ بولا۔

مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

نوٹ: بیعتی شریف میں یہی روایات حضرت عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم سے منقول ہیں۔ اس کے لئے ”بیعتی شریف“ ج ۵ ص ۳۲۵ باب العدة بعد الموت کو دیکھا جاسکتا ہے۔

احادیث مذکورہ میں اگرچہ ”ابعد الاجلین“ کا لفظ موجود نہیں لیکن ان کا مفہوم یہی ثابت کرتا ہے۔ مثلاً ایک عورت کو طلاق ہوئی وہ طلاق کی عدت (تین حیض) گزار رہی تھی کہ دوران عدت اس کا خاوند انتقال کر جاتا ہے تو ان روایات کے مطابق طلاق کی عدت وقت طلاق سے شروع ہو چکی ہے اور اب وفات کی عدت وفات کے دن سے شروع ہوگی۔ کچھ دن دو دنوں عدتوں کے مشترکہ گزریں گے لیکن جو پہلے شروع ہوئی وہ پہلے ختم ہو سکتی ہے اس لئے اس کے ختم ہونے پر وہ دوسری عدت سے ابھی باہر نہیں آئی لہذا اس دوسری عدت کے ختم ہونے تک وہ حرمت میں رہے گی اور یہ مفہوم ”ابعد الاجلین“ کا ہے۔ اس کی تائید میں مصنف عبدالرزاق کی ایک روایت ملاحظہ ہو:

عبد الرزاق عن الشوری قال اذا طلق امراته وهو مریض فانھا تكون علی اقصی العدتین ان كان اربعة عشر وعشرا اکثر من حیضھا بالاربعة والعشرون ان كان الحیض اکثر بالحیض.
(مصنف عبدالرزاق ج ۵ ص ۶۵ باب طلاق المرئیس مطبوعہ بیروت)

جناب ثوری فرماتے ہیں: کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو حالت مرض میں طلاق دیتا ہے تو اس کی عورت دو عدتوں میں سے جو لمبی ہو وہ گزارے گی اگر چار ماہ دن کی عدت حیض کی عدت سے زیادہ ہے تو چار ماہ دن دن عدت گزارے اور اگر حیض کی عدت زیادہ لمبی جتنی ہے تو حیض والی عدت گزارے۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

اشکال

احناف نے موت اور طلاق کی عدت جمع ہو جانے کی صورت میں ”ابعد الاجلین“ کا قول کیا ہے لیکن وضع حمل اور موت کی عدت میں یہ قول کیوں نہیں کرتے حالانکہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما یہاں بھی ”ابعد الاجلین“ کا قول فرماتے ہیں جیسا کہ موطا امام مالک میں ہے؟

جواب: جواب کے لئے ”موطا امام مالک“ کی عبارت پہلے نقل کی جاتی ہے تاکہ اس کو سامنے رکھ کر بات واضح ہو جائے۔

عن سلیمان بن یسار ان عبد الله بن عباس و ابا سلمة بن عبد الرحمن بن عوف ن اختلفا فی المرأة تنفس بعد وفات زوجها لیلال فقال ابو سلمة اذا وضعت مافی بطنها فقد حلت للزوج و قال ابن عباس اخر الاجلین فجاء ابو هريرة فقال انا مع ابن اخی یعنی ابا سلمة فبعثوا کریما مولی عبد الله ابن عباس الی ام سلمة زوج النبی ﷺ یسألها عن ذالک فجاءهم فآخبرهم انها قالت ولدت

سلیمان بن یسار بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت ابوسلمہ بن عبدالرحمن بن عوف نے باہم اختلاف کیا کہ وہ عورت جس کا خاوند فوت ہو گیا اور وہ اس کی عدت وفات گزار رہی ہو اس دوران اس کو نفاس آگیا اور ابھی عدت کے چند ہی دن گزرے ہوں۔ (کیا اس کی عدت وضع حمل کی وجہ سے پوری ہوگی یا چار ماہ دن دن پورے کرے؟) جناب ابوسلمہ نے کہا جب اس عورت نے اپنے پیٹ کا بچہ/بچی جن دیا تو اب وہ ہمیں اور شادی کر سکتی ہے اور حضرت عبداللہ بن عباس نے کہا: کہ اسے دو دنوں عدتوں

سبعة الاصلية بعد وفات زوجها بليال فذكر ذلك لرسول الله ﷺ وقال قد حلت فانكحي من شئت وقال مالك وهذا الامر الذي لم يزل عليه اهل العلم عندنا.

(موطا امام مالک ص ۵۳۰ جامع الطلاق امیر محمد کتبخانہ آرام باغ کراچی، موطا امام مالک مع زرقانی ج ۳ ص ۲۲۲ باب ۴۲ مطبوعہ بیروت)

میں سے لمبی اور بعد میں ختم ہونے والی عدت گزارنی ہوگی۔ پس ان کے پاس حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ تشریف لائے۔ فرمانے لگے میں اپنے بیٹے یعنی ابوسلمہ کے پاس تھا تو لوگوں نے عبد اللہ بن عباس کے موٹی کریب کو سیدہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا زوجہ رسول کریم ﷺ کے پاس بھیجا تاکہ وہ ان سے پوچھے کہ مسئلہ مذکورہ کا کیا حل ہے؟ وہ پوچھ کر ان کے پاس آیا اور انہیں بتایا کہ ام المؤمنین سیدہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا ہے کہ سیدہ اسمیہ نے اپنے خاوند کے انتقال کے چند دن بعد بچہ کو جنم دیا۔ اس کا ذکر حضور ﷺ سے کیا گیا تو آپ نے ارشاد فرمایا: تو حلال ہو چکی ہے اب جس سے تو چاہے شادی کر سکتی ہے۔ امام مالک کہتے ہیں اس بات پر ہمیشہ سے اہل علم حضرات ہمارے نزدیک کاربند رہے۔

قارئین کرام! روایت مذکورہ میں حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا قول یہ ثابت کرتا ہے کہ صورت مذکورہ میں بھی ”ابعد الاجلین“ عدت ہوگی۔ اسی طرح حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے بھی ایک منقطع روایت ملتی ہے جو یوں کہتی ہے لیکن ایسی روایات کی ان روایات کے مقابلہ میں کوئی اہمیت نہیں جو ”وضع حمل“ کے ساتھ ہی عدت مکمل ہونا بیان کرتی ہیں۔ حدیث مذکورہ کے تحت علامہ زرقانی رحمۃ اللہ علیہ رقمطراز ہیں:

انما تحل بوضع الحمل واجمع عليه جمهور العلماء من السلف وائمة الفتوى في الامصار الا ماروى عن علي من وجه منقطع ان عدتها اخر الاجلین وما جاء عن ابن عباس هنا لكن جاء عنه انه رجع الي حديث ام سلمة في قصة سبعة قال ابن عبد البر ويصححه ان اصحابه عكرمة وعطاء وطاوس وغيرهم علي ان عدتها الوضع وعليه العلماء كافة وقد روى عبد الرزاق عن ابن مسعود من شاء باهله او لاعنته ان الاية التي في سورة النساء القصوى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن الخ نزلت بعد الاية التي في سورة البقرة والذين يتوفون منكم الخ.

(زرقانی ج ۳ ص ۲۲۲ مطبوعہ دار الفکر بیروت)

صورت مذکورہ میں عورت وضع حمل کے ساتھ ہی حلال ہو جاتی ہے اور اس پر جمہور علماء سلف اور ہر دور کے ائمہ فتاویٰ کا اجماع ہے۔ مگر وہ روایت جو حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے ہے وہ منقطع ہے جس میں انہوں نے اس عورت کے لئے ”آخر الاجلین“ عدت ذکر فرمائی ہے اور اس مقام پر حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے بھی ایک روایت ایسی ہی آئی ہے لیکن ان سے یہ بھی مذکور ہے کہ انہوں نے سیدہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کی طرف رجوع کر لیا تھا، جو سیدہ اسمیہ نامی عورت کے قصہ میں مروی ہے۔ ابن عبد البر نے کہا اس بات کی تصحیح اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے اصحاب یعنی حضرت بکر، عمر، عطاء و اس اور ان کے علاوہ اسی کو تسلیم کرتے ہیں کہ صورت مذکورہ میں عورت کی عدت ”وضع حمل“ ہی ہے اور اس پر تمام علماء کا اتفاق ہے۔ عبد الرزاق نے اپنی مسند میں حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے یہ روایت ذکر فرمائی ہے کہ آپ نے فرمایا: میں ہر اس شخص سے مہابله اور لعان کرنے کو تیار ہوں جو یہ کہتا

ہے کہ سورہ نساء تصریحاً یعنی سورہ طلاق کی آیت ”واولات الاحمال اجملهن ان یضعن حملهن“ سورہ بقرہ کی آیت والذین یتوفون منکم الخ سے بعد نازل نہیں ہوئی۔

تو معلوم ہوا کہ حاملہ کی عدت وضع حل ہی ہے۔ اسی پر جمہور علماء سلف اور ائمہ فتاویٰ کا اتفاق ہے۔ آج اگر دو روایات اس کے خلاف ”ابعد الایامین“ کے حق میں ملتی ہیں۔ جن میں سے حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی روایت ویسے ہی منقطع ہونے کے اعتبار سے روایت صحیحہ کے مقابل پیش نہیں کی جاسکتی اور حضرت ابن عباس کا خود رجوع مذکور ہے اور ان کے اجلہ تلامذہ بھی ان کا ساتھ نہیں دیتے۔ ان روایات کے مقابلہ میں جو روایات ”وضع حمل“ عدت کی مؤید ہیں وہ نہایت مضبوط اور صحت کا مقام رکھتی ہیں۔ اسی بناء پر حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما اس کے پر مبالغہ اور لعان کی دعوت دیتے نظر آ رہے ہیں جس کو کسی نے قبول نہ کیا۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

حاملہ کی عدت کا بیان خواہ وہ مطلقہ ہو یا اس کا
خاوند انتقال کر گیا ہو

امام مالک نے ہمیں جناب زہری سے خبر دی کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے پوچھا گیا کہ اگر کسی عورت کا خاوند فوت ہو جائے (اور وہ حاملہ ہو تو اس کی عدت کیا ہے؟) انہوں نے فرمایا: جب وہ بچہ کو جنم دے لے اسی وقت اس کی عدت ختم ہو جائے گی، ایک انصاری جو پاس بیٹھا ہوا تھا وہ بولا کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اگر صورت مذکورہ میں عورت بچہ کو جنم دے دے اور ادھر اس کا فوت شدہ خاوند ابھی غسل کے لئے تختے پر ہی رکھا ہوا ہو اور اسے دفنایا نہ گیا ہو، تب بھی اس عورت کی عدت اسی وقت ختم ہو جائے گی۔ امام محمد کہتے ہیں ہمارا اسی پر عمل ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے دیگر فقہاء کرام کا ہے۔ ہمیں امام مالک نے جناب ثانی سے خبر دی وہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا: جب حاملہ عورت جنم دے دے اس کی عدت ختم ہو جاتی ہے۔

امام محمد کہتے ہیں طلاق اور خاوند کی فوجیدگی دونوں صورتوں میں ہم اس کے قائل ہیں کہ ولادت کے ساتھ عدت ختم ہو جاتی ہے اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے۔

نوٹ: اس باب میں مذکورہ مسئلہ کی تفصیل ہم پچھلے باب ۲۳۹ میں بیان کر چکے ہیں اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔ پہلے باب میں تفصیل اس لئے لکھی گئی کیونکہ ان دونوں ابواب کا تعلق مسئلہ عدت کے ساتھ نہایت قوی تھا۔

۲۵۰۔ بَابُ الْمَرْأَةِ الَّتِي تُطَلِّقُ أَوْ يَمُوتُ عَنْهَا زَوْجُهَا وَهِيَ حَامِلَةٌ

۵۶۴۔ أَحْبَبْنَا مَا لَيْكِ أَحْبَبْنَا الزُّهْرِيُّ أَنَّ ابْنَ عُمَرَ سَأَلَ عَنِ الْمَرْأَةِ يَتَوَقَّى عَنْهَا زَوْجُهَا قَالَ فَإِذَا وَصَعَتْ فَقَدْ حَلَّتْ قَالَ زَيْدٌ مِّنَ الْأَنْصَارِ كَانَ عِنْدَهُ أَنَّ عُمَرَ ابْنَ الْحَخَّابِ قَالَ لَوْ وَصَعَتْ مَا فِي بَطْنِهَا وَهُوَ عَلَى سِرِّبِهِ لَمْ يَدْفَنْ بَعْدَ حَلَّتْ!

قَالَ مُحَمَّدٌ لَوْ بَهَذَا نَأْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فَقْهَائِنَا حَبِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ۔

۵۶۵۔ أَحْبَبْنَا مَا لَيْكِ أَحْبَبْنَا نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ إِذَا وَصَعَتْ مَرَأَى بَطْنِهَا حَلَّتْ۔

قَالَ مُحَمَّدٌ لَوْ بَهَذَا نَأْخُذُ فِي الطَّلَاقِ وَالْمَوْتِ جَمِيعًا تَنْقِضِي عِدَّتُهَا بِالْوِلَادَةِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ۔

۲۵۱- بَابُ الْإِيْلَاءِ

ایلاء کا بیان

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب زہری نے سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے بتایا کہ انہوں نے فرمایا: جب کوئی شخص اپنی بیوی سے ایلاء کر لیتا ہے پھر چار ماہ گزرنے سے پہلے ہی اس قسم کو توڑ لیتا ہے تو اس کی عورت اب بھی اس کی عورت ہے۔ اسے کوئی طلاق نہیں ہوئی اور اگر چار ماہ گزر جائیں اور اس نے ایفاء نہ کیا یعنی قسم کے مطابق ہم بستری نہ کی تو یہ طلاق بن جائے گی اور مرد رجوع کرنے کا مالک ہے جب تک اس کی بیوی عدت گزار رہی ہو۔ مروان یہی فیصلہ کیا کرتا تھا۔

امام مالک نے ہمیں جناب نافع سے خبر دی وہ بیان فرماتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا: جو شخص اپنی بیوی سے ایلاء کر لیتا ہے تو جب چار ماہ گزر جائیں اس کو حاکم کے سامنے کھڑا کیا جائے گا اور حاکم اس سے یہ فیصلہ کرے گا کہ اب یا تو تُو طلاق دے دے یا اپنی قسم کو توڑ کر ازدواجی تعلقات قائم کر لے۔ صرف چار ماہ گزرنے سے طلاق واقع نہ ہوگی، جب تک حاکم کے سامنے اس کو کھڑا نہ کیا جائے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمیں یہ بات حضرت عمر بن خطاب، حضرت عثمان بن عفان، عبد اللہ بن مسعود اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم سے پہنچی ہے۔ ان حضرات نے فرمایا: کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے ایلاء کر لیتا ہے پھر چار ماہ بغیر قسم توڑے گزر جاتے ہیں تو اب وہ عورت ایک طلاق بانسہ والی ہو جائے گی اور اس کا خاندان اگر دوبارہ اس سے نکاح کرنا چاہے تو کر سکتا ہے ان حضرات کی یہ رائے تھی کہ چار ماہ گزر جانے کے بعد اس کو حاکم کی عدالت میں کھڑا کیا جائے اور حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں: "ان لوگوں کے لئے جو اپنی عورتوں سے ایلاء کر لیتے ہیں چار ماہ انتظار کرتا ہے پھر اگر وہ "فئی" کر لیتے ہیں تو بے شک اللہ بخشنے والا رحیم ہے اور طلاق کا عزم کر لیں تو بے شک اللہ سننے والا جاننے والا ہے۔" فرمایا کہ "فئی" سے مراد چار ماہ کے دوران جماع کرنا ہے اور "عزم" طلاق ہے۔ جو چار ماہ گزرنے پر واقع ہو جائے گی لہذا جب چار ماہ بغیر جماع کے گزر گئے تو عورت

۵۶۶- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ قَالَ إِذَا أَلَى الرَّجُلُ مِنْ أَمْرَاتِهِ ثُمَّ فَاءَ قَبْلَ أَنْ تَمْضِيَ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَهِيَ أَمْرَاتُهُ لَمْ يَذْهَبْ مِنْ طَلَاقِهَا شَيْءٌ فَإِنْ مَضَتْ الْأَرْبَعَةُ الْأَشْهُرُ قَبْلَ أَنْ يَقْبِضَ فَهِيَ تَطْلِيقُهُ وَهُوَ أَمْلَكُ بِالرَّجْعَةِ مَا لَمْ تَنْقُضْ عِدَّتَهَا قَالَ وَكَانَ مَرْوَانَ يَقْبِضُ بِهِ.

۵۶۷- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ أَيْسَارُ رَجُلٍ إِلَى مِنْ أَمْرَاتِهِ فَإِنَّهُ إِذَا مَضَتْ الْأَرْبَعَةُ الْأَشْهُرُ وَقَفَ حَتَّى يُطَلِّقَ أَوْ يَقْبِضَ وَلَا يَقَعُ عَلَيْهَا طَلَاقٌ وَإِنْ مَضَتْ الْأَرْبَعَةُ الْأَشْهُرُ حَتَّى يُوقَفَ.

قَالَ مُحَمَّدٌ بَلَّغْنَا عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ وَعُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ وَزَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ أَنَّهُمْ قَالُوا إِذَا أَلَى الرَّجُلُ مِنْ أَمْرَاتِهِ فَمَضَتْ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ قَبْلَ أَنْ يَقْبِضَ فَقَدْ بَانَتْ بِطَلِيقَةٍ بَائِسَةٍ وَهُوَ حَاطِبٌ مِنَ الْخَطَّابِ وَكَانُوا لَا يَرَوْنَ أَنْ يُوقَفَ بَعْدَ الْأَرْبَعَةِ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فِي تَفْسِيرِ هَذِهِ الْآيَةِ لِلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرْتَضِي أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءَ قَبْلَ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ. قَالَ الْفَيْءُ الْجَمَاعُ فِي الْأَرْبَعَةِ الْأَشْهُرِ وَعَزِيمَةُ الطَّلَاقِ الْإِفْصَاءُ الْأَرْبَعَةُ الْأَشْهُرُ فَإِذَا مَضَتْ بَانَتْ بِطَلِيقَةٍ وَلَا يُوقَفُ بَعْدَهَا وَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ أَعْلَمَ بِتَفْسِيرِ الْقُرْآنِ مِنْ غَيْرِهِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مَنْ قَفَّهَا نَاعَتَهُ اللَّهُ عَلَيْهَا.

ایک بائند طلاق سے مطلق ہو جائے گی اس کے بعد اسے حاکم کے سامنے کھڑا کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور فرمایا کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما قرآن کریم کی تفسیر جاننے میں دوسروں سے زیادہ عالم ہیں اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا ہے اور ہمارے عام فقہاء کرام بھی یہی فرماتے ہیں۔

”ایلاء“ شرعی اصطلاح میں مرد کا قسم اٹھانا کہ وہ اپنی بیوی سے چار ماہ یا زائد عرصہ تک جماع نہیں کرے گا۔ ”ایلاء“ بہر صورت قسم ہے اگر اپنی قسم کو کوئی شخص پورا کر لیتا ہے تو قسم کا کفارہ اس سے ساقط ہو جائے گا اور اگر قسم توڑ دیتا ہے تو کفارہ قسم دینا پڑے گا۔ ایلاء کا ایلاء کے بارے میں اختلاف ہے جس کی تفصیل کچھ یوں ہے:

امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایلاء یہ ہے کہ کوئی شخص قسم اٹھا کر کہے کہ میں اپنی بیوی کے نزدیک چار ماہ تک نہیں جاؤں گا۔ یعنی اس سے جماع نہیں کروں گا اگر اس قائل نے چار ماہ گزرنے تک واقعی بیوی سے جماع نہ کیا تو یہ طلاق بائند ہو جائے گی اور قسم چونکہ پوری کر چکا لہذا کفارہ ادا نہیں کرے گا اور اگر چار ماہ کے دوران اس نے اپنی بیوی سے ازدواجی تعلقات قائم کر لئے تو قسم نوٹ گئی لہذا اس صورت میں صرف قسم کا کفارہ اسے ادا کرنا پڑے گا طلاق نہ ہوگی۔ اگر خاندان نے چار ماہ سے کم عرصہ کی قسم اٹھائی کہ میں اپنی بیوی سے تین ماہ تک ہم بستری نہیں کروں گا تو اس صورت میں وہ اگر تین ماہ میں اپنی بیوی کے قریب نہ گیا تو قسم پوری ہونے کی صورت میں کفارہ لازم نہیں اور نہ ہی طلاق ہوگی کیونکہ ایلاء کے لئے چار ماہ کا ہونا نص قرآنی سے ثابت ہے اس لئے چار ماہ سے کم عرصہ کے لئے قسم اٹھانے کو شخص قسم نہیں کہیں گے ایلاء نہیں کہیں گے اور اگر تین ماہ کے دوران اس نے اپنی بیوی سے ہم بستری کر لی تو اب قسم کا کفارہ دینا پڑے گا۔ طلاق وغیرہ کچھ نہیں۔ اسی طرح اگر چار ماہ سے زائد کی قسم اٹھائی تھی تب بھی ایلاء بن جائے گا لیکن اس صورت میں چار ماہ تک اگر اپنی بیوی کے قریب نہ گیا تو طلاق بائند ہو جائے گی اور قسم ابھی باقی ہے۔ اگر اس نے پھر سے اپنی بیوی سے نکاح کر لیا اور مدت مذکورہ کے اندر اس کے قریب چلا گیا تو کفارہ ادا کرے گا اور اگر مدت مذکورہ گزر جانے کے بعد ہم بستری کی تو کفارہ ادا نہیں کرنا پڑے گا۔

امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہم فرماتے ہیں کہ ایلاء کے لئے چار ماہ سے زائد کی قسم اٹھانا ضروری ہے صرف چار ماہ کی قسم ایلاء نہ ہوگا بلکہ شخص قسم ہوگا۔ علامہ ابن قدامہ حنبلی نے اس کی تفصیل یوں بیان فرمائی ہے:

اگر کسی شخص نے چار ماہ سے زائد کی قسم اٹھائی کہ وہ وہلی نہیں کرے گا۔ یہ ایلاء کہلائے گا کیونکہ چار ماہ سے زائد کی شرط حضرت ابن عباس، طاؤس، سعید بن جبیر، مالک، اوزاعی، شافعی، ابو ثور اور ابو عبیدہ کے قول پر ہے۔ جناب عطاء حضرت ثوری اور اصحاب اہل الرائے کہتے ہیں کہ جب کوئی شخص چار ماہ یا چار ماہ سے زائد عرصہ کی قسم اٹھاتا ہے کہ وہ اپنی بیوی کے قریب نہیں جائے گا تو وہ ایلاء کرنے والا بن جائے گا۔ قاضی ابوحسین ایک روایت میں امام احمد سے حکایت کرتے ہیں کہ وہ بھی چار ماہ وہلی نہ کرنے کی قسم کو ”ایلاء“ کہتے ہیں۔ امام غزالی، قتادہ، حماد، ابن ابی لیلیٰ اور اسحاق نے فرمایا کہ جس شخص نے وہلی نہ کرنے کی قسم اٹھائی خواہ وہ مختصر عرصہ کے لئے ہو یا طویل وقت کے لئے ہو، لیکن اس قسم کے بعد چار ماہ گزرنے تک اس نے وہلی نہ کی تو یہ بھی ایلاء کرنے والا کہلائے گا۔ دلیل اس کی اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے اللذین یؤلون من نساءہم تربص اربعة اشهر وعشرا کیونکہ اس قائل نے بھی ترک وہلی کی قسم اٹھائی ہے اور قسم اٹھانے والا ایلاء کرنے والا ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے اپنے نفس کو وہلی کرنے سے قسم کے ساتھ چلدا ماہ سے زیادہ تک نہیں روکا۔ لہذا وہ ایلاء کرنے والا نہیں ہے۔ یہاں ذہن میں ایک اشکال پیدا ہوتا ہے کہ حضور ﷺ نے صرف ایک ماہ تک

کے لئے اپنی ازواج مطہرات سے الگ رہنے کی قسم کھائی تھی اس کو بھی ایلاء ہی کہا جاتا ہے حالانکہ تم چار ماہ سے کم عرصہ کی قسم کو ایلاء تسلیم نہیں کرتے، اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم نے چار ماہ ایلاء کے لئے بطور نص ذکر فرمائے ہیں یعنی ایلاء کے لئے چار ماہ کی قسم اٹھانے کا اللہ نے ذکر فرمایا ہے کہ کوئی شخص چار ماہ تک اپنی بیوی سے ہم بستری نہیں کرے گا تو یہ ایلاء کہلائے گا۔ باقی رہا رسول اللہ ﷺ کا ایک ماہ تک کے لئے قسم اٹھانا تو یہ صرف قسم تھی ایلاء نہیں جیسا کہ ”المنہی“ ج ۲ ص ۶۷ مطبوعہ دار الفکر بیروت میں ہے۔ یہ بھی یاد رہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے چار ماہ سے زائد تک کی قسم اٹھائی ہو جیسا کہ ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے اور پھر وہ قریب نہیں گیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایک طلاق بائنتہ واقع ہو جائے گی اور امام شافعی، امام احمد بن حنبل کے نزدیک ایک رجعی طلاق واقع ہوگی۔

اعترض

موطا کی مذکورہ دو احادیث مسلک احناف کے خلاف ہیں۔ ایک اختلاف یہ ہے کہ روایت میں ایلاء کی صورت میں چار ماہ گزرنے پر ایک رجعی طلاق ہوتی ہے جبکہ ایلاء کرنے والے نے اس دوران رجوع نہ کیا ہو اور احناف کا مسلک آپ پڑھ چکے ہیں کہ صورت مذکورہ میں ایک بائنتہ طلاق واقع ہوتی ہے۔ حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ کی مذکورہ روایت کے دو جواب ہیں:

جواب اول: علامہ بدرالدین یعنی رحمۃ اللہ علیہ نے ہدایہ کی شرح میں اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا:

ويسرد قولهم ظاهر القرآن اى حيث لم يجعل
التربص اكثر من اربعة اشهر وعشرفى عدة الوفاة
الثلاثة قروء فى عدة الطلاق فلا يجوز الزيادة فى
هذين التربصين فكذا فى مدة الايلاء.
(البنایہ شرح الہدایہ ج ۳ ص ۳۳۳ باب ایلاء طبع بیروت)

ان حضرات کے قول کو قرآن کریم کا ظاہر رد کرتا ہے یعنی چار ماہ اور دس دن سے زیادہ ٹھہرنا (عدت گزارنا) وفات شوہر کی صورت میں جائز نہیں کیا گیا اور طلاق کی عدت میں تین حیض سے زائد عدت نہیں کی گئی۔ جب ان دونوں عدتوں میں زیادتی جائز نہ ہوئی تو ایلاء کی مدت بھی زائد نہیں ہونی چاہیے۔

امام شافعی رضی اللہ عنہ عدت وفات اور عدت طلاق میں قرآن کریم کے بیان کردہ چار ماہ دس دن اور تین حیض سے ایک لمحہ بھی زائد کے قائل نہیں ہیں۔ یعنی وہ چار ماہ اور دس دن مکمل ہونے پر ایک آدھ گھنٹہ مزید عدت کے طور پر عورت کو شادی نہ کرنے دی جائے اور طلاق کی صورت میں تین حیض (قروء) مکمل ہونے پر پھر کچھ لمحے زائد اس کی عدت کے شمار کئے جائیں۔ ان دونوں عدتوں میں بھی ایلاء کی طرح ”تربص“ کا لفظ ہے تو پھر ایلاء کیلئے چار ماہ سے زائد وقت لینا کیونکر درست ہو سکتا ہے؟ لہذا معلوم ہوا کہ عدت وفات اور عدت طلاق کی طرح ایلاء کا بھی وقت پورے کا پورا وہی مراد لیا جائے گا جو قرآن کریم نے ذکر کیا ہے۔

جواب دوم: حضرت سعید بن مسیب والی روایت مذکورہ کو ”مصنف ابن ابی شیبہ“ اور ”مصنف عبدالرزاق“ وغیرہ کتب احادیث میں امام زہری نے ان سے اور ابو بکر بن عبدالرحمن سے روایت کیا ہے۔ مثلاً

عن مالك بن انس عن الزهري عن سعيد بن
المسيب وابي بكر بن عبد الرحمن بن حارث بن
هشام قال اذا مضت اربعة اشهر فى الايلاء وهى
تطبيقه وهو احق برجعته.
جناب مالک بن انس امام زہری سے وہ سعید بن مسیب اور ابو بکر بن عبدالرحمن بن حارث بن ہشام سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا: جب ایلاء میں چار ماہ گزر جائیں تو اس عورت کو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور اس کا خاوند رجوع کا بہت حق رکھتا ہے۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۳۰)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ چار ماہ گزر جانے پر طلاق بائنتہ واقع نہ ہوئی بلکہ رجعی ہوئی۔ اس روایت کے راوی صرف حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ ہی نہیں ہیں بلکہ ان کے علاوہ حضرت ابو بکر بن عبدالرحمن بھی ہیں۔ یہی ابو بکر بن عبدالرحمن ہیں کہ ان سے ہی

ایک اور روایت مروی ہے جس میں موجود ہے کہ صورت مذکورہ میں مرد کو رجوع کا حق حاصل نہیں ہے۔ صاحب جوہر التلمی ابن ترکمانی نے اسی پر یوں لکھا ہے:

(صاحب جوہر التلمی نے تین عدد روایات ایسی ذکر فرمائیں جو طلاق بابت پر دلالت کرتی ہیں) یہ تین اسناد صحیحہ ہیں لہذا ظاہر ہوا کہ یہی قول صحیح ہے اور یہ بھی ثابت ہے کہ ایک دو نہیں بلکہ بکثرت صحابہ کرام سے یہی منقول ہے۔ ابن منذر نے ”الاشراف“ میں لکھا کہ یہی قول حضرت ابن عباس اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم کا ہے اور حضرت عثمان بن عفان، حضرت علی المرتضیٰ، حضرت زید بن ثابت اور حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہم سے بھی یہی مروی ہے۔ صاحب الاستدکار نے کہا کہ یہی قول حضرت عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن مسعود اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کا ہے اور حضرت عثمان و ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بھی اسی کی روایت ہے اور یہی قول ابو بکر بن عبد الرحمن کا ہے اور یہی قول حضرت سعید بن مسیب کے قول سے صحیح ہے۔

وهذه الاسانيد الثلاثة صحيحة فظهر بهذا ان هذا القول قد صح ان اكثر من واحد واثنین من الصحابة وفي الاشراف لابن المنذر كذا قال ابن عباس وابن مسعود وروى ذالك عن عثمان بن عفان وعلي وزيد بن ثابت وابن عمر وقال صاحب الاستدكار هو قول ابن عباس وابن مسعود وزيد بن ثابت ورواية عن عثمان وابن عمر وهو قول ابى بكر بن عبد الرحمن وهو الصحيح عن ابن المسيب.

(جوہر التلمی حاشیہ بیہقی ج ۷ ص ۳۸۰ باب من قال عزم الطلاق انقضاء الاربع الا اشهر)

اور حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس بارے میں کسی قسم کا کوئی اختلاف مذکور نہیں ہے۔ یہی قول امام اوزاعی، محمول اور محدثین کو فہ امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب امام ثوری اور حسن بن صالح کا ہے اور اسی کے قائل عطاء، جابر بن زید، محمد بن حنفیہ، ابن سیرین، بکرہ، مسروق، بقیصہ بن ذویب، حسن اور نخی بھی ہیں اور امام مالک نے مروان بن حکم سے بھی اس کو نقل کیا ہے۔

قارئین کرام! آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ حضرات صحابہ کرام اور تابعین و تبع تابعین کی بہت بڑی جماعت اس پر متفق ہے کہ چار ماہ گزرنے کے بعد طلاق بابت ہو جائے گی اور حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ کی روایت مذکورہ کے ساتھی جناب ابو بکر بن عبد الرحمن سے بھی صحیح قول یہ نہیں جس میں طلاق رجعی واقع ہونے کا ذکر ہے بلکہ وہ بھی طلاق بابت کے قائل ہیں۔ اس لئے مسئلہ مذکورہ میں صرف حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ کی روایت پر عمل نہ ہوگا بلکہ اس پر ہوگا جس پر صحابہ کرام، تابعین و تبع تابعین نے کیا اور یہی احناف کا مسلک ہے۔

موطا امام محمد کی دوسری روایت جو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ چار ماہ گزر جانے پر خاوند کو عدالت میں لاکھڑا کیا جائے گا تا کہ وہ یا تو طلاق دے یا پھر رجوع کر لے۔ گویا اس مفہوم کے مطابق چار ماہ گزرنے پر کچھ بھی نہیں ہوا بلکہ طلاق یا رجوع حاکم کے کہنے پر ہوگا یہی حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما ہیں کہ جن کے بارے میں ابھی پچھلے حوالہ میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ آپ چار ماہ گزرنے پر طلاق بابت واقع ہو جانے کے قائل ہیں۔ صاحب ہدایہ نے باب الايلاء میں لکھا کہ حضرت عثمان، حضرت علی المرتضیٰ اور تینوں ”عبد اللہ“ (عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن مسعود اور عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہم) طلاق بابت کے قائل ہیں۔ اب ہم بطور اختصار ان حضرات میں سے چند کے اسماء گرامی کتب حدیث سے پیش کرتے ہیں جو چار ماہ گزرنے پر طلاق بابت کے قائل ہیں۔

عن ابی سلمیٰ ان عثمان بن عفان وزید ابن

عن ابی سلمیٰ ان عثمان بن عفان وزید ابن

ثابت قالاً فی الایلاء اذا مضت اربعة اشهر وهی تطليقة وهی املك بنفسها.

عن ابی قلابة ان نعمان بن بشير الی من امراته فقال ابن مسعود اذا مضت اربعة اشهر فقد بانت منه بتطليقة.

عن ابراهيم عن عبد الله قال اذا الی فمضت اربعة اشهر فقد بانت منه بتطليقة.

عن سعید بن جبیر عن ابن عمرو بن عباس قال اذا الی فلم یفی حتی تمضی الاربعة الاشهر فهی تطليقة بانة.

عن قتادة عن الحسن عن علی قال اذا مضت اربعة اشهر فهی تطليقة بانة.

عن معمر عن الزهری عن قبيصة قال اذا مضت اربعة اشهر فهی تطليقة بانة.

عن ابن عباس وعن ابن الحنفية قالوا اذا مضت اربعة اشهر فهی تطليقة بانة.

عن ابراهيم قال اذا مضت اربعة اشهر فهی تطليقة بانة وهی املك بنفسها.

عن الشعبي عن المسروق قال اذا مضت اربعة اشهر فی الایلاء كانت تطليقة بانة.

عن يزيد بن ابراهيم عن الحسن وابن سيرين قالوا اذا مضت اربعة اشهر فهی تطليقة بانة.

حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہما دونوں نے فرمایا: کہ ایلاء کی صورت میں جب چار ماہ گزر جائیں تو عورت مطلقہ ہو جاتی ہے اور وہ آپ اپنی مالکہ ہو جاتی ہے۔

جناب ابو قلابہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی سے ایلاء کر لیا تو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے فرمایا: جب چار ماہ گزر جائیں گے تو اس کی بیوی اس سے بانٹہ ہو جائے گی۔

جناب ابراہیم جناب عبد اللہ سے بیان کرتے ہیں انہوں نے فرمایا: جب کسی مرد نے ایلاء کیا پھر چار ماہ گزر گئے تو اس کی بیوی اس سے ایک طلاق بانٹہ سے مطلقہ ہو جائے گی۔

حضرت سعید بن جبیر جناب عبد اللہ بن عمر اور ابن عباس رضی اللہ عنہم دونوں سے روایت کرتے ہیں۔ جب کسی نے ایلاء کیا پھر چار ماہ گزر گئے اور اس نے اس دوران قسم نہ توڑی حتیٰ کہ چار ماہ پورے ہو گئے تو وہ عورت مطلقہ بانٹہ ہو جائے گی۔

جناب قتادہ، حضرت حسن سے اور وہ علی المرتضیٰ سے بیان کرتے ہیں فرمایا: جب چار ماہ گزر جائیں تو طلاق بانٹہ ہو جائے گی۔

جناب قبيصة سے زہری اور ان سے آگے ہم عمر نے بیان کیا کہ انہوں نے فرمایا: جب چار ماہ گزر جائیں تو عورت طلاق بانٹہ والی ہو جائے گی۔

حضرت عبد اللہ بن عباس اور محمد بن حنفیہ دونوں فرماتے ہیں: جب چار ماہ گزر جائیں تو یہ ایک طلاق بانٹہ ہو جائے گی۔

ابراہیم فرماتے ہیں: کہ جب چار ماہ گزر جائیں تو عورت طلاق بانٹہ والی ہو جائے گی اور اپنے نفس کی مالکہ ہو جائے گی۔

جناب مسروق سے جناب شعیبی بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: جب ایلاء میں چار ماہ گزر جائیں تو یہ ایک طلاق بانٹہ ہو گی۔

جناب یزید بن ابراہیم نے جناب حسن سے اور ابن سیرین سے بیان کیا کہ انہوں نے فرمایا: جب چار ماہ گزر جائیں تو ایک طلاق بانٹہ ہو جائے گی۔

جناب ابراہیم فرماتے ہیں: کہ جب چار ماہ گزر جائیں تو ایک طلاق باندہ ہو جائے گی اور عورت اپنی خود مالک ہوگی۔

جناب کھول فرماتے ہیں: کہ جب چار ماہ گزر جائیں تو ایک طلاق باندہ ہو جائے گی اور عورت اپنی خود مالک ہوگی۔

جناب علقمہ بیان کرتے ہیں کہ ابن انس نے اپنی بیوی سے ایلاء کر لیا، چھ ماہ گزر گئے (بیوی کے قریب نہ گئے) ایک مجلس میں بیٹھے تھے۔ اس دوران اس بات کا تذکرہ ہوا اور حضرت عبداللہ بن مسعود وہاں تشریف لائے۔ آپ نے فرمایا: کہ ابن انس کو بتا دو کہ اس کی بیوی اب اپنی ذات کی مالک بن گئی ہے۔ وہ گئے اور اپنی بیوی کو جا کر بتا دیا۔

حضرت عطاء سے منقول ہے کہ جب ایلاء میں چار ماہ گزر جائیں تو عورت کو ایک طلاق باندہ ہو جائے گی اور عدت کے دوران اس کا خاندان سے نکاح کا پیغام پہنچا سکتا ہے اور خاندان کے سوا اس دوران دوسرا کوئی پیغام نکاح نہ بھیجے۔

عَنْ اِبْرَاهِيْمَ قَالَ اِذَا مَضَتْ اَرْبَعَةُ اشْهُرٍ فَهِيَ تَطْلِيْقَةُ بَانْتَهٍ وَهِيَ اَمْلِكُ بِنَفْسِهَا.
عَنْ مَكْحُوْلٍ قَالَ اِذَا مَضَتْ اَرْبَعَةُ اشْهُرٍ فَهِيَ وَاحِدَةٌ وَهِيَ اَمْلِكُ بِهَا.
عَنْ عَلْقَمَةَ قَالَتُ اَلِىْ اِبْنِ اَنْسٍ مِنْ اَمْرَاتِهِ فَبَلِثَتْ سِتَّةَ اشْهُرٍ بَيْنَمَا هُوَ جَالِسٌ فِى الْمَجْلِسِ اِذَا ذَكَرْتَا سِىْ اِبْنِ مَسْعُوْدٍ قَالَتُ اَعْلَمْتَا اَنْهَا قَدِ مَلِكَتْ اَمْرَهَا فَاتَاهَا فَاجْبِرَهَا.
عَنْ عَطَاءٍ قَالَ اِذَا مَضَتْ اَرْبَعَةُ اشْهُرٍ فَهِيَ تَطْلِيْقَةُ بَانْتَهٍ وَيَخْطُبُهَا زَوْجُهَا فِى عَدَّتِهَا وَلَا يَخْطُبُهَا غَيْرُهُ. (مصنف ابن ابى شيبه ج ۵ ص ۱۲۸-۱۳۱ باب ما قالوا لى الرجل لى ابى مطيع دائره القرآن كراچي)
قارئين كرام! يكي روايات "مصنف عبد الرزاق" ج ۶ ص ۳۵۳-۳۵۶ باب انقضاء الاربعينك موجود ہیں اور اسى طرح "نصب الرأيه" ج ۳ ص ۲۳۱-۲۳۳ باب الایلاء میں بھی یہ روايات موجود ہیں۔ نیز "تبيين شريف" ج ۷ ص ۳۲۸-۳۲۹ باب من قال عزم الطلاق انقضاء الاربعه الاشهر میں موجود ہے۔ مختصر یہ کہ احناف کا مسلک یہ ہے کہ چار ماہ گزر جانے کے ساتھ ہی عورت کو طلاق باندہ ہو جاتی ہے۔ اب ہم چند حوالہ جات امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی ایک اور کتاب سنی "کتاب الآثار" سے پیش کر کے باب کو مکمل کرتے ہیں۔ امام موصوف رحمۃ اللہ علیہ نے مسئلہ ایلاء کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے:

(۱) امام محمد فرماتے ہیں کہ بیس امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے خردی انہوں نے جناب حماد سے اور وہ جناب ابراہیم نخعی سے بیان کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا: کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے ایلاء کرتا ہے پھر وہ چار ماہ کے اندر اندر اس سے ہم بستری کر لیتا ہے تو اس شخص کو قسم کا کفارہ ادا کرنا واجب ہے۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ یہی ہمارا مسلک ہے اور اس سے ایلاء ختم ہو جائے گا اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی ہے۔

(۲) امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بیس امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے جناب ابراہیم نخعی سے خردی انہوں نے فرمایا: کہ حضرت عبداللہ بن انس نے اپنی بیوی سے ایلاء کیا پھر پانچ ماہ اپنی بیوی سے غائب رہے جب واپس آئے تو اس سے جماع کیا۔ جماع کے بعد جب اپنے ساتھیوں کے پاس تشریف لائے تو ان کے سر سے غسل جنابت کے قطرات ٹپک رہے تھے۔ ساتھیوں نے پوچھا کیا آپ نے اپنی بیوی سے ہم بستری تو نہیں کی؟ انہوں نے کہا ہاں کی ہے ساتھیوں نے پھر پوچھا کہ کیا آپ نے اپنی بیوی سے ایلاء نہ کیا تھا؟ کہا ہاں کیا تھا اس پر ساتھی بولے کہ ہمیں تم پر خوف ہے کہ تمہاری بیوی تم سے باندہ ہو چکی ہے۔ اس کے بعد وہی ساتھی حضرت عبداللہ بن انس کو ساتھ لے کر حضرت علقمہ رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ (انہوں نے آپ سے اس بارے میں دریافت کیا) تو جناب علقمہ سے انہیں کوئی جواب نہ ملا لہذا حضرت علقمہ ان تمام حضرات کو ساتھ لے

کر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے پاس آگئے اور سارا واقعہ کہہ سنایا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے ابن انس کو حکم دیا کہ وہ اپنی بیوی کے پاس جائے اور جا کر اسے یہ بتا دے کہ اب وہ باندہ ہو چکی ہے اور یہ اسے نکاح کا پیغام دے۔ عبداللہ بن انس اپنی بیوی کے پاس آئے اور خردی اور ساتھ ہی پیغام نکاح بھی دے دیا اور حق مہر میں چاندی کے کچھ مشتقال رکھے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہمارا عمل بھی یہی ہے اور ہماری رائے یہ ہے کہ اس مرد پر نکاح ثانی سے قبل مہر واجب ہے جو اس ہجر کی وجہ سے ہوا جو بوجہ غفلت اس سے ہو گیا۔ یہی قول ابراہیم، امام ابوحنیفہ اور محمد بن ابی سلیمان کا ہے۔

(کتاب الآثار ۱۱۶ باب الایلاء حدیث ۵۳۸)

اثر مذکور سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص ”ایلاء“ کے مفہوم سے ناواقف ہوتے ہوئے چار ماہ گزر جانے کے بعد اسی بیوی سے ہم بستری کر لیتا ہے، تو اس کا نیا حق مہر مرد پر واجب ہے۔ بحث کے آخر میں ہم پھر تحریر کر دیتے ہیں کہ جناب رسول کریم ﷺ نے جو ایک ماہ کے لئے اپنی ازواج مطہرات کے قریب نہ آنے کی قسم اٹھائی تھی وہ محض قسم تھی، ایلاء نہ تھا کیونکہ ایلاء کے لئے چار ماہ کی مدت ہونا ضروری ہے اس سے ثابت ہے اس سے کم مدت پر ایلاء نہیں ہوگا۔ علامہ بدرالدین عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

قال الواحدی فی کتاب اسباب نزول القرآن باسناد الی عطاء عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال کان ایلاء اهل الجاهلیة السنة والسنین او اکثر من ذالک فوقت اللہ تعالیٰ اربعة اشهر فمن کان ایلاءه اقل من اربعة اشهر فلیس بایلاء۔ (البتایہ شرح الہدایہ ج ۳ ص ۶۳۳ باب الایلاء کتاب النکاح مطبوعہ دار الفکر بیروت)

واحدی نے ”اسباب نزول القرآن“ نامی کتاب میں حضرت عطاء سے اور پھر حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے ذکر کیا کہ اہل جاہلیت ایک دو سال یا اس سے زیادہ عرصہ تک کے لئے ایلاء کیا کرتے تھے پھر اللہ تعالیٰ نے اس کے لئے چار ماہ مقرر فرما دیئے، پس جس شخص کا ایلاء چار ماہ سے کم عرصہ کے لئے ہے وہ ایلاء نہیں ہوگا۔

جب ایلاء کے لئے چار ماہ کا عرصہ ہونا شرط ہے تو پھر جناب رسول کریم ﷺ کا صرف ایک ماہ تک کے لئے تعلقات منقطع کرنے کا قول ”ایلاء“ نہیں ہے بلکہ وہ قسم قرار پائے گا۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۵۲- بَابُ الرَّجْلِ يُطَلِّقُ امْرَأَتَهُ ثَلَاثًا قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا

۵۶۸- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كُوَيْبَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي بِنِي مُكَيْبٍ قَالَ طَلَّقَ رَجُلٌ امْرَأَتَهُ ثَلَاثًا قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا ثُمَّ بَدَأَ أَنْ يَنْكِحَهَا فَجَاءَ يَسْتَفْتِي قَالَ فَذَهَبَتْ مَعَهُ فَسَأَلَ أَبَا هُرَيْرَةَ وَابْنَ عَبَّاسٍ فَقَالَا لَا يَنْكِحَهَا حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَقَالَ إِنَّمَا كَانَ طَلَاقِي يَا هَا وَاجِدَةٌ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ أُرْسِلَتْ مِنْ يَدِكَ مَا كَانَ لَكَ مِنْ فَضْلِ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب زہری نے محمد بن عبد الرحمن بن کویبان سے خبر دی انہوں نے محمد بن ایسا ابن کبیر سے خبر دی کہا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو طلاق کرنے سے قبل ہی تین طلاقیں دے دیں پھر خیال آیا کہ اس سے نکاح کرے تو وہ فتویٰ پوچھنے کے لئے باہر نکلا۔ راوی کہتے ہیں کہ میں بھی ان کے ساتھ ہوا۔ اس نے حضرت ابو ہریرہ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم سے پوچھا۔ انہوں نے فرمایا: کہ اب اس عورت سے نکاح نہیں ہو سکتا، جب تک وہ کسی اور سے نکاح نہ کرے۔ سائل عرض کرنے لگا کہ میری طلاق تو صرف ایک ہی تھی؟ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اسے فرمایا: جو فضل تجھے حاصل تھا وہ

تو نے اپنے ہاتھ سے نکال دیا ہے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا بھی یہی قول ہے کیونکہ اس شخص نے اکٹھی تین طلاقیں دے دی تھیں لہذا وہ اکٹھی ہی واقع ہو گئیں اور اگر وہ جدا جدا کر کے دیتا تو صرف پہلی طلاق خاص کر واقع ہوتی کیونکہ عورت مذکورہ ایک سے ہی باندھ ہو گئی قبل اس کے کہ اس کا خاوند دوسری طلاق کیلئے لفظ بولتا۔ اس عورت پر کوئی عدت نہیں۔ پس دوسری اور تیسری اس وقت واقع ہوتی ہے جب تک عدت موجود ہو۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهِدَا أَخَذَ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَائِدَةُ مِنْ فَهْمَانَا لِأَنَّهُ طَلَقَهَا نِلَاثًا جَمِيعًا فَوَقَفَنَ عَلَيْهَا جَمِيعًا مَعًا وَلَوْ فَرَّقَهُنَّ وَقَعَتِ الْأُولَى خَاصَّةً لِأَنَّهَا بَاتَتْ رِبَهَا قَبْلَ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِالثَّانِيَةِ وَلَا عِدَّةَ عَلَيْهَا فَتَنَعَ عَلَيْهَا الثَّانِيَةَ وَالثَّلَاثَةَ مَا دَامَتْ فِي الْعِدَّةِ.

تین طلاقوں کا مسئلہ پوری تفصیل کے ساتھ ہم بیان کر چکے ہیں اور اس پر کے گئے اعتراضات و اشکالات کو بھی ہم نے دور کیا۔ اس لئے اس مسئلہ کو دوبارہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ موطا امام محمد کی مذکورہ روایت میں غیر مدخولہ کو طلاق دینے کا مسئلہ مذکور ہے۔ اس کی تفصیل یوں ہے۔ اگر کوئی شخص اپنی نو بیابنا بیوی کو دخول سے قبل تین طلاقیں بیک لفظ دے دیتا ہے تو تینوں واقع ہو جائیں گی اور اگر ایک طلاق دیتا ہے تو صرف پہلی طلاق واقع ہوگی۔ بقیہ دونوں لغو قرار پائیں گی۔ بیک وقت تین طلاقیں دینے سے تین اس لئے واقع ہوں گی کہ وہ عورت مطلق طلاق کا محل ہے اس لئے وہ مغفلت ہو جائے گی اور حلالہ کے بغیر زوج اول کے لئے حلال نہ ہوگی اور اگر علیحدہ علیحدہ طلاقیں دیں تو صرف پہلی ہی کارگر ہوگی اور یہ ایک باندھ طلاق ہوگی۔ اب یہ عورت چونکہ طلاق کا محل نہیں رہی اس لئے دوسری اور تیسری بے کار ہو جائیں گی۔ اس صورت میں بھی بعض کا خیال ہے کہ ایک رجعی طلاق ہوتی ہے جیسا کہ مدخولہ کو مرتب لفظ طلاق سے ایک طلاق دی جائے تو رجعی واقع ہوتی ہے۔ لیکن احناف کے نزدیک اس صورت میں ایک واقع ہونے والی طلاق باندھ ہوگی اگرچہ وہ الفاظ صریح میں سے کسی لفظ کے ذریعہ طلاق دی گئی لہذا احناف کے نزدیک مدخولہ اور غیر مدخولہ کے متعلق یہ فرق ہے۔

نوٹ: ایک ضابطہ یاد رکھنے کے قابل ہے وہ یہ کہ طلاق باندھ کے بعد باندھ واقع نہیں ہو سکتی ہے اور طلاق رجعی کے بعد باندھ ہو سکتی ہے اور باندھ کے بعد رجعی واقع ہو سکتی ہے لیکن یہ ضابطہ مدخولہ ہما کے لئے ہے کیونکہ وہ بیخود کے بعد بھی محل طلاق ہے لیکن غیر مدخولہ ہما ایک ہی صریح طلاق سے باندھ ہو جاتی ہے کیونکہ وہی نہ ہونے کی وجہ سے اس میں خاوند کی رضی کارح میں ہونے نہ ہونے کا مسئلہ ہی کوئی نہیں۔

غیر مدخولہ ہما کو اگر الگ الگ طلاق دی جائے تو ایک طلاق کے ساتھ ہی وہ باندھ ہو جائے گی لیکن اگر خاوند پھر اس سے تعلقات استوار کرنا چاہے تو حلالہ کی ضرورت نہیں بلکہ نئے نئے سے نکاح کرنا پڑے گا اور اگر بیک لفظ تین طلاقیں دے بیٹھا تو اب مغفلت ہو جانے کی صورت میں حلالہ کے بغیر پہلے خاوند کے لئے حلال نہیں ہوگی۔ احناف کے ان مسائل کو ہم انشاء اللہ آثار صحابہ سے ثابت کریں گے۔

اشکال

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت اور احناف کا مسلک کچھ ملتے جلتے ہیں کیونکہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ غیر مدخولہ ہما پہلی ایک طلاق سے باندھ ہو جائے گی۔ الفاظ یہ ہیں: "بانت بها قبل ان يتكلم بالثانية ولا عدة عليها الثانية والثالثة مادامت"

فی العدة . دوسری طلاق کے الفاظ منہ سے نکالنے سے قبل پہلی طلاق سے اسے طلاق باندھو گی اور اس پر کوئی عدت نہیں ہے۔ پس اس پر دوسری اور تیسری اس وقت واقع ہوگی جب تک وہ عدت میں ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر مدخول بہا کو دوسری اور تیسری طلاق دوران عدت واقع ہو سکتی ہے حالانکہ احناف دوسری اور تیسری طلاق کو لغو قرار دیتے ہیں۔

جواب : امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے کلام میں چند الفاظ مقدر رکھے ہیں جن کا نکالنا اور مفہوم مراد لینا انہوں نے اہل علم پر چھوڑا ہے۔ آپ کی اصل عبارت یوں تھی لاعدۃ علیہا فتنق علی غیر امراتہ الثانیۃ والثالثۃ مادامت فی العدة یعنی غیر مدخول بہا ایک طلاق سے باندھ ہو جائے گی مگر جو اس کی بیوی مدخول بہا ہے اس پر دوسری طلاق عدت کے دوران واقع ہوگی۔ اس کی تائید امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دوسری تصنیف سے ہوتی ہے۔ ملاحظہ ہو:

عن ابراہیم قال اذا طلق الرجل امراتہ ثلاثا قبل ان یدخل بہا جمیعا بانت بہن جمیعا وکانت حراما علیہ حتی تنکح زوجا غیرہ . فاذا فرق بانت بالاولی ووقعت الثانیۃ علی غیر امراتہ قال محمد وبہذا ناخذ وهو قول ابی حنیفۃ . (کتاب الآثار)

جناب ابراہیم نخعی سے روایت ہے فرمایا: جب کوئی شخص اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو بیک لفظ اکٹھی تین طلاقیں دے دیتا ہے تو وہ ان تین طلاقوں کے ساتھ باندھ ہو جائے گی اور اس پر حرام ہو جائے گی یہاں تک کہ کسی اور خاوند سے نکاح کرے اور اگر تین طلاقیں جدا جدا کر کے دیں تو پہلی طلاق سے ہی باندھ ہو جائے گی اور دوسری طلاق اس کی غیر کی بیوی تک ہوگی۔ امام محمد کہتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا ہے۔

ابراہیم نخعی کا یہ کلام وقعت علی غیر امراتہ بطور طرز ہے کہ جب پہلی طلاق سے باندھ ہوگی اور غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے عدت نہ ہوئی اور دوسری تیسری طلاق تو عدت میں واقع ہو سکتیں لہذا غیر مدخول بہا کو دوسری اگر طلاق دے گا تو یہ اس کو تو واقع نہیں ہو سکتیں۔ البتہ غیر کی بیوی پر واقع ہوگی جو بے عقلی کی بات ہے۔

امام ابراہیم نخعی کا کلام مذکورہ عبارت میں وقعت علی غیر امراتہ یعنی اس کی دوسری طلاق غیر کی بیوی پر واقع ہوگی۔ یہ کلام بطور طرز ہے کیونکہ غیر مدخول بہا کو جب ایک طلاق دی جائے تو وہ باندھ ہو جاتی ہے اور اس پر عدت نہیں ہوتی اور دوسری تیسری طلاق واقع ہونے کے لئے عدت شرط ہے لہذا جو کہے غیر مدخول بہا کو دوسری تیسری بھی واقع ہو سکتی ہے تو اس کے قول کا یہی معنی ہو سکتا ہے کہ یہ دوسری طلاق کسی غیر کی بیوی پر واقع ہو سکتی ہے اس کی بیوی کو تو واقع نہیں ہو سکتی لہذا اس کے قول باطل کا معنی غیر کی بیوی کو طلاق واقع ہونے کا ہی ہو سکتا ہے جو کہ سراسر باطل ہے۔

حدثنا ابوبکر حدثنا ابن عباس عن مطرف عن المحکم فی الرجل یقول لامراتہ انت طالق انت طالق انت طالق قال بانت بالاولی والآخریان لیستابشیء قال قلت من یقول هذا قال علی وزید وغیر ہما یعنی قبل ان یدخل بہا .

ہمیں ابوبکر نے بتایا کہ ہمیں ابن عباس نے جناب مطرف سے اور وہ حکم سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے ایسے مرد کے متعلق ارشاد فرمایا جو اپنی بیوی سے کہتا ہے انت طالق انت طالق انت طالق . انہوں نے کہا: کہ اس کی عورت پہلی طلاق کے ساتھ بائن ہوگی اور دوسری دونوں کچھ کام نہ کریں گی۔ میں نے پوچھا یہ کس کا قول ہے؟ فرمانے لگے حضرت علی المرتضیٰ اور حضرت زید رضی اللہ عنہما وغیرہ کا ہے۔ یعنی یہ الفاظ بیوی کو کہنے والا اس سے واپس کرنے سے قبل کہے۔

جناب حماد سے اور وہ جناب ابراہیم نخعی رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ واپس کرنے سے قبل یوں کہتا ہے انت طالق انت طالق تو اس کی بیوی پہلی طلاق سے بائند ہو جائے گی اور دوسری طلاقیں ساقط ہو جائیں گی۔

عن حماد عن ابراهيم قال اذا قال لامرأته قبل ان يدخل بها انت طالق انت طالق بانت بواحدة وسقطت اثنتان.

عن ابى معشر عن ابراهيم قال اذا قال قبل ان يدخل بها انت طالق انت طالق بانت بالاولى والاخرى ان ليستا بشيء.

جناب ابو معشر حضرت ابراہیم نخعی رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: کہ جب کوئی شخص اپنی غیر مدخولہ بہا عورت کو یوں کہتا ہے انت طالق انت طالق انت طالق! وہ عورت پہلی طلاق سے بائند ہو جائے گی اور دوسری دونوں کچھ بھی کام نہ کریں گی۔

عن قتادة عن خلاص قال بانت بالاولى.

جناب قتادہ جناب خلاص سے بیان کرتے ہیں کہ صورت مذکورہ میں انہوں نے فرمایا: کہ پہلی طلاق سے ہی اس کی عورت بائند ہو جائے گی۔

عن الشعبة عن الحكم وحماد قالا بانت بالاولى واثنتان ليستا بشيء.

شعبہ جناب حکم اور حضرت حماد دونوں سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: کہ (مسئلہ مذکورہ کی صورت میں) عورت پہلی طلاق سے ہی بائند ہو جائے گی اور دوسری دونوں کچھ بھی نہیں ہیں۔ جناب داؤد حضرت شعبی سے بیان کرتے ہیں کہ جب کسی عورت کو اس سے واپس کرنے سے قبل ہی یہ کہا جائے کہ انت طالق انت طالق تو وہ مرد پر حرام ہو جاتی ہے۔

عن داود عن الشعبي قال اذا قيل لها انت طالق انت طالق قبل ان يدخل بها فقد حرمت.

عن عطاء عن ابن عباس اذا طلقها ثلاثا قبل ان يدخل بها لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره ولو قالها تری بانت بالاولى.

(مسند ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۲۳۳-۲۳۵ کتاب الطلاق مطبوعہ دارۃ القرآن کراچی)

جناب عطاء حضرت ابن عباس سے بیان کرتے ہیں کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو قبل واپس کرنے سے قبل ہی یہ کہا جائے کہ انت طالق انت طالق تو وہ مرد پر حرام ہو جاتی ہے۔ وہ اس کے لئے اس وقت تک حلال نہ ہوگی جب تک وہ کسی اور خاوند سے نکاح نہ کرے اور اگر تین طلاقیں الگ الگ دیتا ہے تو پہلی طلاق سے ہی وہ بائند ہو جائے گی۔

عن ابى معشر عن ابراهيم قال اذا طلق الرجل امرأته ثلاثا ولم يدخل فقد بانت منه حتى تنكح زوجا غيره وان قال انت طالق انت طالق انت طالق فقد بانت بالاولى وليست اثنتان بشيء ويحطبها ان شاء قال سفيان وهو الذي ناخذ به عبد الرزاق عن عبد الله بن محرز عن ابى معشر

جناب ابو معشر جناب ابراہیم سے بیان کرتے ہیں انہوں نے فرمایا: کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو دخول سے قبل تین طلاقیں دے دیتا ہے تو وہ اس سے بائند (مغلظہ) ہو جاتی ہے اور اس وقت تک حلال نہ ہوگی جب تک کسی اور سے نکاح نہ کر لے اور اگر یوں کہتا ہے کہ انت طالق انت طالق انت طالق۔ تو بے شک پہلی طلاق سے وہ بائند ہوگی اور دوسری دونوں بے کار ہیں اور اگر چاہے

عن ابراهيم مثله .

تو اس عورت کو پیغام نکاح بھیج سکتا ہے۔ حضرت سفیان ثوری رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اسی پر ہمارا عمل ہے۔ عبدالرزاق نے بواسطہ عبداللہ بن محرز عن ابی معشر عن ابراہیم سے اس جیسی روایت ذکر کی ہے۔

جناب ثوری سے روایت ہے فرمایا کہ مجھے جناب جابر نے جناب شعبی سے اور وہ حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: کہ جو شخص اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو تین طلاقیں دے دیتا ہے اس نے اس اختیار کو جو اس کے ہاتھوں میں تھا سارے کا سارا گنوا دیا۔ جب الگ الگ طلاقیں دے۔ یوں کہے انت طالق انت طالق انت طالق انت طالق تو اس کی عورت پہلی طلاق کے بعد بائد ہوتی اور بقیہ دونوں بے کار ہیں۔

جناب محمد بن ایاس بن کبیر سے روایت ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عباس حضرت ابو ہریرہ اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی شخص اپنی کنواری (غیر مدخول بہا) بیوی کو بیک لفظ تین طلاقیں دے دے تو اس کا کیا حکم ہے؟ تینوں نے ارشاد فرمایا: اب وہ عورت اس کے لئے حلال نہیں رہی جب تک حلال نہیں ہوتا۔

امام ثوری نے ذکر کیا کہ جناب عاصم جناب ذر سے اور وہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو وحلی سے قبل تین طلاقیں دے دیتا ہے تو آپ اسے مدخول بہا کے حکم میں رکھتے تھے (یعنی حلالہ کے بغیر پہلے خاوند کے لئے وہ حلال نہیں ہو سکتی)۔

قارئین کرام! یوں تو کتب احادیث میں اس موضوع پر بہت سی روایات موجود ہیں، ہم نے بطور اختصار ان میں سے گیارہ روایات نقل کی ہیں۔ ان روایات سے یہ مسئلہ واضح ہو گیا کہ ایسی عورت جس سے ابھی وحلی نہ ہوئی ہو اسے اگر مرد تین طلاقیں بیک وقت دے دیتا ہے تو تینوں واقع ہو جائیں گی اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما اس عورت کو یونہی مغفل سمجھتے ہیں، جس طرح غیر مدخول بہا کو تین طلاقیں دینے سے وہ مغفل ہو جاتی ہے۔ یعنی اب دونوں پہلے خاوند کے لئے حلال نہیں رہیں۔ علاوہ ازیں اصل متن میں اس بات کا جواب بھی موجود ہے۔ جو یہ کہا جاتا ہے کہ بیک لفظ تین طلاقیں دینے سے صرف ایک طلاق واقع ہوتی ہے۔ یہ اگرچہ عام عورتوں کے لئے ہے لیکن خصوصاً غیر مدخول بہا کو بیک لفظ تین طلاقیں دینے سے صرف اور صرف ایک ہی واقع ہوگی کیونکہ

عن الثوری قال اخبرنی جابر عن الشعبي عن ابن عباس فی رجل طلق امراته ثلاثا قبل ان يدخل بها فقال عقدة كانت فی یده ارسلها جميعا اذا كانت تتری فلیس بشيء اذا قال انت طالق انت طالق انت طالق فانها تبین بالاولی وليست اثنتان بشيء .

عن محمد بن ایاس بن کبیر ان ابن عباس و ابا هريرة و عبد الله بن عمر سئلوا عن البكر يطلقها زوجها ثلاثا فكلهم قالوا لا تجل له حتى تنكح زوجا غيره .

اما الثوری فذكره عن عاصم عن ذر عن ابن مسعود قال اذا طلق ثلاثا قبل ان يدخل بها كان يراها بمنزلة التي قد دخل بها .

(مصنف عبدالرزاق ج ۶ ص ۳۳۳-۳۳۴ باب طلاق البكر مطبوعه بيروت)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے یہی بات پوچھی گئی کہ کوئی شخص اگر اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو بیک لفظ تین طلاقیں دے دے تو اس کا کیا حکم ہے؟ آپ نے فرمایا: تین طلاقیں واقع ہو گئیں۔ اب کسی اور خاوند سے نکاح کرانے بغیر یہ بیوی پہلے خاوند کے لئے حلال نہیں ہو سکتی۔ یہ سن کر طلاق دینے والے نے کہا کان طلاق واحدہ مطلب یہ تھا کہ میں نے الگ الگ تو تین طلاقیں نہیں دی ہیں بلکہ ایک ہی لفظ سے تین طلاقیں دی ہیں۔ اس لئے وہ ایک ہی ہونی چاہیے۔ یہ اس لئے اس سائل نے کہا کہ اسے اس حکم کے منسوخ ہونے کا علم نہ تھا۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اسے فرمایا: تیرے اس عذر کا کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ شریعت نے جو تجھے اختیار دیا تھا اسے تو نے اپنے ہاتھ سے نکال دیا ہے۔

مذکورہ آثار کا خلاصہ یہ ہوا کہ اگر کوئی شخص اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو بیک لفظ تین طلاقیں دیتا ہے تو وہ واقع ہو جاتی ہیں اور اس کی عورت مغفلہ ہو جاتی ہے۔ اب وہ اس کے لئے اس وقت تک حلال نہیں ہو سکتی، جب تک کسی اور سے شادی کر کے فارغ نہ ہو لے اور اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو مدخول سے قبل تین طلاقیں الگ الگ دیں تو پہلی طلاق سے وہ بائند ہو جائے گی اور دوسری دونوں بے کار جائیں گی۔ اب اگر اس کا پہلا شوہر اس سے تعلقات استوار کرنا چاہتا ہے تو نیا نکاح کرنا پڑے گا لہذا معلوم ہوا کہ امام محمد رحمہ اللہ علیہ نے جو مسائل مذکور باب میں ذکر فرمائے۔ وہ آثار صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ سے ماخوذ ہیں۔ محض عقل و قیاس پر ان کا دار و مدار نہیں ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

بیوی کو مرد نے طلاق دی پھر اس نے کسی اور مرد سے شادی کر لی پھر اس مرد نے اسے وطی سے قبل طلاق دیدی اس کا بیان

۲۵۳- بَابُ الْمَرْأَةِ يَطْلِقُهَا زَوْجَهَا
فَتَزَوَّجُ رَجُلًا فَيَطْلِقُهَا
قَبْلَ الدَّخُولِ

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں مسور بن رفاع قرظی نے زبیر بن عبد الرحمن بن الزبیر سے خبر دی کہ رفاع بن مسور نے اپنی بیوی تمیمہ بنت وہب کو حضور اقدس ﷺ کے دور اقدس میں تین طلاقیں دے دیں۔ عدت گزرنے کے بعد اس عورت نے حضرت عبد الرحمن بن زبیر سے نکاح کر لیا۔ آپ اس سے کسی بیماری کی وجہ سے جماع نہ کر سکے پھر انہوں نے وطی کئے بغیر اس کو طلاق دے دی اس کے بعد رفاع نے جو اس عورت کا پہلا خاوند تھا جس نے تین طلاقیں دی تھیں، نکاح کا ارادہ کیا تو اس کا ذکر حضور ﷺ سے کیا گیا تو آپ نے رفاع کو اس سے شادی کرنے سے منع کر دیا اور فرمایا: تیرے لئے یہ اس وقت تک حلال نہیں ہو سکتی جب تک اس خاوند سے ہم بستری نہ کرے۔

۵۶۹- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا الْمُسَوَّرُ بْنُ رِفَاعَةَ الْقُرَظِيُّ عَنِ الزُّبَيْرِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الزُّبَيْرِ أَنَّ رِفَاعَةَ بْنَ سُمُوَالٍ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ تَمِيمَةَ بِنْتِ وَهْبِ بْنِ عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَلَا نَأْفِكُهَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الزُّبَيْرِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا فَلَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يَمْسَهَا فَفَارَقَهَا وَلَمْ يَمْسَهَا فَأَرَادَ رِفَاعَةَ أَنْ يَنْكِحَهَا وَهُوَ زَوْجُهَا الْأَوَّلُ الَّذِي طَلَّقَهَا فَذَكَرَ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَنَهَاهُ عَنْ تَزْوِجِهَا وَقَالَ لَا تَحِلُّ لَكَ حَتَّى تَذْرُقَ الْعَيْتَةَ.

امام محمد کہتے ہیں ہمارا اسی پر عمل ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے کیونکہ دوسرے خاوند نے اس سے

قَالَ مَحْسَدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ ابْنِ حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فَهْمِنَا لِأَنَّ النَّبِيَّ كَمْ يُجَامِعُهَا فَلَا تَحِلُّ أَنْ

تَرْجِعَ إِلَى الْأَوَّلِ حَتَّى يُجَاعِبَهَا الْقَائِنُ.

جماع نہ کیا لہذا یہ پہلے خاوند کے لئے حلال نہیں ہو سکتی اور نہ ہی اس کے نکاح میں واپس آ سکتی ہے جب تک دوسرے خاوند سے نکاح کے بعد ہم بستری نہ کرے۔

اس باب میں حضرت رفاع رضی اللہ عنہ کی بیوی کا واقعہ مذکور ہوا۔ ہم طلاق ثلاثا باب ۲۳۸ میں اس کی تفصیل بیان کر چکے ہیں وہاں ملاحظہ فرمائیں۔ مختصر یہ کہ حضرت رفاع رضی اللہ عنہ نے تین طلاقیں دیں جو واقع ہو گئیں پھر ان کی بیوی نے جناب عبدالرحمن بن زبیر رضی اللہ عنہ سے شادی کی لیکن ہم بستری سے قبل انہوں نے اسے طلاق دے کر فارغ کر دیا۔ جناب رفاع نے پھر اس عورت کو نکاح میں لانے کا ارادہ کیا تو حضور ﷺ نے فرمایا: کہ حلالہ کے لئے ہم بستری ضروری ہے۔

۲۵۴۔ بَابُ الْمَرْأَةِ تَسَافِرُ قَبْلَ

کسی عورت کا عدت کے دوران سفر میں

انْقِضَاءِ عِدَّتِهَا

جانے کا بیان

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں حمید بن قیس کی اعرج نے عمرو ابن شعیب سے اور وہ سعید بن المسیب سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان عورتوں کو مقام بیداء سے واپس کر دیتے تھے جن کے خاوند فوت ہو گئے ہوتے تھے۔ آپ انہیں حج سے روک دیتے تھے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا اسی پر عمل ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہائے کرام کا ہے۔ وہ یہ کہ کسی مطلقہ عورت کو یا کسی بیوہ عورت کو عدت کے دوران سفر نہیں کرنا چاہیے۔

۵۷۰۔ أَخْبَرَنَا مَالِكُ حَدَّثَنَا حُمَيْدُ بْنُ قَيْسٍ وَ الْمُسَيَّبِيُّ الْأَعْمَرِيُّ عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّ عُمَرَ ابْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَانَ يَرُدُّ الْمُتَوَفَّى عَنْهُنَّ أَرْوَاجَهُنَّ مِنَ الْبَيْدَاءِ يَمْنَعُهُنَّ مِنَ الْحَجِّ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا لَا يَنْبَغِي لِامْرَأَةٍ أَنْ تَسَافِرَ فِي عِدَّتِهَا حَتَّى تَنْقِضِيَ مِنْ طَلَاقٍ كَانَتْ أَوْ مَوْتٍ.

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ اثر میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کا ایک معمول بیان فرمایا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ ان عورتوں کو حج کرنے ساتھ نہ لے جاتے جن کے خاوند فوت ہو گئے ہوتے۔ انہیں مقام بیداء سے واپس کر دیتے، کیونکہ وہ ابھی عدت میں ہوتی تھیں۔ اس اثر کے بعد امام محمد نے فرمایا کہ عدت و وفات اور عدت طلاق دونوں کا یہی حکم ہے کہ عورت اس کے دوران سفر پر نہیں جا سکتی۔ امام محمد نے اسی بات کو دوسری جگہ یوں نقل فرمایا ہے۔

جناب حماد نے حضرت ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ جس عورت کا خاوند فوت ہو جائے وہ گھر سے نہ نکلے۔ ہاں اگر بہت ضروری ہو تو نکل سکتی ہے لیکن بہر صورت اسے رات اپنے گھر آ کر بسر کرنی چاہیے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے ان عورتوں کو مقام نجف سے واپس کر دیا تھا جو حج کے لئے جا رہی تھیں اور ابھی عدت ان کی ختم نہ ہوئی تھی۔

(کتاب الآثار ص ۱۱۱ باب العدة المطلقة والمتوفى عنها زوجها حدیث ۵۱۲ مطبوعہ دارۃ القرآن کراچی)

حضرت ابن مسیب رضی اللہ عنہ سے جناب مجاہد روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے حج یا عمرہ کے لئے جانے والی ان عورتوں کو کوفہ کے قریب سے ہی واپس کر دیا جو اپنے خاوندوں کی عدت وفات گزار رہی تھیں۔ ایک اور روایت جناب زہری نے کعب بن جرحہ سے بیان کی ہے کہ انہوں نے کہا کہ مجھ سے میری پھوپھی نے بیان کیا۔ (وہ اس وقت حضرت ابوسعید خدری کے عقد میں تھیں) کہ انہیں فریو تا نامی عورت نے بتایا کہ ان کا خاوند بھاگے ہوئے غلاموں کی تلاش میں نکلا۔

جب وہ پہاڑ کی ایک جانب پہنچا تو ان بھگے ہوئے غلاموں نے اسے قتل کر دیا۔ کعب بن عجرہ کہتے ہیں کہ وہ عورت حضور ﷺ کے پاس آئی اور خاندان کے قتل کی خبر دی لیکن وہ اسے ایسے مکان میں چھوڑ گیا تھا جو اس کی ملکیت نہ تھا۔ حضور ﷺ نے اسے وہاں سے منتقل ہونے کی اجازت دے دی۔ جب وہ اٹھ کر دروازے تک پہنچی تو آپ نے وہاں طلب کیا جب وہ واپس ہوئی تو آپ نے ارشاد فرمایا: کہ جو واقعہ تو نے پہلے بیان کیا تھا دوبارہ اسے بیان کر دو۔ اس نے سب کچھ دوبارہ عرض کر دیا۔ آپ نے اسے حکم دیا کہ جب تک تیری عدت ختم نہیں ہوتی تو اس کرایہ کے مکان سے نہیں نکل سکتی۔

(مصنف عبدالرزاق ج ۷ ص ۳۳ باب ابن تحنفی التوتنی عنہما زوجہ حدیث ۱۲۰۷۳)

تو معلوم ہوا کہ سخت مجبوری کے تحت ہی دوران عدت عورت کو گھر سے نکلنے کی اجازت ہے۔ ”مصنف ابن ابی شیبہ“ ج ۵ ص ۱۷۸-۱۷۹ پر اس کی تائید میں بکثرت احادیث منقول ہیں۔ سخت ضرورت اور مجبوری سے کیا مراد ہے؟ اس کے متعلق ”در مختار“ وغیرہ کتب سے صاحب بہار شریعت حضرت مولانا امجد علی صاحب صدر الشریعت رحمۃ اللہ علیہ سوگ کے بیان میں وضاحت فرماتے ہیں۔

ایسے گھر میں عورت پر عدت گزارنی لازم ہوئی کہ وہاں کوئی دوسرا نہیں رہتا اور عورت کو سخت خوف ہے۔ اس صورت میں وہ اپنے کسی مکان میں جا سکتی ہے۔ اسی طرح طلاق بائنتہ کی عدت میں ہو اور شوہر فاسق ہو اور وہاں کوئی دوسرا بھی نہیں جو اس کی نیت کو روکے ایسی صورت میں عورت مکان تبدیل کر سکتی ہے مگر عدت بائنتہ یا ثلاثہ میں یہ ضروری ہے کہ عورت اور مرد کے درمیان پردہ ہو یعنی کسی چیز سے آڑ کر دی جائے۔ ایک طرف شوہر رہے اور دوسری طرف عورت۔ عورت کا اس کے سامنے بدن چھپانا کافی نہیں۔ اس لئے کہ عورت اب اجنبی ہو چکی ہے اور اجنبیہ سے خلوت جائز نہیں کیونکہ یہاں فتنہ کا اندیشہ ہے۔ اگر مکان تنگ ہو اور دونوں کا الگ الگ رہنا دشوار ہو تو شوہر کو حکم دیا جائے کہ عدت کے ایام میں وہ اس گھر سے نکل جائے۔ یہ نہ کہا جائے کہ عورت کو کسی دوسرے مکان میں منتقل کر دیا جائے۔ اگر شوہر فاسق ہو تو حکماً اس کو اس مکان سے نکالا جائے۔ ہاں طلاق رجعی ہو اور عورت عدت گزار رہی ہو تو الگ مکان کی ضرورت نہیں کیونکہ حقیقہً وہ ابھی اسی مکان میں ہے۔ ایک صورت یہاں اور بھی منقول ہے۔ اگر خاندان بیوی اتنے بوڑھے ہوں کہ ان میں خواہشات جماع ختم ہو چکی ہوں اور اولاد ان کے درمیان فرقت برداشت نہیں کرتی۔ ایسی صورت میں وہ ایک مکان میں رہ سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ ایک اور صورت بھی قابل وضاحت ہے۔ اگر مرد عورت کو سفر میں طلاق دیتا ہے جبکہ عورت اس کے ساتھ ہے اور عورت اپنے میکے بھی گئی ہوئی تھی یا کسی کام کے لئے کہیں گئی ہوئی تھی تو شوہر نے اس کو طلاق دے دی یا وہ مر گیا، عورت پر ضروری ہے کہ وہ اپنے گھر واپس لوٹ آئے۔ ہاں وہی صورتیں کہ جن میں سخت ضرورت پیش آجائے۔ جیسے شوہر اس کو اپنے گھر سے نکال دے یا شوہر مکان میں چھوڑ کر طلاق دے کر چلا گیا اور مالک مکان عورت سے کرایہ طلب کرتا ہے جو وہ نہیں دے سکتی۔ ایسی صورت میں اسے دوسری جگہ منتقل ہونا جائز ہے۔ (بہار شریعت حصہ ہفتم ص ۱۳۳-۱۳۴)

اعتراض

”بخاری شریف“ وغیرہ میں حضرت فاطمہ بنت قیس کا واقعہ مروی ہے۔ حضور ﷺ نے ان کو ان کے چچا زاد بھائی ام مکتوم رضی اللہ عنہ کے پاس رہ کر عدت گزارنے کا ارشاد فرمایا تھا۔ اسی طرح ایک اور حدیث پاک ہے کہ حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہما بیان کرتے ہیں کہ میری خالہ کو طلاق ہو گئی وہ اپنے باغ سے کھجوریں توڑنے کے لئے نکلی تو کسی نے ان کو منع کر دیا۔ وہ حضور ﷺ کے ہاں حاضر ہوئیں آپ نے انہیں اجازت دے دی۔ ان دونوں احادیث سے معلوم ہوا کہ عدت گزارنے والی عورت گھر سے نکل سکتی ہے۔

جواب: پہلی روایت یعنی حضرت فاطمہ بنت قیس کے واقعہ والی کا حضرت عمر بن خطاب اور سہ ماہی صدیقہ رضی اللہ عنہما انکار کرتے تھے۔ علامہ بدر الدین یعنی لکھتے ہیں:

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اس حدیث پر عمل نہ کرتی تھیں جو فاطمہ بنت قیس کے متعلق ہے بلکہ اس کا انکار کرتی تھیں۔ اسی طرح حضرت عمر بن خطاب نے بھی اس کا انکار کیا۔ اسی طرح اسامہ، سفید بن مسیب اور دیگر صحابہ نے بھی اس کا انکار کیا ہے۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام کی کثرت موجودگی میں اس کا انکار کیا۔ ان میں سے کسی نے بھی ان کا رد نہ کیا اور نہ ہی کسی نے ان سے اختلاف کیا جس سے معلوم ہوا کہ تمام موجود صحابہ کرام نے آپ کے مذہب و مسلک کی تائید کر دی۔

دوسری حدیث جس میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ اپنی خالہ کا واقعہ سناتے ہیں۔ اس کا جواب امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے یوں نقل کیا گیا ہے کہ قرآن کریم کی نص قطعی ہے۔ ”لا تسخر جوہن من بیوتہن الا یہ سورۃ طلاق پ ۲۸ اور مطلقہ عورتیں خود بھی گھر سے باہر نہ نکلیں“۔ یہ آیت مطلقہ عورتوں کے گھر سے نہ نکلنے پر نص صریح ہے۔ بیوہ کے بارے میں ایسی نص نہیں ہے۔ ہم اس سے قبل بڑی تفصیل سے لکھ چکے ہیں کہ عدت و فوات گزارنے والی عورت دن کے وقت گھر سے نکل سکتی ہے کیونکہ اس کے لئے آب نان و لقمہ کا بوجھ کوئی اٹھانے والا نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ نص صریح ہے جس کے مقابل ایسی روایت کو پیش نہیں کیا جاسکتا جو چند احتمالات کی محتمل ہو کیونکہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت میں یہ احتمال ہے کہ ان کی خالہ نے خلع کیا ہو اور خلع میں عدت کا نفع معاف کر دیا ہو۔ اس وجہ سے وہ تلاش معاش میں باہر گئی ہوں۔ اس قسم کے مسائل میں احناف کے نزدیک رخصت ہے۔

”ہدایہ“ اور ”فتح القدیر“ میں اس کی تصریح موجود ہے۔ اس کا دوسرا جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضرت جابر والی حدیث آیت لا تسخر جوہن سے مل کی ہو اور ممانعت بعد میں اتری ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اس روایت کے راوی حضرت جابر رضی اللہ عنہ خود اس کے خلاف فتویٰ دیتے ہیں۔ امام طحاوی اپنی سند کے ساتھ بیان کرتے ہیں کہ ابوالزبیر نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ کیا مطلقہ اور بیوہ اپنے گھر سے نکل سکتی ہیں؟ جناب جابر نے کہا نہیں نکل سکتیں۔ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہی حضرت جابر ایک طرف اپنی خالہ کے گھر سے نکلنے کی روایت بیان کرتے ہیں اور دوسری طرف خود قائل بھی نہیں ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے نزدیک گھر سے نکلنے کی اجازت منسوخ ہو چکی ہے۔ امام بیہقی نے ایک روایت اس مفہوم کی بیان فرمائی کہ حضرت عبداللہ بن مسعود سے ایک شخص نے پوچھا کہ میں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی ہیں وہ اپنے گھر سے جانا چاہتی ہے، کیا کروں؟ فرمایا: روکو۔ اس نے کہا میں روک نہیں سکتا، فرمایا: پھر اسے قید کر دو کہنے لگا اس کے بھائی بہت طاقتور ہیں، آپ نے فرمایا: شہر کے حاکم سے مدد طلب کرو۔ ان کے علاوہ اور بھی بہت سی احادیث اس پر صراحت دلالت کرتی ہیں کہ ہر قسم کی عدت گزارنے والی عورت سخت ضرورت کے بغیر گھر سے نہیں نکل سکتی اور اس موقف کے خلاف دلائل اور ان کے جوابات ہم ذکر کر چکے ہیں جن کے مطالعہ کے بعد صاحب انصاف کے لئے کوئی عذر باقی نہیں رہتا۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۵۵ - بَابُ الْمُنْعَةِ

منعہ کا بیان

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں امام زہری نے عبد اللہ اور حسن سے خبر دی جو دونوں محمد بن علی کے صاحبزادے ہیں۔ یہ اپنے والد سے اور وہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے حضرت عباس سے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے دن منع اور پانچ گدھوں کے گوشت کھانے سے منع

۵۷۱ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ وَالْحَسَنِ ابْنَيْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِمَا عَنْ عَلِيٍّ ابْنِ أَبِي طَالِبٍ جَدِّهِمَا أَنَّهُ قَالَ لِإِبْنِ عَبَّاسٍ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْمُنْعَةِ يَوْمَ خَيْبَرَ وَعَنْ أَحْمَلٍ لِحُومِ الْحُمُرِ الْإِنْسِي.

فرمادیا۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب زہری نے عروہ بن زبیر سے بتایا کہ خولہ بنت حکیم حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس آئی۔ عرض کرنے لگی کہ ربیعہ بن امیہ نے ایک مولدہ عورت سے متحہ کیا تھا جس سے وہ حاملہ ہوگئی یہ سن کر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ غصہ سے چادر گھٹیے ہوئے باہر تشریف لائے فرمایا: کہ یہ متحہ ہے اگر میں اس کی حرمت کا پہلے اعلان کر چکا ہوتا تو میں اس کو رجم کرتا۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں متحہ مکروہ ہے اسے نہیں کرنا چاہیے کیونکہ حضور ﷺ نے دو چار مرتبہ نہیں بلکہ بارہا اس سے منع فرمایا ہے۔ (حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں) کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس قول "لو كنت تقدمت فيها لرجمت" کو ہم تہدید پر محمول کرتے ہیں۔ یہی قول امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

"متحہ" کے ناجائز ہونے پر اور اس کے خلاف دلائل کا تفصیلی جواب راقم نے "فقہ جعفریہ" جلد دوم میں ذکر کر دیا ہے لہذا اس کی پوری تحقیق و تفصیل اس میں ملاحظہ فرمائیں۔ یہاں بقدر ضرورت مختصری وضاحت کی جاتی ہے۔

ابن ربیع نے کہا کہ نکاح متحہ شریعت کے غرائب میں سے ہے۔ جائز کیا گیا پھر حرام کر دیا گیا پھر جائز کر دیا گیا پھر حرام کر دیا گیا۔ پہلا جواز یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ابتداء اسلام میں اس کے بارے میں کوئی حرمت کا حکم نازل نہ فرمایا لہذا لوگ اس کو اپنی دیرینہ عادت کے مطابق کرتے رہے پھر یوم خیبر اس کو حرام کر دیا پھر فتح مکہ اور ادھاس کے دن اس کو جائز کیا گیا جیسا کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آتا ہے پھر اس کو حرام کر دیا گیا اور قیامت تک کے لئے حرام کر دیا گیا۔ یہ حرمت فتح مکہ کے دن سنائی گئی جیسا کہ حضرت سبرہ کی حدیث میں آیا ہے اور اس کی حرمت پر امت کا اجماع ہے۔

قارئین کرام! حقیقت یہی ہے کہ متحہ دو مرتبہ حلال اور دو مرتبہ حرام ہوا۔ دوسری مرتبہ اس کی حرمت تا قیامت کر دی گئی جیسا کہ حوالہ بالا میں آپ ملاحظہ کر چکے ہیں۔ اس کی مکمل تحقیق اور سوال و جواب آپ "فقہ جعفریہ" ج ۲ باب المتحہ میں ضرور دیکھیں۔ ایسی جامع اور تحقیقی بحث شاید آپ کو نہیں اور نمل سکے۔ رہا یہ معاملہ کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے متحہ کو مکروہ فرمایا ہے۔ اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ متحہ ان کے نزدیک مکروہ تہزیہ ہے اور اس کے کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مکروہ کا لفظ

۵۷۲ - أَحْبَبْنَا مَالِكَ أَحْسَرَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ عُرْوَةَ ابْنِ الزُّبَيْرِ أَنَّ خَوْلَةَ بِنْتُ حَكِيمٍ دَخَلَتْ عَلَى عُمَرَ ابْنِ الْخَطَّابِ فَقَالَتْ لِيَنَّ رُبَيْعَةَ بِنْتُ أُمَيَّةَ اسْتَمْتَعَ بِأَمْرَأَةٍ مَوْلَدَةٍ فَحَمَلَتْ مِنْهُ فَخَرَجَ عُمَرُ فِرْعَا يُجْرِبُ إِدَاءَهُ فَقَالَ هَذِهِ الْمُتَعْتَةُ لَوْ كُنْتُ تَقَدَّمْتُ فِيهَا لَرَجَمْتُ.

قَالَ مُحَمَّدٌ الْمُتَعْتَةُ مَكْرُوهَةٌ فَلَا يَنْبَغِي فَقَدْ نَهَى عَنْهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِيمَا جَاءَ فِي غَيْرِ حَدِيثٍ وَلَا إِنْ سَنَّ وَقَوْلُ عُمَرَ لَوْ كُنْتُ تَقَدَّمْتُ فِيهَا لَرَجَمْتُ إِنَّمَا نَصَّعَهُ مِنْ عُمَرَ عَلَى التَّهْدِيدِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَجِمُوا اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ

قال ابن العربي نكاح المتعته من غرائب الشريعة ابيح ثم حرم ثم ابيح ثم حرم فالاباحة الاولى ان الله سقط عنه في صدر الاسلام فجری الناس في فعله على عاداتهم ثم حرم يوم خيبر ثم ابيح يوم الفتح واطاس على حديث جابر وغيره ثم حرمت تحريما موبدا يوم الفتح على حديث سبرة والاجماع على حرمتها.

(زرقاتی شرح موطا امام مالک ج ۳ ص ۱۵۳ نکاح المتحہ طبع بیروت)

حرام کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ اس لئے ان کے نزدیک متعہ حرام ہے۔ روایت مذکورہ کے الفاظ ”فیما جاء فی غیر حدیث ولا الثین“ سے مراد بکثرت احادیث ہیں اور اس روایت کی آخری بات ”کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اگر میں نے اس کا اعلان کر دیا ہوتا تو اسے رجم کر دیتا“ کو تہدید پر اس لئے محمول کیا گیا کیونکہ متعہ دو دفعہ حلال اور دو دفعہ حرام ہوا تھا۔ اس کی آخری حرمت سے ابھی تمام کے تمام مسلمان باخبر نہ تھے کیونکہ اس دور میں مختصر وقت میں کسی حکم کا اطراف عالم میں پہنچ جانا عادتاً مشکل تھا اور حد و شرحیہ میں اگر شبہ موجود ہو تو ان کا نفاذ نہیں ہوتا۔ اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ارشاد کو حقیقت نہیں بلکہ تہدید پر محمول کیا گیا ہے۔ ابن ربیع رحمۃ اللہ علیہ نے متعہ کو ”غراب شریعت“ بھی اسی لئے کہا کہ اس دور میں اس کی حرمت کا عام ہونا اور ہر جگہ اس کی خبر پہنچ جانا ممکن نہیں تھا۔

دو بیویوں میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح

دینے کا بیان

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے جناب رافع بن خدیج سے بتایا کہ انہوں نے محمد بن سلمہ کی بیٹی سے شادی کی اور وہ ان کی زوجیت میں تھی کہ انہوں نے ایک نوجوان عورت سے شادی کر لی شادی کے بعد انہوں نے نوجوان عورت کی طرف زیادہ جھکاؤ اختیار کر لیا۔ اس پر پہلی بیوی نے طلاق کا مطالبہ کر دیا۔ رافع بن خدیج نے اسے ایک طلاق دے دی پھر اسے اپنے حال پر چھوڑ دیا پھر جب اس کی عدت ختم ہونے کے قریب ہوئی تو اس سے رجوع کر لیا پھر اپنی پہلی عادت کے مطابق نبی بیوی کی طرف زیادہ جھکاؤ رکھا اس پر دوبارہ پہلی بیوی نے طلاق کا مطالبہ کر دیا۔ انہوں نے اب بھی ایک طلاق دے دی پھر اسے اپنے حال پر چھوڑ دیا اور جب عدت ختم ہونے کے قریب ہوئی تو انہوں نے رجوع کر لیا پھر وہی عادت کہ نبی بیوی کی طرف زیادہ میلان رکھا۔ اس پر پہلی بیوی نے پھر طلاق کا مطالبہ کر دیا۔ اب رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے اسے کہا تو کیا چاہتی ہے؟ اب صرف ایک طلاق باقی ہے۔ اگر تیری مرضی ہے تو جو کچھ دیکھ رہی ہے اسی پر اپنے آپ کو راضی کر لے۔ یعنی نبی بیوی کی طرف زیادہ میلان پر راضی ہو جا اور اگر تو چاہتی ہے تو میں تجھے طلاق دے دیتا ہوں۔ پہلی بیوی نے جواب دیا کہ میں اسی حالت و عادت پر راضی ہوں کہ تم اس نبی بیوی کی طرف زیادہ جھکاؤ رکھو تو رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے اس پر اس پہلی بیوی کو مزید طلاق نہ دی اور رافع نے اسے کوئی گناہ نہ سمجھا۔ جب ایک بیوی دوسری بیوی کی طرف زیادہ جھکاؤ پر

۲۵۶- بَابُ الرَّجُلِ يَكُونُ عِنْدَهُ

إِمْرَأَتَانِ فَيُؤْتِرُهُمَا عَلَى الْأُخْرَى

۵۷۲- أَحْبَبْنَا مَا لَكَ أَحَبُّكَ ابْنُ شَهَابٍ عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ أَنَّهُ تَزَوَّجَ ابْنَتَ مُحَمَّدِ بْنِ سَلَمَةَ فَكَانَتْ تَحْتَهَا فَتَزَوَّجَ عَلَيْهَا امْرَأَةً شَابَةَ فَأَثَرُ الشَّابَةِ عَلَيْهَا فَتَنَاشَدَتْهُ الطَّلَاقَ فَطَلَّقَهَا وَاحِدَةً ثُمَّ أَمَهَلَهَا حَتَّى إِذَا كَادَتْ تَحِلُّ لِرُتَجَعِهَا ثُمَّ عَادَ فَأَثَرُ الشَّابَةِ فَتَنَاشَدَتْهُ الطَّلَاقَ فَطَلَّقَهَا وَاحِدَةً ثُمَّ أَمَهَلَهَا حَتَّى إِذَا كَادَتْ أَنْ تَحِلَّ لِرُتَجَعِهَا ثُمَّ عَادَ فَأَثَرُ الشَّابَةِ فَتَنَاشَدَتْهُ الطَّلَاقَ فَقَالَتْ مَا شِئْتُ إِنَّمَا بَقِيَتْ وَاحِدَةً فَإِنْ شِئْتُ اسْتَفْرَزْتُ عَلَى مَا تُرِيدُ مِنَ الْأَثَرِ وَإِنْ شِئْتُ طَلَّقْتُكَ قَالَتْ بَلْ اسْتَفْرَزْتُ عَلَى الْأَثَرِ فَأَمَسَكَهَا عَلَى ذَلِكَ وَلَمْ يَرَى رَافِعٌ أَنَّ عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ إِثْمًا حِينَ رَضِيَتْ أَنْ تَسْتَفْرَزَ عَلَى الْأَثَرِ.

راضی ہوگئی ہے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ جب کوئی بیوی دوسری بیوی کی طرف خاوند کے زیادہ جھکاؤ کو پسند کر لیتی ہے تو اس میں کوئی گناہ نہیں ہے اور اس بیوی کو یہ حق ہے کہ جب چاہے رضامندی سے رجوع کر کے اپنے ساتھ عدل و مساوات کا مطالبہ کرے اور یہی قول امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہائے کرام کا ہے۔

حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ صحابی رسول اللہ ﷺ ہیں۔ اس لئے آپ کے بارے میں جو واقعہ ذکر ہوا اس کو ظاہری معنی میں لے کر بدگمانی کرنا قطعاً درست نہیں ہے بلکہ اس کی ایسی تاویل کہ جس سے ان پر کوئی حرف نہ آئے ضروری ہے۔ علامہ زرقانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ ان کا نئی بیوی کی طرف جھکاؤ نہ تھا جو ممنوع ہے یعنی کھانے پینے اور رہن سہن کے معاملہ میں پہلی بیوی پر فوقیت دینا بلکہ یہ جھکاؤ اور میلان غیر اختیاری امر میں تھا یعنی محبت اور دلی رحمان نئی بیوی کی طرف زیادہ تھا۔ صاحب روح المعانی نے اس کی توجیہ یہی بیان فرمائی ہے۔

حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے جناب امام شافعی رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ محمد بن سلمہ کی بیٹی حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کے نکاح میں تھی۔ آپ نے اس سے کوئی ناپسند حرکت دیکھی یا تو بڑھاپے کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے وہ ہوئی۔ آپ نے اسے طلاق دینے کا ارادہ کر لیا بیوی نے کہا آپ مجھے طلاق نہ دیں اور جو آپ مناسب سمجھیں وہ دے دیا کریں۔ اس پر ان دونوں کے درمیان صلح و اتفاق ہو گیا۔ اسی پر بھروسہ جاری ہوئی اور قرآن کریم کی یہ آیت نازل ہوئی وان امرأة خافت الایة یعنی میاں بیوی دونوں آپس میں صلح کر لیں یعنی یہ کہ عورت اپنی باری کے چھوٹنے پر راضی ہو جاتی ہے جیسا کہ سیدہ سوده رضی اللہ عنہا نے حضور ﷺ کے ساتھ ایسی ہی صلح کی تھی یا صلح کر لیں کہ عورت کا جو نان و نفقہ یا لباس وغیرہ حق ہے اس میں سے کچھ پر سے وہ دستبردار ہو جاتی ہے یا عورت اپنا حق مہر مرد کو بہہ کر دیتی ہے اور حق مہر کا کچھ حصہ بہہ کر دیتی ہے یا عورت کچھ اپنی طرف سے روپیہ وغیرہ دے دیتی ہے تاکہ خاوند کی اس طرح سے دلجوئی حاصل کرے۔

واخرج الشافعی رضی اللہ عنہ عن ابن المسيب ان ابنة محمد بن سلمة كانت عند رافع بن خديج ففكره منها امرأاما كبيرا او غيره فاراد طلاقها فقالت لا تطلقني واقسم لي ما بادلک فاصطلحا علي صلح فحرت السنة بذالک ونزل القرآن وان امرأة خافت الخ. ان يصلحا بينهما صلحا ای فی ان يصلحا بينهما بان تترك المرأة له يومها كما فعلت سودة رضی اللہ عنہا مع رسول اللہ ﷺ او تضع عنها بعض ما يجب لها من نفقة او كسوة او تهب المهر او شيئا منه او تعطيه ما لا تستعطفه بذالک.

(روح المعانی ج ۵ ص ۱۶۱ زیر آیت وان امرأة خافت من بعلها سورة النساء آیت ۱۲۸ مطبوعہ بیروت)

قارئین کرام! ایک سے زائد بیویوں کے درمیان امور اختیار یہ میں عدل و انصاف ضروری ہے۔ اس کی تفصیل ہم بیان کر چکے ہیں اور حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کا واقعہ اسی موضوع کی ایک مثال ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک بیوی اپنے حقوق سے اگر دستبردار ہو جاتی ہے اور دوسری بیوی کو عطا کر دیتی ہے تو اس میں کوئی گناہ اور حرج نہیں کیونکہ خود حضور ﷺ کے عمل شریف

سے اس کی تائید ملتی ہے۔ چنانچہ امام المؤمنین سیدہ سوده رضی اللہ عنہا نے اپنی باری ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کو دے دی تھی اور حضور ﷺ اس کے مطابق عمل فرماتے رہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک بیوی اگر اپنے حقوق میں سے کچھ حقوق اپنی ساتھی دوسری بیوی کو دے دیتی ہے تو یہ جائز ہے اور قرآن کریم نے میاں بیوی کے درمیان اختلاف کے وقت صلح کا جو طریقہ ارشاد فرمایا ہے وہ ستمبر داری اسی ضمن میں آتی ہے اسی لئے اگر رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی پہلی بیوی نے اپنی خوشی کے ساتھ یہ تسلیم کر لیا کہ نئی بیوی کی طرف آپ کا میلان اور جھکاؤ اگرچہ مجھے کھلکتا تھا اور اس کی وجہ سے میں طلاق کا مطالبہ بھی کر چکی ہوں لیکن اب میں طلاق کا مطالبہ کرنے کی بجائے آپ کی زوجیت میں رہنا پسند کرتی ہوں اور اس جھکاؤ پر اعتراض نہیں کروں گی بلکہ اس پر اپنی رضامندی کا اظہار کرتی ہوں اس لئے اس رضامندی سے ستمبر داری پر کوئی گناہ نہیں۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اسی لئے فرمایا کہ حضرت خدیج رضی اللہ عنہ اس کو گناہ نہیں سمجھتے تھے کیونکہ یہ عدل و انصاف کے خلاف نہیں ہے۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

لعان کا بیان

۲۵۷- بَابُ اللَّعَانِ

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بتایا کہ حضور ﷺ کے دوران اقدس میں ایک مرد نے اپنی بیوی سے لعان کیا اور اس کے بچے کا انکار کر دیا تو حضور ﷺ نے ان دونوں میاں بیوی کے درمیان تفریق فرمادی اور بچہ عورت کو دے دیا۔

۵۷۴- أَحْمَرَنَا مَالِكُ أَحْمَرَ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَجُلًا لَا عَنَ امْرَأَتِهِ فِي زَمَانِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَانْتَفَى مِنْ وَلَدِهَا فَفَرَّقَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَهُمَا وَالْحَقَّ الْوَلَدُ بِالْمَرْأَةِ.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا اسی پر عمل ہے کہ جب کوئی مرد اپنی بیوی کے ہاں پیدا ہونے والے بچے کی نفی کر دیتا ہے اور لعان کرتا ہے تو ان دونوں میاں بیوی کے درمیان تفریق کر دی جائے اور بچہ ماں کے سپرد کر دیا جائے۔ یہی قول امام ابو حنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام رحمۃ اللہ علیہم کا ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ لِي بِهَذَا نَاحِذًا إِذَا نَفَى الرَّجُلُ وَلَدَ امْرَأَتِهِ وَلَا عَنَ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا وَلِزِمَ الْوَلَدُ أُمَّهُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَاقِرُ مِنْ فَهَانَا رَحِمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ.

”لعان“ کے بارے میں چند باتوں کی وضاحت ضروری ہے۔

- (۱) لعان کا شرعی معنی کیا ہے اور لغوی معنی کیا ہے؟
- (۲) اس کی اصل کیا ہے؟
- (۳) لعان کی وجہ تسمیہ؟
- (۴) نفس لعان سے میاں بیوی کے درمیان تفریق ہوگی یا نہیں۔
- (۵) غیر محرم کے ساتھ کسی عورت کا قابل اعتراض حالت میں پایا جانا، کیا اس کو قتل کرنا جائز ہے؟

لعان کا لغوی اور شرعی معنی

لعن کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوتی ہے اور اس کا معنی دھک کرنا اور خیر سے دور کر دینا ہے اور جب اس کی نسبت مخلوق کی طرف ہوتی ہے بدعا کا کلمہ ہے اور اس لفظ کا اصطلاحی معنی یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو زنا کی ہمت لگائے تو امام اس کے اور اس کی بیوی کے درمیان لعان کرائے اور ابتدا مرد سے کرے۔ مرد یوں کہے میں اللہ تعالیٰ کو گواہ بنا تا ہوں کہ اس عورت نے فلاں مرد سے زنا کیا ہے

اور میں اپنی اس بات میں سچا ہوں جب مرد یہ قسم چار مرتبہ اٹھالے تو پانچویں مرتبہ یوں کہے۔ اگر میں اس زنا کے الزام دھرنے میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو پھر عورت کو کہا جائے کہ تم اٹھ کر چار مرتبہ یہ کہو کہ میں اللہ تعالیٰ کو گواہ بنا کر کہتی ہوں کہ اس نے جو مجھ پر زنا کا الزام دھرایا اس میں جھوٹا ہے اور پانچویں مرتبہ عورت یوں کہے کہ اگر مرد سچا ہے تو مجھ پر خدا کا غضب نازل ہو۔ جب دونوں طرف سے لعان کی مذکورہ صورت ہو جائے تو عورت بانسہ ہو جائے گی اور بھی اس شخص کے لئے حلال نہیں ہوگی اور اگر لعان کے وقت وہ حاملہ تھی تو بچہ عورت کو دے دیا جائے گا۔ (تاج العروس شرح القاموس ج ۹ ص ۳۳۲-۳۳۵)

لعان کیسے وجود میں آیا؟

اس کا اصل واقعہ یہ ہے کہ ایک شخص ہلال بن امیہ نے اپنی بیوی پر زنا کا الزام دھرا کہ اس نے شریک بن سماح کے ساتھ بد فعلی کی ہے۔ یہ شخص براء بن مالک کا خیانی بھائی تھا۔ ”عمدة القاری شرح البخاری“ ج ۲ ص ۲۹۰ باب اللعان پر مذکور ہے۔ ”کان اول رجل لعن فی الاسلام یعنی (ہلال بن امیہ) وہ پہلا شخص ہے جس نے مسلمانوں میں سب سے پہلے لعان کیا۔“ قرآن کریم میں لعان کا جو طریقہ مذکور ہے وہ سورہ نور کے پہلے رکوع میں ہے اور وہ بعینہ وہی ہے جو ابھی ”تاج العروس“ کے حوالہ سے لعان کے اصطلاحی معنی میں ہم بیان کر چکے ہیں۔ ہلال بن امیہ نے جب اپنی بیوی پر بدکاری کا الزام لگایا اور حضور ﷺ نے ان دونوں سے لعان کرایا پھر ان دونوں کے درمیان تفریق فرمادی۔

لعان کی وجہ تسمیہ

امام بدر الدین یعنی رحمۃ اللہ علیہ اس کی وجہ تسمیہ یوں فرماتے ہیں: مرد لعنت کا لفظ اور عورت غضب کا لفظ کہتی ہے۔ اس مسئلہ کو ”لعان“ کا عنوان دیا گیا حالانکہ اس کے طریقہ کار میں لعنت اور غضب دونوں موجود ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ابتدا چونکہ مرد کی طرف سے ہوتی ہے اور وہ لعنت کا لفظ بولتا ہے اور جانب مرد قوی ہے اس لئے اس کو مرد کے لفظ کی طرف منسوب کر دیا گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ لعان کرنے یا نہ کرنے کا دار و مدار مرد پر ہوتا ہے اور عورت کو غضب کے لفظ کے ساتھ خاص کیا گیا ہے کیونکہ مرد کی نسبت عورت کا جرم بڑا ہے مرد اگر جھوٹا ہوگا تو اس کو حد قذف لگے گی اور اگر عورت جھوٹی ہوئی تو اسے رجم و سنگسار کی سزا دی جائے گی۔

(عمدة القاری ج ۲ ص ۲۹۰ مطبوعہ مصر)

مرد اگر اپنی بیوی کو کسی اجنبی کے ساتھ حالت زنا میں پائے تو کیا وہ اسے قتل کر سکتا ہے؟

حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اسے قتل نہ کیا جائے بلکہ شہادت قائم کی جائے اور اگر کسی نے نصاب شہادت مکمل ہونے کے بغیر اس کو قتل کر دیا۔ (یعنی چار گواہ نہ بنائے دو یا تین گواہ بنائے پھر قتل کر دیا) تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔ جھوٹا بھی یہی مسلک ہے۔ اس کی تائید میں حدیث پاک موجود ہے۔

عَنْ سَلْمَى بْنِ مَجْبُورٍ قَالَ قِيلَ لِأَبِي سَعْدٍ بَنِ عِبَادَةَ حَسِينَ نَزَلَ آيَةُ الْحُدُودِ وَكَانَ رَجُلًا غَيُورًا أَرَادَ أَنْ يَكُونَ مَعَ امْرَأَتِهِ رَجُلًا آيَ شَيْءٍ كُنْتَ تَصْنَعُ؟ قَالَ كُنْتُ ضَارِبَ هَمَّا بِالسَّيْفِ أَنْظُرُ حَتَّى أَجِبَ بِأَرْبَعَةِ أَلْسِنٍ مَا ذَا لَكَ قَدْ قَضَيْتَ - اجتهاد وذهب أو أقول رأيته كذا وكذا فنضربوهي الحد

جناب سلمی بن مجبور سے ہے کہ ابو ثابت سعد بن ابی عبادہ سے پوچھا گیا۔ جس وقت قرآن کریم کی آیت حدود نازل ہوئی۔ آپ بہت غیرت مند شخص تھے۔ پوچھا گیا کہ آپ کا کیا رد عمل ہوگا اگر آپ اپنی بیوی کے ساتھ کسی غیر مرد کو ناکفہ یہ حالت میں پائیں؟ آپ اس وقت کیا کریں گے؟ کہنے لگے میں دونوں کی نکواری سے گردن اڑا دوں گا۔ کیا میں اس انتظار میں رہوں کہ چار گواہ قائم

کرنے کے لئے چار آدمیوں کو تلاش کر کے لاؤں؟ ادھر یہ شخص اپنا کام کر کے جا چکا ہوگا یا میں اس موقع پر کہوں کہ میں نے اس طرح دیکھا میں نے فلاں طریقہ پر دیکھا اور تم مجھے کوڑے لگاؤ اور میری گواہی آئندہ کے لئے ہرگز قبول نہ کرو۔ راوی بیان کرتے ہیں کہ اس بات کا تذکرہ حضور ﷺ سے کیا گیا۔ آپ نے ارشاد فرمایا: کہ تلوار کی گواہی کافی ہے۔ اس کے بعد آپ نے فرمایا: نہیں نہیں میں بے شک اس بات کا خوف کھاتا ہوں کہ مست لوگ اور غیور آدمی اس طرح دھڑا دھڑا قتل کرنا شروع کر دیں گے۔

قارئین کرام! یہ حدیث یا کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے مسلک کی تائید کرتی ہے یا یوں کہہ لیجئے کہ امام صاحب کا مسلک اس حدیث کے مطابق ہے۔ حضور ﷺ نے اس بات کی اجازت نہیں دی کہ کوئی شخص جب اپنی بیوی کو زنا کرتے ہوئے پائے تو وہ زانی اور مزنیہ دونوں کو قتل کر دے بلکہ کوشش کرنی چاہیے کہ شہادت قائم ہو جائے۔ اگر چار آدمیوں کو گواہ بنا لیا گیا، پھر خاوند نے اس زانی کو قتل کر دیا تو یہ قتل اگرچہ اس کے لئے مباح نہ تھا کیونکہ حدود کا اجراء ہر آدمی پر نہیں چھوڑا گیا لیکن چونکہ گواہی مکمل موجود تھی، اس لئے وہ قصاص سے بچ جائے گا بلکہ صرف تفتیش و مواخذہ ہوگا۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ نے حضور ﷺ سے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ! آپ کیا فرماتے ہیں کہ اگر میں اپنی بیوی کے ساتھ کسی غیر کو بدکاری کرتے دیکھوں تو اسے مہلت دوں حتیٰ کہ میں چار گواہ کہیں سے لاؤں؟ حضور ﷺ نے فرمایا: ہاں

(صحیح ابن حبان ج ۶ ص ۲۳۲ باب اللعان مطبوع بیروت)

(چار گواہ لاؤ۔)

نفسِ لعان سے احناف کے نزدیک تفریق نہیں ہوتی

اس میں اختلاف ہے کہ لعان سے تفریق ہوتی ہے اور کہ ہوتی ہے؟ بعض حضرات کا خیال ہے کہ صرف عورت کے لعان سے ہی تفریق ہوگی بعض فرماتے ہیں کہ مرد کے لعان کے بعد تفریق ہو جاتی ہے اور بعض کا قول ہے کہ دونوں کے لعان کے بعد تفریق ہوتی ہے۔ احناف کا اس بارے میں مسلک یہ ہے کہ لعان کے بعد تفریق نہیں ہوتی بلکہ تفریق کے لئے قاضی کی ضرورت پڑے گی۔

حضرت سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے پوچھا کہ کیا ہم مرد اور عورت کے لعان کے بعد تفریق کر دیا کریں؟ انہوں نے فرمایا: سبحان اللہ! ہاں کیونکہ سب سے زیادہ سوال کرنے والا فلاں شخص حضور ﷺ کے پاس آیا اور عرض کرنے لگا یا رسول اللہ! اس شخص کے بارے میں آپ کا کیا ارشاد ہے جس نے اپنی بیوی کو فاحشہ حالت میں پایا؟ اب وہ اگر اس بدکاری کی خبر دیتا ہے تو یہ بھی ایک بہت بڑا کام ہے۔ (یعنی کسی کی پاداش میں وہ حد قذف کا مستحق ہو جاتا ہے) اور اگر وہ خاموش رہتا ہے تو یہ بھی نہایت مشکل کام ہے۔ یہ سن کر رسول اللہ ﷺ خاموش رہے۔ اس نے دوسرے دن آکر عرض کیا یا رسول اللہ! وہ میری کل والی بات کہ جس کے بارے میں نے آپ سے سوال کیا تھا۔ آج اس میں خود جنتلا ہو گیا ہوں۔ (یعنی میں نے خود اپنی بیوی کو غیر کے ساتھ ناگفتہ بہ حالت میں دیکھ لیا ہے) اس پر اللہ تعالیٰ نے لعان والی آیت نازل فرمائی تو

رسول کریم ﷺ نے اس آدمی کو بلوایا اور بڑی نرمی کے ساتھ اس کو نصیحت فرمائی اور ارشاد فرمایا: کہ دنیا کا عذاب آخرت کے عذاب کے مقابلہ میں بہت ہلکا ہے۔ اس آدمی نے جواب دیا مجھے اس ذات کی قسم! کہ جس نے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا میں نے اپنی بیوی پر بہتان نہیں باندھا پھر حضور ﷺ نے اس کی بیوی کو بلوا کر نصیحت فرمائی: اسے بھی ارشاد فرمایا: کہ دنیا کا عذاب آخرت کے عذاب کے مقابلہ میں بہت ہلکا ہے۔ اس عورت نے عرض کیا اس ذات کی قسم! کہ جس نے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے۔ بے شک میرا خاندان جھوٹا ہے رسول کریم ﷺ نے ان کی ابتدا مرد سے کی چار شہادتیں اللہ کے نام سے لیں۔ اس طرح کہ وہ سچ بول رہا ہے۔ پانچویں دفعہ یہ کہلویا کہ اللہ تعالیٰ کی اس پر لعنت ہو اگر وہ جھوٹا ہے پھر حضور ﷺ نے عورت کی طرف توجہ فرمائی اور اس سے بھی مرد کی طرح چار شہادتیں اللہ کے نام کے ساتھ لیں کہ وہ مرد جھوٹا ہے اور پانچویں شہادت اس طرح کی کہ اللہ کی جھجھ پر لعنت اگر مرد سچا ہو پھر حضور ﷺ نے دونوں کے درمیان تفریق فرمادی۔ ان کے ان کے بعد حضور ﷺ نے ان کی تفریق کا اعلان فرمادیا۔ یہی احناف کا مسلک ہے کہ نفس لعان سے تفریق نہیں ہوتی بلکہ حاکم کے اعلان پر اس کا رد و ہار ہے۔

(صحیح ابن حبان ج ۶ ص ۲۳۳ ذکر وصف اللعان)

حضور ﷺ کے بارے میں لفظ "فرق" اس میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین کی دلیل ہے کہ لعان اس وقت تک مکمل نہیں ہوتا جب تک قاضی یا حاکم تفریق نہ کرے اور یہی قول امام ثوری کا ہے۔

قولہ فرق دلیل لابی حنیفہ و صاحبیہ ان اللعان لا ینتم الا بتفریق المحاکم وهو قول الثوری قدم الکلام فیہ مبسوطا۔

(عمدة القاری شرح البخاری ج ۲۰ ص ۳۰۱ باب الفرقین بین الملامین)

اس کی تفصیل ہم باب اللعان من طلق بعد اللعان میں کر چکے ہیں۔ وہاں ملاحظہ کر لی جائے۔ فاعتبہر وایا اولی الابصار

طلاق کے بعد بیوی کو کچھ دینے کا بیان

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے بیان کیا انہوں نے فرمایا: کہ ہر طلاق یا فتنہ عورت کے لئے متعہ ہے مگر اس عورت کے لئے نہیں جس کو طلاق مل جائے اور اس کا حق مہر مقرر ہو اور مرد نے اس سے ہم بستری نہ کی ہو۔ اس عورت کے لئے صرف حق مہر مقرر کر دہ کا نصف ہی ہے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا عمل یہ ہے کہ صرف ایک قسم مطلقہ کی ایسی ہے جس کا متعہ جبراً لیا جائے گا۔ وہ ایسی عورت ہے کہ جس کو اس کے خاندان نے طلاق دے دی اور اس سے طہی بھی نہ کی اور نہ ہی اس کے لئے حق مہر مقرر کیا گیا تھا۔ اس عورت کے لئے متعہ اس کے خاندان سے قاضی کے فیصلہ کے ساتھ جبراً لیا جائے گا اور متعہ کم از کم وہ لباس ہے جو عورت اپنے گھر میں پہنتی ہے۔ ایک گرتا اور حنی اور چادر ہے۔ یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

۲۵۸ - بَابُ مُتْعَةِ الطَّلَاقِ

۵۷۵ - أَحْبَبْنَا مَا لَيْكَ حَدَّثَنَا نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ لِكُلِّ مَطْلُوقَةٍ مُتْعَةٌ إِلَّا الَّتِي تُطَلَّقُ وَقَدْ فُرِضَ لَهَا صَدَاقٌ وَلَمْ تَنْسَ فَحَسَبَهَا نِصْفَ مَا فُرِضَ لَهَا.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ وَكَسَبَتِ الْمُتْعَةَ الَّتِي يُحِبُّرَ عَلَيْنَا صَاحِبُهَا إِلَّا مُتْعَةَ وَاحِدَةٍ وَهِيَ الْمُتْعَةُ الَّتِي يُطَلَّقُ أَمْرًا أَنَّهُ قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا وَلَمْ يَفْرُضْ لَهَا قِيْلِدُ لَيْسَ السُّنَّةُ دَائِبَةً يُؤَخَّرُ بِهَا فِي الْقَضَاءِ وَأَدْنَى الْمُتْعَةِ لِيَأْسُهَا فِي بَيْتِهَا الذَّرْعُ وَالْمَلْحَقَةُ وَالْخِمَارُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.

”متعہ“ سے مراد وہ اشیاء ہیں جو طلاق دینے کے بعد خاندان اپنی بیوی کو حسن سلوک کے طور پر دیتا ہے۔ اس سلسلہ میں چند امور پیش نظر رکھنے چاہیں جس عورت کو بطور متعہ کچھ دینا ہے اس کو بوقت نکاح حق مہر مقرر کیا گیا تھا یا نہیں اور مقرر ہونے کی صورت میں اس کو طلاق و طی سے قبل ہوئی یا و طی کے بعد اور مقرر نہ ہونے کی صورت میں بھی طلاق قبل و طی یا بعد و طی ہوئی۔ ان صورتوں کے پیش نظر متعہ کا مسئلہ مختلف ہوگا۔

ان تمام صورتوں میں صرف ایک صورت میں متعہ واجب ہوگا اور بذر یقینہ فاضی اس کے خاندان کو متعہ دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ وہ یہ کہ بوقت نکاح اس کا حق مہر مقرر نہ ہوا تھا اور قبل و طی اس کو طلاق ہو گئی۔ اس کو متعہ لازماً ملے گا۔ اس کے علاوہ بقیہ صورتوں میں تفصیل یوں ہے کہ اگر حق مہر مقرر تھا اور طلاق و طی سے قبل ہو گئی تو متعہ کی بجائے نصف حق مہر ادا کرنا پڑے گا اور اگر و طی کے بعد طلاق ہوئی تو پورا حق مہر دینا لازمی ہے اور اگر حق مہر مقرر نہ ہوا اور طلاق و طی کے بعد ہوئی تو حق مہر مشکی دینا پڑے گا۔ اگر و طی سے قبل طلاق ہوئی تو متعہ دینا لازمی ہے۔ اس کی تائید میں چند احادیث ملاحظہ ہوں:

اخیر بن جریج عن عطاء قال ان لم یدخل بها ولم یفرض لها فلها المتعہ ولا صدق لها۔
(مصنف عبدالرزاق ج ۷ ص ۶۹ باب صدق الطلاق)

ابن جریج نے جناب عطاء سے بیان کیا انہوں نے فرمایا: اگر مرد نے اپنی بیوی کو طلاق دی اور نہ اس کا حق مہر مقرر کیا تھا اور نہ ہی اس سے ہم بستر کی تھی تو اس عورت کو متعہ ملے گا اور حق مہر نہیں۔

وروینا عن شریح انه جبیرہ علی المتعہ فی المفوضۃ قبل الدخول۔
(تہذیب شریف ج ۷ ص ۲۵۷ باب الحد کتاب الصداق مطبوعہ دکن)

عن زید بن الحارث عن شریح ان رجلاً طلق ولم یفرض ولم یدخل فجبیرہ شریح علی المتعہ عن ابن مغفل قال انما یجب علی المتعہ من طلق فلم یفرض ولم یدخل۔

ہم جناب شریح سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے مرد کو ایسی عورت کا متعہ دینے پر مجبور کیا جس نے حق مہر کے بغیر نکاح کیا اور و طی سے قبل طلاق ہو گئی۔

جناب شریح سے روایت ہے کہ ایک مرد نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی اور اس کا نہ تو حق مہر مقرر کیا تھا اور نہ ہی اس سے و طی کی تھی تو جناب شریح نے اسے متعہ دینے پر مجبور کیا۔ ابن مغفل سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ متعہ دینے پر اس شخص کو مجبور کیا جائے گا جس نے طلاق دے دی اور نہ ہی حق مہر مقرر کیا تھا اور نہ ہی و طی کی تھی۔

جناب شعیبی نے کہا کہ جب کوئی مرد اپنی بیوی کو طلاق دے دیتا ہے اور اس کا اس نے حق مہر مقرر نہ کیا تھا، اور نہ ہی اس سے و طی کی تھی، اس کو متعہ دینے پر مجبور کیا جائے گا۔

ابراہیم نخعی کہتے ہیں: کہ متعہ پر مجبور اس شخص کو کیا جائے جس نے قبل و طی طلاق دے دی اور حق مہر مقرر نہ کیا تھا۔

عن الشعیبی قال اذا طلق الرجل امراتہ ولم یفرض لها ولم یدخل بها جبیر علی ان یتمتعہا۔

عن ابراہیم قال انما یجب علی المتعہ من طلق ولم یفرض ولم یدخل۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۵۳-۱۵۴ تا لوانی الرجل یطلق ولم یفرض ولم یصل)

قارئین کرام! مذکورہ آثار سے ثابت ہوا کہ ایسی عورت جس کا بوقت نکاح حق مہر مقرر نہ ہوا اور نکاح کے بعد و طی سے قبل ہی

اس کو خاندان طلاق دے دے تو اس عورت کے لئے ”متہ“ لازم ہے۔ اس کے علاوہ دیگر صورتوں میں ”متہ“ دینا جائز اور حسن معاشرت کا آئینہ دار ہے۔ ہاں اگر عورت کا بوقت نکاح حق مہر مقرر ہو چکا تھا اور قبل طہی اس کو طلاق ہو گئی تو اس عورت کے لئے چونکہ شریعت نے حق مہر کا نصف ادا کرنا خاندان پر لازم قرار دیا ہے اس لئے اگر اس عورت کو ”متہ“ نہیں ملتا تو کوئی معیوب بات نہیں۔ اس کی تائید میں احادیث بھی موجود ہیں۔

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرمایا کرتے تھے: کہ ہر مطلقہ کے لئے متہ ہے مگر اس عورت کے لئے جس کا بوقت نکاح حق مہر فرض کیا گیا اور طہی سے قبل اس کو طلاق ہو گئی اس کے لئے فرض حق مہر کا نصف ہی کافی ہے۔ ہم نے یہ قول تابعین کرام میں سے جناب قاسم بن محمد، مجاہد اور شعبی سے روایت کیا ہے۔

عن ابن عمر انه كان يقول لكل مطلقه متعة الا النسي تطلق وقد فرض لها الصداق ولم تمس فحسبها نصف ما فرض لها وروينا هذا القول من التابعين عن القاسم بن محمد مجاهد والشعبي.
(تذکرہ شریف ج ۷ ص ۲۵۷ باب المتعة، مصنف ابن ابی شیبہ)

ج ۵ ص ۱۵۵ مطبوعہ کراچی

متہ کم از کم تین کپڑے ہیں

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے متہ کے بارے میں تین کپڑوں کا ذکر فرمایا۔ اس کا ثبوت کتب احادیث میں ہے: جناب سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: کہ کم از کم متہ کپڑے اور زیادہ سے زیادہ غلام دینا ہے۔ جناب عطاء کہتے ہیں کہ درمیان متہ قمیص، چادر اور دوپٹہ ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے متہ کے بارے میں تین کپڑوں کا ذکر فرمایا۔ اس کا ثبوت کتب احادیث میں ہے: جناب سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: کہ کم از کم متہ کپڑے اور زیادہ سے زیادہ غلام دینا ہے۔ جناب عطاء کہتے ہیں کہ درمیان متہ قمیص، چادر اور دوپٹہ ہے۔

جناب شعبی سے ہے فرمایا کہ مطلقہ کو متہ میں کپڑے دیئے جائیں جو اس کے گھر میں استعمال ہوتے ہیں یعنی قمیص، چادر اور دوپٹہ اور چادر۔

عن الشعبي في امتاع المطلقة لياها في بيتها الدرع والخمار والملحفة.
عن الدرع والخمار والملحفة والجلباب. (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۵۷ باب ما قالوا في ارفع المتع مطبوعہ کراچی)

بہر حال احناف نے متہ کے بارے میں جو موقف اختیار کیا ہے وہ احادیث و آثار سے ماخوذ ہے۔

فاعتبروا يا اولي الابصار

دورانِ عدت عورت کے لئے زینت کی

کراہت کا بیان

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ جناب نافع نے ہمیں بتایا کہ ابو سعید کی صاحبزادی صفیہ کی آنکھوں میں تکلیف ہو گئی اور وہ اپنے خاندان عبد اللہ کی وفات کی عدت گزار رہی تھی۔ اس نے آنکھوں میں سرمہ نہ ڈالاجی کہ ان کی آنکھیں پیپ جیسے مواد سے بھر گئیں۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا مسلک یہ ہے کہ اس حالت میں عورت کو بطور زینت سرمہ نہیں لگانا چاہیے اور نہ ہی تلخی اور خوشبو

۲۵۹- بَابُ مَا يُكْرَهُ لِلْمَرْأَةِ مِنَ

الزَّيْنَةِ فِي الْعِدَّةِ

۵۷۶- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ أَنَّ صَفِيَّةَ بِنْتَ أَبِي سَعِيدٍ اِسْتَكْتَتْ عَيْنَيْهَا وَهِيَ عَادٌ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ بَعْدَ وَفَاتِهِ فَلَمْ تَكْتَجِلْ حَتَّى كَادَتْ عَيْنَاهَا أَنْ تَرْمَصَا.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَهَذَا نَأْخُذُ لِأَنَّ بِنْتِي أَنْ تَكْتَجِلْ بِكُحْلِ الزَّيْنَةِ وَلَا تَدْهِسْ وَلَا تَنْطَبِئْ وَأَمَّا الْعُزْرُ

استعمال کرنا چاہیے۔ البتہ دوائی وغیرہ استعمال کر سکتی ہے کیونکہ یہ زینت کے لئے استعمال نہیں ہوتیں۔ یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہما اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ جناب نافع نے ہمیں بتایا کہ ابو سعید کی صاحبزادی صفیہ، حضرت حفصہ یا عائشہ یادوں ان سے روایت کرتی ہیں۔ فرماتی ہیں: کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: وہ عورت جو اللہ تعالیٰ اور آخرت پر ایمان رکھتی ہو اسے کسی مرنے والے پر تین دن سے زیادہ سوگ نہیں منانا چاہیے۔ ہاں خاندان سے مشفق ہے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا عمل یہ ہے کہ بیوہ کو اپنے فوت شدہ خاوند کی عدت گزارنے تک سوگ منانا چاہیے۔ اس دوران وہ بطور زینت نہ خوشبو لگائے اور نہ تیل لگائے اور نہ ہی سرمہ استعمال کرے حتیٰ کہ اس کی عدت پوری ہو جائے۔ یہی قول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

باب کے تحت ذکر شدہ روایات میں دو باتیں قابل غور ہیں۔ ایک یہ کہ عدت کے دوران زینت سے عورت کو پرہیز کرنا چاہیے اور دوسری یہ کہ خاوند کی فوتیگی کے سوا کسی اور کے فوت ہو جانے پر تین دن سے زائد سوگ نہیں منانا چاہیے۔ پہلی بات کے ضمن میں زینت کے لئے سرمہ لگانا، خوشبو استعمال کرنا اور تیل وغیرہ کا استعمال ممنوع ہے لیکن ان میں سے کوئی چیز اگر بضرط علاج اور ضرورت کے تحت کی جائے تو اس کی اجازت ہے۔ جناب صفیہ بنت ابی عیوب نے احتیاطاً بطور علاج بھی سرمہ استعمال نہ فرمایا۔ یہ ان کی احتیاط کی اعلیٰ مثال ہے۔ اس بات کی وضاحت میں بہت سے آثار وارد ہیں۔ چند ایک ملاحظہ ہوں:

جناب عطاء بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن عباس نے فرمایا: جس عورت کا خاوند فوت ہو جائے وہ خوشبو کے قریب نہ جائے۔ جناب عطاء کہتے ہیں کہ میں ایسی عورت کو خوشبو لگانے اور بناؤ سنگھار کرنے سے روکتا ہوں لہذا ایسی عورت کو اس قسم کا لباس پہننے سے احتراز کرنا چاہیے کہ جب اسے پہننے ہوئے کوئی دیکھے تو کہا جائے کہ اس عورت نے خوب ٹھاٹھ ہاتھ نکالا ہوا ہے اور ایسی عورت نہ ہی رنگا ہوا کپڑا پہنے اور نہ ہی زیورات کو استعمال کرے اور وہ کہتے تھے کہ مجھے حضرت ابن عباس سے یہ قول پہنچا ہے کہ فوت شدہ خاوند والی عورت خوشبو اور بناؤ سنگھار سے دور رہے۔

سیدہ ام سلمیٰ رضی اللہ عنہا سے صفیہ بنت شیبہ روایت کرتی ہیں کہ انہوں نے فرمایا: جس عورت کا خاوند فوت ہو جائے وہ نہ تو

وَسُحُوهُ فَلَا يَأْسُ بِهِ لِأَنَّ هَذَا كَيْسٌ لِزَيْنَبٍ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فَهْمَانَا رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِمَا۔

٥٧٧ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا نَافِعٌ عَنْ صَفِيَّةَ بِنْتِ أَبِي عُبَيْدٍ عَنْ حَفْصَةَ أَوْ عَائِشَةَ أَوْ عَنْهُمَا جَمِيعًا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا يَسْجُلُ لِامْرَأَةٍ تَوُومِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تُحَدَّ عَلَى مِيتٍ فَوْقَ ثَلَاثِ لَيَالٍ إِلَّا عَلَى زَوْجٍ۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ بِنَبِيِّهِ لِلْمَرَأَةِ أَنْ تُحَدَّ عَلَى زَوْجِهَا حَتَّى تَنْقُضِيَ عِدَّتَهَا وَلَا تَنْطَبِّتْ وَلَا تَدْهِنُ لِزَيْنَبٍ وَلَا تَكْتَجِلُ لِزَيْنَبٍ حَتَّى تَنْقُضِيَ عِدَّتَهَا وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِمَا وَالْعَامَّةِ مِنْ فَهْمَانَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِمَا۔

عن عطاء قال ابن عباس يامر المتوفى عنها باعتزال الطيب قال عطاء نهيت عن الطيب والزينة فإياها وكل لبسة إذا رويت عليها قبل تزينت ولا تلبس صباغا ولا حليا وزعم انه بلغه عن ابن عباس اعتزال المتوفى عنها الطيب والزينة. عن ابن عباس انه كان يامر المتوفى عنها باعتزال الطيب والزينة.

عن صفية بنت شيبة عن ام سلمى قالت المتوفى عنها زوجها لا تلبس حليا ولا تخضب ولا

نطب . زیورات پہنے اور نہ ہی مہندی لگائے اور نہ ہی خوشبو استعمال کرے۔

قال ابو سعید رايت في كتاب غيري ابن المسيب مكان ابن عباس قال المتوفي عنها لا تمس طيبا ولا تلبس ثوبا مصبوغا ولا تكتحل ولا تلبس الحلبي ولا تختضب ولا تلبس المعصفر. واما كل شيء فيه افراخ فلا ولا تمس ببدھا طيبا. (مصنف عبدالرزاق ج ۲ ص ۳۳-۳۶)

ابو سعید کہتے ہیں کہ میں نے اپنے سوا کسی دوسرے کی بیاض میں دیکھا کہ روایت مذکورہ حضرت ابن عباس کی بجائے حضرت ابن مسیب سے بیان کی گئی۔ انہوں نے فرمایا: کہ جس عورت کا خاندان فوت ہو جائے وہ نہ تو خوشبو کو ہاتھ لگائے اور نہ ہی رنگے ہوئے کپڑے پہنے، نہ سرمہ لگائے، نہ زیورات پہنے، نہ مہندی وغیرہ لگائے اور نہ ہی معصفر کپڑا استعمال کرے۔ گویا ہر وہ چیز جس میں زینت ہو وہ استعمال نہ کرے حتیٰ کہ اپنے ہاتھ سے خوشبو چھوئے بھی نہ۔

دوسری بات یہ کہ کوئی عورت خاندان کی فوتیگی کے علاوہ کسی اور کے فوت ہونے کا سوگ تین دن سے زیادہ نہ منائے۔ اس کے متعلق صرف دو تین احادیث بطور نمونہ درج ذیل ہیں:

عن عروة عن عائشة قالت لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحد علي هالك فوق ثلاث الا على زوج.

سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ جو عورت اللہ تعالیٰ اور آخرت پر ایمان رکھتی ہے، اس کے لئے جائز نہیں کہ کسی کی فوتیگی پر خاندان کے علاوہ تین دن سے زائد سوگ منائے۔

عن هشام بن عروة عن ابیه انه كان يقول لا تحد المرأة فوق ثلاث الا على زوجها فانها تحد عنه حتى تنقضي عدتها.

جناب عروہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ عورت کو اپنے خاندان کے مرنے کے سوا کسی اور کے فوت ہونے کے بعد تین دن سے زائد سوگ نہیں منانا چاہیے۔ خاندان کا سوگ عدت گزرنے تک کر سکتی ہے۔

عن ام حبيبة عن النبي ﷺ قال لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر او قال تؤمن بالله ورسوله تحد علي هالك فوق ثلاث الا على زوجها فانها تحد عليه اربعة اشهر وعشرا. (مصنف عبدالرزاق ج ۲ ص ۳۹ مطبوعه بيروت)

سیدہ ام حبیبہ رضی اللہ عنہا جناب رسول کریم ﷺ سے روایت کرتی ہیں۔ آپ نے فرمایا: وہ عورت جو اللہ تعالیٰ اور آخرت کے دن یا اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کریم پر ایمان رکھتی ہو، اس کے لئے کسی مرنے والے پر تین دن سے زائد سوگ منانا جائز نہیں، مگر اپنے خاندان کی فوتیگی پر وہ چار ماہ اور دس دن سوگ منا سکتی ہے۔

مختصر یہ کہ عورت کو زینت و زیبائش عدت کے دوران نہیں کرنی چاہیے خواہ وہ عدت طلاق کی ہو یا خاندان کے فوت ہو جانے کی ہو اور ترک زینت میں ہر اس چیز سے اجتناب ہے جو زینت میں شامل ہے۔ خوشبو لگانا، تیل استعمال کرنا، مہندی لگانا اور زیورات کا استعمال یہ سب امور ممنوع ہیں اور سوگ کا مسئلہ یہ ہے کہ اپنے خاندان کے سوا کوئی بھی کتنا ہی عزیز و قریبی ہو اس کی فوتیگی کے بعد عورت زیادہ سے زیادہ سوگ تین دن تک کر سکتی ہے اور سوگ کرنا دراصل زیب و زینت کے ترک کا نام ہے۔ خاندان کے سوا کسی اور کے فوت ہونے کی صورت میں تین دن کے بعد عورت خوشبو لگا سکتی ہے زیورات پہن سکتی ہے مگر خاندان کے فوت ہو جانے کے بعد چار

ماہ اور دس دن تک سوگ میں رہے گی یعنی زبیر وزینت سے کنارہ کش رہے گی۔ ان باتوں کی تائید اور تصدیق ہم نے کتب احادیث اور آثار سے پیش کر دی ہے جس سے ثابت ہوا کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یا احناف کا مسلک قرآن و احادیث اور آثار پر قائم ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

موت یا طلاق کی عدت مکمل ہونے سے قبل

عورت کا اپنے گھر سے باہر نکلنے کا بیان

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ مجھے یحییٰ بن سعید نے قاسم بن محمد اور سلیمان بن یسار دونوں سے خبر دی کہ انہوں نے دونوں سے اس کا تذکرہ سنا کہ یحییٰ بن سعید بن العاص نے ابن حکم کی بیٹی کو طلاق بائنہ دے دی، عبدالرحمن نے اس لڑکی کو وہاں سے گھر بلوایا، سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے امیرہ بنہ مروان کی طرف پیغام بھیجا کہ خدا کا خوف کرو اور عورت کو اس کے گھر واپس بھیج دو مروان کا جواب سلیمان کی روایت میں یہ ہے کہ عبدالرحمن مجھ پر غالب آ گیا جبکہ قاسم کی روایت میں مروان کا جواب تھا کہ کیا آپ کو فاطمہ بنت قیس کا معاملہ نہیں پہنچا؟ اس کے جواب میں مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا تمہیں کوئی ضرر نہ تھا کہ تم فاطمہ بنت قیس کا قصہ ذکر نہ کرتے، مروان نے کہا کہ اگر فاطمہ بنت قیس کے گھر سے نکلے گا سب آپ کے نزدیک جھگڑا ہے تو پھر اس کی طرح یہاں بھی صورت حال ہے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا مسلک یہ ہے کہ عورت کو اس کے خاندان نے جس مکان میں طلاق بائنہ دی ہو یا کوئی اور قسم کی طلاق دی یا اس کے خاندان کا انتقال ہوا اور وہ جس مکان میں تھی، وہاں سے عدت ختم ہونے تک اسے دوسری جگہ منتقل نہیں ہونا چاہیے۔ یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔ ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے بتایا کہ سعید بن زید بن نفیل کی بیٹی کو طلاق بتہ دی گئی تو وہ اس مکان سے جہاں طلاق ہوئی تھی، دوسری جگہ منتقل ہو گئی۔ اس پر حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں سعد بن اسحاق بن کعب بن عجرہ نے اپنی پھوپھی زینب بنت کعب بن عجرہ سے ایک واقعہ بیان کیا کہ فریعی نامی عورت جو مالک بن سنان کی بیٹی اور ابو سعید

۲۶۰۔ بَابُ الْمَرْأَةِ تَنْتَقِلُ مِنْ مَنْزِلِهَا

قَبْلَ انْقِضَاءِ عِدَّتِهَا مِنْ مَوْتٍ أَوْ طَلَاقٍ

۵۷۸۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنِي يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنِ

الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ وَسَلِيمَانَ بْنِ يَسَّارٍ أَنَّهُ سَمِعَهُمَا

يَذْكُرَانِ أَنَّ يَحْيَى بْنَ سَعِيدٍ بْنَ الْعَاصِ طَلَّقَ بِنْتَ عَبْدِ

الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَكَمِ الْبَتَّةَ فَانْتَقَلَتْ عِنْدَ الرَّحْمَنِ

فَارْسَلْتُ عَائِشَةَ إِلَى مَرْوَانَ وَهُوَ أَمِيرُ الْمَدِينَةِ إِنِّي

اللَّهُ وَأَرَدْتُ الْمَرْأَةَ إِلَى بَيْتِهَا فَقَالَ مَرْوَانُ فِي حَدِيثِ

سَلِيمَانَ أَنَّ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَلِيٌّ وَقَالَ فِي حَدِيثِ

الْقَاسِمِ أَوْ مَا بَلَغَكَ شَأْنَ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ قَالَتْ

عَائِشَةُ لَا بَضْرُكَ أَنْ لَا تَذْكُرْ حَدِيثَ فَاطِمَةَ قَالَ

مَرْوَانُ إِنْ كَانَ بِكَ الشَّرُّ فَحَسْبُكَ مَا بَيْنَ هَذَيْنِ

مِنَ الشَّرِّ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ لَا يَنْبَغِي لِلْمَرْأَةِ أَنْ

تَنْتَقِلَ مِنْ مَنْزِلِهَا الَّذِي طَلَّقَ فِيهِ زَوْجُهَا طَلَاقًا بَائِنًا

أَوْ غَيْرَهُ أَوْ مَاتَ عَنْهَا فِيهِ حَتَّى تَنْقُضِيَ عِدَّتَهَا وَهُوَ

قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ قَوْلِهَا إِنَّا نَجْمُهُمُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِمُ

۵۷۹۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ أَنَّ ابْنَةَ سَعِيدِ بْنِ

زَيْدِ بْنِ نَفِيلٍ طَلَّقَتْ الْبَتَّةَ فَانْتَقَلَتْ فَانْتَكُرَ عَلَيْهَا ابْنُ

عَمْرٍو.

۵۸۰۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا سَعْدُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ

كَعْبِ بْنِ عَجْرَةَ عَنْ عَمَّتِهِ زَيْنَبَ بِنْتِ كَعْبِ بْنِ

عَجْرَةَ أَنَّ الْفَرِيعَةَ بِنْتَ مَالِكِ بْنِ سَنَانَ وَهِيَ أَحْتُ

خدری کی بہن تھی۔ اس نے خدری کی کہ وہ حضور ﷺ کی خدمت عالیہ میں حاضر ہوئی اور پوچھا یہ چاہتی تھی کہ کیا وہ اپنے خاندان بنی خدرہ میں واپس جا سکتی ہے؟ اس نے آپ سے عرض کیا کہ میرا خاندان اپنے مفرور غلاموں کی تلاش میں نکلا، جب اس نے تلاش کرتے کرتے قدم کی ایک جانب میں پایا تو غلاموں نے اسے پکڑ لیا کر دیا۔ کہتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا کہ آپ مجھے اپنے گھر والوں یعنی بنی خدرہ کے ہاں جانے کی اجازت دے دیں کیونکہ خاندان نے میرے لئے اپنا ملکیتی کوئی مکان نہیں چھوڑا اور نہ ہی اخراجات یعنی نان و نفقہ چھوڑا ہے۔

آپ نے ارشاد فرمایا: ہاں تو جا سکتی ہے۔ یہ سن کر میں وہاں سے چل پڑی یہاں تک کہ اسی حجرہ تک ہی پہنچ پائی تھی کہ آپ نے مجھے بلایا یا کسی کو بلالانے کا حکم دیا میں پھر حاضر خدمت ہوئی آپ نے پوچھا ذرا اپنا واقعہ پھر سے بتاؤ میں نے اپنا قصہ دوبارہ عرض کیا جو پہلے عرض کر چکی تھی یہ سن کر آپ نے فرمایا اپنے اسی گھر میں ٹھہری رہو حتیٰ کہ تمہاری عدت مکمل ہو جائے۔ کہتی ہیں کہ میں نے پھر اسی جگہ چار ماہ اور دس دن عدت گزار دی۔ مزید بیان کرتی ہیں کہ جب حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ ظیفہ بنے تو آپ نے کسی کو میرے پاس بھیجا تا کہ میرا قصہ معلوم کر لیں۔ میں نے اپنا واقعہ ان تک پہنچا دیا تو آپ نے اس کی اتباع کی اور اس کے مطابق ہی فیصلہ دیا۔

ہمیں امام مالک نے خدری کی کہ ہمیں یحییٰ بن سعید نے حضرت سعید بن مسیب سے بتایا کہ ان سے پوچھا گیا اگر کسی عورت کو اس کا خاوند طلاق دے دے اور وہ کرایہ کے مکان میں رہ رہی ہو تو اس مکان کا کرایہ کون ادا کرے گا؟ آپ نے فرمایا: اس کے خاوند کے ذمہ ہے۔ لوگوں نے پوچھا اگر خاوند ادا نہ کر سکتا ہو؟ فرمایا: پھر خود اس عورت کو ادا کرنا پڑے گا۔ پوچھا کہ اگر عورت بھی ادا نہ کر سکتی ہو؟ فرمایا: پھر امیر المؤمنین پر ہوگا۔

امام مالک نے ہمیں جناب نافع سے خدری کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی کو ام المؤمنین سیدہ حفصہ رضی اللہ عنہا کے گھر میں طلاق دے دی۔ مسجد میں آنے کے لئے اس حجرہ کے راستے سے آتا پڑتا تھا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ اسے چھوڑ کر مسجد میں

أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَخْبَرَنَا أَنَّهَا آتَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ تَسْأَلُهُ أَنْ تَرْجِعَ إِلَى أَهْلِهَا فِي بَيْتِ خُدْرَةَ فَإِنَّ زَوْجِي حَرَجَ فَمِى طَلَبَ عَبْدٌ لَهُ أَبَقُوا حَتَّى إِذَا كَانَ يَطْبُرُ الْقُدُومِ أَدْرَكَهُمْ فَفَتَلُوهُ قَالَتْ فَسَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَأْذَنَ لِي أَنْ أَرْجِعَ إِلَى أَهْلِي فَمِى بَيْتِ خُدْرَةَ فَإِنَّ زَوْجِي لَمْ يَتْرُكْنِي فِي مَسْكِنِ بَيْمَلِكِهِ وَلَا نَفَقَةٍ فَقَالَ نَعَمْ فَخَرَجْتُ حَتَّى إِذَا كُنْتُ بِالْحِجْرَةِ دَعَانِي أَوْ أَمْرَمَنْ دَعَانِي فَدَعَيْتُ لَهُ فَقَالَ كَيْفَ قُلْتِ فَرَدَدْتُ عَلَيْهِ الْقِصَّةَ الَّتِي ذَكَرْتُ لَهُ فَقَالَ أَمْكُنِّي فَمِى بَيْتِكِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابَ أَجَلَهُ قَالَتْ فَاعْتَدْتُ فِيهِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا قَالَتْ فَلَمَّا كَانَ أَمْرُ عُمَانَ أَرْسَلَ إِلَيَّ فَسَأَلَنِي عَنْ ذَلِكَ فَأَخْبَرْتُهُ بِذَلِكَ فَاتَّبَعَهُ وَقَضَى بِهِ.

۵۸۱ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْمَرْأَةِ يُطَلِّقُهَا زَوْجَهَا وَهِيَ فِي بَيْتِ بَكَرٍ عَلَى مِنَ الْكُرَاءِ قَالَ عَلَى زَوْجِهَا قَالُوا فَإِنَّ لَمْ يَكُنْ عِنْدَ زَوْجِهَا قَالَ فَعَلَيْهَا قَالُوا فَإِنَّ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهَا قَالَ فَعَلَى الْأُمِيرِ.

۵۸۲ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ أَنَّ عُمَرَ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ فِي مَسْكِنِ حَفْصَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ وَكَانَ طَرِيفُهُ فِي حُجْرَتِهَا فَكَانَ يَسْلُكُ الطَّرِيقَ الْأَخْرَجِي مَنْ إِدْبَارِ الْبُيُوتِ إِلَى الْمَسْجِدِ كَرَاهَةً أَنْ يَسْتَأْذِنَ

عَلَيْهَا حَتَّى رَاجَعَهَا.

آنے کے لئے دوسرے راستے سے آیا کرتے تھے کیونکہ آپ یہ سمجھتے تھے کہ مطلقہ کے گھر رجوع کے بغیر نہیں جانا چاہیے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ہمارا عمل یہ ہے کہ عورت کو اس کے خاوند کے جس مکان میں طلاق دی گئی ہو اسے وہاں سے منتقل نہیں ہونا چاہیے۔ اگرچہ طلاق بائنہ ہو یا کوئی اور قسم کی طلاق ہو۔ (یعنی مغضظ) یا اس کا خاوند انتقال کر گیا اور اس کی عدت وفات گزر رہی ہے حتیٰ کہ اس کی عدت پوری ہو جائے۔ یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا أَخَذَ لَا يَنْبَغِي لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَنْتَقِلَ مِنْ مَنْزِلِهَا الَّذِي طَلَّقَهَا فِيهِ رَوْجَهَا إِنْ كَانَ الطَّلَاقُ بَائِنًا أَوْ عَمَّرَ بَيْنَيْنِ أَوْ مَاتَ عَنْهَا فِيهِ حَتَّى تَنْقَضِيَ عِدَّتُهَا وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَاجِعَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهَا.

عورت خواہ عدت طلاق گزار رہی ہو یا خاوند کی فوتیگی کی اسے بہر صورت اسی مکان میں عدت پوری کرنی چاہیے، جہاں اس کو طلاق ہوئی یا خاوند کا انتقال ہوا۔ اس کی تفصیل ہم باب ۲۵۲ میں بیان کر چکے ہیں۔ اس باب کے تحت جو روایات ذکر ہوئیں۔ ان میں سے ایک دو باتوں کے متعلق کچھ عرض کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔ حضرت عبدالرحمن کی صاحبزادی کے معاملہ میں ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اور مروان امیر مدینہ کے پیغامات کے تبادلہ کے بارے میں روایات دو طرح سے وارد ہیں۔ ایک تو یہ کہ مروان نے جناب عبدالرحمن سے بات کی کہ اپنی بیٹی کو عدت گزارنے کے لئے واپس اسی مکان میں بھیج دو، جہاں اسے طلاق ہوئی تھی لیکن عبدالرحمن کے غلبہ کی وجہ سے مروان اپنے فیصلہ پر عمل نہ کراسکا۔ اس روایت کے پیش نظر مروان اور سیدہ عائشہ کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں۔ دونوں ہی مطلقہ کو اسی مکان میں عدت گزارنے کے قائل ہیں جہاں اسے طلاق ہوئی۔ دوسری روایت کچھ اس طرح ہے کہ مروان نے جواباً کہا کہ جب فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا دوران عدت اپنے خاوند کے گھر کوچھوڑ کر دوسری جگہ منتقل ہوگئی تھیں تو عبدالرحمن کی بیٹی پر اعتراض کیوں؟ مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ فاطمہ بنت قیس والی روایت کو جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رد کیا تو میں بھی رد کرتی ہوں۔ علاوہ ازیں فاطمہ بنت قیس کو اس مکان میں خطرہ تھا۔ اس پر مروان نے پھر کہا کہ اگر فاطمہ بنت قیس کو خطرہ تھا تو یہی خطرہ بنت عبدالرحمن کو بھی ہے۔ بہر حال جب دونوں میں اختلاف ہے تو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہمارا اور ہمارے تمام فقہاء کرام کا امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سمیت سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے قول پر عمل ہے اور یہی نص قرآنی کے مطابق ہے۔

اس باب میں دوسرا واقعہ حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی کا ہے جن کا عقد حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے پوتے عبداللہ سے ہوا تھا۔ طلاق ہونے کے بعد یہ اپنے خاوند کا مکان چھوڑ کر اپنے والد کے گھر منتقل ہوگئی جس کا حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے برامنا یا۔ اس کی وجہ یہی قرآن کریم کے ارشاد کی خلاف ورزی تھا جیسا کہ زرقانی رحمۃ اللہ نے لکھا:

(وانسکر ذالک) الانشقاق علیہا عبد اللہ بن

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے اس پر برامنا یا کیونکہ اس میں قرآن کریم کی مخالفت تھی۔

عمر بمخالفة القرآن. (زرقانی ج ۳ ص ۲۰۷)

آخری واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے طلاق دینے کا ہے کہ ایک طلاق رجعی دینے کے بعد انہوں نے اپنی مطلقہ بیوی کے گھر سے گزرتا چھوڑ دیا۔ یہ ان کے تقویٰ اور پرہیزگاری کا آئینہ دار ہے۔ صاحب زرقانی نے اس کی یہی وجہ بیان کی ہے۔

کسراہ ان یستاذن علیہا من شدة ورعہ حتی راجعہا لعصمتہ. (زرقانی ج ۳ ص ۲۰۷)

یعنی آپ اپنے تقویٰ اور پرہیزگاری کے کمال کی وجہ سے اس کے گھر داخل ہونا اچھا نہ سمجھتے تھے جب تک رجوع نہ کر لیں۔

آخری مسئلہ خود باب کی روایت میں واضح ہے کہ مکان اگر کرایہ کا ہو تو اس کا کرایہ خاوند کے ذمہ ہوگا اور اگر خاوند ادا نہ کر سکتا ہو تو عورت کے ذمہ، ورنہ بیعت المال سے کرایہ ادا کیا جائے گا اور عدت بہر حال اسی مکان میں پوری کرنا پڑے گی۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

ام ولدہ کی عدت کا بیان

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بیان کیا کہ وہ فرمایا کرتے تھے: کہ ام ولدہ کا مولیٰ جب انتقال کر جائے تو اس کی عدت ایک حیض ہے۔

امام محمد بن حسن کہتے ہیں کہ مجھے بن حسن ہمارے بن حکم بن عیینہ سے خبر دی۔ وہ یحییٰ بن جزار سے اور وہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: ام ولدہ کی عدت تین حیض ہے۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ثور بن رجاہ بن حیوہ سے ہمیں بتایا کہ حضرت عمرو ابن عاص رضی اللہ عنہ سے ام ولدہ کی عدت کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: ہمارے دن کے بارے میں ہمیں ڈانواں ڈول نہ کرو۔ ام ولدہ اگر چہ لونڈی ہے لیکن اس کی عدت آزاد عورت کی عدت ہے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا مسلک یہی ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ اور جناب ابراہیم نخعی رضی اللہ عنہما اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

”ام ولدہ“ وہ لونڈی ہے کہ جس کے ہاں اپنے مولیٰ کے نطفے سے بچہ/بچی پیدا ہو جائے۔ اس لونڈی کا حکم ہے کہ مولیٰ کے مرنے کے بعد وہ آزاد ہو جاتی ہے۔ اس کی تفصیل کتب فقہ میں دیکھی جاسکتی ہے۔ ام ولدہ کے مولیٰ کا انتقال ہو گیا، تو وہ مولیٰ کے ساتھ ساتھ اس کا خاندان بھی بنتا ہے کیونکہ وہ اس سے طہی کرتا رہتا ہے لہذا مولیٰ کے مرنے کے بعد اس کو عدت کیا گزارنی پڑے گی؟ مذکورہ باب میں تین عدتیں مختلف بیان ہوئیں۔ ایک حیض، تین حیض اور آزاد عورت کے بیوہ ہونے کی عدت یعنی چار ماہ اور دس دن۔ ابن عمر ایک حیض کے قائل، علی المرتضیٰ سے تین حیض منقول اور عمرو بن عاص سے آزاد عورت کی عدت مروی ہے۔ ان تینوں میں واضح فرق ہے۔ ایک حیض اور تین حیض میں واضح فرق موجود ہے۔ اسی طرح ایک حیض اور آزاد عورت کی عدت چار ماہ دس دن میں بھی واضح فرق ہے لہذا اتفاق کی کوئی صورت نہیں ہو سکتی۔ ان تین میں سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے تیسرے قول کو اپنا مسلک قرار دیا ہے۔ اس کی تائید ابن حبان میں ہے۔ ملاحظہ ہو:

عن عمرو ابن العاص قال لا تلبسوا علينا سنة
لبسنا عدة ام الولد عدة المتوفى عنها زوجها.
(صحیح ابن حبان ج ۶ ص ۲۵۰ ذکر وصف عدة الام الولد مطبوعہ بیروت)

حضرت عمرو ابن عاص رضی اللہ عنہ نے کہا کہ تم لوگ ہم پر ہمارے پیغمبر کی سنت کو غلط ملط نہ کرو۔ ام الولد کی عدت وہی ہے جو اس عورت کی عدت ہے کہ جس کا خاوند انتقال کر گیا ہو یعنی چار ماہ اور

دس دن۔

ابو عیاض کہتے ہیں کہ ام ولدہ کا جب موٹی فوت ہو جائے تو اس کی عدت آزاد عورت کی سی ہے۔

جناب سعید بن مسیب کہتے ہیں کہ ام ولدہ کا جب موٹی انتقال کر جائے تو اس کی عدت چار ماہ اور دس دن ہے۔

جناب ایوب کہتے ہیں کہ میں نے زہری سے پوچھا کہ ام ولدہ کا جب آقا فوت ہو جائے تو اس کی عدت کیا ہے؟ کہنے لگے کہ سنت، سنت اور سنت بریرہ ہے۔ جب انہیں آزاد کر دیا گیا تو انہوں نے آزاد عورت کی عدت گزاری۔

یحییٰ بن سعید کہتے ہیں کہ میں نے قاسم سے سنا جب ان کے ہاں ذکر ہوا کہ عبد الملک بن مروان نے ان عورتوں اور ان کے خاوندوں کے درمیان تفریق کر دی جو ام ولدہ تھیں اور ایک دو حیض گزرنے کے بعد انہوں نے نکاح کر لیا تھا۔ اس وقت تک یہ جدائی کی کہ جب تک چار ماہ اور دس دن نہیں گزر جاتے۔ کہنے لگے سبحان اللہ! اللہ تعالیٰ قرآن کریم میں فرماتا ہے وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنكُمُ وَيَسْتُرُونَ أَزْوَاجًا إِلَّا يَهُدَىٰ مَرَدًّا وَجَاءَ النَّقْلُ كَرَجَاتِهِمْ يَسْتَجِيبُونَ يَوْمَئِذٍ بِمَا كَانُوا عَمِلُونَ۔ ان کی بیویاں چار ماہ اور دس دن عدت گزاریں۔

مختصر یہ کہ ام ولدہ کا جب آقا فوت ہو جاتا ہے تو اس کی عدت وفات ایک حیض یا دو حیض نہیں بلکہ آزاد عورت کی طرح چار ماہ اور دس دن اس کی عدت ہے۔ اس عورت کی مذکورہ عدت قرآن کریم نے بیان فرمائی اور ام ولدہ کے بارے میں بکثرت آثار صحیحہ اس کی تائید کرتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ موٹی کے انتقال کے بعد فوراً وہ آزاد ہو گئی اور اب آزاد عورت کی عدت گزارے گی اسی لئے حضرت عمر و ابن العاص نے اس احتمال کو کہ وہ لوٹتی ہے تنبیہ کرتے ہوئے رد فرمایا کہ وہ لوٹتی تھی اب نہیں رہی۔ تو معلوم ہوا کہ مسلک احناف صحیح قیاس اور بکثرت آثار صحیحہ پر قائم ہے۔

۲۶۲۔ بَابُ الْخَلِيَّةِ وَالْبَرِيَّةِ وَمَا

يُسَبِّهُهُ الطَّلَاقُ

۵۸۶۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ الْخَلِيَّةُ وَالْبَرِيَّةُ تَلْكَ تَطْلِيقَاتُ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا.

۵۸۷۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا يَحْيَىٰ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ

خَلِيَّةٍ، بَرِيَّةٍ، أَوْ رَانَ جِلْسِي دُوسَرِي الْفَاطِ جُوطَلَاقِ كِي مَشَابِهِي هِي، كَابِيَانِ

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے بتایا کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرمایا کرتے تھے کہ خلیہ اور بریہ ہر ایک لفظ سے تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں۔

ہمیں امام مالک نے یحییٰ بن سعید سے خبر دی انہیں قاسم بن

محمد نے بتایا کہ ایک شخص نے نکاح میں ایک کنیز تھی اس نے اس کنیز کے مالک سے کہا کہ وہ تمہارے سپرد ہے تم جانتے ہو کہ تمہارا کام جانے۔ جناب قاسم کہتے ہیں کہ لوگوں نے اسے طلاق سمجھا۔

امام محمد فرماتے ہیں کہ لفظ خلیۃ اور بریۃ سے جب بولنے والا یہ ارادہ و نیت کرے کہ تین طلاقیں ہیں تو تین ہی واقع ہو جائیں گی اور اگر ایک طلاق کا ارادہ کرتا ہے تو ایک باندہ طلاق ہوگی۔ خواہ اس نے اپنے بیوی سے دلہی کی ہو یا نہ کی ہو اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہما اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

خلیۃ اور بریۃ ایسے الفاظ ہیں جو بیک وقت ایک سے زائد معانی کا احتمال رکھتے ہیں۔ ان احتمالات میں سے طلاق بھی ہے۔ ایسے الفاظ کتنا یہ کہلاتے ہیں۔ ان الفاظ کی ادائیگی کے وقت نیت و ارادہ طلاق ہو یا کوئی اور دلیل و قرینہ جو اس ارادے کی نشاندہی کرتا ہے تو ان سے طلاق ہو جائے گی ورنہ کسی دوسرے معنی میں استعمال ہوں گے۔ لفظ ”خلیۃ“ خالی ہونے یا علیحدگی اختیار کرنے کا معنی رکھتا ہے۔ لفظ ”بریۃ“ بری ہونا اور بیزار ہونا کا مفہوم لئے ہوئے ہے۔ اب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے مجھ سے علیحدہ ہو جا یا میں تجھ سے بیزار ہوں تو علیحدگی اور بیزار ہونا اس نے کس معنی میں استعمال کیا؟ اگر اس کی مراد یہ ہے کہ دوسرے کمرے میں چلی جا مجھ سے الگ ہو جا تا کہ میں اپنا کام کر لوں تو ایسے الفاظ تقریباً ہر گھر میں استعمال ہوتے ہیں۔ اس سے طلاق نہیں ہوگی۔

الفاظ کنایات اور ان سے طلاق واقع ہونے یا نہ ہونے کی تفصیل کتب اصول فقہ اور فقہ میں بالتفصیل موجود ہے۔ وہاں دیکھی جا سکتی ہے۔ یہاں صرف ایک بات کا ذکر کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔ وہ یہ کہ ان کنایہ والے الفاظ سے ایک طلاق یا کھل طلاقیں مراد لی جا سکتی ہیں۔ ایک کو فرد حقیقی اور کھل کو فرد دھکی کہا جاتا ہے۔ اگر ایک طلاق مراد لی تو باندہ ہوگی اور اگر کھل مراد لیں تو آزاد عورت کو تین اور لونڈی کو دو واقع ہوں گی۔ بہر حال کنایات میں نیت کی ضرورت ہے۔ اس سلسلہ میں چند آثار ملاحظہ ہوں:

عن وھیب عن ابن طاؤس عن اور وہ اپنے باپ سے بیان کرتے ہیں کہ لفظ بریۃ سے جو نیت کرے گا وہ طلاق ہوگی۔

جناب عمرو سے ہے کہ حضرت جابر بن زید سے پوچھا گیا کہ ایک شخص کو اس کی بیوی طلاق دینے پر مجبور کر رہی ہو، وہ اس کو کہے، جا چلی جا۔ میں تجھ سے بری اور تو مجھ سے بری ہے اور ان الفاظ سے اس نے طلاق کی نیت نہ کی ہو تو کیا حکم ہے؟ فرمایا: اگر اس نے طلاق کی نیت نہیں کی تو طلاق نہیں ہوگی۔

جناب ابراہیم سے ہے کہ انہوں نے لفظ ”بریۃ“ کے متعلق فرمایا: اگر یہ لفظ نیت طلاق سے بولا گیا تو اس سے کم از کم جو اس کی نیت ہو سکتی ہے وہ ایک طلاق باندہ ہوگی۔ اگر خاندن کی بھی نیت اور بیوی بھی چاہتی ہو اور اگر مرد نے اس لفظ سے تین طلاقیں کی نیت کی تو تین ہی واقع ہو جائیں گی۔

الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ كَانَ رَجُلًا تَحْتَهُ وَبِئْتَهُ فَقَالَ لَهَا لَيْسَ بِهَا شَأْنُكُمْ بِهَا قَالَ الْقَاسِمُ فَرَأَى النَّاسَ إِتْمَانًا تَطْلِقُهَا

قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا نَزَى الرَّجُلُ بِالْخَلِيقَةِ وَالْبَرِيَّةِ ثَلَاثَ تَطْلِيقَاتٍ فَهِيَ ثَلَاثُ تَطْلِيقَاتٍ وَإِذَا أَرَادَهَا وَاحِدَةً فَهِيَ وَاحِدَةٌ بَارِعٌ دَخَلَ بِأَمْرَاتِهِ أَوْ لَمْ يَدْخُلْ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَبِيبَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فَهْمَانَا بِرِضَاةِ اللَّهِ عَلَيْهِمَا

عن وھیب عن ابن طاؤس عن ابیہ فی البریۃ قال ما نوئ.

عن عمرو قال سئل جابر بن زید عن رجل لزمته امراته تسنله الطلاق فقال اذهبی فاناک بصری وانت منی بریۃ ولا بنوی الطلاق حینئذ قال ان لم یکن نوی الطلاق فلیس الطلاق.

عن ابراھیم قال فی البریۃ ان نوی الطلاق فادنی ما یكون فی نیتہ فی ذالک واحدة بانئذ ان شاءت و شاء زوجها وان نوی الثلاث فثلاث.

عن ابن عمر قال هي ثلاث فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره. (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۶۹-۷۰ باب ما قالوا لى البرية مطبوعه دائرة القرآن كراچي)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے منقول ہے فرمایا: کہ یہ تین طلاقیں ہیں لہذا اب اس کی عورت کسی دوسرے سے نکاح کے بغیر اس کے لئے حلال نہ ہوگی۔

ان آثار سے صاف صاف ظاہر ہے کہ لفظ خلیۃ اور بریۃ سے بوقت نیت ایک طلاق بائنتین طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور اگر نیت نہیں تھی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ ان میں نیت کا دارو مدار ہے۔ عورت مدخولہ ہو یا غیر مدخولہ اس کا اعتبار نہیں۔

۲۶۳- بَابُ الرَّجُلِ يُؤَلِّدُهَا فَيَغْلِبُ عَلَيْهِ الشَّبَهُ

۵۸۸- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ إِنَّ امْرَأَتِي وَلَدَتْ عَلَمًا أَسْوَدَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ هَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ قَالَ نَعَمْ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے حضرت سعید بن مسیب سے اور وہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں کہ ایک دیہاتی مرد رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور عرض کرنے لگا کہ میری بیوی نے سیاہ رنگ کا لڑکا جنا ہے۔ اس پر حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: کیا تمہارے پاس اونٹ ہیں؟ عرض کرنے لگا جی حضور!

قَالَ مَا أَلْوَانُهَا قَالَ حُمْرٌ قَالَ فَهَلْ فِيهَا مِنْ أَوْزُقٍ قَالَ نَعَمْ قَالَ فِيمَا كَانَ ذَٰلِكَ قَالَ أَرَأَاهُ نَزَعَهُ عِرْقٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ فَلَعَلَّ ابْنَكَ نَزَعَهُ عِرْقٌ.

پوچھا ان کے رنگ کیا کیا ہیں؟ عرض کرنے لگا سب سرخی مائل ہیں پھر آپ نے پوچھا کیا ان میں کوئی نیلے رنگ کا بھی ہے؟ عرض کرنے لگا جی ہے۔ پوچھا وہ ان میں کیسے پیدا ہو گیا؟ کہنے لگا کہ میں سمجھتا ہوں کہ اس کی پچھلی نسل کی کوئی رگ آری ہو گی۔ اس پر آپ نے فرمایا ہو سکتا ہے کہ تیرے بیٹے میں بھی کوئی پچھلی رگ آگئی ہو۔

قَالَ مُحَمَّدٌ لَا يَنْبَغِي لِلرَّجُلِ أَنْ يَنْفِقِيَ مِنْ وُلْدِهِ بِهَذَا وَنَحْوِهِ.

امام محمد کہتے ہیں کہ آدمی کو اپنی اولاد کی ادھر ادھر کی لالچنی باتوں سے نفی نہیں کرنی چاہیے۔

فاعتبروا يا اولي الابصار

۲۶۴- بَابُ الْمَرْأَةِ تُسَلِّمُ قَبْلَ زَوْجِهَا

۵۸۹- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ أَنَّ أُمَّ حَكِيمٍ بِنْتَ الْحَارِثِ بِنِ هِشَامٍ كَانَتْ تَحْتَ عِكْرَمَةَ بِنِ أَبِي جَهْلٍ فَأَسْلَمَتْ يَوْمَ الْفَتْحِ وَخَرَجَ عِكْرَمَةُ هَارِبًا مِّنَ الْإِسْلَامِ حَتَّى قَدِمَ الْيَمَنَ فَارْتَحَلَتْ أُمَّ حَكِيمٍ حَتَّى قَدِمَتْ عَلَيْهِ فَدَعَتْهُ إِلَى الْإِسْلَامِ فَأَسْلَمَ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے بتایا کہ ام حکیم بنت حارث بن ہشام رضی اللہ عنہا، عکرمہ بن ابی جہل کی زوجیت میں تھی۔ فتح مکہ (یوم الفتح) کو وہ مسلمان ہو گئی اور عکرمہ اسلام سے بھاگ کر یمن چلا گیا۔ ام حکیم بھی وہاں پہنچ گئی اور اپنے خاندان کو دعوت اسلام دی وہ مسلمان ہو گیا پھر حضور ﷺ کی

قَدِمَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَاهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
وَتَبَّ إِلَيْهِ فَرِحًا وَأَقْبَى عَلَيْهِ رَدَاءَهُ حَتَّى بَانَعَهُ

خدمت اقدس میں حاضر ہوا تو جب سرکارِ دو عالم ﷺ کی
نظر انور اس پر پڑی آپ خوشی سے ان کی طرف لپکے اور اپنی چادر
مبارک ان پر ڈال دی۔ یہاں تک کہ انہیں بیعت سے شرف
فرمایا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا اسَلَمَتِ الْمَرْأَةُ وَرَزَّوَجَهَا كَانِفِرًا
فِي دَارِ الْإِسْلَامِ لَمْ يُفْرَقَ بَيْنَهُمَا حَتَّى يُعْرَضَ عَلَى
الزَّوْجِ الْإِسْلَامَ فَإِنْ اسَلَمَ فَهِيَ أَمْرَانَةٌ وَإِنْ أَبَى أَنْ
يُسَلِّمَ فُتْرَقَ بَيْنَهُمَا وَكَانَتْ فُرْتَنَهَا تَطْلِيقَةً بَانِعَةً وَهُوَ
قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَإِنْ رَأَيْتَهُمُ التَّحْيِيمِ رَجَعْنَا اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِمَا.

امام محمد کہتے ہیں کہ جب کسی کی بیوی اسلام قبول کر لے اور
اس کا خاوند دار اسلام میں ہی حالت کفر میں رہ رہا ہو تو ان دونوں
کے درمیان فوراً جدائی نہیں ڈالی جائے گی حتیٰ کہ اس کے خاوند کو
اسلام قبول کرنے کی دعوت دی جائے گی پھر اگر وہ مسلمان ہو
جائے تو وہ اس کی ہی بیوی رہے گی اور اگر اسلام لانے سے انکار کر
دیتا ہے تو ان دونوں کے درمیان جدائی ڈال دی جائے گی اور یہ
جدائی طلاقِ بائنہ ہوگی۔ یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور امام
نخعی رضی اللہ عنہما کا ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے میاں بیوی کے درمیان اختلافِ دین کے ضمن میں حکمِ رضی اللہ عنہ بن ابی جہل اور اس کی بیوی ام حکیم
رضی اللہ عنہما کا واقعہ درج فرمایا۔ واقعہ مذکورہ میں مسئلہ مذکورہ کی ایک شق موجود ہے وہ یہ کہ عورت مسلمان ہو جائے اور خاوند حالت کفر
پر ہو تو اس کا کیا حل ہے؟ دوسری شق یہ کہ مرد مسلمان ہو جائے اور عورت حالت کفر میں ہو تو اس بارے میں کیا حکم ہے؟ ان دونوں کا
حکم وہی ہے جو اس واقعہ کی روشنی میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا۔ وہ یہ کہ جو بھی دونوں میں سے ابھی حالت کفر میں ہے اور وہ
ابھی دار اسلام میں ہی موجود ہو تو اسے اسلام لانے اور قبول کرنے کو کہا جائے گا اگر وہ اسلام قبول کر لے تو نکاح جوں کا توں باقی رہے
گا اور اگر انکار کر دے تو ان دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی اور یہ تفریق طلاقِ بائنہ ہوگی۔

مذکورہ واقعہ میں ایک وہم ہو سکتا ہے کہ ام حکیم نے جب اسلام قبول کیا تو ان کا خاوند عکرمہ وہاں سے بھاگ کر یمن کی طرف چلا
گیا تھا لہذا وہ دار اسلام میں نہ رہا۔ دوسرا وہم یہ ہو سکتا ہے کہ کیا سرزمینِ حجاز (مکہ) اس وقت دار الاسلام بن چکی تھی؟ علامہ سرخسی
رحمۃ اللہ علیہ نے ”مبسوط“ ج ۵ ص ۵۲ پر پہلے وہم کا جواب دیا۔ فرماتے ہیں: عکرمہ وام حکیم ابن حزام انما هرب الي
الساحل و كانت من حدود مكة فلم يوجد تبان الدارين. یعنی عکرمہ جب مکہ سے بھاگ گیا تو وہ جانبِ ساحل روانہ ہوا اور
ساحلِ حدود مکہ میں ہی شامل ہے اس لئے یہاں دو مختلف دارنہ پائے گئے گویا عکرمہ ابھی حدود مکہ میں ہی تھا اور مکہ کے فتح ہو جانے کے
بعد اس کے دار اسلام ہونے میں کونسا شبہ رہ جاتا ہے؟ لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ عکرمہ کو جو دار اسلام کی حدود میں رہتے ہوئے اسلام قبول کرنے
کی دعوت دی گئی اس نے قبول کر لی اس لئے دونوں میاں بیوی کے درمیان تفریق کی ضرورت ہی نہ پڑی۔ اس مسئلہ کی کچھ اور
جزئیات ہیں جن کو بیان کر دینا موضوع کا تقاضا ہے۔ اس لئے ہم چند جزئیات ضروریہ کو بیان کرتے ہیں۔

اختلافِ دارین کی صورت میں مسئلہ کا حل

حضرت امام شافعی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ مرد اور عورت میں سے کوئی ایک دار حرب میں مسلمان ہو گیا اور پھر وہاں سے
بھاگ کر دار اسلام میں آ گیا، اور دوسرا ابھی دار حرب میں ہی ہے اور مسلمان بھی نہیں ہوا۔ ان کے درمیان جدائی نہیں ڈالی جائے گی۔
آپ اپنے اس مسلک کی تائید میں موطا امام محمد کی مذکورہ روایت پیش فرماتے ہیں اور اپنے مسلک کی مزید وضاحت کے لئے مصنف

عبدالرزاق سے مندرجہ ذیل حدیث پیش فرماتے ہیں:

ثم لم يبلغنا ان رسول الله ﷺ فرق بينهما واستقرت عنده على ذالك النكاح ولكنه لم يبلغنا ان امراة هاجرت الى رسول الله ﷺ وزوجها كافر مقسم بدار الكفر الا فرق بهجرتها بينها وبين زوجها الكافر الا ان يقدم مهاجرا قبل ان تنقضى عدتها فانه لم يبلغنا ان امراة فرق بينها وبين زوجها اذا قدم مهاجرا وهي في عدتها.

(مصنف عبدالرزاق ج ۷ ص ۱۷۰ حدیث ۲۶۳۶ مطبوعہ بیروت)

(عکرمہ بن ابی جہل کو جب اسلام کی دعوت دی گئی تو انہوں نے اسلام قبول کر لیا اور ان کا نکاح بحال رہا یہ ٹھیک ہے لیکن امام زہری فرماتے ہیں کہ) ہمیں یہ روایت نہیں پہنچی کہ کسی عورت نے اسلام قبول کر کے دارحرب سے داراسلام میں حضور ﷺ کے ہاں آنے کے لئے ہجرت کی ہو اور اس کا خاوند ابھی کافرانہ حالت میں دارکفر میں ہی موجود ہو اور آپ نے ان دونوں کے درمیان ہجرت کی بنا پر تفریق کر دی ہو۔ ہاں اگر اس کا خاوند بھی وہاں سے ہجرت کر کے آجائے اور وہ بھی اس عورت کی عدت ختم ہونے سے قبل آجائے۔ ہمیں ایسی کوئی روایت نہیں ملی کہ جب کسی عورت مہاجرہ کا خاوند اس عورت کی عدت کے دوران ہجرت کر کے آجائے تو ان دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے۔

”مصنف عبدالرزاق“ کی ایک طویل حدیث کا آخری حصہ ہم نے نقل کیا جس میں بتایا یہ گیا ہے کہ عورت اگر مسلمان ہو کر دار اسلام میں آجائے اور اس کا خاوند دارحرب میں ہے اور کافر ہے تو اس سے ان دونوں کے درمیان تفریق ڈالنے کی کوئی روایت نہیں ملتی۔ ہاں اگر عدت ختم ہونے کے بعد خاوند ہجرت کر کے آگیا تو تفریق ہوگی ورنہ صرف ہجرت سے عدت کے دوران تفریق نہ ہو گی۔

امام شافعی رضی اللہ عنہ کے مسلک کا خلاصہ

حضرت امام شافعی رضی اللہ عنہ کے مسلک کا خلاصہ یہ ہوا کہ اختلاف دارین میں بیوی کے درمیان تفریق کا سبب نہیں بنتا اس لئے اگر کوئی عورت مسلمان ہو کر دار اسلام میں آگئی اور اس کا کافر خاوند ابھی دارحرب میں ہے تو اس ہجرت کر آنے کو ہم ان کے درمیان تفریق کا سبب نہیں بنائیں گے۔ ہاں اگر عورت کی عدت گزر گئی اور اس کا خاوند نہ آیا تو اب تفریق ہو جائے گی۔ امام صاحب نے اپنے مسلک کی تائید میں ایک تو حضرت عکرمہ بن ابی جہل کا واقعہ پیش فرمایا ہے اور دوسرا واقعہ حضور ﷺ کی صاحبزادی سیدہ زینب رضی اللہ عنہا کا ہے۔ وہ یہ کہ جب سیدہ زینب نے اسلام قبول کیا تو ان کا خاوند ابو العاص چھ سال کے بعد مسلمان ہوا۔ اس طویل عرصہ کے بعد اسلام لانے کے باوجود حضور ﷺ نے ان کا نکاح قائم رکھا۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ کا یہ استدلال علامہ سرخسی نے ”مبسوط“ ج ۵ ص ۵۱ پر ذکر فرمایا ہے۔

مذہب احناف کا خلاصہ

احناف کا مسلک یہ ہے کہ دارین کے اختلاف سے نکاح ختم ہو جاتا ہے یعنی جب میاں بیوی میں سے کوئی ایک دارحرب سے داراسلام میں آگیا خواہ وہ مسلمان ہو کر ہجرت کر کے آگیا یا اسے قیدی بنا کر مسلمان داراسلام میں لے آئے تو اس سے ان دونوں کا نکاح ٹوٹ جائے گا اور خاوند کے آنے کا انتظار نہیں کیا جائے گا اور اگر وہ ابھی جائے، تو ان کا پہلا نکاح بحال نہیں رکھا جائے گا کیونکہ جب دونوں میں ایک مسلمان ہو کر داراسلام میں آگیا تو اختلاف دارین کی وجہ سے فرقت نکاح دائمی ہو جائے گی۔

امام شافعی رضی اللہ عنہ کے دلائل کا جواب

آپ کی پہلی دلیل حضرت عکرمہ بن ابی بہیل کا واقعہ تھا۔ واقعہ کے ضمن میں ہم نے ایک وہم کا رد "المہموط" سے ذکر کیا تھا کہ یہاں اختلاف دارین نہیں پایا گیا کیونکہ عکرمہ ساحل کی طرف گئے تھے اور ساحل حد و مکہ میں ہی شامل ہے۔ دوسری دلیل سیدہ زینب رضی اللہ عنہا اور ابو العاص کے چھ سال بعد اسلام لانے کا واقعہ ہے۔ اس کا بھی خلاصہ یہی کہ اختلاف دارین اگر سب فرقت ہوتا تو ان دونوں کا نکاح بہت پہلے ٹوٹ گیا ہوتا حالانکہ چھ سال کے بعد بھی حضور ﷺ نے ان کے نکاح سابق کو برقرار رکھا۔ امام صاحب کی اس دلیل کے جواب میں ہم پہلے یہ گزارش کرتے ہیں کہ واقعہ مذکورہ کی روشنی میں امام صاحب کی دلیل اور قاعدہ کے درمیان تناقض ہے۔ وہ اس طرح کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ اختلاف دارین کو سب فرقت قرار نہیں دیتے بلکہ اختلاف دارین کے ہوتے ہوئے اگر میاں بیوی دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کو عدت گزرنے کے بعد ان ملتا ہے تو اب عدت گزر جانے کی وجہ سے دونوں کا نکاح ٹوٹ جائے گا اور اگر عدت نہیں گزری تو نکاح باقی رہے گا۔ تو گویا امام شافعی رضی اللہ عنہ کے ہاں اصل مدار عدت کے گزرنے یا نہ گزرنے پر ہے۔ اب آپ کے اس قاعدہ کو سامنے رکھ کر سیدہ زینب اور ان کے خاندان ابو العاص کے واقعہ میں ہم غور کرتے ہیں تو ہمیں اس سے چند باتیں معلوم ہوتی ہیں:

(۱) سیدہ زینب رضی اللہ عنہا نے اعلان نبوت کے ساتھ ہی اسلام قبول کر لیا تھا۔

(۲) ان کے اسلام لانے کے دو سال بعد جنگ بدر ہوئی اور بدر کے واقعہ کے دو سال بعد ابو العاص شام سے آتے ہوئے گرفتار ہوئے۔

(۳) گرفتاری کے بعد سیدہ زینب رضی اللہ عنہا کے امان دینے کی وجہ سے وہ بیچ کر مکہ چلے گئے اور پھر دو سال بعد اسلام لا کر مدینہ منورہ آ گئے۔

ان امور کو پیش نظر رکھتے ہوئے اگر جنگ بدر کے بعد سیدہ زینب رضی اللہ عنہا کی ہجرت کو ثابت کیا جائے جیسا کہ احادیث میں منقول ہے کیونکہ بیچ بدر کے بعد ابو العاص کو رہائی اسی شرط پر ملی تھی کہ وہ حضرت زینب رضی اللہ عنہا کو مدینہ بھیج دے گا اور اس نے یہ وعدہ کر لیا تھا۔ اب سیدہ زینب رضی اللہ عنہا اور ان کے خاندان ابو العاص کے درمیان اختلاف دارین پایا گیا اور یہ اختلاف دارین چار سال تک رہا چار سال بعد حضرت ابو العاص رضی اللہ عنہ بارگاہ رسالت میں حاضر ہوئے۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ چار سال تک اختلاف دارین کے ہوتے ہوئے کیا سیدہ زینب رضی اللہ عنہا کی عدت پوری ہو چکی تھی جو قریب اربعین ہے؟ تو پھر عدت پوری ہونے کے بعد نکاح کا باقی رہنا خود امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک درست نہیں۔ جب عدت کا خاتمہ تقریق اور عدم تقریق کے لئے سبب ہے تو پھر اس قاعدہ کی رو سے یہ نکاح کب کا ختم ہو گیا ہوتا اور چار سال بعد ان دونوں کا پھر نئے سرے سے نکاح ہوتا لہذا معلوم ہوا کہ سیدہ زینب رضی اللہ عنہا کے واقعہ کو احناف کے خلاف دلیل بنانا خود اپنے قاعدہ کی مخالفت کرنا ہے۔ لہذا یہ استدلال کوئی وزن نہیں رکھتا۔

دوسرا جواب اس واقعہ کے بارے میں یہ ہے جو بعض احادیث میں بھی وارد ہے کہ جب ابو العاص ہجرت کر کے مدینہ شریف آئے تو حضور ﷺ نے میاں بیوی کے درمیان تجرید نکاح فرمایا تھا اور پھر سیدہ زینب رضی اللہ عنہا کو ابو العاص رضی اللہ عنہ کے گھر بھیجا۔

عن عمرو ابن شعيب عن ابيه عن جده ان
عن النبي ﷺ رد ابنته الى ابي العاص بمهر جديد
عمرو بن شعيب اينے باپ سے ذہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے اپنی صاحبزادی کو ابو العاص

ونکاح جدید۔ رضی اللہ عنہ کے ساتھ نئے حق مہر اور نئے نکاح کے بعد بھیجا۔

(تبیخی شریف ج ۷ ص ۱۸۸، مصنف عبد الرزاق ج ۷ ص ۱۷۱)

حدیث ۱۲۶۳۸ باب من قال لا یشفع الکاح بتھما باسلام احدھا

تو معلوم ہوا کہ اختلاف دارین کی بنا پر ان دونوں کے درمیان پہلا نکاح ختم ہو چکا تھا اس لئے نیا نکاح اور نیا حق مہر مقرر کیا گیا۔ لہذا واقعہ مذکورہ سے احناف کے مسلک کے خلاف استدلال درست نہیں ہو سکتا۔

سوال: امام تبیخی نے لکھا ہے کہ نکاح جدید کی روایت عمرو بن شعیب کی ہے اور نکاح اول پر بحالی کی روایت حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے دونوں روایات کو ذکر فرمانے کے بعد لکھا کہ میں نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے ان کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے جواب دیا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت عمرو بن شعیب کی روایت سے زیادہ صحیح ہے؟

جواب: اس سوال کا جواب امام ابن ترکمانی رحمۃ اللہ علیہ نے یوں دیا ہے:

حدیث ابن عباس میں کئی طرح سے جرح ہے۔ ان میں پہلی یہ ہے کہ اس روایت میں ایک راوی ابن اسحاق ہے۔ اس کے بارے میں قبل وقال کی گئی ہے۔ عبدالحق نے کہا کہ احکام کے بارے میں اس کی روایت نہیں لی گئی جس میں اس کا پتہ چل گیا۔ ہاں اگر وہ آدمی جو اس کے سوا ہے پھر روایت لی جائے گی اور اس روایت کا دوسرا آدمی داؤد بن حصین ہے جو کزور ہے۔ ابو زرعہ اور ابن عیینہ نے کہا کہ ہم اس کی حدیث سے بچتے ہیں۔ ابن مدینی نے کہا کہ داؤد بن حصین جس روایت کو عکرمہ سے روایت کرے، وہ منکر ہوئی ہے۔ ابو داؤد نے کہا: عکرمہ سے اس کی روایات منکر ہیں۔ امام ذہبی نے اس کا ذکر میزان میں کیا۔ معالم میں خطابی نے کہا کہ ابن حصین جو روایات عکرمہ اور عکرمہ عن ابن عباس سے ہیں، ایک نسخہ میں لکھا ہے کہ ان روایات کا معاملہ ابن مدینی وغیرہ علماء حدیث کے نزدیک ضعیف ہے پھر خطابی نے عمرو بن شعیب کی حدیث کو بیان کیا اور لکھا کہ میں نے عمرو بن شعیب اور ابن عباس کی روایت کو مقابلہ میں رکھا تو عمرو بن شعیب کی روایت میں زیادتی تھی۔ یعنی ”مہر جدید“ کے لفظ زیادہ تھے جو ابن حصین کی روایت میں نہیں ہیں اور محدثین کا متفقہ فیصلہ ہے کہ ثبوت نانی سے اولیٰ ہوتا ہے۔ صاحب تمہید نے ابن عباس کی روایت کو ذکر کیا اور پھر لکھا کہ اگر یہ صحیح ہے تو متروک و منسوخ ہے بالاتفاق کیونکہ عدت گزرنے کے بعد انہوں نے عورت کی طرف رجوع کرنے کو جائز نہیں رکھا اور سیدہ زینب رضی اللہ عنہا کا اسلام بکثرت فرائض کے نزول سے قبل تھا۔ بعض نے کہا کہ ابو العاص کا حصہ منسوخ ہے جس کا ناخ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: ان علمتموهن مومنات فلا ترجعوهن الی الکفار۔ یعنی اگر تم معلوم کر لو کہ جو عورتیں کفار مکہ سے بھاگ کر تمہارے پاس آئی ہیں کہ وہ ایماندار ہیں تو انہیں کفار کی طرف واپس نہ لو تاؤ۔ ابو العاص رضی اللہ عنہ کے واقعہ والی حدیث پر علماء کا اجماع ہے کہ وہ منسوخ ہے اس لئے کہ ابو العاص کافر تھے اور مسلمان عورت کافر کے لئے حلال نہیں ہو سکتی کہ وہ اس کی بیوی بنے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: لن یجعل اللہ للکفرین علی المومنین سبیلا۔ اللہ تعالیٰ نے کافروں کے لئے مسلمانوں پر کوئی راستہ نہیں بنایا۔ لہذا دیکھنا یہ ہے کہ جب حضور ﷺ نے سیدہ زینب رضی اللہ عنہا کو واپس ابو العاص رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا تو وہ اس وقت مسلمان تھے یا کافر۔ اگر وہ کافر تھے تو یہ معاملہ بلا شک ایسا ہے، جو فرائض و احکام کے نزول سے قبل کا ہے کیونکہ قرآن کریم، سنت اور اجماع امت سب اس پر متفق ہیں کہ مسلمان عورت کا جسم کافر کے لئے استعمال کرنا حرام ہے اور اگر اس وقت ابو العاص مسلمان ہو چکا تھا تو پھر اگر سیدہ زینب رضی اللہ عنہا حاملہ تھیں، تو پھر عدت لمبی ہو جائے گی کیونکہ ابھی وضع حمل نہ ہوا تھا کہ ابو العاص مسلمان ہو گیا اور حضور ﷺ نے دوران عدت زینب کو ابو العاص کے ہاں بھیج دیا اور یہ بات کسی بھی روایت میں موجود نہیں ہے یا پھر سیدہ

زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا عدت سے فارغ ہو چکی ہوں گی تو اس صورت میں بھی ابو العاص کے ہاں جانے کا بالا جماع کوئی طریقہ نہیں۔ (جو ہر الٰہی برحاشیہ پہنچتی ج ص ۱۸۸-۱۸۹ مطبوعہ حیدرآباد دکن)

صاحب جو ہر الٰہی نے بحوالہ خطابی چند باتیں ایسی ذکر کیں جن کی بنا پر حدیث ابن عباس سے عمر و ابن شعیب کی حدیث کو ترجیح ملتی ہے۔

(۱) روایت ابن عباس کے راوی مجروح ہیں۔

(۲) عمر و ابن شعیب کی روایت میں ”مہر جدید“ کے لفظ زیادہ ہیں اور بقاعدہ مثبت، منعی سے زیادہ وزنی اور راجح ہوتا ہے۔

(۳) زینب کے اسلام اور ابو العاص کے اسلام کے درمیان طویل عرصہ گزرا۔ اس طویل عرصہ تک عدت کا باقی رہنا ناممکنات سے ہے لہذا حدیث ابن عباس منسوخ ہے ورنہ عدت کے بعد رجوع لازم آئے گا جو بالا جماع باطل ہے۔

(۴) ابو العاص کا فر اور زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا مسلمان تھیں۔ اختلاف دین کے ہوتے ہوئے نکاح کا باقی رہنا قرآن کریم کے خلاف ہے۔

(۵) سیدہ زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو واپس کرتے وقت اگر ابو العاص کا فر تھا تو یہ واقعہ کفار سے نکاح کی ممانعت سے قبل ہو گا لہذا احکام کے نزول کے بعد یہ منسوخ ہو گیا۔

(۶) اگر ابو العاص اس وقت مسلمان تھا اور بغیر نکاح کے زینب کو واپس کیا گیا تو پھر ان کی عدت باقی رہنا ثابت کرنا پڑے گی جو حائل ہونے کی صورت میں ہو سکتی ہے لیکن اس بارے میں کوئی روایت موجود نہیں۔

تو ان باتوں سے یہی نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ حضور ﷺ نے تجدید نکاح کے ذریعہ سیدہ زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو ابو العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ہاں واپس بھیجا اور تجدید نکاح کی روایت عمر و ابن شعیب کی روایت ہے۔

عمر و ابن شعیب کی حدیث کی چند اصول سے توثیق

”اسند کار“ میں مذکور ہے کہ حضور ﷺ نے سیدہ زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو تجدید نکاح کے ساتھ واپس لوٹایا۔ امام شعیبی نے بھی یہی فرمایا حالانکہ وہ علم معاشی کو بخوبی جاننے والا ہے اور علماء کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ جب کوئی عورت اسلام قبول کر لے اور اس کا خاوند اسلام قبول کرنے سے انکار کر دے اور ادھر عورت کی عدت ختم ہو چکی ہو تو اب اگر مرد مسلمان ہو بھی جاتا ہے تو ان دونوں کو نکاح جدید کرنا پڑے گا“ اس کے سوا ان کے لئے کوئی راستہ نہیں۔ اس کے ساتھ ہی بات کلیہ واضح ہو گئی کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ قول ”کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو نکاح اول کے ساتھ ہی ابو العاص رضی اللہ عنہ پر لوٹایا“ اگر صحیح ہو تو اس سے مراد نکاح اول کے وقت جتنا حق مہر مقرر ہوا تھا وہ مراد ہے اور ہمارے نزدیک حضرت عمر و ابن شعیب والی حدیث صحیح ہے اور بخاری شریف میں حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا: اگر نصرانی عورت اپنے خاوند سے تموزا وقت بھی پہلے اسلام لے آئے تو وہ (عورت نصرانیہ) اس مرد پر حرام ہو جائے گی۔ حضرت ابن عباس کا یہ قول اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ میاں بیوی کے درمیان فرقت اسلام لانے کے ساتھ ہی واقع ہو جاتی ہے، تو اب یہی ابن عباس اس روایت کی کیسے مخالفت کر سکتے ہیں جو اس کے خلاف انہوں نے سیدہ زینب رضی اللہ عنہا کے نکاح کے بارے میں حضور ﷺ سے روایت کی؟ امام ابو حنیفہ اور آپ کے اصحاب نے حضرت عمر و ابن شعیب کی حدیث کو لیا ہے اور کہا کہ جب حربی میاں بیوی میں سے کوئی ایک مسلمان ہو جائے اور دار اسلام میں آجائے۔ دوسرا دار حرب میں ہی رہے تو ان دونوں کے درمیان اختلاف دارین کی وجہ سے فرقت ہو جائے گی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”کہ جہاں عورتوں کو کفار کی طرف نہ لوٹاؤ“۔ اگر زوجیت باقی رہتی جیسا کہ امام

شافعی کہتے ہیں، تو پھر کافر خاندان ہی اس کا زیادہ مستحق تھا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”مہاجر عورتیں اپنے کافر زوج کے لئے حلال نہیں ہیں“ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”جو ان کفار مردوں نے اپنی بیویوں پر خرچ کیا وہ ان کو دے دو یعنی ان کا حق مہر واپس کر دو۔ اگر زوجیت باقی ہوئی تو مسلمان اس مہاجرہ مؤمنہ کا مستحق نہ ہوتا اور نہ ہی اس کا بدلہ ادا کرتا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”تم مسلمانوں پر گناہ نہیں کہ وہ ان مہاجر یا قیدی عورتوں سے نکاح کریں۔“ اگر پہلا نکاح باقی ہوتا تو ان عورتوں کے لئے نیا نکاح کرنا جائز نہ ہوتا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”کافروں کی عظمت کی وجہ سے تم نکاح سے نہ روکو“ یعنی اللہ تعالیٰ نے ہمیں منع فرمایا کہ تم ان کے حربی کافروں کی وجہ سے نکاح سے رکھو۔ (جو برہنہ صحیح ج ۲ ص ۱۸۹)

قارئین کرام! علامہ ترکمانی رحمۃ اللہ علیہ نے عمرو بن شعیب والی حدیث کی اس اصول کے ساتھ توثیق کی کہ جب عورت کی عدت ختم ہو جائے اور زوج اسلام لانے سے منکر ہو تو نکاح باقی نہیں رہتا۔ حضرت ابن عباس کی روایت کی بھی یہی تاویل ہو سکتی ہے کہ نکاح جدید کے ساتھ پہلے تم مہر کی مشل پر واپس کیا گیا۔ عمرو ابن شعیب کی روایت کے حق میں قرآن کریم کی آیت پیش فرمائی: ”وہ جب مہاجر عورتیں تمہارے پاس آجائیں، تو انہیں کفار کی طرف واپس مت لوٹاؤ۔“ جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ یہ عورتیں ان خاندانوں کی بیویاں نہیں رہیں پھر ایک آیت میں اس کی صراحت فرمادی: ”یہ عورتیں اب کفار کے لئے حلال نہیں ہیں۔“ اس کا مطلب یہ ہے کہ اب یہ عورتیں مسلمانوں کے لئے حلال ہو گئیں۔ تیسری آیت میں یہاں تک فرمایا کہ ”ان مہاجر عورتوں کے خاندانوں نے حق تبرکے طور پر جو ان پر خرچ کیا، تم ان کا خرچہ واپس کر دو۔“ اگر زوجیت باقی رہتی، تو ان کے خاندانوں کو خرچہ ادا کرنے کا کوئی معنی نہیں بنتا اور پھر ارشاد باری تعالیٰ ہے: کہ اے مسلمانو! تمہارے دل میں یہ خیال نہ آنے پائے، کہ جب ان کے خاندان دار الحرب میں موجود ہیں۔ انہوں نے انہیں طلاقیں نہیں دیں، تو یہ ہم مسلمانوں کے لئے کیسے حلال ہو گئیں؟ اللہ تعالیٰ کا یہ کلام بھی واضح طور پر یہ کہہ رہا ہے کہ ان مہاجر عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے اور تم پر حلال کرنے کا جو حکم ہم نے دیا ہے خواہ تمہارے ذہنوں میں اس کے متعلق کچھ وہم موجود ہو، تب بھی تمہیں ہمارا حکم تسلیم کرنا چاہیے۔

مختصر یہ کہ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا مسلک نفل و عقل کے بالکل مطابق ہے کہ اگر میاں بیوی کے درمیان اختلاف دارین ہو جائے اور ان میں سے کوئی ایک مسلمان ہو جائے تو ان کے درمیان تفریق کر دی جائے گی۔ قرآن کریم کی پانچ عدد آیات اور احادیث و آثار اس مسلک کی پشت پر ہیں۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۶۵- بَابُ اِنْقِصَاءِ الْحَيْضِ

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے عروہ بن زبیر سے بتایا کہ ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے بیان فرمایا کہ (میری بیٹی) حصصہ بنت عبد الرحمن بن ابی بکر صدیق جب تیسرے حیض میں داخل ہوئیں تو وہ عدت سے اٹھ گئیں۔ میں نے اس بات کا ذکر ان کی ہمشیرہ عروہ بنت عبد الرحمن سے کیا۔ وہ بولی کہ عروہ نے سچ کہا ہے۔ لوگوں نے اس بارے میں حضرت عائشہ سے اختلاف کیا۔ وہ کہہ رہے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے عدت ”تین قروء“ مقرر فرمائی ہے۔ ہائی صاحبہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: تم سچ کہتے ہو لیکن ”قروء“ سے مراد کیا ہے؟ کیا تم جانتے ہو؟ ”قروء“

۵۹۰- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ بِنْتِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ اِنْتَقَلَتْ حَقِصَةُ بِنْتُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ حِينَ دَخَلَتْ فِي الدَّمِ مِنَ الْحَيْضَةِ التَّالِيَةِ لِقَدْ كَرِهْتُ ذَلِكَ لِعَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ فَقَالَتْ صَدَقَ عُرْوَةُ وَقَدْ جَادَلَهَا فِيهِ نَاسٌ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ فَقَالَتْ صَدَقْتُمْ وَتَدْرُونَ مَا الْأَقْرَاءُ إِذَا الْأَقْرَاءُ الْأَعْلَاءُ.

کا معنی طہر ہے۔

ہمیں امام مالک نے خردی کہ ہمیں ابن شہاب نے ابو بکر بن عبد الرحمن بن حارث بن ہشام سے بتایا کہ وہ بھی اسی کی مثل کہا کرتے تھے۔

ہمیں امام مالک نے خردی کہ ہمیں نافع اور زید بن اسلم نے سلیمان بن یسار سے بتایا کہ ایک شامی مرد جسے احوص کہا جاتا تھا۔ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی پھر اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کے مرنے کے وقت اس کی بیوی کو تیسرا حیض آنا شروع ہو چکا تھا۔ اس عورت نے کہا کہ میں اس کی وراثت کی حقدار ہوں اور مرنے والے کے بیٹوں نے کہا تو وراثت نہیں رہی۔ یہ جھگڑا وہ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس لے گئے۔ امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس کے متعلق فضالہ بن عبید سے پوچھا اور دوسرے بہت سے شامی لوگوں سے بھی پوچھا لیکن ان میں سے کسی کو اس کا عالم نہ پایا تو امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے پھر حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی طرف لکھا کہ اس کا حل بتاؤ۔ انہوں نے جواباً لکھا کہ مذکورہ عورت جب تیسرے حیض میں داخل ہو چکی ہے تو وہ وارث نہیں رہی اور نہ ہی مرد اس کا وارث رہا۔ عورت اس سے اور وہ عورت سے بالکل الگ الگ ہو گئے۔

امام مالک نے ہمیں خردی کہ ہمیں جناب نافع مولیٰ ابن عمر نے اسی کی مثل بتایا۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک عورت کی عدت تیسرا حیض پورا ہو کر اس سے بذریعہ غسل پاک ہونے پر ہے۔

امام ابوحنیفہ نے ہمیں حماد سے خردی وہ ابراہیم نخعی سے بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو ایک طلاق دی جس کے بعد رجوع کرنے کا وہ مالک تھا پھر طلاق رجعی دے کر اس نے اپنی بیوی کو اس کے حال پر چھوڑ دیا حتیٰ کہ اس کے تیسرے حیض کا خون آ کر ختم ہو گیا۔ وہ غسل کرنے کے لئے غسل خانہ میں گئی اور پانی کا برتن اپنے نزدیک کیا یہ تھا کہ اس کا خاندان گیا اور کہنے لگا: میں نے تم سے رجوع کر لیا ہے۔ اس عورت نے اس مسئلہ کے بارے میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے پوچھا۔ آپ کے پاس اس

۵۹۱ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ أَبِي بَكْرٍ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامٍ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ مِثْلَ ذَلِكَ.

۵۹۲ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ وَزَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَّارٍ أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الشَّامِ يَقُولُ لَهُ الْأَحْوَصُ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ ثُمَّ مَاتَ حِينَ دَخَلَتْ فِي الدَّمِ مِنَ الْحَيْضَةِ الثَّلَاثَةِ فَقَالَتْ أَنَا وَارِثَتُهُ وَقَالَ بِنُوَّةٌ لَا تَرْتَبِئُهَا فَاحْتَصِمُوا إِلَى مَعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ فَسَأَلَ مَعَاوِيَةَ فَضَالَهُ بْنُ عَبِيدٍ وَنَاسٌ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ فَلَمْ يَجِدْ عِنْدَهُمْ عِلْمًا فِيهِ فَكَتَبَ إِلَى زَيْدِ بْنِ أَبِي رَبِيعٍ فَكَتَبَ إِلَيْهِ زَيْدُ بْنُ أَبِي رَبِيعٍ إِذَا دَخَلَتْ فِي الدَّمِ مِنَ الْحَيْضَةِ الثَّلَاثَةِ فَإِنَّهَا لَا تَرْتَبِئُهَا وَقَدْ بَرَأَتْ مِنْهُ وَبَرِئَ مِنْهَا.

۵۹۳ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ مَوْلَى ابْنِ عُمَرَ مِثْلَ ذَلِكَ.

قَالَ مُحَمَّدٌ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِذَا غَسَلَتْ مِنْهَا الدَّمِ مِنَ الْحَيْضَةِ الثَّلَاثَةِ إِذَا غَسَلَتْ مِنْهَا. أَخْبَرَنَا أَبُو حَبِيبَةَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ زَيْدِ أَبِيهِمْ أَنَّ رَجُلًا طَلَّقَ امْرَأَتَهُ تَطْلِيقًا يَمْلِكُ الرَّجْعَةَ ثُمَّ تَرَكَهَا حَتَّى انْقَطَعَ دَمُهَا مِنَ الْحَيْضَةِ الثَّلَاثَةِ وَدَخَلَتْ مَغْسَلَهَا وَأَذْنَتْ مَاءَهَا فَأَتَاهَا فَقَالَ لَهَا قَدْ رَأَيْتُكَ فَسَأَلَتْ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ عَنْ ذَلِكَ وَعِنْدَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ فَقَالَ عُمَرُ قُلْ فِيهَا بَرَأَتُكَ فَقَالَ أَرَأَيْتَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَحَقُّ بِرَجْعَتِهَا مَالِكٌ تَغْسِلُ مِنْ حَبِطَتِهَا الثَّلَاثَةَ فَقَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَأَنَا أَرَى

وقت حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما بھی تشریف فرما تھے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے پوچھا کہ اس مسئلہ میں اپنی رائے کا اظہار فرمائیں۔ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے کہا: اے امیر المؤمنین! مرد کو اس عورت سے رجوع کرنے کا حق ہے، جب تک وہ تیسرے حیض سے فارغ ہو کر غسل نہ کر لے۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: میری بھی یہی رائے ہے پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اے ابن مسعود! تم علم سے بھرا ہوا مکان ہو۔

ذَلِكَ ثُمَّ قَالَ عُمَرُ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ كَيْفَ مِلِّيَ عِلْمًا.

ہمیں سفیان بن عیینہ نے ابن شہاب سے اور وہ سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں۔ فرمایا: کہ حضرت علی الرضی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے: کہ مرد اس وقت تک عورت سے رجوع کا حق رکھتا ہے جب تک تیسرے حیض سے عورت غسل نہیں کر لیتی۔

٥٩٤ - أَخْبَرَنَا سَفْيَانُ بْنُ عَيِّنَةَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ قَالَ قَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ هُوَ أَحَقُّ بِهَا حَتَّى تَغْتَسِلَ مِنْ حَيْضَتِهَا الثَّلَاثَةَ.

ہمیں عیسیٰ بن ابی عیسیٰ نے خبر دی وہ جناب شعبی سے بیان کرتے ہیں اور وہ حضور ﷺ کے تیرہ صحابہ کرام سے بیان کرتے ہیں کہ یہ سب کے سب حضرات یہی فرماتے ہیں: کہ مرد اپنی بیوی سے رجوع کرنے کا اس وقت تک حق رکھتا ہے جب تک وہ تیسرے حیض سے فارغ ہو کر غسل نہ کر لے۔ عیسیٰ راوی کہتے ہیں کہ میں نے حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے سنا فرماتے تھے: کہ مرد اپنی بیوی سے رجوع کرنے کا حق رکھتا ہے یہاں تک کہ وہ تیسرے حیض سے غسل کرے۔

٥٩٥ - أَخْبَرَنَا عِيْسَى بْنُ أَبِي عِيْسَى الْخِطَاطُ الْمَدِينِيُّ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ ثَلَاثَةِ عَشْرٍ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ كَلِمَةً قَالُوا الرَّجُلُ أَحَقُّ بِأَمْرَاتِهِ حَتَّى تَغْتَسِلَ مِنْ حَيْضَتِهَا الثَّلَاثَةَ قَالَ عِيْسَى وَسَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيْبِ يَقُولُ الرَّجُلُ أَحَقُّ بِأَمْرَاتِهِ حَتَّى تَغْتَسِلَ مِنْ حَيْضَتِهَا الثَّلَاثَةَ.

امام محمد فرماتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہما اور ہمارے عام فقہاء کرام کا یہی قول ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهِدَا أَخَذُوهُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَاقِلُونَ فَقَهَانَا رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ.

عورت کی عدت "تین قروہ" ہے۔ لفظ قروہ سے مراد حیض ہے یا طہر؟ اس میں اختلاف ہے۔ موطا کی روایات سے آپ بخوبی اس اختلاف کو جان چکے ہوں گے۔ کرام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہما اس سے مراد طہر لیتی ہیں اور طلاق کا سنت طریقہ جب یہ قرار پایا کہ ایسے طہر میں طلاق دی جائے جس میں وہی نہ کی ہو تو سنت طریقہ کے مطابق اگر کسی نے طہر میں طلاق دی تو مائے صاحبہ رضی اللہ عنہما فرماتی ہیں کہ اس عورت کو تین قروہ یعنی طہر عدت گزارنے ہیں۔ ایک طہر وہ جس میں طلاق ہوئی اور دو اور طہر گزارنے پر عدت پوری ہو جائے گی لہذا تیسرے طہر کے اختتام پر جو حیض آئے گا وہ طلاق کے بعد اگر چہ تیسرا حیض ہے لیکن اس سے قبل تین طہر مکمل ہو چکے ہیں اس لئے اب تیسرے حیض میں مرد اس عورت سے رجوع کر سکتا ہے۔ آپ اس مسئلہ میں یہی فتویٰ دیا کرتی تھیں لیکن اس کے خلاف کثیر صحابہ کرام "قروہ" سے مراد حیض لیتے ہیں جس کی بنا پر تیسرے حیض کے دوران مرد کے لئے رجوع

کرنے کا حق باقی ہے۔ یہی مسلک امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور فقہائے احناف کا ہے۔ اس پر کتب احادیث میں بہت شواہد موجود ہیں۔ ہم صرف ایک دو حوالہ جات پر اکتفا کریں گے۔

”اقراء“ میں علماء نے اختلاف کیا جو مطلقہ کو بطور عدت گزارنے واجب ہیں۔ ضحاک، اوزاعی، ثوری، نخعی، سعید بن مسیب، علقمہ، اسود، مجاہد، عطاء، طاؤس، سعید بن جبیر، بکرہ، محمد ابن سیرین، حسن، قتادہ، شععی، ربیع، مقاتل ابن حبان، سدی، مکحول اور عطاء خراسانی فرماتے ہیں: کہ اقراء سے مراد حیض ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا ہے اور امام احمد سے صحیح ترین روایت بھی یہی ہے اور اسحاق کا مذہب بھی یہی ہے اور اسی طرح حضرت ابوبکر صدیق، عمر، عثمان، علی المرتضیٰ، ابودرداء، عبادہ بن صامت، انس بن مالک، ابن مسعود، ابن عباس، معاذ، ابی بن کعب اور حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔

واختلف العلماء فی الاقراء التي تجب علی المرأة اذا طلقت فقال الضحاک والاوزاعی والثوری والنخعی وسعيد بن المسيب والعلقمة والاسود ومجاهد وعطاء وطاؤوس وسعيد ابن جبیر وعكرمة ومحمد بن سيرين والحسن والقتادة وشعبي والربيع والمقاتل ابن حبان والسدي ومكحول وعطاء الخراساني الاقراء الحيض وبه قال ابو حنيفة رحمة الله عليه واصحابه واحمد في اصح الروايتين واسحاق وهكذا روى عن ابى بكر الصديق وعمر وعثمان وعلي وابى درداء وعبادة بن الصامت وانس ابن مالك وابن مسعود وابن عباس ومعاذ وابى بن كعب وابى موسى اشعري رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔ (عمدة القاری شرح البخاری ج ۲۰ ص ۳۰۶ کتاب العدة باب والمطلقات ترجمین)

پہلے گروہ (جو قروہ سے مراد حیض لیتے ہیں) کہتا ہے کہ مطلقہ کے لئے آگے شادی کرنا اس وقت تک حلال نہیں یہاں تک کہ وہ تیسرے حیض سے غسل نہ کر لے۔ کہا گیا ہے کہ لفظ قروہ کا حقیقی معنی حیض اور طہر مجازی معنی ہے۔

وقال الطائفة الاولى المطلقة لا تحل للزوج حتى تغتسل من الحيضة الثالثة. وقيل حقيقة في الحيض مجاز بالطهر.

(عمدة القاری شرح البخاری ج ۲۰ ص ۳۰۶)
بات واضح ہوگئی کہ کثیر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجماعاً (جن کے اسماء گرامی اور پسر ذکر ہو چکے) لفظ قروہ کا معنی حیض کرتے ہیں اور اسی پر فتویٰ دیتے رہے لہذا جب تک تیسرا حیض آکر ختم نہ ہو جائے اس وقت تک عدت باقی رہتی ہے۔ اس کی بحث مطلق ثلاثہ میں ہم بیان کر چکے ہیں۔ قروہ سے مراد حیض ہے اس پر بہت سے آثار شواہد ہیں۔ جن میں صراحتاً مذکور ہے کہ تیسرے حیض کے مکمل ہونے کے بعد جب تک عورت پڑے نہ پہن لے اس کی عدت ختم نہیں ہوتی۔

تیسرے حیض کے گزرنے کے بعد کپڑے پہننے سے پہلے رجوع کرنے پر موصیٰ دروایات

عن عمرو عبد الله قال هو احق بها.
حضرت عمر اور عبد اللہ رضی اللہ عنہما دونوں فرماتے ہیں کہ (تیسرے حیض کے گزرنے تک) مرد اس عورت سے رجوع کرنے کا حق رکھتا ہے۔

عن ابراهيم عن علقمة عن عمر و عبد الله قال هو احق بها حتى تغتسل من الحيضة الثالثة.
جناب ابراہیم علقمہ سے وہ عمر اور عبد اللہ سے بیان فرماتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: کہ مرد اس وقت تک عورت سے رجوع

کرنے کا حق رکھتا ہے جب تک وہ تیسرے حیض کا غسل نہیں کر لیتی۔

جناب کمول بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابو بکر، حضرت عمر، حضرت علی، حضرت عبد اللہ بن مسعود، حضرت ابو درداء، حضرت عبادہ بن صامت اور حضرت عبد اللہ بن قیس اشعری رضی اللہ عنہم فرماتے ہیں: کہ جس مرد نے اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دے دیں وہ اس سے رجوع کرنے کا حق رکھتا ہے جب تک وہ تیسرے حیض سے غسل نہیں کر لیتی عدت کے دوران وہ مرد کی وارث اور مرد اس کا وارث ہوگا۔

جناب زہری حضرت سعید بن مسیب سے اور وہ علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں فرمایا: مرد رجوع کرنے کا حق رکھتا ہے جب تک عورت تیسرے حیض کا غسل نہیں کر لیتی۔

حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مرد اپنی بیوی کے پاس ایسے وقت داخل ہوا کہ وہ تیسرے حیض کا غسل کر رہی تھی اس مرد نے اسے کہا کہ میں نے تجھ سے رجوع کر لیا ہے وہ بولی تو جھوٹ کہتا ہے تو جھوٹا ہے اور ادھر اپنے سر پر غسل کرنے کے لئے پانی ڈال رہی تھی، تو وہ مرد رجوع کرنے کا حق رکھتا ہے۔

جناب ضحاک بن مزاحم بیان کرتے ہیں کہ ایک عورت نے ایک نوجوان سے شادی کی۔ اس نوجوان نے بعد میں اسے ایک یا دو طلاقیں دے دیں وہ پھر اس کے پاس اس حالت میں آیا کہ وہ تیسرے حیض کا غسل کر رہی تھی۔ کہنے لگا اے فلاں عورت! میں نے تجھ سے رجوع کر لیا ہے وہ بولی! تو جھوٹا ہے۔ اب تجھے رجوع کرنے کا اختیار نہیں رہا۔ یہ دونوں اپنا مقدمہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس لے گئے۔ آپ کے پاس اس وقت حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما تشریف فرما تھے۔ حضرت عمر نے فرمایا: اے ابو عبد الرحمن! آپ اس بارے میں کیا کہتے ہیں؟ راوی بیان کرتا ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے اس عورت سے پوچھا: حلیفہ بنا کہ تو اس وقت غسل کے پانی کو جسم پر ڈال رہی تھی؟ کہنے لگی ابھی نہیں شروع ہوئی تھی۔ راوی بیان کرتا ہے کہ اس

عن مکحول ان ابا بکر وعمرو علیا وابن مسعود وابداء وعبادة ابن الصامت وعبد الله بن قيس الاشعري كانوا يقولون في الرجل يطلق امراته تطليقة او تطليقتين انه احق بها مالم تغتسل من حيضتها الثالثة يرثها وترثه مادامت في العدة.

عن زهري عن سعيد بن مسيب عن علي قال هو احق بها حتى تغتسل من الحيضة الثالثة.

عن سعيد بن المسيب قال لو ان رجلا دخل على امراته وهي تغتسل فقال قد راجعتك فقالت كذبت كذبت وصبت الماء على راسها كان احق بها.

عن ضحاک بن مزاحم ان امرأة تزوجت شابا فطلقها تطليقة او تطليقتين قال فاتاها وهي تغتسل من الحيضة الثالثة فقال يا فلانة اني قد راجعتك فقالت كذبت ليس ذالك عليك فارتفعوا الي السلطان عمر بن الخطاب وعنده عبد الله بن مسعود فقال عمر ماترى يا ابا عبد الرحمن قال فقال انشدك بالله اهل كنت لطمت بالماء قالت ما فعلت قال فقال خذ بيدها.

(معنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۹۳ باب من قال الحق برحبعها الم تغتسل من حیضہ الثالث مطبوعہ دارۃ القرآن کراچی)

کے بعد حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے اس مرد کو فرمایا:
اس کا ہاتھ پکڑو اور لے جاؤ (یہ تمہاری بیوی ہے)۔

ان تمام روایات سے ثابت ہوا کہ لفظ قروء سے مراد حیض ہے اور عورت کی عدت تیسرے حیض کے ختم ہونے کے بعد غسل کر کے کپڑے سینٹے تک باقی رہتی ہے۔ اس سے قبل اگر کسی نے رجوع کر لیا تو جائز ہے۔ ایک بات اس موقع پر ذکر کر دینا ضروری سمجھتے ہیں۔ وہ یہ کہ احناف نے اس میں تفصیل بیان کی ہے کہ حیض کی اکثر مدت جب ہمارے نزدیک دس دن ہے اور کم از کم تین دن مقرر ہے تو ایک عورت کو صورت مذکورہ میں تیسرا حیض دس دن مکمل آکر بند ہوا تو احناف کے نزدیک حیض کے انقطاع کے ساتھ ہی عدت ختم ہو جائے گی۔ یہاں غسل کر کے کپڑے پہننا عدت میں شمار نہ ہوگا لہذا انقطاع حیض سے چند لمحے قبل رجوع درست ہوگا۔ مکمل انقطاع کے بعد رجوع نہیں ہو سکتا۔ خواہ اس نے غسل کیا یا نہ کیا ہاں اگر دس دن سے کم اور تین دن سے زائد حیض آیا تو اس صورت میں غسل کرنے اور کپڑے پہننے تک رجوع کا حق رہتا ہے۔ اسی بات کو صاحب احکام القرآن نے بیان فرمایا:

اگر حیض دس دن سے کم آکر ختم ہو گیا۔ اس کے بعد اگر عورت غسل کر لیتی ہے یا غسل کئے بغیر ایک نماز کا وقت گزر گیا تو اس عورت پر نماز فرض ہو جاتی ہے لہذا جب نماز فرض ہو گئی تو معلوم ہوا کہ عدت ختم ہو گئی اور اگر تیسرا حیض پورے دس دن آکر ختم ہوا تو غسل سے قبل رجوع کرنے کا حق ختم ہو جاتا ہے کیونکہ اس صورت میں حیض کے پھر سے شروع ہونے کا امکان نہیں۔ اگر دس دن سے قبل حیض ختم ہوا تو اس کے دوبارہ شروع ہونے کے امکان کو رد نہیں کیا جاسکتا اس لئے غسل یا نماز کا وقت گزرنے سے پہلے رجوع کا حق باقی رہتا ہے۔ (احکام القرآن للجصاص ج ۱ ص ۳۵۰، باب بیان معنی الحيض ومقداره، زیر آیت یسلونک عن المحيض)

اسی قاعدہ کی بنا پر احناف کا کہنا ہے کہ جب تیسرا حیض دس دن نہ آیا تو اگرچہ خون بند ہو گیا اور عورت غسل میں مشغول بھی ہو گئی تب بھی مرد کو اس سے رجوع کا حق رہتا ہے۔ ہاں اگر تیسرا حیض دس دن آکر بند ہو گیا تو بندش کے ساتھ ہی رجوع کا اختیار بھی ہاتھ سے نکل گیا۔

حضرت عبداللہ (بن مسعود) رضی اللہ عنہما بیان کرتے ہیں کہ وہ حضرت عمر ابن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ ایک مرد اور اس کی بیوی آئے مرد کہنے لگا: میں نے اپنی اس بیوی کو طلاق دی تھی پھر میں نے رجوع کر لیا، عورت کہنے لگی اگر آپ مجھے اجازت دیں تو میں واقعہ جیسے ہوا بیان کر دوں؟ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: تم بیان کر دو کہنے لگی: اس مرد نے مجھے طلاق دی پھر چھوڑے رکھا یہاں تک کہ جب تیسرا حیض مکمل ہوا اور خون آنا بند ہو گیا اور میں نے غسل کے لئے پانی کا برتن رکھا اور نہانے کے لئے کپڑے اتار کر رکھ دیئے تو اس نے دروازہ کھٹکھٹایا اور کہنے لگا: میں نے تجھ سے رجوع کر لیا ہے۔ یہ سن کر میں نے غسل کرنے کا ارادہ ترک کر دیا اور کپڑے پہن لئے (آپ کے پاس آ گئی) یہ سن کر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے حضرت ابن مسعود کو کہا: اے ابن ام مہدی! اس مسئلہ کے بارے میں تمہاری

عن عبد الله انه كان عند عمر ابن الخطاب فساءه رجل وامرأته فقال امرأتي طلقته ثم رجعتها فقالت المرأة امان لم يحملني الذي كان منك احدث الامر علي وجهه فقال عمر حدثنيني فقالت طلقني ثم تركني حتى اذا كان في اخر ثلث حيض وانقطع عني الدم ووضعت غسلي ونزعت ثيابي ففرع الباب وقال قد رجعتك فتركت غسلي ولبست ثيابي فقال عم ما تقول فيها يابن ام مبعدي فقلت اراه احق بها مادون ان تحل لها الصلوة فقال عمر نعم ماريات وانا اري ذالك رواه الطبراني ورجاله رجال صحيح.

(مجمع الزوائد ج ۴ ص ۳۳ مطبوعہ بیروت)

کیا رائے ہے؟ میں نے کہا کہ میری رائے یہ ہے کہ یہ مرد رجوع کا حق رکھتا ہے اس وقت تک جب تک اس عورت کے لئے نماز ادا کرنا جائز نہیں ہو جاتا۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس پر فرمایا: ہاں جو تمہاری رائے ہے میری بھی وہی رائے ہے۔ اس روایت کو طبرانی نے روایت کیا ہے اور اس کے رجال صحیح روایت کے رجال ہیں۔

نوٹ: مذکورہ حوالہ جات اگر یکجا جمع دیکھنے ہوں تو ”بیہقی شریف“ ج ۷ ص ۴۱۷-۴۱۸ پر دیکھے جاسکتے ہیں۔

خلاصہ کلام یہ کہ لفظ قروہ سے مراد حیض ہے اور عدت کا شمار حیض سے ہوگا طہر سے نہیں اور عورت کا جب تک تیسرا حیض نہ گزرنے پائے اور وہ غسل سے فارغ نہ ہوئے مرد کو رجوع کرنے کا حق ہے۔ یہی احناف کا مسلک ہے جس کی تائید و توثیق متعدد روایات سے ہوتی ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

مرد اپنی بیوی کو طلاق رجعی دے پھر اس عورت کو ایک یا دو حیض آکر مزید حیض آنا بند ہو جائے اس کا بیان

۲۶۶- بَابُ الْمَرْأَةِ يُطَلِّقُهَا زَوْجُهَا طَلَاً فَإِذَا يَمْلِكُ الرَّجْعَةَ فَتَحِيضُ حَيْضَةً أَوْ حِيضَتَيْنِ ثُمَّ تَرْتَفِعُ حَيْضَتَهَا.

ہمیں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے بتایا کہ ہمیں یحییٰ بن سعید نے محمد بن اسحاق ابن حبان سے بتایا کہ ان کے دادا کے پاس دو بیویاں تھیں۔ ایک کا تعلق ہاشمی خاندان سے تھا اور دوسری کا انصار سے اس نے انصاری بیوی کو طلاق دے دی وہ اس وقت دودھ پلاتی تھی اور اسے حیض نہیں آتا تھا کیونکہ وہ دودھ پلاتی تھی۔ اس کا یونہی ایک سال گزر گیا پھر اس کا خاوند حبان فوت ہو گیا جبکہ اسے سال پورا ہونے کو تھا یا پورا ہو چکا تھا اور اسے ابھی تک حیض نہیں آیا تھا۔ وہ کہنے لگی کہ میں اس کی وارث ہوں، جب تک مجھے حیض نہیں آتا تو یہ مقدمہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس لے گئے۔ آپ نے اس عورت کے لئے وراثت کا فیصلہ فرمایا۔ اس فیصلہ پر دوسری بیوی ہاشمیہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو ملامت کی۔ آپ نے اسے فرمایا: کہ یہ عمل (فیصلہ) تمہارے چچا زاد بھائی کا ہے۔ آپ نے ہماری طرف اشارہ فرمایا اور چچا زاد بھائی سے مراد حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ تھے۔

۵۹۶- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى بْنِ حَبَّانٍ أَنَّهُ كَانَ عِنْدَ جَدِّهِ أَمْرًا تَانِ هَاشِمِيَّةٌ وَأَنْصَارِيَّةٌ فَطَلَّقَ الْأَنْصَارِيَّةَ وَهِيَ تُرَضِعُ وَكَانَتْ لَا تَحِيضُ وَهِيَ تُرَضِعُ فَمَرَّهَا قَرِيبٌ مِنْ سَنَةٍ ثُمَّ هَلَكَ زَوْجُهَا حَبَّانٌ عِنْدَ رَأْسِ السَّنَةِ أَوْ قَرِيبٍ مِنْ ذَلِكَ وَلَمْ تَحِيضْ فَقَالَتْ أَنَا أَرْتُهُ مَا لَمْ أَحْضُ فَأَحْتَضَمُوا إِلَيَّ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَقَضَى لَهَا بِالْمِيرَاثِ فَلَامَتِ الْهَاشِمِيَّةَ عُثْمَانٌ فَقَالَ هَذَا عَمَلُ ابْنِ عَتِكَ وَهُوَ أَشَارٌ عَلَيَّا بِذَلِكَ يَعْنِي عَلِيٌّ ذِينَ أَبِي طَالِبٍ كَرَّاهَ اللَّهُ وَجْهَهُ.

ہمیں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے خبر دی کہ ہمیں یزید بن عبد اللہ بن قسیط نے اور یحییٰ بن سعید نے حضرت سعید بن مسیب

۵۹۷- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا يَزِيدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قَسِيطٍ وَيَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّهُ

رضی اللہ عنہ سے خبر دی۔ آپ نے فرمایا: جس عورت کو طلاق ہو جائے پھر اسے ایک یا دو حیض آنے کے بعد سلسلہ حیض منقطع ہو جائے تو وہ عورت نو مہینے انتظار کرے۔ اگر اس دوران حمل ظاہر ہو گیا تو عدت وضع حمل ہوگی اور اگر نہ ظاہر ہوا تو نو ماہ کے بعد تین اور ماہ عدت کے گزار کر حلال ہو جائے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمیں امام ابو حنیفہ نے جناب حماد سے اور وہ ابراہیم نخعی سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت علقمہ بن قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنی بیوی کو ایک طلاق رجعی دی اس کا ایک یا دو حیض آنے کے بعد سلسلہ حیض منقطع ہو گیا حتیٰ کہ شمارہ (۱۸) ماہ گزر گئے پھر اس کا انتقال ہو گیا۔ حضرت علقمہ نے اس مسئلہ کے متعلق حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے پوچھا۔ آپ نے فرمایا: کہ اللہ تعالیٰ نے اس عورت کے ذریعہ تمہارا ترکہ روک رکھا ہے تم اسے کھاؤ۔

ہمیں عیسیٰ بن عیسیٰ خیاط نے جناب شعبی سے وہ علقمہ بن قیس سے اور وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے اس مسئلہ کے بارے میں پوچھا تو آپ نے اس عورت کی میراث کھانے کا حکم دیا۔

امام محمد کہتے ہیں کہ یہ عدت (ایک حیض یا دو حیض کے بعد شمارہ ماہ جیسا کہ ما قبل روایت میں مذکور ہے) نو ماہ اور ان کے بعد تین ماہ سے بھی زیادہ ہے (جو کہ اس باب کی دوسری روایت میں مذکور ہے) ہمارا اس پر عمل ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام میں عدت کی چار اقسام ہی بیان فرمائی ہیں۔ پانچویں کوئی قسم نہیں۔ حاملہ عورت کی عدت وضع حمل ہے اور نابالغ کی عدت تین ماہ اور وہ جو حیض آنے کے بعد حیض سے نا امید ہو چکی ہو۔ اس کی عدت بھی تین ماہ ہے اور حیض والی کی عدت تین حیض اور جو عدت تم نے ذکر کی وہ نہ تو حیض والی کی ہے اور نہ اس کے سوا کسی دوسری عورت کی ہے۔

قَالَ قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ أَيُّمَا امْرَأَةٍ طَلَّقَتْ فَحَاصَتْ حَيْضَةً أَوْ حَيْضَتَيْنِ ثُمَّ زَفِعَتْ حَيْضَتَهَا فَإِنَّهَا تَنْتَظِرُ تِسْعَةَ أَشْهُرٍ فَإِنْ اسْتَبَانَ بِهَا حَمْلٌ فَذَلِكَ وَإِلَّا اعْتَدَتْ بَعْدَ التَّسْعَةِ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ ثُمَّ حَلَّتْ.

۵۹۸ - قَالَ مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ عَنْ حَمَادٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ أَنَّ عُلُقَمَةَ بْنَ قَيْسٍ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ طَلَاً بِمِلْكِ الرَّجْعَةِ فَحَاصَتْ حَيْضَةً أَوْ حَيْضَتَيْنِ ثُمَّ أَرْتَفَعَ حَيْضُهَا عَنْهَا ثَمَانِيَةَ عَشَرَ شَهْرًا ثُمَّ مَاتَتْ فَسَأَلَ عُلُقَمَةُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ لَهُ رَأْسُ امْرَأَةٍ حَسَنَ اللَّهُ عَلَيْكَ مِيرَاثُهَا فَكَلِّهْ.

۵۹۹ - أَخْبَرَنَا عَيْسَى بْنُ عِيْسَى الْخِيَطِيُّ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ عُلُقَمَةَ بْنِ قَيْسٍ سَأَلَ ابْنَ عُمَرَ عَنْ ذَلِكَ فَأَمَرَهُ بِأَكْلِ مِيرَاثِهَا.

قَالَ مُحَمَّدٌ هَذَا أَكْثَرُ مِنْ تِسْعَةِ أَشْهُرٍ وَثَلَاثَةِ أَشْهُرٍ بَعْدَهَا فَبِهَذَا نَأْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَائِمَةِ مِنْ قَوْلِهَا لِأَنَّ الْعِدَّةَ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى أَرْبَعَةٍ أَوْ جُمْلَةٍ لِأَخْبَارِ لَهَا لِلْحَامِلِ حَتَّى تَضَعُ وَالَّتِي لَمْ تَبْلُغِ الْحَيْضَةَ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ وَالَّتِي قَدْ بَسِطَتْ مِنَ الْحَيْضِ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ وَالَّتِي تَحِيضُ ثَلَاثَ حَيْضٍ فَهَذَا الَّذِي ذَكَرْتُمْ لَيْسَ بَعْدَهُ الْحَائِضُ وَلَا غَيْرُهَا.

باب کی پہلی حدیث میں حضرت حبان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی دو بیویوں کا واقعہ ذکر کیا گیا۔ انہوں نے اپنی انصاریہ بیوی کو طلاق دی چونکہ وہ بچی کو دودھ پلاتی تھی اس لئے اسے ایک سال تک حیض نہ آیا۔ حبان نے رجوع نہ کیا اور سخت بیمار ہو کر زندگی سے نا امید ہو

گئے۔ انصاریہ بیوی کو مسئلہ معلوم تھا کہ مجھ جیسی عورت کی عدت تین حیض ہے کیونکہ نہ تو میں نابالغ ہوں کہ حیض نہ آتا ہو اور نہ ہی اتنی بوزہی ہوں کہ حیض آنا بالکل بند ہو گیا ہو اور ایسی حالت میں میاں بیوی میں سے کسی کا انتقال ہو جائے تو باقی رہنے والا مارنے والے کا وارث بنتا ہے لہذا میں اپنے خاندان کی بصورت وفات میراث لاؤں گی۔ ہاشمیہ عورت اور انصاریہ عدم اتفاق کی وجہ سے مقدمہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس لے گئیں۔ آپ نے انصاریہ کے حق میں فیصلہ فرمادیا جس پر ہاشمیہ کو رخ ہوا تو آپ نے فرمایا: کہ یہ فیصلہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا ہے۔ اس واقعہ کی تفصیل ”بیہقی“ میں مذکور ہے۔

حضرت عبداللہ بن ابی بکر بیان کرتے ہیں کہ ایک انصاری حبان بن منقذ نے حالت صحت میں اپنی بیوی کو طلاق دے دی وہ بچی کو دودھ پلاتی تھی اس کو سترہ (۱۷) ماہ تک حیض نہ آیا کیونکہ وہ دودھ پلاتی تھی طلاق دینے کے بعد حبان بیمار ہو گئے سات یا آٹھ ماہ گزرنے کے بعد انہیں بتایا گیا کہ تمہاری انصاریہ بیوی کہتی ہے کہ اگر حبان کا انتقال ہو گیا تو میں اس کی وارث بنوں گی۔ حبان نے یہ سن کر کہا کہ مجھے اٹھاؤ اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے پاس لے چلو۔ لوگوں نے اٹھایا اور حضرت عثمان کے پاس لے آئے۔ حبان نے یہاں اپنی بیوی کا مسئلہ پیش کیا۔ اس وقت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس حضرت علی المرتضیٰ اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہما تشریف فرما تھے۔ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے ان سے کہا کہ آپ کا اس مسئلہ میں کیا موقف ہے؟ ان دونوں نے فرمایا: کہ ہم تو اس کے لئے میراث کو لازم سمجھتے ہیں کیونکہ طلاق رجعی کی صورت میں عدت کے دوران ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں، جبکہ کوئی ایک فوت ہو جائے اور وہ عورت ان عورتوں میں سے نہیں ہے جو حیض سے ناامید ہو چکی ہوں اور نہ ہی ان عورتوں میں سے ہے جو ابھی حیض آنے کی عمر تک نہ پہنچی ہوں۔ وہ حیض کی عدت گزارے گی جب تک اسے تھوڑا بہت حیض آتا ہے۔ اس کے بعد جناب حبان اپنے گھر آگئے اور انصاریہ عورت سے اپنی بچی لے لی۔ جب دودھ پلانے کا معاملہ ختم ہو گیا تو اسے ایک حیض آیا پھر دوسرا حیض آیا پھر جناب حبان کا انتقال ہو گیا اور تیسرا حیض ان کے انتقال کے بعد آیا۔ اس انصاریہ عورت نے حبان کے انتقال کے بعد عدت وفات (چار ماہ دس دن) گزاری اور اس کی وارث بھی بنی۔ (بیہقی شریف ج ۷ ص ۳۱۹ باب عدۃ من جامعہ فیضا مطبوعہ حیدرآباد دکن)

موطا امام محمد کی اس باب کے تحت پہلی اور تیسری روایت کم و بیش الفاظ کے ساتھ ”بیہقی شریف“ ج ۷ ص ۳۱۹ باب عدۃ من جامعہ فیضا میں موجود ہیں۔ اس سے معلوم ہو کہ موطا کی احادیث کی تائید میں دیگر کتب احادیث میں بھی روایات موجود ہیں۔ ہاں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ والی روایت کی کچھ وضاحت ضروری ہے۔ آپ نے فرمایا: کہ اگر کسی عورت کو ایک یا دو حیض آنے کے بعد خون آنا بالکل بند ہو جائے تو اسے نو (۹) ماہ تک انتظار کرنا چاہیے۔ اس کے بعد تین مہینے اور عدت گزارے۔ اس کا پس منظر یوں ہے کہ جب ایک عورت کو ایک دو حیض آ کر خون بند ہو گیا تو ایسا تین صورتوں میں سے ایک سے ہو گا یا تو حاملہ ہونے کی وجہ یا پھر خون حیض سے بالکل ناامید ہونے کی وجہ سے ایسا ہوا۔ پہلی صورت میں اگر حمل ظاہر ہو جائے تو پھر بالاتفاق اس کی عدت وضع حمل ہوگی اور اگر حمل ظاہر نہ ہوا، بلکہ پتہ چلا کہ یہ ناامیدی کی وجہ سے ہے تو اب مزید تین ماہ عدت گزارنے پڑیں گے۔ یہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول ہے اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما ان تین ماہ کا قول نہیں کرتے۔ وہ فرماتے ہیں: جب عورت حیض سے ناامید ثابت ہو جائے تو اس کی عدت مہینوں سے ہوتی ہے اور تین ماہ اس کے پورے ہو چکے ہیں اس لئے ترجیح حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما کے قول کو ہوگی اور اگر ایک دو حیض آنے کے بعد نہ حمل ظاہر ہوا، نہ ہی وہ عورت ناامید ہے بلکہ کسی عارضہ کی بنا پر حیض آنے میں دیر ہو گئی جیسا کہ علقمہ بن قیس کی بیوی کو بچہ دودھ پلانے کے اٹھارہ ماہ تک حیض نہ آیا پھر اس کا انتقال ہو گیا تو حضرت عبداللہ بن مسعود نے علقمہ کو اس کا وارث قرار دیا کیونکہ ابھی اس کی عدت ختم نہیں ہوئی تھی۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ اٹھارہ ماہ، تین ماہ اور نو ماہ سے زیادہ ہیں۔ یہ تو بارہ بنتے ہیں جن کا ذکر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا۔ حضرت علقمہ رضی اللہ عنہ کی بیوی کو

اٹھارہ ماہ حیض نہیں آیا۔ اس کے باوجود ان کی عدت ختم نہ ہونے کا فتویٰ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے دیا۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہمارا عمل حضرت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہما کے ارشاد پر ہے اور یہی امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے دیگر فقہائے کرام رحمہم اللہ اجمعین کا ہے۔

قرآن کریم میں چار عدتوں کا ذکر ہے۔

(۱) حاملہ کی وضع حمل (۲) نابالغ کی تین ماہ (۳) حیض والی کی تین حیض (۴) نامید کی تین ماہ۔

ان چار کے علاوہ ایک اور قسم کا ذکر نہیں کیا گیا وہ یہ کہ عورت کا خاندان فوت ہو جائے اور وہ حاملہ نہ ہو تو اس کی عدت چار ماہ دس دن ہوتی ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۶۷۔ بَابُ عِدَّةِ الْمُسْتَحَاضَةِ

۶۰۰۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ أَنَّ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ قَالَ عِدَّةُ الْمُسْتَحَاضَةِ سَنَةٌ

مستحاضہ کی عدت کا بیان

ہمیں امام مالک نے جناب ابن شہاب سے خبر دی کہ حضرت سعید بن مسیب نے فرمایا: مستحاضہ کی عدت ایک سال ہے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارے ہاں جانی پہچانی بات یہ ہے کہ مستحاضہ کی عدت اس کے ان حیض پر ہوگی جو اسے گزرے ہوئے وقت میں آتے رہے۔ یونہی جناب ابراہیم نخعی وغیرہ فقہاء کرام نے فرمایا۔ ہمارا اسی پر عمل ہے اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا یہی قول ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ مستحاضہ ان دنوں کی نماز چھوٹی ہے جو اس کے حیض کے دن زمانہ گزشتہ میں ہوتے تھے کیونکہ وہ ان مذکورہ دنوں میں حیض والی شمار ہوگی۔ لہذا انہی دنوں کے حساب سے وہ عدت گزارے گی۔ جب اس حساب سے تین حیض گزر جائیں تو وہ بائسہ ہو جائے گی۔ یہ تین حیض خواہ ایک سال سے کم یا زیادہ عرصہ میں پورے ہوں۔

قَالَ مُحَمَّدٌ الْمَعْرُوفُ عِنْدَنَا أَنَّ عِدَّتَهَا عَلَى أَقْرَانِهَا النَّبِيُّ كَانَتْ تَجْلِسُ فِيمَا مَضَى وَكَذَلِكَ قَالَ إِبْرَاهِيمُ النَّخَعِيُّ وَغَيْرُهُ مِنَ الْفُقَهَاءِ وَبِهِ نَأْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا ثُمَّ أَخْبَرَنَا أَنَّهُ تَنَزَّكَتِ الصَّلَاةُ أَيَّامَ أَقْرَاءِهَا النَّبِيُّ كَانَتْ تَجْلِسُ لِأَنَّهَا فِيهِنَّ حَائِضٌ فَكَذَلِكَ تَعْتَدِيهِنَّ فَإِذَا مَضَتْ ثَلَاثَةٌ قُرُوعٍ مِنْهُنَّ بَانَ أَنَّ كَانَ ذَٰلِكَ أَقْلَ مِنْ سَنَةٍ أَوْ أَكْثَرَ

خون استحاضہ وہ ہے جو نسکی بیماری کی بنا پر عورت کو آئے۔ اس کا اخراج رحم سے متعلق نہیں اور یہ خون لگا تار آئے جس سے یہ معلوم نہ ہو سکے کہ یہ حیض کا خون ہے یا بیماری کی وجہ سے آیا ہے۔ ایسی عورت کی عدت اگرچہ حضرت سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ نے ایک سال بیان فرمائی لیکن یہ جمہور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے خلاف ہے۔ مستحاضہ کی عدت قول مشہور و معروف میں یوں ہے کہ استحاضہ کا لگا تار خون آنے سے قبل دیکھیں گے کہ اس عورت کو زمانہ گزشتہ میں کتنے دن حیض آتا تھا۔ مثلاً اسے آٹھ دن حیض آتا تھا اب اس کے بعد اس کی طہارت کے دن شمار کریں گے تو اس طرح جب تین مرتبہ حیض کے دن گزر جائیں تو اس کی عدت ختم ہو جائے گی۔ خواہ یہ مدت ایک سال سے کم ہو یا زیادہ ہو۔ اس طرح مستحاضہ کی عدت گزارنے کی تائید کتب احادیث میں موجود ہے۔

عَنْ عَطَاءٍ وَالْحَكَمِ وَالْحَسَنِ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ جَنَابُ عَطَاءٍ حَكَمٌ أَوْ حَسَنٌ فَرَمَاتُ هُنَّ: كَمَا مَسْتَحَاضَةٍ كِي عِدَّتِ قَالُوا تَعْتَدُ بِأَيَّامِ أَقْرَاءِهَا. اس کے حیض کے دن شمار کر کے ہوگی۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۱۵۸ باب ما قالوا فی الرجل یطلق)

ارأدوی مستحاضہ مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

عبد الرزاق عن الثوری قال تعدد المستحاضة
ایام اقراءها التي كانت تحيضها. (مصنف عبد الرزاق ج ۶
ص ۳۳۶ باب عدة المستحاضة مطبوعہ مکتبہ اسلامی بیروت)

خلاصہ یہ کہ مستحاضہ کی عدت تین حیض ہی ہوں گے اور ان کے شمار کرنے کا طریقہ یہ ہوگا کہ استحاضہ کے قبل اس کی عادت دیکھی
جائے گی کہ اسے کتنے دن حیض آتا تھا؟ اب اسی حساب سے تین مرتبہ مذکورہ دن گزر جائے پر مستحاضہ کی عدت ختم ہو جائے گی۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

دودھ پلانے کا بیان

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے بتایا کہ
حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرمایا کرتے تھے: کہ رضاعت
اسی کے لئے ثابت ہے جس نے بچپن میں کسی کا دودھ پیا ہو۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں عبد اللہ بن ابی بکر نے
عمرہ بنت عبد الرحمن سے خبر دی اور انہوں نے حضرت عائشہ صدیقہ
رضی اللہ عنہا سے بتایا کہ حضور ﷺ ایک مرتبہ ان کے ہاں
تشریف فرما تھے کہ انہوں نے (عائشہ صدیقہ) نے ایک شخص کو حضرت
حفصہ کے گھر داخل ہونے کی اجازت طلب کرتے ہوئے سنا۔
عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ
ﷺ ایہ شخص آپ کے درودلت میں داخل ہونے کی اجازت
طلب کر رہا ہے۔ آپ نے ارشاد فرمایا: کہ یہ آدمی حفصہ کا رضاعی
چچا ہے سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا: اگر میرا فلاں رضاعی
چچا آج زندہ ہوتا تو کیا اسے بھی میرے گھر آنے کی اجازت ہوتی؟
فرمایا: ہاں۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں عبد اللہ بن دینار نے
حضرت سلیمان بن یسار سے خبر دی وہ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے
خبر دیتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: دودھ پینے سے
وہ رشتے حرام ہو جاتے ہیں، جو ولادت سے حرام ہو جاتے ہیں۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں عبد الرحمن بن قاسم نے
اپنے والد سے اور وہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے خبر دیتے
ہیں کہ ان کے ہاں وہ شخص آیا جایا کرتے تھے جنہیں ان کی
بہنیں گان نے اور بھتیجیوں نے دودھ پلایا ہوتا اور جن کو ان کے

۲۶۸- بَابُ الرِّضَاعِ

۶۰۱- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ
عُمَرَ كَانَ يَقُولُ لَا رِضَاعَةَ إِلَّا لِمَنْ أَرْضَعَ فِي الصِّغْرِ.

۶۰۲- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ
عَنْ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ
اللَّهِ ﷺ كَانَ عِنْدَهَا وَإِنَّهَا سَمِعَتْ رَجُلًا
يَسْتَأْذِنُ فِي بَيْتِ حَفْصَةَ فَأَلَّتْ عَائِشَةُ فَقُلْتُ يَا
رَسُولَ اللَّهِ ﷺ هَذَا رَجُلٌ يَسْتَأْذِنُ فِي بَيْتِكَ
قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَرَأَيْتَ فَلَانًا لَعِمَ لِحَفْصَةَ مِنْ
الرِّضَاعَةِ فَأَلَّتْ عَائِشَةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَوْ كَانَ
عَمِي فَلَانًا لَرِنَ الرِّضَاعَةَ حَتَّى دَخَلَ عَلَيَّ قَالَتْ نَعَمْ.

۶۰۳- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ عَنْ
سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ
ﷺ قَالَ يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعَةِ مَا يَحْرُمُ مِنَ
الْوِلَادَةِ.

۶۰۴- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ
الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا كَانَ يَدْخُلُ عَلَيْهَا مَنْ
أَرْضَعَتْهُ أَخْوَاتِهَا وَبَنَاتُ أَخِيهَا وَلَا يَدْخُلُ عَلَيْهَا مَنْ
أَرْضَعَتْهُ نِسَاءُ إِخْوَتِهَا.

بھائیوں کی بیویوں (بھابیوں) نے دودھ پلایا ہوتا، وہ اندر نہیں آیا کرتے تھے۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب زہری نے عمرو بن شریب سے خبر دی وہ کہتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے پوچھا گیا کہ ایک شخص کی دو بیویاں ہوں ان میں سے ایک بیوی کسی لڑکے کو دودھ پلانے اور دوسری بیوی کسی لڑکی کو دودھ پلانے۔ پوچھا گیا کہ کیا یہ لڑکا اس لڑکی سے شادی کر سکتا ہے؟ فرمایا: نہیں کیونکہ دونوں کا باپ ایک ہے۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب ابراہیم بن عقبہ سے بتایا کہ انہوں نے حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ کو رضاعت کے متعلق پوچھا۔ آپ نے فرمایا: دو سال کے اندر اگرچہ ایک قطرہ بھی پیا گیا ہو وہ حرمت لے آئے گا اور جو دو سال کے بعد پیا گیا وہ خوراک ہے جو اس نے کھائی۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں ابراہیم بن عقبہ نے خبر دی کہ انہوں نے حضرت عروہ بن زبیر سے (رضاعت کے متعلق) سوال کیا تو انہوں نے بھی وہی جواب دیا جو حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا جواب تھا۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں ثور بن زید نے بتایا کہ حضرت ابن عباس کہا کرتے تھے: دو سال کے اندر اندر دودھ پینا اگرچہ ایک ہی مرتبہ چوسا گیا ہو وہ حرمت لے آئے گا۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب نافع مولیٰ عبد اللہ بن عمر نے خبر دی کہ مجھے سالم بن عبد اللہ نے بتایا کہ ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے انہیں (سالم بن عبد اللہ) اپنی بھینرہ ام کلثوم بنت ابی بکر کے پاس بھیجا۔ وہ بھی دودھ پیتے تھے۔ کہلا بھیجا کہ اس بچے کو دس مرتبہ دودھ پلاؤ تا کہ میرے ہاں اس کا آنا جانا ہو جائے۔ ام کلثوم بنت ابی بکر نے انہیں تین مرتبہ دودھ پلایا پھر وہ اسکی تیار ہوئیں کہ تین مرتبہ سے زیادہ دودھ نہ پلا سکیں تو میں اس وجہ سے سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے گھر نہیں جا سکتا تھا کہ سیدہ ام کلثوم نے مجھے دس مرتبہ دودھ پلانے کا موقع فراہم نہ فرمایا۔

۶۰۵ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنِي الزُّهْرِيُّ عَنْ عَمْرِو بْنِ الشَّرِيدِ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ سَأَلَ عَنْ رَجُلٍ كَانَتْ لَهُ امْرَأَتَانِ فَأَرْضَعَتْ أَحَدَهُمَا غَلَامًا وَالْأُخْرَى حَبَارِيَّةً فَسُئِلَ هَلْ يَتَزَوَّجُ الْغُلَامُ الْحَبَارِيَّةَ قَالَ لَا الْفَلَقَاحُ وَاحِدٌ.

۶۰۶ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ عَقْبَةَ أَنَّهُ سَأَلَ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيْبِ عَنِ الرِّضَاعَةِ فَقَالَ مَا كَانَ فِي الْحَوْلِيِّنَ وَلَوْ كَانَتْ قَطْرَةً وَاحِدَةً فَهِيَ تَحْرِمُ وَمَا كَانَ بَعْدَ الْحَوْلِيِّنَ فَإِنَّمَا هُوَ طَعَامٌ يَا كَلْبُ.

۶۰۷ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ عَقْبَةَ أَنَّهُ سَأَلَ عَنْ عُرْوَةَ ابْنِ الزُّبَيْرِ فَقَالَ لَهُ يَسْئَلُ مَا قَالَ سَعِيدُهُ بْنُ الْمُسَيْبِ.

۶۰۸ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا قُورَيْبُ بْنُ زَيْدٍ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ كَانَ يَقُولُ مَا كَانَ فِي الْحَوْلِيِّنَ وَإِنْ كَانَتْ مَصَّةً وَاحِدَةً فَهِيَ تَحْرِمُ.

۶۰۹ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ مَوْلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ سَالِمَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ أَخْبَرَهُ أَنَّ عَائِشَةَ أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَرْسَلَتْ بِهِ وَهُوَ يَرْضَعُ إِلَيْهَا أُمَّ كَلْثُومَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ فَقَالَتْ أَرْضِعِيهِ عَشْرَ رَضَعَاتٍ حَتَّى يَدْخُلَ عَلَيَّ فَأَرْضَعْتَنِي أَمْ كَلْثُومُ بِنْتُ أَبِي بَكْرٍ ثَلَاثَ رَضَعَاتٍ ثُمَّ مَرَّصَتْ فَلَمْ تُرَضِعْنِي عَشْرَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَلَمْ أَكُنْ أَنْ أَدْخُلَ عَلَيَّ عَائِشَةَ مِنْ أَجْلِ أَنَّ أُمَّ كَلْثُومَ لَمْ تَيْمَ لِي عَشْرَ رَضَعَاتٍ.

۶۱۰۔ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنْ صَفِيَّةَ بِنْتِ اَبِي عَبْدٍ اَنَّهَا اَخْبَرَتْهُ اَنَّ حَفْصَةَ ارْسَلَتْ بِعَاصِمِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ سَعْدٍ اِلَى فَاطِمَةَ بِنْتِ عُمَرَ وَهِيَ اُخْتُهَا تُرَضِعُهُ عَشْرَ رَضَعَاتٍ لِيَدْخُلَ عَلَيْهَا فَفَعَلَتْ فَكَانَ يَدْخُلُ عَلَيْهَا وَهُوَ يَوْمَ ارْضَعَتْهُ صَغِيرٌ يَرُضِعُ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے صفیہ بنت ابی عبدیہ سے بتایا کہ انہوں نے بیان کیا کہ سیدہ حفصہ نے عاصم بن عبد اللہ بن سعد کو فاطمہ بنت عمر کی طرف بھیجا جو ان کی ہمیشہ تھیں تاکہ وہ اسے دس مرتبہ دودھ پلائے جس کے بعد وہ ان کے ہاں آجائے۔ فاطمہ نے ایسا ہی کیا تو اس کے بعد وہ حفصہ کے گھر آیا جاتا کرتا تھا۔ جن دنوں فاطمہ نے اسے دودھ پلایا وہ دودھ پیتا بیچتا تھا۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں عبد اللہ بن ابی بکر نے عمرہ بنت عبد الرحمن سے اور وہ ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے بیان کرتی ہیں۔ آپ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں ”عشر رضعات معلومات“ کے الفاظ اتارے تھے پھر پانچ منسوخ ہو گئے اور پانچ باقی رہ گئے۔ اس کے بعد رسول کریم ﷺ کا وصال شریف ہو گیا اور وہ (پانچ مرتبہ دودھ پلانا) قرآن کریم میں پڑھا جاتا تھا۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں عبد اللہ بن دینار نے بتایا کہ ایک شخص حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے پاس آیا اور میں اس کے ساتھ تھا۔ دار القضاء میں آیا اور پوچھے لگا کہ بالغ آدمی کے دودھ پینے کا کیا حکم ہے؟ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا: کہ ایک شخص حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس آیا تھا اور کہا کہ میری ایک لونڈی تھی جس سے میں وٹلی کیا کرتا تھا تو میری بیوی نے اسے جان بوجھ کر اپنا دودھ پلا دیا تھا۔ جب میں اس لونڈی کے پاس تنہا ہی میں گیا تو میری بیوی کہنے لگی: دور ہو جاؤ۔ خدا کی قسم! میں نے اسے اپنا دودھ پلا دیا ہے۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس مرد کو فرمایا: اپنی بیوی کو مراد اور اپنی لونڈی سے ہم بستری کر لیا کرو دودھ پینے پلانے کا معاملہ شیر خواری کے دوران ہوتا ہے۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں جناب ابن شہاب نے بتایا ان سے پوچھا گیا کہ شیر خواری کی عمر کے بعد بڑے بیٹے کا دودھ پینا کیا حکم رکھتا ہے؟ انہوں نے فرمایا: کہ مجھے حضرت عروہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بتایا کہ حضرت ابو حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بن عبد بن عبد بن ربیعہ جو صحابی رسول اللہ ﷺ تھے، غزوہ بدر

۶۱۱۔ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ اَبِي بَكْرٍ عَنْ عُمَرَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ فِيْمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ تَعَالٰى مِنَ الْقُرْآنِ عَشْرَ رَضَعَاتٍ مَّعْلُوْمَاتٍ يُحْرَمُ مَنْ نَّمَّ لَيْسَ مِنْ مَّعْلُوْمَاتٍ فَتَرَقَّى رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ وَهُنَّ مِمَّا يَفْرَأْنَ الْقُرْآنَ.

۶۱۲۔ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ دِيْنَارٍ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ اِلَى عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ وَ اَنَا مَعَهُ عِنْدَ دَارِ الْقَضَاءِ يَسْأَلُهُ عَنْ رَضَاعَةِ الْكَبِيْرِ فَقَالَ عَبْدُ اللّٰهِ ابْنُ عُمَرَ جَاءَ رَجُلٌ اِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَقَالَ كَانَتْ لِيْ وَلِيْدَةٌ فَكُنْتُ اُصِيْبُهَا فَعَمِدْتُ اِمْرَاَتِيْ اِلَيْهَا فَارْضَعْتُهَا فَدَخَلْتُ عَلَيْهَا فَقَالَتْ اِمْرَاَتِيْ دُوْنَكَ وَاللّٰهِ قَدْ ارْضَعْتُهَا قَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ اَوْ رَجَعْتُهَا وَ اُمِّتِ جَارِيَتُكَ فَاِنَّمَا الرِّضَاعَةُ رَضَاعَةُ الصَّغِيْرِ.

۶۱۳۔ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ وَسَيِّدٌ عَنْ رَضَاعَةِ الْكَبِيْرِ فَقَالَ اَخْبَرَنِيْ عُرْوَةُ بِنْتُ الزُّبَيْرِ اَنَّ اَبَا حُدَيْفَةَ بِنَّ عُنْبَةَ بِنَّ رَبِيْعَةَ كَانَ مِنْ اَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ شَهِدَ بَدْرًا وَكَانَ تَبَتَّى سَالِمًا الَّذِيْ يُقَالُ لَهُ مَوْلَى اَبِيْ حُدَيْفَةَ كَمَا كَانَ تَبَتَّى رَسُوْلُ اللّٰهِ

میں موجود تھے انہوں نے سالم رضی اللہ عنہ نامی ایک آدمی کو منہ
 بولا بیٹا بنایا ہوا تھا جسے ابو حذیفہ کا مولیٰ کہا جاتا تھا۔ اسی طرح
 جس طرح حضور ﷺ نے زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ کو اپنا
 منہ بولا بیٹا بنایا ہوا تھا۔ حضرت ابو حذیفہ رضی اللہ عنہ نے اس منہ
 بولے بیٹے سالم کی شادی دے دی اپنا ہی بیٹا سمجھتے تھے، اپنے بھائی
 کی بیٹی فاطمہ رضی اللہ عنہا بنت ولید بن عقبہ بن ربیعہ کے ساتھ کر
 دی۔ یہ بی بی اورین مہاجر عورتوں میں سے تھیں اور ان دنوں
 قریش کی بن بیبائی عورتوں میں سے افضل عورت تھیں پھر جب
 اللہ تعالیٰ نے حضرت زید رضی اللہ عنہ بن حارثہ کے بارے میں
 جو آیات نازل فرمائیں، ان میں حکم دیا گیا کہ منہ بولے بیٹوں کو
 ان کے اصلی حقیقی والد کے ساتھ بلایا کرو اور اللہ تعالیٰ کے ہاں یہ
 بہت عدل و انصاف والی بات ہے۔ تو ہر ایک شخص نے اپنے
 اپنے منہ بولے بیٹوں کو ان کے والد کی طرف لوٹا دیا اور اگر کسی
 کے والد کا علم نہ ہو سکا تو اس کے موالی کی طرف اسے لوٹا دیا گیا
 پھر سہلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بنت سہیل جن کا تعلق بنی عامر سے تھا
 اور حضرت ابو حذیفہ رضی اللہ عنہ کی بیوی تھیں یہ رسول کریم
 ﷺ کی خدمت عالیہ میں حاضر ہوئیں اور منہ بولے بیٹے
 کے بارے میں جو ارشاد خداوندی انہیں پہنچا، اس کے بارے میں
 حاضر ہو کر عرض کرنے لگیں۔ ہم سالم رضی اللہ عنہ کو اپنا ہی بیٹا سمجھتے
 تھے اور اس کا ہمارے ہاں آنا جانا تھا اور ہم اس سے پردہ کی پرواہ
 بھی نہیں کرتے تھے ہمارا گھر بھی ایک ہی ہے۔ لہذا آپ اس
 بارے میں کیا ارشاد فرماتے ہیں؟ حضور ﷺ نے انہیں
 فرمایا: کہ جو حکم ہم تک پہنچا، اس کے مطابق تو اسے پانچ مرتبہ
 دودھ پلا پھر وہ تیرے دودھ سے محرم ہو جائے گا۔ اس کے بعد وہ
 اسے اپنا رضاعی بیٹا سمجھتی تھیں۔ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا
 نے اس واقعہ سے یہ اخذ کیا کہ جو شخص غیر محرم کسی کے گھر میں آنا
 جانا چاہے تو اسے گھر کی عورت پانچ مرتبہ اپنا دودھ پلا دے۔ مائی
 صاحبہ رضی اللہ عنہا اپنی ہمیشہ ام کلثوم رضی اللہ عنہا اور اپنی بھتیجیوں
 کو حکم دیا کرتی تھیں کہ جن مردوں کو تم گھر میں آنے جانے کی
 اجازت دینا چاہتی ہو تو انہیں پانچ مرتبہ دودھ پلا دیا کرو۔ حضور

ﷺ زَيْدُ بْنُ حَارِثَةَ فَإِنَّكَ أَحَبُّ مُحَمَّدًا سَالِمًا
 وَهُوَ بَرِيٌّ أَنَّهُ إِنَّمَا أَنْكَحَهُ ابْنَةُ أَخِيهِ فَاطِمَةُ بِنْتُ الْوَلِيدِ
 بِنْتِ عَقِبَةَ ابْنِ رَبِيعَةَ وَهِيَ مِنَ الْمُهَاجِرَاتِ الْأُولَى وَهِيَ
 يَوْمَئِذٍ مِنْ أَفْضَلِ أَيَّامِي قُرَيْشٍ فَلَمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى
 فِي زَيْدٍ مَا أَنْزَلَ أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ
 رَدًّا كُلِّ أَحَدٍ بُنِيَ إِلَى أَبِيهِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ يَعْلَمُ أَبُوهُ
 رَدًّا إِلَى مَوْلَاهُ فَجَاءَتْ سَهْلَةَ بِنْتُ سَهْلٍ امْرَأَةَ أَبِي
 حَذِيفَةَ وَهِيَ مِنْ بَنِي عَامِرِ بْنِ لُؤَيٍّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ
 ﷺ فِيمَا بَلَغْنَا فَقَالَتْ كُنَّا نَرَى سَالِمًا وَلَدًا
 وَكَانَ يَدْخُلُ عَلَيْنَا وَإِنَّا فَضَّلْنَا إِلَّا بَيْتًا وَاجِدُ
 فَمَا نَرَى فِي شَأْنِهِ فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِيمَا
 بَلَغْنَا أَرْضِعِيهِ حَتَّى رَضَعَاتٍ فَتَحْرُمَ بِبَيْتِكَ أَوْ
 بِبَيْتِهَا وَكَانَتْ تَرَاهُ إِنَّا تَمِنُ الرِّضَاعَةَ فَأَخَذَتْ بِذَلِكَ
 عَائِشَةُ فِيمَنْ تَحِبُّ أَنْ يَدْخُلَ عَلَيْهَا مِنَ الرِّجَالِ
 فَكَانَتْ تَأْمُرُ أُمَّ كَلْبُومَ وَبَنَاتِ أَخِيهَا يُرِضِعْنَ مَنْ
 أَحَبَّ أَنْ يَدْخُلَ عَلَيْهَا وَأَبْنَى سَائِرِ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ
 ﷺ أَنْ يَدْخُلَ عَلَيْهِنَّ بِبَيْتِكَ الرِّضَاعَةَ أَحَدٌ مِنْ
 الشَّائِسِ وَقُلْنَ لِعَائِشَةَ وَاللَّهِ مَا نَرَى الَّذِي أَمَرَهُ رَسُولُ
 اللَّهِ ﷺ سَهْلَةَ بِنْتُ سَهْلٍ إِلَّا رُحْصَةً لَهَا فِي
 رِضَاعَةِ سَالِمٍ وَحَدَّثَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَاللَّهُ لَا
 يَدْخُلُ عَلَيْنَا بِهَذِهِ الرِّضَاعَةَ أَحَدٌ فَعَلَى هَذَا كَانَ رَأْيِي
 أَزْوَاجِ النَّبِيِّ ﷺ فِي رِضَاعَةِ الْكَبِيرِ.

ﷺ کی دیگر ازواج مطہرات نے اس قسم کے دودھ پلانے سے کسی کو بھی اپنے اپنے گھروں میں آنے جانے کی اجازت دینے سے انکار کر دیا اور سب نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے کہا: خدا کی قسم! ہم یہ کہتی ہیں کہ حضور ﷺ نے جو سہلہ بنت سہیل کو پانچ مرتبہ دودھ پلا کر جناب سالم کو اپنے گھر آنے جانے کی اجازت دی تھی، وہ صرف ان کے لئے سالم کو دودھ پلانے کی رخصت و اجازت حضور ﷺ نے دی تھی۔ خدا کی قسم! اس قسم کی رضاعت سے ہمارے گھر میں کوئی بھی نہ آئے جائے۔ بڑوں کی رضاعت کے متعلق حضور ﷺ کی ازواج مطہرات رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی یہ رائے تھی۔

ہمیں امام مالک نے یحییٰ بن سعید سے اور وہ سعید بن مسیب سے خبر دیتے ہیں کہ ان کو سنا فرماتے تھے: دودھ پینے سے احکامات کا تعلق صرف پگڈوڑے کے دوران پینے سے ہے۔ وہی دودھ کہ جس سے گوشت اور خون پیدا ہو۔

امام محمد کہتے ہیں کہ دودھ پینے سے اس وقت حرمت آئے گی جب دو سال کے اندر اندر دودھ پیا جائے۔ ان دو سالوں میں اگرچہ کسی نے ایک ہی مرتبہ دودھ جو ساتب بھی حرمت آجائے گی جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباس، سعید بن مسیب اور عروہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے فرمایا ہے اور دودھ جو دو سال کے بعد پیا جائے اس سے کسی قسم کی حرمت نہ آئے گی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: نائیں اپنے بچوں کو دو سال مکمل دودھ پلائیں۔ یہ اس کے لئے حکم ہے جو دودھ مکمل عرصہ تک پلانا چاہتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ دودھ کی پوری مدت دو سال ہے، دو سالوں کے بعد دودھ پلانا پینا وہ نہیں ہوگا جس سے حرمت ثابت ہوتی ہو اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ دو سالوں کے ساتھ چھ ماہ مزید ملاتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ دو سال اور اس کے ساتھ چھ ماہ تک کے عرصہ میں دودھ سے حرمت ثابت ہو جائے گی۔ یہ کل تیس (۳۰) ماہ ہوتے ہیں۔ ان تیس (۳۰) ماہ کے بعد دودھ پینے پلانے سے کوئی حرمت ثابت نہ ہوگی اور ہم یہ رائے رکھتے ہیں کہ دو سال تک تو حرمت ثابت ہوگی۔ اس کے بعد کے چھ ماہ میں دودھ پینے سے حرمت ثابت نہ ہوگی۔ رہا

۶۱۴ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ أَنَّهُ سَمِعَهُ يَقُولُ لَا رِضَاعَةَ إِلَّا فِي الْمَهْدِ وَلَا رِضَاعَةَ إِلَّا مَا أَبَتِ الْحَمَّ وَالْدَّمَ.

قَالَ مُحَمَّدٌ لَا يَحْرِمُ الرِّضَاعُ إِلَّا مَا كَانَ فِي الْحَوْلَيْنِ فَمَا كَانَ فِيهَا مِنَ الرِّضَاعِ وَإِنْ كَانَ مَضَّةً وَاحِدَةً فَهِيَ تَحْرِمُ كَمَا قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ وَسَعِيدُ بْنُ الْمُسَيْبِ وَعُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ وَمَا كَانَ بَعْدَ الْحَوْلَيْنِ لَمْ يَحْرِمُ شَيْئًا لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنِيَمَ الرِّضَاعَةَ فَمَمَامَ الرِّضَاعَةَ الْحَوْلَانِ فَلَا رِضَاعَةَ بَعْدَ تَمَامِهَا تَحْرِمُ شَيْئًا وَكَانَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ يَحْتَاطُ بِسِتَّةِ أَشْهُرٍ بَعْدَ الْحَوْلَيْنِ يَقُولُ يَحْرِمُ مَا كَانَ فِي الْحَوْلَيْنِ وَبَعْدَ هُمَا إِلَى تَمَامِ سِتَّةِ أَشْهُرٍ وَذَلِكَ كَثْرَتُنَّ شَهْرًا وَلَا يَحْرِمُ مَا كَانَ ذَٰلِكَ وَتَحْرِمُ لَا تَرَى أَنَّهُ يَحْرِمُ وَتَرَى أَنَّهُ لَا يَحْرِمُ مَا كَانَ بَعْدَ الْحَوْلَيْنِ وَأَمَّا لَيْزُ الْفَحْلِ فَإِنَّا نَرَاهُ يَحْرِمُ وَتَرَى أَنَّهُ يَحْرِمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يَحْرِمُ مِنَ النَّسَبِ فَلَا حُجْرَةَ مِنَ الرِّضَاعَةِ مِنَ الْأَبِ مُعْرَمٌ عَلَيْهِ أُخْتُهُ مِنَ الرِّضَاعَةِ مِنَ الْأَبِ وَإِنْ كَانَتْ الْأُمَامِنِ مُخْتَلِفِينَ إِذَا كَانَ لِبَيْتِهِمَا مِنْ

مرد کے دودھ کا مسئلہ تو ہماری رائے یہ ہے کہ اس سے بھی حرمت ثابت ہوتی ہے اور ہماری یہ رائے ہے کہ رضاعت سے ہر وہ رشتہ حرام ہو جاتا ہے جو نسب سے حرام ہو جاتا ہے لہذا رضاعی بھائی جو باپ کی طرف سے ہو اس کے لئے رضاعی بہن سے رشتہ کرنا حرام ہے جو باپ کی طرف سے ہو۔ اگرچہ ان کی مائیں علیحدہ علیحدہ ہوں جبکہ ان دونوں کا دودھ ایک خاوند سے ہو جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: ”دودھ ایک ہی مرد کا ہے“۔ ہم اس پر عمل کرتے ہیں اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی یہی قول ہے۔

اس باب میں چند امور وضاحت طلب ہیں۔ ہم ذیل میں ان کی تفصیل ذکر کر رہے ہیں۔

امر اول: رضاعت کا لغوی اور شرعی مفہوم

امر دوم: رضاعت کے احکام

امر سوم: ثبوت رضاعت کی مقدار

امر چہارم: مدت رضاعت کی تحقیق

امر پنجم: بالغ کے دودھ پینے کے مسائل

امر ششم: مرد کی رضاعت میں تاثیر کی تحقیق

امر اول کی وضاحت

رضاعت کا لغوی معنی ”مص الصدی مطلقاً“ یعنی عورت کے پستان کو چوسنا ہے، اور شریعت میں رضاعت کی تعریف یہ ہے۔ عورت کے پستان سے مدت رضاعت میں بچے کے پیٹ میں دودھ پہنچانا خواہ منہ کے ذریعے یا ناک کے ذریعہ وہ پہنچایا گیا ہو یا یہ کہ بچے نے خود دودھ پی کر طلق سے نیچے اتارا یا ناک سے اس کے پیٹ میں دودھ پہنچایا گیا۔ ان تمام طریقوں سے رضاعت ثابت ہو جائے گی۔ اس کے علاوہ اگر کسی اور طریقہ سے بچے کے پیٹ میں دودھ پہنچایا گیا جیسا کہ حقنہ یا کان کے ذریعہ۔ ان صورتوں سے رضاعت ثابت نہ ہوگی۔ (بحر الرائق ج ۳ ص ۲۲۱ کتاب الرضاع مطبوعہ مصر)

امر دوم کی وضاحت

دودھ پینے والے پر اس کی رضاعی ماں، باپ اور ان کے اصول و فروع حرام ہو جاتے ہیں خواہ وہ نسباً ہوں یا رضاعاً، حتیٰ کہ اگر دودھ پلانے والی کے ہاں اس کے موجود شوہر سے یا کسی اور شوہر سے اولاد ہو، خواہ وہ دودھ پلانے سے پہلے کی ہو یا دودھ پلانے سے بعد کی ہو یا وہ کسی اور بچہ کو دودھ پلانے یا دودھ پلانے والی کے شوہر کی کسی اور بیوی سے اولاد ہو، وہ اس کو دودھ پلانے سے پہلے کی ہو یا بعد کی ہو۔ یہ سب دودھ پینے والے کے بھائی بہن ہوئے اور ان کی اولاد ان کے بہن بھائیوں کی اولاد ہے۔ دودھ پلانے والی کے شوہر کا بھائی ان کا چچا ہے اور اس کی بیٹی بہن ہے اور اس کی مائیں ان کا ماموں ہے اور اس کی بہن ان کی خالہ ہے۔ اسی طرح دادا، دادی، نانا، نانی وغیرہ۔ اس سے سسرالی رشتوں کی حرمت بھی ہو جاتی ہے حتیٰ کہ دودھ پلانے والی کے

شوہر کی ہر بیوی دودھ پینے والے پر حرام ہو جاتی ہے اور دودھ پینے والے کی بیوی اس کے رضاعی باپ پر حرام ہے۔ باقی سسرالی رشتوں کی تفصیل بھی اسی طرح ہے ماسوا و مسکون کے:

(۱) نسب میں بیٹے کی بہن سے نکاح جائز نہیں لیکن رضاعت میں جائز ہے کیونکہ نسب میں بیٹے کی بہن یا بیٹی ہوگی یا اس کی رقیبہ ہوگی اور یہ دونوں نسبا حرام ہیں مگر رضاعت میں رضاعی بیٹے کی بہن اس کی حقیقی ہمشیرہ ہوگی یا رضاعی ہوگی ان دونوں سے رضاعی باپ کا کوئی رشتہ نہیں۔

(۲) اسی طرح نسبی بھائی کی بہن سے نکاح جائز نہیں لیکن رضاعت میں جائز ہے کیونکہ وہ یا تو صرف ماں کی طرف سے بہن ہوگی یا باپ کی طرف سے یا دونوں کی طرف سے۔ ان تینوں صورتوں میں بہن سے نکاح جائز نہیں ہے لیکن رضاعی بھائی کی بہن سے چونکہ ایسا کوئی رشتہ نہیں ہے اس لئے اس سے نکاح جائز ہے۔

(فتاویٰ عالمگیری ج ۱ ص ۳۶۵-۳۶۶ کتاب الرضاع مطبوعہ مصر)

امروم کی وضاحت

کتنا دودھ پینے سے رضاعت ثابت ہوتی ہے؟ اس کی مقدار میں اختلاف ہے۔ ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ یہ فرماتے ہیں کہ کم از کم پانچ چمکیاں اس کے لئے ضروری ہیں اس سے کم میں رضاعت ثابت نہ ہوگی؛ لیکن جمہور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین، تابعین اور فقہاء مجتہدین رحمہم اللہ اجمعین کا یہ نظریہ ہے کہ ایک قطرہ پینے سے بھی رضاعت ثابت ہو جائے گی۔ امام مالک اور امام اعظم رحمہما اللہ کا بھی یہی نظریہ ہے۔ امام شافعی اور مائی صاحبہ رضی اللہ عنہما کا مسلک ان احادیث و روایات سے مستنبط ہے، جو اس بارے میں مائی صاحبہ سے مروی ہیں۔ مثلاً

عن عائشة رضی اللہ عنہا انها قالت کان فیما انزل اللہ من القرآن عشر رضعات معلومات یحرمن ثم نسخن بخمس معلومات فتوفی رسول اللہ ﷺ وهی فیما یقران من القرآن وفی روایة ابن یوسف بخمس معلومات یحرمن.

ام المؤمنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں یہ الفاظ نازل فرمائے ”عشر رضعات“ یعنی دس مرتبہ دودھ پینے سے رضاعت ثابت ہوگی پھر ان میں سے پانچ مرتبہ کمنوخ کر دیا گیا اور حضور ﷺ دنیا سے تشریف لے گئے اور بقیہ پانچ مرتبہ پینے کے الفاظ پڑھے جاتے تھے اور ابن یوسف کی روایت میں ”خمس معلومات“ آیا ہے۔

عن عائشة رضی اللہ عنہا انها کانت تقول نزل فی القرآن عشر رضعات معلومات یحرمن ثم صرن الی خمس یحرمن وکان لا یدخل علی عائشة الا من استکمل خمس رضعات.

(یعنی شریف ج ۷ ص ۴۵۴ باب من قال لا یحرم من الرضاع الخ)

سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: کہ قرآن کریم میں ”عشر رضعات معلومات“ کے الفاظ نازل ہوئے جو حرمت رضاعت ثابت کرتے تھے پھر پانچ مرتبہ تک باقی رہی اور زائد پانچ کمنوخ ہو گئیں اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اپنے گھراسے آنے دیتی تھیں جس نے پانچ مرتبہ دودھ مکمل کر لیا ہو۔

مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا کا ہی ایک واقعہ موطا امام محمد میں کچھ ہی پہلے لزر چکا ہے کہ آپ نے سالم بن عبد اللہ رضی اللہ عنہما کو اپنی ہمشیرہ ام کلثوم رضی اللہ عنہما کے پاس بھیجا اور کہلا بھیجا کہ ان کو دس مرتبہ دودھ پلاؤ تا کہ میں ان کی خالہ بن جاؤں لیکن انہوں نے صرف

تین بار دودھ پلایا جس کی بنا پر مائی صلابہ نے ان کو بے حجاب آنے کی اجازت نہ دی۔

سیدہ عائشہ صدیقہ کے خلاف جمہور کے دلائل

قال جمهور العلماء بشت برضعة واحدة

حکاء ابن المنذر عن علی و ابن مسعود و ابن عمر

و ابن عباس و عطاء و طاووس و ابن المسيب

و الحسن و مکحول و الزهري و قتادة و الحکم

و حماد و مالک و الاوزاعی و الثوري و ابی حنیفة

رضی اللہ عنہم۔ (نودی شریف شرح صحیح مسلم ج ۱ ص ۳۶۸)

کتاب الرضاع مطبوعہ نور محمد کراچی

جمہور علماء کرام نے کہا کہ حرمت رضاعت صرف ایک مرتبہ

دودھ چوسنے سے ثابت ہو جاتی ہے۔ (جس سے ایک قطرہ حلق

سے اتر جائے) اس کو حضرت علی المرتضیٰ، ابن مسعود، ابن عمر، ابن

عباس، عطاء، طاؤس، ابن المسيب، حسن، مکحول، امام زہری،

قتادہ، حکم، حماد، امام مالک، امام اوزاعی، ثوری اور امام ابو حنیفہ رضی

اللہ عنہم سے ابن منذر نے بیان کیا ہے۔

حوالہ بالا سے معلوم ہوا کہ جمہور صحابہ کرام اور تابعین حضرات کا یہ مسلک ہے کہ حرمت رضاعت صرف ایک مرتبہ دودھ پینے

سے کہ جس سے ایک قطرہ حلق سے اتر جائے، ثابت ہو جاتی ہے۔ اس مسئلہ پر حضرات صحابہ کرام کے کچھ مزید اقوال درج ذیل

ہیں:

اقوال صحابہ کرام

ہمیں ابن جریج نے خبر دی انہوں نے کہا کہ جناب عطاء

نے فرمایا: رضاعت خواہ کم ہو یا زیادہ اس سے حرمت آ جاتی ہے۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا: جب انہیں حضرت ابن زبیر

سے یہ بات پہنچی کہ وہ حضرت عائشہ سے ایک اثر نقل کرتے ہیں وہ

یہ کہ سات مرتبہ دودھ چوسنے سے کم میں رضاعت ثابت نہیں

ہوتی۔ ابن عمر نے کہا اللہ تعالیٰ کا قول حضرت عائشہ کی بات سے

بہتر ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ”تمہاری رضاعتیں تم پر حرام

ہیں۔“ اللہ تعالیٰ نے ایک مرتبہ چوسنا یا دو مرتبہ چوسنے کا ذکر نہیں

کیا۔

مجھے ابن طاؤس نے اپنے والد سے خبر دی کہ انہوں نے

فرمایا کہ حضور ﷺ کی ازواج مطہرات کے لئے رضاعت

معلومہ تھے پھر اس کے بعد انہوں نے انہیں ترک کر دیا۔ پس قلیل

و کثیر رضاعت حرمت لے آتی ہے۔

عبد الکرم ابی امیہ جناب طاؤس سے بیان کرتے ہیں۔

دودھ ایک مرتبہ پینے سے بھی حرمت آ جاتی ہے۔

عبد الرزاق کہتے ہیں کہ مجھے ابن جریج نے خبر دی وہ کہتے

تھے کہ مجھے ابن طاؤس نے اپنے والد سے بتایا انہوں نے کہا کہ

اخبرنا ابن جریج قال قال عطاء يحرم منها

ماقل وما كثر قال وقال ابن عمر لما بلغه عن ابن

الزبير انه ياتر عن عائشة في رضاعه انه قال لا يحرم

منها دون سبع رضعات قال الله خير من عائشة قال

الله تعالیٰ و اخواتکم من الرضاعة و لم يقل رضعة

و لا رضعتين.

اخبرني ابن طاوس عن ابيه قال كان لازواج

النبي ﷺ رضعات معلومات قال ثم ترك

ذالك بعد فكان قليله و كثيره محرم.

عن عبد الكرم ابی امیة عن طاوس قال

تحرم من الرضاعة المرة الواحدة.

عبد الرزاق قال اخبرني ابن جریج قال

اخبرني ابن طاوس عن ابيه انه قال تحرم المرة

الواحدة قلت هي المصاة قال نعم.

ایک مرتبہ دودھ پینے سے حرمت آجاتی ہے، میں نے عرض کیا کہ ایک مرتبہ دودھ پینے سے مراد ایک مرتبہ چوسنا ہے، انہوں نے فرمایا: ہاں۔

مجھے عمرو بن دینار نے خبر دی کہ انہوں نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے سنا۔ جب ان سے ایک شخص نے پوچھا کیا ایک مرتبہ یا دو مرتبہ دودھ چوسنے سے حرمت آجاتی ہے؟ انہوں نے فرمایا: کہ رضاعی بہن کی حرمت کے سوا، ہم کچھ نہیں جانتے۔ ایک شخص نے عرض کیا کہ حضرت عبداللہ ابن زبیر کا خیال ہے کہ ایک یا دو مرتبہ چوسنے سے حرمت نہیں آتی، اس کے جواب میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا: اللہ تعالیٰ کا فیصلہ تمہارے فیصلے اور امیر المؤمنین کے فیصلے سے بہتر ہے۔

ابراہیم بن عقبہ سے روایت ہے کہ میں حضرت عروہ بن زبیر کے پاس حاضر ہوا اور میں نے پوچھا کہ ایک بچہ کسی عورت کا تھوڑا سا دودھ پی لیتا ہے (اس کا کیا حکم ہے؟) تو مجھے حضرت عروہ نے جواب دیا۔ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کہا کرتی تھیں کہ پانچ یا سات مرتبہ چوسنے کے بغیر حرمت نہیں آتی۔ ابراہیم بن عقبہ کہتے ہیں کہ اس کے بعد میں حضرت ابن المسیب رضی اللہ عنہ کے پاس گیا۔ ان سے یہی مسئلہ پوچھا۔ میں نہ تو حضرت عائشہ کا قول اور نہ ہی ابن عباس کا قول کرتا ہوں لیکن کہتا ہوں کہ اگر بچے کے پیٹ میں پتہ چل جائے کہ عورت کے دودھ کا ایک قطرہ بھی چلا گیا ہے تو اس سے حرمت آجائے گی۔

جناب زہری اور قتادہ رضی اللہ عنہما اس شخص سے بیان کرتے ہیں جس نے جناب حسن سے یہ مسئلہ سن رکھا تھا کہ انہوں نے دودھ کے متعلق کیا فرمایا تھا؟ فرمایا: کہ رضاعت قلیل ہو یا کثیر حرمت لانے میں برابر ہیں۔

جناب ثوری جناب لیث سے وہ جناب مجاہد سے اور وہ حضرت عمر الرضعی اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم سے بیان کرتے ہیں کہ رضاعت قلیل و کثیر حرمت لے آتی ہے۔ میں نے یہ بات جناب معمر سے بیان کی تو انہوں نے فرمایا: ٹھیک ہے۔

سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے قول کے خلاف جناب ابن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی بات سیدہ عائشہ رضی اللہ

اخبرنی عمرو بن دینار انه سمع ابن عمر ساله رجل اتحرم رضة او رضعتان فقال مانعلم الاخت من الرضاة الا حراما فقال رجل ان امير المؤمنين يريد ابن زبیر يزعم انه لا تحرم رضة ولا رضعتان فقال ابن عمر قضاء الله خير من قضاء ك وقضاء امير المؤمنين.

عن ابراهيم بن عقبه قال اتيت عروة ابن الزبير فسألته عن صبى شرب قليلا من لبن المرأة فقال لى عروة كانت عائشة تقول لا يحرم دون سبع رضعات او خمس قال فاتيت ابن المسيب فسألته قال لا اقول قول عائشة ولا اقول قول ابن عباس ولكن لو دخلت بطنه قطرة بعد ان يعلم انها دخلت بطنه حرام.

عن الزهري وقتادة عن سمع الحسن قالوا فى الرضاع قليله وكثيره سواء.

عن الثوري عن ليث عن مجاهد عن علي و ابن مسعود قال فى الرضاع يحرم قليله وكثيره و حدثت معمر ا فقال صدق. (مصنف عبدالرزاق ج ٤ ص ٣٦٦٣٦٦ باب القليل من الرضاع مطبوع بيروت)

عنها کی بات سے بہتر ہے۔ وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے رضاعت کے ساتھ پانچ ایسات مرتبہ کی قید نہیں لگائی، جو مائے صاحبہ لگاتی ہیں۔ جناب طاؤس نے کہا کہ شروع میں دودھ چوسنے کی تعداد معلوم تھی جسے بعد میں ترک کر دیا گیا اور خود انہوں نے وضاحت فرما دی کہ ایک مرتبہ دودھ پینے سے مراد ایک مرتبہ چوسنا ہے۔ اسی طرح سیدنا حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے بھی قلیل و کثیر رضاعت سے حرمت نہ ماننے والے کو فرمایا: کہ اللہ تعالیٰ کا فیصلہ تمہارے فیصلوں سے بہتر ہے۔ حضرت علی الرضعی رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما بھی قلیل و کثیر رضاعت کا فتویٰ دیا کرتے تھے۔ لہذا ثابت ہوا کہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کا عمل منسوخ ہے یا پھر ناقابل عمل ہے کیونکہ قرآن کریم کی نص قطعی اور آثار صحابہ کے خلاف ہے۔

اعتراض

سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ قرآن کریم میں پہلے دس رضعات نازل ہوئیں پھر پانچ منسوخ ہو گئیں اور پانچ رضعات کا لفظ حضور ﷺ کے وصال شریف تک قرآن کریم میں رہا۔ لہذا پانچ رضعات کا ذکر جب قرآن کریم میں باقی ہے تو اس سے کم رضاعت پر حرمت کا حکم لگانا قرآن کریم کے خلاف ہوگا جو قابل قبول نہیں؟

جواب اول: مائے صاحبہ رضی اللہ عنہا کا فرمانا کہ ”خمس رضعات“ کے الفاظ حضور ﷺ کے وصال تک قرآن کریم میں رہے۔ ان الفاظ کا قرآن ہونا صرف اتنی بات سے ثابت نہیں ہو سکتا۔ قرآن کریم کے اثبات کے لئے خبر متواتر ہونا ضروری ہے۔ مائے صاحبہ تنہا ان الفاظ کو قرآن کہہ رہی ہیں۔ ان کے قرآن ہونے کی خبر نہیں دے رہیں اور اگر خبر بھی تسلیم کر لی جائے تو خبر واحد ہی ہوگی۔ جس سے کسی لفظ کا قرآن ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔ ادھر قرآن کریم میں جو الفاظ موجود ہیں، وہ ”ارضعنکم“ اور ”الرضاعة“ ہیں، جو مقید نہیں ہیں۔ اس مطلق نص قطعی کو خبر واحد کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں۔ ہاں اگر قرآن کریم میں الفاظ مجمل ہوتے تو پھر اجمال کی تفصیل کے لئے خبر واحد کا رآمد ہو سکتی تھی۔ پانچ مرتبہ چوسنے کے لفظ اگر حضور ﷺ کے وصال تک موجود تھے، تو پھر کیسے نکالے گئے؟ یہاں تحریف قرآن کا مسئلہ بن جائے گا۔ جس کے رافضی معتقد ہیں۔ ہمارے ہاں تحریف قرآن کا عقیدہ کفر ہے اس لئے ماننا پڑے گا کہ ”خمس رضعات“ قرآن کریم کے الفاظ نہ تھے۔

جواب دوم: عشر رضعات اور خمس رضعات والی روایت منسوخ ہے۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

اخیر نبی عبد الکرم عن طاوس قال قلت له انہم یزعمون انہ لا یحرم من الرضاعة دون سبع رضعات ثم صار ذالک الی خمس فقال طاوس قد کان ذالک فحدث بعد ذلک امر جاء التحريم المرۃ الواحدة تحرم.

(مصنف عبدالرزاق ج ۳ ص ۳۶۷ باب التعلیم من الرضاعة)

قلت قد ثبت ان هذا ليس من القرآن الثابت لا تحل القرارة به ولا اثباته فی المصحف مثل هذا عند الشافعی لیس بقران. و ذکر البيهقی فی اخر هذا الباب و ذکره ایضا صاحب التمهید ثم قال فلاجل هذا الحديث قال اصحابنا انها ترکت حدیثها میں کہتا ہوں کہ اس قسم کے الفاظ قرآن مجید میں ثابت نہیں ہیں۔ ان سے قرآۃ بھی جائز نہیں اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کے نزدیک اس قسم کے الفاظ قرآن نہیں ہو سکتے۔ امام بیہقی نے اس باب کے آخر میں ذکر فرمایا اور صاحب تمہید نے بھی اسے ذکر فرمایا پھر کہا کہ اس حدیث کی وجہ سے ہمارے اصحاب نے کہا کہ ان کی

وفعلها هذا يدل على وهن ذالك القول لانه يستحيل ان تضع الناسخ وتاخذ بالمنسوخ. (جوہر اللمی بر حاشیہ تہذیبی ج ۳ ص ۳۵۳ مطبوعہ حیدرآباد دکن) جائے۔

”مصنف عبدالرزاق“ اور ”جوہر اللمی“ کے حوالہ سے معلوم ہوا کہ ”خمس رضعات“ منسوخ ہے۔ منسوخ کی تین صورتیں ہوتی ہیں:

(۱) الفاظ منسوخ ہوں (۲) معنی منسوخ ہوں (۳) الفاظ اور معنی دونوں منسوخ ہوں۔

اگر خمس رضعات کو قرآن میں پہلے ہونا تسلیم کر لیا جائے تو اب بہر حال نہیں ہے اور پہلی دو اقسام تو بن نہیں سکتیں۔ لہذا ثابت ہوا کہ یہ تیسری قسم تین داخل ہے۔ کیونکہ اگر حضور ﷺ کے وصال کے بعد ان کو منسوخ مانا جائے، تو یہ باطل ہے کیونکہ ناخ و منسوخ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتے ہیں۔ جب وحی منقطع ہوگئی تو وصال شریف کے بعد منسوخ ہونے کا قول کرنا تحریف قرآن اور

کفر ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

امر چہارم کی تحقیق، مدت رضاعت کی تحقیق

امرا اختلاف کا مسلک صاحب بسوط نے یوں تحریر کیا ہے:

مدت رضاعت میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہ مدت تیس (۳۰) ماہ ہے۔ صاحبین یعنی امام محمد اور امام ابو یوسف کے نزدیک دو سال اور امام زفر کے نزدیک تین سال ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت کریمہ ہے۔ ”والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین لمن اراد ان یتیم الرضاعۃ ما کیں اپنی اولاد کو دو سال مکمل دودھ پلائیں۔ یہ اس کے لئے ہے جو دودھ پلانے کی مدت مکمل کرنا چاہتا ہے“۔ اور تکمیل کے بعد اضافہ نہیں ہوگا۔ اللہ تعالیٰ ایک اور مقام پر فرماتا ہے: ”وفصالہ فی عامین اور اس کا دودھ چھڑانا دو سال میں ہے“ (سورہ لقمان ۱۳) اور دودھ چھڑانے کے بعد دودھ نہیں پلایا جاسکتا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ دو سال کے اندر بچے کی دودھ کفایت کرتا ہے اور دو سال کے بعد رضاعت کا معاملہ بڑوں کی مش ہو جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے دلیل پیش فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”وحملہ وفصالہ ثلثون شہرا اس کو پیدائش میں رکھنے اور دودھ چھڑانے کی مدت تیس ماہ ہے“۔ اس آیت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مدت حمل اور مدت رضاعت دونوں کی علیحدہ علیحدہ مدت تیس (۳۰) ماہ ہے۔ کیونکہ ”حملہ وفصالہ“ میں فصالہ کا عطف حمل پر ہے اور عطف جائین میں مغاشرت کا تقاضا کرتا ہے۔ لہذا یہ دونوں آپس میں مغاشر ہوئے۔ اس لئے حمل اور دودھ چھڑانا دو الگ الگ چیزیں ہیں اور دونوں کے لئے مذکورہ مدت (تیس ماہ) الگ مقرر ہونی چاہیے۔ چونکہ دلیل سے ثابت ہو چکا ہے کہ مدت حمل دو سال سے زائد نہیں ہو سکتی۔ لہذا دوسری چیز یعنی مدت رضاعت تیس ماہ ہی ہونی چاہیے۔ اس آیت کے علاوہ ایک اور آیت میں اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے: دو سال مکمل دودھ پلانے والی آیت (حولین کاملین) میں دو سال مکمل کرنے کے بعد فرمایا: ”وان ارادا فصلا عن تراض منھما وتشاور اگر میاں بیوی باہمی رضاعت میں سے دودھ چھڑانا چاہیں تو دونوں میں سے کسی پر گناہ نہیں“۔ اس سے معلوم ہوا کہ دو سال بعد باہمی مشورہ سے دودھ چھڑایا جاسکتا ہے جس پر کوئی گناہ نہیں اور اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ دو سال کے بعد بھی دودھ پلانا جائز ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے سورہ بقرہ آیت ۲۳۳ میں فرمایا: ”وان اردتم ان تسترضعوا اولادکم فلا جناح علیکم اور اگر تم اپنے بچوں کو کسی اور عورت سے دودھ پلانا چاہو تو کوئی گناہ نہیں“ (جب ان کی حقیقی مائیں دودھ پلانے پر راضی نہ ہوں)۔ اس آیت کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ اس آیت سے مراد دو سال کے بعد دودھ پلانا ہے۔ اس لئے کہ دودھ جس طرح دو سال تک رضاعت بنا ہے اس طرح دو سال

کے بعد بھی رضاع بنا ہے اور دودھ دو سال کے فوراً بعد نہیں چھڑایا جا سکتا بلکہ تدریجاً چھڑایا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ بچہ آہستہ آہستہ دودھ پینا بھول جائے اور دیگر اشیاء کھانی کر گزارا کرنے لگے۔ اس لئے دو سال پر کچھ مدت بڑھانا لازمی ہے۔ جب اضافہ ضروری ہوا تو ہم نے اس کے لئے ادنیٰ مدت حمل کو لیا جو چھ ماہ ہے اور دودھ پلانے کی انتہا کو حمل کی ابتدا پر قیاس کیا۔ امام زفر کہتے ہیں کہ جب دو سال پر اضافہ کرنا ہی ہے تو سال کا اضافہ کیا جائے۔ اس لئے آپ مدت رضاعت تین سال قرار دیتے ہیں۔

(المصنوع ج ۵ ص ۱۳۶-۱۳۷ باب الرضاع مطبوعہ بیروت)

امر پنجم کی تحقیق، بالغ مرد کے دودھ پینے سے حرمت کی تحقیق

بالغ مرد (مدت رضاعت گزرنے کے بعد) اگر کسی عورت کا دودھ خواہ کتنی مرتبہ پی لے اس سے رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔ اس پر کثیر احادیث موجود ہیں۔ اس مسئلہ سے قبل ہم موطا امام محمد کی مذکورہ روایت کے بارے میں کچھ سوال و جواب کی شکل میں عرض کرنا بہتر سمجھتے ہیں۔

سوال: ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کا عمل یہ تھا کہ آپ سالم کے واقعہ کو سامنے رکھ کر یہ فتویٰ دیا کرتی تھیں کہ بالغ مرد کے دودھ پینے سے بھی رضاعت ثابت ہو جاتی ہے۔ سالم کا واقعہ گزشتہ اوراق میں آپ تفصیل سے پڑھ چکے ہیں۔ مختصر یہ کہ سالم حنی تھے اور ان کو پالنے والے دونوں میاں بیوی یعنی ابوحنیفہ اور ان کی بیوی سہلہ بنت سہیل نے حنی میں اترنے والی آیت کے بعد ان کو گھر میں آنے جانے سے روک دیا۔ جب ان کی بیوی نے یہ مسئلہ حضور ﷺ کی بارگاہ میں پیش کیا تو آپ نے اس کا طریقہ ارشاد فرمایا: کہ سہلہ بنت سہیل پانچ مرتبہ سالم کو دودھ پلاوے تو پھر اس کے آنے جانے میں کوئی قاحت نہیں رہے گی تو معلوم ہوا کہ بالغ مرد کے دودھ پینے سے بھی رضاعت ہوتی ہے اور اسی واقعہ کو سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اپنے فتویٰ اور مسلک کا ماخذ بناتی ہیں۔

نوٹ: مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا کے فتویٰ کی بنیاد پر ابن تیمیہ اور اس کے تبعین شوکانی وغیرہ بھی بالغ مرد کے دودھ پینے سے حرمت کے قائل ہیں۔ ابن تیمیہ نے اپنے فتاویٰ میں اسے تفصیل سے لکھا۔ ملاحظہ ہو:

ایک طائفہ سلف و خلف کا اس طرف گیا ہے کہ بڑے (بالغ) آدمی کے دودھ پینے سے بھی رضاعت کی حرمت ثابت ہو جاتی ہے۔ ان حضرات نے ”صحیح مسلم“ وغیرہ کی ایک روایت جو زینب ام سلمیٰ کی ہے۔ اس سے حجت پکڑی ہے۔ وہ یہ ہے کہ ام سلمیٰ نے سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے عرض کیا کہ ہمارے گھر میں ایک جوان لڑکا آتا جاتا ہے۔ میں پسند نہیں کرتی کہ وہ میرے گھر میں اس طرح بلا اجازت آئے۔ اس کے جواب میں سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ کیا تیرے لئے حضور ﷺ کا اسوہ حسنت کافی نہیں ہے؟ کہ ابوحنیفہ کی بیوی نے حضور ﷺ سے عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ! اسلام میرے گھر آتا جاتا ہے حالانکہ وہ جوان ہو چکا ہے۔ ”فسی نفس ابی حذیفہ منہ شیء“ اس کے آنے جانے سے میرے خاوند ابوحنیفہ کے دل میں کچھ ملاں و پریشانی ہے۔ اس پر نبی کریم ﷺ نے فرمایا: کہ پھر تو سالم کو دودھ پلا دے تاکہ اس کا تہارے گھر آتا جانا جائز ہو جائے اور موطا امام مالک کے الفاظ یہ ہیں: ارضعہ خمس رضعات۔ تو اسے پانچ مرتبہ دودھ چوسا دے۔ وہ اس طرح تیرا رضاعی بیٹا بن جائے گا۔ اس حدیث کو حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے دلیل بنایا اور دوسری امہات المؤمنین نے اس کا انکار کیا کہ وہ اس پر عمل نہیں کریں گی اور اس کے باوجود کہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے: ”الرضاعۃ من المعجعة کر رضاعت بھوک سے ہے“۔ لیکن آپ اس بات میں فرق کرتی ہیں کہ دودھ پلانے سے مقصود غذا ہو اور دو سال کے اندر دودھ پلایا جائے تو حرمت رضاعت ثابت ہوگی۔ اگر دو سال کے بعد دودھ پلایا جائے تو حرمت رضاعت نہیں ہوگی۔ اگر دودھ پلانے سے مقصود غذائے

ہو بلکہ کسی ضرورت کی وجہ سے رشتہ رضاعت ثابت کرنا ہو، تو دو سال کے بعد بھی حرمت رضاعت ثابت ہو جائے گی کیونکہ ضرورت کی وجہ سے کئی ایسی چیزیں جائز ہو جاتی ہیں جو بلا ضرورت جائز نہیں ہوتیں اور قول لائق توجہ ہے۔ (فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۳ ص ۶۰ مکتبہ ابن تیمیہ مطبوعہ قاہرہ) اور شوکانی نے ”نیل الاوطار“ ج ۷ ص ۱۱۸ باب ماجاء فی رضاعۃ الکبیر مطبوعہ مصر پر اس کو ترجیح دی ہے۔

ابن تیمیہ نے ام المؤمنین رضی اللہ عنہا کے مسلک کا جو فرق بیان کیا ہے۔ وہ یہ کہ رضاعت اگر غذا کے لئے ہو تو مدت رضاعت دو سال ہی ہے اور اگر کوئی اور غرض ہو تو اس کے لئے کوئی مدت مقرر نہیں۔ بالغ بھی پنے گا تو حرمت ثابت ہو جائے گی۔ غیر مقلدین کے اکابر کا یہی نظریہ ہے۔ ہم اس نظریہ کے چند جواب عرض کرتے ہیں۔ واللہ التوفیق

جواب اول: ابن تیمیہ اور اس کے تبعین نے ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کا فتویٰ نقل کر کے بالغ کے دودھ پینے سے حرمت ثابت ہونے کا جو قول ذکر کیا ہے۔ اس میں یہ بھی مذکور ہے کہ مائی صاحبہ کے علاوہ دیگر تمام امہات المؤمنین رضی اللہ عنہن نے اس کا انکار کیا۔ جب تمام امہات المؤمنین رضی اللہ عنہن اور صحابہ کرام اور تابعین اس کا انکار کرتے ہیں جیسا کہ عقرب احادیث کثیرہ نقل کی جا رہی ہیں تو پھر ابن تیمیہ اور اس کے تبعین و مقلدین کا مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا کے تنہا فتویٰ نقل کر کے اسے دلیل بنا کر بالغ کے دودھ پینے سے اثبات حرمت کو لینا اور اسے اپنا مسلک قرار دینا کہاں تک درست ہے؟ لہذا ہم کہتے ہیں کہ جب مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا کے مسلک کو تمام امہات المؤمنین رضی اللہ عنہن اور صحابہ و تابعین کرام رضی اللہ عنہم اجمعین نے تسلیم نہ کیا تو وہ قابل عمل نہیں۔

جواب ثانی: سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے بہت سی روایات خود اپنے فتویٰ کے خلاف مروی ہیں۔ ملاحظہ ہو:

عن مسروق قال قالت عائشة رضی اللہ عنہا
دخل علی رسول اللہ ﷺ وعندی رجل قاعد
فاشد ذالک علیہ ورايت الغضب فی وجهہ قالت
فقلت یا رسول اللہ انہ اخى من الرضاعۃ قال فقال
انظرن اخواتک من الرضاعۃ فانما الرضاعۃ من
المجاعة.

جناب مسروق بیان کرتے ہیں کہ حضرت سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: ایک مرتبہ رسول کریم ﷺ میرے گھر تشریف لائے۔ اس وقت میرے پاس ایک مرد بیٹھا ہوا تھا۔ حضور ﷺ کو یہ ناگوار گزرا اور میں نے آپ کے چہرہ اقدس پر غصہ کے آثار دیکھے تو عرض کیا یا رسول اللہ! یہ میرا رضاعی بھائی ہے۔ مائی صاحبہ فرماتی ہیں کہ اس کے جواب میں رسول کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: اپنے رضاعی بھائیوں کو اچھی طرح دیکھ لیا کرو کیونکہ رضاعت وہی معتبر ہے جو بھوک کے ایام میں ہو (یعنی دودھ پینے کی مدت میں ہو)۔

قارئین کرام! واقعہ مذکورہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بالغ مرد کے دودھ پینے سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔ حضور ﷺ کی ناراضگی بھی اسی وجہ سے تھی اور ممکن ہے کہ مائی صاحبہ نے حضرت حدیفہ کی بیوی کے واقعہ سے جو مسئلہ سمجھ رکھا تھا اس کی وجہ سے وہ نوجوان اس کے خیال کے مطابق رضاعی بھائی بن چکا ہو۔ جس کی بنا پر اسے آنے جانے کی اجازت مل گئی لیکن جب رسول کریم ﷺ نے ناراضگی کا اظہار فرمایا اور فرمایا: کہ رضاعت وہی شرعاً معتبر ہے جو ایام رضاعت میں ہو تو اس سے مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا نے اپنے فتویٰ سے رجوع کر لیا ہو کیونکہ جب صریح حدیث خود مائی صاحبہ بیان کر رہی ہیں، تو پھر حضور ﷺ کے ارشاد کے خلاف کس طرح فتویٰ دے سکتی تھیں؟ لہذا ابن تیمیہ وغیرہ غیر مقلدین کا مائی صاحبہ کے فتویٰ کو حجت بنانا قطعاً درست نہیں۔

جواب سوم: سہلہ بنت سہیل زوجہ ابو حذیفہ رضی اللہ عنہم کا واقعہ صرف ان کے ساتھ مخصوص تھا اور حضور ﷺ نے اپنے خصوصی

اختیار سے صرف انہیں اجازت دی تھی لہذا اس پر قیاس کرنا درست نہیں۔ کتب احادیث میں اس تخصیص کی تصریحات موجود ہیں۔ ملاحظہ ہوں:

سیدہ ام سلمیٰ رضی اللہ عنہا فرمایا کرتی تھیں کہ حضور ﷺ کی تمام ازواج مطہرات (ماسواہ حضرت عائشہ) اس قسم کی رضاعت سے کسی کو اپنے گھر آنے جانے کی اجازت نہیں دیا کرتی تھیں اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو کہا کرتی تھیں: خدا کی قسم! ہم یہ سمجھتی ہیں کہ یہ رخصت رسول کریم ﷺ نے صرف حضرت سالم کو دی تھی۔ لہذا اس رضاعت کے ساتھ کوئی بھی ہمارے ہاں داخل ہونے والا نہیں اور نہ ہی ہم اسے جائز خیال رکھتی ہیں۔

سیدہ ام سلمیٰ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ کی تمام ازواج مطہرات نے اس طرح کی رضاعت پر عمل کرنے سے انکار کر دیا اور فرماتی ہیں کہ یہ رخصت مخصوص تھی سہلہ بنت سہیل کے ساتھ۔

ام سلمة زوج النبی ﷺ كانت تقول ابی سائر ازواج النبی ﷺ ان یدخلن علیہن احدا بثلک الرضاة وقلن لعائشة واللہ مانوی هذا الا رخصة ارضعها رسول اللہ ﷺ لسالم خاصة فما هو بداخل علینا احد بهذہ الرضاة ولما راينا. (صحیح مسلم ج ۱ ص ۳۶۹ کتاب الرضاة، مصنف عبد الرزاق ج ۷ ص ۳۶۰ باب الرضاة)

عن ام سلمة قالت ابی ازواج النبی ﷺ ان یاخذن بهذا وقلن انما هذه رخصة من رسول اللہ ﷺ لسهله بنت سهیل.

(طبقات ابن سعد ج ۸ ص ۲۷۱ ذکر سہلہ)

قارئین کرام! حضور ﷺ کی ازواج مطہرات بالاتفاق یہ فرما رہی ہیں کہ بالغ مرد کو دودھ پلانے والے واقعہ اور اس سے ثبوت حرمت پر صرف اور صرف حضور ﷺ نے سہلہ بنت سہیل رضی اللہ عنہا کو اس کی اجازت عطا فرمائی تھی اور خود ان اہبات المؤمنین رضی اللہ عنہن نے اپنا فیصلہ بھی ارشاد فرمایا کہ ہم اس پر عمل نہیں کرتیں اور نہ ہی ایسے مرد کو اپنے ہاں آنے جانے کی اجازت دیں گی۔ لہذا جب یہ واقعہ ہی سالم کے ساتھ مخصوص ہے تو پھر اس پر قیاس کرنا درست نہیں۔

اشکال

سالم کا سہلہ بنت سہیل کا دودھ پینا اس سے کئی خدشات جنم لیتے ہیں۔ ایک بالغ مرد جب کسی غیر محرم کا دودھ پیتا ہے تو پستانوں کو منہ لگانے سے اور بہت سی قباحتیں پیدا ہوں گی۔ اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ سرے سے ہی درست نہیں کیونکہ حضور ﷺ ان خدشات سے باخبر تھے اور پھر ان کی موجودگی میں اجازت دینا بعید نظر آتا ہے۔

جواب اشکال: جناب سالم کو جو سہلہ بنت سہیل نے دودھ پلایا۔ اس کی کیفیت صحاح کی روایت میں نہیں ملتی اس لئے اس کو اس پر محمول کر لینا کہ انہوں نے سالم کو اپنے پستان چوسائے ہوں گے، درست نہیں اور حرمت رضاعت صرف اسی طرح پر موقوف تو کیا ممکن نہیں ہے بلکہ ایسا ہی ہوا ہے کہ سہلہ نے اپنا دودھ نکال کر کسی برتن میں ڈال کر انہیں پلایا ہوا۔ اس کی تائید میں ہم دو حوالہ جات پیش کرتے ہیں:

زہری کے صحیحہ اپنے والد سے بیان کرتے ہیں کہ سہلہ بنت سہیل اپنا دودھ کسی برتن میں یا چمچی وغیرہ میں نکال لیتی تھیں جتنا کہ ایک مرتبہ چوسنے میں آئے پھر وہ سالم کو پلاتیں۔ پانچ دن تک اسے پلاتی رہیں۔ اس کے بعد سالم نے ان کے ہاں آنا جانا شروع کر دیا اور بھی ایسا بھی ہوتا کہ سہلہ ننگے سر ہوتیں۔ یہ رخصت اور

حدثنا محمد بن عبد اللہ ابن اخی الزہری عن ابیہ قال کان یحلب فی مصعة او اناء قدر رضاة فیشرہ سالم کل یوم خمسة ایام وکان بعد یدخل علیہا وہی حاسر رخصة من رسول اللہ ﷺ لسهله بنت سهیل. (طبقات ابن سعد ج ۸ ص ۲۷۱ اصلہ فی

تیمیر الصحابہ بن ۳۷ ۳۳ مطبوعہ بیروت)

اجازت حضور ﷺ کی طرف سے انہیں ملی تھیں۔

معلوم ہوا کہ مذکورہ اشکال سراسر غلط ہے اور محض وہم ہے۔ ابن تیمیہ وغیرہ نے اس واقعہ کی یہ تاویل ذکر تو نہیں کی، بہر حال ان کے نزدیک بالغ مرد کا دودھ پینا ہر طرح جائز ہے۔ خواہ وہ عورت کے پستان سے منہ لگا کر پئے یا کسی چھوٹے برتن سے پئے۔ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ہر طریقہ درست ہے اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ انہوں نے ”قاعدہ کلیہ“ یہ بنایا ہے کہ بالغ کے دودھ پینے سے حرمت رضاعت ثابت ہو جاتی ہے۔ یعنی جس طرح سال ڈیڑھ سال کے بچے کو دودھ پلانے سے حرمت آتی ہے اسی طرح بڑے آدمی کو دودھ پلانے سے حرمت آجائے گی۔ پستان سے بالغ مرد کے دودھ پینے کے جو مفاسد ہیں وہ سب کے سامنے ہیں۔

حرمت رضاعت کیلئے ایام رضاعت شرط ہیں

عن ابن مسعود قال لا رضاع الا ماکان فی

الحوالین۔

عن لیث عن زید قال قال علی لا یحرم من

الرضاع الا ماکان فی الحوالین۔

عن عکرمة عن ابن عباس قال لا رضاع الا ما

کان فی الصغر۔

عن الحسن قال قال عمر لا رضاع بعد

الفصال۔

عن یحییٰ بن عبد الرحمن بن حاطب عن

جدہ انہ سال ام سلمة عن الرضاع فقال لا رضاع

الا ماکان فی المهد۔

عن هشام عن ابیہ ان ابا ہریرة سئل عن

الرضاع فقال لا یحرم من الرضاع الا ما فتق الامعاء

وکان فی الثدي قبل الفطام۔

عن عطاء قال اذا فطم الصبی فلا رضاع بعد

الفطام۔

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: کہ

رضاعت کی حرمت صرف دو سال تک کے عرصہ میں ہے۔

جناب لیث حضرت زید سے اور وہ حضرت علی المرتضیٰ رضی

اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا: کہ حرمت رضاعت

دو سال کے اندر اندر ہے۔

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے جناب مکرمہ بیان

کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: کہ رضاعت وہی ہے جو بچپن

میں ہو۔

جناب حسن بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے

فرمایا: کہ دودھ چھڑانے کے بعد کی مدت میں رضاعت ثابت نہیں

ہوتی۔

یحییٰ بن عبد الرحمن بن حاطب اپنے دادا سے روایت کرتے

ہیں کہ انہوں نے سیدہ ام سلمیٰ رضی اللہ عنہا سے رضاعت کے متعلق

پوچھا۔ انہوں نے فرمایا: کہ رضاعت وہی ہے جو بچہ گھوڑے میں

رہتے ہوئے حاصل ہو۔

جناب ہشام اپنے باپ سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے رضاعت کے بارے میں پوچھا گیا۔ آپ

نے فرمایا: کہ رضاعت سے حرمت تب ثابت ہوتی ہے جب

پستانوں سے دودھ انتڑیوں میں زور سے پینچے اور یہ بھی دودھ

چھڑانے سے پہلے ہو۔

جناب عطاء فرماتے ہیں: کہ جب بچہ کا دودھ چھڑا دیا جائے

تو اس کے بعد رضاعت نہیں۔

عن عبد الله ابن عمر عن نافع عن ابن عمر قال لا يحرم من الرضاع الا ما كان في الصغر .

عن سعيد بن المسيب قال لا رضاع الا ما كان في المهد .

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳ حصہ دوم ص ۲۹۰ کتاب النکاح من قال لاحرم من الرضاع الا ما كان في المولين مطبوعه دائرة القرآن كراچی)

جناب نافع نے عبد الرحمن بن عمر سے اور وہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بیان کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا: رضاعت سے حرمت اسی وقت ثابت ہوتی ہے جب وہ دودھ پینے کی مدت میں ہو۔

حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: کہ رضاعت وہی جو پگھوڑھے کے دوران ہو۔

مذکورہ آثار اس بات کی صراحت کرتے ہیں کہ رضاعت کا تعلق دو سال تک کے عرصہ کے ساتھ ہے۔ اس کے بعد رضاعت سے حرمت ثابت نہیں ہوتی۔ ”مصنف ابن ابی شیبہ“ سے جو آثار اوپر ذکر کئے گئے ہیں۔ یہی اور اس سے زائد آثار ”مصنف عبدالرزاق“ ج ۲ ص ۳۶۳ باب الارضاع بعد الفطام میں موجود ہیں۔ اس میں سے دو اثر ملاحظہ ہوں۔

عن ابن عمر انه قال لا رضاع الا لمن ارضع في الصغر ولا رضاعة للكبير

عن عكرمة يقول الرضاع بعد الفطام مثل السماء الجارية يشربه . (مصنف عبدالرزاق ج ۲ ص ۳۶۵۔

یوں ہی ہے جیسے کسی نے بہتا ہوا پانی پی لیا۔

باب الارضاع بعد الفطام)

ان تمام آثار سے معلوم ہوا کہ حرمت رضاعت کا زمانہ دو سال تک کا ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

امر ششم کی تحقیق، مرد کی رضاعت میں تاثیر

جمہور صحابہ اور تابعین کرام کا اتفاق ہے کہ جب کوئی بچہ کسی عورت کا دودھ مدت دو سال میں پیتا ہے تو وہ عورت اس کی جس طرح رضاعی ماں بن گئی اسی طرح اس کا خاندان سچے کارضائی باپ بن جائے گا۔

اشکال

مذکورہ باب میں سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے ایک روایت ہے کہ آپ ہر اس بچے کو اپنے ہاں آنے جانے کی اجازت دے دیا کرتی تھیں جس نے ان کی بھانجیوں اور بھتیجیوں کا دودھ پیا ہوتا لیکن جس بچہ کو ان کی بھانجی نے دودھ پلایا ہوتا آپ اسے اجازت نہ دیتیں۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ دودھ میں مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا مرد کی تاثیر کی قائل نہ تھیں کیونکہ مؤثر الذکر صورت میں دودھ پلانے والی بھانجی کا خاندان کا بھائی ہوا اور بھائی کے رشتہ سے دودھ پینے والا بچہ بھتیجیا قرار پایا۔ حقیقی بھتیجیا سے تو کوئی حجاب نہیں لیکن رضاعی بھائی سے پردہ کیا جا رہا ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مائی صاحبہ کے نزدیک مرد کے حوالہ سے دودھ میں تاثیر نہیں ہے۔

جواب اول: مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا کو اختیار تھا کہ محرم لوگوں میں سے اگر کسی کو آنے جانے کی اجازت نہ دیں تو وہ آپ کے گھر میں اجازت کے بغیر اور پردہ کا خیال رکھتے ہوئے داخل نہ ہو۔ لہذا کسی کو صرف اپنے گھر میں آنے جانے سے روکنے کی وجہ سے اس کے محرم ہونے سے انکار نہیں ہو سکتا۔ علامہ زرقانی نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔ ملاحظہ ہو:

ولا حجة فسی ذالک لان لہما ان تاذن لمن شاء ت من محارمها وتحجب لمن شاء ت .

اس میں اس بات پر کوئی حجت نہیں۔ (کہ رضاعی بھائی محرم مردوں میں شامل نہیں ہیں) کیونکہ مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا کو اختیار

(زرقانی ج ۳ ص ۲۲۲ کتاب الرضاع حدیث ۱۳۲۱ مطبوعہ) تھا کہ اپنے محارم میں سے جس کو چاہیں اندر آنے کی اجازت دیں اور جس سے چاہیں پردہ کریں۔

دارالقریرت) علامہ باجی نے تو یہ بھی لکھا ہے کہ زیادہ صحیح یہ ہے کہ اس روایت میں راوی کو وہم ہوا ہے۔ (المشقی ج ۳ ص ۱۵۲) لہذا معلوم ہوا کہ اول یہ روایت ہی ایسی ہے کہ جس میں راوی کو وہم ہے اور اگر اسے تسلیم نہ کیا جائے تو پھر اتنی بات ضرور ہے کہ ام المؤمنین رضی اللہ عنہا کو یہ اختیار تھا کہ محارم میں سے جسے چاہیں اندر آنے کی اجازت نہ دیں۔ اس اختیار کے پیش نظر آپ رضاعی بھتیجوں کو اندر آنے کی اجازت نہ دیتیں حالانکہ وہ محرم تھے۔

جواب دوم: ام المؤمنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ہر وہ رشتہ جو ولادت اور نسب کی وجہ سے حرام ہو جاتا ہے، وہ رضاعت سے بھی حرام ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ موطا امام مالک میں ہے:

عن عائشة ام المؤمنين انها قالت جاء عمي من الرضاعة ليستاذن علي فابيت ان اذن له علي حتى اسئل رسول الله ﷺ عن ذالك فجاء رسول الله ﷺ فسالته عن ذالك فقال انه عمك فاذني له قالت فقلت يا رسول الله ﷺ انما ارضعتني المرأة ولم يرضعني الرجل قال انه عمك فليلج عليك قالت عائشة و ذالك بعد ما ضرب علينا الحجاب وقالت عائشة يحرم من الرضاعة ما يحرم من الولادة. (موطا امام مالک ص ۵۳۵ کتاب الرضاع مطبوعہ میر محمد آرام باغ کراچی)

یاد رہے موطا امام مالک میں مذکور حدیث بظاہر مائ صاحبہ پر موقوف نظر آتی ہے لیکن یہ حقیقت مرفوعاً مروی ہے کیونکہ مائ صاحبہ کو نبی علیہ السلام نے پردہ نہ کرنے کا حکم دیا تھا۔

عن عروة عن عائشة. سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے جناب عروہ بیان کرتے ہیں کہ مائ صاحبہ کے رضاعی بچا جن کا نام ”فلح“ تھا۔ انہوں نے ان سے اندر آنے کی اجازت طلب کی مائ صاحبہ نے ان سے پردہ فرمایا۔ (حضور ﷺ سے مائ صاحبہ نے جب مسئلہ دریافت کیا تو) آپ نے فرمایا: کہ اس سے پردہ نہ کر کیونکہ جو رشتے نسب سے حرام ہو جاتے ہیں وہ رضاعت سے بھی حرام ہو جاتے ہیں۔ (زرقانی)

ام المؤمنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کا خیال تھا کہ رضاعت کا تعلق صرف دودھ پلانے والی عورت کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس لئے اس کی حرمت میں بھی عورت کی تاثیر ہوگی، مرد کی تاثیر نہ ہوگی لیکن رسول کریم ﷺ نے ان کے اس خیال کو رد فرمایا بلکہ اس کی تنبیہ فرمائی کہ ”فلح“ تیرا بچا ہے اسے اندر آنے کی اجازت دے دو۔ بلکہ ایک روایت میں ”تسربت یمنیک“ کے الفاظ بھی آئے ہیں۔ بہر حال حضور ﷺ نے سمجھا دیا کہ رضاعت میں مرد کی بھی تاثیر ہے۔ اس کی تائید ایک اور حدیث سے بھی ہوتی ہے۔ جسے امام مسلم نے نقل فرمایا ہے۔

عن عمرة عن عائشة اخبرتها ان رسول الله

ام المؤمنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے عمرہ بیان کرتی ہیں

کہ مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا نے خبر دی کہ ایک مرتبہ حضور ﷺ ان کے پاس جلوہ فرماتے تھے کہ مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا نے ایک مرد کی آواز سنی کہ وہ سیدہ حفصہ کے گھر داخل ہونے کی اجازت طلب کر رہا تھا۔ مائی صاحبہ کہتی ہیں کہ میں نے حضور ﷺ سے عرض کیا۔ یا رسول اللہ! یہ مرد آپ کے در دولت میں آنے کی اجازت مانگ رہا ہے۔ آپ نے ارشاد فرمایا: کہ میرے خیال میں یہ حفصہ کا رضاعی بچا ہے پھر مائی صاحبہ نے رسول کریم ﷺ سے عرض کیا۔ یا رسول اللہ! اگر فلاں آدمی زندہ ہوتا تو وہ میرا رضاعی بچا ہونے کی وجہ سے میرے گھر آ جا سکتا؟ آپ نے ارشاد فرمایا: ہاں رضاعت سے ویسی ہی حرمت آ جاتی ہے جیسی ولادت سے آتی ہے۔

ﷺ کان عندها وانها سمعت صوت رجل يستاذن في بيت حفصة قالت عائشة فقلت يا رسول الله ﷺ هذا رجل يستاذن في بيتك فقال رسول الله ﷺ اراة فلانا لعم حفصة من الرضاة قالت عائشة يا رسول الله ﷺ لو كان فلانا حيا لعمها من الرضاة دخل علي قال رسول الله ﷺ نعم ان الرضاة تحرم ما تحرم الولادة.
(صحیح مسلم ج ۱ ص ۲۶۶ کتاب الرضاع مطبوعہ کراچی)

قارئین کرام! مذکورہ دو مرفوع احادیث سے صاف ثابت ہے کہ رضاعت میں مرد کو بھی تاثیر ہے۔ روایت اولیٰ میں ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے رضاعی بچا فلان کا ذکر تھا جن کے متعلق حضور ﷺ نے زور دے کر فرمایا کہ انہیں اندر آنے کی اجازت دے دو۔ اسی طرح دوسری روایت میں سیدہ حفصہ کے رضاعی بچا کا معاملہ تھا۔ بہر حال ثابت ہوا کہ دودھ میں مرد کی تاثیر بھی ہے۔ اس کی تائید میں بکثرت روایات ملتی ہیں جو فقہاء صحابہ کرام اور تابعین سے مروی ہیں۔

حرمت رضاعت پر فقہاء صحابہ اور تابعین کے آثار

جناب براء بن عازب بیان کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ سے پوچھا گیا کیا آپ اپنے بچا حمزہ کی بیٹی سے شادی کرنا پسند فرمائیں گے؟ آپ نے ارشاد فرمایا: وہ میرے لئے حلال نہیں کیونکہ وہ میرے رضاعی بھائی کی بیٹی ہے۔

موسیٰ بن ایوب سے ہے کہ مجھے میرے بچا ایاس بن عامر نے بتایا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: جس عورت کو تیرے بھائی کی بیوی نے دودھ پلایا تیرے باپ کی بیوی نے دودھ پلایا تیرے بیٹے کی بیوی نے دودھ پلایا۔ اس سے شادی نہ کرنا (وہ حرام ہے)۔

عن البراء انه قال للنبي ﷺ هل لك في بنت حمزة فقال انها لا تحل لي انها بنت اخي من الرضاة.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۴ ص ۲۰۰ ج ۲ ص ۲۹۰)

عن موسى بن ايوب قال حدثني عمي اياس بن عامر قال قال علي لا تنكح من ارضعته امرأة اخيك ولا امرأة ابيك ولا امرأة ابنك.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳)

ان آثار سے بھی معلوم ہوا کہ مرد کو تاثیر ہے۔ خاص کر حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے ہمدان کے بارے میں صراحتاً فرمایا جس کے متعلق ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا پر اشکال وارد کیا گیا تھا۔ رضاعی بھتیجا بھی حقیقی بھتیجے کی طرح حرام میں شامل ہے۔ اس موضوع پر اگر آپ مزید احادیث و آثار دیکھنا چاہتے ہیں تو ”مصنف عبدالرزاق“ ج ۳ ص ۴۳۷ کتاب الرضاع مطبوعہ مکتبہ الاسلامیہ بیروت میں دیکھ سکتے ہیں۔ فاعتبہر وایا اولی الابصار

۸- کتاب الضحایا

قربانی کے احکام و مسائل کا بیان

قربانی اُن عبادات میں سے ایک ہے جن کو عبادات مالیہ کہتے ہیں۔ صاحب نصاب پر واجب ہونے کے ساتھ شعائر اسلام میں داخل ہے۔ احادیث میں اس کے فضائل بکثرت وارد ہیں۔ بطور اختصار چند فضائل درج کئے جاتے ہیں:

عن جابر ابن عبد اللہ رضی اللہ عنہ قال
ضحی رسول اللہ ﷺ یوم عید بکبشین فقال
حین وجهہما انسی وجہت وجہی للذی
فطر السموات والارض حنیفا وما انامن
المشرکین۔ ان صلاتی ونسکی ومحیای ومماتی
لله رب العلمین لا شریک له وبذالک امرت وانا
اول المسلمین۔ اللهم منک و لک عن محمد
وامتہ۔
(ابن ماجہ ۲۳۲ ابواب الاضاحی مطبوعہ مکتبۃ دار السنن مرگودھا)

حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ
رسول اللہ ﷺ نے عید کے دن دو بکرے ذبح فرمائے۔
جب ان کو ذبح کرنے کے لئے لایا تو قرآن کریم کی آیات کی
تلاوت فرمائی (جن کا ترجمہ یہ ہے) ”میں نے یقیناً اپنا چہرہ اس
اللہ کی طرف متوجہ کیا جو آسمانوں اور زمین کا پیدا کرنے والا ہے۔
یکسو ہو کر اور میں مشرکین میں سے نہیں ہوں۔ بے شک میری نماز
اور میری قربانی، میری زندگی اور میرا مرنے والا اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں۔
جو تمام جہانوں کا پالنے والا ہے اور اسی کا مجھے حکم دیا گیا ہے اور میں
سب سے پہلا فرمانبردار ہوں۔ اے اللہ! تیری طرف سے اور
تیرے لئے یہ قربانی (تیرے بندے) محمد ﷺ اور اس کی
امت کی طرف سے ہے۔

عن ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشۃ ان
النبی ﷺ قال ما عمل ابن ادم یوم النحر عملا
احب الی اللہ عزوجل من اراقۃ الدم وانہ لیاتمی یوم
القیامۃ بقرونها واظلافہا واشعارہا وان الدم لیقع
من اللہ عزوجل بمکان قبل ان یقع الارض فطیوا
بہا نفسا۔ (ابن ماجہ ۲۳۳ باب ثواب الفحیم، مصنف عبدالرزاق
ج ۳ ص ۲۸۸ باب الضحایا)

ہشام بن عروہ اپنے والد سے اور وہ ام المؤمنین حضرت
عائشہ رضی اللہ عنہا سے بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے
فرمایا: قربانی کے دن آدمی کا محبوب ترین عمل اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں
خون گرانا ہے (یعنی قربانی کے جانور کو ذبح کرنا) بے شک وہ ذبح
کیا گیا جانور قیامت کے دن اپنے سینگوں، کھروں اور بالوں
سمیت آئے گا اور بیشک اس کے ذبح کے وقت خون زمین پر گرنے
سے قبل ہی اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں قبولیت پالیتا ہے لہذا اسے خوشی
سے ذبح کرو۔

عن ابی سلمۃ عن عائشۃ رضی اللہ عنہما
وعن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ ﷺ کان اذا
اراد ان یضحی اشتری کبشین عظیمین سمینین
اقرنین املحین مویعین فذبح احدہما عن امتہ

ابو سلمیٰ رضی اللہ عنہ سیدہ عائشہ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ
عنہما سے بیان کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ جب قربانی
دینے کا ارادہ فرماتے تو دو بڑے بڑے، موٹے تازے، سینگوں
والے چت کبرے اور خسی بکرے خریدتے۔ ان میں سے ایک اپنی

امت کے ان افراد کی طرف سے قربانی کرتے جو اللہ تعالیٰ کی توحید اور حضور ﷺ کے احکام الہیہ پہنچانے کی گواہی دینے والے ہوتے اور دوسرا ہمارا آپ اپنی اور اپنی اولاد کی طرف سے ذبح کرتے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: جس کو قربانی دینے کی تمجاش اور وسعت ہو اور پھر قربانی نہ دے تو وہ ہماری عید گاہ کے ہرگز قریب نہ آئے۔

زید بن ارقم بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کے صحابہ نے ایک مرتبہ عرض کیا: یا رسول اللہ! یہ قربانیاں کیا ہیں؟ آپ نے ارشاد فرمایا: تمہارے باپ ابراہیم علیہ السلام کی سنت ہے۔ صحابہ کرام نے عرض کیا: یا رسول اللہ! ان میں ہمارے لئے کیا فائدہ ہے؟ ارشاد فرمایا: ایک ایک بال کے بدلہ میں ایک ایک نیکی ملے گی۔ عرض کرنے لگے۔ اون کا کیا حکم ہے؟ ارشاد فرمایا: اون کے ہر ریشہ (بال) کے بدلہ میں بھی ایک ایک نیکی ملے گی۔

حضرت ابو سعید سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے سینگوں والا مینڈھا قربانی میں دیا۔ جو سیاہی میں کھاتا، سیاہی میں چلتا اور سیاہی میں دیکھتا تھا (یعنی اس کے پاؤں، منہ اور آنکھیں سیاہ تھے بقیہ سفید تھا)۔

حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: مجھے حکم دیا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے یوم قربانی کو اس امت کے لئے عید بنایا ہے۔ ایک شخص نے عرض کیا: اگر مجھے صرف ایسا جانور ملے، جو میں نے صرف دودھ پینے کے لئے کسی سے مانگ کر لیا ہو، تو کیا میں اسی کی قربانی دے دوں؟ فرمایا: نہیں لیکن تو یوں کر کہ اپنے سر کے بال ترشوا، اپنے ناخن کاٹ، اپنی موٹھوں کے بال کاٹ اور پاکی کر۔ تیرے لئے یہی اللہ تعالیٰ کے نزدیک قربانی ہوگی۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سیدہ فاطمہ الزہراء رضی اللہ عنہا کو فرمایا: اے فاطمہ! اپنی قربانی کے پاس اٹھ کر کھڑی ہو جا۔ جب تک اس کے سب سے پہلے قطرہ کے ٹپکنے کے ساتھ ہی تیرے تمام گناہ بخش دیئے جائیں

لمن شهد لله بالتوحيد وشهدله بالبلاغ وذبح الاخر
عن محمد وعن ال محمد ﷺ.

عن ابی ہریرة ان رسول الله ﷺ قال
من كان له سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا.
(ابن ماجہ ۲۳۳ باب الضحایا واجیة)

عن زید بن ارقم قال قال اصحاب رسول الله
ﷺ یا رسول الله ﷺ ما هذه الاضاحی
قال سنة ابیکم ابراهیم قالوا فما لنا فیها یا رسول الله
قال بكل شعرة حسنة قالوا ما الصوف یا رسول الله
قال بكل شعرة من الصوف حسنة.
(ابن ماجہ ۲۳۳ باب الثواب الاخریة)

عن ابی سعید قال ضحی رسول الله
ﷺ بکیش اقرن فحیل یا کل فی سواد
ویمشی فی سواد وینظر فی سواد.
(ابن ماجہ ۲۳۳ باب یستحب من الضحایا)

عن عبد الله بن عمرو ابن العاص ان النبی
ﷺ قال امرت بیوم الاضحی عیدا جعله الله
لهذه الامة قال الرجل ارایت ان لم اجد الا منیحة
انسی افاضاحی بها قال لا ولكن تاخذ من شعرک
واظفارک وتقص شاربک وتحلق عانتک فتلک
تمام اضحیک عند الله.
(ابوداؤد ج ۲ ص ۲۹ کتاب الضحایا مطبوعہ سعید کتبپزی کراچی)

عن علی رضی الله عنه ان رسول الله
ﷺ قال یا فاطمة قومی فاشهدی اضحیک
فان لک باول قطرة تقطر من دمی مغفرة لكل ذنب
اما انه یجاء بلحمها ودماها توضع فی میزانتک

سبعین ضعفا. قال ابو سعید یا رسول اللہ ﷺ
 هذا لال محمد خاصة فانهم اهل لما خصو به من
 الخیر او للمسلمین عامة قال لال محمد خاصة
 وللمسلمین عامة وقد حسن بعض مشائخنا حدیث
 علی هذا واللہ اعلم.
 (الترغیب والترہیب ج ۲ ص ۱۵۴)

گے۔ کل قیامت کو اسے گوشت اور خون سمیت لایا جائے گا اور
 تیرے نامہ اعمال کے ترازو میں ستر گنا بڑھا کر رکھا جائے گا۔
 ابو سعید نے عرض کیا یا رسول اللہ! صرف آپ کی آل پاک کے
 ساتھ خاص ہے یا تمام امت کے لئے ہے؟ کیونکہ آپ کی اہل بیت
 اس کی مستحق ہے کہ ایسی بھلائی کے ساتھ اسے مخصوص کیا جائے۔
 آپ نے ارشاد فرمایا: آل محمد کے لئے بالخصوص اور تمام مسلمانوں
 کے لئے بالعموم یہ بشارت ہے۔ ہمارے بعض مشائخ کرام نے
 اس روایت علی المرتضیٰ کو حسن فرمایا۔ (واللہ اعلم)

مذکورہ چھ عدد احادیث سے درج ذیل مسائل معلوم ہوئے۔

- (۱) قربانی واجب ہے کیونکہ اس کے ترک پر وعید شدید آئی ہے۔
- (۲) عید کے دن قربانی کرنے سے زیادہ محبوب اور کوئی عمل نہیں۔ اس سے ان تمام نام نہاد دانشوروں کی تردید ہوتی ہے جو قربانی کی بجائے اس پر اٹھنے والی رقم کو غرباء میں تقسیم کرنے کا ڈھنڈورا پیٹتے پھرتے ہیں۔
- (۳) سینگوں والا خوب موٹا تازہ مینڈھا قربانی کرنا بہت اچھا ہے۔
- (۴) قربانی کرتے وقت انی وجہت وجہی الایۃ پڑھ کر ذبح کرنا سنت ہے۔
- (۵) حضور ﷺ ہمیشہ دو قربانیاں کیا کرتے تھے۔ ایک اپنی امت کی طرف سے اور دوسری اپنی اور اپنی آل کی طرف سے۔ اس سے معلوم ہوا کہ غیر کی طرف سے قربانی کرنا اچھا عمل ہے۔ لہذا فوت شدہ والدین دیگر عزیز واقارب، اساتذہ اور شیوخ کی طرف سے قربانی کرنا اسی روایت کے پیش نظر بہت اچھا عمل ہے اور حضور ﷺ کی طرف سے قربانی دینا اور بھی افضل ہے۔ اس سے ان نام نہاد علماء کا رد ہوتا ہے جو یہ کہتے اور لکھتے تھکتے نہیں کہ کسی کے عمل کا دوسرے کو کوئی فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔

نوٹ: غیر کی طرف سے قربانی کرتے وقت اپنی طرف سے قربانی کرنا پہلے واجب ہے۔ ایسا نہیں ہونا چاہیے کہ اپنی واجب قربانی چھوڑ دی اور دوسرے کی طرف سے قربانی کر کے گناہ اپنے سرمول لے لیا۔ اس لئے اپنی طرف سے قربانی لازم ہے۔ اس کے ساتھ اگر توفیق ہو تو دوسرے کی طرف سے قربانی کرنا بہت اچھا عمل ہے۔

(۶) حضور ﷺ نے اپنی امت کے ان غریب افراد کی قربانی کے ثواب میں شمولیت کا عجیب پیارا طریقہ عطا فرمایا کہ وہ عید کے دن حجامت کروائیں اور ناخن تراش کر یہ ثواب کامل حاصل کر سکتے ہیں۔ لہذا غریب امتی کو اس طریقہ ثواب سے ضرور فائدہ اٹھانا چاہیے۔

(۷) قربانی کرتے وقت خود اپنے ہاتھ سے ذبح کرنا بہتر ہے ورنہ ذبح ہوتے وقت پاس کھڑا رہے اور ایسے شخص سے ذبح کرائے، جو ذبح کرنا جانتا ہو اور بہتر ہے کہ اس سے ذبح کرائے جسے مذکورہ دعائیں بھی یاد ہوں۔

قربانی کرنا واجب ہے، اس کے دلائل

احناف کے نزدیک قربانی کرنا واجب ہے۔ بعض دیگر حضرات اسے سنت قرار دیتے ہیں۔ ان کی دلیل وہی حدیث ہے جس میں صحابہ کرام کے سوال کے جواب میں آپ نے ارشاد فرمایا: ”قربانی تمہارے باپ ابراہیم علیہ السلام کی سنت ہے“۔ اس کا جواب

اور اپنے دلائل احناف نے یوں دیے ہیں۔

ہماری حجت اور دلیل اللہ تعالیٰ کا قول ”فصل لربک وانحر“ ہے۔ ”اپنے رب کے لئے نماز ادا کیجئے اور قربانی دیجئے۔“ اللہ تعالیٰ نے یہاں ”انحر“ صیغہ امر ارشاد فرمایا۔ جو وجوب کو چاہتا ہے اور خود حضور ﷺ کا ارشاد گرامی بھی ہے کہ جسے وسعت ہو اور وہ قربانی نہ کرے وہ ہماری عید گاہ کے قرب نہ آئے۔ وعید صرف ترک واجب پر ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں آپ کا ارشاد پاک ”جس نے نماز سے پہلے قربانی دی، وہ دوبارہ قربانی دے۔“ اس میں بھی آپ نے حکم دیا۔ اسی طرح اور بھی بہت سی روایات میں ”ضحوا“ امر کا صیغہ استعمال ہوا ہے۔ جن سے صاف ظاہر ہے کہ قربانی واجب ہے۔

رہا آپ کا ارشاد کہ یہ سنت ابراہیمی ہے۔ اس سنت سے مراد راستہ اور طریقہ ہے جو وجوب کی نفی نہیں کرتا اور نہ ہی مخالفین کے لئے حضور ﷺ کے ارشاد ”لم تکتب علیکم تم پر فرض نہیں کی گئی“ میں حجت ہے کیونکہ فرضیت کے ہم بھی قائل نہیں ہیں۔ ہم وجوب کے قائل ہیں اور فرض کا منکر کافر ہوتا ہے۔

”فصل لربک وانحر“ کے متعلق امام حسن فرماتے ہیں کہ اس سے مراد قربانی کے دن کی نماز (نماز عید) اور بدنہ کی قربانی دینا ہے اور جناب عطاء اور مجاہد نے کہا کہ اس سے مراد یہ ہے کہ نماز فجر مزدلفہ میں پڑھے اور قربانی منیٰ میں کرے۔ ابو بکر کہتے ہیں کہ یہ تاویل دو معانی کو ختم نہیں ہے۔ ایک یہ کہ نماز عید واجب ہے اور دوسری یہ کہ قربانی کرنا واجب ہے۔

فصل لربک وانحر قال الحسن صلوة يوم النحر ونحر البدن وقال عطاء ومجاهد صل الصبح بجمع وانحر البدن بمنی قال ابو بکر وهذا التاویل ينضمن معنيين احدهما ايجاب صلوة الضحی والثانی وجوب الاضحیة.

(احکام القرآن، زیر سورہ کوثر ج ۳ ص ۲۷۵ مطبوعہ بیروت)

مذکورہ دلائل کے علاوہ احناف کی کتب مثلاً ”نصب الراية“ وغیرہ میں قربانی کے وجوب کے بہت سے دلائل اور بھی ہیں۔ ہم نے سردست ایک آیت اور دو احادیث سے استدلال کیا ہے جس سے ہمارا مسلک بالکل واضح ہو جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ احناف کا مسلک قرآن و حدیث کے مطابق ہے۔

قربانی میں کون کون سے جانور ذبح کرنا جائز ہیں؟

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے بیان کیا۔ وہ فرمایا کرتے تھے: کہ قربانی میں اور بدنہ میں ”شئی“ اور اس سے زائد امر کا جانور ہونا چاہیے۔

ہمیں امام مالک نے جناب نافع سے خبر دی۔ وہ حضرت ابن عمر سے بیان کرتے ہیں کہ آپ قربانی اور بدنہ کے لئے ایسے جانوروں کو ذبح کرنے سے منع کیا کرتے تھے، جو شئی نہ ہو اور اس میں پیدا کی نقص ہو۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے حضرت عبد اللہ بن عمر سے بتایا کہ انہوں نے ایک مرتبہ مدینہ منورہ میں

۲۶۹ - كِتَابُ الضَّحَايَا مَا يَجْزِي مِنْهَا

۶۱۵ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ يَقُولُ فِي الضَّحَايَا وَالْبَدَنِ الشَّيْءُ لَمَّا قُوِّفَهُ.

۶۱۶ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهُ كَانَ يَنْهَى عَمَّا لَمْ يَسْنَ مِنَ الضَّحَايَا وَالْبَدَنِ وَعَنِ الشَّيْءِ يُقْصَرُ مِنْ خَلْقِهَا.

۶۱۷ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّهُ ضَحَّى مَرَّةً بِالْمَدِينَةِ فَأَمْرَيْنِ أَنْ أَشْتَرِي لَكَ

قربانی دینا چاہی تو انہوں نے مجھے فرمایا کہ ان کے لئے میں ایک مینڈھا خریدوں جو سیگنوں والا ہو پھر میں ان کی طرف سے قربانی کے دن عید گاہ میں ذبح کروں۔ پس میں نے آپ کے حکم کی تعمیل کی پھر اس ذبح شدہ جانور کو آپ کے پاس پہنچایا گیا تو آپ نے اپنا سر منڈایا۔ جبکہ وہ مینڈھا ذبح کیا گیا۔ آپ بیمار تھے اور لوگوں کے ساتھ عید گاہ تک نہیں جا سکتے تھے۔ جناب نافع (راوی) بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرمایا کرتے تھے کہ قربانی دینے والے پر سر کا منڈوانا واجب نہیں جبکہ اس نے حج نہ کیا ہو۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے یونہی برکت کے لئے سر منڈوایا۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہم ان تمام باتوں پر عمل کرتے ہیں۔ صرف ایک بات میں ہمارا اختلاف ہے۔ وہ یہ کہ اگر چھ ماہ کا مینڈھا قد و قامت میں بڑا ہو تو اس کی بھی قربانی دینا جائز ہے۔ اس بارے میں بہت سے آثار بھی وارد ہیں اور جہاں فعل (غیر خصی) جائز ہے۔ وہاں خصی بھی جائز ہے اور سر منڈوانے کے بارے میں ہم وہی کہتے ہیں جو حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا قول ہے اور ہمارے عام فقہاء کرام بھی یہی فرماتے ہیں۔ ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے بتایا کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اس جانور کی قربانی نہیں کیا کرتے تھے جو ابھی اپنی ماں کے پیٹ میں ہی ہو۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا اس پر عمل ہے کہ اس بچہ کی قربانی نہیں دی جائے گی جو ابھی اپنی ماں کے پیٹ میں ہو۔

كُنْتُمْ فَحِبَلًا أَقْرَنَ ثُمَّ أَدْبَحَهُ لَهُ يَوْمَ الْأَضْحَى فِي مِصْلَى النَّاسِ فَفَعَلَتْ ثُمَّ حَمِلَ إِلَيْهِ فَحَلَقَ رَأْسَهُ حِينَ ذُبِحَ كَبْشُهُ وَكَانَ مَرِيضًا لَمْ يَشْهَدْ الْعِيدَ مَعَ النَّاسِ. قَالَ سَنَفِعُ وَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ ابْنُ عُمَرَ يَقُولُ لَيْسَ جَلَاقُ الرَّأْسِ بِوَأَجِبٍ عَلَى مَنْ صَحِيَ إِذَا لَمْ يَحْجْ وَقَدْ فَعَلَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا كَلِمَةً تَأْخُذُ إِلَّا فِي حَصَلَةٍ وَاحِدَةٍ الْجَزَعُ مِنَ الصَّانِ إِذَا كَانَ عَظِيمًا أُجْزِيَ فِي الْهُدْيِ وَالْأَضْحِيَّةِ بِذَلِكَ جَاءَتْ الْأَنْوَابُ وَالْخِصْيُ مِنَ الْأَضْحِيَّةِ يُجْزَى وَمِمَّا يُجْزَى مِنْهُ الْفَحْلُ وَأَمَّا الْجَلَاقُ فَنَقُولُ فِيهِ يَقُولُ عَبْدُ اللَّهِ ابْنُ عُمَرَ أَنَّهُ لَيْسَ بِوَأَجِبٍ عَلَى مَنْ لَمْ يَحْجْ فِي يَوْمِ النَّحْرِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَاقِبَةُ مِنْ فَهْمَانَا رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِمَا. ٦١٨ - أَحْمَرْنَا مَا لَيْكَ أَخْبَرْنَا نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ لَمْ يَكُنْ يُصْحِي عَمَّا فِي بَطْنِ الْمَرْأَةِ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا تَأْخُذُ لَا يُصْحَى عَمَّا فِي بَطْنِ الْمَرْأَةِ.

باب میں مذکور چند الفاظ کی تعریف:

الضحيا: عام قربانی کے جانور کے لئے بولا جاتا ہے۔

البدن: گائے اور اونٹ پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

السنی: اونٹ، گائے اور بکری وغیرہ جانوروں میں سے ہر ایک میں ”سنی“ پایا جاتا ہے۔ اس لئے اس کی عمر الگ الگ مراد ہوگی۔

اونٹ میں پانچ سال کی عمر، گائے، بیل، بھینس میں دو سال مکمل کی عمر اور بکری مینڈھے میں ایک سال مکمل عمر والا ”سنی“ کہلاتا ہے۔

بکری وغیرہ سے ”سنی“ وہ ہے جو دو سال کا ہو۔ یہ اہل ادب

السنی من الغنم وهو الذی تم له سنتان عند اهل

کے نزدیک ہے اور اہل فقہ کے نزدیک وہ جو ایک سال کی عمر کا ہو گیا

الادب وعند اهل الفقه الذی تمت له سنة والسنی من

البقر الذی تم له حولان و طعن فی الثالث عند جمهور الفقهاء رحمة الله علیهم ومن الابل الذی تم له خمس سنین.

ہو اور گائے وغیرہ میں "مثنیٰ" وہ جو دو سال مکمل کا ہو گیا ہو اور تیسرے میں داخل ہو گیا ہو۔ یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے اور اونٹ میں "مثنیٰ" وہ ہے جو پانچ سال کی عمر مکمل کر چکا ہو۔

(المسوط ج ۱۳ ص ۱۰۱ باب الاضیحة مطبوعہ بیروت)

حدیث مذکورہ میں "نضایا" کے بعد لفظ "بدن" ذکر کیا گیا۔ پھر "مثنیٰ" اور مافوق مذکور ہوئے جس سے واضح ہوتا ہے کہ لفظ بدن کے ساتھ مثنیٰ مخصوص نہیں بلکہ تین اقسام کے جانور جن کی قربانی دی جاتی ہے ان میں سے ہر ایک کا مثنیٰ ہونا شرط ہے۔ (یعنی اونٹ، گائے اور بکری) اور یہی مثنیٰ نہیں رہے کہ مذکورہ تین اقسام کے جانوروں میں نر اور مادہ دونوں شامل ہیں اور گائے میں مثنیٰ نہیں جیسا اور بکری میں بھی نر اور مینڈھا شامل ہیں۔

اعتراض

بکری کے بارے میں تم ایک سال عمر والی کی شرط لگاتے ہو اور اس سے کم عمر والی کی قربانی ممنوع قرار دیتے ہو حالانکہ بعض صحابہ کرام نے بکری کا چھ ماہ کا بچہ بھی قربان کیا ہے؟

جواب: جن صحابہ کرام نے چھ ماہ کا بچہ قربان کیا۔ وہ قانون و قاعدہ مذکورہ سے مستثنیٰ ہیں۔ یہ صرف ان کو خصوصی اجازت ملی تھی۔ لہذا اس تخصیص کی بنا پر مذکورہ قاعدہ اور ضابطہ میں کوئی خرابی نہیں۔ حوالہ ملاحظہ فرمائیے:

عن براء بن عازب قال ذبح ابوردة قبل الصلاة فقال النبي ﷺ اسد لها فقال يا رسول الله ﷺ ليس عندى الا جذعة قال الشعبة واطنه قال وهى خير من مسنة فقال رسول الله ﷺ اجعلها مكانها ولن تجزى عن احد بعدك.

حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابوردة رضی اللہ عنہ نے نماز عید سے قبل جانور قربان کر دیا۔ اس پر حضور ﷺ نے انہیں فرمایا: کہ اس کے بدلہ میں اور قربانی دیدو انہوں نے عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ! میرے پاس اب صرف چھ ماہ کا بکری کا بچہ ہے۔ جناب شعبة کہتے ہیں کہ میرا خیال ہے کہ وہ چھ ماہ کا بچہ ایک سال عمر والے سے بہتر تھا۔ حضور ﷺ نے انہیں فرمایا: اس چھ ماہ کے بچہ کو اس کی جگہ قربان کر دو لیکن یہ صرف تمہیں اجازت ہے تمہارے بعد کسی اور کے لئے یہ جائز نہیں۔

(صحیح مسلم ج ۲ ص ۵۴ کتاب الاضایح مطبوعہ کراچی)

روایت بلا سے معلوم ہوا کہ بکری کا بچہ اگر چہ دیکھنے میں سال بھر والے بچے کی طرح مونا تازہ ہو تو بھی اس کی قربانی جائز نہیں اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے محبوب ﷺ کو حلت و حرمت میں بھی اختیارات عطا فرمائے تھے۔

اعتراض

تجلیلی تشریح میں تم نے لکھا ہے کہ بھیڑ اور مینڈھا، بکری کے لحم میں ہیں۔ یعنی جس طرح بکری بکرے کی عمر ایک سال ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح بھیڑ کی بھی عمر ایک سال ہونا ضروری ہے اور جس طرح بکری کا چھ ماہ کا بچہ جائز نہیں، اسی طرح بھیڑ کا بھی جائز نہیں ہونا چاہیے حالانکہ بھیڑ کا چھ ماہ کا بچہ تم جائز قرار دیتے ہو؟

جواب: قیاس کی حد تک بات درست نظر آتی ہے لیکن یہ مسئلہ قیاسیہ نہیں بلکہ یہ توقیفیہ ہے اور حضور ﷺ نے بھیڑ کا چھ ماہ کا بچہ جائز قرار دیا ہے۔ اس کے لئے کوئی تخصیص نہیں فرمائی۔ اگرچہ بعض حضرات نے اس میں ایک شرط رکھی ہے کہ چھ ماہ کا بھیڑ کا بچہ

اس وقت جائز ہے جب سال بھر کا نہ ملتا ہو یا موجود نہ ہو لیکن یہ درست نہیں کیونکہ حضور ﷺ نے بلا شرط و قید ”جدع من الضان“ کو جائز فرمایا ہے۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

حدثنی محمد بن ابی یحییٰ مولیٰ الاسلامیین
عن امہ قالت حدثتني ام بلال بنت هلال عن ابيه ان
رسول الله ﷺ قال يجوز الجذع من الضان
اضحية. (ابن ماجہ ص ۲۳۳ باب مجزی من الاضاحی)
عن ام بلال ان رسول الله ﷺ قال
ضحوا بالجدعة من الضان فانه جائز رواه احمد
والطبرانی فی الکبیر ورجاله ثقات.
(مجمع الزوائد ج ۳ ص ۱۱۹ باب ما مجزی فی الاضحية)

مجھے محمد بن ابی یحییٰ مولیٰ المسلمین نے بتایا کہ میری والدہ نے
ام بلال بنت ہلال سے اور وہ اپنے والد سے بیان کرتی ہیں کہ
رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: بھیڑ کا چھ ماہ کا بچہ قربانی میں جائز
ہے۔

ام بلال سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:
بھیڑ کا چھ ماہ کا بچہ قربانی کر لیا کرو۔ یہ جائز ہے۔ اسے احمد نے اور
طبرانی نے کبیر میں روایت کیا اور اس کے تمام رجال ثقہ ہیں۔

روی ابو هريرة رضى الله عنه عن النبي
ﷺ قال نعمت الاضحية الجذع من الضان.
(مسوط ج ۱۲ ص ۱۰)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ
ﷺ نے فرمایا: بھیڑ کا چھ ماہ کا بچہ بہت اچھی قربانی ہے۔

عن ابی کباش انه سمع ابا هريرة رضى الله
عنه يقول نعم الاضحية الجذع السمين من الضان
قال محمد وبه ناخذ وهو قول ابی حنیفة رضى الله
عنه. (کتاب الآثار ص ۱۵۵ باب الاضحية مطبوعہ کراچی)

ابو کباش کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ
سے سنا کہ بھیڑ کا چھ ماہ کا موٹا تازہ بچہ بہت اچھی قربانی ہے۔ امام
محمد کہتے ہیں کہ ہم اسی پر عمل کرتے ہیں اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ
کا بھی یہی قول ہے۔

ان تمام احادیث و روایات سے معلوم ہوا کہ بھیڑ کے چھ ماہ کے بچہ کی قربانی کے جواز کے لئے کوئی شرط اور قید نہیں ہے اور یہ کہ
موٹا تازہ ہونے کی صورت میں اس کی قربانی کو ”اچھی قربانی“ بھی قرار دیا گیا ہے۔

قربانی کے جانور میں نقص کی بحث

موطا امام محمد کی دوسری حدیث میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حوالہ سے یہ مذکور ہوا کہ آپ نقص والے جانور کی قربانی سے منع
فرمایا کرتے تھے۔ نقص یا تو پیدائشی ہو گا یا پھر بعد میں کسی عارضہ کی بنا پر پیدا ہو گیا ہوگا۔ پیدائشی نقص سے مراد یہاں یہ ہے کہ جانور میں
ایسی خرابی کی جس کی وجہ سے اس کی قیمت اور اس کے گوشت پوست اور چربی میں کمی واقع ہو جائے۔ امام زرقانی نے فرمایا ہے:
واجمعوا علی جواز الجماء فی الضحایا فذل
علی ان النقص المكروه وهو ما تاذی به البهيمه
- وينقص من منها ومن شحمها.

تمام فقہاء کرام نے ایسے جانور کی قربانی کے جواز پر اتفاق کیا
جس کے پیدائشی سینگ نہ ہوں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جانور
میں نقص مکروہ وہ ہے، جس سے جانور کو اذیت ہوتی ہے اور اس
سے اس کی قیمت اور چربی میں کمی آجاتی ہے۔ (البتہ پیدائشی وہ
نقص کہ جس سے قربانی جائز نہ ہو سکتی ہو وہ کسی جانور کے کئے
ہونے کا ہونا ہے یعنی پیدائشی کان نہیں ہیں)۔

(زرقانی شرح موطا امام مالک ج ۳ ص ۷۲ حدیث ۳۲۸)

امام ابو حنیفہ اور امام شافعی رضی اللہ عنہما ایسے جانور کی قربانی جائز قرار دیتے ہیں جس کا سینگ ٹوٹا ہوا ہو۔ نیز یہی حضرت علی

الرضی رضی اللہ عنہ، حضرت حماد، ابن السیب اور حضرت حسن رضی اللہ عنہم سے منقول ہے اور امام مالک رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کراگر سینگ ٹوٹنے کے ساتھ خون نکل آیا تو جائز نہیں ورنہ جائز ہے۔ جناب عطاء اور امام مالک فرماتے ہیں: کہ جب حمل کان ضائع ہو جائے تو ایسے جانور کی قربانی جائز نہیں ہے اور اگر تھوڑا ضائع ہوا تو جائز ہے۔ انہوں نے دلیل اس قول رسول کریم ﷺ سے لی۔ ”چار جانور قربانی کے لئے جائز نہیں“۔ ان کے علاوہ جائز ہیں۔ حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث جناب عبید بن فیروز روایت کرتے ہیں کہ میں نے براء سے پوچھا کہ میں سینگ اور دم میں نقص کو اچھا نہیں سمجھتا۔ حضرت براء نے فرمایا: تو اپنی ذات کے لئے جسے چاہے مردہ سمجھ، مگر لوگوں کو ایسی تنبیہ کرنے سے احتراز کر کیونکہ مقصود گوشت کا اچھا ہونا ہے اور اس میں یہ نقص کوئی اثر نہیں رکھتا۔ (مغنی مع شرح کبیر، ج ۱۱ ص ۱۰۲ مسئلہ ۸۶۱ مطبوعہ بیروت)

معلوم ہوا کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک سینگ مکمل طور پر ٹوٹے ہوئے جانور کی قربانی جائز ہے بشرطیکہ اس کی جڑ (سج) باقی ہو جو دماغ سے متصل ہوتی ہے۔ اگر وہ حصہ بھی ضائع ہو گیا تو پھر قربانی جائز نہیں۔ حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کا عبید بن فیروز کو مذکورہ ارشاد بھی اسی کی تائید ہے۔

باب کی تیسری روایت میں چند باتیں قابل وضاحت ہیں۔ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے جناب نافع کو حکم دیا کہ وہ سینگوں والا جوان مینڈھا خرید کر عید گاہ میں ذبح کریں۔ وہ وہیں ذبح کرنے کے بعد آپ کے پاس اس جانور کو لائے۔ ابن عمر نے پھر حجامت بنوائی۔ پہلی بات یہ کہ عید کی نماز پڑھ کر عید گاہ کے قریب قربانی کے جانور کو ذبح کرنا افضل ہے کیونکہ حضور ﷺ کا معمول شریف یہی تھا۔ امام زرقانی لکھتے ہیں:

يوم الاضحى فى مصلى الناس اتباعا للمصطفى ﷺ..... وفى الصحيح عن ابن عمر كان ﷺ يذبح وينحر بالمصلى وفيه استحباب ابراز الامام اضحته بالمصلى وفيهما دلالة على ان تلک عادته وفيه الفضلية الضان فى الضحايا كما قال مالک ضرورة انه ﷺ لا يواظب الا على ما هو الافضل.

(زرقانی شرح موطا امام مالک ج ۳ ص ۷۲ حدیث ۳۲۸)

عید کے دن عید گاہ میں قربانی کے جانور کو ذبح کرنا حضور ﷺ کی اتباع میں ہے۔۔۔۔۔ صبح میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ حضور ﷺ قربانی کے جانور کو عید گاہ میں ذبح اور نحر کرتے تھے اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام کا عید گاہ میں قربانی کے جانور کو ذبح کرنا لوگوں کو بتانے کے لئے مستحب ہے۔ ان دونوں روایات میں اس بات پر دلالت ہے کہ مذکورہ بات حضور ﷺ کی عادت کریمہ تھی اور اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قربانی دینے میں مینڈھا ذبح کرنا افضل ہے۔ اس قانون کے مطابق جو امام مالک رضی اللہ عنہ نے فرمایا وہ یہ کہ حضور ﷺ صرف اسی عمل پر مواظبت اختیار فرماتے تھے جو افضل ہو۔

دوسری بات یہ کہ قربانی کر لینے کے بعد حجامت بنوانا افضل ہے واجب نہیں۔ ہاں صرف ان لوگوں کو پر ایسا کرنا واجب ہے جو حج کا احرام باندھے ہوئے قربانی کرتے ہیں۔ تیسری بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ خسی کی قربانی درست بلکہ افضل ہے اور خسی ہونا کوئی عیب نہیں لیکن بعض لوگ اسے نقص شمار کر کے اعتراض کرتے ہیں جو بے جا اور خلاف سنت ہے کیونکہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے ایک روایت گزر چکی ہے جس میں خسی کی قربانی دینا حضور ﷺ سے ثابت ہے۔ فقہاء کرام نے بھی اسے افضل فرمایا ہے۔ حضور ﷺ نے دو خسی بکرے ذبح فرمائے۔

لان الخصاء ذهاب عضو غیر مستطاب یطیب

کیونکہ خسی کرنا دراصل ایسے عضو کو بیکار کرنا ہوتا ہے جو

مستطاب نہیں ہوتا اور اس کے ناکارہ کرنے سے جانور کا گوشت یا کیزہ ہو جاتا ہے اور بڑھ جاتا ہے اور جانور موٹا ہو جاتا ہے۔ امام طحی کہتے ہیں کہ نخص ہونے سے جو نقص بظاہر ہوتا ہے۔ اس سے کہیں زیادہ گوشت پوست میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ یہی قول حسن، عطاء، شععی، نجفی، مالک، شافعی، ابو ثور اور اصحاب رائے کا ہے اور ہم اس میں کسی کو مخالف نہیں پاتے۔

باب کی چوتھی روایت میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا عمل مذکور ہے کہ آپ ”جنین“ کی طرف سے قربانی نہیں فرمایا کرتے تھے۔ جنین وہ بچہ جو ابھی ماں کے پیٹ میں ہو۔ وجہ یہ ہے کہ قربانی ایک عبادت ہے اور اس کی ادائیگی اصل یا نیا بیہ زندہ سے مستحق ہوتی ہے۔ وہ بچہ جو ابھی اپنی والدہ کے شکم میں ہے، اس کے زندہ پیدا ہونے یا نہ ہونے کا یقین نہیں لہذا جس کی زندگی مشکوک ہو اس کی طرف سے قربانی نہیں ہو سکتی۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اسے اپنا مسلک قرار دیا ہے۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے قول کی تائید دیگر کتب احادیث میں موجود ہے۔ ملاحظہ ہو:

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے جناب نافع نے بیان کیا کہ آپ حمل کی طرف سے قربانی نہیں دیا کرتے تھے۔ ہاں آپ پیدا ہو چکے چھوٹے بڑے بچے کی طرف سے قربانی دیا کرتے تھے اور اپنے تمام بچوں کو حقیقہ کیا کرتے تھے۔

جناب نافع بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما غیر مولود کی قربانی نہیں کیا کرتے تھے (جو ابھی اپنی والدہ کے شکم میں ہو)۔

عن نافع عن ابن عمر انه كان لا يضحى عن حمل ولكن كان يضحى عن ولده الصغار والكبار ويقع عن ولده كله.

(مصنف عبد الرزاق ج ۳ ص ۳۸۰ حدیث ۸۱۳۶ باب الضحایا)

عن نافع ان عبد الله بن عمر كان لا يضحى عما فى بطن المرأة.

(بیہقی شریف ج ۹ ص ۲۸۸)

قربانی میں جو جانور مکروہ ہیں ان کا بیان

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں عمرو بن حارث نے عبیدہ سے اور وہ فیروز سے خبر دیتے ہیں کہ انہوں نے بتایا کہ حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ نے حضور ﷺ سے پوچھا: قربانی میں کن جانوروں کی قربانی سے اجتناب کرنا چاہیے؟ آپ نے اپنے دست مبارک سے اشارہ فرمایا اور فرمایا: چار سے، اور حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ بھی جب یہ حدیث بیان فرماتے تو اپنے ہاتھ سے اسی طرح اشارہ فرماتے، اور فرمایا کرتے کہ میرا ہاتھ حضور ﷺ کے ہاتھ کے مقابلہ میں بہت چھوٹا ہے۔ وہ چار یہ ہیں۔ (۱) النکڑا کہ جس کا نکڑا پین صاف دکھائی دیتا ہو (۲) کانا کہ جس کا کانا پین ظاہر ہو (۳) بیمار کہ جس کی بیماری واضح ہو (۴) اتنا کمزور کہ اس کی چربی ختم ہو گئی ہو۔

۲۷۰- بَابُ مَا يَكْرَهُ فِي الضَّحَايَا

٦١٩- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا عَمْرُو بْنُ الْحَارِثِ أَنَّ عَبِيدَةَ بْنَ فَيْرُوزَ أَخْبَرَهُ أَنَّ الْبَرَاءَ بْنَ عَازِبٍ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَاذَا يَتَّقَى مِنَ الضَّحَايَا فَأَشَارَ بِيَدِهِ وَقَالَ أَرْبَعٌ وَكَانَ الْبَرَاءُ بْنُ عَازِبٍ يُشِيرُ بِيَدِهِ وَيَقُولُ يَدِي أَقْصَرُ مِنْ يَدِهِ هِيَ الْعَرَجَاءُ الْبَيْنُ طَلَعُهَا وَالْعَوْرَاءُ الْبَيْنُ عَوْرُهَا وَالْمَرِيضَةُ الْبَيْنُ مَرَضُهَا وَالْعَجْفَاءُ الَّتِي لَا تَنْقِي.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهِدَا أَنْ أَخَذُ قَامًا أَعْرَجًا فَإِذَا
مَسَّتْ عَلِيًّا رَجُلًا فِيهِ تَجْزِيٌّ وَإِنْ كَانَتْ لَا تَمْشِي
لَمْ تُجْزِيٍّ وَأَمَّا الْعُزْرَاءُ فَيَا بَنَ كَانَ بَقِيٍّ مِنَ الْبَصَرِ
الْأَكْثَرِ مِنْ نِصْفِ الْبَصَرِ أَجْرَاتٌ وَإِنْ ذَهَبَ النِّصْفُ
فَصَاعِدًا لَمْ تُجْزِيٍّ وَأَمَّا الْمَرْبُوعَةُ الَّتِي قَسَدَتْ
لِمَرْضِيهَا وَالْعَجْفَاءُ الَّتِي لَا تُنْفِي فَيَاتِيهَا لَا يُجْزِي تَمَانٍ.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا اسی پر عمل ہے۔ بہر حال لنگڑا جو اپنے پاؤں سے چل سکتا ہو تو ایسے لنگڑے کی قربانی جائز ہے اور اگر چلنے سے عاجز ہے تو پھر اس کی قربانی ناجائز ہے اور کاٹا اگر اس کی نظر نصف سے کم خراب ہو تو جائز اور اگر اس سے زیادہ خراب ہو تو ناجائز ہے اور بیمار کہ جو بیماری سے بالکل ناکارہ ہو گیا ہو اور کمزور کہ جس کی جڑی تک نہ رہی ہو۔ یہ دونوں ناجائز ہیں۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے ان چار نقائص و عیوب کو بیان فرمایا جن کی موجودگی میں جانور کو قربانی دینا جائز نہیں۔ لنگڑا، کاٹا، بیمار اور انتہائی لاغر۔ اس کے بعد انہوں نے ان چاروں نقائص کی اپنے طور پر کچھ وضاحت فرمائی۔ وہ یہ کہ لنگڑے سے مراد جو اپنے پاؤں سے چل نہ سکے۔ اگر لنگڑا کر چل سکتا ہے تو اس کی قربانی جائز۔ اسی طرح کاٹا وہ کہ جس کی نصف بینائی سے زیادہ جاتی رہی وہ ناجائز اور اس سے کم میں جائز۔ بیمار اور لاغر کے متعلق اگرچہ یہاں کوئی تفصیل مذکور نہیں لیکن اس سے مراد وہ بیمار ہے کہ جس مرض سے اس جانور کی زندگی بے کار ہو کر رہ جائے۔ ملا علی قاری نے فرمایا: کہ یہ ایسا جانور ہے، جو چارہ نہ کھاتا ہو۔ بعض دیگر کتب میں مریض سے مراد وہ جانور ہے کہ جس کے صحت مند ہونے کی امید نہ رہے۔ ان چار نقائص کے علاوہ اور بھی نقائص و عیوب ہیں۔ جن کا ذکر مختلف احادیث میں وارد ہے۔

قربانی کے جانور کے بعض دیگر نقائص جن کا احادیث میں ذکر ہے

ابو حمید زید سے روایت ہے کہ میں عبد السلمی کے پاس آیا اور میں نے کہا: اے ابوالولید! میں قربانی کے لئے جانور تلاش کرنے نکلا لیکن مجھے صرف ایسا جانور ملا کہ جس کے اگلے دانت گر گئے تھے میں نے اس کی قربانی مکروہ سمجھی۔ آپ اس بارے میں کیا فرماتے ہیں؟ انہوں نے فرمایا: وہ جانور تو مجھے کیوں نہیں دے دیتا۔ میں نے کہا سبحان اللہ! تیرے لئے تو جائز ہو اور میرے لئے ناجائز؟ عقبہ بن عبد السلمی نے جواب میں کہا: ہاں یہ بات صحیح ہے کیونکہ تجھے شک ہے اور مجھے شک نہیں ہے کیونکہ حضور ﷺ نے ان جانوروں کی قربانی سے منع فرمایا۔ مصفرہ، متا صلہ، بہقہ، ہشیہ، قصرہ، مصفرہ سے مراد وہ جانور ہے کہ جس کا کان اتنا کٹا ہوا ہو کہ جس سے اس کا سوراخ کھل جائے اور متا صلہ وہ ہے جس کا سینگ بڑے نکل گیا ہو۔ بہقہ وہ جس کی بینائی جاتی رہی ہو۔ اور ہشیہ ایسا لاغر اور کمزور جانور جو اپنے ساتھیوں کے ساتھ چل پھر نہ سکتا ہو اور قصرہ وہ جانور جس کا ہاتھ پاؤں ٹوٹ گیا ہو۔ اس کے علاوہ دیگر اقسام کے جانور قربانی میں جائز ہیں۔ (پھر تو شک کیوں کرتا ہے؟) حضرت عبد اللہ بن محمد ثقفی نے کہا کہ ہمیں ذہیر نے کہا کہ ہمیں ابو اسحاق نے شرح بن نعمان سے کہ وہ سچا آدمی ہے۔ اس روایت میں جو حضرت علی المرتضیٰ کرم اللہ وجہہ سے ہے، انہوں نے فرمایا: کہ ہمیں رسول کریم ﷺ نے حکم دیا کہ ہم کان اور آنکھ کو ضرور دیکھ لیا کریں۔ کہیں ان میں ایسی خرابی نہ ہو جس کی وجہ سے قربانی درست نہ ہو اور کانے جانور کی قربانی نہ کرنا اور اس کی بھی قربانی نہ کرنا جس کا کان اگلی طرف سے یا پھینگی طرف سے کٹا ہوا ہو یا جس کے کان گول پٹھے ہو یا دراز چرے ہوئے ہوں۔ ذہیر نے کہا کہ میں نے ابو اسحاق سے پوچھا کہ عضاہ کا بھی ذکر کیا؟ کہا نہیں۔ مسلم بن ابراہیم، ہشام، قتادہ، جری بن کلبیب حضرت علی سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے انہیں عضاہ کی قربانی سے منع فرمایا تھا۔ (یعنی سینگ ٹوٹے یا کان کٹے جانور) ابوداؤد کہتے ہیں کہ جری، مسدوس، بصری، ان سے صرف قتادہ نے روایت حدیث کی ہے۔ مسدوس، یحییٰ، ہشام، قتادہ سے روایت ہے کہ میں نے سعید بن مسیب سے پوچھا کہ عضاہ کس جانور کو کہیں گے؟ انہوں نے کہا کہ جس کا کان آدھے سے زیادہ کٹا ہوا ہو۔ (ابوداؤد ج ۲ ص ۳۱۰ باب بکرہ من الضحایا مطبوعہ کراچی)

ابوداؤد کی مذکورہ احادیث کی کچھ وضاحت

قربانی کے جانور کے کچھ نقائص امام محمد نے موطا میں ذکر فرمائے۔ مزید کچھ نقائص ابوداؤد نے بیان کئے۔ ان میں سے ایک وہ جانور کہ جس کے دوا چار دانت نکلے ہوئے ہوں۔ اسے یزید بصری نے قربانی میں دینا جائز نہ سمجھا لیکن حضرت عقبہ نے اسے جائز قرار دیا۔ ناجائز جانوروں کی انہوں نے نشاندہی فرمائی۔ ان میں سے مصفرہ، مستاصلہ، بہقہ، مشیہ اور قصرہ ہیں جن کی تشریح و تفصیل کا ذکر ہو چکا ہے۔

کان کٹے اور سینگ ٹوٹے جانور میں فرق

سینگ اگر پورا ٹوٹ گیا، لیکن جڑ باقی ہے تو اس کی قربانی جائز ہے۔ لیکن کان اگر بچھلی طرف یا اگلی طرف سے کٹا ہوا ہے، یا چر گیا۔ چرنا خواہ گولائی میں ہو یا لمبائی میں۔ یہ اگر نصف کان یا اس سے زیادہ میں ہو، وہ ناجائز ہے۔ سینگ اور کان میں اس فرق کی ایک وجہ یہ ہے کہ سینگ کے ٹوٹنے سے جانور کو تکلیف نہیں ہوتی کیونکہ اس میں خون نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے ٹوٹنے سے قیمت میں یا چربی میں کمی واقع ہوتی ہے لیکن کان کے کاٹنے سے جانور کو تکلیف ہوتی ہے جانور کی سماعت میں بھی فرق آجاتا ہے کیونکہ کان میں تہہ دار سلوٹیں آواز کو ہوا کے ساتھ ملا کر اندر داخل کرتی ہیں۔ یہی وجہ کہ جس کے پیدائشی کان نہیں اس کی قربانی جائز ہے۔ چر جانے میں ایک اور بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ اگر مختلف جگہوں سے کان چرا ہوا ہے اور ان تمام کو اگر جمع کیا جائے تو وہ نصف یا نصف سے زائد کان کے چرنے تک پہنچ جائے، تو ایسے جانور کی قربانی بھی جائز نہیں ہے۔ ابوداؤد شریف میں ہے۔

عن علی ان النبی ﷺ نہی ان یضحی بعضاء الاذن والقرن.
حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: کہ حضرت رسول کریم ﷺ نے ”عضباء الاذن والقرن“ کی قربانی سے منع فرمایا۔

عن قتادة قال قلت لعنيد بن المسيب ما الاعضب قال النصف فما فوقها.
جناب قتادہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے حضرت سعید بن مسیب سے پوچھا: ”اعضب“ کیا ہے؟ فرمایا: نصف یا اس سے زیادہ حصہ خراب ہو۔

ابوداؤد ج ۲ ص ۳۲۳ باب ۱۳ ما یکرہ من الضحایا مطبوعہ سعید ابنہ کتبئی کراچی)۔
تاریخ کرام! ہم نے مختلف احادیث سے وہ نقائص ذکر کئے جن کی وجہ سے قربانی کا جانور قربان کرنا ناجائز قرار دیا گیا اور صحابہ کرام کے آثار بھی پیش کئے۔ اب ہمارے احناف کے مسلک کی تائید و توثیق ملاحظہ فرمائیں۔

مذکورہ احادیث و آثار کی روشنی میں ائمہ احناف کے نزدیک عیوب کی حدود

موطا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ میں عیب کے ساتھ اس کی صفت ”تین“ مذکور ہے۔ یعنی کان، لنگڑا یا مریض وغیرہ ہونا اس جانور میں واضح طور پر نظر آتا ہو۔ دوسری حدیث میں سینگ کے متعلق کہا گیا کہ اگر وہ جڑ تک نکل گیا تو اس کی قربانی ممنوع ہے، ورنہ جائز ہے اور کان پورا نہ کٹا ہو تو وہ قربانی بھی درست ہے۔ عیب وہ ہے کہ جس کی وجہ سے جانور کی قیمت میں یا اس کے گوشت پوسٹ میں کمی واقع ہو جائے اور وہ عیب ظاہر بھی ہو۔ اس قاعدہ کے پیش نظر سینگ کا ٹوٹنا نہ قیمت میں کمی پیدا کرتا ہے اور نہ ہی اس سے گوشت میں کمی واقع ہوتی ہے۔ اس لئے جڑ باقی رہنے کی صورت میں اس کا ٹوٹ جانا قربانی میں خرابی پیدا نہیں کرتا لیکن کان میں منقطع ہے اور کاٹنے کی صورت میں بہرہ ہونے کا خطرہ ہے اور اگر کچھ باقی ہوں تو بھی سماعت میں کمی واقع ہو جاتی ہے۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے اس بارے میں چار عدد روایات آئی ہیں۔ جن کی بنا پر فقہاء احناف میں کچھ اختلاف نظر آتا ہے۔ کسی نے فرمایا: کان کا تیسرا

حصہ یا اس سے زائد کتا ہوا ہونا نقص و عیب ہوگا اور اس کی بنا پر ایسے جانور کی قربانی ناجائز قرار دی اور کسی نے چوتھائی حصہ کتا ہوا پیش نظر رکھا۔ کسی نے تیسرے حصے سے زائد کو مانع کہا اور چوتھی روایت یہ کہ نصف یا نصف سے زیادہ اجزاء میں سے کسی جزو میں نقص لازم آجائے تو اس سے قربانی ناجائز و رندہ جائز۔ ”موطا امام محمد“ میں آخری قول کو ذکر کیا گیا ہے اور ”جامع الصغیر“ میں بھی اس آخری قول کو ان الفاظ سے ذکر کیا گیا۔

وقال يعقوب و محمد رحمهما الله اذا بقى اكثر من النصف اجزاء ۵ وقال ابو يوسف رحمه الله اخبرت بقولي ابا حنيفة فقال هو قولي كذا لك. (جامع الصغیر شرح النافع الکبیر ص ۳۸۸ کتاب الذبائح مطبوعہ کراچی)

امام محمد اور امام یعقوب رحمۃ اللہ علیہما نے فرمایا: جب نصف سے زائد حصہ موجود ہو تو قربانی جائز ہے اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: کہ میں نے اپنے قول کی خبر امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کو دی تو انہوں نے فرمایا: وہ میرا قول بھی اسی طرح کا ہے۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ صاحبین کا فتویٰ اس پر ہے کہ عیب اگر نصف سے زائد نہ ہو تو اس کے ہوتے ہوئے قربانی جائز ہے اور امام ابو یوسف کو امام ابو حنیفہ نے جو فرمایا کہ میرا قول بھی تیرے قول کی طرح ہے۔ اس کے دو مفہوم ہو سکتے ہیں۔ (۱) میرا قول ان کے قریب ہے (۲) یہ کہ (جو بظاہر واضح بھی ہے) امام صاحب کا پہلا قول جو ظاہر الروایۃ کہلاتا ہے، وہ تیسرے حصہ کے بارے میں تھا اور اس قول سے آپ نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع فرمایا۔ علامہ سرخسی نے ”مبسوط“ ج ۱۲ ص ۱۶ پر اسے تفصیل سے لکھا ہے اور علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی مزید وضاحت فرمائی اور لکھا کہ فتویٰ اسی پر ہے۔ نیز انہوں نے اس کی اصل وجہ بھی بیان فرمائی۔ ملاحظہ ہو:

چوتھی روایت جو صاحبین کا قول ہے۔ ہدایہ میں کہا کہ صاحبین نے فرمایا: جب نصف سے زیادہ باقی ہو تو اس کی قربانی جائز ہے اور اسے فقیر ابو الیث سرقندی رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار فرمایا اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ میں نے اپنے قول کی خبر امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کو خریدی تو انہوں نے فرمایا: میرا قول بھی وہ تیرا قول ہے۔ کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہ کا یہ جواب دینا دراصل امام ابو یوسف کے قول کی طرف رجوع کرنا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ آپ کے اس ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ میرا قول تیرے قول کے قریب ہے۔ نصف کے متعلق مانع ہونے میں صاحبین سے دو روایتیں ہیں۔ بزاز یہ اور ان دونوں کے ظاہر مذہب کے پیش نظر یہ کہنا مناسب ہے کہ نصف بھی کثیر (کے حکم میں) ہے اور غایۃ البیان میں ہے۔ چوتھی روایت جو صاحبین کا مذہب ہے اور اس کی طرف امام اعظم نے رجوع فرمایا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی چیز کا کثیر اس کا اکثر ہوتا ہے۔ رہا نصف کا معاملہ تو چونکہ اس میں جواز و عدم جواز میں تقاض ہے، اس لئے احتیاطاً عدم جواز کا قول کیا گیا۔ (ہدایہ) اور اس سے ظاہر ہوا کہ ہدایہ، کتھور اور مفتی وغیرہ کے متن

والرابعة هي قولهما قال في الهداية وقال اذا بقى الاكثر من النصف اجزاء وهو اختيار الفقيه ابى الليث وقال ابو يوسف اخبرت بقولي ابا حنيفة فقال قولي هو قولك قيل هو رجوع منه الى قول ابى يوسف وقيل معناه قولي قريب من قولك وفي كون النصف مانعا روايتان عنهما وفي البزازية وظاهر مذهبهما ان النصف كثير وفي غاية البيان ووجه الرواية الرابعة وهو قولهما والبها رجوع الامام ان الكثير من كل شيء اكثره وفي النصف تعارض الجانبان اي فقال بعدم الجواز احتياط (بدائع) وبه ظهر ان ما في المتن كالهدياء والكنز والمنتهي هو الزابغة وعليها الفتوى كما يذكره الشارح عن المجتبي وكانهم اختاروها لان المبادر من قول الامام السابق هو الرجوع عما هو ظاهر الرواية عنه الى قولهما. والله تعالى اعلم

(رد المحتار ج ۶ ص ۳۳۳ کتاب الاضحية مطبوعہ مصر)

میں جو کچھ مذکور ہے وہ چوتھی روایت ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ جیسا کہ محتجبی سے شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا کہ اسے ان حضرات نے شاید اس لئے اختیار فرمایا کہ امام صاحب رضی اللہ عنہ کے سابقہ قول سے متبادر طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے اپنی ظاہر الروایۃ سے صاحبین کے قول کی طرف رجوع فرمایا۔

واللہ تعالیٰ اعلم

اس بحث کی اصل ”جامع الصغیر“ میں ہے۔ صاحب ميسوط اور رد المحتار نے اس کی وضاحت کی ہے۔ ہم اس قاعدہ کو کان، آنکھ اور ذم وغیرہ سب میں جاری کر سکتے ہیں۔ یعنی ان میں سے کوئی عضو نصف یا نصف سے زائد نقص والا ہو چکا ہو تو اس کی قربانی ناجائز ورنہ جائز۔

اعتراض

فان قال قائل فانت لاتكره نصف القرن وفي حديث جرى بن كليب عن علي ان النبي ﷺ نهى عنها.

اگر کوئی اعتراض کرے کہ تم نصف یا نصف سے زیادہ کئے ہوئے سینگ والے جانور کی قربانی جائز قرار دیتے ہو حالانکہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے اس کی قربانی سے منع فرمایا۔

(طحاوی شریف ج ۳ ص ۱۷۰)

اس حدیث پاک سے معلوم ہوا کہ نصف یا نصف سے زائد سینگ ٹوٹے ہوئے جانور کی قربانی جائز نہیں حالانکہ احناف کہتے ہیں کہ اگر سینگ مکمل ٹوٹ گیا ہو بشرطیکہ اس کی جڑ قائم ہو تو اس کی قربانی جائز ہے۔ یہ مسلک حدیث پاک کے خلاف ہے؟

جواب: اس کا جواب بھی ”طحاوی شریف“ کے اسی مقام پر لکھا ہے۔

قيل له انما تركنا ذلك لان عليا رضي الله عنه لم ير بذلك باسا فيما قد روينا عنه في حديث حجية بن عدي فعلمنا بذلك ان عليا رضي الله عنه لم يقل بعد رسول الله ﷺ خلاف ما قد سمعه من رسول الله ﷺ الا بعد ثبوت نسخ ذلك عنده.

اس معترض کو جواب دیا جائے گا کہ ہم نے اس روایت کو اس لئے ترک کیا کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے اس کی قربانی کرنے میں حرج نہ جانی۔ اس کی دلیل ان کی وہ روایت ہے جو ان سے حجیت بن عدی سے مروی ہے۔ اس روایت سے معلوم ہو گیا کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے حضور ﷺ کے وصال شریف کے بعد ایسی روایت اس لئے کی کہ انہیں پہلی روایت کے منسوخ ہونے کا ثبوت مل چکا تھا۔

جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ نصف یا نصف سے زیادہ سینگ ٹوٹے جانور کی قربانی جائز ہونے پر روایت ضرورتی جسے حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے ہی ذکر کیا تھا لیکن حضور ﷺ کے وصال شریف کے بعد آپ سے ہی کسی نے ایسے جانور کی قربانی کا سوال کیا تو حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے ایسے جانور کی قربانی کو جائز قرار دیا۔ اب یہاں دو ہی باتیں ہو سکتی ہیں۔ اول یہ کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے جان بوجھ کر (معاذ اللہ) حضور ﷺ کی حدیث پاک کی مخالفت کی لیکن آپ سے ایسا ہونا ناممکن ہے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ کو حضور ﷺ کی فرمودہ روایت کے منسوخ ہونے کا علم تھا اس لئے جو نیا حکم شرعی آیا آپ نے اس کے مطابق فتویٰ دیا۔

کان، آنکھ، دُم اور ننگڑے پن کے بارے میں درمختار کی وضاحت

وہ ننگڑا جانور جو قربانی ہونے کی جگہ تک بھی نہ چل سکتا ہو اور وہ کہ جس کا کان، دم اور آنکھ کٹ چکی ہو اور وہ کہ جس کی آنکھ کا اکثر نور چاچکا ہو یا جس کی چمکی اکثر کٹ چکی ہو تو ان جانوروں کی قربانی جائز نہیں ہے اور اس پر فتویٰ ہے۔ (تجلی) (اگر مذکورہ محبوب کم ہیں تو ایسے جانور کی قربانی جائز ہے) اور وہ جانور کہ جس کے دانت نہ ہوں اس کی قربانی جائز نہیں۔ جس کے زیادہ دانت موجود ہیں تو قربانی جائز ہے۔ بعض کا قول ہے کہ اگر جانور چارہ کھا سکے تو قربانی ہے اور اس جانور کی قربانی جائز نہیں جس کے پیدائشی کان نہ ہوں اور اگر پیدائشی چھوٹے کان ہوں تو جائز ہے۔ جس جانور کے پستانوں کے سر کاٹ دیئے گئے ہوں یا خشک کر دیئے ہوں یا ناک کٹ چکی ہو تو اس کی قربانی جائز نہیں۔ اسی طرح وہ جانور کہ جس کے پستانوں سے علاج کے ذریعہ دودھ ختم کر دیا گیا ہو اس کی قربانی بھی جائز نہیں۔ (درمختار ج ۶ ص ۳۳۳ باب کتاب الاضحیٰ)

پستانوں کے سرے کاٹ دیئے جائیں تو قربانی ناجائز ہے اور دو پستانوں والے جانور کا ایک پستان ضائع ہو جائے تب بھی قربانی ناجائز ہے اور جن کے چار پستان ہوں ان میں سے دو ضائع ہو جائیں تو جائز ورنہ جائز۔ (رد المحتار) فاعترضوا یا اولی الابصار

قربانی کے جانوروں کے گوشت سے متعلق باب

۲۷۱ - بَابُ لَحُومِ الْأَضْحَى

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں عبداللہ بن واقد نے بتایا کہ اسے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے بتایا کہ رسول اللہ ﷺ نے قربانی کے جانوروں کا گوشت تین دن کے بعد کھانے سے منع فرمایا۔ عبداللہ بن ابی بکر کہتے ہیں کہ میں نے اس بات کا ذکر عمر بنت عبدالرحمن سے کیا۔ اس نے کہا کہ انہوں نے سچ کہا ہے۔ میں نے عائشہ صدیقہ ام المؤمنین رضی اللہ عنہا سے سنا۔ فرمایا: کہ حضور اقدس ﷺ کے در اقدس پر کچھ دیہاتی لوگ آئے جبکہ قربانی کے ایام تھے تو آپ نے ارشاد فرمایا: تم تین دن تک کے لئے گوشت رکھ کر باقی ماندہ صدقہ کر دو۔ جب اس کے بعد ایک مرتبہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے عرض کیا: یا رسول اللہ! لوگ اپنے قربانی کے جانوروں سے فائدہ اٹھایا کرتے تھے۔ ان کی چربی اکٹھی کرتے اور ان کی کھالوں سے مشکیزہ بناتے تھے۔ حضور ﷺ نے فرمایا: یہ کیا ہے؟ یا آپ نے کچھ اور فرمایا: مزید فرمایا کہ میں نے تمہیں تین دن سے زائد قربانی کے جانوروں کا گوشت رکھنے سے منع کر دیا تھا۔ پھر آپ نے فرمایا کہ میں نے منع اس لئے کیا تھا کہ وہ لوگ قربانی کے دن دور دراز سے اکٹھے ہو گئے تھے۔ اب کھاؤ اور صدقہ کرو اور (تین دن سے زائد) ذخیرہ کر لو۔

(جائز ہے)

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں ابوالزیر الحلی نے حضرت

۶۲۰ - أَحْبَبْنَا مَا لِكِ أَحْبَبْنَا عَبْدَ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ وَاقِدٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ أَحْبَبَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ أَكْلِ لَحْمِ الضَّحَايَا بَعْدَ ثَلَاثِ أَيَّامٍ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِعُمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ فَقَالَتْ صَدَقَ سَمِعْتُ عَائِشَةَ أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ تَقُولُ ذَكَرْتُ نَاسًا مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ حَضَرَةَ الْأَضْحَى فِي زَمَانِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ إِذْ خِرُوا وَالنَّسْتُ وَتَصَدَّقُوا بِمَا بَقِيَ فَلَمَّا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَقَدْ كَانَ النَّاسُ يَنْتَعِمُونَ فِي ضَحَايَا هُمْ يَجْمَلُونَ مِنْهَا الْوَدَكَ وَيَتَّخِذُونَ مِنْهَا الْأَسْفِيفَةَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَمَا ذَاكَ أَوْ كَمَا قَالَ . . . نَهَيْتُ عَنْ إِمْسَاكِ لَحْمِ الْأَضْحَى بَعْدَ ثَلَاثِ أَيَّامٍ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّلَائِقِ الَّتِي كَانَتْ ذَقَّتْ حَضْرَةَ الْأَضْحَى فَكَلُّوا وَتَصَدَّقُوا وَإِذْ خِرُوا.

۶۲۱ - أَحْبَبْنَا مَا لِكِ أَحْبَبْنَا أَبُو الزَّيْبِيرِ الْمَدَنِيُّ عَنْ

جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہما سے بتایا: وہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے تین دن کے بعد قربانی کے جانوروں کا گوشت کھانے سے منع فرمایا تھا پھر اس کے بعد ارشاد فرمایا: کہ کھاؤ اور زاد راہ بناؤ اور جمع کر لیا کرو۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا اسی پر عمل ہے۔ تین دن کے بعد تک کے لئے جمع کر رکھنے اور پونجی بنانے میں کوئی گناہ نہیں۔ حضور ﷺ نے خود اس کی ممانعت کے بعد اجازت عطا فرمادی تھی لہذا آپ کا آخری ارشاد پہلے حکم کا ناسخ ہے اس لئے ذخیرہ کرنے اور زاد راہ بنانے میں اب کوئی گناہ نہیں۔ یہی قول امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں ابو الزبیر مکی نے بتایا کہ حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ خبر دیتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے قربانی کے جانور کے گوشت سے تین دن سے زائد تک کھانے سے منع فرمایا کرتے تھے پھر اس کے بعد فرمایا: کھاؤ، ذخیرہ بناؤ اور صدقہ کرو۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہم اس پر عمل کرتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنی قربانی کے جانور کا گوشت ذخیرہ کر لیتا ہے اور صدقہ کر دیتا ہے تو ایسا کرنے میں کوئی گناہ نہیں۔ ہاں ہم اسے اچھا نہیں سمجھتے کہ تہائی سے کم گوشت کا صدقہ کیا جائے اور اگر کوئی شخص تہائی سے کم صدقہ کرتا ہے تو جائز ضرور ہے۔

باب میں ایک مسئلہ کا ذکر کیا گیا جو ابتدا میں حکم شرعی تھا لیکن بعد میں اسے خود صاحب شرع ﷺ نے منسوخ فرمادیا۔ مسئلہ یہ کہ قربانی کے جانوروں کا گوشت ابتدا میں صرف تین دن تک کے لئے رکھنے کی اجازت تھی اس سے زائد جمع کرنے سے حضور ﷺ نے منع فرمایا۔ جس کی وجہ یہ تھی کہ کچھ دیہاتی لوگ قربانی کے دنوں میں آجاتے۔ جو یہ خواہش لے کر آتے کہ ہمیں بھی کچھ گوشت مل جائے گا تو ان کی خاطر حضور ﷺ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو صرف تین دن تک کے لئے گوشت رکھنے اور باقی ماندہ ان غرباء پر صدقہ کرنے کا حکم دیا لیکن بعد میں جب اس کی ضرورت نہ رہی تو آپ نے تین دن سے زائد کے لئے گوشت رکھنے کی اجازت عطا فرما کر پہلے حکم کو منسوخ فرمادیا لیکن معلوم یہ ہوتا ہے کہ حضرت علی المرتضیٰ اور عبد اللہ بن عمر وغیرہ بعض حضرات کو صرف ابتدائی حکم نبوی کا ہی علم تھا۔ اس لئے وہ بعد میں بھی اسی کے مطابق عمل پیرا رہے۔ امام بیہقی نے ان حضرات کا یہ عمل ذکر کیا ہے۔

حضرت عبد الرحمن بن عوف فرماتے ہیں کہ انہوں نے حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے سنا۔ عید قربان کے دن انہوں نے فرمایا: لوگو! بے شک رسول اللہ ﷺ نے تمہیں تمہاری

عَنْ مُحَمَّدٍ وَبِهِذَا نَأْخُذُ لَا بَأْسَ بِالْإِدْخَارِ بَعْدَ ثَلَاثٍ وَالتَّزْوُدِ وَقَدْ رَخَّصَ فِي ذَٰلِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَعْدَ أَنْ كَانَ نَهَى عَنْ أَكْلِ لَحْمِ الضَّحَايَا بَعْدَ ثَلَاثٍ ثُمَّ قَالَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَا بَأْسَ بِالْإِدْخَارِ وَالتَّزْوُدِ مِنْ ذَٰلِكَ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ.

٦٢٢ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا أَبُو الزُّبَيْرِ الْمَكِّيُّ أَنَّ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَنْهَى عَنْ أَكْلِ لَحْمِ الضَّحَايَا بَعْدَ ثَلَاثٍ ثُمَّ قَالَ بَعْدَ ذَٰلِكَ كُلُّوا وَادَّخِرُوا وَاتَّصَدَقُوا.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهِذَا نَأْخُذُ لَا بَأْسَ بِأَنْ يَأْكُلَ الرَّجُلُ مِنْ أَضْحِيَّتِهِ وَيَدَّخِرَ وَيَتَصَدَّقَ وَمَا نُجِبَ لَهُ أَنْ يَتَصَدَّقَ بِأَقْلٍ مِنَ الثَّلَاثِ وَإِنْ تَصَدَّقَ بِأَقْلٍ مِنْ ذَٰلِكَ جَازٍ.

عن عبد الرحمن بن عوف انه سمع عليا رضى الله عنه يقول يوم الاضحى ايها الناس ان رسول الله ﷺ قد نهى ان تاكلوا من نسككم

بعد ثلاث فلا تاكلوها۔
قربانی کے جانوروں کا گوشت تین دن کے بعد کھانے سے منع فرمایا۔ لہذا مت کھاؤ۔

عن سالم عن ابن عمر رضی اللہ عنہما ان رسول اللہ ﷺ نہی ان تاكل لحوم الاضاحی بعد ثلاث قال سالم کان ابن عمر لایاکل لحوم الاضاحی فوق ثلاث۔
جناب سالم حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے تین دن سے زائد قربانی کا گوشت کھانے سے منع فرمایا۔ جناب سالم بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما تین دن کے بعد قربانی کا گوشت نہیں کھایا کرتے تھے۔

ان دو صحابہ کرام کے علاوہ باقی تمام صحابہ کرام کا یہی مذہب اور عمل ہے کہ ابتدا میں تین دن سے زائد کے لئے قربانی کا گوشت رکھنا ممنوع تھا، لیکن بعد میں اس کی اجازت دے دی گئی۔ موطا امام محمد میں اس بارے میں آپ روایت پڑھ چکے ہیں اور اس کے علاوہ دیگر کتب حدیث میں بھی ایسی بکثرت روایات موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ابتدائی حکم دررسلت میں ہی آپ نے منسوخ فرمادیا تھا۔ چند ایک روایات ملاحظہ ہوں:

عن ابن بريدة عن ابيه عن النبي ﷺ قال كنت نهيتكم ان تاكلوا لحوم الاضاحی فوق ثلاث ايام وانما اردت بذلك ليتسع اهل السنة على من لاسعة له فكلوا ما بدلکم وادخروا۔
حضرت ابو بريدہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: میں تمہیں قربانی کے جانوروں کا گوشت تین دن سے زائد کھانے سے منع کیا کرتا تھا۔ میرے منع کرنے سے مراد یہ تھی کہ مالدار اور صاحب وسعت لوگ غریبوں پر کشادہ ہاتھ رکھیں؛ اب تم تین دن کے بعد کھاؤ جو تمہیں ملے اور جمع کر سکتے ہو۔

عن ابی بريدة عن ابيه قال رسول اللہ ﷺ نهيتكم عن ثلاث وانا امرکم بہن نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فان فی الزيارة تذکرة ونهيتكم عن الاشرية ان تشربوا فی ظروف الادم فاشربوا فی کل وعاء غير ان لا تشربوا مسکرا ونهيتكم عن لحوم الاضاحی ان تاكلوها بعد ثلاث فكلوها واستنفعوا بها فی اسفارکم۔
حضرت ابو بريدہ رضی اللہ عنہما اپنے والد سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت رسول کریم ﷺ نے فرمایا: میں تمہیں تین کاموں سے منع کیا کرتا تھا اور میں ہی اب ان کے کرنے کا حکم دیتا ہوں۔ میں تمہیں قبروں کی زیارت سے روکتا تھا۔ اب زیارت کو جایا کرو کیونکہ ان کی زیارت سے نصیحت اور آخرت کی یاد آتی ہے اور میں تمہیں چیز سے بے برتنوں میں پینے سے منع کیا کرتا تھا۔ اب ان سمیت ہر برتن سے پینے کی اجازت ہے۔ ماسوا اس کے کہ تم کوئی نشہ آور چیز پیو۔ (اس کی اجازت نہیں) اور میں تمہیں قربانی کے گوشت سے تین دن کے بعد کھانے سے روکتا تھا۔ اب کھاؤ اور اس سے اپنے سفر میں نفع اٹھاؤ۔

ان تمام روایات سے یہی نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ قربانی کا گوشت ابتدا میں صرف تین دن تک کے لئے کھانے اور جمع کرنے کی اجازت تھی۔ بعد میں یہ پابندی اٹھائی گئی۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے انہی احادیث و روایات کے پیش نظر احناف کا مسلک ذکر فرمایا۔ اب تین دن سے زائد تک کے لئے قربانی کا گوشت جمع کرنا اور کھانا جائز ہے۔ فاعبروا یا اولی الابصار

۲۷۲- بَابُ الرَّجْلِ يَذْبَحُ أَضْحِيَّتَهُ قَبْلَ أَنْ يَغْدُوَ يَوْمَ الْأَضْحَى

۶۲۳- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنِي يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ
عَبَادِ بْنِ تَمِيمٍ أَنَّ عُبَيْمَرَ بْنَ أَشَقْرَةَ ذَبَحَ أَضْحِيَّتَهُ قَبْلَ
أَنْ يَغْدُوَ يَوْمَ الْأَضْحَى وَأَنَّهُ ذَكَرَ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ
ﷺ فَأَمَرَهُ أَنْ يَعُودَ بِأَضْحِيَّتِهِ أُخْرَى.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا أَخَذَ إِذَا كَانَ الرَّجُلُ فِي
بَصْرٍ يُصَلِّي الْعِيدَ فِيهِ فَذَبَحَ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ الْإِمَامُ
فِي تَمَامِ هِيَ شَأْءٌ لَحْمٍ وَلَا يَجُزِّي مِنَ الْأَضْحِيَّةِ وَمَنْ لَمْ
يَكُنْ فِي بَصْرٍ وَكَانَ فِي بَادِيَةٍ أَوْ نَحْوَهَا مِنَ الْقَرْيِ
التَّابِيَةِ عَنِ الْمُصْرِ فَإِذَا ذَبَحَ حِينَ يَطْلُعُ الْفَجْرَ أَوْ حِينَ
تَطْلُعُ الشَّمْسُ أَجْزَأَهُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ
اللَّهُ.

عید کے دن صبح سویرے کسی کا (نماز پڑھنے
سے پہلے) قربانی کر دینا

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ مجھے یحییٰ بن سعید نے عباد بن
تمیم سے بتایا کہ عوبمر بن اشقر نے عید قربان کے دن صبح سویرے
اپنے جانور کی قربانی کر دی پھر اس کا ذکر حضور ﷺ سے کیا
گیا تو آپ نے اسے اس کی جگہ ایک اور قربانی دینے کا حکم دیا۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا عمل یہ ہے کہ جب کوئی شخص ایسے شہر
میں رہتا ہو، جہاں عید کی نماز ادا کی جاتی ہو اور پھر وہ امام کے نماز
پڑھانے سے قبل ہی قربانی کے جانور کو ذبح کر دے تو وہ ذبح شدہ
بکری کا ہی گوشت قربانی کی جگہ نہیں لے گا اور جو شخص ایسے شہر میں
نہ رہتا ہو بلکہ وہ کسی گاؤں یا شہر سے دور کسی جگہ آباد ہو تو اس نے اگر
صبح صادق کے وقت قربانی کا جانور ذبح کر لیا یا سورج طلوع ہونے
کے وقت ذبح کر لیا تو یہ قربانی جائز ہو جائے گی اور امام ابوحنیفہ رضی
اللہ عنہ کا بھی یہی قول ہے۔

باب میں مذکورہ مسئلہ واضح ہے کہ جہاں عید کی نماز ہوتی ہو، وہاں قربانی کا جانور نماز عید کے بعد ذبح کرنے سے قربانی ہوگی۔
اس سے قبل ذبح کرنے سے وہ عام حلال جانور کے گوشت کی طرح کا گوشت ہے اور جہاں عید کی نماز نہیں ہوتی وہاں صبح صادق کے
وقت قربانی کا جانور ذبح کرنے کی اجازت ہے خواہ کوئی شخص صبح صادق کے فوراً بعد ذبح کرے یا سورج نکلنے کے بعد، دونوں صورتوں
میں قربانی ہو جائے گی۔

اعتراض

کثیر کتب احادیث میں مذکور ہے کہ نماز عید سے قبل جو قربانی کرتا ہے اس کی قربانی جائز نہیں۔ یہ گاؤں اور شہر کا فرق امام محمد
رحمۃ اللہ علیہ نے کہاں سے نکال لیا کہ گاؤں میں جہاں عید نہیں ہوتی، صبح سویرے ہی قربانی کرنا جائز ہے اور جہاں عید ہوتی ہے
وہاں عید کی نماز کے بعد قربانی کرنا جائز ہوگی؟ یہ تقسیم یا تفریق احادیث رسول اللہ ﷺ کے خلاف نظر آتی ہے۔ اس کی کوئی
مستقول وجہ ہونی چاہیے؟

جواب: قربانی کا اول وقت عید کے دن طلوع فجر ثانی (صبح صادق) سے شروع ہوتا ہے۔ مگر شہر والوں کے لئے قربانی سے پہلے نماز
کی تقدیم شرط ہے اس لئے جس نے شہر میں ہوتے ہوئے عید کی نماز سے پہلے ہی جانور ذبح کر لیا تو شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ
سے یہ قربانی جائز نہ ہوئی۔ یہ اس لئے کہ اس نے بے وقت قربانی کی ہے لہذا گاؤں میں طلوع فجر کے بعد قربانی جائز ہے۔

(الموطا ج ۱ ص ۱۰۱ کتاب الاضحیہ، رد المحتار ج ۶ ص ۳۱۸ کتاب الاضحیہ)

قربانی کی اضافت و نسبت دن کی طرف کی گئی ہے یعنی یوم الاضحیٰ اور دن کی ابتدا طلوع فجر (صبح صادق) سے ہوتی ہے۔ مگر شہر
میں اس کے جواز کے لئے نماز کی ادا تکلیفی شرط ہے۔ جب نماز کا ادا کرنا قربانی سے قبل شرط ہے تو معلوم ہوا کہ نماز عید شہر میں واجب

ہوتی ہے گاؤں میں نہیں۔ توجہ گاؤں میں نماز عید واجب ہی نہیں تو نماز عید سے قبل قربانی کرنے میں احادیث کی مخالفت کیسے لازم آئے گی؟ کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا تھا: آج کے دن ہم نماز پڑھیں گے پھر قربانی کریں گے۔ تو یہ ترتیب صرف شہر والوں کے لئے ضروری ہو سکتی ہے کیونکہ نماز عید کا وجوب صرف شہر والوں پر ہے اس لئے گاؤں کے رہنے والوں پر یہ شرط نہیں لگائی گئی۔ (علامہ بدر الدین یعنی ایک مثال پیش کرتے ہیں) فتاویٰ الواحی۔ ایک شہر میں فتنہ پیا ہو گیا کہ اس میں کوئی والی نہ رہا جو نماز عید پڑھا سکے تو یہاں طلوع فجر کے بعد قربانی کی جائے تو جائز ہوگی۔ یہی مختار ہے کیونکہ اب یہ شہر قربانی کے حق میں گاؤں کی مثل ہو گیا ہے۔ علامہ یعنی مزید فرماتے ہیں کہ ذبح میں اعتبار قربانی کی جگہ کا ہے قربانی دینے والے کی سکونت کا نہیں۔ یعنی اگر قربانی دینے والا شہر میں رہا بش پڑ رہے اور اس کی طرف سے دی جانے والی قربانی کسی گاؤں میں ذبح کی جائے والی ہے تو یہ قربانی صحیح صادق کے بعد ذبح کرنا جائز ہے۔ اسی طرح اگر قربانی دینے والا گاؤں میں ہے اور اس کی طرف سے دی جانے والی قربانی شہر میں ہے تو یہ قربانی نماز عید کے بعد ذبح کی جائے گی۔ اس کے خلاف جائز نہ ہوگی۔ (الہنا یہ شرح الہدایہ ج ۹ ص ۱۲۸-۱۳۰ کتاب الاخیار)

۲۷۳- بَابُ مَا يَجْزِي مِنَ الضَّحَايَا

ایک سے زائد افراد کی قربانی میں

شرکت کا بیان

عَنْ أَكْثَرِ مِنْ وَاحِدٍ

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں عمارہ بن صیاد نے بتایا کہ انہیں عطاء بن یسار نے بتایا۔ انہیں حضور ﷺ کے صحابی حضرت ابو ایوب رضی اللہ عنہ نے خبر دی کہ ہم ایک بکری قربان کرتے تھے۔ ذبح کرنے والا اسے اپنی طرف اور اپنے اہل بیت کی طرف سے ذبح کرتا تھا پھر لوگوں نے اس کے بعد فخر کرنا شروع کر دیا اور قربانی دینا فخر کی بات بن کر رہ گئی۔

۶۲۴- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا عُمَارَةُ بْنُ صَيَادٍ أَنَّ عَطَاءَ بْنَ يَسَارٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبَا أَيُّوبَ صَاحِبَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَخْبَرَهُ قَالَ كُنَّا نَضْحِي بِالنَّشَاءِ الْوَاحِدَةِ يَذْبَحُهَا الرَّجُلُ عَنْهُ وَعَنْ أَهْلِ بَيْتِهِ ثُمَّ تَبَاهَى النَّاسُ بَعْدَ ذَلِكَ فَصَارَتْ مَبَاهَةً.

امام محمد کہتے ہیں کہ ایسا شخص محتاج ہوگا جو ایک بکری کو اپنی طرف سے قربان کرتا ہوگا پھر اس کا گوشت خود بھی کھاتا ہوگا اور اپنے اہل و عیال کو بھی کھلاتا ہوگا لیکن اگر کوئی شخص ایک بکری دو یا تین آدمیوں کی طرف سے قربانی کے طور پر ذبح کرتا ہے (اس طرح کہ ان سب کی قربانی ہو جائے) تو یہ جائز نہیں۔ ایک بکری کی صرف ایک آدمی کی طرف سے ہی قربانی دی جاسکتی ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہائے کرام کا ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ كَانَ الرَّجُلُ يَكُونُ مُحْتَاَجًا فَيَذْبَحُ النِّسَاءَ الْوَاحِدَةَ بَضْحِي بِهَا عَنْ نَفْسِهِ فَيَأْكُلُ وَيُطْعِمُ أَهْلَهُ فَمَا شَاءَ وَاحِدَةً تَذْبَحُ عَنِ النَّبِيِّ أَوْ لِنَفْسِهِ أَوْ لِأَصْحَابِهِ فِهَلْهِيَ لِأَجْزَائِهِ وَلَا يَجْزِي شَاءَ إِلَّا عَنِ الْوَاحِدِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فَهْمَانَا رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِمَا.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں ابو الزبیر کی نے حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے بتایا: فرماتے ہیں کہ ہم نے مقام حدیبیہ میں حضور ﷺ کے ہمراہ ایک اونٹ اور ایک گائے سات سات آدمیوں کی طرف سے قربانی دی۔

۶۲۵- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا أَبُو الزُّبَيْرِ الْمَكِّيُّ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ تَحْرَمْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِالْحُدَيْبِيَةِ الْبَدَنَةَ عَنْ سَبْعَةٍ وَالْبَقْرَةَ عَنْ سَبْعَةٍ.

امام محمد کہتے ہیں کہ اونٹ اور گائے سات آدمیوں کی طرف سے قربانی اور ہڈی میں جائز ہے۔ خواہ وہ سات ایک گھر کے افراد

قَالَ مُحَمَّدٌ وَهَذَا نَأْخُذُ الْبَدَنَةَ وَالْبَقْرَةَ تَجْزِي عَنْ سَبْعَةٍ فِي الْأَصْحَابَةِ وَالْهَدْيِ مُتَّفَقِينَ كَأَنَّ الْأَوْ

مُحْتَمِعِينَ مِنْ أَهْلِ بَيْتٍ وَاحِدٍ أَوْ غَيْرِهِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فَهْمَانَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ.

ہوں، خواہ الگ الگ ہوں اور یہی قول امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام رحمہم اللہ کا ہے۔

مذکورہ باب میں دو سٹکے بیان ہوئے۔ پہلا یہ کہ بکری (زراور مادہ اور مینڈھا اور بھیڑ) صرف ایک آدمی کی طرف سے قربان ہو سکتے ہیں۔ اس میں ایک سے زائد کی شرکت جائز نہیں اور حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ کے قول کا معنی بھی یہی ہے کہ کوئی غریب صحابی جب اپنی طرف سے ایک قربانی ذبح کرتا تو اس کا گوشت وہ کسی اور کو نہ دیتے بلکہ خود گھر والے ہی کھا لیتے اپنی طرف سے اور اہل خانہ کی طرف سے قربانی دینے کا یہ مطلب ہے۔ یہ نہیں کہ ایک بکری بہت سے آدمیوں کی طرف سے قربانی کرنا جائز ہے۔ دوسرا مسئلہ یہ کہ اونٹ اور گائے (زراور مادہ اور بیخمس زراور مادہ) میں سات آدمی شریک ہو سکتے ہیں اس سے زائد نہیں۔ ہاں اگر کم ہوں تو کوئی حرج نہیں۔ اس میں کچھ حضرات کہتے ہیں کہ گائے میں تو سات تک ہی شریک ہو سکتے ہیں لیکن اونٹ میں دس تک کی اجازت ہے۔ امام محمدی نے اسے یوں ذکر فرمایا:

اعتراض

عن مسور بن مخرمة ومروان بن الحكم قالوا
خرج رسول الله ﷺ عام الحديبية يريد زيارة
البيت وساق معه الهدى وكان الهدى سبعين بدنة
فكان الناس سبع مائة رجل وكان كل بدنة عن
عشرة. (لحماد شريف ج ۳ ص ۷۴ باب البدنة مطبوع بيروت)

مروان بن حکم سے مسور بن مخرمہ روایت کرتے ہیں کہ حضور ﷺ حدیبیہ کے سال خانہ کعبہ کی زیارت کیلئے تشریف لے گئے اور آپ نے اپنے ساتھ ستر (۷۰) اونٹ بطور ہدی لائے۔ آپ کے ساتھ سات سو آدمی تھے۔ اس طرح ایک اونٹ دس آدمیوں کی طرف سے قربان کیا گیا۔

جواب: اس روایت کا جواب ایک تو یہ ہے کہ اس کے دونوں اولیٰین راوی یعنی مسور بن مخرمہ اور مروان بن حکم واقعہ حدیبیہ میں موجود نہ تھے اور مؤرخ الذکر ویسے ہی صحابی نہیں کہ اسے ان واقعات کا علم ہو۔ اس لئے ان دونوں کی نسبت حدیبیہ میں قربانی کی روایات ان حضرات کی معتبر ہیں، جو اس میں شریک تھے۔ وہ اس پر دلالت کرتی ہیں کہ اونٹ میں بھی سات سے زیادہ شریک نہیں ہو سکتے۔ دوسرا جواب یہ کہ جس طرح گائے تیل کے لئے ”بدنہ“ کا لفظ استعمال ہوتا ہے اسی طرح اونٹ کو بھی بدنہ کہا جاتا ہے لہذا دونوں کا حکم ایک ہی ہونا ضروری ہے۔ امام محمدی نے اسی چیز کو بیان فرمایا:

فان قدر اينا هم قد اجمعوا ان البقرة لا تجزى
فى الاضحية عن اكثر من سبعة وهى من البدن
باتفاقهم فانظر على ذلك ان تكون الناقة مثلها ولا
تجزى عن اكثر من سبعة.

(لحماد شريف ج ۳ ص ۷۶ باب البدن عن تمجرتى فى الضحایا)

ہم دیکھتے ہیں کہ وہ عجیب بات کرتے ہیں۔ وہ یہ کہ گائے سات آدمیوں سے زیادہ کی طرف سے قربانی نہیں ہو سکتی حالانکہ وہ بھی ان کے نزدیک بالاتفاق ”بدنہ“ ہے۔ اس پر غور کرو تو اونٹنی جو اس گائے کی طرح بدنہ ہی ہے وہ سات سے زیادہ آدمیوں کی طرف سے قربانی نہیں ہوگی۔

سات آدمیوں سے زیادہ کی شرکت ممنوع پر احادیث

عن ابى الزبير ان جابر بن عبد الله حدثهم
انهم نحروا يوم الحديبية البدنة عن سبعة والبقرة
عن سبعة.

عن جابر بن عبد الله قال نحرونا مع رسول

جناب ابو زبیر بیان کرتے ہیں کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے ان سمیت بہت سے لوگوں کو بتایا کہ انہوں نے حدیبیہ کے دن اونٹ اور گائے سات آدمیوں کی طرف سے قربان کئے۔

حضرت جابر بن عبد اللہ فرماتے ہیں کہ ہم نے حضور

اللہ ﷺ البدنة عن سبعة نفر فقيل لجابر رضى الله عنه والبقرة قال هي مثلها.

اللہ ﷺ کی معیت میں ایک اونٹ کی سات آدمیوں کی طرف سے قربانی دی۔ حضرت جابر سے پوچھا گیا کہ گائے؟ تو فرمایا: وہ بھی سات کی طرف سے۔

حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے فرمایا: کہ حضور ﷺ نے حدیبیہ کے دن ستر اونٹ قربان کئے، ہمیں حکم دیا کہ ایک اونٹ میں سات آدمی شریک ہو جائیں۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ جناب رسول کریم ﷺ سے بیان کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا: اونٹ سات آدمیوں کی طرف سے قربان ہوگا۔ یہ وہی جابر ہیں جو حضور ﷺ سے مذکورہ باتیں بتاتے ہیں اور یہ خود واقعہ حدیبیہ میں آپ کے ساتھ موجود تھے۔ حضرت علی اور عبد اللہ رضی اللہ عنہما کا بھی قول ہے جو اسی کے موافق ہے۔ یعنی ایک اونٹ (بدنہ) سات آدمیوں کی طرف سے قربانی ہو سکتا ہے۔

حضرت علی المرتضیٰ اور عبد اللہ رضی اللہ عنہما سے جناب عامر بیان کرتے ہیں۔ دونوں نے فرمایا: کہ اونٹ اور گائے میں سات سات آدمی شریک ہو سکتے ہیں۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ حضور ﷺ کے صحابہ کرام سے اسی کی حکایت کرتے ہیں۔ ہمیں ابن ابی داؤد نے سلیمان بن حرب سے اور وہ ابوالہلال سے بیان کرتے ہیں کہ ہمیں جناب قتادہ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے بیان کیا فرمایا: کہ حضور ﷺ کے ساتھی ایک اونٹ میں اور ایک گائے میں سات سات شریک تھے۔ حضور ﷺ کے صحابہ کرام کا "بدنہ" کے بارے میں یہ مذہب ہے جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت کے موافق ہے نہ کہ اس روایت کے موافق جو جناب مسور اور مروان سے مروی ہے۔ لہذا حضرت جابروالی روایت ان کی روایت سے اولیٰ ہے۔

طحاوی شریف کی مذکورہ احادیث سے صاف ظاہر کہ بدنہ (خواہ اونٹ ہو یا گائے) میں سات اشخاص تک کی شرکت جائز ہے اور واقعہ حدیبیہ کے شاہد حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہما یہ بیان کر رہے ہیں۔ ان کے مقابلہ میں اونٹ میں دس افراد کی شرکت اور وہ بھی واقعہ حدیبیہ میں بیان کرنے والے جناب مسور اور مروان ہیں لیکن ان دونوں حضرات کے مقابلہ میں تمام صحابہ کرام کا بھی یہی مذہب ہے کہ سات تک شرکت ہو سکتی ہے۔ اس لئے ان دونوں حضرات کی روایت کی تاویل کرنا پڑے گی۔ وہ تاویل یہ ہے کہ قربانی دینے میں تو ایک اونٹ اور ایک گائے میں سات افراد ہی شریک کئے گئے تھے لیکن ان ستر (۷۰) اونٹوں کا گوشت کھانے والے مجموعی

عن جابر رضى الله عنه قال نحر رسول الله ﷺ يوم الحديبية سبعين بدنة فامرنا ان يشترك منا سبعة في البدنة.

عن انس رضى الله عنه عن النبي ﷺ انه قال الجزور عن سبعة فهذا جابر بن عبد الله يخبر عن رسول الله ﷺ بما ذكرنا وهو كان معه حينئذ وقد روي عن علي وعبد الله رضى الله عنهما من قولهما ما يوافق هذا في البدنة انها عن سبعة.

عن عامر عن علي وعبد الله رضى الله عنهما قالوا البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة.

عن انس رضى الله عنه يحكيه عن اصحاب رسول الله ﷺ ورضي عنهم حدثنا ابن ابى داود قال حدثنا سليمان بن حرب قال حدثنا ابو هلال قال حدثنا قتادة عن انس رضى الله عنهم قال كان اصحاب رسول الله ﷺ يشتركون سبعة في البدنة من الابل وسبعة في البدنة من البقرة فهذا مذهب اصحاب رسول الله ﷺ في البدنة يوافق ما روى عن جابر رضى الله عنه لا ما روى عن المسور والمروان فهو اولى منه.

طور پر چونکہ سات سو آدمی تھے۔ لہذا سات سو آدمیوں کو ستر (۷۰) اونٹ کا گوشت جب تقسیم کر کے دیا گیا تو ایک اونٹ کے گوشت میں دس آدمی شریک ہوئے۔ صاحب البناہ نے اعتراض نقل کر کے اس کا جواب جو دیا اس کے یہ الفاظ ہیں: "ان اشتر اکھم فی العشرة محمول علی انه فی القسمة لافی التضحیة"۔ ان میں سے دس افراد کا ایک اونٹ میں شریک ہونا گوشت کی تقسیم کے اعتبار سے تھا نہ کہ دس کی طرف سے ایک اونٹ کی قربانی دی گئی۔

علاوہ ازیں حضور ﷺ نے ایک اونٹ کو ایک موقع پر سات بکریوں کے برابر قرار دیا۔ جب ایک بکری ایک کی طرف سے ہی قربانی ہو سکتی تو جسے سات بکریوں کے برابر قرار دیا گیا، وہ لازماً سات آدمیوں کی طرف سے ہی قربان ہو سکے گا۔ اس کے لئے حوالہ ملاحظہ فرمائیے:

عن ابن عباس ان النبی ﷺ اتاه رجل فقال ان علی بدنة وانا موسر بها ولا اجدها فاشتریها فامرہ النبی ﷺ ان یتباع سبع شاة فیذبھن۔
(ابن ماجہ ۲۳۳ باب کم یجزی من الغنم عن البدنة مطبوعہ مرگودھا پاکستان)

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما بیان فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کے ہاں ایک آدمی حاضر ہوا اور عرض کرنے لگا کہ مجھ پر ایک اونٹ ذبح کرنا لازم ہے اور میں اونٹ کے خریدنے کی ہمت بھی پاتا ہوں لیکن مجھے مل نہیں رہا۔ (اب میں کیا کروں؟) اس کو رسول کریم ﷺ نے حکم دیا کہ سات بکریاں خرید کر ذبح کر دو۔

اس حدیث پاک سے معلوم ہوا کہ ایک اونٹ سات بکریوں کے برابر ہے لہذا اونٹ میں سات تک آدمی ہی شریک ہو سکتے ہیں کیونکہ ایک بکری صرف ایک آدمی کی طرف سے قربان کرنا جائز ہے۔

اعتراض

اونٹ اور گائے میں سات آدمیوں کی شرکت اور بکری میں صرف ایک کیوں؟

قربانی کیا ہے؟ قربانی دراصل مخصوص عمر کے مخصوص جانوروں کا مخصوص دنوں میں ذبح کر کے خون بہانا ہے اور یہ سب جانتے ہیں کہ ہر جانور میں خون ایک کا ہی خون ہوتا ہے تو جب چند اشخاص قربانی دینا چاہیں تو انہیں اسی تعداد میں خون بہانا پڑے گا جس تعداد میں وہ ہیں۔ اس قیاس کے پیش نظر بکری اور اونٹ میں ایک ایک جانور کا خون ہونے کی وجہ سے ایک ایک دفعہ ہی خون بہایا جائے گا۔ اس لئے جب بکری صرف ایک آدمی کی طرف سے قربان ہو سکتی ہے تو اونٹ اور گائے بھی صرف ایک آدمی ہی کی طرف سے جائز ہونی چاہیے۔ سات کی شرکت خلاف قیاس و عقل ہے۔ ایسا کیوں؟

جواب: ٹھیک ہے کہ قربانی "خون بہانے" کا نام ہے اور از روئے عقل و قیاس اونٹ اور گائے بھی صرف ایک آدمی کی طرف سے قربان ہونے چاہیں لیکن ان میں نص صریح نے سات تک کی شرکت روا رکھی ہے۔ لہذا نص صریح کے مقابل ہم نے قیاس کو ترک کر دیا۔ علاوہ ازیں بکری کے بارے میں چونکہ ایک سے زائد کی شرکت پر کوئی روایت نہیں اس لئے وہ قیاس کے مطابق ہی رہی۔

اعتراض

اس پر کوئی یہ اعتراض کرے کہ احادیث کی کتابوں میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ایک روایت موجود ہے کہ آپ نے ایک بکری قربانی کرنے کی تیاری فرمائی تو ان کی صاحبزادی آگئی اور اس نے کہا کہ ابا جان! میری طرف سے بھی؟ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ہاں تیری طرف سے بھی۔ جس کا مقصد یہ ہوا کہ بکری ایک اور وہ دو اشخاص کی طرف سے قربان کی جا رہی ہے لہذا بکری میں

شرکت ہوگی۔ اسی طرح حدیث میں یہ بھی مذکور ہے کہ حضور ﷺ نے دو سنگوں والے چت کبرے سے بکرے کے ذبح فرمائے اور دعا کی۔ تقبل منا وال محمد۔ میری طرف سے اور میری آل کی طرف سے اسے قبول فرمائے۔ ایک اور روایت میں ”میری طرف سے اور میری امت کی طرف سے اسے قبول فرمائے“ کے الفاظ بھی موجود ہیں۔ ان روایات سے معلوم ہوا کہ ایک بکری میں لا تعداد افراد شریک ہو سکتے ہیں؟

جواب: ان تمام احادیث و روایات میں شرکت سے مراد ثواب میں شرکت ہے قربانی میں نہیں۔ اگر ایسا ہوتا تو کوئی نہ کوئی مجتہد اس کا ضرور قول کرتا لیکن سب کا اتفاق ہے کہ بکری صرف ایک کی طرف سے ہی قربان ہو سکتی ہے۔ صاحب البنا یہ نے ج ۹ ص ۱۱۹ پر لکھا ہے: ”قلت هذا لا يدل على وقوعه من اثنين بل هذا هبة ثوابه“ میں کہتا ہوں کہ یہ روایت اس پر دلالت نہیں کرتی کہ یہ قربانی دو آدمیوں کی طرف سے مشترک طور پر دی جا رہی ہے، بلکہ قربانی ایک کی طرف سے ہے اور دوسرے کو ثواب بہرہ کیا جا رہا ہے۔ اسی طرح حضور ﷺ نے قربانی کا ثواب اپنی آل پاک اور امت کو بھی بہرہ فرمایا۔ یہ نہیں کہ تمام آل نبوی اور امت کی طرف سے قربانی میں شرکت بتائی جا رہی ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

ایک اختلافی مسئلہ

قربانی میں عبادت کی نیت احناف کے نزدیک شرط ہے۔ یعنی گوشت کھانے کی نیت سے قربانی نہ کی جائے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نیت عبادت شرط نہیں ہے۔ احناف اپنے مسلک کے پیش نظر فتویٰ دیتے ہیں کہ اگر اونٹ یا گائے میں کسی شریک کی قربانی کی نیت محض گوشت کھانا ہو تو کسی کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ ایک اور مسئلہ جو دراصل اسی کی شاخ ہے وہ یہ کہ اگر اونٹ یا گائے میں چار حصہ دار قربانی کرنا چاہتے ہیں اور بقیہ نیت حقیقہ کی نیت سے شریک ہو رہے ہیں، تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ بشرطیکہ محض گوشت کھانے کی نیت نہ ہو۔ اسی طرح اگر ایک آدمی ہی گائے کی قربانی کرنا چاہتا ہے اور وہ ایک حصہ قربانی کا اور دوسرے چھ حصے حقیقہ کے کر لیتا ہے تو یہ بھی درست ہے۔ بہر حال احناف کے نزدیک اونٹ یا گائے کے حقیقہ یا قربانی کے حصہ میں شرکت صرف گوشت کھانے کے لئے کی گئی تو قربانی جائز نہ ہوگی لیکن امام مالک رضی اللہ عنہ کے نزدیک چونکہ نیت عبادت شرط نہیں اس لئے ان کے نزدیک صورت مذکورہ میں بھی قربانی ہو جائے گی۔

گائے یا اونٹ میں سات آدمیوں تک کی شرکت ہو سکتی ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جب تک سات افراد پورے نہ ہوں، قربانی ہی جائز نہ ہوگی۔ بعض لوگوں کو دیکھا گیا کہ وہ گائے میں چار پانچ شریک ہونے کے بعد پورے سات ہونے ضروری سمجھتے ہیں اور اس وقت تک وہ اسے ذبح کرنا اور قربانی دینا جائز نہیں سمجھتے جب تک پورے سات شریک نہ مل جائیں۔ یہ خیال درست نہیں۔ بلکہ حقیقت حال یہ ہے کہ ایک آدمی اگر پوری گائے قربانی کرتا ہے، جب بھی جائز ہے۔ دو یا تین یا چار یا پانچ یعنی سات تک کی شرکت ہو سکتی ہے یہ واجب نہیں۔

آخر میں ایک مسئلہ ہدی اور قربانی کے بارے میں پیش خدمت ہے۔ ہدی سے مراد وہ قربانی جو حاجی حج کے شکر یہ میں زمین حرم میں ذبح کرتا ہے اور قربانی معروف ہے۔ امام مالک رضی اللہ عنہ قربانی میں سات آدمیوں کی شرکت تسلیم کرتے ہیں لیکن ہدی میں تسلیم نہیں کرتے۔ قال مالک لا يجوز الاشتراك في الهدى۔ امام مالک فرماتے ہیں کہ ہدی میں شرکت جائز نہیں لیکن احناف کے نزدیک قربانی کی طرح ہدی میں بھی سات آدمی شریک ہو جائیں تو جائز ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

ذبیحہ کا بیان

۲۷۴ - باب الذبائح

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس باب کے تحت ان چانوروں کا ذکر فرمایا جو حلال یا حرام ہیں اور حلت و حرمت کی اقسام بیان

فرمائیں۔ چونکہ یہ مسئلہ بڑا اہم اور دقیق ہے اور مستقل قواعد پر مبنی ہے۔ جن کا اجمالی ذکر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی کیا۔ اس لئے اس کی تفصیل ذکر کرنا ضروری ہے۔

قرآن کریم میں چند مقامات پر حلال و حرام جانوروں کا ذکر کیا گیا۔ ان میں سے کچھ آیات درج ذیل ہیں:

حَرَمَتْ عَلَیْكُمْ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ
وَمَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمَنْخِفَةَ وَالْمَوْفُودَةَ
وَالْمُتْرَدِيَةَ وَالنَّطِيحَةَ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ
وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصَبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ
فِسْقٌ. (المائدہ: ۳)

تم پر حرام ہے مردار اور خون اور سور کا گوشت اور وہ جانور جس کے ذبح میں غیر خدا کا نام پکارا گیا اور جو گلا گھونٹنے سے مر جائے اور دب کر مرنا یعنی بے دھار کی چیز سے مارا ہوا اور جو گر کر مرنا ہوا اور جس کو کسی جانور نے سینگ مار کر مارا ہوا اور جس کو درندے نے کچھ کھایا ہو۔ مگر وہ نہیں تم ذبح کر لو اور جو کسی تھان پر ذبح کیا گیا ہو اور تیروں سے تقدیر کا معلوم کرنا یہ گناہ کا کام ہے۔

آیت کریمہ کے چند مشکل الفاظ کی وضاحت

المَنْخِفَةُ: ایسا جانور جس کا گلا گھونٹ کر ماریا جائے۔ المَوْفُودَةُ: وہ جانور جو چوٹ آنے سے مر ہوا یا کسی بے دھار آکھ گئے سے مر جائے جیسا کہ لاٹھی پتھر وغیرہ یا مکان کے نیچے دب کر مر جائے۔ المتْرَدِيَةُ: اونچی جگہ سے گر کر مرنے والا جانور۔ النَّطِيحَةُ: کسی دوسرے جانور نے سینگ مار مار کر جس کو ماریا ہو۔ مَا أَكَلَ السَّبْعُ: کسی درندے نے دیوچا اور مر گیا دیوچ کر اس میں سے کچھ کاٹ کھایا اور مر گیا۔ الْأَمْزَادِيَةُ: مگر جنہیں تم ذبح کر لو۔ اس کا تعلق مذکورہ پانچ اقسام سے ہے یعنی ان پانچ اقسام کے جانوروں میں سے اگر کسی میں روح موجود ہو، اور اسے ذبح کر لیا جائے۔ ذبح کرنے سے وہ بے جان ہوا تو اب اس کا کھانا حلال ہے۔ مَا ذُبِحَ عَلَى النُّصَبِ: وہ جانور جو بتوں کے پاس لاکر بتوں کی عبادت کے طور پر ذبح کئے جائیں۔ ان تستقسموا بالآزلام: وہ جانور جن کی تقسیم تیروں سے کی گئی ہو۔ یہ طریقہ کفار مکہ میں مروج تھا۔ انہوں نے کچھ تیر رکھے ہوئے تھے جن میں سے بعض پر حرف ”لا“ اور کچھ پر نصف، ثلث وغیرہ حصے لکھے ہوئے تھے۔ ان تیروں کو کفار کبھی تو کام کرنے یا نہ کرنے کیلئے استعمال کرتے تھے۔ مثلاً کسی کام کو کرنے کا ارادہ کیا اور پھر تیر نکال کر فال معلوم کی، تو وہ تیر نکال آیا، جس پر ”لا“ لکھا ہوتا تو اس ”نہ“ کی وجہ سے وہ کام نہ کرتے اور کبھی جانوروں کے گوشت اور ذبح کے بارے میں ان تیروں سے مدد لیتے۔ مثلاً تین آدمی ایک جانور کو ذبح کرتے ہیں پھر انہوں نے اپنا اپنا حصہ معلوم کرنے کے لئے تیر نکالے۔ ایک مرتبہ بھی نصف اور دوسری مرتبہ بھی نصف حصہ لکھا ہوا نکلا تو وہ آدمی آدھا آدھا کر لیتے اور تیسرے کو محروم کر دیتے۔ اللہ تعالیٰ نے اس طریقہ سے منع فرمایا۔

فَكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بَانِيهِ
مُؤْمِنِينَ ۝ وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ
وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ تَحْتَهَا حَرَمٌ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّرْتُمْ إِلَيْهِ.

کھاؤ اس میں سے جس پر اللہ کا نام لیا گیا اگر تم اللہ کی آیتوں پر ایمان رکھتے ہو اور تمہیں کیا ہوا کہ اس میں سے نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام لیا گیا؟ اس نے تو مفصل بیان کر دیا جو کچھ تم پر حرام ہے مگر جب تم اس کی طرف مجبور ہو۔

(الانعام: ۱۱۹-۱۲۰)

مذکورہ آیت کا مطلب یہ ہے کہ جن حلال جانوروں کو ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لے کر ذبح کیا گیا ہو اسے حلال سمجھ کر کھاؤ اگر تم صاحب ایمان ہو۔ یعنی ذبح کرنے والے کا مؤمن ہونا شرط ہے یا اہل کتاب ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ایک اور جگہ فرمایا: ”وَلَكُمْ مِنَ الدَّيْنِ أَوْ تَوَّابِ الْكِتَابِ حَلَلٌ لَّكُمْ“ اور کتابیوں کا طعام تمہارے لئے حلال ہے۔ اس جگہ طعام سے مراد بیجہ ہے۔ گویا اہل کتاب کا بیجہ ہم مسلمانوں کیلئے اور ہمارا بیجان کے لئے حلال ہے۔ دوسری آیت ”وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَكُلُوا“ کا نشان نزول یہ ہے کہ کفار نے

اعتراض کیا تھا کہ مسلمان اپنے ذبیحہ کو (جو نام خدا پر ذبح کیا گیا ہو) حلال سمجھتے ہیں اور جس کو اللہ تعالیٰ مارتا ہے اسے حرام کہتے ہیں (یعنی ذبح کے بغیر خود بخود مرنے والا جانور) اس اعتراض کے جواب میں یہ آیت اتری۔ فرمایا: مؤمنو! تمہیں کیا ہوا کہ اس جانور کو کیوں نہیں کھاتے جسے اللہ کا نام لے کر ذبح کیا گیا ہے حالانکہ حرام جانوروں کو تفصیلاً بیان کر دیا گیا۔ ان میں مردار کو بھی حرام قرار دیا گیا تو جب اللہ تعالیٰ نے مردار کو خود حرام کر دیا تو اس اعتراض کی گنجائش نہ رہی۔ اس سے معلوم ہوا کہ ذبیحہ کے حلال اور حرام ہونے کا دار مدار ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لینے یا غیر کا نام لے کر ذبح کرنے پر ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کا نام لے کر ذبح کیا اور وہ جانور ضحفا ہو گیا، تو حلال اور اگر از خود مر گیا تو وہ حرام ہوگا۔ اس لئے ایک اور جگہ اللہ تعالیٰ نے بحیرہ، سائبہ اور حام وغیرہ جانوروں کا ذکر کیا اور فرمایا: کہ ان کو اللہ تعالیٰ کے نام پر ذبح کیا جائے تو یہ حلال ہیں باوجود اس کے کہ یہ جانور ایسے تھے جو بتوں کے نام پر چھوڑے جاتے تھے جن کی تشریح کتب تفسیر میں موجود ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: کہ کافران جانوروں کو حرام سمجھتے تھے اور اپنے خیال میں یہ بھی جمائے بیٹھے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے بھی انہیں حرام ہی قرار دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس کی تردید فرمائی اور ”ولسکن الذہین یفترون علی اللہ الکذب فرمایا: کافر اللہ تعالیٰ پر جھوٹا بہتان باندھتے ہیں“۔ اس آیت سے ان کے خیال باطل کو واضح کر دیا۔

معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ان جانوروں کو بھی حلال ہی قرار دیا جو بتوں کے نام پر چھوڑ دیئے جاتے تھے اور مشرک انہیں حرام سمجھتے تھے لیکن ان کی حلت اس وقت ہوگی جب ان کو اللہ کا نام لے کر ذبح کیا جائے اور مزید فرمایا کہ جو لوگ ان بتوں کے نام پر چھوڑے جانے والے جانوروں کو اللہ کے نام پر ذبح کرنے کے باوجود حرام کہتے یا سمجھتے ہیں وہ بہ عقل اور مفتری ہیں۔ بہر حال قرآن کریم میں جن جانوروں کو حرام کہا گیا ہم نے قدرے تفصیل بیان کر دی۔ اس آیت کے ایک جملہ (ما اھل لغیر اللہ) میں چونکہ بعض لوگ اختلاف کرتے ہیں۔ اس لئے اس کی وضاحت ضروری ہے۔ ان مخصوص ذہنیت کے لوگوں کا خیال ہے کہ اس جملہ میں مذکور حرام جانور سے مراد وہ جانور ہے جس پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو جیسا کہ کہا جائے یہ بکرا ٹوٹ پاک کا ہے۔ اب اس کے بعد اگرچہ اس کو اللہ کا نام لے کر ذبح کریں وہ تب بھی حرام ہی ہے۔ یہ قائلین اپنے اس نظریہ کو ثابت کرنے کے لئے درج ذیل عبارات پیش کرتے ہیں:

والمراء ہھنا ما ذکر علیہ اسم غیر اللہ
کاللات والعزی اذا کان الذابح وثنیاً والنار اذا کان
الذابح مجوسیا ولا خلاف فی تحریم هذا وامثاله
ومشله ما یقع من المعتقدین للاموات من الذبیح علی
قبورهم فانه مما اھل بہ لغیر اللہ ولا فرق بینہ وبين
الذبیح للوثن.
(تفسیر فتح القدیر للشوکانی غیر مقلد ص ۱۷۰ از پرآیت و ما حیل
یغیر اللہ)

”وما اھل بہ لغیر اللہ“ سے مراد یہاں وہ جانور ہیں کہ جن پر غیر اللہ کا نام ذکر کیا گیا ہو۔ مثلًا لات، عزیٰ کا نام جب ذبح کرنے والا ان کا پجاری ہو اور آگ کا نام لیا گیا ہو جب ذبح کرنے والا نجوسی ہو۔ اس جانور کے حرام ہونے میں کوئی خلاف نہیں اور اسی کی مثل وہ جانور حرام ہے جو ٹوٹ شدہ اولیاء کرام کی قبور پر ان کے معتقدین ذبح کرتے ہیں۔ یہ بھی ”ما اھل بہ لغیر اللہ“ میں شامل ہے۔ اس میں اور بت کے لئے ذبح کرنے میں کوئی فرق نہیں ہے۔

شوکانی غیر مقلد کی مذکورہ عبارت کا بالکل صاف صاف مطلب یہ ہے کہ بزرگان دین کے عرس پر ان کے عقیدت مند جو جانور وہاں ذبح کرتے ہیں اور جنہیں تبرک سمجھ کر کھایا کھلایا جاتا ہے وہ بھی اسی طرح حرام ہیں جیسے بتوں کے لئے ذبح کیا گیا جانور حرام ہے۔ گویا اولیاء کرام کے مزارات پر جانور ذبح کرنے والے اور بتوں کے نام پر ذبح کرنے والوں میں کوئی فرق نہیں۔ (العیاض باللہ) اور حرام کیا اللہ تعالیٰ نے اس جانور کو جو بقصد تقرب غیر اللہ کے نامزد کر دیا گیا ہو۔ جس جانور کی جان کو اللہ کے سوا کسی بت یا

کسی نبی یا ولی کی روح کے لئے نذر کر دیا جائے اور اس کی رضا و خوشنودی کے لئے اسے ذبح کیا جائے، تو اس جانور کا کھانا حرام ہے۔ اگر چہ ذبح کے وقت اللہ کا نام لیا گیا ہو۔ اس لئے کہ جانور کی جان صرف اللہ کی ملک ہے، آدمی کی ملک نہیں کہ دوسرے کو بخش دے۔ اس لئے جانور کی جان کو غیر اللہ کے نامزد کر دینا صریح شرک ہے اور ظاہر ہے کہ شرک کی نجاست اور گندگی تمام نجاستوں سے زیادہ سخت ہے لہذا جو جانور غیر اللہ کے نامزد کر دیا جائے تو اس شرک کی نجاست اور نجاست اس جانور میں اس درجہ سرایت کر جاتی ہے کہ اگر ذبح کے وقت اللہ کا نام بھی لیا جائے، تب بھی وہ جانور حلال نہیں ہوتا جیسا کہ کتا، سور خدا کا نام لے کر ذبح کرنے سے بھی حلال نہیں ہوتا۔ آخر مردار اسی وجہ سے تو حرام ہے کہ اس پر اللہ کا نام نہیں لیا گیا۔ لہذا جانور غیر اللہ کے نامزد کر دیا جائے، وہ بدرجہ اولیٰ حرام ہو گا۔ البتہ اگر غیر اللہ کے نامزد کرنے کے بعد ذبح سے پہلے ہی اپنی اس فاسد نیت سے توبہ کر لے اور اس ارادہ فاسد سے جو کرے، تو پھر جانور کو اللہ کے نام پر ذبح کرنے سے حلال ہو جاتا ہے۔ حدیث شریف میں ہے۔ ”لعن اللہ لمن ذبح لغير الله“۔ اللہ کی لعنت اس شخص پر جس نے غیر اللہ کی تعظیم اور تقرب کی نیت سے جانور ذبح کیا۔ غیر اللہ کے معنی یہ ہیں کہ نیت غیر اللہ کی ہو۔ خواہ ذبح کے وقت اللہ کا نام لے لیا جائے۔ اسی طرح ”ما اهل به لغير الله“ کے معنی یہ ہیں جو جانور غیر اللہ کے نامزد کر دیا گیا ہو جس سے مقصود غیر اللہ کی تعظیم ہو، وہ حرام ہے۔ خواہ ذبح کے وقت اللہ کا نام لیا گیا ہو یا نہ لیا گیا ہو۔ یہ لفظ قرآن مجید میں چار جگہ آیا ہے اور سب جگہ ”ما اهل به لغير الله“ فرمایا اور کسی جگہ یہ نہیں فرمایا: ”ما ذبح باسم غير الله“۔

(معارف القرآن ج ۱ ص ۲۶۵ زیر آیت نازل بلغیر اللہ)

مولوی ادریس کاندھلوی کی تفسیر کے اہم نکات:

- (۱) جو جانور مقصد تقرب غیر اللہ نامزد کیا گیا ہو وہ حرام ہے۔ اگر چہ بوقت ذبح خدا کا ہی نام لے کر ذبح کیا جائے۔
- (۲) جس جانور کی روح کو کسی نبی یا ولی کی روح کی نذر کر دیا گیا ہو اور اس کی رضا و خوشنودی کے لئے ذبح کیا گیا ہو، وہ حرام ہے اگر چہ بوقت ذبح خدا کا نام لے کر ذبح کیا جائے کیونکہ جانور کی جان اللہ کی ملک ہوتی ہے اور اسے غیر اللہ کی ملک کر دینا صریح شرک ہے اور شرک کی نجاست سب سے بڑھ کر ہے۔ اس لئے ایسا کرنے والا صریح مشرک ہے اور وہ جانور انتہائی نجس اور خبیث ہو گیا بلکہ کتے اور خنزیر سے بڑھ کر نجس ہو گیا۔ اس جانور کی حرمت کا دار و مدار ذبح کرتے وقت غیر اللہ کا نام لے کر ذبح کرنے پر نہیں (جیسا کہ اہل سنت کہتے ہیں) بلکہ اس کا دار و مدار غیر اللہ کی تعظیم کی نیت ہے۔ خواہ ذبح اللہ کا نام لے کر کیا جائے یا نہ اور قرآن کریم میں چار مقام میں سے کہیں بھی غیر اللہ کا نام لے کر ذبح کرنے کا لفظ نہیں آیا۔

نوٹ: مولوی صاحب کی مذکورہ عبارت اگرچہ عقائد شرعیہ اور فقہاء امت کے اقوال کے سراسر خلاف ہے لیکن ہم نے مکمل عبارت اس لئے نقل کر دی تاکہ جواب کے وقت کوئی دقت محسوس نہ ہو حالانکہ یہ تشریح و تفسیر ایسی ہے کہ جس میں مہمان نوازی، دلیر و غیرہ سب کو گرا دیا گیا ہے۔

چوتھی چیز جسے آیت میں حرام قرار دیا گیا ہے، وہ جانور ہے جو غیر اللہ کے نامزد کر دیا گیا ہو۔ جس کی تین صورتیں متعارف ہیں اول یہ کہ کسی جانور کو غیر اللہ کے تقرب کے لئے ذبح کیا جائے اور بوقت ذبح غیر اللہ کا نام لیا جائے۔ یہ صورت باتفاق و اجماع امت حرام ہے اور یہ جانور میمہ ہے اس کے کسی جزء سے انشاع جائز نہیں کیونکہ یہ صورت آیت ما اهل به لغير الله کا مدلول صریح ہے۔ اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کسی جانور کو تقرب الٰہی غیر اللہ کے لئے ذبح کیا جائے یعنی اس کا خون بہانا تقرب الٰہی غیر اللہ مقصود ہو، لیکن بوقت ذبح اس پر نام اللہ ہی کا لیا جائے۔ جیسا کہ بہت سے ناواقف مسلمان بزرگوں بیوروں کے نام پر ان کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے بکرے وغیرہ ذبح کرتے ہیں لیکن ذبح کے وقت اس پر نام اللہ کا ہی پکارتے ہیں۔ یہ صورت

باتفاق فقہاء حرام اور مذہب مردار ہے۔ درختار کتاب الذبائح۔ ذبح لقسوم الامیر اونحوہ کو احد من العظماء یحرم لانه اهل به لغیر اللہ ولو ذکر اسم اللہ علیہ واقره الشامی۔ اور بعض حضرات نے اس صورت کو ماہل به لغیر اللہ کا دلول صریح نہیں بنایا کیونکہ وہ بحیثیت عربیت تکلف سے خالی نہیں مگر یہی اشتراک علت یعنی تقرب الی غیر اللہ کی نیت کے اس کو بھی ”مسا اهل به لغیر اللہ“ کے ساتھ ملحق کر کے حرام قرار دیا ہے۔ احقر کے نزدیک یہی وجہ احوط اور اسلم ہے۔

(معارف القرآن تصنیف مفتی محمد شفیع دیوبندی ج ۱ ص ۳۲۱-۳۲۲)

قارئین کرام! مفتی محمد شفیع نے ”ما اهل به لغیر اللہ“ کی تین صورتیں بتائیں۔ ان میں سے ہم نے پہلی دو صورتوں کو ذکر کیا، تیسری کو اس لئے چھوڑ دیا کہ نئی زمانہ اس کی کوئی اہمیت نہیں اور نہ ہی اس میں اختلاف کا کوئی معاملہ ہے۔ پہلی صورت باتفاق حرام لکھی۔ یعنی غیر اللہ کے نامزد کر دیا گیا اور بوقت ذبح بھی اسی غیر کا نام لے کر ذبح کیا گیا ہو۔ اس کو ہم بھی حرام ہی کہتے ہیں۔ دوسری صورت یہ کہ غیر اللہ کے نامزد کر دیا گیا ہو لیکن اس میں تقرب الی غیر اللہ بھی پیش نظر ہو تو یہ صورت بھی مفتی موصوف تمام فقہاء کرام کے نزدیک حرام اور ذبیحہ مردار ہے۔ بزرگوں کے لئے دیئے جانے والے بکرے اسی صورت میں شامل ہیں۔ اس کی حرمت کو درختار کے حوالہ سے ثابت کیا اور کہا کہ شامی نے بھی اس کی تصدیق کی۔ مختصر یہ کہ دونوں دیوبندی مولوی تقرب الی غیر اللہ یعنی غیر اللہ کی خوشنودگی و علت حرمت قرار دیتے ہیں جس کی وجہ سے یہ جانور باوجود اللہ کے نام پر ذبح کے جانے کے بھی حرام ہی ہیں۔

(مولوی سرفراز دیوبندی لکھنؤوی) نے شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی کی تفسیر سے درج ذیل عبارت نقل کی ہے اور اس سے یہ ثابت کیا ہے کہ ہر وہ جانور جو انبیاء و اولیاء کے نامزد کرنے کے بعد اگر چہ اللہ کا نام لے کر ذبح کیا جائے وہ حرام ہے۔ خواہ پیر پیغمبر کے نام زندہ جانور مقرر کر دیں کہ یہ سب حرام ہے اور حدیث شریف میں وارد ہے کہ جو شخص جانور کو واسطے غیر اللہ کے تقرب کے ذبح کرے وہ شخص ملعون ہے۔ (تفسیر عزیزی اردو ج ۲ ص ۲۸) اور شاہ صاحب موصوف ہی یہ فرماتے ہیں کہ غیر اللہ کے واسطے جب شہرت کر دی کہ یہ جانور فلاں کے واسطے ہے، تو وقت ذبح کے خدا کا نام مفید نہ ہوگا۔ اس واسطے کہ وہ جانور غیر اللہ کے متعلق ہو گیا اور اس میں وہ پلیدی پیدا ہوگئی اور جب اس کا مردار کے جب سے زیادہ ہے۔ اس واسطے کہ مردار بغیر ذکر خدا کے مارا گیا اور یہ جانور غیر کے نام پر مارا گیا اور یہ عین شرک ہے اور جبکہ یہ جبث مؤثر ہوا تو ذکر نام خدا کا اس کو حلال نہیں کر سکتا۔ جیسا کہ کتا سور کہ اگر نام خدا لے کر ذبح کئے تو حلال نہ ہوں گے۔ حقیقت اس مسئلہ کی یہ ہے کہ جان واسطے غیر جان پیدا کرنے والوں کے نام نیاز کر دینا درست نہیں ہے اور کھانے پینے کی اور چیزیں اور مال بھی تقرب لغیر اللہ کے واسطے دینا حرام اور شرک ہے۔

(تفسیر عزیزی ج ۲ ص ۲۸ بتقدیم متن معنفر سرفراز دیوبندی ص ۱۳۱-۱۳۲)

نوٹ: سرفراز دیوبندی نے شاہ عبدالعزیز صاحب کی عبارت کو زعم باطل کے لئے پیش کیا۔ اس عبارت کا مطلب و مقصد کیا ہے؟ خود شاہ صاحب کے فتاویٰ سے وہ صحیح سمجھ آتا ہے۔ اے کاش! کہ یہ شخص فتاویٰ عزیزین کی عبارت کو بھی ساتھ لکھ کر طبع آزمائی کرتا۔ جس طرح اللہ تعالیٰ کی نذر میں دو صورتیں بیان ہو چکی ہیں۔ یعنی وہی دو صورتیں خدا کے بغیر کسی پیر، فقیر اور پیغمبر کے لئے مانی جائیں تو وہ نذرو نیاز غیر اللہ کہلانے گی۔ اس میں اس پیر فقیر وغیرہ کو عالم الغیب اور تصرف فی الامور ما فوق الاسباب ماننا پڑتا ہے۔ اس قسم کی نذرو نیاز دینا شرک ہے اس کا کھانا خنزیر کی طرح حرام ہے خواہ ذبح کرتے وقت اس پر اللہ کا نام لیا جائے یا نہ۔ پس آج کل اولیاء اللہ کی قبور پر عرس کئے جاتے ہیں ان عرسوں کے لئے لوگ پہلے سے ہی غلہ، دانے اور جانور پیر کے نام پر رکھ دیتے ہیں۔ پھر عرس کے روز قبور پر پہنچ جاتے ہیں۔ یہ سب غیر اللہ کی نذر ہے اس کا کھانا حرام ہے۔ (جو اہل القرآن معنفر مولوی غلام اللہ خان ص ۱۰۰)

مولوی غلام اللہ خان دیوبندی نے ان جانوروں کے علاوہ ایسے غلہ جات کو بھی خنزیر کی طرح حرام اور نجس عین کہا جو حضرات

اولیاء کرام کے عرسوں پر بطور نذرانہ پیش کئے جاتے ہیں کیونکہ غیر اللہ کی نذر ہے۔ یہی نظر یہ دیکھنا اور غیر مقلدوں کا گیا رحوس شریف کے نیاز کے بارے میں ہے اور ”ما اھل لغیر اللہ“ کے تحت ان اشیاء کو ذکر کر کے ان کی حرمت کے فتوے جڑے ہیں۔ حالانکہ یہ اشیاء اس بزرگ کے لنگر خانہ کے اخراجات پورا کرنے اور صاحب عرس کے ایصال ثواب کی خاطر لائی جاتی ہیں۔ چونکہ مذکورہ تمام عبارات کا بنیادی مفہوم تقریباً ملتا جلتا ہے۔ اس لئے ان کے الگ الگ جوابات کی ضرورت نہیں۔ ہم نے اسی لئے ان کو پہلے اکٹھا ذکر کیا۔ ان کی قدر مشترک اور بنیادی مراد یہ ہے کہ:

”کوئی جانور غیر اللہ کے نامزد کیا جائے خواہ وہ ولی ہو یا شیخ غیر پھر اس کو اگرچہ اللہ کے نام پر ذبح کیا جائے تب بھی حلال نہیں ہوگا کیونکہ اس میں تقرب لغیر اللہ ہوتا ہے اور بزرگوں کی خوشنودی ہوتی ہے۔“

جواب: آیت ”ما اھل بہ لغیر اللہ“ میں صرف چند قسم کے جانوروں کی حرمت مذکور ہوئی ہے۔ جس پر گفتگو ہم چند سطور کے بعد کریں گے لیکن کچھ اور بھی جانور ہیں جن کی حرمت کی مختلف صورتیں ہیں۔ (۱) کافر اور مرتد کا ذبیحہ (۲) جان بوجھ کر بسم اللہ کو ترک کرنے والے کا ذبیحہ (احناف کے نزدیک) (۳) مرتد کا ذبیحہ اگرچہ وہ بسم اللہ پڑھ کر ذبح کرے (۴) غیر اللہ کے نام پر تقرب بطور عبادت کے لئے ذبح کیا گیا جانور (۵) تقرب بطور عبادت کے طریقہ پر کسی جانور کو غیر اللہ کے نامزد کر دیا گیا ہو۔ خواہ پھر اسے ذبح کے وقت اللہ کا نام لے کر ہی ذبح کیا جائے اور ذبح کرنے والا وہی شخص ہو جس نے اس کو غیر اللہ کے لئے بطور تقرب عبادت نامزد کیا تھا۔ یہ ذبیحہ چونکہ مرتد کا ذبیحہ ہو جائے گا، اس لئے یہ حرام ہی ہوگا۔ ہاں اگر اس شخص کے سوا کسی جانور کو جو غیر اللہ کے نامزد تقرب بطریقہ عبادت کیا گیا ہو کوئی اور مسلمان بطریقہ شری ذبح کر دے، تو اس کے حلال ہونے میں کوئی شک نہیں۔ دراصل یہی صورت متنازعہ فیہ ہے جس کو دیکھنا اور غیر مقلد حرام کہتے ہیں۔ صاحب تنقید التین اور مفتی شفیع نے اس کی حرمت بیان کرتے ہوئے شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی اور صاحب درختار کی عبارات کا سہارا لیا لیکن ان لوگوں کی آنکھوں پر حقائق دیکھنے سے پردہ ہٹا رہا۔ کیونکہ ان کے نزدیک اس حرمت کی وجہ (علت) تقرب لغیر اللہ ہے اور تقرب لغیر اللہ کو علی الاطلاق علت حرمت قرار دینا بے اصل اور غلط ہے۔ تقرب لغیر اللہ کی دو اقسام ہر ذی علم جانتا ہے۔ ایک علی وجہ العبادت اور دوسری اس کے علاوہ جس میں غیر کی عبادت مقصود و مراد نہ ہو۔ آئے ہم پہلے آپ کو تقرب کی مذکورہ دونوں اقسام بحوالہ کتب دکھائیں تاکہ بحث سمجھنے میں آسانی ہو سکے۔

مطلق تقرب کا مفہوم و معنی از قرآن و حدیث و کتب لغت

القرب نقیض البعد قرب الشئ بالضم یقرب
قرباً وقرباناً وقرباناً

(لسان العرب ج ۱ ص ۶۶۲ حرف قاف)
اقارب الرجل و اقربوہ عشیرتہ الاولون.
والتقرب الی الشئ.

”لسان العرب“ میں اسی لفظ کی تحقیق کے ضمن میں احادیث اور قرآن سے استنباط کیا گیا۔ ملاحظہ ہو: از احادیث۔

وفی الحدیث من تقرب الی شئ تقرب الیہ
ذراعاً المراد بقرب العبد من اللہ تعالیٰ القرب
بالذکر والعمل الصالح لا قرب الذات والمکان

حدیث قدسی میں آتا ہے جو شخص میری طرف ایک بالشت
قریب ہو میں اس کے ایک ہاتھ قریب ہوں گا۔ اس قریب ہونے
سے مراد ذکر اور نیک اعمال سے قریب ہونا ہے نہ کہ ذات اور مکان

لان ذالک من صفات الاجسام واللہ یتعالی عن ذالک یتقدس۔ (لسان العرب ج ۱ ص ۶۶۳)

جاء فی الخبر اتقوا اقرب المومن او قربانہ فانہ ینظر بنور اللہ یعنی فرستہ۔

(لسان العرب ج ۱ ص ۶۶۸)

وفی حدیث لاقربن بکم صلوة رسول اللہ ﷺ ای لا عطینکم بما یشبہها ویقرب منها وفی حدیث الاخر شبہا بصلوة رسول اللہ ﷺ۔

(لسان العرب ج ۱ ص ۶۶۹)

کے اعتبار سے قرب کیونکہ قرب ذاتی اور مکانی کا تعلق اجسام سے ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ جسم اور اس کی صفات سے بلند و پاک ہے۔

حدیث پاک میں ہے کہ مومن کی قراب یا قربت سے چوکنے رہو کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کے نور سے دیکھتا ہے یعنی اس کی فرماست سے بچو۔

حضرت ابو ہریرہ بیان کرتے ہیں کہ میں تمہاری نسبت حضور ﷺ کی نماز کے بہت زیادہ قریب ہوں۔ یعنی میں تمہیں ایسی نماز پڑھنے کے دکھا سکتا ہوں، جو حضور ﷺ کی نماز سے بہت زیادہ ملتی جلتی ہو اور اس کے قریب قریب ہو۔ دوسری حدیث میں یوں فرمایا: کہ میری نماز کی حضور ﷺ کی نماز سے بہت مشابہت ہے۔

قرآن کریم میں ارشاد ہوا: اے محبوب ﷺ! آپ اپنے قریب والوں کو ڈارئیں۔ اس کی تفسیر میں مذکور ہے کہ جب یہ آیت کریمہ نازل ہوئی تو آپ صفا پر چڑھے اور آواز دی اے میرے قریب دارو! اے بنی عبدالمطلب! اے بنی ہاشم! اے بنی عبدمناف! اے عباس! اور اے صفیہ! میں اللہ تعالیٰ سے تمہاری کسی چیز کا مالک نہیں ہوں۔ میرے مال میں سے جو چاہو مانگو۔ کہہ دیجئے کہ میں تم سے اس قرآن کی تبلیغ پر کوئی اجرت نہیں طلب کرتا صرف اپنی قریبیت سے محبت و مودت چاہتا ہوں۔

مال باپ اور قریبیت داروں سے احسان کرو۔

وفی التنزیل وانذر عشیرتک الاقربین۔ وجاء فی التفسیر انہ لما نزلت هذه الایة صعد الصفا ونادی الاقرب فالاقرب فخذوا فخذوا یابنی عبدالمطلب یا بنی ہاشم یا بنی عبدمناف یا عباس یا صفیة انی لا املک لکم من اللہ شیئا سلونی من مالی ما شتمت۔

قل لا اسئلكم علیہ اجر الا المودة فی القربی۔ ای ان الا ان دونی فی قرابتی۔ وبالوالدین احسانا وذی القربی۔

(لسان العرب ج ۱ ص ۶۶۵-۶۶۶)

قارئین کرام! ہم نے لغت عرب، محاورہ عرب، قرآن کریم اور احادیث نبویہ سے بحوالہ ”لسان العرب“ آپ کو یہ دکھا دیا کہ تقرب کا معنی ”قریب“ آیا ہے۔ اگر تقرب کا معنی صرف اور صرف عبادت اور شرک ہی ہوتا تو آیت کریمہ ”بالوالدین احسانا وذی القربی“ کا معنی یہ ہوتا کہ والدین اور اللہ کے شرکاء سے احسان کرو اور اسی طرح ”قل لا اسئلكم علیہ اجر الا المودة فی القربی“ کا معنی یہ ہوتا کہ میں تم سے قرآن کریم کی تبلیغ پر صرف یہ چاہتا ہوں کہ اللہ کے شرکاء سے محبت کرو یہ بالکل باطل ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ ہر تقرب، عبادت اور شرک نہیں بلکہ وہ شرک ہے جو بطور عبادت ہو۔ اس کی وضاحت شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی کے فتاویٰ اور در مختار شامی وغیرہ میں بہت سے مقامات پر موجود ہے۔ مخالفین نے شاہ عبدالعزیز کی تفسیر سے جو آیت ”ما اهل به لغير الله“ کے تحت ان کا حوالہ پیش کیا۔ اس میں شاہ صاحب نے اس مسئلہ کی حقیقت یہ بیان کی ”کہ جان واسطے غیر جان پیدا کرنے والوں کے نام نذر کرنا درست نہیں ہے۔“ اس جملہ سے معلوم ہو رہا ہے کہ آپ کی مراد غیر اللہ کی عبادت کے طور پر جانور کی جان نکالنا ہے نہ یہ کہ اس جانور کا گوشت اس صاحب قبر کے متولین و خلفاء کو بھیجنا ہو۔ جب تک کسی کو موجود کچھ کر نذر نہ مانی جائے وہ

شرک نہیں ہو سکتا تو معلوم ہوا کہ تقرب علی بوجہ العبادت شرک ہے۔ مطلق تقرب شرک نہیں ہے لہذا جب کوئی شخص قربانی حضور ﷺ کی طرف سے کر دیتا ہے تو اس کی مراد یہی ہوتی ہے کہ مجھے اس طریقہ سے حضور ﷺ کا قرب اور آپ کی خوشنودی حاصل ہو جائے، جو کہ عین عبادت ہے اور اسے شرک کہنا نازی جہالت ہے۔ اگر یہی شرک ہے تو پھر رسول کریم ﷺ نے جو اپنی امت اور آل بیت کی طرف سے قربانی دی، اس پر آپ کو کیا کہا جائے گا؟ کسی کا کسی چیز کو نامزد کر دینا وہ بھی اس کی خوشنودی کے لئے اسے قرآن وحدیث نے درست قرار دیا ہے۔ خود شاہ عبدالعزیز صاحب اپنے فتاویٰ میں لکھتے ہیں:

لیکن حقیقت ایس نذر آنست کہ اہدی ثواب طعام و انفاق و بدل مال بروح میت کہ امریست مسنون و از رونے احادیث صحیحہ ثابت است مثل ماورد فی الصحیحین من حال ام سعد وغیرہ این نذر مستلزم می شود پس حال این نذر آنست کہ اہدی ثواب هذا القدر الی روح فلان۔ و ذکر ولی برائے تعیین عمل منذر راست نہ برائے مصروف و مصرف این نذر نزد ایشان متوسلاں آن ولی می باشند از اقارب و خدم و ہم طریقان و امثال ذلک۔ و ہمیں است مقصود نذر کنندگان بلاشبہ و حکمہ انہ صحیح یجب الوفاء بہ لانه قرۃ معتبرۃ فی الشرع۔

(فتاویٰ عزیزی ج ۱ ص ۱۲۱ سوال ۱۲۱ گائے احمد کبیر مطبوعہ دیوبند ص ۱۲۲ مطبوعہ کوئٹہ پاکستان)

اس نذر کی حقیقت یہ ہے کہ کھانے کا ثواب، مال و دیگر اشیاء کے خرچ کرنے کا ثواب میت کی روح کو بطور ہدیہ دینا ہے اور یہ منوں کام ہے اور احادیث صحیحہ سے ثابت ہے جیسا کہ بخاری و مسلم میں حضرت سعد رضی اللہ عنہ کی والدہ کا واقعہ وارد ہے۔ لہذا یہ نذر لازم ہو جاتی ہے اس لئے اس نذر کی حالت یہ ہے کہ اتنا ثواب فلاں کی روح کو بطور ہدیہ ہے اور ولی مخصوص کا ذکر اس عمل کی تعیین کے لئے ہوتا ہے جس کی نذر مانی گئی اس لئے نہیں ہوتا کہ وہ ولی اس کا مصرف ہے۔ نذر دینے والوں کے نزدیک اس کا مصرف وہ لوگ ہوتے ہیں جن کا اس ولی کے ساتھ تعلق ہوتا ہے۔ خواہ وہ اس ولی کے قریبی رشتہ دار ہوں یا خادم دربار ہوں یا ان کی طرح اور لوگ ہوں اور نذر ماننے والوں کا بلاشبہ یہی مقصود ہوتا ہے اور اس قسم کی نذر کو پورا کرنا واجب ہوتا ہے کیونکہ یہ شریعت میں ایک معتبر ذریعہ قربت ہے۔

طعام کہ ثواب آن نیاز حضرت امامین نمایند و برآن فاتحہ و قیل و درود خواندن تبرک می شود۔ و خوردن بسیار خوب است۔ (فتاویٰ عزیزی ج ۱ ص ۸۷ مطبوعہ دیوبند)

”وہ کھانا کہ جس کا ثواب حضرات امام حسن اور حسین رضی اللہ عنہما کی نیاز کیا جاتا ہے اور اس پر فاتحہ، قیل اور درود شریف پڑھنا اسے تبرک کر دیتا ہے۔ اس قسم کے کھانے کو کھالینا بہت بہتر ہے۔“

شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی کے دو فتوے ہم نے ذکر کئے۔ ان میں حدیث پاک سے مثال دے کر سمجھایا گیا کہ حضرت سعد رضی اللہ عنہ کی والدہ کے ثواب کی خاطر جو انہوں نے کنواں کھود کر وقف کر دیا تھا، یہ طریقہ خود حضور ﷺ کا فرمودہ اور پسندیدہ تھا لہذا میت کے ایصال ثواب کے لئے کسی چیز کی نامزدگی از روئے حدیث ثابت ہے اور اگر کسی نے ایصال ثواب کے لئے کوئی نذر مانی تو وہ نذر پوری کرنا واجب ہے۔ اس لئے کسی جانور کو کسی ولی کے نام کر دیا گیا ہو یا میت کے ثواب کے لئے کنواں کھودا دیا ہو یا دودھ وغیرہ کوئی اور چیز کسی بزرگ کے نام کر دی ہو، تو ان تمام سے مراد مقصود یہ ہوتا ہے کہ ان کا ثواب میت کو ملے۔ یہ امر احادیث صحیحہ سے ثابت ہونے کی وجہ سے جائز ہے نہ کہ حرام۔ یہی تقرب کی قسم جائز ہے اور اگر ایصال ثواب کی بجائے ان میں سے کوئی چیز تقرب بوجہ العبادت کے لئے عمل میں لائی جائے گی تو اس سے وہ چیز حرام اور اس نذر کا ماننے والا خارج از اسلام ہو جائے

نہا۔ یہاں کوئی مخالف کہہ سکتا ہے کہ تقرب بوجہ العبادت یہ کسی معتبر فقیر نے ذکر نہیں کیا۔ اس لئے یہ اہل سنت کی اختراع ہے۔ تو ہم اس بارے میں بھی وضاحت کئے دیتے ہیں کہ جن کتب فتاویٰ سے مخالفین نے مطلقاً تقرب لے کر ہر نذر کو اور ہر نامزدگی برائے خوشنودی کو حرام کہا ہے۔ انہی میں ان کی تصریح موجود ہے۔ ملاحظہ ہو:

آدمی کے تقرب کا مطلب و مقصد یہ ہے کہ یہ تقرب علیٰ وجہ العبادۃ ہو۔ کیونکہ اسی سے آدمی کافر ہوتا ہے اور ایسا تقرب مراد لینا ایک مسلمان کے لئے بہت دور کی بات ہے۔

ہمارے عام اصحاب کا اتفاق ہے کہ اگر کسی نے اس تعظیم کے ساتھ ساتھ اس غیر اللہ کی عبادت کا قصد کر لیا تو یہ اس کا کفر ہو جائے گا۔ لہذا اگر ذبح کرنے والا اس سے قتل مسلمان تھا تو اب ذبح کے ساتھ مرتد ہو گیا۔ شیخ ابراہیم مروزی نے ہمارے اصحاب سے بیان کیا کہ وہ کافر جو کسی بادشاہ وقت کے استقبال میں ذبح کیا جائے۔ اہل بخاری نے اس کی حرمت کا فتویٰ دیا ہے کیونکہ وہ ”ما اهل به لغیر اللہ“ میں شامل ہے اور رافعی کہتے ہیں کہ بادشاہ کے استقبال کی خاطر ذبح کیا جانے والا جانور اسی لئے ذبح کیا جاتا ہے کہ اس کے آنے کی خوشی کا اظہار ہو لہذا یہ ذبیحہ اس ذبیحہ کی طرح ہے جو کسی نومولود کے عقیقہ کے طور پر کیا جاتا ہے۔ ایسے ذبیحہ میں حرام کہاں سے آگیا؟

ان دونوں فتاویٰ میں شاہ صاحب نے اس جانور کو حرام کہا جو غیر اللہ کی عبادت کے پیش نظر ذبح کیا گیا ہو۔ ایسا کرنے والا مرتد اور اس کا ذبیحہ مردار ہونا ہم بھی تسلیم کرتے ہیں لیکن جس میں صرف غیر اللہ کی خوشنودی اور تعظیم کا معاملہ ہو وہ بلاشبہ جائز اور حلال ہے اور اس کی مثال حقیقہ ہے جو امر مباح و جائز ہے۔ یہ بھی کسی بچے کی آمد (پیدائش) کی خوشی میں کیا جاتا ہے اور اس پر بھی غیر اللہ کا نام لیا جاتا ہے۔ یعنی کہتے ہیں کہ فلاں کے عقیقہ کے لئے بکرا ہے یہ عقیقہ کا گوشت ہے۔ جب اس کی اباحت و جواز احادیث سے ثابت ہے تو پھر صرف تعظیم یا خوشنودی کی خاطر ذبح کئے جانے والے جانور کی حرمت کا قول آخر خون ہی شریعت ہے؟

یاد رہے کہ جب کوئی شخص کسی جانور کو کسی کے نامزد کرتا ہے اور یہ نامزدگی بطور تقرب بوجہ العبادت ہو تو یہ ذبیحہ مردار ہے کیونکہ ایسا کرنے والا مرتد ہو گیا اور مرتد کا ذبیحہ حرام ہوتا ہے۔ خواہ وہ بوقت ذبح اللہ کا نام ہی لے کر کیوں نہ ذبح کرے۔ شاہ عبدالعزیز صاحب نے جہاں غیر اللہ کے لئے نامزد کئے گئے جانور کی حرمت بیان کی، اور اسے خنزیر دکنے کی طرح نجس کہا۔ اس سے مراد یہی تقرب بوجہ العبادت ہے اور بات بالکل واضح ہے کہ جس شخص نے کسی کا تقرب بوجہ العبادت چاہا وہ دائرہ اسلام سے خارج ہو گیا۔ مرتد ہونے کی وجہ سے اس کی خیانت جانور میں بھی راجح ہے اور خدا کا نام لے کر ذبح کرنے سے بھی یہ نجاست ختم نہ ہوگی اور اگر اسی جانور کو نامزد کرنے والے کے سوا کوئی دوسرا مسلمان اللہ کا نام لے کر ذبح کرتا ہے تو یہ ذبیحہ خالص حلال اور طیب ہے۔ قرآن کریم میں بعض ان جانوروں کا (بجیرہ، سائبہ، وصدی، حامی) ذکر آیا ہے جنہیں کفار اپنے بتوں کے نام کر دیتے ہیں اور وہ بھی نامزدگی بوجہ العبادت ہوتی تھی۔ ان مخصوص جانوروں کو جب مسلمانوں نے ذبح کیا تو ان کو حلال سمجھ کر کھا لیا اور کفار کی مذمت کی گئی جو ان کو کھانا

قولہ ان یقرب الی اللہ من حیث الی علی وجہ العبادۃ لانہ الکفر و هذا بعید من حال المسلم۔
(رد المحتار شامی ج ۶ ص ۳۱۰ کتاب الذبائح مطبوع مصر)
و اتفق عامة اصحابنا فان قصد مع ذالک لغیر اللہ و العبادۃ لہ کان ذالک کفرا فان کان الذبائح مسلما قبل ذالک صار بالذبح مرتدا و ذکر الشیخ ابراہیم المروزی عند اصحابنا ان یذبح عند استقبال السلطان تقربا الیہ انہ افی اہل بخاری بتحريمه لانہ مما اهل به لغیر اللہ وقال الرافعی هذا انما یذبحونہ فہو کذبح العقیقہ لولادۃ المولود لمثل هذا لا یجوز فیہ التحريم واللہ اعلم۔
(فتاویٰ عزیزی ج ۱ ص ۲۲ سوال ۸۷ گئے احمد کبیر قاری مطبوعہ چوک گوانڈی کوئٹہ پاکستان)

حرام سمجھتے تھے۔ فرمایا: ”ما لکم الا تاکلوا مما ذکر اسم اللہ علیہ تمہیں کیا ہوا کہ اس جانور کو کیوں نہیں کھاتے جس پر ذبح کے وقت اللہ کا نام لیا گیا“۔ تفسیر ابوسود میں ہے۔ ”انکو لان یکون لہم شیء یدعوا الی الاجتناب عن اکل ما ذکر علیہ اسم اللہ تعالیٰ من البحائر والسوانب ونحوها یعنی اللہ تعالیٰ نے اس بات پر انکار فرمایا کہ کہیں انہیں کوئی چیز ان جانوروں کے کھانے سے روک نہ دے جن پر ذبح کے وقت اللہ کا نام لیا گیا۔ وہ بچیرہ سائبہ وغیرہ ہیں“۔ آیت ”یا ایہا الذین امنوا کلاوا من طیبات ما رزقکم“ کے تحت ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”وقد فسر بعضهم بالبحیرة والسائبة والحامی یعنی کلاوا البحریة والسائبة واخواتہا بعض مفسرین نے کہا کہ آیت مذکورہ میں لفظ ”طیبات“ سے مراد بچیرہ اور سائبہ وغیرہ ہیں یعنی بچیرہ اور سائبہ وغیرہ کو کھاؤ“۔ قرآن کریم کی ان آیات سے اور ان کی تشریح و تفسیر سے معلوم ہوا کہ بچیرہ اور سائبہ وغیرہ ایسے جانور جو کفار و شرکین اپنے بتوں کے نام نامزد کر دیا کرتے تھے اور یہ نامزدگی تقرب بوجہ العبادت تھی۔ ان جانوروں کو کتے اور خنزیر کی طرح نجس نہیں کہا گیا۔ ورنہ ان کے طیب و حلال ہونے کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا۔ جب مسلمانوں نے شرائط ذبح پوری کرتے ہوئے ان نامزد جانوروں کو ذبح کیا تو اللہ تعالیٰ نے ان کو طیب و حلال فرما کر کھانے کی ترغیب دی۔ لہذا معلوم ہوا کہ شاہ عبدالعزیز صاحب نے جن جانوروں کی حرمت کو کتے اور خنزیر سے مشابہت دی وہ وہی جانور ہیں، جو غیر اللہ کے نامزد ہوں اور نامزدگی تقرب بوجہ العبادت کے طور پر ہو کیونکہ ان کی نامزدگی کرنے والا نور امرتہ ہو گیا اور مرد کا ذبیحہ نجس ہے اور اگر ان نامزد جانوروں کو نامزد کرنے والے کے سوا کوئی دوسرا مسلمان ذبح کرتا ہے تو وہ بچیرہ اور سائبہ کی طرح حلال و طیب ہے اور اس کو کھانا بالکل جائز ہے۔ ان جانوروں کو حرام کہنا اور سمجھنا دراصل ان مشرکین کا نظر ہی تھا، جو ان کو بتوں کے نامزد کر کے حرام ٹھہرایا کرتے تھے۔ غیر اللہ کے نام پر مع قصد العبادت کسی جانور کو مشہور کرنا نجس ہے اور یہ نجس عقیدہ کا نجس ہے۔ پس جس شخص کا یہ عقیدہ ہوگا اس کے عقائد میں نجس آجائے گا۔ جانور میں اس کے نجس کی سرایت تب ہی ہوگی جب وہ نجسیت اسے اپنے ہاتھوں سے ذبح کرے۔ ورنہ اس کی نجسیت اپنی ذات تک محدود رہے گی۔ ہمارے نزدیک شاہ صاحب کی مذکورہ عبارت کا صحیح محل یہی ہے یعنی مرد کی نجسیت اس کے ذبیحہ میں سرایت کرنے کی وجہ سے وہ ذبیحہ کتے اور خنزیر کی طرح ہو جائے گا۔ اس کا کھانا قطعاً حرام ہے۔ دوسری وجہ جو اس کے حرام ہونے کی شاہ صاحب نے بیان کی، وہ یہ کہ جس جانور کو غیر اللہ کے نام پر مشہور کیا گیا اور اس کے ذبح کے وقت اس کی جان اس غیر اللہ کو پیش کرنا ہو۔ یہ ذبیحہ بھی کتے اور خنزیر کی طرح حرام ہے کیونکہ یہ عمل بھی کفار کا سا عمل ہے۔ وہ بھی اپنے جانوروں کو بطور عبادت بتوں کی سمیٹ چڑھایا کرتے تھے۔ پس یہ عمل کفار و شرکین کے عمل کی بعینہ مطابقت رکھنے کی وجہ سے عین شرک و کفر ہوا۔ (فتاویٰ عزیزی ج ۱ ص ۵۶) سے یہ خلاصہ پیش کیا گیا ہے۔

شاہ صاحب کی اس دوسری وجہ میں اگر ہم غور کریں تو اس نتیجہ پر پہنچیں گے کہ کوئی جانور جس کو کسی بے دین بچیرہ کے نام منسوب کیا جاتا ہے اس سے کسی مسلمان کی بھی یہ مراد نہیں ہوتی کہ میں اس جانور کی جان و روح اس ولی کو پیش کر رہا ہوں بلکہ مقصود یہ ہوتا ہے کہ اسے اللہ کا نام لے کر ذبح کیا جائے اس کا گوشت و پوست اس ولی کے متوسلین اپنے استعمال میں لائیں، آنے والے زائرین اسے کھائیں اور اس کا ثواب صاحب قبر کو ملے۔ یہ طریقہ وہی ہے جسے شاہ صاحب نے مسنون فرمایا اور احادیث صحیحہ سے اس کا اثبات پیش فرمایا کہ اس کا کھانا نہایت بہتر قرار دیا۔ اس طرح کہ نذر عربی ماننے والے شخص کے جانور کو آج تک کسی نے حرام نہیں کیا۔ دیوبندی اور غیر مقلد زبردستی اس تقرب کو تقرب بوجہ العبادت میں شمار کر کے حرمت کا فتویٰ جڑ دیتے ہیں حالانکہ عام مسلمانوں کا عقیدہ اس کے بالکل خلاف ہے اور کسی مسلمان پر بدلتی بہر حال ناجائز ہے۔ جب اس سے مقصد ایصال ثواب ہے تو اسے شرک کہنا کہاں تک درست ہوا؟ مسئلہ مذکورہ میں ہم نے جو کلیہ اور ضابطہ تحریر کیا ہے اگر یہ پیش نظر رہے تو دیوبندیوں اور غیر مقلدوں کے کھڑے کئے گئے سوالات کے

مکان بالکل ریت کے گھر فندے نظر آئیں گے اور شاہ صاحب دو دیگر حضرات کی عبارتوں سے صحیح مفہوم سمجھ آ جائے گا۔

”وما اهل به لغیر اللہ“ کا استعمال ”ما ذبح باسم غیر اللہ“ میں بلا اختلاف مستعمل ہے

بعض دیوبندی مثلاً سرفراز گھوڑوی وغیرہ کو اصرار ہے کہ آیت مذکورہ کا لفظ ”اہل“ از روئے لغت و عرف ”ذبح“ کے معنی میں استعمال نہیں ہوتا اور بعض تو یہاں تک دعویٰ کر بیٹھے کہ ”اہل“ کو ”ذبح“ کے معنی میں لینا تحریف قرآن ہے۔ ہم اہل سنت کہتے ہیں کہ اگر اس آیت کا معنی وہی لیا جائے جو دیوبندی اور غیر مقلد لیتے ہیں کہ جس جانور پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو وہ حرام ہے تو اس معنی کی وجہ سے کوئی بھی جانور (پالتو) حرمت سے نہیں بچ سکتا کیونکہ ہر دور میں مسلمان اپنے اپنے جانوروں کو اپنے نام سے بتلاتے اور پکارتے چلے آ رہے ہیں۔ یہ غلام رسول کا اونٹ ہے وہ غلام حیدر کا تیل ہے وہ اشرف علی کی بکری ہے یہ سرفراز کی مرغی ہے۔ اسی طرح یہ سب حرام ہو جائیں گے۔ خواہ انہیں ان لوگوں کے بقول اللہ کا نام لے کر ہی کیوں ذبح نہ کیا گیا ہو اور اگر کسی جانور پر اللہ کا ہی نام عرصہ دراز تک لیا جاتا رہے۔ یعنی کہا جائے کہ یہ بکر اللہ تعالیٰ کا ہے اور پھر وہ بکر اپنی موت آپ مر جائے تو اسے حلال کہا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ وہی جانور ہے جو ان دیوبندیوں اور دہائیوں کے نزدیک صرف اللہ کے نام پر شہو کیا گیا تھا لہذا وہ بھی اسے مردار کہتے ہیں تو معلوم ہوا کہ اصل بات جس پر حلت و حرمت کا مدار ہے وہ یہ کہ ذبح کے وقت اس جانور کو کس کے نام پر ذبح کیا گیا ہے؟ اگر نام خدا پر ذبح کیا گیا تو حلال ہوگا۔ بشرطیکہ اس کو ذبح کرنے والا صحیح العقیدہ مسلمان ہو اور اگر غیر خدا کے نام پر ذبح ہو تو حرام ہوگا۔ خواہ ذبح سے قبل وہ اللہ کے نام سے منسوب تھا یا کسی اور کا نام اس پر بولا جاتا تھا۔ ہماری اس تحریر کے بعد آپ حضرات ”ما اهل به لغیر اللہ“ کا مفہوم یقیناً سمجھ چکے ہوں گے۔ مفسرین کرام نے اس آیت کا جو مفہوم بیان فرمایا۔ وہ یہی ہے کہ بوقت ذبح کسی جانور پر غیر اللہ کا نام لیا جائے وہ حرام ہے اس لئے دیوبندیوں اور دہائیوں کا یہ کہنا کہ ”اہل“ کو ذبح کے معنی میں لینا تحریف قرآن ہے بالکل غلط ہے۔ آئیے ان کے خود ساختہ مفہوم کے خلاف مفسرین کرام کا بیان کردہ مفہوم دیکھیں اور لغت و عرف سے اس کا معنی دیکھیں:

(علامہ ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم ابن منظور صاحب لسان العرب کہتے ہیں) اہلال کا حقیقی اور اصلی معنی ”آواز بلند کرنا“ ہے اور ہر شخص جو اپنی آواز کو بلند کرنے والا ہو۔ اسے ”مہل“ کہتے ہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول ”ما اهل لغیر اللہ بہ“ ہے۔ یہ وہ جانور ہے جسے معبودان باطلہ کے لئے ذبح کیا گیا ہو۔ یہ اس لئے کہ بتوں کے پجاری اپنے باطل معبودوں کا نام لے کر ان کو ذبح کیا کرتے تھے۔ یہ ہے اہلال کا مفہوم و مطلب۔

واصل الاہلال رفع الصوت وکل رافع صوته
فہو مہل وکذا لک قوله عزوجل وما اهل لغیر اللہ
بہ ہو ما ذبح للالہة وذا لک لان الذابح کان
یسمیہا عند الذبح فذا لک هو الاہلال۔
(لسان العرب ج ۱۱ ص ۷۰ حرف حل مطبوعہ بیروت)

لغت کے ایک اور امام جناب اصمعی سے امام رازی ”اہلال“ کا معنی یوں بیان کرتے ہیں:

”ما اهل به لغیر اللہ“ امام اصمعی نے کہا کہ ”الاہلال“ کا اصل معنی بلند آواز کرنا ہے اور بلند آواز کرنے والا ہر شخص ”مہل“ کہلاتا ہے۔ یہ ”الاہلال“ کا لغت میں معنی ہے پھر محرم کو کھل کہا گیا کیونکہ وہ احرام باندھتے وقت بلند آواز سے تلبیہ کہتا ہے اور ذبح کرنے والے کو بھی ”مہل“ کہتے ہیں کیونکہ عرب ذبح کرتے وقت بتوں کے نام لیتے اور ان کی آوازیں بلند ہوتی۔

وما اهل به لغیر اللہ۔ قال الاصمعی الاہلال
اصلہ رفع الصوت وکل رافع صوته فہو مہل۔ هذا
معنی الاہلال فی اللغة ثم قبل للمحرم مہل لرفعہ
الصوت بالتلبیة عند الاحرام۔ والذابح مہل لان
العرب کانوا یسمون الاوثان عند الذبح ویرفعون
اصواتہم بذکرہا۔ (تفسیر کبیر ج ۵ ص ۱۱۲ آیات داخلہ بغیر)

جب وہ بتوں کا نام لے کر ذبح کرتے۔

اللہ المسلمۃ - اللہ مطبوعہ مصر

امام رازی ایسی شخصیت اور پھر امام اصمعی جیسا ماہر لغت جب "الاهلال" کا معنی "ذبح کرنا" لے رہے ہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ عرب میں اس کا مفہوم یہی تھا۔ لیجئے حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے اس کا معنی سنئے جو فصاحت و بلاغت کے امام ہیں۔ ان کے اقوال کو علماء اور فقہاء نے حجت و سند مانا ہے۔

اذا سمعتم اليهود والنصارى يهلون لغیر الله فلا تاكلوا واذالم تسموهم فكلوا فان الله قد احل ذبائحهم وهو يعلم مايقولون.

(فتح البیان ج ۱ ص ۲۲۲)

اصل الاهلال رفع الصوت حتى قيل لكل ذابح مهل وان لم يجهر بالتسمية.

(خانان ج ۱ ص ۱۲۶)

علامہ سیوطی نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے "اهل" کا معنی ذبح نقل کیا ہے اور امام مجاہد نے اس کا معنی "ماذبح لغیر اللہ" کیا ہے۔ علامہ ثناء اللہ پانی پتی نے "تفسیر مظہری" میں اس لفظ کی تحقیق کرتے ہوئے لکھا: قال الربیع بن انس یعنی ما ذکر عند ذبحہ اسم غیر اللہ۔ یعنی ربیع بن انس نے کہا کہ ذبح کے وقت جو غیر اللہ کا نام لیا جائے۔

"وما اهل به لغیر اللہ" سے مراد وہ جانور ہیں جو معبودان باطلہ اور بتوں کے نام پر ذبح کئے جائیں کیونکہ مشرکین جب یہ ارادہ کرتے کہ اس جانور کو ذبح کریں، جو انہوں نے اپنے معبودوں کے تقرب کے لئے مقرر کئے ہوتے تو ان معبودوں کا نام لے کر ذبح کرتے جن کے تقرب کی نیت ہوتی تھی اور اس وقت وہ اپنی آواز خوب بلند کر کے ان کا نام لے کر ذبح کرتے تھے۔ لہذا یہ معاملہ ان کے اس عمل پر بیان کیا گیا یہاں تک کہ ہر ذبح کرنے والے کو مہل کہتے ہیں۔ وہ اگرچہ اللہ کا نام لے یا نہ لے۔ بلند آواز سے کہے یا آہستہ پڑھے۔ ان کا اس جانور پر آواز بلند کرنا "الہلال" کہلاتا ہے۔۔۔۔۔ جناب قتادہ سے منقول ہے کہ الہلال سے بھی غیر اللہ کے لئے ذبح کیا گیا جانور مراد ہے۔ ابن جریج نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے قول "ما اهل به لغیر اللہ" کے بارے میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: وہ جانور جو بتوں کے لئے ذبح کیا جائے۔۔۔۔۔ ضحاک سے روایت ہے۔ فرمایا: "وما اهل به لغیر اللہ" کا مفہوم یہ ہے کہ جو جانور بتوں کے لئے ذبح کیا جائے۔۔۔۔۔ عبد اللہ بن صالح نے ہمیں بتایا کہ مجھے حضرت امیر

یعنی ماذبح للالهة والوثان یسمى عليه بغیر اسمہ۔ لانہم کانوا اذا ارادوا ذبح ماقریوہ لالہتم سموا اسم الہتمم التي قریوا ذالک لها وجہروا بذالک اصواتہم فجرى ذلک من امرہم علی ذالک حتی قيل لكل ذابح یسمى اولم یسم جہر بتسمیة اولم یجہر مہل فرفعہم بذالک اصواتہم هو الاهلال..... عن قتادة وما اهل به لغیر اللہ قال ما ذبح لغیر اللہ قال ابن جریج. قال ابن عباس فی قوله وما اهل به لغیر اللہ قال ما اهل به لطواغیت..... عن الضحاک قال وما اهل به لغیر اللہ قال ما اهل به للطواغیت..... حدثنا عبد اللہ بن صالح قال حدثنی معاویة عن علی عن ابن عباس وما اهل به لغیر اللہ یعنی ما اهل للطواغیت کلہا یعنی ماذبح لغیر اللہ من اهل الکفر غیر اليهود والنصارى عن عطاء فی قول اللہ تعالیٰ وما اهل به لغیر اللہ قال هو ما ذبح لغیر اللہ. اخبرنا ابن وهب

معاویہ رضی اللہ عنہ نے حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما سے بتایا کہ ”ما اهل به لغیر اللہ“ کا مطلب یہ ہے کہ وہ جانور جو بتوں کے نام پر ذبح کیا جائے اور ذبح کرنے والے کافر ہوں۔ یہودی اور نصاریٰ نہ ہوں۔ جناب عطاء نے اللہ تعالیٰ کے اس قول کے بارے میں کہا کہ وہ جانور مراد ہیں جو غیر اللہ کے لئے ذبح کئے جائیں۔ ہمیں ابن وہب نے خبر دی کہ ابن زید نے کہا: میں نے ان سے اللہ تعالیٰ کے اس قول ”ما اهل به لغیر اللہ“ کے بارے میں پوچھا۔ کہا کہ وہ جانور مراد ہیں جو شرکین اپنے بتوں کے نام پر ذبح کیا کرتے تھے، جن کی وہ پوجا کرتے تھے اور ان جانوروں پر ان بتوں کا نام لیا کرتے تھے۔ کہا کہ یوں کہتے تھے۔ فلاں بت کے نام پر ذبح کر رہا ہوں۔ جیسا کہ تو (مسلمان) کہے کہ میں اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ ذبح کر رہا ہوں۔ کہا کہ اللہ تعالیٰ کے قول ”ما اهل به لغیر اللہ“ کا یہی مطلب ہے۔

قال قال ابن زید وسألتہ عن قول اللہ وما اهل به لغیر اللہ قال ما یذبح لالہتہم الانصاب الی یعدونہا ویسمون اسماء ہا علیہا قال یقولون باسم فلان کما تقول انت باسم اللہ قال فذلک قولہ وما اهل به لغیر اللہ.

(تفسیر ابن جریر طبری ج ۲ ص ۵۰ زیر آیت ما اهل به لغیر اللہ سورۃ بقرہ مطبوعہ بیروت)

قارئین کرام! جلیل القدر صحابہ کرام نے ”الاحلال“ سے مراد ذبح کے وقت غیر خدا کا نام لینا ذکر فرمایا اور کچھ آثار بھی آپ نے ملاحظہ فرمائے۔ یہ ان حضرات کے ارشادات عالیہ ہیں کہ دنیا جن کی شہادت و فتاوت کو تسلیم کرتی ہے۔ تفسیر مذکورہ کے علاوہ تفسیر جلالین، بیضاوی، جمل، تفسیرات احمدیہ، روح البیان، مدارک وغیرہ نے بھی اس کا معنی ”ذبح علی اسم غیر اللہ“ ہی کیا ہے۔ گویا تمام مفسرین اور تابعین و صحابہ کرام کا اسی پر اتفاق ہے کہ ”ما اهل به لغیر اللہ“ سے مراد غیر خدا کے نام پر ذبح کرنا ہے۔ اب کسی دیوبندی یا وہابی کا یہ کہنا کہ ”الاحلال“ کا معنی ذبح کرنا قرآن کریم کی تحریف کے برابر اور لغت و عرف کے خلاف ہے اسے کون ذی ہوش تسلیم کرے گا؟

یعنی تمام مسلمانوں کا متفق علیہ فیصلہ ہے کہ ”ما اهل به لغیر اللہ“ سے مراد وہ ذبح شدہ جانور ہے جس پر ذبح کے وقت غیر خدا کا نام لیا گیا ہو۔

وما اهل به لغیر اللہ ولا خلاف بین المسلمین ان المراد به ذبیحۃ اذا اهل به لغیر اللہ عند الذبح. (احکام القرآن ج ۱ ص ۱۲۵ زیر آیت وما اهل به لغیر اللہ سورۃ البقرہ) ابو بکر جصاص وہ معتاد اور باوثوق آدمی ہیں کہ ان کی بات پر کسی کو اعتراض نہیں ہو سکتا۔ آخر میں ہم وہابیوں کے سرکردہ مصنفین ”شوکانی“ اور ”وحید الزمان“ کی کتب سے ایک دو اقتباس پیش کرتے ہیں:

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ابن منذر نے بیان کیا کہ انہوں نے ”ما اهل“ کے بارے میں فرمایا کہ ذبح کیا گیا مراد ہے۔ ابن جریر نے ان سے ہی بیان کیا کہ ”ما اهل به“ کا معنی بتوں کے لئے ذبح کیا گیا جانور ہے اور ابن ابی حاتم نے مجاہد سے اس کا معنی یہ نقل کیا کہ جو غیر اللہ کے لئے ذبح کیا جائے۔ (وحید الزمان اہل حدیث نے مذکورہ بحث کا فائدہ بیان

اخرج ابن المنذر عن ابن عباس فی قولہ (وما اهل) قال ذبح واخرج ابن جریر عنہ قال (ما اهل به) للظواغیت واخرج ابن ابی حاتم عن مجاہد قال ما ذبح لغیر اللہ. (تفسیر فتح الباری ج ۱ ص ۱۷۰ سورۃ البقرہ زیر آیت ما اهل به لغیر اللہ) (فائدہ) شاع بین الناس فی زمانہ انہم یطبخون

کرتے ہوئے فرمایا کہ) ہمارے زمانے میں مشہور ہو چکا ہے کہ لوگ طعام پکاتے ہیں اور حلوہ تیار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ فلاں نبی کی یا فلاں ولی کی نیاز ہے۔ اگر نیاز کا معنی تحفہ یا ہدیہ ہے اور وہ غیر اللہ کی نذر کا ارادہ نہ کریں بلکہ اس کی روح کے لئے ایصالِ ثواب کا فقط ارادہ کریں اس کا حلال ہونا قوی ہے جیسا کہ اس کا پہلے ہم نے ذکر کیا ہے اور اگر (غیر اللہ کی نذر بطور عبادت ہو) تو اس کی حرمت قوی ہے اور علمائے مکہ نے اپنے خطوط میں محمد بن عبد الوہاب کو لکھا اگر نذر اللہ کے لئے ہو اور نبی اور ولی کا ذکر مصرف کے بیان کے لئے ہو یا بطریق توسل ہو اس طرح کہ اگر کوئی کہے اے اللہ! اگر تو نے میری حاجت کو پورا کر دیا تو میں فلاں نبی یا ولی کی قبر پر جو خدام ہیں ان پر صدقہ کروں گا یا اس کے دروازے پر جو فقراء بیٹھے ہیں ان کو کھانا کھلاؤں گا یا یوں کہتا ہے کہ اے اللہ! اگر تو نے فلاں (نبی یا ولی) کی برکت سے میری حاجت پوری کر دی تو میں اس صدقے کو اس کے لئے ایصالِ ثواب کروں گا یا یوں کہتا ہے کہ اے اللہ کے نبی! یا اے اللہ کے ولی! تو میرے لئے دعا کر اللہ تعالیٰ سے میری حاجت کے پوری ہو جانے میں تو اگر اللہ تعالیٰ نے میری حاجت کو پورا کر دیا تو میں تیرے لئے اس صدقہ کو ایصالِ ثواب کروں گا تو ان تمام صورتوں میں نذر جائز ہے اور جو لوگ کہتے ہیں کہ یہ نذر نبی کی ہے یا یہ نذر ولی کی ہے تو اس سے مراد نذر شرعی نہیں ہوتی اور نہ ہی یہ نبی کے نیچے داخل ہے اور نہ ہی اس میں نذر شرعی کا معنی پایا جاتا ہے اور عرف میں جو اکابر کے لئے ہدیہ پیش کیا جاتا ہے اس کو نذر کہتے ہیں۔

الطعام او يصنعون الحلوة ويقولون هذا نياز فلان من الاولياء او الانبياء فان كان معنى النياز التحفة او الهدية ولا يقصدون النذر لغير الله بل ايصال الثواب الى روحه فحسب فالراجح حلتہ كما ذكرنا من قبل والا فالراجح حرمتہ اما علماء مكة فقالوا في رسالتهم الى محمد بن عبد الوهاب ان كان النذر لله وذكر النبي والولي لبيان المصروف او بطريق التوسل بان يقول يا الله ان قضيت حاجتي اتصدق على خدام قبر فلان النبي او الولي او اطعم الفقراء على بابہ او يقول يا الله ان قضيت حاجتي ببركة فلان اتصدق كذا اي اهدى ثوابه له او يقول يا نبی الله يا ولی الله ادع فی قضاء حاجتي من الله ان قضی الله حاجتي اهدی لك ثواب صدقة كذا فالنذر فی هذه الصور كلها جائز واما ما يقولون هذا نذر النبي وهذا نذر الولي فليس بنذر شرعي ولا داخلا في النهي وليس فيه معنى النذر الشرعي وما يهدى الي الاكابر يقال له في العرف النذر انتهي.

(بدیۃ الہدی ص ۳۰-۳۱ مضنفہ وحید الزمان فصل تدخل تحت الشریک)

وحید الزمان غیر مقلد وہابی کی مذکورہ عبارت نے مسئلہ کو واضح کر دیا کہ انبیاء و اولیاء کے لئے جو نذر مانی جاتی ہے، یہ نذر شرعی بمعنی عبادت نہیں ہے تا کہ غیر کی عبادت کرنے سے شرک لازم آئے بلکہ یہ نذر عرفی ہے کہ بزرگوں کے لئے جو تحفہ اور نذرانہ پیش کیا جاتا ہے۔ یعنی گائے، بکرا وغیرہ تو اس کو عرف میں نذر کہہ دیتے ہیں لیکن یہ نذر بمعنی عبادت نہیں ہوتی بلکہ حقیقت میں یہ ایصالِ ثواب ہدیہ اور نذرانہ ہوتا ہے۔ قارئین کرام! ہم نے دو عدد علمائے اہل حدیث کی عبارات نقل کی ہیں جن میں دو عدد معرکہ الآرا اختلافی مسائل کا کافی اور شافی حل پایا جاتا ہے۔ پہلا مسئلہ تو یہ ہے کہ وہابی غیر مقلد اور علمائے دیوبند یہ کہتے ہیں کہ جس جان پر غیر اللہ کا نام پکارا جائے وہ حرام ہو جاتا ہے اگرچہ ذبح کے وقت اس پر اللہ کا نام ہی کیوں نہ لیا جائے۔ اس کا جواب شوکانی کی عبارت میں پایا گیا کہ حرمت کا دارومدار وقت ذبح اللہ کا نام لینے اور نہ لینے پر ہے اور دوسرا مسئلہ کہ نذر عبادت ہے اور غیر اللہ کی عبادت شرک ہے۔ اس کا جواب وحید الزمان غیر مقلد کی عبارت میں پایا گیا کہ اس کی عبارت نے واضح کر دیا کہ ولیوں کے نام جو منت مانی جاتی ہے یہ شرعی نذر نہیں

ہے جو کہ بمعنی عبادت ہوتی ہے بلکہ اس سے مراد نذر عمرنی ہوتی ہے۔ جو تھفہ، ہدیہ اور ایصالِ ثواب کے لئے ہوتی ہے جس کی وضاحت ابھی ہم کر چکے ہیں۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

علاوہ ازیں ہم آخر میں ایک ضابطہ بیان کر کے بحث کو ختم کرتے ہیں۔ وہ ضابطہ علمِ خود اور علمِ معانی کا ہے جس سے ”ما اھل بہ لغیر اللہ“ کی مراد واضح ہو جائے گی اور پتہ چل جائے گا کہ اگر اس سے مراد مطلقاً کسی چیز پر کسی کا نام آجاتا ہے۔ خواہ وہ موت کے وقت یا زندگی میں ہو اور اس طرح وہ خنزیر کی طرح حرام ہو جاتی ہے۔ یہ درست ہے یا نہیں؟

علمِ خود اور معانی کا ایک قاعدہ

جب چند جملے باہم معطوف اور معطوف علیہ کی صورت میں ذکر ہوں تو ان کا حکم ایک ہوتا ہے۔ مثلاً ”جساء نسی زید وعمرو بکر“۔ اس جملے میں زید اور عمرو بکر سب کے لئے آنے کا حکم ایک ہی ہے اور یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ اگر معطوف علیہ مقید ہوگا تو معطوف بھی مقید ہوگا اور اگر وہ مطلق ہوگا تو یہ بھی مطلق ہی رہے گا۔ اب اس قانون کے مطابق مذکورہ آیت کو دیکھتے ہیں۔ ”انما حرم علیکم الميتة والدم ولحم الخنزیر وما اھل بہ لغیر اللہ“ مردار، خون، خنزیر کا گوشت اور ما اھل بہ لغیر اللہ تم پر حرام قرار دے دیے گئے۔ یہ چار چیزیں باہم معطوف اور معطوف علیہ ہیں۔ سب سے اول مردار کو ذکر کیا گیا۔ یہ بھی مطلق نہیں کیونکہ دو قسم کے مردار حلال کر دئے گئے۔ ”شوکانی“ نے ”فتح القدر“ ج ۱ ص ۱۵۹ پر لکھا: ”احلت لنا میتتان ودمان ہمارے لئے دو قسم کے مردار اور دو قسم کے خون حلال کر دیئے گئے“۔ لہذا معلوم ہوا کہ مردار اور خون مطلق نہیں بلکہ مقید ہیں۔ دو مردار یہ ہیں جھلی اور کڑی (نڈی دل) اور دو خون یہ ہیں، بگرا اور تلی کا خون۔ تیسرا جانور خنزیر ذکر کیا گیا۔ شوکانی نے اس کے متعلق بھی لکھا کہ ابن قاسم نے کہا: وانا اتقیہ ولا اراہ حراماً۔ یعنی میں دریا کی خنزیر کے کھانے سے بچتا ہوں لیکن اس کو حرام نہیں سمجھتا۔ لہذا شوکانی کے نزدیک خنزیر سے مراد ہر خنزیر نہیں بلکہ خشکی کا خنزیر مراد ہے اور دریا کی خنزیر اس حکم میں شامل نہیں تو یہ بھی مقید ہوا۔ شوکانی کے یہ الفاظ قابل غور ہیں۔ ”جملة الخنزیر محرمة الا الشعور فانه تجوز الخیزارة به یعنی خنزیر (خشکی کے رہنے والے) کی ہر ایک چیز حرام ہے مگر بال حرام نہیں کیونکہ ان کے ساتھ کپڑے سینا جائز ہے“۔ جب یہ تینوں اشیاء مقید ہوئیں، تو پھر ان کا معطوف (ما اھل بہ لغیر اللہ) کیونکہ مطلق ہوگا؟ لہذا تسلیم کرنا پڑے گا کہ یہ بھی مقید ہے اور وہ وہی ہے جس پر بوقت ذبح غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو۔ یہ نہیں کہ خواہ ذبح کے وقت یا ذبح سے قبل غیر اللہ کا نام اس پر لیا گیا ہو۔ لہذا بیحد وہ جس کو باس غوث اعظم، باس محمد رسول اللہ وغیرہ غیر خدا کے نام پر ذبح کیا گیا، وہ حرام ہے اور اگر ذبح سے قبل کسی بکرے کو غوث پاک کا بکرا کہا جاتا رہا اور ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لے کر ذبح کیا گیا تو اس کی حلت میں کوئی شک و شبہ نہیں۔ ملا جیون رحمہ اللہ علیہ صاحب نور الانوار ”تفسیرات احمدیہ“ میں فرماتے ہیں۔ ”ان السبقرة المنذورة للالیاء کما هو رسم فی زماننا حلال طیب طیب ایسی گائے جو ہمارے دور میں اولیاء کرام کے لئے نذرمانی جاتی ہے، وہ حلال اور پاکیزہ ہے“۔ اس عبارت نے فیصلہ کر دیا کہ وہ جانور جو غیر اللہ کے نام پر ذبح کر دئے جائیں اس سے وہ حرام نہیں ہو جاتے بلکہ ان کی حرمت و حلت کا تعلق ذبح کے وقت نام لئے جانے پر ہوتا ہے۔ اس تمام بحث سے معلوم ہوا کہ دیوبندیوں اور وہابیوں کا جو یہ عقیدہ ہے کہ ”ہر وہ جانور جسے غیر اللہ کے نام پر ذبح کر دیا جائے، وہ نجس و حرام ہے جیسا کہ خنزیر اور کتا اگرچہ بوقت ذبح اس کو اللہ کا نام لے کر ذبح ہی کیوں نہ کیا جائے“۔ یہ من گھڑت عقیدہ اور کتاب و سنت اور آثار کے بالکل خلاف ہے۔ امید ہے کہ قارئین کرام حقیقت مسئلہ سمجھ چکے ہوں گے۔ لہذا ان لوگوں کے دھوکے میں نہیں آئیں گے جو گویا رھو میں شریف کو حرام کہتے ہیں۔

۶۲۶ - أَحْبَبْنَا مَا لَيْكِهِ أَحْبَبْنَا زَيْدٌ بِمَنْ أَسْلَمَ عَنْ

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں زید بن اسلم نے جناب

عطاء بن ابی یسار سے بتایا کہ ایک شخص اپنی اونٹنی احد پہاڑ پر چار ہا

عَطَاءَ بْنِ يَسَارٍ أَنَّ رَجُلًا كَانَ يَرْعَى لِقِحَّةً لَهَا بِأَحُدٍ

تھا اسے اچانک موت نے آدو بچا تو اس شخص نے ایک لکڑی کی تیز دھار سے اسے ذبح کر دیا پھر اس نے رسول کریم ﷺ سے اس کا گوشت کھانے کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے ارشاد فرمایا: اس میں کوئی گناہ نہیں اس کا گوشت کھاؤ۔

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے ایک انصاری مرد سے خبر دی کہ حضرت معاذ بن سعد بن سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ نے بتایا کہ کعب بن مالک کی ایک لوٹری سلع میں بکریاں چرایا کرتی تھی۔ ان میں سے ایک بکری کو موت نے آدو بچا تو اس لوٹری نے فوراً اسے پتھر سے ذبح کر دیا۔ پھر رسول کریم ﷺ سے پوچھا آپ نے فرمایا: اس میں کوئی حرج نہیں اسے کھاؤ۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا عمل یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو جانور کی رگیں کاٹ دے اور خون بہا دے۔ اگر اس سے جانور کو ذبح کیا گیا تو اس میں کوئی حرج نہیں مگر دانت اور ناخن اور بڈی سے ذبح کرنا مکروہ ہے۔ یہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا فیصلہ اور دیگر فقہائے کرام کا قول ہے۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں یحییٰ بن سعید نے حضرت سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ سے بتایا کہ وہ کہا کرتے تھے: کہ جس چیز سے کسی جانور کو ذبح کیا گیا اگر وہ اسے کاٹ سکے تو اس سے ذبح کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن یہ مجبوری کے وقت ہے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا اسی پر عمل ہے۔ ایسا کرنے میں کوئی حرج نہیں جیسا کہ ہم پہلے اس کی تفسیر کر چکے ہیں اور اگر کسی نے ناخن یا دانت سے ذبح کیا، جو جسم سے علیحدہ ہو چکے تھے پھر ان سے رگیں کٹ گئیں اور خون بہہ نکلا، تو اسے بھی کھایا جائے گا اور یہ مکروہ ہے اور اگر دانت اور ناخن الگ نہ ہوں (بلکہ جسم کے ساتھ لگے ہوں) پھر ان سے کسی جانور کو ذبح کرنے کی کوشش کی گئی تو ان سے ذبح کرنا ایک طرح جانور کو مردار کر دینا ہے لہذا اسے نہیں کھایا جائے گا اور یہی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے۔

اس باب میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جانور کو ذبح کرنے کے آلات کا ذکر فرمایا۔ پہلی حدیث میں تیز دھار والی لکڑی سے ذبح کرنے کو اور دوسری میں پتھر سے ذبح کرنے کو حضور ﷺ نے جائز قرار دیا۔ تیسری روایت میں حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ کا عمل و ارشاد ذکر کیا کہ بوقت ضرورت ہر اس چیز سے ذبح کرنا جائز ہے جو رگیں کاٹ سکتی ہو۔ اس کے بعد امام محمد نے ان

فَجَاءَهَا الْمَوْتُ فَذَكَّاهَا بِسِطَاطٍ فَسَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ أَكْلِهَا فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهَا كُلُّوْهَا.

٦٢٧ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنْ رَجُلٍ قَبِلَ الْأَنْصَارِ أَنَّ مَعَاذَ بْنَ سَعْدٍ أَوْ سَعْدَ بْنَ مَعَاذٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ جَارِيَةَ لِكَعْبِ بْنِ مَالِكٍ كَانَتْ تَرْعَى عَتَمًا لَهُ يَسْلَعُ فَأَصَابَتْ مِنْهَا شَاةً فَأَذْرَكَهَا ثُمَّ ذَبَحْنَهَا بِحَجَرٍ فَسَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهَا كُلُّوْهَا.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ كُلُّ شَيْءٍ أَقْرَى الْأَوْدَاجِ وَأَنْهَرَ الدَّمَ فَذَبِحَتْ بِهِ فَلَا بَأْسَ بِذَلِكَ إِلَّا الْبِسْنَ وَالظَّفْرَ وَالْعَظْمَ فَإِنَّهُ مَكْرُوهٌ أَنْ تُذْبَحَ بِشَيْءٍ مِنْهُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ.

٦٢٨ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ أَنَّكَ كَانَ يَقُولُ مَا ذُبِحَ بِهِ إِذَا بَضِعَ فَلَا بَأْسَ بِهِ إِذَا اضْطُرَّتْ إِلَيْهِ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ كُلِّهِ عَلَى مَا فَتَرْتُ لَكَ وَإِنْ ذُبِحَ بِبِسْنٍ أَوْ ظَفْرٍ مَنزُوعَيْنِ فَأَقْرَى الْأَوْدَاجِ وَأَنْهَرَ الدَّمَ أَكْبَلُ أَيْضًا وَذَلِكَ مَكْرُوهٌ فَإِنْ كَانَا غَيْرَ مَنزُوعَيْنِ فَإِنَّمَا قَتَلَهَا فَقَدْ فَهِىَ مَيْتَةٌ لَا تُؤْكَلُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ.

ارشادات کی روشنی میں ایک دو باتیں بطور اجتہاد ذکر فرمائیں۔ ایک یہ کہ دانت اور ناخن اگرچہ ایسی چیزیں ہیں جن سے ذبح کیا جانا ممکن ہے لیکن اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ دانت اور ناخن جسم سے الگ ہو چکے ہوں۔ اس صورت میں ان سے ذبح کرنا جانور کو حلال کر دے گا اور اگر جسم میں بیوست ہوں، تو پھر ان سے ذبح کیا ہوا جانور مردار کے حکم میں ہوگا لہذا اسے کھانا جائز نہیں ہوگا۔ ذبح کے بارے میں قانون یا قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس سے رگیں کٹ جائیں اور خون بہ جائے اس سے ذبح کرنا درست ہے۔ جیسا کہ ایک حدیث میں آتا ہے:

عن رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ قال قلت یا رسول اللہ ﷺ اننا لقا فوا العلو غدا وليست معنا مدي انزكي بالليط فقال النبي ﷺ ما نهر الدم وذكر عليه اسم الله فكلوا الا ما كان من سن او ظفر فان السن عظم من الانسان واطفر مدي الحيش.

(صحیح شریف ج ۹ ص ۲۳۷ مطبوعہ حیدرآباد دکن، بخاری شریف

ج ۴ ص ۸۲۸)

اعتراض

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ناخن کی ایک صورت سے ذبیحہ کو حلال و درست قرار دیا ہے۔ یعنی جبکہ وہ جسم سے الگ ہو چکے ہوں لیکن حضور ﷺ سے مذکورہ روایت میں ناخن اور دانت سے مطلقاً ذبیحہ کو ناجائز فرمایا۔ لہذا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا دانت اور ناخن میں دو صورتیں بنا کر ایک سے ذبح کرنا درست قرار دینا مذکورہ حدیث کے خلاف ہے؟

جواب: امام محمد نے حضور ﷺ کی ایک حدیث اسی موضوع پر جو بیان کی۔ اس میں دانت اور ناخن کو مستثنیٰ نہیں کیا گیا بلکہ آپ ﷺ نے ہر اس چیز سے ذبح کرنے کی اجازت دے دی جو رگیں کاٹ سکتی ہو۔ یعنی خون بہہ جائے۔ اس عمومی حکم میں دانت اور ناخن بھی شامل ہیں۔ لہذا اگر اس حدیث پاک کو دیکھا جائے، تو دانت اور ناخن سے بہر صورت ذبح کیا ہوا جانور حلال ہوگا۔ حدیث پاک ملاحظہ ہو:

عن عدی بن حاتم قال قلت یا رسول اللہ ﷺ ارسل کلبی فیاخذ الصید فلا یكون معی ما یدکیہ الا المروہ والعصا فقال انهر الدم بما شئت واذکر اسم الله عزوجل.

(لمطاد شریف ج ۳ ص ۱۸۳)

حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا۔ یا رسول اللہ! میں اپنا سدھایا ہوا کتا شکار کے پیچھے چھوڑتا ہوں تاکہ وہ اسے پکڑے اور میرے پاس کوئی چیز نہیں ہوتی کہ جس سے ذبح کر سکوں؟ آپ نے ارشاد فرمایا: اس جانور کا خون بہا دو خواہ جس چیز سے چاہو اور اللہ کا نام ذکر کر لیا کرو (وہ حلال ہے)۔

یہ حدیث پاک ہر خون بہانے والی چیز سے ذبح کی اجازت دیتی ہے اس سے متعلق امام محمد نے اس کے ذیل میں یوں لکھا:

قال ابو جعفر فذهب قوم الی ان اباح ما ذبح بالسن والظفر المنزوعین وغير المنزوعین

امام محمد نے کہا ہے کہ ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ جو جانور دانت اور ناخن سے ذبح کیا جائے خواہ وہ جسم سے الگ ہوں

واحتجوا فی ذالک بهذا الحدیث وخالفهم فی ذالک آخرون ففکرهوا ما ذبح بهما اذا كانا غیر منزوعین و ابا حوا ما ذبح بهما اذا كانا منزوعین۔

یا ساتھ لگے ہوں وہ مباح ہے۔ ان لوگوں کی دلیل یہی حدیث پاک ہے اور کچھ دوسرے لوگوں نے اس بارے میں ان سے خلاف کیا ہے۔ انہوں نے ان دونوں سے ذبح کئے گئے جانور کو مکروہ کہا جب کہ یہ دونوں جسم سے پیوست ہوں اور جب الگ ہو چکے ہوں تو پھر ان سے ذبح کیا ہوا جانور مباح قرار دیا۔

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی دونوں احادیث (یعنی رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ اور عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ والی) کو جب ہم دیکھتے ہیں، تو پہلی حدیث مطلقاً دانت اور ناخن سے ذبح کئے گئے جانور کو جائز قرار نہیں دیتی اور دوسری حدیث مطلقاً جائز قرار دیتی ہے اس لئے دونوں میں تطبیق کا یہ طریقہ ہو سکتا ہے کہ حضرت رافع بن خدیج والی حدیث سے مراد ایسے دانت اور ناخن ہوں، جو جسم سے متصل ہوں لہذا جسم سے متصل دانت اور ناخن سے ذبح کیا گیا جانور حلال نہ ہوا اور دوسری حدیث یعنی حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ والی سے مراد وہ ناخن یا دانت شامل ہوں، جو جسم سے الگ ہو چکے ہوں۔ خلاصہ یہ ہوا کہ حدیث نبی کو بھی مقید اور حدیث اباحت کو بھی مقید کیا جائے تو تطبیق ہو جائے گی۔ اس تطبیق کی گواہی بھی موجود ہے۔ ملاحظہ ہو:

عَنْ ابِي رَجَاءِ الْعَطَارِدِيِّ قَالَ خَرَجْنَا حجاجاً فصاد رجل من القوم اربنا فذبحها بظفره فشوها فاكلوها ولم اكل معهم فلما قدمنا المدينة سالت ابن عباس رضي الله عنهما فقال لعلك اكلت معهم فقلت لا قال اصبت انما قتلها حقاً۔

جناب ابو رجاء عطاردی سے روایت ہے کہ ہم حج کے ارادے سے نکلے تو ہم میں سے ایک شخص نے خرگوش کا شکار کیا پھر اسے اپنے ناخن سے ذبح کیا اور اسے بھون کر سب نے کھایا لیکن میں نے ان کے ساتھ اسے نہ کھایا پھر جب ہم مدینہ منورہ واپس آئے تو میں نے حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے اس بارے میں پوچھا، انہوں نے فرمایا: شاید تو نے بھی ان کے ساتھ کھایا ہوگا؟ میں نے عرض کیا: نہیں، فرمایا: تو نے اچھا کیا وہ تو گلا گھونٹ کر مارا گیا تھا۔

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد دانت یا ناخن کی دو صورتوں کے بارے میں ایک تحقیق پیش فرماتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

فدل ذالک ما نهى عنه ما ذالک من الذبح بالسِّنِّ فانما هو على السن المركبة في الفم لان ذالک يكون عضاء واما السن المنزوعة فلا وهذا قول ابى حنيفة ومحمد وابى يوسف رحمہم اللہ علیہم اجمعین۔

یعنی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ ارشاد اہل بات پر دلالت کرتا ہے کہ حضور ﷺ نے جہاں دانت (اور ناخن) سے ذبح کرنے سے منع فرمایا وہاں وہ دانت سے جو آدمی کے منہ میں ہیں کیونکہ اس سے ذبح کرنا دراصل چبانا ہوگا لیکن وہ دانت جو الگ ہو چکا ہو، اس سے ذبح کرنا (ذبح کرنا ہی ہوگا) چبانا نہ ہوگا۔ یہی قول امام ابوحنیفہ، امام محمد اور امام ابو یوسف رضی اللہ عنہم اجمعین کا ہے۔

قارئین کرام! کس خوبصورت اور اعلیٰ نقاہت سے امام طحاوی نے احادیث مذکورہ میں تطبیق کی شہادت پیش فرمائی۔ اللہ تعالیٰ انہیں جزا خیر عطا فرمائے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۷۵- بَابُ الصَّيْدِ وَمَا يُكْرَهُ أَكْلُهُ مِنْ
التَّبَاعِ وَعَیْبِهِ

شکار اور جنگلی جانوروں میں سے کون سے
کھانے مکروہ ہیں؟

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے
ابو ادریس خولانی سے بتایا انہیں ابو شبلہ حسنی نے بتایا کہ رسول کریم
ﷺ نے درندوں میں سے ذی ناب کے کھانے سے منع
فرمایا۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں اسماعیل بن ابی حکیم نے
عبیدہ بن سفیان حضرمی سے بتایا کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ
حضور ﷺ سے بیان کرتے ہیں۔ فرمایا: کہ درندوں میں
سے ہر ذی ناب کا کھانا حرام ہے۔

امام محمد کہتے ہیں ہمارا عمل یہ ہے کہ ہر ذی ناب درندے کا
کھانا مکروہ ہے اور ہر پتھے والے پرندے کا کھانا بھی مکروہ ہے اور
ہر پتھے والا ایسا پرندہ کھانا بھی مکروہ ہے جو مردار کھاتا ہو۔ یہی قول
امام اعظم ابو حنیفہ، ہمارے عام فقہاء کرام اور ابراہیم نخعی کا ہے۔

۶۲۹- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ ذَهَبٍ عَنْ أَبِي
إِدْرِيسَ الْخَوْلَانِيِّ عَنْ أَبِي نَعْلَةَ الْخُسَيْبِيِّ أَنَّ رَسُولَ
اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ أَكْلِ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ
التَّبَاعِ.

۶۳۰- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي
حَكِيمٍ عَنْ عَبْدِ بَنِ سَفِيانٍ الْحَضْرَمِيِّ عَنْ أَبِي
هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ أَكْلُ كُلِّ ذِي
نَابٍ مِنَ التَّبَاعِ حَرَامٌ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ بِكُرْهٍ أَكْلِ كُلِّ ذِي
نَابٍ مِنَ التَّبَاعِ وَكُلِّ ذِي مَخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ وَيُكْرَهُ
مِنَ الطَّيْرِ أَيْضًا مَا يَأْكُلُ الْجَيْفَ وَمَا لَهُ مَخْلَبٌ أَوْلَيْسَ
لَهُ وَمَخْلَبٌ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَاتِقُ مِنْ فَهْمَانَا
وَأَبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ رِجَاهُ اللَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ.

جانوروں کی حلت و حرمت بڑا مسئلہ ہے اور اس میں اجتہاد کی راہ بہت کشادہ ہے کیونکہ قرآن کریم میں محدود
جانوروں کی حرمت مذکور ہوئی اور حضور ﷺ کی احادیث میں ان کی حلت و حرمت کے کچھ قواعد و ضوابط مذکور ہوئے جن کی مدد
سے ائمہ مجتہدین نے از روئے قیاس جانوروں کی حلت و حرمت میں مختلف اقوال فرمائے۔ اس مسئلہ کو سمجھنے سے قبل قرآن کریم کی وہ
آیات جن کا ”کتاب الذبائح“ میں ذکر ہو چکا، ان کو سامنے رکھنا اور یاد رکھنا ضروری ہے پھر حضور ﷺ کے فرمودہ کلیات کو بھی
پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ حضور ﷺ نے جن قواعد کا ذکر فرمایا وہ یہ ہیں:

(۱) حرام وہ جسے اللہ نے حرام قرار دیا حلال وہ جسے اللہ نے حلال کہا اور جن کی حلت و حرمت بیان نہ فرمائی وہ اباحت کے درجہ
میں ہیں۔

(۲) ہر ذی ناب درندہ حرام ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ایک اور قسم کا ذکر فرمایا یعنی جو پرندے پتھے سے شکار کرنے والے ہوں اور مردار کھاتے ہوں وہ بھی
حرام ہیں۔ یہ قسم اگرچہ امام محمد نے کسی اثر میں نقل نہیں کی بلکہ خود اس کا ذکر فرمایا لیکن پھر بھی یہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی اپنی اختراع نہیں
بلکہ اس کا ذکر بہت سی احادیث میں ہے لہذا یہ بھی ایک ضابطہ و قاعدہ خود حضور ﷺ کا ارشاد فرمودہ ہے۔

نہی رسول اللہ ﷺ عن کل ذی ناب من
حضور ﷺ نے پرندوں میں ہر پتھے سے شکار کرنے
والے پرندے کا گوشت کھانا حرام قرار دیا اور درندوں میں سے ہر
ذی ناب کا کھانا منع فرمایا۔

(صحیح مسلم ج ۳ ص ۱۳۷ کتاب الصيد)

فقہاء امت نے ان قواعد کو مد نظر رکھتے ہوئے حلت و حرمت کے مسائل بڑی خوبی اور عمدہ ترتیب سے استنباط فرمائے۔ ایک

عبارت ملاحظہ ہو:

الحيوان في الاصل نوعان نوع يعيش في البحر ونوع يعيش في البر اما الذي يعيش في البحر فجميع ما في البحر من الحيوان يحرم اكله الا السمك خاصة فانه يحل اكله الا ما طافه واما الذي يعيش في البر فانواع ثلاثة ما ليس له دم اصلا. وما ليس له دم سائل. وما له دم سائل. فما لا دم له كالجراد والزنبور والذباب والعنكبوت والحفء والعقرب والبيضاء ونحوها لا يحل اكله الا الجراد خاصة وكذلك ما ليس له دم سائل مثل الحية والوزغ وسام ابرص وجميع الحشرات وهوام الارض من الفسار والجراد والقنفاذ والضب واليربوع وابن عرس ونحوها ولا خلاف في حرمة هذه الاشياء الا في الضب فانه حلال عند الشافعي رحمة الله عليه. وما له دم سائل نوعان مستانس ومتوحش اما المستانس من البهائم فتحوا الابل والبقر والغنم يحل بالاجماع واما المتوحش نحو الظباء وبقر الوحش وحمير الوحش وابل الوحش فحلال باجماع المسلمين واما المستانس في السباع وهو الكلب والفهد والسنور الالهلي فلا يحل وكذلك المتوحش فمنها المسمى بسباع الوحش والطيور وهو كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطيور فذو الناب من السباع الوحش مثل الاسد والذئب والضبع والنمر والفهد والعلبة والسنور البصري والسنجاب والسمور والدلق والذب والقرود ونحوها فلا خلاف في هذه الجملة الا في الضبع فانه حلال عند الشافعي رحمة الله عليه وذو المخلب من الطيور كالبازي والباشق والصقر والشاهين والحداة والبعث والنسر والعقاب وما اشبه ذلك وما لا مخلب له من الطيور

اصل میں حیوان کی دو اقسام ہیں۔ ایک قسم وہ جو پانی میں زندگی گزارتی ہے اور دوسری قسم وہ جو خشکی میں رہتی ہے۔ جو پانی میں رہتے ہیں ان تمام حیوانات کا کھانا حرام ہے، صرف مچھلی جائز ہے اس کا کھانا حلال ہے لیکن وہ مچھلی جو اپنے آپ مرکز پانی پر تیر رہی ہو وہ بھی حرام ہے اور جو حیوانات خشکی پر رہتے ہیں۔ ان کی پھر تین اقسام ہیں۔ (۱) جن میں بالکل خون نہیں (۲) خون ہے لیکن پہنے والا نہیں (۳) جن میں پہنے والا خون ہے۔ پہلی قسم کہ جن میں بالکل خون نہیں ہوتا جیسا کہ مکڑی، بھڑ، مکھی، عنکبوت، مڈیاں، پچھو وغیرہ۔ ان میں سے صرف مکڑی (مڈی دل) کا کھانا حلال ہے بقیہ تمام حرام ہیں۔ یونہی جن میں پہنے والا خون نہیں۔ جیسا کہ سانپ، چھپکلی، گرگرت اور زمین کے تمام کیڑے مکوڑے، چوہے، مڈی دل، سیبہ جس کے جسم پر کانٹے ہوتے ہیں وغیرہ۔ ان تمام کی حرمت میں کوئی اختلاف نہیں۔ گوہ کو صرف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے حلال کہا ہے۔ وہ جانور کہ جن میں پہنے والا خون ہوتا ہے۔ ان کی پھر دو قسمیں ہیں۔ پالتو اور وحشی۔ پالتو چار پائے مثلاً اونٹ، گائے، بکریاں وغیرہ بالاقاق حلال ہیں اور وحشی چار پائے مثلاً ہرنی، نیل گائے، جنگلی گدھا، جنگلی اونٹ یہ بھی بافاق مسلمین حلال ہیں اور پالتو لیکن پھاڑ کر کھانے والے حیوان مثلاً کتا، چیتا، گھریلو بلی یہ حلال نہیں ہیں۔ اسی طرح یہ وحشی ہوں تب بھی حلال نہیں۔ وحشی کچھ تو درندے کہلاتے ہیں اور کچھ پرندے۔ وحشی درندے ان کو کہا جاتا ہے جو بچنے والے ہوں اور وحشی پرندے جو ٹیڑھی چوچ والے ہوں۔ لہذا وحشی درندوں سے ٹیڑھے ناخنوں والے جیسا کہ شیر، بھیڑیا، بچو، چیتا، لومڑی اور جنگلی بلی وغیرہ ان تمام کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ماسوا جو کے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ حلال ہے اور پرندوں میں ٹیڑھی چوچ والے مثلاً باز، شکر، چیل، گدھ، عقاب اور جوان کے مشابہ ہیں اور وہ پرندے جن کی چونچیں ٹیڑھی نہیں ہوتیں اور پالے جاتے ہیں۔ جیسا کہ مرغی، بٹخ اور جو غیر پالتو ہوتے ہیں جیسا کہ کبوتر، فاختہ، چڑیا اور وہ کوا جو دانے کھاتا ہو۔ بالا جماع جائز ہیں۔

الحيوان في الاصل نوعان نوع يعيش في البحر ونوع يعيش في البر اما الذي يعيش في البحر فجميع ما في البحر من الحيوان يحرم اكله الا السمك خاصة فانه يحل اكله الا ما طافه واما الذي يعيش في البر فانواع ثلاثة ما ليس له دم اصلا. وما ليس له دم سائل. وما له دم سائل. فما لا دم له كالجراد والزنبور والذباب والعنكبوت والحفء والعقرب والبيضاء ونحوها لا يحل اكله الا الجراد خاصة وكذلك ما ليس له دم سائل مثل الحية والوزغ وسام ابرص وجميع الحشرات وهوام الارض من الفسار والجراد والقنفاذ والضب واليربوع وابن عرس ونحوها ولا خلاف في حرمة هذه الاشياء الا في الضب فانه حلال عند الشافعي رحمة الله عليه. وما له دم سائل نوعان مستانس ومتوحش اما المستانس من البهائم فتحوا الابل والبقر والغنم يحل بالاجماع واما المتوحش نحو الظباء وبقر الوحش وحمير الوحش وابل الوحش فحلال باجماع المسلمين واما المستانس في السباع وهو الكلب والفهد والسنور الالهلي فلا يحل وكذلك المتوحش فمنها المسمى بسباع الوحش والطيور وهو كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطيور فذو الناب من السباع الوحش مثل الاسد والذئب والضبع والنمر والفهد والعلبة والسنور البصري والسنجاب والسمور والدلق والذب والقرود ونحوها فلا خلاف في هذه الجملة الا في الضبع فانه حلال عند الشافعي رحمة الله عليه وذو المخلب من الطيور كالبازي والباشق والصقر والشاهين والحداة والبعث والنسر والعقاب وما اشبه ذلك وما لا مخلب له من الطيور

والمستانس منه كالدجاج والبط والمتوحش

كالحمام والفاختة والعصافير و. (نوادئ عالمگیری)

ذبح کے احکام اور ان کی اقسام

ازروے شرح شریف ذبح کی دو اقسام ہیں۔ اختیاری اور اضطراری۔ وہ جانور جو زیر قبضہ اور تحت القدرت ہوں۔ ان کو ذبح کرنے کا طریقہ اختیاری کہلاتا ہے، جو یہ ہے۔ جانور کے سینہ کے اوپر سے لے کر تا ابتداء لحمیہ (بجزہ) یہ پوری جگہ ذبح کا مقام ہے۔ لیکن گلے کی گھنڈی سے نیچے والی جگہ سے ذبح کرنا اصل اور صحیح ہے کیونکہ اس جگہ سے چاروں رگیں یقینی کٹ جاتی ہیں اور اگر غلطی سے گھنڈی کے اوپر سے ذبح کر دیا گیا تو بھی جائز ہوگا۔ دوسرا طریقہ اضطراری ہے اور یہ طریقہ ان جانوروں کے لئے ہوگا جو زیر قدرت اور تحت القدرت نہ ہوں۔ جیسا کہ وحشی حلال جانور مثلاً ہرن۔ ان جانوروں کو بچڑ کر ذبح کرنے کا معاملہ بہت مشکل امر ہے۔ اس لئے ایسے جانور کا خون نکالنا ضروری ہے۔ خواہ وہ جسم کے کسی حصہ سے نکل کر بہ جائے۔ اس کے چند طریقے ہیں۔ پہلا طریقہ یہ کہ کسی سدھائے ہوئے کتے وغیرہ کو اللہ کا نام لے کر اس وحشی حلال جانور پر چھوڑا جائے اور وہ اسے دیوبچ کر زخمی کر دے۔ یہ حلال ہو جائے گا۔ دوسرا طریقہ یہ کہ تیر مارا اور جانور زخمی ہو کر گر گیا اور بیچنے سے پہلے پہلے گر جائے۔ جبکہ تیر چلائے وقت اللہ کا نام لے کر چلائے۔ یہ بھی حلال ہو جائے گا۔ ذبح کی یہ اقسام قرآن وحدیث سے ماخوذ ہیں۔ ان کی کچھ شرائط ہیں جو ہم انشاء اللہ تفصیلی طور پر باب ۲۸۵ میں بیان کریں گے۔ یہ ایک مستقل بحث ہے اور اس کی زیادہ مناسبت اسی باب یعنی ”باب صید الکلب المعلم“ سے ہے۔ وہاں اس کے متعلقات کا بھی ذکر ہوگا۔

یہاں یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ حضور ﷺ نے کچھ جانوروں کے لئے قواعد وکلیہ ارشاد فرمائے ہیں اور بعض کی حرمت ویسے ہی کسی اور طریقہ سے بیان فرمائی جیسا کہ گھریلو گدھا کے متعلق آپ نے حرمت کا ارشاد فرمایا۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کریم میں جن جانوروں کی حرمت آئی ہے ان کے علاوہ حضور ﷺ نے حرمت کے کچھ قواعد اور بعض کی انفرادی حرمت بیان فرما کر اس طرف متوجہ فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے حلت وحرمت کے اختیارات آپ کو تفویض فرمائے۔ حدیث میں آیا ہے کہ بعض جانور ایسے ہیں کہ حضور ﷺ نے کسی جانور کے خبیث ہونے کی ایک علامت بیان فرمائی کہ وہ جانور جو کسی قوم کی صورتوں کو مسخ کر کے بنائے گئے۔ یہ علامت اس جانور کے طبعاً خبیث ہونے کی ہے۔ مثلاً بندر، خنزیر۔ اس سے ثابت ہوا کہ یہ دو قسمیں بالطبع خبیثت میں داخل ہیں۔ اگر ان کو ذبح بھی کیا جائے تو حلال نہیں ہو سکتے۔ ان کے علاوہ کچھ جانور وہ ہیں جن کے افعال و آثار سے ان کا خبیث نکلتا ہے اور طبع سلیم اسے محسوس کرتی ہے جیسا کہ بھیڑیا وغیرہ جس کا کام ہی دوسرے حیوان کو چرہ پھاڑ کر کھانا ہے۔ بھیڑیے کے بارے میں کسی نے حضور ﷺ سے پوچھا۔ آپ نے فرمایا: کیا کوئی انسان اسے کھانا پسند کرتا ہے؟ اسی طرح کچھ جاندار اشیاء وہ ہیں جو پھاڑتی تو نہیں لیکن اذیت و زنا ان کی فطرت ہوتی ہے۔ مثلاً بچھو، سانپ وغیرہ۔ اس کے ساتھ وہ جاندار اشیاء جو دردوں یا پرندوں سے تعلق رکھتی ہوں، لیکن پھاڑ کر کھاتی ہوں۔ مثلاً شیر، بھیڑیا، چیل اور باز وغیرہ یا وہ جانور کہ جن کی طبیعت میں کینگی کی نجاست سے سکویت ہو۔ ان کے مسخر ہونے کی وجہ سے حضور ﷺ نے ان کو حرام قرار دیا ہے۔ جن جانوروں کی حرمت خصوصیت کے ساتھ حضور ﷺ نے بیان فرمائی۔ وہ اس باب کے بعد چند فصلوں میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ ذکر کر رہے ہیں۔ ہم بھی انشاء اللہ ان کی تفصیل وہیں ذکر کریں گے۔

۲۷۶- بَابُ أَكْلِ الصَّبْتِ

گوہ کھانے کا بیان

۶۳۱- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ أَبِي
أَسَمَةَ بْنِ سَهْلٍ بْنِ حُنَيْفٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ عَنْ
خَالِدِ بْنِ الْوَلِيدِ بْنِ الْمُعْبِرِ أَنَّهُ دَخَلَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ
ﷺ بَيْتَ مَيْمُونَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ فَاتَى
بِصَبْتٍ مَحْنُوفٍ فَاهْوَى إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَدَهُ
فَقَالَ بَعْضُ النِّسْوَةِ الَّتِي كُنَّ فِي بَيْتِ مَيْمُونَةَ أَخْبِرُوا
رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِمَا يَرِيدُ أَنْ يَأْكُلَ مِنْهُ فَقُلْنَ هُوَ
صَبْتٌ فَرَفَعَ يَدَهُ فَقُلْتُ أَحْرَاهُ هُوَ قَالَ لَا وَلَكِنَّهُ لَمْ
يَكُنْ بِأَرْضِ قَوْمِي فَاجِدْنِي أَعَافِيهِ قَالَ فَاجْتَرَرْتُهُ
فَأَكَلْتُ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَنْظُرُ.

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے ابوامامہ
بن سہل بن حنیف سے اور انہوں نے عبد اللہ بن عباس سے اور وہ
خالد بن ولید بن مغیرہ سے بتاتے ہیں کہ وہ حضور ﷺ کی
معیث میں سیدہ میمونہ زوجہ رسول اللہ ﷺ کے گھر گئے۔
حضور ﷺ کے سامنے بھی ہوئی گوہ لائی گئی۔ حضور
ﷺ نے اپنا دست اقدس اس کی طرف بڑھایا۔ اتنے میں
سیدہ میمونہ رضی اللہ عنہا کے گھر جو حضور ﷺ کی دوسری
ازواج مطہرات اس وقت موجود تھیں، ان میں سے کسی نے مشورہ
دیا کہ حضور ﷺ اسے کھانا چاہتے ہیں۔ اس لئے آپ کو بتا
دیا جائے تو انہوں نے عرض کیا۔ حضور! یہ گوہ ہے۔ آپ نے اپنا
دست مبارک پیچھے کر لیا۔ میں نے پوچھا: کیا گوہ حرام ہے؟ فرمایا:
نہیں لیکن یہ میری قوم کی زمین میں نہیں پائی جاتی۔ اس لئے مجھے
اس سے نفرت و کراہت آتی ہے۔ راوی کہتے ہیں کہ میں نے اسے
اپنی طرف کھینچ لیا اور میں کھا گیا حالانکہ رسول اللہ ﷺ مجھے
کھاتا دیکھ رہے تھے۔

۶۳۲- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ عَنْ
عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّهُ قَالَ نَادَى رَجُلٌ رَسُولَ اللَّهِ
ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ تَرَى فِي أَكْلِ
الصَّبْتِ قَالَ لَسْتُ بِأَكْلِهِ وَلَا مُحَرَّمِهِ.

ہمیں امام مالک نے عبد اللہ بن دینار سے انہیں عبد اللہ بن
عمر نے خبر دی کہ ایک شخص نے حضور ﷺ کو آواز دی اور
عرض کیا یا رسول اللہ! گوہ کھانے کے بارے میں آپ کا کیا ارشاد
ہے؟ آپ نے فرمایا: میں اسے کھاتا نہیں ہوں اور نہ حرام قرار
دینے والا ہوں۔

قَالَ مُحَمَّدٌ قَدْ جَاءَ فِي أَكْلِهِ إِخْتِلَافٌ فَمَا نَحْنُ
فَلَا تَرَى أَنْ يُؤْكَلَ.

امام محمد کہتے ہیں کہ گوہ کے کھانے میں اختلاف آیا ہے لیکن
ہم (احناف) اس کو کھانا نہیں چاہتے۔

۶۳۳- أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ
التَّعْمِجِيِّ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهُ أَهْدَى لَهَا صَبْتًا فَاتَاهَا رَسُولُ
اللَّهِ ﷺ فَسَأَلَتْهُ عَنْ أَكْلِهِ فَهَاهَا عَنْهُ فَجَاءَتْ
سَائِلَةً فَارَادَتْ أَنْ تَطْعَمَهَا يَاَهُ فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ
ﷺ أَنْ تَطْعَمَيْهَا بِمَا لَا تَأْكُلِينَ.

ہمیں امام ابو حنیفہ نے حماد سے وہ ابراہیم نخعی سے اور وہ ام
المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے بیان کرتے ہیں کہ انہیں
کسی نے گوہ بطور ہدیہ بھیجی پھر حضور ﷺ ان کے گھر تشریف
لائے۔ میں نے اس کے کھانے کے بارے میں آپ سے پوچھا:
آپ نے منع فرما دیا پھر ایک ماٹکنے والی آئی تو میں نے اسے وہ
کھانے کے لئے دینی چاہی تو حضور ﷺ نے فرمایا: کیا تو وہ
چیز اسے کھلاتا چاہتی ہے جو خود نہیں کھانا چاہتی؟

ہمیں عبد الجبار نے ابن عباس ہمدانی سے اور انیس عزیز بن مرید نے حارث سے اور وہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں: کہ انہوں نے گوہ اور بھوکھانے سے منع فرمایا ہے۔ امام محمد کہتے ہیں کہ اس کا نہ کھانا ہی ہمیں پسند ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ علیہ کا ہے۔

۶۳۴۔ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْجَبَّارِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ
الْهَمْدَانِيِّ عَنْ عَزِيزِ بْنِ مَرْثَدٍ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ عَلِيٍّ
بْنِ أَبِي طَالِبٍ كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ أَنَّهُ نَهَى عَنْ أَكْلِ
الضَّبِّ وَالضَّبُعِ.
قَالَ مُحَمَّدٌ فَسَرَّكَ أَحَبُّ إِلَيْنَا وَهُوَ قَوْلُ أَبِي
حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ.

امام محمد رحمہ اللہ علیہ نے گوہ کے بارے میں مختلف روایات ذکر فرمائیں۔ پہلی دو روایات میں اس کے بارے میں مذکور ہوا کہ حضور ﷺ نے خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کو کھانے دیکھ کر منع نہ فرمایا لہذا منع نہ فرمانے سے اس کا حلال اور طیب ہونا ثابت ہوتا ہے اور دوسری روایت میں صاف صاف حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ میں اسے حرام تو نہیں کہتا، لیکن اسے کھاؤں گا نہیں لہذا یہ دونوں روایتیں گوہ کے حلال ہونے اور قابل خوردنی ہونے کی گواہی دیتی ہیں لیکن پچھلی دونوں روایات اس سے بچنے اور اس کے حرام ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اثر میں گوہ کے ساتھ بھوکھانے شامل کیا گیا ہے۔ بہر حال احناف کا ان کے بارے میں مسلک یہ ہے کہ گوہ کا کھانا مکروہ تحریمی ہے۔ کراہت تحریمی پر چند احادیث موجود ہیں جن میں سے دو تو امام محمد نے یہیں موطا میں ذکر کر دیں۔ ایک میں حضور ﷺ نے حضرت عائشہ صدیقہ کو اس کے کھانے سے منع فرمایا اور دوسری میں حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے اس کے کھانے سے منع فرمایا۔ ان کے علاوہ چند احادیث اسی بارے میں پیش خدمت ہیں۔

عبد الرحمن بن حسن کہتے ہیں کہ ہم نے ایک ایسی جگہ قیام کیا جہاں گوہ بکثرت تھیں۔ ہمیں سخت بھوک لگی تو ہم نے انہیں کھانے کے لئے پکڑ کر پکایا۔ ہماری ہنڈیاں ان سے بھری اہل رہی تھیں کہ اچانک رسول اللہ ﷺ تشریف لے آئے پوچھا یہ کیا ہے؟ ہم نے عرض کیا گوہ پکار ہے جس جنہیں ہم نے شکار کیا آپ نے ارشاد فرمایا: کہ بنی اسرائیل کا ایک گروہ مسخ کر دیا گیا تھا اور ان کی شکلیں زمین کے اوپر چلنے والے جانوروں کی سی بنا دی گئی تھیں اور مجھے اندیشہ ہے کہ یہ گوہ ہی ہو کہ جس کی شکل میں ان کو مسخ کیا گیا، لہذا اس سے بچو (اور ہنڈیا سے انہیں نکال چھینکو)۔

حدثنا الحبيب بن ناسخ قال حدثنا يزيد بن
عطاء عن الاعمش عن زيد بن وهب عن عبد
الرحمن بن حنبل قال نزلنا ارضا كثيرة الضباب
فاصابتنا مجاعة فطبخنا منها فان القدور لتغلي بها اذ
جاء رسول الله ﷺ فقال ما هذا فقلنا ضباب
اصناها فقال ان امة من بنى اسرائيل مسخت دو ابا
في الارض واني اخشى ان تكون هذه فاكفوها.
(طحاوی شریف ج ۳ ص ۱۹۷ باب اكل الضباب)

عبد الرحمن بن شبل بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے گوہ کھانے سے منع فرمایا۔

عن عبد الرحمن بن شبل ان رسول الله
ﷺ نهى عن اكل لحم الضب.

(ابوداؤد شریف ج ۲ ص ۱۷۶)

ام المؤمنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ کسی نے انہیں گوہ بطور ہدیہ بھیجی تو میں نے رسول اللہ ﷺ سے اس کے کھانے کے بارے میں پوچھا تو آپ نے اس سے روک دیا پھر ایک سال آیا تو مائی صاحبہ نے اسے وہ کھانے میں دینا چاہی جس پر

اخبرنا ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم عن
عائشة رضي الله عنها انه اهدى لها ضب فسالت
النبي ﷺ عن اكله فنهاها عنه فساءل
فاردت ان تطعمه اياه فقال اطعمينه مالا تاكلمين

حضور ﷺ نے فرمایا: کیا تو وہ چیز کھانے کے لئے دینا چاہتی ہے جو خود نہیں کھانا چاہتی۔ امام محمد کہتے ہیں ہمارا اسی پر عمل ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا ہے۔

مجھے ابو زبیر نے خبر دی کہ میں نے حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ کو یہ کہتے سنا کہ ایک دفعہ حضور ﷺ کو کسی نے گوہ پہنچائی تو آپ نے اس کے کھانے سے انکار کر دیا اور فرمایا: نہ معلوم شاید یہ پہلی قوموں میں سے کوئی مسخ شدہ قوم ہو۔

قال محمد وبهذناخذ وهو قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى.

احميرنى ابو الزبير قال سمعت جابر بن عبد الله يقول اتى النبى ﷺ بضب فابى ان ياكله وقال انى لا ادرى لعله من القرون الاولى التى مسخت.

(مصنف عبدالرزاق ج ۳ ص ۵۱۲ باب الضب)

عن الاسود عن عائشة عن النبى ﷺ اهدى له ضب فلم ياكله فقام اليهم سائل فارادت عائشة رضى الله عنها ان تعطيه فقال لها النبى ﷺ تعطينه مالا تاكين قال محمد رحمه الله تعالى فقد دل ذلك على ان رسول الله ﷺ كره لنفسه ولغيره اكل الضب قال فبذلک ناخذ.

(طحاوی شریف ج ۳ ص ۲۸۱)

جناب اسود حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہما سے بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کو ایک گوہ بطور ہدیہ دی گئی تو آپ نے اسے نہ کھایا پھر ایک سائل آیا اور مائی صاحبہ عائشہ صدیقہ نے وہ گوہ اسے دینا چاہی تو انہیں حضور ﷺ نے فرمایا کیا وہ چیز سائل کو دینا چاہتی ہے جو خود نہیں کھاتی؟ امام محمد نے کہا کہ یہ روایت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حضور ﷺ نے نہ تو گوہ کھانا اپنے لئے پسند فرمایا اور نہ ہی دوسرے کے لئے۔ مزید فرمایا: کہ ہمارا یہی مسلک ہے۔

قارئین کرام! مذکورہ احادیث سے صراحتاً ثابت ہو گیا کہ گوہ کھانا مکروہ تحریمی ہے کیونکہ اس سے حضور ﷺ نے منع فرمایا اور جب ان صحابہ کرام کا واقعہ سامنے رکھتے ہیں جنہیں سخت بھوک لگی اور اس کے مٹانے کے لئے انہوں نے گوہ پکائی لیکن اس مجبوری کے عالم میں بھی حضور ﷺ نے انہیں اجازت دینے کی بجائے فرمایا: ہڈیاں خالی کر کے پھینک دو۔ اگر گنجائش ہوتی تو فرماتے: اب کھا لو لیکن بچنا بہتر ہے لیکن کوئی گنجائش نہ دی پھر سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کو جو منع فرمایا اور سائل کو دینے سے بھی روک دیا۔ اس سے صاف ظاہر کہ نہ خود کھانا جائز اور نہ کسی دوسرے کو کھلانا جائز ہے۔ اس لئے گوہ کی کراہت تحریمی احادیث سے ثابت ہے۔

اعتراض

طحاوی شریف کی مذکورہ روایت سے گوہ کھانا مکروہ تحریمی ثابت نہیں ہوتا بلکہ خلاف اولیٰ بنتا ہے کیونکہ اس میں منع کا لفظ تو ہے نہیں اور حضور ﷺ کا نہ کھانا اس سے مکروہ تحریمی ثابت نہیں ہوتی اور اسی طرح سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کو جو آپ نے روکا تو اس لئے کہ یہ کوئی عمدہ اور اچھی چیز نہیں ہے جو سائل کو دے رہی ہو۔ اس لئے کہ اسے دے رہے دو۔ گویا آپ کا رد کتا "لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون" کے قبیلہ سے تھا۔ اس لئے اس روایت سے گوہ کے مکروہ تحریمی ہونے پر استدلال ٹھیک نہیں ہے۔ جواب اول: ٹھیک ہے کہ طحاوی شریف میں منع کا لفظ مذکور نہیں۔ لیکن یہی روایت "کتاب الآثار" میں منع کے لفظ سے مذکور ہے۔ "فسالت عن النبى ﷺ فنهاها عنه میں نے حضور ﷺ سے اس کے بارے میں پوچھا تو آپ نے منع فرمادیا۔" لہذا عدم حرمت کے لئے طحاوی شریف کا حوالہ دینا لاجینی ہے کیونکہ دوسری جگہ اسی روایت میں منع کا لفظ موجود ہے۔

جواب دوم: لطاویف شریف میں روایت ذکر کرنے کے بعد خود امام لطاویف نے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ذکر فرمایا: ”مگر وہ لنفسہ ولغیرہ آپ نے گوہ کھانا اپنے لئے اور دوسروں کے لئے مکروہ جانا۔“ فقہاء کرام کی اصطلاح میں ”مکروہ“ سے مراد مطلقاً مکروہ تحریمی ہوتا ہے۔ جیسا کہ بحر الرائق میں اس کی تصریح فرمادی ہے لہذا عدم حرمت پر استدلال لطاویف کی روایت سے بے معنی ہوا۔

اعتراض

ابوداؤد کی حدیث کو امام بیہقی نے نقل کر کے آخر میں اس کے متعلق لکھا ہے: ”وهذا ينفرد به اسماعيل بن عياش وليس بحجة اس روایت کو روایت کرنے والا تنہا اسماعیل بن عیاش ہے اس لئے یہ روایت حجت نہیں۔“ لہذا گوہ کی حرمت اس سے ثابت نہیں ہو سکتی؟

جواب: اسماعیل بن عیاش کے اکیلے ہونے کی بنا پر اسے حجت تسلیم نہ کرنا صحیح نہیں کیونکہ امام بخاری نے اس کی توثیق کی ہے کہ یہی اسماعیل جب شامی شیوخ سے روایت کرے تو اس کی روایت صحیح ہوتی ہے اور مذکورہ روایت میں اسماعیل کے شامی شیوخ موجود ہیں۔ مضمضم وغیرہ۔

وقد جاء عن النبي ﷺ انه نهى عن المضب اخرجه ابو داؤد بسند حسن فانه من رواية اسماعيل بن عياش عن مضمضم بن زرعة عن شريح بن عتبة عن ابي راشد الجبراني عن عبد الرحمن بن شبل وحديث عن الشاميين قوی وهؤلاء شاميون ثقات. فانه رواية اسماعيل عن الشاميين قوية عند البخاري.

نبی کریم ﷺ سے روایت ہے کہ آپ نے گوہ سے منع فرمایا۔ اس روایت کو ابوداؤد نے سند صحیح کے ساتھ روایت کیا ہے۔ کیونکہ یہ روایت اسماعیل بن عیاش نے مضمضم بن زرعة سے اور انہوں نے شرح بن عتبہ سے اور انہوں نے ابوراشد جبرانی سے اور انہوں نے عبد الرحمن بن شبل سے روایت کی ہے اور روایت اسماعیل ابن عیاش کی شامیوں سے قوی ہوتی ہے اور یہ سب راوی ثقہ ہیں اور امام بخاری کے نزدیک اسماعیل کی روایت شامیوں سے قوی ہوتی ہے۔

یعنی اسماعیل بن عیاش سے روایت کرتے ہیں ابن مبارک اور امام بخاری نے فرمایا جو روایت (اسماعیل بن عیاش) شامیوں سے کرے وہ صحیح ترین ہوتی ہے۔

تاریخ الکبیر معتمد امام بخاری ج ۱ ص ۳۶۹-۱۱۶۹) قارئین کرام! آپ نے دیکھ لیا کہ اسماعیل بن عیاش کی مذکورہ روایت اس پر شامی شیوخ سے مروی ہے۔ لہذا یہ حدیث صحیح ترین ہے جیسا کہ اس کی تصدیق امام ابن حجر عسقلانی اور امام بخاری نے کی ہے۔

اعتراض

موطا امام محمد کی پہلی روایت میں گوہ کے متعلق حضور ﷺ نے فرمایا: حرام نہیں لیکن میری قوم کی زمین میں نہیں پائی جاتی۔ اس لئے میں اس کے کھانے سے بچتا ہوں لیکن خالد بن ولید آپ کے سامنے کھاتے رہے اور آپ نے منع نہ فرمایا اور دوسری روایت میں بھی پوچھنے والے کو آپ نے فرمایا کہ میں اسے حرام نہیں جانتا۔ ان دونوں روایتوں کا مفاد صریح یہ ہے کہ گوہ حرام نہیں لیکن امام ابوحنیفہ اس کی حرمت کے قائل ہیں کیونکہ مکروہ تحریمی اور حرام ملتی جلتی اصطلاحیں ہیں۔ لہذا ان کا مسلک ان احادیث کے بالکل خلاف ہے۔

جواب: ٹھیک ہے کہ ان احادیث میں گوہ کی حرمت دونوں انداز میں بیان نہیں لیکن موطا امام محمد کی آخری روایات اور ہم نے پانچ

عدد مزید جو روایات ذکر کیں ان میں اور ان میں تناقض نظر آتا ہے، مثلاً ایک روایت درج ذیل سے موازنہ کریں۔

عن عبد الرحمن بن حسنة قال كنت مع رسول الله ﷺ في سفر فاصبا ضبابا فكانت القدور تغلي فقال رسول الله ﷺ ما هذا فقلنا اصبناها قال ان امة من بنى اسرائيل مسخت وانا احشى ان تكون هذه قال فاكفاناها وانا لجاجع.

(ابن ابی شیبہ ج ۸ ص ۷۸)

عبد الرحمن بن حسنة کہتے ہیں کہ میں حضور ﷺ کے ساتھ ایک سفر میں تھا۔ ہم نے ایک گوہ شکار کی اور اسے پکانے کے لئے ہنڈیا میں ڈالا۔ ہنڈیا ابل رہی تھی تو حضور ﷺ نے پوچھا یہ کیا ہے؟ ہم نے عرض کی کہ یہ گوہ کا شکار ہے۔ فرمایا: بنی اسرائیل کے ایک گروہ کی تشکیلیں منخ کر دی گئی تھیں۔ مجھے خطرہ ہے کہ کہیں یہ گوہ بی نہ ہو۔ راوی کہتے ہیں کہ یہ سن کر ہم اس کے کھانے سے رک گئے اور ہنڈیا الٹا دی حالانکہ ہم اس وقت انتہائی سخت بھوکے تھے۔

قارئین کرام! سخت بھوک کے عالم میں بھی حضور ﷺ نے صحابہ کرام کو گوہ کھانے کی اجازت نہ دی جس سے صاف ظاہر ہے کہ اس کی حلت کی کوئی گنجائش نہ تھی۔ اب جبکہ اس حدیث میں اس کی حرمت ثابت ہو رہی ہے اور موطا امام محمد کی پہلی دور روایتوں میں حلت نظر آتی ہے تو اس تناقض کو ختم کرنے کے لئے فقہاء کرام نے یہ طریقہ اختیار فرمایا کہ گوہ شروع میں حلال تھی۔ گو خود حضور ﷺ نے اسے ہاتھ نہ لگایا اور نہ ہی اس کے کھانے کو پسند فرمایا لیکن بعد میں آپ نے اس کے کھانے کی دوسروں کو بھی اجازت نہ دے کر پہلی حلت کو منسوخ فرمادیا۔ یعنی جب آیت ”ویحرم علیہم الخبائث“ نازل ہوئی تو آپ نے گوہ کھانے سے منع فرمادیا کیونکہ گوہ بھی خبائث میں شامل ہے۔ صاحب بنا یہ فرماتے ہیں:

الجواب عن حدیث جابر رضی اللہ عنہ انه قال فی الابتداء ثم نسخ بقوله سبحانه وتعالى ویحرم علیہم الخبائث.

(البنایہ شرح الہدایہ ج ۹ ص ۶۷ فصل نیا مثل اکلہ)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ حضور ﷺ نے ابتداء میں گوہ کے متعلق اجازت دی تھی کہ کھالی جائے پھر اللہ تعالیٰ نے اس قول ”ویحرم علیہم الخبائث“ کے نازل ہونے کے بعد اس کو منسوخ کر دیا گیا۔

علامہ عینی نے ”بنایہ“ میں ایک حدیث نقل فرمائی جس میں مذکور ہے کہ حضور ﷺ نے دو نجدیوں کو گوہ کھانے کی اجازت دی اور دوسری حدیث سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا والی ذکر فرمائی۔ جس میں حضور ﷺ نے نہ انہیں گوہ کھانے دی اور نہ اسل کو دینے کی اجازت بخشی۔ پھر ان دونوں احادیث میں تطبیق دیتے ہوئے علامہ موصوف لکھتے ہیں:

والجواب عن هذا انه يدل على الاباحة وما اسند لعائشة يدل على الحرمة والتاريخ مجهول فيجعل المحرم موحرا عن المبيح فيكون ناسخا له تعليلا للنسخ.

(البنایہ شرح الہدایہ ج ۹ ص ۷۵)

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں گوہ کھانے کی اجازت دینا اس کے مباح ہونے پر دلالت کرتا ہے اور جو روایت سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے وہ گوہ کی حرمت پر دلالت کرتی ہے اور دونوں کی تاریخ نہ معلوم ہے لہذا حرمت والی روایت کو مؤخر اور حلت والی کو مقدم کیا جائے گا تاکہ بعد والی پہلی کی ناسخ بن جائے اور نسخ کی تعلیل ہو جائے۔

علامہ عینی کے اس جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ گوہ کی حلت اور حرمت کے بارے میں متضاد روایتیں موجود ہیں لیکن ان میں سے پہلے دور کی کوئی روایات ہیں اور پچھلے دور کی کوئی؟ اس کے متعلق یقین سے کچھ بھی معلوم نہیں۔ اب دوسری صورت یہی ہے۔ اول یہ کہ

حرمت والی روایات پہلے ہوں اور پھر اس حرمت کو اٹھا کر حلت کا حکم دے دیا گیا ہو لہذا حرمت منسوخ ہو جائے اور دوسری صورت یہ کہ حلت والی پہلے اور حرمت والی بعد میں سمجھی جائیں اور یوں حلت اولیٰ کو بعد کی حرمت نے منسوخ کر دیا ہو۔ ان دونوں صورتوں میں علم الاصول کے مطابق فیصلہ یوں کیا جائے گا کہ اشیاء میں اصل اباحت ہوتی ہے اور حرمت کا حکم اباحت اصلی کو ختم کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ لہذا مسئلہ مذکور میں ابتدا میں اباحت اصلیہ کے تحت حضور ﷺ نے خود تو نہ کھائی لیکن بعد میں آپ نے منع فرما کر اباحت کو منسوخ فرمادیا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ گوہ اگرچہ شروع میں مباح تھی لیکن بعد میں اس کا کھانا حرام کر دیا گیا۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

مری ہوئی بیمار مچھلی وغیرہ کہ جس کو دریا کا

پانی باہر پھینک دے، کا بیان

امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے بتایا کہ جناب عبد الرحمن بن ابی ہریرہ نے حضرت عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ عنہم سے پوچھا کہ کیا جسے دریا کا پانی باہر پھینک دے (اسے کھانا جائز ہے؟) تو انہوں نے اسے منع کر دیا پھر وہ پلٹے اور قرآن کریم منگوا لیا۔ اس کی آیت پڑھی۔ احل لکم یعنی تمہارے لئے دریا کی شکار حلال کر دیے گئے ہیں۔ نافع کہتے ہیں کہ حضرت ابن عمر نے مجھے اس (عبد الرحمن بن ابی ہریرہ) کی طرف یہ پیغام دے کر بھیجا کہ اس میں کوئی حرج نہیں اے کھا سکتے ہو۔

امام محمد کہتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے دوسرے قول پر ہمارا عمل ہے کہ جس کو دریائے باہر پھینک دیا یا اس سے پانی ہٹ گیا ہو تو اس کے کھانے میں کوئی گناہ نہیں۔ مگر وہ اگر ہے تو وہ جو بیماری کی وجہ سے مر جائے اور یہی قول امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام رحمہم اللہ کا ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا ایک اثر ذکر فرمایا کہ اس سے چند مسائل بیان فرمائے۔ وہ یہ کہ دریا میں سے مچھلی حاصل ہونے کی صورت میں دیکھا جائے گا کہ یہ مچھلی کس طرح دستیاب ہوئی اگر کسی نے اسے پکڑنے کی کوشش کی اور اس میں کامیاب ہو کر ہاتھ آگئی تو بہر صورت اس کا کھانا حلال ہے۔ خواہ وہ جال لگا کر پکڑے یا کسی دوائی کے ذریعہ انہیں مار کر باہر نکالا اور اگر پکڑنے کی کوشش کے بغیر دریائے باہر پھینک دی اور خشکی پر آ کر مر گئی یا پانی خشک ہو گیا اور دریا میں ریت پر پڑی مر گئی یا سردی یا گرمی کی وجہ سے مر کر پانی پر تیرنے لگی۔ ان تمام صورتوں میں اس کا کھانا جائز ہے۔ ہاں اگر کسی بیماری کی وجہ سے پانی میں مر کر تیرنے لگی تو اس کو کھانا مکروہ تحریمی ہے۔ معلوم ہوا کہ مچھلی کے حرام ہونے کی صرف ایک ہی صورت ہے۔ وہ یہ کہ جب ناک کی موت مر کر پانی پر تیر جائے۔ اس کے سوا مچھلی کی تمام صورتیں جائز اور حلال ہیں۔

۲۷۷- بَابُ مَا لَفِظَهُ الْبَحْرُ مِنَ السَّمَكِ

الطَّافِي وَغَيْرِهِ

۶۳۵- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا نَافِعٌ أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ أَبِي هُرَيْرَةَ سَأَلَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَمَّا لَفِظَهُ الْبَحْرُ فَنَهَاهُ عَنْهُ ثُمَّ انْقَلَبَ فِدَعَا بِمُصْحَفٍ فَقَرَأَ أَحْلَ لَكُمْ صِدْقُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ قَالَ نَافِعٌ فَارْسَلْتَنِي إِلَيْهِ أَنْ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ فَكَلَّمَهُ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَيَقُولُ ابْنُ عُمَرَ الْأَجِيرُ نَأْخُذُ لِابْتِئَاسٍ بِمَا لَفِظَهُ الْبَحْرُ وَبِمَا حَسَرَ عَنْهُ الْمَاءُ إِنَّمَا يُكْرَهُ مِنْ ذَلِكَ الطَّافِي وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَائِدِ مِنْ فُقْهَانِنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ.

اختلاف مذہب

قال اصحابنا لا یوکل من حیوان الماء السمک وهو قول الثوری رواه عنه ابو اسحاق الفرازی فقال ابن ابی لیلی لاباس یا کل کل شیء یکون فی البحر من الضفدع وحیة الماء وغیر ذالک وهو قول مالک بن انس. وروی مثله عن الثوری قال الثوری ویذبح وقال الاوزاعی صید البحر کله حلال ورواه عن مجاهد وقال اللیث بن سعد لیس بمیتة البحر باس وکلب الماء والذی یقال له فرس الماء ولا یوکل انسان الماء ولا خنزیر الماء وقال الشافعی ما یعیش فی الماء حل اکله واخذہ زکاتہ ولا باس بخنزیر الماء واحتج من اباح حیوان الماء کله بقوله تعالیٰ احل لکم صید البحر وطعامه الخ وهو جمیعہ اذ لم یخص شیئا منه.

(ادکام القرآن ج ۲ ص ۲۷۹ زیر آیت احل لکم صید البحر المائدہ آیت ۹۶ ذکر الخلاف فی ذاک مطبوعہ بیروت)

ہمارے اصحاب (احناف) کا قول ہے کہ دریائی جانوروں میں سے صرف مچھلی کھائی جائے گی اور یہی قول سفیان ثوری رضی اللہ عنہ کا ہے اور ابو اسحاق فرازی نے ان سے روایت کیا ہے اور ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ دریائی ہر جاندار کا کھانا جائز ہے۔ مینڈک اور دریائی سانپ وغیرہ۔ یہ قول حضرت مالک بن انس کا ہے اور اسی کی مثل جناب ثوری سے بھی مروی ہے۔ ثوری کہتے ہیں کہ انہیں ذبح کیا جائے گا اور امام اوزاعی کا قول ہے کہ پانی کے تمام شکار حلال ہیں اور جناب مجاہد سے یہی مروی ہے اور لیث بن سعد نے کہا کہ دریائی جاندار میتہ کے کھانے میں حرج نہیں ہے اور دریائی کتا اور دریائی گھوڑا بھی کھانا جائز ہے۔ ہاں دریائی انسان اور دریائی خنزیر نہیں کھایا جائے گا۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ ہر وہ جاندار جو پانی میں گزراوقات کرتا ہے اس کا کھانا حلال ہے اور اس کا پکڑنا ہی اس کا ذبح کرنا ہے اور دریائی خنزیر میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ انہوں نے دریائی ہر جاندار کے حلال ہونے پر یہ دلیل پیش فرمائی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا قول ہے۔ احل لکم صید البحر الخ۔ اس میں چونکہ کسی دریائی جانور کی تخصیص نہیں ہوئی۔ اس لئے یہ تمام پانی میں رہنے والی جاندار ایشیاء کو شامل ہے۔

مذکورہ عبارت سے آپ نے اختلاف مذہب جان لیا ہوگا۔ امام مالک بن انس اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کا مسلک ملتا جلتا ہے۔ وہ تمام پانی کے جانوروں کو حلال فرماتے ہیں۔ امام اوزاعی کا بھی یہی مسلک ہے اور جناب لیث بن سعد بھی یہی فرماتے ہیں۔ صرف دو چیزوں کو مخصوص کرتے ہیں۔ ایک دریائی انسان اور دوسرا دریائی خنزیر اور احناف کے نزدیک صرف مچھلی حلال ہے۔

مسلك احناف کے دلائل

دلیل اول: امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے دریائی جانوروں کی عمومی حلت کے لئے قرآن کریم کی یہ آیت پیش فرمائی ہے۔ "احل لکم صید البحر تمہارے لئے دریائی شکار حلال کر دیا گیا"۔ اس آیت کریمہ کے بارے میں احناف یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کریمہ میں محرم کے لئے دریائی جانوروں کے شکار کی اجازت دی ہے دریائی جانوروں کی حلت و حرمت بیان نہیں فرمائی۔ گویا فرمایا گیا کہ اگر محرم کسی دریائی جانور کو مارتا ہے، خواہ وہ حرام ہو یا حلال، اس پر کوئی فدیہ یا سزا نہیں ہے۔ اس مراد کو آیت کا اگلا حصہ واضح کرتا ہے۔ "حرم علیکم صید البر مادتم حرم ما جب تک تم محرم ہو تمہارے لئے خشکی کا شکار حرام کر دیا گیا ہے"۔ خشکی کا شکار عام مراد ہے۔ جسے امام شافعی بھی تسلیم کرتے ہیں۔ خواہ وہ حلال ہو یا حرام دونوں کا حالت احرام میں شکار کرنا ممنوع ہے۔ مثلاً ایک شخص گیدڑ کا شکار کرتا ہے تو اس کی قیمت دینا لازم آئے گی حالانکہ یہ حرام جانور ہے تو معلوم ہوا کہ آیت "احل لکم صید البحر" میں دریائی یا پانی کے جانوروں کا شکار کرنا حلال قرار دیا گیا ہے، نہ کہ اس سے پانی کے جانوروں کی حلت و حرمت بیان فرمائی

گئی۔ کسی جانور کے شکار کا جواز اور بات ہے اور اس کا کھانے کے لئے حلال و حرام ہونا دوسری بات ہے۔

دلیل دوم: اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "حرمت علیکم المیتة تم پر مردار حرام کر دیا گیا۔" یہ آیت کریمہ مطلقاً ہر مردار کی حرمت بیان فرماتی ہے لیکن حضور ﷺ نے اس سے دو اقسام کو مستثنیٰ فرمایا۔ چنانچہ ارشاد ہوا: "احلت لنا میتتان دو مردار ہمارے لئے حلال کر دیئے گئے ہیں"۔ ایک مچھلی اور دوسرا مٹی کی دل۔ لہذا حدیث پاک نے تمام مرداروں میں سے دو کا استثناء فرما کر بقية کو آیت کے عموم میں ہی رہنے دیا جس سے ثابت ہوا کہ دریائی جانوروں میں سے صرف مچھلی ہی ایک ایسا جانور ہے جو مردار ہوتے ہوئے بھی حلال قرار دیا گیا ہے۔ اگر ہر دریائی مردار حلال ہوتا تو صرف مچھلی کا بطور خاص حضور ﷺ نام نہ لیتے۔ لہذا معلوم ہوا کہ مچھلی کے سوا بقية تمام دریائی جانور مردار حالت میں کھانے جائز نہیں ہیں۔

دلیل سوم:

جناب سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ حضرت عبد الرحمن بن عثمان سے روایت کرتے ہیں کہ ایک طیب نے حضور ﷺ کے سامنے ایک دوئی کا ذکر کیا جس میں مینڈک ڈالا جاتا تھا، تو حضور ﷺ نے اسے مینڈک کے مارنے سے منع فرما دیا تھا اور مینڈک یقیناً پانی کا جانور ہے۔ اگر اس کا کھانا جائز ہوتا اور اس سے نفع اٹھانا درست ہوتا تو حضور ﷺ اس کے مارنے سے کبھی بھی منع نہ فرماتے تو جب مینڈک کی تحریم اثر سے ثابت ہوئی تو اس سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ مچھلی کے علاوہ بقية تمام دریائی جانور حرام ہیں کیونکہ دریائی ہونے میں وہ مینڈک کے ساٹھی ہیں اور ہم ان کے ساٹھی ہونے میں کسی کو فرق کرنے والا نہیں جانتے۔

عن سعید بن المسيب عن عبد الرحمن بن عثمان قال ذكر طيب الدواء عند النبي ﷺ وذكر الضفدع يكون في الدواء فنهى النبي ﷺ عن قتل الضفدع. والضفدع من حيوان الماء ولو كان اكله جائز وانضاعه سانغالما نهى النبي ﷺ عن قتله ولما ثبت تحريم الضفدع بالانثر كان سائر حيوان الماء سواء السمك لان لا نعلم احدا فرق بينهما.

(احکام القرآن ج ۲ ص ۷۳۷ سورہ مائدہ آیت ۹۶)

جب اس روایت نے واضح کر دیا کہ مینڈک حلال نہیں تو امام شافعی وغیرہ کا وہ عمومی قول کہ ہر دریائی جانور حلال ہے درست نہ رہا اس لئے صرف مچھلی کو ہی حلال کہنا پڑے گا۔

دلیل چہارم: بخوبی کا ذبیحہ بالاتفاق حرام ہے کیونکہ وہ کافر ہوتا ہے اور ذابح کا مسلمان ہونا ضروری ہے۔ لہذا اگر بخوبی اللہ کا نام لے کر بھی ذبح کرے گا تو بھی حلال نہ ہوگا۔ اس پر سب ائمہ کا اجماع ہے لیکن یہی بخوبی اگر مچھلی پکڑ لاتا ہے اور بیچتا ہے تو وہ حلال ہے اور اس کا کھانا جائز ہے۔ اس پر تمام ائمہ کا اجماع ہے۔ ملاحظہ ہو:

بخوبی کا شکار اور ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا۔ ہاں صرف مچھلی کھانا جائز ہے کیونکہ اس کو ذبح کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ تمام اہل علم کا اجماع ہے کہ بخوبی کا شکار اور ذبیحہ حرام ہوتا ہے مگر وہ جانور جس کو ذبح کے بغیر کھانا جائز ہے، جیسا کہ مچھلی اور مٹی کی دل۔ تمام اہل علم نے بخوبی کی ان دو اشیاء کو کھانا جائز قرار دیا ہے۔ بخوبی اگر مچھلی شکار کر کے لاتا ہے تو اس کے مہاج ہونے میں کوئی خلاف نہیں ہے۔ امام حسن بصری رضی اللہ عنہ سے حکایت کی گئی کہ فرمایا:

ولا يوكل صيد المجوس وذيبحته الا ما كان من حوت فانه لا زكوة له اجمع اهل العلم على تحريم صيد المجوس وذيبحته الا ما لا زكوة له كالسمك والجراد فانهم اجمعوا على اباحته. ولا خلاف في اباحته ما صادوه من الحيتان جكي عن الحسن البصري انه قال رايث سبعين من الصحابة يا كلون صيد المجوسى من لا يخلج في صدوهم

نسیء من ذالک رواه سعید بن المنصور والجراد کالحیتان فی ذالک لانه لازکوة له ولانه تباح مینة فلم یحرم بصید المجوس کالحوث.

(الفتح ج ۱۱ ص ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲)

میں نے ستر صحابہ کرام کو دیکھا کہ وہ مجوسی کی شکار کردہ مچھلی کو کھالیا کرتے تھے اور اس بارے میں ان کے دلوں میں کچھ بھی لکھنا نہ ہوتا تھا۔ اسے سعید بن منصور نے روایت کیا اور ٹڈی دل مثل مچھلی کے ہے کیونکہ اس کی طرح اسے بھی ذبح کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی اور اس لئے بھی کہ ٹڈی کا بھی مردہ مباح ہے لہذا مجوسی کے شکار کرنے سے وہ حرام نہ ہوگی جس طرح مچھلی نہیں ہوئی۔

قارئین کرام! مذکورہ مسئلہ سے معلوم ہوا کہ دو مردار حلال ہیں۔ ایک ٹڈی دل اور دوسری مچھلی۔ اس لئے انہیں کوئی مسلم پکڑے یا غیر مسلم، دونوں کی شکار کی ہوئی حلال ہے کیونکہ ان کو ذبح کرنے کی ضرورت نہیں۔ اگر مچھلی کے علاوہ دیگر آبی جانور بھی مچھلی کی طرح حلال ہوتے تو ان کا ذکر بھی مچھلی کے ساتھ آتا۔ تو معلوم ہوا کہ بری جانوروں میں ٹڈی دل اور بحری میں صرف مچھلی حلال ہے۔ باقی کوئی مردار حلال نہیں ہے۔

دلیل پنجم:

عن ابن عباس قال صیدہ ما صید و طعامہ مالفظ بہ البحر وفی روایة ما قذف بہ یعنی میتا.

(تفسیر درمنثور ج ۲ ص ۳۳۲ سورۃ مائدہ آیت ۹۶)

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: کہ دریائی شکار سے مراد وہ جسے شکار کیا گیا اور اس کے طعام سے مراد وہ کہ جس کو دریا یا باہر پھینک دے۔ ایک روایت میں ہے ”قذف بہ البحر“ یعنی مردہ حالت میں دریا یا اس کو باہر پھینک دے۔

سیدنا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے ”احل لکم صید البحر و طعامہ متاعا لکم“ کی تفسیر بیان فرمائی کہ دریائی صید سے مراد وہ مچھلی جسے پکڑنے والا کسی طریقہ سے پکڑے اور طعام سے مراد وہ مچھلی جو دریائے خود یا باہر پھینک دی ہو۔ گویا دونوں سے مراد مچھلی ہی ہے اس لئے ثابت ہوا کہ پانی کے جانوروں میں سے مچھلی حلال ہے اور اس کے حصول کی دو صورتیں ہیں۔ ایک بذریعہ شکار اور دوسری دریا کا باہر پھینک دینا۔

دلیل ششم:

اخرج ابن ابی شیبۃ وابن جریر وابن ابی حاتم وابو شیخ عن ابی معجلز فی الایۃ قال ما کان من صید البحر یعیش فی البر والبحر فلا یصیدہ وما کان حیاتیہ فی الماء فذالک لہ.

(تفسیر درمنثور ج ۲ ص ۳۳۲)

ابن ابی شیبہ، ابن جریر، ابن ابی حاتم اور ابوشیخ نے ابوجلز سے آیت ”احل لکم صید البحر“ کی تفسیر میں ذکر کیا۔ انہوں نے فرمایا: کہ دریا کا وہ جاندار جو خشکی اور تری دونوں میں زندگی بسر کرتا ہے اس کا شکار نہ کیا جائے اور وہ کہ جس کی زندگی صرف پانی میں گزرتی ہے، وہ درست ہے۔

یہ اثر جسے بہت سے محدثین نے ذکر فرمایا۔ اس نے صراحت کے ساتھ یہ ثابت کر دیا ہے کہ کچھو اور مینڈک وغیرہ دریائی جانور مچھلی کے حکم میں نہیں کیونکہ دریائی سے مراد وہ ہے جو باہر خشکی میں زندہ نہ رہ سکتا ہو اور یہ وصف مچھلی میں ہی پایا جاتا ہے۔ جب اسے خشکی پر ڈالا جاتا ہے تو بیتاب ہو جاتی ہے لیکن مینڈک اور کچھو وغیرہ خشکی پر ادھر ادھر پھرتے رہتے ہیں اس لئے انہیں مچھلی کے حکم میں نہیں رکھا جائے گا۔

دلیل ہفتم:

حضرت ابن عباس آیت احل لکم صید البحر کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہاں شکار سے مراد ”مچھلی“ ہے۔ حضرت سعید ابن جبیر نے اس سے مراد تازہ مچھلی لی ہے۔ جناب سعدی نے فرمایا کہ تروتازہ مچھلی مراد ہے اور ابن ابی نجیح جناب مجاہد سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے بھی ”صید البحر“ سے مراد مچھلیاں ہی لی ہیں۔

عن ابن عباس احل لکم صید البحر قال الطری. عن سعید ابن جبیر احل لکم صید البحر قال السمک الطری. عن السدی احل لکم صید البحر اما صید البحر فهو سمک الطری. عن ابن ابی نجیح عن مجاهد فی قول الله احل لکم صید البحر قال حیتانہ.

(تفسیر ابن جریر ج ۷ ص ۳۷۷ آیت احل لکم صید البحر)

ابن جریر نے مختلف اسناد سے ”صید البحر“ کے بارے میں فیصلہ فرمایا کہ اس سے مراد مچھلیاں ہیں۔ ان تمام دلائل سے یہی نتیجہ سامنے آتا ہے کہ ”صید البحر“ سے پانی کا ہر جانور مراد نہیں بلکہ صرف اور صرف مچھلی مراد ہے۔ اگر مچھلی کی طرح دیگر دریائی اور آبی جانور حلال ہوتے تو ”صید البحر“ کی تفسیر میں ان کا ذکر بھی ہوتا۔ لہذا معلوم ہوا کہ آبی جانوروں میں سے صرف مچھلی حلال ہے جسے ذبح کرنے کی ضرورت بھی نہیں پڑتی۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

اعتراض

”احکام القرآن“ ج ۲ ص ۳۸۰ زیر آیت ”احل لکم صید البحر“ ایک حدیث تحریر کی گئی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں ”الظہور ماء الحل میتہ دریا اور سمندر کا پانی پاک ہے اور اس کا مردار حلال ہے“۔ مردار میں تمام آبی جانور داخل ہیں لہذا آبی جانوروں میں سے صرف مچھلی مردار کو حلال قرار دینا اس حدیث کے خلاف ہے۔
جواب: احکام القرآن میں جہاں مذکورہ حدیث لکھی گئی۔ اس کے ساتھ ہی اس کا جواب بھی مرقوم ہے۔ پوری عبارت ملاحظہ ہو:

سعید بن سلمیٰ از زری جناب مغیرہ بن ابی بردہ سے اور وہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں اور ابو ہریرہ جناب رسول کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں۔ آپ سے ”عز“ کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے ارشاد فرمایا: اس کا پانی پاک ہے اور اس کا مردار حلال ہے۔ اس روایت کا راوی سعید بن سلمیٰ مجہول ہے اس کی روایت پر یقین نہیں کیا گیا۔ حضور ﷺ سے جناب جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما روایت کرتے ہیں کہ آپ سے ”عز“ کے بارے میں پوچھا گیا، تو آپ نے ارشاد فرمایا: اس کا پانی پاک ہے اور اس کا مردار حلال ہے۔ یہ ایسی روایات ہیں کہ جن پر وہ شخص جت نہیں چلائے گا جسے حدیث کی معرفت ہے اور اگر یہ روایات ثابت مان لی جائیں تو پھر ”احلت لنا میتتان“ کے بیان پر انہیں محمول کیا جائے گا اور اس پر دلالت یہ

عن سعید بن سلمیٰ الازرقی عن المغیرة بن ابی بردة عن ابی ہریرة عن النبی ﷺ انه قال فی البحر هو الظہور ماء الحل میتتہ وسعید بن سلمیٰ مجہول لا یقطع بروایتہ. عن جابر بن عبد اللہ عن النبی ﷺ سئل عن البحر فقال هو الظہور ماء الحل میتتہ وھذہ الاخبار لا یمتنع بہا من لہ معرفۃ بالحدیث ولو ثبت کان محمولاً علی ما ینہ فی قولہ احلت لنا میتتان ویدل علی ذالک انه لم ینخص بذالک حیوان الماء دون غیرہ وانما ذکر ما یموت فیہ وذالک یعم ظاہرہ حیوان الماء والبر جمیعاً اذا مات فیہ فقد علم انه لم یرد ذالک فبت انه اراد السمک خاصۃ دون ماسواہ

اذ قد علم انه لم یرد به العموم ولا یصح اعتقاده فیہ۔
 (احکام القرآن ج ۲ ص ۲۸۰ ذکر الخلاف فی ذاک زیر آیت
 اور پانی میں مرنے والے حیوان عام ہیں۔ وہ خشکی کے رہنے والے
 اور تری کے رہنے والے سبھی کو شامل ہیں تو معلوم ہوا کہ آپ کا یہ
 ارادہ نہیں۔ لہذا ثابت ہوا کہ آپ کی مراد صرف پھلی ہے۔ اس کے
 علاوہ کوئی دوسرا جانور مراد نہیں۔ کیونکہ یہ معلوم ہو چکا ہے کہ عموم
 مراد نہیں اور نہ ہی عموم کا اعتقاد صحیح ہے۔

صاحب احکام القرآن نے مذکورہ اعتراض کا دراصل دو طرح جواب ذکر فرمایا۔ پہلے تو یہ جواب دیا کہ روایت کا راوی مجہول ہے جس کی بنا پر اس کی روایت سے حجت نہیں پکڑی جاسکتی۔ دوسرا جواب اس تسلیم پر ہے کہ روایت کو صحیح اور قابل حجت تسلیم کر لیتے ہیں۔ الفاظ روایت اگرچہ عام ہیں لیکن یہ اپنے عموم پر نہیں بلکہ ”احلت لنا میتان“ کی تفسیر کے طور پر بیان کئے گئے۔ جس کا مفہوم یہ ہوگا کہ امت محمدیہ کے لئے دوسرا حلال کر دیئے گئے۔ ان میں سے ایک ٹڈی دل خشکی کا جانور ہے اور دوسرا پھلی آبی جانور ہے۔ لہذا ”الحل میتہ“ سے مراد صرف پھلی ہوگی اور یہ الفاظ ”احلت لنا میتان“ کا بیان بن جائیں گے۔ اگر یہ مفہوم نہ لیا جائے بلکہ ”الحل میتہ“ کو عموم پر ہی رکھا جائے، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ پانی میں مرا ہوا جانور حلال ہے۔ خواہ وہ خشکی پر رہنے والا تھا کہ پانی میں ڈوب کر مر گیا یا آبی تھا۔ یہ مطلب خود درست نہیں کیونکہ مثلاً بکری پانی میں ڈوب کر مر جائے تو اسے کوئی بھی حلال نہیں کہتا۔ حالانکہ وہ پانی میں مری مراد ہے اس لئے اسے اپنے عموم پر نہیں رکھا جائے گا کیونکہ ”احلت لنا میتان“ والی حدیث نے عموم کو ختم کر دیا ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ ”الحل میتہ“ سے مراد صرف پھلی ہی ہے اور یہی دریائی مراد حلال ہے اس کے علاوہ مردہ جانور قطعاً حلال نہیں ہیں۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

اعتراض

عن جابر قال قال رسول اللہ ﷺ ما من دابة فی البحر الا قد زکاه اللہ لینی ادم۔
 (دارقطنی ج ۳ ص ۲۶۷ باب الصيد والذباح)
 حضرت جابر رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: ہر آبی جانور کو اللہ تعالیٰ نے آدمی کے لئے ذبح کر دیا ہے۔

جب حضور ﷺ نے اللہ تعالیٰ کی طرف سے تمام دریائی جانوروں کو بغیر ذبح کئے جائز قرار دیا ہے تو معلوم ہوا کہ پھلی کے علاوہ تمام آبی جانوروں کو ذبح کرنے کی ضرورت نہیں۔ جس طرح پھلی بغیر ذبح کے مراد حلال ہے اسی طرح تمام آبی جانور مراد ہونے کی صورت میں حلال ہیں۔

جواب: اللہ تعالیٰ نے آدمی کے لئے تمام آبی جانوروں کا تذکرہ فرمایا ہے۔ کیا واقعہ ایسا ہی ہے؟ ہم جب آبی جانوروں پر نظر ڈالتے ہیں تو ان میں سے صرف پھلی ایک ایسا جانور نظر پڑتا ہے جس کے گلے پر تزکیہ کے آثار موجود ہیں۔ اس کے علاوہ دیگر جانوروں مثلاً مینڈک کچھوا وغیرہ کے گلے پر قطعاً کوئی آثار تزکیہ نہیں نظر آتے۔ اگر الفاظ حدیث اپنے عموم پر ہوتے تو پھلی کی طرح دوسرے آبی جانوروں کے گلے اور گردن پر ذبح کے آثار ہوتے۔ لہذا مذکورہ روایت کی تاویل کرنا پڑے گی کہ ہر جانور سے مراد پھلی کی مختلف اقسام ہیں۔ اس تاویل کی تاکید اور توشیح ذیل روایات سے ہوتی ہے۔

عن عبد اللہ بن سرجس کان شیخاً قديماً جناب عبد اللہ بن سرجس پرانے بزرگ ہیں۔ فرماتے ہیں

کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: بے شک اللہ تعالیٰ نے دریا کی تمام مچھلیاں بنی آدم کے لئے ذبح کر دی ہیں۔

قال قال رسول الله ﷺ ان الله قد ذبح كل نون في البحر لبنى ادم.

(دارقطنی ج ۳ ص ۲۶۷ باب الصيد والذباح)

جناب مکحول بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ مڈی دل اور مچھلی کی تمام اقسام ذبح شدہ ہیں۔ انہیں کھایا کرو۔

عن مكحول قال قال رسول الله ﷺ الجراد والنون زكى كله فكلوه.

حضرت جابر بن زید بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر نے فرمایا: مچھلی کی تمام اقسام ذبح شدہ ہیں اور مڈی کی تمام اقسام ذبح شدہ ہیں۔

عن جابر ابن زيد قال قال عمر الحيتان زكى كلها والجراد زكى كله.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۳۷۹ فی صید الجراد والحوث)

ان دونوں روایتوں نے واضح کر دیا کہ مچھلی اور مڈی کی جملہ اقسام ذبح کے بغیر حلال ہیں۔ لہذا روایت مذکورہ سے مراد مچھلی کی جملہ اقسام ہیں نہ کہ ہر آبی جانور مردار مرد ہے کیونکہ اگر تمام آبی جانور مردار مرد ہوتے تو ان کی گردن پر آثار ذبح ہونے چاہیے تھے لیکن وہ صرف مچھلی کے گلے پر نظر آتے ہیں۔ لہذا ثابت ہوا کہ آبی جانوروں میں سے صرف مچھلی اپنی تمام اقسام سمیت ذبح کے بغیر حلال ہے۔

پانی میں مری ہوئی مچھلی

۲۷۸- بَابُ السَّمَكِ يَمُوتُ

کا بیان

فِي الْمَاءِ

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں زید بن اسلم نے سعید جاری بن جابر سے خبر دی کہ میں نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے ان مچھلیوں کے بارے میں پوچھا جو آبی میں ایک دوسری کو مار دیں یا ٹھنڈک سے مر جائیں۔ ابن الصواف کی اصل میں یموت صددا کی بجائے تموت ہر دا آیا ہے۔ حضرت ابن عمر نے فرمایا: اس (کے کھانے) میں کوئی حرج نہیں ہے۔ راوی بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمرو ابن العاص بھی ایسا ہی کہا کرتے تھے۔

۶۳۶- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ عَنْ سَعِيدِ الْجَارِيِّ بْنِ الْجَارِ قَالَ سَأَلْتُ ابْنَ عُمَرَ عَنِ الْحَيْثَانِ يُقْتَلُ بَعْضُهَا بَعْضًا وَيَمُوتُ صَرْدًا وَفِي أَصْلِ ابْنِ الصَّوْفِافِ وَتَمُوتُ بَرْدًا قَالَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ قَالَ وَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ ابْنَ الْعَاصِ يَقُولُ مِثْلَ ذَلِكَ.

امام محمد فرماتے ہیں کہ ہمارا اس پر عمل ہے کہ جب مچھلیاں گرمی یا ٹھنڈک سے مر جائیں یا ایک دوسری کو مار دیں تو ان کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن اگر خود بخود مر جائیں اور پانی پر تیرنے لگیں تو یہ مکروہ ہیں۔ اس کے علاوہ ہر قسم کی مچھلی کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَيَهْدَانَا خُذْ إِذَا مَاتَ الْحَيْثَانُ مِنْ حَرٍّ أَوْ بَرْدٍ أَوْ قَتَلَ بَعْضُهَا بَعْضًا فَلَا بَأْسَ بِأَكْلِهَا قَامًا إِذَا مَاتَتْ مَيِّتَةً نَفْسُهَا فَطَلَقَتْ فَهَذَا يَكْفُرُهُ مِنَ السَّمَكِ قَامًا يَسَا ذَلِكَ فَلَا بَأْسَ بِهِ.

پانی میں چونکہ مچھلی کے مرنے کے مختلف اسباب ہیں۔ اس باب میں ان میں سے چند کا ذکر کیا گیا ہے۔ مچھلی پانی میں مر گئی لیکن وہ خود بخود طبی موت نہ مری ہو بلکہ پانی کی حرارت یا ٹھنڈک کی وجہ سے مری، اسے کھانا حلال ہے۔ خواہ اس طریقہ سے مر کر وہ پانی کے اوپر تیرتی ہو یا پانی نے اسے باہر نکالی ہو۔ صرف اپنی موت مرنے والی جسے

”طانی“ کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ دیگر اقسام کی مردہ مچھلی کھانا حلال ہے۔ پانی میں مرنے کی چند صورتیں صاحب درمختار نے ذکر کیں جو درج ذیل ہیں:

پانی کی گرمی یا سردی سے مچھلی مرگئی یا مچھلی کو ڈور کے ساتھ باندھ کر پانی میں ڈالا اور وہ مرگئی یا جال میں پھنس کر مرگئی یا پانی میں کوئی ایسی چیز ڈالی جس سے مچھلیاں مر گئیں، اور یہ معلوم ہے کہ مچھلیاں اسی چیز کے ڈالنے کی وجہ سے مریں یا گڑھے میں مچھلی ڈالی اور پانی تھوڑا ہونے یا جگہ کی تنگی کی وجہ سے وہ مرگئی۔ ان سب صورتوں میں وہ مری ہوئی مچھلی حلال ہے۔

(رد المحتار ج ۶ ص ۳۰۷ کتاب الذبائح)

ابومعشر ابراہیم سے روایت کرتے ہیں کہ وہ اس مچھلی کو کمرہ وہ سمجھتے تھے جو پانی میں اپنے آپ مر جائے مگر کوئی شخص جب مچھلیاں پکڑنے کے لئے دریا وغیرہ سے نالی کے ذریعہ چھوٹا سا تالاب بنا لیتا ہے پھر مچھلیاں اس میں داخل ہو کر مر جائیں تو ان کے کھانے میں وہ کوئی حرج نہیں جانتے۔

عن ابی معشر عن ابراهیم انه كره من السمك ما يموت في الماء الا ان يتخذ الرجل حظيرة فما دخل فيها فمات لم ير به باسا.
(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۵ ص ۳۸۷ باب السمک)

مختصر یہ کہ جب مچھلی اپنی طبعی موت مر جائے۔ اسے کسی طریقہ سے مارا نہ گیا ہو، وہ حلال و جائز نہیں۔ اس کے علاوہ ہر مری ہوئی مچھلی حلال ہے اور اس کا کھانا جائز ہے۔ یہی احادیث و روایات سے ماخوذ ہے اور یہی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے احسان کا مسلک قرار دیا ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۷۹۔ بَابُ زَكَاةِ الْجَنِينِ زَكَاةُ اُمِّهِ

ماں کے ذبح ہونے سے اس کے پیٹ کا بچہ بھی ذبح کیا گیا تصور ہوگا، کا بیان

ہمیں امام مالک نے جناب نافع سے خبر دی کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرمایا کرتے تھے کہ جب اونٹنی کو ذبح کر دیا گیا تو اس کے ذبح کرنے سے اس کے پیٹ کا بچہ بھی ذبح ہو گیا۔ جبکہ اس کی تخلیق مکمل ہو چکی ہو اور اس کے بال اگے ہوئے ہوں پھر اگر وہ اپنی ماں کے پیٹ سے باہر آجائے تو اسے ذبح کیا جائے گا حتیٰ کہ خون اس کے پیٹ سے نکل آئے۔

۶۳۷ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ يَقُولُ إِذَا نُجِرَتْ النَّاقَةُ فَرُكَاهُ مَا فِي بَطْنِهَا زَكَاةُهَا إِذَا كَانَ تَمَّ خَلْقُهُ وَنَبَتْ شَعْرُهُ فَإِذَا خَرَجَ مِنْ بَطْنِهَا ذُبِحَ حَتَّى يَخْرُجَ الدَّمُ مِنْ جَوْفِهِ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں یزید بن عبداللہ بن قسیط نے جناب سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے خبر دی۔ وہ فرمایا کرتے تھے کہ جس مادہ کو ذبح کیا جائے تو اس کا ذبح کیا جانا اس کے اس بچے کا بھی ذبح ہو جاتا ہے جو اس کے پیٹ میں ہو جبکہ وہ بچہ ایسا ہو کہ اس کے بال اگے ہوئے ہوں اور اس کا جسم مکمل بن چکا ہو۔

۶۳۸ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا يَزِيدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قَسِيطٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ زَكَاةُ مَسَاكَانَ فِي بَطْنِ الذَّبِيحِ زَكَاةُ أُمِّهِ إِذَا كَانَ قَدِ نَبَتْ شَعْرَهُ وَتَمَّ خَلْقُهُ.

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ ہمارا اس پر عمل ہے کہ جب پیٹ میں موجود بچہ تام الخلق تہو تو اس کی ماں کا ذبح کیا جانا اس بچے کا بھی ذبح ہو جاتا ہے۔ لہذا اس بچے کے کھانے جانے میں کوئی

قَالَ مُحَمَّدٌ وَيَهْدَانَا حُرٌّ إِذَا تَمَّ خَلْقُهُ فَرُكَاةُ فِي زَكَاةِ أُمِّهِ فَلَا بَأْسَ بِأَكْلِهِ فَأَمَّا أَبُو حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَكَانَ يَكْرَهُ أَكْلَهُ حَتَّى يَخْرُجَ حَيًّا فَيُرْسَى وَكَانَ

يَرْوَى عَنْ حَمَّادٍ عَنْ اِبْرَاهِيمَ أَنَّهُ قَالَ لَا تَكُونُ زَكَةً نَفْسٍ زَكَةً نَفْسَيْنِ.

حرج نہیں ہے لیکن امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ ایسے بچے کے کھانے جانے کو کروزہ سمجھتے تھے۔ وہ تب حلال و جائز کہتے تھے جب وہ اپنی ماں کے پیٹ سے زندہ باہر آجائے پھر اسے بھی ذبح کیا جائے۔

آپ جناب حماد اور وہ ابراہیم نخعی سے روایت کرتے تھے کہ انہوں نے فرمایا کہ کسی ایک جانور کا ذبح کیا جانا دوسرے کا ذبح ہو جانا نہیں ہو سکتا۔

باب کے تحت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے دو روایات ذکر فرمائیں۔ جن کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی مادہ کو ذبح کرنے کے بعد اس کے پیٹ میں موجود بچہ جیبا ذبح ہو گیا۔ لہذا اسے کھانا جائز ہے۔ روایت اولیٰ میں اس قدر زائد بات مذکور ہے کہ اگر وہ اپنی ماں کے ذبح ہو جانے کے بعد اس کے پیٹ سے زندہ نکلا تو اب اسے بھی ذبح کیا جائے گا۔ اس مسئلہ میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اپنا موقف و مسلک وہی بیان فرماتے ہیں جو بظاہر ان روایات سے ماخوذ ہے لیکن اسے شیخ اور استاد حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا مسلک اس کے خلاف بیان فرمایا اور اس کو امام اعظم کے شیخ حضرت حماد اور ان کے شیخ حضرت ابراہیم نخعی رضی اللہ عنہم کا بھی مسلک قرار دیا۔ ہم اس اختلاف کی حقیقت اور تفصیل بیان کرتے ہیں تاکہ مسئلہ زیر بحث کی کافی وضاحتی تحقیق سامنے آئے۔ وباللہ التوفیق

مسئلہ مذکورہ کی حقیقت اور تفصیل

کسی مادہ کو جب ذبح کیا جائے تو اس کے پیٹ میں موجود بچے کی عام طور پر دو حالتیں ہو سکتی ہیں یا وہ زندہ ہوگا یا مرنا ہوا ہوگا۔ اگر وہ زندہ ہے تو تمام ائمہ متفق ہیں کہ اسے ذبح کیا جائے گا تب وہ حلال ہوگا ورنہ وہ حرام ہو جائے گا۔ یعنی زندہ نکلا اور ذبح نہ کیا گیا کہ اپنی موت مر گیا۔ اس صورت میں وہ مردار شمار ہوگا اور اگر مرنا ہوا تھا تو امام محمد، امام شافعی، امام ابو یوسف وغیرہم روایات مذکورہ کے ظاہری الفاظ کے مطابق یہی فتویٰ دیتے ہیں، کہ اس کی ماں کے ذبح کئے جانے کی وجہ سے وہ بھی ذبح ہو گیا ہے لہذا اس کا کھانا جائز ہے۔ ان حضرات کا قاعدہ یہ ہے کہ ”زكاة الجنین زكاة امه ماں کا ذبح کیا جانا اس کے پیٹ کے بچہ کا بھی ذبح ہو جانا ہی ہے“۔ لیکن یہ عموم ہر صورت میں قائم نہیں رہ سکتا کیونکہ اس کا مفاد یہ ہے کہ بچہ کی ماں کو ذبح کر دینے سے اس کے پیٹ کے بچہ کا ذبح ہو جانا لازم ہے خواہ وہ بچہ مردہ نکلے یا زندہ۔ حالانکہ یہ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ اگر بچہ زندہ نکلے تو اس کو اگر ذبح نہ کیا گیا تو وہ حلال نہیں۔ اس لئے معنی میں ابن قدامہ نے اسے ایک مستقل فصل میں ذکر کیا ہے۔

فان خرج حيا حياة مستقرة يمكن ان يزكى فلم يزك حتى مات فليس يزكى قال احمد ان خرج حيا فلا بد من زكاته لانه نفس اخرى.

(المغنی مع شرح الکبریٰ ج ۱۱ ص ۵۲۰ سلا ۷۷۷)

اگر پیٹ سے بچہ زندہ نکلا کہ اس کی زندگی بالکل سالم تھی اور اس کو ذبح کرنا ممکن بھی تھا پھر ذبح نہ کیا گیا حتیٰ کہ وہ مر گیا تو وہ ذبح شدہ شمار نہ ہوگا۔ امام احمد نے فرمایا: اگر بچہ زندہ نکلا تو اس کو ضرور ذبح کیا جانا چاہیے کیونکہ وہ ایک مستقل جان ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ ماں مذبحہ کے پیٹ سے زندہ نکلنے والا بچہ بالاتفاق تب کھایا جائے گا جب اس کو مستقل طور پر ذبح کیا جائے۔ اگر صورت مذکورہ میں وہ اپنی موت آپ مر گیا یعنی ذبح نہ کیا گیا تو وہ مردار ہوگا۔ لہذا معلوم ہوا کہ حدیث پاک ہر بچے کے بارے میں نہیں بلکہ وہ صرف اس صورت میں معتبر ہے۔ جب ماں کے پیٹ سے ذبح کے بعد بچہ زندہ نکلے۔ لہذا حدیث مذکور مطلق نہیں بلکہ مقید ہوئی۔

اعتراض

امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے اجماع کی مخالفت کی۔ وہ یوں کہ ان سے قبل تمام علماء کا اتفاق و اجماع تھا کہ ماں کا ذبح کیا جاتا ہے اس کے پیٹ کے بچہ کا ذبح ہو جاتا ہے لیکن امام صاحب نے اسے علی الاطلاق تسلیم نہیں کیا۔ ابن قدامہ کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

كان اصحاب رسول الله ﷺ يقولون اذا شعر الجنين فزكاته زكاة امه وهذا اشارة الى جميعهم فكان اجماعا وقال ابو حنيفة لا يحل الا ان يخرج حيا فيزكى لانه حيوان ينفرد بحيوته فلا يزكى بزكاة غيره كما بعد الوضع قال ابن المنذر كان الناس على ابا حنيفة لا تعلم احدا منهم مخالف ما قالوا الى ان جاء النعمان فقال لا يحل لان زكاة نفس لا تكون زكاة نفسين.

(المعنى مع شرح الكبير ج ۱۱ ص ۵۲)

جواب: امام اعظم رضی اللہ عنہ کو یہی مخالف اجماع کہنا درست نہیں بلکہ اس مسئلہ میں بہت سے دیگر ائمہ مجتہدین بھی آپ کے ہم نوا ہیں۔ امام اوزاعی، نخعی، ابراہیم، امام زفر، حسن بن زیاد وغیرہ سبھی امام صاحب کے ساتھ اس مسئلہ میں متفق ہیں اور یہ بات مسلمہ ہے کہ جناب ابراہیم نخعی اپنی رائے سے فتویٰ نہیں دیا کرتے تھے بلکہ وہ کسی نہ کسی اثر پر عمل پیرا ہوتے۔ ان کا قول دراصل حضرت عبداللہ بن مسعود اور ان کے اصحاب کا ہی قول ہوتا تھا۔ یوں کہہ لیجئے کہ ان کی زبان سے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما ہی گفتگو فرما رہے ہیں۔ پھر امام اوزاعی، ابراہیم نخعی اور امام ابوحنیفہ ایسے ائمہ ہیں جو حدیث ضعیف کے مقابلہ میں اپنے رائے لانے سے گریز کیا کرتے تھے۔ اجماع کی مخالفت اور وہ بھی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اجماع کی، ان حضرات سے اس کی توقع کیو کہ کی جا سکتی ہے؟ اجماع کو ان سے زیادہ جاننے والا اور کون ہوگا؟ پھر یہ بھی واضح ہے کہ صحابہ کرام کے اجماع پر تابعین کرام کا اجماع لازماً ہوتا ہے لیکن یہاں تابعین کرام سے اقوال مختلف نظر آتے ہیں۔ اب دیکھئے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی موافقت ابراہیم نخعی اور امام اوزاعی و امام مالک وغیرہ کے بعض اقوال سے بھی ہمیں ملتی ہے۔ عبارت بطور ثبوت ملاحظہ ہو:

امام محمد بیان کرتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ نے جناب حماد سے وہ ابراہیم نخعی سے خبر دی ہے کہ ایک جاندار کا ذبح کیا جانا دو جانوں کا ذبح ہو جانا نہیں ہو سکتا۔ یعنی ماں کے پیٹ کا بچہ جب اس کی ماں کو ذبح کر دیا گیا تو اس بچہ کو اس وقت تک نہیں کھایا جائے گا جب تک اس کو ذبح نہ کیا جائے گا۔ امام محمد کہتے ہیں ہمارا یہ مسلک

محمد قال اخبرنا ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم قال لا تكون زكاة نفس زكاة نفسين يعني ان الجنين اذا ذبحت امه لم يوكل حتى يدرک زكاته قال محمد ولسنا نأخذ بهذا زكاة الجنين زكاة امه اذا تم خلقه وقال ابو حنيفة يقول ابراهيم

نہیں کہ ماں کے ذبح کرنے سے اس کے پیٹ کا زندہ بچہ بھی ذبح ہو جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جناب ابراہیم نخعی بھی یہی فرمایا کرتے تھے۔

(کتاب الآراء ص ۱۷۸ باب زکاة الجنین مطبوعہ کراچی)

ہكذا.

قال ابن حزم نفسه روى من طريق ابى ذرعه هو عبد الرحمن بن عمرو النصرى حدثنا عبد الله بن حيان قلت لمالك بن انس يابا عبد الله الناقة تذبح وفي بطنها جنين يرتكض فيشق بطنها فيخرج جنينها ابو كل قال نعم قلت ان الاوزاعي قال لا يوكل قال اصاب الاوزاعي فهذا قول لمالك ايضا.

(الکلی لابن حزم ج ۷ ص ۳۲۰ مسئلہ ۱۰۱۳)

ابن حزم نے ابو ذرعه کے طریق سے روایت کی کہ ہمیں عبد اللہ بن حیان نے بتایا کہ میں نے جناب مالک بن انس رضی اللہ عنہ سے پوچھا۔ اے ابو عبد اللہ! ایک اونٹنی ذبح کی گئی اور اس کے پیٹ میں بچہ حرکت کر رہا تھا پھر ذبح کے بعد اس کا پیٹ چاک کیا گیا اور اس سے بچہ نکالا گیا۔ کیا اسے کھانا جائز ہے؟ جناب مالک نے فرمایا: ہاں جائز ہے۔ میں نے عرض کیا کہ امام اوزاعی فرماتے ہیں کہ اسے نہیں کھایا جائے گا۔ امام مالک نے فرمایا: جناب اوزاعی درست فرماتے ہیں۔ یہ امام مالک کا بھی قول ہے (یعنی اس بچہ کے زندہ برآمد ہونے کی صورت میں ذبح کئے بغیر نہیں کھایا جائے گا)۔

قال ابو حنیفة لا یحل اکل الجنین الا ان ینخرج حیوا یدبح قال الثمنی ولا یحل جنین میت وجد فی بطن امه سواء اشعر او لم یشرع وهذا عند ابی حنیفة وزفر وحسن ابن زیاد.

(مرقات ج ۸ ص ۱۳۲ ۱۳۳ باب الصید فصل ثانی)

قلت ذکر عبد الحق فی الاحکام ان اسانیده لا یستحب بها ولو خرج حیاً یجب تزکیته باتفاق العلماء فقد ترک عمومہ.

(جوہر التئی برماثیہ ج ۹ ص ۳۳۵ باب زکاة مائی یلن ذبیحہ)

امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ماں کے پیٹ کا بچہ کھانا حلال نہیں مگر یہ کہ وہ زندہ پیدا ہو اور ذبح کیا گیا ہو۔ شمشی کہتے ہیں جنین جو مردہ حالت میں ماں کے پیٹ سے باہر نکلے وہ حلال نہیں۔ خود اس پر بال اُسگے ہوں یا نہ۔ یہ مذہب امام ابوحنیفہ زفر اور حسن بن زیاد کا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ محدث عبدالحق نے احکام میں ذکر فرمایا ہے کہ (حدیث ”زکوة ام زکوة الجنین“) کی اسانید قابل حجت نہیں ہیں۔ اگر ماں کے ذبح کرنے کے بعد اس کے پیٹ کا بچہ زندہ نکلے، تو تمام علماء کا اتفاق ہے کہ اس کو ذبح کیا جائے گا۔ (جب اس کا کھانا حلال ہوگا) لہذا معلوم ہوا کہ علماء نے متفقہ طور پر مذکورہ روایت کے عموم کو ترک کر دیا ہے۔

یہ چند حوالہ جات تھے، جن سے یہ واضح ہو گیا کہ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ مسلک مذکور میں تہمتیں بلکہ بہت سے دوسرے جلیل القدر ائمہ بھی اس مسئلہ میں آپ کے ساتھ متفق ہیں۔ جن میں امام اوزاعی، امام ابراہیم نخعی، امام زفر، امام حسن بن زیاد وغیرہ بھی ہیں۔ اس لئے امام صاحب پر ”اجماع صحابہ“ کی مخالفت کا الزام دھرنا درست نہ رہا۔ اس کے بعد اب ہم دوسری طرف آتے ہیں۔ یعنی زکوة الجنین زکوة امہ، حدیث پاک کا کیا مطلب و مفہوم ہے؟ یا اس کے متعلق علماء نے کیا جواب دیئے؟ اس کی کچھ تفصیل ملاحظہ فرمائیے۔

”زکوٰۃ الجنین زکوٰۃ امہ“ کے چند جوابات

جواب اول: حدیث مذکور مجروح ہے کیونکہ اس کے جمیع طریق منقولہ کو امام حافظ نور الدین علی بن ابی بکر الہیتمی نے مجمع الزوائد کرنے کے بعد انہیں مجروح قرار دیا۔ ملاحظہ ہو:

ابوداؤد اور ابویعمامہ دونوں بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: جنین کی زکوٰۃ اس کی ماں کی زکوٰۃ سے ہو جاتی ہے۔ اسے بزار نے اور طبرانی نے کبیر میں ذکر کیا۔ اس روایت کا ایک راوی بشر بن عمارہ ہے جس کی توثیق کی گئی ہے لیکن اس میں ضعف ہے۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ جناب رسول کریم سے روایت کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: کہ جنین کی زکوٰۃ اس کی ماں کی زکوٰۃ سے ہو جاتی ہے لیکن اس وقت جب اس جنین پر بال اُگے ہوں۔ میں کہتا ہوں اس کو ابوداؤد نے روایت کیا لیکن بال اُگنے والی بات ذکر نہیں کی۔ اس روایت کو ابویعلیٰ نے ذکر کیا اور اس کا ایک راوی حماد بن شعیب ضعیف ہے۔ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: جنین کی زکوٰۃ اس کی ماں کی زکوٰۃ سے ہی ہو جاتی ہے۔ جب کہ اس پر بال اُگ آئے ہوں۔ اس روایت کو طبرانی نے اوسط اور صغیر میں بھی ذکر کیا۔ لیکن اس میں بال اُگنے والی بات مذکور نہیں۔ اس روایت کا ایک راوی ابن اسحاق اگرچہ ثقہ ہے لیکن مدلس ہے۔ اوسط کے لقبہ رجال ثقہ ہیں۔ جناب کعب بن مالک، حضور ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا: جنین کی زکوٰۃ اس کی ماں کی زکوٰۃ ہے۔ اسی طبرانی نے کبیر اور اوسط میں ذکر کیا۔ اس روایت میں ایک راوی اسمعیل بن مسلم ضعیف ہے۔ حضرت ابویوب روایت کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: جنین کی زکوٰۃ اس کی ماں کی زکوٰۃ ہے۔ اسے طبرانی نے کبیر میں ذکر کیا۔ اس روایت کا ایک راوی محمد بن ابی لیلیٰ حافظہ کے اعتبار سے خراب ہے، لیکن ثقہ ہے۔ حضور ﷺ سے ابویعلیٰ روایت کرتے ہیں کہ آپ سے جنین کی زکوٰۃ کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا: اس کی ماں کی زکوٰۃ ہی اس کی زکوٰۃ ہے۔ اسے طبرانی نے اوسط میں ذکر کیا۔ اس کا ایک راوی حلیس بن محمد ہے جو متروک ہے۔

عن ابی الدرداء وابی عمامہ قالا قال رسول اللہ ﷺ زكاة الجنین زكاة امه رواه البزار والطبرانی فی الكبير وفيه بشر بن عمارة وقد وثق وفيه ضعف وعن جابر عن النبي ﷺ قال زكاة الجنین زكاة امه اذا اشعر قلت رواه ابوداود خلا قوله اذا اشعر رواه ابویعلیٰ وفيه حماد بن شعیب وهو ضعيف وعن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ زكاة الجنین زكاة امه اذا اشعر رواه الطبرانی فی الاوسط والصغیر خلا قوله اذا اشعر وفيه ابن اسحاق وهو ثقة ولكنه مدلس بقية رجال الاوسط ثقات عن كعب بن مالك عن النبي ﷺ فيه زكاة الجنین زكاة امه رواه الطبرانی فی الكبير والواوسط وفيه اسمعیل بن مسلم وهو ضعيف وعن ابی یوب ان النبي ﷺ قال زکوٰۃ الجنین زکوٰۃ امه رواه الطبرانی فی الكبير وفيه محمد بن ابی لیلیٰ وهو سعی الحفظ ولكنه ثقة وعن ابی لیلیٰ ان رسول الله ﷺ سئل عن زكاة الجنین فقال زکاته زكاة امه رواه الطبرانی فی الاوسط وفيه حلیس بن محمد وهو متروک.

(مجمع الزوائد ج ۳ ص ۳۵ مطبوع بیروت، باب زکوٰۃ الجنین)

صاحب مجمع الزوائد نے مذکورہ روایت کے چھ طرق ذکر کر کے ہر ایک میں ضعیف راوی کی نشاندہی کی جس سے ثابت ہوا کہ

روایت مذکورہ مجروح ہے لہذا قابل جنت نہ رہی۔

جواب دوم: جنین کی حرمت نصوص قطعیہ سے ہے اور خبر واحد نص قطعی کا بدل نہیں ہو سکتی۔ اس جواب کی تفصیل یہ ہے کہ حدیث جنین بہر حال حدیث ہے جو مختلف طرق سے مروی ہے۔ ایک مشہور قانون کے مطابق (ضعیف حدیث جب مختلف طرق سے مروی ہو تو اس کا ضعف ختم ہو جاتا ہے) اس کا ضعف اگر چہ جانا مسلم ہے اور درجہ صحت پانچاں درست ہے لیکن آخر خبر واحد ہی ہے تو خبر واحد اگرچہ درجہ صحت تک پہنچ جائے پھر بھی قرآن کریم کی نصوص قطعیہ کے مقابل نہیں لائی جاسکتی۔ امام اعظم رضی اللہ عنہ نے حرمت جنین جن نصوص قرآنیہ سے ثابت کی۔ وہ کچھ درج ذیل ہیں:

(۱) انما حرم علیکم المیتة والدم الایة۔ اللہ تعالیٰ نے تم پر مردار حرام کر دیا ہے۔ مردہ جنین بہر حال مردہ ہے اس لئے اس کی حرمت اس آیت قرآنیہ سے صراحتاً ثابت ہوئی۔

(۲) الا ما ذکیتم۔ یعنی نینگ وغیرہ گلنے سے زخمی ہونے والا جانور اگر ذبح کے بغیر مر جائے تو حرام اور اگر اسے ذبح کر لیا گیا تو حلال ہوگا۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ زندہ جانور اگر اپنی موت آپ مر جائے (ماسواستثنیٰ جانوروں کے) تو وہ حلال نہیں۔ جنین اگر زندہ باہر آیا اور اسے ذبح نہ کیا گیا تو وہ اس آیت کی رو سے حلال نہ ہوا۔

(۳) المنخنقة الموقوفة الخ۔ ماں کے پیٹ میں جنین کے مرنے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ وہ ماں کے ذبح کرنے سے قبل ہی مر چکا تھا۔ دوسرا یہ کہ ماں کے ذبح کرنے کے بعد وہ دم گھٹنے سے مر گیا۔ پہلی صورت میں جبکہ اس کی ماں ابھی ذبح ہی نہیں کی گئی۔ مذکورہ روایت کے خلاف ہے کیونکہ اس میں ماں کا ذبح ہونا اس کے جنین کے ذبح ہونے کے لئے کافی ذکر کیا گیا اور یہاں ماں کے ذبح ہونے سے پہلے ہی وہ مر چکا ہے۔ دوسری صورت میں یعنی جب وہ ذبح کے وقت زندہ تھا اور ماں کے ذبح ہو جانے کے بعد ماں کے پیٹ میں ہی مر گیا۔ اس کا اب مرنا دراصل دم گھٹنے سے ہوا۔ جو المنخنقة کے تحت آتا ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ مردہ جنین قرآنی آیت کے مطابق حرام قرار دیا گیا۔ ان دلائل سے امام اعظم رضی اللہ عنہ نے مردہ جنین کی حرمت پر استدلال فرمایا۔ لہذا آپ کا استدلال نصوص قرآنیہ کے مطابق و موافق ہے اور مردہ جنین کو حلال قرار دینا نصوص قطعیہ کے خلاف ہے۔

جواب سوم: حدیث مذکور کا ظاہری حصہ چونکہ نصوص قطعیہ کے خلاف ہے اس لئے یہ اپنے ظاہری معنی پر باقی نہیں رہی۔ اس کا درست مفہوم جو حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے پیش نظر ہے۔ اسے ملا علی قاری نے ”مرقات“ میں یوں ذکر فرمایا ہے:

ولابی حنیفة ان الجنین اصل فی حق الحیاة ولہذا تصح الوصیة بہ فیجب افراده بالزکاة لیخرج دمہ فیطیب لحمہ ولا یجعل تبعاً لامہ فیہا لان المقصود من زکاتہ وهو اخراج دمہ لایحصل بذبحہا بخلاف جرح الصيد فانه مخرج لدمہ فیقول مقام ذبحہ ومعنی الحدیث کزکاة امہ والنشیہ بہذا الطریق کثیر قال اللہ تعالیٰ وجنۃ عرضہا السموات والارض ویدل علی ہذا انه روی زکاة امہ بالنصب ای یزکی زکاة مثل زکاة امہ۔

امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ جنین زندگی کے معاملہ میں مستقل احکام رکھتا ہے اسی لئے اس کی کسی کو وصیت کرنا از روئے شرع شریف درست ہے لہذا اس جنین کو بھی مستقل طور پر ذبح کیا جانا چاہیے تاکہ اس کا خون بہہ نکلے اور اس کا گوشت حلال دیا کیڑہ ہو جائے اور اسے اس کی ماں کے تابع کر کے ذبح شدہ قرار نہ دیا جائے کیونکہ ذبح کرنے کا مقصد یعنی خون نکالنا اس کی ماں کے ذبح کرنے سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ بخلاف شکار کو زخمی کر دینے کے کیونکہ اس زخم کی وجہ سے اس شکار کا خون بہہ نکلتا ہے۔ لہذا یہ اس کے ذبح کے قائم مقام کیا جاسکتا ہے۔

(مرقات شرح مشکوٰۃ ج ۸ ص ۱۲۳ فصل دوم)

حدیث پاک کا معنی اور مفہوم یہ ہے کہ جنین کی زکوٰۃ کا وہی طریقہ ہے جو اس کی ماں کا ہے اور اس طرح کی تشبیہ قرآن و حدیث میں بکثرت وارد ہے۔ مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے: خنت کی چوڑائی آسمانوں اور زمین کی چوڑائی جیسی ہے۔ اس مفہوم پر حدیث مذکور کی وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے۔ جس میں ”زکاۃ امہ“ کو منسوب پڑھا گیا ہے جس کا معنی یہ ہے کہ جنین کے ذبح کا طریقہ اس کی ماں کے ذبح کے طریقہ کی طرح ہی ہے۔

جواب چہارم: بعض روایات میں آیا ہے کہ جنین اگر چہ مردہ ہی باہر آئے پھر بھی اس کو ذبح کر دینا چاہیے۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

روى الحاكم عن ابن عمر ولفظه زكاة الجنين اذا اشعر زكاة امه لكنه يذبح حتى ينصاب مافيه من الدم. (فوجد اى) احيانا (فى بطنها) اى المذكورات (الجنين) اى الميت. (انلقية) اى حتى يموت اولانه ميت (ام ناكله) بان نذبحه او نكتفى بذبح امه (قال كلوه) الامر للباحة لقوله (ان شتم).

(مرقات شرح مشکوٰۃ ج ۸ ص ۱۲۳ باب الصيد والذبايح فصل دوم)

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے حاکم نے روایت کیا جس کے الفاظ یہ ہیں: جنین کی زکوٰۃ جبکہ اس کے جسم پر بال اگ چکے ہوں، اس کی ماں کی زکوٰۃ ہی ہے لیکن اسے بھی ذبح کیا جائے گا تاکہ اس میں موجود خون بہہ نکلے۔ ہم بسا اوقات مذکورہ جانوروں کے پیٹ میں مردہ بچہ پاتے ہیں تو کیا ہم اس کو پھینک دیں یہاں تک کہ مر جائے یا وہ خود مردہ ہو یا ہم اس کو کھالیں۔ اس طرح کہ ہم اس کو ذبح کریں اس کی ماں کے ذبح کرنے پر اکتفا کریں۔ (نبی علیہ السلام نے فرمایا: اس کو کھاؤ) امرایاحت کے لئے ہے لہذا ثابت ہوا کہ بچہ مردہ میں بھی خارج ہو تو پھر اس کے ذبح کرنے کا احتمال حدیث میں موجود ہے۔ جیسا کہ ملا علی قاری نے مذکورہ عبارت میں اس احتمال کو واضح کر دیا ہے۔

ابو عبد اللہ اس بات کو پسند فرماتے تھے کہ جنین کو ذبح کیا جائے اگر چہ وہ مردہ ہی باہر کیوں نہ آئے تاکہ ذبح کرنے سے اس میں سے وہ خون بہہ جائے جو اس کے پیٹ وغیرہ میں جمع ہے اور اس لئے بھی کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما جنین کا خون بہانا پسند فرمایا کرتے تھے اگر چہ وہ مردہ ہی ہو۔

واستحب ابو عبد الله ان يذبحه وان خرج ميتا ليخرج الدم الذي فى جوفه ولان ابن عمر كان يععبه ان يريقوا من دمہ وان كان ميتا.

(الفتاویٰ ج ۱ ص ۵۳ مسئلہ ۷۷۶ مطبوعہ بیروت)

ان دو عدد حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ جنین کو ذبح کیا جانا پسندیدہ امر کہا گیا ہے۔ اگر چہ وہ اپنی ماں کے پیٹ سے مردہ ہی برآمد ہوا ہو۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ حدیث ”زکاۃ الجنین زکاۃ امہ“ جہاں ازروئے اسناد ضعیف ہے وہاں ازروئے الفاظ مضطرب بھی ہے۔ علاوہ ازیں مذکورہ روایت میں جو یہ الفاظ منقول ہیں۔ ”ذبح کیا جائے گا تاکہ اس کے اندر کا خون بہہ جائے“۔ یہ ذبح دراصل ایک مردہ جانور کو ذبح کرنا ہی ہے اور مردہ جانور مرنے کے ساتھ ہی حرام ہو جاتا ہے۔ اب اسے ذبح کرنا ”حسرت علیکم السمیۃ“ کے دائرہ سے ہرگز نہیں نکال سکتا۔ لہذا اس ذبح کا فائدہ کچھ نہ ہوا۔ جانور ذبح کیا جاتا ہے تاکہ اس میں موجود دم مسفوح“ نکل جائے اور مرے ہوئے جانور میں دم مسفوح رہتا ہی نہیں، کہ جس کے اخراج کے لئے ذبح کیا جائے اور دم مسفوح کے اخراج

کے بعد اگر خون جسم کے کسی حصہ میں ہے تو وہ اس ذبح شدہ جانور کی حلت میں اثر انداز نہیں ہوتا اور نہ ہی وہ نجس ہوتا ہے۔ اس کا مشاہدہ قصاب کی دکان پر کیا جاسکتا ہے۔ متن میں اضطراب کے ساتھ ساتھ کچھ ایسی زیادتی الفاظ بھی ہے، جن کا کوئی مفہوم صحیح نہیں نکلتا۔ ان حالات کے پیش نظر ہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے جنین کے زندہ برآمد ہونے کی صورت میں اسے ذبح کا ضروری قرار دیا تاکہ اس کا گوشت حلال ہو جائے۔ تو معلوم ہوا کہ امام صاحب کا مسلک و مذہب از روئے عقل و نقل صحیح ہے اور قوی دلائل پر موقوف ہے۔ اس لئے حدیث ”زکاة الجنین زکاة امه“ نہ اپنے عموم پر ہے بلکہ اس سے مراد ایک خاص صورت ہو سکتی ہے اور یہ تاویل کی گنجائش کے اعتبار سے مؤول قرار پائے گی اور اس کی تاویل وہی جوگزشتہ اوراق میں ہم بیان کر چکے ہیں۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

ٹڈی دل کے کھانے کا بیان

امام مالک نے ہمیں عبد اللہ بن دینار سے اور وہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے ٹڈی دل کے بارے میں (حلال و حرام ہونے کے متعلق) پوچھا گیا آپ نے فرمایا: میں پسند کرتا ہوں کہ میرے پاس ٹڈی دل سے بھرا ایک تھیلہ ہو اور میں اس میں سے کھاؤں۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا اسی پر عمل ہے۔ ٹڈی ذبح شدہ ہے۔ اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ وہ زندہ بچڑی گی ہو یا مردہ۔ وہ بہر صورت حلال و پاک ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

ٹڈی دل ایک اڑنے والا کیڑا ہے۔ جسے کڑی بھی کہتے ہیں اور ہرے بھرے کھیت اس کا نشانہ بنتے ہیں۔ یہ ہزاروں کی تعداد میں ایک جگہ سے دوسری جگہ جاتی ہے اور جس فصل پر بیٹھ جائے، اسے تباہ کر ڈالتی ہے۔ اڑنے والے جانداروں میں سے ایک ایسا پرندہ ہے جو ذبح کے بغیر حلال ہے اور اس کا کھانا ہر طرح جائز ہے۔ ”وما اھل بہ لغیر اللہ“ کی بحث میں ہم ذکر کر چکے ہیں کہ قرآن کریم نے جو مردار کی حرمت بیان فرمائی ”حرمت علیکم العیۃ“ اس سے دو قسم کے مردار مستثنیٰ کئے گئے ہیں۔ ایک کا تعلق خشکی اور دوسرے کا تعلق پانی سے ہے۔ خشکی کا مردار یہی کڑی ہے اور پانی کا مردار بھٹی ہے۔ یہ دونوں ذبح کے بغیر حلال ہیں۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

عرب عیسائیوں کے ذبح کردہ جانوروں کا بیان

ہمیں امام مالک نے ثور بن زید الدیلی سے خبر دی۔ وہ عبد اللہ بن عباس سے خبر دیتے ہیں کہ ان سے ایک مرتبہ کسی نے عربی عیسائیوں کے ذبح کردہ جانور کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا: ان کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے اور پھر یہ آیت تلاوت فرمائی: ”جو ان سے دوستی رکھے گا وہ ان میں سے ہی ہے۔“

امام محمد کہتے ہیں ہمارا بھی اسی پر عمل ہے اور یہی قول امام

۲۸۰۔ بَابُ أَكْلِ الْجَرَادِ

۶۳۹۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ سَأَلَ عَنِ الْجَرَادِ فَقَالَ وَدِدْتُ أَنْ عِنْدِي قَفْعَةٌ مِنْ جَرَادٍ فَأَكُلُ مِنْهُ.
قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ فَجَرَادٌ ذُكِيَ مُكْتَلٌ لَأَبْسَ بِأَكْلِهِ أَنْ أُجِلَّ حَيًّا أَوْ مَيِّتًا وَهُوَ ذُكِيَ عَلَى كُلِّ حَالٍ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فَهْمَانَا رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ.

۲۸۱۔ بَابُ ذَبَائِحِ نَصَارَى الْعَرَبِ

۶۴۰۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ثَوْرُ بْنُ زَيْدِ الدِّيَلِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ سَأَلَ عَنْ ذَبَائِحِ نَصَارَى الْعَرَبِ قَالَ لَأَبْسَ بِهَا وَتَلَا هَلِهُوَ الْآيَةُ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ يَتَوَلَّهُمْ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ

وَالْعَامَّةُ مِنَ فَهْمَانَا رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ. ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہائے کرام کا ہے۔

”نصاری العرب“ کون ہیں؟ اس بارے میں بعض حضرات کا خیال ہے کہ یہ لوگ بنی اسرائیل میں سے نہ ہونے کی وجہ سے ”اہل کتاب“ میں شامل نہیں ہیں اور قرآن کریم میں ”وطعام الذین اوتوا الكتاب حل لکم“ کے حکم میں یہ لوگ شامل نہیں۔ لہذا ان کے اہل کتاب نہ ہونے کی وجہ سے ان کے ہاتھ کا ذبح کیا ہوا جانور کھانا جائز نہیں۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے ان کے ذبیحہ کو حلال قرار دیا اور آپ کے استدلال ”ومن يتولهم منكم فانه منهم“ ہے۔ یعنی نصاری العرب اگرچہ خود اہل کتاب نہ سہی لیکن ان کی اہل کتاب بنی اسرائیل سے دوستی ہے اور اس بنا پر وہ اہل کتاب نہ ہوتے ہوئے بھی اہل کتاب میں شامل کر دیئے گئے۔ دوستی بھی اور ان کا دین بھی انہوں نے قبول کر لیا۔ اس لئے ان کے ساتھ معاملہ وہی اور ویسا ہی کیا جائے گا جو اہل کتاب سے کرنے کا حکم ہے۔ جب اہل کتاب کا ذبیحہ حلال ہے، تو ان ”نصاری العرب“ کا بھی ذبیحہ حلال ہوا۔ امام محمد نے آخر میں فرمایا کہ حضرت ابن عباس کے فتویٰ پر ہم سب کا عمل ہے۔ اس مسئلہ کی توضیح و تفصیل ضروری ہے۔ لہذا ہم اہل کتاب کے ساتھ نکاح کے جواز اور ان کے ذبیحہ کے حلال ہونے پر تفصیلی گفتگو کرتے ہیں تاکہ مسئلہ کی حقیقت سامنے آجائے۔ وباللہ التوفیق

اہل کتاب کا ذبیحہ حلال اور ان کی عورتوں سے نکاح احناف کے نزدیک جائز ہے

اہل کتاب کا ذبیحہ حلال اور ان کی عورتوں سے نکاح کرنے کے متعلق علماء اسلام کے چند قول ہیں: ایک یہ کہ عربی بنی تغلب کتابیوں کا ذبیحہ حرام ہے اور باقی اہل کتاب کا ذبیحہ حلال۔ یہ قول حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا ہے۔ دوسرا یہ کہ اہل کتاب کا ذبیحہ مطلقاً حلال ہے۔ خواہ وہ اللہ کے نام پر ذبح کریں یا کسی اور کے نام پر، جیسا کہ حضرت مسیح، حضرت مریم یا حضرت عزیر کے نام پر۔ یہ قول امام شافعی اور عطا کا ہے۔ تیسرا یہ کہ کتابیوں کا ذبیحہ مطلقاً حرام ہے، خواہ اللہ کے نام پر ذبح کریں یا کسی اور کے نام پر۔ یہ روایوں کا مذہب ہے۔ ان کے ہاں اس آیت میں طعام سے مراد غلہ دانہ ہے نہ کہ ذبیحہ۔ چوتھا یہ کہ سارے کتابیوں کا ذبیحہ حلال ہے اگر وہ اللہ کے نام پر ذبح کریں اور اگر غیر خدا کے نام پر ذبح کریں یا بغیر کچھ پڑھے ذبح کریں تو حرام ہے۔ یہ قول عام علماء دین کا ہے اور یہی احناف کا قول ہے۔ اس طرح کتابیہ عورتوں کے ساتھ نکاح کے چار قول ہیں۔ ایک یہ کہ کسی کتابیہ عورت سے مسلمان کا نکاح درست نہیں خواہ ذمیہ ہو یا حربیہ، آزاد ہو یا لونڈی یہ قول سیدنا عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا ہے۔ ان کے نزدیک یہ آیت منسوخ ہے۔ اس کی ناخ وہ ہے: **ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنن**۔ وہ فرماتے ہیں کہ کتابی ذہل مشرک ہے کیونکہ عام مشرک تو خدا کا شریک مانتے ہیں۔ یہ خدا کا شریک بھی مانتے ہیں اور اس کا بیٹا، بیٹی اور بیوی بھی۔ وہاں فقط مشرک ہے یہاں مشرک بھی ہے اور سب سے دوسرا لوی رشتہ بھی نعوذ باللہ۔ حضرت عطاء کہتے ہیں کہ یہ عورت اس وقت کی ہے۔ جب مسلمان عورتیں کم تھیں۔ تب کتابیہ عورتیں حلال کر دی گئی تھیں۔ جب مسلمان عورتیں کثرت سے ہو گئیں تو یہ حکم ختم ہو گیا کیونکہ کفار سے محبت بحکم قرآن حرام ہے۔ کفار کو مشیر بنانا بحکم قرآن حرام ہے اور بیوی محبوبہ بھی ہوتی ہے اور مشیر بھی، اس لئے کتابیہ سے نکاح حرام ہے۔ دوسرا یہ کہ ذمیہ کتابیہ سے نکاح حلال ہے، حربیہ کتابیہ سے حرام ہے۔ تیسرا یہ کہ آزاد کتابیہ سے نکاح حلال ہے اور لونڈی کتابیہ سے نکاح حرام ہے۔ یہ قول امام شافعی کا ہے۔ ان کے ہاں محسنات سے مراد آزاد کتابیہ ہیں۔ چوتھا یہ کہ مطلقاً کتابیہ عورتوں سے نکاح حلال ہے۔ آزاد ہوں یا لونڈی، ذمیہ ہوں یا حربیہ، عقیفہ ہوں یا فاسقہ۔ یہی قول عام علماء اسلام کا ہے۔ یہی ہمارا حنیفوں کا مذہب ہے۔ تفسیر کبیر، روح المعانی، خازن وغیرہ (زیر آیت

وطعام الذین اوتوا الكتاب حل لکم و طعامکم حل لہم۔ سورہ المائدہ)

امام عظیم کا قول نہایت قوی ہے، کیونکہ یہ پوری آیت محکم ہے منسوخ نہیں۔ کسی آیت کو بغیر دلیل منسوخ نہیں کہہ سکتے۔ نیز احادیث سے ثابت ہے کہ حضور ﷺ نے اہل کتاب کا ذبیحہ گوشت قبول فرمایا ہے، کھایا ہے۔ خیبر میں ایک یہودی نے جس کا

نام زنب تھا زہر آلود گوشت حضور ﷺ کی خدمت میں پیش کیا۔ حضور ﷺ اور حضرت بشر صحابی نے وہ گوشت کھایا۔ بشر تو وفات پا گئے۔ حضور ﷺ کو تکلیف ہوئی۔ اس کے علاوہ ایک یہودی نے حضور ﷺ کی دعوت کی جس میں اپنا ذبیحہ گوشت کھلایا۔ غزوہ خیبر میں چربی کا ایک تھیلا کسی یہودی نے اپنے قلعہ سے پھینکا۔ ایک صحابی نے اٹھالیا اور فرمایا: میں اسے کھاؤں گا اور کسی کو نہ دوں گا۔ نبی علیہ السلام نے ان کو یہ کرتے دیکھا غصہ فرمایا، منع فرمایا۔ اسی طرح بہت سے صحابہ نے یہودیہ نصرانیہ عورتوں سے نکاح کئے۔ حضور ﷺ کی وفات شریف کے بعد (تفسیر ابن کثیر) حتیٰ کہ حضرت عثمان نے ناکلہ بنت قرقاصہ عیسائی سے نکاح کیا اور طلحہ بن عبید اللہ نے ایک یہودیہ سے نکاح کیا۔

بہر حال مذہب احناف نہایت قوی ہے۔ خیال رہے کہ اگرچہ کتابیہ عورت سے نکاح درست ہے مگر وہ مسلمان جو اپنے ایمان اور احتیاطوں پر قابو نہ رکھتا ہو وہ ہرگز ہرگز کتابیہ سے نکاح نہ کرے۔ اس نکاح میں چار باتوں کا لحاظ ضروری ہے۔ اول یہ کہ اپنا ایمان بچا سکے۔ اس کی صحبت سے خود یہودی یا عیسائی نہ بن جائے۔ دوسرا یہ کہ اپنے بچوں اور گھروالوں کو بھی کفر سے بچا سکے اور ایمان پر قائم رکھ سکے اور تیسرا یہ کہ اس کتابیہ سے دلی محبت کا اس کی طرف میلان پیدا نہ ہو۔ رب تعالیٰ فرماتا ہے: ولا توکفوا الی الذین ظلموا الخ اور نہ چھکوان لوگوں کی طرف جنہوں نے اپنے نفسوں پر ظلم کیا، جہنم میں لے جانے کی وجہ سے۔ چوتھا یہ کہ اس کتابیہ کو اپنی قوم اپنے ملک کے راز نہ بتائے۔ جن سے وہ ہمیں نقصان پہنچائیں۔ جو شخص اتنی احتیاطیں کر سکے وہ اس سے نکاح کی جرأت کرے۔ ورنہ یہ نکاح اس کے دین و ایمان، قوم و ملک کے لئے زہر قاتل ہوگا۔ (تفسیر نمبری پارہ ۶ ص ۲۱۲)

قارئین کرام! اہل کتاب کا ذبیحہ اور ان کی عورتوں سے نکاح کرنے کے بارے میں جو تحقیق مختلف کتب میں بکھری پڑی تھی۔ حکیم الامت مفتی احمد یار خان صاحب مرحوم نے اسے ایک جگہ جمع فرمادیا اور اس کا خلاصہ تمام شرائط و پابندیوں کے پیش نظر ذکر فرمایا۔ ان چندہ طور کو مذکورہ مسئلہ میں کافی وافی سمجھا جائے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

اہل کتاب کا ذبیحہ حلال اور ان سے نکاح کے جواز کی حکمت و حقیقت

اہل کتاب نے اگرچہ اپنے دین میں بہت سی تبدیلیاں کیں جن پر قرآن کریم شاہد ہے لیکن ذبیحہ اور نکاح یہ ایسے دو مسئلے ہیں، جن میں ان کا مذہب، اسلام سے بہت ملتا جلتا ہے۔ یعنی ذبح کرتے وقت وہ جانور پر اللہ کا نام لیتے اور ذبح کرتے ہیں۔ نام خدائے بغیر ذبح ہونے والے جانور کو وہ مرد اور حرام ہی سمجھتے ہیں۔ مسئلہ نکاح میں بھی وہ جن عورتوں کو حرام قرار دیتے ہیں، اسلام میں بھی وہی حرام ہیں۔ نکاح کے لئے گواہوں کی موجودگی بھی ان کے ہاں ضروری ہے۔ حضرات صحابہ کرام کا یہی مسلک ابن کثیر نے ذکر کیا۔ (وطعام الذین اوتوا الكتاب حل لکم) قال ابن عباس و ابوامامہ و مجاهد و سعید بن جبیر و عکرمہ و عطاء و الحسن و مکحول و ابراہیم نخعی و السدی و مقاتل ابن حیان یعنی ذبانہم و هذا امر مجمع علیہم بین العلماء ان ذبانہم حلال للمسلمین لانہم يعتقدون تحريم الذبح لغير الله ولا یذکرون علی ذبانہم الا اسم الله وان اعتقدوا فیہ تعالیٰ ما هو منزه عنہ تعالیٰ و تقدس۔ (تفسیر ابن کثیر ص ۲۱۹ سورۃ المائدہ آیت ۵)

ایسے تھے جن سے اللہ تعالیٰ پاک ہے۔

حضرات صحابہ کرام اور تابعین کی اکثریت اسی پر متفق ہے کہ اہل کتاب کا ذبیحہ حلال ہے کیونکہ وہ بھی اللہ کے نام پر ہی ذبح کرتے ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ انہوں نے کچھ شریک اعتقاد اپنالئے جن کا قرآن پاک نے ذکر کیا۔ مختصر یہ کہ ذبیحہ کے متعلق قرآن پاک کی تمام آیات جو سورہ بقرہ اور آل عمران میں ہیں، وہ تمام حکمت قرآنیہ ہیں اور غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا جانے والا جانور یا بغیر نام لے کر مر گیا، یہ تمام احکامات اپنی اپنی جگہ معمول بہا ہیں اور اسی طرح و طعام الذین او تو الکتاب حل لکم الخ بھی محکم آیت ہے تو اہل کتاب کے ذبیحہ کو حلال کہا گیا ہے کیونکہ کوئی بھی ان میں ذبح کرتے وقت کسی بت یا بتغیبر کا نام لے کر ذبح نہیں کرتے۔ بائبل اور انجیل کے نسخہ جات جو ان دنوں موجود ہیں۔ ان میں بھی اسے تسلیم کیا گیا ہے۔ اہل کتاب کے بعض جاہلوں کی یہ روش قطعاً توجہ کی محتاج نہیں جس میں وہ ذبح کرتے وقت حضرت عیسیٰ علیہ السلام آپ کی والدہ محترمہ کا نام لے کر ذبح کرتے ہیں۔ مسلک احناف بھی یہی ہے کہ اگر کوئی مسلمان کسی ذبی کو بغیر خدا کا نام لے کر ذبح کرتے دیکھے تو فوراً اس کو حرام جانتے ہوئے اس سے دور رہے۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

وذهب جماعة السی ان الایة محكمة ولا
بجوز لسا ان ناکل من ذبائهم الا ما ذکر علیه اسم
الله وروی ذلک عن علی وعائشة وابن عمر
انتهی۔

ایک جماعت اس بات کی طرف گئی ہے کہ یہ آیت محکم ہے۔
لہذا ہمارے لئے جائز نہیں کہ ہم ان کے ذبح کئے ہوئے کو کھائیں
مگر اس کو جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو اور یہی روایت حضرت علی اور
حضرت عائشہ اور حضرت ابن عمر وغیرہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔

معلوم ہوا کہ غیر اللہ کے نام پر ذبح کرنا یا اللہ تعالیٰ کا قصد نام نہ لینا اور ذبح کر دینا اسے اہل کتاب ناجائز اور حرام سمجھتے تھے۔
ذبیحہ کی طرح نکاح کے احکام میں بھی وہ ہمارے ساتھ ملتے جلتے ہیں۔ ان میں جو غلط باتیں آگئیں وہ دراصل ان کے مذہب کے
جاہلوں کی پیداوار ہیں۔ موجودہ تورات و انجیل میں بھی ہمیں ان دونوں باتوں میں اسلام کے ساتھ موافقت ملتی ہے۔

ذبیحہ کے کچھ احکام بائبل کے عہد نامہ قدیم و جدید سے

(۱) جو جانور خود بخود مر گیا ہو اور جس کو دردوں نے پھاڑا ہو۔ ان کی چربی اور کام میں لاؤ تو لاؤ تم اسے کسی حال میں نہ کھانا۔

(اخبار ۲۳/۷)

(۲) پر گوشت کو اپنے سب پھاگوں کے اندر اپنے دل کی رغبت اور خداوند کی دی ہوئی برکت کے موافق ذبح کر کے کھا سکتے ہو لیکن تم

خون کو بالکل نہ کھانا۔ (بائبل کتاب استثناء ۱۲-۱۵)

(۳) تم بتوں کی قربانیوں کے گوشت اور لہو اور گلا گھونٹنے ہوئے جانور اور حرام کاری سے پرہیز کرو۔

(عہد نامہ جدید کتاب اعمال ۱۵-۲۹)

(۴) عیسائیوں کا سب سے بڑا پیشوا پولس کریتھوں کے نام پہلے خط میں لکھتا ہے کہ جو قربانی غیر تو میں کرتی ہیں، شیطان کے لئے

کرتی ہیں نہ کہ خدا کے لئے اور میں نہیں چاہتا کہ تم شیطان کے لئے شریک ہو۔ تم خداوند کے پیالے اور شیاطین کے پیالے

دونوں میں نہیں پی سکتے۔ (کریتھوں ۱۰-۲۰-۲۰)

(۵) کتاب اعمال حوربتین میں ہے۔ ہم نے یہ فیصلہ کر کے لکھا تھا کہ وہ صرف بتوں کی قربانی سے اور لہو اور گلا گھونٹنے ہوئے

جانوروں اور حرام کاری سے اپنے آپ کو بچائے رکھیں۔ (کتاب الاعمال ۲۱-۲۵)

مذکورہ چند حوالہ جات تورات و انجیل کی وہ تصریحات ہیں۔ جو ان دنوں بائبل سوسائٹی نے چھپوائی ہیں۔ ان کتابوں میں تحریفات

کے ہوتے ہوئے بھی مذکورہ دو مسئلوں میں ان کے متعلق وہی کچھ موجود ہے جو قرآن کریم میں ہے: حرمت علیکم المیتة الخ میں

جواب: یہ دونوں روایات قرآن کریم کی ان آیات کے مقابلہ میں نہیں لائی جاسکتیں جو اہل کتاب کے ذبیحہ کو حلال قرار دیتی ہیں اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے موطا میں بھی آپ نے ایک روایت ملاحظہ فرمائی جس میں آپ نے نصاریٰ عرب کے ذبیحہ کو ایک قرآنی آیت کے حوالہ سے حلال فرمایا اور ابن جریر سے مذکورہ روایت (جس میں نصاریٰ العرب کا ذبیحہ نہ کھانے کا حکم ہے) کا ایک راوی "لیث" نامی ہے۔ جس کی کنیت "ابن ابی سلیم" ہے۔ اسے کزوری حافظ کی بنا پر بہت سے ناقدین حدیث نے ضعیف کہا ہے۔ لہذا اس کا کوئی وزن نہ رہا۔

اعترض

قرآن کریم میں مسئلہ مذکورہ کے لئے لفظ "طعام" آیا ہے۔ طعام الذین اوتوا الكتاب حل لکم وطعامکم حل لہم۔ یہاں ذبیحہ کا ذکر نہیں۔ لہذا اس آیت سے "ذبیحہ" کے حلال ہونے پر استدلال درست نہیں کیونکہ مطلق طعام اور ذبیحہ میں بڑا فرق ہے۔ کھانے پینے کی اشیاء اگرچہ کفار کی ہوں ان کا کھانا حلال ہے۔ اسی طرح اگر ان کا کوئی کھانا بسم اللہ پڑھے کھایا جائے تو اس میں کوئی قباحت نہیں لیکن ذبیحہ اگر بسم اللہ کے بغیر ذبح کیا جائے تو وہ قطعاً حلال نہیں۔ لہذا "طعام" سے مراد ذبیحہ لینا تفسیر بالرائے کے ضمن میں آئے گا اور تفسیر بالرائے حرام ہے؟

جواب: "طعام" سے مراد ذبیحہ بکثرت احادیث سے ثابت ہے۔ جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

عن ابن ابی نجیح عن مجاہد وطعام الذین اوتوا الكتاب حل لکم۔ قال ذبیحہ اهل الكتاب۔
عن ابراہیم فی قولہ وطعام الذین اوتوا الكتاب الخ قال ذبیحہم۔
عن ابن عباس وطعام الذین اوتوا الكتاب حل لکم الخ قال ذبیحہم۔
عن قتادہ قولہ وطعام الذین اوتوا الكتاب حل لکم الخ ای ذبیحہم۔
عن السدی وطعام الذی اوتوا الكتاب حل لکم الخ قال حل اللہ لنا طعامہم ونساءہم۔
(تفسیر ابن جریر ج ۳ ص ۶۶)

تو معلوم ہوا کہ طعام سے مراد ذبیحہ محض رائے سے نہیں لیا گیا بلکہ حضرات صحابہ کرام کے آثار سے ثابت ہے۔ جن کے اسماء گرامی آپ پڑھ چکے ہیں۔ ان کی ثقاہت و ثقاہت پر شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ اس لئے موطا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اہل کتاب کے ذبیحہ کو جو حلال کھایا اور نصاریٰ عرب کے ذبیحہ اور ان سے شادی بیاہ کو جائز کہا ہے، وہ صرف عقلی اعتبار سے نہ تھا بلکہ اس کا دار و مدار عقل و نقل دونوں پر ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

پتھر مار کر جس جانور کو مارا گیا اس کا حکم

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ جناب نافع نے بتایا کہ میں

نے ایک مرتبہ دو پرندوں کو پتھر مارا جبکہ میں مقام حرف میں تھا۔ وہ

۲۸۲- بَابُ مَا قُتِلَ بِالْحَجَرِ

۶۴۱- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ قَالَ رَمَيْتُ

طَائِرَيْنِ بِحَجَرٍ وَأَنَا بِالْحَرْفِ فَاصْبَهُمَا فَمَا

پتھر انہیں جا کر لگا۔ ان میں سے ایک تو فوراً مر گیا جسے حضرت عبداللہ بن عمر نے پھینک دیا اور دوسرے کو انہوں نے چھری سے زنج کرنا چاہا، لیکن وہ بھی زنج کرنے سے پہلے مر گیا۔ اس پر آپ نے اسے بھی پھینک دیا۔

امام محمد کہتے ہیں ہمارا یہ مذہب ہے کہ جس پرندہ کو کوئی چیز پھینک کر مارا جائے اور وہ زنج سے پہلے ہی مر جائے تو اسے نہیں کھایا جائے گا۔ ہاں اگر اس کا خون بہہ نکلے یا اس کے جسم کا کوئی حصہ کٹ جائے تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ یہ قول امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہائے کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے۔

مذکورہ اثر میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا ایک فعل یا فتویٰ ذکر کیا گیا۔ پتھر مارنے سے جو جانور مر گیا۔ اسے آپ نے حرام سمجھ کر پھینک دیا اور جس میں ابھی جان تھی، اسے زنج کرنا چاہا تو وہ بھی زنج کرنے سے قبل مر گیا، اسے بھی حرام کہا گیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ پتھر مارنے سے اگر کوئی پرندہ مر جاتا ہے تو وہ حلال نہیں۔ خواہ پتھر مارتے وقت تکبیر پڑھی جائے یا نہ پڑھی جائے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اس اثر کے بعد فرماتے ہیں کہ اگر پتھر مار کر کسی جانور کو زندہ چلا کر زنج کر دیا تو وہ حلال ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا ذکر شدہ فعل سن و عن ”بیہقی شریف“ ج 9 ص 239 پر بھی موجود ہے۔ جن آلات سے شکار کرنے سے جانور کے زخمی ہو جانے کی صورت میں اس کا کھانا حلال ہے۔ ان آلات کے بارے میں ایک ضابطہ اور کلیہ قاعدہ ہے جو درج ذیل ہے:

جس لکڑی کو محمد بنایا جائے یعنی جس کی نوک بنا دی جائے اور بسا اوقات لکڑی کے سرے میں تیز دھار دار لوہے کو باندھا جاتا ہے۔ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: وہ لکڑی جو اس قسم کی ہو، وہ تیر کے مشابہ ہے، تو ایسے تیر کی دو صورتیں۔ کبھی تو وہ تیر اپنی نوک کے بل جانور کو لگ جاتا ہے اور اسے پھاڑ، قتل کر دیا جاتا ہے۔ (بشرطیکہ تیر کے ساتھ تیر پھینکا گیا ہو) اس جانور کا کھانا مباح ہے۔ کبھی وہ تیر عرض کی طرف سے یعنی لکڑی اور لوہے کا وہ حصہ جو تیز دھار نہیں، لگ جاتا ہے اور نٹس ہونے کی وجہ سے اسے قتل کر دیتا ہے تو یہ موقوفہ کے حکم میں ہے۔ لہذا اس کا کھانا مباح نہیں۔ یہ قول حضرت علی، عثمان، عمار اور ابن عباس کا ہے اور یہی فرمایا ہے امیرالمؤمنین، حکم، مالک، ثوری، شافعی، ابوحنیفہ، اسحاق، ابو ثور، اوزاعی نے اور اہل شام نے کہا مباح ہے وہ جس کو قتل کیا توک کی طرف سے یا عرض کی طرف سے ابن عمر نے کہا وہ شکار جو جری گیا گیا گویا سے یا عرض کی طرف سے اور وہ موقوفہ میں سے ہے اور یہی کہا حسن نے اور ہمارے لئے وہی روایت ہے جس کو عدی بن حاتم نے روایت کیا کہ نبی علیہ السلام سے سوال کیا گیا عرض کی طرف سے نیزے کے ساتھ شکار کئے ہوئے جانور کے متعلق، آپ نے فرمایا: وہ چیز جس نے پھاڑ دیا کھالیا اور وہ قتل کیا گیا نیزے کے عرض کے ساتھ وہ موقوفہ ہے۔ لہذا نہ کھا اور متعلق علیہ مسئلہ ہے اور یہی حدیث اس مسئلہ کی نص ہے کیونکہ جس کو اس کی نوک کے ساتھ قتل کیا، وہ بمنزلہ اس کے ہے جس کو اس نے بر حصے کے ساتھ چیر دیا یا نیزے کے ساتھ شکار کیا کیونکہ وہ تیز دھار ہے، اس نے پھاڑ دیا اور تیز دھار سے قتل کیا اور جس کو اس نے عرض کے ساتھ قتل کیا گویا اس نے اسے قتل کے ساتھ قتل کیا وہ موقوفہ ہے قتل اس کی جس کو اس نے شکار کیا پتھر یا بندوق کے ساتھ۔ تمام آلات شکار کا حکم اس لکڑی کا سا ہے کہ جب اس نے قتل کیا عرض کے ساتھ اور زخم نہ کیا تو اس شکار کا کھانا جائز نہیں، اس تیر کی مثل جو کسی پرندے کو عرض کی طرف سے لگ جائے اور اسے قتل کر دے۔ بڑا چھوٹا نیزہ اور تلوار جو چوڑائی کی طرف سے ماری جائے اور اسے قتل کر دے۔ یہ سب صورتیں جانور کو حرام کر دیتی ہیں۔ اس طرح اگر اس نے تیز طرف سے مارا لیکن زخم نہیں

کرنا بند کر دی تھی۔ بہر حال اس بارے میں یہ بات ذہن نشین ہونی چاہیے کہ جن آلات سے مارے جانے پر جانور حلال سمجھا گیا ہے۔ ان میں ایک احتیاط یہ ضروری ہے کہ اس آلہ کو مارتے اور پھینکتے وقت ”بسم اللہ اللہ اکبر“ پڑھنا ضروری ہے۔ اگر اس طریقہ سے آلہ جانور پر مارا گیا اور ابھی وہ زندہ تھا کہ شکاری نے اسے جالیا تو اب اسے شرعی طریقہ کے مطابق ذبح کرنا پڑے گا۔ اگر زندہ پکڑے جانے کے باوجود شکاری نے اسے ذبح نہ کیا اور وہ مر گیا تو حرام ہو جائے گا کیونکہ قرآن کریم میں آیا ہے۔ الا ما ذکیم یعنی جو زندہ جانور پکڑے گئے وہ ذبح کے بغیر حلال نہیں ہوں گے۔ اس ضمن میں تیر سے شکار کرنے کی چند صورتیں ہم ذکر کرتے ہیں جو حنفی حنفی کے مطابق اور احادیث سے مؤید ہیں۔ ملاحظہ ہوں:

تیر سے شکار کرنے کی چند صورتیں

”فوائد عالمگیری“ وغیرہ میں تیر کے ساتھ شکار کرنے کی چند باتیں بیان کی گئی ہیں۔ جو یہ ہیں:

- (۱) اگر کسی نے بسم اللہ پڑھ کر جانور کو تیر مارا اور وہ جانور اس کی نظروں سے اوجھل ہو گیا۔ جب اسے پایا تو تیر اس میں پیوست تھا۔ اس صورت میں اگر شکاری اپنے تیر کو پہچان جائے اور یہ بھی جان جائے کہ کسی دوسرے شکاری کا اس میں کوئی عمل دخل نہیں تو اس کا کھانا جائز ہے۔ اگر صورت مذکورہ میں جانور کو پانی میں یا پہاڑ پر کسی جگہ مرا ہوا پایا، تو نہ کھائے۔ کیونکہ اب ممکن ہے کہ اس کی موت پانی میں گرنے کی وجہ سے ہوئی ہے یا تیر لگنے کے بعد پہاڑی پر چڑھتے ہوئے گر کر مر گیا ہو تو جب اس کی موت پانی میں گرنے یا پہاڑ سے گرنے کی وجہ سے ممکن ہے تو اب تیر سے ہی اس کی موت یقینی نہ ہوئی۔ لہذا اسے نہیں کھایا جائے گا۔
- (۲) اسی طرح اگر کسی نے شکار کو پالیا اور اس میں تیر پیوست تھا اور وہ مرا پڑا تھا۔ یہ پانے والا خود تیر چلانے والا نہیں۔ اب اسے اس پیوست شدہ مردہ شکار کو کھانا نہیں چاہیے کیونکہ اسے کیا معلوم کہ تیر چلانے والے نے بسم اللہ پڑھ کر تیر مارا تھا یا بے ہی مار دیا یا شکار کرنے والا مؤمن ہے یا کافر ہے۔
- (۳) شکاری نے شکار کو تیر مارا اور اس سے اس شکار کے جسم کا کوئی حصہ کٹ کر علیحدہ ہو گیا۔ اب دیکھا جائے گا کہ وہ عضو کیا ہے؟ اگر ایسا ہے کہ اس کے کٹنے اور علیحدہ ہونے کے باوجود جانور مرتا نہیں تو اس صورت میں اس کا کھانا حرام ہے اور اگر اس کے بغیر جانور زندہ نہیں رہ سکتا، تو وہ عضو اور جانور دونوں کا کھانا جائز ہے۔

مسائل مذکورہ کی تائید میں احادیث و آثار

زید بن ابی مریم بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص حضور ﷺ کی خدمت عالیہ میں حاضر ہوا۔ عرض کرنے لگا یا رسول اللہ ﷺ! میں نے ایک شکار کو تیر مارا تھا پھر وہ ایک رات تک مجھے نہ مل سکا۔ (بعد میں مل گیا اور مرا ہوا تھا تو کیا میں اسے کھا سکتا ہوں؟) حضور ﷺ نے اسے فرمایا: کہ رات کے کیزے کوڑے بکثرت ہوتے ہیں۔ (ہو سکتا ہے کہ ان کے کانٹے سے اس کی موت واقع ہوئی ہو، لہذا نہیں کھانا چاہیے) اور امام عبدالرزاق اسی پر عمل کرتے ہیں۔

عن زید بن ابی مریم قال اتی رجل الی النبی ﷺ فقال یا رسول اللہ ﷺ رمیت صیدا فنسغبت عنی لیلۃ فقال النبی ﷺ ان ہوام اللیل کثیرۃ وبہ یاخذ عبد الرزاق.

جناب نکر فرماتے ہیں کہ جب تو کسی شکار میں چلایا ہو تیر پائے اور وہ مر چکا ہو تو اسے نہ کھانا کیونکہ تجھے کیا خبر کہ اس پر کس

عن عکرمة یقول اذا وجدت سہما فی صید وقد مات فلا تاکلہ فانک لا تدری من وماہ ولا

تدری اسم ام لم یسم.

نے تیر چلایا اور یہ بھی تجھے علم نہیں کہ تیر چلانے والے نے بسم اللہ پڑھ کر تیر چلایا یا بغیر پڑھے چلا دیا؟

عن عدی بن حاتم قال قلت یارسول اللہ ﷺ ارمی الصيد فیغیب عنی لیلۃ فقال اذا وجدت فیہا سهمک ولم تجد فیہ اثرا غیرہ فکلہ.

جناب عدی بن حاتم سے روایت ہے کہ میں نے حضور ﷺ سے عرض کیا یا رسول اللہ! میں نے ایک شکار پر تیر مارا وہ رات بھر مجھ سے غائب رہا۔ (پھر مرا ہوا ملا) آپ نے فرمایا: کہ جب تو نے اس میں اپنا تیر لگا پہچان لیا اور اپنے علاوہ کسی اور کا اس شکار میں اثر نہیں پاتا تو پھر اس کا کھانا تیرے لئے جائز ہے۔

عن زید بن وہب قال سألت ابا الدرداء عن صید رمیتہ فتغیب عنی لیلۃ فوجدت فیہ سهمی لم اجد فیہ شینا غیرہ فقال اما انا فنکت اکلہ.

حضرت زید بن وہب سے روایت ہے کہ میں نے حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ میں ایک شکار کو تیر مارتا ہوں پھر وہ مجھے ایک رات بعد مرا ہوا مل جاتا ہے اور اس میں لگا اپنا تیر بھی میں پہچان لیتا ہوں اور کسی دوسرے کا کوئی اثر بھی نظر نہیں آتا۔ (تو کیا اس کا کھانا جائز ہے؟) فرمانے لگے: بہر حال میں تو ایسے شکار کو کھا لیتا ہوں۔

عن عائشۃ رضی اللہ عنہا. ان رجلا اتی النبی ﷺ بضی قد اصابہ بالامس وهو میت فقال یا رسول اللہ ﷺ عرفت فیہ سهمی وقد رمیتہ بالامس فقال لواعلم ان سهمک قتله اکلته ولكن لا ادري هوام الليل كثيرة ولو اعلم ان سهمک قتله اكلته.

سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا بیان کرتی ہیں کہ ایک شخص حضور ﷺ کے پاس ہرن لے کر آیا جس کو اس نے گزشتہ رات شکار کیا تھا اور وہ اس وقت مردہ تھا۔ عرض کرنے لگا یا رسول اللہ! میں نے اس میں لگا اپنا تیر پہچان لیا جو کل اس کو میں نے مارا تھا اس پر آپ نے فرمایا: کہ اگر مجھے یہ علم ہوتا کہ تیرے ہی تیر نے اسے قتل کیا تو میں اسے کھا لیتا لیکن میں نہیں جانتا اور رات کے وقت کیڑے مکوڑے بکثرت ہوتے ہیں۔ (ہوسکتا ہے کہ کانٹے سے موت واقع ہوئی ہو) اگر مجھے اس کا علم ہوتا کہ تیرے ہی تیر نے اس کو مارا تھا، تو میں کھا لیتا۔

عن ابن مسعود قال اذا رمی احدکم طائرا وهو علی جبل فمات فلا یاكله. فانی اخاف ان یكون قتله تردیه او وقع فی ماء فمات فلا یاكله فانی اخاف ان یكون قتله الماء.

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ جب تم میں سے کوئی شخص کسی پرندے کو تیر مارے اور وہ پہاڑ پر ہو پھر وہ مر جائے تو وہ اسے نہ کھائے کیونکہ مجھے خدشہ ہے کہ کہیں وہ پرندہ پہاڑ پر سے گر کر نہ مرا ہو یا پانی میں گر کر مر گیا ہو۔ ہاں اگر اس کو زخم کر لو تو کھانا جائز اور نہ نا جائز ہے۔

عن عكرمة قال اذا رمیت طائرا فوق فی المء قبل ان تزکیه فلا تاكله.

حضرت عکرمہ سے روایت ہے اگر تو پرندے کو تیر مارے اور وہ پانی میں گر جائے تو اس کو زخم سے پہلے نہ کھا۔

ابن جریج عن عطاء قال قلت له رمیت صیدا فاصبت مقتله فردی وقع فی ماء وانا انظر الیه فمات فقال لا تاکل۔
 عن ابن جریج عن عطاء قال قلت له رمیت صیدا فاصبت مقتله فردی وقع فی ماء وانا انظر الیه فمات فقال لا تاکل۔

اخبیرنا معمر عن سمع عکرمه یقول اذا ضربت الصید فسقط عنه عضو اثم عدا حییا فلا تاکل ذالک العضو وکل سائرہ الذی فیہ الراس فان مات حیین ضربته فکل کلہ ماسقط منه وما لم یسقط۔ (مصنف عبدالرزاق ج ۳ ص ۳۶۰-۳۶۳ باب الصید لنبی متلہ مکتبہ اسلامی بیروت)

مصنف عبدالرزاق کے حوالہ جات سے ثابت ہوا کہ:
 (۱) تیر مارتے وقت بسم اللہ پڑھ لی گئی اور اس سے جانور مر گیا تو اس کا کھانا حلال ہے۔
 (۲) اگر تیر لگنے کے بعد زندہ پکڑا گیا تو شرعی طریقہ سے ذبح کے بغیر حلال نہ ہوگا۔
 (۳) اگر تیر لگا تو اس کے بعد امکان ہو کہ پہاڑ پر سے گر کر یا پانی میں ڈوب کر مر گیا ہو تو اس کا کھانا جائز نہیں۔
 (۴) تیر لگنے کے بعد شکار غائب ہو گیا بعد میں ملا تو اگر اس کے بارے میں کسی علامت کی وجہ سے یہ یقین نہ ہو سکے کہ یہ میرے ہی تیر مارنے سے مرایا کسی اور کا بھی دخل ہے تو اسے بھی نہیں کھانا چاہیے۔
 (۵) اگر یہ یقین ہو جائے کہ وہ اپنے ہی تیر سے مر اتو اس کا کھانا جائز ہے۔
 (۶) اگر تیر لگنے سے جانور کی گردن جدا ہو گئی تو اس صورت میں گردن اور بقیہ جانور دونوں حلال ہیں کیونکہ یہ ایسا عضو ہے کہ جس کے علیحدہ ہونے سے جانور زندہ نہیں رہتا۔
 گھریلو (پالتو) جانور اگر وحشی بن جائیں تو ان کے لئے ذبح اضطراری ہی کافی ہے۔

عن حسیب بن ابی ثابت قال جاء رجل الی علی فقال ان بعیرا لی ند قطعنته فقال علی اهدلی عجزہ۔
 (مصنف عبدالرزاق ج ۳ ص ۳۶۵ باب صید الحرم یدخل اہل والدہل یتش مطبوعہ بیروت)

عن ابن عباس قال اذا نذ البعیر فارمہ بسهمک واذکر اسم اللہ وکل۔
 عن ابن عباس ماعجزک من البہائم فہو بمنزلۃ الصید۔ (مصنف عبدالرزاق ج ۳ ص ۳۶۵)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے فرمایا کہ جب اونٹ وحشی ہو جائے تو اسے اپنے نیزے سے مار اور اللہ کا نام لے اور اس کو کھالے۔
 حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ہر پالتو چارپایہ جو وحشی ہو جائے وہ شکار کی مانند ہو جاتا ہے۔

جانور وحشی ہو جانے کی صورت میں اس کو جنگلی جانوروں کی طرح شکار کر کے کھانا جائز ہے۔ نیز اسی صورت میں یہ بھی داخل ہے کہ اگر کوئی پالتو جانور کسی ایسی جگہ یا حالت میں مرنے لگا کہ وہاں وحشی طریقہ سے ذبح کرنا بہت مشکل ہے تو اس وقت بھی اضطراری ذبح پر عمل کرنا جائز ہے۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

عن ابن عباس قال اذا وقع البعير في البئر فطعنه من قبل خاصرته واذكر اسم الله وكل.

عن ابی الضحی ان قال حسنل عن تودی فی بئر فقال مسروق ذكوه من قبل خاصرته.

عن الشعبي قال ذكوه من حيث قدرت علی ذالك.

(مصنف عبدالرزاق ج ۳ ص ۳۶۸ باب ذبیحۃ الغیب)

(ہے۔)

مختصر یہ کہ پالتو جانور اگر بے قابو ہو جائے یا اس کو ذبح شرعی کر سکتا مشکل نظر آتا ہو، تو ایسی صورت میں ذبح اضطراری سے وہ حلال ہو جائے گا اور اس کا کھانا ہر طرح جائز ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

بکبری وغیرہ کے بیان میں جو مرنے سے قبل ذبح کر دی جائے

۲۸۳- بَابُ الشَّاةِ وَعَبْرُ ذَالِكِ
تَذَكِّي قَبْلَ أَنْ تَمُوتَ

امام مالک نے ہمیں یحییٰ بن سعید سے اور وہ ابو مرہ سے خبر دیتے ہیں کہ انہوں نے ایک مرتبہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ایسی بکری کے بارے میں دریافت کیا کہ جس کو کسی نے ذبح کیا پھر اس کے کسی حصہ نے حرکت کی۔ (کیا وہ حلال ہے؟) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اس کو اس کے کھانے کا حکم دیا۔ پھر اس شخص نے حضرت زید بن ثابت سے یہی مسئلہ پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ مرا ہوا جانور ہلتا ہے اور آپ نے اس کے کھانے سے اسے منع کر دیا۔

۶۴۲- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي مَرْثَدَةَ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا هُرَيْرَةَ عَنْ شَاةٍ ذَبَحَهَا فَتَحَرَّكَ بَعْضُهَا فَأَمَرَهُ بِأَكْلِهَا ثُمَّ سَأَلَ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ فَقَالَ إِنَّ الْمَيْتَةَ لَتَتَحَرَّكَ وَنَهَاهُ.

امام محمد کہتے ہیں کہ جب ذبح شدہ جانور حرکت کرے اور غالب رائے اور ظن اس کے متعلق یہ ہو کہ وہ ذبح کے وقت زندہ تھا تو اسے کھایا جائے اور جب اس کی حرکت آنکھ پھڑکنے یا دل کی حرکت کے مشابہ ہو اور ظن غالب اور اکبر رائے یہ ہو کہ وہ مردہ تھا تو اسے نہ کھایا جائے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا تَحَرَّكَتْ تَحَرُّكًا أَكْبَرَ الرَّأْيِ فَيُؤْتَى وَالظَّنُّ أَنَّهَا حَيَّةٌ أَكَلَتْ وَإِذَا كَانَ تَحَرُّكُهَا شَبِيهَا بِأَلَا خِيَلَا جَ وَأَكْبَرَ الرَّأْيِ وَالظَّنُّ فِي ذَلِكَ إِنَّهَا مَيْتَةٌ لَمْ تُؤْكَلْ.

اس باب میں جو مسئلہ مذکور ہو وہ ذبح کئے جانے والے جانور کی موت و حیات کے متعلق ہے۔ یعنی ذبح کرتے وقت جانور کا

زندہ ہونا ضروری ہے۔ جو ذبح سے پہلے ہی مر چکا ہو اور شخشا ہو چکا ہو وہ میثہ (مردار) کے حکم میں ہو جاتا ہے۔ جانور کی زندگی دو قسم کی ہوتی ہے۔ مستقرہ اور اصلی۔ مستقرہ وہ حیات ہے جس میں زندگی ثابت کرنے کے لئے کسی علامت کی ضرورت نہ ہو بلکہ جانور کی ظاہری شہادت ہی اس کی زندگی پر دلالت کرتی ہو اور اصلی حیات وہ ہے کہ جس میں نفس حیات کا ثبوت پایا جائے۔ یعنی علامات کے ذریعہ اس کی زندگی معلوم کی جاسکے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک ذبح کے جانے والے جانور میں نفس حیات ہی کافی ہے۔ یعنی جس کو علامات کے ذریعہ معلوم کیا جاسکے لیکن حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے نزدیک حیات مستقرہ کا پایا جانا ضروری ہے۔ اسی فرق کے پیش نظر ایک ہی مسئلہ میں حضرت ابو ہریرہ نے اسے کھانے کا حکم دیا کیونکہ جانور نے ذبح ہونے کے بعد ہاتھ پاؤں ہلائے تھے اور یہ حرکت اس کی زندگی کی علامت ہے۔ لہذا زندہ جانور کو ذبح کیا گیا لیکن حضرت زید بن ثابت کے نزدیک حیات مستقرہ کا پایا جانا ضروری ہے۔ یعنی ذبح کئے جانے والے جانور کی حالت خود بتاتی ہو، کہ وہ زندہ ہے۔ ان دونوں اقوال میں سے احناف کے نزدیک قول ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ معمول ہے۔ اس کی تائید اور بھی بہت سے آثار کرتے ہیں:

عن ابن طاسوس عن ابیہ قال اذا ذبحتها
فاذا فرماتے ہیں کہ جب بکری وغیرہ ذبح کی جائے پھر
اس کی دم نے حرکت کی تو اس کے حلال ہونے کے لئے اتنی زندگی
ہی کافی ہے۔

عن جعفر ابن محمد عن ابیہ ان علیا قال اذا
ضربت بذنبها او رجلها او طرفت بعینها فہی ذکی۔
حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: جب ذبح شدہ
جانور دم ہلائے یا ٹانگوں کو حرکت دے یا اس کی آنکھیں ادھر ادھر
پھریں تو وہ جانور ذبح ہو گیا اور حلال ہے۔

عن معمر عن قتادہ قال لی الموقوذة و
المتروذیة والنطیحة وما اكل السبع منها قال اذا
ذکبتها وعینها نظرف او قائمہ من قوائمها فلا باس
بها۔
جناب قتادہ فرماتے ہیں کہ پھینکنے یا گرنے یا سینگ سے
مرے ہوئے اور جسے درندے نوچ ڈالیں ان سب کے متعلق فرمایا
کہ جب تو ان میں سے کسی کو ذبح کرے اور اس کی آنکھیں ادھر
ادھر پھریں یا اس کی ٹانگوں میں سے کوئی ٹانگ کھڑی ہو جائے تو
اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

عن ابن جریج قال اخبرنی ابو الزبیر انه سمع
عبد بن عمیر یقول اذا طرفت او مصعت بذنبها او
تحرکت فقد حلت۔
عبد بن عمیر کہتے ہیں کہ جب ذبح کئے گئے جانور کی آنکھیں
ادھر ادھر پھریں یا اس کی دم نے حرکت کی یا کوئی اور جگہ پھڑکی تو وہ
یقیناً حلال ہے۔

(مصنف عبدالرزاق ج ۳ ص ۲۹۹ باب زکاة البیہرۃ وحی تحرک)
مذکورہ آثار کی بات کی تائید کر رہے ہیں کہ جانور میں اصل حیات کا ہونا ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت زید بن ثابت رضی
اللہ عنہ کے قول صرف ان کی ذات تک محدود ہے۔ اس کی تائید کسی اور صحابی سے نہیں ملتی۔ علامہ زرقانی نے اسی لئے لکھا:
قال ابو عمر لا اعلم احدا من الصحابة وافق
زیدا علی ذالک. وقد خالفه ابو ہریرۃ و ابن عباس
وعلیہ الا اکثر. (زرقانی شرح موطا امام مالک ج ۳ ص ۸۳ حدیث
۱۳۳۵ بحوالہ سنن الذہبی فی الزکاة)
(ابو عمرو یعنی ابن عبد البر) نے کہا کہ میں کسی ایک صحابی کو بھی
حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے قول کے موافق قول کرنے
والا نہیں پایا حالانکہ مخالفت میں حضرت ابو ہریرہ، ابن عباس رضی
اللہ تعالیٰ عنہم ہیں اور اکثر کا یہی مسلک ہے۔

علامہ زرقانی نے مذکورہ صفحہ پر امام مالک رضی اللہ عنہ سے ایک سوال کے ضمن میں لکھا کہ ان سے کسی نے پوچھا: ایک بکری گرجی اور اس کا کوئی حصہ ٹوٹ گیا۔ اس کے مالک نے اسے جالیا اور ذبح کر ڈالا۔ اس میں سے خون تو نکلا لیکن اس نے حرکت نہ کی۔ کیا اس کا کھانا حلال ہے؟ امام مالک نے فرمایا: "اذا كان ذبحها ونفسها يجرى وهي قطرف فلياكل - جب اسے اس نے ذبح کر ڈالا اور اس کا خون بہہ نکلا اور وہ آنکھیں ادھر ادھر پھیرتی تھی تو وہ کھالے"۔ بہر حال ان تمام آثار سے یہی معلوم ہوا کہ حیات اصلی کا جانور میں ہونا ضروری ہے حیات مستقرہ نہیں اور یہی اکثر حضرات کا مسلک و مذہب ہے۔ حیات اصلیہ کی علامات کے متعلق "فتاویٰ عالمگیری" کی ایک عبارت ذکر کر دینا ضروری ہے تاکہ اس بارے میں مزید تسلی و تشفی ہو جائے۔

گھریلو جانور میں بوقت ذبح اصل حیات ہی کافی ہے۔ کم ہو یا زیادہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک لیکن صاحبین کے نزدیک اصل حیات کافی نہیں بلکہ حیات مستقرہ کا اعتبار کیا جائے گا۔ جیسا کہ "بدائع" میں ہے کہ گری ہوئی، گلا کھوئی ہوئی، پھینکی ہوئی اور مریضہ بکری، سینگ سے ماری ہوئی، پھنسنے ہوئے بطن والی جب ذبح کی جائے تو دیکھا جائے کہ اگر اس میں حیات مستقرہ ہے تو حلال ہوگی ذبح کے ساتھ بالا جماع۔ اگر اس میں حیات مستقرہ نہ ہو حلال ہوگی ذبح کے ساتھ برابر ہے کہ اس میں حیات مستقرہ پائی جائے یا نہ پائی جائے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہی صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ جیسا کہ سرخسی کی محیط میں ہے۔ بعض فتاویٰ جات میں یوں مذکور ہے کہ دو چیزوں میں سے ایک چیز کا پایا جانا (حلال ہونے کے لئے) شرط ہے یا تو حرکت کرے یا خون نکلے۔ اگر ان میں سے کوئی بھی نہ پائی جائے تو حلال نہیں جیسا کہ "بدائع" میں ہے۔ اگر ذبح کی گئی بکری یا گائے تو اس سے خون نکلا، لیکن حرکت نہ کی اور اس کا خون اس طرح نکلا کہ جس طرح زندہ کا نکلتا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اسے کھایا جائے گا اور اس پر ہی ہم احناف کا عمل ہے۔ ایک آدمی نے بکری مریضہ ذبح کی تو اس کے منہ کے سوا کسی اور جگہ نہ حرکت نہ کی۔ اگر اس نے منہ کھول دیا تھا کھالے ورنہ نہ کھائے۔ اگر اس نے پاؤں دراز کیا تو نہ کھائے اور اگر اپنی طرف کھینچ لیا تو کھایا جائے۔ اگر اس کے بال کھڑے نہ ہوں تو نہ کھائی جائے۔ اگر بال کھڑے ہو جائیں تو کھائی جائے۔ یہ سب صورتیں اس وقت ہیں جبکہ نہ معلوم ہو سکے کہ وہ زندہ ہے کہ نہیں (بوقت ذبح) تاکہ یہ علامات اس کی حیات کے لئے دلیل بن جائیں اور جب بوقت ذبح تجھے اس کی زندگی یقین سے معلوم ہے تو بہر حال میں اس کا کھانا جائز ہے۔

علمائے احناف نے حیات اصلی کے لئے علامات ذکر فرمائی ہیں جن کا مشاہدات سے تعلق ہے۔ بوقت ذبح منہ بند کر لینا، آنکھیں ادھر ادھر پھیرنا، پاؤں اپنی طرف کھینچنا وغیرہ۔ ان کا تعلق چونکہ روح کے ساتھ ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ ابھی روح باقی تھی کہ ذبح کر دیا گیا۔ اس لئے ان تمام علامات کے پائے جانے سے حیات ثابت ہوتی ہے اسی لئے اس جانور کا کھانا بھی جائز ہوا۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

گوشت خریدنے والا نہیں جانتا کہ جانور کو شرعی طریقہ سے ذبح کیا گیا یا نہیں، اس کا کیا حکم ہے؟

۲۸۴- بَابُ الرَّجُلِ يَشْتَرِي اللَّحْمَ
فَلَا يَدْرِي أَدْرِكْتُهُ هَوَامٌّ
غَيْرٌ ذَرِكِي

امام مالک نے ہمیں ہشام بن عروہ سے اور وہ اپنے والد سے خبر دیتے ہیں کہ حضور ﷺ نے پوچھا گیا یا رسول اللہ ﷺ! کچھ دیہاتی لوگ ہمارے ہاں گوشت لے کر آتے

۶۴۳- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ
أَبِيهِ أَنَّهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَبْلَ مَا رَسُولُ
اللَّهِ ﷺ إِنَّ نَاسًا مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ يَأْتُونَا بِالْحَمَانِ

فَلَا تَدْرِي هَلْ سَمِعُوا عَلَيْهَا أَمْ لَا قَالَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سَمِعُوا اللَّهُ عَلَيْهَا ثُمَّ كَلَّمُوا قَالٌ وَذَلِكَ فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ.

ہیں۔ ہمیں اس کے بارے میں پتہ نہیں ہوتا کہ انہوں نے اس پر ذبح کے وقت اللہ کا نام لیا یا نہ لیا۔ عروہ بیان کرتے ہیں کہ اس پر حضور ﷺ نے فرمایا: کہ ان پر اللہ کا نام لے لیا کرو اور کھالیا کرو۔ جناب مالک کہتے ہیں کہ یہ بات ابتدائے اسلام کی تھی۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا بھی یہی مسلک ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول بھی یہی ہے کہ یہ اس وقت ہوگا جب گوشت لانے والا کوئی مسلمان ہو یا کتابی ہو اور اگر نجوی گوشت لے کر آیا اور اس نے کہا بھی کہ اسے مسلمان نے یا کسی کتابی نے ذبح کیا تھا تو اس کی بات کو سچا نہ مانا جائے گا اور اس کے ایسا کہنے پر اس گوشت کو کھایا نہ جائے گا۔

مدینہ منورہ کے گرد و نواح میں رہنے والے دیہاتی یا بدوی لوگ چونکہ نئے نئے مسلمان ہوئے تھے اس لئے جب وہ حلال جانوروں کا گوشت بیچنے کی خاطر مدینہ منورہ میں لاتے تو صحابہ کرام نے اس میں دلچسپی نہ لی کیونکہ وہ جانتے نہ تھے کہ گوشت لانے اور ذبح کرنے والوں نے اللہ کا نام لے کر ذبح کیا تھا یا ویسے ہی لہذا جب حضور ﷺ سے صحابہ کرام نے اس بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا: اگرچہ تمہیں معلوم نہ بھی ہو تب بھی اللہ کا نام لے کر اسے پکا کر کھالیا کرو۔ اس حدیث کے بارے میں امام مالک کہتے ہیں کہ یہ اجازت ابتدائے اسلام میں تھی۔ یعنی "وَلَا تَأْكُلُوا مَعَالِمَ يَذْكُرُ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ" آیت اترنے سے قبل یہ مسئلہ تھا۔ اس آیت کے نزول کے بعد وہ بات ختم ہو گئی لیکن امام محمد کہتے ہیں کہ ہم احناف کا مسلک اب بھی اس آیت کے موافق ہے۔ اس بارے میں فرمایا: کہ اگر باہر دیہات سے گوشت لانے والا مسلمان یا کتابی ہے، تو اس کا کھانا جائز ہے اور اگر نجوی ہے تو وہ اگرچہ کہہ دے کہ اسے مسلمان یا کتابی نے اللہ کے نام پر ذبح کیا تھا تب بھی اس کی بات کی تصدیق نہیں کریں گے اور اس سے گوشت لے کر نہیں کھائیں گے۔

یہاں ایک اور مسئلہ چھیڑا گیا۔ وہ یہ کہ مذکورہ روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بوقت ذبح "بِسْمِ اللَّهِ الْكَبِيرِ" پڑھنا لازم اور شرط نہیں کیونکہ اگر شرط ہوتا تو حضور ﷺ دونوں صورتوں میں کھانے کی اجازت عطا نہ فرماتے۔ یہ استدلال "مخرب" کا ہے جس کی اصل عبارت کا ترجمہ درج ذیل ہے:

قول مخرب

یہ حدیث اس بات میں اصل ہے کہ بوقت ذبح بسم اللہ پڑھنا واجب نہیں ہے کیونکہ اگر واجب ہوتا تو ہر حال میں شرط ہوتا حالانکہ اس بات پر سب کا اجماع ہے کہ کھانے کے وقت بسم اللہ فرض نہیں ہے تو جب کہ حدیث پاک میں کھانے کے وقت بسم اللہ کو ذبح کے وقت بسم اللہ پڑھنے کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث پاک اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ بوقت ذبح بسم اللہ پڑھنا سنت ہے کیونکہ کھانے کے وقت بسم اللہ پڑھ لینا بھی سنت ہے اور اگر بوقت ذبح بسم اللہ پڑھنا واجب یا فرض ہوتا تو کھانا کھاتے وقت بسم اللہ پڑھنا جو سنت ہے اس کے قائم مقام نہ ہوتا۔

(ابو جہل مالک شرح موطا امام مالک ج ۹ ص ۱۲۰ کتاب الزکاة، مطبوعہ مکتب)

جواب اول: بوقت ذبح اگر بسم اللہ پڑھنا شرط نہ ہوتا تو پھر حضور ﷺ کا جواب کچھ یوں ہوتا۔ تم پر بوقت ذبح بسم اللہ پڑھنا

شرط نہیں ہے اس لئے جو چیز شرطیں اس کے بارے میں شکوک و شبہات کیوں کرتے ہو؟ لیکن جو جواب آپ نے عنایت فرمایا۔ اس میں آپ نے ان کے سوال کو رد نہیں فرمایا۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ذبح کے وقت بسم اللہ پڑھنا ضروری ہے۔

جواب دوم: قرآن کریم کی آیت ”لا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله“ نص قطعی ہے کہ وہ ذبیحہ مت کھاؤ۔ جس پر بوقت ذبح اللہ کا نام نہیں لیا گیا۔ نص قطعی کے ہوتے ہوئے اسے (بسم اللہ پڑھنے کو) سنت قرار دینا کس طرح صحیح ہو سکتا ہے؟

جواب سوم: ”ترمذی شریف“ اور ”ابوداؤد“ کے حوالہ سے ”مشکوٰۃ شریف“ میں روایت ہے اور ”مستدرک“ میں یوں موجود ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا:

اذا دخل احدكم على اخيه المسلم فلياكل من طعامه ولا يستل ويشرب من شرابه ولا يستل رواه البيهقي في الشعب وقال هذا ان صح فلان الظاهر ان المسلم لا يطعمه ولا يسقيه الا ما هو حلال عنده.

(مستدرک ج ۳ ص ۱۲۶ کتاب الاطعمہ، مجمع الزوائد ج ۸ ص ۱۸۰)

یٰسَنَدَمِ اِلَى الطَعَامِ

جب کوئی مسلمان اپنے مسلمان بھائی کے پاس جائے تو اس کے تیار کردہ کھانے سے یہ بھی کھالے اور پوچھ گچھ نہ کرے اور اس کے پینے کی چیز کو پی لے اور اس کے بارے میں بھی پوچھ گچھ نہ کرے۔ اسے امام بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا اور کہا کہ اگر یہ ایسی ہی روایت صحیح ہے تو اس لئے کہ بظاہر یہی نظر آتا ہے کہ کوئی مسلمان کسی ساتھی کو صرف وہی چیز کھانے اور پینے کو دے گا جسے وہ حلال سمجھتا ہے۔

اس حدیث نے موطا کی وضاحت کر دی کہ جب مسلمان لے کر آئے ہیں تو یہ مگن کیوں کرتے ہو کہ وہ اپنے مسلمان بھائیوں کو حرام کھلائیں گے۔ اس لئے اسے بسم اللہ پڑھ کر کھالیا کرو۔ یہ اس لئے نہیں فرمایا کہ بسم اللہ بوقت ذبح شرط نہیں بلکہ اس لئے فرمایا کہ تمہیں اپنے مسلمان ساتھیوں کے بارے میں یہ نہیں سوچنا چاہیے کہ انہوں نے بسم اللہ پڑھی یا نہ پڑھی۔ جواب چہارم: علامہ زرقانی نے یہاں لکھا کہ ”مخلب“ نے جو قیاس کیا۔ (کہ کھانے کے وقت بسم اللہ پڑھنے کے قائم مقام ہے بوقت ذبح بسم اللہ پڑھنا) وہ درست نہیں۔ زرقانی کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

ليس المراد ان تسميتهم على الاكل قائمة مقام التسمية الفائتة على الذبح بل طلب الاتيان بالتسمية على الاكل قال الطيبي هذا من اسلوب الحكميم كانه قيل لهم لاتتهموا بذالك ولا تسئلوا عنها والذى يهمكم الان ان تذكروا اسم الله عليه قال ابن عبد البر فيه ان ما ذبحه المسلم ولم يعلم هل سمى عليه ام لا يجوز اكله حملا على انه سمى اذا لا يظن بالمومن الا الخير.

(زرقانی شرح موطا امام مالک ج ۳ ص ۸۱ کتاب الذبائح مطبوعہ

بیروت، حدیث ۳۲۳)

حضور ﷺ کے ارشاد گرامی سے یہ مراد نہیں کہ ان لوگوں کا کھانے کے وقت بسم اللہ پڑھ لینا اس بسم اللہ کے قائم مقام ہو جائے گا جو بوقت ذبح نہ پڑھی گئی۔ بلکہ مراد یہ ہے کہ اب تمہیں کھاتے وقت بسم اللہ پڑھ کر کھانا چاہیے۔ طیبی نے کہا: یہ حکیمانہ اسلوب بیان ہے۔ گویا انہیں فرمایا گیا کہ تم ان بدوؤں پر کیوں شک و اتہام لگاتے ہو اور ان کے گوشت کے بارے میں نہ پوچھو۔ ہاں جو تمہارے لئے اب اہم بات ہے وہ یہ ہے کہ تم کھاتے وقت اس پر اللہ کا نام لے لینا۔ ابن عبد البر نے کہا: اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ جس جانور کو کسی مسلمان نے ذبح کیا ہو اور یہ معلوم نہ ہو کہ اس نے بوقت ذبح بسم اللہ پڑھی یا نہ پڑھی۔ تو اس ذبیحہ کا کھانا جائز ہے کیونکہ اس کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ اس نے بسم اللہ پڑھ کر ہی ذبح کیا ہوگا کیونکہ کسی مومن کے بارے میں ظن

خیری ہونا چاہیے۔

جواب پنجم: احادیث کی بہت سی کتب میں حضور ﷺ کا یہ ارشاد گرامی موجود ہے: "الحلال بین والحرام بین وما سقط عنه فهو عفو حلال بھی واضح ہے اور حرام بھی واضح ہے اور جس کی وضاحت نہیں وہ معاف ہے"۔ مطلب یہ کہ تمام حلال و حرام اشیاء اللہ اور اس کے رسول نے بیان فرمادیں۔ ان کا دو ٹوک ذکر فرمادیا اور جو اشیاء دو ٹوک حلال و حرام میں شامل نہیں وہ معاف ہیں۔ یعنی ان کا کھانا پینا جائز ہے۔ حضور ﷺ کے اس بیان کردہ ضابطہ کے مطابق مسئلہ زیر بحث کو لیجئے۔ اگر بسم اللہ پڑھ کر ذبح کیا گیا تو یقیناً حلال اور اگر جان بوجھ کر بسم اللہ کو ترک کر کے ذبح کیا گیا تو حرام اور اگر معلوم نہ ہو تو معاف۔ یعنی اس کا کھانا جائز ہوگا۔ خاص کر جب لانے والا مسلمان ہو۔ تو ثابت ہوا کہ مسلمان کا لایا ہوا گوشت بہر صورت جائز ہے۔

جواب ششم: مذکورہ حدیث کا مفہوم کتب اصول فقہ میں یوں مذکور ہے کہ:

ان التصرفات والافعال تحمل علی الصحة الا ان یکون دلیل الفساد.
ان التصرفات والافعال تحمل علی الصحة الا ان یکون دلیل الفساد۔
(یعنی مذکورہ حدیث اس بات کی دلیل ہے) کہ تمام تصرفات اور افعال درست اور صحیح ہونے پر محمول کئے جائیں گے مگر یہ کہ کوئی فساد کی دلیل پائی جائے۔

ابن تیمیہ نے ایک قاعدہ اور اصول کی نشاندہی کی جو اصول فقہ کی کتب میں موجود ہے۔ یعنی اشیاء میں اصل اباحت ہوتی ہے۔ کسی چیز کے ناجائز و حرام ہونے کے لئے دلیل کی ضرورت ہے۔ بلا دلیل کوئی حرام نہیں ہو سکتا بلکہ وہ "عفو" کے تحت آتا ہے۔ اس قاعدہ سے بہت سے اعتراضات خود بخود اٹھ جاتے ہیں۔ جو بعض نادان لوگ اہل سنت کے مختلف معمولات پر کرتے ہیں۔ مثلاً ایصالِ ثواب کے لئے کسی چیز کو کسی بزرگ کے نامزد کر دینا۔ جب اس کی حرمت کی کوئی دلیل نہیں تو پھر اس کو ناجائز و حرام کہنا محض ہٹ دھرمی ہے۔ پھر عجیب چال چلتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قرآن و حدیث میں اس کا ثبوت دکھاؤ حالانکہ کسی چیز کے مباح اور جائز ہونے کے لئے کسی دلیل کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ اس کو بلا دلیل ناجائز کہنا غلط ہے۔ ناجائز کہنے والوں کو دلیل پیش کرنے کی ضرورت ہے۔ خلاصہ جواب یہی ہوا کہ مسلمان کے ہاتھوں کیے والی اشیاء کو بلا دلیل حرام نہیں کہنا چاہیے۔ اس حدیث پاک سے یہ فائدہ حاصل ہوا کہ مسلمانوں کے بازار میں مسلمان تاجر جن اشیاء کی خرید و فروخت کرتے ہیں وہ جائز اور حلال ہوتی ہیں کیونکہ غالب یہی ہے کہ مسلمان حرام کا کاروبار نہیں کرتا۔ لہذا اس حدیث سے جن لوگوں نے یہ استدلال کیا تھا کہ بوقت ذبح جانور پر بسم اللہ پڑھنا کوئی ضروری اور شرط نہیں، صرف سنت ہے۔ یہ استدلال درست نہیں۔ رہا امام مالک رضی اللہ عنہ کا ارشاد کہ یہ اجازت قرآن کریم کی آیت "لا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله" کے نزول سے قبل تھی۔ اس آیت کے اترنے کے بعد اجازت ختم ہو گئی۔ لہذا اب اس کا کھانا جائز نہیں تو یہ قول ضعیف قول ہے۔ اس کا ضعیف ہونا امام زرقاتی نے بیان کیا ہے اور اس کی وجہ بھی لکھی ہے:

قال ابن عبد البر هذا قول ضعيف لا دليل عليه ولا يعرف وجهه والحديث نفسه يرده لانه امرهم فيه بالتسمية على الاكل فدل على ان الآية كانت نزلت واتفقوا على انها مكية وان هذا الحديث بالمدينة وان المراد بها اهل باديتها.
(زرقاتی ج ۳ ص ۸۱ کتاب الذبائح)

ابن عبد البر نے کہا کہ یہ قول ضعیف ہے۔ اس پر کوئی دلیل نہیں اور نہ ہی اس کی وجہ معلوم ہے اور حدیث پاک بنفسہ بھی اس کو رد کرتی ہے کیونکہ حضور ﷺ نے انہیں کھانے کے وقت اس پر بسم اللہ پڑھنے کا حکم دیا۔ تو یہ بات اس کی دلیل ہوتی کہ آیت مذکورہ اتر چکی تھی۔ تمام مفسرین و محدثین کا اتفاق ہے کہ آیت مذکورہ مکہ ہے اور یہ حدیث مدینہ منورہ سے متعلق ہے اور اس میں گوشت لانے والوں سے مراد مدینہ منورہ کے گرد و نواح کے باد یہ تھیں ہیں۔

بات واضح ہے کہ حضرات صحابہ کرام کو جو بھجک محسوس ہوئی کہ نہ معلوم ان لوگوں نے ان جانوروں کو ذبح کرتے وقت بسم اللہ پڑھی یا نہ پڑھی۔ ان حضرات کا یہ محسوس کرنا اس بنیاد پر تھا کہ وہ جانتے تھے کہ ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لینا ضروری ہے اور یہ حکم انہیں معلوم ہو چکا تھا حالانکہ اس حکم کا تذکرہ مذکورہ آیت میں ملتا ہے تو پتہ یہ چلا کہ آیت مذکورہ بہت پہلے نازل ہو چکی تھی جس کی وجہ سے صحابہ کرام نے دریافت کیا۔ ان حالات میں امام مالک رضی اللہ عنہ کے قول کا ضعف خود بخود واضح ہے۔ اسی لئے اسے تسلیم نہ کیا گیا۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

سدھائے ہوئے کتے (وغیرہ) کے شکار کا بیان

امام مالک نے ہمیں جناب نافع سے اور وہ حضرت عبد اللہ بن عمر سے بیان کرتے ہیں کہ فرمایا کرتے تھے: سدھائے ہوئے کتے نے جو شکار تیرے لئے پکڑا اسے تو کھالے۔ اس نے اگر مارا یا نہ مارا (یعنی زندہ پکڑ کر لے آیا یا مار کر لایا)۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا اسی پر عمل ہے کہ کھالے خواہ وہ زندہ لے آئے یا مار کر لائے جب تو نے اس کو شرعی طریقہ سے ذبح کر لیا اور اس کتے نے اس شکار میں سے کچھ بھی نہ کھایا ہو اور اگر اس نے اس میں سے کچھ کھالیا تو اس سے معلوم ہوا کہ اس نے وہ شکار صرف اپنی خاطر پکڑا تھا۔ اسی طرح یہ مسئلہ ہم تک حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے پہنچا اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہائے کرام کا یہی قول ہے۔

مذکورہ باب میں حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا ایک قول ”شکاری کتے“ کے شکار میں ذکر کیا گیا جس کا خلاصہ یہ کہ شکاری کتے کا پکڑا ہوا شکار حلال ہے۔ اس کے بعد امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اسی مسئلہ کے بارے میں اپنا موقف و مذہب بیان کیا اور اس کی تائید میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا حوالہ دیا۔ وہ یہ کہ اگر شکاری کتے نے اس میں سے کھایا نہ ہو تو حلال اور اگر کھالیا تو پھر ناجائز۔ ہاں اگر زندہ پکڑا گیا تو اسے شرعی طریقہ سے ذبح کرنے پر وہ حلال ہو جائے گا۔ شکاری کتے سے شکار کرنا قرآن کریم اور بکثرت احادیث میں مذکور ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ باز کے ذریعہ شکار کرنا بھی ذکر کیا گیا۔ اس مسئلہ کی تفصیل کے لئے ہم پہلے قرآن کریم کی آیات اور ان کی تفسیر ذکر کرتے ہیں:

اے محبوب! آپ سے پوچھتے ہیں ان کے لئے کیا حلال ہوا؟

آپ فرمادیں کہ حلال کی گئیں تمہارے لئے پاک چیزیں اور جو شکاری جانور تم نے سدھالے انہیں شکار پر دوڑاتے ہو۔ جو علم تمہیں خدا نے دیا اس میں سے انہیں سکھاتے ہو۔ کھاؤ اس میں سے جو وہ مار کر تمہارے لئے رہنے دیں اور اس پر اللہ کا نام لو اور اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہو۔ بے شک اللہ کو حساب کرتے دیر نہیں لگتی۔

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ
الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ مُعَلِّمُوهُنَّ
مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَاكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا
اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَانْفِقُوا لِرِيقِ اللَّهِ سَرِيعَ الْحِسَابِ ۝

(المائدہ: ۴)

اس آیت مبارکہ کا شان نزول مختلف تفاسیر، مثلاً ”روح المعانی“، ”خازن“، ”احمد“ وغیرہ میں یوں مذکور ہے۔

اور باغ سے طبرانی نے روایت کیا کہ ایک مرتبہ جبرئیل امین نے حضور ﷺ کے در اقدس پر کھڑے ہو کر اندر آنے کی اجازت طلب کی۔ آپ نے اجازت دے دی مگر وہ اندر نہ آئے۔ عرض کیا یا رسول اللہ! گھر میں ایک کتا ہے اور ہم فرشتے کتے والے گھر میں نہیں جایا کرتے۔ اس پر حضور ﷺ نے تمام کتوں کو مار ڈالنے کا حکم دے دیا۔ چنانچہ مدینہ منورہ کے تمام کتے مار دیئے گئے۔ اور باغ کہتے ہیں کہ مجھے مدینہ کے گرد نواح کی ایک بڑھیا کے کتے پر ترس آیا اور میں نے اسے نہ مارا اور یہ واقعہ حضور ﷺ سے عرض کر دیا۔ آپ نے فرمایا: کہ اسے بھی مار ڈالو، تو میں نے مار ڈالا پھر عمالی مدینہ کے لوگوں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! کیا کوئی کتا رکھنا جائز بھی ہے یا سب کو مار ڈالا جائے۔ جب یہ آیت کریمہ نازل ہوئی۔ یعنی شکار کرنے کے لئے کتے رکھنا اور پالنا جائز ہے۔ اس کے بعد حضور ﷺ نے ضرورت کے لئے کتے پالنے اور رکھنے کی اجازت دے دی۔ ضرورت یہ کہ کھیتی باڑی کی حفاظت کے لئے، شکار کیلئے۔ بعض تفاسیر میں آیت مذکورہ کا شان نزول یہ بھی آیا ہے کہ حضرت عدی بن حاتم اور زید بن مہملہ (قبیلہ بنی طے کے سردار جنہیں لوگ زید انبیل بھی کہتے تھے حضور ﷺ نے ان کا نام زید الخیر رکھا) دونوں نے حضور ﷺ سے عرض کی یا رسول اللہ! ہمارے علاقہ میں شکار کرنے کا بہت رواج ہے۔ آپ فرمائیں کہ کون کون سے جانور حلال و طیب ہیں اور کون جانوروں کا مارا ہوا شکار حلال ہے؟ اس پر یہ آیت کریمہ نازل ہوئی۔ (تفسیر خازن مع مدارک ج ۱ ص ۵۷۱، ۵۷۲)

شکاری کتے کی شرائط تین ہیں

بان یر تسل باس سال صاحبہ وینز جو بزجرہ
وینصرف بدعائہ ویمسک علیہ الصید ولا یا کل
منہ۔ (روح المعانی ج ۶ ص ۶۳ سورۃ المائدہ مطبوعہ بیروت)

(۱) شکار کو دیکھ کر خود نہ دوڑ پڑے بلکہ مالک کے دوڑانے سے دوڑے۔

(۲) ڈانٹنے اور روکنے پر رک جائے اور بلائے پر واپس آجائے۔

(۳) شکار پکڑ کر کھائے بغیر مالک کے پاس لے آئے۔

شکار کے حلال و طیب ہونے کی شرائط

(۱) جس جانور سے شکار کیا جائے وہ شکاری جانور ہو۔ اگر غیر شکاری جانور ہوگا تو اس کا پکڑا ہوا شکار اس حکم میں شامل نہ ہوگا۔ مثلاً بلی کا پکڑا ہوا شکار۔

(۲) وہ شکاری جانور سدھایا گیا ہو لہذا عام کتے کا شکار حرام ہوگا۔

(۳) سدھایا ہوا جانور کسی مسلمان کا ہو لہذا کسی غیر مسلم کا سدھایا ہوا جانور جو پکڑ کر اور مار کر لے آئے وہ حلال نہ ہوگا۔

(۴) اس نے شکار کو زخمی کر کے مارا ہو۔ اگر گلا گھونٹ کر مارا یا وہ خود ہشت سے مر گیا یا گر کر مر گیا۔ ان صورتوں میں وہ حرام ہوگا۔

(۵) اس شکاری جانور کو بسم اللہ پڑھ کر چھوڑا گیا ہو۔ اگر جان بوجھ کر بسم اللہ ترک کی گئی تو بھی شکار حرام ہوگا۔

(۶) اگر شکار زندہ پکڑ کر لے آیا، تو اسے شرعی طریقہ سے ذبح کیا گیا ہو۔

(۷) شکاری جانور مثلاً کتے کے ساتھ غیر شکاری کتیا غیر مسلم کا کتا شریک کا رہے ہو۔

(۸) شکار کیا ہوا جانور پانی میں ڈوبا ہوا نہ لے۔

نوٹ: تیرے شکار کرنے کی بحث ہم تفصیل سے بیان کر چکے ہیں۔ جس میں پانی میں گرا ہوا (تیر لگنے کے بعد) اور مرا ہوا جانور حرام لکھا تھا۔ شکاری جانور کے ذریعہ شکار کرنے میں اگرچہ یہ نادر الوقوع ہے لیکن پھر بھی ممکن ہے۔ اس لئے ہم نے اسے یہاں بھی

ذکر کر دیا۔ نیز کتے اور باز کی شراکت اگر چہ شتر کہ ہیں لیکن ایک شرط میں کچھ فرق ہے لہذا ”روح المعانی“ کے حوالہ سے ہم اسے درج کر دیتے ہیں:

امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نے فرمایا: کہ جب کتا شکار میں سے کھالے اور وہ سدھایا ہوا نہ ہو تو اس شکار کو نہیں کھایا جائے گا اور باز وغیرہ کا شکار کیا ہوا کھایا جائے گا۔ اگر چہ انہوں نے اس میں سے کھالیا ہو کیونکہ نوح کر اور بچوں میں پکڑ کر شکار کھانے والے پرندے کو اتنا سدھانا کہ وہ کھانے سے باز رہے بہت مشکل ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اس بارے میں روایت بھی ہے۔ عبد بن حمید نے ان سے یہ روایت بیان کی فرمایا: جب کتا، شکار میں سے کھالے تو تم اسے نہ کھانا اور اگر باز، شکار وغیرہ کھائیں، تو تم کھالینا کیونکہ کتے کو ایسا کرنے پر تم مار سکتے ہو اور باز شکار وغیرہ کو ڈانٹ ڈپٹ اور مارنا ناممکن ہے۔ (یعنی کتا اگر شکار کو پکڑ کر کھائے گا تو وہ زمین پر ہی کہیں ہوگا۔ جہاں آدمی جا کر اسے مار سکتا ہے اور کھانے سے روک سکتا ہے لیکن باز وغیرہ تو شکار ہوا میں کرتے ہیں۔ وہاں کھانے سے ان کو روکنا بہت مشکل ہے لہذا دونوں میں یہ فرق ہونا چاہیے۔)

قال ابوحنیفہ واصحابہ اذا اکل الکلب من الصيد وهو غیر معلم لایوکل صیدہ ویوکل صید البازی ونحوہ وان اکل لان تادیب سباع الطیر الی حیث لا توکل متعذر وروی ذلک عن ابن عباس رضی اللہ عنہما فقد اخرج عبد بن حمید عنہ انہ قال اذا اکل الکلب فلا تاکل واذا اکل الصقر فکل لان الکلب تستطیع ان تضربہ والصقر لا تستطیع ان تضربہ.

(روح المعانی ج ۶ ص ۶۳ زیر آیت قل اهلکم الطیبات مطبوعہ بیروت)

کتے سے شکار کرنے پر چند احادیث

جناب عدی بن حاتم کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ میں اللہ کا نام لے کر اپنے کتے کو شکار پر چھوڑتا ہوں۔ (اس بارے میں کیا ارشاد ہے؟) فرمایا: جب تو بسم اللہ پڑھ کر اپنے کتے کو شکار پر چھوڑتا ہے پھر اس نے شکار پکڑا اور مار ڈالا تو اسے کھالینا کرو اور اگر کتا خود بھی اس میں سے کھالے تو نہ کھانا کیونکہ اس صورت میں اس نے شکار کو صرف اپنے لئے پکڑا ہے۔ میں نے پھر عرض کی کہ میں اپنے کتے کو شکار پر چھوڑتا ہوں پھر مجھے اس کے ساتھ ایک اور کتا بھی نظر آتا ہے۔ میں یہ فیصلہ نہیں کر سکتا کہ شکار کو دونوں میں سے کس نے پکڑا ہے۔ (اس کے بارے میں کیا ارشاد ہے؟) فرمایا: نہ کھانا کیونکہ جب تم نے اپنے کتے کو چھوڑتے وقت بسم اللہ پڑھی تھی تو دوسرے کتے کو چھوڑتے وقت تو نہیں پڑھی تھی۔

عن عدی بن حاتم قلت یا رسول اللہ ﷺ انی ارسل کلبی واسمی فقال اذا ارسلت کلبک وسمیت فاخذ فقتل فکل فان اکل منه فلا تاکل فانما امسک علی نفسه قلت انی ارسل کلبی فاجده معہ کلبا اخر لا ادری ایہما اخذہ فقال لا تاکل فانک اذا سمیت علی کلبک ولم تسم علی کلب اخر.

(نصب الراية ج ۳ ص ۱۸۳ کتاب الذبائح اللہ ریث الراجح)

نوٹ: بیبی حدیث ”صحیح بخاری“ کتاب الذبائح والصيد باب اذا وجد مع الکلب کلبا اخر ج ۲ ص ۸۲۳ پر اور ”صحیح

سلم" ج ۲ ص ۱۳۶ کتاب الصيد والذباح باب الصيد بالکلاب المعلمه کے تحت مذکور ہے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ نے حضرت حماد سے اور وہ جناب ابراہیم سے بیان کرتے ہیں فرمایا: جب تیرا سدھایا ہوا کتا تیرے لئے شکار کو پکڑ لائے تو اسے کھالیا کر اور اگر ایسے کتے نے پکڑا جو سدھایا ہوا نہ تھا۔ (اور شکار مر گیا) تو اسے نہ کھانا۔ اسی پر ہمارا عمل ہے اور یہی قول امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہما کا ہے۔

امام محمد فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ نے حضرت حماد سے اور وہ جناب ابراہیم سے اور وہ حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہم سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے ایک مرتبہ حضور ﷺ سے دریافت کیا کہ جب کوئی کتا کسی شکار کو مار ڈالے اور اسے شرعی طریقہ سے ذبح نہ کیا گیا ہو۔ آپ نے فرمایا: اگر کتا سدھایا ہوا تھا تو اس کے ہاتھوں مرے شکار کو کھانا جائز ہے۔ امام محمد کہتے ہیں ہمارا یہی مذہب ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ نے جناب حماد سے اور حضرت سعید بن جبیر سے اور وہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم سے بیان کرتے ہیں۔ فرمایا: کتے تیرے سدھائے ہوئے کتے نے جو شکار تیرے لئے پکڑا اسے تو کھا سکتا ہے اور اگر کتے نے خود بھی کھا لیا تو پھر نہ کھانا کیونکہ اس صورت میں اس نے شکار کو محض اپنے لئے پکڑا ہے لیکن باز اور شکار پکڑے تو کھالیا کر اگر چہ یہ بھی اس میں سے کھالیں کیونکہ ان کا سدھانا اس قدر ہو سکتا ہے کہ تیرے پلانے پر آ جایا کریں لیکن تو انہیں مارنے کی طاقت نہیں رکھتا کہ وہ اس ڈر سے کھانا چھوڑ دیں۔ امام محمد کہتے ہیں یہی ہمارا مسلک ہے اور یہی امام اعظم کا قول ہے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ نے جناب حماد سے اور حضرت ابراہیم سے بیان کرتے ہیں کہ جس نے اپنا سدھایا ہوا کتا شکار پر چھوڑا اور بم اللہ پڑھنا بھول گیا۔ اس کتے نے شکار کو مار ڈالا تو اس بارے میں فرمایا میں اس کا کھانا کر وہ سمجھتا ہوں اور اگر کتے کا مالک یہودی یا عیسائی ہے، تو بھی مسئلہ یہی ہے۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ہم اس پر عمل نہیں کرتے۔ ہمارے نزدیک بم اللہ بھول کر چھوڑنے پر کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے اور یہی قول امام

محمد قال اخبرنا ابوحنیفہ عن حماد عن ابراهيم قال اذا امسك عليك كلبك المعلم فكل فان امسك عليك غير المعلم فلا تاكل قال محمد وبه ناخذ وهو قول ابى حنيفة رحمه الله عليه.

محمد قال اخبرنا ابوحنيفة عن حماد عن ابراهيم عن عدى بن حاتم رضى الله عنهم انه قال رسول الله ﷺ عن الصيد اذا قتله الكلب قبل ان يدرك زكاته فامر النبي ﷺ باكله اذا كان عالما قال محمد وبه ناخذ وهو قول ابى حنيفة رحمه الله عليه.

محمد اخبرنا ابوحنيفة عن حماد عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهم قال ما امسك عليك كلبك ان كان عالما فكل فان اكل فلا تاكل منه فانما امسك على نفسه واما الصقر والبازى فكل وان اكل فان تعلمه اذا دعوته ان يجيبك ولا يستطيع ضربه حتى يضع الاكل قال محمد وبه ناخذ وهو قول ابى حنيفة رحمه الله عليه.

محمد قال اخبرنا ابوحنيفة عن حماد عن ابراهيم فى الذى يرسل كلبه ونسى ان يسمي فاحذره فقتل قال اكره اكله وان كان يهوديا او نصرانيا فمثل ذلك قال محمد ولنا ناخذ بهذا لاسباس باكله اذا ترك التسمية ناسيا وهو قول ابى حنيفة رحمه الله عليه.

(کتاب الآثارس ۱۸۱، ۱۸۲، باب صید کلب مطبوعہ دائرۃ

اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔

القرآن کریم)

ان احادیث و روایات میں ان تمام شرائط کا کسی نہ کسی طریقہ سے ذکر آجاتا ہے۔ جو کتے کے ذریعہ شکار کرنے میں ضروری ہیں۔ بعض شرائط صراحتاً مذکور ہیں اور بعض کا ذکر قرآن و حدیث میں اشارۃً النص کے طور پر ہوا۔ جس کی تفصیل ہم نے مختلف تقاسیر سے ذکر کر دی ہے اور بھی کتب تفسیر میں وضاحت مذکور ہے لیکن ہم نے طوالت کے خطرہ کے پیش نظر ان کو ترک کر دیا ہے۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

عقیدہ کے بیان میں

ہمیں امام مالک نے زید بن اسلم سے وہ ایک بنی ضمہرہ کے آدمی سے بیان کرتے ہیں اور وہ اپنے باپ سے اور ان کے باپ حضور ﷺ سے بیان کرتے ہیں کہ ایک دفعہ جناب رسول کریم ﷺ سے عقیدہ کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: میں عقوق کو پسند نہیں کرتا۔ گویا آپ نے اس نام (عقیدہ) سے کراہت فرمائی اور فرمایا: کہ جس کے ہاں کوئی بچہ بچی ہو اور وہ چاہے کہ اس کی طرف سے کوئی جانور ذبح کر دے تو اسے کر لینا چاہیے۔

ہمیں امام مالک نے اور انہیں جناب نافع نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے خبر دی کہ جب بھی کوئی ان کے خاندان کا ایک آدمی ان سے عقیدہ کے لئے کہتا تو آپ ضرور عقیدہ کرتے۔ آپ اپنے بچوں کی طرف سے ایک بکری کا عقیدہ کیا کرتے تھے، خواہ وہ لڑکا ہوتا یا لڑکی۔

ہمیں امام مالک نے جعفر بن محمد بن علی سے اور وہ اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ سیدہ فاطمہ زہراء رضی اللہ عنہا دختر رسول کریم ﷺ نے حسن و حسین، زینب اور ام کلثوم کے سر کے بالوں کا وزن کر کے اس کے برابر چاندی کو صدقہ کیا۔

ہمیں امام مالک نے اور انہیں ربیعہ بن ابی عبدالرحمن نے محمد بن علی بن حسین سے خبر دی۔ فرمایا کہ سیدہ خاتون جنت فاطمہ زہراء رضی اللہ عنہا بنت رسول نے حضرت حسن و حسین کے بالوں کا وزن کر کے ان کے برابر چاندی کا صدقہ کر دیا۔

امام محمد کہتے ہیں کہ عقیدہ کے بارے میں ہمیں یہ روایات پہنچیں کہ یہ دور جاہلیت میں تھا اور ابتدائے اسلام میں بھی اسے کیا گیا پھر قربانی نے ہر جانور کا ذبح کرنا منسوخ کر دیا، جو قربانی سے

۲۸۶- بَابُ الْعَقِيقَةِ

۶۴۵- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ عَنْ زُجَيْلِ بْنِ بَسْمِ بْنِ ضَمْرَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ سَأَلَ عَنِ الْعَقِيقَةِ قَالَ لَا أَحَبُّ الْعُقُوقَ فَكَأَنَّمَا إِنَّمَا كَرِهَ الْأِسْمَ وَقَالَ مَنْ وُلِدَتْهُ وَلَدًا فَحَبَّ أَنْ يَتَسَكَّرَ عَنْ وُلْدِهِ فَلْيُعَلِّ.

۶۴۶- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَسْأَلُهُ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِهِ عَقِيقَةً إِلَّا أَعْطَاهُ لِسَاءِهِ وَكَانَ يَعْزُّ عَنْ وُلْدِهِ بِسَاءَةِ شَاءَةٍ عَنِ الذَّكْرِ وَالْأُنثَى.

۶۴۷- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ قَالَ وَرَزَيْتُ فَاطِمَةَ بِنْتَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ شَعْرَ حَسَنِ وَحُسَيْنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وَرَزَيْتُ وَأَمَّ كَلْبُومَ فَتَصَدَّقْتُ بِوَزْنِ ذَلِكَ فِضَّةً.

۶۴۸- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنِي رَبِيعَةُ بْنُ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ حُسَيْنِ أَنَّهُ قَالَ وَرَزَيْتُ فَاطِمَةَ بِنْتَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ شَعْرَ حَسَنِ وَحُسَيْنِ فَتَصَدَّقْتُ بِوَزْنِهِ فِضَّةً.

قَالَ مُحَمَّدٌ أَمَا الْعَقِيقَةُ فَلَبَّغْنَا أَنهَا كَانَتْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَقَدْ فُعِلَتْ فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ ثُمَّ نَسَخَ الْأَنْصَحِيُّ كُلَّ ذَبْحٍ كَانَ قَبْلَهُ وَنَسَخَ صَوْمَ شَهْرِ

قبل کسی طور پر کیا جاتا تھا اور رمضان کے مہینہ کے روزوں نے اپنے سے پہلے کے ہر روزہ کو منسوخ کر دیا اور جنابت کے غسل نے ہر پہلے سے چلے آ رہے مختلف غسل منسوخ کر دیئے اور زکوٰۃ نے پہلے تمام صدقات منسوخ کر دیئے۔ ہمیں یونہی روایات پہنچیں۔

رَمَضَانَ كُلَّ صَوْمٍ كَانَ قَبْلَهُ وَنَسَخَ غُسْلَ الْجَنَابَةِ كُلَّ غُسْلٍ كَانَ قَبْلَهُ وَنَسَخَتِ الزَّكَاةُ كُلَّ صَدَقَةٍ كَانَ قَبْلَهَا كَذَلِكَ بَلَّغْنَا.

عقیدہ کے بارے میں حضرات ائمہ مجتہدین کا اختلاف ہے۔ بعض واجب اور دوسرے بعض اس کی سنیت کے قائل ہیں اور اسے مستحب اور مباح قرار دیتے ہیں۔ صاحب ہدایۃ الجہد نے اس اختلاف کو یوں ذکر کیا ہے:

عقیدہ کا حکم یہ ہے کہ ظاہر یہ کہ ایک گروہ اس کے واجب کا قائل ہے اور جبہور اسے سنت کہتے ہیں اور امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ نہ تو فرض ہے اور نہ ہی سنت۔ بیان کیا گیا ہے کہ آپ کے مذہب کا حاصل یہ ہے کہ عقیدہ ان کے نزدیک تطوع (مستحب) ہے۔

فاما حكمها فذهب طائفة من الظاهرية الى انها واجبة وذهب الجمهور الى انها سنة وذهب ابو حنيفة الى انها ليست فرضا ولا سنة وقد قيل ان تحصيل مذهبه انها عنده تطوع.

(ہدایۃ الجہد ج ۱ ص ۳۳۹ کتاب العقیدہ کتبہ علیہ لاہور)

قارئین کرام! عقیدہ کے بارے میں علماء احناف کی مختلف آراء اور اقوال ہیں۔ بظاہر روایات کے بارے میں تشریح کے ضمن میں یہ اختلاف رونما ہوا۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ”کتاب الآثار“ میں اس بارے میں دو احادیث ذکر فرمائی ہیں:

امام محمد بیان کرتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ نے جناب حماد سے اور وہ جناب ابراہیم سے بیان کرتے ہیں انہوں نے فرمایا: کہ عقیدہ دور جاہلیت میں تھا پھر جب اسلام آیا تو اسے ختم کر دیا گیا۔ امام محمد بیان کرتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ نے خبر دی کہ ہمیں ایک شخص نے محمد بن حنیفہ سے بیان کیا کہ عقیدہ جاہلیت کے دور میں تھا پھر جب اسلام آیا تو اسے ختم کر دیا گیا۔ امام محمد کہتے ہیں یہی ہمارا مذہب ہے اور یہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔

محمد قال اخبرنا ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم قال كانت العقيدة في الجاهلية فلما جاء الاسلام رفضت.

محمد قال اخبرنا ابو حنيفة قال حدثنا رجل عن محمد بن حنيفة ان العقيدة كانت في الجاهلية فلما جاء الاسلام رفضت قال محمد وبه ناخذ وهو قول ابي حنيفة.

(کتاب الآثار ص ۷۸ باب زکوٰۃ الجنین والعقیدۃ حدیث ۸۰۹-۸۱۰)

عقیدہ کے منسوخ ہونے کی روایات

حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے جناب شعبی بیان کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: قربانی کے ذبح ہونے کے حکم نے ہر اس ذبح کو ختم (منسوخ) کر دیا۔ جو اس سے قبل تھے اور رمضان شریف کے روزوں، زکوٰۃ اور جنابت کے غسل کو بھی اس طرح (ناخ ہونا) ذکر کیا۔

عن الشعبي عن علي رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ محي ذبح الاضاحي كل ذبح كان قبله وذكر صوم رمضان والزكاة والغسل من الجنابة بمثل ذلك.

جناب مسروق حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: قربانی نے ہر ذبح کو منسوخ کر دیا اور رمضان شریف کے روزہ نے ہر روزہ کو اور

عن عامر عن مسروق عن علي قال قال رسول الله ﷺ نسخ الاضاحي كل ذبح وصوم رمضان كل صوم والغسل من الجنابة كل

غسل و الزکوٰۃ کل صدقہ۔
جنابت کے غسل نے ہر غسل کو اور زکوٰۃ نے ہر صدقہ کو منسوخ کر دیا۔
(دارقطنی ج ۳ ص ۲۷۸ باب الصید والذبايح)

عن ابی رافع قال لما ولدت فاطمة حسنا
رضی اللہ عنہما قالت یا رسول اللہ ﷺ
الا عاق عن ابنی بدم قال لا ولكن احلقى شعره
وتصدقی بوزنه من الورق علی الاوقاص او علی
المساکین۔ ففعلت ذالک فلما ولدت حسينا
ففعلت مثل ذالک۔
جناب ابورافع روایت کرتے ہیں کہ جب سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا کے ہاں حسن رضی اللہ عنہ پیدا ہوئے تو انہوں نے حضور ﷺ سے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ! کیا میں اپنے بیٹے کی طرف سے ایک جانور بطور عقیقہ ذبح نہ کروں؟ آپ نے فرمایا: نہیں لیکن یوں کرو کہ اس کے سر کے بال اتروا کر ان کے ہم وزن چاندنی غریبوں اور مساکین پر صدقہ کر دو۔ میں نے ایسے ہی کر دیا پھر جب میں نے حسین رضی اللہ عنہ کو جنم دیا تو پھر بھی اس طرح ہی کیا۔

عن ابی رافع ان الحسن بن علی علیہما السلام
حین ولدت امہ ارادت ان تعق عنه بکیش
عظیم فاتت النبی ﷺ فقال لها لا تعقی عنه
بشیء ولكن احلقى شعر راسه ثم تصدقی بوزنه من
الورق فی سبیل اللہ او علی ابن السبیل وولدت
الحسین من العام المقبل فصنعت مثل ذالک۔
(تہذیب شریف ج ۹ ص ۳۰۳ باب ماجاء فی الصدق بوزن شعرہ وغنہ)
جناب ابورافع بیان کرتے ہیں کہ جب حسن بن علی رضی اللہ عنہ کو ان کی والدہ نے جنا تو ان کے عقیقہ میں ایک بڑا مینڈھا دینے کا ارادہ فرمایا۔ جب آپ حضور ﷺ کے ہاں تشریف لائیں تو آپ نے ارشاد فرمایا: اس کی طرف سے کسی چیز کا عقیقہ نہ کرنا۔ ہاں اس کے سر کے بال اتروا کر اس کے ہم وزن چاندنی سنیل اللہ یا مسافروں کو بطور صدقہ دے دینا اور جب دوسرے سال انہوں نے امام حسین کو جنم دیا تو اس دفعہ بھی وہی کچھ کیا جو امام حسن کی ولادت پر کیا تھا۔

مذکورہ احادیث و آثار کے بارے میں علماء احناف کی آراء مختلف ہوئیں۔ مذکورہ باب کے آخر میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ عقیقہ دور جاہلیت کی رسم تھی۔ ابتدائے اسلام میں بھی چلتی رہی اور قربانی کے حکم نے اسے منسوخ کر دیا۔ ان حالات میں کہ عقیقہ اور دیگر ذبايح کو قربانی نے منسوخ کر دیا۔ منسوخ ہونے کے بعد اس کی کیا حیثیت ہوگی؟ بعض احناف نے اس کے نسخ کو دو اقسام کے روزوں کے منسوخ ہونے پر قیاس کیا۔ وہ یہ کہ عتیرہ اور درجہ نام کے روزے پہلے فرض تھے۔ رمضان کی فرضیت نے ان کو ایسا منسوخ کر دیا کہ احتساب بھی باقی نہ چھوڑا۔ لہذا قربانی نے عقیقہ کو ایسا ہی منسوخ کر دیا۔ اس لئے اب عقیقہ بدعت ہے جیسا کہ عتیرہ اور درجہ روزے بدعت ہیں۔ یہ بات صاحب توضیح کونوں نے لکھی۔ بعض علماء احناف عقیقہ کی تسبیح کو عاشرہ کے روزے کی تسبیح پر حمل فرما کر اس کی فرضیت کو منسوخ قرار دیتے ہیں اور سنت کے قائل ہیں۔ یعنی عقیقہ فرض نہیں رہا بلکہ سنت کے درجہ میں آگیا۔ صاحب توضیح کونوں کی رائے کو جمہور نے کوئی اہمیت نہیں دی۔ اب فرضیت کے منسوخ ہونے پر عقیقہ کی اپنی حیثیت سنت کی ہوئی یا احتساب و مبارح کے درجہ میں آگیا؟ یہ بات ”ہدایۃ الجہد“ کے حوالہ سے آپ ملاحظہ کر چکے ہیں۔ مختصر یہ کہ احناف کے ہاں راجح مسلک یہی ہے کہ عقیقہ ”تطوع“ میں داخل ہے۔ موطا کی پہلی روایت بھی آپ پڑھ چکے ہیں۔ جس میں حضور ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے ”معتوق“ کو ناپسند فرمایا۔ اس کی راوی وضاحت کرتے ہیں کہ ”معتوق“ والدین کی نافرمانی کرنے کو کہا جاتا ہے۔ اس لئے لفظ عقیقہ میں معنوی طور پر نافرمانی کا احتمال ہونے کی بنا پر آپ نے اس لفظ کو ناپسند فرمایا۔ اسی لئے آپ نے ارشاد فرمایا: کہ اللہ تعالیٰ جسے لڑکا

عطا کرے اور وہ اس کی طرف سے جانور ذبح کرنا چاہے تو کر لے۔ آپ کے اس ارشاد سے بعض حضرات نے یہ سمجھا کہ عقیقہ مباح ہے مندوب نہیں ہے کیونکہ آپ کے ارشاد کا مطلب یہی ہے کہ جانور ذبح کرے یا نہ کرے اسے اختیار ہے لیکن جب ہم دوسری احادیث میں خود حضور ﷺ کا عمل شریف دیکھتے ہیں کہ آپ نے حسن و حسین کا عقیقہ خود دیا اور قوی طور پر آپ سے بہت سی ایسی احادیث مروی ہیں، جن میں عقیقہ کی ترفیہ دی گئی۔ جن کا ذکر عقرب آ رہا ہے۔ فقہائے احناف کے مختلف اقوال اور ابن رشد کی تحریر بھی آپ نے پڑھی۔ ان تمام کو سامنے رکھ کر خلاصہ یہ ذکر فرمایا: ”ان تحصیل مذہبہ انہا عندہ تطوع امام اعظم کے مذہب کا ماحصل یہ ہے کہ عقیقہ ان کے نزدیک تطوع ہے“۔ ابن رشد نے جو یہ لکھا ہے کہ امام اعظم کے نزدیک عقیقہ نہ فرض ہے اور نہ ہی سنت۔ تو یہ بات اس کے ”تطوع“ ہونے کے خلاف نہیں ہے۔ یعنی امام صاحب عقیقہ کو نہ فرض سمجھتے ہیں اور نہ سنت مؤکدہ بلکہ اسے مستحب قرار دیتے ہیں۔ علامہ بدر الدین عینی اور صاحب رد المحتار ابن عابدین بھی مذکورہ حدیث سے عقیقہ کو مستحب سمجھتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

امام اعظم نے عقیقہ کے متعلق فرمایا کہ وہ سنت نہیں ہے۔ اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ عقیقہ سنت مؤکدہ یا سنت ثابتہ نہیں ہے۔ پس آپ کا یہ کہنا اس پر دلالت کرتا ہے کہ عقیقہ مستحب ہے اور علامہ عینی نے عقیقہ کے استحباب کو مختار فرمایا اور ابن عابدین نے فرمایا کہ جس کے ہاں کوئی بچہ پیدا ہو اس کے لئے مستحب ہے کہ ساتویں دن اس کا نام رکھے اور اس کے سر کے بال منڈوا کر اس کے بالوں کے ہم وزن چاندی یا سونا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صدقہ کرے پھر سر منڈوانے کے وقت بطریقہ اباحت عقیقہ کرے جیسا کہ ”جامع الحجوبی“ میں ہے یا بطریقہ تطوع عقیقہ کرے جیسا کہ ”شرح لمحاوی“ میں ہے۔

بعض لوگوں نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا مسلک اس بارے میں درست نہ سمجھا۔ جیسا کہ توضیح کونج والے نے اسے بدعت کہہ ڈالا۔ امام صاحب نے عقیقہ کے سنت ہونے کی نفی فرمائی لیکن کسی کا سنت نہ ہونا اور بدعت ہو جانا دونوں میں بہت فرق ہے۔ اسی لئے احناف کے علاوہ دیگر مذاہب کے فقہائے کرام نے بھی امام صاحب پر عقیقہ کے بدعت ہونے کے الزام پر تنقید کی۔ بہر حال تمام احادیث و آثار اور آراء کو پیش نظر رکھا جائے، تو عقیقہ بدعت نہیں۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اسی لئے اس کو تطوع فرمایا اور ابن رشد نے بھی اس کی تصحیح کی۔

اشکال

موطا کی حدیث اول میں عقیقہ کے جواب میں حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ میں ”عقوق“ کو پسند نہیں کرتا۔ چونکہ آپ نے یہ جواب عقیقہ کے متعلق فرمایا (نذکرہ والدین کی نافرمانی وغیرہ کے مسئلہ میں) اس سے معلوم ہوا کہ آپ نے عقیقہ کو ناپسند فرمایا ہے۔ جب حضور ﷺ نے اسے ناپسند فرمایا تو اس کی اباحت یا استحباب کہاں رہی؟

جواب اول:

تورپشتی نے کہا کہ حدیث مذکور کی جو راوی نے تاویل کی وہ درست نہیں ہے کیونکہ حضور ﷺ نے بہت سی احادیث میں عقیقہ کا ذکر فرمایا ہے۔ اگر آپ اس اسم کو ناپسند فرماتے تو اسے یا تو تبدیل فرمادیتے یا اس کے ناپسند ہونے کے لئے نبی فرمادیتے۔ جیسا کہ آپ نے انکوروں کے متعلق فرمایا کہ انہیں ”الکرم“ نہ کہا کرو۔ ہاں جب اس حدیث کی یہ ہو سکتی ہے کہ کہا جاسکتا ہے کہ دریافت کرنے والے نے اس کے بارے میں اس لئے پوچھا ہو کہ

قال التور بشتی هو کلام غیر مدید لان النبی ﷺ ذکر العقیقہ فی عدۃ احادیث ولو کان یسکرہ الاسم لعدل عنہ الی غیرہ ومن عادته تغییر الاسم اذا کرهہ او یبشیر الی کراہیۃ البتہ عنہ کقولہ لاتقول للعنب الکرم ونحوہ من الکلام وانما الوجه فیہ ان یقال یحتمل ان السائل انما سالہ عنہا لاشتباه تداخلہ من الکراہیۃ والاستحباب

او الوجوب والندب واحب ان يعرف الفضيلة فيها
ولما كانت العقيدة من الفضيلة بمكان لم يخفى
على الامة اوقعه من الله واجابه بما ذكر تنبيها على
ان الذي يبغضه الله من هذا الباب هو العقوق لا
العقيدة.

(مرقاة شرح المغلوطة ج ۸ ص ۱۵۹ باب العقيدة فصل ثانی مکتبہ

امدادیہ پبلتان پاکستان)

اسے عقیدہ کے مکروہ، مستحب، واجب یا مندوب ہونے میں اشتباہ
ہوا ہو اور اس نے اس کی فضیلت جانتا چاہی ہو اور جبکہ عقیدہ فضیلت
کا وہ درجہ رکھتا ہے جو امت پر مخفی نہیں ہے کہ اسے اللہ تعالیٰ شرف
قبولیت سے نوازتا ہے تو آپ ﷺ نے مسائل کو جواب عطا
فرما کر یہ تنبیہ فرمائی کہ اللہ تعالیٰ کو اگر کوئی بات اس بارے میں
ناپسند ہے تو وہ ”عقوق“ ہے عقیدہ نہیں۔

خلاصہ جواب یہ کہ مسائل کو عقیدہ اور عقوق میں لفظی مشارکت کی بنا پر شبہ تھا کہ کہیں دونوں کا حکم ایک سانہ ہو اور وہ جانتا تھا کہ
عقوق اللہ تعالیٰ کو ناپسند اور عقیدہ پسند ہے تو رسول کریم ﷺ نے اس کے اس شبہ کو دور فرما دیا کہ اشتراک لفظی اگرچہ ہے لیکن
دونوں کا استعمال الگ الگ ہے۔ اللہ تعالیٰ کو ”عقوق“ ناپسند ہے اور عقیدہ تو اللہ کو بہت محبوب ہے حتیٰ کہ آپ نے ارشاد فرمایا: ”الغلام
مرتہن بعقیدۃ لراک عقیدۃ کے ساتھ رہن رکھا گیا ہے۔“ اس کی مزید وضاحت عقرب آئے گی۔

جواب دوم:

ویحتمل ان یکون العقوق فی هذا الحدیث
مستعاراً للوالد کما هو حقیقۃ فی المولود و ذالک
ان المولود اذا لم يعرف حق ابویہ و ابی عن ادانہ
صار عاقفا فجعل اباہ الوالد عن اداء حق المولود
عقوقا علی الاتساع فقال لا یحب اللہ العقوق ای
ترک ذالک من الوالد مع قدرتہ علیہ لیشبہ
اضاعۃ المولود حق ابویہ و لا یحب اللہ ذالک.

(مرقاة ج ۸ ص ۱۵۹ باب الحقیقۃ)

اور احتمال ہے کہ حدیث مذکور میں ”عقوق“ والد کے لئے
بطور مجاز ذکر کیا گیا ہو جبکہ یہ حقیقت میں مولود کے اندر ہوتا ہے اور
یہ اس طرح کہ پیدا ہونے والا جب اپنے والدین کے حقوق نہیں
پہچانتا اور ان کی ادائیگی سے انکاری ہوتا ہے تو وہ ”عاق“ ہو گیا لہذا
باپ کا بچے کے حقوق کو ادا کرنے سے انکار کو بطور وسعت عقوق
کہا گیا ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ عقوق کو پسند نہیں
فرماتا۔ یعنی باپ کا باوجود قادر ہونے کے بچے کے حقوق ادا کرنے
میں کوتاہی کرنا اللہ کو پسند نہیں کیونکہ ایسا کرنا ماں باپ کے لئے
دراصل اس بچے کو ضائع کر دینے کے مترادف ہے اور اللہ تعالیٰ
یہ ضیاع ناپسند فرماتا ہے۔

اس جواب کا خلاصہ یہ کہ اگرچہ فقہ میں ”عقوق“ بچے کا والدین کی نافرمانی کرنے پر بولا جاتا ہے لیکن اس حدیث میں مجازاً باپ
کا اپنے بچے کے حق کو باوجود قادر ہونے کے ادا نہ کرنا اسے ”عقوق“ کہا گا اور یہ مسئلہ زیر بحث میں اس طرح ہو گا کہ باپ کو بچے کا عقیدہ
کرنے کی قدرت تھی۔ اس قدرت نے باپ کے ذمہ بچے کا عقیدہ کرنا سے بچ کا حق بنا دیا۔ لہذا جو باپ عقیدہ کی طاقت رکھتے ہوئے پھر
عقیدہ نہ کرے، اس نے بچے کا حق نصب کر کے ”عقوق“ کا ارتکاب کیا۔ اس بارے میں حدیث ”قال رسول اللہ ﷺ
الغلام مرتہن بعقیدۃ“ کے متعلق صاحب مرقاة لکھتے ہیں:

الغلام مرتہن بعقیدۃ یعنی انہ محبوس سلامتہ
عن الافات بہا۔ او انہ کالشیئ المرہون لایتم
الاستمتاع بہ دون ان یقابل بہا لانہ نعمۃ من اللہ

”غلام (بچہ بیٹی) عقیدہ میں مرتہن ہے۔“ اس ارشاد نبوی کا
معنی یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بچے کی آفات اور مصائب سے حفاظت عقیدہ
کے ساتھ مقید کر دی گئی ہے۔ (یعنی عقیدہ دیا جائے گا، تو مصیبتیں نکل

جائیں گی، دوسرا معنی یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بچہ ایک مہون چیز کے حکم میں ہے تو جب تک اس کے مقابلہ میں کچھ دے نہ دیا جائے اس وقت اس سے نفع اٹھانا درست نہ ہوگا، کیونکہ بچہ، والدین کے لئے اللہ تعالیٰ کی ایک بیش بہا نعمت ہے جس کا انہیں لازماً شکر ادا کرنا چاہیے۔ تیسرا معنی یہ بھی کیا گیا ہے کہ بچہ کا اپنے والدین کے لئے شفاعت کرنا حقیقہ کے ساتھ مطلق کر دیا گیا ہے۔ یعنی اگر وہ بچپن میں انتقال کر گیا اور والدین نے اس کا حقیقہ نہ کیا تو وہ ان کی شفاعت نہیں کرے گا۔ شرح السنہ میں آیا ہے کہ اس معنی و مفہوم پر لوگوں نے اچھی خاصی گفتگو کی ہے۔ ان باتوں میں سے زیادہ اچھی اور بہتر بات وہ ہے جو امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ نے فرمائی۔ فرماتے ہیں: اس کا مطلب یہ ہے کہ جب بچہ بچپن میں ہی انتقال کر جائے اور اس کی طرف سے (قدرت کے باوجود) حقیقہ نہ کیا گیا وہ بچہ والدین کی شفاعت نہیں کرے گا اور جناب قتادہ سے مروی ہے وہ شفاعت سے محروم ہو جائیں گے یا ان کی شفاعت کرنا بچہ کے لئے حرام کر دی جائے گی۔ شیخی نے کہا کہ یقیناً امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ نے یہ قول بھی کیا ہوگا کہ انہیں یہ حضرات صحابہ کرام یا تابعین کرام سے پہنچا ہوگا۔ علاوہ ازیں آپ خود علیل القدر امام ہیں۔ اس لئے آپ کا قول اس لائق ہے کہ اسے مقبول و منظور سمجھا جائے اور ان کے بارے میں حسن ظن رکھا جائے۔

علی والدیہ فلا بد لهما من الشکر علیہ وقیل معناه انه معلق شفاعتہ بہا لا یشفع لهما ان مات طفلا ولم یعق عنہ۔ وفی شرح السنۃ قد تکلم الناس فیہ واجودھا ما قالہ احمد بن حنبل معناه انه اذا مات طفلا ولم یعق عنہ لم یشفع فی والدیہ وروی عن قتادۃ انه یحرم شفاعتہم۔ قال الطیبی ولاریب ان الامام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ مازہب الی هذا القول الا بعد ما تلقی من الصحابۃ والتابعین علی انه امام من الائمۃ الکبار یشعب ان ینتفی کلامہ بالقبول ویحسن الظن بہ۔

(مرقاۃ شرح مشکوٰۃ ج ۸ ص ۱۵۶-۱۵۷ باب العقیدۃ)

نوٹ: باب العقیدہ کی پہلی حدیث چونکہ وضاحت طلب تھی اس لئے اس کی مستقل وضاحت علیحدہ ذکر کر دی گئی۔ اس کے بعد اسی باب کی بقیہ احادیث میں دو تین باتیں مذکور ہوئیں۔ اول یہ کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کسی بچہ کی پیدائش پر حقیقہ کے مطالبے پر حقیقہ کر دیتے۔ دوسری یہ کہ سیدہ خاتون جنت نے حسن و حسین وغیرہما کی ولادت کے بعد ان کے سر کے بالوں کے ہم وزن چاندی کو صدقہ کیا۔ ان دونوں باتوں کے ضمن میں علمائے احناف نے چند مسائل ذکر فرمائے۔

(۱) بچہ کی پیدائش کے بعد ساتویں دن اس کے سر کے بال صاف کئے جائیں اور ان کے ہم وزن چاندی کا صدقہ کیا جائے اور نام رکھا جائے۔

(۲) لڑکے کی صورت میں دو جانور اور لڑکی کی صورت میں ایک کا حقیقہ دیا جائے۔

(۳) نیک قال کے پیش نظر حقیقہ کے جانور کا گوشت زیادہ نہ توڑا جائے۔ یعنی اس کی چھوٹی چھوٹی زیادہ بونیاں بنانے کی بجائے بڑی

بڑی بونیاں رکھی جائیں اور بڑی کو بھی بلا ضرورت ٹکڑے ٹکڑے نہ کیا جائے۔

یہ مسائل فتاویٰ اور فقہ کی کتاب میں پکھرے ہوئے ہیں۔ ہم پہلے ان مسائل کا آخذا ذکر کر رہے ہیں۔

لڑکے کی طرف سے دو جانور اور لڑکی کی طرف سے ایک کا بطور عقیدہ ذبح کرنا

عن ام کرز انہا سمعت رسول اللہ ﷺ
 يقول عن الغلام شاتان مکافتان وعن الجارية شاة
 لا یضرمک اناثام ذکرانا۔
 ام کرز بیان کرتی ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: لڑکے
 کی طرف سے دو بکریاں برابر کی اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری
 (بطور عقیدہ ذبح کی جائیں) مذکور ہوں یا مونث اس میں کوئی
 نقصان نہیں۔

عن عطاء ان ام السباع سألت رسول اللہ
 ﷺ اعق عن اولادی قال نعم عن الغلام شاتان
 وعن الجارية شاة۔
 جناب عطاء سے روایت ہے کہ ام سباع نے حضور ﷺ سے پوچھا: کیا میں اپنے بچوں کا عقیدہ کروں؟ آپ نے فرمایا: ہاں! لڑکے کی طرف سے دو بکریاں اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری۔
 سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ہمیں
 رسول کریم ﷺ نے فرمایا: کہ ہم لڑکے کی طرف سے دو اور
 لڑکی کی طرف سے ایک بکری (بطور عقیدہ ذبح کریں) مذکور ہوں یا
 مونث اس میں کوئی نقصان نہیں۔

عن عائشة رضی اللہ عنہا انہا قالت امرنا
 رسول اللہ ﷺ ان نعق عن الغلام شاتین وعن
 الجارية شاة۔
 (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۸ ص ۵۰-۵۱ باب فی العقیدہ کم عن
 الغلام وکم عن الجارية، فتح الباری شرح البخاری ج ۹ ص ۳۸۶ باب الملة
 الاذی من العسی فی العقیدہ، مصنف عبدالرزاق ج ۳ ص ۳۲۷-۳۲۸)

نوٹ: ان احادیث اور ان جیسی دوسری احادیث میں جو لڑکے کی طرف سے دو بکریاں ذبح کرنے کا ارشاد نبوی ہے، وہ استحباب پر
 محمول ہے۔ یعنی اگر لڑکے کی طرف سے دو بکریاں عقیدہ میں ذبح کر دی جائیں، تو اچھا ہے اور اگر ایک ہی ذبح کر دی جائے تو بھی جائز
 ہے جیسا کہ "مصنف ابن ابی شیبہ" میں اسی موضوع کے تحت درج ذیل روایات موجود ہیں:

عن ابن عمر انه كان يقول عن الغلام
 والجارية شاة شاة۔
 حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرمایا کرتے تھے: کہ لڑکے
 اور لڑکی کی طرف سے ایک ایک بکری کا عقیدہ (بھی جائز) ہے۔
 عبد الرحمن بن قاسم اپنے والد سے بیان کرتے ہیں کہ وہ
 لڑکے اور لڑکی کی طرف سے ایک ایک بکری کا عقیدہ کیا کرتے تھے۔

عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه انه كان
 يعق عن الغلام والجارية شاة شاة۔
 (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۸ ص ۵۱-۵۲)

ساتویں دن عقیدہ کرنا، سرمنڈوانا، نام رکھنا اور گوشت میں صحیح طریقہ سے تصرف کرنا

حضرت رسول اللہ ﷺ سے جناب سرہ روایت کرتے
 ہیں۔ آپ نے فرمایا: بچہ کی طرف سے ساتویں دن (عقیدہ کا جانور)
 ذبح کیا جائے اور اس کا سرمنڈوا دیا جائے اور اس کا نام رکھا جائے۔
 عمرو بن شعیب کہتے ہیں کہ حضور ﷺ نے نومولود
 کے لئے ساتویں دن عقیدہ کرنے، سرمنڈوانے اور نام رکھنے کا حکم
 دیا۔

عن سمرة عن النبي ﷺ قال تذبح عنه
 يوم السابع ويحلق راسه ويسمي۔
 عن عمرو بن شعيب ان النبي ﷺ امر
 بالعقيدة يوم السابع للمولود ووضع الاذى
 وتسميته۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۸ ص ۵۲ مصنف عبدالرزاق ج ۳ ص ۳۳۲)

جعفر اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا کو حسن و حسین کا عقیدہ کرنے کے وقت حکم دیا کہ عقیدہ کے جانور کے پائے ان کی دایہ کو بھیجے جائیں۔ اور اس کی ہڈیاں نہ توڑی جائیں۔

عن جعفر عن ابیہ ان رسول اللہ ﷺ امر بالعقیقة التي عقبتها فاطمة عن الحسن والحسين ان يبعضوا السی القابلة منها برجل قال ولا یکسر منها عظم.

نہاس بن فہم کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عطاء کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ صحابہ کرام اسے پسند کیا کرتے تھے کہ عقیدہ کے جانور کی ہڈیاں نہ توڑی جائیں۔

عن النهاس بن فہم قال سمعت عطاء یقول کانوا یتسحبون ان لایکسر للعقیقة عظم.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۸ ص ۵۲ باب ای یوم تذخ العقیدۃ)

عقیدہ کے جانور کی عمر اور شرائط وہی ہیں جو قربانی کے جانور کے لئے ہیں

جناب ہشام، حسن سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: جب لوگ بچہ کی طرف سے قربانی دے دیں تو وہ اس کے عقیدہ کے بھی کا سقم ہو جاتی ہے۔

عن ہشام عن حسن قال اذا ضحوا عن الغلام فقد اجزات عنه من العقیقة.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۸ ص ۵۶)

جمہور علماء کا یہ مسلک ہے کہ عقیدہ میں بھی وہی جانور جائز ہے جو آٹھ اقسام کے جوڑے قربانی میں جائز ہیں۔ (اونٹ، اونٹنی، گائے، بیل، بھینس، بھینسا، بکرا، بکری)

فان جمہور العلماء علی انه لا یجوز فی العقیقة الا ما یجوز فی الضحایا من الازواج الشمانیة. (دریۃ النجف، ج ۱ ص ۳۳۹ کتاب العقیدہ)

ہشام جناب ابن سیرین اور حسن سے بیان کرتے ہیں کہ دونوں حضرات عقیدہ میں بھی ان جانوروں کو مکروہ کہا کرتے تھے جو قربانی میں دینے مکروہ ہیں اور فرمایا کہ عقیدہ ان کے نزدیک قربانی کے حکم میں ہے۔ خود کھا سکتا ہے اور دوسروں کو بھی کھلائے۔

عن ہشام عن الحسن وابن سیرین انہما کانا یکرہان من العقیقة ما یکرہان من الاضحیة وقال ہی عندهم بمنزلة الاضحیة یا کل ویطعم.

(مصنف ابن ابی ہبیرہ ج ۸ ص ۵۲ کتاب العقیدہ باب ۷۵۶)

ان روایات و آثار سے معلوم ہوا کہ قربانی اور عقیدہ کے جانور کے مسائل مشترک ہیں جن جانوروں کی قربانی جائز ان کو عقیدہ میں ذبح کرنا جائز۔ جو قربانی میں مکروہ وہ عقیدہ میں بھی مکروہ ہیں اور جو عمریں قربانی کے لئے جانوروں کی مقرر ہیں، اسی عمر کو عقیدہ کے لئے بھی لازم کیا گیا۔ لہذا اکتفا کا نا اور انتہائی کمزور نہ قربانی میں جائز اور نہ اس کا عقیدہ درست ہے۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

بچہ کا نام رکھنا، عقیدہ کرنا اور سر منڈوانا ان میں ترتیب مستحب ہے

جناب قتادہ سے روایت ہے فرمایا: نومولود کا ساتویں دن

عن قتادة قال یسمی ثم یق یوم سابعہ ثم یحلن.

پہلے نام رکھا جائے پھر اس کا عقیدہ کیا جائے اور اس کے بعد اس کا

سر منڈوایا جائے۔ (مصنف عبدالرزاق ج ۳ ص ۳۳۳ باب العن یوم سابعہ حدیث ۷۹۷۰)

تحسین کا ذکر حدیث پاک میں آیا ہے

عن اسماء بنت ابی بکر انھا حملت بعبد اللہ ابن الزبیر بمکة قالت فخرجت وانا متم فایتی المدينة فنزلت القباء فولدت بقاء ثم ایت به رسول اللہ ﷺ فوضعتہ فی حجرہ ثم دعا بتمرة فمغضها ثم طفل فی فیہ فکان اول شیء دخل جوفہ ریق رسول اللہ ﷺ ثم حنقه بتمرة ثم دعاه ویرک علیہ وکان اول مولود فی الاسلام ففرحوا بہ فرحا شدیداً لانہم قیل لہم ان الیہود قد سحرتکم ولا یولد لکم۔
(صحیح بخاری ج ۱ ص ۵۵۵ باب مطبوعہ نور محمد کراچی)

سیدہ اسماء بنت ابی بکر بیان کرتی ہیں کہ جب میں مکہ میں عبداللہ بن زبیر سے حاملہ تھی۔ میں ہجرت کے ارادہ سے مکہ سے جب نکل تو تیرے حمل کے دن مکمل ہو چکے تھے۔ میں مدینہ منورہ پہنچی اور قباء میں اتری۔ وہیں میں نے بچہ کو جنم دیا پھر میں اس بچہ کو لے کر رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی تو میں نے وہ بچہ آپ کی گود میں رکھ دیا۔ حضور ﷺ نے اس کے بعد کھجور منگوائی اور اسے چبایا پھر اس بچہ کے منہ میں آپ نے اپنا لعاب دہن ڈال دیا۔ اس بچہ کے پیٹ میں سب سے پہلی چیز جانے والی حضور ﷺ کا لعاب دہن تھا پھر آپ نے اسے وہ چھائی ہوئی کھجور کی تحسین (گھڑی) دی پھر اس کے لئے دعا فرمائی اور برکت مانگی۔ یہ سب سے پہلا پیدا ہونے والا بچہ تھا جو اسلام میں پیدا ہوا۔ لوگ بہت زیادہ اس پر خوش ہوئے کیونکہ مسلمانوں کو یہ کہا گیا تھا کہ یہودیوں نے تم پر جادو کر دیا ہے اور اس کی وجہ سے تمہارے کسی کے گھر اولاد نہ ہوگی۔

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں عبداللہ بن ابی طلحہ الانصاری کو پیدائش کے بعد حضور ﷺ کی خدمت عالیہ میں لے گیا۔ آپ ﷺ نے مقام عبا میں اپنے اونٹ کو درست کر رہے تھے۔ آپ نے دریافت فرمایا: کہ کیا تیرے پاس کھجوریں ہیں؟ میں نے عرض کیا: جی حضور! پھر میں نے آپ کو چند کھجوریں پیش کیں۔ آپ نے وہ اپنے دہن اقدس میں ڈال لیں انہیں چبایا پھر وہ بچہ کے منہ میں ڈالیں تو وہ انہیں چوسنے لگ گیا۔ اس پر حضور ﷺ نے فرمایا: انصار کو کھجوریں بہت پسند ہیں اور آپ نے اس نومولود کا نام عبداللہ رکھا۔

عن انس بن مالک رضی اللہ عنہ قال ذہبت بعبد اللہ بن ابی طلحہ الانصاری الی رسول اللہ ﷺ حین ولد ورسول اللہ ﷺ فی عباة یہناً بعیزالہ فقال هل معک تمر فقلت نعم فناولتہ تمرات فالقاهن فی فیہ فلا قہن ثم ففرفا للصبی فمجبہ فی فیہ فجعل الصبی یتلمظہ قال رسول اللہ ﷺ حب الانصار التمر وسماء عبد اللہ۔
(تذیب شریف ج ۹ ص ۳۰۵ کتاب الغضایا باب التسمیۃ الولدین)
یولد مطبوعہ حیدرآباد دکن

تحسین یعنی گھڑی میں حکمت

جیسا کہ روایات مذکورہ میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ حضرات صحابہ کرام نے اپنے بچوں کے پیدا ہونے پر حضور ﷺ سے گھڑی دلوائی لیکن آج کل اس بات کو بعض نادان اچھا نہیں سمجھتے۔ حتیٰ کہ اسے پیر پرستی یا جاہلانہ رسم تک کہہ دیتے ہیں۔ مگر یہ لوگ گھڑی کی حقیقت اور حکمت سے بے خبر ہیں۔ علامہ بدرالدین عینی رحمۃ اللہ علیہ ”صحیح بخاری“ کے اسی مقام کی تشریح میں فرماتے ہیں:

گھٹی دینے میں حکمت یہ ہے کہ اس سے نومولود کے لئے ایماندار ہونے کا نیک شگون ہے کیونکہ گھجور اس درخت کا پھل ہے جسے حضور ﷺ نے مومن کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور اس کی حلاوت اور مٹاس بھی ایک اچھا شگون ہے پھر خاص کر جب گھٹی دینے والا کوئی صاحب فضل و علم ہو اور اللہ کے نیک بندوں میں سے ہو (تو اس کے فوائد اور بھی بڑھ جائیں گے) کیونکہ نومولود کے پیٹ میں ان نیک بندوں کا لعاب دہن پینے کا کیا تمہیں اس کی خبر نہیں کہ رسول کریم ﷺ نے جب عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کو گھٹی دی تو اس کی وجہ سے ان میں ایسے فضائل و کمالات جمع ہو گئے جو بیان سے باہر ہیں۔ آپ قرآن کریم کے عظیم قاری تھے اور اسلام میں پاک دامن رہے۔ اسی طرح حضرت عبد اللہ بن ابی طلحہ رضی اللہ عنہ بھی آپ کی گھٹی کی برکت سے صاحب علم و فضل بنے اور خیر میں مقدم تھے۔

علامہ بدر الدین یعنی رحمۃ اللہ علیہ کی طرح دیگر محدثین کرام اور فقہاء عظام نے تسبیح کے فوائد و برکات ذکر کئے۔ اس لئے ہمیں چاہیے کہ جب بھی کوئی بچہ پیدا ہو تو کسی اللہ کے نیک بندے اور دیندار سے اس کو گھٹی دلوائیں۔ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کی برکت سے اس نومولود کی آئندہ زندگی بابرکت بنا دے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

ابن قدامہ کی گستاخی

حقیقہ کے متعلق ہم تفصیل سے لکھ چکے ہیں اور اس میں علمائے احناف کا اختلاف بھی ہم نے ذکر کیا پھر حاصل کے طور پر امام اعظم رضی اللہ عنہ کا اس بارے میں مسلک بھی ذکر کیا کہ آپ حقیقہ کی فرضیت، وجوب اور مستیث کے نسخ کے قائل ہوتے ہوئے اس کی اباحت کے قائل ہیں اور حقیقہ آپ کے نزدیک تطوع کے حکم میں ہے جیسا کہ بدلیہ الجہد لابن رشد کے حوالہ سے مذکور ہوا لیکن ابن قدامہ نے امام صاحب کے مسلک کو نقل کرتے ہوئے گستاخانہ لہجہ اختیار کیا۔ اصل عبارت ملاحظہ ہو:

وجعلها ابو حنیفة من امر الجاهلیة و ذالک لقلۃ علمہ و معرفتہ بالاخبار۔
(الغنی مع شرح الکبیر ج ۱۱ ص ۱۲۱ مسک ۲۸۹۵ مطبوعہ دار الفکر بیروت) معرفت کی کمی کی بنا پر ہے۔

گستاخی کا جواب

امام الامام، سراج الامت حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں نکت علم و معرفت کا قول کرتے ہوئے ابن قدامہ کو ذرا بھی شرم نہ آئی۔ نہ جانے کس بغض و عناد نے اس سے یہ الفاظ کہلوائے؟ ورنہ اگر وہ امام صاحب کے مسلک اور ارشادات کو بخوبی دیکھتا تو یہ جرأت نہ کرتا۔ حقیقہ کو امر جاہلیت قرار دینا اتنا تو نظر آیا لیکن اس کے بعد کے الفاظ یاد نہ آئے۔ آپ نے فرمایا کہ یہ منسوخ ہو گیا ہے۔ جیسا کہ دارقطنی کی روایت گزر چکی ہے کہ رمضان کے روزوں نے جاہلیت کے روزوں اور قرآنی نے جاہلیت کے ذبايح کو (یعنی حقیقہ، فرح اور صیرہ) منسوخ کر دیا۔ اگرچہ یہاں فرح اور صیرہ کی بحث کی چنداں ضرورت نہیں۔ مگر مسئلہ کی وضاحت اور

تفصیل کے لئے ان کے لئے کچھ لکھنا ضروری ہے تاکہ ان کی حقیقت بھی معلوم ہو جائے۔ فرع اور عتیرہ دو قسم کے ذبائح جاہلیت میں مروج تھے۔ قربانی کا حکم آنے پر یہ منسوخ ہو گئے۔ ابتدا میں ان کو ذبح کیا جاتا تھا پھر ان کا حکم منسوخ اور اصل باقی رہا اور بالآخر اصل بھی منسوخ ہو گیا لیکن تنقیح کا اصل یعنی وجوب تو منسوخ ہوا لیکن احتساب باقی رہا۔ اس کی وضاحت درج ذیل ہے:

فرع اور عتیرہ کی تعریف اور ان کا حکم

عن عائشة رضی اللہ عنہا قالت امر رسول اللہ ﷺ بالفرع من کل خمسين واحدة. وسئل عن العتيرة فقال حق وسئل عن الفرع فقال حق. فذكر الحديث قال فيه وسأله رجل عن العتيرة فقال من شاء عتر ومن شاء لم يعتر ومن شاء فرع ومن شاء لم يفرع.

سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا بیان فرماتی ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: کہ پچاس جانوروں پر ایک فرع۔ (یعنی جب پچاس جانور ہو جائیں، تو ایک ذبح کر دیا کرو) آپ سے عتیرہ کے بارے میں پوچھا گیا، فرمایا: وہ حق ہے اور فرع کے بابت پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: وہ حق ہے۔ حارث راوی حدیث بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے حضور ﷺ سے عتیرہ کے بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا: جو چاہے عتیرہ ذبح کر دے اور جو چاہے نہ ذبح کرے اور جو چاہے فرع ذبح کرے اور جو چاہے نہ ذبح کرے۔

عن وكيع بن عدس قال اخبرني عمي ابو رزين انه قال يا رسول الله انا كنا نذبح في الجاهلية ذبائح فناكل منها ونطعم من جاءنا فقال رسول الله ﷺ لا باس بذالك قال وكيع لا ادعها ابدا. (یعنی شریف ج ۹ ص ۳۱۲ کتاب النحایا باب اجاء فی الفرع الخ)

وکیع بن عدس کہتے ہیں کہ مجھے میرے چچا ابو رزین نے بتایا کہ انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ! ہم دور جاہلیت میں کچھ جانور ذبح کیا کرتے تھے پھر ان میں سے کھاتے اور کھلاتے تھے جو بھی ہمارے ہاں آتا۔ (اب کیا حکم ہے؟) اس پر رسول کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: اس میں کوئی گناہ نہیں۔ وکیع نے کہا کہ پھر میں اسے کبھی ترک نہیں کروں گا۔

قال عمرو ابن شعيب كان اهل الجاهلية يذبحون عن كل اهل بيت في رجب شاة يسمونها العتيرة فلما كان الاسلام سئل رسول الله ﷺ رجال فيهم عبد الله بن عمرو فقالوا اشنا كنا نفعل في الجاهلية يا رسول الله ﷺ فنسبهم العتيرة وكنا نذبحها عن اهل كل بيت في رجب الففعله في الاسلام قال نعم وسموها الرجبية.

عمرو بن شعیب کہتے ہیں کہ دور جاہلیت میں لوگ رجب کے مہینہ میں ہر گھر کے افراد کی طرف سے ایک ایک بکری ذبح کرتے تھے جس کا نام انہوں نے عتیرہ رکھا ہوا تھا پھر جب اسلام آیا تو حضور ﷺ سے بہت مردوں نے پوچھا جن میں عبد اللہ بن عمرو بھی تھے۔ سب نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ! ہم جاہلیت میں ایک کام (ذبح) کیا کرتے تھے جس کا نام ہم نے عتیرہ رکھا ہوا تھا۔ ہم رجب کے مہینہ میں ہر گھر کے افراد کی طرف سے ایک جانور ذبح کیا کرتے تھے۔ کیا ہم اب اسلام لانے کے بعد بھی کیا کریں؟ آپ نے فرمایا: ہاں۔ ان لوگوں نے اس ذبح ہونے والے جانور کا نام رجبیہ رکھا ہوا تھا۔

عن حبيب بن مخنف العنبري عن ابيه قال

حبيب بن مخنف عن ابيه قال

انہت الی النبی ﷺ یوم عرفہ وهو یقول هل تعرفونها قال فلا ادري ما رجعوا عليه قال النبی ﷺ علی اهل کل بیت ان یذبحوا شاة فی کل رجب وفي کل اضحی شاة.

(مصنف عبدالرزاق ج ۳ ص ۳۳۲ باب العتیرہ حدیث ۸۰۰۰-۸۰۰۱)

میں عرفہ کے دن حضور ﷺ کی خدمت عالیہ میں پہنچا۔ آپ فرما رہے تھے کیا تم اسے (رجب یا عتیرہ) جانتے ہو؟ راوی بیان کرتے ہیں کہ مجھے معلوم نہ ہو سکا کہ لوگوں نے آپ کو اس کا کیا جواب دیا؟ حضور ﷺ نے فرمایا: کہ ہر گھر کے افراد کی طرف سے رجب کے مہینہ میں ایک بکری ذبح کرنا ہے اور ہر قرآنی میں ایک بکری ذبح کرنا ہے۔

ذکر شدہ احادیث و روایات سے معلوم ہوا کہ دور جاہلیت میں فرغ اور عتیرہ نام کے جانور ذبح کیا جاتے تھے۔ فرغ یہ کہ جس کے پاس پچاس جانور جمع ہو جائیں۔ ان میں سے ایک کو ذبح کرنا ضروری تھا اور عتیرہ یہ کہ رجب کے مہینہ میں گھر کے تمام افراد کی طرف سے ایک بکری ذبح کی جاتی تھی۔ اسے رجبیہ بھی کہتے تھے۔ ابتدائے اسلام میں بھی ان کو ذبح کیا جاتا باقی رکھا گیا بلکہ عتیرہ یا رجبیہ کے تو وجوب پر دلالت کرنے والے الفاظ ابھی آپ نے مصنف عبدالرزاق میں ملاحظہ فرمائے۔ (علی اهل کل بیت)

بعد میں ان کا وجوب منسوخ ہو گیا اور استحباب باقی رہا

ابن جریج بیان کرتے ہیں کہ میں نے جناب عطاء کو کہتے سنا کہ جاہلیت کے لوگ ہر پچاس جانوروں پر ایک جانور فرغ ذبح کیا کرتے تھے پھر جب اسلام آیا تو حضور ﷺ سے اس کے بارے میں پوچھا گیا۔ آپ نے فرمایا: اگر تم چاہو تو کر لیا کرو اور یہ کوئی تم پر واجب نہیں ہے۔

عن ابن جریج قال سمعت عطاء یقول کان اهل الجاهلیة یذبحون الفرعة فی کل خمسين واحدة فلما کان الاسلام سئل النبی ﷺ عن ذالک فقال ان شئتم فافعلوا ولم یوجب ذالک. (مصنف عبدالرزاق ج ۳ ص ۳۳۲ باب الفرغ حدیث ۷۹۸۹)

حدیث پاک کے الفاظ صاف صاف بتا رہے ہیں کہ ابتدائے اسلام میں فرغ وغیرہ نہ صرف جائز تھیں بلکہ واجب تھیں اور پھر کچھ عرصہ بعد وجوب منسوخ ہو گیا اور کرنے والے کی مرضی پر چھوڑ دیا گیا جس سے استحباب باقی نظر آتا ہے پھر کچھ عرصہ کے بعد استحباب بھی منسوخ کر دیا گیا۔ جیسا کہ درج ذیل روایت سے معلوم ہوتا ہے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: فرغ اور عتیرہ بالکل (جائز) نہیں۔ اسے امام بخاری نے اپنی صحیح میں علی بن عبد اللہ عن سفیان سے روایت کیا ہے اور امام مسلم نے بھی ابن یحییٰ سے روایت کیا ہے۔

عن ابی ہریرة رضی اللہ عنہ عن النبی ﷺ قال لا فرغ ولا عتیرة رواہ البخاری فی الصحیح عن علی بن عبد اللہ عن سفیان ورواہ مسلم عن یحییٰ بن یحییٰ.

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہی حضور ﷺ سے بیان کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: فرغ اور عتیرہ نام کی کوئی چیز باقی نہیں رہی۔ اسے بھی امام بخاری نے اپنی صحیح میں عبد اللہ بن مبارک سے روایت کیا ہے۔

عن ابی ہریرة عن النبی ﷺ قال لا فرغ ولا عتیرة رواہ البخاری فی الصحیح عن عبد اللہ بن المبارک. (تہذیب شریف ج ۹ ص ۳۱۳ باب ما جاء فی الفرغ والعتیرة مطبوع حیدرآباد دکن)

قارئین کرام! فرغ اور عتیرہ دور جاہلیت کے ذبائح تھے جنہیں بتدریج منسوخ کیا گیا۔ قرآنی کا حکم آنے پر ان کا وجوب کچھ عرصہ کے لئے پہلے کی طرح باقی رہا پھر وجوب منسوخ ہوا اور استحباب باقی رکھا گیا اور آخر میں استحباب بھی منسوخ کر دیا گیا۔ دارقطنی

کے حوالہ سے ہم لکھ چکے ہیں کہ رمضان شریف کا حکم آنے سے پہلے روزوں کی فرضیت منسوخ ہو گئی لیکن استحباب وسنیت باقی رہی جیسا کہ یوم عاشورا کا روزہ ہے۔ تو معلوم ہوا کہ قربانی کا حکم آنے سے دور جاہلیت کے تمام ذبائح اگرچہ منسوخ ہو گئے لیکن ان کا استحباب باقی رہا۔ لہذا قربانی کے آنے سے حقیقہ کا استحباب بھی باقی رہا۔

نوٹ: ابن قدامہ کی گستاخی کا جواب دیتے ہوئے ہم زاد و نکل آئے۔ امام اعظم نے اگر حقیقہ کو دور جاہلیت کا ذبح فرمایا، تو اس میں کوئی جہالت اور لاعلمی ہے؟ حقیقہ دور جاہلیت سے چلا آ رہا تھا۔ اس کی تائید بہت سی روایات کرتی ہیں۔ ہم ابن قدامہ اور اس کے پیروں سے پوچھتے ہیں کہ کیا حقیقہ تمہارے نزدیک دور جاہلیت میں نہیں تھا؟ کیا ابتدائے اسلام میں یہ جاری نہ رہا؟ ابن قدامہ حنبلی المذاہب کہلاتا ہے۔ جو امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب ہے۔ یہی بات جو ابن قدامہ نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں کہی۔ ان کے امام اور ان کے اساتذہ و شیوخ سے پوچھا جائے تو وہ ایسی بات کرنے والے کو "بل ہم اصل" کہتے ہیں۔ اگرچہ اس شرح میں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی تفصیل سے سیرت بیان کرنے کی گنجائش نہیں لیکن ابن قدامہ کی گستاخی کا جواب اسی کے اصولوں کے مطابق دینا ضروری ہے۔ میں کوشش کروں گا کہ جس فقیہ، محدث اور امام کی زبانی امام اعظم کی شان بیان کروں، اس شان بیان کرنے والے کا بھی مقام و مرتبہ ذکر کروں۔ تاکہ ان کی بات کا وزن معلوم ہو جائے۔ فقیر نے امام اعظم رضی اللہ عنہ کی سیرت اور آپ پر کئے گئے اعتراضات کا تفصیلی جواب "فقہ جعفریہ" ج ۴ باب دوم میں ذکر کر دیا ہے لیکن وہاں اندازہ کچھ اور ہے۔ کیونکہ مذکورہ کتاب "شیعہ" فرقہ کے رد میں لکھی گئی۔ اس لئے رافضیوں نے جو اعتراضات کئے، ان کا جواب وہاں دیا گیا اور انہی کی کتابوں سے امام اعظم رضی اللہ عنہ کا مقام بیان کیا گیا۔

امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی شان میں چند احادیث

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ حضور ﷺ سے روایت کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: بے شک میری امت میں ایک مرد کامل ہے اور حدیث قصری میں یوں مذکور ہے۔ میری امت میں ایک مرد کامل ہوگا جس کا نام نعمان اور اس کی کنیت ابوحنیفہ ہے۔ وہ میری امت کا سراج ہے وہ میری امت کا سراج ہے۔ وہ میری امت کا سراج ہے۔

حضور ﷺ سے مروی ہے فرمایا: کہ حضرت آدم علیہ السلام نے مجھ پر فخر کیا اور میں اپنی امت کے ایک شخص نعمان نامی پر فخر کرتا ہوں جس کی کنیت ابوحنیفہ ہے وہ میری امت کا سراج ہے۔ آپ ﷺ سے ہی مروی ہے۔ فرمایا: تمام پیغمبران عظام مجھ پر فخر کرتے ہیں اور میں ابوحنیفہ پر فخر کرتا ہوں۔ جو اسے دوست رکھے گا اس نے یقیناً مجھے دوست رکھا اور جو اس سے بغض رکھے گا اس نے مجھ سے بغض رکھا۔ مقدمہ ابواللیث کی شرح کے مقدمہ میں یہ روایت آئی ہے اور ابن جوزی کا اس روایت کو موضوع قرار دینا از روئے تعصب ہے کیونکہ یہ روایت بہت سے مختلف

عن ابی ہریرۃ عن رسول اللہ ﷺ قال ان فی امتی رجلا وفی حدیث القصری یکون فی امتی رجل اسمہ نعمان وکنیتہ ابوحنیفۃ ہو سراج امتی ہو سراج امتی ہو سراج امتی۔

(تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۳۵ مناقب ابوحنیفہ مطبوعہ مکتبہ سلفیہ مدینہ منورہ)

عنه عليه الصلوة والسلام ان ادم افتخر بي وانا افتخر برجل من امتي اسمه نعمان وكنيته ابو حنيفة هو سراج امتي. وعنه عليه الصلوة والسلام ان سائر الانبياء يفتخرون بي وانا افتخر بابي حنيفة من احبه فقد احبني ومن ابغضه فقد ابغضني كذا في التقدمة الشرح مقدمه ابى الليث وقول ابن جوزى انه موضوع تعصب لانه روى بطرق مختلفه.

(در مختار رجال الخراج ص ۵۲ مطلب يجوز اتقليد المفضل مع وجود افضل مطبوعہ مصر)

طریقوں سے روایت کی گئی ہے۔

نوٹ: مذکورہ متن (مختلف طریقوں سے اس کا روایت ہونا) کے تحت علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے ان مختلف طریقوں کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ علامہ "طاش کبریٰ" نے اس کی وضاحت کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ اس حدیث کا اصل ہے اور زیادہ سے زیادہ اسے ضعیف کہا جاسکتا ہے اور چونکہ اس میں کوئی شرعی بیان نہیں کیا گیا کہ وہ ضعیف روایت کی وجہ سے ثابت نہ ہو۔ بلکہ فضیلت کے بارے میں یہ روایت ہے اور روایات ضعیف بالاتفاق فضائل میں قابل اعتبار ہوتی ہیں۔ رہا اس حدیث کے مفہوم کے متعلق ہونے کا معاملہ تو دنیا جانتی ہے کہ امام ابوحنیفہ ایسے سراج امت ہیں کہ انہوں نے اپنے علم کے نور سے لوگوں کو روشنی عطا کی اور اپنے فہم کے چمکتے ستارے کے ذریعہ ہدایت کے راستے دکھائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ "سراج امتی" والی حدیث موضوع نہیں۔ زیادہ سے زیادہ ضعیف ہوگی اور فضائل میں ضعیف روایت کا مقام آپ ملاحظہ کر چکے ہیں۔

وروی الجرجانی فی مناقبہ بسندہ السہل بن عبد اللہ التستری انہ قال لو کان فی امۃ موسیٰ وعیسیٰ مثل ابی حنیفۃ رحمۃ اللہ علیہ لما تہودوا ولا نصروا۔
 علامہ جرجانی رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے فضائل و مناقب میں جناب بہل بن عبد اللہ تستری کی سند سے ایک روایت کی کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: اگر موسیٰ اور عیسیٰ علیہما السلام کی امت میں ابوحنیفہ ایسا کوئی ہوتا تو ان کے ماننے والے یہودی اور عیسائی نہ بننے۔
 (در مختار مع شرح رد المحتار ج ۱ ص ۵۳)

مطلب یہ کہ جس طرح حضور ﷺ کی امت میں امام ابوحنیفہ ایسے بلند پایہ شخص ہیں ایسا کوئی شخص موسیٰ اور عیسیٰ علیہما السلام کی امت میں نہیں ہوا۔ امام شامی فرماتے ہیں کہ یہودی اور نصاریٰ علماء نے اپنے اپنے دین میں اور اپنی اپنی کتابوں میں جو تحریف و تبدیلی کی، اگر ان علماء کے دور میں کوئی ابوحنیفہ جیسا ہوتا، تو لوگ یہودی یا عیسائی نہ بننے کیونکہ ایسا آدمی ان تمام لوگوں کو باطل قبول کرنے سے دلائل کے ذریعہ روک دیتا اور انہیں گمراہی کے گڑھوں میں گرنے سے بچالیتا۔

ومما یصلح للاستدلال بہ علی عظیم شان ابی حنیفۃ ماروی عنہ علیہ الصلوٰۃ والسلام انہ قال ترفع زینۃ الدنیاسۃ خمسین ومائۃ۔ ومن ثم قال شمس الانامۃ الکردی ان هذا الحدیث محمول علی ابی حنیفۃ لانہ مات تلک السنۃ۔
 امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی عظمت شان پر جن روایات سے استدلال کیا جاتا ہے۔ ان میں سے ایک وہ روایت بھی ہے جو حضور ﷺ سے مروی ہے۔ آپ نے ایک مرتبہ فرمایا: دنیا کی زینت و خوبصورتی سن ایک سو پچاس (۱۵۰ھ) میں اٹھالی جائے گی۔ اسی روایت کو دیکھ کر امام شمس الانامۃ کر دی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہ حدیث امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ پر منطبق ہوتی ہے۔ کیونکہ آپ ہی مذکورہ سال (۱۵۰ھ) دنیا سے رخصت ہوئے۔
 (رد المحتار ج ۱ ص ۵۳)

وقد وردت احادیث صحیحۃ تشیر الی فضلہ منہا قولہ ﷺ فیما رواہ الشیخان عن ابی ہریرۃ والطبرانی عن ابن مسعود ان النبی ﷺ قال لو کان الایمان عند الثریا لتناوله رجال من ابناء الفارس۔
 بہت ہی صحیح احادیث امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے فضل پر دلالت کرنے والی وارد ہوئی ہیں۔ ان میں سے ایک حضور ﷺ کا یہ قول مبارک بھی ہے جسے بخاری و مسلم نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے اور طبرانی نے حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا: اگر ایمان ثریا ستارے جیسا دور ہو گیا تو بھی فارس کے باشندوں میں

سے کچھ مراد سے حاصل کر لیں گے۔

حضرت قیس بن سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ سے اہل الفاظ ایک روایت حضور ﷺ سے مروی ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: اگر علم ثریا ستارے کے ساتھ بھی معلق ہوا تو بھی اسے اہل فارس میں سے کچھ مرد حاصل کر لیں گے اور طبرانی نے جناب قیس سے ان الفاظ سے روایت کی ہے، اس کو عرب حاصل نہ کریں گے البتہ اہل فارس کے آدمی اسے ضرور حاصل کر لیں گے۔ امام مسلم نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ حضور ﷺ نے فرمایا: اگر ایمان ثریا کے نزدیک بھی ہوا تو اسے ایک فارس کا رہنے والا لے جائے گا یہاں تک کہ اسے حاصل کر لے گا۔

بخاری و مسلم میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا: اس ذات کی قسم کہ جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے۔ اگر دین ثریا کے ساتھ بھی معلق ہو گیا تو اسے فارس کا رہنے والا ایک مرد ضرور حاصل کر لے گا اور فارس سے مراد کوئی معروف شہر نہیں بلکہ عجم میں سے کوئی شہر ہو سکتا ہے اور وہ فارس بھی ہو سکتا ہے۔ اس کی دلیل دلیلی کی وہ روایت ہے جس کے یہ الفاظ ہیں ”خیر العجم فارس“ امام ابو حنیفہ کے جدامجد فارس کے رہنے والے تھے۔ جیسا کہ اکثر نے اسے تسلیم کیا ہے۔ حافظ سیوطی نے کہا: یہ روایت جسے بخاری و مسلم نے روایت کیا اصل صحیح ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی طرف اشارہ کرنے میں اس پر اعتماد کیا گیا ہے اور اس کی صحت متفق علیہ ہے۔

موہب لدنیہ کے حاشیہ پر جو شبر کسی کا ہے۔ علامہ شامی تلمیذ حافظ سیوطی سے لکھا ہے کہ ہمارے شیخ نے جس پر جزم و یقین فرمایا وہ یہ کہ اس حدیث سے مراد امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ ہی ہیں۔ یہ بات بالکل واضح ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کیونکہ فارس کے رہنے والوں میں کوئی علم و فضل میں اس مقام تک نہ پہنچ سکا، جو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کو نصیب ہوا۔

عن قیس بن سعد بن عبادہ بلفظ عن النبی ﷺ قال لو كان العلم عند الثريا لتناوله رجال من ابناء فارس ولفظ الطبرانی عن قیس لا تناوله العرب لتناوله رجال من ابناء فارس وفي رواية مسلم عن ابی هريرة لو كان الايمان عند الثريا لذهب به رجل من ابناء فارس حتى يتناوله.

وفي رواية للشيخين عن ابی هريرة والذی نفسی بیده لو كان الدين معلقا بالثريا لتناوله رجل من فارس وليس المراد بفارس البلاد المعروفة بل جنس من العجم وهم الفرس لخبر الدیلمی خیر العجم فارس وقد كان جد ابی حنیفة من فارس علی ما علیه الاكثرون قال الحافظ السيوطی هذا الحدیث اللتی رواه الشیخان اصل صحیح یعمد علیہ فی الاشارة لابی حنیفة وهو متفق علی صحته.

وفي حاشية الشبر الملسی علی المواهب عن العلامة الشامی تلمیذ الحافظ السيوطی قال ما جزم به شیخنا من اننا ابا حنیفة هو المراد من هذا الحدیث ظاهر لا شك فیہ لانه لم یبلغ من ابناء الفارس فی العلم مبلغه احد.

(رد المحتار ج ۱ ص ۵۳، مطلب بجز تہذیب المنقول مع وجود الاصل؛

مطبوعہ مصر)

قارئین کرام! مذکورہ چند احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کو اپنا افتخار اور اپنی امت کا چراغ فرمایا۔ ان سے محبت کو اپنی محبت اور ان سے نفی کو اپنا نفی سے تعبیر فرمایا۔ سراج امت والی روایت کو خطیب بغدادی اور ابن

جوزی نے اگرچہ موضوع کہا لیکن صاحب در مختار نے اس کی تردید کر دی کہ یہ روایت مختلف طریقوں سے مروی ہے۔ لہذا چند طرق سے مروی حدیث کا ضعف دور ہو جاتا ہے۔ نیز یہ فضیلت کے بارے میں ہے اس میں کوئی شرعی حکم بیان نہیں ہوا اور فضیلت میں بھی ضعیف روایت بالاتفاق مقبول ہوتی ہے۔ حضور ﷺ نے علم، دین اور ایمان کو شریا سے بھی لے آنے والا جس فارسی نسل شخص کا ذکر فرمایا۔ امام شامی رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کو صحیح کہا اور علامہ السیوطی نے بلا شک و شبہ اس سے مراد امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی ذات لی اور حقیقت بھی یہی ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی شان ان روایات سے ظاہر و باہر ہے اور در مختار میں (ج ۱ ص ۵۱) اسی سلسلہ میں مذکور ہے کہ اسمعیل ابن ارجاع نے امام محمد کو خواب میں دیکھ کر پوچھا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے ساتھ کیا سلوک کیا؟ فرمایا: اللہ نے مجھے بخش دیا ہے اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھ سے یہ بھی ارشاد فرمایا: کہ میں تیرے عذاب کا ارادہ نہیں کرتا اور نہ ہی کروں گا۔ اس علم کی وجہ سے جو تجھ میں ہے۔ اسمعیل بن ارجاع بیان کرتے ہیں کہ میں نے امام محمد سے دریافت کیا کہ قاضی ابو یوسف کے ساتھ کیا سلوک کیا گیا؟ فرمایا: وہ تو مجھ سے دور ہے اور ہیں پھر میں نے امام ابو حنیفہ کے بارے میں پوچھا فرمایا: وہ تو بہت ہی بلند اور مقام علیین کے اعلیٰ مقام میں تشریف فرما ہیں۔ انہوں نے چالیس سال متواتر عشاء کے وضو سے نماز صبح ادا کی، بچپن ج کئے سو دفعہ اللہ تعالیٰ کی خواب میں زیارت کی۔

امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا یہ واقعہ بھی مشہور ہے کہ آپ جب آخری حج کے لئے تشریف لے گئے تو کعبہ شریف کے محافظ سے کعبہ کے اندر جانے کی اجازت طلب کی۔ اجازت ملنے پر جب اندر تشریف لے گئے، تو دوستوں کے درمیان دائیں پاؤں پر کھڑے ہو کر پہلے پندرہ پارے اور پھر بائیں پاؤں پر کھڑے کھڑے بقیہ پندرہ پارے پڑھے۔ سلام پھیر کر اللہ تعالیٰ کے حضور دعا کی۔ اے اللہ! تیرے ضعیف بندے نے تیری عبادت کا حق تو ادا نہ کیا لیکن تیری معرفت اس بندہ کو حاصل ہے۔ اس معرفت کے سبب سے میری خدمت کے نقصان کو پورا فرما دے۔ ہاتھ نے کعبہ کی ایک جانب سے آواز دی۔ اے ابو حنیفہ! تو نے ہمیں پہچانا جیسا پہچاننے کا حق ہے۔ ہمارے دین کی اچھی خدمت کی لہذا میں نے تجھے اور تیری اتباع کرنے والے شخص کو بخش دیا (یعنی قیامت تک جو تمہارے مذہب پر رہے گا۔ اسے معاف کر دیا جائے گا)۔

سیدنا امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا۔ آپ کس سبب سے اس مقام پر پہنچے؟ فرمایا: میں نے اللہ تعالیٰ کی مخلوق کو فائدہ پہنچانے میں نکل اور کبھی سے کام نہ لیا اور نہ ہی ان سے استفادہ کرنے میں کراہت سمجھی۔ جناب مسافر بن قدام بیان کرتے ہیں کہ جس شخص نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کو اپنے اور اپنے اللہ کے درمیان وسیلہ بنایا۔ میں امید کرتا ہوں کہ اسے کوئی خوف نہ ہوگا۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا خواب

ابو یحییٰ حماتی بیان کرتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: ”میں نے ایک خواب دیکھا جس سے میں بہت پریشان ہو گیا۔ وہ یہ کہ میں نے خواب میں رسول کریم ﷺ کی قبر انور کو دیکھا کہ میں اسے کھول رہا ہوں۔ یہ خواب دیکھ کر میں بصرہ آیا اور یہاں آ کر ایک شخص کو مجھ میں سیر بن امام الرؤیا کے پاس بھیجا تا کہ وہ میرے خواب کی تعبیر پوچھے۔ اس شخص نے جب خواب بتا کر تعبیر پوچھی تو ابن سیر بن نے کہا: کہ خواب دیکھنے والا شخص حضور ﷺ کی احادیث میں اجتہاد کرے گا۔“

یہی روایت ایک اور واسطہ سے بھی مذکور ہے۔ وہ یوں کہ محمد بن عبد اللہ بن سالم کہتے ہیں کہ میں نے اپنے والد سے سنا فرمایا کہ میں نے ہشام بن مہران سے سنا۔ انہوں نے بیان کیا کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے خواب میں حضور ﷺ کی قبر انور کو کھودتے ہوئے پایا۔ انہوں نے ایک شخص کو جناب محمد سیر بن کے پاس اس کی تعبیر کے لئے بھیجا۔ محمد بن سیر بن نے پوچھا کہ یہ خواب

کے آیا؟ پوچھنے والے نے کوئی جواب نہ دیا۔ تین مرتبہ ابن سیرین نے یہی پوچھا لیکن جواب نہ دارو۔ پھر انہوں نے اس کی تعبیر بیان فرمائی کہ خواب دیکھنے والا علم فضل کے ایسے مقام پر فائز ہوگا کہ اس سے پہلے کسی نے سبقت نہ کی ہوگی۔ ہشام بیان کرتے ہیں کہ اس تعبیر کے بعد امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے علم میں نظر و فکر اور گفتگو کرنا شروع فرمائی۔ (تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۳۵ مناقب ابوحنیفہ)

مذکورہ احادیث و روایات اور خواب سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے سے ہی اس بات کا فیصلہ فرما دیا اور حضور ﷺ کو اس کی اطلاع فرمادی کہ تمہاری امت میں سے ایک فارسی نسل شخص ایسا پیدا ہوگا جس کی کنیت ابوحنیفہ ہوگی۔ امت کی ہدایت اور علم کی شیخ روشن کرے گا اور دین کی تحقیق اور حقیقت کو جانے گا۔ ان فضائل و مناقب کو دیکھ کر کون یہ گمان کر سکتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ علم حدیث میں کمزور یا نابلد ہیں؟ حاشا وکلا یہ بات بالکل مردود اور نامقبول و غلط ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی شخصیت اس سے کوسوں دور ہے۔

امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا نسب نامہ اور ان کے حق میں علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی دعا

امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے پوتے جناب اسمعیل بیان کرتے ہیں کہ میں اسمعیل بیٹا حماد بن نعمان بن نعمان بن ثابیت بن مرزبان فارس کے حرکی اولاد سے ہوں۔ اللہ تعالیٰ کی قسم! ہم پر کبھی غلامی واقع نہیں ہوئی۔ جب میرے دادا جناب ابوحنیفہ پیدا ہوئے تو یہ ۸۰ھ کا واقعہ ہے تو میرے پردادا جناب ثابت اپنے نو مولود صاحبزادے (ابوحنیفہ) کو اٹھائے ہوئے حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی خدمت میں لائے۔ حضرت علی المرتضیٰ نے میرے دادا ابوحنیفہ کے لئے برکت کی دعا فرمائی اور ان کی اولاد میں بھی برکت کی دعا فرمائی۔ ہم اس کی قوتی امید رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے حق میں حضرت علی المرتضیٰ کی دعا قبول فرمائی۔

(تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۲۶ ذکر من اسمہ نعمان، ابن خلکان ج ۵ ص ۴۰۵ تعداد ۶۵۷)

نسب نامہ

نعمان بن ثابیت بن نعمان بن مرزبان بن قیس بن یزدگرد بن شہر یار بن نوشیرواں۔ (حدائق حنیفہ ص ۱۷۷)
نوٹ: امام اعظم رضی اللہ عنہ کے پوتے کے حلیہ بیان سے معلوم ہوا کہ آپ جدی پشتی آزاد تھے اور آپ کا نسب نامہ نوشیرواں سے جاملتا ہے۔ لہذا شیعہ لوگوں کا یہ کہنا بالکل لغو اور من گھڑت ہے کہ امام ابوحنیفہ غلام تھے اور جولا ہے تھے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اگرچہ اللہ کی تقدیر میں ہی صاحب فضل و علم مقرر تھے لیکن اللہ تعالیٰ نے بظاہر اس کا سبب حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی دعا کو بنا دیا۔ واقعی بزرگوں کی دعا کا بہت اثر ہوتا ہے۔

ابن قدامہ کے امام حضرت امام احمد بن حنبل کی امام ابوحنیفہ سے عقیدت

قال احمد بن حنبل في حقه انه من اهل الورع
والزهده وايشار الاخرة بمحل لا يدركه احد ولقد
ضرب بالسياط ليلى القضاء للمصور فلم يفعل
رحمة الله عليه.

(خبرات الحسان ص ۳۰ الفصل الثالث عشر في ثناء الامراء)

امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا: کہ وہ نہایت صاحب تقویٰ اور بہت بڑے زاہد تھے اور آخرت کو اختیار کرنے والے تھے۔ یہ اوصاف ان میں اس قدر تھے کہ کسی اور کو نصیب نہ ہوں گے۔ انہیں منصب قضاء قبول کرنے کے لئے کوڑوں سے خلیفہ منصور کے دور میں مارا گیا لیکن آپ نے اسے قبول نہ فرمایا۔ اللہ کی رحمت ہو آپ پر۔

ذکر الخطيب باسناده الى ابراهيم الحرابي

میں نے امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ یہ دینی مسائل آپ کو کہاں سے ہاتھ لگے ہیں؟ فرمانے لگے، محمد بن حسن کی کتابوں سے۔ خطیب نے اپنی اسناد کے ساتھ امام شافعی رضی اللہ عنہ کی طرف سے یہ بات ذکر کی۔ انہوں نے فرمایا: میں نے جس کسی کے ساتھ کسی مسئلہ پر گفتگو کی اس کا چہرہ خستہ ہو جاتا تھا لیکن امام محمد بن حسن کا چہرہ کبھی خستہ نہیں ہوا۔

قال سألت احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ قلت هذه المسائل الدقاق من ابن لک؟ فقال من کتب محمد بن الحسن و ذکر الخطیب باسنادہ الی الشافعی رضی اللہ عنہ انه قال ما ناظرنا احدا الا تغیر وجهه ما خلا محمد بن الحسن.

(جامع السائینج ص ۳۶۰)

امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ خود عظیم محدث اور فقیہ ہیں۔ ان کی تجدیدی اور اجتہادی حیثیت کی وجہ سے ابن قدامہ نے بھی انہیں اپنا امام اور مقتدی تسلیم کیا پھر امام شافعی رضی اللہ عنہ بھی درجہ اجتہاد میں کسی سے کم نہیں۔ جب یہ دونوں عظیم مجتہد و محدث حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی خوبیوں میں رطب اللسان ہیں اور ان کے شاگردوں کی علمی و تحقیقی وجاہت تسلیم کرتے ہیں تو ”ابن قدامہ“ کی یہ جرات محض ایک جرأت ہی ہوگی جن کے شاگرد اتنے عظیم الشان ہیں کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ سے امام محمد کے بارے میں مذکورہ بالا قول ہے۔ ان کے امام و استاد کا کیا مقام و مرتبہ علمی ہوگا؟

ومن تلامذتہ الشافعی وتزوج بام الشافعی و فوض الیہ کتبہ و ما لہ و بسببہ صار الشافعی فقیہا و لقد انصف الشافعی حیث قال من اراد الفقه فلیلزم اصحاب ابی حنیفہ فان المعانی قد تیسرت لہم واللہ ما صرت فقیہا الا بکتب محمد بن حسن.

(در مختار ص ۵۰)

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں میں سے ایک امام شافعی بھی ہیں۔ انہوں نے امام شافعی کی والدہ سے شادی کی اور پھر امام شافعی کو امام محمد نے اپنی کتابیں اور مال پر ورک دیا اور امام شافعی اس کی وجہ سے ہی فقیہ ہوئے۔ خود امام شافعی نے کیا انصاف کی بات فرمائی۔ فرمایا: جو شخص فقہ کے حصول کا ارادہ کرے۔ اسے چاہیے کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے اصحاب کا دامن نہ چھوڑے۔ بے شک ان کے لئے بہت آسان ہو گئے ہیں۔ خدا کی قسم! میں صرف اور صرف محمد بن حسن کی کتابوں کی وجہ سے فقیہ بنا۔

جب ہم ان حضرات کے ایسے ارشادات پر نظر کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کو وہ فتاہت اور اجتہادی بصیرت عطا فرمائی تھی جس کے اثرات ان کے شاگردوں میں پائے گئے اور ان کی بدولت لوگوں نے اجتہادی درجہ حاصل کر لیا اور سب جانتے ہیں کہ فتاہت کا تعلق قرآن کریم کے ساتھ ہوتا ہے۔ قرآن و حدیث کو سمجھنا، ان سے مسائل کا استخراج اور اس کی تعلیم و تدریس یہ سب باتیں فقہ کے لئے ضروری ہیں۔ جب امام شافعی، امام احمد بن حنبل ایسے فقیہ تسلیم کر رہے ہیں کہ ہم فتاہت میں ان کے محتاج ہیں اور واقعہ یہی ہے کیونکہ امام محمد نے جو کچھ حاصل کیا وہ امام اعظم ابو حنیفہ سے اور پھر امام محمد کے شاگرد امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ ہیں۔ یوں بالواسطہ یہ سب حضرات امام اعظم کے خوش چس قرار پائے۔ ان واقعات و حقائق کو سامنے رکھیں تو ”ابن قدامہ“ کی بات کون تسلیم کرے گا کہ امام ابو حنیفہ کو حدیث کا علم نہ تھا اور وہ عقیدہ کی حقیقت سے واقف نہ تھے۔ یہ حقیقت ہے کہ امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ (ابن قدامہ کے امام) اپنے شیخ و استاد حضرت امام شافعی رضی اللہ عنہ کی بہت تعریف کرتے ہیں اور ان کے علم و معرفت کے مداح ہیں۔ یہی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔ ”کسل فقیہہ عیسا لابی حنیفہ تمام فقہاء کرام امام ابو حنیفہ کے عمال (اولاد ہیں)“ ان تمام باتوں کے بعد یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ خود ابن قدامہ کے پاس جو علمی و فقیہی روشی ہے وہ امام ابو حنیفہ کے گھر سے ہی آئی اور انہیں ملی ہے کیونکہ وہ روشی امام محمد نے حاصل کی۔ ان

اسے امام شافعی نے ان سے امام احمد بن حنبل نے اور پھر ان سے کہیں جا کر ابن قدامہ کو کچھ حصہ ملا۔

حدثنی محمد بن محمد بن نصر قال سمعت اسماعیل بن سالم البغدادی یقول ابو حنیفة علی الدخول فی القضاء فلم یقبل القضاء قال وکان احمد بن حنبل اذا ذکر ذالک بکی وترحم علی ابی حنیفة.

(تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۲۷ باب ائمة ابی حنیفة من ذالک)

امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ کی عقیدت و محبت کی یہ روایت منظر ہے اور ان کے نزدیک جو مقام و مرتبہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا تھا وہ اس روایت سے کس قدر واضح دکھائی دیتا ہے کسی کی خوبیوں پر یونہی رونا نہیں آتا اور نہ اس کے لئے رحمت کی دعا بے جا مانی جاتی ہے۔

قاضی ابویوسف (امام احمد بن حنبل کے استاد) کے مناقب

اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے ان کی عقیدت

عنه محمد بن الحسن الفقيه واحمد بن حنبل قال احمد كان منصفاً في الحديث.

(تذكرة الحفاظ ج ۱ ص ۲۹۲ القاضی ابی یوسف الامام العلامة)

قال احمد بن حنبل صدوق. وروى انه قال عند وفاته كل ما افيت به فقد رجعت عنه الا ما وافق الكتاب والسنة وقال اللهم انك تعلم اني لم اجر في حكم حكمت فيه بين اثنين من عبادك متعمداً ولقد اجتهدت في الحكم فيما يوافق سنة نبيك ﷺ وكما اشكل علي فقد جعلت ابا حنيفة بنی بنک وکان عندی واللہ ممن يعرف امرک ولا یخرج عن الحق وهو یعلمه. ولم یکن فی اصحاب ابی حنیفة مثله وهو اول من نشر علم ابی حنیفة رحمة اللہ علیہ. قال احمد بن حنبل اول ما كتبت الحديث اختلفت الی ابی یوسف القاضی وکتبت عنه. وکان ابو یوسف یروی عن الاعمش وهشام وعروة وغيرهما وکان صاحب حدیث حافظاً ثم لزم ابا حنیفة. وقال غیر واحد کان یحفظ فی المجلس الواحد خمسين حدیثاً باسنادها. قال

امام قاضی ابویوسف سے امام محمد بن حسن اور امام احمد بن حنبل نے روایت کی۔ امام احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ قاضی ابویوسف حدیث میں بہت منصف تھے۔

امام احمد بن حنبل نے فرمایا کہ امام ابو یوسف صدوق ہیں۔ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ انہوں نے فوت ہونے سے قبل فرمایا: کہ میں نے اپنے ان فتاویٰ سے رجوع کیا جو کتاب اللہ و سنت کے موافق نہ تھے اور اللہ تعالیٰ سے یوں دعا کی۔ اے اللہ! تو یقیناً جانتا ہے کہ میں نے تیرے جن دو بندوں کے درمیان فیصلہ کیا۔ ان میں سے کسی سے بھی جان بوجھ کر اجرت نہیں لی اور میں نے فیصلہ کرنے میں بہت سوچ و چار کی اور کوشش کی کہ میرا فیصلہ تیرے نبی ﷺ کی سنت کے موافق ہو اور جب کبھی مجھے اس بارے میں مشکل پیش آئی تو میں نے اے اللہ تیرے اور اپنے درمیان امام ابو حنیفہ کو رکھا۔ خدا کی قسم! وہ میرے نزدیک ان میں سے ہیں۔ جو تیرے احکام کو خوب پہچانتے ہیں اور وہ کبھی حق سے ادھر ادھر نہیں ہوتے۔ امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے شاگردوں میں امام ابو یوسف کی مثل اور کوئی نہ تھا۔ یہی وہ پہلے خوش بخت ہیں جنہوں نے امام ابو حنیفہ کے علم کو دنیا میں پھیلایا۔ امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ شروع شروع جب میں نے حدیث پاک لکھنی شروع

ابن عبد البر کان ابو یوسف القاضی فقیہا عالما حافظا ذکرانہ کان یعرف بالحديث انه کان یخطئ التحديث فیحفظ خمسين حدیثا وستین حدیثا ثم یقوم فیملیہا علی الناس وکان کثیر الحدیث. وکان یقول فی دبر کل صلوة اللهم اغفر لی ولا بی حنیفة. قال محمد بن جعفر ابو یوسف مشهور الامر ظاهر الفضل وهو افقه اهل عصره ولم یقدم علیہ احد فی زمانه وکان بالنہایة فی الحلم والعلم والریاسة والقدر والجلالة وهو اول من وضع الكتاب فی اصول الفقه علی مذهب ابی حنیفة واملا المسائل ونشرها وبث علم ابی حنیفة فی اقطار الارض. قیل رای المعروف الکرخی لیلۃ وفاة ابی یوسف کانه دخل الجنة فرای قصرا قد فرشت مجالسه وارخیت ستوره وقام ولدانه قال المعروف فقلت لمن هذا القصر فقیل لابی یوسف القاضی فقلت سبحان الله وبما استحق هذا من الله تعالی؟ فقالوا بتعلیمه الناس العلم وصره علی اذاهم.

(شذرات الذہب ج ۱ حصہ اول ص ۲۹۸-۳۰۱ سنہ ثمانین وثمانین و ما ی)

کی تو میں نے امام ابو یوسف کے پاس آنا جانا شروع کیا اور ان سے روایت حدیث لکھی۔ امام ابو یوسف جناب آعمش، ہشام اور عروہ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں۔ آپ عظیم محدث، حافظ تھے۔ پھر امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے دامن سے وابستہ ہو گئے۔ کثیر محدثین کا کہنا ہے کہ امام ابو یوسف ایک ہی مجلس میں پچاس پچاس احادیث ان کی سندوں سمیت یاد کر لیا کرتے تھے ابن عبد البر کا کہنا ہے کہ امام ابو یوسف بہت بڑے قاضی، فقیہ، عالم اور حافظ تھے۔ یہ بھی ذکر کیا کہ آپ حدیث پاک کو اچھی طرح جانتے پہچانتے تھے اور محفوظ رکھنے سے اسے بار بار دہراتے بھی تھے۔ پچاس ساٹھ کے لگ بھگ احادیث یاد کر کے لوگوں کو لکھوانے کیلئے تشریف لایا کرتے تھے اور آپ کثیر الحدیث تھے۔ ہر نماز کے اختتام پر اللہ تعالیٰ سے یوں دعا کیا کرتے تھے۔ اے اللہ! مجھے اور امام ابو حنیفہ کو معاف فرما دے۔ محمد بن جعفر نے کہا کہ امام ابو یوسف مشہور و معروف تھے۔ آپ کی فضلت سب پر عیاں تھی اپنے زمانے کے سب سے بڑے فقیہ تھے آپ کے دور میں آپ سے کوئی نہ بڑھ سکا، علم و حلم میں انتہائی درجہ پایا۔ ریاست، عزت، بزرگی میں انتہا کو پہنچے ہوئے تھے۔ امام ابو یوسف وہ پہلے شخص ہیں، جنہوں نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے مذہب کے مطابق اصول فقہ کے موضوع پر کتابیں تصنیف کیں اور مسائل فقہیہ لکھائے اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے علم کو زمین کے کونہ کونہ تک پھیلایا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت معروف کرمی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت امام ابو یوسف کے انتقال کی رات خواب دیکھا کہ امام ابو یوسف جنت میں داخل ہوئے۔ انہوں نے ایک بہت بڑا محل دیکھا جس میں قالین وغیرہ بچھے ہوئے تھے اور دروازہ پر پردے لٹکے ہوئے تھے اور خادم دست بستہ حاضر ہیں۔ جناب معروف بیان کرتے ہیں کہ میں نے کسی سے پوچھا۔ یہ محل کس کا ہے؟ مجھے جواب ملا کہ یہ امام ابو یوسف کا ہے۔ میں نے کہا: سبحان اللہ! کس عمل کی برکت سے انہیں یہ محل اللہ کی طرف سے عطا ہوا؟ کہنے لگے اس علم کی برکت سے جو قاضی ابو یوسف نے لوگوں کو سکھایا اور اس کے ساتھ لوگوں کی اذیت پر صبر کیا۔

قارئین کرام! سیدنا امام قاضی ابو یوسف کی علیت و ولہیت کی جھلک آپ نے ملاحظہ فرمائی۔ پچاس ساٹھ احادیث اسناد سمیت جو روزانہ حفظ کرتا ہو۔ اس کے حافظ الحدیث ہونے میں کیا شک ہو سکتا ہے؟ قاضی القضاة کے عہدہ پر بلا معاوضہ خدمات سرانجام دینا دین مبین کی خدمات کی تابندہ مثال ہے اور جب ایسی تابندہ روزگار شخصیت یہ کہے کہ مشکلات میں میرا معمول یہ تھا کہ اپنے اور اللہ کے درمیان امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کو وسیلہ بنایا کرتا تھا۔ اس سے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی عظمت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ قاضی ابو یوسف ایسی شخصیت امام ابو حنیفہ کی حلیفہ طور پر اللہ تعالیٰ کو جاننے والا فرمایا اور ”ابن قدام“ انہیں حدیث کی معرفت سے عاری بتائے۔ اس کی اس بات کو کوئی کیسے تسلیم کرے گا؟ قاضی ابو یوسف ان کے لئے ہر نماز کے بعد اللہ تعالیٰ سے دعائے مغفرت کرتے ہیں ان کے علوم و تحقیق کو چار داگ عالم میں پھیلاتے ہیں اور اس حنفی مسلک کی خدمات کے صلہ میں امام کرنی نے انہیں جنت میں دیکھا۔ ان تمام باتوں کو مد نظر رکھ کر امام صاحب کے شاگرد (امام قاضی ابو یوسف) کے شاگرد کے شاگرد جناب امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہم سب ہی بالواسطہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے شاگرد ہوئے اور ان کے پاس جو علمی و تحقیقی مواد تھا، وہ اسی در سے حاصل شدہ تھا۔ پھر ان ہی حضرات کا فیض ابن قدام تک پہنچتا ہے جس کے خیالات اپنے دادا اور پردادا شیخ کے بارے میں ہم بیان کر چکے ہیں۔ چلنے چلنے ایک اور حوالہ ملاحظہ کر لیجئے۔

بشیر بن ولید کہتے ہیں کہ میں نے جناب قاضی ابو یوسف سے سنا۔ فرمایا کہ میں نے حدیث پاک کی تفسیر اور احادیث میں نکات کے مقامات کو جو نقد سے تعلق رکھتے ہیں، امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے بڑھ کر ان کا کوئی عالم نہ دیکھا۔ محمد بن سماع کہتے ہیں کہ میں نے قاضی ابو یوسف کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ میں نے جب کبھی امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے کسی بات میں اختلاف کیا تو غورو فکر کے بعد مجھے ان کا مذہب و نقطہ نظر ہی بالآخر زیادہ مفید نظر آیا اور میں بسا اوقات حدیث کی طرف میلان کرتا، تو وہ مجھے اپنے سے زیادہ حدیث صحیح میں نظر رکھنے والے ملے۔

ماریت رجلا با علم بنفسیر الحدیث ومواضع النکت التي فيها من الفقه من ابی حنیفة. ماخالفت ابا حنیفة فی شیء قسط فتدبرته الارایت مذهبه الذی ذهب الیه النجافی الاخرة وکنت ربما ملت الی الحدیث وكان هو ابصر بالحدیث الصحیح منی.

(تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۳۰ مناقب ابی حنیفة)

امام احمد بن حنبل کے استاد امام شافعی رضی اللہ عنہ کے مناقب

امام شافعی رضی اللہ عنہ کے شاگردوں میں امام احمد، حمیدی، ابو عبیدہ بویطی، ابو ثور رجب، مرادی اور زعفرانی اور بہت سے حضرات ہیں۔ امام شافعی نے امام محمد بن حسن فقیہ سے علوم کی کتابت کی۔ اسحاق بن راہویہ کہتے ہیں کہ مجھے احمد بن حنبل نے کہ شریف میں کہا۔ آؤ تمہیں ایسا آدمی دکھاؤں کہ تمہاری آنکھوں نے اس جیسا ہر گز نہ دیکھا ہوگا۔ وہ مجھے امام شافعی رضی اللہ عنہ کے پاس لے گئے۔ ابو ثور کہتے ہیں کہ میں نے امام شافعی ایسا نہیں دیکھا اور نہ ہی خود امام شافعی نے اپنی مثل دیکھا۔ حرم نے کہا کہ میں نے امام شافعی کو یہ کہتے سنا کہ بغداد میں میرا نام ”ناصر الحدیث“ رکھا گیا

وعنه احمد والحمیدی و ابو عبیدہ والبویطی ابو ثور والربیع والمرادی والزعفرانی وام سواهم. وکتاب عن محمد الحسن فقیہ. قال اسحاق بن راہویہ قال لی احمد بن حنبل بمکہ تعالیٰ حتی اریک رجلا لم تر عینک مثله فاقامنی علی الشافعی وقال ابو الثور ما رایت مثل الشافعی ولا اری هو مثل نفسه قال حرمه سمعت الشافعی یقول سمیت ببغداد ناصر الحدیث وواتقوا احمد وغیره قال ابن معین لیس به باس قال الفضل بن

زیاد سمعت احمد بن حنبل یقول ما حد مس
فخبرہ ولا کلامہا الا وللشافعی فی عنقہ منہ وقال
ابن راہویہ الشافعی امام ما حد تکلم بالرای
الا والشافعی اکثرہم اتباعا واقلمہم خطاء وقال ابو
داود ما اعلم للشافعی حدیثا خطاء وقال ابو حاتم
صدوق وصح عن الشافعی انه قال اذا صح
الحدیث فاضربوا بقولی الحائظ وقال الربیع
سمعتہ یقول اذا اوت حدیثا صحیحا فلم اخذ به
فاشہدکم ان عقلی قد ذهب قلت مناقب الشافعی
لا یحتملہا هذا مختصر فذو نکھا فی تاریخ دمشق
وتاریخ الاسلام لی وکان حافظ للحدیث بصیرا
بعلمہ لا یقبل منہ الا ما ثبت عنہ ولو طال عمرہ
لا زاد منہ توفی اول شعبان سنة اربع وماتین
بمصر۔

(تذکرۃ الخلفاء ج ۱ ص ۳۶۱-۳۶۲ باب تذکرۃ الشافعی مطبوعہ بیروت)

تھا۔ امام احمد وغیرہ نے امام شافعی کو ثقہ کہا۔ ابن معین نے "لیس بہ
بئس" کہا۔ فضل بن زیاد نے کہا: کہ میں نے امام احمد بن حنبل کو
یہ کہتے سنا کہ جس شخص نے بھی قلم دوات کو ہاتھ لگایا یا حدیث کے
بارے میں گفتگو کی۔ اس کی گردن میں امام شافعی کا احسان ہے۔
ابن راہویہ نے کہا: امام شافعی نے بھی رائے سے گفتگو نہ فرمائی۔
امام شافعی رضی اللہ عنہ کے سبھی مجتہدین اتباع کرتے ہیں اور امام
ان تمام سے غلطی کے اعتبار سے بہت کم غلطی والے تھے۔ امام
ابوداؤد نے کہا کہ میں نے امام شافعی سے کوئی حدیث خطا نہ سنی۔
ابوحاتم نے کہا کہ امام شافعی صدوق ہیں اور امام شافعی سے ہر بات
درجہ صحت تک پہنچی ہے کہ جب تمہیں صحیح حدیث مل جائے تو میرے
قول کو دیوار پر دے مارو۔ ربیع کہتے ہیں کہ میں نے امام شافعی کو
کہتے سنا: میں جب تم سے حدیث صحیح روایت کروں اور خود اس پر
عمل پیرا نہ ہوں تو میں تمہیں گواہ بنا تا ہوں کہ میری عقل ختم ہوگئی۔
میں کہتا ہوں کہ میری یہ کتاب (تذکرۃ الحفاظ) امام شافعی کے
مناقب کی تمثال نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ مختصر ہے۔ تم اگر مزید معلومات
چاہتے ہو تو تاریخ دمشق اور تاریخ اسلام جو میری تصانیف ہیں، ان
میں ملاحظہ کر سکتے ہیں۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ حافظ الحدیث تھے
حدیث کی علتوں کے خواب جاننے والے تھے، وہی حدیث قبول
فرماتے جو ان کے نزدیک ثابت ہوتی۔ اگر ان کی عمر طویل ہوتی تو
ان سے حدیث کا کام اور زیادہ دیکھنے میں آتا۔ آپ نے ۲۰۳ھ
میں شعبان المعظم کے شروع میں مصر میں انتقال فرمایا۔

امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ہر صدی
کے اختتام پر لوگوں کے لئے کوئی ایسا شخص پیدا فرمائے گا جو انہیں
حضور ﷺ کی شریعت سکھائے گا اور آپ پر سے جھوٹ کو
دور کرے گا۔ ہم نے پہلی صدی میں دیکھا تو حضرت عمرو بن
عبدالعزیز رضی اللہ عنہ ایسے نظر آئے اور دوسری صدی میں امام
شافعی رضی اللہ عنہ نظر آئے۔ ابن ربیع کا کہنا ہے کہ امام شافعی رضی
اللہ عنہ نے صرف پندرہ برس کی عمر میں فتویٰ دینا شروع کر دیا تھا۔
آپ تادم آخرا ت یا وفدا میں گزارنے والی شخصیت تھے۔

امام شافعی رضی اللہ عنہ کی شان اور ان کے بارے میں علمائے امت کے اقوال آپ نے ملاحظہ فرمائے۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ،

وقال الامام احمد ان الله تعالى للناس في
كل راس مائة سنة من يعلمهم السنن ويفتي عن
رسول الله ﷺ الكذب فنظرنا فاذا في راس
المائة عمرو بن عبد العزيز وفي راس الماتين
الشافعي وقال ابن الربيع كان الشافعي يفتي وله
خمس عشرة سنة وكان يحيى الليل الى ان مات.
(شذرات الذهب ج ۱ ص ۱۰۸ ربيع واثنتين مطبوعہ بیروت)

ابن قدامہ کے امام کے بھی شیخ و استاد ہیں وہ انہیں مجدد تسلیم کرتے ہیں، انہیں بے نظرو بے مثل سمجھتے تھے۔ امام ابوداؤد جناب امام شافعی کی حدیث کو خطا سے دور کہتے ہیں۔ یہی امام شافعی رضی اللہ عنہ خود اقرار فرماتے ہیں کہ مجھے کلام کا خزانہ امام محمد بن حسن شیبانی (شاگرد امام ابوحنیفہ) کی کتب سے حاصل ہوا۔ درمختار کا حوالہ گزر چکا ہے کہ امام شافعی کا فقیہ ہونا، اور اجتہاد کے درجہ پر متمسک ہونا، اس کی وجہ امام محمد کی کتابیں اور ان کا مال تھا۔ یہی امام شافعی فرماتے ہیں:

ابو عبیدہ یقول سمعت الشافعی یقول من اراد ان یعرف الفقه فلیزلزم ابا حنیفة واصحاب فان الناس کلهم عیال علیہ فی الفقه۔
 ابو عبیدہ کہتے ہیں میں نے امام شافعی کو یہ فرماتے سنا: جو شخص فقہ جانتا چاہتا ہو تو اسے امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا دروازہ پکڑنا چاہیے کیونکہ فقہ کے معاملہ میں تمام لوگ (فقہ میں) ان کے

(تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۲۶)

بچے ہیں۔

لہذا مقام غور ہے کہ بخاری و مسلم وغیرہ محدثین کرام امام احمد بن حنبل کے شاگرد ہیں۔ امام احمد بن حنبل، امام شافعی کے شاگرد ہیں۔ امام شافعی کے علوم کا خزانہ امام محمد کی کتابیں ہیں اور امام محمد کی کتابوں میں جمع شدہ مواد امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی تعلیم کا نتیجہ ہے۔ گویا امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے فیض سے ائمہ حضرات اور محدثین کرام مستفیض ہوئے۔ یہی ابن قدامہ امام احمد بن حنبل کو ”حافظ الحدیث“ کہتے ہیں۔ لیکن سراج الامم امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ ”ان سے روایت حدیث کم تعداد میں ہیں اس لئے کہ انہیں علم حدیث آتا نہ تھا اور اس فن میں وہ بہت کمزور تھے“۔ یہ بہتان عظیم ہے۔ ابن قدامہ کی اس گستاخی سے اس کے اپنے امام جناب امام احمد بن حنبل اور ان کے استاد جناب امام شافعی رضی اللہ عنہما ضرور دکھی ہوئے ہوں گے۔ اللہ تعالیٰ ابن قدامہ کی گستاخی کو معاف فرمائے۔

امام شافعی کے استاد حضرت سفیان بن عیینہ کے مناقب

حدث عن الاعمش وابن جریج وشعبہ وغیرہم من شیوخہ وابن المبارک وابن مہدی والشافعی واحمد بن حنبل، یحییٰ بن معین، واسحاق بن راہویہ واحمد بن صالح وابن نمیر وابو خثیمہ والفلاس والزعفرانی الخ کان اماما حجة حافظا واسع العلم کثیر القدر قال الشافعی لولا مالک والسفیان لذهب علم الحجاز وعن الشافعی قال وجدت احادیث الاحکام کلها عند مالک سوی ثلاثین حدیثا ووجدتها کلها عند ابن عیینہ سوی ستہ احادیث۔ قال عبد الرحمن بن مہدی کان ابن عیینہ من اعلم الناس بحدیث اهل حجاز وقال الترمذی سمعت البخاری یقول سفیان بن عیینہ احفظ من حماد بن زید قال حرملہ سمعت الشافعی یقول ما یرایت احدا فیہ من الة العلم ما فی

ابن عیینہ سے روایت حدیث کرنے والے حضرات میں سے کچھ کے نام یہ ہیں۔ ابن جریج، شعبہ، جویان کے شیوخ بھی ہیں اور ابن مبارک، ابن مہدی اور شافعی، احمد بن حنبل، یحییٰ بن معین، اسحاق بن راہویہ، احمد بن صالح، ابن نمیر، ابن خثیمہ، فلاس اور زعفرانی وغیرہم۔ ابن عیینہ امام، حجت اور حافظ الحدیث تھے۔ وسیع العلم اور عظیم القدر شخصیت تھے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ میں نے احکام کی تمام احادیث ماسوائے تمام امام مالک کے پاس پائیں وہ تمام احادیث ماسوا چھ احادیث کے ابن عیینہ کے پاس تھیں۔ عبد الرحمن بن مہدی کا کہنا ہے کہ ابن عیینہ اہل حجاز کی حدیث کو سب سے زیادہ جانتے والے تھے۔ ترمذی نے کہا: میں نے امام بخاری سے سنا۔ کہتے تھے کہ سفیان بن عیینہ حفظ کے اعتبار سے حماد بن زید سے زیادہ حافظ تھے۔ حرملہ کہتے ہیں میں نے امام شافعی سے سنا۔ کہتے تھے کہ میں نے علم میں سفیان بن عیینہ سے زیادہ عالی مرتبت اور کوئی نہیں دیکھا اور توئی دینے میں ان سے زیادہ محتاط اور

بچنے والا میں نے کوئی اور نہ دیکھا۔ حدیث پاک کی تفسیر کرنے میں ان سے بڑھ کر اچھی تفسیر کرنے والا میں نے نہ پایا۔ ابن وہب کہتے ہیں: تفسیر میں مجھے ان سے زیادہ عالم اور کوئی نہ ملا۔ احمد بن حنبل کہتے ہیں: سنتوں کا بڑا عالم ان سے بڑھ کر کوئی نہ دیکھا۔ ابن مدینی کا قول ہے کہ امام زہری کے اصحاب میں ابن عیینہ سے بڑھ کر کوئی دوسرا یقین والا نہیں۔ امام احمد کہتے ہیں کہ ابن عیینہ یمن میں معن بن زائدہ کے پاس تشریف لے گئے۔ انہیں وعظ و نصیحت کیا۔ امام ابن عیینہ وعظ و نصیحت پر ہرگز معاوضہ نہ لیتے تھے۔ اہلی کا کہنا ہے: ابن عیینہ حدیث میں مضبوط تھے۔ ان سے تقریباً سات ہزار احادیث مروی ہیں۔ ان کی اپنی کوئی کتاب نہ تھی۔ (جس میں احادیث لکھ رکھتے) ابن مہدی کا قول ہے کہ ابن عیینہ قرآن و حدیث کی وہ معرفت رکھتے تھے جو سفیان ثوری کے ہاں نہ تھی۔ تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ ابن عیینہ کی روایت کردہ حدیث قابل احتجاج ہے کیونکہ ان کا حفظ و امانت مثالی تھا۔

پہلی رجب ایک سو اٹھانوے میں ابن عیینہ کا انتقال ہوا۔ آپ حجاز کے شیخ تھے کیونکہ علامہ تھے۔ پورا نام ابو محمد سفیان بن عیینہ جلابی ہے۔ امام شافعی نے فرمایا: اگر امام مالک اور ابن عیینہ نہ ہوتے تو اہل حجاز کا علم ضائع ہو جاتا۔ اے

تذکرۃ الحفاظ اور شذرات کے اقتباسات سے آپ حضرات نے حضرت سفیان بن عیینہ کا مقام و مرتبہ دیکھا۔ ان کے شاگرد کثیر تعداد میں ہیں لیکن ان میں سے چند مشاہیر بزرگ ابن مبارک، ابن مہدی، ابن اسحاق راہویہ اور امام احمد بن حنبل رضوان اللہ علیہم اجمعین ہیں۔ جناب ابن عیینہ کے بارے میں فرمایا گیا:

(۱) وہ دین میں حجت اور وسیع العلم و کبیر الحدیث تھے۔ (امام ذہبی)

(۲) اگر یہ نہ ہوتے تو حجاز سے علم حدیث رخصت ہو گیا ہوتا۔ (امام شافعی)

(۳) انہیں احکام کے بارے میں جس قدر احادیث یاد تھیں۔ اتنی ابن مالک کو بھی یاد نہ تھیں۔ (امام شافعی)

جب امام ابن عیینہ کے بارے میں احادیث مبارک اور ان کے علم و حفظ کی گواہی بڑے بڑے اکابر حضرات دے رہے ہیں۔ اس سے امام اعظم حضرت ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا علم حدیث میں مقام و مرتبہ کا از خود اندازہ لگایا جاسکتا ہے کیونکہ آپ ابن عیینہ کے اساتذہ اور شیوخ میں سے ہیں۔ ابن عیینہ بالاتفاق حجت ہیں۔ ابن خلکان نے ان کی سیرت بیان کرتے ہوئے ایک جگہ لکھا:

وقال السفیان دخلت الکوفة ولم یتم لی
عشرون سنة فقال ابو حنیفة لاصحابه اهل الکوفة
جاء کم حافظ علم عمرو ابن الدینار قال فجاء
سفیان بیان کرتے ہیں کہ میں کوفہ گیا۔ ابھی میں سال
پورے نہ ہوئے تھے کہ حضرت امام ابو حنیفہ نے اپنے اصحاب اہل
کوفہ کو فرمایا: تمہارے ہاں ایک صاحب علم عمرو بن دینار نامی شخص

سفیان و ما رايت احدا کف عن الفتیامه و ما رايت
احدا احسن تفسیر الحدیث منه وقال ابن وہب لا
اعلم احدا اعلم یا لتفسیر منه وقال احمد ما رايت
احدا اعلم بالسنن منه وقال ابن المدینی مافی
اصحاب الزہری اتقن من ابن عیینة وقال احمد
دخل ابن عیینة الیمن علی معن ابن زائدہ و وعظه
ولم یکن سفیان تلفخ بعد بجوازهم وقال الاجلی
کان ابن عیینة ثبیا فی الحدیث و حدیثه نحو من سبع
الاف ولم یکن له کتب. وقال ابن مہدی عند
سفیان بن عیینة من المعرفة بالقران و تفسیر
الحدیث ما لم یکن عند الثوری. اتفقت الائمة علی
الاحتجاج بابن عیینة لحفظه و امانته.

(تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۲۶۳-۲۶۴ تذکرہ سفیان ابن عیینہ بن یسویں)

فیہا توفی فی اول رجب شیخ الحجاز احد
الاعلام ابو محمد سفیان بن عیینة الجلابی قال
الشافعی لولا مالک و ابن عیینة الخ.

(شذرات الذہب ج ۱ ص ۱۰۰، شان و سمن و مائے)

الناس لیسئلوننی عن عمرو ابن دینار فاول من صیر
لی محدثا ابو حنیفة۔
آیا ہے۔ بیان کرتے ہیں کہ لوگ میرے پاس آئے تاکہ اس کے
بارے میں مجھ سے دریافت کریں تو اس نے کہا کہ مجھے سب سے

(ابن خلکان ج ۲ ص ۳۹۳ بحوالہ سفیان بن عیینہ)

گویا ابن عیینہ خود اقرار کر رہے ہیں کہ مجھے محدث بنانے والی اولین شخصیت حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی ہے۔ یہی
ابن عیینہ ہیں جو تمام محدثین کے امام اور استاد شمار ہوتے ہیں۔ لہذا جو دوسرے کو محدث بنا تا ہوا اس کا خود محدث ہونا کون بے وقوف
تسلیم نہ کرے گا؟ انہی ابن عیینہ سے امام صاحب ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں ایک اور حوالہ ملاحظہ ہو:

قال ابن عیینہ مارات عنی مثله۔ و عنہ من
اراد المغازی فالمدینة او المناسک فمکة و الفقه
فلکوفة و یلزم اصحاب ابی حنیفة۔
(خیرات الحسان ص ۲۹)

ابن عیینہ نے کہا کہ میں نے امام ابو حنیفہ کی مثل کوئی نہ
دیکھا۔ یہی کہتے ہیں کہ مغازی کے بارے میں جاننے والا مدینہ
منورہ جائے۔ مناسک کے بارے میں مکہ اور فقہ کے بارے میں
کوفہ کا رخ کرے۔ خود ابن عیینہ حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ
کے اصحاب سے جدا نہ ہوتا تھا۔

(۱) ابن عیینہ کو خود حافظ علوم و حدیث تسلیم کرتے ہیں اور وہ خود امام اعظم کو اس بارے میں بے مثل کہہ رہا ہے اور آپ کے شاگردوں
سے اکتساب فیض کے لئے ہر وقت ساتھ رہتا ہے۔ اس کا صاف صاف مطلب یہ کہ فقہ حاصل کرنے والے ابو حنیفہ اور ان کے
شاگردوں کے در کی حاضری کے سوا اور کوئی راستہ نہیں اور فقہ خود کیا ہے؟ قرآن و حدیث کے جاننے، اس سے مسائل کے
استنباط کا نام ہے جو علوم قرآنیہ اور اسرار حدیثیہ سے نابلد ہے وہ ان سے استنباط کیا کرے گا لہذا معلوم ہوا کہ قرآن و حدیث کے
علوم کا عظیم حامل اور عالم امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے بڑھ کر اور کوئی امام نہ ہوا۔ امام صاحب کے شاگردوں کے مقام و
مرتبہ تک رسائی ناممکن ہے اس لئے آپ کے بارے میں جو ”ابن قدامہ“ کا قول گزرا۔ یہ قول نہایت غیر محتاط اور نامناسب بلکہ
حد و بغض کا آئینہ دار نظر آتا ہے۔

امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ کے استاد جناب خلف بن ایوب کے فضائل

عنه احمد قلت وقد ذکر الحاکم فی تاریخ
نیشابور و اطال ترجمته و قال فیہ فقیہ اهل بلخ
و زاهد هم تفقہ بابی یوسف و ابن ابی لیلی و احد
الزهد عن ابراهیم بن ادھم روی عنہ یحیی بن معین
و ذکر جماعة قال و کان قدومه الی نیشابور ۲۰۳ھ
و توفي فی شهر رمضان ۲۱۵ھ۔
(تہذیب التہذیب ج ۳ ص ۷۳۷ ۱۳۸۱۲)

خلف بن ایوب عامری کا ذکر کہ امام حاکم نے تاریخ نیشاپور
میں خلف بن ایوب کا طویل تذکرہ لکھا اور کہا کہ وہ فقیہ، اور اعلیٰ
درجہ کے عالم تھے۔ فقہ کا علم انہوں نے امام ابو یوسف اور ابن ابی
لیلیٰ سے حاصل کیا اور زہد و تقویٰ کی تعلیم حضرت ابراہیم بن ادھم
سے حاصل کی۔ ان سے حدیث کی روایت کرنے والے یحییٰ بن
معین بھی ہیں اور جماعت کا بھی ذکر، اور لکھا کہ یہ ۲۰۳ھ میں نیشا
پور آئے اور ۲۱۵ھ رمضان میں انتقال فرما گئے۔

اسی سال ۲۱۵ھ میں حضرت ابوسعید خلف بن ایوب عامری
کا انتقال ہوا۔ وہ حضرت امام ابو یوسف کے شاگرد رہے اور عوف
اعرابی و دیگر اکابرین حضرات سے سماع فرمایا۔ بہت بڑے عابد و
زاهد اور پیشوا تھے۔ ان سے یحییٰ بن معین نے روایت کی ہے اور ان
فیہا مضی اهل بلخ ابو سعید خلف بن ایوب
العامری صاحب ابی یوسف سمع من عوف
الاعرابی و جماعة من الکبار و کان زاہدا قدوة رواہ
عنہ یحیی بن معین و الکبار۔

(شذرات الذہب) کے علاوہ دیگر اکابرین نے بھی روایت کی ہے۔

(۲) خلف بن ایوب رحمۃ اللہ علیہ سے یحییٰ بن معین کا روایت کرنا (حالانکہ خود یحییٰ بن معین سخت ناقد اور جرح کرنے والے ہیں) بتلاتا ہے کہ خلف بن ایوب واقعی محدث عظیم اور باوثوق آدمی تھے۔ اب ان کی زبانی حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی شان سن لیجئے۔

محمد بن سلمیٰ بیان کرتے ہیں کہ جناب خلف بن ایوب رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ کی طرف سے علم ختمی مرتبت ﷺ کو ملا اور پھر آپ سے حضرات صحابہ کرام کی طرف منتقل ہوا پھر ان سے حضرات تابعین کرام نے حاصل کیا پھر ان سے امام اعظم ابو حنیفہ اور ان کے شاگردوں نے لیا لہذا جو چاہے یہ سن کر خوش ہو جائے اور جس کی مرضی ہو وہ ناراض ہو جائے۔

محمد ابن سلمیٰ بقول قال خلف ابن ایوب صار العلم من اللہ تعالیٰ الی محمد ﷺ ثم صار الی اصحابہ ثم صار الی التابعین ثم صار الی ابی حنیفہ واصحابہ فمن شاء فلیرض ومن شاء فلیسخط۔

(تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۳۶ مناقب ابی حنیفہ مکتبہ سلفیہ مدینہ)

منورہ، خیرات الحسان ص ۳۲ مطبوعہ راج، ایم سعید کراچی پاکستان)

(۳) اللہ تعالیٰ نے اپنے محبوب اکرم ﷺ کو کون سے علوم عطا فرمائے اور پھر سرکار ابد قرار ﷺ نے اپنے صحابہ کو کن کن علوم سے نوازا؟ انہوں نے اپنے بعد والے شاگردوں کو وہی کچھ سکھایا جو خود جانتے تھے۔ اس میں قرآن و حدیث کے تمام علوم آجاتے ہیں۔ لہذا خلف بن ایوب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور آپ کے اصحاب علوم قرآنیہ و حدیثیہ کے وارث تھے۔ اس لئے ایسے شخص کو حدیث سے ناواقف اور علم کا کزور کہنا کسی طرح بھی درست نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ ہم پہلے بھی عرض کر چکے ہیں کہ اصطلاحی محدث اور فقہ میں تعریف کے اعتبار سے فرق ہے لیکن اتنی بات ضروری ہے کہ کوئی فقہ حدیث جانے بغیر فقہ نہیں بن سکتا لیکن محدث کے لئے فقہ ہونا ضروری نہیں ہے۔ ان دونوں میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ اسی بات کے پیش نظر جناب خلف بن ایوب نے کہہ دیا کہ جو کچھ میں نے کہا کسی کی مرضی مانے یا نہ مانے لیکن حقیقت یہی ہے۔ اب ناراض ہونے والوں میں ابن قدامہ بھی ہے، تو ہوتا رہے۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ کیونکہ ان کے نزدیک اللہ، اس کے رسول، صحابہ کرام کا علم حضرت امام ابو حنیفہ کو حاصل بلکہ ان کے شاگردوں کے پاس موجود ہے اس لئے اس کی مخالفت کی کوئی وقعت نہیں ہو سکتی۔

امام شافعی کے استاد امام محمد بن حسن شیبانی کا مقام

اور پھر ان کی زبانی امام اعظم کا مقام

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے امام شافعی نے روایت کی اور ان کے علاوہ ابوسلیمان جوزجانی اور ابو عبید بن سلام، ہشام، عبید اللہ رازی اور علی بن مسلم طوسی وغیر ہم نے بھی روایت کی۔ ابن منذر کا کہنا ہے کہ میں نے مزنی کو یہ کہتے سنا کہ حضرت امام شافعی رضی اللہ عنہ فرما رہے تھے کہ میں نے جسم کا بوجھل اور روح کا ہلکا شخص محمد بن حسن جیسا دوسرا نہیں دیکھا اور نہ ہی ان جیسا کوئی فصیح و بلیغ مجھے کوئی

وعنه الشافعی و ابو سلیمان الجوزجانی و ابو عبید بن السلام و ہشام و عبید اللہ الرازی و علی بن مسلم الطوسی و غیرہم۔ قال ابن منذر سمعت المنزنی یقول ما رأیت سمینا اخف روحا من محمد ابن حسن و ما رأیت افصح منه و قال العباس الدوری عن ابن معین کتبت الجامع الصغیر عن

نظر آیا۔ ابن معین سے عباس دوری نے بیان کیا کہ میں نے جامع صغیر حضرت امام محمد بن حسن سے لکھی تھی۔ ربیع بیان کرتے ہیں کہ میں نے امام شافعی رضی اللہ عنہ کو یہ کہتے سنا کہ میں نے امام محمد سے ادنت کے بوجھ کے برابر کتابیں حاصل کیں۔

امام محمد بن حسن رحمۃ اللہ علیہ بہت بڑے فصیح و بلیغ محدث تھے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر میں یہ کہنا چاہوں کہ قرآن کریم امام محمد بن حسن کی لغت پر نازل ہوا تو کہہ دیتا۔ امام شافعی ہی فرماتے ہیں کہ میں نے امام محمد بن حسن سے بڑھ کر تندرست اور زکی کوئی اور نہ پایا۔ العبر میں ہے کہ امام محمد بن حسن قاضی القضاة اور فقیہ العصر تھے۔ انہوں نے امام ابو حنیفہ، مالک بن مغول اور دیگر جلیل القدر حضرات سے سماع فرمایا۔ آپ دنیا کے ذہین ترین شخص تھے۔ ابو عبید کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی کتاب (قرآن کریم) کا ان سے بڑا اور کوئی عالم نہیں دیکھا۔ ابن فرات کا کہنا ہے کہ محمد بن حسن بن فرقد شیبانی رحمۃ اللہ علیہ امام ربانی تھے۔ حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے شاگرد تھے اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ میں نے جب سب سے پہلی مرتبہ امام محمد بن حسن کی زیارت کی اس وقت لوگوں کا وہاں مجمع لگا ہوا تھا میں نے جب ان پر نظر ڈالی تو مجھے ان کا چہرہ خوبصورت ترین نظر آیا پھر میں نے ان کی پیشانی کی طرف دیکھا تو انتہائی چمکدار پائی پھر میں نے ان کے لباس کو دیکھا تو اس اعتبار سے بھی وہ لوگوں سے زیادہ اچھا اور خوبصورت لباس زیب تن کئے ہوئے تھے پھر میں نے ان سے ایک اختلافی مسئلہ کے بارے میں دریافت کیا تو اس بارے میں ان کا مذہب بہت مضبوط پایا اور تیر کی طرح اس کو ٹھیک ٹھیک بتایا۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ جناب محمد بن حسن کی بہت زیادہ تعریف کیا کرتے تھے اور ان کی فضیلت کے بہت قائل تھے۔ یہ بات ان سے تو اتر کے ساتھ منقول ہے اور مختلف الفاظ و عبارات سے مذکور ہے۔ مثلاً فرماتے ہیں کہ میں نے جس کسی سے بھی کوئی اختلافی مسئلہ دریافت کیا، تو اس کے چہرے پر ناراضگی اور کراہت کے آثار پائے لیکن امام محمد بن حسن کے چہرہ پر کبھی ایسا نہ دیکھا۔ فرماتے ہیں کہ طلال و حرام، عطل، ناخ و منسوخ کے عالم ہونے میں میں نے ان سے بڑھ کر کوئی دوسرا نہ

محمد بن الحسن وقال الربیع سمعت الشافعی یقول حملت عن محمد وقر بعیر کتابا۔ (لسان المیزان ج ۵ ص ۱۲۱ مطبوعہ بیروت لبنان)

اما محمد بن حسن المذكور فكان فصیحا بلیغا قال الشافعی لوقلت ان القرآن نزل بلغة محمد بن الحسن لفصاحته لقلت. قال الشافعی مارایت سمینا زکیا الا محمد بن الحسن قال فی العبر قاضی القضاة و فقیہ العصر ابو عبید اللہ محمد بن الحسن الشیبانی. سمع ابا حنیفہ و مالک بن مغول و طائفة و کان من اذکیاء العالم قال ابو عبید مارایت باعلم بکتاب اللہ منه و قال ابن الفرات محمد بن الحسن بن فرقد الشیبانی الامام الربانی صاحب ابی حنیفہ رضی اللہ عنہ. و قال الشافعی رحمة اللہ علیہ اول مارایت محمدا و قد اجتمع الناس علیہ و نظرت الیہ فكان من احسن الناس و جہا ثم نظرت الی ابی حنیفہ فكانہ عاج ثم نظرت الی لباسہ فكان من احسن الناس لباسا ثم سألته عن مسئلة فیہا خلاف فقوی مذہبہ و مبرا فیہا کالسهم و کان الشافعی رضی اللہ عنہ یثنی علی محمد بن الحسن و یفضله و قد تواتر عنہ بالفاظ مختلفة قال مارایت احدا سئل عن مسئلة فیہا نظر الاریت الکراهة فی وجہہ الا محمد بن الحسن. و قال مارایت رجلا اعلم بالحلال و الحرام و العلل و الناسخ و المنسوخ من محمد بن الحسن و قال لو انصف الناس لعلموا انہم لم یرو مثل محمد بن الحسن ما جالست فقیہا قط افقہ ولا افتق لسانہ بالفقہ منہ انه کان یحسن من الفقہ و اسبابہ اشیاء تعجز عنہا الا کابر و قبل للشافعی قد رایت مالکا و سمعت منہ و رافقت محمد بن الحسن فایہما کان افقہ؟ فقال محمد بن

الحسن افقہ نفساً منہ.

(شذرات الذہب ج ۱ ص ۳۲۱-۳۲۳ حصہ اول ۱۸۹ھ)

دیکھا اور فرمایا: اگر لوگ انصاف کی بات کریں تو انہیں یہ معلوم ہو جائے کہ محمد بن حسن ایسا ان کو کوئی نظر نہیں آیا۔ میں نے ان سے بڑھ کر کسی فقیہ کی مجلس نہ پائی اور نہ ہی فقہی معاملات و معلومات میں ان سے بڑھ کر کوئی بیان کرنے والا دیکھا۔ آپ فقہ اور اس کے اسباب اور ان کے بارے میں ایسی معلومات رکھتے تھے کہ جن سے اکابر حضرات عاجز تھے۔ امام شافعی سے پوچھا گیا آپ نے امام مالک کو بھی دیکھا ان سے سماعت فرمائی اور محمد بن حسن کی مرافقت اور صحبت بھی پائی تو ان دونوں میں سے زیادہ فقیہ کون تھا؟ فرمایا: محمد بن حسن امام مالک سے زیادہ فقیہ تھے۔

صاحبان علم و فقہ فرماتے ہیں کہ فقہ وہ علم ہے کہ جس کو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے بویا حضرت علقمہ رضی اللہ عنہ نے سے پائی دیا ابراہیم نخعی رضی اللہ عنہ نے اسے کاٹا حماد رضی اللہ عنہ نے اسے صاف ستھرا کیا ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے اسے پیسا۔ ابو یوسف نے اسے گوندھا اور امام محمد نے اسے پکا کر روٹیاں تیار فرمائیں۔ سو تمام لوگ (فقہ) ان کی روٹی ہی کھاتے ہیں۔

وقد قالوا الفقه زرع عبد الله بن مسعود
رضى الله عنه وسقاه علقمه وحصده ابراهيم
النخعي وداسه حماد وطحنه ابو حنيفة وعجنه ابو
يوسف وخبزته محمد فسائر الناس ياكلون من
خبزه.

وقال اسماعيل بن ابي رجاء رايته محمداً
فى المنام فقلت له ما فعل الله بك فقال غفر لى ثم
قال لو اردت ان اعذبك ما جعلت هذا العلم منك
فقلت له فاين ابو يوسف قال فوقنا بدر جنتين قلت
فابو حنيفة. قال هيها ذالك فى اعلى عليين
كيف وقد صلى الفجر بوضوء العشاء اربعين سنة
وحج خمسا وخمسين حجة وراى ربه فى المنام
مانه مرة.

(در مختار ج ۱ ص ۳۹-۵۱ مطلب يجوز التقليد المفضل مع وجود الافضل)

أسماعيل بن ابي رجاء فرماتے ہیں: کہ میں نے خواب میں امام محمد بن حسن کو دیکھا تو پوچھا: اللہ تعالیٰ نے تمہارے انتقال کے بعد تم سے کیا معاملہ کیا؟ فرمانے لگے: اس نے مغفرت فرمادی ہے پھر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: اگر میں تجھے عذاب دینا چاہتا، تو تجھ سے اس علم کا کام نہ لیتا پھر میں (اسماعیل بن رجاء) نے امام محمد سے امام ابو یوسف کے بارے میں پوچھا کہ وہ کہاں ہیں؟ فرمایا: ہم سے دو درجے اوپر ہیں۔ میں نے تیسری مرتبہ پوچھا: امام ابو حنیفہ کا کیا مقام ہے؟ فرمانے لگے کیا پوچھتے ہو؟ وہ تو اعلیٰ علیین میں قیام فرمائیں اور یہ کیونکر نہ ہوتا حالانکہ ان کی زندگی یوں گزری تھی کہ انہوں نے چالیس سال تک متواتر عشاء کے وضو سے نماز فجر ادا کی اور پچپن حج کئے اور خواب میں ایک سو مرتبہ اپنے رب کا دیدار کیا۔

امام شافعی رضی اللہ عنہ (جن کے مناقب امام احمد بن حنبل کی زبانی آپ سطور بالا میں بڑھ چکے ہیں) فرماتے ہیں:

(۱) امام محمد سے میں نے اتنا علم حاصل کیا کہ وہ ایک اونٹ کا بوجھ بن سکتا ہے۔

(۲) قرآن مجید اگر ان کی لفت میں اترے گا تو لکڑیوں کو تو کر سکتا ہوں۔

(۳) آپ عالم ربانی تھے۔

(۴) مسائل اختلافیہ میں بے مثل اور بلند حوصلہ کے مالک تھے۔

(۵) حلال و حرام، تابخ و منسوخ اور علل کا عالم ان سے بڑھ کر کوئی دوسرا نہ تھا۔

(۶) امام مالک کے شاگرد ہونے کے باوجود ان سے زیادہ ذہین تھے اور زیادہ فقیہ تھے۔

امام شافعی رضی اللہ عنہ کے ان ارشادات اور رد مختار کی مذکورہ عبارت کو جب کوئی شخص تعصب کی عینک اتار کر پڑھے گا تو وہ امام محمد بن حسن کے علم و فضل، فصاحت و بلاغت، زکاوت و حدیث دانی سے قطعاً انکار نہ کر سکے گا اور یہ سب کچھ انہیں کسی شیخ کامل اور استاد معظم سے حاصل ہوا۔ وہ شیخ کامل حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی شخصیت ہے لہذا اتنے بڑے محدث، فصیح و بلیغ، جملہ علوم قرآن کے ماہر کے استاد و شیخ کو "ابن قدامہ" کا یہ کہنا کہ "وہ احادیث سے بے خبر تھے" خود بے خبری کی دلیل ہے۔ کاش ابن قدامہ اپنے دادا امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ سے پوچھتے کہ امام ابو حنیفہ کا مقام و مرتبہ کیا تھا؟ قرآن و حدیث کے علوم سے انہیں کس قدر اللہ تعالیٰ نے نوازا تھا؟ تو پتہ چلتا کہ وہ ان علوم میں سمندر تا پیدا کنار تھے اور ابن قدامہ ان کے مقابلے میں ایک معمولی سا تالاب بھی نہیں۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ کے استاد جناب یحییٰ بن سعید قطان کا مقام

وعنه ابن مهدي وعفان ومسدد واحمد
واسحاق ويحيى وعلي والفلان، بندار واسحاق
الكوبي ومحمد بن شداد المسمعي وامم سواهم
قال احمد ماريث يعني مثل يحيى بن سعيد القطان
وقال ابن معين قال لي عبد الرحمن لاترى بعينك
مثل يحيى القطان وقال ابن المديني ماريث احدا
اعلم بالرجال منه وقال بندار هو امام اهل زمانه.
وقال ابن معين اقام يحيى القطان عشرين سنة يختم
كل ليلة وقال بندار اختلفت اليه عشرين سنة فما
اظن انه عصى الله. وقال احمد ماريث احدا اقل
خطاء من يحيى بن سعيد وقال العجلي كان نقى
الحديث لا يحدث الا عن ثقة. قال النسائي امانة
الله على حديث رسول الله ﷺ مالک وشعبة
ويحيى القطان وقال احمد الي يحيى القطان
المنتهى في التثبت. وقال احمد يحيى القطان اثبت
الناس وما كتبت عن احد مثله قال عفان راى رجل
فى النوم بشر يحيى بن سعيد القطان بامان من الله
يوم القيامة توفي يحيى فى صفر سنة ثمان وتسعين

یحییٰ بن سعید قطان سے روایت کرنے والوں میں یہ حضرات
بھی شامل ہیں۔ ابن مہدی، عفان، مسدد، احمد، اسحاق، یحییٰ، علی،
فلاس، بندار، اسحاق کوج، محمد بن شداد مسمعی وغیرہ، امام احمد کہتے
ہیں کہ میری آنکھوں نے یحییٰ بن قطان ایسا کوئی دوسرا نہ دیکھا۔
ابن معین کا قول ہے کہ مجھے عبدالرحمن نے بتایا کہ تم نے تو یحییٰ بن
سعید قطان ایسا آدمی نہ دیکھا ہو گا۔ ابن مدینی نے کہا: رجال
حدیث کے بارے میں میں نے یحییٰ بن سعید قطان سے بڑھ کر اور
کوئی عالم نہ دیکھا۔ بندار کا قول ہے کہ وہ اپنے دور کے امام تھے۔
ابن معین نے کہا کہ یحییٰ بن قطان بیس سال تک متواتر ہرات ایک
مرتبہ ختم کرتے تھے۔ بندار کا قول ہے کہ میں بیس سال تک یحییٰ بن
سعید قطان کے پاس آتا جاتا رہا لیکن ان سے کوئی کام بھی خلاف
شرع نہ دیکھا۔ امام احمد نے فرمایا کہ میں نے یحییٰ بن سعید قطان
سے کلیل الخطا کسی اور کو نہ پایا۔ علی کا قول ہے کہ حدیث کے معاملہ
میں نہایت محتاط تھے صرف ثقہ لوگوں سے روایت کرتے تھے۔ امام
نسائی کا کہنا ہے کہ رسول کریم ﷺ کی احادیث کے امین
تین شخص ہیں۔ امام مالک، شعبہ اور یحییٰ القطان۔ امام احمد کا قول
ہے کہ حدیث پر استقامت یحییٰ قطان پر ختم ہے۔ امام احمد ہی
فرماتے ہیں کہ یحییٰ بن سعید قطان محدثین میں سے مضبوط ترین

و مائتہ۔ آدی تھے ان جیسا مجھے کوئی دوسرا نہ ملا کہ جس سے میں (حدیث

وغیرہ) لکھتا۔ عفان کہتے ہیں کہ ایک آدی نے خواب میں دیکھا کہ یحییٰ بن سعید قطان کو قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کی طرف سے امان کی خبر دی گئی ہے۔ آپ ماہ صفر ۱۹۸ھ میں فوت ہوئے۔

ابن ناصر الدین نے کہا کہ یحییٰ بن سعید قطان اپنے دور کا سید الحفاظ تھا اور اس بات میں اپنے ہم عصروں میں آخری مرتبہ پر فائز تھا۔

وقال ابن ناصر الدین یحیی بن سعید قطان الاھول سید الحفاظ فی زمانہ والمنتهی الیہ فی هذا الشان بین اقرانہ انتھی۔

(شذرات الذہب ج ۱ احصاؤں ص ۳۵۵، ۱۹۸ھ مطبوعہ بیروت)

خلاصہ کلام: امام احمد بن حنبل کے استاد جناب یحییٰ بن سعید قطان کے حالات و مقامات علمی آپ نے مختلف حضرات کی زبانی جانے۔ یعنی اپنے دور کے سب سے بڑے حافظ الحدیث، متقی، اسماء الرجال کے ماہر، احادیث کے امین اور اپنے ہم عصر علماء و حفاظ کے مرکز تھے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں بزرگ کیا فرماتے ہیں؟ درج ذیل اقتباسات ملاحظہ ہوں۔

یحییٰ بن سعید القطان کی زبانی امام ابو حنیفہ کا مقام و مرتبہ

یحییٰ بن سعید قطان نے کہا کہ میں نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے زیادہ اچھی رائے والا کوئی نہ دیکھا۔ اسی وجہ سے وہ ان کے قول پر فتویٰ دیا کرتے تھے۔

وقال یحیی بن سعید القطان ماسمعنا احسن من رای ابی حنیفہ ومن ثم کان یدھب فی الفتوی السی قولہ۔ (خیرات الحسان ص ۳۱ النصل عشر فی اثنا والاربع علیہ، مطبوعہ راج۔ ام سعید کراچی)

احمد بن علی بن سعید القاضی نے کہا کہ میں نے یحییٰ بن معین کی زبانی جناب یحییٰ بن سعید بن قطان کے متعلق یہ کہتے ہوئے سنا کہ ہم اللہ تعالیٰ پر جموت نہیں باندھتے، ہم نے رائے میں امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے بڑھ کر کوئی دوسرا حسین رائے والا نہ پایا، ہم نے بے شک اکثر اقوال ان ہی سے لئے ہیں۔

سمعت یحیی بن معین یقول سمعت یحیی بن سعید القطان یقول لا نکذب اللہ ماسمعنا احسن من رای ابی حنیفہ وقد اخذنا باکثر اقوالہ۔ (تہذیب الحدیب ج ۱ ص ۳۵۰ من اسرہ نعمان، تاریخ بغداد ج ۱ ص ۱۳۳، قبل فی حق ابی حنیفہ)

محمد بن سعد عوفی کہتے ہیں کہ میں نے یحییٰ بن معین سے جناب یحییٰ بن سعید قطان کے بارے میں یہ کہتے سنا کہ ہم حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے پاس بیٹھے اور ان سے ساعت (حدیث) فرمائی، اور خدا کی قسم! میں جب بھی ان کے چہرے پر نظر ڈالتا تو اس میں سے مجھے فتویٰ نظر آتا۔

محمد بن السعد العوفی یقول سمعت یحیی بن معین یقول سمعت یحیی بن سعید القطان یقول جالسنا واللہ ابا حنیفہ وسمعنا عنہ وکنت واللہ اذا نظرت الیہ عرفت فی وجہہ ان یتقی اللہ عزوجل۔ (تاریخ بغداد ج ۱ ص ۳۵۲ ما من ذکر من ہمارہ دورہ)

”ابن قدامہ“ جب جنبلی کہلاتا ہے تو امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ کا پیرو ہوا اور امام احمد بن حنبل نے جناب یحییٰ بن سعید قطان سے علم حاصل کیا۔ گزشتہ سطور میں امام احمد بن حنبل کی زبانی اپنے استاد یحییٰ بن سعید قطان کا مقام آپ نے ملاحظہ فرمایا۔ یہی یحییٰ بن سعید قطان حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے اوصاف و فضائل علیہ بیان فرماتے ہوئے کہیں کہ وہ نہایت متقی تھے اور ہم نے ان سے ساعت کی۔ ان عقیدت بھرے الفاظ کے ہوتے ہوئے ”ابن قدامہ“ کی امام اعظم کے بارے میں گھٹیا زبان استعمال کرنا کسی

طرح بھی مناسب نہیں معلوم ہوتا۔ ”ابن قدامہ“ کے دادا استاد تو امام عظیم کے قول پر فتویٰ دیں اور ”ابن قدامہ“ معترض ہو۔ یہ گستاخی ہی ہو سکتی ہے۔

امام احمد بن حنبل کے دادا استاد محدث ”معمّر“ کا مقام

محدث معمّر سے جناب سفیان ثوری اور سفیان بن عیینہ دونوں نے روایت کی اور ابن مبارک و عبد الرزاق وغیرہ بھی ان سے روایت کرنے والوں میں شامل ہیں۔ امام احمد کہتے ہیں کہ اگر تو معمّر کا مقابلہ کسی اور سے کرے گا تو دونوں میں سے معمّر کو فقیہیت دے گا۔ یحییٰ بن معین نے کہا کہ معمّر، زہری سے زیادہ مضبوط اور ثابت فی الروایت تھا۔ عبد الرزاق کا کہنا ہے کہ میں نے جناب معمّر سے دس ہزار احادیث لکھیں۔ ۱۵۳ھ میں ان کا انتقال ہوا۔

امام احمد کہتے ہیں کہ ہم جس سے بھی ملے۔ جناب معمّر کو ان سب پر فقیہت تھی۔ کسی اور نے کہا کہ معمّر بہت خوب محدث تھے اور علم حدیث کی طلب کی خاطر یمن کی طرف سفر فرمانے والے اولین شخص آپ ہی تھے۔

ان حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ امام احمد بن حنبل کے استاد جناب عبد الرزاق اور ان کے استاد جناب معمّر ہیں۔ جناب معمّر سے عبد الرزاق نے خود اعتراف کیا کہ میں نے ایک ہزار حدیث ان سے لکھی۔ یہی محدث کبیر کہ جن کی کتاب ”مصنف عبد الرزاق“ اب بازار میں دستیاب ہے۔ ان کے شاگرد امام احمد بن حنبل ہیں۔ بہر حال جناب معمّر جو امام احمد بن حنبل کے دادا استاد ہیں۔ ان کی زبانی امام ابوحنیفہ کی تعریف کیجئے۔

جناب معمّر کی زبانی امام ابوحنیفہ کی تعریف

معمّر کہتے ہیں کہ فقہ پر گفتگو کرنے میں میں نے امام ابوحنیفہ سے بڑھ کر کوئی اور اچھا فقیہ و محدث نہیں دیکھا اور حدیث پاک سے قیاس کرنے میں جو وسعت ان کے اندر تھی وہ دوسروں میں ناپید تھی اور حدیث پاک کی شرح کے معاملہ میں ان جیسا کوئی دوسرا جان پہچان والا نہ تھا اور کوئی شک و شبہ والی بات اللہ کے دین میں داخل کرنے کے بارے میں میرا نفس ان کے بارے میں سوچ بھی نہیں سکتا۔

مدینی کہتے ہیں کہ میں نے عبد الرزاق سے سنا۔ کہتے ہیں کہ میں ایک دفعہ اپنے استاد جناب معمّر کے پاس تھا کہ جناب ابن مبارک آئے، تو دوران گفتگو ہم نے معمّر سے سنا۔ فرمایا: فقہ کے

حدث عنه سفیانان وابن مبارک. و عبد الرزاق وغیرہم قال احمد لیس تضم معمّر الی احد الا وجدته فوقه وقال یحیی بن معین هو من اثبت الناس منی الزہری. وقال عبد الرزاق کتبت عن معمّر عشرة الاف حدیث بات معمّر سنة ثلاث وخمسين مائة.

(تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۱۹۰ معمّر ابن راشد امام)

قال احمد لیس تضم معمّر الی احد الا وجدته فوقه وقال غیرہ کان معمّر خیر وهو اول من ارتحل فی طلب الحدیث الی الیمن. (شذرات الذہب ج ۱ ص ۱۰۱-۱۰۲ ثلاث و خمین)

قال معمّر ما رايت رجلا یحسن ان یتکلم فی الفقه ویسعه ان یقیس ویشرح الحدیث احسن معرفة من ابی حنیفہ ولا استفق علی نفسه من ان یدخل فی دین الله شیئا من شک ابی حنیفہ. (نیرات الحسان ص ۳۱ مطبوعہ راج، ایم کراچی)

المدینی قال سمعت عبد الرزاق یقول کنت عند معمّر فاتاه ابن المبارک فبسمنا معمرا یقول ما اعرف رجلا یحسن یتکلم فی الفقه اویسعه ان

یقیناً و بشرح لمخلوق النجاة فی الفقه احسن بارے میں بہترین گفتگو اور کلام کرنے والا اور اس میں وسعت کا حامل اور لوگوں کے لئے فقہ کی راہیں کشادہ کرنے والا امام ابو حنیفہ معرفۃ من ابی حنیفہ۔
(تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۳۹)

قارئین کرام! امام احمد بن حنبل کے استاد صاحب مصنف عبدالرزاق کی زبان سے آپ نے ان کے استاد جناب معمر کا قول پڑھا، وہ صراحت کے ساتھ بیان فرما رہے ہیں کہ فقہ، قیاس اور معرفت قرآن و حدیث میں ان جیسا کوئی اور نہیں دیکھا اور ان کی احتیاط اور دیانت داری کی یوں گواہی دی کہ انہوں نے دین میں کوئی چیز داخل نہیں کی۔ ان مناقب و فضائل کے ہوتے ہوئے ”ابن قدامہ“ کا تعقیقہ کے بارے میں امام اعظم پر حدیث جانسنے کی کمی کا الزام دھرنا کیا حقیقت رکھتا ہے؟ ابن قدامہ نے ایسا کر کے نہ صرف اپنے اندر چھپے حد کو ظاہر کیا بلکہ اپنے اساتذہ و شیوخ کے ارشادات پر بھی لکیر پھیر دی۔ عالم برزخ میں وہ بھی اس کے اس عمل سے شرمندہ ہوں گے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

امام احمد بن حنبل کے ایک اور استاد جناب عبداللہ بن مبارک کا مقام

(جناب عبداللہ بن مبارک کے شاگردوں میں سے امام احمد بن حنبل بھی ایک ہیں۔ ان کے علاوہ عبدالرحمن بن مہدی، یحییٰ بن معین، حبان بن موسیٰ، ابوبکر بن ابی شیبہ وغیرہ بھی ان کے شاگرد ہیں۔ ابن مہدی کا قول ہے کہ امام صرف چار ہیں۔ مالک، ثوری، حماد بن زید اور ابن مبارک، لیکن خود ابن مہدی نے جناب ابن مبارک کو امام ثوری پر ترجیح دی ہے) امام احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ ابن مبارک کے دور میں کوئی ایسا نہ تھا جس سے لوگ بکثرت طلب علم کرتے ہیں۔ شعیب بن حرب سے منقول ہے کہ اس نے ابن مبارک ایسا کوئی دوسرا نہ پایا۔ شعیب کہتے ہیں: ابن مبارک ایسا کوئی دوسرا ہمارے پاس نہ آیا۔ ابواسحاق فرازی کا قول ہے کہ ابن مبارک تمام مسلمانوں کا امام ہے۔ ابن معین نے کہا وہ فقہ اور مضبوط تھے جن کتابوں میں سے وہ احادیث بیان فرمایا کرتے تھے ان میں بیس ہزار احادیث تھیں۔ یحییٰ بن آدم بیان کرتے ہیں کہ میں جب کسی دقت و مشکل مسئلہ کو ابن مبارک کی کسی کتاب میں نہ دیکھ پاتا، تو مایوس ہو جاتا تھا (کہ اب یہ مسئلہ کس کتاب میں ملے گا) اسماعیل بن عیاش کا قول ہے کہ روئے زمین پر ابن مبارک سے بڑھ کر دنیا میں کوئی دوسرا طلب علم کا مرکز نہ دیکھا اور وہ حدیث میں امیر المؤمنین ہیں۔ ابن معین سے ہے کہ انہوں نے ابن مبارک کے تذکرہ پر فرمایا: وہ مسلمان سرداروں میں سے ایک سردار ہیں۔

قال احمد بن حنبل لم یکن فی زمان ابن المبارک اطلب للعلم منه وعن شعیب بن حرب قال ما لقی ابن المبارک مثل نفسه قال شعبۃ ما قدم علینا مثل ابن المبارک وقال ابو اسحاق الفراءى ابن المبارک امام المسلمین وقال ابن معین کان ثقة مبیثا وکانت کتبہ الی حدیث حدث بها نحو من عشرين الف حدیث قال یحییٰ ابن ادم کنت اذا طلبت الدقیق من المسائل فلم اجده فی کتب ابن المبارک الست عن اسماعیل ابن عیاش قال ما علی وجه الارض مثل ابن المبارک قال ابو اسامة ماریت رجلا اطلب للعلم فی الافاق من ابن المبارک. وقال ابو اسامة هو امیر المومنین فی الحدیث. عن ابن معین ذکر عنده ابن المبارک قال سید من سادات المسلمین وقال محمد بن عین سمعت الفضیل یقول ورب هذا البیت مارات عینا مثل ابن المبارک.

(تذکرۃ الخطاط ج ۵ ص ۲۴۵-۲۴۷)

محمد بن عین کہتے ہیں کہ میں نے جناب فضیل سے سنا وہ کہتے تھے کہ اس گھر کے رب کی قسم! میری آنکھ نے ابن مبارک ایسا دوسرا نہ دیکھا۔

امام اعلم ابو عبد الرحمن عبد اللہ بن مبارک کا وصال رمضان شریف میں ہوا۔ وہ اپنے دور کے جلیل القدر فقیہ، حافظ، زاہد اور دیگر مناقب و فضائل کے حامل تھے۔ تریبہ (۶۳) برس کی عمر پائی (ان سے حدیث بیان کرنے والے ابن معین، ابن منیع، احمد بن حنبل و غیرہ حضرات ہیں۔ علم و فقہ کے جامع ادب و نحو کے امام، لغت و شعر کے پیشوا اور عرب کی فصاحت کے وارث ہونے کے ساتھ ساتھ قائم الملیل اور بہت زیادہ عبادت گزار بھی تھے)۔

فی رمضان توفي امام العلم ابو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك الحنظلي الفقيه الحافظ الزاهد ذو المناقب وله ثلاث وستون سنة.... (شذرات الذهب ج ۱ احصا اول ص ۲۹۵-۲۹۶)

قال ابن عيينه نظرت في امر الصحابة فما رايت لهم فضلا على ابن المبارك الا بصحتهم النبي عليه السلام وغزوهم معه. قال فضيل ابن عياض اما انه لم يخلف بعده مثله. قال اسماعيل بن عياض ما على الارض مثل ابن المبارك. (تهذيب التهذيب ج ۵ ص ۳۸۵)

جناب ابن عیینہ کہتے ہیں کہ میں نے صحابہ کرام میں غور کیا تو ان تمام میں اگر ابن مبارک کی فضیلت پائی جاتی ہے تو وہ دو باتوں میں۔ ایک یہ کہ انہیں حضور ﷺ کی صحبت نصیب ہوئی اور دوسری آپ کی معیت میں انہوں نے جہاد میں حصہ لیا۔ فضیل بن عیاض کہتے ہیں کہ حضرت ابن مبارک نے اپنے پیچھے کوئی اپنا ثانی اور نائب نہ چھوڑا۔ اسمعیل بن عیاض کا قول ہے کہ روئے زمین پر حضرت ابن مبارک کی مثل نہیں ہے۔

حضرت ابن مبارک کا مقام و مرتبہ حضرت امام احمد بن حنبل اور دیگر جلیل القدر محدثین و حفاظ کرام سے آپ نے ملاحظہ فرمایا اور جو مناقب و فضائل ان کے بیان کئے انہیں دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ مختصر یہ کہ ہر قسم کی خوبی سے متصف تھے۔ آپ امام احمد بن حنبل کے استاد ہیں اور ”ابن قدامہ“ حنبلی المذہب ہونے کے ناطے سے امام احمد بن حنبل کے مقلدین میں سے ایک ہے۔ یہی ابن مبارک، امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے شاگردوں میں سے ایک ہیں تو جن کی شان و عظمت ایسی ان کے استاد کا مقام و مرتبہ کیونکر کم ہو سکتا ہے؟ لہذا ”ابن قدامہ“ کا امام ابو حنیفہ کو قلیل الحدیث کہنا بالکل حقائق کے خلاف ہے اور تعصب و عناد سے بھر پور ہے۔

عبد اللہ بن مبارک کی زبان سے امام ابو حنیفہ کے فضائل

حماتی نے ہمیں بتایا کہ میں نے ابن مبارک سے سنا کہ حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی مجلس سے بڑھ کر کوئی دوسری مجلس باوقار نہ ہوتی تھی۔ ان کی شان فقہاء کی شان تھی۔ اخلاق و صورت اور لباس کے اعتبار سے بہت خوب تھے۔ ہم ایک دن جامع مسجد میں ان کے ہاں موجود تھے کہ اچانک ایک سانپ ان کی گود میں آگرا۔ لوگ بھاگ کھڑے ہوئے لیکن آپ سکون سے بیٹھے رہے اور صرف یہ کیا کہ اس سانپ کو کپڑا جھاڑ کر پھینک دیا اور

حدثنا الحماني قال سمعت ابن المبارك يقول ما كان اوقر مجلس ابى حنيفة كان يشبه الفقهاء وكان حسن السمات وحسن الوجه حسن الثوب ولقد كنا يوما في مسجد الجامع فوقع حية فسقطت في حجر ابى حنيفة وهرب الناس غيره فما رايتنه زاد على ان نفض الحية وجلس مكانه. حدثنا ابو وهب محمد بن مزاحم قال سمعت عبد

اللہ بن المبارک بقول لولا ان الله انما نسی بابی اپنی نشست گاہ پر تشریف فرما ہے۔ ابوہب محمد بن مزاحم نے ہمیں بتایا کہ میں نے عبد اللہ بن مبارک کو یہ کہتے سنا۔ اگر اللہ تعالیٰ نے میری یوں مدد نہ فرمائی ہوتی تو میں امام ابوحنیفہ اور سفیان کی تشریف کرتا، تو میں بھی دوسرے لوگوں کی طرح ہی ہوتا۔

فضل بن عبد الجبار کا قول ہے کہ میں نے ابو عثمان حمدون کو سنا۔ انہوں نے فرمایا کہ میں نے ابن مبارک سے سنا۔ وہ فرما رہے تھے کہ میں ایک مرتبہ شام میں امام اوزاعی سے ملنے گیا بیروت میں ان سے ملاقات ہوئی انہوں نے مجھے فرمایا: اے خراسانی! معلوم ہوا ہے کہ کوفہ میں کوئی بدعتی پیدا ہوا ہے جس کی کنیت ابوحنیفہ ہے۔ میں یہ بات سن کر اپنی رہائش گاہ پر آیا اور ان کی کچھ کتابوں میں سے نہایت مضبوط مسائل نکالے۔ اس کام میں مجھے تین دن لگ گئے۔ تیسرے دن میں پھر امام اوزاعی کے پاس گیا وہ مسجد کے مؤذن اور امام بھی تھے۔ جب انہوں نے میرے ہاتھ میں کتابیں دیکھیں۔ ان کے چاہنے پر میں نے ایک کتاب انہیں دی۔ ورنہ گردانی کی۔ ایک مسئلہ پر نظر پڑی جس پر لکھا تھا: قال النعمان اذان الخ کھڑے کھڑے اس کتاب کا پہلا حصہ پڑھ لیا پھر آستین میں رکھ لی۔ تکبیر کے بعد نماز پڑھائی، نماز سے فارغ ہو کر بقیہ تمام کتاب پڑھی۔ پڑھ کر پوچھا یہ نعمان بن ثابت کون ہے؟ میں نے کہا: ایک شیخ ہیں جن سے عراق میں ملاقات ہوئی تھی۔ کہنے لگے بڑی شان کے شیخ ہیں۔ جاؤ اور ان سے بہت سے فیض حاصل کرو۔ میں نے کہا: حضرت یہ وہی ابوحنیفہ ہے جن کے بارے میں آپ نے مجھے روکا تھا۔ (تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۲۸)

محمد بن مزاحم کہتے ہیں کہ میں نے عبد اللہ بن مبارک کو کہتے سنا کہ میں نے ایک ایسا شخص دیکھا جو بہت بڑا عابد پڑھتا تھا اور تمام لوگوں سے بڑھ کر عالم اور فقیہ تھا۔ بہت بڑا عابد تو عبد العزیز بن ابی رواء ہے۔ بہت بڑا پڑھتا اور بیہزار فضل بن معاض ہے۔ تمام لوگوں میں بڑا صاحب علم سفیان ثوری اور تمام سے بڑھ کر فقیہ امام ابوحنیفہ ہے پھر فرمایا: میں نے فقہ سے نہیں بے مثل پایا۔ محمد بن مقاتل نے ہم سے بیان کیا۔ کہنے لگے میں نے ابن مبارک کو کہتے سنا: اگر اثر (حدیث) معلوم ہو اور رائے کی ضرورت پڑ جائے تو امام مالک، سفیان ثوری اور امام ابوحنیفہ کی رائے بقیہ تمام کی رائے سے زیادہ اچھی اور سمجھ کے اعتبار سے زیادہ رقیق ہے اور فقہ میں انتہائی گہرائی میں ہوتی ہے لیکن ان میں سے امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہر اعتبار سے بقیہ دونوں پر فوقیت رکھتے ہیں اور وہ ان سے بڑھ کر فقیہ ہیں۔ ابن مبارک کہا کرتے تھے کہ جب سفیان ثوری اور ابوحنیفہ کسی مسئلہ پر متفق ہو جائیں تو وہی قوی اور مضبوط مسئلہ ہوتا ہے۔ ابن مبارک بیان کرتے ہیں کہ میں نے جناب مسر کو امام ابوحنیفہ کے حلقہ میں بیٹھے والوں میں دیکھا۔ وہ پوچھتے تھے اور مستفید ہوتے تھے اور فقہ کے بارے میں گفتگو کرنے والا میں نے ابوحنیفہ سے بڑھ کر کوئی دوسرا نہ پایا۔ ابن شیبہ کا قول ہے کہ میں نے عبد الرزاق سے سنا۔ وہ فرماتے تھے کہ میں نے ابن مبارک سے سنا: وہ کہتے تھے کہ اگر کوئی یہ کہے کہ میں یہ بات رائے سے کہتا ہوں تو اس کے حقدار صرف ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ ہی ہیں۔ (تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۲۲-۳۲۳)

ابن مبارک کا قول ہے کہ امام ابوحنیفہ "افق الناس" تھے۔ میں نے ان سے بڑھ کر کوئی اور فقیہ نہیں دیکھا۔ نیز فرمایا کہ وہ ایک نشانی تھے۔ آپ سے پوچھا گیا کیا وہ خیر کی نشانی تھے یا شر کی؟ فرمایا: اے شخص! چپ رہ۔ شر کے لئے غایت کا لفظ اور خیر کے لئے آیت کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ انہی ابن مبارک سے ہے کہ اگر رائے کی ضرورت پڑے تو تین ہی آدمی صاحب الرائے ہیں۔ امام مالک، سفیان ثوری اور ابوحنیفہ۔ لیکن ابوحنیفہ ان میں سے زیادہ فقیہ اور حقیقت تک رسائی میں زیادہ قوی ہیں اور فقہ میں وہ انتہائی گہرے ہیں۔ یہی بیان کرتے ہیں کہ ہم امام ابوحنیفہ کے اقوال و اجتہادی رائے کو جبکہ ہمیں کوئی حدیث و اثر نہ ملے تو یوں ہی سمجھتے ہیں کہ وہ بھی رسول اللہ ﷺ کی ہی بات ہے۔ ابن مبارک بیان کرتے ہیں کہ ابوحنیفہ ہمیں احادیث بیان کیا کرتے تھے۔ فرماتے

ہیں: ”حدیثی النعمان بن الثابت“ آپ سے پوچھا گیا: ”نعمان بن ثابت سے کون مراد ہے؟“ فرمایا: ابوحنیفہ جو علم کا مغز ہے۔ بعض اہل علم اسے لکھنے سے رک گئے۔ سوا بن مبارک کچھ دیر خاموش ہو گئے پھر فرمانے لگے: لوگو! حضرات ائمہ کے بارے میں تم کس قدر بے ادب اور لاعلم ہو اور علم کی معرفت میں تم کس قدر بے بضاعت ہو حقیقت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے سوا کوئی دوسرا اس بارے میں اقتدا اور پیشوائی کے لائق نہیں ہے کیونکہ وہ ایسے امام ہیں، جو متقی، پرہیزگار، عابد و زاہد، عالم اور فقیہ ہیں۔ انہوں نے علم کو یوں بیان فرمایا کہ اس طرح کشف علم کسی دوسرے سے نہ ہوا۔ خدا نے انہیں بصیرت و فہم عطا فرمایا اور فضائل و تقویٰ سے سرفراز فرمایا۔ اس کے بعد ابن مبارک نے قسم اٹھائی کہ ان مجلس والوں سے ایک ماہ تک حدیث بیان نہیں کروں گا۔

(خیرات الحسان ص ۲۹ فصل ۱۳ مطبوعہ کراچی)

عبد اللہ بن مبارک کی شخصیت کا تعارف سطور بالا میں آپ ملاحظہ فرما چکے۔ ان کے خیالات اور اثرات حضرت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں بھی آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں۔ ہر اعتبار سے وہ انہیں اپنے دور کی عظیم اور بے مثل شخصیت تسلیم کرتے ہیں۔ ان کے رائے اور قول کو حدیث و اثر نہ ملنے پر اس کی جگہ تصور کرتے ہیں۔ ”انفہ الناس“ کا لقب دیا اور علم فقہ جیسا کہ سبھی جانتے ہیں، کتاب و سنت کے تمام علوم کے بغیر انہیں سکتا۔ اس کے لئے ان دونوں پر کامل عبور حاصل ہونا چاہیے۔ امام ذہبی نے اسی بات کے پیش نظر امام ابوحنیفہ کا ”تذکرۃ الحفاظ“ میں ذکر کیا حالانکہ امام ذہبی بہت سخت نقاد اور جراح ہیں۔ ان کا ”حفاظ الحدیث“ میں امام صاحب کا ذکر اس کی مزید تائید ہے کہ آپ علم حدیث کے حافظ و ماہر تھے۔ امام ذہبی نے ان الفاظ سے ان کی تعریف کی۔ کان اماما و رعا عالما عاملا متعبدا کبیرا الشان۔ بہر حال ”ابن قدامہ“ نے زیادتی کی بلکہ گستاخی کی ہے۔ عنقریب امام ابوحنیفہ کی گستاخی کرنے والوں کے بارے میں اکابرین امت کا فیصلہ آ رہا ہے۔ انتظار فرمائیے۔

امام احمد بن حنبل کے ایک اور استاد جناب یحییٰ بن معین کا مقام

یحییٰ بن معین سے روایت کرنے والوں میں امام احمد بن حنبل، ابو زرہ اور ابو یعلیٰ موصلی وغیرہ ہیں۔ ابن مدینی نے کہا: میں کسی ایسے کو نہیں جانتا جس نے وہ کچھ لکھا ہو جو یحییٰ بن معین نے لکھا۔ مزید کہا کہ ان کی زبانی میں نے سنا کہ ایک لاکھ حدیث میں نے ان سے اپنے ہاتھ سے لکھی۔ صالح جذرہ کہتے ہیں کہ مجھ سے یحییٰ بن معین کے بارے میں ذکر کیا گیا کہ جب ان کا انتقال ہوا تو اپنے پیچھے تیس بڑے بٹل اور بیس صندوق بھرے ہوئے کتابوں کے چھوڑ گئے تھے۔ ابن مدینی سے علی بن احمد نصر نے بیان کیا کہ علم کی انتہا یحییٰ بن آدم پر ہوتی ہے اور ان کے بعد یحییٰ بن معین پر۔ ان سے ہی ایک روایت میں ہے کہ علم کی انتہا ابن مبارک پر ہوتی ہے اور ان کے بعد ابن معین پر۔ ایک اور انہی سے روایت ہے کہ یحییٰ بن معین رجال اور کثرت کے علوم میں عالم یکتا تھے۔ اجری کا کہنا ہے کہ میں نے ایک دفعہ ابو داؤد کو پوچھا۔ علی مدینی اور یحییٰ بن معین میں سے رجال کے علم میں کون بڑھ کر ہے؟ کہتے لگے: یحییٰ زیادہ

روی عنہ ایضا احمد بن حنبل و ابو زرہ و ابو یعلیٰ الموصلی وغیرہ قال ابن المدینی ما اعلم احدا کتب ما کتب یحییٰ ابن معین قال و سمعته یقول قد کتبت بیدی الف الف حدیث و قال صالح جذرہ ذکرت لی ان یحییٰ ابن معین خلف من الکتب لما مات ثلاثین قمطارا و عشرين جبارا۔ قال علی بن احمد بن النضر عن ابن المدینی انتہاء العلم الی یحییٰ بن ادم و بعدہ الی یحییٰ بن معین و فی روایۃ عنہ انتہی العلم الی ابن المبارک و بعدہ الی یحییٰ بن معین و فی روایۃ عنہ یحییٰ اعلم بالرجال و الکنی و قال الاجری قلت لابی داؤد ایہما اعلم بالرجال علی بن مدینی او یحییٰ قال یحییٰ عالم بالرجال ولیس عند علی من خبر اهل الشام شیء و قال محمد بن عثمان بن ابی شیبہ سمعت علیا یقول

عالم ہیں کیونکہ علی بن مدینی کے پاس اہل شام کے حالات نہیں ہیں۔ محمد بن عثمان بن ابی شیبہ کہتے ہیں: میں نے علی سے سنا کہ جب میں بغداد میں چالیس سال تک آتا جاتا رہا تو میرے ساتھ مذاکرہ کرنے والے احمد بن حنبل تھے پھر جب کبھی ہم دونوں میں کسی مسئلہ پر اختلاف فتم نہ ہوتا تو ہم یحییٰ بن معین کے پاس چلے جاتے۔ وہ کھڑے کھڑے ہی حدیث کا تخریج اور اس کا مفہوم بتا دیتے جسے ہم نہ جانتے۔ عمرو الناقد کا کہنا ہے کہ ہمارے اصحاب میں یحییٰ بن معین ایسا عالم بالاسناد کوئی نہیں ہوا۔ عبدالحق بن منصور نے کہا کہ میں نے ابن رومی سے پوچھا کہ بعض محدثین جب یحییٰ بن معین سے کسی حدیث کی روایت کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ یہ حدیث ہم اس سے بیان کر رہے ہیں، جس سے کسی بڑے پر سورج طلوع نہ ہوا۔ یہ سن کر انہوں نے کہا: اس میں کوئی تعجب کی بات ہے؟ میں نے ابن مدینی سے سنا ہے کہ یحییٰ بن معین کی مثل لوگوں میں نہیں ہے۔ یہ بھی کہا کہ میں نے ابن رومی سے پوچھا کہ ابو سعید حداد کو میں نے یہ کہتے ہوئے پایا کہ تمام لوگ یحییٰ بن معین کے بال بچے ہیں۔ کہا درست ہے۔ دنیا میں وہ بے مثل تھے اور فرمایا کہ میں نے ابن رومی سے سنا۔ کہتے تھے کہ یحییٰ بن معین کے علاوہ مشائخ کے بارے میں کوئی دوسرا حق کہنے والا میں نے نہیں دیکھا۔

نوٹ: صاحب تہذیب التہذیب ابن حجر نے جناب یحییٰ بن معین کے بارے میں بہت سے صفات رقم کئے ہیں۔ ان میں ذکر کی گئی باتوں کو ذکر نہ کرنا اور بالکل لکھے بغیر گزر جانا بھی درست نہیں ہوگا۔ اس لئے عربی میں لکھی گئی ان باتوں کا اردو میں خلاصہ درج کیا جا رہا ہے۔

بارون بن رازی کہتے ہیں کہ میں نے یحییٰ بن معین کو قبلہ رخ ہاتھ اٹھائے دیکھا کہ اللہ تعالیٰ سے یوں عرض کر رہے تھے: اے اللہ! اگر میں نے کسی کے بارے میں جرح کی اور وہ کذاب نہیں تھا (یہ بھی میں نے جان بوجھ کر نہیں کی) تو تو مجھے معاف کر دے۔ بارون بن معروف کہتے ہیں کہ ہمارے بعض مشائخ میں سے ایک صاحب شام تشریف لائے۔ میں ان سے ملاقات کے لئے جانے والا پہلا آدمی تھا۔ ان سے پوچھا کہ کچھ لکھا میں تو انہوں نے کتاب پکڑی اور لکھنا شروع کر دیا۔ اچانک کسی نے دروازہ کھٹکھٹایا۔ پوچھا: کون ہے؟ کہا: احمد بن حنبل ہوں۔ شیخ نے اندر آئے کی اجازت دی اور خود شیخ اپنی حالت پر بیٹھے رہے۔ کتاب ان کے ہاتھ میں ہی تھی کوئی حرکت نہ کی۔ دوسری بار دروازہ پر دستک ہوئی۔ پوچھا کون ہے؟ جواب ملا احمد بن الدردقی، عبد اللہ بن رومی اور زہیر بن حرب ہیں۔ تمام کو اندر آئے کی اجازت مل گئی لیکن شیخ اپنی جگہ سے نہ ہلے پھر تیسری مرتبہ دروازہ کھٹکا۔ پوچھا کون ہے؟ کہا گیا یحییٰ بن معین ہوں۔ میں نے دیکھا کہ یہ نام نہ کر شیخ کا ہاتھ کا پینے لگا اور کتاب ہاتھ سے گر گئی۔ عبدالحق کہتے ہیں کہ میں نے ابن رومی کو کہتے سنا۔ وہ ابن حداد سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: اگر ابن معین نہ ہوتا تو میں حدیث نہ لکھتا تو ابن رومی نے جواب دیا کہ

كنت اذا قدمت الي بغداد منذ اربعين سنة كان الذي يذاكرني احمد بن حنبل فرما اختلافنا في شىء فنسئل يحيى ابن معين فيقوم فيخرج ما كان ليعرفه بموضع حديثه قال عمرو الناقد ما كان في اصحابنا اعلم بالاسناد من يحيى بن معين. قال عبد الخالق بن منصور قلت لابن الرومي سمعت بعض اصحاب الحديث يحدث باحدith يحيى ويقول حديثي من لم تطلع الشمس على اكبر منه فقال وما يعجب سمعت ابن المديني يقول ما رايته في الناس مثله وقال ايضا قلت لابن الرومي سمعت ابا سعيد الحداد يقول الناس كلهم عيال يحيى بن معين وقال صدوق مافي الدنيا مثله. قال و سمعت ابن الرومي يقول ما رايته احدا قط يقول الحق في المشائخ غير يحيى.

(تہذیب التہذیب ج ۱۱ ص ۲۸۱-۲۸۳ مطبوعہ حیدرآباد دکن، حرفیہ)

ہم تو یحییٰ بن معین کی کتب حدیث کو دیکھتے ہیں: فلا نوری فیہا الا کل حدیث صحیح۔ یعنی ان کی ہر حدیث صحیح ہوتی ہے۔ ابن روی ہی بیان کرتے ہیں کہ میں امام احمد بن حنبل کے پاس تھا۔ ایک آدمی ان کے پاس آیا اور کہنے لگا۔ اے ابا عبد اللہ! (احمد بن حنبل) ان احادیث میں نظر فرمائیے کیونکہ ان میں کچھ خطا ہے۔ امام احمد بن حنبل نے فرمایا: تم انہیں ابو ذر کریا کے پاس لے جاؤ وہ اس بات کو جانتے ہیں۔ اس نے کہا کہ میں اور امام احمد بن حنبل جناب یعقوب بن ابراہیم کے پاس آتے جاتے تھے اور مغازی کے مسائل پر گفتگو ہوتی تھی۔ امام احمد بن حنبل نے فرمایا: کاش! یحییٰ بن معین یہاں ہوتے۔ میں نے پوچھا: تو پھر تم ان کے ساتھ کیا کرتے؟ فرمایا: وہ خطا کو پچھانتے تھے۔ عبد الخالق نے کہا کہ مجھے عمرو نے حدیث بیان کی۔ اس نے امام احمد بن حنبل کو سنا کہ وہ فرما رہے تھے کہ یحییٰ بن معین کا سارے شفا ہے اس کی جو سینوں میں ہے ابن ابی حاتم نے کہا کہ میں نے عباس دوری کو سنا۔ وہ فرما رہے تھے کہ میں نے امام احمد بن حنبل کو یحییٰ بن معین سے سوال کرتے دیکھا۔ روح ابن عباس بھی پاس تھے۔ سوال یوں تھا: من فلان ما اسم فلان۔ یعنی فلان کون ہے اس کا کیا نام ہے؟ روح بن عبادہ کی مجلس میں ۲۰۵ھ میں یہ سوال و جواب ہو رہے تھے۔ وہ یحییٰ بن معین سے پوچھ رہے تھے۔ ”کیف حدیث کذا و کیف حدیث کذا۔ فلاں حدیث کیسی ہے اور فلاں کیسی ہے؟“ جب یحییٰ ابن معین جواب دیتے تو اسے امام احمد بن حنبل لکھ لیتے اور فرماتے ہیں کہ امام احمد بن حنبل نے شاید یہ یحییٰ بن معین کا نام لے کر ان کی کوئی بات کی ہو بلکہ وہ ان کی اکثر نکتہ ذکر کیا کرتے تھے۔ محمد بن ہارون فلاں کہتے ہیں کہ اگر تم کسی کو یحییٰ بن معین پر اعتراض کرتے پاؤ تو اسے کذاب جانو کیونکہ وہ ابن معین سے بغض رکھنے والا ہے اور محمد بن رافع کہتے ہیں کہ میں نے امام احمد بن حنبل کو یہ کہتے سنا: جس حدیث کو ابن معین نہ جانتے ہوں وہ حدیث ہی نہیں، یا فرمایا: وہ حدیث ثابت نہیں ہوگی۔ ابو بکر بن شبیر نے کہا کہ یحییٰ بن معین ۱۵۸ھ میں پیدا ہوئے اور ۲۳۳ھ میں مدینۃ الرسول میں وصال فرمایا۔ (تہذیب المعنی ج ۱۱ ص ۲۸۲-۲۸۳-۲۸۴ حرف یام)

عنه احمد و حضاہ و البخاری و المسلم ابو داود و ابوزرعہ و ابو یعلی و غیر ہم۔ عن یحیی بن معین قال کتبت بیدی الف الف حدیث قال ابن المدینی انتہی علم الناس الی یحیی ابن معین و قال یحیی القطان ما قدم علینا مثل ہذین احمد بن حنبل و یحیی بن معین فقال احمد بن حنبل یحیی بن معین اعلمنا بالرجال۔ قال حبیب بن مبشر احد الفقہات رايت یحیی بن معین فی النوم فقلت ما فعل اللہ بک قال اعطانی وحبانی ووزجنی ثلاث مائۃ حورا۔ توفی ذوالقعدۃ بمدينۃ النبی ﷺ سنۃ ثلاث و ثلاثین و ماتین رحمہ اللہ تعالیٰ۔
(تذکرۃ الصحاح ج ۱ ص ۳۳۰-۳۳۱)

یحییٰ بن معین سے روایت کرنے والوں میں امام احمد بن حنبل، امام بخاری و مسلم وغیرہ ہیں۔ یہ حضرات بیان کرتے ہیں کہ جناب یحییٰ بن معین نے فرمایا: میں نے یہ چھ لاکھ احادیث اپنے ہاتھ سے لکھیں اور امام احمد بن حنبل ہی فرماتے ہیں کہ ہر وہ حدیث جسے جناب یحییٰ بن معین نہیں جانتے۔ وہ حدیث ہی نہیں۔ (شذرات الذہب ج ۱ ص ۷۹-۷۸-۷۹)

جناب یحییٰ بن معین کے شاگردوں میں جن عظیم المرتبت محدثین کے اسمائے گرامی آپ نے ملاحظہ فرمائے اور پھر ان کی یحییٰ بن معین کی علمی اور تنقیدی حقیقت کے بارے میں تاثرات بھی ملاحظہ فرمائے۔ ان حالات و واقعات و مشاہدات کو پیش نظر رکھ کر ”ابن قدامہ“ کے وہ الفاظ ذرا تصور میں لائیں جو اس نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں کہے۔ یحییٰ بن معین جب خود امام احمد بن حنبل کے استاد ہیں اور ان کے شیوخ و اساتذہ تو امام اعظم کی تعریف اور عظمت کا لوہا تسلیم کریں اور آپ کے شاگردوں کے شاگردوں کا شاگرد کیڑے نکالے تو کون اس بات کو تسلیم کرے گا؟

جناب یحییٰ بن معین کی زبانی امام الائمہ ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا مقام

وقال الحافظ الناقد يحيى ابن معين الفقهاء
الاربعة ابوحنيفه وسفيان ومالك والاوزاعي ولكنه
قراءة عندى حمزه والفقهاء ابي حنيفة على هذا
ادركت الناس وسئل هل حديث سفيان عنه قال نعم
كان ثقة صدوقا فى الفقه والحديث مامونا على دين
الله. (تاريخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۲۵-۳۲۷ خيرات الحسان ص ۲۱ فصل
۱۱۳ ثناء الائمة عليه)

حافظ ناقد یحییٰ بن معین نے کہا کہ فقیہ چار ہیں۔ ابوحنیفہ، سفیان، مالک اور اوزاعی۔ لیکن میرے نزدیک قرآنہ امام حمزہ کی ہے اور فقہ، فقہ ابوحنیفہ کی ہے۔ اسی مسلک پر میں نے لوگوں (فقہاء و محدثین) کو پایا۔ ان سے پوچھا گیا کہ سفیان نے ان سے حدیث کی روایت کی ہے۔ وہ فقہ اور حدیث کے بارے میں ثقہ اور صدوق تھے اور اللہ کے دین کے محافظ تھے۔

ابوجعفر بن اشرس کہتے ہیں کہ میں نے یحییٰ بن معین کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ جناب یحییٰ بن قطان نے فرمایا: میں اللہ تعالیٰ پر جھوٹ نہیں بولتا۔ میں تو اکثر اوقات امام ابوحنیفہ کی رائے پر عمل کرتا ہوں۔ احمد بن علی کا کہنا ہے کہ میں نے یحییٰ بن معین سے سنا۔ وہ جناب یحییٰ بن سعید القطان کہتے تھے کہ میں اللہ تعالیٰ پر جھوٹ نہیں بولتا۔ ہم نے کوئی رائے امام ابوحنیفہ کی رائے سے زیادہ اور اچھی نہیں سمجھی اور ہم اکثر انہی کے اقوال پر عمل کرتے ہیں۔ یحییٰ بن معین نے ہی کہا کہ جناب یحییٰ قطان فتویٰ دینے میں اکثر امام ابوحنیفہ کے قول کی طرف رجوع کرتے تھے اور کوئیوں کے اقوال میں سے امام ابوحنیفہ کے قول کو اختیار کرتے۔

(تاريخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۲۵-۳۲۷)

محمد بن سعد عوفی کہتے ہیں کہ میں نے یحییٰ بن معین کو کہتے سنا کہ ابوحنیفہ ثقہ تھے۔ وہ حفظ کے بغیر حدیث بیان نہ کرتے تھے اور جو حدیث حفظ نہ ہوئی اس کی روایت نہ کرتے۔ احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ یحییٰ بن معین سے پوچھا گیا کیا امام ابوحنیفہ سے سفیان کی حدیث روایت ہوئی ہے۔ فرمایا: ہاں۔ نیز فرمایا: ابوحنیفہ ثقہ اور حدیث میں صدوق تھے اور اللہ تعالیٰ کے دین کے محافظ تھے۔ احمد بن محمد نے کہا کہ میں نے یحییٰ بن معین سے سنا۔ کہتے تھے: ابوحنیفہ کی حدیث قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ وہ جھوٹ نہیں بولا کرتے تھے۔ میں نے یحییٰ سے سنا کہ وہ ایک اور مرتبہ فرما رہے تھے۔ ابوحنیفہ ہمارے نزدیک اہل صدوق میں سے ہیں اور وہ جھوٹ کے ساتھ بدنام نہ تھے۔

محمد بن سعد العوفی يقول سمعت يحيى بن معين يقول كان ابوحنيفة ثقة لا يحدث بالحديث الا مما يحفظ ولا يحدث بما لا يحفظ. احمد بن عطيه قال سئل يحيى بن معين هل حدث سفيان عن ابي حنيفة قال نعم قال ابوحنيفة ثقة صدوق فى الحديث والفقهاء مامون على دين الله. احمد بن محمد قال سمعت يحيى بن معين يقول كان ابوحنيفة لا باس به وكان لا يكذب وسمعت يحيى يقول مرة اخرى ابوحنيفة عندنا من اهل الصدق ولم يتهم بالكذب.

(تاريخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۲۹-۳۵۰)

جلیل القدر محدثین، فقہاء اور مفسرین اس امر پر متفق ہیں کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ فقہ، حدیث اور قرآن وانی میں بے مثل تھے۔ اللہ کے دین کے محافظ تھے، ثقہ اور غیر متہم تھے اور اکابرین امت ان کے فتاویٰ اور اقوال پر عمل کرتے رہے۔ امام یحییٰ قطانی، یحییٰ بن معین، امام احمد بن حنبل، عبد اللہ بن مبارک، معمر، خلف بن ایوب اور محمد بن حسن شیبانی و امام شافعی رضوان اللہ علیہم سبھی نے امام ابوحنیفہ کی ثقاہت، ثقاہت اور حدیث وانی کو تسلیم کیا ہے۔ یہ سب حضرات بالواسطہ انہی کے خوشہ چین ہیں اور "ابن قدامہ" ان خوشہ چینوں کا سائل ہے، ان کا محتاج ہے۔ ان سے حاصل کیا جو کچھ حاصل کیا۔ فقہ پر عبور کتاب و سنت کے وسیع علم کے بغیر ممکن نہیں۔ اگر صرف امام ابوحنیفہ کی ثقاہت کی مسلم ہوتی تو یحییٰ ان کی قرآن وانی اور حدیث بھی لازماً مسلم ہو جاتی لیکن اس کے باوجود مذکورہ اکابرین امت نے اس کی صراحت بھی فرمادی کہ وہ حدیث کے بھی بہت بڑے ماہر اور حافظ تھے اور اس بارے میں ثقہ اور صدوق تھے۔ لہذا خلاصہ یہ کہ "ابن قدامہ" کا "بقیۃ علمہ بالاخبار" کہنا نہایت حدود و بغض کا آمیزہ دار ہے۔ اس ایک کی بات کا ان اکابر کے ارشادات کے مقابلہ میں کون اعتبار کرے گا؟ فاعتبروا یا اولی الابصار

امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں تنقید کرنے والوں کے متعلق ائمہ اور فقہاء کے ارشادات یحییٰ بن آدم کا فتویٰ:

یحییٰ بن آدم نے کہا: تم ان لوگوں کے بارے میں کیا فتویٰ دیتے ہو جو امام ابوحنیفہ کے متعلق ادھر ادھر کی باتیں کرتے ہیں؟ کہنے لگے: وہ تمہارے پاس ایسا علم لے کر آئے تھے جسے تم استعمال کرتے ہو اور جو لوگ اس سے فائدہ نہیں اٹھاتے وہ ان پر حسد کرتے ہیں۔

قال یحیی بن ادم ما تقولون فی ہولاء الذین یقوحوں فی ابی حنیفۃ قال انہ جاء ہم بما یا کلونہ وما لا یکلونہ عن العلم فحسدوہ۔
(خیرات الحمان ص ۳۱ تذکرۃ النصل الثالث عشر)

حسن بن عمارہ کا فتویٰ:

ابن مبارک نے کہا کہ میں نے جناب عمارہ کو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی رکاب تھامے یہ کہتے سنا۔ خدا کی قسم! آپ سے زیادہ بلوغ، صابر اور فقہ میں حاضر جواب کسی اور کو میں نے نہ پایا۔ آپ یقیناً اپنے دور میں فقہ کے بارے میں گفتگو کرنے والوں کے سردار ہیں، جن کی مدافعت کرنے والا نہیں اور جو آپ کے بارے میں ادھر ادھر کی باتیں کرتے ہیں وہ صرف اور صرف حسد کی بنا پر ایسا کرتے ہیں۔

قال ابن المبارک رایت الحسن بن عمارۃ اخذنا برکابہ قائلًا واللہ ما رایت احدا یتکلم فی الفقہ ابلیغ ولا اصبر ولا احضر جوابا منک وانک لسید من تکلم فی الفقہ فی وقتک غیر مدافع وما یتکلمون فیک الاحسد۔
(خیرات الحمان ص ۳۱)

امام شعبہ کا فتویٰ:

جناب شعبہ کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ بخدا خوب فہم کے مالک تھے، حفظ کے اعتبار سے عمدہ تھے۔ لوگوں نے ان پر اعتراضات کئے لیکن معترضین سے وہ ان باتوں میں ان سے کہیں زیادہ عالم تھے۔ عنقریب وہ لوگ اللہ سے ملیں گے۔ جناب شعبہ بکثرت ان کے

وقال الشعبۃ کان واللہ حسن الفہم جید الحفظ حتی شمعوا علیہ بما هو اعلم بہ منهم واللہ سیلقون عند اللہ وکان کثیر الترحم علیہ۔
(خیرات الحمان ص ۳۲)

لئے اللہ سے رحمت کی دعا مانگا کرتے تھے۔

حافظ عبد العزیز بن رواد کا فتویٰ:

قال الحافظ عبد العزیز بن رواد من احب ابی حنیفة فهو منی فمن ابغضه فهو مبتدع وفي رواية بیننا وبين الناس ابو حنیفة فمن احبه وتولاه علمنا انه من اهل السنة ومن ابغضه علمنا انه من اهل البدع.

(خیرات الحسان ص ۳۲)

اسد بن حکیم کا فتویٰ:

قال اسد بن الحکیم لا یقع فیہ الا جاهل او مبتدع. (خیرات الحسان ص ۳۲)

حافظ ابو عمر یوسف بن عبد البر کا فتویٰ:

قال الحافظ ابو عمر یوسف بن عبد البر بعد کلام ذکره واهل الفقه لا یلتفتون الی من طعن علیه ولا یصدقون بشیء من السوء یکتب الیه.

(خیرات الحسان ص ۳۳)

وکبج کا فتویٰ:

وقال رجل عند الوکیع اخطا ابو حنیفة فزجر وکیع وقال من یقول هذا کالانعام بل هم اضل سبیلا.

(خیرات الحسان ص ۳۸)

جناب وکیع کی زبانی ایک واقعہ

جناب وکیع کہتے ہیں کہ ایک دفعہ میں امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے پاس بیٹھا تھا۔ وہ سر جھکائے تشریف فرماتے۔ مجھ سے پوچھا کہاں سے آنا ہوا؟ میں نے عرض کیا شریک کے پاس سے آیا ہوں۔ یہ سن کر سر اٹھایا اور فرمانے لگے: ”ان یقصدوننی فانی غیر لانمهم۔ قبلی من الناس اهل الفضل قد حسدوا فدام لی ولهم ما بہم ومات اکثرنا غیضا بما یجدوا یعنی لوگ مجھے برا بھلا کہتے ہیں لیکن میں ان کی ملامت نہیں کرتا۔ مجھ سے پہلے صاحبان فضل پر بھی حسد کرنے والے بہت تھے اور یہ معاملہ ان کے ساتھ اور میرے ساتھ لگا تار چلا آ رہا ہے اور بہت سے غیظ میں جل کر اس دنیا سے چل پے۔“

ابن مبارک کا فتویٰ:

منصور بن ہاشم یقول کنا مع عبد اللہ بن منصور بن ہاشم سے روایت ہے کہ ہم قادسیہ میں جناب

حافظ عبد العزیز بن رواد نے کہا: امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے محبت رکھنے والا ہی سنی ہے اور ان سے بغض رکھنے والا مبتدع ہے۔ ایک روایت میں ان سے یوں بھی منقول ہے کہ ہمارے اور دوسرے لوگوں کے درمیان ابو حنیفہ ہی ہے لہذا جو ان سے محبت کرتا ہے اور دوستی رکھتا ہے۔ ہم اسے اہل سنت سمجھتے ہیں اور جو ان سے بغض رکھتا ہو اسے ہم بدعتی جانتے ہیں۔

جناب اسد بن حکیم کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی چہ میگوئیاں کرنے والا یا تو جاہل ہو گا یا پھر مبتدع۔

حافظ ابو عمر یوسف بن عبد البر نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے کلام کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا: اہل فقہ ان لوگوں کی باتوں کی طرف کوئی التفات نہیں کرتے جو ابو حنیفہ پر طعن کرتے ہیں اور جو بات ان کی طرف بری لکھی جاتی ہے۔ اس کی بھی لوگ تصدیق نہیں کرتے ہیں۔

جناب وکیع کے سامنے ایک شخص نے یوں کہا کہ ”ابو حنیفہ نے غلطی کی“ تو اس کہنے والے کو وکیع نے ڈانٹ پلائی اور فرمایا: جو امام ابو حنیفہ کے بارے میں ایسی باتیں کرتا ہے وہ جانور بلکہ ان سے بھی گمراہ ہے۔

المبارک بالقادسیة اذ جاءه رجل من اهل الكوفة فوقع فی ابی حنیفة فقال له عبد الله ویحك اتقع فی رجل صلی خمسا واربعین سنة خمس صلوات علی وضوء واحد وكان یجمع القرآن فی ركعتین فی لیلة وتعلمت الفقه الذی عندی من ابی حنیفة. (بخاری جلد ۱۳ ص ۳۵۵ نائب ابی حنیفة)

عبد اللہ بن مبارک کے پاس تھے کہ اچانک ایک کوئی آیا اور اس نے امام ابو حنیفہ کے بارے میں ادھر ادھر کی باتیں کیں تو اسے عبد اللہ بن مبارک نے فرمایا کیا تو ایسے آدمی کے پیچھے بڑا ہوا ہے تجھ پر افسوس! جس نے پینتالیس سال متواتر ایک وضوء سے پانچ نماز ادا کیں۔ وہ ایک رات دو نفلوں میں پورا قرآن کریم کریم پڑھا کرتا تھا اور جو فقہ میرے پاس ہے یہ میں نے اسی سے سیکھی ہے۔

ان تمام محدثین و فقہاء گرامی نے حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں معترضین اور ادھر ادھر کی باتیں کرنے والوں کے بارے میں جو کچھ فرمایا اس کا خلاصہ یہی نکلتا ہے کہ معترضین یا تو حسد و بغض کی آگ میں جل کر ایسا کرتے تھے یا انہیں علم و تقاہت میں وہ مقام حاصل نہ تھا جو اللہ تعالیٰ نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کو عطا فرمایا۔ امام ابو حنیفہ سے محبت دراصل سنی ہونے کی علامت اور ان سے بغض و عداوت بدعتی ہونے کی نشانی ہے۔ بڑے بڑے ائمہ اور اکابرین امت نے امام ابو حنیفہ یا ان کے شاگردوں اور شاگردوں کے شاگردوں سے خوش چینی کی اور ان کے فیوض و برکات سے استفادہ و استغناء کیا۔ جو اللہ تعالیٰ نے انہیں اپنے دین متین میں عطا فرمایا تھا۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

دارقطنی (علی بن عمر) کا امام ابو حنیفہ کو ”ضعیف“ کہنا

عن ابی حنیفة عن موسی بن ابی عائشة عن عبد الله بن شداد عن جابر قال قال رسول الله ﷺ من كان له امام فقراة الامام له قراءه لم یسندہ عن موسی بن ابی عائشة غیر ابی حنیفة والحسین بن عماره وهما ضعیفان. (دارقطنی ج ۱ ص ۳۲۳ باب ذکر تولی علیہ السلام کان الخ)

ابو حنیفہ، موسیٰ بن ابی عائشہ سے وہ عبد اللہ بن شداد سے اور وہ جناب جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جو امام کے پیچھے نماز پڑھے تو امام کی قرآءت اس مقتدی کی قرآءت ہی ہوتی ہے۔ اس روایت کا ابو حنیفہ اور حسین بن عمارہ کے سوا کسی دوسرے نے موسیٰ بن ابی عائشہ کی طرف اسناد نہیں کیا اور یہ دونوں ضعیف ہیں۔

قارئین کرام! روایت مذکورہ جسے دارقطنی نے نقل کیا اور سند میں سے امام ابو حنیفہ کو ضعیف راوی کہہ کر اس کو مجرد کیا حالانکہ یہی روایت دیگر کتب احادیث مثلاً ابن ماجہ وغیرہ میں جن اسناد سے مروی ہے، اس میں مذکور ہے، اس میں مذکورہ ضعیف نہیں ہے۔ صرف ایک سلسلہ کو دیکھ کر اعتراض کر دینا اور دیگر سلسلہ، اسناد سے چشم پوشی برتنا محدثین ذی وقار کا شیوہ نہیں ہوتا۔ دارقطنی کے اس بغض کا جواب علامہ عینی نے یوں دیا۔

قلت لو تادب الدارقطنی واستحیی لما تلفظه بهذه اللفظة فی حق ابی حنیفة فانه امام طبق علمه الشروق والغرب ولما سنل ابن معین عنه فقال ثقة مامون ما سمعت احدا ضعفه هذا شعبه بن الحجاج یکتب الیه ان یحدث وشعبه شعبه وقال ایضا کان ابو حنیفہ ثقة من اهل الدین والصدق ولم یتهم بالکذب وكان مامونا علی دین الله صدوقی

میں کہتا ہوں کہ اگر دارقطنی کو شرم و حیا اور ادب و احترام کا پاس ہوتا تو وہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں مذکورہ الفاظ نہ کہتا کیونکہ امام موصوف بالاتفاق شرق وغرب میں ان کا علم پھیلا اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جب ابن معین سے امام صاحب کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا: وہ ثقہ ہیں مامون ہیں۔ میں نے کسی ایک کو انہیں ضعیف کہتے نہ سنا۔ اس سے بڑھ کر یہ کہ جناب شعبہ انہیں لکھا کرتے تھے کہ مجھے کوئی حدیث لکھ بھیجو اور

شعبہ بہر حال شعبہ ہی ہیں۔ انہوں نے یہ بھی کہا کہ ابو حنیفہ ثقہ ہیں دین و صدق والے ہیں کذب کے ساتھ متہم نہ تھے اللہ کے دین کے محافظ تھے حدیث میں صدوق تھے اور جلیل القدر حضرات ائمہ مثلاً عبد اللہ بن مبارک نے ان کی تعریف کی۔ یہ ان کے اصحاب میں سے ایک تھے۔ علاوہ ازب سفیان بن عیینہ، سفیان ثوری، حماد بن زید، عبد الرزاق، وکیع وغیرہ بھی ہیں۔ جناب وکیع ان کی رائے پر فتویٰ دیا کرتے تھے اور انہیں تلاش مالک، شافعی، احمد بن حنبل اور دوسرے بہت سے حضرات نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی تعریف و توثیق فرمائی ہے۔ ان حضرات کے اس اظہار خیال سے تمہیں دارقطنی کے بے جا طعن اور اعتراض کا علم ہو گیا ہوگا اور اس کے فاسد تفسیر کی نشاندہی ہوگئی ہوگی۔ ان جلیل القدر حضرات کے سامنے دارقطنی کی کیا حیثیت ہے کہ وہ ایسے امام کے بارے میں اعتراض کرنے اٹھ کھڑا ہوا جو ان تمام حضرات سے دین و تقویٰ میں اور علم و فقہ میں کہیں بڑھ کر تھا؟ دارقطنی کے ضعیف کہنے سے امام صاحب کا تو کچھ نہ بگڑا بلکہ اس سے اس نے اپنی تضحیف پر مہر ثبت کر دی۔ کیا اسے امام موصوف کے اصحاب کا سکوت پسند نہ تھا؟

امام بدر الدین یعنی رحمۃ اللہ علیہ کو جو خود بلند پایہ محدث اور محقق ہیں، انہیں دارقطنی کے غیر محتاط بلکہ حقائق سے بعید الفاظ سے کس قدر تعجب ہوا کہ وہ سخت الفاظ سے ان کی تردید کرنے پر مجبور ہو گئے اور اس کی بے ادبی اور گستاخی کے جواب میں ان جلیل القدر شخصیات کے اقوال و ارشادات دربارہ امام اعظم پیش فرمائے۔ جن کے سامنے دارقطنی کی حیثیت ایک ادنیٰ طالب علم کی سی ہے۔ ابن معین، امام احمد بن حنبل اور یحییٰ بن معین کے الفاظ نقل کئے۔ یحییٰ بن معین کو ہی لیجئے۔ ان کا ۲۳۳ھ میں وصال ہوتا ہے اور دارقطنی ۳۰۶ھ میں پیدا ہوتا ہے۔ تہتر سال بعد پیدا ہونے والا امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کو ضعیف کہہ رہا ہے اور ایک صدی قبل کا زبردست متفق علیہ ناقد و محدث یہ فرمائے کہ میں نے امام ابو حنیفہ کی تضحیف کسی سے نہ سنی پھر امام شعبہ کا حوالہ پیش کیا۔ امام شعبہ کا درجہ و مقام خود انہی الفاظ سے اگرچہ واضح ہے کہ ”شعبہ تو بہر حال شعبہ ہی ہے“۔ پھر بھی امام ذہبی کی زبانی کچھ ان کی بابت ذکر کر دینا ضروری ہے۔ ملاحظہ ہو:

جناب شعبہ سے روایت کرنے والے حضرات یہ ہیں۔ ابن مبارک، غندر، آدم، عفان بن مسلم اور ابو داؤد وغیرہ۔ جناب سفیان ثوری کہا کرتے تھے کہ شعبہ امیر المؤمنین نبی الحدیث ہیں اور امام شافعی نے کہا: اگر شعبہ نہ ہوتے تو عراق میں حدیث کی جان پیمانہ کسی کو نہ ہوتی۔

الحديث واثى عليه جماعة من الائمة الكبار مثل عبد الله بن المبارك ويعد من اصحابه وسفيان بن عيينه وسفيان الثوري وحماد بن زيد و عبد الرزاق وو كيع وكان يفتى براهيه والائمة الثلاثة مالک والشافعي واحمد واخرون كثير وقد ظهر لك من هذا تحامل الدارقطني عليه وتعصبه الفاسد وليس له مقدار بالنسبة الي هولاء حتى يتكلم في امام متقدم على هولاء في الدين والتقوى والعلم ويتضعفه اياه يستحق هو التضعيف افلا يرضى بسكوت اصحابه عنه.

(عمدة القاری شرح البخاری ج ۶ ص ۱۲ مطبوع بیروت باب

وجوب القراءة لا امام الخ)

قال ابو زيد الهروي سمعت شعبه يقول لان

اقع من السماء فانقطع حب الی من ان ادلس۔
مجھے آسمان سے گر کر کھڑے کھڑے ہو جانا اس سے زیادہ اچھا لگتا ہے کہ میں تڈلیں کروں۔

قال احمد بن حنبل الشعبة امة واحدة في هذا الشان یعنی فی الرجال وبصره بالحديث۔ قال ابو الوليد الطيالسی قلت لیحیی بن سعید رایت احدا احسن حديثا من شعبة؟ قال لا قلت فکم صحبة؟ قال عشرين سنة۔
(تذکرۃ الخلفاء ج ۱ ص ۱۹۳-۱۹۵ تذکرہ شجرہ مطووعہ بیروت)

ہم اس بحث کے آخر میں اس بات کا ذکر کرنا ضروری سمجھتے ہیں جس کی بنا پر بعض حضرات نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی ذات پر کچھ اجمال اور مختلف حیلوں بہانوں سے ان پر الزامات دھرے۔ اس سلسلہ میں ہم صرف علامہ ابن خلدون کے مقدمہ کی ایک عبارت پر اکتفا کرتے ہیں۔

وقد تقول بعض المبغضين والمتعسفین الی ان منهم من كان قليل البضاعة فی الحديث فلماذا قلت روايته ولا سبيل الی هذا المعتقد فی كبار الائمة لان الشريعة انما توخذ من الكتاب والسنة ومن كان قليل البضاعة من الحديث فيعين عليه طلبه وروايته والجد والتشمير فی ذالك لياخذ الدين عن اصول صحيحة وتلقى الاحكام عن صاحبها المبلغ لها وانما قلل منهم من قلل الرواية لاجل المطاعن التي تعترضه فيها والعلل التي تعرض فی طرفها سيما والجرح مقدم عند الاكثر فيوديه الاجتهاد الی ترك الاخذ بما يعرض مثل ذالك فيه من الاحاديث وطرق الاسانيد ويكثر ذالك فنقل روايته لضعف فی الطرق۔ والامام ابو حنيفة انما قلت روايته بما شدد فی شروط الرواية والتحمل وضعف رواية الحديث اليقيني اذا عارضها الفعل النفسى وقلت من اجلها رواية فقل حديثه لالانه ترك رواية الحديث متعمدا فحاشاه من ذالك ويدل علی انه من كبار المجتهدين فی علم الحديث اعتماد مذهبه بينهم والتعويل عليه

حدود بعض بھرے لوگوں نے بعض مجتہدین کرام پر یہ الزام بھی لگایا کہ وہ فن حدیث میں کم علم تھے۔ اسی لئے ان کی روایت حدیث بہت کم ملتی ہے لیکن اس الزام دھرنے والے کے لئے ان مجتہدین کرام میں سے کسی ایک کی طرف اس الزام کا رخ پھیرنا کوئی وجہ نہیں رکھتا جن کی اجتہادی صلاحیتیں مسلم ہیں کیونکہ شریعت کا ماخذ بہر حال کتاب و سنت نبوی ہیں لہذا جو شخص حدیث دانی کے معاملہ میں کم علم ہو۔ اسے پہلے اس میں دسترس حاصل کرنے، جدوجہد کرنے اور اس کے حصول کی خاطر انتھک کوشش کرنی چاہیے تاکہ اصول صحیح سے وہ دین کو اخذ کر سکے اور احکام شرعیہ ان حضرات کے لئے جو ان کے استخراج کی صلاحیت کا ملہ رکھتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جن ائمہ کرام سے روایت حدیث کم آئی ہے۔ اس کی وجہ وہ مطاعن ہیں جو احادیث و روایات میں پیش آتے ہیں اور وہ علتیں ہیں جو ان کے راستہ میں حائل ہوتی ہیں۔ خاص کر جرح تو عند الاکثر مقدم ہے لہذا ہر ایسی حدیث و روایت جو ان خرابیوں میں سے کسی سے متصف ہوگی تو اجتہاد ان کے ترک کرنے کا حکم دے گا اور اسی طرح جن روایات کے طرق اسناد میں کوئی خلل آ گیا۔ اسے بھی چھوڑ دیا گیا اور احتیاج سے خارج کر دیا گیا اور یہ باتیں بکثرت ہیں لہذا روایت کی کمی اس بنا پر ہوئی کہ اس روایت کے طریقے ضعیف تھے۔ رہا یہ معاملہ کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے

اعتبار ۵۱۵ و قبولا۔

(مقدمہ ابن خلدون ص ۵۶۱-۵۶۲ الفصل السادس فی علوم الحدیث

مطبوعہ دار الفکر بیروت)

روایات کم کیوں ہیں؟ تو اس کی (مذکورہ وجوہات کے علاوہ) یہ وجہ بھی ہے کہ انہوں نے شروط روایت میں انتہائی سخت رویہ اختیار کیا اور روایت کے تحمل میں بھی بہت محتاط رویہ اپنایا اور پھر آپ نے ایسی روایات کی تضعیف فرمادی جن کے مقابل فضل ذاتی آجاتا۔

اس بنا پر آپ کی روایت میں کمی ہے اور حدیث میں قلت ہے۔ یہ بات قطعاً سچی ہے کہ آپ نے جان بوجھ کر کسی جگہ کوئی چھوڑ دی۔ آپ کے اس محتاط رویہ کی تصدیق اس دلیل سے ثابت ہوتی ہے کہ آپ ان مجتہدین میں سے ہیں جو اکابرین کہلاتے ہیں اور علم حدیث میں بھی آپ کو انہیں میں شامل کیا گیا ہے۔ آپ کے مذہب پر اعتماد اور اس کی طرف رجوع و تاویل یہ سب آپ کے علم فی الحدیث میں اعلیٰ درجہ پر فائز ہونے کی دلیلیں ہیں۔

خلاصہ کلام: قلت روایت حدیث کو حدیث کے علم کی کمی کی دلیل بنانا عقل و نقل کے خلاف ہے اور یہ قاعدہ بغض و حسد کے ماروں کا اختراعی قاعدہ ہے کیونکہ اگر اسے تسلیم کر لیا جائے تو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ بھی اس کی زد میں آنے سے نہیں بچتے کیونکہ آپ سے صرف تین سو روایات مروی ہیں تو کیا وہ مانگی المذہب محمد شین کرام کہ جن کی روایات کی تعداد اپنے امام سے زیادہ ہے۔ وہ فن حدیث میں ان سے بڑھ جائیں گے؟ اصل وجہ وہی جو علامہ ابن خلدون نے ذکر کی۔ روایت حدیث میں ہر مجتہد بلکہ محدث کی اپنی اپنی شرائط ہیں جو احادیث کی کتب سے متعلق ابحاث میں ہمیں ملتی ہیں، کہیں اسناد میں شرائط، کہیں تحمل میں پابندیاں، کہیں خود راوی کی شخصیت پر ضوابط وغیرہ۔ ان شرائط و پابندیوں پر پوری اندازتے والی روایت کو نہ لیا جانا اس امر کی دلیل نہیں کہ روایت مذکورہ کا چھوڑنے والے کو علم ہی نہ تھا۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سرخیل مجتہدین امت ہیں۔ ان کے بارے میں ”علم حدیث کی کمی“ کی بات کرنا اور انہیں مجتہد عظیم بھی تسلیم کرنا یہ دونوں باتیں کس طرح جمع ہو سکتی ہیں؟ امام ذہبی ایسے ناقد الحدیث نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کو ”حفاظ الحدیث“ میں شمار کیا جن کی تنقید و جرح پر کسی کو کوئی اعتراض نہیں۔ امام صاحب موصوف نے جہاں جس روایت کو چھوڑا۔ اسے مذکورہ شرائط و عقل کی بنا پر چھوڑا۔ ورنہ آپ کا خود قول موجود ہے: ”اذا صح الحدیث فهو مذہبی جب حدیث صحیح مل جائے تو وہی حدیث میرا مذہب ہے“۔ یعنی اس کے مقابل میرے قیاس کو چھوڑ دو لیکن کوئی مائی کالا لبتا ہے تو سہی کہ امام صاحب نے اپنی شرائط و ضوابط کے خلاف کسی حدیث کو چھوڑا۔ آپ تو ضعیف حدیث کو بھی اپنے اجتہاد پر ترجیح دیتے ہیں۔ اس لئے ابن قدام اور دارقطنی نے امام صاحب پر ”علم حدیث کی کمی“ کی بات کر کے اپنے حسد و بغض کو لوگوں پر آشکار کیا۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۹- کِتَابُ الدِّيَاتِ

دیت کا بیان

امام مالک نے ہمیں عبد اللہ بن ابی بکر سے خبر دی کہ انہیں ان کے باپ نے اس کتاب (تحریر) کے بارے میں بتایا جو حضور ﷺ نے عمرو بن حزم کو دیتوں کے بارے میں تحریر فرمائی تھی۔ آپ نے اس میں تحریر فرمایا: کہ جان سے کسی کو مارنے کی دیت اور ناک جب کہ پوری کاٹ دی جائے سو (۱۰۰) اونٹ دیت ہیں۔ جائفہ میں دیت کاملہ کا تیسرا حصہ اور مامومہ میں بھی تیسرا حصہ ہے۔ آنکھ کی دیت پچاس اونٹ اور ہاتھ کی دیت بھی پچاس اونٹ اور پاؤں کی دیت بھی پچاس اونٹ ہیں۔ ہر ایک انگلی کی دیت دس اونٹ، دانت کی پانچ اونٹ اور موضعہ کی بھی پانچ اونٹ دیت ہے۔

۶۴۹- أَحْبَبْنَا مَالِكَ أَحَبَرْنَا عِنْدَ اللَّهِ بِنُ أَبِي بَكْرٍ أَنَّ أَبَاهُ أَحْبَرَهُ عَنِ الْكِتَابِ الَّذِي كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كَتَبَهُ لِعُمَرَ بْنِ حَزْمٍ فِي الْعُقُولِ فَكَتَبَ أَنَّ فِي التَّفْسِ مِائَةَ مِثْقَلٍ مِنَ الْإِبِلِ وَفِي الْأَنْفِ إِذَا أُزْعِيَتْ جَدْعًا مِائَةَ مِثْقَلٍ مِنَ الْإِبِلِ وَفِي الْجَائِفَةِ ثَلَاثُ النَّفْسِ وَفِي الْمَامُومَةِ مِثْلَهَا وَفِي الْعَيْنِ خَمْسِينَ وَفِي الْبِيَدِ خَمْسِينَ وَفِي الرِّجْلِ خَمْسِينَ وَفِي كُلِّ أَصْبَعٍ مِثْلَ هُنَالِكَ عَشْرًا مِنَ الْإِبِلِ وَفِي السِّنِّ خَمْسًا مِنَ الْإِبِلِ وَفِي الْمَوْضِعَةِ خَمْسًا مِنَ الْإِبِلِ .

امام محمد کہتے ہیں ان تمام پر ہمارا عمل ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا كُتِبَ نَأْخِذُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى .

جائفہ، ایسا زخم جو کھال سے پیٹ کے اندر تک چلا جائے۔ مامومہ، جو داغ کی آخری جھلی تک پہنچ جائے۔ موضعہ، ایسا زخم جو چمڑے کو کاٹ دے اور ہڈی نظر آنے لگے۔

اقسام قتل

قتل کی تین اقسام ہیں۔ (۱) قتل عمد (۲) قتل خطا (۳) قتل جو عمد اقل کے مشابہ ہو قتل عمد: جان بوجھ کر ارادہ قتل کے ساتھ کسی کو ایسے آلہ کے ساتھ قتل کر دیا گیا، جو دھار والا تھا یا بہت وزنی اور بھاری بھر کم آلہ تھا۔ قتل خطا: ارادہ قتل کا نہ تھا بلکہ کسی شکار وغیرہ کو مارنا چاہا، لیکن اتفاق سے بلا ارادہ وہ کسی شخص کو لگ گیا اور وہ اس سے مر گیا۔ قتل شبہ عمد: قتل کرنے کا ارادہ نہیں ہے اور آلہ بھی ایسا استعمال کیا جاتا ہے جس سے اکثر و بیشتر آدمی قتل ہوتا نہیں۔ جب اینٹ پتھر مار دیا یا کسی ہی لکڑی کے وار کئے۔ کنکری ماری جو اس کی کینٹی پر لگی اور مر گیا۔ چونکہ اس میں صرف اذیت کا ارادہ تھا لیکن اسے عمد اقل سے ملتا جلتا کہیں گے۔

قتل کی سزائیں

قتل کی چار سزائیں ہیں۔ (۱) قصاص (۲) دیت (۳) کفارہ (۴) صرف گناہ یاد رہے کہ قتل عمد میں جہاں قصاص ہے اس کے ساتھ گناہ بھی ہے لیکن کفارہ نہیں اور نہ دیت ہے۔ ہاں اگر وراثت مقتول قصاص معاف کر کے دیت لینے پر راضی ہو جائیں تو پھر دیت کی ادائیگی واجب ہو جائے گی۔ اس صورت میں دیت قتل خطا کی دیت سے

سخت ہوگی۔ یہاں تک اور نرمی کا مطلب یہ ہے کہ اگر قتل عمد کی دیت سوا دیت ہے تو یہ اونٹ بڑی عمر کے ہوں گے۔ قتل خطاء میں عمر کے اعتبار سے کم عمر بھی دینے جائز ہیں۔ اس کی مزید وضاحت عقرب آ رہی ہے۔ چونکہ یہ مسئلہ اختلافی بھی ہے اس لئے ہم اسے علیحدہ مستقل طور پر ذکر کریں گے۔ ”قتل خطاء“ میں قصاص اور گناہ تو نہیں لیکن کفارہ اور دیت ہے۔ کیونکہ گناہ کا تعلق ارادہ سے ہوتا ہے اور یہاں ارادہ قتل نہیں تھا۔ لیکن ایک قابل احترام جان ضائع ہوگئی، جس کی وجہ سے دیت اور کفارہ لازم آئے گا۔ کفارہ یہ کہ ایک غلام آزاد کرے۔ جس کو قرآن کریم نے بیان فرمایا: من قتل مومنا خطا فتحرير رقية ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا۔ (النساء: 91)۔ جس نے کسی مسلمان کو خطا سے قتل کر دیا تو اسے ایک مومن غلام آزاد کرنا ہے، اور اس کے ورثاء کو دیت ادا کرنا ہے مگر یہ کہ وہ اس پر صدقہ کر دیں (معاف کر دیں)۔ ”قتل مشابہ عمد“ اس میں تینوں باتیں ہیں لیکن قصاص نہیں۔ عمدہ کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے گناہ ہوا اور ارادہ قتل نہ تھا لہذا قصاص نہ ہوا۔ باقی رہی دیت اور کفارہ تو وہ واضح ہے۔

نوٹ: تقسیم وراثت کے بارے میں جہاں گفتگو ہوتی ہے۔ وہاں کچھ ایسے اشخاص اور کچھ ایسی رکاوٹیں مذکور ہیں۔ جن کی بنا پر وراثت کو وراثت سے محروم کر دیا جاتا ہے۔ ان میں سے ایک قتل بھی ہے یعنی قاتل اپنے مقتول کا وارث نہیں رہے گا۔ اس قتل میں وہ قتل بھی شامل ہے جس پر قصاص واجب ہو یا کفارہ ہو۔ اس قاعدہ کے پیش نظر نتیجہ یہ نکلا کہ قتل کی تین صورتوں میں قاتل کو مقتول کی وراثت سے محروم کر دیا جائے گا۔ قتل خطاء میں چونکہ کفارہ ہے اگرچہ قصاص اور گناہ نہیں۔ قتل عمد میں قصاص واجب ہے اور قتل مشابہت میں کفارہ اور دیت ہے۔ اس لئے ان سب صورتوں میں قاتل، مقتول کی وراثت سے محروم قرار پائے گا۔ چند استثنائی صورتیں ہیں جن میں قاتل کو بھی وراثت ملتی ہے۔

(۱) اپنا دفاع کرتے ہوئے کسی کو مار دیا ہو۔ (۲) قریبی رشتہ دار باغی اسلام تھا اسے قتل کر دیا۔ (۳) بچی یا مجنون قاتل ہے۔ (۴) بادشاہ کے حکم سے کسی رشتہ دار کو قتل کیا لیکن اگر باپ نے بیٹے کو قتل کر دیا، تو یہ قتل مذکورہ قواعد سے مستثنیٰ ہوگا۔ اس قتل میں اگرچہ قصاص و کفارہ نہیں مگر باپ میراث سے محروم ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ صورت مذکورہ میں قصاص اور کفارہ کا نہ پایا جاتا خلاف قیاس ہے اور براہ راست حدیث رسول کریم ﷺ سے ثابت ہے۔ اب ہم دوسرے مسئلہ کی طرف آتے ہیں کہ اگر قتل نہیں کیا بلکہ کسی کے عضو کو نقصان پہنچایا تو اس بارے میں کیا احکام ہیں؟

ایک اختلافی مسئلہ کی وضاحت

ہماری پتھریا بڑی لاٹھی سے کوئی قتل کر دے تو اس میں اختلاف ہے کہ یہ قتل ”قتل عمد“ ہے یا ”شبه عمد“ میں داخل ہے؟ اگر قتل عمد ہے تو پھر قصاص لازم ہوگا اور شبه عمد کی صورت میں دیت لازم ہوگی۔ کتب فقہ حنفی، ”المغنی“ وغیرہ میں مذکور ہے کہ اگر تمہارا وارث صاحبین کے نزدیک یہ قتل عمد میں شامل ہونے کی وجہ سے قصاص واجب ہوگا اور امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک قصاص کے وجوب کے لئے چونکہ کوار وغیرہ تیز دھار دار آلہ ہونا ضروری ہے کہ جس سے قتل کیا گیا ہو۔ چونکہ ہماری پتھری اور بڑا عصا ان میں شامل نہیں لہذا ان کے ذریعہ قتل کرنا قتل عمد نہیں بلکہ شبه عمد کہلانے گا۔ اس صورت میں دیت ہوگی لیکن وہ انتہائی سخت ہوگی قصاص نہیں ہوگا۔

امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مسلک کے اثبات پر دلائل

عن عبد الله بن عمرو ان رسول الله ﷺ خطب يوم الفتح بمكة فكبّر ثلاثا ثم قال لا اله الا الله وحده صدق وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده الا ان كل ما تروا كائن في الجاهلية

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے دن مکہ شریف میں خطبہ ارشاد فرمایا۔ تین مرتبہ تکبیر کہی۔ پھر لا اله الا الله وحده الخ پڑھا۔ صرف ایک ہی موجود عبادت کے لائق ہے۔ اس نے اپنا وعدہ سچا کر دکھایا۔

اپنے بندے کی مدد فرمائی اور تہا بڑے لشکر کو شکست فاش دی۔ آگاہ ہو جاؤ۔ پھر آپ نے دور جاہلیت کے تمام دعویٰ اور تمام خون و جائے۔ اس کی دیت سو (۱۰۰) اونٹ ہیں۔ جن میں سے چالیس حاملہ اونٹیاں ہیں۔

حسن سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کوڑے اور ڈنڈے سے قتل کئے گئے کو مشابہہ عمد کہا جائے گا۔ اس میں ایک سو اونٹ بطور دیت دینے ہوں گے۔ جن میں چالیس گاہن اونٹیاں ہوں گی۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس شخص کو اندھا دھند پتھر مار کر ہلاک کیا گیا یا جس کو کوڑے یا لاشی کی ضرب سے مارا گیا۔ اس کی دیت قتل خطاء کی دیت ہے۔

جناب حسن سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: کوڑے اور لاشی سے قتل کئے گئے کو مشابہہ عمد کے ضمن میں شمار کیا جائے گا۔ شعی، حکم، حمادان سب نے کہا: جسے پتھر لگایا کوڑا یا لاشی لگی پتھر وہ ہلاک ہو گیا۔ یہ قتل مشابہہ عمد ہے۔ اس میں سخت قسم کی دیت ہوگی۔

حسن سے روایت ہے کہ قتل کرنے والے سے صرف اسی صورت میں قصاص لیا جائے گا۔ جب وہ کسی ہتھیار سے قتل کرے۔ نعمان بن بشیر بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: تلوار کے بغیر قتل "قتل خطاء" ہے اور اس میں جیٹی ہے۔ ابراہیم سے روایت ہے کہ جو قتل بھی کسی ہتھیار کے بغیر ہو، وہ مشابہہ عمد ہوتا ہے اور اس میں عاقلہ پر دیت ہوگی۔

حضرت علی اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ پتھر اور لاشی سے قتل کیا گیا مشابہہ عمد ہے۔

حضرت ابن مسعود کہتے ہیں کہ پتھر، لاشی، کوڑے اور سواری سے گرا کر قتل ہونے کو مشابہہ عمد کہیں گے اور ہر وہ ذریعہ جس سے تم نے قتل کرنے کا ارادہ کیا ہو اس میں دیت مغلظہ ہے۔

تذکر و تعدی من دم او مال تحت قدمی الامام الان من سقاية الی وسدانة البيت ثم قال الان اذية الخطاء شبه العمدة ما كان بالسوط والعصا مائة من الابل منها اربعون في بطونها اولادها. (ابوداؤد شریف ج ۲ ص ۲۶۹ کتاب الديات باب دية الخطاء عمد مطبوعہ کراچی)

عن الحسن قال قال رسول الله ﷺ قتل السوط والعصا شبه عمد فيه مائة من الابل اربعون منها في بطونها اولادها.

(نصب الراية ج ۳ ص ۳۳۲ کتاب الجنایات)

عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ من قتل في عمير ما يحجر او ضرب بالسوط او بعصا فعقله عقل الخطاء الحديث.

(مصنف عبدالرزاق ج ۹ ص ۲۷۹-۲۸۰ مطبوعہ مکتبہ اسلامی بیروت)

عن الحسن قال قال رسول الله ﷺ قتل السوط والعصا شبه عمد عن الشعبي وحکم وحماد قالوا ما اصيب به من حجر او سوط او عصا فعطا عن النفس فهو شبه العمدة وفيه دية المغلظة.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۱۳۰ شریعہ)

عن الحسن قال لا يقاد عن ضارب الا ان يضرب بحديدة. عن نعمان بن بشير قال قال رسول الله ﷺ كل شيء خطا الا السيف ولكل خطاء ارش. (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۳۳۳ من قال العمدة في الهدي)

عن ابراهيم قال ما كان من قتل بغير سلاح فهو شبه العمدة وفيه الدية على العاقلة.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۱۳۰)

عن علي و ابن مسعود ان شبه العمدة الحجر والعصا. (مصنف عبدالرزاق ج ۹ ص ۲۷۸ باب شریعہ)

عن ابن مسعود قال شبه العمدة الحجر والعصا والسوط والدفعه والدققة وكل شيء عمدته به ففيه التغلظ في الدية. (مصنف عبدالرزاق ج ۹ ص ۲۷۷ باب شریعہ)

مذکورہ روایات و احادیث ثابت کرتی ہیں کہ لاٹھی، پتھر یا کسی اور غیر دھار والے ہتھیار سے قتل کیا جائے تو اس کو شہیدہ میں شمار کریں گے اور اس میں قصاص نہیں ہوگا لہذا امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا مذہب و مسلک محض اجتہادی نہیں بلکہ یہ احادیث و آثار پر مبنی ہے۔ احناف (امام اعظم) کے نزدیک قصاص صرف تلوار اور تیز دھار والے آلے کے قتل پر واجب ہے۔ دیگر ائمہ اور صاحبین کا اس میں امام صاحب سے اختلاف ہے لیکن احناف کا نظریہ کچھ وضاحت طلب ہے کیونکہ اس دور میں عام طور پر قتل کا ذریعہ تلوار ہی تھا اور پتھر وغیرہ قتل کرنے میں مکمل موثر اور اسباب کاملہ نہ تھے۔ اس لئے ان کے ذریعہ قتل کو شہیدہ میں شامل کیا گیا لیکن جب ہم تفصیل میں جاتے ہیں تو بعض صورتوں میں لاٹھی اور پتھر سے قتل کرنے پر بھی قاتل سے قصاص لینے کی جزئیات موجود ہیں۔ جس کی کچھ وضاحت درج ذیل ہے:-

فقہ حنفی میں امام اعظم کے مسلک کی وضاحت

لان فیہ معنی العمدیۃ باعتبار قصد الفاعل
الی للضرب ومعنی الخطاء باعتبار عدم قصدہ الی
القتل اذ لیست الالۃ للقتل .
(رد المحتار ج ۶ ص ۵۲۸)

شہیدہ میں چونکہ قاتل ارادہ قتل بہر حال کرتا ہے۔ اس اعتبار سے اس میں عمدہ قتل کرنے کا حصہ موجود ہے اور خطا کا معنی بھی معتبر ہے۔ کیونکہ اس کا اس طرح کے آگے سے مارنا جو قتل کرنے کا آلہ نہ ہو۔ اس کے عدم ارادہ قتل کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ اگرچہ لاٹھی وغیرہ آلہ قتل نہیں ہیں لیکن جب قاتل انہیں ارادہ قتل سے استعمال کرتا ہے تو پھر عمدہ قتل کی نیت آجانے سے اس پر قتل کا قصاص واجب ہوتا چاہیے۔ اس کی وضاحت علامہ شامی نے ایک اور مقام پر بیان فرمائی ہے:

وفی المعراج عن المجتبیٰ بشرط عند ابی
حنیفۃ ای فی شبہ العمد ان یقصد التادیب دون
الاتلاف. (رد المحتار ج ۶ ص ۵۳۰ کتاب البیاتی)

معراف میں مجتبیٰ کے حوالہ سے مذکور ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک شہیدہ میں یہ بات شرط ہے کہ اس میں ارادہ صرف سزا دینے کا ہو، قتل کر دینے کا ارادہ نہ ہو۔

اس سے معلوم ہوا کہ پتھر یا بڑی لاٹھی وغیرہ اگرچہ صرف زد و کوب کے لئے استعمال ہوتے ہیں لیکن اگر انہیں استعمال کرنے والا زد و کوب کی بجائے قتل کے ارادے سے استعمال کرتا ہے اور ان کے ذریعہ قتل ہو جاتا ہے بہر حال ظن غالب اسے قبول کرتا ہے۔ لہذا اس صورت میں اس پر بھی قصاص کے وجوب کا قول کیا گیا ہے۔

وقال صاحب المجتبیٰ بشرط عند ابی
حنیفۃ ان یقصد التادیب دون الاتلاف وعندہما ان
کان متعمدا بما کان الاتلاف غالباً فعمد محض.
(البنایہ شرح الہدایہ ج ۱ ص ۱۲۰ مطبوعہ دار الفکر بیروت طبع جدید)

صاحب مجتبیٰ کا کہنا ہے امام ابوحنیفہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ لاٹھی وغیرہ آلات میں بارنے کی نیت اور ارادہ صرف زد و کوب کر کے تادیب ہونے کا بالکل جان سے مار دینا اور صاحبین کے نزدیک اگر جان بوجھ کر ایسا آلہ استعمال کیا گیا جس سے غالباً موت واقع ہو جاتی ہے، وہ قتل عمد محض ہوگا۔

ان حوالہ جات سے واضح ہوا کہ امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے کہ پتھر یا لاٹھی وغیرہ سے مارنے والے کا قتل عمد یا شہیدہ ہوگا۔ امام صاحب کے ہاں اگر ان اشیاء سے ارادہ قتل تھا، تو قصاص واجب ورنہ نہیں لیکن صاحبین کے نزدیک ان سے قتل کئے جانے پر قصاص واجب ہے خواہ ارادہ قتل ہو یا نہ ہو۔

وفی شرح الطحاوی شبہ العمد عند الامام
تعمد الضرب بما لیس بسلاح ولا ہو فی معنی

امام طحاوی کی شرح میں ہے کہ امام اعظم کے نزدیک شہیدہ یہ ہے کہ کسی ایسے ہتھیار سے کسی کو مار دیا جائے جو نہ تو ہتھیار قتل کہلاتا

ہو اور نہ ہی اس میں شامل ہو سکتا ہے اور مختلف اعضاء پر مارا جائے۔ امام محمد کہتے ہیں کہ اس صورت میں مارنے والے کا قصد صرف زد و کوب کرنا یا تادیب ہو۔

کیونکہ جب قصداً بکھانا یا کوئی عضو بے کار کرنا ہے، قتل کرنا نہیں۔ لہذا یہ شبہ عمدہ ہوا۔

قتل شبہ عمدہ یہ ہے کہ کوئی شخص لاشی، پتھر، کوڑے، ہاتھ یا اس قسم کی کسی اور چیز سے جان بوجھ کر مارے بیٹے۔ اس فعل میں دو اطراف ہیں ایک یہ کہ اسے عمداً قتل کہا جائے کیونکہ مارنے والے نے بہر حال مارنے کے ارادے سے یہ کام کیا ہے اور دوسرا یہ کہ اسے خطا میں شامل کیا جائے کیونکہ اس کا ارادہ قتل کر دینے کا نہ تھا۔ وہ یہ ہے کہ اس نے مارنے کے لئے جو ہتھیار استعمال کیا وہ قتل کا نہیں بلکہ تادیب کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ جان سے مارنے کا قصد نہیں رکھتا تھا۔ لہذا اس میں خطا ہوئی کیونکہ یہ صورتاً شبہ عمدہ ہے۔ بوجہ اس کے کہ اس نے مارنے اور ایسی بات کے ارتکاب کا ارادہ کیا جو اس پر ازروئے شرع حرام کر دی گئی تھی۔

السلاح فی تفریق الاجزاء قال محمد ویكون قصده الضرب والتادیب.

(تکملہ ج ۸ ص ۲۹۱ مطبوعہ مصر)

لانه یقصد به التادیب او اتلاف العضو لا القتل فكان شبه عمد. (تبيين التاتین ج ۶ ص ۱۰۰ مکتبہ امدادیہ بلتان) واما شبه العمد فهو ما تعمدت ضربه بالعصا او السوط او الحجر او الید فان فی هذا الفعل معین العمد باعتبار قصد الفاعل الی الضرب ومعنی الخطاء باعتبار انعدام القصد منه الی القتل لان الالة التی استعملها الة الضرب للتادیب دون القتل والعافل انما یقصد کل فعل بالثه فاستعماله الة التادیب دلیل علی انه غیر قاصد الی القتل فكان فی ذالک خطا لشبه العمد صورة من حیث انه کان قاصدا الی الضرب والی ارتکاب ما هو محرم علیه.

(الموسوٰط للرضخی ج ۲۶ ص ۶۲-۶۵ کتاب الدیات مطبوعہ دار

القریہروت)

لاشی اور پتھر وغیرہ سے قتل ہونے کی دو صورتیں ہیں

ان اشیاء سے مارنے والا خود اقرار کرتا ہے کہ میں نے ان آلات کو قتل کر دینے کی نیت سے ہی استعمال کیا تھا۔ اس صورت میں بالاتفاق قاتل پر قصاص واجب ہے۔ دوسری صورت یہ کہ ان آلات کو اس نے بار بار استعمال کیا۔ ایک آدھ مرتبہ پر اکتفا نہ کیا چونکہ ان آلات کے کثرت استعمال سے بالعموم جان ضائع ہو جاتی ہے اس لئے یہ بھی قصاص کا موجب بنے گا اور اگر ان اشیاء کی جگہ ایسے آلات استعمال کئے گئے جو دھار دار ہوں، جن کا ذکر قصاص میں آیا ہے تو یہ بھی قصاص کا موجب ہیں لیکن غیر دھار دار آلات کے استعمال کے وقت ان سے قتل ہونے کے لئے قصاص کے لئے کوئی دلیل چاہیے اور اس سلسلہ میں دلائل دو ہی ہیں۔ عمداً قتل کے ارادے سے یا بار بار انہیں استعمال کر کے کسی کو جان سے مار ڈالنا۔ قاتل کے اقرار کی صورت میں قصاص کے وجوب پر اتفاق ہے۔ دوسری صورت میں قصاص واجب ہے لیکن اس کے وجوب کی وجہ آلات کا استعمال نہیں بلکہ نیت و ارادہ قتل ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ قصاص کا اصل سبب ”ارادہ و نیت“ ہے آلات نہیں ہیں۔ جیسا کہ حدیث پاک میں ہے: لا قسود الا بالسلیف۔ لا قسود الا بالحدید۔ قصاص کا وجوب گلواریا دھار دار آلہ کے استعمال سے ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ قصاص کے وجوب میں ”عمد“ کو بھی ذکر کیا گیا ہے۔ جیسا کہ ”مصنف ابن ابی شیبہ“ کے یہ الفاظ ہیں:

حدثنا حفص عن اشعث عن الشعبي قال قال علی العمد كله قود.

شعی کہتے ہیں: عمداً قتل پر قصاص ہے۔

عن اشعث عن عامر والمحسن وابن سیرین

جناب عامر، حسن، ابن سیرین اور عمرو بن دینار کہتے ہیں کہ

عمدہ پر قصاص ہے۔

وعمر و ابن دینار قالوا العمد قود۔

حضرت ابن عباس روایت کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: عمده پر قصاص ہے مگر یہ کہ مقتول کے ولی قاتل کو معاف کر دیں۔

حدثنا عبد الرحيم عن اسمعيل عن عمرو ابن دينار عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ العمد قود الا ان يعفو ولي المقتول۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۳۶۵ باب ۲۹۵ من قال العمد قود)

قاتلین کرام! یہ آثار و روایات اس بات کی تصریح کر رہے ہیں کہ قصاص کا دار و مدار "ارادہ" پر ہے۔ عمداً قتل کرنے کی ہر صورت میں قصاص ہوگا خواہ اس کے لئے آگ کوئی سا بھی استعمال کیا جائے۔

اعتراض

"العمد کلمه قود عمداً قتل پر قصاص ہے۔ اس قسم کے آثار ضعیف ہیں کیونکہ ان میں ایک راوی اسمعیل ضعیف ہے۔ لہذا

ایسے آثار سے یہ استدلال جائز نہیں ہے؟

جواب: اس کا ایک جواب یہ ہے کہ اسمعیل راوی مذکورہ روایات میں سے صرف ایک میں موجود ہے دوسرے آثار میں نہیں۔ لہذا ان آثار نے مضمون کو مضبوط کر دیا اور اسمعیل کے موجود ہونے کا ضعف ختم ہو گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہی اسمعیل نامی راوی ہے کہ "تہذیب التہذیب" ج ۱ ص ۳۳۱ پر اس نے روایت کرنے والوں میں جلیل القدر ثقہ محدثین و فقہاء کرام ہیں۔ جن میں اعمش، ابن مبارک، اوزاعی اور دونوں سفیان ہیں۔ ان ثقات کا اس سے روایت کرنا مطلقاً ضعف کو ختم کر دے گا۔ خود صاحب تہذیب نے آخر میں یہ کہا ہے: "قال محمد بن عبد الله الانصاري كان له رأى وفتوى وبصر وحفظ الحدیث وکنت اکتب عنه لسياتته محمد بن عبد الله انصاري کا کہنا ہے کہ اسمعیل نامی راوی صاحب رائے، فتویٰ، بصیرت اور حافظ الحدیث تھا۔ میں ان سے کتابت احادیث کیا کرتا تھا کیونکہ وہ ذہین تھے۔"

آگ میں جلانا، گلا گھونٹنا، بھاری آلہ کے استعمال سے یا بندوق پستول وغیرہ سے قتل عمد ہوگا

اس سے قتل ہم ذکر کر چکے ہیں کہ "لا قود الا بالسيف" حدیث پاک کے الفاظ اپنے دور کے آلات قتل کے پیش نظر ہیں۔ لیکن جب کچھ اور احادیث کا مطالعہ کرتے ہیں تو پھر تلوار کے علاوہ دھار دار آلات سے قتل کا بھی ذکر ملتا ہے۔ اسی تعلیم کے پیش نظر ہر دور کے آلات قتل شامل کر لئے گئے ہیں۔ اس پر چند آثار اور فقہاء کرام کے اقوال و فتاویٰ ملاحظہ ہوں:

ان عروة كتب السی عمر بن عبد العزيز فی رجل حنق صبيها علی او ضاح له حتى قتله فوجدوا الحبل فی يده فاعترف بذالك فكتب ان اذفعه الی اولياء الصبي فان شاء واقتلوه۔

(مصنف عبد الرزاق ج ۹ ص ۲۷۵ کتاب القتل)

جناب عروہ نے حضرت عمر بن عبد العزیز کی طرف ایک شخص کے بارے میں لکھا۔ جس نے ایک بچے کا زیورات کی خاطر گلا گھونٹ دیا تھا اور مار دیا تھا۔ لوگوں نے اسے پکڑ لیا اور وہ رسی اس کے ہاتھ میں ہی تھی جس سے اس نے بچے کا گلا گھونٹا تھا۔ اس نے اپنے قتل کا اعتراف کیا تو جناب ابن عبد العزیز نے لکھا کہ اس قاتل کو اس بچے کے ورثاء کے سپرد کر دو۔ وہ اگر چاہیں تو قصاصاً قتل کر سکتے ہیں۔

عن معمر عن الزهري قال يضرب بالعمدا

جناب زہری کہتے ہیں کہ جب کوئی شخص کسی کو عمداً لٹھی سے

عمداً اذا قتلت صاحبها قتل الضارب۔

مارے کہ وہ مر جائے تو مارنے والے پر قصاص ہے۔

عن شعبی اذا ضرب بالعصا فاعاد وابدأ قتل .
شعبی کہتے ہیں جب بار بار کسی نے لائچی سے مارا اور وہ مر گیا تو قصاص ہے۔

عن جابر عن عامر قال اذا اعل بالعصا فهو قود . (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۳۲۶ کتاب الدیات)
عامر کہتے ہیں جب لگاتار لائچی سے مار کر قتل کر دیا جائے تو قصاص ہے۔

عن عیید بن عمیر قال یعمد الرجل الاید یعنی الشدید الی الصخرۃ او الی الخشبۃ فیشدخ بہا راس الرجل وای عمد أعمد من هذا .
عیید بن عمیر فرماتے ہیں : کہ جب کوئی مضبوط قوت والا آدمی کسی دوسرے آدمی کا سر پھاڑ ڈالے تو اس سے بڑھ کر قتل عمد کیا ہوگا؟
(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۳۲۵ کتاب الدیات)

عن ابراہیم فی الرجل یضرب الرجل بالعصا قال شیبہ العممد فان اعل مشنی وثلت ففیہ القود و ذکرہ الحسن عن المنصور عن ابراہیم مثله .
ابراہیم نے کہا کہ جب کوئی آدمی کسی کو لکڑی (لائچی) سے مارتا ہے تو یہ شبہ عمد ہے۔ پھر اگر بار بار مارے تو اس میں قصاص ہو گا۔ حسن نے منصور سے اسی طرح ذکر کیا۔
(مصنف عبدالرزاق ج ۹ ص ۲۷۶ حدیث ۱۷۱۹۲)

ان آثار سے معلوم ہوا کہ لائچی پتھر سے کوئی شخص بار بار حملہ کرتا ہے اور اس سے قتل کر دیتا ہے تو یہ بھی قتل عمد ہی ہے۔ اگر ایک مرتبہ مارے تو شبہ عمد کہلائے گا۔ ابراہیم سختی سے بھی یہی مذہب منقول ہے۔

رجل احمی تنورا فالقی فیہ الانسان او القی فی نارہ لا یستطیع الخروج منها فعلیہ القصاص .
کسی نے تنور جلایا پھر اس میں کسی آدمی کو جھونک دیا یا اس کی آگ میں ڈال دیا کہ وہ اس سے نکلنے کی ہمت نہیں رکھتا (اور وہ مر گیا) تو اس پر قصاص ہے۔
(جامع البیہقی ج ۲ ص ۲۰۲ کتاب الجنایات مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

قال محمد وبہذا کلہ ناخذ الا فی خصلة واحدة ما ضربتہ بہ من غیر سلاح وهو یقع موقع السلاح او اشد ففیہ ایضا القصاص وهو قول ابی حنیفۃ الاولی ولا قصاص فی قولہ الآخر الا فیما کان بالسلاح .
امام محمد کہتے ہیں ان تمام باتوں پر ہمارا عمل ہے۔ صرف ایک صورت میں اختلاف ہے۔ وہ یہ کہ کسی نے ایسے آگ سے مارا ہو جو ہتھیار نہ ہو اور وہ ہتھیار کے قائم مقام ہو یا اس سے بھی زیادہ سخت۔ تو اس میں بھی قصاص ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اول بھی یہی تھا۔ آپ کے دوسرے قول میں قصاص صرف دھار دار آگ کے استعمال میں ہے۔

(کتاب الآثام ص ۲۳ باب بالاصطاح فی القصاص)
امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول اول اگرچہ یہی ہے کہ بھاری پتھر یا بڑی لائچی سے ایک ہی مرتبہ سے مرنے پر مارنے والے پر قصاص ہے لیکن قول ثانی میں انہوں نے قصاص کا وجوب دھار دار آگ کے قتل کے ساتھ لازم فرمایا۔ ہم اس سے قتل بتا چکے ہیں کہ دھار دار آگ کے ذریعہ قتل کرنے میں اس آگ کا بار بار استعمال ضروری ہے جبھی وہ قتل عمد بنے گا۔ اس لئے امام صاحب کا دوسرا قول اس صورت میں ہوگا کہ غیر دھار دار آگ خواہ وہ مشعل ہو صرف ایک دفعہ استعمال کیا جائے اور موت واقع ہو جائے قتل شبہ عمد ہوگا۔ یہی صورت دوسرے ائمہ کے نزدیک قتل عمد میں شامل ہے لیکن ایسی کوئی صورت حدیث پاک میں نظر نہیں آتی اور نہ ہی کتب فقہ میں اس کا وجود ہے کہ اگر لائچی یا بھاری پتھر بار بار استعمال کر کے مار ڈالا جائے، تو اسے امام صاحب نے شبہ عمد میں داخل فرمایا ہو۔ فقہ حنفی میں اس بارے میں قید یہ لگائی ہے کہ ارادہ قتل ہے یا نہیں۔ اگر صرف زد و کوب اور تادیب مقصود ہے تو شبہ عمد ہوگا اور اگر یہ مقصود نہیں بلکہ

مارڈالنا ہی مقصود ہے تو پتھر وغیرہ بار بار استعمال کر کے مارنے کو قتل عمد میں ہی شمار کیا جائے گا۔ لہذا ثابت ہوا کہ قصاص کا دار و مدار قتل عمد پر ہے، آگ کے دھار دار ہونے پر نہیں۔ اس بارے میں ایک حدیث ملاحظہ ہو:

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کے دور اقدس میں ایک شخص نے ایک آدمی کو قتل کر ڈالا۔ مقدمہ سرکارِ دو عالم ﷺ کی بارگاہ میں لایا گیا تو آپ نے قاتل کو مقتول کے اولیاء کے سپرد کر دیا۔ قاتل کہنے لگا: یا رسول اللہ! خدا کی قسم! میں نے قتل کے ارادے سے نہیں مارا۔ اس پر آپ نے دلی کو فرمایا: اگر وہ سچا ہے اور تو پھر بھی اسے قتل کرے گا تو تو جہنم میں جائے گا۔ لہذا اس نے اس کی خلاصی کر دی۔ اس کے کندھے پر تسمہ تھا۔ وہ اسے کھینچنے چلا گیا جس کی وجہ سے اسے ”تسمہ والا“ کہا جانے لگا۔ آپ نے پوچھا: تو نے اسے کیسے قتل کیا؟ کہنے لگا: میں نے اس کے سر پر کلباڑا مارا تھا لیکن اسے جان سے مارنے کا ارادہ نہ تھا۔ آپ نے پوچھا: کیا تیرے پاس اس کی دیت کی ادائیگی کے لئے مال ہے؟ کہنے لگا: نہیں۔ پھر فرمایا: اگر میں تجھے لوگوں کے پاس بھیجوں کہ ان سے مانگ مانگ کر اس کی دیت اکٹھی کر لے؟ کہنے لگا: یہ بھی نہیں ہو سکتا۔ پھر آپ نے فرمایا: تیرے والی پھر اس کی دیت ادا کریں گے؟ کہنے لگا: نہیں۔ آپ نے ارشاد فرمایا: کہ اسے پکڑو اور جا کر قتل کر دو۔ وہ قتل کرنے کے لئے لے کر چلا تو آپ نے فرمایا: اگر اس نے اسے قتل کر دیا تو یہ بھی اس کی مثل ہو جائے گا۔ جب یہ بات مقتول کے ولی کو پہنچی تو عرض کرنے لگا حضور! جو آپ فرمائیں گے وہی کروں گا۔ آپ نے فرمایا: اسے چھوڑ دو تا کہ وہ تمہارے ساتھی اور اپنے گناہ کو اٹھاتے ہوئے دوزخیوں میں سے ہو جائے جس پر اس نے اسے چھوڑ دیا۔

عن ابی ہریرۃ قال قتل رجل علی عهد النبی ﷺ فرفع ذالک الی النبی ﷺ فدفعہ الی ولی المقتول فقال القاتل یراسول اللہ واللہ ما اردت قتله قال فقال رسول اللہ ﷺ للولی اما انہ کان صادقا ثم قتله دخلت النار قال فخلی سبیله قال وکان مکتوبا فبأسعہ فخرج یجر نسعہ فسمی ذال نسعۃ۔ قال کیف قتله قال ضربت راسہ بالفاس۔ ولم ارد قتله قال هل لک مال تودی دینہ قال لا قال افرایت ان ارسلتک تسئل الناس تجمع دینہ قال لا قال فموا لیک یعطونک دینہ قال لا قال للرجل خذہ فخرج بہ لیقتلہ فقال رسول اللہ ﷺ اما انہ ان قتله کان مثله فبلغ بہ الرجل حیث یسمع قولہ فقال ہو ذا فمر فیہ بما شئت فقال رسول اللہ ﷺ ارسلہ بیوء باثم صاحبہ واثمہ فیکون من اصحاب النار قال فارسلہ۔ (ابوداؤد شریف ج ۲۲ ص ۲۶۲ کتاب الدیات)

قارئین کرام! کلباڑا اگرچہ دھار والا آگ ہے لیکن اس سے وار کرنے والے نے جب ارادہ قتل سے وار نہ کیا تھا تو اس سے قصاص نہ لیا گیا۔ جس سے ثابت ہوا کہ قتل عمد میں ”ارادہ قتل“ ضروری شرط ہے اور تلوار کے مارنے پر جو قصاص حدیث پاک میں آیا ہے، وہ اس زمانے کے اعتبار سے ہے۔ ورنہ صرف تلوار پر قصاص موقوف نہیں۔ ارادہ قتل سے گلا گھونٹنا، آگ میں ڈال دینا، قصاص ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ امام شافعی اور امام محمد نے ہندوق سے مارنے والے پر قصاص کا حکم لگایا ہے۔ ان دونوں حضرات کے دور میں ہندوق ایجاد ہو چکی تھی۔ ہندوق سے قتل بھی ”آگ“ قتل کے ذریعہ قتل کرنے کے ضمن میں آتا ہے۔ لہذا اس میں حکمرانی قید ضروری نہیں بلکہ ایک ہی دفعہ ہندوق چلانے سے مارنے والے سے قتل عمد کے جرم میں قصاص لیا جائے گا۔ شکار کے باب میں اگرچہ ہندوق کو آگ

دھاردار میں شائع نہیں کیا گیا لیکن اس سے قتل ہو جاتا ہے۔ اس لئے امام شافعی اور امام طحاوی نے قصاص کا حکم لگایا۔ حوالہ کے لئے امام شافعی کی "رد المحتار" ج ۶ ص ۵۲۸ کے کتاب الجنایات دیکھی جا سکتی ہے۔ امام شافعی نے بندوق سے قتل پر قصاص کی وجہ یہ لکھی کہ اس کی گولی بھی لوہے کی بنی ہوئی ہے اور زخم کرتی ہے۔ لہذا وہ اسے آلہ دھاری دار کے ضمن میں لاتے ہیں لیکن بندوق دھاردار آلہ نہیں۔ جیسا کہ شکار کی بحث میں مذکور ہوا۔ یعنی اگر بندوق پر بم اللہ اللہ اکبر پڑھا۔ گولی نکالی اور تکبیر سے پہلے جانور مر گیا تو وہ حلال نہیں ہو گا۔ بہر صورت بندوق آلہ قتل ضرور ہے۔ اس لئے امام شامی نے اس کے ذریعہ قتل کرنے پر قصاص کا حکم لگایا کیونکہ اس سے اکثر قتل ہو جاتا ہے۔ حاصل کلام یہ کہ بھاری پتھر، لاٹھی وغیرہ اگر بار بار مار کر کسی کو موت کی نیند سلا دیا جائے، تو ارادہ قتل کے ساتھ ایسے شخص کو قصاص میں مارا جائے گا۔ یہ بات امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مسلک کے خلاف نہیں ہے کیونکہ انہوں نے لاٹھی اور پتھر وغیرہ سے مرنے والے کو شبہ عمد میں اس وقت داخل فرمایا جب قتل کا ارادہ نہ ہو بلکہ تادیب اور محض ڈرانا دھمکانا مقصود ہو۔

کس آلہ سے قصاص لیا جائے گا؟ اس میں اختلافِ ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا قصاص لینے کے بارے میں فتویٰ یہ ہے کہ جس آلہ سے اور اسے جس طرح استعمال کر کے قتل کیا گیا، قصاص میں بھی وہی آلہ و کیفیت ہوگی۔

دلیل اول:

جناب انس رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ ایک یہودی نے ایک بچی کا سرد پتھروں کے درمیان رکھ کر کوٹ ڈالا۔ اس سے پوچھا گیا یہ کام تمہارے ساتھ کس نے کیا؟ کیا فلاں تھا یا فلاں تھا؟ جب یہودی کا نام لیا گیا تو اس نے اپنے سر سے اشارہ کیا، (کہ یہی ہے) لہذا اس یہودی کو پکڑا گیا تو اس نے اعتراف جرم کر لیا۔ اس پر حضور ﷺ نے اس کے بارے میں حکم فرمایا: کہ اس کا سر بھی دو پتھروں کے درمیان رکھ کر کوٹا جائے۔

حدثنا همام عن قتادة عن انس ان يهوديا رض راس جارياً بين حجرين قيل من فعل هذا بك افلان افلان حتى سمي اليهودى فاومت براسها فاخذ اليهودى فاعترف فامر به النبي ﷺ فروض راسه بين حجرين.
(صحیح بخاری ج ۱ ص ۳۲۵ باب فی الخصومات)

دلیل دوم:

اگر تم انہیں سزا دو تو اس جیسی ہی سزا دو جیسی تمہیں دی گئی۔

وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوِّقْتُمْ بِهِ.
(انجیل: ۱۲۶)

دلیل سوم:

حضور ﷺ نے فرمایا: جس نے ہمیں نشانہ بنایا۔ ہم بھی اسے نشانہ بنائیں گے اور جس نے جلایا ہم بھی اسے جلائیں گے اور جس نے ڈبویا ہم بھی اسے ڈبوئیں گے۔

عن بشير بن حازم عن عمران بن يزيد بن البراء عن ابيه عن جده ان النبي ﷺ قال من عرض عرضنا له ومن حرق حرقناه ومن غرق غرقناه.
(تہذیب شریف ج ۸ ص ۳۳ باب عمد القتل بالجور وغيره حيدرآباد دکن)

قارئین کرام! مذکورہ تینوں دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ جس آلہ اور جس طرح کوئی شخص کسی دوسرے کو مارتا ہے اسی آلہ اور کیفیت سے اس سے قصاص لیا جائے گا۔ یہی ائمہ ثلاثہ کا مسلک ہے اور ان کے تقریباً یہی دلائل ہیں لیکن امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اس کے خلاف رائے رکھتے ہیں۔ اس لئے ان مذکورہ دلائل کا جواب دیتے ہوئے ہم احتلاف یوں کہتے ہیں:

دلیل اول کا جواب:

اس دلیل کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔ ایک یہ کہ آپ ﷺ کا حکم کہ یہودی کے سر کو بھی دو پتھروں کے درمیان رکھ کر کچلا جائے۔ یہ سیارہ تھا تا کہ لوگ ڈر جائیں اور ایسے کاموں سے باز آجائیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ طریقہ اس وقت اپنایا گیا تھا۔ جب "مثلہ" کی حرمت نہیں ہوئی تھی۔ مثلہ کی ممانعت آنے پر یہ طریقہ منسوخ ہو گیا۔ وضاحت دلیل دوم کے جواب میں آرہی ہے۔

دلیل دوم کا جواب:

وان عاقبتہم فعاقبوا الخ۔ (پ ۱۴ آخری رکوع) اس آیت کا شان نزول یوں ہے:

روی عن الشعبي وقادة وعطاء بن يسار ان المشركين لما مثلوا بقتلى احد قال المسلمون لئن اظهرونا الله عليهم لنمثلن بهم اعظم مما مثلوا فانزل الله تعالى هذه الاية.

جناب شعبی، قتادہ اور عطاء بن یسار رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ جب مشرکین نے غزوہ احد میں شہید ہونے والے مسلمانوں کا مثلہ کیا تو مسلمانوں نے عہد کیا اگر اللہ تعالیٰ نے ہمیں ان مشرکین پر غلبہ عطا فرمایا تو ہم ان کے مردوں کے ساتھ اس سے بڑھ کر مثلہ کریں گے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔

(احکام القرآن ج ۳ ص ۱۹۳ مطبوعہ بیروت)

شان نزول سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو بدلہ لینے میں زیادتی سے منع فرمادیا اور فرمایا کہ اگر تم صبر کرتے ہو تو وہ تمہارے حق میں بہت مفید ہے۔ اس آیت کے زیر سے مذکورہ استدلال کہ جس آگے سے اور جس کیفیت سے مارا گیا، اسی سے قصاص (بدلہ) لیا جائے گا درست نہیں۔ اس کی وجہ خود ابو بکر جصاص بیان کرتے ہیں اور صاحب عمدۃ القاری نے بھی اس کی وضاحت فرمائی۔ ملاحظہ ہو:

قاتل کے فعل کی مثل سزا اور بدلہ لینا ناممکن ہے کیونکہ اس نے جس مقدار میں مارا، جتنی مرتبہ مارا اور اس سے جس قدر اسے دکھ ہوا۔ ان باتوں کو ہمارا علم احاطہ میں نہیں لاسکتا۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ کسی کی جان نکالنے میں جان نکال کر برابری کر لیں۔ وہ یوں کہ اسے تلوار سے قتل کر دیں۔ لہذا آیت مذکورہ کا حکم اس ممکن معنی میں لینا لازم ہے۔

اذ لا يمكن المعاقبة بمثل ما فعله لانه لا يحيط علما بمقدار الضرب وعدده ومقدار المه وقد يمكننا المعاقبة بمثلہ فی باب اتلاف نفسه قتلا بالسيف فوجب استعمال حکم الاية فيه.

(یہودی کو پتھروں کے درمیان رکھ کر سر پھوڑنے والی سزا کے بارے میں مذکور حدیث سے عمر بن عبد العزیز، قتادہ، حسن، ابن سیرین، مالک، شافعی، احمد، ابو ثور، اسحاق، ابن منذر اور ظاہریہ کی ایک جماعت نے یہ دلیل پکڑی ہے کہ قاتل کو اسی طرح قصاص میں قتل کیا جائے جیسا کہ اس نے مقتول کو مارا تھا۔ ابن حزم نے کہا: امام مالک کہتے ہیں اگر قاتل نے پتھر یا لٹھی یا آگ سے قتل کیا یا کسی اور طریقہ سے تو اسے بھی اسی طریقہ سے مارا جائے گا حتیٰ کہ وہ مر جائے۔ اور امام شافعی کہتے ہیں اگر پتھر یا لٹھی یا آگ سے قتل کیا تو قاتل کو بھی پتھر اور لٹھی سے ہی مار مار کر قتل کیا جائے۔ اگر کسی

احتج به عمر بن عبد العزيز والقتاده والحسن وابن سيرين ومالك وشافعي واحمد وابو ثور واسحاق وابن المنذر وجماعة من الظاهرية على ان القاتل يقتل بما قتل به وقال ابن حزم قال مالك ان قتله بالحجر او بعصا او بالنار او بالتفريق قتل بمثل ذلك يكرر عليه ابدا حتى يموت وقال الشافعي ان ضربه بحجر او بعصا حتى مات ضرب بحجر او بعصا ابدا حتى يموت فان حبسوه بلا طعام و شراب حتى مات حبس مثل الملة حتى يموت فان

لم یمت قتل بالسيف وهكذا ان غرقه وهكذا ان القاه من مهواة عالية فان قطع يديه ورجليه فمات قطعت يد القاتل ورجلاه فان مات فلا يقتل بالسيف وقال ابو محمد ان لم يمت ترك كما هو حتى يموت لا يطعم ولا يسقى وكذا الك ان قتلوه جوعا او عطشا عطش او جيع حتى يموت ولا ترى المدة اصلا وقال ابن شبرمة ان غمسه في الماء حتى مات غمس حتى يموت.

(عمدة القاری شرح البخاری ج ۲ ص ۲۵۳ کتاب الخومات بیروت)

کوکھانے پینے سے روک کر مارا گیا تو مارنے والے کو بھی اتنی مدت کھانا پینا نہ دیا جائے۔ یہاں تک کہ وہ مر جائے اور اگر اتنی مدت گزرنے پر وہ نہیں مرا تو اب اسے تلوار سے مارا جائے۔ یونہی اگر ڈبو کر قتل کیا گیا کسی اور نجی جگہ سے گرا مارا گیا بلور اگر دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کاٹ دیئے گئے اور وہ مر گیا تو قاتل کے بھی دونوں ہاتھ پاؤں کاٹے جائیں گے۔ اب اگر وہ مر جائے تو ٹھیک ورنہ اسے تلوار سے قتل نہیں کیا جائے گا۔ ابو محمد نے کہا: اگر وہ نہیں مرتا تو اسے اسی حالت پر رہنے دیا جائے کچھ بھی کھانے پینے کو نہ دیا جائے حتیٰ کہ مر جائے۔ یونہی اگر بھوکا رکھ کر یا پیاسا رکھ کر مارا گیا تو قاتل کو بھی مرنے تک بھوکا پیاسا رکھا جائے گا۔ مدت کا اعتبار نہیں ہوگا اور ابن شبرمہ کا قول ہے کہ اگر کسی نے پانی میں ڈبو کر مارا، تو قاتل کو بھی مرنے تک ڈبوایا جائے۔

یہاں تک صاحب عمدة القاری نے ان حضرات کے اسماء گرامی ذکر فرمائے۔ جو قصاص میں ’مصلحت کاملہ‘ کے قائل ہیں اور ان میں اکثر خلافت بھی ہیں۔ مختلف صورتیں ذکر فرمائیں۔ ان سے مرنے والے کے قاتل کو اسی صورت سے مارنے کا فتویٰ دیا گیا۔ اس کے بعد علامہ یعنی رحمۃ اللہ علیہ ان واقعات و دلائل کو پیش فرماتے ہوئے رقمطراز ہیں:

وقال عامر الشعبي وابراهيم نخعي والحسن البصري وسفيان الثوري وابو حنيفة ومحمد رحمهم الله لا يقتل القاتل في جميع الصور الا بالسيف واحتجوا في ذلك بما رواه ابو داود الطيالسي عن قيس عن جابر الجعفي عن ابي عازب عن النعمان ابن بشير ان النبي ﷺ قال لا قود الا بالحديد ورواه الطحاوي حدثنا ابن مرزوق قال حدثنا ابو عاصم قال حدثنا سفيان الثوري عن جابر عن ابي عازب قال قال رسول الله ﷺ لا قود الا بالسيف واخرج دارقطني عن الحسن قال رسول الله ﷺ لا قود الا بالسيف قيل للحسن عمن قال سمعت النعمان ابن بشير يذكر ذلك وقيل عن مبارك بن فضالة عن الحسن عن ابي بكره مرفوعا رواه الوليد بن صالح عنه واخرجه ابن ابي شيبة مرسلا. عن الحسن قال قال رسول الله

عامر، شعبي، ابراهيم نخعي، حسن بصری، سفیان ثوری، ابو حنیفہ، ابو یوسف، محمد رحمہم اللہ علیہم نے کہا کہ ان تمام مذکورہ صورتوں میں قاتل کو صرف تلوار کے ذریعہ ہی مارا جائے گا۔ ان حضرات نے اس مسلک پر ابو داؤد طیالسی کی اس روایت سے استدلال فرمایا۔ جو جابر جعفی نے ابو عازب سے انہوں نے نعمان بن بشیر سے روایت کی۔ وہ یہ کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: قصاص لوہے کے علاوہ جائز نہیں۔ امام طحاوی نے ایک اور سند سے ذکر کیا کہ حضور ﷺ نے فرمایا: قصاص صرف تلوار سے ہے۔ دارقطنی نے حسن سے روایت کی کہ حضور ﷺ نے فرمایا: قصاص تلوار کے بغیر نہیں۔ حسن سے پوچھا گیا: کس سے تم نے روایت کی ہے؟ کہنے لگے میں نے نعمان بن بشیر سے سنا ہے وہ اس کا ذکر کر رہے تھے۔ مبارک بن فضالہ نے حسن سے وہ ابو بکرہ سے مرفوعاً روایت کرتے ہیں۔ ولید بن صالح نے ان سے روایت کی اور ابن ابی شیبہ نے ان سے ذکر کیا اور حسن سے مرسل ذکر کیا کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: قصاص بجز تلوار کے نہیں۔ ان روایات سے استدلال کی وجہ

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا قُودَ إِلَّا بِالسِّيفِ وَجِهَ الْأَسْتِدْلَالَ بِهِ ان
معناه لا قصاص حاصل الا بالسيف وقد علم ان
النكرة في موضع النفي ويكون المعنى لا فرد من
افراد القود الا وهو مستوف بالسيف.

(عمدة القاری ج ۱۲ ص ۲۵۳)

نوٹ: "لا قود الا بالسيف" اگرچہ بعض کے نزدیک ضعیف ہے لیکن جب مختلف طرق اور اسناد سے مروی ہے تو ضعف ختم ہو جاتا ہے۔ علامہ یعنی رحمۃ اللہ علیہ نے ای بات کو مذکورہ بحث میں ان الفاظ سے لکھا:

هذا الحديث كما رایت قد روی عن النعمان
بن بشير وابی بکره وابی هريرة و عبد الله بن
مسعود و علی ابن ابی طالب و ابی سعید الخدری
رضی اللہ عنہم ولا شک ان بعضها يشهد لبعض
واقل احواله ان يكون حسنا فاذا كان حسنا صح
الاحتجاج به. (عمدة القاری ج ۱۲ ص ۲۵۳)

علاوہ ازیں بعض قتل کی صورتیں ایسی ہیں کہ قاتل کو اس صورت میں مارا نہیں جاسکتا۔ مثلاً کسی نے کسی عورت کو زنا سے قتل کر دیا۔ اب قاتل کو اس قتل سے کیسے قتل کریں گے؟ اس کے لئے پھر کوئی اور طریقہ ہی تلاش کرنا پڑے گا۔ اس لئے قصاص کے لئے تلوار یا کوئی اور دھاردار آلہ استعمال کرنا عقل و نقل کے مطابق و موافق ہے اور یہی احناف کا مسلک ہے۔
دلیل سوم کا جواب:

حدیث مذکورہ (جس نے ہمیں نشانہ بنایا ہم بھی اسے نشانہ بنائیں گے الخ) اس روایت کے دو قاصدیں راوی بشر بن ہزیم کا تو کتب اسماء الرجال میں نام ہی نہیں ملتا۔ دوسرا راوی عمران بن یزید مختلف فیہ ہے۔ ملاحظہ ہو:
ثقیبی نے اس کو صحیح کہا ہے کہ یہ ابن زید ہے۔ اس سے ابو العزیز روایت کرتا ہے جو ضعیف ہے۔ عقلی نے کہا کہ عمران بن یزید قریش بصری کا غلام ہے وہ حدیث میں وہم ڈالتا ہے۔ (لسان المیزان، ج ۳ ص ۳۵۲، مطبوعہ حیدرآباد دکن ہند)
"نصب الرایۃ" میں ہے۔ روایت مذکورہ کے بارے میں صاحب تنقیح کا قول ہے: فی هذه الاسانید من یجهل حاکم بشر وغیره۔ (ج ۳ ص ۳۲۱)

ائمہ ثلاثہ کی تین دلیلیں تھیں۔ جن میں سے ہر ایک کا جواب آپ نے ملاحظہ فرمایا۔ قصاص میں "مشیت" کا لحاظ رکھنا بہت سی صورتوں میں حقیقہ و واقعہ ناممکن ہے۔ اسی لئے ائمہ ثلاثہ نے بھی بعض صورتوں میں "مشیت" کو چھوڑ کر تلوار وغیرہ سے قصاص کا قول کیا ہے۔ لہذا حدیث حسن کے پیش نظر احناف کا مسلک بالکل واضح اور صاف ہے اور عقل و نقل کے موافق ہے۔

نفس اور اعضاء میں قصاص اور دیت کی وضاحت

قرآن کریم میں ہے: ان النفس بالنفس والعین بالعين الخ الاية۔ "جان کے بدلہ جان اور آنکھ کے بدلہ آنکھ اور ناک کے بدلہ ناک اور کان کے بدلہ کان اور دانت کے بدلہ دانت اور زخموں کا قصاص ہے۔
آیت کریمہ میں جو مختلف اعضاء کے بدلہ میں اسی اعضاء کا ذکر فرمایا گیا۔ اس میں مقصود یہ ہے کہ کسی نے جان بوجھ کر کسی کا عضو

ضائع کیا ہو اور اگر شٹا کسی کی کسی نے آنکھ چھوڑ دی۔ لیکن خطا سے ایسا ہو گیا تو اس میں دیت کی ادائیگی ہوتی ہے۔ جو آیت مذکورہ سے قبل کی آیات میں موجود ہے۔ اس کی مزید وضاحت احادیث سے ملاحظہ ہو:

(بخرف اسناد) رسول کریم ﷺ نے اہل یمن کی طرف جو تحریر روانہ فرمائی، اس میں لکھا تھا کہ جس نے کسی مسلمان کو بلا قصور قتل کیا تو اس کا قصاص اس کے ہاتھ میں ہے۔ ہاں اگر مقتول کے ولی راضی ہو جائیں۔ اس تحریر میں یہ بھی تھا کہ عورت کے قتل کے بدلہ میں مرد کو قتل کیا جائے گا اور اس تحریر میں آیت کریمہ ان النفس بالنفس الخ بھی تھی۔ یعنی جان سے مارنے کی دیت سواوٹ تھے اور سونے والے ایک ہزار دینار بطور دیت دیں گے۔ ناک کی دیت جبکہ پوری کاٹ دی جائے پوری دیت ہے۔ یعنی سواوٹ دیت ہے۔ دانتوں میں دیت ہے، ہونٹوں میں دیت ہے، بیضخان میں دیت ہے، آلہ تاسل میں دیت ہے، پیٹھ میں دیت ہے، دونوں ہاتھوں میں دیت ہے، ایک پاؤں میں نصف دیت ہے اور دماغ میں بیچنے والے زخم پر دیت کا تیسرا حصہ ہے اور پیٹھ کے گہرے زخم میں بھی دیت کا تیسرا حصہ ہے اور ہڈی کے منقلہ میں پندرہ اونٹ دیت ہیں۔ ہاتھ اور پاؤں کی ہر ایک انگلی میں دس اونٹ دیت ہیں۔ دانت میں پانچ اونٹ دیت ہیں۔ اسے نسائی اور داری نے روایت کیا۔ امام مالک کی روایت کے مطابق آنکھ میں پانچ اونٹ اور پاؤں میں بھی پانچ اونٹ اور موضعہ میں بھی پانچ اونٹ دیت کا ذکر ہے۔

عن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابیہ عن جدہ ان رسول اللہ ﷺ كتب الی اهل الیمن وکان فی کتابہ ان من اہبط مومنا قتلا فانه قود یدہ الا ان یرضی اولیاء المقتول و فیہ ان الرجل یقتل بالمرأة و فیہ فی النفس الدیة مائة من الابل و علی اهل الذہب الف دینار و فی الانف اذا اوعب جدعہ الدیة مائة من الابل و فی الاسنان الدیة و فی الشفتین الدیة و فی البیضتین الدیة و فی الذکر الدیة و فی الصلب الدیة و فی العینین الدیة و فی الرجل الواحد نصف الدیة و فی المامومة ثلث الدیة و فی الجائفة ثلث الدیة و فی المنقلة خمس عشرة من الابل و فی کل اصبع من اصابع الید و الرجل عشر من الابل و فی السن خمس من الابل و رواہ النسائی و الدارمی و فی روایة مالک و فی العین خمسون و فی الید خمسون و فی الرجل خمسون و فی الموضحة خمسون.

(مشکوٰۃ شریف ص ۳۰۳ باب الدیات فصل ثانی مطبوعہ مصطفائی لاہور)

موطا کی زیر بحث حدیث میں جسم کے بعض اعضاء اور ان کی دیت کا ذکر تھا۔ اسی مسئلہ کو ہم نے بحوالہ ”مشکوٰۃ شریف“ مزید اعضاء کو پہچانا کہ حضور ﷺ نے انہیں بھی دیت میں شامل فرمایا۔ اس سلسلہ میں ابھی کچھ باتیں تکمیل طلب ہیں۔ جنہیں ہم ان کے مواقع پر انشاء اللہ ذکر کریں گے۔

دیت کی تعریف

یہ لفظ وڈی سے بنا ہے۔ جس کا معنی ”بہنا“ آتا ہے۔ اس لئے ”وادی“ اس جگہ کو کہا جاتا ہے۔ جہاں بارش کا پانی بہتا ہے۔ ”وڈی“ میں سے حرف واؤ کو حذف کر کے اس کے عوض آخر میں ”و“ لائی گئی۔ جیسا کہ لفظ ”عدۃ“ میں کیا گیا۔ اصطلاح شرع میں دیت اس مال کو کہتے ہیں جو قتل یا زخم یا اعضاء کاٹنے کے عوض میں دیا جاتا ہے۔ یہ مال گویا خون بہانے کے عوض میں دیا گیا۔

دیت کی صورتیں

قتل عمد: جب کوئی شخص کسی دوسرے کو قتل کرنے کے ارادے سے قتل کر ڈالے اور قتل کرنے کے لئے ایسا آلہ استعمال کرے جس کی سزا قصاص ہے تو اس وقت مقتول کے وارث قصاص کی بجائے دیت لینے پر راضی ہو جاتے ہیں تو اب دیت ادا کرنا ہی واجب ہو

گی۔

یہ بات ذہن نشین رہے کہ قتل عمد کی دیت اور وہ دیت جو بطور صلح مقرر ہوئی یا قاتل خود قتل عمد کا اقرار کرے تو ان صورتوں میں دیت قاتل کے مال سے ہی لی جائے گی اس کے قبیلہ سے نہیں۔

عن ابراهیم قال ما كان من صلح او اعتراف او عمد فهو في مال الرجل قال محمد وبه ناخذ وهو قول ابى حنيفة رحمة الله تعالى.

(کتاب آداب دینہ الخصاص ۱۲۵ مطبوعہ ادارۃ القرآن کراچی)

عن مطرف عن الشعبي قال لا تعقل العاقلة صلحا ولا عمدا ولا عبدا ولا اعترافا. عن ابراهيم مثله. عن الحسن والشعبي قال الخطاء على العاقلة والعمد والصلح الذي اصابه في ماله عن جابر عن عامر قال اصطلح المسلمون على ان لا تعقل العاقلة صلحا ولا عمدا ولا اعترافا.

(مصنف ابن ابی شیبہ باب العمد والصلح والاعتراف ص ۹۲۸-۲۸۳)

شخصی سے مطرف نے بیان کیا کہ قاتل کے عصبہ صلح کی صورت میں دیت نہیں دیں گے اور نہ عمد ا قتل کی صورت میں اور نہ عبد کی صورت میں اور نہ ہی اعتراف کی صورت میں دیت دیں گے۔ ابراہیم نخعی سے بھی ایسی ہی روایت آئی ہے۔ حسن اور ضعی سے ہے کہ قتل خطا کی صورت میں دیت قاتل کے عصبہ پر ہوتی ہے اور قتل عمد اور صلح کی دیت قاتل کے مال سے ہوگی۔ جابر سے وہ عامر سے بیان کرتے ہیں کہ مسلمانوں نے اس پر اتفاق کیا کہ صلح، عمد اور اعتراف کی صورت میں دیت قاتل کے عصبہ پر نہ ہوگی۔

نوٹ: اگر کسی نے غلام کو قتل کر ڈالا تو اس غلام کی قیمت قاتل کے مال سے وصول کی جائے گی۔ قاتل کے عصبہ کو اس دیت میں شریک نہیں کیا جائے گا۔ مذکورہ قیمت خواہ دیت تک پہنچ جائے۔ وہ قاتل کو ہی ادا کرنا پڑے گی۔

قارئین کرام! معلوم ہوا کہ اگر کسی نے کسی کو آ کر قتل سے عمد ا قتل کیا جس کے بعد مقتول کے در ثاء نے قصاص کی بجائے دیت لینے پر آمادگی کا اظہار کیا، تو دیت کی رقم قاتل کے مال سے ہی لی جائے گی۔ اسی طرح اگر قاتل قتل کرنے کا خود اعتراف کر لیتا ہے اور مقتول کے وارث دیت لینے پر راضی ہو جائیں، تو بھی دیت کی رقم قاتل کے مال سے لی جائے گی۔ اسی طرح دیت جو سوانٹ ہے اگر فریقین اس سے کم پر راضی ہو جائیں تو یہ رضامندی جائز ہے لیکن یہ رقم بھی قاتل کے مال سے وصول کی جائے گی۔ اسی طرح کسی شخص کے قتل کے علاوہ اس کے کسی عضو کو نقصان پہنچایا ہو تو اس کی دیت بھی قاتل کے مال سے ادا کی جائے گی۔

عمد ا کسی عضو کے ضائع کرنے کی دیت

جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ کسی شخص کو جان سے مار دینے کے علاوہ اگر اس کے کسی عضو کو نقصان پہنچایا گیا۔ مثلاً کان، ناک، آنکھ، پاؤں وغیرہ زخمی کر دیے گئے یا انہیں بے کار کر دیا گیا تو اس صورت میں لازم آنے والی دیت بھی قاتل کے مال سے ہی ادا کی جائے گی۔

عن حماد عن ابراهيم قال كل شيء كان دون النفس يتعمد الانسان ضربه بحديدة او بعضا او بيسد او بقصبة او بغير ذلك فهو عمد و فيه

جناب ابراہیم نخعی سے حاد بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: کہ ہر وہ نقصان عضو جو کسی کی ذات کے قتل کرنے کے علاوہ ہو اور وہ جرم عمد ا کیا گیا ہو۔ خواہ کسی لوہے کے آلہ یا لاٹھی یا تھپا یا

کسی کا نے وغیرہ سے کیا گیا، وہ عمداً جرم ہے۔ اس میں قصاص ہے اور اگر ایسی صورت پیش آجائے کہ قصاص مشکل ہو جائے تو دیت جنابت کرے والے کے مال سے دی جائے گی۔ اگر کسی زخم سے آدی مر گیا اور ضرب لوہے یا کسی اور ہتھیار سے تھی تو اس میں بھی قصاص ہے اور اگر ارادہ کے بغیر ہو تو دیت قاتل کے کنبہ پر ہوگی۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ان تمام احکام پر امام ابوحنیفہ کا عمل ہے اور ہم بھی انہی پر عمل کرتے ہیں۔

القصاص وان كان لا يستطاع فيه القصاص وان كان لا يستطاع فيه القصاص فهو على الذی جنی فی ماله فان ذهبت منه النفس وکان بحدیدة او بسلاح ففیه القصاص وان كان بغیر ذالک ففیه الدیة على العاقلة قال محمد وبهذا كله یاخذ ابو حنیفة وبه نأخذ نحن ایضا۔

(کتاب الآثار ص ۱۲۳ باب لا یتطاع فی القصاص)

روایت مذکورہ سے ایک بات تو یہ ثابت ہوتی ہے کہ قتل نفس بالعمد کے علاوہ دوسرے تمام اعضاء کو جب عمداً ضائع کیا جائے تو قصاص لازم آتا ہے۔ یعنی اگر کسی نے کسی کا کان کاٹا، تو اس کا کان بھی کاٹا جائے گا۔ اگر آنکھ پھوڑی گئی، تو آنکھ پھوڑنے والے کی بھی آنکھ پھوڑی جائے گی اور اگر کسی نے عمداً کسی کو اس طرح مارا پینا کہ معزوب کی ہڈی ٹوٹ گئی۔ چونکہ ہڈی کے بدلہ میں ہڈی تو ذکر قصاص لیٹا مشکل بلکہ نامکن ہے۔ اس لئے اس صورت میں جو دیت واجب ہوگی وہ مارنے والے کے مال سے وصول کی جائے گی۔

ابراہیم سے روایت ہے کہ جو زخم جان بوجھ کر لگایا گیا اور اس میں قصاص مشکل ہو، تو اس کی دیت زخم لگانے والے کے مال میں سے وصول ہوگی۔ اس کے ورثاء سے نہیں لی جائے گی۔

عن ابراهیم قال ما كان من جرح من عمد لا یستطاع فیہ القصاص فهو على الجراح فی ماله دون عاقلته۔

(معنف ابن ابی شیبہ ص ۹ ص ۲۷۹ الحمد الذی لا یتطاع فی القصاص)

ابراہیم سے روایت ہے کہ خطا کی صورت میں دیت عاقلہ پر ہے مگر جو مضمح سے کم ہے اور دانت ان اشیاء میں سے ہے جس کی چینی معلوم نہیں۔ امام محمد نے کہا کہ ان تمام پر ہمارا عمل ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ کا ہے۔

عن ابراهیم قال تعقل العاقلة الخطاء كله الا ما كان دون الموضحة والسن مما لیس فیہ ارش معلوم قال محمد وبهذا كله ناخذ وهو قول ابی حنیفة۔

ابراہیم سے روایت ہے کہ مضمح سے ادنیٰ جرم میں عاقلہ دیت نہیں دیں گے۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا عمل ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔

عن ابراهیم قال لا تعقل العاقلة فی ادنی من الموضحة قال محمد وبه ناخذ وهو قول ابی حنیفة رحمۃ اللہ علیہ۔ (کتاب الآثار ص ۱۲۳-۱۲۵)

قتل غیر عمد اور جراحات غیر عمد کی دیت کا حکم

قتل خطا اور شربہ بالعمد اور ہر وہ جنابت کہ جس پر دیت کا حکم دیا گیا ہے۔ اگر یہ خطا واقع ہوں تو ان میں دیت عاقلہ (قاتل کے خاندان یا کنبہ) پر ہوگی۔ یعنی قتل خطا میں جب بوجہ عدم ارادہ قصاص واجب نہیں، تو دیت لازم ہوگی۔ اسی طرح شربہ بالعمد میں بھی چونکہ قصاص نہیں لہذا دیت لازم ہوگی اور ان دونوں صورتوں میں قاتل کا ارادہ قتل بھی نہیں پایا جاتا اس لئے اس کے مال سے دیت نہیں لی جائے گی بلکہ عاقلہ (قریبی رشتہ دار جو راشت میں عصبہ کہلاتے ہیں) پر ہوگی۔

اجزاء میں دیت باعتبار منفعت ہوگی

دیت کی اقسام اور ان کے احکام ہم بیان کر چکے ہیں مگر دیت کی مقدار واضح نہیں ہوئی۔ اس کی وضاحت کچھ یوں ہے۔ ”مشکوٰۃ شریف“ کی مذکورہ طویل حدیث میں ذکر کیا گیا کہ ناک اگر جڑ سے کٹ جائے تو اس کی دیت مکمل یعنی سو (۱۰۰) اونٹ ہو

گی۔ لیکن بعض دیگر احادیث میں یوں مذکور ہے کہ ناک خواہ مکمل کٹ جائے یا کٹے تو نہ مگر اپنا کام کرنا ختم کر دے، تو بھی مکمل دیت ہو گی۔ تمام دانت توڑ دینے جائیں، دونوں ہونٹ کاٹ دیئے جائیں، خصیئین، ذکر، پیٹھ، دونوں آنکھوں ان سب کو ضائع کرنے پر پوری دیت ہوگی۔ اگر ایک ہاتھ یا ایک پاؤں کاٹ دیا تو نصف دیت ادا کرنا پڑے گی۔ اعضاء انسانی کے ضیاع پر دیت کے واجب ہونے پر ایک ضابطہ روایت ذیل میں مذکور ہے:

عَنْ سَفِيَانَ عَنْ مَنصُورٍ عَنْ اِبْرَاهِيمَ قَالَ كَانَ يُقَالُ مَا كَانَ مِنْ اَثْنَيْنِ فِي الْاِنْسَانِ فَفِيهِمَا دِيَةٌ وَفِي كَلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا نِصْفُ دِيَةٍ وَمَا كَانَ مِنْ وَاحِدٍ فَفِيهِ دِيَةٌ. (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۱۷۴)

جناب ابراہیم نخعی کہتے ہیں کہ انسان میں جو اعضاء جوڑا جوڑا ہیں، ان دونوں کے ضائع کرنے پر کامل دیت ہوگی اور ان میں سے صرف ایک کے ضیاع پر نصف دیت ہوگی اور وہ اعضاء جو ایک ایک ہیں۔ ان میں سے کسی کو بھی ضائع کرنے پر مکمل دیت ہوگی۔

یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ انسانی اعضاء کی منفعت اور حسن و جمال کے اعتبار کے پیش نظر دیت کی مقدار مقرر کی گئی ہے۔ اس لئے اگر عضو ایک ہی تھا، تو اس کے ضائع ہونے پر اس کی مکمل منفعت ختم ہوگی اور انسانی حسن و جمال ناقص ہو گیا۔ مثلاً زبان اور اگر وہ عضو دو ہوں جو مل کر ایک منفعت کا سبب بنیں۔ اگر وہ دونوں ضائع ہو گئے تو منفعت جاتی رہی۔ لہذا دیت مکمل ہوگی اور اگر ایک ضائع ہوا اور دوسرا محفوظ رہا تو منفعت بھی کچھ ضائع اور کچھ باقی رہتی ہے لہذا دیت نصف ہوگی جیسا کہ ہاتھ، پاؤں وغیرہ۔

نوٹ: مختلف اعضاء کی دیت، دیت کا ملہ یعنی سو (۱۰۰) اونٹ سے بڑھتی نہیں۔ مثلاً دونوں ہاتھوں کی انگلیاں دس ہوتی ہیں اور ہر انگلی کے ضیاع پر دس اونٹ ہیں اس لئے دونوں ہاتھوں کی ساری انگلیوں کی دیت سو (۱۰۰) اونٹ ہی ہے گی۔ جو کامل دیت کے برابر ہے۔

عَنْ عَمْرٍو بْنِ شَعِيبٍ عَنْ اَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ اَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ قَضَىٰ فِي الْاَصْبَاعِ عَشْرًا عَشْرًا.

عمرو بن شعیب اپنے دادا سے اور وہ رسول اللہ ﷺ سے بیان کرتے ہیں کہ آپ نے انگلیوں میں دس دس اونٹ دیت کا فیصلہ فرمایا۔

عَنْ عَمْرِو بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ فِي كُلِّ اَصْبَعٍ عَشْرًا مِنَ الْاِبِلِ اَوْ عَدَلَ ذَالِكُ مِنْ ذَهَبٍ اَوْ رِقْقٍ.

حضرت عمرو بن عبد العزیز فرماتے ہیں کہ ہر انگلی میں دس اونٹ یا ان کی قیمت کے برابر سونا یا چاندی دیت ہے۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۱۹۳)

لیکن دانت ایک ایسی چیز ہے کہ ان کی مجموعی دیت، دیت کا ملہ سے بڑھ جاتی ہے۔ وہ اس طرح کہ حدیث پاک میں واضح طور پر آچکا ہے۔ ”فی السن خمس من الابل“ ایک دانت کی دیت پانچ اونٹ ہے اور کل دانت تیس (۳۲) ہوتے ہیں۔ اگر کسی نے کسی کے تمام دانت توڑ ڈالے تو ان کی دیت ایک سو ساٹھ (۱۶۰) اونٹ بنتی ہے اور یہ تعداد دیت کا ملہ سے زیادہ ہے۔

وفی الانسان جميعها دية ونصف عشر الدية وهو خمس من الابل في قلع كل سن اذا كان خطاء سواء كان ضررا او ثنية لما في كتاب عمرو ابن حزم وفي السن خمس من الابل ولما سيأتي ولان الكل في اصل المنفعة وهو المضغ سواء وبعضها

تمام دانتوں کے اکھاڑ دینے میں مکمل دیت اور دیت کا نصف عشر ہے۔ یہ اس طرح کہ ہر ایک ایک دانت کی دیت پانچ اونٹ ہوتی ہے جبکہ دانتوں کا اکھاڑنا خطا ہو۔ خواہ وہ داڑھیوں ہوں یا سانے کے اوپر بیچھے والے دانت ہوں۔ یہ اس بنا پر کہ جناب عمرو ابن حزم کی کتاب میں موجود ہے۔ ”ایک دانت کی

دیت پانچ اونٹ ہیں۔“ عقرب اس کی تفصیل آ رہی ہے اور اس لئے بھی کہ تمام دانت اصل منفعت یعنی کھانا چبانے میں برابر ہوتے ہیں۔ ان میں سے بعض کی منفعت اگرچہ دوسروں کی بہ نسبت زیادہ ہے۔ لیکن دوسرے بعض میں انسان کی خوبصورتی کو دخل ہے اور منفعت آدمی میں واقع ہے۔ رہا یہ کہ ہم نے خطا کی قید لگائی تو یہ اس لئے کہ عمد اذانت اٹھانے میں قصاص ہوتا ہے۔ اگر کسی نے دوسرے کے دانت اٹھیر دیئے تو سولہ ہزار واجب ہوں گے۔ انسانی اعضاء میں دانتوں کے سوا اور کوئی عضو نہیں کہ جس کی مجموعی دیت نفس کی دیت سے بڑھی ہو اور بچے کے دانت اٹھانے پر چودہ ہزار دیت لازم آئے گی کیونکہ بچے کے دانت اٹھانے ہوتے ہیں۔

وان كان فيه زيادة منقعة لكن في بعض الاخر جمال ووقع المنقعة في الادمى وانما قيدنا بالخطاء لان العمد فيه القصاص ولو قلع جميع اسنانه تجب ستة عشر الفا وليس في البدن عضو ديت اكثر من دية النفس سوى الاسنان وفي الكوسج تجب اربعة عشر الفا لان اسنانه تكون ثمانية وعشرين.
(مرقات ج ۷ ص ۷۵ باب الدیات کتب الامدادیہ بلقان)

بجورے کے آلہ متاسل اور گونگے کی زبان کی دیت

ابراہیم سے ہے کہ گونگے کی زبان کی دیت، کامل ہے۔ ابن جریج سے ہے کہ میں نے جناب عطاء سے پوچھا کہ کیا اس مرد کے آلہ متاسل کی دیت جو عورت کے قابل نہ ہو، اس مرد کے ذکر کی سی ہے جو عورت کے قابل ہو؟ انہوں نے مجھ سے کہا: ہاں۔

عن ابراهيم في لسان الاخرس الدية الكاملة.
عن ابن جريج قال قلت لعطاء في ذكر الذي لايتامى النساء مثل مافي ذكر الذي ياتي النساء قال لي نعم. (مصنف ابن ابي شيبه، في لسان)

ان روایات سے ثابت ہوا کہ ہر عضو کی دیت میں اس کی خوبصورتی اور منفعت کو کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ دانتوں میں چونکہ ہر ایک دانت کا اپنا مقام و نفع ہے۔ لہذا ان کی مجموعی دیت بحساب پانچ اونٹ فی دانت ادا کرنا پڑے گی۔ جو نفس کی دیت سے بڑھ جاتی ہے کیونکہ نفس کی دیت سواونٹ یا ایک ہزار دینار یا دس ہزار درہم ہیں اور یہاں ایک سوساٹھ اونٹ بالغ کے اور ایک سو چالیس نابالغ کے بنتے ہیں۔ اسی طرح بجورے اور گونگے کے مذکورہ اعضاء اگرچہ بظاہر اپنی منفعت سے خالی ہیں لیکن بہر حال جسم میں ایک مستقل عضو ہیں اور ان کے ضیاع سے ایک عضو سے محرومی ہوگی۔ جس سے حسن و جمال انسانی میں نقص آ گیا۔ اس لئے ان کے مذکورہ اعضاء کے ضیاع پر بھی دیت کاملہ ادا کرنا پڑے گی۔ یہ تو تفصیل اس صورت میں تھی کہ جسم انسانی میں سے کوئی ایک عضو ضائع ہوا۔ خواہ وہ جوڑا تھا یا ایک لٹا تھا اور اگر جسم انسانی کے مختلف اعضاء کو نقصان پہنچایا گیا تو یہاں بھی اسی قاعدہ کو پیش نظر رکھ کر دیت کا فیصلہ کیا جائے گا۔

بیک وقت چند اعضاء کے ضائع کرنے پر دیت کا حکم

حسن سے پوئس بیان کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو زد و کوب کیا کہ جس سے اس کی قوت سماعت اور آنکھیں اور گویائی جاتی رہی تو اس پر کیا دیت ہوگی؟ فرمایا: اسے ان تینوں کی

عن يونس عن الحسن في رجل ضرب فذهب سمعه وبصره وكلامه قال له ثلاث ديات.
عن ابي قلابة قال رمى رجل رجلا بحجر في راسه

فذهب سمعه ولسانه وعقله وذكره فلم يقرب النساء فقضى فيه عمر بربع ديات. قال قال ابن شهاب في رجل فقع عين صاحبه وقطع انفه واذنه قال يحسب ذالك كله.

تین دیا ت ادا کرنا پڑیں گی۔ ابو قلابہ بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے دوسرے کے سر پر پتھر دے مارا۔ جس سے اس کی سماعت، گویائی، عقل اور آلت تاسل کو نقصان پہنچا۔ وہ عورتوں کے پاس جانے کے قابل نہ رہا۔ فرمایا: کہ ایسے شخص کے بارے میں حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے چار دیا ت ادا کرنے کا فیصلہ فرمایا تھا۔ ابن شہاب نے کہا کہ جس نے کسی کی آنکھ پھوڑ دی۔ اس کی ناک کاٹ دی اس کے کان بھی کاٹ دیئے۔ اس کے بارے میں یہ حکم ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی دیت کامل ہوگی۔

عن قتادة عن الحسن سئل عن رجل رمى بحجر او ضرب على راسه فذهب سمعه وبصره وانقطع كلامه فقال ديات في سمعه دية وفي بصره دية ولسانه دية وقيل للحسن ربح فقال والله ماريح ولا الفلح.

حسن سے قنادہ بیان کرتے ہیں کہ ان سے ایک ایسے شخص کے بارے میں پوچھا گیا جس نے پتھر مارا یا کسی کے سر پر ضرب لگائی کہ اس سے اس کی سماعت و بصارت جانی رہی اور توت گویائی بھی ختم ہو گئی۔ تو فرمایا: اس کی سماعت کی مکمل دیت، اس کی بصارت کی مکمل دیت اور اس کی توت گویائی کے ضیاع کی مکمل دیت ہے۔ جناب حسن کو کہا گیا کہ پھر تو یہ بڑا نفع ہے۔ فرمایا: خدا کی قسم! نفع ہے اور نہ فلاح۔

(معنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۱۶۷-۱۶۸ از اذهب سعد وبعبرہ)

دیت کس مال سے اور کتنی مقدار میں ادا کی جائے؟

ادائیگی دیت میں حضرات ائمہ کا اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک قتل کی دیت جو سوانٹ ہے۔ اگر اونٹ نہ لیں تو ایک ہزار سونے کے دینار یا دس ہزار چاندی کے درہم ادا کرنے پڑیں گے۔ ان تین اشیاء کے علاوہ کسی اور چیز کی صورت میں دیت ادا کرنا درست نہیں لیکن صاحبین کے نزدیک گائے، بکریاں اور کپڑے کے جوڑوں کی صورت میں ادا کرنا جائز ہے۔ احناف کے ہاں یہ رعایت بھی ہے کہ اگر اونٹ موجود ہو، دیت میں ادا کر سکتا ہو تو بھی ان کی جگہ دینار و درہم دینا چاہے تو جائز ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر کسی کے پاس دینار ہیں، تو وہ دینار ہی دے گا اونٹ نہیں دے گا۔ امام شافعی کے نزدیک اونٹوں والا اونٹ ہی دے گا، دینار نہیں دے گا۔ ہاں اگر وراثت ہی دینار لینے پر راضی ہیں تو پھر دینار کی ادائیگی جائز ہے۔

عن ابن طابوس عن ابیه قال مائة بعير او قيمة ذالك من غيره.

ابن طاؤس اپنے والد سے بیان کرتے ہیں کہ دیت سوانٹ یا ان کی قیمت کسی اور چیز سے دینا جائز ہے۔

(معنف عبدالرزاق ج ۹ ص ۲۹۲ باب کیفیۃ امر الدیۃ)

حسن سے اشعث بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر اور عثمان رضی اللہ عنہما نے دیت کی قیمت لگائی اور وہ دیت لینے والے پر چھوڑ دیا کہ وہ قیمت لے لے یا چاہے تو اونٹ لے لے۔

عن اشعث عن الحسن ان عمر و عثمان قوما الدیۃ وجعل ذالك الی الموتی ان شاء فالابل وان شاء فالقیمة. (معنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۱۳۱ کتاب الدیات)

امام مالک اور امام ابو حنیفہ اور بہت سے دوسرے ائمہ کی جماعت اس پر متفق ہیں کہ دیت یا تو اونٹوں یا سونے یا چاندی سے

مالک و ابو حنیفہ و جماعة متفقون علی ان الدیۃ لا تؤخذ الا من الابل او الذهب او الزوق.

(بدلیہ الجحد ج ۲ ص ۳۰۸ مکتبہ علیہ لاہور) بی بی لی جائے گی۔

روایات مذکورہ سے مسلک احناف کی تائید ہوتی ہے کہ دیت ادا کرنے کی صرف تین صورتیں ہیں۔ ان کے علاوہ گائے، بکری وغیرہ کی صورت میں دیت ادا کرنا درست نہیں۔ فقہاء کرام کا یہ اتفاق دراصل آثار صحیحہ پر ہے۔ جو اس سلسلہ میں مختلف جگہ وارد ہیں۔

سخت دیت صرف اونٹوں کی صورت میں ہے سونے یا چاندی کی ادائیگی میں اتنی شدت نہیں ہے

قتل کی دیت سوانٹ ہے۔ جب ہم قتل کی اقسام ثلاثہ پر نظر کرتے ہیں۔ (یعنی عمدہ، خطاء، شبہ بالعمد) تو ان میں سے ہر ایک کی دیت برابر ہے مگر عمدہ قتل میں جو سختی اور شدت ہے وہ خطاء میں نہیں۔ اس شدت کا فرق اونٹوں کی عمر کے اعتبار سے ہوگا۔ اس سے قبل ہم بیان کر چکے ہیں کہ قتل عمدہ کی صورت میں مقتول کے ورثاء اگر دیت لینے پر راضی ہو جاتے ہیں تو یہ دیت بہت سخت اور شدید قسم کی ہوگی اور قاتل کے مال سے ہی ادا کی جائے گی۔ قتل شبہ بالعمد میں بھی دیت اگرچہ بڑی سخت ہے لیکن یہ دیت قاتل کے خاندان (عصبہ) سے لی جائے گی۔ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہم کے نزدیک دیت کی سختی یوں ہوگی کہ سوانٹ چار حصوں میں تقسیم کئے جائیں گے۔ ان میں سے پچیس اونٹ ایسے ہوں گے جن کی عمر ایک سال ہوگی۔ پچیس دو سالہ، پچیس تین سالہ اور پچیس چار سالہ ہوں گے۔ اس کے مقابلہ میں حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: کہ قتل خطاء میں اونٹ پانچ اقسام کے ہوں گے۔ بیس اونٹیاں ایک سالہ، بیس اونٹ ایک سال عمر والے، بیس دو سالہ، بیس تین سالہ اور بیس چار سالہ اونٹ۔

عن ابن مسعود قال قضی رسول اللہ ﷺ فی دية الخطاء عشرين بنت مخاض وعشرين بنت مخصض وذكور وعشرين بنت لبون وعشرين جذعة وعشرين حقة.
(مشکوٰۃ شریف ص ۳۰۳ فصل دوم مطبوعہ نور محمد کراچی)

عن معمر عن رجل عن عكرمة قال لا تغلظ الدية الا في اسنان الابل لافي الذهب ولا في الورق انما الذهب والورق تغليظ.

(مصنف عبدالرزاق ج ۹ ص ۲۹۷ باب التغليظ)

امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کے نزدیک قتل خطاء کی دیت میں پانچ اقسام کے اونٹ دینے پڑتے ہیں۔ اس پر دونوں کا اتفاق ہے لیکن امام شافعی کے نزدیک بیس ابن مخاض کی جگہ بیس ابن لبون دینے کا حکم ہے۔ بہر حال مذکور روایت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مسلک کی تائید کرتی ہے۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ جب اونٹوں کی پانچ کی بجائے چار اقسام کی صورت میں دیت ادا کی جائے گی تو وہ زیادہ سخت ہوگی۔ اسی لئے اسے دیت غلیظ کہتے ہیں اور قتل خطاء کی دیت کو "دیت خفیفہ" کہا جاتا ہے۔ یہ بھی یاد رہے کہ قتل عمدہ اور قتل شبہ بالعمد میں اگرچہ اونٹوں کو چار حصوں میں ہی تقسیم کیا جاتا ہے لیکن قتل عمدہ میں دیت قاتل پر ہوتی ہے اور قتل شبہ بالعمد میں قاتل کے خاندان (عصبہ) پر ہوتی ہے اور قتل شبہ بالعمد اور قتل خطاء کی دیت میں فرق کچھ یوں ہے کہ قتل شبہ بالعمد میں اونٹ چار حصوں میں اور قتل خطاء میں پانچ حصوں میں تقسیم ہوتے ہیں، شبہ بالعمد میں چار حصوں پر تقسیم کی دلیل ابن ابی شیبہ کی یہ روایت ہے: "عن عبد

اللہ قال شبه العمد ارباعا یعنی عبد اللہ کہتے ہیں کہ قتل شہر بالعمد میں اونٹ چار حصوں میں تقسیم ہوں گے۔ (ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۱۳۵) علاوہ ازیں قتل عمد میں دیت قصاص کی طرح حالیہ ہوتی ہے جو فوری ادا کرنا پڑتی ہے اور شہر عمدا اور خطا کی دیت میں جلد ہوتی ہے جو تین سال تک ادا کی جاسکتی ہے۔

دونوں ہونٹوں کی دیت کا بیان

امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے اور انہوں نے حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے خبر دی فرمایا: کہ دونوں ہونٹوں میں دیت ہے پس جب نچلا ہونٹ کاٹا گیا تو اس میں دیت کا تہائی حصہ ہے۔

امام محمد کہتے ہیں ہمارا اس پر عمل نہیں ہے۔ دونوں ہونٹ برابر کا حکم رکھتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کی دیت نصف ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر گھوٹا اور چھنگلیا دیت میں برابر کا حکم رکھتے ہیں حالانکہ ان دونوں کی منفعت مختلف ہے اور یہ قول ابراہیم نخعی، ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

ہم اس سے قبل ایک قاعدہ ذکر کر چکے ہیں کہ جسم انسانی کے وہ اعضاء جو جوڑا جوڑا ہیں۔ ان دونوں کو ضائع کرنے پر مکمل دیت، اور ایک کے ضیاع پر نصف ہوگی۔ چونکہ موطا کی مذکورہ روایت ابن مسیب اس کے خلاف ہے۔ اس لئے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اسے قبول نہ فرمایا۔ اور ایک ہونٹ کے ضائع کرنے والے پر نصف دیت کا حکم لگایا۔ اس کی تائید درج ذیل روایات سے ہوتی ہے:

ابن مسیب فرماتے ہیں کہ دونوں ہونٹوں میں مکمل دیت ہے۔ قزادہ نے کہا اگر ایک کاٹا گیا تو نصف دیت ہوگی۔ جناب مجاہد سے روایت ہے کہ دونوں ہونٹوں میں دیت برابر ہے اور فضیلت و زیادتی نچلے ہونٹ میں اونٹوں کی عمر کے اعتبار سے ہے۔ قزادہ نے کہا کہ دونوں ہونٹ دیت میں برابر ہیں۔ مجاہد سے ہے کہ دونوں ہونٹوں میں ہر ایک کی دیت پچاس پچاس اونٹ ہے۔

ابن مسیب رضی اللہ عنہ نے حضرت ابن مسیب کے قول سے اختلاف کیا۔ دونوں ہونٹوں کی دیت تو وہ کامل دیت فرماتے ہیں اور نچلے ہونٹ کی ثلث جو تقریباً ۳۳ اونٹ بنتے ہیں۔ اس طرح دونوں کی مکمل دیت اگر ایک ایک کر کے دیکھی جائے تو پھر اوپر والے کی دیت ۶۷ اونٹ ہوگی حالانکہ یہ طریقہ درست نہیں۔ اس لئے مذکورہ روایات کے مطابق امام محمد نے فرمایا کہ نچلا ہوا اوپر والا ہونٹ دونوں کی دیت جب کامل ہے تو ہر ایک کی پچاس پچاس ہوگی۔ اس پر آپ نے مذکورہ آثار کے ساتھ ساتھ دلیل عقلی بھی پیش فرمائی کہ دیکھنے میں چھنگلیا اور گھوٹا منفعت میں یکساں نہیں لیکن دونوں کی دیت برابر ہے۔ لہذا کیوں نہ دونوں ہونٹوں کی دیت بھی برابر برابر قرار دی جائے؟

۲۸۷- بَابُ الدِّيَةِ فِي الشَّفَتَيْنِ

۶۵۰- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شَهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ أَنَّهُ قَالَ فِي الشَّفَتَيْنِ الدِّيَةُ قِذَاذًا قُطِعَتِ الشَّفْلَى فِفِيهَا ثُلُثُ الدِّيَةِ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَلَسْنَا نَأْخُذُ بِهَذَا الشَّفَتَيْنِ سِوَاءٍ فِي كِلَيْهِمَا وَاحِدَةٍ تَنْهَمَا نِصْفَ الدِّيَةِ أَلَا تَرَى أَنَّ الْخِنْصَرَ وَالْإِبْهَامَ سِوَاءٌ وَمَنْفَعَتُهُمَا مُخْتَلِفَةٌ وَهَذَا قَوْلُ إِبْرَاهِيمَ التَّحِيْمِيِّ وَإِبْنِ حَبِيبَةَ وَالْعَامَّةُ مِنْ فَهْمَانَا رَحِمَهُمَا اللَّهُ.

عن ابن المسيب قال في الشفتين الدية كاملة قال قزادة فان قطعت احدهما فصف الدية. عن مجاهد قال في الشفتين لهما سواء وانما تفضل السفلى في اسنان الابل وقال قزادة هما سواء. عن مجاهد في الشفتين خمسون خمسون. (مصنف عبدالرزاق ج ۹ ص ۳۳۳ باب العتقین مکتبہ اسلامیہ بیروت)

۲۸۸- بَابُ دِيَةِ الْعَمْدِ

قتل عمد کی دیت کا بیان

۶۵۱- أَحْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ قَالَ مَضَى السَّنَةَ أَنَّ الْعَاقِلَةَ لَا تَحْمِلُ شَيْئًا مِنْ دِيَةِ الْعَمْدِ إِلَّا أَنْ تَشَاءَ قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ.

ہمیں امام مالک نے ابن شہاب سے خبر دی کہ یہ سنت چلی آ رہی ہے کہ قتل عمد کی دیت کا بوجھ (عاقلہ کے عصب) پر نہیں ڈالا جائے گا۔ ہاں اگر وہ دینا چاہیں (تو پھر دے سکتے ہیں) امام محمد کہتے ہیں ہمارا اسی پر عمل ہے۔

ہمیں عبدالرحمن نے ابو الزناد سے اور وہ اپنے باپ سے وہ عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ بن مسعود سے اور وہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں۔ فرمایا: کہ قتل عمد میں عاقلہ دیت نہیں دیں گے۔ صلح، اعتراف کی صورت میں اور غلام کی جنایت کی صورت میں بھی ان پر دیت نہیں۔

امام محمد فرماتے ہیں ہمارا یہی مسلک ہے اور امام ابو حنیفہ کا بھی یہی قول ہے۔

نوٹ: قتل عمد کی دیت کے مسائل اور اس ضمن میں ضروری گفتگو ہو چکی ہے لہذا اعادہ کی ضرورت نہیں۔ صرف ایک مسئلہ نیا سامنے آیا ہے۔ وہ یہ کہ اگر کسی کا غلام کوئی جنایت کرتا ہے تو اس کی دیت بھی غلام کے مالک کے عاقلہ ادا نہیں کریں گے بلکہ وہ خود غلام اپنی جنایت میں پکڑا جائے گا اور اسی سے وصول کی جائے گی۔

۲۸۹- بَابُ دِيَةِ الْخَطَايَا

قتل خطا کی دیت کا بیان

ہمیں امام مالک نے ابن شہاب سے اور وہ سلیمان بن یسار سے روایت کرتے ہیں۔ ابن یسار فرمایا کرتے تھے کہ قتل خطا کی دیت میں بیس اونٹیاں ایک سال عمر والی۔ بیس اونٹیاں دو سالہ، بیس اونٹ دو سالہ، بیس تین سالہ اور بیس چار سالہ ہیں۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا اس پر عمل نہیں لیکن ہمارا عمل حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما کے قول پر ہے۔ حضرت ابن مسعود نے حضور ﷺ سے روایت کی۔ آپ نے فرمایا: قتل خطا کی دیت میں کل اونٹ پانچ اقسام کے ہوں گے۔ بیس اونٹیاں ایک سالہ، بیس اونٹ ایک سالہ، بیس اونٹیاں دو سالہ، بیس تین سالہ اور بیس چار سالہ۔ ہم نے جناب سلیمان بن یسار کے قول کی مخالفت صرف ایک قسم کے زاونوں میں کی ہے۔ انہوں نے بیس اونٹ دو سالہ کہے ہیں اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے بیس اونٹ ایک سالہ بیان فرمائے ہیں اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہما کا قول حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما کے قول کی مانند ہے۔

۶۵۳- أَحْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سَلِيمَانَ بْنِ يَسَارٍ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ فِي دِيَةِ الْخَطَايَا عَشْرُونَ بَنَاتٍ مَخَاضٍ وَعَشْرُونَ بَنَاتٍ لَبُونٍ وَعَشْرُونَ ابْنِ لَبُونٍ وَعَشْرُونَ حِقْفَةً وَعَشْرُونَ جَذَعَةً. قَالَ مُحَمَّدٌ وَلَسْنَا نَأْخُذُ بِهَذَا وَإِن كُنَّا نَأْخُذُ بِقَوْلِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ وَقَدْ رَوَاهُ ابْنُ مَسْعُودٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ دِيَةُ الْخَطَايَا أَرْحَامُ عَشْرُونَ بَنَاتٍ مَخَاضٍ وَعَشْرُونَ ابْنِ مَخَاضٍ وَعَشْرُونَ بَنَاتٍ لَبُونٍ وَعَشْرُونَ حِقْفَةً وَعَشْرُونَ جَذَعَةً أَرْحَامًا وَتَمَامًا خَالَفْنَا سَلِيمَانَ بْنَ يَسَارٍ فِي الذَّكُورِ فَجَعَلَهَا مِنْ بَنِي اللَّبُونِ وَجَعَلَهَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ مِنْ بَنِي مَخَاضٍ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ مِثْلَ قَوْلِ ابْنِ مَسْعُودٍ.

جناب سلیمان بن یسار رضی اللہ عنہ کے قول میں یہ نسبت حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما سختی اور شدت ہے۔ کیونکہ ایک سالہ اونٹ اور دو سالہ اونٹ میں بہر حال فرق ہے اور دو سالہ اونٹ کی قیمت ایک سالہ سے زائد ہوگی۔ اس کے باوجود امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اس بارے میں حضرت ابن مسعود کی روایت کو لے رہے ہیں حالانکہ دیت کی شدت ان کی روایت میں نہیں۔ وہ اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کی روایت مرفوع ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہما ثقہ فی الدین کے اعتبار سے حضرت ابن یسار سے بڑھے ہوئے ہیں۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ قتل خطاء کی دیت کے بارے میں مزید ارشاد فرماتے ہیں:

جناب ابراہیم نخعی کہتے ہیں کہ قتل خطاء اور شہد عمدی النفس کی دیت عاقلہ پر ہے۔ چاندی والوں پر یہ دیت تین سال میں ادا کرنا ہوگی۔ ہر سال ایک تہائی حصہ ادا کریں گے اور وہ زخم جو خطاء ہوئے ہیں۔ ان کی دیت بھی عاقلہ پر ہوگی جو لوگ تنخواہ دار ہیں۔ اگر زخم کی دیت کل دیت کے دو تہائی تک پہنچ گئی تو اس کی ادا کئی دو سال میں ہوگی اور اگر نصف تک پہنچی ہو تو بھی دو سال میں ادا کرنا پڑے گی اور اگر ایک تہائی تک پہنچی تو ایک سال میں دیت ادا کرنا پڑے گی اور یہ مکمل طور پر تنخواہ داروں پر ہوگی۔ امام محمد کہتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے اور یہ دیت مقاتلہ کے اخراجات میں ہوگی۔ عورتوں اور بچوں کے خرچہ میں سے نہیں، اور یہی قول امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔

معلوم ہوا کہ قتل خطاء اور شہد عمدی کی دیت عاقلہ پر ہوتی ہے جس کی ادا کئی کے لئے تین سال تک مہلت ہوگی۔ امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے مابین عاقلہ کے بارے میں یہاں تھوڑا سا اختلاف ہے۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ عاقلہ سے مراد وہ قریبی رشتہ دار ہیں، جو تنخواہ دار ہوں اور امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ ایسے اشخاص مراد ہیں جو جنگ کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ لہذا بچوں اور عورتوں پر دیت نہیں پڑے گی اور اگر ان میں کوئی صورت ادا کئی کی نہ ہو، تو پھر دیت "بیات المال" سے ادا ہوگی۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

دانتوں کی دیت کا بیان

امام مالک نے ہمیں داؤد بن حصین سے خبر دی کہ ابو عطفان نے انہیں بتایا کہ مروان بن حکم نے انہیں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس بھیجا تا کہ ان سے داڑھ کی دیت دریافت کریں۔ انہوں نے فرمایا: اس میں پانچ اونٹ دیت ہیں۔ راوی کہتے ہیں کہ مجھے دوبارہ مروان نے ابن عباس کے پاس بھیجا اور یہ پوچھنے کو کہا کہ تم منہ کے سامنے کے دانتوں کو داڑھ کی مثل کیوں قرار دیتے ہو؟ انہوں نے فرمایا: تم دانتوں کی دیت کو انگلیوں کی دیت پر قیاس کرتے ہو (جبکہ ان کی دیت برابر ہے تو دانتوں اور داڑھ کی دیت

۲۹۰ - بَابُ دِيَةِ الْأَسْنَانِ

۶۵۴ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا دَاوُدُ بْنُ الْحَصِينِ أَنَّ أَبَا عَطْفَانَ أَخْبَرَهُ أَنَّ مَرْوَانَ بْنَ الْحَكَمِ أَرْسَلَهُ إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ يَسْأَلُهُ مَا فِي الضَّرْسِ فَقَالَ إِنَّ فِيهِ خَمْسًا تَمِينَ الْإِبِلِ قَالَ فَرَدَيْتِي مَرْوَانَ إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ فَقَالَ فِيمَ تَجْعَلُ مَقْدَمَ الْفِيمِ مِثْلَ الْأَضْرَاسِ قَالَ فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ لَوْلَا أَنَّكَ لَا تَعْتَبِرُ إِلَّا بِالْأَصَابِعِ عَقَلَهَا سَوَاءٌ.

برابر ہونی چاہیے۔)

امام محمد کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے قول پر ہمارا عمل ہے کہ تمام دانت برابر حکم رکھتے ہیں اور انگیوں کی دیت بھی برابر ہے۔ ہر انگی کی دیت مکمل دیت کا دسواں حصہ ہے اور ہر دانت کی دیت مکمل دیت کا بیسواں حصہ ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہائے کرام کا ہے۔

نوٹ: اس باب میں ذکر کئے گئے مسئلہ کی مکمل وضاحت چونکہ گزشتہ ادراک میں گزر چکی ہے اس لئے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔ یہاں صرف مروان کا اپنا خیال یا رائے یہی ہے کہ عام دانت اور داڑھ چونکہ منفعت اور قوت میں برابر نہیں ہوتے، اس لئے ان کی دیت بھی برابر نہیں ہونی چاہیے۔ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اسے بتایا کہ جب تم انگیوں کی دیت برابر کہتے اور سمجھتے ہو۔ حالانکہ ان میں بھی منفعت اور قوت کے اعتبار سے کمی بیشی ہے۔ تو کیا وجہ ہے کہ دانتوں اور داڑھوں میں اسے تسلیم کرنے میں تمہیں الجھکا ہٹ ہے؟ چونکہ حضرت ابن عباس کا استدلال نصوص کے مطابق تھا۔ اس لئے امام محمد اور امام ابوحنیفہ وغیرہ فقہائے احناف نے اس کو اپنا مذہب قرار دیا ہے۔ اس پر شواہد دوسری کتب سے ہم ذکر کر چکے ہیں اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

چوٹ سے دانت سیاہ ہو جانے اور آنکھ کے

بے نور ہو جانے کا بیان

امام مالک نے ہمیں یحییٰ بن سعید سے خبر دی کہ جناب سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے۔ جب دانت چوٹ لگنے سے سیاہ ہو جائے، تو اس میں پوری دیت ہے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا یہی مسلک ہے کہ جب چوٹ کی وجہ سے دانت کا رنگ سیاہ سرخ یا سبز ہو جائے تو اس میں دیت مکمل ہو گی اور یہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔

ہمیں امام مالک نے یحییٰ بن سعید سے وہ سلیمان بن یزار سے خبر دیتے ہیں کہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ جب آنکھ چھوڑ دی جائے اور وہ شکل و صورت کے اعتبار سے اپنی جگہ موجود ہو تو اس کی دیت سو (۱۰۰) دینار ہے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک اس بارے میں کوئی مقرر چئی (دیت) نہیں ہے۔ اس بارے میں کسی ایسے ماہر سے پوچھا جائے گا جو اس میں مہارت رکھتا ہو اور اگر وہ فیصلہ کرنے میں ماہر سو دینار یا اس سے زیادہ کا فیصلہ کرتا ہے تو فیصلہ وہی ہوگا جو وہ کرے گا۔ یہ دیت حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے ماخوذ ہے

قَالَ مُحَمَّدٌ وَيَقُولُ ابْنُ عَبَّاسٍ نَأْخُذُ عَقْلَ
الْأَسْنَانِ سَوَاءً وَعَقْلَ الْأَصْبَعِ سَوَاءً فَبِي كُلِّ أَصْبَعٍ
عَشْرُ ذِيَّةٍ وَفِي كُلِّ سِنَّةٍ نِصْفُ عَشْرِ مِنَ الذِّيَّةِ وَهُوَ
قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَجَعُوا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى۔

۲۹۱- بَابُ أَرْضِ السِّنِّ السُّودَاءِ

وَالْعَيْنِ الْقَائِمَةِ

۶۵۵- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ أَنَّ
سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيْبِ كَانَ يَقُولُ إِذَا أَصِيبَتِ السِّنُّ
فَأَسْوَدَتْ فَبَيْهَا عَقْلُهَا تَامًا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ إِذَا أَصِيبَتِ السِّنُّ
فَأَسْوَدَتْ أَوْ أَحْمَرَتْ أَوْ اخْضَرَّتْ فَقَدْ تَمَّتْ عَقْلُهَا
وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ۔

۶۵۶- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ
سُلَيْمَانَ بْنِ بَسَّالٍ أَنَّ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ كَانَ يَقُولُ فِي
الْعَيْنِ الْقَائِمَةِ إِذَا فُتِنَتْ مِائَةَ دِينَارٍ۔

قَالَ مُحَمَّدٌ لَيْسَ عِنْدَنَا فِيهَا أَرْضٌ مَعْلُومٌ فِيهَا
حُكُومَةٌ عَدْلٍ فَإِنَّ بَلَفَتِ الْحُكُومَةُ مِائَةَ دِينَارٍ أَوْ أَكْثَرَ
مِنْ ذَلِكَ كَانَتْ الْحُكُومَةُ فِيهَا وَإِنَّمَا نَضَعُ هَذَا مِنْ
زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ لِأَنَّهُ حَكَمَ بِذَلِكَ۔

کیونکہ آپ نے ایسا ہی فیصلہ فرمایا تھا۔

اس باب میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے دو مسئلے ذکر فرمائے۔ دانت کی چوٹ لگنے سے رنگ تبدیل ہوگئی ہو، تو اس کی دیت کیا ہوگی؟ اور آنکھ چشم خانے میں قائم رہتے ہوئے کسی کی چوٹ سے نور کھو بیٹھے تو اس کی دیت کیا ہے؟ پہلے مسئلہ میں چوٹ لگنے سے دانت کا رنگ سیاہ، سرخ یا سبز ہو جائے تو اس صورت میں دانت مکمل ضائع ہونے کی پوری دیت لی جائے گی۔ یعنی پانچ اونٹ دیئے جائیں گے۔ اس کی تائید میں احادیث موجود ہیں۔ ملاحظہ ہوں:

عن ابراہیم قالوا اذا اسودت السنة تم عقلها.
ابراہیم نخعی کہتے ہیں کہ جب چوٹ لگنے کی وجہ سے دانت کا رنگ سیاہ ہو جائے تو اس کی دیت مکمل دینی پڑے گی۔

عن علی وعن حجاج عن المحکم عن ابراہیم
علی اور حجاج جناب حکم سے وہ ابراہیم سے ایسی ہی روایت کرتے ہیں۔

عن سعید بن المسیب قال اذا اسودت السن
سعید بن مسیب سے ہے۔ فرمایا: جب چوٹ سے دانت سیاہ ہو جائے تو پوری دیت ہے۔

عن شریح انه كان اذا اسودت السن قضی
شریح نے دانت سیاہ ہونے پر اس کی پوری دیت کا فیصلہ کیا تھا۔

عن حنظلة في السن ترجف قال عقلها تام.
حنظلہ کہتے ہیں کہ جب دانت ٹٹنے لگ جائے تو اس کی دیت پوری ہوگی۔

عن الشعبي قال اذا اسودت السن او
شعی کہتے ہیں کہ جب دانت سیاہ یا پیلا ہو جائے تو اس میں دیت کامل ہوگی۔

عن الزهري قال اذا اسودت السن فقد تم
زہری سے روایت ہے کہ جب دانت سیاہ ہو جائے تو اس کی دیت مکمل ہوگی۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۲۰۲، ۲۰۱ سنن ابی اصیبت قاسوت)

عن ابن المسيب قال في السن اذا اصيبت
فان اسودت ففيها عقلها كامل. فان اصيبت الثانية
ففيها العقل ايضا كاملا.

ابن مسیب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: کہ جب دانت چوٹ لگنے سے سیاہ ہو جائے تو اس میں کامل دیت ہے پھر اگر دوسری مرتبہ دانت کو چوٹ لگائی گئی ہے، تو اس کی علیحدہ مستقل کامل دیت ہوگی۔

(مصنف عبدالرزاق ج ۹ ص ۳۵۰ باب بن السواد)

چوٹ لگنے سے دانت کی رنگت کی تبدیلی پر امام اعظم رضی اللہ عنہ نے جو پوری دیت کا قول فرمایا۔ اس پر مذکورہ روایات شاہد ہیں۔ رہا مسئلہ ایک دانت کو پہلی مرتبہ ضرب لگانے پر جبکہ وہ رنگ تبدیل کر لے پوری دیت دینے کا اور پھر اسی دانت کو دوبارہ ضرب لگانے پر وہ اپنی جگہ سے اکھڑ گیا۔ اب دیت بھی دوبارہ دینا ہوگی۔ اس صورت پر تو سبھی کا اتفاق ہے۔ ایک دانت میں دو مرتبہ دیت آسکتی ہے۔ شارحین نے اس کی وجہ یہ بیان کی کہ پہلی مرتبہ ضرب کے بعد جب دانت کی رنگت تبدیل ہوگئی، تو گویا اس کی طاقت اور منفعت ضائع ہونے پر دیت کامل ہوگی اور دوسری مرتبہ ضرب سے جب وہ مند سے باہر جاگرا تو اس سے خوبصورتی جاتی رہتی ہے۔

لہذا خوبصورتی کے ضیاع کی دیت علیحدہ ہوگی۔ بہر حال یہ مسئلہ چھتہ فیہ ہے۔ دوسرا مسئلہ کہ آنکھ اپنی چشم گاہ میں موجود ہو لیکن اس کا

نور جاتا رہا۔ اس کی دیت روایت مذکورہ میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے سو (۱۰۰) دینار کا حکم دیا ہے لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ احناف کہتے ہیں کہ ہمارے ہاں اس کی دیت مقرر نہیں بلکہ ایک عادل کے فیصلہ کے مطابق ہوگی۔ اس کی تعداد خواہ سو دینار سے بڑھ جائے۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا فیصلہ چونکہ شرعیہ نہ تھا بلکہ اتفاق تھا۔ یعنی کسی نص شرعی کے پیش نظر نہ تھا بلکہ اپنی اجتہادی بصیرت کی بناء پر تھا۔ یہی وجہ ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اپنے مسلک کی بنیاد حضرت زید بن ثابت کے فیصلہ کو ہی قرار دے رہے ہیں۔ یعنی اجتہاد کی اس میں گنجائش کیا بلکہ مجتہد فیہ مسئلہ ہے۔ اس لئے ہر مجتہد کے نزدیک دیت علیحدہ علیحدہ ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

اور وہ آنکھ جو چشم خانہ میں موجود ہو، لیکن اس میں سے بصارت ختم ہو جائے۔ اس کی دیت کے بارے میں امام احمد سے روایات مختلف ہیں اور دانت جب چوٹ سے اس کی رنگت سیاہ ہو جائے۔ ایک روایت ان سے یہ ہے کہ ہر ایک میں پوری دیت کا تہائی حصہ ہے اور یہی مسلک ابو الخطاب، مجاہد اور اسحاق سے مروی ہے اور زید بن ثابت کے ہاں اس صورت میں سو دینار دیت ہیں (یہ دوسری روایت ہے) اور تیسری روایت امام احمد سے یہ ہے کہ ہر ایک میں عادل کا فیصلہ لیا جائے گا۔ یہ قول مسروق، زہری، مالک، شافعی، ابو ثور، نعمان اور ابن منذر کا ہے کیونکہ دیت کا ملہ لازم کرنا ناممکن ہے، کیونکہ آنکھ کی صرف منفعت زائل ہوئی ہے اور منفعت کے زوال میں دیت مقرر نہیں لہذا کسی عادل کا فیصلہ لینا ضروری ہو گا اور وہی دیت واجب ہوگی۔

”المغنی“ کی مذکورہ روایت سے پتہ چلتا ہے کہ چوٹ لگانے سے اگر کسی نے دوسرے کی آنکھ کا نور ضائع کر دیا اور آنکھ اپنے چشم خانہ میں موجود رہی تو اس صورت میں دیت مقرر نہ ہونے پر صرف امام ابو حنیفہ اکیلے نہیں، بلکہ ان کے ساتھ مسروق، زہری، شافعی اور ابو ثور ایسے حضرات یہی قول کرتے ہیں۔ امام احمد بن حنبل سے بھی ایک روایت اسی کی تائید میں ملتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ تقریباً ائمہ اربعہ میں متفق علیہ ہے۔ آنکھ کے اپنے چشم خانہ میں رہنے کی بنا پر خوبصورتی ضائع نہ ہوئی۔ اس مسئلہ کو مجتہد فیہ اس لئے بھی کہیں گے کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے ضائع ہونے والے نور کے مقابلہ میں اس کی مقدار کے مطابق دیت واجب فرمائی۔ روایت درج ذیل ملاحظہ ہو:

حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے قتادہ روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے دوسرے کی آنکھ کو ضرب لگائی جس سے اس کی آنکھ نظر جاتی رہی اور کچھ باقی رہ گئی۔ یہ مقدمہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے پاس لایا گیا۔ آپ نے ایک شخص کو حکم دیا کہ اس کی آنکھ پر پٹی باندھ دی جائے۔ اس پر پٹی باندھ دی گئی پھر دوسرے آدمی کو حکم دیا کہ وہ انڈہ لے کر چلے اور وہ چلے گا۔ مضروب اسے دیکھنے لگا

والعين القائمة التي ذهب بصرها وصورتها باقية كصورة الصحيحة واختلف الرواية عن احمد فيها وفي السن السوداء فعنه في كل واحدة ثلث ديتها وروى هذا عن ابي الخطاب ومجاهد وبه قال اسحاق وعن زيد بن ثابت في العين القائمة مائة دينار والرواية الثالثة عن احمد في كل واحدة حكومة وهذا قول مسروق والزهرى ومالك والشافعى وابى ثور والنعمان وابن المنذر لانه لا يمكن ايجاب دية كاملة لكونها قد ذهب منفعتها ولا مقدر فيها فتجب الحكومة فيها.

(المغنی، ج ۹ ص ۶۳۷ دار الفکر)

عن قتادة عن سعيد بن المسيب ان رجلا اصاب عين رجل فذهب بعض بصره وبقي بعض فرقع ذالك الى على فامر بعينه الصحيحة فعصبت وامر رجلا ببيضة فانطلق بها. وهو ينظر حتى ينتهي بصره ثم خط عند ذالك علما قال ثم نظر في ذالك فوجدته سواه فقال اعطوه بقدر مانقص من

بصرہ من مال الاخر.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۷۲ باب الرجل یضرب بحدی الخ)

یہاں تک کہ اس کا دیکھنا ختم ہو گیا تو اس نے اس جگہ پر نشان لگا کر کسی چیز کو کھڑا کر دیا اور فرمایا: پھر اس نے دیکھا صحیح آنکھ سے تو اس کو اس کے علاوہ پایا۔ حضرت علی المرتضیٰ نے فرمایا: اس کو اس کی آنکھ سے جو کی ہوئی، اس کے بدلہ میں ادا کرو۔

ابن جریج کہتے ہیں کہ جناب عطاء نے فرمایا: آنکھ کی دیت پچاس اونٹ ہیں۔ ابن جریج کہتے ہیں میں نے عرض کیا آنکھ کا کچھ نوری ضائع ہو گیا اور کچھ باقی ہے۔ جناب عطاء نے فرمایا: جتنا نوری ضائع گیا اس کے حساب سے دیت دے دو۔ جناب عطاء نے فرمایا: صحیح آنکھ پر پٹی باندھی جائے پھر دوسری آنکھ سے دیکھے پھر دوسری آنکھ پر پٹی باندھے اور صحیح آنکھ سے دیکھے۔ اس سے اندازہ لگایا جائے کہ اس کی نظر کس قدر ضائع ہوئی ہے؟

عن ابن جریج قال قال عطاء فی العین خمسون قال قلت فذهب بعض بصرها وبقي بعض وقال بحساب ما ذهب قال یمسک علی الصحیحة ثم ینظر بالآخری ثم یمسک علی الآخری فینظر بصحیحة فیحسب ما ذهب منها.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۷۲)

قارئین کرام! حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ اور حضرت عطاء کے قول کا مقصد و مطلب ایک ہی ہے۔ یعنی اگر آنکھ پوری ضائع ہو گئی تو اس کی دیت پچاس اونٹ ہوگی اور اگر ضرب سے آنکھ کی روشنی متاثر ہوئی تو اس کے پچھانے کا طریقہ یہ ہے کہ دونوں آنکھوں پر یکے بعد دیگرے پٹی باندھ کر دیکھا جائے اور اندازہ لگایا جائے کہ نور کس قدر متاثر ہوا؟ اس حساب سے پچاس اونٹوں میں کی کر لی جائے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۹۲- بَابُ التَّقْرِیْحِ یَجْتَمِعُونَ عَلٰی

بہت سے آدمیوں کے مل کر قتل کرنے میں

دیت کا بیان

قَتْلٍ وَاحِدٍ

سعید بن مسیب سے روایت ہے حضرت رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بائچ یا سات آدمیوں کو قتل کر دیا جنہوں نے دھوکے سے ایک شخص کو قتل کیا تھا اور فرمایا: اگر تمام اہل صنعا اس کے قتل میں شریک ہوتے تو میں اس کے بدلے سب کو قتل کر دیتا۔

۶۵۷- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ قَتَلَ نَفْرًا حَمَسَةً أَوْ سَبْعَةً بِرَجُلٍ قَتَلُوهُ وَقَالَ لَوْ تَمَلَّأَتْ عَلَيْهِ أَهْلُ صَنْعَاءَ قَتَلْتَهُمْ بِهِ.

حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہم اسی روایت سے دلیل پکڑتے ہیں کہ اگر ایک شخص کو سات یا زیادہ آدمی دھوکے سے یا دھوکے کے بغیر عداوتی طور پر قتل کر دیں تو ان سب کو اس کے بدلے میں قتل کر دیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کا یہی قول ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَرَبِّهَا أَنَا خَلْدَانٌ قَتَلَ سَبْعَةً أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ رَجُلًا عَمَدًا قَتَلَ غَيْلَةَ أَوْ عَبْرَةَ غَيْلَةَ صَبْرَةَ بِسَائِبِ فِيهِمْ حَتَّى قَتَلُوهُ فَيَلُوقُوا بِهِ كُلَّهُمْ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فَهْمَانَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى.

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے بائچ یا سات اشخاص کو ایک آدمی کے قتل کرنے کے بدلے میں قتل کرایا۔ جسے امام محمد نے اپنا امام اعظم اور دیگر عام فقہاء کرام کا مسلک قرار دیا۔ اس واقعہ کی تفصیل ”مصنف عبدالرزاق“ میں مذکور ہے۔ ملاحظہ ہو: عبد اللہ بن عبد اللہ بن ابی ملیکہ بیان کرتے ہیں کہ یمن کی ایک عورت کے چھ آشنا تھے۔ اس نے ان سب کو کہا کہ جب تک تم میرے خاندان کے بیٹے کو قتل نہ کرو گے اس وقت تک تم مجھ سے کوئی فائدہ نہیں اٹھا سکتے۔ انہوں نے کہا: اسے پھر ہمارے لئے روک

رکھو۔ اس عورت نے روک رکھا اور ان سب نے اس عورت کے پاس اس لڑکے کو قتل کر دیا۔ قتل کرنے کے بعد اس کی لاش ایک کنویں میں ڈال دی۔ جب لاش پر کھیاں آنے جانے لگیں تو لوگوں کو اس کے بارے میں مرنے کا علم ہوا۔ اسے کنویں سے نکالا گیا اور بعد میں ان قاتلوں نے اسے قتل کرنے کا اقرار کر لیا۔ یعلنی بن امیہ گورنر یمن نے یہ سارا واقعہ لکھ کر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا۔ آپ نے جواب بھیجا کہ اس عورت سمیت سات آدمیوں کو قتل کر دیا جائے اور مزید لکھا کہ اگر صنعاء کے تمام باشندے اس ایک آدمی کے قتل میں شریک ہوتے۔ جب بھی سب کو اس کے بدلہ میں قتل کر دیا جاتا۔ صاحب مصنف عبدالرزاق نے مزید لکھا کہ اس واقعہ کا ایک یعنی شاہد زیاد بن جبل تھا۔ اس نے بیان کیا کہ صنعاء میں ایک عورت تھی جس کا ایک بیٹا خاندان کی پہلی بیوی سے تھا خاندان کہیں دور چلا گیا۔ بچہ اس عورت کے پاس تھا۔ اس عورت کے بہت سے بارتھے۔ ایک مرتبہ اس نے اپنے آشناؤں سے کہا کہ یہ بچہ ہمیں رسوا کرے گا۔ لہذا اس کے بارے میں سوچو۔ انہوں نے قتل کرنے کا فیصلہ کر کے اسے قتل کر دیا اور اسے بعد میں کنویں میں ڈال دیا گیا۔ جب اس عورت کو لڑکا نظر نہ آیا تو وہ گدھے پر سوار ہو کر صنعاء میں اسے تلاش کرنے نکل پڑی اور کبھی پھرتی تھی۔ اے اللہ! اصل (بچہ کا نام تھا) کا قاتل مخفی نہ رہے۔ صنعاء کے گورنر جناب یعلنی نے خطبہ دیا اور لوگوں کو کہا کہ اس کے بچے کا سراغ لگایا جائے۔ اس کے چند دن بعد ایک آدمی اس کنویں کے پاس سے گزر ہوا۔ دیکھا کہ بزرگ کی کھیاں کنویں میں آ جا رہی ہیں۔ اس نے کنویں میں نظر ڈالی تو اسے بہت بدبو محسوس ہوئی۔ وہ گورنر جناب یعلنی کے پاس آیا اور کہنے لگا: جس بچہ کی تلاش کا آپ نے حکم دیا تھا۔ فلاں کنویں میں اس کی لاش پڑی معلوم ہوتی ہے۔ چنانچہ یعلنی کچھ لوگوں کو ساتھ لے کر اس کنویں کی طرف روانہ ہوئے۔ جب وہاں پہنچے تو اس عورت کا ایک دوست جو قتل میں شریک تھا۔ اس نے کہا کہ مجھے کنویں میں اتارو۔ جب وہ رسی کے ذریعہ اتارا گیا تو اس نے چالاک سے بچہ کی لاش کنویں کی ریت مٹی میں دبا دی۔ پھر آواز دی کہ مجھے باہر نکالو۔ باہر نکلا تو دریافت کرنے پر کہنے لگا: مجھے کوئی چیز نظر نہیں آئی۔ لوگوں نے کہا: ابھی جو بدبو آ رہی تھی وہ اب ختم ہو گئی ہے۔ ایک اور آدمی نے کہا کہ مجھے کنویں میں اتارو۔ چنانچہ رسی کے ذریعہ اسے نیچے اتار دیا گیا تو کنویں میں سے ریت مٹی کے نیچے دے دے بچے کو نکالا اور باہر لے آیا۔ اب اس شخص نے قتل کا اعتراف کر لیا جو پہلے کنویں میں اترا تھا۔ اس کی نشاندہی پر مذکورہ عورت اور اس کے دوسرے آشناؤں یاروں نے بھی قتل کرنے کا اعتراف کر لیا۔ حضرت یعلنی گورنر صنعاء نے یہ واقعہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کو لکھ بھیجا۔ آپ نے جواباً لکھا کہ ان سب کو قصاص میں قتل کر دیا جائے۔ (مصنف عبدالرزاق ج ۹ ص ۲۷۶-۲۷۷ باب الخمر یقتلون الرجل ۱۸۰۷۶-۱۸۰۷۹)

کتب احادیث میں ایک آدمی کے قتل کرنے میں شریک سات آدمیوں کو قتل کر دینے کی صراحت تو موجود ہے لیکن کیا درثاء کو یہ اختیار بھی ہے کہ ان میں سے بعض کو قتل اور بعض سے دیت لے کر چھوڑ دیں اور بعض کو دیت بھی معاف کر سکتے ہیں؟ اس کے متعلق حوالہ ملاحظہ ہو:

عن ابن سیرین قال کان لایروی باسافی
الرجل یقتله الرجلان ان یقتل احدهما ویأخذ الدیة
من الآخر.
عن الشعبي فی الرجل یقتله نفر قال یضع
الی اولیاء المقتول فیقتلون من شاءوا ویعفون عن
شاءوا.
(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۳۳۷ الرجل یقتلوا نفر کرانی)

ابن سیرین سے ہے کہ آپ اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے کہ ایک آدمی کو دو دشمنان قتل کیا۔ یہ کہ اس کے درثاء ان میں سے ایک کو قتل کر دیں اور دوسرے سے دیت لے لیں۔
شخصی سے ایسے شخص کے بارے میں منقول ہے کہ اگر ایک شخص کو بہت سے لوگوں نے قتل کر دیا تو ان قاتلوں کا معاملہ منقول کے اولیاء پر چھوڑ دیا جائے گا۔ وہ ان میں سے جسے چاہیں قتل کریں اور جسے چاہیں معاف کر دیں۔

عن ابراهيم في النفر يقتلون الرجل قال يقتل
اولياءه من شاء واويعفون عن من شاء وا. وياخذون
الدية ممن شاء وا.
(مصنف عبدالرزاق، المفردات، ج ۹ ص ۴۹)

نوٹ: قتل کی بجائے معاف کر دینا یا دیت لینے پر مقتول کے اولیاء کی مرضی اس پر موقوف ہے کہ مقتول کے تمام درتاء اس پر متفق ہو جائیں اور اگر ان میں اختلاف ہے۔ مثلاً سات آدمیوں نے کسی کو قتل کر دیا۔ اب مقتول کے اولیاء چھ پر متفق ہیں کہ ان سے قصاص لیا جائے لیکن ایک یعنی ساتویں کے بارے میں کچھ قصاص کا مطالبہ کرتے ہیں اور دوسرے دیت کا یا معاف کرنے کی بات کرتے ہیں۔ اس صورت میں قصاص تو ختم ہو جائے گا کیونکہ کسی کی جان کی تقسیم نہیں ہوا کرتی۔ لہذا جس نے معاف کر دیا، اسے حصہ نہیں ملے گا۔ باقی درتاء دولت تقسیم کر لیں گے۔ اس کی تصریح درج ذیل حوالہ میں ہے:

عن ابن جریج عن عطاء قال اذا عفى عن
احدهم فليعفوا عنهم جميعا.
(مصنف ابن ابی شیبہ، ج ۹ ص ۲۲۷ الرجل ان يقتلون النفر)

محمد قال اخبرنا ابو حنيفة عن حماد عن
ابراهيم ان عمر بن الخطاب رضى الله عنه اتى
برجل قد قتل عمدا فامر بقتله فعفى بعض الاولياء
فامر بقتله فقال عبد الله ابن مسعود رضى الله
عنهما كانت النفس لهم جميعا فلما عفى هذا احبى
النفس فلا يستطيع ان ياخذ حقه يعنى الذى لم يعف
حتى ياخذ حق غيره قال فما ترى قال ارى ان تجعل
الدية عليه فى ماله ويرفع عنه حصة المتي عفى قال
عمر رضى الله عنه وانا ارى ذالك وهو قول ابى
حنيفة رحمة الله عليه.

(کتاب الآثار، ص ۱۳۹ باب من قتل نعلی الخ)

جناب عطاء سے ابن جریج بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: جب مقتول کے درتاء میں سے بعض، قاتلوں میں سے کسی کو معاف کر دیتے ہیں تو چاہیے کہ دوسرے بھی اسے معاف کر دیں۔ امام محمد بیان کرتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے حناد سے وہ ابراہیم سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس ایک آدمی کو لایا گیا جس نے عمداً قتل کیا تھا۔ آپ نے اسے قتل کرنے کا حکم صادر فرمایا۔ پس مقتول کے بعض اولیاء نے اسے معاف کر دیا تو آپ نے پھر بھی اسے قتل کرنے کا حکم صادر فرمایا۔ اس پر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے کہا: اس کی جان سب (اولیاء مقتول) کی تھی۔ پس جب ان میں سے بعض نے معاف کر دیا تو اس کی جان بچ گئی۔ لہذا اب کسی وارث کو حق نہیں پہنچتا کہ اس معاف کرنے والے سے حق کو لیں۔ آپ نے پوچھا تو پھر آپ کی کیا رائے ہے؟ فرمانے لگے: میری رائے یہ ہے کہ اس کی دیت اس کے مال میں ہوگی اور معاف کر دینے والوں کا حق اس دیت میں نہیں رہے گا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: میری بھی یہی رائے ہے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول اسی کے مطابق ہے۔

لہذا معلوم ہوا کہ مقتول کے اولیاء کو قاتلوں میں سے جسے چاہیں معاف کر دیں یا قصاص کے بدلہ میں دیت وصول کریں۔ اس کا اختیار ہے۔ بشرطیکہ فیصلہ ان سب کا متفق ہو اور اگر قصاص میں اختلاف پڑ گیا تو قصاص نہیں لیا جائے گا، بلکہ اس کی بجائے دیت ہوگی اور یہ دیت قاتل کے مال سے وصول کی جائے گی۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۹۳ - بَابُ الرَّجُلِ يَرْتُ مِنْ دِيَةِ امْرَأَتِهِ
وَالْمَرْأَةِ تَرْتُ مِنْ دِيَةِ زَوْجِهَا

۶۵۸ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ أَنَّ عُمَرَ
بْنَ الْخَطَّابِ نَسَدَ النَّاسَ يَمِينِي مَنْ كَانَ عِنْدَهُ عِلْمٌ فِي
الدِّيَةِ أَنْ يُخْبِرَنِي بِهِ فَقَامَ الضَّحَّاكُ بْنُ سَفْيَانَ فَقَالَ
كَتَبَ إِلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي أَشِيمِ الضَّبَابِيِّ أَنْ
وَرَّتْ امْرَأَتُهُ مِنْ دِيَتِهِ فَقَالَ عُمَرُ أَدْخِلِ الرَّجُلَ حَتَّى
إِيَّاكَ فَلَمَّا نَزَلَ أَخْبَرَهُ الضَّحَّاكُ بْنُ سَفْيَانَ
بِذَلِكَ فَقَضَى بِهِ عُمَرُ بِنِ الْخَطَّابِ.

خاوند بیوی کی دیت کا وارث اور بیوی خاوند کی
دیت کی وارث ہو سکتی ہے

ہمیں امام مالک نے ابن شہاب سے خبر دی کہ حضرت عمر بن
خطاب رضی اللہ عنہ نے منیٰ میں لوگوں کو ابھارا کہ جس کو دیت کے
بارے میں علم ہو وہ مجھے بتا دے۔ جناب ضحاک بن سفیان نے
کھڑے ہو کر عرض کیا کہ حضور ﷺ نے مجھے اشیم ضبابی کے
بارے میں لکھوایا تھا کہ اس کی دیت میں سے اس کی بیوی کو ترک
دلاؤ۔ حضرت عمر نے انہیں فرمایا: کہ تم اپنے خیمہ میں چلے جاؤ
میرے آنے تک وہیں رہنا۔ پھر جب آپ تشریف لائے تو ضحاک
بن سفیان نے اس بارے میں انہیں بتایا۔ حضرت عمر بن خطاب
نے اس کے مطابق ہی فیصلہ فرمایا۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا یہی عمل ہے کہ دیت اور خون بہا میں

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ لِكُلِّ وَارِثٍ فِي الدِّيَةِ
وَالدَّمِ نَصِيبٌ امْرَأَةٌ كَانَ الْوَارِثُ أَوْ زَوْجًا أَوْ عَمًّا
ذَلِكَ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَاقِلُ مِنْ فَفَهَا نِنَا دِيَتِهِمْ

باب میں مال دیت کو مال میراث کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ یعنی مقتول کے اولیاء اور وراثہ کے مابین وہ قانون وراثت کے
مطابق تسلیم ہوگا۔ مثلاً کسی نے رفیق نامی شخص کو قتل کر دیا اس کے وراثہ نے دیت وصول کی اب اس میں اس کی بیوی، بچوں اور دیگر
ورثاء کا حصہ ہوگا۔ اگر اولاد نہ چھوڑی، صرف بیوی موجود ہے تو بیوی کو کل مال کا چوتھائی حصہ اور اگر اولاد بھی ہے تو اس کو آٹھواں حصہ
ملے گا۔ اسی طرح اگر کسی کی بیوی قتل ہوگئی تو خاوند کو اس کی دیت میں سے حصہ ملے گا اولاد کی صورت میں چوتھا حصہ اور اولاد نہ ہونے
کی صورت میں نصف ملے گا۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

زخموں کی دیت کا بیان

۲۹۴ - بَابُ الْجُرُوحِ وَمَا

فِيهَا مِنَ الْأَرْشِ

امام مالک ہمیں یہی بنی سعید بن مسیب سے خبر دیتے ہیں۔
فرمایا: کہ ہر وہ زخم جو کسی عضو میں آ پار ہو جائے۔ اس کی دیت کل
دیت کی ایک تہائی ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں اس میں یہ بھی ہے کہ فیصلہ کسی
عادل پر چھوڑا جائے گا اور یہی قول امام ابو حنیفہ اور عام فقہاء کرام کا
ہے۔

۶۵۹ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ بِنِ
الْمُسَبِّبِ قَالَ فِي كُلِّ نَائِفَةٍ فِي عَضْوٍ مِنْ الْأَعْضَاءِ
ثَلَاثُ عَقْلٍ ذَلِكَ الْعَضْوِ.

قَالَ مُحَمَّدٌ فِي ذَلِكَ أَيْضًا حُكْمَةٌ عَدَلٍ وَهُوَ
قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَاقِلُ مِنْ فَفَهَا نِنَا دِيَتِهِمْ اللَّهُ.

جسم کے کسی عضو پر لگی چوٹ یا زخم اس عضو کی طرف تک پہنچ جائے۔ اس کی دیت اس عضو کا مال کی دیت کا ایک تہائی
بیان کی گئی ہے۔ اس سلسلہ میں پہلی بات یہ پیش نظر رہے کہ مذکورہ زخم سے مراد بازو یا پنڈلی وغیرہ کا زخم ہے۔ پیٹ کا زخم اگر اسی نوعیت
کا ہونے جا نفاذ نائفہ کہتے ہیں۔ اس کی دیت دو ٹمٹ ہے۔ گویا جائفہ نائفہ اس حکم سے خارج ہے۔ اس کا ثبوت درج ذیل روایات

سے ملتا ہے۔

عن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم قال قال عمر کل رمية نافذة فی عضو ففيها ثلث دية ذالک العضو..... عن زيد بن ثابت فی کل نافذة فی عضو من اليد والرجل مائة دينار..... عن ابراهيم قال الجائفة فی الفخذ ثلث الدية..... عن سعيد بن المسيب قال کل نافذة فی عضو فديها ثلث دية ذالک العضو.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۲۱۲-۲۱۳ باب الجائفة ۱۱۸۸)

ابن حزم نے کہا کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ہر عضو میں آر پار ہونے والے زخم میں اس کی کل دیت کی ایک تہائی مقرر فرمائی۔۔۔۔۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے ہاتھ اور پاؤں کے آر پار ہونے والے زخم کی دیت سو (۱۰۰) دینار مقرر فرمائے۔۔۔۔۔ ابراہیم کہتے ہیں کہ ران میں گئے آر پار زخم پر ایک تہائی دیت دینا ہوگی۔۔۔۔۔ حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ہر عضو کا آر پار ہونے والا زخم اس کی دیت مکمل عضو کی ایک دیت کا ایک تہائی ہوگی۔

دوسری بات اس سلسلہ میں یہ پیش نظر رہنی چاہیے کہ مذکورہ زخم کے بارے میں اختلاف بھی ہے۔ مثلاً ران میں لگا زخم اگر آر پار نہیں ہوا بلکہ صرف گوشت کو کاٹ کر اس کے متصل جھلی تک جا پہنچا تو اس کی دیت بھی ایک تہائی کہی گئی ہے حالانکہ یہ نافذہ نہیں بلکہ جائفہ ہے اور پھر جسم کے اعضاء چھوٹے بڑے ہیں۔ مثلاً انگلی پر لگا زخم اگر آر پار ہو جائے۔ یہ زخم ران میں گئے زخم کی مثل نہیں ہو سکتا۔ اسی بات کے پیش نظر امام محمد نے فرمایا: کہ اعضاء کی دیت مقرر و معین نہیں بلکہ عادل آدمی کے فیصلہ پر چھوڑ دی جائے۔ پیٹ پر لگنے والا زخم اگر پیٹ کی جلی جھلی تک پہنچ جائے تو اس میں ایک تہائی دیت ہوگی۔ یہ جائفہ کہلانے کا اور آر پار ہو جائے تو اسے جائفہ نافذہ کہیں گے اور اس صورت میں دو تہائی دیت ادا کرنا پڑے گی۔ یہ امام ابوحنیفہ وغیرہ حضرات کا مسلک ہے۔ بعض نے امام صاحب پر اعتراض کیا ہے کہ پیٹ پر لگنے والے زخم میں امام ابوحنیفہ نے ایک تہائی دیت کا قول کیا ہے جو صحیح نہیں۔ ابن قدامہ نے یہ اعتراض نقل کیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

فان جرحه فی جوفه فخرج من جانب الاخر فهما جائفتان هذا قول اكثر اهل العلم فيهم عطاء ومجاهد وقتادة ومالك وشافعي واصحاب الراي قال ابن عبد البر لا اعلمهم يختلفون في ذالک وحكى عن بعض اصحاب الشافعي انه قال هي جائفة واحدة وحكى ايضا عن ابى حنيفة لان الجائفة التي تنفذ من ظاهر البدن الى الجوف وهذه الشائبة انما نفذت من الباطن الى الظاهر ولنا ما روى سعيد ابن المسيب ان رجلا رمى رجلا بسهم فانفذه فقضى ابو بكر الصديق رضی اللہ عنہ بثلثي الدية ولا مخالف له فيكون اجماعا. وما ذكره غير صحيح. (المنش ج ۹ ص ۵۵۱-۵۵۲ ص ۲۹۸۳)

اگر کسی نے دوسرے کے پیٹ کو زخمی کیا اور وہ پیٹ کی دوسری جانب نکل گیا تو یہ دو جائفہ زخم ہوں گے۔ یہ قول اکثر اہل علم کا ہے جن میں عطاء، مجاہد، قتادہ، مالک، شافعی اور اصحاب رائے شامل ہیں۔ ابن عبد البر کا کہنا ہے کہ ان حضرات میں اس بارے میں بیچھے کسی اختلاف کا علم نہیں۔ امام شافعی کے بعض اصحاب سے حکایت کی گئی کہ وہ اسے صرف ایک جائفہ کہتے ہیں اور امام ابوحنیفہ سے بھی ایسی ہی حکایت ملتی ہے۔ کیونکہ جائفہ زخم ہے جو بدن کے ظاہر سے اندر جھلی تک سرایت کر جائے اور یہاں دوسرا زخم ہے جس نے اندر جھلی سے بدن کے ظاہر تک نفوذ کیا ہے اور ہمارے لئے دلیل وہ روایت ہے جو حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ وہ یہ کہ ایک شخص نے کسی دوسرے کو تیر مارا۔ وہ اس کے جسم سے پار ہو گیا۔ اس پر حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے دیت کے دو ٹکٹ کا فیصلہ فرمایا اس فیصلہ میں چونکہ آپ کا مخالف

کوئی نہیں لہذا یہ فیصلہ اجماعی ہو گیا اور جو دوسرے حضرات نے ذکر کیا وہ صحیح نہیں ہے (یعنی امام شافعی کے بعض اصحاب اور امام ابوحنیفہ جو ایک ٹکٹ کا قول کرتے ہیں یہ صحیح نہیں ہے)۔

ابن قدامہ نے مذکورہ روایت میں آخری حصہ میں جائفہ نافذہ کی دیت ایک تہائی بیان کرنے والے حضرات کے فیصلہ کو غیر صحیح قرار دیا اور دو تہائی کی تائید حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے فیصلہ سے ذکر کی لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے جائفہ نافذہ کے بارے میں کوئی ایسی روایت نہیں ملتی جو اسے ایک جائفہ قرار دیتی ہو۔ یہ کاتب کی غلطی ہو سکتی ہے کہ اس نے ٹکٹ کی جگہ ٹکٹ لکھ دیا جو جس سے بعد میں آنے والے احناف میں اختلاف ہو گیا۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ بدر الدین عینی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ایسی ہی ایک روایت ذکر کی ہے:

(قال عليه السلام وفي الجائفة ثلث الدية وعن ابى بكر الصديق رضى الله عنه انه حكم في الجائفة نافذت الى الجانب الاخر بثلثي الدية) وقال انهما جائفتان قال سفیان ولا تكون الجائفة الا في الجوف ولان الجائفة اذا نفذت نزلت بمنزلة الجائفتين احدهما من جانب البطن والاخرى من جانب الظهر وفي كل جائفة ثلث الدية فلهذا وجب في النافذة ثلثا الدية وبه قال الشافعي وما لك واحمد واكثر اهل العلم وقال ابن عبد البر لا اعلمهم يختلفون في ذلك وحكى عن بعض اصحاب الشافعي وعن ابى حنيفة في رواية انه جائفة واحدة.

(البناية شرح الہدایہ ج ۱۰ ص ۱۵۸ کتاب الدیات فصل فی الحاجب)

اسی طرح امام محمد نے ”کتاب الآثار“ میں اس بارے میں گفتگو کرتے ہوئے جو لکھا، وہ ہمارے اس دعویٰ کی تصدیق کرتا ہے کہ ٹکٹ کی جگہ کاتب نے ٹکٹ لکھ دیا جو چلتا آ رہا ہے۔

محمد قال اخبرنا ابو حنیفة عن الہیثم بن ابی الہیثم عن رجل عن ابی بكر الصديق رضی اللہ عنہ فی رجل رمی رجلا بسهم فانفذه فجعل فیہ ثلثی الدية قال محمد وبهذا كله ناخذ فی الجائفة ثلث الدية. فان نفذت الى الجانب الاخر ففيها ثلث الدية وهو قول ابی حنیفة رحمة اللہ علیہ. (کتاب الآثار ص ۱۲۳-۱۲۴ باب الاطیاع فی العصاص مطبوعہ دارۃ القرآن کراچی)

(حضور ﷺ نے فرمایا: کہ جائفہ میں ایک تہائی دیت ہے اور ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے بھی ایسے جائفہ میں جو دوسری طرف سے باہر نکل جائے دو تہائی دیت کا فیصلہ فرمایا تھا) اور فرمایا کہ یہ دو جائفہ بنتے ہیں۔ سفیان نے کہا کہ جائفہ وہی زخم ہوتا ہے، جو اندر چھلی تک پہنچے کیونکہ ایسا جائفہ جو آ رہا ہو جائے وہ دو جائفہ کے برابر ہے۔ ایک جائفہ وہ جو پیٹ کی طرف سے اور دوسرا وہ جو پشت کی طرف سے ہے اور ہر جائفہ میں ایک تہائی دیت ہوتی ہے۔ لہذا ان دو جائفہ میں دو تہائی دیت ہوگی۔ یہی قول امام شافعی، مالک، احمد اور اکثر اہل علم کا ہے۔ ابن عبد البر کا کہنا ہے کہ میں ان حضرات کے درمیان اس بارے میں اختلاف کو نہیں جانتا۔ امام شافعی کے بعض اصحاب اور امام ابوحنیفہ سے ایک روایت منقول ہے کہ مذکورہ صورت میں صرف ایک جائفہ ہوگا۔

امام محمد بیان کرتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ نے ثیم سے وہ ایک آدمی سے خبر دیتے ہیں کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے ایسے شخص کے بارے میں دو تہائی دیت کا فیصلہ فرمایا جس نے تیر مارا اور اس کا تیر دوسرے آدمی کے آ رہا ہو گیا۔ امام محمد کہتے ہیں ان تمام پر ہمارا عمل ہے۔ جائفہ میں دو تہائی دیت کا ایک تہائی حصہ ہے۔ پھر اگر جائفہ آ رہا ہو جائے یعنی دوسری طرف سے نکل جائے تو اس میں دیت کا ٹکٹ ہے۔ یہی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے۔

اس لئے صاحب اعلاء السنن نے ج ۱۸ ص ۲۱۷ ”کتاب الآثار“ کی جب مذکورہ عبارت نقل کی ہے تو اس کے سامنے جو نسخہ رہا ہے اس میں صاف الفاظ میں موجود ہے کہ فان نفذ الی جانب الاخر ففیہا ثلثا الدیة۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ ذکر کر کے جائزہ نافذہ میں ان کی دو تہائی دیت کے بعد لکھتا کہ ہم اس تمام پر عمل پیرا ہیں۔ اس طرف واضح نشاندہی کرتا ہے کہ امام اعظم رضی اللہ عنہ بھی جائزہ نافذہ میں دو تہائی دیت کے قائل ہیں۔ دوسری وجہ یہ بھی صاف ظاہر ہے کہ اگر جائزہ اور جائزہ نافذہ دونوں میں ایک تہائی دیت ہوتی تو دونوں کو الگ الگ ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ علاوہ ازیں ”کتاب الآثار“ کے ہی بعض نسخہ جات میں ثلثا کے الفاظ موجود ہیں۔ جب ان تمام باتوں کو سامنے رکھتے ہیں تو یہی کہا جائے گا کہ کسی کتاب نے ثلثا کی جگہ ثلث لکھ دیا۔ ورنہ مذکورہ ”کتاب الآثار“ کی عبارت میں صریح تناقض واقع ہوگا اس لئے تسلیم کرنا پڑے گا کہ ہم احناف کا مسلک وہی ہے جو صدیق اکبر نے فتویٰ دیا ہے۔

اور موفقی ابن قدامہ نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے یہ حکایت کی ہے کہ آپ جائزہ نافذہ کو صرف ایک جائزہ قرار دیتے ہیں جیسا کہ ابھی مثنوی کی عبارت میں گزر چکا ہے کہ جائزہ وہ زخم ہوتا ہے جو ظاہر زخم سے اندر کی طرف جائے نہ وہ جو کہ اندر سے باہر کی طرف نفوذ کرے۔ ہم نے یہ تعریف اور یہ بات امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے اصحاب کی کسی کتاب میں نہ پائی بلکہ ”کتاب الآثار“ میں امام محمد نے امام ابوحنیفہ سے اور وہ یشیم بن ابی یشیم سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کے بارے میں دو تہائی دیت کا فیصلہ فرمایا تھا۔ جس نے دوسرے شخص کو تیرا مارا اور وہ تیرا اس کے جسم سے آر پار ہو گیا۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ان تمام باتوں پر ہمارا عمل ہے۔ صرف جائزہ میں ایک تہائی دیت ہے اور جائزہ نافذہ میں دو تہائی دیت ہے۔ یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا ہے۔ اس روایت میں موفقی ابن قدامہ کی اس حکایت کا رد ہے جو اس نے امام اعظم رضی اللہ عنہ سے بیان کی۔

لہذا معلوم ہوا کہ کتاب کی غلطی سے ثلثا کی جگہ ”ثلث الدیة“ لکھ دیا گیا۔ جائزہ نافذہ کی دیت کے دو تہائی ہونے پر احناف کی کتب معتبرہ کثیرہ دلالت کرتی ہیں۔ جو اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی یہی قول اور مسلک ہے۔ امام محمد کی دوسری تصنیف کا حوالہ ملاحظہ ہو:

ولا قصاص فی الجانفة و فیہا ثلث الدیة وہی
النسی تخلص الی الجوف فان نفذت ففیہا ثلثا الدیة
فی مال الفاعل اذا كانت عمدا۔ (المسوط ج ۳ ص ۳۹۷
کتاب الدیات والقصاص مطبوعہ دارۃ القرآن کراچی)

وان نفذت الجانفة ففیہا ثلثا الدیة لانہا بمنزلة
الجانفتین احداهما من جانب البطن والاخری من
جانب الظهر فیجب فی کل واحدہ منہما ثلث
الدیة۔ (المسوط للسرخی ج ۲ ص ۷۵ کتاب الدیات، بیروت)

نوٹ: ”المسوط للسرخی“ میں بھی اگرچہ جائزہ نافذہ پر ”ثلث الدیة“ کا لفظ مذکور ہے لیکن ہم نے مطلب واضح ہونے کی وجہ سے اسے ”ثلثا“ میں تبدیل کر کے لکھا ہے۔ اس کی دلیل بھی چونکہ اسی کتاب میں مذکور ہے کہ یہ دو جائزہ بننے میں اور ہر جائزہ میں ایک تہائی دیت ہوتی ہے لہذا جائزہ نافذہ میں لازماً دو تہائی ہوگی اور جائزہ کی تعریف جو ابن قدامہ نے امام صاحب کے ذمہ لگائی۔ اس کا کسی مثنوی کتاب میں ثبوت نہیں بلکہ اس کے خلاف اسی مسوط میں باہر سے اندر کی طرف زخم جانے اور اندر سے باہر کی طرف آنے کو دو

جانفہ کہا گیا۔ اگر جانفہ صرف وہی ہوتا جو باہر سے اندرون جسم جائے تو پھر یہاں دو جانفہ زخم کہتا درست نہ ہوگا۔ بہر حال ابن قدامہ کا محض الزام ہے جو کسی کتاب میں مذکور نہیں۔ جانفہ محضہ میں ایک تہائی اور جانفہ نافذہ میں دو تہائی دیت کی تائید میں بہت سی روایات ہیں۔ چند ملاحظہ ہوں۔

عبد الرزاق قال اخبرنا ابن جرير عن ابن ابى نجيح عن معاهد قال فى الجائفة الثلث فان نفذت فالثلثان.

عن ابن ابى نجيح عن ابن بکر قال اذا نفذت فہی جائفتان.

عن قتادة قال جائفتان ففیهما ثلثا الدیة.

عن عمرو ابن شعيب قال قضی ابو بکر فی

الجائفة التى تكون فى الجوف فتكون نافذة بشلى

الدية وقال هما جائفتان.

عبد الرزاق عن ابى حنیفة عن حماد عن

ابراہیم انه قال اذا نفذت ففیهما الثلثان. (مصنف عبد

الرزاق ج ۹ ص ۳۷۰ باب الجائفة حدیث ۱۷۱۵ مطبوعہ بیروت)

عن عمرو ابن شعيب عن سعید بن المسیب

ان قوما كانوا یرون فرمی رجل منهم بسهم خطاء

فصاب بطن رجل فانفذه الی ظہره فدووی فبرا

فرفع الی ابى بکر فقضى فیہ بجائفتین.

عن مکحول قال الجائفة فى الجوف حتی

یخرج من الجانب الاخر جائفتان.

عن الحسن فى رجل رمى رجلا فانفذه قال

فیه جائفتان.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۲۱۱-۲۱۲ باب ۱۱۸۶ الجائفة کم فیما)

اب آثار وروایات سے واضح اور صراحت کے ساتھ معلوم ہوا کہ جانفہ محض وہ ہے جو جسم کے اندر تیک اثر کرے۔ اس میں ایک

تہائی دیت ہے اور اگر زخم سے آر پار ہو گیا تو دو جانفہ ہونے کی وجہ سے اس کی دیت دو ٹکٹ ہوگی اور یہ بھی ثابت ہوا کہ امام ابوحنیفہ

رضی اللہ عنہ کی طرف جانفہ نافذہ کی صورت میں جو ایک ٹکٹ دیت کی روایت منسوب کی گئی وہ درست نہیں ہے۔ امام صاحب کے

تمام شاگرد جانفہ نافذہ میں دو ٹکٹ کا قول کرتے ہیں۔ ابھی ”مصنف عبد الرزاق“ سے حوالہ گزرا کہ جناب ابراہیم نخعی دو ٹکٹ کا فیصلہ

کیا کرتے تھے اور ابراہیم نخعی سے جناب حماد نے اور ان سے امام ابوحنیفہ نے اکتساب فیض کیا۔ ان واضح شواہد کے ہوتے ہوئے

سعد بن مسیب بیان کرتے ہیں کہ کچھ لوگ تیر اندازی کر

رہے تھے کہ ان میں سے ایک شخص کا تیر خطا سے کسی آدمی کے

پیٹ میں ایسا لگا کہ وہ اس کی پشت سے جا باہر نکلا۔ اس پر دوائی

لگائی گئی وہ تندرست ہو گیا پھر یہ مقدمہ حضرت ابو بکر صدیق کی

عدالت میں لایا گیا تو آپ نے اس میں دو جانفہ کا فیصلہ فرمایا۔

مکحول کہتے ہیں جانفہ اس وقت تک جانفہ ہے جب تک وہ

اندر تیک ہی رہے۔ اگر وہ دوسری جانب سے نکل گیا تو وہ دو جانفہ

ہوں گے۔

حسن سے ایسے آدمی کے بارے میں روایت ہے کہ اس سے

کسی کو تیر لگا کہ وہ تیر دوسری جانب سے باہر نکل آیا پھر اس میں دو

جانفہ کی دیت ہے۔

اب آثار وروایات سے واضح اور صراحت کے ساتھ معلوم ہوا کہ جانفہ محض وہ ہے جو جسم کے اندر تیک اثر کرے۔ اس میں ایک

تہائی دیت ہے اور اگر زخم سے آر پار ہو گیا تو دو جانفہ ہونے کی وجہ سے اس کی دیت دو ٹکٹ ہوگی اور یہ بھی ثابت ہوا کہ امام ابوحنیفہ

رضی اللہ عنہ کی طرف جانفہ نافذہ کی صورت میں جو ایک ٹکٹ دیت کی روایت منسوب کی گئی وہ درست نہیں ہے۔ امام صاحب کے

تمام شاگرد جانفہ نافذہ میں دو ٹکٹ کا قول کرتے ہیں۔ ابھی ”مصنف عبد الرزاق“ سے حوالہ گزرا کہ جناب ابراہیم نخعی دو ٹکٹ کا فیصلہ

کیا کرتے تھے اور ابراہیم نخعی سے جناب حماد نے اور ان سے امام ابوحنیفہ نے اکتساب فیض کیا۔ ان واضح شواہد کے ہوتے ہوئے

آپ کا مسک و مذہب یہی سامنے آتا ہے کہ آپ جانفہ نافذہ میں دو ٹکٹ کے قائل تھے۔ فاعصیر و یا اولی الاہصار
۲۹۵ - بَابُ دِيَةِ الْجَنِينِ

پیٹ کے بچہ کی دیت کا بیان
 امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے وہ سعید بن مسیب سے
 خبر دیتے ہیں کہ حضور ﷺ نے پیٹ میں موجود بچے کے قتل
 کئے جانے پر ایک غلام یا لوطی بطور دیت ادا کرنے کا حکم دیا جس
 شخص کے خلاف آپ نے یہ فیصلہ دیا۔ وہ کہنے لگا کہ میں کیونکر ایسے
 کی چٹی دوں جس نے کھایا، پیا، بولا اور چنچا چلایا نہیں؟ ایسے کی تو
 کوئی دیت نہیں ہونی چاہیے۔ آپ نے اس کا یہ حکم سن کر فرمایا: یہ
 کاہنوں کا بھائی ہے۔

امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے وہ ابو سلمہ بن عبدالرحمن
 سے اور وہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں کہ قبیلہ
 ہذیل کی دو عورتیں حضور ﷺ کے دور اقدس میں جھگڑ
 پڑیں۔ ایک نے دوسری کو پتھر مارا کہ اس دوسری کے پیٹ کا بچہ
 باہر آ گیا تو حضور ﷺ نے اس میں ایک غلام یا لوطی بطور
 دیت ادا کرنے کا فیصلہ فرمایا۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا مسک یہ ہے کہ اگر کسی حاملہ عورت
 کے پیٹ پر ایسی ضرب لگائی کہ اس کے پیٹ کا بچہ مردہ حالت میں
 باہر نکل آیا تو اس صورت میں مارنے والے پر ایک غلام یا لوطی
 ادا کرنا لازم ہے یا پچاس دینار یا پانچ سو درہم ادا کرے۔ جو کمل دیت
 کا بیسواں (۲۰) حصہ ہے۔ اگر مارنے والا اونٹوں والا ہے تو اس سے
 پانچ اونٹ لئے جائیں گے اور اگر بھیڑ بکریوں والا ہے تو اس سے
 ایک سو بکریاں لی جائیں گی۔ جو کمل دیت کا بیسواں (۲۰) حصہ ہے۔

مذکورہ دو عدد روایات میں ایک ہی واقعہ کو مختلف الفاظ و نوح سے بیان کیا گیا۔ اصل واقعہ کچھ یوں ہے۔ ایک آدمی کی دو بیویاں
 تھیں جس کا بعض نے عمرو بن نابغہ نام لکھا ہے۔ ان دونوں میں سے ایک کا نام ام عقیف اور دوسری کا نام ملیکہ تھا۔ یہ باہم لڑ پڑیں۔
 ام عقیف نے ملیکہ کے پیٹ پر ضرب لگائی جس سے اس کا حمل گر گیا۔ چنانچہ یہ مسئلہ جب رسول کریم ﷺ کی بارگاہ عالیہ میں
 پیش ہوا تو آپ نے غلام یا لوطی ادا کرنے کا حکم دیا۔ آپ کے ارشاد گرامی میں لفظ ”غسرہ“ آیا ہے۔ صحاح میں جوہری نے اس کی
 تعریف یوں لکھی ہے۔ ”غسرہ“ گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی کو کہتے ہیں جو ایک درہم سے کچھ زیادہ ہوتی ہے۔ نیز اسی لفظ کا اطلاق
 غلام اور لوطی پر ہوتا ہے کیونکہ حضور ﷺ نے پیٹ کے بچے کے بارے میں ”غسرہ“ کا فیصلہ فرمایا۔ آپ نے کمل شخصیت کو اس
 لفظ سے تعبیر فرمایا۔ (اصحاح ج ۲ ص ۲۶۷-۲۶۸)

امام حجر عسقلانی رقمطراز ہیں: حارث بن اسامہ کی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے عاقلہ پر دیت مقرر فرمائی اور پیٹ

کے بچے کے ضایع پر غلام یا لونڈی یا گھوڑا یا خچر مقرر فرمایا۔ امام بیہقی نے یہ اشارہ کیا ہے کہ حدیث مرفوع میں گھوڑے کا ذکر راوی کا وہم ہے اور بعض راویوں نے غرہ کی تعریف کرنے کے لئے یہ الفاظ روایت میں بڑھا دیئے ہیں۔ غرہ اصل میں گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی کو کہتے ہیں پھر اس لفظ کو آدی کے لئے بھی استعمال کیا گیا ہے۔ جیسا کہ حدیث میں آیا ہے۔ ”ان امتی یدعون یوم القیامۃ غرا میری امت قیامت کے دن سفید چہرہ میں اٹھائی جائے گی“۔ ہر نفیس چیز کو بھی غرہ کہا جاتا ہے وہ مذکورہ یومائونٹ۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ غرہ کا اطلاق صرف آدی پر ہوتا ہے کیونکہ وہ اشرف المخلوقات ہے۔ غرہ کا محل چہرہ ہے اور چہرہ تمام اعضاء سے افضل عضو ہے۔ (فتح الباری ج ۱۲ ص ۲۵۰ مطبوعہ دارالشرکت الاسلامیہ لاہور)

قارئین کرام! موطا کی مذکورہ دونوں روایات کے آخر میں امام محمد نے اپنا عمل اور مذہب ذکر فرمایا جس میں غلام لونڈی کے علاوہ پچاس دینار، پانچ سو درہم، پانچ اونٹ یا ایک سو بکریوں کی ادا کی گئی بھی جائز قرار دے دی۔ یعنی کل دیت کا بیسواں حصہ دیا جائے گا۔ اس سے قبل آپ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا مسلک پڑھ چکے ہیں کہ آپ دیت کی ادائیگی صرف تین چیزوں پر منحصر مانتے ہیں۔ اونٹ، سونا اور چاندی۔ اس لئے یہاں صرف صاحب ہدایہ امام ابو اؤسن مرغینانی کی عبارت کے ترجمے کے ذکر پر اکتفا کرتا ہوں۔ جس سے مقصد سامنے آجائے گا۔

جب کسی نے عورت کے پیٹ پر ضرب لگائی کہ اس سے اس عورت کے پیٹ کا بچہ ضائع ہو گیا اور مردہ باہر نکل آیا تو اس مارنے والے پر کل دیت کا بیسواں (۲۰) حصہ ہوگا۔ ضائع ہونے والا بچہ اگر مرد تھا تو مرد کی دیت کا بیسواں حصہ اور اگر عورت تھی تو عورت کی دیت کا دسواں حصہ۔ ان میں سے ہر ایک سے پانچ سو درہم ہیں، اور قیاس یہ کہتا ہے کہ صورت مذکورہ میں کچھ بھی واجب نہ ہو کیونکہ پیٹ کے بچے کی زندگی کا یقین نہیں لیکن از روئے امتحان مذکورہ فیصلہ کیا جائے گا۔ امتحان کی وجہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے پیٹ کے بچے کے ضائع کئے جانے پر فرمایا کہ ایک غلام یا لونڈی کا غرہ ہے یا اس کی قیمت پانچ سو (۵۰۰) درہم ہے۔ ایک اور روایت میں یا پانچ صد ہے۔ لہذا ہم نے حدیث پاک کی وجہ سے قیاس کو چھوڑا۔ یہ حدیث امام شافعی اور امام مالک کے خلاف حجت ہے۔ جنہوں نے چھ صد (۶۰۰) کا قول کیا ہے۔ ہم احناف کے نزدیک یہ دیت عاقلہ پر واجب ہے جبکہ پانچ صد درہم ہو لیکن امام صاحب کے نزدیک یہ دیت مارنے والے کے مال میں واجب ہے کیونکہ یہ جزء کا بدلہ ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے عاقلہ کو ادا کرنے کا حکم دیا تھا اور دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ بدلہ جنین کا ہے جو ایک نفس ہے۔ اسی لئے حضور ﷺ نے اسے دیت کے لفظ سے ارشاد فرمایا۔ یہ ایک سال میں ادا کرنا واجب ہے۔ امام شافعی تین سال میں اس کی ادائیگی کے وجوب کے قائل ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ امام محمد نے روایت ذکر فرمائی ہے کہ حضور ﷺ نے عاقلہ پر دیت ایک سال میں ادا کرنا واجب فرمائی اور غرہ میں مردوزن دونوں برابر ہیں اس لئے اس کی مقدار واحد میں اعتبار کیا گیا ہے اور وہ پانچ صد (۵۰۰) درہم ہے۔ اگر پیٹ کا بچہ باہر آ گیا لیکن وہ زندہ ہے پھر مر گیا اس میں دیت کامل ہے۔ (ہدایہ آخرین فی کتاب الدیات فصل فی الجنین ص ۵۹۸۔ ۵۹۹، مطبوعہ شرکت علیہ لبنان)

ہدایہ کی مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا کہ پانچ صد (۵۰۰) درہم یا ایک صد دینار اس وقت ہوں گے جب پیٹ سے بچہ مرا ہوا باہر نکلے اور اگر زندہ نکلا اور پھر اسی چوٹ کی وجہ سے مر گیا تو دیت کامل ہوگی یعنی سواونٹ ہوں گے۔ جنین کی دیت کے بارے میں موطا کی طرح ایک روایت امام مسلم نے اپنی صحیح میں ذکر کی ہے۔ جس کا ترجمہ درج ذیل ہے:

حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ ایک عورت نے اپنی سوکن کو خیمہ کی چوک سے مارا وہ حاملہ تھی اس کو ہلاک کر دیا۔ ان دونوں عورتوں میں سے ایک بنولیمان سے تھی۔ راوی بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے قاتلہ کے عصبات پر مقتولہ کی دیت اور اس کے پیٹ کے بچے کے بارے میں بطور تاوان ایک غلام یا لونڈی دینا لازم فرمایا۔ قاتلہ کے عصبات میں سے ایک بولا: حضور! جس نے نہ کھایا نہ پیا، نہ چنچا نہ چلایا اور نہ ہی چلا پھرا۔ ایسے کی دیت نہیں ہوتی۔ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: کہ یہ

شخص بدوی کی طرح بڑی مستحق اور مقفی عبارت بول رہا ہے لیکن ان پر دیت لازم ہے۔ (صحیح مسلم ج ۳ ص ۶۲ باب دین الحسنین الخ)
 قارئین کرام! اس حدیث پاک میں حضور ﷺ نے مقتولہ عورت کی دیت قاتلہ کے عصابت پر لازم فرمائی لیکن آپ نے
 دیت کی مقدار کا ذکر نہیں فرمایا۔ چونکہ ان دنوں عورت کی دیت پر کافی مضامین اور کتابیں تصنیف کی جا رہی ہیں۔ کوئی یہ کہتا ہے کہ
 عورت اور مرد کی دیت برابر ہے۔ وہ اس موقف کے دلائل پیش کرتا ہے اور کوئی عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف کا معتقد ہے۔
 وہ اس پر شہادہ پیش کرتا ہے۔ لہذا ہم نے اس مقام پر بحث کی مناسبت سے بہتر سمجھا کر ذرا تفصیل سے اس پر گفتگو کی جائے۔
 (و باللہ التوفیق)

عورت کی نصف دیت (جو جمع علیہ ہے) پر ڈاکٹر طاہر القادری کے مخالفانہ موقف کی تردید

عورت کی دیت کی تحقیق: امت مسلمہ اور ائمہ اربعہ کا متفق علیہ موقف یہ ہے کہ عورت کے نفس کی دیت مرد کے نفس کی دیت
 سے نصف ہے اور یہ متفق علیہ اور مجمع علیہ موقف آج تک موجود ہے۔ لیکن اس دور کے ایک علامہ نے اس بارے میں علمہ موقف
 اپنایا اور نفس مرد و عورت کی دیت کے برابر ہونے کے قائل ہیں۔ خدا بہتر جانتا ہے کہ انہیں کیا سمجھی کہ کس کے اشارہ پر جمہور صحابہ
 کرام، ائمہ مجتہدین اور امت مسلمہ کی مخالفت پر بھند ہو گئے۔ اتفاق سے یہ مسئلہ موطا کی شرح میں آ گیا۔ اس لئے سوچا کہ اس بارے
 میں اصل مسئلہ لوگوں کے سامنے پیش کر دیا جائے۔ میری اس تحقیق و تدقیق سے ادارہ منہاج القرآن کے بانی ڈاکٹر طاہر القادری کی
 ذات سے کوئی غرض نہیں۔ بلکہ ایک شرعی مسئلہ کے پیش نظر اس کی واقعیت و حقیقت بیان کرنا ہے۔ جس سے بخوبی یہ سمجھ آ جائے گا کہ
 ڈاکٹر صاحب نے نفس عورت کی دیت نفس مرد کی دیت کا برابر کا موقف اختیار کر کے بہت بڑی غلطی کا ارتکاب کیا ہے۔ اگرچہ مجھ
 سے قبل حضرت علامہ غزالی دوراں رہبر اہل سنت مولانا احمد سعید شاہ صاحب کاظمی رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر ایک مفصل رسالہ تحریر فرمایا۔
 جس میں انہوں نے قرآن کریم، احادیث اور اقوال ائمہ مجتہدین کی روشنی میں دلائل قاطعہ سے ثابت فرمایا کہ نفس عورت کی دیت نفس
 مرد کی دیت کا نصف ہے برابر نہیں۔ ان کے علاوہ مولانا محمد عبداللہ صاحب شیخ الحدیث تصور اور استاذ العلماء رازی وقت مولانا عطاء
 محمد صاحب بندی لوی نے بھی اس مسئلہ پر اپنی تحقیق رسائل کی صورت میں عوام تک پہنچائیں۔ میں بھی یہاں قرآن و حدیث اور ائمہ
 مجتہدین کے اقوال و اجماع عورت کے نفس کی دیت کو نصف ثابت کر کے پھر ڈاکٹر صاحب کے نظریہ اور ان کے دلائل کا جواب عرض
 کروں گا۔

وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ ومن
 قتل مؤمنا خطأ فتحريره رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى
 اهله الا ان يصدقوا۔
 نہیں ہے کسی مومن کے لئے کہ قتل کرے کسی مومن کو سوائے
 خطا کے اور جس نے مومن کو خطا قتل کیا تو آزاد کرنا ہے ایک مومنہ
 رقبہ اور دیت ہے جو ادا کی جائے مقتول کے وارثوں کو مگر یہ کہ وہ
 معاف کر دیں۔ (النساء، ۹۲)

آیت مذکورہ میں دو باتیں ذکر کی گئیں۔ پہلی بات یہ کہ مومن کو خطا قتل کرنے پر ایک مومن غلام یا مومنہ لونڈی بطور کفارہ ادا کرنا
 لازم ہے۔ دوسری یہ کہ دیت، مقتول کے ورثاء کو دی جائے (اگر وہ معاف نہ کریں) آیت مذکورہ میں لفظ "مومن" عام خواہ مرد ہو یا
 عورت۔ یعنی قتل ہونے والے کا ذکر ہے۔ یہ ذکر نہیں کیا گیا کہ وہ مرد ہے یا عورت۔ اسی طرح وجوب دیت کا حکم بھی عام ہے۔ اس
 میں بھی کوئی تخصیص نہیں۔ مقدار دیت کیا ہوگی؟ اس کا ذکر قرآن کریم میں کسی جگہ پر بھی مذکور نہیں اور یہ بھی مذکور نہیں کہ دیت قاتل پر
 ہوگی یا عاتلہ پر ہوگی۔ لہذا یہ بات بھی مذکورہ آیت میں واضح نہ ہونے کی وجہ آیت مجمل ہے۔ یعنی دیت جو بھی ہو اس کے وجوب کے

لے مقتول کا مومن ہونا ضروری ہے یا ذمی بھی شامل ہے۔ اس بارے میں بھی آیت جمل ہے کہ عورت اور مرد کی دیت برابر ہے یا نہیں؟ یہ ایک مسلمہ قاعدہ ہے کہ قرآن کریم کے اجمال کی تفصیل یا خود قرآن کرے یا احادیث کریں اور خصوصاً ایسے مسائل کہ جن کا تعلق عقل و قیاس کے ساتھ نہ ہو۔ ایسے مقامات میں تفسیر بالرائے حرام ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ ایسے احکام کی تفصیل و تشریح شارح پر موقوف ہوتی ہے۔ مفسرین کرام نے مذکورہ آیت کو ان باتوں میں جمل کہا ہے جو ہم نے ذکر کیں۔ چند تفسیری حوالے ملاحظہ ہوں:

مذکورہ آیت مقدار دیت اور اس بارے میں کہ کس پر واجب ہے؟ جمل ہے لہذا اس اجمال کو حضور ﷺ نے بیان فرمایا۔ دیت وہ چیز ہے جو مقتول کے خون کے عوض اس کے ولی کو دی جاتی ہے اور مسلمہ بمعنی دی گئی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں یہ معین نہیں فرمایا کہ دیت میں کیا دیا جائے؟ آیت کریمہ میں صرف ایجاب دیت کا مطلقاً ذکر ہے۔ اس میں یہ مذکور نہیں کہ دیت عاقلہ پر واجب ہے یا قاتل پر؟ یہ تفصیل حضور اکرم ﷺ کی احادیث مبارکہ سے حاصل کی جائے گی۔

ومن قتل مومنا کرہ سے حاصل کی جائے گی۔
ومن قتل مومنا الا یہ فی الذکر فی الاية من علیہ
ہے یا اس کے وراثہ پر ہے؟

وهی مجملۃ فی المقدار ومن یجب علیہ بنہ
النبی ﷺ. (تفسیر مظہری سورۃ النساء: ۹۲)
ودیۃ مسلمۃ. الیدیۃ ما یعطی عوضا عن دم
القتیل الی ولیہ مسلمۃ مرفوعۃ مؤدۃ ولم یعین اللہ
فی کتابہ ما یعطی فی الیدیۃ وانما فی الایۃ ایجاب
الیدیۃ مطلقا وليس فیہا ایجابہا علی العاقلۃ او علی
القاتل وانما اخذ ذالک من السنۃ.
(قرطبی ج ۵ ص ۳۱۵ مذکورہ آیت)
ومن قتل مومنا ارخ ولم یذکر فی الایۃ من علیہ
الیدیۃ من القاتل او العاقلۃ.

(احکام القرآن ج ۲ ص ۲۲۲ بیروت)

ان تفسیری حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ مذکورہ آیت مبارکہ میں چند چیزوں کا اجمال ہے جن کی تفسیر اور بیان احادیث رسول ﷺ نے کیا۔ یہی ایک آیت نہیں بلکہ قرآن کریم میں بہت سی دیگر آیات بھی ایسی ہیں جو اپنے اندر اجمالی احکام رکھتی ہیں۔ ان کی تفسیر حضور ﷺ نے ارشاد فرمائی ہے کیونکہ یہ باتیں عقلی نہیں کہ انہیں اہل عقل و فکر سوچ و چار سے نکال سکیں۔ جیسا کہ اقیمو الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ میں اقامت صلوٰۃ اور ادا دینی زکوٰۃ کا حکم ہے۔ لیکن نماز میں کئی اور ان میں ہر نماز کے اندر کئی رکعت ہیں؟ مقدار زکوٰۃ اور نصاب زکوٰۃ کیا ہے؟ اس بارے میں مذکورہ آیت جمل ہے اور اس اجمال کو حضور ﷺ نے بیان فرمایا ایسے احکام کی تفسیر بالرائے کرنا جن کا عقل سے کوئی تعلق نہ ہو حرام ہے اور دخول جہنم کا ذریعہ ہے۔ قتل عمد کی صورت میں شارح نے قصاص مقرر فرمایا دیت مقرر نہیں فرمائی۔ البدنہ فویقین کو اختیار ہے کہ قصاص کے بدلہ مال کی کسی مقدار پر آپس میں صلح کر لیں۔ اس طرح کے مال کو ”بدل صلح“ کہتے ہیں۔ قتل خطا میں قصاص کا حکم نہیں بلکہ دیت کا حکم ہے۔ اب دیت کی مقدار کے بارے میں چونکہ آیت مذکورہ خاموش ہے اس لئے ائمہ مجتہدین اور اصحاب رسول ﷺ نے دیت کی مقدار احادیث نبویہ سے حاصل کر کے فرمایا: کہ مرد کی دیت سواونٹ اور عورت کی دیت مرد کا نصف یعنی پچاس اونٹ ہیں۔ اس بارے میں پہلے چند احادیث ذکر کی جاتی ہیں۔ پھر ائمہ کرام کا اس پر اتفاق ذکر کریں گے۔

جناب ابن شہاب، بحول اور عطاء سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہم نے دیکھا کہ حضور ﷺ کے دوران قدس میں مسلمان آزاد مرد کی دیت سواونٹ تھی۔ پھر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اس کی قیمت مقرر فرمائی، شہری لوگوں پر ایک ہزار دینار یا

عن ابن شہاب وعن مکحول وعطاء قالوا
ادر کنا الناس علی ان دیۃ المسلم الحر علی عہد
النبی ﷺ مائۃ من الابل فقوم عمر بن الخطاب
رضی اللہ عنہ تلک الیدیۃ علی اہل القرۃ الف

بارہ ہزار درہم دیت ہے اور مسلمان آزاد عورت کی دیت جبکہ وہ شہری ہو، پانچ سو دینار یا چھ ہزار درہم ہے اور اگر دیت دیہاتیوں پر واجب ہو جائے تو اس وقت مرد کی صورت میں سوا دت اور عورت کی صورت میں پچاس اونٹ دیت ہوگی۔ دیہاتیوں کو آپ نے سونے چاندی کا مکلف نہیں بتایا۔

دینار او اثنا عشر الف درہم و دية الحرّة المسلمة اذا كانت من اهل القرى خمس مائة دینار او ستة الف درہم فاذا كان الذي اصابها من الاعراب فديتها خمسون من الابل و دية الاعرابية اذا اصابها الاعرابي خمسون من الابل لا يكلف الاعرابي الذهب ولا الورق.

(تبیخی شریف ج ۸ ص ۹۵ باب ماجاء فی دية المرأة)

عبادہ بن نسی جناب ابن غنم سے اور وہ حضرت معاذ بن جبل سے روایت کرتے ہیں کہا کہ حضور ﷺ نے فرمایا: عورت کی دیت، مرد کی دیت کا نصف ہے۔

عن عبادة بن نسی عن ابن غنم عن معاذ بن جبل قال قال رسول الله ﷺ دية المرأة النصف من دية الرجل.

(تبیخی شریف ج ۸ ص ۸۵ باب ماجاء فی دية المرأة)

امام محمد بیان کرتے ہیں کہ ہمیں امام ابوحنیفہ نے جناب حماد سے وہ جناب ابراہیم نخعی سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا قول میرے نزدیک حضرت عبداللہ بن مسعود، زید بن ثابت اور شریح سے زیادہ محبوب و پسند ہے۔ جو انہوں نے مردوں اور عورتوں کے زخموں کے بارے میں فرمایا۔ امام محمد کہتے ہیں کہ حضرت علی المرتضیٰ ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ اور ابراہیم کے قول پر ہمارا عمل ہے۔ آپ فرماتے ہیں مرد کے ہر زخم کے مقابل عورت کے زخم کی دیت نصف ہے۔ لہذا حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا قول ”ہر زخم میں نصف ہونا“ ہمارے لئے انتہائی محبوب ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی ہے۔

محمد قال اخبرنا ابوحنيفة قال حدثنا حماد عن ابراهيم قال قول علي ابن ابي طالب رضی اللہ عنہ احب الي من قول عبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت و شريح في جراحات النساء و الرجال قال محمد و يقول علي رضی اللہ عنہ و ابراهيم ناخذ كان علي ابن ابي طالب رضی اللہ عنہ يقول جراحات النساء على النصف من جراحات الرجال في كل شيء. فقول علي رضی اللہ عنہ على النصف في كل شيء احب الينا و هو قول ابي حنيفة رحمهم الله تعالى. (کتاب آقا ص ۱۲۶ باب دية المرأة و برما تھا مطبوعه دار الفکر القرآن کراچی)

ابن جریج سے عبدالرزاق روایت کرتے ہیں کہ مجھے ہشام بن عروہ نے جناب عروہ سے بتایا کہ وہ کہا کرتے تھے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کی طرح (برابر) ہے۔ یہاں تک کہ وہ تہائی حصہ تک پہنچ جائے۔ جب تہائی ہو جائے تو پھر عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہوگی۔ چنانچہ اور ماموہ میں عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف کے برابر ہوگی۔

عبد الرزاق عن ابن جريج قال اخبرني هشام بن عروة عن عروة انه كان يقول دية المرأة مثل دية الرجل حتى يبلغ الثلث فاذا بلغ الثلث كان ديتها مثل نصف دية الرجل تكون ديتها في الجائفة و المامومة مثل نصف دية الرجل.

عن عمرو ابن شعيب قال قال رسول الله ﷺ عقل المرأة مثل عقل الرجل حتى يبلغ

جناب عمرو ابن شعیب بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: عورت کی دیت مرد کی دیت کے برابر ہے حتیٰ کہ تہائی

ثلث دینہا و ذالک فی المنقولة فما زاد علی المنقولة فهو نصف عقل الرجل ماکان .

حصہ تک پہنچ جائے اور یہ برابری منقولہ میں ہے۔ پس جو منقولہ سے زائد ہو جائے تو اس میں جس قدر دیت مرد پر ہوگی عورت پر اس کا نصف ہوگی۔

حضرت علی المرتضیٰ کا قول ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت

وقال علی النصف من کل شیء .

(معنی عبد الرزاق، منی بعاقل الرجل المرءة ج ۱ ص ۵۶۶) کے ہر چیز میں نصف ہے۔

ص ۳۹۵-۳۹۷)

قارئین کرام! عورت کے نفس کی دیت مرد کے نفس کی دیت کے نصف کے برابر ہے۔ اس پر تمام احادیث و آثار متفق ہیں۔ اگر اختلاف ہے تو چھوٹے زخموں میں ہے۔ جن کی دیت کل دیت کا ایک تہائی حصہ بنتی ہے۔ بعض حضرات نے تہائی سے کم میں مرد اور عورت کی دیت برابر ہونے کا قول کیا ہے۔ جیسا کہ حضرت ابن مسعود، شرح اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم اور بعض نے ایک تہائی سے کم دیت میں بھی مرد اور عورت کی دیت میں عورت کی دیت کو مرد کی دیت کے نصف کہا ہے۔ یہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ اسی کو جناب ابراہیم نخعی نے پسندیدہ تر قول کہا ہے۔ اس کی تائید دیگر احادیث سے بھی ہوتی ہے۔

جناب ابن شہاب سے سماعاً امام مالک کو روایت پہنچی اور انہیں عمرو بن زبیر سے بھی روایت پہنچی کہ دونوں حضرات فرمایا کرتے تھے کہ جس طرح حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں، ہم بھی اسی کے قائل ہیں۔ وہ یہ کہ عورت اور مرد کی دیت ایک تہائی تک برابر ہوگی پھر جب ایک تہائی تک پہنچ جائے تو عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف ہو جائے گی اور آتا ہے کہ جناب ربیعہ نے اس پر اشکال کیا تو انہوں نے جواب دیا کہ یہ سنت ہے۔ جمہور اہل سنت اور ساتوں فقہاء کرام، عمر بن عبد العزیز، لیث، عطاء، قتادہ اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم اور عمرو ابن العاص سے مرفوعاً روایت ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کے برابر ہے۔ یہاں تک کہ وہ ایک تہائی تک پہنچ جائے۔ اس کی اسناد اگرچہ ضعیف ہیں لیکن حضرت سعید بن مسیب کا قول ”یہ سنت ہے“ اس کو مضبوط کر دیتا ہے۔ امام مالک نے فرمایا کہ اس کی تفسیر و تشریح یہ ہے کہ عورت اور مرد کی دیت، موضوح، مقلہ اور مامومہ کے سوا اور جانفہ اور اس کی ہم مثل زخموں میں برابر ہے اور جن میں ایک تہائی دیت یا اس سے زیادہ ہو تو اس میں عورت کی دیت نصف ہو جائے گی۔ اس میں اصل یہ ہے کہ عورت کی دیت مطلقاً مرد کی دیت کے نصف کے برابر ہے لیکن ایک تہائی تک جو مسادات ہے، وہ سنت کی وجہ سے مستثنیٰ ہو گئی ہے، لہذا اس کے علاوہ میں اپنے

(مالک عن ابن شہاب) سماعاً (وبلغہ عن عمرو بن الزبیر انہما کانا یقولان مثل قول سعید بن المسیب فی المرأة انها تعادل الرجل الی ثلث دية الرجل فاذا بلغت ثلث دية الرجل کانت) ای صارت وردت (الی النصف من دية الرجل) ویاتی ان ربیعة استشکلہ فاجابہ بانہ السنة وقال جمہور اهل المدينة والفقهاء السبعة وعمر بن عبد العزيز واللیث وعطاء و قتادة وزید ابن ثابت وروی عن عمرو ابن العاص مرفوعاً عقل المرأة مثل عقل الرجل حتی تبلغ الثلث من دینہا و اسنادہ ضعیف الا انه اعتضد بقول ابن المسیب ہی السنة. قال مالک وتفسیر ذالک انها تعادل فی الموضحة والمنقلة وما دون المامومة والجائفة واشباهها فما یکون فیہ ثلث الدية فصا عدا فاذا بلغت ذالک کان عقلها فی ذالک النصف من عقل الرجل) علی الاصل فی انها علی النصف منه خرج مساواتها للرجل الی الثلث بالسنة فبقي ما عدها علی الاصل . (زرقاتی شرح موطا امام مالک عقل المرأة ج ۳ ص ۱۸۰)

اصل پر قائم ہوگی۔

عبارت مذکورہ میں ایک قاعدہ بیان کیا گیا۔ جو حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ کی روایت سے ماخوذ ہے۔ وہ یہ کہ اصل یہ ہے کہ عورت کی دیت ہر زخم میں مرد کی دیت کا نصف ہونی چاہیے۔ جیسا کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا قول ہے، لیکن ثلث دیت سے کم میں مرد اور عورت کے زخموں کی برابری چونکہ سنت سے ثابت ہے۔ لہذا یہ اس قاعدہ کے تحت نہیں آئے گی۔ لہذا نفس عورت کی دیت اسی اصل وقاعدہ کے تحت مرد کی نفس دیت کے نصف کے برابر ہوگی اور یہ مسئلہ ائمہ اربعہ کے مابین متفق علیہ ہے۔

عند عمر ان جراحات الرجال والنساء تستوی فی السکن والموضحة وما فوق ذالک فدية المرأة علی النصف من دية الرجل.

عبرہ بارتقی عن شریح اتانی عروة الباری من عند عمر ان جراحات الرجال والنساء تستوی فی السکن والموضحة وما فوق ذالک فدية المرأة علی النصف من دية الرجل.

ابراہیم عن شریح اتانی عروة الباری من عند عمر ان جراحات الرجال والنساء تستوی فی السکن والموضحة وما فوق ذالک فدية المرأة علی النصف من دية الرجل.

عبرہ بارتقی حضرت عمر بن خطاب سے یہ روایت لایا۔ آپ نے فرمایا: کہ مردوں اور عورتوں کے زخم اور موضعہ ازروئے دیت برابر ہیں اور جو زخم اس سے بڑھ جائیں تو ان میں عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہوگی۔

عن الشعبي عن شريح ان هشام ابن هبيرة كتب اليه ليسئله فكتب اليه ان دية المرأة علی النصف من دية الرجل فيما رقی وجل وكان ابن مسعود يقول فی دية المرأة فی الخطاء علی النصف من دية الرجل الا السن والموضحة فهما فيه سواء وكان زيد ابن ثابت يقول دية المرأة فی الخطاء مثل دية الرجل حتی تبلغ ثلث الدية فمأاد فهو علی النصف.

شعبي سے پھر شرح سے روایت ہے کہ ہشام بن ہبیرہ نے ان کی طرف ایک رقعہ لکھا جس میں کچھ پوچھا گیا تو انہوں نے اس کے جواب میں لکھا کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف ہے۔ حضرت ابن مسعود فرمایا کرتے تھے: قتل خطاء میں عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف ہے، ہاں اگر دانت ہو یا موضعہ ہو تو اس میں دونوں کی دیت برابر ہوگی۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کہا کرتے تھے کہ خطاء میں عورت کی دیت مرد کی دیت کی مثل ہے مگر جب ثلث تک پہنچ جائے یا اس سے زیادہ ہو جائے، تو پھر عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف ہوگی۔

عبرہ بارتقی حضرت علی المرتضیٰ سے بیان کرتے ہیں کہ مرد اور عورت کا ہر زخم دیت میں برابر ہے۔

ربیعہ بن ابو عبد الرحمن کہتے ہیں کہ میں نے جناب سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ عورت کی چھٹکیا کی دیت کیا ہے؟ فرمایا: دس اونٹ۔ میں نے پوچھا کہ چھٹکیا اور اس کے ساتھ والی دونوں کی دیت؟ فرمایا: بیس اونٹ میں نے پھر پوچھا کہ تین انگلیوں کی دیت؟ فرمایا: تیس اونٹ میں نے کہا کہ جب اس کا زخم زیادہ ہو گیا اور اس کی مصیبت اور بڑھ گئی تو اس کی دیت کم ہوگئی؟ فرمانے لگے تو کیا عراقی ہے؟ میں نے عرض کیا: ایک مضبوط صاحب علم ہوں یا بے علم سمجھنے والا ہوں۔ فرمانے لگے: نتیجے! یہ سنت کا فیصلہ ہے۔

عن الشعبي عن شريح ان هشام ابن هبيرة كتب اليه ليسئله فكتب اليه ان دية المرأة علی النصف من دية الرجل فيما رقی وجل وكان ابن مسعود يقول فی دية المرأة فی الخطاء علی النصف من دية الرجل الا السن والموضحة فهما فيه سواء وكان زيد ابن ثابت يقول دية المرأة فی الخطاء مثل دية الرجل حتی تبلغ ثلث الدية فمأاد فهو علی النصف.

عن الشعبي عن شريح ان هشام ابن هبيرة كتب اليه ليسئله فكتب اليه ان دية المرأة علی النصف من دية الرجل فيما رقی وجل وكان ابن مسعود يقول فی دية المرأة فی الخطاء علی النصف من دية الرجل الا السن والموضحة فهما فيه سواء وكان زيد ابن ثابت يقول دية المرأة فی الخطاء مثل دية الرجل حتی تبلغ ثلث الدية فمأاد فهو علی النصف.

عن النبی عن شریح ان هشام ابن هبیرہ نے ان کی طرف ایک رقعہ لکھی جس میں کچھ پوچھا گیا تو انہوں نے اس کے جواب میں لکھا کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف ہے۔ حضرت ابن مسعود فرمایا کرتے تھے: قتل خطاء میں عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف ہے، ہاں اگر دانت ہو یا موضعہ ہو تو اس میں دونوں کی دیت برابر ہوگی۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کہا کرتے تھے کہ خطاء میں عورت کی دیت مرد کی دیت کی مثل ہے مگر جب ثلث تک پہنچ جائے یا اس سے زیادہ ہو جائے، تو پھر عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف ہوگی۔

عبرہ بارتقی حضرت علی المرتضیٰ سے بیان کرتے ہیں کہ مرد اور عورت کا ہر زخم دیت میں برابر ہے۔

ربیعہ بن ابو عبد الرحمن کہتے ہیں کہ میں نے جناب سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ عورت کی چھٹکیا کی دیت کیا ہے؟ فرمایا: دس اونٹ۔ میں نے پوچھا کہ چھٹکیا اور اس کے ساتھ والی دونوں کی دیت؟ فرمایا: بیس اونٹ میں نے پھر پوچھا کہ تین انگلیوں کی دیت؟ فرمایا: تیس اونٹ میں نے کہا کہ جب اس کا زخم زیادہ ہو گیا اور اس کی مصیبت اور بڑھ گئی تو اس کی دیت کم ہوگئی؟ فرمانے لگے تو کیا عراقی ہے؟ میں نے عرض کیا: ایک مضبوط صاحب علم ہوں یا بے علم سمجھنے والا ہوں۔ فرمانے لگے: نتیجے! یہ سنت کا فیصلہ ہے۔

(مصنف ابن ابی شیبہ، فی جراحات الرجال والنساء، ج ۹ ص ۳۰۰۔)

۳۰۲ باب کتاب الدیات الخ

عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف برابر ہے۔ خواہ وہ نفس کی ہو یا کسی اور زخم کی اور امام شافعی کا (پہلا) قول یہ تھا کہ ایک تہائی دیت سے کم میں نصف نہیں (بلکہ برابر) ہوگی پھر انہوں نے اس قول سے جمہور کے قول کی طرف رجوع کر لیا۔ امام شافعی نے امام محمد سے وہ امام ابوحنیفہ سے وہ جناب حماد سے وہ جناب ابراہیم نخعی سے اور وہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف برابر ہوگی۔ خواہ وہ نفس کی دیت یا اس سے کم (زخم) کی ہو اور سعید بن منصور نے ذکر کیا وغیرہ سے روایت کی۔ وہ شعی سے اور وہ علی المرتضیٰ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ کہا کرتے تھے۔ عورتوں کے زخم مردوں کے زخم سے نصف برابر ہیں۔ خواہ وہ قلیل ہوں یا کثیر، اور بخاری نے علی بن جعد سے وہ شعبہ سے وہ حکم سے وہ شعی سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ایک تہائی تک مرد اور عورتوں کے زخم برابر ہیں اور جو اس سے بڑھ جائیں تو ان میں عورت کی دیت نصف ہوگی اور ابن مسعود نے کہا: دانت اور موضع زخم میں دیت برابر ہے، اور علی المرتضیٰ نے فرمایا: عورت کی دیت ان میں بھی نصف ہے اور سعید بن منصور نے یثیم سے وہ مغیرہ سے وہ ابراہیم نخعی سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے چنگلیا اور انگوٹھے کی دیت برابر فرمائی، اور فرمایا کہ مردوں اور عورتوں کے زخم دانت اور موضع میں برابر ہیں۔ ان کے سوا میں عورت کی دیت نصف ہوگی۔ ایسے ہی امام تیمتی نے سفیان سے وہ جابر سے وہ شعی اور وہ شریح سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف اس بارے میں لکھا گیا تو انہوں نے اسی کی مثل جواب ارشاد فرمایا۔ امام نسائی نے اسمعیل بن عباس کی روایت سے وہ ابن جریج سے وہ عمرو بن شیبہ سے وہ اپنے باپ اور وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ: عورت کی دیت مرد کی دیت کے ایک تہائی دیت تک برابر ہے۔ پس امام مالک نے حضرت زید بن ثابت، عمر، ابن مسعود اور ان کے ساتھیوں کا قول پسند فرمایا اور امام شافعی نے فرمایا کہ امام مالک اسے سنت کہہ کر فرمایا کرتے تھے۔ میں اس بارے میں ان کی پیروی کرتا تھا لیکن میرے دل میں کچھ سکون سا نہ تھا۔ پھر مجھ پر منکشف ہوا کہ امام مالک کے سنت کہنے سے مراد "اہل مدینہ کی سنت" ہے۔ لہذا میں نے اس قول سے رجوع کر لیا اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا قول بہ نسبت شعی کے قول کے مجھے زیادہ پسند تھا اور حضرت علی المرتضیٰ کے قول کو جمہور نے پسند فرمایا کیونکہ عورت کی حالت مرد کی حالت سے زیادہ ناقص ہے اور اس کی منفعت بھی مرد کی منفعت سے بہت کم ہے اور اس نقصان اور کمی کا اثر "نفس" میں اجماعاً ظاہر ہو چکا کہ عورت کے نفس کی دیت مرد کے نفس کی دیت کا نصف ہوگی۔ پس اسی وجہ سے عورت کے اطراف و اجزاء میں بھی اسی نقصان کا اعتبار ہوگا۔ خواہ وہ ثلث دیت تک پہنچے یا اس سے کم ہو۔ قاضی ثناء اللہ صاحب پانی نے ایک تہائی سے کم زخموں میں مرد اور عورت کی دیت میں اختلاف کا ذکر فرمایا لیکن ایک تہائی سے زائد میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں۔ یعنی عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہوگی۔ یہ بالا جماع فیصلہ ہے۔ دوسرا یہ مجمع علیہ جمہور کا مسلک ذکر فرمایا کہ عورت کے نفس کی دیت مرد کے نفس کی دیت کے نصف ہے۔ اس کی وجہ بھی بیان فرمائی کہ عورت اور اس کے اجزاء و اطراف میں چونکہ نقصان ہے اور منفعت بھی بہت کم ہے۔ لہذا ناقص ہونے اور منفعت کی کمی کی وجہ سے اس کی دیت بھی ناقص اور کم ہونی چاہیے اور وہ جبکہ نفس میں بالا جماع نصف ہے تو اجزاء و اطراف میں بھی نصف ہوگی۔ مرد اور عورت کے مابین مذکورہ نقص اور کمی نہ قاضی صاحب کی خود ساختہ ہے اور نہ ہی کسی دوسرے مفسر یا محدث نے اسے گھڑا بلکہ قرآنی آیت اس کی اصل ہے۔ (تفسیر مظہری)

مرد و عورت سے قوی ہے اور اسے عورتوں پر فرضیت ہے (قرآن کریم)

مرد و عورتوں پر قوی ہیں۔ ان عورتوں کے لئے مردوں پر اسی

الرجال قوامون علی النساء۔ ولهن مثل الذی

علیہن بالمعروف وللرجال علیہن درجۃ۔
 کے مثل حقوق ہیں جو مردوں کے لئے عورتوں پر بھلائی کے ساتھ
 ہیں اور مردوں کو عورتوں پر ایک درجہ (فضیلت) ہے۔

ان دو عدد آیات کی صرف تفسیر کبیر سے وضاحت ملاحظہ ہو:

وللرجال علیہن درجۃ۔ فیہ مسئلتان
 المسئلة الاولى یقال رجل بین الرجل ای القوۃ
 وهو ارجل الرجلین ای اقواما و فرس ورجیل قوی
 علی المشی و الرجل معروف لقوته علی المشی
 وارتجل الکلام ای قوی علیہ من غیر حاجة۔ فیہ
 الی فکرۃ ورویۃ و ترجل النهار قوی ضیاء ہ۔
 المسئلة الثانیۃ اعلم ان فضل الرجل علی المرأة
 امر معلوم الا ان ذکرہ ہنا یمتثل وجہین الاول
 ان الرجل ازید فی الفضیلۃ من النساء فی امور
 احدھا العقل والثانی فی الدیۃ والثالث فی
 الموارث والرابع فی صلاحیۃ الامۃ والقضاء
 والشہادۃ والخامس لہ ان یتزوج علیہا وان یتسری
 علیہا و لیس لہا ان تفعل ذالک مع الزوج
 والسادس ان نصیب الزوج فی المیراث منہا اکثر
 من نصیبہا فی المیراث منہ۔ والسابع ان الزوج
 قادر علی تطلیقہا و اذا طلقہا فهو قادر علی
 مراجعتہا شاءت المرأة ام ابت اما المرأة فلا تقدر
 علی تطلیق الزوج وبعث الطلاق لا تقدر علی
 مراجعۃ الزوج ولا تقدر ایضا علی ان تمتع الزوج
 من المراجعة الثامن ان نصیب الرجل فی سهم
 الغنیمۃ اکثر من نصیب المرأة و اذا ثبت فضل
 الرجل علی المرأة فی ہذہ الامور ظهر ان المرأة
 کالاسیر العاجز فی ید الرجل۔
 (تفسیر کبیر ج ۶ ص ۱۰۱ پ ۲ آیت ۲۳۸)

مردوں کو عورتوں پر درجہ ہے۔ اس آیت میں دو مسئلے ہیں۔
 پہلا مسئلہ یہ ہے کہ لفظ رجل کا معنی قوت اور طاقت آتا ہے۔ چنانچہ
 کہا جاتا ہے: "رجل بین الرجلہ" اور "ارجل الرجلین" اس
 وقت کہتے ہیں جب دو آدمیوں میں سے ایک زیادہ قوی اور مضبوط
 ہو۔ "فرس ورجیل" وہ گھوڑا جو چلنے کی قوت و قدرت رکھتا ہے اور
 مرد کو رجل اس لئے بھی کہتے ہیں کہ وہ چلنے کی قوت رکھتا ہے اور
 رجل الکلام اسے کہتے ہیں جو کلام پر قدرت رکھتا ہے اور اسے خورد
 فکر کی ضرورت نہ پڑتی ہو اور "ترجل النهار" اس وقت بولتے
 ہیں جب دن کی روشنی خوب واضح ہو جائے اور جمیل جائے۔ دوسرا
 مسئلہ یہ ہے کہ معلوم ہونا چاہیے کہ مرد کی عورت پر فضیلت جانی
 پہچانی بات ہے۔ مگر اس معلوم بات کا یہاں ذکر کرنا اس میں دو
 احتمال ہو سکتے ہیں۔ پہلا احتمال یہ کہ مرد بہ نسبت عورت کے بہت
 سے امور میں فضیلت رکھتا ہے۔ ان میں سے ایک ازروئے عقل
 مرد افضل ہے۔ دوسرا دیت، تیسرا موارث، چوتھا امامت، قضا،
 گواہی کی اہلیت، پانچواں مرد کے لئے اجازت ہے کہ ایک عورت
 کے ہوتے ہوئے دوسری سے شادی کرے اور اس میں جلدی
 کرے لیکن عورت ایسے نہیں کر سکتی۔ چھٹا یہ کہ خاندان کا وراثت میں
 حصہ عورت سے زیادہ ہے۔ ساتواں یہ کہ خاندان پر قادر ہے کہ وہ
 اپنی بیوی کو جب چاہے طلاق دے چکے تو اس کے واپس لینے پر بھی
 قادر ہے۔ اس واپسی کو عورت چاہے یا نہ چاہے۔ لیکن عورت اپنے
 خاندان کو طلاق دینے کی قدرت نہیں رکھتی اور طلاق واقع ہونے کے
 بعد اس کی واپسی کی قدرت بھی عورت کی نہیں ہوتی اور نہ ہی خاندان کو
 طلاق واپس لینے سے روکنے کی قدرت رکھتی ہے۔ آٹھواں یہ کہ
 غنیمت میں مرد کا حصہ عورت کے حصہ سے زیادہ ہوتا ہے۔ جب
 مرد کا مذکورہ امور میں عورت سے بہتر ہونا ثابت ہو گیا تو ظاہر ہوا کہ
 عورت مرد کے ہاتھ میں ایک قیدی کی سی حیثیت رکھتی ہے۔

امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ نے مرد کی فضیلت کے سلسلہ میں جو امور گئے ہیں۔ ان تمام کا ذکر قرآن و حدیث میں موجود

ہے۔ ان امور میں سے ایک "دیت" کا بھی ذکر فرمایا کہ اس میں بھی مرد و عورت کے برابر نہیں بلکہ فضیلت رکھتا ہے۔ بہر حال عورت کا مقام و مرتبہ اور مختلف امور اس کی شرعی حیثیت مرد کے برابر نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ دیت میں بھی مرد اور عورت برابر نہیں ہیں۔ اسی چیز کو احادیث میں بھی بیان کیا گیا ہے جو آپ ملاحظہ کر چکے ہیں۔ اب اسی کی تائید میں فقہاء امت اور مجتہدین عظام کے اقوال پیش خدمت ہیں۔ ملاحظہ ہوں:

ائمہ اربعہ وغیرہم کی تصریحات

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے عورت کی دیت کے بارے میں فرمایا: کہ عورت کے ہر تم کے زخموں اور اس کے نفس کی دیت مرد کی دیت کے نصف برابر ہے۔

قال ابوحنيفة رحمة الله عليه في عقل المرأة
ان عقل جميع جراحها ونفسها على النصف من
عقل الرجل في جميع الاشياء.
(کتاب الحجہ مصنف امام محمد بن حسن الشیبانی ج ۳ ص ۲۶۷۔)

(۲۶۸ مطبوعہ دارالعارف نعمانیہ)

امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہمیں حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے یہ خبر پہنچی۔ آپ نے فرمایا: کہ نفس اور اس سے کم میں عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف کے برابر ہے۔ ہمارا اسی پر عمل ہے اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے فرمایا: کہ مسئلہ یہی ہے لیکن دانت اور موضحہ کی چٹی (دیت) میں عورت مرد کے برابر ہے۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ ایک تہائی دیت تک عورت اور مرد برابر ہیں۔ یعنی جب چٹی ایک تہائی دیت کے برابر ہو یا اس سے کم ہو تو اس میں مرد اور عورت برابر ہیں اور اگر ایک تہائی سے بڑھ جائے تو اس صورت میں عورت کی حالت مرد کی حالت کے نصف برابر ہوگی۔ اس کا بیان یوں ہے کہ جناب ربیعہ کہتے ہیں میں نے حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ اگر کوئی شخص کسی عورت کی ایک انگلی کاٹ دیتا ہے تو اس کی دیت کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں؟ فرمایا: اسے دس اونٹ دینے پڑیں گے۔ میں نے کہا اگر دو انگلیاں کاٹ ڈالے تو! فرمایا: بیس (۲۰) اونٹ دے گا۔ میں نے کہا اگر تین انگلیاں کاٹ ڈالے؟ فرمایا: گئے تیس اونٹ دینے پڑیں گے۔ میں نے کہا: اگر چار انگلیاں کاٹ ڈالے؟ فرمایا: اس پر اسے بیس اونٹ دینے ہوں گے۔ میں نے کہا: سبحان اللہ! جب درد اور مصیبت بڑھ گئی تو دیت کم ہو گئی۔ کہنے لگے کیا تو دیکھتی ہے؟ میں نے کہا: نہیں میں لاعلم ہوں اور علم کا متلاشی ہوں، یا فتویٰ کا طالب عقل والا ہوں۔ آپ

قال وبلغنا عن علي انه قال في دية المرأة
على النصف من دية الرجل في النفس وما دونها وبه
ناخذ وقال ابن مسعود هكذا الا في ارض الموضحة
وارش السن فانها تستوي في ذلك بالرجل وكان
زيد بن ثابت يقول انها تعادل الرجل الى ثلث ديتها
يعنى اذا كان الارش بقدر ثلث الدية او دون ذلك
فالرجل والمرأة فيه سواء فان زاد على الثلث
فحينئذ حالها فيه على النصف من حال الرجل
وياناه فيما حكى عن ربيعة قال قلت لسعيد بن
المسيب ما تقول فيمن قطع اصبع امرأة قال عليه
عشر من الابل قلت فان قطع اصبعين منها قال عليه
عشرون من الابل قلت فان قطع ثلثة اصابع قال
عليه ثلثون من الابل قلت فان قطع اربع اصابع منها
قال عليه عشرون من الابل قلت سبحان الله لما
كثر الممها واشد مصابها قل ارشها قال اعرابي
انت فقلت لابل جاهل مسترشد او عاقل مستفت
قال فانه السنة فيهذا اخذ الشافعي وقال السنة اذا
اطلقت فالمراد بها سنة رسول الله ﷺ

(المسئد للمرخس ج ۳ ص ۲۶۷ مطبوعہ دار الفکر بيروت)

نے فرمایا: یہ سنت ہے۔ پس اسی پر امام شافعی رضی اللہ عنہ نے عمل کیا اور فرمایا: کہ لفظ سنت جب بولا جائے تو اس سے مراد سنت رسول ﷺ ہوگی۔

ذکر شدہ دونوں عبارات سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رضی اللہ عنہما نے کا مسلک ایک ہی ہے کہ عورت کی دیت ہر معاملہ میں مرد کی دیت سے نصف ہوگی۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ خود اپنی تصنیف میں فرماتے ہیں:

قال الشافعی رحمة الله عليه لم اعلم مخالفا من اهل العلم قديما ولا حديثا في ان دية المرأة نصف دية الرجل وذاك خمسون من الابل .
(کتاب الام ج ۶ ص ۱۵۶ باب دية المرأة، بیروت)

امام شافعی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کہ موجود اور پہلے علماء میں سے کسی نے بھی اس بارے میں مخالفت نہیں کی کہ عورت کی دیت، مرد کی دیت کے نصف برابر ہے یعنی پچاس اونٹ۔

جناب محمد بن حسن سے اور وہ محمد بن ابان سے وہ جناب حماد سے وہ ابراہیم نخعی سے اور وہ حضرت عمر بن خطاب اور علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ ان دونوں حضرات نے فرمایا: عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف برابر ہے۔ خواہ وہ نفس کی ہو یا اس سے کم کی۔ پھر فرمایا (امام شافعی نے) کہ جب حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما نے اس بات پر اجماع و اتفاق فرمایا تو اس قول کے سوا کسی دوسرے قول پر عمل کرنا مناسب نہ ہوگا۔ ابراہیم نخعی کہتے ہیں کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا قول میرے نزدیک حضرت زید بن ثابت کے قول سے زیادہ پسندیدہ ہے۔

عن محمد بن الحسن عن محمد بن ابان عن حماد عن ابراهيم عن عمر بن الخطاب وعلی انهما قالوا عقل المرأة علی النصف من دية الرجل فی النفس وما دونها ثم قال فقد اجتمع عمر وعلی علی هذا فلیس ینبغی ان یؤخذ بغيره . عن ابراهيم انه قال قول علی احب الی من قول زید .
(کتاب الام ج ۶ ص ۱۵۶ باب دية المرأة، مطبوعہ بیروت)

”کتاب الام“ کے حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا عورت کی دیت کے نصف ہونے میں اتفاق ہے اور اس مسئلہ کی اصل حضرت عمر بن خطاب اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے ارشادات ہیں۔ قدیم و جدید کے تمام اہل علم کا یہی متفق علیہ ہے۔

عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف برابر ہے اور عورت کے اطراف اور ذمہوں کی دیت بھی مرد کی دیت کے نصف برابر ہے۔
فدية المرأة نصف دية الرجل المی قوله و دية اطرافها او جرحها نصف ذالك من الرجل .
(روضۃ الطالبین دوحۃ الختین ج ۹ ص ۲۵۷ مطبوعہ مکتبۃ اسلامی بیروت)

عورت کی دیت بلا اختلاف و نزاع مرد کی دیت کے نصف برابر ہے۔
دية المرأة نصف دية الرجل بلانزاع .
(الانصاف مصنف ابو الحسن بن علی بن سلیمان مطبوعہ دار احیاء التراث العربی، بیروت)

مذکورہ حوالہ جات سے واضح ہوا کہ عورت کی دیت کا نصف ہونا ائمہ اربعہ کا متفق علیہ مسلک ہے۔ گزشتہ حوالہ جات سے حضرات صحابہ کرام اور تابعین کا متفق علیہ موقف بیان ہوا تھا۔ اسی کو امام شافعی نے قدیم و جدید علماء کے اتفاق سے تعبیر فرمایا۔ نہ معلوم جس مسئلہ پر قدیم و جدید اہل علم اور ائمہ اربعہ بھی متفق ہیں۔ اس مسئلہ میں طاہر القادری صاحب کو کیا سوچھی کہ وہ ان تمام سے ہٹ کر ایک

نياشوش چھوڑے اور مرد و عورت کی برابری کا قول کر دیا۔ اس غلط روش و تحقیق پر علامہ کاظمی صاحب مرحوم اور مولانا عطاء محمد بند یا لوی وغیرہ حضرات نے تحریری طور پر دلائل سے سمجھانے کی پوری کوشش کی۔ لیکن تا حال طاہر القادری کی طرف سے رجوع کر لینے کی کوئی اطلاع نہیں۔ اللہ تعالیٰ انہیں اپنے آپ کو سنی کہلانے کی وجہ سے اہل سنت کے عقائد و نظریات قبول کرنے کی توفیق عطا فرمائے اور اعمال اہل سنت میں موافقت کی بھی توفیق عطا فرمائے۔

مرد و عورت کی دیت کا مسئلہ تو بہت واضح ہے۔ اسی سلسلہ میں جنین کے بارے میں بھی تصریحات ملتی ہیں کہ یہاں بھی یہی قانون چلے گا۔

فان انفصل حیث مات فیجب فیہ کمال دية
الکبیر فان کان ذکرا و جب مائة بعیر وان کان انثی
خمسون وسوا فیہ العمد والخطاء.
(مرقات شرح المشکوٰۃ ج ۷ ص ۱۷۱ باب الديات فصل اول کتبہ)

اگر ماں کے چوٹ گرنے کے بعد اس کے پیٹ کا بچہ زندہ باہر
آیا پھر مر گیا تو اس صورت میں اس کی مکمل دیت واجب ہوگی۔
سوا گروہ بچہ نہ تھا تو سواونٹ دیت ہوگی اور اگر مادہ تھی تو پچاس
اونٹ۔ یہ خواہ عمداً ہو خواہ خطا ہو برابر ہے۔

(امریا بلتان)

اعتراض

عن ابن علیة والعصم انهما قالا دیتها کدية
الرجل لقلوہ علیہ السلام فی النفس المومنة مائة من
الابل۔ (المعنی شرح کبیر ج ۹ ص ۵۳۳ مطبوعہ دار الفکر بیروت)

ابن علیہ اور عصم دونوں نے کہا کہ عورت کی دیت مرد کی
دیت جیسی ہے کیونکہ حضور ﷺ کا قول ہے: مومن جان کی
دیت سواونٹ ہے۔

مذکورہ روایت میں حضور ﷺ نے نفس کی دیت بیان فرماتے وقت مرد اور عورت کے نفس کا فرق نہیں بتایا۔ لہذا اس سے
معلوم ہوا کہ مرد اور عورت کی دیت برابر ہے اور وہ سواونٹ ہے۔ ابن قدامہ ایسے امام نے اسے روایت کیا۔ اس لئے عورت کی دیت
کو مرد کی دیت کے نصف برابر قرار دینا درست نہیں۔

جواب اول: طاہر القادری وغیرہ لوگوں کے لئے مذکورہ عبارت قطعاً سہارا نہیں بن سکتی اور نہ ہی اسے بطور دلیل پیش کیا جاسکتا ہے۔
کیونکہ ”المعنی“ میں سے مذکورہ عبارت جو ذکر کی گئی اس عبارت کا ما قبل اور ما بعد اس کی مخالفت کر رہا ہے۔ مکمل عبارت ملاحظہ فرمائیں:

قال ودية الحرة المسلمة نصف دية حر
المسلم۔ قال ابن منذر وابن عبد البر اجمع اهل
العلم علی ان دية المرأة نصف دية الرجل وحكي
غيرهما عن ابن علیة والعصم انهما قالا دیتها کدية
الرجل لقلوہ علیہ السلام فی النفس المومنة مائة من
الابل وهذا قول شاذ يخالف اجماع الصحابة وسنة
النبي ﷺ فان فی کتاب عمرو بن حزم دية
المرأة علی النصف من دية الرجل وهي اخص مما
ذکروه وهما فی کتاب واحد فيکون ما ذکرنا
مفسرا لما ذکره مخصصا له ودية نساء کل اهل

فرمایا: آزاد مسلمان عورت کی دیت آزاد مسلمان مرد کی دیت
سے آدھی ہے۔ ابن منذر اور ابن عبد البر نے کہا کہ تمام اہل علم کا
اس پر اجماع ہے کہ عورت کی دیت، مرد کی دیت سے نصف ہے۔
ان دونوں کو چھوڑ کر اور لوگوں نے ابن علیہ اور عصم سے روایت کی
دونوں کہتے ہیں کہ عورت اور مرد کی دیت برابر ہے کیونکہ رسول اللہ
ﷺ نے فرمایا: مومن نفس کی دیت سواونٹ ہے اور یہ قول
شاذ ہے۔ جو صحابہ کرام کے اجماع اور نبی کریم ﷺ کی سنت
کے خلاف ہے۔ حضرت عمرو بن حزم کی کتاب میں ہے عورت کی
دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے اور یہ روایت ان کی مذکورہ روایت
سے اخص ہے۔ حالانکہ یہ دونوں روایات ایک ہی کتاب میں ہیں تو

دين على النصف من دية وجاهم على ما قدمنا في
معلوم ہوا کہ ہم نے جو روایت ذکر کی وہ ان کی ذکر کردہ روایت کی
تفسیر کرتی ہے اور اس کی تخصیص کرتی ہے اور ہر مذہب والوں کی
موضحة۔

عورت کی دیت اس کے مرد کی دیت سے آدمی ہوگی۔ جیسا کہ ہم
پہلے بیان کر چکے ہیں۔
(المغنی ج ۹ ص ۵۳۳ مسئلہ ۶۸۳۷)

لہذا قادری صاحب وغیرہ لوگوں کا ”المغنی“ سے مطلب کی عبارت نقل کر کے اپنا مدعا ثابت کرنا دھوکہ اور فریب دہی ہی کہلا سکتا
ہے، کیونکہ اس کے اول و آخر کو اگر ذکر کر دیا جاتا تو قارئین پر بات واضح ہو جاتی۔ عورت کی دیت کے مرد کی دیت کے برابر قرار دینا یہ
اجماع صحابہ اور حضور ﷺ کی سنت کے خلاف قول ہے۔ اس خلاف اجماع و سنت شاذ قول پر بنیاد رکھنا کسی طرح درست نہیں
ہو سکتا۔

جواب دوم: ”المغنی“ کی مذکورہ روایت میں جن دو اشخاص کا نام لے کر ان کا مسلک ذکر کیا گیا ہے۔ ان دونوں کا مقام و مرتبہ کیا
ہے؟ اور اسماء الرجال کی کتابوں میں ان کو کیسا راوی بتایا گیا ہے؟ اس بارے میں علامہ کاظمی صاحب مرحوم نے جو تحقیق پیش فرمائی،
من و عن پیش خدمت ہے:

اسلام میں عورت کی دیت

عہد رسالت اور خلافت راشدہ کے دور میں عورت کی نصف دیت پر صحابہ کرام اور علماء کرام کا تعامل روایات منقولہ کے ضمن میں
وضاحت کے ساتھ ہم پیش کر چکے ہیں جس پر کسی صحابی یا تابعی نے انکار نہیں کیا۔ کیا یہ صحابہ کرام و تابعین عظام کا اجماع سکوئی ہے؟
اتباع تابعین سے لے کر عصم اور ابن علیہ (جن کے متعلق ہم آگے چل کر کلام کریں گے) کے سوا کسی کا اختلاف ہمارے سامنے نہیں
آیا۔ ائمہ اربعہ اور ان کے سب تابعین بلکہ تمام محدثین عورت کی نصف دیت پر متفق ہیں۔ عورت کی نصف دیت کے خلاف ابو بکر عصم
اور ابن علیہ کا قول وقعت نہیں رکھتا کہ یہ دونوں استاد شاکر و معتزلی بلکہ جمعی اور گمراہ ہیں۔ دراصل عصم اور ابن علیہ کے الفاظ سے ان
دونوں کے بارے میں اشتباہ واقع ہے۔ فی الواقع عصم بھی دو ہیں اور ابن علیہ بھی دو ہیں۔ ایک ابو العباس عصم اور دوسرا ابو بکر عصم
ہے۔ اسی طرح ابن علیہ ایک اسمعیل بن علیہ ہیں۔ جو ابن علیہ کہلانا پسند نہیں کرتے تھے۔ دوسرا ابن علیہ ابراہیم بن اسمعیل بن علیہ
ہے۔

(۱) ابو العباس عصم امام ہیں ثقہ ہیں اور مشرق کے عظیم محدث مولود بن جبری ۲۴۷ متوفی سن ۳۳۶ ہجری۔

(تذکرۃ الحفاظ ج ۲ ص ۸۶۰)

(۲) اسی طرح اسمعیل بن علیہ بھی اجلہ محدثین میں سے ہیں۔ جن کے متعلق امام ذہبی نے لکھا حافظ ہیں ثبت ہیں۔ یعنی اعلیٰ درجہ
کے ثقہ ہیں۔ ان کے بارے میں شیعہ کا قول ہے کہ یہ سید المحدثین تھے۔ ان کی کتبت ابو بشر ہے۔ ان کی کوئی تصنیف و تالیف
نہیں پائی جاتی۔ زیاد بن ابوب نے لکھا۔ میں نے اسمعیل بن علیہ کی بھی کوئی کتاب نہ دیکھی۔ ان کی ولادت سن ۱۱۰ ہجری اور
وفات سن ۱۹۳ ہجری میں ہوئی۔ (تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۳۲۲)

(۳) ابو بکر عصم کے متعلق علامہ حافظ ابن حجر نے فرمایا: ابو بکر عصم کا نام عبد الرحمن بن کسان ہے یہ معتزلی تھا، اصول میں مقالات
اس کی تصنیف ہے۔ اس کے بعد علامہ ابن حجر نے فرمایا: کہ عبد الجبار ہمدانی معتزلی نے ابو بکر عصم کو اپنے طبقات معتزلہ میں
ذکر کیا اور اس کے متعلق کہا کہ وہ نہایت فصیح، متقی اور فقیہ تھا۔ اس کی ایک عجیب تفسیر تھی۔ اس کے ساتھ ہی فرمایا: و من تلامذہ
ابراہیم بن اسمعیل بن علیہ۔ (لسان المیزان ج ۳ ص ۴۷۷) یعنی ابو بکر عصم کے شاگردوں میں سے ابراہیم بن اسمعیل بن

علیہ تھا۔

(۴) ابراہیم بن اسمعیل بن مقسم ابوسحاق البصری الاسدی۔ یہ ابن علیہ کے نام سے مشہور تھا۔ ان متکلمین میں سے تھا جو خلق قرآن کے قائل ہیں۔ (یعنی معتزلہ) امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ اس کے مناظرے جاری رہتے تھے۔ یہ ابوبکر اعصم کے غلاموں یعنی اس کے شاگردوں میں سے تھا۔ امام شافعی نے فرمایا: ابن علیہ گمراہ ہے۔ موضع باب السؤال میں بیٹھ کر لوگوں کو گمراہ کرتا ہے۔ ابن عبدالبر نے کہا اہل سنت کے نزدیک اس کے مذاہب مجہور ہیں۔ اس کا قول اس قائل ہی نہیں کہ اسے خلاف سے تعبیر کیا جائے۔ ابن یونس نے تاریخ الغرباء میں کہا کہ فقہ میں اس کی کئی تصانیف ہیں جو جھگڑے کے ساتھ مشابہ ہیں۔ ابوالحسن العلی نے کہا کہ ابراہیم بن علیہ جمعی خبیث ملعون تھا۔

(مخلص از تاریخ بغداد، للخطیب ج ۶ ص ۲۰-۲۳، لسان المیزان لابن حجر ج ۱ ص ۲۴-۲۵، میزان الاعتدال ج ۱ ص ۱۱)

ان اقتباسات سے صاف ظاہر ہے کہ ابوبکر اعصم اور ابراہیم علیہ دونوں معتزلی اور گمراہ تھے۔ دونوں صاحب تصانیف ہیں۔ فقہ تفسیر اور اصول میں انہی دونوں کی کتابیں پائی جاتی ہیں۔ اس کے برخلاف سید المحمّدین اسمعیل بن علیہ کی کوئی تصنیف نہیں جسے ان کے قول کا ماخذ قرار دیا جاسکے۔ پھر یہ کہ اسمعیل بن علیہ جیسے الاعتقاد، تہقی، عالم دین سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ اجماع صحابہ و تابعین کے خلاف کوئی راہ اختیار کریں۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ ابوبکر اعصم معتزلی ہے اور ابن علیہ اس کا شاگرد ہے تو اس کے بعد اس بات میں کوئی شک و شبہ باقی نہیں رہ جاتا کہ یہ ابن علیہ۔ اسمعیل بن علیہ نہیں بلکہ ابراہیم بن علیہ ہے۔ جو اپنے استاد ابوبکر اعصم کی طرح معتزلی بلکہ جمعی ہے۔ اس لئے عورت کی نصف دیت کے خلاف دونوں میں سے ایک کا قول بھی اجماع کو مضرت نہیں۔ بلکہ یہ دونوں فرق اجماع کے مرتکب ہو کر خود مجرم قرار پائیں گے۔ (اسلام میں عورت کی دیت تصنیف علامہ سید احمد سعید کاظمی ص ۳۲-۳۴ از بزم سعید لاہور، مطبوعہ حضرت پریس لاہور)

قارئین کرام! دو معتزلی استاد شاگرد کا قول جو اجماع صحابہ کے خلاف تھا، وہ طاہر القادری کو تو نظر آ گیا اور دماغ میں رچ بس گیا لیکن اس کے مقابل احادیث و اجماع صحابہ کو پس پشت ڈال کر ان جمیوں کے پیچھے لگ جائے، جو خود اجماع صحابہ کے خلاف کے مرتکب ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ طاہر القادری کو مجتہد بننے کے شوق نے اندھا کر دیا اور حق کہنے والوں کی بجائے مجرموں کا ساتھ دینا شروع کر دیا۔ ہم نے گزشتہ سطور میں ”المغنی“ کی عبارت سے عورت کی دیت نصف ہونے کا حوالہ ذکر کیا ہے۔ اس سے شاید قارئین کرام یہ سمجھیں کہ اس بارے میں صحابہ کرام اور دیگر علماء امت کے اقوال و ارشادات نہیں۔ ہم ذیل میں کچھ ایسے حوالہ جات درج کر رہے ہیں۔ جو عورت کی دیت نصف ہونے پر بالاتفاق دلالت کرتے ہیں یعنی یہ مسئلہ اجماعی اور متفق علیہ ہے۔

عورت کی دیت نصف ہونے پر صحابہ کرام اور علماء امت کا اجماع ہے

سمعت انه اذا خرج الجنين من بطن امه حيا ثم مات بقرب خروجه وعلم ان موته كان من الضربة وما فعل بامه وبه في بطنها (ان فيه الدية كاملة ويعتبر فيه الذكور والانثى وهذا اجتماع.)
(زرقاتی شرح مولانا مالک ج ۳ ص ۱۸۳، مثل جنین بیروت)

میں (امام مالک) نے سنا کہ جب ماں کے پیٹ سے زندہ بچہ نکلا پھر وہ نکلنے کے فوراً بعد مر گیا اور یہ بھی معلوم ہو جائے کہ اس کی موت اس ضرب سے ہوئی جو اس کی ماں اور اس کو ماری گئی۔ جب یہ پیٹ میں تھا تو اس صورت میں مارنے والے کو کامل دیت دینا پڑے گی اور اس بچے کے بارے میں مذکر و مؤنث کا فرق رکھا جائے گا۔ (یعنی مذکر ہونے کی صورت میں سوانٹ اور مؤنث کی صورت میں پچاس اونٹ) اور مذکر و مؤنث کا اعتبار کرنا اجماعی

مسئلہ ہے۔

(مرد کی یہ نسبت عورت کی دیت آدھی ہے) ابن عبد البر اور ابن منذر نے کہا کہ اس پر تمام اہل علم کا اجماع ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے اور ابن علیہ و اہم سے دوسروں نے روایت کی کہ یہ دونوں کہتے ہیں کہ مرد اور عورت کی دیت برابر ہے۔ تحقیق یہ ہے کہ لفظ یعنی عورت کی دیت کا آدھا ہونا حضرت علی المرتضیٰ پر موقوف ہے اور حضور ﷺ کی طرف مرفوع ہے۔ موقوف یوں کہ امام بیہقی نے ابراہیم نخعی سے حضرت علی المرتضیٰ ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے روایت ذکر کی۔ فرمایا: عورت کی دیت نفس، مرد کی دیت نفس سے آدھی ہے۔

(ودية المرأة على النصف من دية الرجل) وقال ابن عبد البر وابن المنذر اجمع اهل العلم على ان ديتها نصف دية الرجل وحكى غيرهما عن ابن عليه والاصم انهما قالوا لهما سواء. (وقد ورد هذا اللفظ) اى قوله دية المرأة على النصف من دية الرجل (موقوفاً على على رضى الله عنه ومرفوعاً الى النبی ﷺ) اما الموقوف فاخرجه البيهقي عن ابراهيم النخعي عن علي ابن ابي طالب رضى الله عنه قال عقل المرأة على النصف من عقل الرجل فى النفس).

(البنایہ شرح ہدایہ ج ۱۰ ص ۱۳۳ مطبوعہ بیروت)

اگر (پیٹ سے ضرب کی وجہ سے نکلنے والی اور مرد جانے والی) لڑکی تھی تو عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے کیونکہ اس پر صحابہ کرام کا اجماع ہو چکا ہے۔ حضرت عمر، علی، ابن مسعود اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم نے فرمایا: کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے اور کسی ایک نے بھی ان کی اس بات کا انکار نہ کیا۔ لہذا یہ اجماع ہو گیا اور عورت کی دیت آدھی ہی ہوئی اس وجہ سے بھی ہے کہ میراث اور گواہی میں بھی اس کی حیثیت مرد سے آدھی ہی ہے۔

وان كان انشى فدية المرأة على النصف من دية الرجل لاجماع الصحابة رضى الله عنهم فانه روى عن سيدنا عمر رضى الله عنه وسيدنا على رضى الله عنه وابن مسعود رضى الله عنه وزيد بن ثابت رضى الله عنه انهم قالوا فى دية المرأة انها على النصف من دية الرجل ولم ينقل انه انكر عليهم احد فيكون اجماعاً ولان المرأة فى ميراثها وشهادتها على النصف من الرجل فكذلك فى ديتها.

(بدائع والصنائع ج ۲ فصل واما بيان ما سقط من القصاص)

اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ عورت کے نفس کی دیت مرد کے نفس کی دیت سے آدھی ہے اور اختلاف ہے تو اس میں کہ مختلف زخموں اور اعضاء کے نقصان میں دیت برابر ہے یا نہیں۔ مدینہ کے جمہور فقہاء کا قول ہے کہ زخموں اور اعضاء کی دیت میں ایک تہائی دیت تک پہنچنے سے قبل مرد اور عورت برابر ہیں پھر جب

واتفقوا على ان دية المرأة نصف دية الرجل فى النفس واختلفوا فى دية الشجاع واعضاءها فقال جمهور فقهاء المدينة تساوى المرأة الرجل فى عقلها من الشجاع والاعضاء الى ان تبلغ ثلث الدية فاذا بلغت ثلث الدية عادت ديتها الى النصف

دیت ایک تہائی تک پہنچ جائے تو عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہو جائے گی۔ کچھ اور حضرات نے کہا کہ زخموں اور اطراف میں بھی عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہوگی، خواہ وہ قلیل ہو یا کثیر۔ (یعنی ثلث سے کم یا برابر یا زیادہ) اور یہی قول حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا ہے اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے بھی ایسے ہی روایت کی گئی ہے۔ مگر ان کا مشہور تر قول وہ ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ اسی قول (نصف دیت) کے قائل امام ابوحنیفہ، شافعی اور ثوری ہیں اور اس قول کا قائل نہایت عمدہ کہتا ہے کیونکہ اصل یہ ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہوتی ہے۔ لہذا اس اصل سے تمسک و استدلال لازمی اور واجب ہے۔

من دية الرجل. وقال قوم بل دية المرأة في جراحها واطرافها على النصف من دية الرجل في قليل ذلك وكثيره وهو قول علي رضي الله عنه وروى ذلك عن ابن مسعود الا ان الاشهر عنه هو ما ذكرناه اولا وبهذا القول قال ابو حنيفة والشافعي والثوري والعمدة قائل هذا القول ان الاصل هو ان دية المرأة نصف دية الرجل فوجب التمسك بهذا الاصل.

(بدلیہ الجہد ج ۲ ص ۳۱۸-۳۱۹ مطبوعہ مکتبہ علیہ لاہور باب القول فی دية الاعضاء)

حوالہ مذکورہ میں ”نفس“ کی دیت بالاتفاق یوں ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف برابر ہوگی۔ ہاں اگر اختلاف ہے تو وہ بھی مختلف زخموں اور اعضاء کی دیت میں ہے لیکن یہ بھی اس وقت جب ایک تہائی دیت سے کم ہوں اور اگر ایک تہائی تک پہنچ جائیں تو بھی عورت کی دیت آدھی ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ خدا بہتر جانتا ہے کہ طاہر القادری صاحب کو کیا سوچھی کہ حضرات صحابہ کرام اور ائمہ مجتہدین کی متفق علیہ بات کو نہ ماننے پر تلے ہوئے ہیں؟ اللہ تعالیٰ انہیں حق کی طرف رجوع کرنے اور ضد و عناد سے دور رہنے کی توفیق عطا فرمائے۔

اس لئے مومن عورت کی دیت مومن مرد کی دیت سے آدھی ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ اگر ہے تو وہ قابل شمار و گنتی نہیں ہے اور یہ اس عورت کو دیت ہونے سے نہیں نکالتا۔

لان دية المومنة لاخلاف بين الجميع الا من لايعد خلافا انها على النصف من دية المؤمن وذلك غير منجر جها من ان تكون دية.

(تفسیر طبری ج ۵ ص ۱۳۲ سورۃ النساء آیت ۹۲ زیر آیت وان

کان قوم من قوم الخ)

علامہ طبری نے عورت کی دیت کے آدھے ہونے پر اجماع ذکر فرمایا اور اس کے خلاف قول کو قول نامقبول اور قول بلا دلیل کہا۔ یہ قول دراصل انہی دو حضرات کا ہے، جن کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔ آخر میں علامہ طبری نے ایک خیال کی تردید فرمائی۔ جو طاہر القادری جیسوں کو گمراہ کر گیا۔ وہ یہ کہ جب عورت کی دیت آدھی ہوئی تو وہ ”ایمان داروں“ کی فہرست سے نکل گئی اور اس کی دیت، دیت نہ کہلائے گی۔ اس کا رد یوں فرمایا کہ معاملہ یوں نہیں کہ پہلے عورت کی دیت سوا ذلت تھی، پھر اسے آدھا کر دیا گیا ہے بلکہ اس کی دیت شروع ہی سے مرد کی دیت سے آدھی ہے۔ قرآن کریم میں دیت کے مسئلہ کو اجمالاً بیان کیا گیا ہے۔ جس میں مرد و عورت سبھی شامل سمجھے جاسکتے ہیں۔ لیکن اس کی تشریح و تفسیر احادیث مقدسہ اور حضرات صحابہ کرام کے اقوال سے ملتی ہے۔ اس لئے آیت دیت سے عورت کی نصف دیت بلا دلیل نہیں نکالی گئی کہ کوئی کہنے والا کہتا پھرے، کہ عورت کی دیت آدھی قرار دینے والوں نے عورت کی دیت کو قرآن کریم سے نکال دیا۔ لہذا وہ دیت، دیت ہی نہ رہی۔ خلاصہ یہ کہ عورت کی دیت کا آدھا ہونا ایک اصل پر مبنی ہے اور اس پر دلائل موجود ہیں۔

علاء کا اس پر اجماع ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے۔ ابو عمر نے کہا: عورت کی دیت اس لئے آدھی ہوئی کہ اسے مرد کی میراث چونکہ نصف ملتی ہے اور اس کی دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کی گواہی کے برابر ہوتی ہے اور یہ (نصف دیت) قتل خطا میں ہے اور اگر قتل عمداً ہو، تو اس میں مردوں اور عورتوں میں قصاص ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ان النفس بالنفس عز وجل۔ ان النفس بالنفس۔ (تفسیر قرطبی ج ۵ ص ۳۲۵ زیر الخ۔

آیت وان كان قوم من قوم الخ)

قارئین کرام! دونوں تفسیری حوالہ جات سے دو مسئلے معلوم ہوئے۔ ایک یہ کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہونے پر اجماع امت ہے۔ اس کی تائید اور مثال قرآن کریم میں وراثت اور شہادت کے ضمن میں موجود ہے۔ وراثت اور شہادت میں عورت کو مرد کے مقابلہ میں آدھا شمار کیا گیا۔ دوسرا مسئلہ یہ کہ دیت کا تعلق قتل عمد سے نہیں بلکہ قتل خطا یا شہد خطا سے ہے۔ قتل عمد میں قصاص ہے اور قصاص میں مرد و عورت مساوی ہیں۔ یعنی اگر مرد نے کسی عورت کو عمداً قتل کر دیا، تو قصاص میں اس قاتل مرد کو قتل کیا جائے گا اور اگر کسی عورت نے کسی مرد کو قتل کر دیا تو مقتول مرد کے قصاص میں اسی قاتلہ کو مارا جائے گا۔ یہ نہیں کہ یہاں بھی نصف اور کامل کی تقسیم کریں گے۔ یعنی ایک مرد کو قتل کرنے والی عورت کے ساتھ ایک اور عورت کو قتل کر دیا، تو قصاص میں ماری جائیں گی۔ یہ برابری نفس قرآنی سے ثابت ہے۔ اس میں عقل و رائے کو دخل نہیں ہے۔ اب یہ کہنا کہ جب اللہ تعالیٰ نے قصاص میں مرد اور عورت کو برابر رکھا تو دیت میں بھی دونوں برابر ہونے چاہئیں۔ یہ دراصل اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے کلام میں دخل اندازی کرنا ہے اور یہ گمراہی اور بے دینی ہے۔ اسی لئے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ اگر کوئی صحیح حدیث لے جائے تو وہی میراث ہے۔ اس کے مقابلہ میں میرے قیاس کو چھوڑ دو۔ جس زمانہ میں راقم الحروف درود افاض میں تھے جعفریہ، فقہ جعفریہ اور عاقل جعفریہ لکھ رہا تھا تو ایک روایت نظر سے گزری۔ جو یہاں ذکر کرنا مناسب سمجھتا ہوں۔ وہ یہ کہ ایک مرتبہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ مکہ مکرمہ تشریف لائے تو یہاں امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ سے پہلی مرتبہ ملاقات ہوئی۔ بوقت ملاقات امام جعفر صادق نے فرمایا: کہ میں نے تمہارے بارے میں سن رکھا ہے کہ تم قیاس اور رائے کو بہت اہمیت دیتے ہو۔ اس پر امام ابوحنیفہ نے عرض کی۔ حضور! اگر اجازت ہو تو ایک مسئلہ پوچھوں۔ فرمایا: پوچھو۔ پوچھا کہ کمزور کی مدد کرنا چاہیے یا ضعیف کی؟ امام جعفر صادق نے فرمایا: کمزور کی۔ پوچھا: مرد اور عورت میں سے کمزور کون ہے؟ فرمایا: عورت کمزور اور مرد قوی ہے۔ عرض کیا: اگر میں رائے اور قیاس کو قرآن و حدیث پر اہمیت دیتا تو عورت کمزور کی میں ضرور مدد کرتا اور وراثت کے معاملہ میں یہ فیصلہ دیتا کہ چونکہ عورت کمزور ہے لہذا اس کو مرنے والے کی میراث میں سے بہ نسبت مرد کے دو گنا حصہ ملنا چاہیے لیکن جب اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے وراثت میں مرد کو دو گنا اور عورت کو اس سے آدھا حصہ دیا تو میں نے اپنا قیاس چھوڑ دیا۔ قرآن کریم میں "للذکر مثل حظ الانثیین" آیا ہے اور یہی میراث ہے۔ یہ واقعہ میں سے اس لئے نقل کیا تاکہ معلوم ہو جائے، جہاں اللہ اور اس کے رسول کا حکم آجائے وہاں رائے اور قیاس کو دخل نہیں کرنا چاہیے۔ طاہر القادری صاحب کو یہی مشکبار لے ڈوبا اور اللہ رسول کے مقابلے میں اپنی رائے کو اہمیت دینے کی کوشش کی۔ عورت کی حمایت میں کس قدر آگے بڑھ گئے کہ اسے مظلوم بنا کر ان سب حضرات کو ظالم کہہ گئے، جو عورت کے نفس کی دیت مرد کے نفس کی دیت سے نصف کے قائل ہیں۔ ذرا ان کے الفاظ کے تیور دیکھیں۔ لکھتے ہیں "یہ عورت پر ظلم ہے کہ اس کو مرد کے عضو حقیقی کی دیت کا نصف قرار دیا

جائے۔ اس کی تھوڑی سی وضاحت ہم پھر کئے دیتے ہیں کہ انسانی جسم کے وہ اعضاء جو جوڑا جوڑا ہیں۔ ان دونوں کے ضیاع پر کامل دیت دینا پڑے گی اور جو ایک ہی عضو ہے۔ اس کے ضیاع یا اس کی منفعت ختم کرنے پر مکمل دیت یعنی سوانٹ دینا پڑے گی۔ ان یگانہ اعضاء میں سے زبان اور مردکی شرمگاہ (ذکر) بھی ہے۔ چونکہ یہ ایک ہی عضو ہے۔ اس کی منفعت ختم کرنے والے یا اس کو ضائع کرنے والے کو پوری دیت (سوانٹ) ادا کرنا پڑے گی۔ جو عورت کی نصف دیت یعنی پچاس اونٹ سے دگنی ہے۔ لہذا قادری صاحب کہتے ہیں کہ مرد کے آدک تامل کے ضیاع پر تو سوانٹ دیت کا کہتے ہو اور پوری عورت کے قتل کرنے والے کو پچاس اونٹ بطور دیت ادا کرنے کا حکم دیتے ہو۔ کیا یہ عورت پر ظلم نہیں کہ اسے مرد کے عضو حقیر کے برابر بھی شامیں کیا جاتا؟

اس مفکر اسلام و مجتہد کو کوئی پوچھے کہ عورت کی نصف دیت (پچاس اونٹ) کسی کے چانچے مامے یا باپ نے مقرر کی ہے کہ تمہیں اس پر اعتراض ہے۔ یا یہ اللہ اور اس کے رسول نے مقرر کی ہے؟ اگر انہوں نے مقرر کی ہے تو تمہارے کہنے کے مطابق معاذ اللہ یہ ظالم ہوئے۔ حاشا دکلا وہ تو نہیں مگر تم نے ایسا لکھ کر اپنے اوپر ظلم عظیم کر لیا ہے۔ اسے اجتہادی خطا نہیں بلکہ شیطانی اسٹاکبار کہا جائے گا۔ جس سے نفرتی بو آتی ہے۔ الزامی طور پر ہم یہ پوچھ سکتے ہیں کہ ایک بچہ جو صرف چند گھنٹے ہوئے پیدا ہوا اور اس کی ہمیشہ جو اس سے تیس سال بڑی ہے ان دونوں کا والد فوت ہو جاتا ہے۔ اب ان دونوں میں وراثت اس طرح تقسیم کرنا کہ ایک گھنٹہ عمر والے بھائی کو دینا ملنا دیا جائے اور اس سے تیس سال بڑی بہن کو اس سے آدھا حصہ دیا جائے۔ کیا یہ ظلم ہے؟ اس طرح اگر عورتوں کی طرف نڈاری کرنے لگ جاؤ گے تو قرآن کریم اور احادیث مقدسہ کے بہت سے احکام کو تبدیل کرنا پڑے گا۔ خدا را اپنی عقلیہ کو اس قدر بڑھاؤ کہ وہ ایمان سے خارج کر دے۔ فاعتبرو یا اولی الابصار

واعلم ان المراد بهذا لکله اذا انفصل الجنین میثاماً اذا انفصل حیاً ثم مات فیجب فیہ کمال دية الکبیر فان کان ذکراً وجب مائة بعیر وان کان انثى فخمسون وهذا مجمع علیه وسواء فی هذا کله العمد والخطاء۔ (نوری شرح مسلم ج ۲ ص ۶۲ باب دية الجنین نور محمد آراء باغ کراچی)

واجمعوا علی ان دية المرأة الحرة المسلمة فی نفسها علی النصف من دية الرجل۔

(میزان البکری للشعرانی، ج ۲ ص ۱۳۳ کتاب الدیات، رجمہ)

الامة ج ۲ ص ۱۱۲ کتاب الدیات)

(ودية انثى بصفته) حرة مسلمة (نصف دیتہ) حکاہ ابن المنذر وابن عبد البر اجماعاً وفي کتاب عمرو بن حزم دية المرأة علی النصف من دية الرجل۔ (شرح منہجی الارادات ج ۳ ص ۳۰۷)

ومن المتفق علیه ان دية المرأة علی النصف من دية الرجل۔

معلوم ہوا کہ مذکورہ تمام مسائل سے یہ مراد اس وقت ہوگی جب ماں کے پیٹ میں موجود بچہ مراد نکلا اور اگر وہ زندہ نکلا اور پھر مر گیا تو اس صورت میں اس کی دیت بڑے آدمی کی مکمل دیت ہے۔ سو اگر وہ بچہ نہ ہو تو سو (۱۰۰) اونٹ اور اگر بچی ہے تو پچاس اونٹ دیت ہوگی اور یہ بات سب ائمہ کے نزدیک اجماعی ہے اور اس حکم میں عمداً اور خطااً دونوں برابر ہیں۔

تمام مجتہدین و محدثین کرام کا اس پر اجماع ہے کہ آزاد مسلمان عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے۔

عورت کی دیت جبکہ وہ آزاد اور مسلمان ہو۔ مرد کی دیت سے آدھی ہے۔ اس کو ابن منذر اور ابن عبد البر نے اجماعی مسئلہ کے طور پر بیان کیا اور عمرو ابن حزم کی کتاب میں ہے۔ ”عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے۔“

متفق علیہ مسائل میں سے یہ بھی ہے کہ عورت کی دیت، مرد کی دیت سے آدھی ہے۔

(التشریح البیانی الاسلامی ثانیاً للادیب ج ۱ ص ۶۶۹ عبدالقادر عورده)

واما المرأة فدیلتها نصف دية الرجل بلا عورت کی دیت بلا خلاف مرد کی دیت سے آدھی ہے۔

خلاف

(جوہرۃ الخیر ج ۲ ص ۲۱۵ کتاب الدیات مکتبہ امدادیہ ملتان)

”امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قدیم و جدید علماء میں سے کوئی بھی مجھے ایسا نظر نہیں آتا، جس نے عورت کی دیت کے نصف ہونے میں اختلاف کیا ہو۔ جو پچاس اونٹ ہے۔ اسی طرح زخموں میں بھی عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے۔“

(کتاب الام ج ۶ ص ۱۰۶ ادیۃ المرأة مطبوعہ بیروت ۱۹۷۳ء)

”دعش الائمہ علامہ نسیمی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ عورت کے نفس کا

بدلہ (دیت) مرد کے نفس سے آدھا ہے۔ (المسوط ج ۲ ص ۷۹)

”ابن جوزئی کہتے ہیں کہ مسلمان عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے۔“ (زاد المسموع ج ۳ ص ۱۱۷، النساء ۹۳)

”ابن قدامہ حنفی فرماتے ہیں۔ ابن منذر اور ابن عبدالبر نے کہا کہ: اہل علم کا اجماع ہے کہ عورت کی دیت مرد سے آدھی ہے۔“

(الفتی ج ۹ ص ۵۳۲ مسئلہ ۶۸۲)

”عورت کی دیت کے آدھے ہونے پر اجماع ہے۔“ (تفسیر مظہری ج ۳ ص ۱۱۹، النساء ۹۳)

”عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے۔ یہ مجمع علیہ ہے۔“ (نیل الاوطار ج ۷ ص ۲۲۷)

”اس پر اجماع ہے کہ قتل میں عورت کی دیت نصف ہوگی۔“ (التشریح البیانی ج ۱ ص ۶۶۹)

”عورت کی دیت کے آدھے ہونے پر اجماع ہے۔“ (نقد النبی ج ۲ ص ۳۷۵-۳۷۶ از علامہ سید سابق)

”علامہ نظام الدین قمی نے کہا: عورت کی دیت مستحب صحابہ کرام کے اجماع کی وجہ سے مرد کی دیت سے آدھی ہے۔“

(تفسیر غرائب القرآن بر حاشیہ مظہری ج ۳ ص ۱۳۷)

قارئین کرام! اگرچہ مذکورہ کتب کے علاوہ اور بھی بہت کتب مشہورہ معتبرہ میں عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی قرار دینے

پر اجماع منقول ہے اور یہ مسئلہ مجمع علیہ بیان کیا گیا ہے۔ ہم نے صرف بیس عدد حوالہ جات نقل کر دیے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک میں

اس کو اجماعی مسئلہ کہا گیا۔ جب حضرات صحابہ کرام کا اس پر اجماع ہے اور عمرو بن حزم کی کتاب سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ تفریق (مرد

اور عورت کی دیت میں) خود رسول کریم ﷺ سے مروی ہے۔ ائمہ مجتہدین کا اس پر اجماع ہے اور قدیم و جدید تمام علماء کا اس پر

اتفاق ہے تو پھر اس اجماعی اور مجمع علیہ مسئلہ کے مقابلہ میں نیا موقف اختیار کرنا دراصل گمراہی کا پیش خیمہ اور دین سے بیزاری

کی علامت ہوگا۔ چونکہ یہ مسئلہ اجماعی ہے۔ اس لئے ہم نے مناسب سمجھا کہ اجماع کی شرعی حیثیت و مقام و مرتبہ بھی بیان کر دیا جائے

تا کہ اس کی مخالفت کرنے والے کا شرعی حکم معلوم ہو سکے۔

اجماع کی شرعی حیثیت

راہ واضح ہو جانے کے بعد جو بھی رسول کریم ﷺ کی

وَمَنْ يَشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ

مخالفت کرے گا اور مومنوں کے سوا اوروں کے راستہ کی اتباع

وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ

کرے گا۔ ہم اسے ادھر بھی پھیر دیتے ہیں جدھر وہ پھرنا چاہتا ہے

وَسَاءَ مَا مَصِيْرًا ۝۱

اور ہم اسے جہنم میں ڈالیں گے اور وہ لوٹنے کی بہت بری جگہ ہے۔

(النساء: ۱۱۵)

مذکور آیت مبارکہ میں اللہ تعالیٰ نے دو باتیں ذکر فرمائیں:

(۱) جو شخص رسول کریم ﷺ کی مخالفت کرتا ہے جبکہ اس پر ہدایت واضح ہو چکی۔

(۲) اور وہ شخص جو مسلمانوں کے اجماعی راستہ کو ترک کر کے کسی دوسرے کے راستہ پر گامزن ہوتا ہے۔ ایسے دونوں اشخاص کے لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: کہ ہم اسے جہرہ دے جاتا چاہتا ہے جانے دیتے ہیں، روکتے نہیں۔ اس کی لگام ڈھیلی چھوڑ دیتے ہیں جس کی وجہ سے وہ چلتا چلتا بالآخر بہنم میں پہنچ جاتا ہے۔ اس سے بطور عمارت النص معلوم ہوا کہ اس وعید شدید میں مذکورہ قسم کے دونوں افراد شامل ہیں۔ (رسول اللہ ﷺ کی مخالفت کرنے والے اور آپ کی امت مسلمہ کے اجماعی و اتفاقی راستہ کو چھوڑنے والے) ان مؤمنین سے مراد حضور ﷺ کی امت کے وہ حضرات مراد ہیں جو علم دین میں رسوخ رکھتے ہیں اور درجہ اجتہاد انہیں حاصل ہے۔ ایسے لوگوں کا کسی بات پر اجماع کر لینا بھی حجت شرعیہ ہے۔ جیسا کہ قرآن و حدیث حجت شرعیہ ہیں۔ اجماع کی چونکہ چند اقسام ہیں۔ لہذا ہم ان اقسام اور ان کے احکام بیان کرنے کے لئے چند تقاسیر اور اصول فقہ کی چند کتب کے حوالہ جات نقل کر رہے ہیں۔

تفاسیر وغیرہ سے اجماع امت کی اقسام اور ان کے احکام

پس ظاہر ہوا کہ مذکورہ دونوں باتوں میں سے ہر ایک وعید کا سبب ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ مسلمانوں کے اجماعی راستہ کے علاوہ دوسرے راستہ کی اتباع حرام ہے۔ پس اس سے ثابت ہوا کہ ان کے راستہ کی اتباع واجب ہے کیونکہ انسان کو لامحالہ کسی نہ کسی کی راہ پر چلنا ہی ہے۔ امام بیہقی اور ترمذی نے حضرت ابن عمر اور ابن عباس رضی اللہ عنہم سے روایت کی کہ حضور ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ اس امت کو تابعدار کرے گی اور جماعت پر اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ہے جو جماعت سے الگ ہوا وہ دوزخ میں ڈال دیا گیا۔

فظهر ان كل واحد منهما سبب للوعيد فثبت ان اتباع غير سيئهم محرم فثبت ان اتباع سيئهم واجب لان الانسان لامحالة سالک سيلا روى البيهقي والترمذی عن ابن عمر وابن عباس قال قال رسول الله ﷺ لا يجمع الله هذه الامة على الضلالة ابدا ويبد الله على الجماعة ومن شذ شذ في النار. والله اعلم.

(تفسیر مظہری ج ۲ ص ۲۳۶، زیر آیت النساء: ۱۱۵)

قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی مرحوم نے قرآن کریم کی مذکورہ آیت سے اجماع امت کے خلاف چلنے کو حرام کہا اور اس کے موافق چلنے کو واجب قرار دیا۔ اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ آدمی کو لامحالہ ایک نہ ایک راستہ اختیار کرنا ہی ہے۔ اجماعی راستہ اللہ تعالیٰ کا پسندیدہ اور الگ راستہ دخول جہنم کا سبب۔ پھر اجماع امت پر دو جلیل القدر صحابہ کرام سے خود حضور ﷺ کی ایک روایت نقل فرما کر دراصل اس آیت کے مفہوم کی تائید پیش کی گئی۔ یعنی حضور ﷺ نے فرمایا: کہ میری امت گمراہی پر اجماع نہیں کرے گی بلکہ حق پر کرے گی تو لازماً ان کے خلاف چلنے والا ناحق ہو گا جس کی سزا دوزخ ہے۔ لہذا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ حضرات صحابہ کرام، تابعین و تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین سبھی نے عورت کی دیت کے نصف ہونے پر اجماع کیا اور یہ اجماعی صورت آج تک چلی آ رہی ہے۔ ایسے طویل اجماع کی اتباع واجب اور اس کی مخالفت حرام ہوگی۔ اب ظاہر القادری نے ان تمام کے اجماعی مسئلہ کی مخالفت کر کے کونسا راستہ اپنایا؟ سب یہی نہیں گے کہ ان کے غیر کاراستہ اپنایا۔ اب ایسے کے لئے قرآن کریم نے فرمایا: ہم اس کی باگ ڈھیلی چھوڑ دیتے ہیں۔ آخر وہ کہاں چل کر جائے گا وہیں جسے بہت برا ٹھکانہ کہتے ہیں اور اس کو حضور ﷺ نے ’فسی النار‘ سے تعبیر فرمایا۔ گویا عورت کی دیت نصف ہونے پر جب اجماع امت موجود تو ظاہر القادری نے اس کی مخالفت کر کے مرد اور عورت کی دیت کو

برابر قرار دیا۔ اس طرح عورتوں کی ناجائز رعایت کرتے کرتے خود ایسی جگہ جانا پسند کر لیا۔ جسے اللہ تعالیٰ نے ”سعات مصبورا“ فرمایا۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو اپنی، اپنے محبوب اکرم ﷺ، صحابہ کرام و تابعین و تبع تابعین اور امت مسلمہ کے اجماع کی مخالفت سے بچائے رکھے اور مخالفت کرنے والوں کو توبہ کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین ثم آمین

خلاصہ یہ کہ آیت مذکورہ یہ وہ آیت کریمہ ہے جو اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اجماع امت بھی کتاب و سنت کی طرح حجت ہے۔ جیسا کہ تمام اصولیوں اور صاحبان تفسیر نے ذکر فرمایا۔ یہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے اجتماعی راستے کے خلاف چلنے والے کو اس شخص کی مثل کہا جو رسول کریم ﷺ کا نافرمان اور مخالف ہے کیونکہ ان دونوں کی ایک ہی مشترکہ جزاء ذکر فرمائی۔ وہ یہ کہ ”تم اسے اٹھری جانے دیتے ہیں جدھر وہ جانا چاہتا ہے اور ہم اسے واصل جہنم کریں گے“۔ یہ جزاء ان دونوں کی مستقل طور پر ہے۔ جیسا کہ بیضاوی نے لکھا ہے کہ آیت مذکورہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ اجماع کی مخالفت حرام ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے وعید شدید دونوں کے لئے ذکر فرمائی۔ رسول کریم ﷺ کے مخالف اور مومنین کے اجتماعی راستے کے خلاف چلنے والے کی۔ یہ اس لئے کہ حرمت یا تو ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے ہوگی یا دونوں میں سے کسی ایک کیلئے ہوگی یا دونوں کی اجتماعی اور مشترکہ ہوگی۔ ان میں سے دوسری صورت باطل ہے کیونکہ یوں کہنا درست نہیں ہوتا کہ جو شراب پئے گا اور روٹی کھائے گا وہ سزا کا مستوجب و مستحق ہوگا۔ اسی طرح تیسری صورت بھی باطل ہے کیونکہ حضور ﷺ کی مخالفت بہر حال باطل ہے خواہ اس کے ساتھ کوئی اور بات ملائی جائے یا نہیں۔ تو جب مسلمانوں کے راستے کے غیر کی اتباع حرام ہوئی، تو پھر ان کے راستے کی اتباع واجب ہوگی کیونکہ جو شخص ان کے راستے کو چاہتا ہو اور پھر اسے چھوڑ دے وہ دراصل ان کے غیر کے راستے کی اتباع ہی کر رہا ہے۔ یہاں تک بیضاوی کی عبارت تھی۔ لہذا معلوم ہوا کہ مومنین کے راستے کی اتباع یعنی جس مسلک و مسئلہ پر تمام مومن متفق ہیں واجب ہے اور اسی کو اجماع کا نام دیا گیا ہے تو معلوم ہوا کہ اجماع بھی کتاب و سنت متواترہ کی طرح حجت قطعہ ہے جس کا منکر کافر ہے اور یہ اجماع خبر مشہور و خبر واحد سے مقدم ہوگا۔ جبکہ ہر زمانہ اور دور میں یہ اجتماعی طور پر ہم

الحاصل ان هذه الآية هي التي تدل على ان الاجماع كالكتاب والسنة كما ذكر اهل الاصول والمفسرون جميعا وذلك لان الله تعالى جعل اتباع غير سبيل المومنين كمشاقق الرسول عليه السلام حيث جعل كل منهما مشتركا في جزاء واحد وهو نوله ماتولى ونصليه جهنم والجزاء المذكور جزاء لكل منهما بالاستقلال كما قال في البيضاوي والاية تدل على حرمة مخالفة الاجماع لانه تعالى رتب الوعيد الشديد على المشاققة واتباع غير سبيل المومنين وذلك اما لحرمة كل واحد منهما او احدهما او الجمع بينهما والثاني باطل اذ لا يصح ان يقال من شرب الخمر واكل الخبز استوجب الحد وهكذا الثالث لان المشاققة محرمة ضم اليها غيرها او لم يضم واذا كان اتباع غير سبيل المومنين محرما. كان اتباع سبيلهم واجبا لان ترك اتباع سبيلهم ممن عرف سبيلهم اتباع غير سبيلهم هذا لفظه. فعلم ان اتباع سبيل المومنين اى ما عليه المومنون باجماعهم واجب وذلك يسمى بالاجماع فيكون الاجماع حجة قطعية يكفر جاحدها كالكتاب والسنة المتواترة ويكون مقدا ما على الخبر المشهور والاحاد اذا انتقل اليها باجماع كل عصر في نقله.

(تفسیرات احمدی ص ۳۱۶-۳۱۷ آیت ومن يشاق الرسول

الخ بطور کراچی)

تک منتقل ہوا ہو۔

مروی ہے کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ سے کسی ایسی آیت کے بارے میں سوال کیا گیا، جو اجماع کے تحت ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ آپ نے تین سو مرتبہ قرآن کریم مکمل پڑھا۔ حتیٰ کہ آپ کو یہ آیت ملی۔ استدلال کی تقریر یوں ہے کہ بے شک مؤمنین کے غیر کے راستہ کا اتباع حرام ہے۔ لہذا مؤمنوں کے راستہ کا اتباع واجب ہوا۔ پہلے مقدمہ کا بیان یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے وعید ان لوگوں کے لئے ذکر فرمائی جو رسول کریم ﷺ کی مخالفت کرتے اور مؤمنوں کے غیر کے راستہ کی اتباع کرتے ہیں اور حضور ﷺ کی محض مخالفت کیلئے ایک ایسا کام ہے جو مذکورہ وعید کا موجب اور سبب ہے۔ لہذا اگر مؤمنین کے غیر کے راستہ کا اتباع اگر اس وعید کا سبب و موجب نہ ہوتا تو پھر اسے حضور کی مخالفت کے ساتھ ملانے میں کوئی فائدہ نہ ہوتا اور یہ غیر مؤثر ہوتا۔ اس صورت میں وعید اس کی طرف متوجہ ہوگی جو اسے مستقل طور پر چاہتا ہے اور یہ ناجائز ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ مؤمنین کے غیر کے راستہ کا اتباع حرام ہے۔ جب یہ ثابت ہو گیا تو پھر مؤمنین کے راستہ کا اتباع واجب ہوگا اور یہ اس لئے کہ مؤمنین کے راستہ کی اتباع نہ کرنا اس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ یہ غیر سبیل المؤمنین کی اتباع ہے۔ پس جب غیر سبیل المؤمنین کی اتباع حرام ہوئی، تو لازم ہے کہ سبیل المؤمنین کی عدم اتباع حرام ہو تو جب ان کی عدم اتباع حرام ہوئی تو اتباع واجب ہوگی۔ اس لئے کہ نفیض کی دونوں اطراف سے نکل جانا اس کے لئے کوئی صورت نہیں۔

روى ان الشافعي رضى الله عنه سئل من اية في كتاب الله تدل على ان الاجماع حجة فقرا القرآن ثلاث مائة مرة حتى وجد هذه الاية وتقدير الاستدلال ان اتباع غير سبيل المؤمنين حرام فوجب ان يكون اتباع سبيل المؤمنين واجب بيان مقدمة الاولى انه تعالى الحق الوعيد بمن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين ومشاققه الرسول وحدها موجبة لهذا الوعيد فلولم يكن اتباع غير سبيل المؤمنين موجبا له لكان ذلك ضمنا لما لا اثر له فالوعيد الى ما هو مستقل باقتضاء ذلك الوعيد وانه غير جائز. فثبت ان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما واذا ثبت هذا لزم ان يكون اتباع سبيلهم واجبا وذلك لان عدم اتباع سبيل المؤمنين يصدق عليه انه اتباع لغير سبيل المؤمنين فاذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما لزم ان يكون عدم اتباع سبيل المؤمنين حراما واذا كان عدم اتباعهم حراما كان اتباعهم واجبا لانه لا خروج عن طرفي النقيض.

(تفسیر کبیر ج ۱۱ ص ۲۳ مطبوعہ مصر، آیت ومن يشاقق الرسول النخ)

قارئین کرام! مذکورہ حوالہ جات سے دلائل کے ساتھ ثابت کیا گیا کہ اجماع بھی حجت قطعہ ہے۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ نے تین سو مرتبہ قرآن کریم اس لئے پڑھا کہ اس میں اجماع کے تحت ہونے پر دلالت کرنے والی آیات مل جائیں تو آپ کو ومن يشاقق الرسول النخ اس کی دلیل ملی۔ پھر یہ اجماع کی حجت پر کیسے دلیل بن سکتی ہے؟ امام رازی نے منطقی انداز میں اسے ثابت کیا۔ اتباع سبیل المؤمنین اور اتباع غیر سبیل المؤمنین دو ہی راستے ہیں۔ دونوں ایک دوسرے کی نفیض ہیں اور نفیض کی دونوں اطراف اٹھ نہیں سکتیں۔ ان میں ایک کا وجود اور دوسری کا رفع لازم ہے۔ لہذا جب مذکورہ وعید سبب مستقل طور پر اس کے لئے وارد ہوئی تو لازم آیا کہ مسلمانوں کے راستہ کی اتباع واجب ہے اور مسلمانوں کے راستہ سے مراد "اجماع" ہے۔ جیسا کہ تفسیرات احمدیہ میں آپ نے ملاحظہ فرمایا۔ جب "اجماع" حجت قطعہ ہے تو اس کے مقابلہ میں حدیث مشہور اور خبر واحد کچھ بڑا دیا جائے گا۔ رہا یہ کہ اس کے قطعی ہونے کے ساتھ ساتھ اس کے منکر کا کیا حکم ہے؟ تو اس بارے میں اجماع کی اقسام کے اعتبار سے منکر کے متعلق کوئی حکم لگایا جائے گا۔ ان

اقسام سے آپ دیکھیں گے کہ اجماع کا منکر کبھی تو کافر ہو جاتا ہے اور کبھی گمراہ اور بددین کہلاتا ہے۔

اجماع کی اقسام اور ان کے احکام

و اذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان كنفل الحديث المتواتر فيكون موجبا للعلم والعمل قطعاً كاجماعهم عن كون القرآن كتاب الله وفضية الصلوة وغيرها و اذا انتقل الينا بالافراد كان كنفل السنة بالاحاد فانه يوجب العمل دون العلم مثل خبر الاحاد كقول عبيدة السليمانى اجتمع الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم النكاح الاخت فى عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة ولم يتعرض لثمنيله بالحديث المشهور اذ لافرق بينه وبين المتواتر الابدع اشتهاه فى قرن الصحابة وهذا لم يستقم ههنا لان الاجماع لم يكن فى زمن الرسول وانما يكون فى زمن الصحابة وبعده ليس الاحاد او متواتر ثم هو على مراتب اى الاجماع فى نفسه مع قطع النظر عن نقله له مراتب فى القوة والضعف واليقين والظن فالاقوى اجماع الصحابة نصاً مثلاً ان يقولوا جميعاً اجماعنا على كذا فانه مثل الاية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده ومنه الاجماع على خلافة ابي بكر ثم الذى نص البعض وسكت الباقرن من الصحابة وهو المسمى باجماع السكوتى ولا يكفر جاحده وان كان من ادلة القطعية ثم اجماعهم من بعد هم اى بعد الصحابة من اهل كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف من الصحابة فهو بمنزلة خبر المشهور بغير الطمانية دون اليقين ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه خلاف يعنى احتفلوا اولاً على قولين ثم اجمع من بعد هم على قول واحد فهو دون الكل فهو بمنزلة خسر الواحد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدماً

اور جب ہماری طرف سلف صالحین کا اجماع منتقل ہو یوں کہ ہر دور میں وہ نقل بالا جماع ہو۔ جیسا کہ حدیث متواتر نقل ہوتی ہے، تو یہ اجماع ایسا ہوگا جو علم و عمل دونوں کو قطعاً واجب کر دے گا۔ اس کی مثال وہ اجماع جو قرآن کریم کے کتاب اللہ ہونے پر اور نماز کی فرضیت وغیرہ کے بارے میں ہے اور جب اجماع ہماری طرف اجماعی طریقہ کی بجائے انفرادی طریقہ سے منتقل ہو، تو وہ اس سنت کی طرح ہوگا جو بطریقہ احاد نقل ہوئی ہو۔ ایسے اجماع پر عمل تو واجب ہوگا لیکن علم واجب نہ ہوگا جیسا کہ خبر واحد ہوتی ہے۔ اس کی مثال حضرت عبیدہ سلیمان کا وہ قول ہے کہ حضرات صحابہ کرام نے اس پر اجماع فرمایا کہ ظہر کے فرضوں سے قبل چار رکعت پر محافظت کرنی چاہیے اور جیسا کہ ایک بہن کی طلاق کی عدت میں دوسری بہن سے شادی کی حرمت اور خلوت صحیحہ سے حق مہر پکا ہو جاتا ہے۔ مصنف نے اس اجماع کی مثال بیان کرنے کے لئے حدیث مشہور کو ذکر نہ کیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث مشہور اور متواتر میں صرف یہی فرق ہوتا ہے کہ یہ (مشہور) حضرات صحابہ کرام کے دور میں شہرت نہیں پکڑتی اور یہ بات یہاں درست نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ حضور ﷺ کے دور اقدس میں اجماع متصور نہیں۔ وہ تو حضرات صحابہ کرام کے زمانہ میں متصور ہو سکتا ہے اور ان کے بعد کے ادوار میں متصور ہو سکتا ہے۔ لہذا وہ یا تو قبیلہ احاد ہوگا یا از قبیلہ متواتر ہوگا پھر اجماع کے کئی نقشہ چند مراتب ہیں۔ یہ مراتب اس کے نقل ہونے کے اعتبار سے نہیں ہیں۔ بعض اجماع قوی، بعض ضعیف، بعض مفید یقین اور بعض مفید ظن ہوتے ہیں۔ تمام سے زیادہ قوی اور مضبوط اجماع وہ ہے جو حضرات صحابہ کرام کا ہو اور تھا۔ مثلاً وہ سب یوں فرمائیں کہ ہم سب نے فلاں بات پر اجماع کر لیا ہے تو یہ اجماع قرآنی آیت اور متواتر حدیث ایسا ہو گا۔ حتیٰ کہ اس کا منکر کافر ہوگا اور اسی قسم کا اجماع وہ ہے۔ جو حضرت ابوبکر صدیق کی خلافت پر ہوا۔ پھر دوسرے درجہ کا اجماع وہ ہے کہ بعض صحابہ کرام نے تو تھا اور دونوں الفاظ میں اس کی تائید

علی القیاس کنخبر الواحد۔

(نور الانوار ص ۳۲۶-۳۲۷ بحث الاجماع مطبوعہ مجبائی)

توثیق کی ہو لیکن بعض دیگر صحابہ کرام نے سکوت و خاموشی اختیار فرمائی ہو۔ اس اجماع کو اجماع سکوتی کہتے ہیں۔ اس کا منکر کافر نہیں ہوگا۔ اگرچہ وہ دلائل قطعیہ سے ہی ہو۔ تیسرے درجہ کا اجماع وہ جو حضرات صحابہ کرام کے بعد کے زمانہ والوں کا ہو۔ خواہ وہ کسی دور سے تعلق رکھتے ہوں۔ لیکن ان کا اجماع کسی ایسے حکم پر ہو جس میں پہلے حضرات کا کوئی اختلاف ظاہر نہ ہوا ہو۔ تو یہ اجماع بمنزلہ خبر مشہور کے ہے۔ اس سے اطمینان قلب تو حاصل ہو سکتا ہے یقین نہیں۔ چوتھا اجماع وہ ہے جو کسی ایسے حکم پر ہو جس کے بارے میں حضرات صحابہ کرام کا اختلاف نظر آتا ہو۔ یعنی ان سے اس بارے میں مثلاً دو اقوال منقول ہوں۔ پھر ان کے بعد کے زمانہ والوں نے ان دو اقوال میں سے ایک پر اجماع کر لیا ہو۔ یہ اجماع پہلے تین اجتماعات سے کمزور ہے اور یہ خبر واحد کے قائم مقام ہے۔ یہ اجماع عمل کو تو واجب کرتا ہے لیکن علم کو نہیں اور یہ خبر واحد سے مقدم ہوگا۔

قارئین کرام! خلاصہ یہ کہ اجماع کی چار اقسام ہیں۔

- (۱) حضرات صحابہ کرام کا قولی اجماع۔ یعنی تمام صحابہ کرام بول کر کسی مسئلہ پر اتفاق فرمائیں۔
- (۲) صحابہ کرام میں سے بعض نے قولاً اتفاق فرمایا اور دوسرے بعض صحابہ خاموش رہے مخالفت نہ کی یعنی اجماع سکوتی۔
- (۳) صحابہ کرام کے دور کے بعد والے لوگوں کا کسی ایسی بات پر اتفاق و اجماع جس کے متعلق صحابہ کرام سے کوئی اختلاف منقول نہیں۔
- (۴) صحابہ کرام کے دور کے بعد والے حضرات کا کسی ایسی بات پر اتفاق کر لینا جس میں حضرات صحابہ کرام کے درمیان اختلاف منقول ہو۔

پہلی دو اقسام اگرچہ دلائل قطعیہ میں سے ہیں لیکن ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ اول قسم کا منکر کافر اور دوم کا منکر گمراہ اور بددین ہے۔ تیسرے اجماع کا مقام خبر مشہور ایسا ہے اور چوتھے کا درجہ خبر واحد کا سا ہے اور قیاس بھی خبر واحد سے مقدم ہوتا ہے۔

مسئلہ زیر بحث (عورت کی دیت کا آدھی ہونا) اجماع کی دوسری قسم ہے۔ کیونکہ حضرات صحابہ کرام کا قولی اجماع اس بارے میں منقول نہیں۔ بعض نے اس پر اتفاق فرمایا اور دیگر بعض نے سکوت اختیار کیا۔ مخالفت نہ کی گویا یہ اجماع سکوتی ہوا۔ اس کا منکر اگرچہ کافر نہیں لیکن گمراہ اور بددین ضرور ہے۔ اس بنا پر بعض ہم عصر علماء نے جو طاہر القادری کے انکار کرنے پر کفر کا فتویٰ لگانے پر اصرار کیا، وہ درست نہیں ہے۔ طاہر القادری کا انکار ”اجماع سکوتی“ کا انکار ہے۔ جس سے منکر کو ضال و مضل کہیں گے۔ یہی علماء اصول کا ارشاد ہے۔ اس لئے طاہر القادری ایسے سمجھدار کو اپنی رائے سے رجوع کر لینا چاہیے۔ ورنہ خطرہ ایمان بہر حال موجود ہے کیونکہ قرآن کریم نے ”غیر سبیل المؤمنین“ کے قبیح کو جنہم میں دخول کا وعدہ سنایا ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

عورت کی دیت نصف قرار دینے سے کیا مسلمان عورت غیر مسلم عورت کے برابر ہو جائے گی؟

طاہر القادری نے عورت کی دیت مرد کی دیت کے برابر ہونے کا اعلان کیا۔ ہم عصر علماء نے اسے سمجھانے کی بڑی کوشش کی۔ لیکن وہ اپنی رائے پر مصر ہیں اور رجوع کرنے کو تیار نہیں۔ ان کا تا حال اصرار دو طرح سے ثابت ہے۔ ایک تو دو کیٹشیں اب بھی دستیاب ہیں۔ جو مجلس خواتین کے زیر اہتمام بیگم وحیدہ مشتاق کی رہائش گاہ گلبرگ پر بھری گئیں۔ اس میں بہت تفصیل درکار ہے۔ غزالی دوران علامہ کاظمی صاحب مرحوم نے طاہر القادری کے مخصوص دلائل کا جواب دیا اور مخصوص اعتراضات کا مل پیش فرمایا۔ دوسرا ثبوت روزنامہ نوائے وقت ۵/۸/۸۳ میں ان کی طرف سے چھپا مضمون ہے۔ ہم احقاق حق اور ابطال باطل کی خاطر طاہر القادری کے کیٹش میں بیان کئے گئے دلائل و اعتراضات کا ذکر کرتے ہیں، جو علامہ کاظمی صاحب کی طرف بھی بھیجے گئے تھے اور انہوں نے ان کی پر زور تردید فرمائی تھی۔ اسی طرح نوائے وقت کے ذریعہ چھپے ہوئے مضمون کو سن و عن نقل کر کے اس کے مندرجات کا جواب بھی انشاء اللہ ذکر کریں گے۔

نوائے وقت ۵/۸/۸۳ کا مضمون

”عورت کی دیت کو نصف قرار دینا سے غیر مسلم قرار دینے کے مترادف ہے“۔ اس عنوان کے تحت طاہر القادری رقمطراز ہیں۔

”آنحضرت ﷺ نے زمانہ جاہلیت کے پیدا کردہ امتیازات ختم کر دیئے تھے۔ (طاہر القادری) لاہور ۳ اگست خاتون رپورٹرز مقرر قرآن و ادارہ منہاج القرآن کے بانی و سرپرست علامہ پروفیسر محمد طاہر القادری نے کہا ہے کہ قرآن و سنت کی رو سے عورت کی دیت کو نصف قرار دینا سے غیر مسلم قرار دینے کے مترادف ہے۔ انہوں نے کہا کہ یہ تفرقات زمانہ جاہلیت کے پیدا کردہ ہیں جنہیں آنحضرت ﷺ نے ختم کر دیا تھا۔ شریعت کی رو سے جب غلام اور غیر مسلم کی دیت پوری ادا کرنے کا حکم دیا گیا تو پھر خواتین کو اس حکم سے کیونکر محروم رکھا جاسکتا ہے؟ وہ آج مجلس خواتین پاکستان کے زیر اہتمام بیگم وحیدہ مشتاق کی رہائش گاہ واقع گلبرگ میں خواتین کو قصاص و دیت کے موضوع پر درس دے رہے تھے۔ جس میں انہوں نے اسلامی سزاؤں کا تفصیل سے ذکر کیا۔ پروفیسر طاہر القادری نے کہا کہ اسلام کے نظام میں عقوبت کی رو سے کچھ جرائم کی سزائیں متعین کر دی گئی ہیں۔ جنہیں حدود کہا جاتا ہے۔ کسی اسلامی ریاست کو اس میں تبدیلی یا ترمیم کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہے۔ قتل کے بدلے قتل اور چوری کرنے والے کے لئے ہاتھ کاٹنے، ڈاکے، بغاوت، شراب اور بدکاری کی سزائیں متعین ہیں۔ انہیں جرائم الحدود کہتے ہیں۔ لیکن قتل خطا کے بارے میں وہ سزا نہیں جو قتل عمد کے بارے میں ہیں۔ جو سزائیں قرآن پاک میں متعین کر دی ہیں اور بعض معاملات میں خون بہا کے بدلہ میں جو حکم دیا گیا ہے۔ دیت اسی کا نام ہے۔ لیکن دیت کے معاملہ میں مرد و عورت پر ہرگز کوئی فضیلت نہیں ہے۔ انہوں نے واضح کیا کہ قرآن کی متعین کردہ سزاؤں کو کسی جمہوری یا آمرانہ طریقے سے تبدیل نہیں کیا جاسکتا۔ اسلامی ریاست میں ایک سربراہ مملکت قرآن کی متعین کردہ سزاؤں میں تخفیف بھی نہیں کر سکتا۔ ماسوا اس کے کہ متعلقہ فرض کے درہم اسے معاف نہ کر دیں۔ انہوں نے کہا کہ لاکھوں احادیث میں کسی جگہ بھی یہ بات واضح نہیں کی گئی کہ عورت کی دیت نصف ہے۔ جب اسلام کی رو سے غلام اور آقا برابر ہیں، تو اسلامی معاشرہ عورت کو اس کے حقوق سے محروم نہیں کر سکتا۔ انہوں نے کہا کہ غیر مسلموں کے بارے میں شریعت کا قانون یہ ہے کہ اس کی دیت کی نصف رقم اس کے درہم کا ٹلے گی۔ انہوں نے کہا کہ آنحضرت ﷺ نے دیت کے بارے میں جو ارشاد فرمایا۔ اس کے مطابق سوانت یا دو سو گانے یا دو ہزار بکریاں یا ایک ہزار دینار یا بارہ ہزار درہم رکھے گئے ہیں۔ یہ دیت قتل خطا کے لئے ہیں۔ پروفیسر طاہر القادری نے شیخ عبدالحق دہلوی کی کتاب سے حدیث کا حوالہ دیتے ہوئے کہا کہ تمام مسلمان اپنے خون کے معاملہ میں یعنی قصاص و دیت کے

اعتبار سے برابر ہیں۔ انہوں نے کہا کہ خواتین کی دیت آدمی قرار دینے کا مطلب انہیں دائرہ اسلام سے خارج قرار دینا ہے۔ انہوں نے کہا کہ آنحضرت ﷺ کے فیصلہ کر دینے جانے کے بعد کوئی ایسا قانون بنانے جانے کا کسی کو حق نہیں ہے۔ پروفیسر صاحب نے اس سلسلہ میں حضرت نبی اکرم ﷺ کے اس خط کا حوالہ بھی دیا جو نبی پاک ﷺ نے عمرو بن حزم کو یمن کے لوگوں کے لئے لکھا۔ اس خط کو بعض فقہاء نے روایت کیا ہے۔ اس خط میں حضرت رسول کریم ﷺ نے واضح طور پر شخص کا خواہ وہ مرد ہو یا عورت اس کی دیت کو ایک ہی قرار دیا ہے اور اس خط کے آخر میں حضور ﷺ نے واضح طور پر فرمادیا ہے کہ اگر مرد عورت کو قتل کرے گا تو اس کی دیت ایک ہزار دینار ہوگی اور یہی دیت مرد کے قتل پر بھی مقرر کی گئی ہے۔ مزید برآں نبی کریم ﷺ نے یہ بھی فرمایا: عام مسلمانوں کے خون کی قیمت برابر ہے۔ کسی کی جان قصاص اور دیت دونوں میں سے کسی بھی طرح دوسرے پر فوقیت نہیں رکھتی۔ آخر میں انہوں نے شیخ محدث عبدالحق کی کتاب ”شرح مشکوٰۃ“ کا حوالہ دیتے ہوئے کہا کہ اس کتاب میں لکھا ہے کہ حضرت رسول کریم ﷺ نے قصاص اور دیت میں تمام مسلمانوں کا خون برابر قرار دیا ہے اور قصاص اور دیت دونوں میں سے کسی مرد کو عورت پر کسی بڑے کو چھوٹے پر، کسی امیر کو غریب پر اور کسی عالم کو جاہل پر کوئی فضیلت نہیں دی۔ حضور ﷺ کے اس واضح ارشاد کے بعد کہ مرد اور عورت دونوں قصاص اور دیت میں برابر ہیں۔ اس پر مزید رائے زنی کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ (نوائے وقت ۸/۸/۵ لاہور)

قارئین کرام! طاہر القادری کا درس اور بیان آپ نے ملاحظہ فرمایا۔ اس میں چند باتیں غور طلب ہیں۔ جنہیں قادری صاحب نے اپنے من گھڑت اصول کے حصول کی خاطر تحریر کیا ہے۔ ان کو ہم ترتیب وار درج کرتے ہیں پھر ان کے جوابات ہوں گے تاکہ حقیقت منکشف ہو جائے۔

مذکورہ عبارت سے چند امور واضح طور پر سامنے آتے ہیں جن کا خلاصہ درج ذیل ہے

- (۱) قرآن و سنت کی رو سے عورت کی دیت کو نصف قرار دینا عورت کو غیر مسلم قرار دینے کے مترادف ہے۔ ایسے تفرقات دور جاہلیت کے تھے جنہیں اسلام نے ختم کر دیا۔
- (۲) مرد کو دیت کے معاملہ میں عورت پر کوئی فضیلت حاصل نہیں کیونکہ لاکھوں احادیث میں کہیں بھی وارث نہیں کی عورت کی دیت نصف ہے۔
- (۳) شیخ متفق کے بقول تمام مسلمان قصاص اور دیت میں برابر ہیں۔
- (۴) عمرو بن حزم کو یمن کا گورنر بنایا گیا تو انہیں حضور ﷺ نے کچھ احکام عطا فرمائے۔ جنہیں بعض فقہاء نے روایت کیا۔ اس میں بھی حضور ﷺ نے مرد اور عورت کی دیت کو برابر قرار دیا۔ اس خط کے آخر میں تحریر ہے کہ اگر مرد عورت کو قتل کر دے تو اس کی دیت بھی ایک ہزار دینار ہے۔

جواب امر اول: عورت کی دیت نصف قرار دینے سے وہ غیر مسلم میں داخل ہو جائے گی کس طرح؟ قادری صاحب نے اس کو یوں کہنا چاہا کہ جب قرآن کریم میں ”مومن“ کے قتل کرنے کا ذکر ہے اور اسی کی دیت بھی بیان فرمائی گئی۔ اگر عورت کی مذکورہ دیت تسلیم نہیں کرتے تو دراصل ایسا کرنے والوں نے عورت کو ”مومن“ کے تحت شمار نہیں کیا۔ لہذا اسے غیر مسلم میں داخل کر دیا گیا حالانکہ لفظ ”مومن“ مرد اور عورت دونوں کو شامل ہے۔ دوسری بات انہوں نے یہ کہی کہ مرد اور عورت کے درمیان فرق روا رکھنا دور جاہلیت کی بات تھی جسے حضور ﷺ نے ختم فرمادیا تھا۔ لہذا عورت کی دیت نصف قرار دینا اور مرد کی دیت کاملہ کہنا یہ فرق جاہلیت کے دور میں تھا جسے حضور ﷺ نے ختم فرمادیا۔ اس لئے اب دونوں کی دیت برابر ہوگی۔ امر اول کے اندر یہی دو باتیں قادری صاحب

کے پیش نظر تھیں۔ اب آئیے ذرا ان کی حقیقت کو دیکھیں۔ جہاں تک قرآن کریم میں مومن کے قتلِ خطا کی دیت بیان کی گئی اس میں بے شک مرد و عورت دونوں شامل ہیں اور دونوں کی دیت ہمیں بھی تسلیم ہے۔ لیکن دیت کی مقدار کے بارے میں قرآن کریم کی مذکورہ آیت خاموش ہے اور اس کے علاوہ بھی قرآن کریم میں کوئی ایسی آیت نہیں جو مقدار و تعین دیت بتاتی ہو۔ مومن کے لفظ سے عورت تب نکلتی جب عورت کی دیت کا قول نہ کیا جاتا۔ وہ تو موجود ہے صرف بات مقدار و تعین کی ہے۔ اب مقدار دیت ہم اپنی عقل سے مقرر نہیں کر سکتے۔ یہ مسئلہ عقلی نہیں۔ لہذا اس کے متعلق قرآن مجید کے بعد صاحب قرآن کی احادیث و ارشادات۔ مرد اور عورت کی دیت کا تعین اور اس کی مقدار کے بارے میں ہم گزشتہ صفحات میں احادیث ذکر کر چکے ہیں۔ جن میں صراحتاً موجود ہے کہ حضور ﷺ نے عورت کی دیت نصف قرار دی۔ لہذا قادری صاحب کا اعتراض براہ راست حضور ﷺ کی ذات عالیہ پر ہوگا کہ معاذ اللہ انہوں نے عورت کی دیت نصف قرار دے کر اسے غیر مسلم قرار دے دیا اور دورِ جاہلیت کا فرق باقی رکھا۔ اللہ تعالیٰ ایسے گمراہ اجتہاد اور قیاس سے بچائے۔ رہا یہ معاملہ کہ لفظ مومن سے انہوں نے مرد اور عورت کی دیت کو مساوی قرار دینے کی جو سنی ناقبول بلکہ مردود کی ہے۔ اس کا تفصیلی اور بالذات جواب علامہ کاظمی صاحب نے تحریر فرمایا۔ ہم اسے ذیل میں من و عن نقل کر رہے ہیں۔

اسلام میں عورت کی دیت

تاکلمین مساوات (ظاہر القادری اس سے مراد ہیں جن کی تردید میں علامہ کاظمی صاحب نے مذکورہ تحریر لکھی ہے) نے امام محمد بن حسن شیبانی اور امام ابو بکر صا حیب سے ائمہ بدئی برائز ام عائد کیا کہ انہوں نے سورۃ النساء کی اس آیت ”من قتل مؤمناً خطاً“ سے استدلال کرتے ہوئے ذمی کا فر کی دیت کو مومن کی دیت کے برابر قرار دیا۔ لیکن مسلمان عورت کی دیت کو نصف ہی رکھا۔ اس طرح اسے ایمان سے بھی خارج کر دیا۔ میں عرض کروں گا کہ ائمہ دین کے حق میں یہ طعن ہمہ گزرتا قابل التفات نہیں۔ مومن اور ذمی کا فر کی دیت کے مساوی ہونے پر اس آیت کریمہ سے استدلال بالکل صحیح ہے لیکن مرد اور عورت کی دیت کا مساوی ہونا اس آیت سے قطعاً ثابت نہیں ہوتا۔ امام محمد اور امام ابو بکر صا حیب کا یہ استدلال چار وجوہ پر مبنی ہے۔ ایک یہ کہ لفظ ”مومن“ مذکر کا صیغہ ہے۔ جو مرد مومن کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ مومنہ عورت کو اپنی وضع کے اعتبار سے وہ شامل نہیں۔ دوسرا یہ کہ لفظ دیت کا اطلاق سو (۱۰۰) اونٹ پر ہوتا ہے، جو مرد کی کامل دیت ہے۔ تیسرا یہ کہ اس آیت میں معاہدہ (ذمی) کے لئے ”مسکین“ وارد ہے۔ وہ بھی مذکر کا صیغہ ہے۔ اپنی اصل وضع کے اعتبار سے عورت کو شامل نہیں۔ چوتھا یہ کہ ”دیۃ مسلّمۃ“ کے الفاظ مومن اور اہل بیثاق (ذمی کا فر) دونوں کے لئے یکساں وارد ہوتے ہیں۔ جو مرد کے اعتبار سے سو (۱۰۰) اونٹ ہی کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔ ثابت ہوا کہ جس طرح مومن مرد کی دیت سو (۱۰۰) اونٹ ہے۔ اسی طرح ذمی کا فر مرد کی دیت بھی سو (۱۰۰) اونٹ ہے۔ (مختصاً احکام القرآن للخصاص ابی بکر ج ۱ ص ۲۹۰ کتاب الحج لا امام محمد بن حسن شیبانی ج ۳ ص ۳۵) خلاصہ یہ ہے کہ لفظ مومن اور لفظ کان دونوں مذکر کے صیغے ہیں۔ (من قتل مؤمناً متعمداً۔ وان کان من قوم بینکم الخ) ان دونوں الفاظ کا مصداق وضعی اور حقیقی معنی کے اعتبار سے صرف مقتول مرد ہے نہ کہ عورت مقتولہ۔ لہذا لفظ دیت یا بتقریباً صیغہ مذکر دیت کاملہ کے معنی میں ہے۔ پھر یہ کہ اہل بیثاق کے لئے بھی ”دیۃ مسلّمۃ الی اہلہ“ کے الفاظ وارد ہیں۔ لہذا مرد مومن اور ذمی کا فر مرد کی دیت کا مساوی ہونا واضح طور پر ثابت ہوا۔ یہ تفصیل اس اختلافی مسئلہ سے متعلق تھی کہ احناف کے نزدیک مسلمان اور ذمی کا فر کی دیت برابر ہے اور شوافع کے نزدیک ذمی کا فر کی دیت مسلمان کی دیت کے برابر نہیں لیکن مرد و عورت کی دیت میں قطعاً کوئی اختلاف نہیں۔ وہ دورِ جاہلیت میں بھی متعارف تھی۔ اس وقت یہی دستور تھا کہ مرد کی دیت پوری سو (۱۰۰) اونٹ اور عورت کی دیت اس کا نصف پچاس اونٹ ہوتی تھی۔ پھر اسلام نے قصاص دیت کے معاملہ میں خلاف دستور

ہر قسم کے ظلم و تعدی کو مٹا کر اہل دستور کے مطابق مرد اور عورت کی مقدار دیت علی الترتیب وہی سواونٹ اور پچاس اونٹ برقرار رکھی۔ جس پر ہم اس سے قبل تفصیلاً مضبوط دلائل قائم کر چکے ہیں۔ رہا یہ امر کہ آیت کریمہ ومن قتل مومنا کے ساتھ مومنة کو ہم نے شامل کیا ہے تو مخفی نہ رہے کہ یہ شمول صیغہ کے اعتبار سے نہیں ہے۔ اہل علم جانتے ہیں کہ لفظ مومن مذکر کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اس کی وضع حقیقی ایمان والے مرد کے سوا کچھ نہیں۔ اگر مذکر کا صیغہ اپنی وضع کے اعتبار سے مؤنث کو بھی شامل ہو، تو قرآن مجید کے حسب ذیل تمام استعلاعات معاذ اللہ لغو قرار پائیں گے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

بے شک مسلمان مرد اور مسلمان عورتیں اور ایمان والے مرد اور ایمان والی عورتیں اور فرمایا مرد اور فرمایا مرد مسلمان عورتیں اور بچ بولنے والے مرد اور بچ بولنے والی عورتیں اور صبر کرنے والے مرد اور صبر کرنے والی عورتیں اور عاجزی کرنے والے مرد اور عاجزی کرنے والی عورتیں اور خیرات کرنے والے مرد اور خیرات کرنے والی عورتیں اور روزہ رکھنے والے مرد اور روزہ رکھنے والی عورتیں اور اپنی پارسائی کی حفاظت کرنے والے مرد اور اپنی پارسائی کی حفاظت کرنے والی عورتیں اور اللہ کا بہت زیادہ ذکر کرنے والے مرد اور اللہ کا بہت زیادہ ذکر کرنے والی عورتیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے لئے بخشش اور ثواب تیار کر رکھا ہے۔“

(پارہ ۲۲، رکوع ۲۲ آیت ازل سورہ احزاب)

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مردوں اور عورتوں کے لئے مشترک اوصاف حسنة اور مشترک اجر و ثواب کا ذکر فرمایا۔ مگر اس کے باوجود مذکر کے صیغہ میں مؤنث شامل نہیں اور نہ مؤنث کے صیغہ میں مذکر شامل ہے۔ قرآن کریم میں ہر جگہ اگر مذکر کے صیغوں میں عورتیں ہوتیں تو ”الذین امنوا“ اور ”المؤمنون“ کے عموم میں بلا تخصیص ہر جگہ عورتیں شامل رہتیں۔ مگر ایسا نہیں بلکہ اس کے برعکس بکثرت آیات قرآنیہ ایسی ہیں کہ جہاں الذین امنوا اور المؤمنون میں مردوں کے ساتھ عورتیں قطعاً شامل نہیں ہیں۔ مثلاً ”يا ايها الذين آمنوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ اِلَّا اَنْ يُدْعَوْا لَكُمْ الْخ اِىَّ الْاِيْمَانِ وَالْوَالِئِىَّ كِهْرُوں مِىں دَاخِلْ نِهْ بُوْغِرَا سِ وَقْتِ جَبْ تَهْمِىں كِهَانِهْ كِهْ لِهْ اَنْهْ كِىْ اِجَا زَتِ دِىْ جَا ئِهْ“۔ (احزاب: ۵۳) يا ايها الذين آمنوا میں عورتیں شامل نہیں۔ نیز فرمایا: ”وَإِذْ عَدُوَّتٌ مِّنْ أَهْلِكَ تَبْوُّنُكَ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ اُورْ صِحْ كِهْ وَقْتِ اُپْ اِپِهْ اِہْلْ كِهْ پَا سِ كِهْ تَفْرِیْفِ لائِهْ اِیْمَانِ وَالُوں كِهْ مُوْرْچُوں پْر بٹھار ہه تھه“۔ (آل عمران: ۱۲۱) یہاں بھی ”المؤمنین“ سے صرف مرد مراد ہیں۔ (عورتیں نہیں) ایسی صورت میں یہ کہنا کہ آیت کریمہ من قتل مومنا میں لفظ مومن سے عورت کو خاص کرنا اسے ایمان سے خارج کر دینا ہے لاعلمی پر مبنی ہے۔ لفظ مومن کے صیغہ میں عورت شامل ہی نہیں تو اسے خاص کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ مختصر یہ کہ من قتل مومنا خطاً میں لفظ مومن کے وضعی حقیقی معنی کے اعتبار سے ہم نے مومن کو مومن کے ساتھ شامل نہیں کیا بلکہ بطور مجاز تعلقاً اور ضمناً صرف اس بنا پر ہم نے مومن کو مومن کے ساتھ شامل جانا ہے کہ نفس وجوب دیت اور کفارہ کا حکم دونوں کے لئے یکساں ہیں اور وصف ایمان دونوں میں مشترک ہے۔ اس لئے اس لحاظ سے تعلقاً وہ مومنہ کو بھی شامل ہو سکتا ہے۔ (اسلام میں عورت کی دیت، مصنفہ علامہ کاظمی صاحب مرحوم ص ۵۳-۵۶)

قارئین کرام! علامہ کاظمی صاحب نے طاہر القادری کے دونوں استدلالوں کا بڑی تفصیل اور جامعیت سے جواب دیا۔ عورت کی دیت کا نصف ہونا کیا اسے اسلام و ایمان سے نکالنے کے مترادف ہے؟ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ عورت لفظ ”مومن“ کی وضع اور حقیقی معنی میں شامل ہی نہیں تو نکالنا کیونکہ متصور ہوگا؟ دوسری بات طاہر القادری کی کہ نصف دیت دور جاہلیت کی بات تھی جسے اسلام نے ختم کر دیا تو یہ طاہر القادری کی غلط فہمی کہہ لیں یا کذب بیانی سے تعبیر کریں۔ اس حد تک بات درست ہے کہ مرد کی دیت عورت سے دگنی دور جاہلیت میں تھی لیکن اسے اسلام نے ختم نہیں کیا بلکہ بحال رکھا۔ اسلام نے دور جاہلیت کی کچھ باتیں ختم کر دیں اور جو اچھی تھیں، انہیں اسی طرح جاری رکھا۔ دور جاہلیت میں یہ رواج تھا کہ اگر مقتول امیر ہو تو اس کے بدلے میں غریب قاتل کے ایک سے زائد افراد

قصاص میں مارے جاتے اور اگر عورت قتل کرتی اور اس کا تعلق غریب خاندان سے ہوتا تو ایک مرد کے عوض دو عورتیں قتل کی جاتیں۔ اسلام نے یہ رواج ختم کر کے قصاص میں برابری قائم کی لیکن دیت کے معاملہ میں جس طرح دور جاہلیت میں عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہوتی تھی، اسی طرح اسلام نے اسے باقی رکھا۔ جس کا ثبوت علامہ کاظمی صاحب نے تفصیل سے اپنی مذکورہ تصنیف میں پیش فرمایا۔ لہذا دیت کے بارے میں یہ کہنا کہ اسلام نے عورت کی نصف دیت ختم کر دی، سراسر بہتان ہے۔ حضور ﷺ نے اسے برقرار رکھا۔ دور جاہلیت کی رسم دیت باقی رکھے جانے پر ثبوت ملاحظہ ہو:

عاقہ پر دیت کی ادا گئی قتل خطاء میں دور جاہلیت کے اندر قانوناً مرد و عورت تھے۔ اسے شریعت نے بھی بحال رکھا۔ حوالہ ملاحظہ ہو: اسی طرح عاقہ کو دیت برداشت کرنے کا حکم قتل خطاء میں قاتل کی طرف سے غم خواری کی وجہ سے دیا گیا۔ النجا اور زاری کے لئے نہیں اور ان میں سے ہر ایک پر تین یا چار درہم مقرر کئے گئے۔ جو ان کی تنخواہوں میں سے لے جائیں گے۔ اگر وہ تنخواہ لینے والے ہوں۔ ورنہ تین سال کی مدت میں فہذا مماند بوا الیہ من مکارم الاخلاق وقد تحمل الدیات مشہور اافی العرب قبل الاسلام۔ یہ ان کاموں میں سے ہے جو اچھے اخلاق کی نشاندہی کرتے ہیں۔ اسلام سے پہلے عاقہ پر تینوں کا بوجھ ڈالا جاتا تھا۔ یہ اچھے اخلاق میں سے تھا۔ اسے لوگ پسند کرتے تھے اور حضور ﷺ نے فرمایا: کہ مجھے مکارم اخلاق کی تکمیل کے لئے مبعوث کیا گیا ہے۔ چونکہ یہ فعل ان کا اچھا اور مکارم اخلاق سے تعلق رکھتا ہے اس لئے اسے باقی رکھا جاتا ہے۔

(احکام القرآن ج ۲ ص ۲۲۳ باب فتل الخطاء)

”اور جاہلیت میں عورت کی دیت کا نصف ہونا“ (المصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام ج ۵ ص ۵۹۲) پر تفصیل سے بیان کیا گیا ہے اور قادری صاحب کو دور جاہلیت میں ایسا ہونا تسلیم ہے۔ لیکن وہ اسے اپنے غلط نظریہ کے پیش نظر غلط طور پر لے رہے ہیں۔ اسی لئے وہ اسے دور جاہلیت کی بات بنا کر اسلام میں اس کے خلاف ہونا ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ اسلام نے کسی اچھی بات کو ختم نہیں کیا۔ اسی ضمن میں مسئلہ دیت کے اندر امراء نے دھاندلی شروع کر دی تھی کہ وہ دو دو تین تین دیتیں وصول کر لیا کرتے تھے۔ جس طرح قصاص میں وہ کئی بیشی کے مرکب تھے۔ شریعت مطہرہ نے اصل مسئلہ دیت کا جو ان کو توں باقی رکھا اور اس میں کئی زیادتیوں کو ختم کر دیا۔ لہذا دو دو یا تین تین دیت کو ختم کیا گیا کیونکہ یہ بات اس دور میں عام ذہن قبول نہ کرتا تھا۔ جس کی بنا پر یہ مکارم اخلاق میں سے ہونے کی وجہ سے اسے برقرار رکھا گیا۔ قصاص میں بھی دور جاہلیت میں جو ظالمانہ روش چل نکلی تھی اس کے بارے میں قرآن و حدیث نے اصل قصاص کو تو باقی رکھا اور بڑھائی گئی باتوں کو ختم کر دیا۔ حضور ﷺ نے فرمایا:

”المسلمون تکافو دماء ہم یعنی مسلمانوں کا خون باہم یکساں ہے“ اور قرآن کریم نے فرمایا: ”کتب علیکم القصاص فی القتلۃ السحر بالحر والعبد بالعبد والانشی بالانشی الا یہ تم پر قصاص فرض کر دیا گیا۔ آزاد کے بدلے آزاد، غلام کے عوض غلام اور عورت کا قصاص عورت ہے“۔ خلاصہ یہ کہ دور جاہلیت کا ہر قانون شریعت نے مٹا دیا، قادری صاحب کا یہ کہنا غلط ہے بلکہ ظالمانہ اور غلط قسم کے قوانین کو یا تو مٹا دیا گیا یا اس میں اصلاح کر دی گئی اور جو اچھے قانون تھے انہیں اسلام نے باقی رکھا۔ یوم عاشور کا روزہ دور جاہلیت میں رکھا جاتا تھا۔ آپ نے اسے منسوخ نہ فرمایا۔ یہ روزہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور آپ کے ساتھیوں کے دریا کو بخیر و عافیت عبور کرنے کے شکر میں ہوا حضرت نوح علیہ السلام کی کشتی اس دن جو دی پہاڑ پر بٹھری ہو۔ حضور ﷺ نے فرمایا: ہم حضرت موسیٰ علیہ السلام کے صحیح جانشین ہونے کی وجہ سے یہ روزہ رکھنے کے زیادہ حقدار ہیں۔ لہذا آپ نے یوم عاشور کا روزہ رکھنا منسوخ نہ فرمایا۔ دیت کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے۔ اس میں جو امراء نے زیادتیاں داخل کر لی تھیں، اسے تو آپ نے منسوخ فرمایا لیکن اصل دیت کو باقی رکھا۔ وہ عورت کی دیت نصف اور مرد کی کامل تھی۔ ظاہر القادری صاحب دور جاہلیت کے احکام کو ختم کرنے کا

سہارے کر تمام احکام کو ختم کرنے کا عقیدہ بنائے بیٹھے ہیں۔ خود دھوکہ میں اور لوگوں کو دھوکہ دینے کی کوشش کر رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ انہیں اس سے بچنے کی توفیق عطا فرمائے۔ عورت کی دیت ہونا ایک اچھا دستور و قانون تھا جسے برقرار رکھا گیا۔ اس پر درج ذیل حوالہ ملاحظہ ہو:

فكذلك امرت العاقلة بتحمل الدية عن قتال الخطاء على جهة المواساة من غير رجحان بهم وانما يلزم كل رجل منهم ثلثة دراهم او اربعة دراهم ويجعل ذلك في اعطيتهم اذا كان من اهل الديوان وموجل ثلاث سنين فهذا مما ندبوا اليه من مكارم الاخلاق وقد كان تحمل الديات مشهور في العرب قبل الاسلام وكان ذلك مما يعد من جميل افعالهم ومكارم اخلاقهم وقال النبي ﷺ بعثت لاتمم مكارم الاخلاق فهذا فعل مستحسن في العقول مقبول في الاخلاق والاعادات.

(احکام القرآن ج ۲ ص ۲۲۲ باب قتل الخطاء مطبوعہ بیروت)

مذکورہ حوالہ سے آپ حضرات قادری صاحب کی کذب بیانی اور دھوکہ دہی سے بخوبی واقف ہو چکے ہوں گے۔ عورت کی دیت کا نصف ہونا دور جاہلیت میں مروج تھا اور اسے اس دور کے لوگ بھی مستحسن سمجھتے تھے۔ اس اچھائی کی بنا پر اسے بھی اسلام نے دیگر کاموں کی طرح من و عن باقی رکھا۔ اپنے غلط مفروضہ کو ثابت کرنے کے لئے قادری صاحب نے پہلے اس کی تنسیخ کی نسبت حضور ﷺ کی طرف کی۔ جو اگر جان بوجھ کر کی، تو اپنا ٹھکانہ جہنم بنایا اور اگر لاعلمی کی بنا پر ہو گیا تو رجوع الی الحق لازم تھا۔ جس کی آج تک انہیں توفیق نہ مل سکی۔ پھر مزید غلط بنیاد پر عمارت استوار کرتے ہوئے لکھا کہ جب غلام اور غیر مسلم کی دیت پوری ہے تو پھر خواتین کو اس حق سے محروم کیوں رکھا جاسکتا ہے؟ اس قیاس کا تعلق صرف ان کی ذاتی رائے سے ہو سکتا ہے۔ قرآن کریم اور احادیث مبارکہ اس کا ساتھ نہیں دیتے۔ اسی طرح عورت کی نصف دیت کی وجہ سے وہ مسلمان ہونے سے نکل گئی یا نکال دی گئی۔ اس پر ان کے پاس کون سی آیت یا حدیث تھی جو عورت کی دیت کو مرد کی دیت کے برابر قرار دیتی تھی؟ اس کے برعکس ہم نے گزشتہ اوراق میں بہت سی احادیث و روایات اس پر پیش کیں جو صراحتاً عورت کی دیت نصف بیان کر رہی ہیں۔ قادری صاحب کی مذکورہ رائے خود ساختہ اور ان کا قیاس محض ذاتی قیاس ہے۔ جس کا نصوص شرعیہ سے قطعاً کوئی تعلق نہیں۔ لہذا امت مسلمہ کے نزدیک وہ قابل قبول نہیں۔

امر دوم کا جواب: قادری صاحب نے کہا کہ دیت کے معاملہ میں مرد کو عورت پر کوئی فوقیت نہیں ہے۔ اس قول کا زب کی حقیقت عیاں ہو چکی ہے۔ یہ حکام ان کا اختراع ہے جس کا کسی آیت یا حدیث کے ساتھ کوئی تعلق نہیں بلکہ یہ ان کے متصاوم ہے۔ ہم ثابت کر چکے ہیں کہ عورت کی دیت کا نصف ہونا احادیث اور اجماع صحابہ و اجماع مجتہدین سے ثابت ہے۔ لہذا قادری صاحب کا یہ کہنا کہ لاکھوں احادیث میں یہ بات واضح نہیں۔ پھر صریح کذب ہے۔ جو صرف جہلاء کو دھوکہ دینے اور عورتوں کو خوش کرنے کے لئے لکھا گیا اور اگر ان کے مطالعہ کی کمی تھی تو اس پر انہیں احادیث مل جانے کے بعد اعتراف کرنا چاہیے تھا کہ واقعی عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدمی ہے۔

امر سوم کا جواب: قادری صاحب نے محدث دہلوی جناب عبدالحق صاحب کی ”شرح مشکوٰۃ“ کا ایک حوالہ دیتے ہوئے لکھا کہ وہ فرماتے ہیں: تمام مسلمان خون و قصاص اور دیت کے معاملہ میں برابر ہیں۔ ”اشعۃ المعانی“ کی مذکورہ عبارت سے شیخ محقق کی مراد نفس دیت وغیرہ ہے نہ کہ مقدار دیت میں وہ برابری کا قول نقل فرما رہے ہیں۔ اس کی مغربی وضاحت آری ہے۔ اگر شیخ محقق واقعی مقدار دیت میں مرد اور عورت کے برابر ہونے کے قائل ہوتے تو وہ اپنی اسی شرح میں اس کی مخالفت نہ کرتے۔ آپ نے واضح طور پر عورت کی دیت کو نصف لکھا ہے۔ ملاحظہ ہو:

ان سقط حیواناً مات فیجب فیہ کمال دية
الکبیر فان کان ذکراً و جب مائة من البعیر وان
کان انثى فخمسون لان دية الانثى نصف دية
الرجل.

اگر عورت کو مارنے سے اس کے پیٹ کا بچہ زندہ باہر آ گیا پھر
مر گیا تو اس کی مکمل دیت ادا کرنا پڑے گی۔ پس اگر وہ لڑکا تھا تو
ایک سوانٹ اور اگر لڑکی تھی تو پچاس اونٹ واجب ہوں گے کیونکہ
عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہوتی ہے۔

(ماشیرہ مشکوٰۃ ص ۳۰۲ بحوالہ لغات شرح مشکوٰۃ)

دیکھا آپ نے کہ شیخ محقق واضح الفاظ میں عورت کی دیت کو نصف فرما رہے ہیں۔ بات دراصل یہ ہے کہ قادری صاحب کو اپنے من گھڑت قیاس پر جب نہ کوئی آیت ملی نہ کوئی حدیث پاک نظر آئی۔ نہ اجتماع امت سے ان کا مقصد پورا ہو سکتا تھا۔ تو ڈوبتے کو تنکے کا سہارا کے مصداق شیخ محقق کی عبارت کو جھوٹ کر دینے کی خاطر غلط مصلط بیان کر دیا حالانکہ وہ قادری صاحب کے بالکل برعکس فرما رہے ہیں۔ ٹھیک ہی کہتے ہیں۔ ”خدا جب دین لیتا ہے تو حماقت آہی جاتی ہے۔“

امر چہارم کا جواب: امر چہارم کے ذرا الفاظ ملاحظہ فرمائیں تاکہ اس کے جواب سمجھنے میں آسانی ہو جائے۔ قادری صاحب یہ کہنا چاہتے ہیں کہ بعض فقہاء نے روایت کیا ہے کہ حضور ﷺ نے واضح طور پر مرد اور عورت کی دیت کو برابر قرار دیا۔ مذکورہ خط کے آخر میں آپ نے واضح طور پر فرمایا۔ اگر مرد عورت کو قتل کرے تو اس کی دیت ایک ہزار دینار ہوگی۔ یہی دیت مرد کی بھی مقرر کی ہے۔ مزید برآں یہ کہ حضور ﷺ نے فرمایا: تمام مسلمانوں کے خون کی دیت برابر ہے۔ کسی کی جان، قصاص اور دیت میں ایک کو دوسرے پر فوقیت نہیں ہے۔

خط جس کا حوالہ دیا گیا وہ عمرو بن حزم کو دیا گیا خط تھا۔ اس کے حوالے سے حضور ﷺ سے یہ بات لکھی گئی کہ آپ نے ہر شخص خواہ وہ مرد ہو یا عورت اس کی دیت برابر بتائی ہے۔ مرد اگر عورت کو قتل کرے تو دیت ایک ہزار دینار۔ یہ دو باتیں جو قادری صاحب نے عمرو بن حزم کے خط میں موجود ہونا بتائیں اور اسے بعض فقہاء سے روایت کر کے ثابت کیا۔ آخر وہ کون سے فقہاء ہیں جن سے یہ روایت قادری صاحب تک پہنچی؟ کیونکہ جو خط عمرو بن حزم کا ہے اس میں یہ دونوں باتیں نہیں ہیں۔ عمرو بن حزم کو جب اہل یمن کے لئے تحریر کی ہدایات دی گئیں وہ ہر ضرورت کے لئے تحسین، نماز، روزہ، حج، ذکوٰۃ، قتل، قصاص اور دیت ان تمام کا تذکرہ تھا۔ چونکہ اس میں مختلف احکام تھے جس کی بنا پر وہ طویل تحریر مختلف اسناد کے ساتھ اپنے اپنے موضوع کے احکام میں مختل ہوئی۔ نماز کے بارے میں ارشادات علیحدہ اور روزہ کے علیحدہ اور قصاص و دیت کے علیحدہ علیحدہ ہو گئے۔ بہت سے محدثین کرام نے اس خط میں موجود قصاص و دیت کے متعلق ارشاد کو اسی طرح نقل کیا ہے کہ مرد کی دیت سے عورت کی دیت نصف قرار دی گئی۔ جب اس موضوع پر محدثین کرام نے اسی خط سے ثابت کیا ہے کہ عورت کی دیت نصف ہے، تو پھر اسی خط سے عورت کی دیت کو برابر قرار دینا یا ہم خط کی تحریر میں تناقض ثابت کرے گا۔ گویا حضور ﷺ نے ایک ہی وقت ایک ہی مسئلہ پر دو مختلف احکام صادر فرمائے، یہ کیونکر ممکن ہے؟ اس لئے اس خط کے پیش نظر صحابہ کرام اور مجتہدین و محدثین کا اتفاق کہ عورت کی دیت نصف ہے۔ یہ واضح کرنا ہے کہ اس خط

میں صرف یہی مذکور تھا کہ عورت کی دیت نصف ہے۔ ورنہ یہ کہنا پڑے گا کہ حضور ﷺ کے ارشادات میں تضاد ہے اور صحابہ کرام نے عمرو بن حزم کے نام لکھے جانے والے خط کے خلاف پراجماع کیا۔ لیکن یہ دونوں باتیں کوئی بھی ذی علم کہہ نہیں سکتا۔ لہذا ایسی جرات طاہر القادری کی قسمت میں لکھی تھی کہ وہ حضور ﷺ کی طرف کذب کی نسبت کرے اور اپنا ٹھکانہ جنہم بنائے اور حضرات صحابہ کرام کے اجماع کے خلاف اپنی رائے قائم کر کے ”من شد شذھی النار“ کا مصداق بنے۔ طاہر القادری اپنی مزمومہ اور مذمومہ رائے کا اصل کسی حدیث میں یا کسی اجماع سے سند صحیح ثابت کر دیں تو منہ مانگا انعام پائیں ورنہ تو یہ کریں اور مافات کی تلائی کریں۔ ابن قدامہ نے عمرو ابن حزم کی کتاب سے جو اقتباس نقل کیا۔ ہم آخر میں پھر اسے نقل کئے دیتے ہیں تاکہ اجماع کی تفصیل سامنے آجائے اور قادری صاحب کی کذب بیانی اور دھوکہ دہی ظاہر و باہر ہو جائے۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

قال ابن منذر وابن عبد البر اجمع اهل العلم
على ان دية المرأة نصف دية الرجل وحكى غيرهما
عن ابن عليه والعصم انهما قالا ديتها كدية الرجل
لقوله عليه السلام في النفس المومنة مائة من الابل
وهذا قول شاذ يخالف اجماع الصحابة وسنة النبي
فان في كتاب عمرو ابن حزم دية المرأة على
النصف من دية الرجل وهي اخص مما ذكره وهما
في كتاب واحد فيكون ما ذكرنا مفسرا لما ذكروا
مخصصا له ودية نساء كل اهل دين على النصف
من رجالهم.

(المغنی ج ۹ ص ۵۳۲ مسئلہ ۶۸۳۷ مطبوعہ بیروت)

ہوں گے اور ہر مذہب کے ماننے والوں کی عورت کی دیت اس مذہب کے مرد کی دیت کے نصف برابر ہوگی۔

ابن علیہ اور عصم کو جو الفاظ اپنے موقف کے مؤثر نظر آئے۔ وہ ”فی النفس المومنة مائة من الابل“ ہیں۔ جس میں نفس مؤمنہ کہا گیا، عورت اور مرد دونوں کو شامل ہے۔ لہذا عورت کی دیت بھی سواونٹ ہوگی۔ لیکن یہ موقف شاذ ہے اور ناقابل عمل ہے۔ ایک تو اس لئے کہ اجماع صحابہ عورت کی دیت کو نصف قرار دے رہا ہے اور دوسرا اس لئے کہ اس تحریر کردہ کتاب میں ہی عورت کی دیت مرد سے آدھی بیان ہوئی تو اس طرح ان دونوں حضرات کا پیش کردہ جملہ جمل کہلائے گا یا ان کا مذکورہ جملہ عام اسی کتاب میں موجود دوسرا جملہ اس کی تخصیص کرے گا۔ جب یہ دونوں عبارات سامنے ہوں، تو پھر یہی نتیجہ نکلے گا کہ عورت کی دیت واقعی مرد کی دیت سے آدھی ہے۔ ورنہ ”نفس مومنتہ“ کے پیش نظر عورت کی دیت سواونٹ اور دوسرے جملے میں پچاس اونٹ ان دونوں میں تطبیق کیسے ہوگی؟ آخر میں علامہ کاظمی صاحب کی کتاب کے اسی حصہ کے متعلق ایک اقتباس پیش کر کے ہم آگے چلتے ہیں۔

اسی کتب میں ”دیه المرأة على النصف من دية الرجل“ کا جملہ بھی یقیناً موجود ہے۔ جیسے امام موق الدین ابن قدامہ اپنی شہرہ آفاق کتاب ”المغنی“ اور امام ابوالقاسم الرافعی اپنی تصنیف ”فتی اللارادات“ ج ۳ ص ۳۰۷ میں تینوں عمرو ابن حزم کی کتاب کے حوالہ سے اس جملہ کو نقل کر رہے ہیں۔ علامہ ابہوئی نے ایک دوسری تصنیف ”الروض الربیع“ ص ۳۳۹ بحوالہ کتاب عمرو ابن حزم اس جملہ ”دیه المرأة على النصف من دية الرجل“ کو نقل فرمایا۔ حضرت عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کی مذکورہ کتاب میں اس جملہ

کے موجود ہونے پر یہ امر بھی شاہد عادل ہے کہ امام حاکم نے ”مستدرک“ میں اسی کتاب عمرو ابن حزم کی روایت کے ضمن میں فرمایا: ”ہذا حدیث کبیر مفسر فی هذا الباب يشهد له امير المومنين عمر ابن عبد العزيز. (المستدرک ج ۷ ص ۳۹۷) یہ حدیث کبیر ہے جو اس باب میں مفسر ہے اس کے لئے امیر المومنین عمر بن عبدالعزیز شہادت دیتے ہیں۔“ یہی امیر المومنین عمر بن عبدالعزیز جو حدیث عمرو ابن حزم کے شاہد ہیں۔ خلیفہ عادل ہیں۔ خلفائے راشدین میں انہیں شامل کیا گیا۔ اپنے عہد خلافت میں ایک حکم جاری فرماتے ہیں جسے امام محمد بن نصر ضروری متوفی ۲۹۳ھ کی ”کتاب السنۃ“ کی حسب ذیل روایت میں ملاحظہ فرمائیں۔

ہم سے حدیث بیان کی اسحاق نے انہوں نے کہا ہمیں خبر دی ابو اسامہ نے وہ محمد بن علقمہ سے روایت کرتے ہیں۔ فرمایا: حضرت عمر بن عبدالعزیز نے دیات کے بارے میں ایک حکم نامہ لکھا۔ اس میں ذکر فرمایا: رسول اللہ کے عہد میں دیت سو (۱۰۰) اونٹ تھی پھر حضرت عمر نے اس کی قیمت لگا کر شہریوں پر ایک ہزار دینار یا بارہ ہزار درہم مقرر فرمائے اور مسلمان آزاد عورت کی دیت رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں پچاس اونٹ تھی۔ حضرت عمر نے ان کی قیمت لگا کر شہریوں پر ۵۰۰ دینار یا ۶۰۰ درہم مقرر فرمائے۔ تعجب ہے جن لوگوں نے حضرت عمرو بن حزم کی کتاب دیکھی تک نہیں صرف اس کے مختلف حصص کی کچھ روایات ان کے پیش نظر تھیں، وہ تو عورت کی نصف دیت کو کتاب عمرو بن حزم کے خلاف کہہ رہے ہیں اور امیر المومنین حضرت عمر بن عبدالعزیز جو جنس نفیس اس خط کے شاہد ہیں۔ اپنے حکم نامہ میں عہد رسالت میں سوا اونٹ کی دیت کا ذکر فرما کر صاف لفظوں میں تحریر فرما رہے ہیں کہ آزاد مسلمان عورت کی دیت رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں پچاس اونٹ تھی۔

عورت کی نصف دیت اگر کتاب عمرو ابن حزم کے خلاف ہوتی تو حضرت عمر بن عبدالعزیز کس طرح اپنے حکم نامہ میں لکھ سکتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ مبارک میں عورت کی دیت پچاس اونٹ تھی؟ ثابت ہوا کہ عورت کی نصف دیت کا ذکر عمرو ابن حزم کی اس کتاب میں موجود تھا، جو رسول اللہ ﷺ نے لکھوائی تھی۔ کسی محدث کا اس جملہ کو اپنی کتاب میں درج نہ کرنا اس بنا پر نہیں کہ یہ عمرو بن حزم کی کتاب کا جزو نہیں بلکہ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس طویل حدیث کے متعدد حصے مختلف اسناد کے ساتھ مروی ہوئے۔ ہر سند میں حدیث کا کوئی نہ کوئی حصہ رہ گیا۔ کتب احادیث کا غور سے مطالعہ کرنے کے بعد یہ حقیقت آفتاب سے زیادہ روشن ہو جاتی ہے۔ ”مصنف عبدالرزاق“؛ ”موطا امام مالک“؛ ”سنن نسائی“ وغیرہ سب میں اس حدیث کی روایات اسی نوعیت کی پائی جاتی ہیں۔ اگر انی الجملہ یہ جملہ کتاب ابن حزم میں نہ ہوتا تو سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ عنہ عورت کی دیت سوا اونٹ کی بجائے پچاس اونٹ کی قیمت مقرر نہ فرماتے۔ نہ حضرت عمر بن عبدالعزیز رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں عورت کی دیت پچاس اونٹ ہونے کا ذکر کرتے۔ نہ موثق ابن قدامہ اس کو ذکر کرتے۔ نہ رافعی کبیر اس کو اپنی تصنیف میں درج فرماتے۔ نہ علامہ منصور بن یونس انسہوی اپنی کتابوں میں بحوالہ کتاب عمرو ابن حزم اسے وارد کرتے۔ اگر کسی کا یہ گمان ہے کہ ان اجلہ کرام اور علمائے اعلام جن میں حضرت عمر بن عبدالعزیز ہی نہیں بلکہ سیدنا فاروق اعظم عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ بھی شامل ہیں۔ عورت کی نصف دیت کو رسول اللہ ﷺ کے لکھوائے ہوئے خط اور عہد رسالت کی طرف خلاف واقع اپنی طرف سے منسوب کر دیا تو کیا وہ کہے گا کہ یہ حضرات ”منس کذب علی متعمدا فلیتوا مقعدہ من النار“ کے صدق ہو کر تاری ہیں۔ فعوذ باللہ من ذالک

مرد اور عورت کی دیت برابر ہونے پر طاہر القادری کے اخباری بیانات و تقریرات اور ان کے جوابات

بیان اول: (یہی حق و فیہ ضعف کہہ کر حدیث معاذ بن جبل کے ضعیف ہونے کا فیصلہ کر دیا)۔

جواب: قادری صاحب اس سے ثابت یہ کرنا چاہتے ہیں کہ عورت کی دیت نصف ہونے پر دلالت کرنے والی روایت اور حدیث

امام بیہقی نے ذکر کی۔ چونکہ وہ خود امام بیہقی کے نزدیک ضعیف ہے۔ لہذا اس سے عورت کی نسیء ثابت کرنا درست نہیں لیکن جب ہم بیہقی میں موجود حدیث مذکور کو مکمل طور پر دیکھتے ہیں، تو قادری صاحب کی دھوکہ دہی واضح ہو جاتی ہے۔

حدثنا حفص ابن عبد الله حدثني ابراهيم بن طهمان عن بكر بن خنيس عن عبادة بن نسي عن ابن غنم عن معاذ بن جبل قال قال رسول الله ﷺ دية المرأة على النصف من دية الرجل وروى ذلك من وجه اخر عن عبادة بن نسي وفيه ضعف. (بیہقی شریف ج ۸ ص ۹۵ باب ماجاء فی دية المرأة)

امام بیہقی کا ”وفیہ ضعف“ فرماتا یہ دراصل روایت مذکورہ کی دوسری سند کے بارے میں ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ روایت مذکورہ صحیح ہے۔ لیکن قادری صاحب ”فیہ ضعف“ مذکورہ روایت اور سند آخر والی روایت دونوں کا اس سے ضعف ثابت کر رہے ہیں۔ اگر قادری صاحب صحیح اور حق تلاش کرنے کے درپے ہوتے تو اسی بیہقی میں اس موضوع پر تمام روایات کو سامنے رکھ کر نتیجہ نکالتے۔ تب کہیں جا کر ان کی بات کا وزن ہوتا۔ امام بیہقی نے اسی دوسری سند کے بعد ایک اور روایت ذکر فرمائی۔ ملاحظہ ہو:

عن ابن شهاب وعن مكحول وعن عطاء قالوا ادرکنا الناس علی ان دية المسلم الحر علی عهد النبی ﷺ مائة من الابل فقوم عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنہ تلک الدية علی اهل القرى الف دينار او اثني عشر الف درهم ودية الحرمة المسلمة اذا كانت من اهل القرى خمس مائة دينار او ستة الاف درهم.

(بیہقی شریف ج ۸ ص ۹۵ باب ماجاء فی دية المرأة)

روایت مذکورہ جسے ابن شہاب، مکحول اور عطاء ایسے اجلہ فقہاء کرام اور محدثین نے ثابت کیا کہ حضور ﷺ کے دور میں آزاد مسلمان مرد اور عورت کی دیت میں فرق تھا۔ اونٹوں کی صورت میں مقررہ دیت کے عوض قیمت ادا کرنے کا فیصلہ حضرت عمر بن خطاب نے کیا جو صاف صاف مذکور ہے کہ شہری مسلمان آزاد مرد کی دیت ایک ہزار دینار اور ایسی ہی عورت کی دیت پانچ سو دینار ہو گی۔ کیا پانچ سو دینار، ایک ہزار دینار کا نصف نہیں ہوتے؟ پھر اس روایت پر امام بیہقی نے کوئی جرح نہیں کی۔ جرح والی چھوڑ دیتے اور بغیر جرح والی لے لیتے۔ لیکن اندر کا چور کیسے مطمئن ہوتا۔ انہیں تو خواہ مخواہ یہ ثابت کرنا تھا کہ مرد اور عورت کی دیت برابر ہے۔ آنجناب کو یہ بھی نہ سوجھا کہ پچھلی روایت کے آخر میں جو ”فیہ ضعف“ کہا گیا۔ یہاں ضعف کی کوئی وجہ بیان نہیں کی گئی اور جرح مجہول، نامقبول ہوتی ہے۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

لا یجرح الراوی عندنا بان یقول هذا الحدیث مجروح او منکر او نحوها فیعمل به الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق علیه الكل لا مختلف فیہ ہمارے ہاں راوی اس قدر کہنے سے مجروح نہیں ہوتا کہ یہ حدیث مجروح ہے یا منکر ہے یا اس قسم اور جرح۔ لہذا ایسی حدیث پر عمل کیا جائے گا۔ ہاں اگر جرح تفصیل کے ساتھ ہو اور وہ بھی اس

طریقہ سے جو متفق علیہ ہوں کہ اس میں اختلاف کیا گیا ہو۔ وہ اس طرح کہ بعض کے نزدیک جرح ہے اور دوسرے حضرات اس میں جرح نہیں کرتے۔ اس کے ساتھ ساتھ جرح کرنے والا ایسا ہونا چاہیے جو نصیحت (خیر خواہی) کے اعتبار سے مشہور ہو۔ اس میں تعصب نہ پایا جاتا ہو۔

بحیث یکون جرحاً عند بعض دون بعض ومع ذالک یکون الجرح صادراً ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب.

(نور الاوارس ۱۹۶ بحث طعن بلیغ الحدیث)

علاوہ ازیں اگر عورت کی دیت نصف ہونے پر دلالت کرنے والی روایت واحدیث ضعیف ہوتی تو جدید و قدیم کے تمام علماء مجتہدین کرام کا اس پر اتفاق نہ ہوتا اور اگر اتفاق ہے تو پھر ضعف قطعاً کا رگ نہ ہوگا کیونکہ اس بارے میں قاعدہ ملاحظہ ہو:

حضور ﷺ سے حضرت عبد اللہ بن مسعود روایت کرتے ہیں کہ آپ نے خطا میں دیت پانچ حصوں میں تقسیم فرمائی اور فقہاء کرام کا اس خبر کو متفقہ طور پر استعمال میں لانا اس کی صحت پر دلالت کرتا ہے۔ اگر کہا جائے کہ روایت مذکورہ کا راوی حسب بن مالک مجہول ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ فقہاء کرام کا اس کی خبر پر عمل کرنا پانچویں حصہ کے اثبات میں اس روایت کی صحت اور استقامت پر دلالت کرتا ہے۔

عن زيد بن جبير عن خشب بن مالك عن عبد الله بن مسعود عن النبي ﷺ جعل الدية في الخطاء اخماساً واتفاق الفقهاء على استعمال هذا الخبر في الاخماس يدل على صحته. فان قيل خشب من مالك مجهول قيل له استعمال الفقهاء بخبره في اثبات الاخماس يدل على صحته واستقامته.

(احکام القرآن ج ۲۲ ص ۲۳۳ باب اسنان الاثمل فی دية الخطاء)

لہذا معلوم ہوا کہ روایت اگرچہ مجروح ہو، لیکن جب فقہاء کرام اس پر عمل کرتے ہوں تو ان کا عمل اس کے ضعف کو صحت میں تبدیل کر دیتا ہے اور جس پر ہر دور کے تمام فقہاء کرام محدثین عظام کا اجماعی عمل ہو، وہ تو قادری صاحب کو نظر نہ آیا اور "فیہ ضعف" نظر آ گیا۔ یہ تنگ نظری کی علامت یا مقصد برآری کی خاطر انڈمی تقلید کی نشانی ہی کہلائے گی۔ اللہ تعالیٰ ایسے اجتہاد سے بچنے کی اور رجوع کرنے کی انہیں توفیق دے۔

نوٹ: "باب ماجاء فی دية المرأة" سے دو عدد روایت ہم نے ذکر کیں۔ جن میں صاف صاف مذکور کہ عورت کی دیت نصف ہے۔ اس باب کے متصل امام بیہقی نے "باب ماجاء فی جراح المرأة" ذکر فرمایا۔ اس کی ایک روایت یوں ذکر فرمائی:

وروی عن معاذ بن جبل عن النبي ﷺ حضور ﷺ سے معاذ بن جبل نے ایک روایت ذکر کی لیکن اس کی اسناد ایسی ہیں جن سے کوئی شرعی حکم ثابت نہیں ہو سکتا۔ (بیہقی ج ۹ ص ۹۶)

طاہر القادری صاحب نے روایت بالا کو اپنے حق میں غنیمت سمجھتے ہوئے کہا کہ اس روایت نے بھی پہلی روایت کی تصدیق کر دی۔ یعنی عورت کی دیت نصف ہونے والی روایت چونکہ ضعیف ہے۔ لہذا اس کا ضعف اس روایت سے اور پکا ہو گیا۔ اس لئے عورت کی دیت نصف نہیں بلکہ کامل ہے۔ لیکن اگر وہ اپنے اجتہادی خول سے نکل کر دیکھتے، تو انہیں نظر آتا کہ دونوں احادیث دو مختلف ابواب کے تحت امام بیہقی نے درج فرمائیں۔ پہلی حدیث "دیه المرأة" کے ضمن میں تھی اور دوسری "جراحة المرأة" کے تحت ذکر کی گئی۔ "جراحة المرأة" کے تحت امام بیہقی نے وہی روایت ذکر فرمائی۔ جو حضرت سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ سے رسبیہ نے پوچھا کہ عورت کی ایک انگلی کی دیت کیا ہے؟ فرمایا: دس (۱۰) اونٹ۔ دو انگلیوں کی؟ فرمایا: بیس (۲۰) اونٹ۔ تین انگلیوں کی؟ فرمایا:

تیس (۳۰) اونٹ۔ چار انگلیوں کی؟ فرمایا: بیس اونٹ الخ امام بیہقی یہ روایت ذکر کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ شیخ نے کہا کہ حضرت معاذ ابن جبل رضی اللہ عنہ سے ایک سند کے ساتھ اس بارے میں ایک حدیث ہے۔ لیکن وہ ثابت نہیں، حقیقت حال یہ ہے۔ لیکن قادری صاحب ”جراحۃ المرأة“ سے نفس عورت کی دیت کے نصف ہونے پر تصدیق بتا رہے ہیں۔ بات نفس عورت کی دیت کی ہو رہی ہے اور اس کی تائید ایسی حدیث سے کی جا رہی ہے جس میں نفس عورت کی دیت نہیں بلکہ اس کے مختلف فضول کی دیت کا ذکر ہے۔ راوی چونکہ دونوں میں مشترک ہے۔ لہذا جب اس راوی کی روایت ”جراحۃ المرأة“ میں ایسی سند سے مذکور ہوئی، جو ثابت نہیں۔ تو بقول قادری صاحب اسی راوی کی روایت ”دبۃ المرأة“ میں بھی اثر کرے گی اور اس کا ضعف اس سے پکا ہو جائے گا۔ بہر حال ”اندھے کو اندھیرے میں بڑی دور کی سوچھی“۔ لیکن وہ روشنی والے جانتے ہیں کہ اس کی حقیقت کیا ہے؟

فاعتبروا یا اولی الابصار

امام بیہقی کی حدیث مرفوع کے راویوں پر طاہر القادری جرح

امام بیہقی نے پہلی حدیث جو ذکر فرمائی، جس میں عورت کی دیت کا نصف ہونا موجود ہے۔ امام موصوف نے اس کے ساتھ اس کا ضعیف وغیرہ ہونا ذکر نہ فرمایا۔ ہاں اس کی دوسری سند کے متعلق ضعف کا قول فرمایا۔ پہلی حدیث جو مرفوعاً ذکر فرمائی، طاہر القادری نے اس کے تین راویوں کو مطعون بتایا اور سند کو منقطع کہہ کر ناقابل حجت قرار دیا۔ قادری صاحب کا اس بارے میں مضمون روزنامہ نوائے وقت ۳۰ اگست ۱۹۸۳ء کے ملی ایڈیشن میں چھپا۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی دور کی کوڑی لائے کہ ساڑھے چار سو سال تک معاذ بن جبل کی روایت کو محدثین نے اپنی کتابوں میں درج نہیں کیا۔

جواب: سب جانتے ہیں کہ محدثین کرام کے احادیثی مجموعے ان کے اپنے اپنے ادوار میں جمع ہوئے۔ اس دور میں جس قدر راویوں سے انہیں کوئی حدیث ملی، اتنے واسطوں سے انہوں نے اس حدیث کو اپنی صحیح، مسند وغیرہ میں درج فرمایا۔ مثلاً امام طحاوی التوتنی نے اپنی تصنیف ”طحاوی شرح معانی الآثار“ میں جو روایات درج فرمائیں۔ وہ تین سو سال بعد ہجرت مدون ہوئیں۔ الحاکم نیشاپوری التوتنی ۴۰۵ھ نے ”المستدرک“ میں چار سو سال بعد ہجرت احادیث کا ذخیرہ جمع فرمایا۔ اس پر کسی اہل علم کو اعتراض نہیں۔ پانچویں صدی ہجری تک کبار علمائے کرام و محدثین عظام اپنی اپنی تصانیف میں اپنی اسناد کے ساتھ روایات جمع فرماتے رہے۔ ان کی تدوین حدیث پر کوئی اعتراض نہیں کیا گیا۔ علامہ بیہقی نے اپنی تصنیف میں اپنے دور میں اپنی اسناد کے ساتھ جو روایات درج فرمائیں۔ انہیں یہ کہہ کر رد کرنا کہ یہ تین سو سال بعد منظر عام پر آئیں لہذا ناقابل حجت ہیں اسے کون تسلیم کرے گا؟ یہ قول دراصل ذخیرہ احادیث سے لوگوں کو بدظن کرنے کی ایک ناپاک سعی ہے جو اللہ تعالیٰ نے قادری صاحب کے مقدر میں لکھ دی۔ کسی روایت پر جرح کا یہ طریقہ نہیں۔ ہاں انہوں نے اس روایت بیہقی میں جن تین کو مطعون کیا اور سند کو منقطع کہا۔ جرح کا یہ طریقہ درست ہے۔ آئیے ہم ان تین راویوں پر کئے گئے طعن دیکھیں اور سند کا انقطاع دیکھیں۔

بیہقی کی روایت میں پانچ راوی ہیں، ان کے کتب اسماء الرجال سے حالات

راوی اول: حفص بن عبد اللہ

حفص بن عبد اللہ کے بارے میں امام نسائی نے کہا کہ اس کی روایت لینے میں کوئی حرج نہیں اور ابن حبان نے اسے ثقہ راویوں میں ذکر کیا۔ میں کہتا ہوں کہ امام بخاری نے اپنی صحیح میں اس سے

وقال النسائی لیس بہ باس و ذکرہ ابن حبان فی الشقات . قلت روی البخاری احادیثہ فی صحیحہ .

(تہذیب المعجم ج ۳ ص ۲۰۳ ح ۲۰۳ حرف حاء) روایات لکھی ہیں۔

امام ذہبی میزان میں مزید ان کے بارے میں لکھتے ہیں کہ یہ بیس سال تک نیشاپور میں قاضی کے عہدہ پر کام کرتے رہے۔ حدیث کے ہوتے ہوئے اپنی رائے سے فیصلہ نہ کرتے۔ ابو حاتم نے انہیں ”احسن حالا“ یعنی اچھی حالت والا کہا ہے۔

راوی دوم: ابراہیم بن طہمان

ابن المبارک نے کہا: یہ صحیح الحدیث ہے۔ امام احمد بن حنبل اور ابو حاتم و ابو داؤد نے ثقہ کہا۔ ابو حاتم نے ساتھ یہ بھی کہا: ”صدوق حسن الحدیث صدوق ہے اور حدیث میں بہت اچھا راوی ہے“۔ ابن معین اور عیسیٰ نے کہا کہ اس کی روایت لینے میں کوئی حرج نہیں۔ عثمان بن سعید داری کہتے ہیں کہ وہ ثقہ فی الحدیث تھا۔ ائمہ کرام اس کی روایات کو ہمیشہ چاہتے تھے ان کی طرف رغبت رکھتے تھے اور ان کی توثیق کرتے تھے۔ صالح بن محمد نے اسے ثقہ کہا اور کہا کہ وہ حسن الحدیث تھے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی احادیث کو لوگوں کے لئے محبوب بنا دیا ہے۔ اچھی روایت والے تھے۔ اسحاق بن راہویہ کہتے ہیں کہ وہ صحیح الحدیث اور حسن الروایہ تھے کثیر السماع تھے خراسان میں ان سے زیادہ کوئی حدیث دان نہ تھا وہ ثقہ تھے۔ یحییٰ بن ائیم قاضی نے کہا کہ وہ کبار علماء میں سے تھے۔ جنہوں نے خراسان، عراق اور حجاز میں حدیث بیان کی، ان میں وہ سب سے زیادہ ثقہ اور وسیع العلم تھے۔ امام احمد بن حنبل کے ہاں ان کا تذکرہ ہوا آپ تکبیر لگائے ہوئے تھے۔ ان کا نام سن کر سیدھے ہو کر بیٹھ گئے۔ فرمانے لگے: صالحین کے ذکر کے وقت تکبیر نہیں لگانا چاہیے۔ ابن المبارک نے کہا کہ ابراہیم بن طہمان صحیح العلم والحدیث تھے۔

(تہذیب المعجم ج ۳ ص ۱۲۹، تذکرۃ الحفاظ ج ۳ ص ۲۱۳)

راوی سوم: بکر بن حنیس

قال ابن عمار الموصلی لیس بمعروک۔ وقال ابن عدی وهو مما یکتب حدیثہ قلت وقال العجلی کوفی ثقہ۔
ابن عمار الموصلی نے کہا کہ بکر بن حنیس متروک فی الحدیث نہیں ہے۔ ابن عدی نے کہا کہ یہ ان راویوں میں سے ہے جن کی احادیث لکھی جاتی ہیں۔ میں (ذہبی) کہتا ہوں کہ عیسیٰ نے کہا کہ یہ کوفہ کے رہنے والے ثقہ راوی تھے۔ (تہذیب المعجم ج ۳ ص ۲۸۲)

قاری کرام! اگرچہ بعض نے اس پر کلام کیا ہے لیکن امام ترمذی اور ابن ماجہ نے اس کی روایات نقل کیں جو اس کے مقبول ہونے کی دلیل ہیں۔

یہ راوی معروف کوفی صالح بن بیان الانباری اور آدم بن ابی ایاس کا شاگرد ہے۔ یحییٰ ابن معین کہتے ہیں کہ یہ فضیل تک صالح تھا۔ اس میں کوئی عیب نہیں تھا۔ مگر یہ کہ ضعیف راویوں کی روایات بھی نقل کر دیتا تھا۔ ابن عمار نے انہیں لیس متروک اور عازلی کہا ہے۔ ان کی رائے اور فکر میں کوئی خرابی نہ تھی۔

یہ کوفہ کے عبادت گزار حضرات میں سے تھے صدوق تھے ان سے غلطیاں بھی ہو جاتی تھیں۔ ابن حبان نے ان کے بارے میں افراط سے کام لیا ہے۔ (اتریم ج ۱ ص ۱۰۵)

قاری کرام! مندرجہ بالا حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ اگرچہ بعض نے ان پر جرح کی ہے لیکن اس قسم کی جرح مقبول نہیں ہوتی۔ جب تفسیر ہو۔ سب کا اس پر اتفاق ہو اور تصحب اور عناد سے خالی ہو۔ جب ان پر جرح کرنے میں بھی متفق نہیں کیونکہ بعض نے ان کو ثقہ بھی فرمایا اور ان کی احادیث کو قبول کیا گیا۔ لہذا یہ متروک الحدیث نہ تھے۔ ابن ابی حاتم نے لکھا:

سمعت ابی و سئل عن بکر بن حنیس فقال میں نے اپنے والد سے سنا جبکہ ان سے بکر بن حنیس کے

کان رجلا صالحا غرا و ليس هو بقوى فى الحديث
قلت هو متروك قال لا يبلغ به الترك.
(كتاب الجرح والتعديل ج ۲ ص ۳۸۳ باب الفاء، راوی ۱۳۹۷)

بارے میں پوچھا گیا۔ انہوں نے فرمایا: کہ وہ صالح، شریف اور
سادہ طبیعت کا آدمی تھا مگر حدیث میں قوی نہ تھا پھر وہ حدیث میں
متروک ہوا فرمایا: وہ متروک کے درجہ میں نہ تھا۔

راوی چہارم: عبادہ بن نسبی

عبادہ بن نسبی کی کنیت ابو عمرو دمشقی ہے۔ طبرہ کے قاضی تھے۔ بعض نے ان کے صحابی ہونے کا بھی قول کیا ہے لیکن یہ
تابعی بالتحقیق ہیں۔ عظیم الشان تابعی اور مستجاب الدعوات بزرگ تھے۔ بعض نے یہاں تک بیان کیا کہ اللہ تعالیٰ ان کے طفیل بارش
نازل کرتا اور دشمنوں پر کامیابی عطا فرماتا۔ کتب اسماء الرجال نے ان کے بارے میں لکھا:

قال ابن سعد فى تابعى اهل الشام كان ثقة
وقال احمد و ابن معين والعجلي والنسائي ثقة وقال
احمد فى رواية ليس به باس وقال البخارى عبادة
بن نسيى الكندى سيدهم وقال ابو حاتم و ابن
خراش لا باس به وقال مغيرة بن زياد قال مسلمه بن
عبد الملك ان فى كندة لثلاثة نفران الله ينزل
بهم الغيث وينصر بهم على الاعداء. عبادة بن نسيى
ورجاء بن حيوة وعدى بن عدى قال عمرو بن على
وغير واحد سنة ثمانى عشرة ومائة قلت وقال ابن
حبان فى الشقات وهو شاب وقال ابن صفوان وثقه
ابن نمير.

ابن سعد نے کہا کہ عبادہ بن نسبی شامی تابعین میں سے تھے
اور ثقہ تھے۔ احمد، ابن معین، عجللی اور نسائی نے انہیں ثقہ بتایا۔ احمد
نے ایک روایت میں فرمایا: ان سے روایت ذکر کرنے میں کوئی
حرج نہیں ہے۔ امام بخاری نے کہا کہ عبادہ بن نسبی کندی اہل کندہ
کے سردار تھے۔ ابو حاتم اور ابن خراش نے کہا: ان سے روایت لینے
میں کوئی حرج نہیں ہے۔ مغیرہ بن زیاد نے کہا: کہ مسلمہ بن عبد
الملک نے کہا کہ کندہ میں تین ایسے حضرات ہیں جن کی بدولت اللہ
تعالیٰ اہل کندہ کو بارش عطا کرتا ہے اور انہیں دشمن پر کامیابی عطا
فرماتا ہے۔ عبادہ بن نسبی، رجاء بن حیوۃ اور عدی بن عدی رضی اللہ
عنہم۔ عمرو بن علی اور بہت سے دوسروں نے کہا: ان کی وفات
۱۱۸ھ میں ہوئی۔ میں کہتا ہوں کہ ابن حبان نے انہیں ثقہ میں شمار
کیا۔ جب ان کا انتقال ہوا تب وہ نوجوان تھے۔ ابن صفوان نے
بیان کیا کہ ابن نمیر نے انہیں ثقہ کہا ہے۔

(تہذیب الجہد ج ۵ ص ۱۱۳-۱۱۴)

راوی پنجم: عبدالرحمن بن غنم

ان کے صحابی ہونے میں اختلاف ہے لیکن یہ حضور ﷺ، حضرت عمر، حضرت عثمان غنی، حضرت علی المرتضیٰ، معاذ بن جبل،
ابو ذر غفاری، ابو درداء، عبیدہ بن جراح، ابو مالک اشعری اور ابو موسیٰ اشعری وغیرہ سے روایت کرتے ہیں۔ ابن سعد نے ان کو طبقہ
اوّلیٰ میں ذکر کیا۔ شامی تابعی حضرات میں سے تھے۔ انشاء اللہ ثقہ ہیں۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے انہیں لوگوں کو دین
سجھانے کے لئے بھیجا۔ (تہذیب الجہد ج ۶ ص ۲۵۰ حرف الھین مطبوعہ حیدرآباد دکن)

قارئین کرام! قادری صاحب کا مطالبہ تھا کہ عورت کی نصف دیت کے متعلق اگر کوئی صحیح حدیث دکھا دے تو میں اپنے موقف
سے رجوع کروں گا۔ بیعتی کی مذکورہ حدیث جن راویوں نے ذکر کی۔ ان کے حالات آپ نے ملاحظہ فرمائے۔ پانچوں کے پانچوں
ثقہ راوی ہیں۔ لہذا یہ روایت اصول کے مطابق ”صحیح“ ہے۔ علاوہ ازیں اس روایت کی تسلیٰ بالقبول اور تعامل امت سے اور مغربوی
حاصل ہوگئی۔ کیونکہ قانون ہے کہ ایسی حدیث جس کی سند میں اگرچہ ضعف ہو، لیکن حضرات ائمہ کرام مجتہدین عظام نے اس سے
استدلال کیا ہو، وہ حدیث مقبول ہو جاتی ہے۔ حوالہ کے لئے ”احکام القرآن“ ج ۲ ص ۳۳۳ اور ”قواعد فی علوم الحدیث“ ص ۳۳۹

ملاحظہ کر لیا جائے۔ مذکورہ روایت بذات صحیح بھی ہے۔ مجتہدین نے اس سے استدلال بھی فرمایا اور امت نے اسے قبولیت کا درجہ دیا۔ اب اس کی صحت میں کیا کربانی رہ جاتی ہے؟ لہذا قادری صاحب اگر شہیدہ ہیں تو انہیں اپنے موقف سے رجوع کر لینا چاہیے۔

قادری صاحب کا بیان دوم اور اس کا جواب

قادری صاحب نے کہا کہ عورت کی نصف دیت کے بارے میں جس قدر احادیث و روایات ہیں۔ وہ موقوف، مرسل اور منقطع ہیں۔ یعنی ایسی کوئی روایت نہیں جو اس مسئلہ کو ثابت کرے اور وہ روایت سند کے اعتبار سے قوی ہو۔ پھر آخر میں لکھا کہ اگر کوئی مجھے صحیح الاستاد روایت دکھادے تو میں اپنے موقف سے رجوع کر لوں گا۔

جواب: قادری صاحب کا یہ اعتراض دراصل ان کے خود ساختہ قواعد و اصول پر مبنی ہے۔ اگر یہ اپنے قواعد کی بجائے علمائے حدیث کے قواعد و قوانین کو مدنظر رکھتے تو اس قسم کی بے سرو پا باتیں نہ کرتے۔ یاد رہے کہ ہم نے اس سے قبل جو روایات و آثار زبر بحث موضوع پر نقل کئے ہیں۔ ان میں سے زیادہ تر ابراہیم نخعی، مکحول، عطاء، عامر اور طحیسی سے مروی تھے۔ یہ تمام حضرات بالا تفاق ثقہ ہیں، کبار تابعین میں ان کا شمار ہوتا ہے اور اصل یہ ہے کہ ثقہ تابعین کی مرسل روایات مقبول ہیں۔ حافظ ابن کثیر کا اس ضمن میں قاعدہ ملاحظہ فرمائیے:

کبار تابعین کے مراسیل حجت ہوتے ہیں۔ اگر ان کی تائید دوسرے مراسیل و طرق سے پائی جائے یا کسی دوسرے صحابی کے قول سے اسے تقویت مل جائے یا اکثر علماء کے قول سے اسے تقویت مل جائے یا ارسال کرنے والا کسی ثقہ کے بغیر ارسال نہ کرتا ہو تو ان صورتوں میں روایت مرسل حجت ہوگی۔ (المباعت الحبیث تصنیف ابن کثیر ص ۳۹ بحث مرسل النوع التاسع)

روایت میں ضعف بعض اوقات متابعت کے پائے جانے سے زائل ہو جاتا ہے۔ مثلاً کسی روایت کے راوی کا حافظ مضبوط نہ ہو یا اس نے مرسل روایت ذکر کی۔ اس صورت میں اس کی متابعت پائے جانے سے نفع ہوتا ہے اور وہ حدیث ضعف کے درجے سے نقل کر حسن یا صحیح کے درجہ کو پہنچ جاتی ہے۔ (المباعت الحبیث ص ۴۰ بحث حسن)

محل قبولہ عند الحنفیۃ ما اذا کان مرسلہ من اهل القرون الثلاثة الفاضلة فان کان غیرہ فلا لحدیث ثم یشو الکذب صححہ النسائی وقال ابن جریر اجمع الساہون بامرہم علی قبول المرسل ولسم یات عنہم انکارہ ولا عن احد من الائمة بعد ہم الی رأس الماتین۔ (تدریب الراوی ج ۱ ص ۱۹۸ بحث مرسل ملوہ مصر النوع التاسع)

مرسل کے قبول ہونے کا محل احناف کے نزدیک یہ ہے کہ جب مرسل ذکر کرنے والا پہلے تین ادوار سے تعلق رکھتا ہو اور اگر ان ادوار کے بعد سے اس کا تعلق ہے تو وہ مقبول نہیں ہوگی، کیونکہ حدیث پاک میں آتا ہے کہ ان ادوار کے بعد جموت بکثرت جمیل جائے گا۔ اسے امام نسائی نے صحیح کہا اور ابن جریر نے کہا کہ تمام تابعین کا اس پر اجماع ہے کہ مرسل مقبول ہے اور ان کی طرف سے کوئی انکار نظر نہ آیا۔ ان کے بعد والے ائمہ سے بھی کوئی انکار نہیں نظر آتا۔ یہ معاملہ دو صدیوں تک کا ہے۔

قارئین کرام! اصول حدیث کے قواعد سے معلوم ہوا کہ حضرات تابعین کرام کی مراسیل بالا تفاق مقبول ہیں۔ ان کی قبولیت میں کسی کو اختلاف نہیں۔ اب اگر تابعین کرام سے ایسی روایات مرسل مل جائیں، جن میں عورت کی دیت کو نصف بیان کیا گیا، تو انہیں قبول کرنا پڑے گا۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ عورت کی نصف دیت کی روایات بیان کرنے والوں میں ابراہیم نخعی، عطاء، مکحول اور شععی وغیرہ ہیں۔ اب آئیے ان حضرات کی مراسیل کی مقبولیت کچھ حوالہ جات سے ملاحظہ ہو جائے۔ ان حضرات کی مراسیل مقبول ہیں خواہ ان کی ملاقات اس صحابی سے نہ بھی ہوئی ہو، جس سے انہوں نے روایت کی۔

ابن معین نے کہا کہ ابراہیم نخعی کی مراسیل میرے نزدیک شععی کی مراسیل سے زیادہ پسندیدہ ہیں۔ ائمہ کی جماعت نے ان کی مراسیل کی صحت کا قول کیا ہے۔
امام احمد بن حنبل نے کہا کہ سعید بن مسیب کی مراسیل تمام مرسل روایات میں زیادہ صحیح ہیں اور ابراہیم نخعی کی مرسل روایات کے لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

احمد عجمی نے کہا کہ جناب شععی کی مرسل روایات صحیح ہیں کیونکہ وہ صرف صحیح روایات کا ہی ارسال کرتے ہیں۔

قال ابن معین مراسیل ابراہیم احب الی من مراسیل شععی. وجماعة من الائمة صححو مراسیلہ (تہذیب التہذیب ج ۱ ص ۱۷۷-۱۷۸)
قال احمد بن حنبل مراسلات سعید بن المسیب اصح المرسلات ومرسلات ابراہیم نخعی لا بأس بها.

(تذکرہ الراوی ج ۱ ص ۲۰۳ بحث مراسیل مطبوعہ مصر)
قال احمد العجلي مرسل الشعبي صحيح لا يكاد يرسل الا صحيحا.

(تذکرہ الحفاظ ج ۱ ص ۷۹ بیروت)

تاریخ کرام! ابراہیم نخعی کی جو روایت حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ اگر انہوں نے حضرت علی المرتضیٰ سے ملاقات کا شرف نہ بھی پایا ہو پھر بھی ان کی مرسل مذکورہ قاعدہ کے مطابق صحیح شمار ہوگی۔ علاوہ ازیں جب ان کی مرسل روایت کی توثیق جناب شععی کی روایت سے ہوتی ہے تو اس توثیق کی بنا پر بھی اس میں صحت آجائے گی۔ یہاں ایک بات ذہن نشین رہے کہ علماء اصول نے فرمایا ہے کہ کسی صحابی کی روایت جو ایسے مسئلہ کے ضمن میں ہو جس کا تعلق عقل کے ساتھ نہ ہو، وہ روایت ”مرفوع حدیث“ کے حکم میں ہوتی ہے۔ مراسیل صحابہ کے بارے میں ایک مفید و مؤید حوالہ ملاحظہ فرمائیں:

انقطاع کی دوسری قسم یعنی حدیث پاک کا ہم تک حضور ﷺ سے آنا متصل نہ ہو۔ اس کی دو اقسام ہیں۔ انقطاع ظاہری اور باطنی۔ ظاہری انقطاع ہو تو اخبار میں مرسل خبریوں کہ راوی اپنے اور حضور ﷺ کے درمیان وساطت کا ذکر نہیں کرتا بلکہ کہتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اس کی چار اقسام ہیں یا تو ارسال کرنے والا صحابی ہو گا یا دوسرے دور کا کوئی راوی یا تیسرے دور کا یا اس کے بعد کے دور کا راوی ہوگا، یا من وجہ مرسل اور من وجہ مرسل نہیں ہے۔ اگر مرسل روایت صحابی کی طرف سے ہے تو وہ بالا جماع مقبول ہے کیونکہ صحابی کا غالب حال یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس نے حضور ﷺ سے خود سنی ہوگی۔ اگرچہ یہ احتمال بھی ہو سکتا ہے کہ اس صحابی نے کسی دوسرے صحابی سے سنی ہو اور خود بنفسہ اس مجلس میں موجود نہ ہو۔

الثانی فی الاقطاع ای عدم اتصال الحدیث بنا من رسول اللہ ﷺ وھو نوعان ظاہر وباطن اما الظاہر فالمرسل من الاخبار بان لا یدکر الراوی الوسائط التی بینہ بین رسول اللہ ﷺ بل یقول قال الرسول اللہ ﷺ کذا وھو اربعة اقسام لانه اما ان یرسل الصحابی او یرسلہ القرن الثانی والثالث او یرسلہ من دونہم او ھو مرسل من وجہ دون وجہ وھو ان کان من الصحابی فمقبول بالاجماع لان غالب حالہ ان یسمع بنفسہ منہ وان کان یحتمل ان یسمع من صحابی اخر ولم یکن ھو بنفسہ حاضرًا حیثئذ.

(نور الانوار ص ۱۸۸ بیان اقسام الریۃ مطبوعہ دہلی)

تاریخ کرام! آپ نے مراسیل صحابہ و تابعین اور مقطوع صحابہ کا حکم ملاحظہ فرمایا۔ کیا رتبا بعین کی مراسیل مقبول ہیں۔ جب یہ بالاتفاق مقبول ہیں تو ان سے استدلال بھی درست۔ اب قادری صاحب کا یہ کہنا کہ عورت کی نصف دیت بتانے والی احادیث یا تو مرسل یا مقطوع ہیں اور ان سے استدلال درست نہیں۔ یہ قاعدہ ان کا اپنا گھڑا ہوا ہے۔ اصول حدیث اور اصول فقہ کے بالکل خلاف

ہے۔ ایسے وضعی ضابطہ پر اکڑ جانا اور اس کے جائز ہونے کے لئے تمام اصول کو پس پشت ڈالنا ایک ”مجہد“ کا کام ہی ہو سکتا ہے لیکن ایسا اجتہاد شیطان کو خوش کرنے کے لئے ہوگا رحمان کی رضا اس میں ہرگز ہرگز نہیں ہو سکتی۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

قادری صاحب کا بیان سوم

۵/۸/۸۳ روز نامہ نوائے وقت کے حوالہ سے جو بیان قادری صاحب کا ہم نے نقل کیا۔ اس میں انہوں نے ”اشحہ الملعات شرح مشکوٰۃ“ سے ایک حوالہ نقل کیا کہ حضور ﷺ نے قصاص اور دیت میں تمام مسلمانوں کا خون برابر قرار دیا ہے۔ ان دونوں میں سے کسی میں بھی عورت پر مرد کو فضیلت نہیں ہے۔ کسی چھوٹے کو بڑے پر، کسی عالم کو جاہل پر کوئی فضیلت نہیں۔ لہذا اس ارشاد نبوی سے واضح ہوا کہ مرد اور عورت کی دیت برابر ہے۔ اس میں رائے زنی کی گنجائش نہیں ہے۔

جواب اول: اگرچہ اس کا جواب بقدر ضرورت گزشتہ اوراق میں دیا جا چکا ہے۔ لیکن اس کی تفصیل اس لئے ضروری سمجھی گئی کہ قادری صاحب کا ایک کیسٹ بھرا ہوا نسخے کا اتفاق ہوا تو اس سے پتہ یہ چلا کہ انہوں نے شیخ متحق جناب عبدالحق صاحب محدث دہلوی صاحب ”اشحہ الملعات“ کی عبارت پر بڑا زور لگایا ہے اور اس سے اپنے مقصد کو ثابت کرنے کی پھر پھر کوشش کی ہے۔

قادری صاحب نے دراصل خلط بحث کر دیا۔ پہلے یہ کہا کہ دور جاہلیت میں عورت کی دیت نصف ہوا کرتی تھی۔ پھر اس کے بعد دوسرا مقدمہ بیان کیا کہ حضور ﷺ نے دور جاہلیت کی رسوم و رواجات کو ختم کر دیا۔ جب آپ نے ختم فرمادیا تو پھر آپ کا ہی یہ ارشاد گرامی ہے کہ قصاص اور دیت میں کسی مرد کو کسی عورت پر کوئی فضیلت نہیں۔ لہذا ثابت ہوا کہ مرد اور عورت کی دیت میں دور جاہلیت کا فرق آپ نے منکر ان میں مساوات قائم فرمادی۔ دور جاہلیت میں عورت کی دیت کا نصف ہونا قادری صاحب اور ہمیں بھی مسلم ہے۔ اس پر ہم پہلے بھی حوالہ جات ذکر کیے ہیں۔ لیکن اس رسم کے ساتھ ان لوگوں میں کچھ زیادتیاں بھی گھر کر چکی تھیں۔ مثلاً اگر امیر گھرانے کی عورت قتل ہوتی تو اس کے بدلہ میں عورت کی بجائے مرد کو قتل کیا جاتا اور اگر امیر کا غلام مارا جاتا تو اس کے بدلے میں وہ آزاد کو قتل کرتے تھے بلکہ ایک کے بدلہ میں کبھی دو دو تین تین قتل کر ڈالتے۔ ان زیادتیوں کو مٹانے کے لئے قرآن کریم نے ارشاد فرمایا: ”کتب علیکم القصاص فی القتلی الحر بالحر والعبد بالعبد والاشی بالانسی الایۃ یعنی آزاد کے بدلے آزاد، غلام کے بدلے غلام، عورت کے بدلے عورت قصاص میں مارتی جائز ہے“۔ اس آیت کریمہ میں دور جاہلیت کی زیادتیوں کو ختم کیا گیا جو ناپسندیدہ تھیں لیکن عورت کی دیت کا مرد کی دیت سے نصف ہونا نہ اس کا اس آیت میں ذکر ہے اور نہ ہی یہ بات ناپسندیدہ تھی بلکہ اسے وہ لوگ بھی بلا امتیاز اچھا سمجھتے تھے۔ لہذا اسے جوں کا توں باقی رکھا گیا۔ اب قادری صاحب کا یہ کہنا کہ رسول کریم ﷺ نے مذکورہ حدیث پاک دیت کے بارے میں ارشاد فرمایا کہ دور جاہلیت کی رسم کو ختم فرمادیا، محض دھوکا ہے اور غلط و باطل بات ہے۔ اصل حقیقت وہی ہے جو ہم گزشتہ سطور میں نقل کر چکے ہیں۔ آیت کریمہ دراصل ان لوگوں کی ناپسندیدہ زیادتیوں کے خاتمہ کے لئے نازل ہوئی نہ کہ پسندیدہ کے خاتمہ کے لئے۔ ملاحظہ ہو:

(الحر بالحر) انما هو بیان لما تقدم ذكره
علی وجه التأكيد وذكر الحال التي خرج علیها
الكلام وهو ما ذكره الشعبي وقادة انه كان بين
حیین من العرب قتال وكان لاحدهما طول علی
الاخر فسألوا لارسنسی الا ان نقتل بالعبد منا
الحر منكم وبالانسی منا الذکر منكم فانزل الله کتب
(آزاد کے بدلہ آزاد) یہ یا تقدم بیان ہے اور تاکید کے طور
پر اسے ذکر کیا گیا اور اس حال کا ذکر کیا گیا۔ جس پر یہ کلام نازل
ہوا۔ وہ جسے فحشی اور قداہ نے ذکر کیا کہ عرب کے دو قبیلوں میں باہم
لڑائی تھی۔ ان میں سے ایک یہ نسبت دوسرے کے زیادہ طاقتور تھا۔
طاقتوروں نے کہا کہ ہم اس وقت تک جین سے نہیں بیٹھیں گے
جب تک ہمارے غلام کے بدلہ میں تمہارا آزاد آدمی نہ قتل کریں اور

عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبدة مبتلا بذالك. (احکام القرآن المصاحم ج ۱ ص ۱۳۲) نے آیت نازل فرمائی: (کتاب عليكم القصاص في القتلى زیر آیت کتب عليكم القصاص) (الایة)۔

یہی شان نزول صاحب تفسیر مدارک نے بھی اسی آیت کے تحت لکھا۔ اس آیت کی وضاحت فرماتے ہوئے حضور ﷺ نے فرمایا:

عن علي رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال المسلمون متكافؤ دماء هم ويسعى بذمتهم ادناهم ويرد عليهم اقصاهم وهو يدعلى من سواهم. (مشکوٰۃ ص ۳۰۱ حدیث قصاص)

حضرت علی المرتضیٰ سے روایت ہے کہ سرکار ابد قرآن ﷺ نے فرمایا: مسلمانوں کے خون باہم برابر ہیں اور ان میں سے ادنیٰ مسلمان ذمہ داری (امان) کر سکتا ہے اور رد کر سکتا ہے۔ ان پر ان کا دوز رہنے والا۔ مسلمان ایک دوسرے کے مددگار ہیں۔

اس حدیث پاک کی تشریح میں جو کچھ شیخ محقق نے لکھا اسے طاہر القادری نے اپنے مدعی کے لئے غنیمت جانا اور عورت کی دیت کو مرد کی دیت کے برابر ثابت کر چھوڑا۔ حالانکہ شیخ محقق کی قطعاً یہ مراد نہیں۔ شیخ محقق کی اصل عبارت ملاحظہ ہو:

گفت انحضرت ﷺ مساواتان برابر است خونہائے ایشان در قصاص و دیت فضل نیست دران شریف رابر و ضیع و کبیر رابر صغیر و عالم رابر جاهل و مرد را برزن.

حضور ﷺ نے فرمایا: قصاص اور دیت میں مسلمانوں کے خون برابر ہیں۔ اس میں شریف کو کمینہ پڑے کو چھوٹے پر، عالم کو جاہل پر اور مرد کو عورت پر کوئی فضیلت نہیں ہے۔

(بحر المغات ج ۳ ص ۲۳۷ کتاب القصاص مطبوعہ لکھنؤ)

قارئین کرام! حدیث مذکور میں قصاص اور دیت میں تفصیل و زیادتی کو ختم کرنے کی بات ہے۔ جو دراصل قرآن کریم کی آیت مبارکہ ومن قتل مومنا خطأ فتحریر رقبۃ مومنه و دية مسلمة الی اہلہ الخ کی تفسیر ہے۔ یعنی قتل خطاء پر بطور لغتہ مومن غلام آزاد کرنا یا دیت اس کے ورثاء کے پرد کرنا مذکور ہے۔ آیت مذکورہ اور حدیث میں نفس دیت اور قصاص میں برابری کا حکم مذکور ہے۔ قصاص اور دیت میں سبھی برابر ہیں۔ اس میں امیر و غریب، چھوٹے بڑے اور مرد و زن کا کوئی امتیاز و فرق نہیں۔ مقدار دیت کا ذکر نہ آیت مبارکہ میں اور نہ ہی حدیث پاک میں ہے۔ گفتگو مقدار دیت میں ہے نہ کہ نفس دیت میں۔ قادری صاحب نے مقدار دیت کا لفظ اپنی طرف سے نکال کر شیخ کی طرف منسوب کر دیا اور معنی یوں کیا کہ مرد کی دیت جس طرح سوا دت ہے اسی طرح عورت کی دیت بھی سوا دت ہی ہے۔ ہم دعویٰ سے کہتے ہیں کہ عورت کی دیت کی مقدار میں برابری ایک حدیث، خبر واحدی سے قادری صاحب ثابت کر دیں، تو ہم ان کے موقف کو تسلیم کر لیں گے۔ مگر قادری صاحب تادم مرگ یہ ثابت نہیں کر سکیں گے۔ لہذا مقدار دیت کے بارے میں قرآن کریم خاموش ہے۔ اس کی تعیین کوئی فقیہ یا مجتہد اپنی طرف سے نہیں کر سکتا کیونکہ یہ غیر عقلی بات ہے۔ نفس قصاص اور دیت میں برابری کو مقدار دیت میں برابری تصور کر لینا فریب خوری اور دھوکہ دہی کے سوا کچھ نہیں ہے۔ ہمارے پیش کردہ معنی حدیث کو امام طحاوی نے بھی واضح طور پر بیان فرمایا:

فما سئلنا قول رسول الله ﷺ المسلمون تنكفؤا دماء هم فوجدنا اهل العلم جميعا لا تختلفون في تاويل ذالك انه على التساوي في

ہم نے حضور ﷺ کے اس قول "المؤمنون تنكفؤا دماء هم" میں غور و تامل کیا تو تمام اہل علم کا اس پر اتفاق پایا اور ان میں باہم ہمیں کوئی اختلاف نظر نہ آیا کہ اس ارشاد گرامی سے

مراد قصاص اور دیتوں میں برابری ہے اور یہ ارشاد گرامی اس بات کی نفی کرتا ہے کہ کسی شریف کو کسی کمینہ پر اس بارے میں فضیلت ہے اور یہ اہل جاہلیت کا رد ہے کہ وہ شریف کو کمینہ کے قتل میں نہیں مارا کرتے تھے اور اس میں سے جو کچھ ہم سمجھے وہ یہ بھی ہے کہ عورتیں اس بارے میں مردوں کے برابر ہیں۔ یعنی مرد کو عورت کے بدلہ میں اسی طرح قتل کیا جائے گا جس طرح عورت کو مرد کے مقابلہ میں از روئے قصاص قتل کیا جاتا ہے۔

القصاص والدیات وان ذالک ینفی ان ینکون لشریف علی وضع فضل فی ذالک وان ذالک کان ردا علی اهل الجاهلیة فی ترکہم قتل الشریف بقتله الوضیة وفی ذالک ماقد عقلنا ان النساء فی حبری ذالک کالرجال ان الرجل ینقتل بالمرأة کما تقتل المرأة بالرجل.
(مشکل الآثار ج ۳ ص ۹۰)

عورت کی نصف دیت

اس عبارت کے اصل مفہوم کو صحیح سیاق و سباق میں سمجھنے کے لئے اس میں مندرج سب سے اہم الفاظ ”وان ذالک ینفی“ سے شروع ہو کر ”بقتله الوضیة“ تک کے ہیں۔ امام طحاوی ”المؤمنون تنکافؤ دماء ہم“ کی جو تشریح اپنی اس عبارت میں کر رہے ہیں اس کا مرکزی خیال انہی الفاظ میں منحصر ہے کہ امام طحاوی یہ بتا رہے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کے فرمان کا اصل مقصد اہل جاہلیت کے اس طرز عمل کی تردید کرنا ہے کہ وہ قصاص اور دیت کے نفاذ میں اونچ نیچ اور بڑے چھوٹے کا فرق روا رکھتے تھے۔ نیچے اور چھوٹے کو اونچے اور بڑے کے بدلہ میں قتل کر دیتے تھے۔ جبکہ اونچے اور بڑے کو نیچے اور چھوٹے کے بدلہ میں قتل نہ کرتے تھے۔ اس عبارت میں قصاص اور دیت میں برابری کے الفاظ جو ابتدائے عبارت میں آئے ہیں، وہ اسی نفاذ قصاص اور دیت میں برابری کے مفہوم کے حامل ہیں۔ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ اس حقیقت کی نشاندہی کر رہے ہیں کہ زبیر بحت فرمان رسول ﷺ ”المؤمنون تنکافؤ دماء ہم“ یعنی مومنوں کے خون آپس میں برابر ہیں، کی اس تفسیر پر تمام اہل علم متفق ہیں کہ اس سے مقصود اونچ نیچ کا فرق کے بغیر قصاص و دیت کے نفاذ میں اونچ نیچ میں امتیاز رکھنا ہے اور اس طرح اہل جاہلیت کے اس طرز عمل کی تردید کرنا پیش نظر ہے، جو قصاص و دیت کے نفاذ میں اونچ نیچ میں امتیاز کی صورت میں اختیار کئے ہوئے تھے اور پھر اس ساری تفسیر کی گفتگو کے آخر میں امام طحاوی یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ سزا دہ فرمان رسول ﷺ کی روشنی میں جس طرح قصاص و دیت کے نفاذ میں اونچ نیچ کا کوئی امتیاز نہیں اسی طرح ان کے نفاذ میں مرد اور عورت کا بھی کوئی امتیاز نہیں۔ امام طحاوی کا آخر میں یہ کہنا کہ مرد کو عورت کے بدلہ میں قتل کیا جائے گا۔ ان کے اسی مقصود کلام کو واضح کر دیتا ہے۔ (عورت کی نصف دیت از فقہ عثمانی ص ۵۸۔ ۵۹)

نوٹ: امام طحاوی نے شروع میں قصاص و دیت کی برابری کا ذکر کیا۔ جو ”تنکافؤ دماء ہم“ کے ضمن میں فرمائی۔ برابری دو باتوں میں ہے۔ قصاص اور دیت۔ پھر آخر میں وضاحت کرتے ہوئے صرف قتل کی مثال پیش فرمائی۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مرد و جاہلیت میں ”قصاص“ میں برابری نہیں ہوتی تھی۔ دیت کے بارے میں اونچ نیچ کا فرق نہ تھا بلکہ عورت کی دیت کو مرد کی دیت کا نصف سمجھتے تھے۔ جیسا کہ ”احکام القرآن“ کا حوالہ آپ پڑھ چکے ہیں۔ چونکہ قصاص میں امتیاز تھا، اسے ختم کرنے کے لئے کتب علیکم القصاص آیت کریمہ اور تنکافؤ دماء ہم حدیث پاک و رد ہوئی۔ علامہ طحاوی نے حضور ﷺ کے ارشاد گرامی کو مرد و جاہلیت کی اس غلط روش کی تردید و تہنیت پر محمول فرمایا۔ جو وہ قصاص میں روا رکھتے تھے۔ وہی اونچ نیچ آپ کے پیش نظر تھی اور قرآن کریم نے بھی اسی کی اصلاح فرمائی۔ ”تنکافؤ دماء ہم“ سے مقصود ہر ایک کے خون کا مساوی ہونا ہے لیکن اسے اجتہاد سے قادیاری صاحب نے اسے دیت کی بجائے مقدار دیت میں برابری کے لئے حجت بنایا جو قطعاً باطل اور مردود ہے۔ ہاں اگر نفس دیت میں کمی بیشی اور جاہلیت میں تہنیت تو قادیاری صاحب اس کی نشاندہی کریں جس کی اصلاح کے لئے کسی حدیث پاک میں آپ نے مرد اور عورت

کی دیت کو برابر قرار دیا ہو۔ جب یہ بات ثابت شدہ ہے تو عورت کی دیت کا نصف ہونا دور جاہلیت میں بھی مستحسن تھا تو پھر قرآن و حدیث اس کی اصلاح کیوں فرماتے ایسی رسوم و روایات کو شریعت نے باقی رکھا۔ اب قادری صاحب کو ہم چیلنج کرتے ہیں کہ وہ کسی روایت سے یہ ثابت کریں کہ ”تسکافو دماء ہم“ انفس قصاص و دیت کی بجائے مقدار دیت کے لئے ہے اور دور جاہلیت میں مرد کی دیت سواونٹ اور عورت کی پچاس اونٹ تھی۔ اس ارشاد نبوی کے بعد عورت کی دیت بھی سواونٹ مقرر ہوئی۔ مختصر یہ کہ آیت مبارکہ اور حدیث پاک قصاص اور دیت کے بارے میں ہیں۔ قصاص میں اونچ نیچ تھی۔ اس کی اصلاح فرمائی گئی۔ دیت چونکہ پہلے ہی مستحسن تھی اور اس طریقہ میں کوئی اہلی اور ادنیٰ کا فرق نہ تھا۔ لہذا اسے جوں کا توں باقی رکھا گیا۔

شیخ محقق کی عبارت بھی دراصل امام غلّادی کے مقصد کو بیان کر رہی ہے مگر شیخ محقق نے امام غلّادی کی تفسیر کا آخری حصہ ذکر نہ فرمایا، جس سے قادری صاحب کو اپنا مقصد نکالنے کے لئے راستہ مل گیا۔ اگر امام غلّادی کا مطلب یہ ہوتا کہ مرد اور عورت کی مقدار دیت برابر ہو تو پھر آپ یہ نہ فرماتے: ”فوجدنا اهل العلم جميعا لا يختلفون في ذلك تمام اهل علم کو ہم نے اس پر متفق پایا ان میں کوئی اختلاف نہیں“۔ اہل علم کا اتفاق کس بات پر ہے؟ نفس دیت اور قصاص کے برابر ہونے پر اور عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہونے پر۔ کیونکہ اس صورت میں اہل علم کے دو اتفاقات ہوتے۔ ایک یہ کہ عورت کی دیت سواونٹ پر سب کا اتفاق اور دوسرا عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف یعنی پچاس اونٹ پر اتفاق۔ یہ دونوں اتفاق باہم متناقض ہیں۔ اہل علم کا اتفاق جیسا کہ گزشتہ اوراق میں ہم بیان کر چکے ہیں۔ عورت کی نصف دیت پر ہے۔ اسی پر اجماع صحابہ اور اجماع ائمہ مجتہدین ہے مرد اور عورت کی دیت کی مقدار سواونٹ ہونے پر امت کا اجماع نہیں ہے۔ عورت کی مقدار دیت کے بارے میں بیک وقت اہل علم کے دو اجماع ہرگز ہرگز نہیں ہو سکتے۔ لہذا نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ امت کا اجماع اسی پر ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے۔ صرف دو حضرات کا ایک قول شاذ اس کے خلاف ہے اور تیسرے قادری صاحب بھی ساتھ مل گئے۔ اللہ تعالیٰ انہیں رجوع الی الحق کی توفیق عطا فرمائے۔ فاعبثروا یا اولی الابصار

جواب دوم: اگر قادری صاحب ”المسلمون تسکافو دماء ہم“ میں لفظ مسلم سے مرد اور عورت دونوں مراد لیتے ہیں اور اس طرح دونوں کی دیت میں برابری کا قول کرتے ہیں تو قادری صاحب کا یہ اجتہاد اور تفسیر قرآن کریم کے معارض ہے، جو تسلیم نہیں ہو سکتی۔ قرآن کریم میں آیا ہے: ”ان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحربو رقبه مومنة اگر قتل ہونے والا اس قوم سے ہے جو تمہاری دشمن ہے اور وہ مشرک ہو تو ایک مومن غلام آزاد کرنا ہے“۔ یعنی دار الحرب میں بسنے والا مومن کسی دار الاسلام میں بسنے والے مومن سے قتل ہو گیا تو اس جرم کی سزا نہ قصاص ہے اور نہ ہی دیت، بلکہ ایک غلام مومن آزاد کرنا پڑے گا۔ اب اگر قادری صاحب کا اجتہاد مان لیا جائے کہ مسلمان مرد اور عورت کا خون برابر ہے دونوں کی دیت برابر ہے، تو پھر یہ مسلمان (جس کا اوپر والی آیت میں ذکر ہے) اس حدیث پاک کا مصداق نہ بنا۔ ہو سکتا ہے کہ ظاہر القادری صاحب یہ جواب دیں کہ قرآن کریم اس حدیث پاک کا تخصیص ہے تو اس کے دو جواب ہیں۔

- (۱) جب قرآن کریم نے اس حدیث کی تخصیص کر دی تو یہ ظنی ہو گئی اور ظنی کی مزید تخصیص خبر واحد سے ہو سکتی ہے۔
- (۲) اگر بالفرض تسلیم کر لیا جائے کہ المسلمون تسکافو دماء ہم میں عورت بھی شامل ہے لیکن قرآن حکیم اس کا تخصیص ہے۔ اب یہی حدیث عام مخصوص البعض ہو گئی اور ایسا عام ظنی ہو جاتا ہے اور اس قسم کے ظنی کی تخصیص آثار صحابہ سے بھی ہو سکتی ہے۔ چاہے وہ عام مخصوص البعض قرآن کریم کی کوئی آیت ہو۔ جیسا کہ قرآن مجید میں ارشاد ہے: اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله وذروا البيع۔ اس آیت کریمہ میں شرائط جمعہ کا ذکر نہیں لیکن یہ چونکہ عام مخصوص البعض ہے۔ اس

لئے احناف نے حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے اثر سے اس کی تخصیص کی ہے۔ لا جمعة ولا تشریق الا فی مصر جامع۔ لہذا جب قرآن کریم کی آیت عام مخصوص عنہ البعض کی تخصیص اثر سے ہو سکتی ہے تو ایک حدیث عام مخصوص عنہ البعض کی تخصیص آثار صحابہ سے کیوں نہیں ہو سکتی؟

جواب سوم: "المسلون تکفأؤ دماء ہم" کے راوی حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ ہیں۔ اگر اس کا مطلب وہی ہوتا جو قادری صاحب نے سمجھا تو حضرت علی المرتضیٰ کا نظریہ بھی یہی ہوتا لیکن امام بیہقی نے بطریقہ توشیح لکھا کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا فرمان یہ ہے کہ عورت کی دیت آدمی ہے۔ پھر فرمایا کہ روایت مذکورہ اگرچہ ایک سند کے اعتبار سے مقطوع ہے لیکن دوسری سند کے اعتبار سے موصول ہے۔

عن ابراہیم عن علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ انه قال عقل المرأة علی النصف من عقل الرجل فی النفس و فیما دونها۔ عن محمد بن الحسن قال انبا محمد ابن ابان عن حماد عن ابراہیم عن عمر ابن الخطاب و علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہما انہما قالا عقل المرأة علی النصف من ذیة الرجل فی النفس و فیما دونها۔ حدیث ابراہیم منقطع الا انه یؤکد روایة الشعبي۔ عن شعبي عن زید بن ثابت انه قال جراحات الرجال و النساء سواء الی الثلث فما زاد فعلى النصف و قال ابن مسعود الا السن و الموضحة فانہما سواء و ما زاد فعلى النصف و قال علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ علی النصف فی کل شیء قال و کان قول علی رضی اللہ عنہ اعجبها الی الشعبي۔ رواه الشقیق عن عبد اللہ ابن مسعود و هو موصول۔

(یعنی شریف ج ۸ ص ۹۶ کتاب الدیات)

ابراہیم نخعی حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا: عورت کی دیت خواہ وہ نفس کی ہو یا اس سے کم کی وہ مرد کی دیت سے نصف ہوگی۔ محمد بن حسن کہتے ہیں کہ محمد بن ابان نے حماد سے وہ ابراہیم نخعی سے آگورہ عمر بن خطاب اور علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہما سے خبر دیتے ہیں۔ دونوں نے فرمایا: عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدمی ہے۔ وہ دیت نفس کی ہو یا اس سے کم کی۔ حدیث ابراہیم منقطع ہے جس کی تائید امام شعبی کی روایت کرتی ہے۔ جناب شعبی حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا: ایک تہائی دیت تک مردوں اور عورتوں کے زخموں کی دیت برابر ہے۔ ایک تہائی سے زیادہ ہونے پر عورت کی دیت آدمی ہو جائے گی۔ حضرت ابن مسعود فرماتے ہیں کہ دانت اور مویخہ زخم میں دونوں برابر ہیں اور جو اس سے بڑھ جائے اس میں عورت کی دیت آدمی ہو جائے گی اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ہر چیز میں عورت کی دیت مرد سے آدمی ہے۔ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا قول جناب شعبی کو اچھا لگتا تھا۔ اسے شقیق نے عبد اللہ بن مسعود سے روایت کیا اور وہ موصول ہے۔

تاریخ کرام! ایک تہائی سے زائد دیت میں اکابر صحابہ کرام متفق ہیں کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہوگی۔ اختلاف ایک تہائی تک کا ہے۔ اس میں بعض صحابہ کرام برابر دیت کا قول فرماتے ہیں۔ لیکن حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے نزدیک ہر چیز میں عورت کی دیت نصف ہے۔ امام شعبی نے اسے ہی پسند فرمایا۔ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا اگر نظریہ وہی ہوتا جو قادری صاحب بیان کر رہے ہیں تو آپ کی طرف سے نفس دیت بلکہ مختلف زخموں کی دیت میں عورت کی دیت کا نصف ہونا منقول نہ ہوتا۔ ہم یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ ان اہل صحابہ کرام نے "تکفأؤ دماء ہم" کی مخالفت کی ہے کیونکہ اس قول کی مخالفت دراصل حضور ﷺ کے ارشاد گرامی کی مخالفت ہے۔ جو ان سے متصور نہیں ہو سکتی۔ اس لئے مذکورہ حدیث سے جو کچھ ان حضرات نے سمجھا وہی صحیح اور قابل

عمل ہے اور جو کچھ قادری صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کر رہے ہیں وہ خود راوی حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کو بھی نہ سوجھا۔ اللہ تعالیٰ قادری صاحب کو اپنی رضا طلب کرنے کی توفیق عطا فرمائے اور عورتوں کو خوش کرنے کے لئے احادیث اور آیات سے روگردانی کرنے سے بچائے۔ فاعتبہر وایا اولی الابصار

قادری صاحب کا بیان چہارم

نوائے وقت ۱۳ اگست ۱۹۸۳ء بمصرات کو ملی ایڈیشن میں قادری صاحب کا ایک انٹرویو شائع ہوا۔ جس میں انہوں نے عورت کی دیت (قتل خطا کی صورت میں) کو مرد کی دیت کے برابر قرار دینے کی سر توڑ کوشش کی اور نصف دیت کے بارے میں کہا کہ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور اقوال صحابہ کرام میں سے کوئی بھی روایت صحیح سند کے ساتھ عورت کی نصف دیت کے حق میں ثابت نہیں۔ دوسرا چیلنج یہ کیا کہ اگر عورت کی نصف دیت کے حق میں ایک ہی حدیث مل جائے تو میں اپنے مؤقف سے دستبردار ہو جاؤں گا۔ اسٹخ جواب: قادری صاحب کا انداز گفتگو اور طریقہ استدلال اگرچہ جہلاء کو مرعوب کر سکتا ہے لیکن حدیث اور اصول فقہ سے تعلق رکھنے والے حضرات ان کے کلام کی حقیقت سے بخوبی آگاہ ہیں۔ ان کا چیلنج محض چیلنج ہی ہے۔ ورنہ وہ کبھی کے تاب ہو جاتے۔ قادری صاحب کے مذکورہ انٹرویو میں دو چیزوں کی نفی کی گئی۔ ایک یہ کہ عورت کی نصف دیت پر کوئی حدیث صحیح نہیں۔ دوسری یہ کہ آثار صحیحہ بھی موجود نہیں۔ حدیث صحیحہ تو ہم ابھی پھیلے اوراق میں تحریر کر چکے ہیں۔ آثار صحیحہ ہم پیش کر دیتے ہیں۔

نوٹ: گزشتہ اوراق میں ہم اصول حدیث اور اصول فقہ میں سے چند کا ذکر کر چکے ہیں۔ ان اصولوں کو نظر انداز کر کے اپنے غلط اجتہاد پر ڈٹ جانا کسی مقلد کے شایان شان نہیں۔ مختصر وہ اصول دہرائے دیتے ہیں:

(۱) صحابہ کرام میں سے کسی کا قول جو کسی ایسے مسئلہ کے بارے میں جو عقلی نہ ہو وہ حدیث مرفوعہ کا حکم رکھتا ہے۔

(تہذیب الراءے ج ۱ ص ۱۹۰)

(۲) بعض اجلہ تابعین کے مراسل کو صحیح تسلیم کیا گیا۔ جیسا کہ شعبی، ابراہیم نخعی، عطاء، سعید بن مسیب وغیرہ۔

(تہذیب الہذیب ج ۳ ص ۸۵)

(۳) ضعیف روایت کو فقہاء کا معمول یہ بنا لیا ضعف کو ختم کر دیتا ہے۔ (احکام القرآن ج ۲ ص ۲۳۳)

(۴) ضعیف روایت اگر طرق مختلفہ سے مروی ہو تو اس کا ضعف دور ہو جاتا ہے۔ اگرچہ مختلف طرق خود بھی ضعیف کیوں نہ ہوں۔ ان قواعد وضوابط کو مد نظر رکھتے ہوئے چند روایات ملاحظہ فرمائیں تاکہ عورت کی دیت کے بارے میں حقیقت حال واضح ہو، اور قادری صاحب کے چیلنج کا بھی پتہ چل جائے کہ وہ اس چیلنج میں تلاش حق میں ہیں، یا عوام کو دھوکہ دینے کی سعی میں گمراہ ہیں۔

عورت کی نصف دیت پر آثار صحیحہ

اثر اول:

ہمیں امام ابو حنیفہ نے حماد سے وہ ابراہیم نخعی سے اور وہ علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: عورت کی دیت مرد کی دیت سے نفس اور اس سے کم میں آدمی ہے۔

و کذا لک اخبرنا ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم عن علی رضی اللہ عنہ انه قال عقل المرأة علی النصف من عقل الرجل فی النفس و فیما دونها.

(کتاب الحج لایام محمد بن حسن ج ۳ ص ۲۷۸ مطبوعہ حیدرآباد دکن)

روایت مذکورہ کی تائید اول

امام شافعی رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں (جن کی ذات گرامی محدثین و فقہاء کرام کے ہاں مسلم ہے) کہ امام ابوحنیفہ نے اپنے شیخ حماد سے اور وہ اپنے شیخ ابراہیم نخعی سے اور وہ علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا: عورت کی دیت نفس اور اجزاء میں مرد کی دیت سے آدھی ہے۔ (کتاب الام ج ۸ ص ۳۱۱ عقل المرأة، مطبوعہ دار الفکر بیروت) تائید ثانی:

انبا الشافعی عن محمد بن حسن انبا ابو حنیفة عن حماد عن ابراهیم عن علی رضی اللہ عنہ قال عقل المرأة عی النصف من عقل الرجل فی النفس وما دونها۔ (تہذیب شریف ج ۸ ص ۹۶)

امام شافعی جناب امام محمد سے وہ ابوحنیفہ سے وہ اپنے شیخ حماد سے اور وہ اپنے شیخ ابراہیم نخعی سے اور وہ علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے خبر دیتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: عورت کے نفس اور اجزاء کی دیت مرد کے نفس اور اجزاء کی دیت سے آدھی ہے۔

قارئین کرام! امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی روایت جسے انہوں نے ”کتاب الحج“ میں ذکر فرمایا۔ امام شافعی نے ”کتاب الام“ اور امام بیہقی نے اپنی تصنیف میں تائید فرمائی۔ لہذا ثابت ہوا کہ کتاب الحج میں مذکورہ روایت جو دراصل حضرت علی المرتضیٰ کا قول ہے، حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہے لہذا وہ مقبول ہے۔ اس روایت کے روایہ کے حالات ملاحظہ ہوں۔ اس کے تین راوی ہیں۔ امام ابوحنیفہ، حماد، ابراہیم نخعی۔

امام ابوحنیفہ کے حالات

امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے تفصیلی حالات ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ بطور اختصار ایک حوالہ ملاحظہ ہو:

کان اماما ورعا عالما عاملا متعبدا کبیر الشان۔ قال ابن المبارک ابوحنیفہ افقہ الناس وقال الشافعی الناس فی الفقه عیال لابی حنیفة۔ عن یحییٰ ابن معین لایس اس یہ لم یکن متہم۔ قال ابو داؤد رحمة اللہ علیہ ان اباحنیفة کان اماما۔ (تذکرۃ الحفاظ ج ۸ ص ۱۶۸)

(امام ذہبی نے امام ابوحنیفہ کا شمار ان راویان حدیث میں کیا ہے جو حفاظ حدیث کہلاتے ہیں۔ اس کا ذکر ہو چکا ہے) امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ بہت بڑے امام، پرہیزگار، عالم اور عامل، عبادت گزار اور عظیم المرتبت شخصیت تھے۔ ابن المبارک کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ لوگوں میں سب سے زیادہ فقیہ تھے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ تمام لوگ فقہ میں امام ابوحنیفہ کے بال بچے ہیں۔ یحییٰ بن معین نے کہا: ان کی روایت ذکر کرنے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ ان پر کسی قسم کی تہمت نہ تھی۔ امام ابو داؤد کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ یقیناً بہت بڑے امام تھے۔

دوسرے راوی حماد بن ابی سلیمان

ابو اسماعیل حماد بن ابی سلیمان الاشعری مولاهم صاحب ابراہیم النخعی روی عن انس بن مالک وسعید بن المسیب وطائفہ وکان جوادا سربا محتشما یفطر کل لیلۃ من رمضان خمس مائۃ

ابو اسماعیل حماد بن ابی سلیمان اشعری رضی اللہ عنہ جناب ابراہیم نخعی کی محبت میں رہنے والے تھے۔ انہوں نے حضرت انس بن مالک، سعید بن مسیب اور بہت سے دیگر حضرات سے حدیث کی روایت کی۔ بہت بڑے نجی تھے اور سخاوت پوشیدہ کرتے تھے۔

انسان وقال الشعبة كان صدوق اللسان.

(خزرات الذهب ج ۱ ص ۱۵۷ مطبوعہ بیروت)

قال معمر ما رایت افقه من هولاء الزهري وحماد وقتادة وقال بقية قلت لشعبة حماد بن ابی

سليمان قال كان صدوق اللسان. وقال القطان

حماد احب الي من مغيرة وكذا قال ابن معين وقال

حماد ثقة. وقال العجلي كوفي ثقة وكان افقه اصحاب ابراهيم. قلت وهو قول البخاري وابن

حبان في الثقات.

(تهذيب التهذيب ج ۳ ص ۱۶-۱۷ مطبوعہ دکن)

تیسرے راوی ابراہیم نخعی

قال ابن معين مراسيل ابراهيم احب من

مراسيل الشعبي. قال ابو ذرعة النخعي عن علي

المرسل وعن سعيد مرسل وقال ابن حبان في

وجماعة من الاثمة صححه مراسيله وخص

البيهقي ذلك مما ارسله عن ابن مسعود.

(تهذيب التهذيب ج ۱ ص ۷۷ مطبوعہ حیدرآباد دکن)

قارئین کرام! آپ نے روایت مذکورہ کے تینوں راویوں کے حالات ملاحظہ فرمائے۔ جناب ابراہیم نخعی کی مراسیل "درجہ صحیح"

میں تسلیم کی جاتی ہیں ان کی مراسیل عام طور پر حضرت علی المرتضیٰ سے (جیسا کہ زیر بحث روایت میں ہے) اور سعید بن مسیب رضی اللہ

عنه سے ہیں۔ ابن معین ابراہیم کی مراسیل کو شخصی کی مراسیل سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ ائمہ مجتہدین ان کی مراسیل کو صحیح فرمائیں۔

لیکن طاہر القادری صاحب ان کی مراسیل کو شخص مراسیل ہی قرار دے کر اپنا مقصد حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ حضرت علی

المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا اثر حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہے۔ اس لئے قادری صاحب کے چیلنج کا جواب انہیں مل گیا۔ اب انہیں رجوع

کر لینا چاہیے۔

اثر دوم:

عن محمد بن الحسن قال ابنا محمد بن ابان.

عن حماد عن ابراهيم عن عمر بن الخطاب وعلي

ابن ابی طالب رضی اللہ عنہما قالا عقل المرأة

على النصف من دية الرجل في النفس وفيما دونها.

(بیہقی ج ۸ ص ۹۶ باب ما جاء في جرح المرأة)

نوٹ: اس اثر کے بھی وہی راوی ہیں جو اثر اول کے راوی ہیں کہ جن کے حالات تفصیل سے گزر چکے ہیں سوائے محمد ابن ابان کے۔

بڑے بارعب تھے۔ رمضان شریف میں روزانہ پانچ سو آدھویوں کو
انطاری کرواتے۔ شعبہ نے کہا کہ زبان کے نہایت سچے تھے۔

معمر نے کہا کہ میں نے ان حضرات سے بڑھ کر اور کوئی فقیہ

نہ دیکھا۔ زہری، حماد اور قتادہ۔ بقیہ کہتے ہیں میں نے شعبہ سے

پوچھا کہ حماد بن سلیمان کیسے ہیں؟ کہا: زبان کے نہایت سچے تھے۔

قطان نے کہا کہ حماد میرے نزدیک مغیرہ سے زیادہ محبوب ہیں۔

یونہی ابن معین نے کہا، اور کہا کہ حماد ثقہ ہیں۔ عجل نے کہا: کونہ کے

رہنے والے اور ثقہ ہیں اور ابراہیم نخعی کے فقیہ ترین اصحاب میں

سے تھے۔ میں کہتا ہوں کہ امام بخاری اور ابن حبان نے انہیں

ثقات میں شمار کیا ہے۔

ابن معین نے کہا کہ ابراہیم نخعی کی مرسل روایات میرے

زردیک شععی کی مرسلات سے زیادہ پسندیدہ ہیں۔ ابو ذر نے کہا

کہ نخعی کی روایات علی المرتضیٰ اور سعید بن مسیب سے ہیں۔ ابن

حبان نے انہیں ثقہ راویوں میں شمار کیا۔ ائمہ کی جماعت نے ابراہیم

نخعی کی مرسلات کو صحیح قرار دیا اور امام بیہقی نے ان کی وہ روایات جو

ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے ارسال کیں، انہیں مخصوص فرمایا۔

قارئین کرام! آپ نے روایت مذکورہ کے تینوں راویوں کے حالات ملاحظہ فرمائے۔ جناب ابراہیم نخعی کی مراسیل "درجہ صحیح"

میں تسلیم کی جاتی ہیں ان کی مراسیل عام طور پر حضرت علی المرتضیٰ سے (جیسا کہ زیر بحث روایت میں ہے) اور سعید بن مسیب رضی اللہ

عنه سے ہیں۔ ابن معین ابراہیم کی مراسیل کو شخصی کی مراسیل سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ ائمہ مجتہدین ان کی مراسیل کو صحیح فرمائیں۔

لیکن طاہر القادری صاحب ان کی مراسیل کو شخص مراسیل ہی قرار دے کر اپنا مقصد حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ حضرت علی

المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا اثر حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہے۔ اس لئے قادری صاحب کے چیلنج کا جواب انہیں مل گیا۔ اب انہیں رجوع

کر لینا چاہیے۔

اثر دوم:

عن محمد بن الحسن قال ابنا محمد بن ابان.

عن حماد عن ابراهيم عن عمر بن الخطاب وعلي

ابن ابی طالب رضی اللہ عنہما قالا عقل المرأة

على النصف من دية الرجل في النفس وفيما دونها.

(بیہقی ج ۸ ص ۹۶ باب ما جاء في جرح المرأة)

نوٹ: اس اثر کے بھی وہی راوی ہیں جو اثر اول کے راوی ہیں کہ جن کے حالات تفصیل سے گزر چکے ہیں سوائے محمد ابن ابان کے۔

محمد ابن ابان کے متعلق امام احمد بن حنبل نے فرمایا:

حدیثنا ابوبکر قال قلت لابی عبد الله احمد
ابن حنبل من محمد ابن ابان فقال اما انه لم یکن
ممن یکذب. (کتاب البرج والتدریج ص ۱۹۹)
قارئین کرام! آپ نے دیکھ لیا کہ یہ اثر بھی سند کے اعتبار سے صحیح ہے۔
اثر سوم:

حدیثنا علی بن مسهر عن هشام عن الشعبي
عن شریح ان هشام بن هبيرة كتب اليه لیستله
فكتب اليه یسأله فكتب اليه ان دية المرأة علی
النصف من دية الرجل فیما ذق وجل.
اس اثر کے راوی علی بن مسهر، هشام اور شععی ہیں۔ ان تینوں حضرات کے بارے میں ناقدین حدیث کے ارشادات ملاحظہ ہوں۔

علی بن مسهر

قال عثمان دارمی قلت لابن معین هو احب
الیك او ابو خالد الاحمر فقال ابن مسهر فقلت
ابن مسهر او اسحاق بن ارق قال ابن مسهر قلت
ابن مسهر اویحیی بن ابی زائدة فقال كلاهما ثقه.
وقال العجلی قرشی من انفسهم كان ممن جمع
الحديث والفقہ ثقة وقال ابو ذر صدوق ثقة وقال
النسائی ثقة وذكره ابن حبان فی الثقات. قال
العجلی ایضا صاحب السنة ثقة فی الحديث ثبت
فیہ صالح الكتاب كثير الروایة عن الكوفیین. وقال
ابن سعد ثقة كثير الحديث.
(تهذیب ابن عبد ربیع ج ۷ ص ۳۸۳)

عثمان دارمی کہتے ہیں کہ میں نے ابن معین سے پوچھا: تمہیں
ابن مسهر یا ابو خالد احمر میں سے کون زیادہ پسند ہے؟ کہنے لگے: ابن
مسهر۔ میں نے پھر پوچھا کہ ابن مسهر اور اسحاق بن ارق میں سے
کونسا محبوب ہے؟ کہنے لگے: ابن مسهر۔ میں نے پھر پوچھا کہ ابن
مسهر اور یحییٰ بن ابی زائدہ میں سے کون تمہیں اچھا لگتا ہے؟ کہنے
لگے دونوں ثقہ ہیں۔ علی نے کہا ہے کہ ابن مسهر قریش کے اہل
اشخاص میں سے تھا۔ جس نے حدیث اور فقہ کو اپنے اندر جمع کر رکھا
تھا ثقہ تھا۔ ابو ذر نے کہا کہ ابن مسهر ثقہ صدوق ہے۔ نسائی نے
انہیں ثقہ کہا۔ ابن حبان نے انہیں ثقہ راویوں میں شمار کیا۔ علی کا بھی
قول ہے کہ ابن مسهر صاحب السنۃ اور حدیث میں ثقہ تھے اس میں
مضبوط تھے بہت زیادہ روایات کرنے والے راوی تھے۔ جو کوفیوں
سے روایت کرتے ہیں۔ ابن سعید نے کہا احادیث کی کثرت
روایت کرنے والے ہیں۔

ہشام بن عمرو

ان سے روایت کرنے میں مالک بن انس، زائدہ اور سفیان ثوری و سفیان بن عیینہ وغیرہ شامل ہیں۔
قال ابن سعد والعجلی كان ثقة. زاد ابن سعد
ثیسا كثير الحديث حجة وقال ابو حاتم ثقة امام فی
کہ ہشام ثابت، کثیر الحدیث اور حجت تھا۔ ابو حاتم نے کہا کہ وہ

ثقة، امام فی الحدیث تھا۔ یعقوب بن شیبہ نے بھی اسے ثقہ کہا۔ ہشام ثقہ تھا۔ اس کی اخبار صحیح میں داخل کی جاتی تھیں۔ ابن حبان نے ثقات میں اسے ذکر کیا اور کہا کہ ہشام پر بیہزار، عابد، فاضل اور حافظ الحدیث تھا۔ ابن شاپین نے ثقات میں شمار کیا ہے۔

الحديث وقال يعقوب ابن شيبة ثقة ثبت وكان هشام صدوقا يدخل اخباره في الصحيح وذكر ابن حبان في الثقات وقال كان متفنا ورعا فاضلا حافظا وقال ابن شاهين في الثقات.

(تهذيب ابن عدي ج 1 ص 50-51 مطبوع حيدرآباد دکن)

شعبي کے حالات

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور خلافت میں پیدا ہونے والے بہت بڑے تابعی تھے۔ حافظ الحدیث، فقہیہ اور امام تھے۔ اعش اور ابو حنیفہ وغیرہ ان کے شاگرد تھے۔

احمد عجمی نے کہا کہ شعبي کی مرسل روایات صحیح ہیں۔ وہ صرف صحیح کا ہی ارسال کرتا ہے۔ شعبي کہتے ہیں کہ میں نے پانچ سو (۵۰۰) صحابہ کی ملاقات کی۔ کھول سے سعید بن عبد العزیز بیان کرتے ہیں کہ میں نے شعبي سے بڑھ کر کوئی عالم نہ دیکھا۔ ابن حصین کہتے ہیں کہ میں نے شعبي سے بڑھ کر کوئی فقیہ نہ دیکھا۔ ابو یزید کہتے ہیں کہ میں نے شعبي سے بڑھ کر کوئی فقیہ نہ دیکھا نہ سعید بن مسیب، نہ طاؤس، نہ عطاء، نہ ابن سیرین اور نہ حسن بصری۔ ابن عیینہ کہتے ہیں کہ علماء تین ہی ہیں۔ اپنے دور میں ابن عباس، اپنے زمانہ میں شعبي اور اپنے وقت میں ثوری۔ ابن سیرین کہتے ہیں کہ میں کوفہ میں آیا تو شعبي کے ہاں لوگوں کا جہوم دیکھا۔ حالانکہ اس وقت حضور ﷺ کے صحابہ کرام بکثرت موجود تھے۔ مجھے ربیع بن یزید نے بتایا کہ میں عبد الملک کے دور خلافت میں دمشق میں جناب شعبي کے پاس بیٹھا ہوا تھا کہ ایک صحابی نے حضور ﷺ سے یہ حدیث بیان کی۔ آپ نے فرمایا: اپنے رب کی پوجا کرو۔ اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ۔ نماز قائم کرو اور زکوٰۃ دوامراہ کی اطاعت کرو۔ سو اگر اچھی ہوئی تو تمہیں اس کا نفع اور اگر بری ہوئی تو اس کا نقصان ان امراء کو ہوگا۔ تم اس سے بری ہو گئے۔ یہ سن کر اسے شعبي نے کہا: تو نے جھوٹ کہا ہے۔

قال احمد العجمي مرسل الشعبي صحيح لا يكاد يرسل الا صحيحا. عن شعبي قال ادركت خمس مائة من اصحاب النبي ﷺ سعيد بن عبد العزيز من مكحول قال ما رأيت اعلم من الشعبي. عن ابي حصين قال ما رأيت احدا قط افقه من الشعبي. عن ابي مجلز قال ما رأيت احدا افقه من الشعبي لا سعيد بن المسيب ولا طاؤس ولا عطاء ولا الحسن ولا ابن سيرين. قال ابن عينة العلماء ثلاثة ابن عباس في زمانه والشعبي في زمانه والثوري في زمانه. اشعث عن ابن سيرين قال قدمت الكوفة وللشعبي حلقة عظيمة واصحاب رسول الله ﷺ يومئذ كثير. حدثني ربیع ابن یزید قال قعدت الى الشعبي بدمشق في خلافة عبد الملك فحدث رجل من الصحابة عن رسول الله ﷺ انه قال اعبدوا ربكم ولا تشرکوا شیئا واقیموا الصلوة واتوا الزکوة واطیعوا الامراء فان کان خیرا فلکم وان کان شرا فلکم وانتم منه براء فقال له الشعبي کذبت.

(تذکرۃ الحفاظ ج 1 ص ۷۹-۸۳ مطبوع بیروت)

قارئین کرام! روایت مذکورہ کے تینوں راویوں کے حالات آپ نے پڑھ لئے۔ اگر کسی نے ان کے بارے میں تنقید کی بھی ہے تو وہ دمشق علیہ نہ ہونے کی وجہ سے مقبول نہیں ہوگی اور امام شعبي کی تو سبھی تعریف ہی کر رہے ہیں۔ ان کی مراسیل کو روایات صحیحہ میں شمار کیا جاتا ہے، تو معلوم ہوا کہ ان کی مذکورہ روایت صحیح ہے۔ اگر ان تین راویوں کے بعد مروی عنہ یعنی ”قاضی شریح“ کے بارے میں

جاننا چاہو تو وہ بھی حاضر ہے۔
قاضی شریح کے حالات

قال ابن معین کان فی زمن النبی ﷺ لم یسمع منه استقضاءه عمر علی الکوفة وقره علی وقام علی القضاء بیاتین سنة وکذا بالبصرة سنة روى عن النبی ﷺ مراسلا. عن ابن معین شریح بن ہانی وشریح بن اریطات وشریح القاضی اقدم منہما وهو ثقة وقال العجلی کوفی تابعی ثقة وقال ابو حصین کان شاعرا فانقا. عن حبیہ بن یریم ان علیا جمع الناس بالرحبة فقال انی مفارکم فیجعلوا یسئلونہ حتی تقدم عندهم ولم یبق الا شریح فجشا علی ربة وجعل یسئلہ فقال له علی اذهب فانست افضی العرب. وقال ابن سعد کوفی ۷۹ وکان ثقة وقال ابن حبان فی الثقات.

(تہذیب اجتہاد ج ۳ ص ۳۲۶-۳۲۷ مطبوعہ حیدرآباد دکن)

ابن معین کہتے ہیں کہ قاضی شریح حضور ﷺ کے زمانہ میں موجود تھے لیکن آپ سے سماعت نہ ہو سکی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انہیں کوفہ کا قاضی مقرر کیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بھی انہیں اسی عہدہ پر برقرار رکھا۔ کوفہ میں ساٹھ سال قضاء کی۔ ایک سال بصرہ میں قاضی مقرر رہے۔ حضور ﷺ سے مراسلا روایت کرتے ہیں۔ ابن معین کہتے ہیں کہ شریح بن ابی اور شریح بن اریطات دونوں سے قاضی شریح بہت آگے تھے۔ وہ ثقہ تھے۔ علی نے کہا کہ قاضی شریح کو نبی تابعی اور ثقہ تھے۔ ابو حصین نے کہا: عمدہ شاعر تھے۔ حبیہ بن یریم سے ہے کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے حجرہ میں لوگوں کو جمع فرمایا۔ فرمایا کہ میں اب تمہیں چھوڑنے والا ہوں۔ اس پر لوگوں نے آپ سے مختلف مسائل پوچھنے شروع کر دیئے۔ آپ نے بڑھ کر ان کے جوابات عطا فرمائے۔ ان میں سے صرف قاضی شریح باقی رہے۔ شریح اپنے گھٹوں کے بل کھڑے ہوئے اور کچھ مسائل دریافت کرنے لگے۔ انہیں علی المرتضیٰ نے فرمایا: تو تمام عرب سے بڑھ کر قاضی ہے۔ ابن سعد نے کہا کہ یہ ۷۹ھ میں فوت ہوئے۔ ابن حبان نے ان کو ثقہ راویوں میں شمار کیا ہے۔

مردی عنہ کی بالا تفاق ثقات اور علمی صلاحیت آپ نے ملاحظہ فرمائی۔ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے کوفہ کا قاضی مقرر کیا۔ علی المرتضیٰ نے اسی منصب پر کھرا۔ اکٹھے سال قاضی رہے۔ حضرت علی المرتضیٰ نے عرب میں سب سے بڑا قاضی کا خطاب دیا۔ ابن حجر نے ”تہذیب اجتہاد“ میں ان کے بارے میں مذکورہ باتیں ذکر فرمائیں۔ امام ذہبی نے بھی ”تذکرۃ الحفاظ“ ج ۱ ص ۶۹-۸۶ پر ان کے حالات تفصیل سے بیان کئے۔ مختصر یہ کہ مذکورہ روایت کے راویوں کے حالات کے بعد ہم فیصلہ کر سکتے ہیں کہ طاہر القادری کا مطالبہ پورا کر دیا گیا یا نہیں۔ اگر پورا ہو چکا اور یقیناً ہو چکا ہے تو قادری صاحب کو اپنے اعلان اور وعدہ کے مطابق اپنے موقف سے فوراً دست بردار ہو جانا چاہیے۔ ایک اور اثر ملاحظہ ہو:

اثر چہارم:

مجاہد بیان کرتے ہیں کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے کہا: مرد اور عورت کی دیت میں پانچ اونٹ تک برابری ہے اور علی المرتضیٰ نے کہا: ہر چیز میں عورت کی دیت نصف ہے۔ اسے طبرانی نے روایت کیا اور اس کے راوی حدیث صحیح کے راوی ہیں۔ مگر مجاہد نے

عن مجاہد ان ابن مسعود قال فی الرجل والمرأة هما سواء الی خمس من الابل وقال علی النصف من کل شیء، رواہ الطبرانی، ورجاله رجال الصحیح الا ان مسعود لم ینکر ان مسعود

(مجمع الزوائد، ج ۶، ص ۲۹۹ مطبوعہ بیروت باب الدیات من ابن مسعود کونین پایا۔)

(الاعضاء وغیرها)

اس اثر میں حضرت ابن مسعود نے پانچ اونٹ کی دیت میں مرد اور عورت کو برابر قرار دیا۔ اس سے زائد میں برابری نہیں بلکہ عورت کی دیت نصف ہوگی۔ لیکن حضرت علی المرتضیٰ پانچ تک بھی برابری کے قائل نہیں بلکہ وہ ہر جگہ عورت کی دیت کے نصف کے قائل ہیں۔ اس اثر کے راوی بقول امام طبرانی صحیح ہیں۔ اس لئے ان کی روایت بھی صحیح ہوئی۔ ہاں اگر امام طبرانی کے آخری جملہ سے کوئی دھوکہ دیتے ہوئے یہ کہے کہ جب راوی مجاہد کی حضرت ابن مسعود سے ملاقات نہیں ہوئی تو پھر یہ اثر مقطوع مرسل ہے۔ صحیح نہیں۔ ہم اس دھوکہ دینے والے کے دھوکے سے بچنے کا طریقہ بتائے دیتے ہیں۔ وہ یہ کہ مجاہد کی مراسیل کو علماء حدیث نے ”مرفوع اور صحیح“ کے حکم میں رکھا ہے۔ ملاحظہ ہو:

حافظ ابو نعیم فرماتے ہیں:

قال یحیی القطان مراسلات مجاهد احب الی من مراسلات عطاء۔ وقال ذہبی فی اخر ترجمته اجتمعت الامة علی امامة مجاهد والاحتجاج به وقال الذہبی قرأ علیہ عبد اللہ ابن کثیر۔ وقال ابن حبان مات بمکة سنة اثنين او ثلاث ومائة وهو ساجد۔

یحییٰ قطان کہتے ہیں کہ مجاہد کی مرسل روایات میرے نزدیک عطاء کی مرسلات سے زیادہ محبوب ہیں۔ ذہبی نے ان کے حالات کے آخر میں لکھا کہ تمام امت کا مجاہد کی امامت پر اجماع ہے اور ان کی روایات سے احتجاج پر اتفاق ہے۔ ذہبی ہی کہتے ہیں کہ ان کے شاگردوں میں عبد اللہ بن کثیر ایسے جلیل القدر حضرات شامل ہیں۔ ابن حبان نے کہا کہ مکہ شریف میں ایک سو دو یا تین میں حالت سجدہ میں ان کا وصال ہوا۔

(تہذیب التہذیب ج ۱۰ ص ۳۳ مطبوعہ دکن)

”میزان الاعتدال“ امام ذہبی ج ۳ ص ۱۹ اور ”شذرات الذہب“ لابن عماد جنلی ج ۱ حصہ اول میں بھی امام مجاہد کے بارے میں لکھا گیا ہے کہ ان کی مراسیل حکم صحیح میں ہیں۔ جب امام مجاہد کی ثقافت اور ان کی روایات سے حجت پکڑنا مسلم ہے تو پھر ادھر ادھر کی باتوں سے جان چھڑانے اور بھگانے کا کیا مقصد؟ یہاں تک، ہم چار عدد ایسی روایات پیش کر چکے ہیں جو صحیح ہیں۔ قادری صاحب نے ایک کا مطالبہ کیا تھا۔ لیجئے ایک اور اثر بھی پیش خدمت ہے۔

اثر پنجم: امام محمد بن مروزی ”کتاب السنۃ“ میں روایت کرتے ہیں کہ ہم سے اسحاق نے حدیث بیان کی۔ انہوں نے کہا کہ ہمیں ابواسامہ نے محمد بن عمرو بن علقمہ سے روایت سنائی۔ فرمایا کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے دیات کے بارے میں ایک حکمانہ تحریر فرمایا۔ اس میں یہ ذکر فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک میں دیت سواونٹ تھی۔ پھر عمر بن خطاب نے ان کی قیمت لگا کر شہریوں پر ایک ہزار دینار یا بارہ ہزار درہم مقرر فرمادیئے اور مسلمان عورت کی دیت رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں بیچاس اونٹ تھی۔ حضرت عمر بن خطاب نے ان کی قیمت لگا کر شہریوں پر پانچ سو دینار یا چھ ہزار درہم مقرر فرمائے۔

(کتاب السنۃ ص ۱۳۱ امام مروزی مطبوعہ ریاض)

روایت مذکورہ کے راوی محمد بن نصر مروزی صاحب کتاب السنۃ، اسحاق بن راہویہ، حماد بن اسامہ، محمد بن عمرو بن علقمہ کے مختصر حالات ذکر کئے جاتے ہیں تاکہ ان کی روشنی میں اس روایت کا مقام متعین کرنے میں آسانی ہو جائے۔

محمد بن نصر مروزی کے حالات

عبد اللہ بن محمد بن مسلم نے کہا کہ میں نے محمد بن عبد اللہ بن

قال عبد اللہ بن محمد بن مسلم سمعت

عبد حکیم کو یہ کہتے تھے کہ محمد بن نصر مروزی ہمارے نزدیک ایک جلیل القدر امام ہیں۔ خراسان میں ان کی کیفیت کیا ہوگی؟ ابن حزم نے کہا کہ میں نے اسماعیل بن قتیبہ کو کہتے سنا کہ میں نے محمد بن یحییٰ ذہلی سے بار بار سنا۔ جب ان سے کوئی مسئلہ دریافت کیا جاتا، تو وہ کہتے جاز ابو عبد اللہ مروزی سے جا کر پوچھو۔ حاکم نے کہا کہ میں نے ابو بکر احمد بن اسحاق سے سنا۔ وہ کہتے تھے میں نے مسلمانوں کے دو بہت بڑے اماموں کا دور پایا۔ لیکن ان سے سماع کی دولت حاصل نہ ہو سکی۔ ابو حاتم رازی اور ابو عبد اللہ محمد بن نصر مروزی۔ ان میں سے ابو عبد اللہ ایسی اچھی نماز پڑھنے والا میں نے نہ دیکھا۔ خلیب نے کہا کہ مروزی نے بہت سی کتب تعریف فرمائیں۔ مختلف شہروں میں پھرے تاکہ علم حاصل کریں۔ اختلاف صحابہ کے بارے میں بہت بڑے عالم تھے اور صحابہ کرام کے بعد والے حضرات کے علمی اختلاف کو خوب جاننے والے تھے۔ جو انہوں نے احکام میں کیا۔ سب کا اتفاق ہے کہ ان کی ۲۹۳ھ میں فوت ہو گئی ہوئی۔ ابن حبان نے انہیں ثقات میں شمار کیا۔ آپ ان لوگوں میں سے تھے جو اپنے دور کے امام اور صاحب تصانیف کثیرہ تھے۔ اپنے دور میں اختلاف کے بارے میں ان سے بڑھ کر کوئی دوسرا عالم نہ تھا۔ ۲۹۳ھ میں ان کا انتقال ہوا۔

محمد بن نصر مروزی زمانہ کے یکتا عالم، یکتا فقیہ، یکتا محدث، اور یکتا عبادت گزار تھے۔ بہترین عادل اور ثقہ تھے۔ حافظ ابو عبد اللہ بن حزم نے کہا کہ محمد بن نصر مروزی کے کان پر دوران نماز شہد کی کبھی نے کاٹا۔ حتیٰ کہ ان کا خون پہنے لگا لیکن اس کے باوجود انہوں نے اسے نہ اڑایا اور وہ کلمی کی طرح کھڑے رہے۔ ابو اسحاق شیرازی نے کہا: شافعی المذہب ان کے دور میں ان جیسا دوسرا نہ تھا۔ اسنوی نے طبقات میں کہا۔ محمد بن نصر مروزی اسلام کی یکتا شخصیت تھے۔ حاکم نے ان کے بارے میں کہا کہ وہ فقیہ، عابد، عالم اور اپنے دور کے اہل حدیث حضرات کے بلا مقابلہ امام تھے۔

محمد بن عبد اللہ ابن عبد الحکیم بقول کان محمد بن نصر المروزی عندنا اماما فکيف بخراسان وقال ابن الحزم سمعت اسماعیل بن قتیبة يقول سمعت محمد بن یحیی الذہلی يقول غیر مرة اذا سئل عن مسئلة فاسئلوا ابا عبد اللہ المروزی وقال الحاکم سمعت ابا بکر احمد بن اسحاق يقول ادرکت امامین من الائمة المسلمین لم ازرق السماع منهما ابو حاتم الرازی و ابو عبد اللہ محمد بن نصر فاما ابو عبد اللہ فلم ارا حسن صلوة منه . وقال الخطیب صنف الکتب الکثیرة ورحل الی الامصار فی طلب العلم وکان من اعلم الناس باختلاف الصحابة و من بعدهم فی الاحکام واتفقوا علی انه مات سنة اربع وتسعين ومائین وقال ابن حبان فی الثقات کان احد الائمة فی الدنيا ممن جمع و صنف وکان من اعلم اهل زمانه الاختلاف.

(تہذیب اجتہاد ج ۹ ص ۳۹۰ مطبوعہ حیدرآباد دکن)

احد الاعلام كان رأسا في الفقه رأسا في الحديث رأسا في العبادة ثقة عدلا خيرا قال الحافظ عبد الله بن الحزم كان محمد بن نصر يقع اذنه الذباب وهو في الصلوة فيسيل الدم ولا يذبه كان ينتصب كأنه خشبة وقال ابو اسحاق الشيرازي وغيره لم يكن للشافعية في وقته مثله قال الاسنوي في طبقاته محمد بن نصر المروزي احد ائمة الاسلام قال فيه الحاکم هو الفقيه العابد العالم الامام اهل الحديث في عصره بلا مدافعه.

(شذرات ج ۱ ص ۲۱۶-۲۱۷)

وزیر ابو الفضل بلخی نے کہا: میں نے امیر اسمعیل بن احمد سے سنا کہ وہ فرما رہے تھے کہ میں سرقد میں تھا اور لوگوں کی فریادیں کر رہا تھا تو چاک محمد بن نصر تشریف لائے تو میں ان کی عزت کے لئے کھڑا ہو گیا۔ جب وہ تشریف لے گئے تو مجھے میرے بھائی اسحاق

نے یہ کہتے ہوئے عتاب کیا کہ تو ایک رعیت کے آدمی کے لئے کھڑا ہو گیا ہے تو جب میں سویا تو میں نے خواب میں نبی ﷺ کی زیارت کی۔ اس حال میں کہ میرا بھائی بھی میرے ساتھ تھا۔ رسول اللہ ﷺ میری طرف متوجہ ہوئے۔ میرا بازو پکڑ لیا اور فرمایا: تیرا ملک تیرے اور تیری اولاد کے لئے باقی رہے گا۔ محمد بن نصر کی عزت کرنے کی وجہ سے اور میرے بھائی کے متعلق فرمایا۔ اس کا ملک ختم ہو گیا۔ محمد بن نصر کی گستاخی کرنے کی وجہ سے۔ محمد بن حزم نے فرمایا: لوگوں میں سب سے زیادہ عالم وہ ہے جو سب سے زیادہ سنن کو جمع کرنے والا اور سب سے زیادہ ان کو ضبط کرنے والا، ان کے معانی کو جاننے والا، ان کی صحت کو سمجھنے والا، ان چیزوں کو جس پر لوگوں نے اجماع کیا ہو اور ان چیزوں کو جن پر لوگوں نے اختلاف کیا ہو۔ محمد بن حزم بیان کرتے ہوئے یہاں تک پہنچے، کہ فرمانے لگے: صحابہ کرام کے بعد ان باتوں کو جاننے والا امام نے محمد بن نصر مروزی سے زیادہ کسی کو نہ پایا۔ اگر کوئی یہ بات کہے کہ رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابہ کرام کی کوئی حدیث ایسی نہیں ہے کہ جس کو محمد بن نصر مروزی نہیں جانتا کہ وہ چوں میں شمار ہوگا۔

(تذکرۃ الحفاظ ج ۲ ص ۲۶۳ حدیث ۶۷۷ مطبوعہ حیدرآباد دکن)

قارئین کرام! مذکورہ اثر کی صحت کا معاملہ اپنی جگہ لیکن ”تذکرۃ الحفاظ“ کی عبارت سے جناب محمد بن نصر مروزی کے بارے میں جن دو باتوں کا پتہ چلتا ہے۔ وہ ان کی عظمت و جلالت کی عظیم شاہد ہیں۔ پہلی بات یہ کہ ان کی تعظیم کرنے والے بادشاہ سے حضور ﷺ اس قدر خوش ہوئے کہ اس کی بادشاہت اس کی اولاد تک قائم رہنے کی خوشخبری سنائی اور ان کی تعظیم سے کنارہ کرنے والے کی حکومت کے خاتمہ کا اعلان فرمادیا۔ بھلا ایسا شخص حضور ﷺ کی طرف کسی من گھڑت روایت کی نسبت کیسے کر سکتا ہے؟ حالانکہ ایسا کرنے والے کے بارے میں حضور ﷺ نے جنسی ہونے کی وعید سنائی ہے۔ دوسری بات یہ کہ محمد بن نصر اتنا بڑا محدث تھا کہ اگر کوئی یہ کہے کہ حضور ﷺ کی تمام احادیث کا انہیں علم تھا تو ایسا کہنے والا اس قول میں سچا ہوگا۔ ان باتوں سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ایسے محدث کی روایت کو جبکہ بڑے بڑے ائمہ اس سے روایت کر رہے ہیں، ضعیف اور مجروح قرار دینا تری بدبختی ہے اور جہالت کی علامت ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

اسحاق بن راہویہ کے حالات

۲۳۸ھ میں اسحاق بن راہویہ کا انتقال ہوا۔ وہ مشرق کا بہت بڑا عالم اور امام تھا۔ ابو یعقوب اسحاق بن ابراہیم بن مخلد حنظلی مروزی نیشاپوری ان کا نام تھا حافظ الحدیث تھے بہت سی تصانیف کے مالک تھے دروردی سے حدیث سنائی، ۷۷ برس زندگی ابن مبارک سے بھی حدیث کی ساعت کی، لیکن بچپن میں۔ اس لئے انہوں نے ان سے روایات کو ترک کیا۔ احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ میں عراق میں ان کی مش نہیں پاتا اور نہ ہی اسحاق ایسے کسی دوسرے نے پل عبور کیا۔ محمد ابن اسلم کہتے ہیں اللہ تعالیٰ سے زیادہ خوف والا میں نے اسحاق سے بڑھ کر دوسرا نہ دیکھا۔ اگر سفیان زندہ ہوتے تو وہ بھی اسحاق کے محتاج ہوتے۔ احمد بن سلمیٰ کہتے ہیں کہ قرآن کریم کی تفسیر اسحاق کے دل پر لکھی ہوئی تھی۔ کئی طرق سے یہ مذکور ہے کہ جناب اسحاق کو ستر ہزار احادیث حفظ تھیں۔ ابو ذر ع کا قول ہے

۲۳۸ھ فیہا توفی اسحاق بن راہویہ وهو الامام عالم المشرق ابو یعقوب اسحاق بن ابراہیم ابن مخلد الحنظلی المروزی ثم النیشاپوری الحافظ صاحب التصانیف سمع الدراوردی وبقیة طبقتها وعاش سبعا وسبعین سنة وقد سمع من ابن المبارک وهو صغیر فترک الروایة عنه بصفرة قال احمد بن حنبل لا اعلم بالعراق له نظیرا وما عبر الحبر مثل اسحاق وقال محمد بن اسلم ما اعلم احدا کان اخصی للہ من اسحاق لو کان سفیان حیالا محتاج الی اسحاق. وقال احمد بن سلمی املی علی اسحاق التفسیر علی ظہر قلبہ وجاء من غیر وجه ان اسحاق کان یحفظ سبعین الف حدیث قال

ابو ذر عہ ماروی احفظ من اسحاق توفی اسحاق کہ میں نے اسحاق سے بڑا حافظ الحدیث نہ دیکھا۔ شعبان کی لیلة نصف شعبان بنی شاپور، (خزرات الذہب ج ۱ ص ۱۰۰) پندرہویں رات نیشاپور میں انتقال فرمایا۔
ص ۸۹ ثمان و ثلاثین و مائتین بیروت)

اسحاق بن ابراہیم بن خالد بن ابراہیم بن مطر ابو یعقوب جنگلی ابن راہویہ کہتے ہیں۔ ان سے ایک جماعت نے روایت کی۔ جن میں احمد بن حنبل اور یحییٰ بن معین بھی ائمہ مجتہدین ہیں۔ وہب بن جریر نے کہا: اللہ تعالیٰ اسحاق بن راہویہ کو اسلام کی طرف سے بہترین جزا دے۔ نعیم بن حماد نے کہا کہ تو جب خراسانی کو اسحاق بن راہویہ کے بارے میں کلام کرتا پانے تو سمجھنا کہ اس کے دین میں نقصان ہے۔ امام احمد بن حنبل نے کہا: اسحاق بن راہویہ جیسے کسی شخص نے خراسان کا پل عبور نہیں کیا۔ امام احمد بن حنبل نے فرمایا کہ اسحاق بن راہویہ کی مثل نہیں۔ ایک مرتبہ فرمایا: جب اسحاق کے بارے میں سوال ہوا۔ وہ مسلمان اماموں میں سے ایک امام ہیں۔ محمد بن طوسی نے کہا: جب ان کا وصال ہوا تو وہ اپنے دور کے بیکتا عالم تھے۔ اگر امام ثوری زندہ ہوتے تو ان کے محتاج ہوتے۔ نسائی نے کہا کہ اسحاق ایک عظیم امام تھے۔ ثقہ اور مامون تھے۔ ابن خزیمہ نے کہا: خدا کی قسم! اگر اسحاق تابعین میں ہوتے تو ان کی کوئی نظیر نہ ہوتی۔ ثقہ میں نہ حفظ میں۔ ابو داؤد و خفاف نے کہا کہ میں نے اسحاق کو فرماتے سنا کہ میں ایک لاکھ حدیث کو دیکھتا ہوں جو میری کتابوں میں ہیں اور تیس ہزار ایسی ہیں جو مجھے حفظ ہیں۔ ابو داؤد کہتے ہیں کہ ہمیں اسحاق نے گیارہ ہزار احادیث کھسوائیں۔ ہم نے ان میں کسی میں کسی بیشی نہ پائی۔ ابو حاتم نے کہا کہ ابو ذر عہ کے پاس میں نے اسحاق کے حافظے ان کے متون اور اسناد کے بارے میں گفتگو کی۔ ابو ذر عہ نے کہا: میں نے ان سے بڑا حافظ نہیں دیکھا۔ ابو حاتم نے کہا: عجیب اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسحاق کو اتقان غلطی سے سلامتی کے ساتھ ساتھ حفظ کی دولت سے مالا مال فرمایا۔ احمد بن سلمیٰ نے کہا کہ میں نے ابو حاتم سے کہا کہ تمہیر ان کے دل پر لکھی ہوئی ہے۔ ابراہیم بن ابی طالب نے کہا کہ انہوں نے ان سے دیکھے مسند احادیث کھسوائیں جنہیں انہوں نے صرف ایک مرتبہ پڑھا تھا۔ (تہذیب الخبزیہ ج ۱ ص ۲۱۸-۲۱۷ حرف الف مطبوعہ حیدرآباد دکن)

۲۳۸ھ میں ان کا انتقال ہوا اور آپ بہت بڑے عالم اور امام تھے۔ (الہدیۃ والہایہ ج ۱ ص ۳۱۷ ثمان و ثلاثین و مائتین) قارئین کرام! دوسرے راوی جناب اسحاق بن راہویہ کے بارے میں آپ نے مختصر کتب سے پڑھا۔ کسی نے بھی ان پر جرح نہ کی۔ ان کے حفظ، علم اور دیگر اوصاف کی سب نے تعریف کی۔ ان کی ثقاہت مسلم تھی۔ اب روایت مذکورہ کے تیسرے راوی کے حالات ملاحظہ فرمائیں:

حماد بن اسامہ کے حالات

حماد بن اسامہ بن زید القرظی سے روایت کرنے والوں میں امام شافعی، امام احمد بن حنبل، یحییٰ بن سعید قطان، اسحاق بن راہویہ ابراہیم الجوری اور علی بن حسن بن البہوانی وغیرہ شامل ہیں۔

قال حنبل بن اسحاق عن احمد ابو اسامة ثقفة كان اعلم الناس بامور الناس و اخبار اهل الكوفة وقال عبد الله بن احمد عن ابيه ابو اسامة اثبت من مائة مثل ابي عاصم كان صحيح الكتاب ضابطا للحدیث كیس صدوقا وقال ابضا عن ابي كان ثبنا ما كان اثبته لا يكاد يخطي قال عثمان الدارمي قلت احمد بن اسحاق نے احمد سے روایت کی کہ ابو اسامہ ثقہ ہے۔ لوگوں کے امور اور کوئیوں کی اخبار کا سب سے بڑا عالم تھا۔ عبد اللہ بن احمد اپنے باپ سے بیان کرتے ہیں کہ ابو اسامہ، ابو عاصم ایسے سو (۱۰۰) محدثین سے زیادہ مضبوط تھا صحیح الکتاب تھا۔ حدیث پاک کا ضابطہ تھا بڑا دان اور نہایت سچا آدمی تھا اپنے باپ سے ہی یہ مزید بیان کرتے ہیں کہ ابو اسامہ ثابت تھا۔ جو اسے یاد ہوتا تھا۔

لابن معین ابو اسامة أحب اليك او عبده قال
 امامهما الا ثقة وقال عبد الله بن عمر ابن ابا
 سمعت ابا اسامة يقول كتبت باصبعي هاتين ماثنا
 الف حديث قال العجلي مات في شوال سنة احدى
 ومانتين وكذا قال البخارى وزاد وهو ابن ثمانين
 سنة فيما قيل قلت وقال ابن سعد كان ثقة مامونا
 كثيرا الحديث وقال العجلي كان ثقة وكان يعد من
 حكماء اصحاب الحديث وقال ابن قانع كوفي
 صالح الحديث وذكره ابن حبان في الثقات .
 (تهذيب التهذيب ج ٩ ص ٣٤٥-٣٤٤)

اس میں خطا قریب نہ آسکتی تھی۔ عثمان داری نے کہا کہ میں نے
 ابن معین سے پوچھا کہ تمہیں ابو اسامہ اور عبیدہ میں سے کون زیادہ
 محبوب ہے؟ کہنے لگا کہ دونوں ثقہ ہیں۔ عبد اللہ بن عمر ابن ابا
 کہا۔ میں نے ابو اسامہ سے سنا کہ میں نے ان دو انگلیوں سے دو
 ہزار احادیث لکھیں۔ علی نے کہا کہ ابو اسامہ کا ۲۰۱ھ شوال میں
 وصال ہوا۔ امام بخاری نے بھی یونہی کہا۔ مزید لکھا کہ ان کی عمر اسی
 (۸۰) برس کی تھی۔ جیسا کہ ان کے بارے میں کہا جاتا ہے۔ میں
 (ابن حجر) کہتا ہوں کہ ابن سعد نے کہا کہ ابو اسامہ ثقہ تھا مامون
 تھا، کثیر الحدیث تھا۔ علی نے بھی اسے ثقہ کہا۔ وہ اصحاب الحدیث
 کے حکماء میں انہیں شمار کرتا تھا۔ ابن قانع نے کہا: ابو اسامہ کوئی
 صالح الحدیث تھا۔ ابن حبان نے انہیں ثقہ لوگوں میں شمار کیا۔

محمد بن عمرو بن علقمہ کے حالات

اس سے روایت کرنے والوں میں موسیٰ بن عقبہ، سفیان ثوری، حماد بن سلمیٰ، دراوردی، اسماعیل بن جعفر، ابن عیینہ اور یحییٰ بن
 سعید قطان وغیرہ ایسے ائمہ کرام ہیں۔

علی بن مدینی کہتے ہیں کہ میں نے یحییٰ سے پوچھا۔ محمد بن عمرو
 کیسا شخص ہے؟ کہنے لگے تم اسے معاف کرنے یا تشدد برتنے کا
 ارادہ کرتے ہو؟ کہا: میں تشدد کرنا چاہتا ہوں۔ کہا کہ وہ ایسا نہیں
 جیسا تیرا ارادہ ہے اور کہا کہ ہمارے شیوخ ابو سلمیٰ اور یحییٰ بن عبدالرحمن
 بن حاطب نے بیان کیا کہ یحییٰ نے کہا کہ میں نے امام مالک سے
 ان (محمد بن عمرو) کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے ان کے
 بارے میں ایسا ہی کہا، جیسا میں نے تم سے کہا ہے۔ اسحاق بن حکیم
 نے یحییٰ قطان سے بیان کیا کہ محمد بن عمرو نیک مرد تھا اور اسحاق بن
 منصور نے بیان کیا کہ یحییٰ بن معین سے محمد بن عمرو اور محمد بن اسحاق
 کے بارے میں پوچھا گیا کہ ان دونوں میں سے کون مقدم ہے؟ تو
 انہوں نے کہا کہ محمد بن عمرو۔ ابو حاتم نے کہا کہ وہ صالح الحدیث
 ہیں، ان کی حدیث لکھی جاتی تھی جبکہ وہ شیخ تھے اور نسانی نے کہا: ان
 کی روایت لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ امام مالک نے موطا میں
 ان سے روایت کیا ہے اور مجھے امید ہے کہ اس میں کوئی حرج
 نہیں۔ ابن حبان نے انہیں ثقات میں شمار کیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ
 ابن معین سے احمد بن حنبل نے بیان کیا کہ وہ ثقہ تھے۔ حاکم نے کہا

قال علی ابن المدینی قلت لیحیی محمد بن
 عمرو کیف هو قال ترید العفو او تشدد قال لابل
 اشدد قال لیس هو ممن ترید وکان یقول حدثنا
 اشیاخنا ابو سلمة ویحیی بن عبد الرحمن بن
 حاطب قال یحیی وسالت مالکا عنه فقال فیہ نحو
 ماقلت لک وقال اسحاق بن حکیم عن یحیی
 القطان محمد بن عمرو رجل صالح وقال اسحاق
 بن منصور سئل یحیی بن معین عن محمد بن عمرو
 محمد بن اسحاق ایهما یقدم فقال محمد بن عمرو
 وقال ابو حاتم صالح الحدیث یکتب حدیثہ وهو
 شیخ وقال النسائی لیس بہ باس وروی عنہ مالک
 فی الموطا وارجو انه لا باس بہ و ذکرہ ابن حبان فی
 الثقات قلت وقال احمد بن حنبل عن ابی معین ثقة
 وقال الحاکم قال ابن المبارک لم یکن بہ باس .
 (تهذيب التهذيب ج ٩ ص ٣٤٥-٣٤٤)

کہ ابن مبارک نے کہا کہ ان سے روایت ذکر کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

طاہر القادری نے چیلنج کیا تھا کہ اگر کوئی شخص ایک حدیث صحیح یا آثار صحابہ سے یہ دکھا دے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف برابر ہے، تو میں اپنے موقف سے رجوع کر لوں گا۔

قارئین کرام! میں نے ایک صحیح حدیث اور پانچ عدد آثار صحیحہ ذکر کئے ہیں۔ ان کی صحت کتب اسماء الرجال سے پیش کی ہے۔ ان روایات کے رجال کی عظمت شان بھی آپ نے ملاحظہ فرمائی اور یہ بھی دیکھا کہ ان میں سے کسی راوی پر تمام نقادین جرح کرنے پر متفق نہیں ہوئے بلکہ اس کے برعکس ان کا اتفاق اس پر شاہد ہے کہ ان پر کسی گہنی مجہول جرح کوئی وقعت نہیں رہتی۔ آثار صحیحہ کی تائید میں بھی ہم نے حوالہ جات پیش کئے لیکن کیا کریں، قادری صاحب کو ان میں سے کوئی بھی اثر نظر نہ آیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا چیلنج صرف عوام اور جہال کو ہم نوا بنانے کا ایک حربہ ہے۔ ورنہ علماء جانتے ہیں کہ اس چیلنج کی کیا حقیقت ہے؟ اور ہماری تحریر سے آپ بھی جان چکے ہوں گے کہ قادری صاحب کا چیلنج ان کے ساتھ ان کی قبر میں جائے گا اور اس کا شرہ اور انعام جو وہاں ملے گا، وہ ان کی نیت کے مطابق ہوگا۔ آخری اثر جو ”کتاب السنۃ“ سے ہم نے پیش کیا۔ اس کتاب کے مصنف کا نام محمد بن نصر مروزی ہے۔ اس میں دو چیزیں وضاحت سے مذکور ہیں۔ (۱) عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے (۲) عمرو بن حزم کی حدیث کہ جس میں مرد اور عورت کی دیت برابر ہونے کا قادری صاحب نے حوالہ دیا۔ اس کی تردید موجود ہے۔ یعنی اس روایت میں قطعاً ایسے الفاظ نہیں جن کا معنی یہ نکلے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کے برابر ہے بلکہ اس کا عکس موجود ہے۔ اب قادری صاحب میں اگر ہمت ہے تو ایک اثر یا حدیث صحیح اپنے موقف پر پیش کر دیں جس کی صحت مفصل طور پر مذکور ہو لیکن کہاں سے لائیں گے؟ عمرو بن حزم کی طویل حدیث کا کچھ حصہ قادری صاحب نے نقل کیا جو ان کے موقف کے قریب تھا۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ عورت مرد کی دیت برابر ہے تو سیدنا فاروق اعظم اور عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہما سے کیا قادری صاحب عمرو بن حزم کو زیادہ جانتے ہیں؟ اسے کوئی بھی تسلیم نہ کرے گا۔ کیونکہ جن حضرات کے سامنے حضور ﷺ کا فرمان دیشان لکھا گیا۔ پھر ان حضرات نے اس پر عمل بھی کیا اور پھر جو حضرات اس تحریر کے شاہد ہیں، ان کی سمجھ میں تو یہی آیا کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف برابر ہے لیکن چودہ سو سال بعد قادری صاحب کو کہاں سے یہ پتہ چلا کہ اس روایت کا مطلب یہ تھا کہ مرد اور عورت کی دیت برابر ہے؟ ”کتاب السنۃ“ کی عبارت آپ نے ملاحظہ فرمائی کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے دیات کے بارے میں ایک حکم نامہ نکالا جس میں مذکور تھا کہ حضور اقدس ﷺ کے دور اقدس میں دیت سو (۱۰۰) اونٹ تھی۔ حضرت عمر نے اپنے دور میں ان کی قیمت لگا کر شہریوں پر ایک ہزار دینار یا بارہ ہزار درہم دیت مقرر فرمائی اور یہ بھی مذکور تھا کہ مسلمان آزاد عورت کی دیت حضور ﷺ کے دور اقدس میں پچاس اونٹ تھی۔ حضرت عمر نے اس کی بھی قیمت لگائی پانچ سو دینار یا چھ ہزار درہم مقرر فرمائے اس سے اندازہ فرمائیں کہ اگر مرد اور عورت کی دیت برابر تھی، تو مرد کی دیت سو اونٹ یا ایک ہزار دینار یا بارہ ہزار درہم تھی، تو اتنی ہی عورت کی بھی ہوتی۔ اس کی دیت پچاس اونٹ یا پانچ سو دینار یا چھ ہزار درہم کہاں سے آگئے؟ لہذا معلوم ہوا کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے جو حکم نامہ نکالا، وہ دراصل عمرو بن حزم کا ہی لکھا ہوا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ حاکم نے ”مستدرک“ ج ۱ ص ۳۹۷ پر لکھا ہے۔ ”ہذا حدیث کبیر مفسر فی هذا الباب یشہدہ امیر المؤمنین دیتے ہیں۔“

حدیث بہت بڑی ہے اور اس موضوع پر مفسر ہے۔ اس کی شہادت امیر المؤمنین دیتے ہیں۔“

مختصر یہ کہ آثار صحیحہ سے ثابت ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے۔ مرد کی دیت جب سو اونٹ تھی تو عورت کی دیت پچاس اونٹ تھی اور جب درہم دینار کی صورت میں دیت مقرر ہوئی تو مرد کی دیت ایک ہزار دینار یا بارہ ہزار درہم تھے اور

کورت کی دیت پانچ سو دینار یا چھ ہزار درہم مقرر ہوئے تھے اور یہ واقعہ مرد کی دیت سے آدھی ہی ہے۔ اسی پر درود رسالت میں عمل ہوا اور پھر امت مسلمہ اسی پر عمل کرنی چلی آ رہی ہے۔ فلاعتبر وایا اولی الا بصار

قادری صاحب کا بیان پنجم

یہ کیا ظلم ہے کہ مرد کے ایک عضو حقیر کی دیت سو (۱۰۰) اونٹ ہوں اور پوری عورت کی دیت پچاس اونٹ؟ گویا عورت کی قدر و منزلت مرد کے ایک عضو حقیر کے برابر بھی نہیں۔ عورت کا کیا قصور ہے یہی کہ اس نے مرد کو جتا اور وہ اس کی ماں ہے اس کے قدموں کے نیچے جنت ہے؟

جواب: قادری صاحب نے بڑے پرفریب اور گستاخانہ انداز میں نبی کریم ﷺ کے فرمان عالی شان کو ہدف تنقید بنایا اور عوام کی آنکھوں میں دھول ڈالنے کے لئے گھٹیا داغظانہ زبان استعمال کی تاکہ لوگ ان کی اس بات پر انہیں داد دیں لیکن انہیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ کل قیامت کو یہی عوام ان کے گریبان پکڑیں گے اور دین و دنیا میں واہ واہ کے عوض ایذائے رسول ﷺ مول لینے والے سے جو برتاؤ ہوگا اسے دینا دیکھے گی۔ بروز حشر جب ان سے جواب طلبی ہوئی، تو بجز ندامت اور رسوائی کے کچھ پاس نہ ہوگا قادری صاحب نے مرد کے آگے تامل کا ذکر عضو حقیر کے طور پر کیا۔ چونکہ اس کی دیت پورے سواونٹ ہے۔ لہذا پچاس اونٹ دیت جو عورت کی ہے وہ اس عضو کے برابر قرار نہ دے کر عورت کی قدر و منزلت کم کی گئی اور یہ عورت پر ظلم ہے۔ قادری صاحب کی سفاہت اور کم علمی کا اندازہ لگانا عین بلکہ شریعت پر دلیری دیکھیں کہ ایسی بات کو جو دائرہ عقل سے باہر ہے، اسے عقل کی آنکھ سے دیکھتے ہیں۔ اگر عضو حقیر کی دیت سو (۱۰۰) اونٹ مقرر ہوئی، تو یہ کسی صحابی یا تابعی وغیرہ نے مقرر نہیں کی بلکہ یہ شارع علیہ السلام نے مقرر فرمایا ہے۔ قادری صاحب کے قیاس اور روشن دماغی کو اگر تھوڑے سے وقت کے لئے تسلیم کر لیا جائے اور عورت کی دیت بھی سو (۱۰۰) اونٹ مقرر کی جائے تو پھر عورت کی قدر و منزلت نہیں بلکہ مرد کی قدر و منزلت بھی ناقص کر دی گئی۔ کیونکہ سواونٹ مرد کے آگے تامل کی دیت ہے اور سواونٹ پورے مرد کی بھی دیت ہے اور سواونٹ عورت کی بھی قادری صاحب دیت مقرر کرنے پر مصر، تو نتیجہ یہ نکلا کہ عورت اور مرد دونوں کو آگے تامل کے برابر قرار دیا جا رہا ہے۔ کہاں عضو حقیر اور کہاں پوری عورت اور پورا مرد؟ کیا پورے مرد اور پوری عورت کی دیت عضو حقیر کے برابر قرار دینا ظلم نہیں؟ صرف عضو حقیر ہی نہیں بلکہ یہاں چند اور بھی اعضاء ہیں جن کی دیت سواونٹ ہے۔ حدیث عمرو ابن حزم (کہ جس کا قادری صاحب کو بہت سہارا ہے) میں بھی مذکور ہے: ”وفی اللسان دية وفی الشفتین دية وفی البیضین دية وفی الذکر دية (ان الفاظ کو صاحب مترک نے بھی ص ۱۷۳ پر لکھا ہے) زبان میں پوری دیت، دونوں ہونٹوں میں پوری دیت، دونوں خصیوں میں پوری دیت اور آگے تامل میں پوری دیت ہے“۔ ان اعضاء میں پوری دیت اور پورے مرد کی بھی پوری سواونٹ دیت تو یہ کیسے تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ مرد کو ان اعضاء کے برابر قرار دیا جا رہا ہے حالانکہ ان میں سے ہر ایک عضو پورے مرد کا کم از کم پچاسواونٹ حصہ بنتا ہے۔ کیا یہ ظلم نہ ہوگا۔ اگر زبان کی دیت سواونٹ ہے تو پورے مرد کی دیت کم از کم پانچ ہزار اونٹ بنتی ہے۔ وہی مقرر نہ انداز کہاں کہاں ظلم ثابت نہ کرے گا؟ اس لئے بہتر اور صحیح یہی ہے کہ ان امور کو جو دائرہ عقل سے باہر ہیں۔ انہیں عقل کے دائرہ میں لانا پہلا ظلم اور پھر انہیں ظلم کہنا ظلم عظیم ہے اور یہ ظلم آخر کس پر کیا جا رہا ہے؟ چونکہ یہ تقرر حضور ﷺ نے فرمایا ہے: اس لئے قادری صاحب کے ظلم کی نسبت جس طرف ہوتی ہے قارئین بخوبی جانتے ہیں اور رسول کریم ﷺ کے فیصلہ کو ”ظلم“ قرار دینے کا انجام کیا ہوگا؟ میں اس پر مزید کچھ نہیں لکھتا۔

معلوم ہوا کہ عورت کی دیت پچاس اونٹ مقرر کرنا (جو مرد کے آگے تامل کا نصف ہے) ظلم نہیں یہ شرعی حکم ہے۔ جس میں عقل کی گھوڑی دوڑانے کی ضرورت نہیں۔ قادری صاحب احکام میراث کے بارے میں بھی شاید مذہبی قاعدہ فٹ کریں۔ وہاں مرد کے حصہ

سے عورت کو آدھا دیا جانا قرآن کریم میں مذکور ہے۔ آخر عورت کو کیوں آدھا دیا جا رہا ہے؟ اس کا یہی قصور ہے کہ اس نے مرد کو جتنا اور یہ کہ اس کے قدموں میں جنت ہے (الآخر) پھر مرد کو چار شادیوں کی بیک وقت اجازت اور عورت کو دوسری کی بھی نہیں۔ اس مسئلہ کو بھی اسی مقررانہ انداز میں لیں، تو یہ بھی ظلم ہوگا۔ مختصر یہ کہ قادری صاحب کا عقلی تفسیر جہاں جہاں چسپاں ہوگا، وہیں ان کو ظلم نظر آئے گا اس لئے اتنی بڑی جرأت جس عقل نے کردائی، وہ کفر تک پہنچانے والی ہے۔ اس عقل کو لگا دیں اور احکام شرعیہ غیر عقلیہ کو ان کے اپنے حال پر رہنے دیں۔ محض عورتوں کی خوشبودی اور عوام کی واہ سے اپنا ایمان نہ گھومیں اور نہ ہی احکام الہیہ کو عقلی کھلوانا بنائیں، یہی راہ ہدایت ہے، یہی منہاج القرآن ہے۔ اس کے خلاف منہاج الشیطان ہیں۔ اللہ تعالیٰ راہ ہدایت پر چلے اور منزل مقصود پانے میں ہمارا حامی و ناصر ہو۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

قادری صاحب کا بیان ششم

قادری صاحب نے قاضی ابوالولید باجی کی تصنیف المستفیج ج ۷ ص ۷۸ سے استدلال کرتے ہوئے یہ نتیجہ دیا کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ دونوں کا قول ہے کہ مرد اور عورت کی دیت برابر ہے خواہ قتل ہو یا کثیر اور یہی قول امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کا ہے۔

جواب: ہم پہلے قاضی ابوالولید باجی کی کتاب کی مکمل عبارت نقل کرتے ہیں پھر اس کے بارے میں مزید گفتگو کریں گے۔

امام مالک کا یہ قول کہ عورت کی ایک تہائی دیت تک مرد کے برابر ہوگی۔ اس کی انگلی مرد کی انگلی کی طرح ہوگی۔ اس مراد کا حامل ہے کہ ایک تہائی دیت سے کم میں عورت کی دیت مرد کی دیت کے برابر ہوگی۔ عورت کی دیت کا مرد کی دیت کے برابر ہونے کے یہی معنی ہیں۔ جب اس پر اضافہ ہو جائے یعنی ایک تہائی ہو جائے یا اس سے بڑھ جائے تو پھر عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہو گی۔ امام مالک نے جن تابعین کا ذکر کیا ہے۔ ان کا مذہب یہی ہے اور حضرات زید بن ثابت، ابن عباس رضی اللہ عنہم بھی اسی کے قائل ہیں۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ موضعہ زعم میں مرد اور عورت کی دیت کے اعتبار سے برابر ہیں۔ حضرت عمر اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہما سے ایک سند ضعیف کے ساتھ مروی ہے کہ قلیل کثیر میں عورت اور مرد برابر ہیں۔ یہی امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا مسلک ہے اور حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما سے ہمارے مسلک کے مطابق بھی روایت ہے۔

قوله رضی اللہ عنہ تعادل المرأة الرجل الی ثلاث الدية سواء اصعبها كاصعبه يريد ان مادون ثلاث الدية عقلمها فيه كعقل الرجل وهو معنى معاقلتها له حتى اذا بلغت في عقل ماجنى عليها ثلاث الدية كان عقلمها نصف عقل الرجل وبهذا قال من ذكره مالك من التابعين وهو قول زيد بن ثابت وابن عباس وما روى عن ابن مسعود تساو بهما في الموضحة واختلف عن عمر بن الخطاب وعلی ابن ابی طالب فروى عنهما باسناد ضعيف انها على دية الرجل في القليل والكثير وبه قال ابو حنيفة والشافعي وروى عنهما مثل قولنا.

(المستفیج ج ۷ ص ۷۸)

قارئین کرام! آپ نے مکمل حوالہ ملاحظہ فرمایا۔ قادری صاحب نے اس میں سے صرف یہ الفاظ ”انها على دية الرجل في القليل والكثير“ عورت قلیل کثیر میں مرد کے برابر ہے۔ حالانکہ اگر ایمان داری سے اس روایت کے مذکورہ الفاظ سے قبل کے الفاظ پیش نظر ہوتے تو ایسی بے گئی بات نہ کی جاتی کیونکہ دونوں میں تاقص ہے۔ پہلی عبارت میں دیت کی برابری کا حکم اس صورت میں ہے جب دیت ایک تہائی تک نہ پہنچی ہو اور اگر ایک تہائی یا اس سے زیادہ ہو جائے تو عورت کی دیت اب مرد سے نصف ہوگی۔ اس

کے بعد وہ جملہ ہے جسے قادری صاحب نے اپنے مسلک کی بنیاد بنایا۔ مطلب یہ تھا کہ دیت خواہ قلیل ہو یا کثیر اس میں مرد اور عورت برابر ہوں گے لیکن حقیقت یہ ہے کہ پہلے یہ الفاظ موجود ہیں۔ ”روی عنہما باسناد ضعیف ان دونوں سے ضعیف اسناد کے ساتھ مروی ہے۔“ کیا مروی ہے؟ یہی کہ قلیل و کثیر میں دونوں برابر ہیں۔ اسناد ضعیف کے ساتھ ان حضرات کا قول نظر آیا اور اسے اپنے مسلک کی بنیاد بنا ڈالا۔ لیکن ان کا قول صحیح اسناد والا دیکھنا اور پڑھنا نصیب نہ ہوا۔ آخر ضعیف قول کو لینا اور قوی کو چھوڑنا کس وجہ سے؟ دوسری بات یہ ہے کہ یہاں کچھ کاتب سے لکھے وقت بے احتیاطی ہو گئی ہے۔ اس نے ”انہا علی دية الرجل فی القلیل والکثیر“ لکھ دیا حالانکہ حرف علی اور دیت کے درمیان لفظ نصف چھوٹ گیا۔ عبارت یوں تھی۔ انہا علی نصف دية الرجل فی القلیل والکثیر جس کا معنی یہ ہے کہ عورت کی قلیل و کثیر میں مرد کی دیت سے نصف دیت ہوگی۔ قادری صاحب بھی اگر دیانت داری اور حقیقت حال جاننے کے لئے غیر جانب داری سے اس مقام کو پڑھتے تو ضرور اسی نتیجہ پر پہنچتے۔ جو ہم نے کاتب کی غلطی کی صورت میں ذکر کیا ہے۔ اپنی ہٹ دھرمی اور جانب داری سے امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رضی اللہ عنہما کی طرف بھی غلط بات منسوب کر دی۔

نوٹ: ”انہا علی دية الرجل فی القلیل والکثیر“ کے آخری الفاظ میں غور کریں تو یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ کاتب کی غلطی سے لفظ ”نصف“ رہ گیا ہے۔ معنی بظاہر یہ بنا ہے کہ عورت دیت میں مرد کے برابر ہے، قلیل و کثیر میں یہ قلیل و کثیر کیا ہے؟ یعنی کوئی قلت اور کثرت میں مرد اور عورت دیت میں برابر ہیں؟ تو یقیناً قلیل و کثیر اسی چیز کی صفت بنے گا جو اس کا موصوف بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ قادری صاحب کا اصرار (دیت کی برابری کے معاملہ میں) قتل نفس میں ہے۔ یعنی مقتول خواہ مرد ہو یا عورت ان کی دیت برابر (سوانث) ہے۔ ان الفاظ سے ہی وہ اپنا مدعا نکال رہے ہیں اس اعتبار سے قلیل و کثیر سے مراد قتل نفس ہوگا کیونکہ اس میں برابری کا جھگڑا ہے۔ اب قتل قلیل اور قتل کثیر کیا ہوتا ہے؟ اس کی تشریح قادری صاحب خود کر دیں۔ قتل کو قلیل و کثیر بنانا نازی بے وقوفی ہے کیونکہ اس میں قلت و کثرت کا کوئی دخل نہیں۔ ہاں اگر زخم کی یہ صفت بنائی جائے تو بات بنتی ہے۔ یعنی زخم خواہ قلیل ہو یا کثیر۔ اس میں عورت کی دیت مرد کے برابر ہے۔ سیاق کلام بھی اسی کی تائید کرتا ہے کیونکہ اصل گفتگو جراحات کی دیت میں ہو رہی ہے۔ اس سے پہلے کلام میں ایک تہائی دیت سے کم کے زخم کے بارے میں بحث ہو رہی تھی کہ اس میں عورت اور مرد برابر ہیں۔ پھر ان مذکورہ الفاظ کے بعد حضرت عمر اور علی المرتضیٰ کا اختلاف مذکور ہوا کہ ان دونوں حضرات کو جراحات میں دیت کی برابری کے بارے میں اختلاف ہے۔ ان دونوں حضرات کے اختلاف کو دیکھتے وہ قتل نفس میں نہیں بلکہ زخموں میں ہے۔ اس تمام گفتگو سے یہی نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ کاتب سے لفظ ”نصف“ غلطی سے رہ گیا ہے۔ اسی مفہوم و مراد کی دوسرے مصاد سے تصدیق ہوتی ہے، اس بارے میں ”بیہقی“ کا ایک حوالہ ملاحظہ ہو: عن الشعبي ان عليا كان يقول جراحات النساء على النصف من دية الرجل فيما قل او كثر (ج ۸ ص ۹۸) جناب علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے جناب شعبی سے بیان کیا کہ علی المرتضیٰ فرمایا کرتے تھے: عورتوں کے زخموں کی دیت مرد کے زخموں کی دیت سے آدھی ہے۔ وہ زخم خواہ کم ہو یا زیادہ۔ اس کے ساتھ امام بیہقی نے مزید لکھا: انہما قالا عقل المرأة على النصف من دية الرجل في النفس وفيما دونها۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہما دونوں فرماتے ہیں: کہ نفس میں عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے اور نفس سے کم کے زخم میں بھی آدھی ہی ہے۔ اس سے آپ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ دونوں جگہ نصف کا لفظ موجود ہے۔ لہذا ابو الولید باجی کی عبارت میں کاتب سے یہ لفظ سہواً چھوٹ گیا ہے۔

حاصل جواب یہ کہ قاضی ابو الولید باجی کی مذکورہ عبارت کا مقصد و مراد یہ ہے کہ نفس سے کم زخموں میں عورت کی دیت نصف ہے۔ خواہ وہ ایک تہائی دیت سے کم ہوں یا برابر یا زائد۔ اسی سلسلہ میں حضرت علی اور عمر رضی اللہ عنہما کا ایک قول بسند ضعیف ذکر کیا

ہے۔ ایک تہائی سے زائد دیت میں تمام نصف پر متفق ہیں۔ اس سے کم میں یہ دونوں حضرات قول ضعیف کے نصف کے قائل ہیں لیکن قول صحیح میں ایک تہائی سے کم میں مرد اور عورت کی برابری کے قائل ہیں۔ رہا نفس میں دیت کا مسئلہ تو جیسا کہ گزر چکا ہے کہ آخار کثیرہ صحیحہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدمی پر متفق ہیں۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

قادری صاحب کا بیان ہفتم

میرے خیال کے مطابق کیونکہ قادری صاحب کا اپنے موقف (عورت کی دیت مرد کی دیت کے برابر ہے) پر یہ بیان سب سے قوی ہے اسی لئے میں نے اسے سب سے آخر ذکر کرنے کا ارادہ کیا۔ جب اس کا جواب شافی آپ حضرات ملاحظہ فرمائیں گے تو دودھ کا دودھ اور پانی کا پانی ہو جائے گا۔ ان کا کہنا ہے کہ دیت دراصل خون کا بدلہ اور نفس کا بدلہ ہے۔ جب خون اور نفس میں مرد اور عورت برابر ہیں تو اس کے بدلہ میں بھی برابر ہی ہونی چاہیے۔ قرآن کریم نے فرمایا: ”ان النفس بالنفس یعنی نفس کے بدلہ نفس ہے اور جب یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ اگر مرد عورت کو قتل کرے یا عورت مرد کو قتل کرے تو بدلہ میں دوسرے فریق کو از روئے قصاص قتل کیا جاتا ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ نفس اور خون میں دونوں برابر ہیں لہذا دیت خواہ نقدی کی صورت میں ہو یا اذنی کی شکل میں، مرد اور عورت کی دیت برابر ہونی چاہیے۔ دیت کا بدلہ نفس ہونے پر انہوں نے چند حوالہ جات پیش کئے:

- (۱) ”فتح القدیر“ ج ۹ ص ۳۰۴ پر ہے۔ ”الدية مال الذی هو بدل النفس دیت وہ مال ہے جو نفس (جان) کے بدلہ میں ہوتا ہے۔“ (فتح القدیر احناف کی معتبر کتاب ہے)
- (۲) ”احکام القرآن للہمام“ ج ۲ ص ۲۳۷ پر ہے۔ ”الدية قيمة النفس دیت، نفس کی قیمت ہے۔“
- (۳) ملا علی قاری نے ”مرقاۃ شرح مشکوٰۃ“ ج ۳ ص ۲۰ پر بھی یہی معنی ذکر کیا ہے۔
- (۴) ”بدایہ“ کے حاشیہ پر بھی یہی معنی مذکور ہے۔
- (۵) ”بدائع الصنائع للکاسانی“ ج ۷ ص ۳۵ پر ”الدية ضمان الدم دیت خون کا بدلہ ہے۔“

ان تمام حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ دیت دراصل جان اور خون کی قیمت اور بدلہ ہے۔ جب مرد اور عورت کا خون اور نفس ایک جیسے ہیں تو پھر ان کی دیت بھی برابر ہونی چاہیے؟

جواب اول: قادری صاحب نے چونکہ ایک مقصد پہلے سے اپنے ذہن میں بنھ لیا ہے پھر اس کو ثابت کرنے کے لئے مختلف عبارتوں کا مفہوم خواہی خواہی اپنے مقصد کے حق میں بتالیا۔ اگر حقانیت کی تلاش ہوتی تو مذکورہ حوالہ جات سے اس تک پہنچا جاسکتا تھا۔ خود بھی مبالغہ کھایا اور دوسروں کو بھی غلط فہمی میں مبتلا کرنے کی ناکام کوشش کی۔ مذکورہ حوالہ جات کے بارے میں ہم یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ:

- (۱) کیا ان کتب کے مصنفین میں سے کوئی بھی مرد اور عورت کی دیت کے برابر ہونے کا قائل ہے؟ قادری صاحب اور ان کے تمام حواری سر تو کوشش کر کے کسی ایک کا قول دکھادیں، مگر تاقیامت نہ دکھاسکیں گے۔
- (۲) اگر ان کتب میں لفظ ”بدل“ کا مفہوم وہی ہے جو قادری صاحب نے کیا تو پھر ان کے مصنفین سے برابری کا فتویٰ ضرور ملتا۔ جب ان سے کوئی ایسا فتویٰ موجود نہیں ہے تو پھر ان کے کلام کا ایسا مطلب جو خود شکم کی رائے کے صراحتہ خلاف ہو، لینا کہاں کی دیانت ہے؟ اور کہاں کا انصاف ہے؟
- (۳) بدل کے معنی ضمن یا قیمت لئے جارہے ہیں۔ کیا انسانی جان اور خون کوئی قابل فروخت چیز ہے یا قیمت اور ضمن اس کی مثل ہے؟ اگر یہ خون کی قیمت ہوتی تو جس نے خون کیا اس پر ہوتی۔ قائل کے عاقلہ سے کیوں لی جاتی ہے؟ لہذا معلوم ہوا کہ ”بدل“ کا

جو مفہوم قادری صاحب نے از خود لیا ہے وہ نہیں اور ہرگز نہیں۔

جواب دوم: مذکورہ کتب کے حوالہ جات سے جو قادری صاحب نے مرد اور عورت کی دیت کی برابری کا مطلب نکالا۔ ان مصنفین کے اپنے نظریات ان کی کتب سے ہم پیش کرتے ہیں جس سے صاف واضح ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدمی ہی ہے۔

دیت المرأة علی النصف من دية الرجل وقد ورد هذا اللفظ مرفوعاً علی علی رضی اللہ عنہ ومرفوعاً الی النبی ﷺ لانہا حالها انقص من حال الرجل ومنفعتھا اقل وقد ظهر اثر النقصان بالتصیف فی النفس کذا فی اطرافھا واجزائھا، اس کے تحت ابن ہمام بحوالہ عنایہ شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ ان صاحب العنایة قال فی تعلیل قوله کذا فی اطرافھا واجزائھا اعتبارا بها وبالثلث وما فوقه لثلا یلزم مخالفة التبع الاصل. (فتح القدرین ص ۸۶۰۶)

عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدمی ہے۔ یہی لفظ حضرت علی الرضی رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً اور نبی کریم ﷺ سے مرفوعاً وارد ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت کا حال مرد کے حال سے بہت ناقص ہے اور عورت کی منفعت مرد کی منفعت سے کم ہے۔ نقصان کا اثر عورت کی دیت نفس میں نصف مقرر کرنے سے نظر آتا ہے۔ یونہی عورت کے اطراف و اجزاء میں بھی نصف بوجہ نقصان ہی ہے۔ صاحب عنایہ نے اطراف و اجزاء میں نصف کی تغلیل میں فرمایا کہ یہ فیصلہ ثلث یا اس سے زیادہ کی دیت میں ہے۔ یہ اس لئے کہنا پڑے گا تاکہ حج کی اصل سے مخالفت لازم نہ آئے۔

عورت کے اجزاء اور اطراف کی دیت جب ایک تہائی سے کم ہو تو اس میں وہ مرد کے برابر ہے لیکن ایک تہائی یا اس سے زیادہ کی صورت میں حتیٰ کہ پورے نفس میں بھی عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدمی ہے۔ ثلث یا اس سے زیادہ میں عورت کی دیت نصف کی وجہ یہ ہے کہ مکمل نفس کی دیت اصل ہے اور اجزاء کی دیت اس کے تابع ہے تو تابع کو اصل سے نہ فوقیت ہوتی ہے نہ برابری ہوتی ہے۔ تو جب اصل یعنی نفس میں عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدمی ہے تو تابع (ثلث یا اس سے زائد) کی دیت بھی آدمی ہونی ضروری ہے۔ قادری صاحب نے دیت کو اپنے خیال کے مطابق جو خون کا بدلہ بنایا اور مرد اور عورت کی دیت برابر سمجھی۔ ان کی یہ بات بہت سے آثار سے نکل رہی ہے۔ حضرت علی الرضی سے روایت مرفوعہ کو پس پشت ڈالنے کے مترادف ہے جیسا کہ ہم ہر بار لکھ چکے ہیں کہ دیت کا مسئلہ عقلی نہیں بلکہ موقوف علی العقل ہے اس لئے اس کی مقدار شریعت کے سپرد ہی کرنی چاہیے اور شریعت کا فیصلہ یہی ہے کہ عورت کے نفس کی دیت مرد کے نفس کی دیت سے آدمی ہے۔

قال ابو بکر الدیة قيمة النفس وقد اتفق الجميع علی ان لها مقدارا معلوما لا یزاد علیه ولا ینقص منه وانها غیر موكولة الی اجتهاد الرءاء. ان عمر بن الخطاب قوم الابل فی الدیة مائة من الابل قوم كل بعیر مائة وعشرین درهما. اثنا عشر الف درهم. عن ابن عباس ان النبی ﷺ قال الدیة اثنا عشر الفا. اتفق الجميع علی انها من الذهب الف دینار.

(احکام القرآن ج ۲ ص ۲۳۷ باب الدیة فی غیر الابل)

ابو بکر بھیا میں نے کہا کہ دیت، نفس کی قیمت ہے اور سب مجتہدین کرام نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ دیت کی مقدار معلوم و متعین ہے۔ جس سے نہ زیادہ اور نہ کم ہو سکتی ہے اور اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ ”دیت“ کسی مجتہد کی رائے کے سپرد نہیں کی گئی۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے دیت میں مقررہ اونٹوں کی قیمت مقرر فرمائی۔ سوا اونٹوں میں سے ہر ایک اونٹ کے ایک سو بیس درہم مقرر فرمائے۔ کل اونٹوں کی قیمت بارہ ہزار درہم ہوئے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ”دیت“ بارہ ہزار (درہم) ہے۔ تمام کا اس

پر بھی اتفاق ہے کہ دیت سونے کی صورت میں ایک ہزار دینار

ہے۔

صاحب احکام القرآن نے دیت کو اگرچہ نفس کی قیمت فرمایا۔ مگر یہ بات متفق علیہ ذکر کی کہ دیت کا معاملہ کسی مجتہد کی رائے پر موقوف نہیں بلکہ اس کو جس قدر شریعت نے مقرر فرمایا اس میں کمی نقصان نہیں ہو سکتی۔ جب شریعت نے مرد اور عورت کی دیت میں فرق رکھا تو قادری صاحب اس مسئلہ کو اپنی عقلیہ سے کیوں پرکھ رہے ہیں؟ ان کی یہ روش ابوبکر جصاص کے فتویٰ اور عقیدہ کے خلاف ہے۔ مذکورہ حوالہ کے ساتھ ہی ”باب دية اهل الكفر“ کی ایک طویل عبارت کا ترجمہ ملاحظہ فرمائیے:

وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهلہ۔ دیت نام ہے مال سے مقدار معلوم ہو، جو بدل ہے خُر کے نفس سے۔ کیونکہ دیات اسلام سے قبل بھی عوام کے درمیان جانی پیمانی اور متعال اشیاء میں سے تھیں اور اسلام کے بعد متعال تھیں۔ لہذا اللہ تعالیٰ کے کلام ”مومن کے قتل خطا میں“ کا یہی مطلب ہوگا۔ یعنی ذمی کی دیت کی مقدار بھی اس لئے ذکر نہیں کی گئی جیسا کہ مومن کی دیت کی مقدار مذکور نہیں۔ کیونکہ دیت کی مقدار معلوم تھی بدل نفس سے جو نہ زیادہ نہ کم ہو سکتی تھی کیونکہ وہ لوگ مقدار دیت کو مذکورہ آیات کے نزول سے قبل ہی جانتے تھے اور مسلمان اور کافر کے درمیان دیت کے فرق کا کوئی قصور نہ تھا۔ لہذا واجب ہوا کہ کافر کے لئے بھی وہی دیت ہو جو مسلمان کے لئے ہے۔ چونکہ دية مسلمة الى اهلہ کا ما حاصل یہی ہے جیسا کہ بیان کیا گیا ہے کہ مسلمان کی دیت جو ان درمیان متعارف اور متبادل ہے اور اگر یوں نہ ہوتا تو لفظ مجمل ہوتا اور بیان کا محتاج ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ (احکام القرآن ج ۳ ص ۲۲۸)

قرآن کریم کی پہلی آیت ”من قتل مومنا خطأ فتحرير رقبته مومنة ودية مسلمة الى اهلہ جو کسی مسلمان کو خطا سے قتل کرے، تو وہ ایک مومن غلام آزاد کرے اور دیت متقول کے اولیاء کے سپرد کرے“۔ دوسری آیت ”وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهلہ اگر اس قوم کا فرد مارا گیا کہ جس کے اور تمہارے مابین عہد و پیمانہ ہو (یعنی ذمی ہو) تو متقول کے ورثاء کو دیت سپرد کر دو“۔ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں آیات میں مسلمان متقول اور ذمی متقول کی دیت ایک ہی ذکر فرمائی۔ یعنی دیت متقول کے ورثاء کے سپرد کر دو لیکن یہ نہ فرمایا گیا کہ (دیت کی) مقدار کتنی ہے؟ علامہ جصاص فرماتے ہیں کہ مقدار دیت چونکہ عوام میں متعارف تھی کہ سو (۱۰۰) اونٹ ہے۔ اس لئے اس کے بیان کی ضرورت نہ تھی اور ذمی کی بھی دیت کی مقدار بیان نہ کی گئی کیونکہ مسلمان کی دیت کی مقدار پر اسے قیاس کیا جاسکتا ہے اور معروف و مشہور معاملہ کو جب یوں ذکر کیا گیا تو ہم اس آیت پر مقدار دیت کو ”مجل“ نہیں کہیں گے کہ اب اس کے بیان کی ضرورت پڑے۔ ہاں بظاہر الفاظ آیت مجمل دکھائی دیتے ہیں۔ اس اعتبار سے اس کی تشریح اور بیان شارح کی طرف راجع ہوگا اور چونکہ شارح نے مقدار دیت عرف و رواج پر چھوڑ دی۔ اس لئے یہی عرفی دیت ہی اس اجمالی دیت کا بیان قرار پائی۔ اس کے بعد علامہ جصاص رحمۃ اللہ علیہ ایک اعتراض پھر اس کا جواب پیش کرتے ہیں۔ اس سوال و جواب سے قادری صاحب کا متنازع مسئلہ بالکل واضح ہو جائے گا۔

اعترض

”فدية مسلمة الى اهلہ“ سے یہ استدلال درست نہیں کہ ذمی کی دیت بھی مسلمان کی دیت کے برابر ہے اور اگر یہ برابر ثابت کی جائے تو پھر عورت کی بھی دیت مرد کے برابر ہوگی حالانکہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے؟

جواب:

قبيل له هذا غلط من وجهين احدهما ان الله اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ اعتراض دو وجوہات

تعالیٰ انما ذکر الرجل فی الایة فقال ومن قتل مومنا خطا ثم قال وان کان من قوم بینکم و بینہم ميثاق فدیة مسلمة الی اہلہ فلما اقتضى فیما ذکرہ للمسلم کمال الدیة کذالک دية المعاهد لئساویہما فی اللفظ مع وجود التعارف عندهم فی مقدار الدیة والوجه الاخر فان دية المرأة لا یطلق علیہا اسم الدیة انما یتاوالہ الاسم مقیدا الا ترى انه یقال دية المرأة نصف الدیة واطلاق اسم الدیة انما یقع علی التعارف المعتاد وهو کمالہا۔

(ادکام القرآن ج ۲ ص ۲۳۸ ب دیہ اہل الکفر)

سے غلط ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت دیت میں صرف مرد کا ذکر فرمایا۔ ومن قتل مومنا خطا۔ پھر فرمایا: وان کان من قوم بینکم و بینہم ميثاق فدیة مسلمة الی اہلہ۔ تو جس طرح مذکورہ آیت مسلمان کے لئے مکمل دیت کا تقاضا کرتی ہے اسی طرح معاہدہ کی دیت بھی کامل ہوگی کیونکہ دونوں لفظوں میں برابر ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ اس وقت کے لوگوں میں مقدار دیت متعارف بھی تھی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عورت کی دیت پر صرف لفظ دیت کا اعلان نہیں ہوتا بلکہ اس کے ساتھ قید لگی ہوتی ہے۔ کہتے ہیں عورت کی دیت آدمی ہوتی ہے اور مطلقاً دیت کا لفظ اسی دیت پر بولا جاتا ہے جو متعارف اور مروج تھی اور وہ کامل دیت ہے۔

خلاصہ جواب: یہ کہنا کہ ذمی کی دیت اگر مسلمان کے برابر ہوگی، تو عورت کی دیت بھی برابر ہونی چاہیے۔ یہ استدلال دو وجہ سے غلط ہے۔ ایک یہ کہ آیت کریمہ میں مسلمان کی دیت بیان کرتے وقت مذکر (مومن) کا لفظ ذکر فرمایا گیا اور ذمی کی دیت میں بھی مذکر کا ہی صیغہ (کان) آیا ہے۔ جب دونوں مذکر ہیں اور مذکر کی دیت متعارف و مروج تھی۔ اس لئے دونوں کی دیت ایک جیسی ہو گی۔ دوسری غلطی یہ ہے کہ لفظ دیت جب مطلقاً مذکور ہوتا ہے تو اس سے مراد پوری دیت ہوتی ہے۔ چونکہ عورت کی دیت پوری نہیں ہوتی اس لئے اسے مقید ذکر کرتے ہیں اور ”دیه المرأة“ کہا جاتا ہے۔ اس لئے قرآن کریم کی مطلق دیت میں عورت برابر کی شریک نہیں کیونکہ اس کی دیت کامل نہیں بلکہ آدمی ہے۔ اب آپ حضرات قادری صاحب کے استدلال کو دیکھئے اور جس عبارت سے انہوں نے استدلال کیا۔ اس کے مصنف کا فتویٰ اور عقیدہ ملاحظہ فرمائیے۔ دونوں میں آپ ہرگز ہرگز مطابقت نہ پائیں گے۔ گویا قادری صاحب نے قائل کے قول کی ایسی من گھڑت تشریح کی جو قائل کی مرضی اور منشاء کے صراحتاً خلاف ہے۔ فاعتبرو یا اولی الابصار حوالہ نمبر ۳۳ کا تجزیہ: صاحب مرقات ملا علی قاری صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا قادری صاحب نے ایک حوالہ پیش کر کے اپنا مقصد ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کے برابر ہے۔ اس کے لئے مرقات سے یہ الفاظ نقل کئے۔ ”دیت وہ مال ہے جو نفس انسانی (جان) کا بدلہ ہے۔“ ہم پوچھتے ہیں کہ اگر قادری صاحب کے نزدیک صاحب ”مرقات“ حضرت ملا علی قاری کی بات کا مطلب یہی ہے، تو عورت کی دیت کے بارے میں خود ان سے پوچھئے کہ وہ کس نظریے کے معتقد ہیں؟ آپ ”مرقات“ کے ص ۱۷ ج ۱ پر رقمطراز ہیں۔ ”کہ جب جنین زندہ نکلے اور پھر مر جائے تو اس کی دیت کامل ہے۔ اگر وہ مذکر ہو تو سو (۱۰۰) اونٹ اور اگر مؤنث ہو تو پچاس (۵۰) اونٹ واجب ہیں۔ اس میں عدا اور خطا دونوں برابر ہیں۔“ پھر اسی جلد کے ص ۸۰ پر لکھتے ہیں۔ ”تمام مسلمانوں کا اس پر اجماع و اتفاق ہے کہ مسلمان آزاد عورت کی دیت نفس مرد مسلمان آزاد کی دیت سے آدمی ہے۔“ قارئین کرام! اگر قادری صاحب کے نزدیک ملا علی قاری کی شخصیت واقعی مسلمہ ہے اور ان کی تحریر و فتویٰ درست ہے، تو پھر عورت کی دیت کی برابری کہاں سے لے آئے؟ حقیقت وہی ہے جو ملا علی قاری کے حوالہ جات سے آپ ملاحظہ فرما چکے۔ چونکہ مذکورہ عبارات طاہر القادری کے مقصود کے برعکس تھیں، اس لئے ان کی طرف نظر نہ کی اور وہ جملہ لے اڑئے جسے سمجھنے کے لئے دماغ کا دلیل بنا لیا۔

حوالہ نمبر ۳۳ کا تجزیہ: علامہ کاسانی (رحمہم اللہ) کا طاہر القادری نے حوالہ دے کر اپنا سن گھڑت نظریہ ثابت کرنا چاہا (کا فتویٰ اور عقیدہ ملاحظہ فرمائیں۔ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدمی ہے کیونکہ اس پر صحابہ کرام کا اجماع ہے۔ حضرت علی المرتضیٰ، عبد اللہ بن مسعود

اور یزید بن ثابت رضی اللہ عنہم کا یہی مسلک ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے۔ کسی نے اس پر انکار نہیں کیا۔ لہذا اجماع سکوئی ہے کیونکہ عورت کی گواہی بھی مرد کی گواہی کا نصف ہے۔ اسی طرح دیت بھی آدھی ہی ہے۔
نوٹ: حوالہ ۳ کا تجزیہ ہم نے اس لئے چھوڑ دیا کیونکہ ”عناویہ“ اور ”فتح القدر“ دونوں ہدایہ کی شرحیں ہیں۔ وہاں بھی یہی مقصود ہے کہ مرد کی دیت سے عورت کی دیت آدھی ہے اور دیت کو جو بدل نفس لکھا ہے۔ اس کا وہ مطلب ہرگز ہرگز نہیں، جو قادری صاحب نے گھڑا ہے بلکہ اس کا مطلب خود اس عبارت کے قائل نے جو بیان کیا وہی معتبر ہے۔

قادری صاحب نے عورت کی دیت نفس کو مرد کے برابر قرار دینے کی جو ٹھانی ہے۔ وہ قرآن کریم کے الفاظ، احادیث صحیحہ اور اجماع امت کے بالکل خلاف ہے۔ لہذا باطل محض ہے۔ قادری صاحب نے اس من گھڑت نظریہ کے لئے جس قدر دلائل گھڑے ہم نے ان سب کا ایک ایک کر کے مسکت جواب تحریر کر دیا ہے۔ جس سے ہر قادری یہ نتیجہ اخذ کرے گا کہ قادری صاحب کا مسلک بے اصل اور لائینی ہے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ قادری صاحب کو قرآن کریم، احادیث و آثار صحیحہ اور امت مسلمہ کے متفقہ موقف کی طرف رجوع کرنے اور حق قبول کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین!

چہرے اور سر کے زخم
کے بارے میں

۲۹۶۔ بَابُ الْمَوْضِحَةِ فِي
الْوَجْهِ وَالرَّأْسِ

امام مالک نے ہمیں یحییٰ بن سعید سے اور انہوں نے سلیمان بن یسار سے خبر دی۔ انہوں نے فرمایا: چہرے کا زخم اگر ایسا ہو جو چہرہ کو عیب دار نہ کرے تو وہ سر کے زخم کی مثل ہی ہے۔
امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: کہ چہرے اور سر کا زخم برابر ہے۔ دونوں میں دیت کا یہ سواں حصہ ہے۔ یہی قول ابراہیم نخعی، ابو حنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

۶۶۲۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ
سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَّارٍ أَنَّهُ قَالَ فِي الْمَوْضِحَةِ فِي الْوَجْهِ
لَمْ تَعِبِ الْوَجْهَ بِمِثْلِ مَا فِي الْمَوْضِحَةِ فِي الرَّأْسِ.
قَالَ مُحَمَّدٌ الْمَوْضِحَةُ فِي الْوَجْهِ وَالرَّأْسِ
سَوَاءٌ فِيهِ كَمَلٌ وَاحِدٌ يَصِفُ عَشْرَ الذِّيْبَةِ وَهُوَ قَوْلُ يَحْيَى
إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ وَابْنِ حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةُ مِنْ فَهْمَانَا يَحْتَمِلُ

مذکورہ آثار میں چہرہ اور سر کے زخم کی دیت کی برابری اس شرط پر ہے کہ چہرے کا زخم چہرے کو عیب دار نہ کرے اور اگر زخم ایسا ہو جس سے چہرہ عیب دار ہو جائے، تو اس میں سر کے زخم کی دیت سے زیادہ دیت ہوگی۔ موصی وہ زخم ہے جس سے گوشت پوست کٹ کر ہڈی نظر آنے لگے۔ لیکن بڑی کٹنے اور ٹوٹنے سے محفوظ رہے اور سر سے زیادہ ہونے کا یہ مطلب ہوگا کہ ہڈی پر بھی زخم کا اثر ہو جائے۔ علامہ زرقانی اس کی شرح میں لکھتے ہیں:

یحییٰ بن سعید نے سلیمان بن یسار کو کہتے سنا کہ چہرہ کا زخم سر کے زخم کی مثل ہے۔ ہاں اگر زخم کی وجہ سے چہرہ عیب ناک ہو جائے تو اس کی دیت بڑھ جائے گی وہ پختہ (۷۵) دینار ہوگی، جو سر کے زخم کی مثل دیت سے نصف زائد ہے۔

عن يحيى ابن سعيد انه سمع سليمان بن
يسار يذكر ان الموضحة في الوجه مثل الموضحة
في الرأس الا ان تعيب الوجه فيزداد في عقلمها ما
بينها وبين عقل نصف الموضحة في الرأس فيكون
فيها خمسة وسبعون دينارا. (زرقانی ج ۳ ص ۱۸۶ حدیث

۱۶۶، ماجاء في عقل الشجاء باب ۵۹۶)

وضاحت یوں ہوگی کہ ایک شخص کی کل دیت ایک ہزار دینار ہے۔ جو ایک سواونٹ کی قیمت بنتی ہے۔ لہذا بیانی اونٹ دس دینار کے برابر ہوا۔ اب نصف عشر پانچ اونٹ ہوں گے۔ لہذا سر اور چہرے کا ایسا زخم جو چہرہ کو عیب دار نہ کرنے، دونوں میں سے ہر ایک کی

دیت پانچ اونٹ ہوگی اور پانچ اونٹ برابر پچاس دینار کے ہونے اور اگر چہرے کا زخم چہرے کو عیب دار کر دیتا ہے تو اس صورت میں سر کے زخم کی دیت (جو پانچ اونٹ یا پچاس دینار تھی) کا نصف اور بڑھ جائے گی۔ جو پچھتر (۷۵) دینار بنتے ہیں۔ نتیجہ یہ کہ چہرہ اور سر کے زخم کی دیت پچاس دینار یا پانچ اونٹ ہے اور اگر چہرے پر زخم کی وجہ سے عیب نمودار ہو جائے تو ۲۵ دینار مزید دیت ادا کرنا پڑے گی۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جو یہ فرمایا ہے کہ چہرہ اور سر کے زخم دونوں کی دیت ایک جیسی ہے اور جس کو امام شافعی، ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء نے تسلیم کیا ہے۔ اس سے مراد چہرے کا وہ زخم ہے، جو چہرہ کو عیب ناک نہ کرے ورنہ عیب کی صورت میں پچھتر (۷۵) دینار ہوگی۔

۲۹۷۔ بَابُ الْبَيْرِ جَبَّارٍ

کنویں میں گر کر مرنے کی دیت کا بیان

۶۶۳۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ وَعَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ جَرَحَ الْعَجَمَاءُ جَبَّارٌ وَالْبَيْرُ جَبَّارٌ وَالْمَعْدِنُ جَبَّارٌ وَفِي الرَّكَازِ الْخُمْسُ.

امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے وہ سعید بن مسیب سے ابو سلمہ بن عبد الرحمن سے اور وہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: چار پایوں کے زخمی کر دینے، کنواں کھودتے ہوئے زخمی ہو جانے میں کوئی دیت نہیں۔ کان کھودتے ہوئے مزدور کے زخمی ہونے یا مرنے میں کوئی دیت نہیں اور رکاز میں پانچواں حصہ ہے۔

۶۶۴۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ جَزَاءِ بْنِ سَعِيدٍ أَنَّ نَافَةَ لِبُرَّاءِ بْنِ عَابِدٍ دَخَلَتْ حَائِطًا لِرَجُلٍ فَأَفْسَدَتْ فِيهِ فَقَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ عَلَى أَهْلِ الْحَائِطِ حِفْظُهَا بِالنَّهَارِ وَأَنْ مَا أَفْسَدَتْ الْمَوَائِشُ بِاللَّيْلِ فَالضَّمَانُ عَلَى أَهْلِهَا.

امام محمد کہتے ہیں ہمارا یہی عمل ہے۔ جبار کا معنی معانی ہے اور عجماء سے مراد وہ چار پایہ جو بھاگ کھڑا ہو اور کسی آدمی کو زخمی کر دے یا اسے کاٹ ڈالے اور کنواں اور کان یعنی کنواں کھودنے اور کان میں سے دھینے نکالنے کے لئے کسی کو مزدوری پر لینا۔ پھر وہ مزدور کنویں میں مرجائے یا کان اس پر گر پڑے اور اس کی جان چلی جائے، تو یہ تمام صورتیں ہدر ہیں۔ ان میں دیت نہیں ہے اور رکاز میں پانچواں حصہ ہے اور رکاز تو وہ معدنیات ہیں خواہ سونا ہو یا چاندی، خواہ شیشہ ہو یا تانبا، خواہ لوہا ہو یا پارہ۔ ان سب میں پانچواں حصہ ہے۔ یہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے اور ہمارے عام فقہاء کرام بھی یہی کہتے ہیں۔

امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے انہوں نے حزام بن سعید بن محبہ سے ہمیں خبر دی کہ حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی اونٹنی ایک شخص کے باغ میں داخل ہو گئی اور باغ کو اجاڑ دیا۔ رسول اللہ ﷺ نے اس کا فیصلہ فرمایا: کہ دن کے وقت باغ کی حفاظت کرنا خود باغ والے کی ذمہ داری ہے اور باغ کارات کے وقت جو مویشی نقصان کرے، اس نقصان کی ضمانت مویشی والوں پر ہوگی۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ دو احادیث جس باب کے تحت درج فرمائیں اس کا عنوان یا موضوع ”کنوئیں میں گر کر مرنے کی دیت“ ہے۔ جس کے بارے میں آپ ﷺ کا ارشاد گرامی یہ منقول ہے کہ اس صورت میں کوئی دیت یا ضمان نہیں ہے لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس موضوع کے تحت بعض ایسی چیزیں بھی ذکر فرمائیں، جن کا کنوئیں میں گرنے سے کوئی تعلق نہیں۔ مثلاً چار پاپہ کسی کو زخمی کر دے یا ہلاک کر ڈالے۔ کنوئیں میں گر کر مر جائے یا کنواں کھودتے ہوئے مزدوری کی موت واقع ہو جائے۔ ان میں سے کسی نقصان پر بھی ضمان نہیں۔ اس اعتبار سے (یعنی ضمان نہ ہونے کے اعتبار سے) ان چیزوں کا موضوع سے تعلق نکلتا ہے۔ بہر حال چوپائے کے زخمی کر دینے یا ہلاک کر دینے کی صورت میں چونکہ حضرات ائمہ کے درمیان اختلاف تھا۔ اسی اختلاف کے پیش نظر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مذہب کی تائید میں حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی اونٹنی کا واقعہ اور اس ضمن میں حضور ﷺ کا فیصلہ مبارک ذکر فرمایا۔ یعنی باغ کو اگر کسی کا جانور دن کے وقت اجازت ہے تو اس صورت میں جانور کے مالک پر ضمان نہ ہوگی کیونکہ دن کے وقت باغ کی رکھوالی باغ والے کے ذمہ ہوتی ہے۔ ہاں رات کے وقت اجازت کی صورت میں جانور کا مالک ضمان بھرنے کا۔ باغ اجازت نہ بہر حال باغ والے کا نقصان ہے لیکن پہلی صورت میں حضور ﷺ نے اس کی ضمان جانور کے مالک پر نہیں ڈالی۔ حضرات ائمہ کرام کے مابین چونکہ یہ مسئلہ اختلافی ہے اس لئے اس کی ذرا تفصیل بیان کر دینا مناسب سمجھتا ہوں۔ امام اعظم رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جانور خواہ دن کو کسی کا نقصان کرے یا رات کے وقت اس میں اس جانور کے مالک پر ضمان نہیں ہوگی۔ ہاں اگر جانور کے مالک نے جان بوجھ کر نقصان کر دیا، تو ضمان ہوگی۔ جیسا کہ مالک اپنے جانور پر سوار تھا یا اس کو آگے سے رسی لگام وغیرہ سے کھینچ رہا تھا یا پیچھے سے اس نے ہانک دیا ہو اور جانور کو خود کسی کے کھیت میں نقصان پہنچانے کی خاطر چھوڑ دیا ہو۔ ان تمام صورتوں میں جانور کے مالک پر ضمان ضروری ہے۔ دوسرے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ دن کے وقت جانور کا نقصان کرنا خواہ کسی صورت میں پایا جائے جانور کا مالک ضمان سے محفوظ رہے گا اور رات کے وقت ہر طرح کے نقصان کی ضمان مالک کو دینا پڑے گی۔ یہ حضرات جناب حزام بن سعید رضی اللہ عنہ کی روایت (جس میں حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی اونٹنی کا واقعہ ہے) اپنے مذہب کی دلیل و تائید میں پیش فرماتے ہیں۔ ائمہ اربعہ کا اختلاف امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے جو بیان فرمایا، وہ ملاحظہ فرمائیے:

(امام نووی یحییٰ بن شرف شافعی رقمطراز ہیں: جب جانور کے ساتھ ہانکنے والا یا چلانے والا موجود ہو یا اس پر سوار ہو اور اس جانور نے کسی کی چیز اپنے منہ سے یا یاؤں سے ضائع کر دی تو اس صورت میں اس شخص پر یعنی جو ہانکنے والا یا چلانے والا یا سوار ہے، پر تاوان واجب ہوگا۔ خواہ وہ اس جانور کا مالک ہو یا کوئی اور ہو۔ وہ جانور اپنا ہو یا گرایہ پر لیا گیا ہو یا ادھار مانگ کر لیا گیا ہو یا غصب کیا گیا ہو یا بطور امانت اس کے پاس ہو یا رکیل وغیرہ ہو۔ البتہ اگر وہ جانور کسی کو زخمی کر دے تو اس کی دیت شخص مذکور کے عاقلہ پر واجب ہوگی اور اس کا کفارہ شخص مذکور کے مال سے ادا کیا جائے گا۔ حیوان کے زخمی کرنے سے مراد یہ ہے کہ وہ اس چیز کو ضائع کر دے خواہ زخمی کرے یا کسی اور طریقہ سے۔ قاضی عیاض مالکی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: کہ تمام فقہاء اس پر متفق ہیں کہ دن کے وقت اگر جانور کے ساتھ کوئی شخص نہیں اور اس نے کوئی نقصان کر دیا تو اس صورت میں اس نقصان کی ضمان نہ ہوگی اور اگر اس جانور پر کوئی سوار ہے یا چلانے والا یا ہانکنے والا ہے تو جمہور علماء کا یہ مسلک ہے کہ اس سے نقصان کا تاوان ہوگا۔ داؤد دھاہری اور دیگر اہل ظاہر (غیر مقلدین) کا کہنا ہے کہ جانور کے نقصان پہنچانے پر کوئی تاوان نہیں۔ ہاں اگر کسی شخص نے اس جانور کو نقصان پہنچانے پر براہمیت کیا یا بالقتل نقصان کر دیا تو تاوان دینا پڑے گا۔ امام مالک اور مالکی فقہاء کرام فرماتے ہیں کہ جانور کے نقصان پہنچانے کا تاوان اس کے مالک پر ہوگا۔ اگر جانور نقصان پہنچانے میں مشہور ہے تو اصحاب شافعی بھی یہی قول کرتے ہیں۔ کیونکہ اس جانور کو ضروری تھا کہ اس کا مالک کھلا نہ چھوڑتا، بلکہ باندھ کر رکھتا اور اگر جانور رات کے وقت نقصان کر دے تو امام مالک کے نزدیک وہ شخص جو اس جانور کے ساتھ ہوگا

نقصان کا تاوان وہ پورا کرے گا۔ امام شافعی اور ان کے اصحاب فرماتے ہیں: کہ اگر جانور کے نقصان کرنے میں شخص مذکور کا دخل ہو تو پھر اس پر تاوان آنے کا وزن نہیں۔ امام اعظم ابوحنیفہ کا قول ہے کہ جانور دن کے وقت نقصان کرے یا رات کو اس کا کوئی تاوان نہیں ہے۔ جمہور کا قول ہے کہ دن کے وقت نقصان کا تاوان نہیں۔ جناب لیث اور حنوف کہتے ہیں کہ دن کے وقت نقصان کا بھی تاوان ہوگا۔ (نودی شرح سلم ج ۳ ص ۲۳ باب جرح العجماء والمعدن، مطبوعہ نور مجامع الطابع کراچی)

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کے مذکورہ حوالہ سے معلوم ہوا کہ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مسلک کے ساتھ امام شافعی رضی اللہ عنہ اور قاضی عیاض مالکی رحمۃ اللہ علیہ متفق ہیں۔ یعنی جب جانور کے ساتھ کوئی انسان ہو تو اس کے نقصان پہنچانے پر شخص مذکور پر تاوان ہوگا اور اگر آدمی ساتھ نہیں تو تاوان نہیں ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضور ﷺ کے مذکورہ فیصلہ کو سن و سن نہ مالکیوں نے تسلیم کیا اور نہ شوافع اس کے قائل ہیں۔ احناف بھی یہی کہتے ہیں کہ دن رات کا امتیاز نہیں بلکہ جانور کے ساتھ کسی آدمی کے ہونے یا نہ ہونے پر دار و مدار ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ سرکار دو عالم ﷺ نے جناب براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی اونٹنی کے بارے میں جو فیصلہ فرمایا، احناف نے اس کی مخالفت کی ہے۔ یہ الزام صرف احناف پر ہی نہیں بلکہ شافعی المذہب اور مالکی حضرات پر آتا ہے لیکن درحقیقت یہ مخالفت نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت براء بن عازب کو جو تاوان دینے کو فرمایا، وہ ان کے حفاظت نہ کرنے کی بناء پر تھا اور دن کے وقت حفاظت کا جو ذمہ دار مالک کو قرار دیا، یہ بطور عادت فرمایا ہے۔ مطلب یہ کہ جانور کا مالک رات کو اپنے جانوروں کی حفاظت اور باغات کے مالک اپنے باغات کی رکھوالی عادتاً دن کے وقت کرتے ہیں۔ یہ عادت کے طور پر ہے۔ کوئی قاعدہ اور قانون کلیہ نہیں بیان فرمایا۔ اگر آپ ﷺ کا ارشاد درگرا می بطور قانون ہوتا تو پھر کسی مجتہد کو اس کے خلاف قول کرنے کی ہمت نہ پڑتی۔ چونکہ بطور عادت تھا اس لئے جب ائمہ کرام نے غور و فکر کیا تو بات بالکل واضح ہے کہ جانوروں میں سے کسی جانور کا نقصان کروانا اس کی مختلف صورتیں موجود ہیں۔ کبھی تو جانور از خود نقصان کر دیتا ہے اور کبھی اس سے نقصان کوئی شخص کرواتا ہے۔ جس کی بھی مختلف اقسام ہیں۔ مختصر یہ کہ اگر جانور سے کسی شخص نے کسی طرح نقصان پہنچایا تو شخص مذکور پر تاوان ہوگا، ورنہ جانور کے نقصان پر تاوان نہیں ہوگا۔ احناف کا یہ کہنا کہ دن رات کسی وقت بھی جانور نقصان کرے اس کا تاوان نہیں۔ اس کی دلیل ان کے ہاں یہی حدیث موطا ہے۔ جو دیگر کتب احادیث میں بھی موجود ہے۔ یعنی ”جرح العجماء جبار جانوروں کے نقصان پر تاوان نہیں۔“ اس میں جانوروں کے نقصان پر تاوان کو ختم کیا گیا اور اگر جانور سے کسی نے نقصان کر دیا اور اس نقصان میں کسی انسان کا عمل دخل ہوا تو یہ صورت اس ارشاد نبوی کے اطلاق سے خارج ہے جس کی وجہ سے عمل دخل دینے والے سے تاوان لیا جائے گا۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

قتل خطاء کے مرتکب کے عاقلہ کا اگر علم نہ ہو،

اس کا بیان

ہیں امام مالک نے خبر دی کہ مجھے ابو الزناد نے سلیمان بن یسار سے خبر دی کہ سائبہ غلام کو کسی حاجی نے آزاد کر دیا۔ وہ بنو عابد کے ایک آدمی کے بیٹے کے ساتھ کھیل رہا تھا۔ سائبہ نے اس عابدی کے بیٹے کو قتل کر دیا۔ متقول کا باپ عابدی حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور اپنے بیٹے کی دیت کا مطالبہ کیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسے دیت دینے سے انکار کر دیا اور

۲۹۸- بَابُ مَنْ قَتَلَ خَطَاً وَلَمْ

تَعْرِفَ لَهُ عَاقِلَهُ

۶۶۵- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنِي أَبُو الزِّنَادِ أَنَّ سَلِيمَانَ بْنَ يَسَارٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ سَابِيَةَ كَانَتْ أَعْتَقَتْ بَعْضَ الْحُجَّاجِ فَكَانَ يَلْعَبُ مَعَ ابْنِ رَجُلٍ مِّنْ بَنِي عَابِدٍ فَقَتَلَ السَّابِيَةَ ابْنَ الْعَابِدِيِّ فَبَا الْعَابِدِيُّ أَبُو الْمُقْتَوْلِ إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَطَلَبَ دِيَةَ ابْنِهِ فَأَبَى عُمَرُ أَنَّ يَدِيَهُ وَقَالَ لَيْسَ لَهُ مَوْلَى فَقَالَ الْعَابِدِيُّ لَهُ أَرَأَيْتَ لَوْ

أَنَّ ابْنَيْ قَتْلَةَ قَالَ إِذْ نَزَّحُوا دِينَهُ قَالَ الْعَالِقَةُ هُوَ
إِذْ نَكَحَ أَرَقِيمَ إِنْ يَتَرَكَ يَلْقَمُ وَإِنْ يَغْتَلَّ يَنْقَمُ.

فرمایا کہ اس کے مولیٰ (آزاد کرنے والے) کا علم نہیں۔ اس پر عابدی بولا اگر میرا بیٹا اسے قتل کر دیتا تو پھر آپ کیا فرماتے؟ آپ نے فرمایا اس صورت میں دیت نکالنا پڑتی۔ عابدی بولا پھر سائبہ تو چت کبراء سانپ ہوا۔ جسے چھوڑ دو تو ڈسے گا اور اسے مار ڈالا جائے تو انتقام لیا جائے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ لَا نَرَىٰ أَنَّ عُمَرَ أَبْطَلَ
دِينَهُ عَنِ الْقَاتِلِ وَلَا نَرَاهُ أَبْطَلَ ذَلِكَ لِأَنَّ لَهُ عَاقِلَةً
وَلَكِنَّ عُمَرَ لَمْ يَعْرِفْهَا فَيَجْعَلُ الدِّيَةَ عَلَى الْعَاقِلَةِ وَكَوْنُ
أَنَّ عُمَرَ لَمْ يَرَهُ مَوْلَىٰ وَلَا أَنَّ لَهُ عَاقِلَةً لَجَعَلَ دِيَّةَ مَنْ
قُتِلَ فِي مَالِهِ أَوْ عَلَىٰ بَيْتِ الْمَالِ وَلَكِنَّهُ رَأَىٰ لَهُ عَاقِلَةً
وَلَمْ يَعْرِفْهُمْ لِأَنَّ بَعْضَ الْحُجَّاجِ اعْتَقَهُ وَلَمْ يَعْرِفِ
الْمُسْتَقِيَّ وَلَا عَاقِلَتَهُ فَابْطَلَ ذَلِكَ عُمَرَ حَتَّىٰ يَعْرِفَ
وَلَوْ كَانَ لَا يَرَىٰ لَهُ عَاقِلَةً لَجَعَلَ ذَلِكَ عَلَيْهِ فِي مَالِهِ
أَوْ عَلَىٰ الْمُسْلِمِينَ فِي بَيْتِ مَالِهِمْ.

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ ہمارا یہی موقف ہے۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قاتل سے اس کی دیت کو باطل کر دیا۔ ہاں اس کے بطلان کی وجہ یہ تھی کہ اگرچہ اس قاتل کے عاقلہ تھے لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ان کا علم نہ تھا۔ پس آپ اس کے عاقلہ پر دیت لازم کر دیتے اور اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ معلوم ہو جاتا کہ نہ تو اس کا کوئی مولیٰ ہے اور نہ ہی عاقلہ تو آپ اس کی دیت اس کے مال میں سے یا بیت المال سے ادا کرنے کا حکم فرماتے۔ لیکن آپ کو اس کے عاقلہ کے ہونے کا تو علم تھا، لیکن اسے جانتے پہچانتے نہ تھے کیونکہ اسے کسی حاجی نے آزاد کیا تھا اور آزاد کرنے والا نامعلوم تھا اور اس کے عاقلہ بھی نامعلوم تھے۔ اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دیت کو باطل قرار دیا لیکن اس وقت تک جب تک اس کے عاقلہ کا اتہ پتہ معلوم ہو جائے اور اگر آپ کو یہ یقین ہوتا کہ اس کے عاقلہ بالکل ہے ہی نہیں تو دیت آپ اس کے مال میں سے یا مسلمانوں کے بیت المال میں سے ادا کرنے کا حکم دیتے۔

(سائبہ ایسا غلام ہوتا ہے جسے مولیٰ آزاد کرتے وقت یہ کہہ دے کہ تیری ولاء میرے لئے نہیں ہوگی) مذکورہ باب میں سائبہ نے باوجود اس کے کہ اس نے بنو عابد کے ایک شخص کو قتل کیا لیکن پھر بھی حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اس پر دیت کا فیصلہ فرمایا اور نہ ہی اس کے عاقلہ پر۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اگرچہ اس بات کا علم تھا کہ اسے کسی حاجی نے آزاد کیا ہے لیکن وہ کون تھا؟ اور اس کے رشتہ دار (عاقلہ) کون تھے؟ اس کا علم نہ تھا۔ یہی عدم علم مذکورہ فیصلہ کی وجہ تھی۔ اس سے دو صورتیں نکلتی ہیں۔ ایک یہ کہ مولیٰ (آزاد کرنے والا) اور اس کے عاقلہ کا علم ہو۔ اس صورت میں دیت عاقلہ پر واجب ہوگی۔ دوسری صورت یہ کہ نہ مولیٰ کا علم ہو اور نہ ہی اس کے عاقلہ کا اتہ پتہ معلوم ہو۔ اس صورت میں دیت کا فیصلہ قاتل کے مال سے ہوگا اور اگر قاتل دیت ادا کرنے کی استطاعت نہیں رکھتا۔ یعنی غریب و مسکین ہے، تو پھر بیت المال پر دیت پڑے گی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے ان دونوں صورتوں میں سے کوئی ایک بھی نہ تھی بلکہ ایک تیسری صورت تھی یعنی آپ کو یہ تو علم تھا کہ اس غلام کو آزاد کرنے والا کوئی حاجی ہے۔ اس حاجی کے رشتہ دار بھی ہوں گے لیکن وہ کون ہیں؟ اس کا علم نہ تھا۔ اس بنا پر آپ نے مقتول کے ورثاء کے لئے نہ تو قاتل کے مال میں دیت کا فیصلہ فرمایا کیونکہ وہ آزاد شدہ غلام تھا اور ظاہر ہے کہ وہ غریب و مسکین ہی ہوگا۔ کیونکہ ابھی ابھی اسے آزاد کیا گیا ہے اور نہ ہی آپ نے

بیت المال پر دیت کی ادائیگی ڈالی کیونکہ حاجی کے عاقلہ موجود تھے۔ (لیکن علم نہ تھا کہ وہ کون ہیں؟) امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی شرح میں جو فرمایا اس کا خلاصہ یہی ہے۔ ہاں اگر غلام آزاد شدہ امیر ہوتا یا اس کے آزاد کرنے والے حاجی اور اس کے عاقلہ کا علم ہوتا تو پھر فیصلہ اس کے مطابق کیا جاتا۔ یعنی عاقلہ پر یا قاتل پر دیت لازم ہوتی۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۲۹۹ - بَابُ الْقَسَامَةِ

۶۶۶ - أَحْبَرَنَا مَالِكٌ أَحْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ
سُلَيْمَانَ بْنِ بَسَّارٍ وَعِرَاكِ بْنِ مَالِكٍ الْغَفَّارِيِّ أَنَّهُمَا
حَدَّثَاهُ أَنَّ رَجُلًا مِنْ بَنِي سَعْدِ بْنِ كَيْثٍ أَجْرَى فَرَسًا
فَوَطِئَ عَلَى إِصْبَعِ رَجُلٍ مِنْ بَنِي جُهَيْنَةَ فَتَزَفَ مِنْهَا
الدَّمُ فَمَاتَ فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ لِلَّذِينَ أُدْعِيَ
عَلَيْهِمْ أَتَحْلِفُونَ خَمْسِينَ يَمِينًا مَمَاتَ مِنْهَا فَأَبَوْا
وَتَحَرَّجُوا مِنَ الْأَيْمَانِ فَقَالَ لِلْآخَرِينَ احْلِفُوا أَنْتُمْ
فَأَبَوْا فَقَضَى بِشَطْرِ اللَّيْبَةِ عَلَى السَّعْدِيِّينَ.

امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے انہوں نے سلیمان بن یسار اور عراق بن مالک غفاری سے خبر دی کہ ان دونوں نے بتایا کہ قبیلہ بنی سعد بنی لیث کے ایک مرد نے گھوڑا دوڑایا تو اس گھوڑے نے بنو جہینہ کے ایک آدمی کی انگلی پھیل ڈالی اس سے خون بہنے لگا پھر وہ مر گیا۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ان لوگوں سے کہا: جن پر دعویٰ کیا گیا تھا۔ کیا تم پچاس قسم کھا سکتے ہو کہ مرنے والا اس سبب سے نہیں مرا؟ انہوں نے قسم اٹھانے سے انکار کر دیا اور قسم نہ اٹھائی۔ پھر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ان کے مخالف دعویٰ داروں سے کہا: تم قسمیں اٹھاؤ گے؟ وہ بھی مکر گئے تو آپ نے بنی سعد کے لوگوں کو نصف دیت ادا کرنے کا حکم دیا۔

۶۶۷ - أَحْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا أَبُو يَتِيمَى بْنُ عَبْدِ اللَّهِ
بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ سَهْلِ بْنِ أَبِي حَنْمَةَ أَنَّهُ أَخْبَرَهُ
رَجُلًا مِنْ كُبْرَاءِ قَوْمِهِ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ سَهْلٍ وَ
مُحَيِّصَةَ خَرَجَا إِلَى خَيْبَرَ مِنْ جِهَدٍ أَصَابَهُمَا قَاتِلِي
مُحَيِّصَةَ فَأَخْبَرَ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ سَهْلٍ قَدْ قُتِلَ وَطَرِحَ
فِي قَفْرِ أَوْ عَيْبِي فَأَتَى يَهُودًا فَقَالَ أَنْتُمْ قَتَلْتُمُوهُ فَقَالُوا
وَاللَّهِ مَا قَتَلْنَاهُ ثُمَّ أَقْبَلَ حَتَّى قَدِمَ عَلَى قَوْمِهِ فَذَكَرَ
ذَلِكَ لَهُمْ ثُمَّ أَقْبَلَ هُوَ وَحَوِيصَةُ وَهُوَ أَخُوهُ الْأَكْبَرُ مِنْهُ
وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ سَهْلٍ فَذَهَبَ لِيَتَكَلَّمَ وَهُوَ الَّذِي
كَانَ يَخْبِرُ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كَيْفَ كَيْفَ
يُرِيدُ السِّنَّ فَتَكَلَّمَ حَوِيصَةُ ثُمَّ تَكَلَّمَ مُحَيِّصَةُ فَقَالَ
رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَمَا أَنْ تَبْدُوا صَاحِبَكُمْ وَأَمَا أَنْ
تُؤْذِنُوا بِحَرْبٍ فَكَتَبَ إِلَيْهِمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِي
ذَلِكَ فَكَتَبُوا لَهُ إِنَّا وَاللَّهِ مَا قَتَلْنَاهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ
ﷺ لِحَوِيصَةَ وَمُحَيِّصَةَ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ابو یتمی بن عبد اللہ بن عبد الرحمن نے سہل بن ابی حنمہ سے اور انہوں نے اپنی قوم کے بڑے بڑے آدمیوں سے خبر دی کہ عبد اللہ بن سہل اور حویصہ دونوں تک حالی کی وجہ سے خیبر کی طرف چلے گئے۔ کسی نے حویصہ کو آ کر بتایا کہ عبد اللہ بن سہل کو قتل کر دیا گیا ہے اور ان کی لاش کو کنوئیں یا چشمے میں پھینک دیا گیا ہے۔ یہ سن کر جناب حویصہ، یہودیوں کے پاس آئے۔ پوچھا کہ کیا تم نے اسے قتل کیا ہے؟ کہنے لگے بخدا! ہم نے اسے قتل نہیں کیا۔ پھر جناب حویصہ اپنی قوم کے پاس آئے اور انہیں یہ واقعہ سنایا۔ پھر یہ ان کے بڑے بھائی حویصہ اور عبد الرحمن بن سہل جو خیبر گئے ہوئے تھے، گفتگو کے لئے آئے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: پہلے بڑے بھائی کو بات کرنے دو۔ اس پر حویصہ نے گفتگو کی پھر حویصہ نے گفتگو کی۔ آپ ﷺ نے فرمایا: یا تو وہ یہودی تنہا رہے ساقھی کی دیت دیں یا پھر انہیں جنگ کے لئے اعلان کر دو۔ پھر حضور ﷺ نے خیبر کے یہودیوں کو اس بارے میں رقعہ لکھا۔ یہودیوں نے اس کا جواب دیا کہ خدا کی قسم! ہم نے اسے

قُلْ نَبِيًّا كَمَا قَالَ اللَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ ﷺ نے حضور ﷺ نے حوضہ بجمہ اور عبد الرحمن بن اہل کو فرمایا: تم قسمیں اٹھاؤ اور اپنے ساتھی کے خون کے مستحق ہو جاؤ۔ وہ کہنے لگے، ایسا نہیں کر سکتے۔ آپ نے فرمایا: پھر تمہارے لئے خیبر کے یہودی قسمیں کھائیں گے۔ کہنے لگے ایسا بھی نہیں کیونکہ وہ تو مسلمان ہی نہیں ہیں۔ پھر حضور ﷺ نے اس کی دیت اپنی طرف سے ادا فرمائی۔ آپ ﷺ نے ان کی طرف ایک سواوشیاں بھیجیں حتیٰ کہ وہ میرے گھر میں داخل ہو گئیں۔ اہل بن ابی حمزہ کہتے ہیں ان میں سے ایک سرخ رنگ کی اونٹنی نے لات بھی ماری تھی۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے جو فرمایا تھا کہ قسمیں کھا جاؤ اور اپنے ساتھی کے خون کے مستحق ہو جاؤ۔ اس سے مراد دیت تھی نہ کہ قصاص۔ اس مفہوم و مراد پر (کہ دیت تھی نہ کہ قصاص) حدیث پاک کے ابتدائی الفاظ دلالت کرتے ہیں۔ وہ یہ کہ یا تو تم ان سے اپنے ساتھی کی دیت لے لو یا پھر ان سے اعلان جنگ کر دو۔ لہذا یہ جملہ حدیث پاک کے آخری حصہ کی تشریح اور مراد کو واضح کرتا ہے۔ وہ یہ کہ تم قسمیں کھا جاؤ اور اپنے ساتھی کے خون کے مستحق ہو جاؤ۔ وجہ یہ ہے کہ خون کا مستحق ہونا کبھی تو بطریقہ دیت ہوتا ہے جیسا بطریقہ قصاص ہوتا ہے۔ اس لئے کہ حضور ﷺ نے انہیں یوں نہیں فرمایا: تم قسمیں اٹھا جاؤ اور اپنے دھوئی کے مطابق خون کے مستحق ہو جاؤ۔ اس سے آپ کی مراد بطریقہ دیت مستحق ہونا تھا۔ اس لئے کہ حدیث پاک کے ابتدائی الفاظ ”امان تدوا صاحبکم واما ان تؤذنوا بحرب“ اس پر دلالت کرتے ہیں اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ ”قسامت دیت کو واجب کرتی ہے“ خون کو باطل نہیں کرتی۔ یہ بات بکثرت احادیث میں وارد ہے۔ پس ہمارا اسی پر عمل ہے اور یہی امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا قول ہے۔

اس باب میں ”قسامت“ کے بارے میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے دو درود روایات ذکر فرمائی ہیں۔ روایات کی شرح سے قتل لفظ ”قسامت“ کے بارے میں کچھ عرض کیا جاتا ہے۔ صاحب بدائع الصنائع نے اس کی تعریف یوں فرمائی:

تَحْلِفُونَ وَتَسْتَحِقُونَ دَمَ صَاحِبِكُمْ قَالُوا لَا قَالَ فَتَحْلِفُ لَكُمْ يَهُودُ قَالُوا لَا لَيْسُوا بِمُسْلِمِينَ قَوْلَاهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ عِنْدِهِ فَبَعَثَ إِلَيْهِمْ بِمَائَةِ نَاقَةٍ حَتَّى أُذْخِلَتْ عَلَيْهِمُ الدَّارُ قَالَ سَهْلُ بْنُ أَبِي حَنَمَةَ لَقَدْ رَكَّضْتَنِي مِنْهَا نَاقَةٌ حُمْرَاءُ.

قَالَ مُحَمَّدٌ إِنَّمَا قَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَتَحْلِفُونَ وَتَسْتَحِقُونَ دَمَ صَاحِبِكُمْ بَعْنِي بِالذَّبِّ لَيْسَ بِالْقَوْدِ وَإِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ إِنَّهُ إِنَّمَا أَرَادَ الذَّبَّ دُونَ الْقَوْدِ قَوْلُهُ فِي أَوَّلِ الْحَدِيثِ إِنَّمَا أَنْ تَدُوا صَاحِبِكُمْ وَإِنَّمَا أَنْ تُوذِنُوا بِحَرْبٍ فِهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ حَرْبَ الْحَدِيثِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَحْلِفُونَ وَتَسْتَحِقُونَ دَمَ صَاحِبِكُمْ لِأَنَّ الدَّمَ قَدْ يَسْتَحِقُّ بِالذَّبِّ كَمَا يَسْتَحِقُّ بِالْقَوْدِ لِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَمْ يَقُلْ لَهُمْ تَحْلِفُونَ وَتَسْتَحِقُونَ دَمَ مَنْ ادَّعَيْتُمْ فَيَكُونُ هَذَا عَلَى الْقَوْدِ وَإِنَّمَا قَالَ لَهُمْ تَحْلِفُونَ وَتَسْتَحِقُونَ دَمَ صَاحِبِكُمْ فَإِنَّمَا عَنِي بِهِ تَسْتَحِقُونَ دَمَ صَاحِبِكُمْ بِالذَّبِّ لِأَنَّ أَوَّلَ الْحَدِيثِ يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ وَهُوَ قَوْلُهُ إِنَّمَا أَنْ تَدُوا صَاحِبِكُمْ وَإِنَّمَا أَنْ تُوذِنُوا بِحَرْبٍ وَقَدْ قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ الْقَسَامَةُ تَوْجِبُ الْعَقْلَ وَلَا تَشِيْطُ الدَّمَ فِي أَحَادِيثٍ كَثِيرَةٍ فِهَذَا نَأْخُذُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فَهْمَانَا رَحِمَهُمَا اللَّهُ.

ان فی عرف الشرع تستعمل فی اليمين بالله اليب مخصوص وعدد مخصوص وشخص

عرف شرع شریف میں قسامت اللہ تعالیٰ کی قسم اٹھانے میں مستعمل ہے۔ مخصوص الیمن، مخصوص طریقے اور مخصوص شخص کے

مخصوص وهو المدعی علیہ علی وجہ مخصوص وهو ان یقول خمسون من اهل المحلة اذا وجد قتل فیها والله ماقتلناه ولا علمنا له قاتلا فاذا حلفوا یغرمون الدیة وهذا عند اصحابنا.

(بدائع الصنائع ج ۷ ص ۲۸۶)

ساتھ اس کا تعلق ہوتا ہے۔ مخصوص شخص وہ جو مدعی علیہ ہے۔ طریقہ یہ ہوگا کہ حملہ والے کے جس میں مقتول کی لاش پائی گئی۔ ان میں سے پچاس آدمی اللہ کے نام کی قسم اٹھائیں کہ خدا کی قسم! نہ تو ہم نے اسے قتل کیا اور نہ ہی اس کے قاتل کو ہم جانتے ہیں پھر جب وہ قسم اٹھالیں تو وہ دیت کی ادائیگی کے ذمہ دار ہوں گے اور یہ طریقہ ہمارے اصحاب کے نزدیک ہے۔ اب دونوں روایات کی بالترتیب شرح پیش خدمت ہے۔

اثر اول: حضرت علی رضی اللہ عنہ سے پہلا اثر مذکور ہے کہ بنو سعد کے ایک آدمی نے بنو جزیہ کے ایک شخص کی انگلی اپنے گھوڑے کے نیچے دے دی۔ وہ آدمی خون بہنے کی وجہ سے مر گیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مقدمہ پیش ہو۔ نے کے بعد بنو سعد سے فرمایا: کہ کیا تم میں سے پچاس آدمی یہ قسم اٹھا سکتے ہیں کہ مرنے والا مذکور زخم سے نہیں مرا؟ انہوں نے قسم اٹھانے سے انکار کر دیا پھر دوسرے فریق سے یہی پوچھا کہ تم قسم اٹھا سکتے ہو؟ انہوں نے بھی انکار کر دیا۔ اس کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بنو سعد کے افراد پر نصف دیت ادا کرنے کا فیصلہ فرما دیا۔ یہاں یہ اعتراض ذہن میں آتا ہے کہ قتل خطا میں نصف دیت کا ذکر نہ تو قرآن کریم میں اور نہ ہی احادیث مقدسہ میں کہیں وارد ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایسا فیصلہ کیوں فرمایا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب یہ جانا کہ مسئلہ مذکورہ ”قتل خطا“ کی قسم بنتا ہے یا نہیں؟ کیونکہ انگلی پس جانے اور اس سے خون بہہ جانے کی وجہ سے اگر یہ قتل یقینی ہوتا، تو پھر قتل خطا بنتا اور مکمل دیت ادا کرنا ضروری ہوتی اور اگر انگلی چکی گئی۔ خون بھی بہہ نکلا۔ لیکن موت اس کی وجہ سے نہ ہوئی بلکہ طبعی موت واقع ہوئی تو اس صورت میں کچھ بھی لازم نہ آئے گا۔ ان دونوں صورتوں میں سے کوئی بھی یقینی نہ تھی تا کہ اس کے مطابق مکمل دیت یا بالکل کچھ نہ ہونے کا فیصلہ دیا جاتا۔ لہذا آپ نے بطریقہ صلح ان کو نصف دیت دلائی۔ یہ نام کی تو دیت تھی لیکن درحقیقت نصف دیت کے برابر رقم ادا کرنا ضرورے صلح تھا۔ اس صورت اور فیصلہ جیسی ایک حدیث پاک بھی منقول ہے۔ وہ یہ کہ حضرت جریر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے امام بغوی ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ حضور ﷺ نے بھی آدمی دیت کا فیصلہ فرمایا تھا۔ امام بغوی لکھتے ہیں کہ حضور ﷺ کا نصف دیت دلوانا دراصل مقتول کے ورثاء کی دلجوئی کے طور پر تھا۔ امام بغوی کی اس روایت کو مولوی عبدالحی نے ”موطا امام محمد“ کے حاشیہ پر لکھا ہے۔ خلاصہ یہ کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بنو سعد کو جو نصف دیت ادا کرنے کو فرمایا، اس میں دراصل بنو جزیہ کی دلجوئی تھی اور یہ مصالحت کے طور پر تھا کیونکہ قتل خطا بھی جب یقیناً نہ بن سکے اور طبعی موت بھی یقیناً نہ بن سکے، تو پھر مصالحت کا طریقہ ہی بہتر تھا۔ ایسے معاملہ میں حکم بھی یہی ہے کہ فریقین کے مابین مصالحت کرا دی جائے۔ مصالحت کے تحت جو کچھ بھی صلح نامہ کے تحت مقرر ہو جائے وہ درست ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسی لئے جناب ابو عبیدہ بن جراح رضی اللہ عنہ کی طرف لکھ بھیجا کہ اگر تمہارے پاس اسی طرح کا کوئی مقدمہ آجائے تو مصالحت کی کوشش کرنا تا کہ خون بھی ضائع نہ جائے اور حد و شرعیہ کی بھی مخالفت نہ ہو۔

اثر دوم: حضرت عبد اللہ بن سہل اور جناب حمیصہ کا خیبر کی طرف روانہ ہونا اور واقعہ مذکورہ کا رونما ہونا اس کی تفصیل بقدر ضرورت یہ ہے کہ وہاں پہنچنے کے بعد جناب حمیصہ کو کسی نے خبر دی کہ تمہارے ساتھی عبد اللہ بن سہل کو کسی نے قتل کر دیا ہے۔ آپ کو یہود پر شک تھا۔ ان سے پوچھا انہوں نے اس قتل میں ملوث ہونے کا صاف صاف انکار کر دیا۔ جناب حمیصہ واپس تشریف لائے اور اپنے بڑے بھائی حویصہ اور عبد اللہ بن سہل کے بھائی عبد الرحمن کو ساتھ لیا اور حضور ﷺ سے اس بارے میں عرض و معروض کرنے کی تیاری

کی۔ بارگاہ رسالت میں جب حاضر ہوئے تو مجھ سے نے جا با کہ گفتگو کا آغاز میں کروں۔ اس پر حضور ﷺ نے فرمایا: بڑے بھائی کو پہلے موقع دو۔ بہر حال گفتگو ہوئی۔ ان کی گفتگو کے بعد آپ ﷺ نے فرمایا: کہ یہودیوں کو دینا بڑے کی ورنہ تم ان کے خلاف اعلان جنگ کرو۔ آپ نے خیبر کے یہودیوں کو خط لکھا اور اس قتل کے بارے میں ان سے دریافت فرمایا۔ خیبر کے یہودیوں نے حلیہ جواب میں لکھا کہ ہم نے قتل نہیں کیا۔ اس پر آپ ﷺ نے حلیہ جواب دیا، یہودیوں اور عبد الرحمن سے فرمایا: جن پر تمہیں شک تھا وہ تو قسم اٹھا گئے کہ ہم نے قتل نہیں کیا۔ اب اگر تم اپنے بھائی کے خون کے حق دار بننا چاہتے ہو تو تم قسمیں اٹھاؤ۔ انہوں نے بھی قسمیں اٹھانے سے انکار کر دیا۔ آپ نے پوچھا اگر یہودی قتل نہ کرنے کی قسم اٹھا لیں تو کیا تم اسے تسلیم کر لو گے؟ عرض کرنے لگے نہیں۔ کیونکہ وہ مسلمان ہی نہیں ہیں۔ انہیں قسم اٹھانے میں کوئی بوجھ محسوس نہیں ہوگا۔ یہاں مدعیان نے جو قسم اٹھانے سے انکار کیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ انہوں نے اپنی آنکھوں سے قتل ہوتے تو نہ دیکھا تھا۔ محض یہودی پر شہ تھا اور یہودی قسم پر اعتبار نہ تھا اس لئے حضور ﷺ نے فیصلہ فرمایا: کہ مقتول کی دیت میں اپنی طرف سے سو (۱۰۰) اونٹ ادا کرتا ہوں۔

مسئلہ زیر بحث میں چونکہ ائمہ حضرات کا اختلاف ہے۔ اس لئے اس کی وضاحت ضروری ہے۔ ”قسامت“ کا طریقہ کوئی نیا طریقہ نہ تھا بلکہ دور جاہلیت میں بھی یہ مروج تھا۔ بعض نے کہا کہ اس کا اجراء ابوطالب نے کیا۔ اس کی تائید ”بخاری شریف“ کی ایک روایت کرتی ہے۔ وہ یہ کہ ایک شخص ہاشمی کسی سو دا گا ملازم بن کر سفر میں تھا۔ راستہ میں ایک قافلہ سے ملاقات ہوئی۔ قافلہ والوں میں سے کسی شخص کی بوری میں سوراخ ہو چکا تھا۔ جس کی وجہ سے اس کی اندر کی چیز گر رہی تھی۔ اس بوری والے نے اس ہاشمی سے رسی مانگی۔ ہاشمی نے اپنے مالک کی اجازت کے بغیر رسی دے دی۔ قافلہ چلتا بنا اور یہ دونوں اپنے سفر پر روانہ ہوئے۔ کچھ دیر بعد مالک نے ہاشمی سے رسی مانگی تو ہاشمی نے بتایا کہ وہ رسی تو میں نے قافلہ مذکورہ کے ایک شخص کے ہاتھ سے لے لی ہے۔ اس پر مالک نے ہاشمی کو بہت سخت زد و کوب کیا۔ حتیٰ کہ وہ قریب المرگ ہو گیا۔ اسے اسی حالت میں چھوڑ کر وہ چلتا بنا۔ کچھ چڑھا ہے وہاں آئے۔ انہوں نے اسے زخمی اور اورہ مواد دیکھا۔ ہاشمی نے کہا کہ تم میں سے جب اگلے سال کوئی حج کرنے جائے تو ابوطالب کو بتا دینا کہ مجھے قلاں آدی نے قتل کیا ہے۔ چنانچہ یہ مر گیا اور چڑھا جب حج پر آیا اور ابوطالب کو مقتول کا پیغام پہنچایا۔ ابوطالب نے جب یہ خبر سنی تو اس آدی کو ڈھونڈ نکالا۔ اس سے پوچھا کہ تم نے قلاں ہاشمی کو مارا ہے۔ اب تمہارے لئے روہی صورتیں ہیں یا تو دو سو اونٹ بطور دیت ادا کرو یا پھر حجر اسود اور کعبہ کے دروازہ کے درمیان تم میں سے پچاس آدی قسمیں اٹھائیں۔ اگر نہیں تو پھر جنگ کے لئے تیار ہو جاؤ۔ اس نے سمجھا کہ اونٹ دینے تو مشکل ہیں اور لڑنا بھی اپنے بس کی بات نہیں۔ لہذا اس نے قسمیں اٹھانے کا وعدہ بھرا۔ ”بخاری شریف“ میں ہے کہ ان میں سے ایک شخص نے قسم کی جگہ دو اونٹ ابوطالب کو پیش کئے۔ ابوطالب نے وہ قبول کر لئے۔ مقتول کی بہن کا بیٹا (بھانجا) بھی ان میں شریک تھا۔ مقتول کی ہمشیرہ ابوطالب سے کہنے لگی۔ ایک تو میرا بھائی قتل ہو گیا اور دوسرا میرے بیٹے پر قسم ڈالی گئی ہے۔ ابوطالب نے اسے معاف کر دیا۔ بقیہ نے قسمیں اٹھالیں۔ حدیث میں مذکور ہے کہ یہ قسمیں اٹھانے والے ایک سال میں سب ہلاک ہو گئے۔

قارئین کرام! اس حدیث مبارکہ کا مطلوب و مقصود یہ ہے کہ مسئلہ قسامت دور جاہلیت میں بھی تھا۔ پھر اسلام نے بھی اسے جاری رکھا۔ اب ہم مسئلہ قسامت میں حضرات ائمہ کرام کا مسلک ذکر کر کے اپنے (احناف کے) مسلک کی تائید کی بحث کرتے ہیں۔

مسئلہ قسامت میں ائمہ ثلاثہ کا مذہب اور اس پر ان کے دلائل کا خلاصہ

ائمہ ثلاثہ کا اس مسئلہ میں یہ موقف ہے کہ اگر کوئی شخص کسی حملہ میں قتل کیا گیا یا پایا جائے اور اس کے قاتل کا علم نہ ہو لیکن مقتول کے درنا کو کسی شخص یا جماعت پر قتل کرنے کا شبہ ہو، تو سب سے پہلے مقتول کے درنا کو کہا جائے گا کہ تم اس شخص یا جماعت کے بارے

میں پچاس قسمیں اٹھاؤ جس پر تمہیں قتل کا شائبہ ہے۔ اگر ورنہ قسم اٹھانے سے انکار کر دیں تو مدعی علیہم پر قسم پڑے گی اور قسم کے بعد انہیں دیت ادا کرنا پڑے گی۔ ان حضرات (ائمہ ثلاثہ) کی دلیل وہ حدیث ہے، جسے بخاری نے ج ۲ ص ۱۰۱۸-۱۰۱۹ باب القسامۃ اور صحیح مسلم نے ج ۲ ص ۵۴ کتاب القسامۃ میں ذکر فرمایا ہے۔ یعنی یہ کہ حضور ﷺ نے پہلے عبدالرحمن بن ہبل، جو حصہ اور محبصہ پر قسم پیش فرمائی۔ یہ حضرات اس بات کے دوغیدار تھے کہ قاتل یہودی ہیں۔ جب انہوں نے قسم اٹھانے سے انکار کر دیا تو آپ ﷺ نے یہودیوں پر قسم پیش فرمائی۔ اس سے معلوم ہوا کہ ”قسامت“ پہلے مدعی سے لی جائے گی۔ اگر وہ انکار کرے تو پھر مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی۔ دوسری دلیل ان حضرات کی وہ روایت ہے جسے امام بیہقی نے ان الفاظ سے روایت کیا ہے۔

عن عمرو ابن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله ﷺ قال البينة على المدعى واليمين على من انكره الا في القسامۃ.
(بیہقی شریف ج ۸ ص ۱۳۰ کتاب القسامۃ مطبوعہ حیدرآباد دکن)

جناب عمر و بن شعیب اپنے والد سے وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: مدعی کے ذمہ گواہ لانا ہے اور قسم اس پر جو منکر ہو مگر قسامت کو چھوڑ کر۔

ان دونوں احادیث سے ائمہ ثلاثہ یہ دلیل لاتے ہیں کہ قسامت کے معاملہ میں قسم مدعی پر لازم ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ دیگر مقدمات میں قسم مدعی علیہ پر ہوتی ہے۔ لہذا حضور ﷺ کے ارشاد کے مطابق قسامت میں ”قسم“ پہلے مدعی کو اٹھانا پڑے گی۔ ان دو عدد دلائل کے جوابات ملاحظہ ہوں۔

جواب اول: حضور ﷺ نے واقعہ خیبر میں عبدالرحمن بن ہبل، محبصہ اور جوہصہ سے جو پہلے قسمیں لیں، اس حدیث کی تاویل ہو جانے کی بنا پر یہ حدیث مؤولہ ہو گئی ہے۔ اس کی تاویل ملک العلماء علامہ کاسانی حنفی نے یوں نقل کی ہے:

فهو مؤول وتاويله انهم لما قالوا لانرضى بايمان اليهود فقال لهم عليه الصلوة والسلام يحلف منكم خمسون على الاستفهام اى يحلف اذا الاستفهام قديكون بحذف حرف الاستفهام كما قال الله تعالى جل شانہ تریدون عرض الدنيا اى تریدون كما روى فى بعض الفاظ حدیث سهل اتحلفون وتستحقون دم صاحبكم على سبيل الرد والانكار عليهم كما قال الله تبارک وتعالى افحکم الجاهلية بیغون حملناه على هذا توفيقا بين الدلائل والحدیث المشهور دلیل على ما قلنا وهو قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه.

(برائغ المصانح ج ۲ ص ۲۸۷ فصل فی القسامۃ)

مذکورہ حدیث مؤول ہے۔ اس کی تاویل یہ ہے کہ جب تینوں نے عرض کیا۔ حضور! ہم یہودیوں کی قسموں پر راضی نہیں ہیں۔ اس پر آپ ﷺ نے فرمایا: ”یحلف منکم الحدیث“ آپ کا یہ فرمانا استفہامیہ انداز میں تھا۔ یعنی کیا تم میں سے پچاس قسم اٹھا میں گے؟ کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ استفہام ہوتا ہے لیکن حرف استفہام محذوف ہوتا ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”تریدون عرض الدنيا“ یعنی کیا تم سامان دینا چاہتے ہو؟ اور جیسا کہ حدیث ہبل کے بعض الفاظ جو یوں مروی ہیں۔ اتحلفون وتستحقون دم صاحبکم۔ کیا تم قسمیں اٹھاؤ گے اور اپنے ساتھی کے خون کے حق دار ہو جاؤ گے؟ یہ انداز دراصل انداز رد و انکار ہے۔ (یعنی تم قسمیں اٹھا کر اس کے خون کے حقدار نہیں بن سکتے) جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”کیا پس تم جاہلیت کا حکم چاہتے ہو؟“ ہم نے اس حدیث پاک کا یہ مفہوم و مطلب اس لئے لیا تاکہ دلائل کے درمیان توثیق و اتحاد ہو جائے اور مشہور حدیث البينة على المدعى واليمين على المدعى الخ ہمارے قول کی دلیل ہے۔

یعنی مدنی کے ذمہ گواہ ہیں اور مدنی علیہ پر قسم ہے۔

جناب شمس الانہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ حدیث مذکور کے بارے میں لکھتے ہیں: ”فلا تسکاد تصح هذه الزيادة۔ یعنی عام کتب احادیث میں ان الفاظ (تحلفون و تستحقون دم صاحبکم) کی زیادتی صحیح نہیں“ بلکہ صرف مدنی علیہ یعنی یہود پر قسم کا ذکر ہے۔ محدثین کرام کی تحقیق یہ ہے کہ ”تحلفون و تستحقون دم صاحبکم“ کے الفاظ حضور ﷺ نے انہیں ارشاد فرمائے اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ آپ نے یہ الفاظ کہے تو پھر یہ بطور رد اور انکار فرمائے ہیں۔ اگر بطور فیصلہ یا حکم کے بیان فرماتے، تو یوں فرماتے ”افتحلفون فتستحقون دم صاحبکم“ یعنی کیا تم تمہیں اٹھا کر اپنے ساتھی کے خون کے حقدار بننے کے لئے تیار ہو؟ لیکن آپ کا انداز گفتگو یہ بتاتا ہے کہ آپ نے برسبیل انکار یہ الفاظ ارشاد فرمائے ہیں۔ یعنی کیا تم تمہیں اٹھا کر اپنے ساتھی کے خون کے حقدار بننا چاہتے ہو؟ تمہیں ایسا نہیں کرنا چاہیے۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، جو جناب لوط علیہ السلام نے اپنی قوم کے افراد کو کہا تھا: ”انما تون الذکوران من العالمین وتذرون ما خلق لکم ربکم من ازاواجکم کیا تم مردوں سے اپنی خواہش نفس پوری کرو گے اور اپنی بیویوں کو کیا تم چھوڑے رکھو گے۔ جو رب نے تمہاری خاطر پیدا فرمایا؟“ یعنی تمہیں ایسا نہیں کرنا چاہیے۔ تو اسی انداز سے حضور ﷺ نے انہیں فرمایا: کیا تم تمہیں اٹھاؤ گے؟ یعنی تمہیں تمہیں نہیں اٹھانی چاہیں۔ یہ الفاظ (تحلفون) ”بخاری“ اور ”مسلم“ میں ہمزہ استفہامیہ کے بغیر وارد ہیں۔ لیکن دیگر کتب احادیث میں یہاں ہمزہ استفہامیہ مذکور ہے۔ جو یہاں ان دونوں کتب میں حذف کا قرینہ بنتا ہے۔ نیز بعض اوقات حرف استفہام مقدر بھی ہوتا ہے۔ جیسا کہ قرآن کریم میں ”تسریدون عرض الدنيا“ اصل میں اتسریدون الخ تھا۔ کیا تم دنیوی سامان کے طالب ہو؟ مطلب یہ کہ مرد و دو عالم نے جب یہ دیکھا کہ یہ تینوں صاحب یہودیوں کی قسموں کو رد کر کے طریقہ جاہلیت کی طرف راغب ہو رہے ہیں تو آپ ﷺ نے ناراضگی کے انداز میں ارشاد فرمایا: کیا تم تمہیں اٹھا کر اس استحقاق کے اہل ہو جاؤ گے؟ سو جب ان حضرات نے سرکار دو عالم ﷺ کی ناراضگی کی بجائے یہاں لیا تو عرض کرنے لگے جب ہم نے کسی چیز کو دیکھا نہیں تو ہم دیکھے اس بارے میں کیسے تمہیں اٹھا سکتے ہیں؟

(مہبوط سرخسی ج ۲۶ ص ۱۰۹ اباب القسامت مطبوعہ دار الفکر بیروت لبنان)

جواب دوم:

والدلیل علی صحة هذا التاویل ما قد حکم بہ
عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ بعد رسول اللہ
ﷺ بحضرة اصحابہ فلم ینکرہ علیہ منہم
منکر ومحال ان یکون عند الانصار رضی اللہ عنہم
ولا سیمما مثل محیصة وقد کان حیا یومئذ وسهل
ابن ابی حشمة ولا ینخرون بہ ویقولون لیس ہکذا
قضی رسول اللہ ﷺ علی الیہود.
(لحاوی شریف ج ۳ ص ۲۰۱ باب القسامۃ کیف ہی ،
دار الفکر بیروت)

اس تاویل کے صحیح ہونے پر یہ دلیل ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے حضور ﷺ کے وصال شریف کے بعد صحابہ کرام کی موجودگی میں یہی فیصلہ فرمایا تھا اور کسی صحابی نے اس پر اعتراض نہ کیا اور یہ کہنا محال ہے کہ انصار صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے پاس اس کا علم نہ ہو۔ خاص کر جناب حنیصہ جو اس وقت بتید حیات تھے اور کھل بن ابی حمزہ بھی موجود تھے۔ اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فیصلہ حضور ﷺ کے فیصلہ کے خلاف ہوتا، تو یہ حضرات لازماً حضرت عمر بن خطاب کو تلاتے اور کہتے کہ حضور ﷺ نے آپ کی طرح فیصلہ نہیں فرمایا تھا۔ جبکہ یہود کا معاملہ آپ کی خدمت میں پیش کیا گیا۔

جواب حدیث دوم: یعنی شریف کے الفاظ ”الا القسامۃ“ سے ائمہ ثلاثہ رضی اللہ عنہم نے جو یہ استدلال فرمایا کہ عام قانون

یہی ہے کہ قسم مدعی علیہ پر اور گواہی مدعی پر ہوتی ہے لیکن قسامت کو اس قانون سے مستثنیٰ کر دیا گیا۔ اس میں مدعی علیہ کے بجائے مدعی پر قسم ڈالی گئی ہے۔ امام کا سانی نے فرمایا کہ یہ حدیث بھی پہلی حدیث کی طرح مؤول ہے۔

فالجواب ان الاستثناء لو ثبت فله تاویلان
احدهما الیمین علی المدعی علیہ بعینہ الافی
القسامۃ فانہ یحلف من لم یدعی علیہ القتل بعینہ
والثنائی الیمین کل الواجب علی المدعی علیہ الا
فی القسامۃ فانہ تجب معها الدیۃ واللہ سبحانہ
وتعالیٰ اعلم۔ (مدارج المصنوع ج ۷ ص ۲۸۷ فصل القسامۃ)

جواب یہ ہے کہ استثناء اگر ثابت ہو تو اس کی دو تاویلیں ہیں۔ ان میں ایک یہ ہے کہ یمین مدعی علیہ پر بعینہ ہے مگر قسامت میں کہ اس میں وہ قسم اٹھاتا ہے جس پر بعینہ قتل کرنے کا دعویٰ نہیں کیا جاتا۔ دوسری تاویل یہ ہے کہ مدعی علیہ پر کل اور صرف قسم ہی لازم ہوتی ہے۔ مگر قسامت میں کہ یہاں قسم کے ساتھ ساتھ دیت بھی واجب ہوتی ہے۔

قارئین کرام! عبارت مذکورہ کا مطلب یہ ہے کہ جو حدیث مشہور میں وارد ہے ”الیمین علی المدعی علیہ والیمین علی المدعی علیہ گواہی مدعی کے ذمہ اور قسم مدعی علیہ پر“۔ اس سے قسامت کو جو مستثنیٰ فرمایا گیا۔ یعنی قسامت میں ایسے نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر مقدمہ میں قسم ایسے مدعی علیہ پر ہوتی ہے، جو معین اور جانا پہچانا ہوتا ہے لیکن قسامت میں اگرچہ مدعی علیہ معین نہیں ہوتا پھر بھی یہاں قسم مدعی علیہ پر ہی ہوگی۔ اگرچہ وہ غیر معین ہی ہو۔ قسامت میں نہ تو مدعی علیہ مقرر کیا جاتا ہے کہ مقتول کے درواہ کسی کا نام معین کر کے انہیں قتل کا ذمہ دار ٹھہرائیں اور ان کے خلاف دعویٰ کریں۔ دوسری تاویل کا مطلب یہ ہے کہ عام مقدمات میں مدعی علیہ پر صرف قسم اٹھانے کا بوجھ اور ذمہ داری ہوتی ہے۔ لیکن قسامت میں قسم کے ساتھ ساتھ دیت بھی واجب ہوتی ہے اس لئے ”الاقسامۃ“ فرما کر اسے عام مقدمات سے الگ امتیازی طریقہ سے بیان کیا گیا۔

”الاقسامۃ“ والی حدیث مجروح ہے

اجابوا عن حدیث عمرو ابن شعیب بانہ
معلول من خمسة وجوه الاول ان الزنجی هو مسلم
بن خالد شیخ الشافعی ضعیف کذا قال البیہقی
نفسه فی سننه فی باب من زعم ان التراويح
بالجماعة افضل وقال ابن المدینی لیس بشیء
وقال ابو ذرعة والبخاری منکر الحدیث۔
(عمدة القاری شرح البخاری ج ۲۳ ص ۶۰ مطبوعہ بیروت باب القسامۃ)

جناب عمرو بن شعیب والی حدیث کے علماء نے جواب دیتے ہوئے فرمایا: کہ یہ حدیث پانچ وجوہ سے معلول ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ زنجی نامی راوی جس کا نام مسلم بن خالد ہے اور امام شافعی کا شیخ ہے۔ وہ ضعیف ہے۔ امام بیہقی نے اپنی سنن میں اس باب کے تحت یہ قول فرمایا۔ جس میں لوگوں کا یہ زعم بیان کیا گیا کہ تراویح جماعت کے ساتھ ادا کرنا افضل ہیں۔ ابن مدینی نے اسے ”لیس بشیء“ کہا ہے اور ابو ذرعة اور امام بخاری نے اسے منکر الحدیث کہا ہے۔

ائمہ ثلاثا نے جن احادیث سے استدلال فرمایا تھا کہ قسامت میں ابتداءً قسمیں مدعی پر ہیں۔ اس کے جوابات آپ نے ملاحظہ فرمائے۔ اب احناف کے مسلک یعنی قسمیں قسامت میں بھی دیگر دعویٰ جات کی طرح مدعی علیہ پر ہی ہیں۔ اس بارے میں ان کے دلائل میں چند احادیث پیش خدمت ہیں۔ ملاحظہ ہوں:

امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک قسامہ میں قسموں کی ابتدا میں بھی

مدعی علیہ سے شروع کئے جانے پر دلائل

عن ابی سلمیٰ وسلیمان بن یسار عن رجل من اصحاب النبی ﷺ من الانصار عن النبی ﷺ قال اليهود وبدأ بهم ایحلف منکم خمسون قالوا لا فقال للانصار هل تحلفون فقالوا انحلف علی الغیب یا رسول اللہ فجعل رسول اللہ ﷺ دية علی اليهود لانه وجد بین اظہرہم۔
(مصنف عبدالرزاق ج ۱ ص ۲۷۰-۲۷۱ باب القسامۃ)

ابو سلمیٰ اور سلیمان بن یسار حضور ﷺ کے ایک انصاری صحابی سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے یہود کو کہا اور ان سے ابتدا فرمائی: کیا تم میں سے پچاس آدمی تم اٹھائیں گے (کہ ہم نے قتل نہیں کیا اور نہ ہی ہمیں قتل کا علم ہے؟) انہوں نے عرض کیا: نہیں پھر آپ نے انصار سے فرمایا: کیا تم تمہیں اٹھاتے ہو؟ یہ عرض کرنے لگے یا رسول اللہ ﷺ کیا ہم بن دیکھے پر قسمیں اٹھائیں؟ اس کے بعد رسول کریم ﷺ نے یہود پر دیت دینے کا فیصلہ فرمایا کیونکہ مقتول ان میں پڑا تھا۔

اعتراض

یہ حدیث مرسل ہے کیونکہ جن راویوں نے اسے بیان کیا ان کے نام مذکور نہیں ہیں۔

هذا مرسل بترك التسمية الذين حدثواها.
(تبیقی ج ۸ ص ۱۲۳ کتاب القسامۃ)

جواب:

یہ حدیث امام ثوری، امام ابو حنیفہ اور تمام اہل کوفہ کے لئے حجت قاطعہ ہے۔ نبوی استد کار میں ہے اور صاحب تمہید نے کہا کہ یہ ثابت ہے۔ ہم اس سے پہلے باب انہی میں ذکر کر چکے ہیں کہ یہ حدیث اور اس جیسی دیگر احادیث مستند اور متصل ہیں۔ اگر اسے مرسل ہم تسلیم کر بھی لیں تو حدیث بہل بھی تو متصل نہیں ہے۔

وهذه حجة قاطعة للثوري و ابی حنیفہ و سائر اهل الكوفة كذا في الاستذكار وقال في التمهيد هو حديث ثابت وقد قدمنا في باب النهي عن فضل المحدث من كلام البيهقي وغيره ان هذا الحديث و اشباهه مستند متصل ولو سلمنا انه مرسل فتقدم ان حديث سهل ايضا غير متصل۔ (جراہر الٹی ج ۱ ص ۱۲۲)

جناب سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ قسامت کا رواج دور جاہلیت میں تھا۔ پھر رسول کریم ﷺ نے بھی اسے جوں کا توں برقرار رکھا۔ انصار کا ایک شخص قتل کر دیا گیا جو کہ یہود یوں کے کنوئیں میں سے ملا۔ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ابتداءً یہود یوں کو اس کا باندہ فرمایا کہ پچاس آدمی قسمیں اٹھاؤ۔ یہود کہنے لگے۔ ہم ہرگز قسمیں نہیں اٹھائیں گے پھر حضور ﷺ نے انصار سے فرمایا: کیا تم قسمیں اٹھاؤ گے؟ انصار نے بھی انکار کر دیا کہ ہم قسمیں نہیں اٹھائیں گے۔ حضور ﷺ نے یہود کو دیت دینے کا فرمایا کیونکہ مقتول ان میں پڑا گیا تھا۔

عن سعید ابن المسیب ان القسامۃ كانت في الجاهلية فافقها رسول اللہ ﷺ في قتل من الانصار وجد في جب اليهود قال فبدأ رسول اللہ ﷺ باليهود فكلفهم قسامۃ خمسين فقالت اليهود لن نحلف فقال رسول اللہ ﷺ للانصار افتحلفون فابت الانصار ان تحلف اغرم رسول اللہ ﷺ اليهود دية لانه قتل بين اظہرہم۔
(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۳۷۶ مطبوعہ دارۃ القرآن کراچی)

عبدالرزاق ابن جریج سے روایت کرتے ہیں انہوں نے کہا کہ مجھے فضل نے حسن سے خبر دی، انہیں بتایا گیا کہ نبی کریم ﷺ نے پہلے یہود کو قسمیں اٹھانے کو کہا، انہوں نے انکار کر دیا، پھر آپ نے انصار پر قسمیں ڈالیں، انہوں نے بھی انکار کر دیا، پس آپ ﷺ نے دیت یہودیوں پر ڈال دی۔ ابن جریج سے عبدالرزاق بیان کرتے ہیں کہ مجھے عبید اللہ ابن عمر نے اپنے اصحاب سے خبر دی کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے مدعی علیہم سے قسموں کی ابتدا فرمائی پھر انہیں قتل کا مذموم وارٹھرا کر دیت ادا کرنے کو فرمایا۔

ابن جریج سے مروی حدیث کے یہ الفاظ ہیں۔ ”حضور ﷺ نے قسامت کو اسی طرح برقرار رکھا جیسے یہ دور جاہلیت میں تھی پھر آپ نے اسی طرح کا فیصلہ انصار کے مقتول کے بارے میں فرمایا، جنہوں نے یہود کو مقتول کا قاتل ٹھہرایا تھا۔“ اس حدیث صحیح میں اس امر کی صراحت ہے کہ آپ ﷺ نے قسامت کے بارے میں انصار کے مقتول کے متعلق ویسا ہی فیصلہ فرمایا جیسا دور جاہلیت میں ہوا کرتا تھا۔ خود امام بیہقی نے اس کے بعد امام بخاری کے طریقہ سے باب فی قسامۃ الجاہلیۃ میں لکھا ہے۔ ابن عباس سے مروی ہے کہ ابوطالب نے قسامت میں ابتدا مدعی علیہم پر قسمیں ڈالنے سے کی تو یہ روایت بھی اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضور ﷺ نے بھی ابتدا یہود کو قسمیں اٹھانے سے فرمائی ہو گی، جو مدعی علیہم تھے اور اس کے بعد ایک اور باب ”ترک التود بالقسامۃ“ میں ایک حدیث امام بخاری کی طرف منسوب کر کے لکھی ہے۔ اس میں بھی یہ مرقوم ہے کہ حضور ﷺ نے ابتدا یہودیوں کو قسمیں اٹھانے سے کی تھی اور حضرت عمر نے بھی اسی طرح کیا۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: کہ قسامت دور جاہلیت میں لوگوں کے درمیان قتل کی ایک رکاوٹ تھا جس شخص کو قسم اٹھانے پر مجبور کیا جاتا تھا وہ اس میں گناہ سمجھتا تھا پھر اسے اللہ تعالیٰ کی طرف سے سزا کا مستحق سمجھا جاتا تھا۔ اس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ اشیاء سے آدمی ڈرتا تھا۔ لہذا جاہلیت کے دور

عبدالرزاق عن ابن جریج قال اخبرنی الفضل عن الحسن انه اخبره ان النبی ﷺ بدأ یہود فابوا ان یحلفوا فرد القسامۃ علی الانصار فابوا ان یحلفوا فجعل النبی ﷺ العقل علی اليهود۔ عبدالرزاق عن ابن جریج قال اخبرنی عبید اللہ ابن عمر عن اصحابہم ان عمر بن العبد العزیز بدأ بالمدعی علیہم ثم ضمنہم القتل۔ (مصنف عبدالرزاق ج ۱۰ ص ۲۹ مطبوعہ مکتبۃ الاسلامیہ بیروت)

ان لفظ حدیث ابن جریج انہ علیہ السلام اقر القسامۃ علی ما كانت علیہ فی الجاہلیۃ قضی بہا بین اناس من الانصار فی قتیل ادعوه علی اليهود فصرح فی هذا الحدیث الصحیح انہ قضی بہا فی قتیل الانصار کقسامۃ الجاہلیۃ وقد ذکر البیہقی فی ما بعدہ فی باب ما جاء فی قسامۃ الجاہلیۃ من طریق البخاری (عن ابن عباس ان ابا طالب بدأ بایمان المدعی علیہم) فدل ذالک علی انہ علیہ السلام بدأ ایضا فی قتیل الانصار بالمدعی علیہم و ذکر ایضا فیما بعد فی باب ترک القود بالقسامۃ حدیثا غراه الی البخاری وفيہ ایضا انہ علیہ السلام بدأ بایمان اليهود وان عمر فعل ذالک۔

(جوہر التلی تحت بیہقی ج ۸ ص ۱۲۳ کتاب القسامۃ)

عن ابن عباس قال كانت القسامۃ فی الجاہلیۃ حجازا بین الناس فکان من حلف علی یمین صبرا ثم فیہا اری عقوبۃ من اللہ ینکل بہا عن الجراۃ علی المحارم فکانوا یتورعون عن ایمان الصبر ویخافونہا فلما بعث اللہ محمدا ﷺ

بالقسامة و كان المسلمون هم اھب لها لما علمهم من ذالك فقضى رسول الله ﷺ بالقسامة بين حيين من الانصار يقال لهم بنو حارثة و ذالك ان يهود قتلت محیصة فانكرت اليهود فدعا النبی اليهود لقسامتهم لانهم الذين ادعوا الدم فامرهم رسول الله ﷺ ان يحلفوا خمسين يمينا رجلا كبيرا من قتلہ فنكلت اليهود عن الایمان فدعا رسول الله ﷺ بنی حارثة فامرهم ان يحلفوا خمسين يمينا خمسين رجلا ان يهود قتلہ غيلة ويستحقون بذالك الذي يزعمون انه الذي قتل صاحبهم فنكلت بنو الحارثة عن الایمان فلما راى ذالك رسول الله ﷺ قضى بعقله على اليهود لانه وجد بين اظهريهم وفي ديارهم رواه الطبرانی ورجاله رجال الصحيح.

(تجمع الزوائد ج ۶ ص ۲۹۰-۲۹۱ باب القسامة مطبوع بيروت)

میں بسنے والے مجبوراً قسم اٹھانے سے مجبیت اور ڈرتے تھے پھر جب اللہ تعالیٰ نے جناب رسالت مآب ﷺ پر قسامت کا حکم اتارا۔ مسلمان چونکہ اس سے قبل اس کے بارے میں باخبر تھے۔ لہذا وہ اس سے ڈرتے تھے۔ حضور ﷺ نے قسامت کا فیصلہ انصار کے دو قبیلوں کے درمیان فرمایا۔ جنہیں بنو حارثہ کہا جاتا تھا۔ ہوا یوں کہ یہودیوں نے حمیصہ نامی شخص کو قتل کر دیا پھر یہودی صاف انکاری ہو گئے رسول اللہ ﷺ نے یہودیوں کو بلا بھیجا کیونکہ ان کے متعلق بیان کیا گیا تھا کہ قتل انہوں نے کیا ہے۔ آپ نے یہودیوں کو فرمایا: تم میں سے بڑے بڑے پچاس مرد تمہیں اٹھائیں۔ یہودیوں نے تمہیں اٹھانے سے انکار کر دیا پھر آپ نے بنو حارثہ کو بلوا کر فرمایا: تم میں سے پچاس آدمی تمہیں اٹھائیں کہ یہودیوں نے اس کو دھوکہ سے قتل کیا ہے پھر وہ خون کے مستحق قرار دیئے جائیں گے بنو حارثہ نے بھی انکار کر دیا۔ جب آپ نے یہ ماجرا دیکھا تو آپ نے یہود کو دیت دینے کے لئے فرمایا کیونکہ مقتول ان کی آبادی میں مراپایا گیا تھا۔ اس روایت کو طبرانی نے ذکر کیا اور اس کے راوی حدیث صحیح کے راوی ہیں۔

قارئین کرام! مذکورہ چھ عدد احادیث صحیحہ احناف کے مؤقف کی توثیق ہیں کہ عام مقدمات کی طرح قسامت میں بھی قسم مدعی علیہ پر ہوگی اور گواہ پیش کرنا مدعی پر لازم آتا ہے۔ قسامت جیسا کہ واضح ہو چکا ہے کہ دور جاہلیت سے یہ چلا آ رہا تھا۔ جسے حضور ﷺ نے جوں کا توں برقرار رکھا اور دور جاہلیت میں قسامت میں قسمیں مدعی علیہم پر ہوا کرتی تھیں اور اس دور میں بھی لوگ یہ قسمیں اٹھانے سے گریز کرتے تھے اور اسے بہت بڑی ذمہ داری گردانتے تھے۔ رہا یہ معاملہ کہ عام مقدمات میں اگر مدعی علیہم قسم اٹھالے، تو بری الذمہ ہو جاتا ہے لیکن قسامت میں معاملہ ذرا مختلف ہے۔ اس میں خواہ مدعی علیہم قسمیں اٹھائیں یا نہ اٹھائیں۔ دونوں صورتوں میں ان پر دیت کی ادائیگی واجب ہوتی ہے کیونکہ مقتول کی لاش جس حملہ یا جس کوچہ سے ملے اور قاتل معلوم نہ ہو سکے، تو اس حملہ کے ذمہ دیت ادا کرنا لازم ہو جاتا ہے۔ ہاں عام مقدمات کی طرح قسامت میں بھی مدعی کو گواہ پیش کرنے پڑتے ہیں۔ ان پر قسمیں نہیں پڑتیں۔ ان میں جو قسمیں اٹھانے کی روایات موجود ہیں، وہ محض مدعی علیہم کی دلجوئی کے لئے تھیں۔ قانون و قاعدہ کلیہ میں وہی حدیث مشہور ہے۔

الینة علی المدعی والیمین علی من انکر۔ اس مسئلہ کی مزید وضاحت کے لئے چند اور احادیث و آثار نقل کی جاتے ہیں۔ جن میں صراحت کے ساتھ یہ بات منقول ہے کہ قسمیں مدعی علیہم پر ہی لازم ہیں اور مدعی پر پیش نہیں کی جاتیں۔

عن ابن ذنب عن الزھری ان النبی ﷺ قضی فی القسامة ان الیمین علی المدعی علیہم۔

عن ابن جریر قال اخبرنی عبید اللہ بن عمر انه سمع اصحابا لهم یحذون ان عمر بن عبد العزیز زہری سے ابن ابی ذہب بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے قسامت میں مدعی علیہم پر قسم کا فیصلہ فرمایا۔

ابن جریر سے ہے کہ مجھے عبید اللہ بن عمر نے خبر دی۔ انہوں نے اپنے اصحاب سے یہ بیان کرتے سنا کہ حضرت عمر بن عبد العزیز

العزیز بدأ بالمدعی علیہم بالیمین ثم فتمهم العقل.

رضی اللہ عنہ نے قسامہ میں مدعی علیہم سے ابتداء قسم کی۔ پھر انہیں دیت دینے کا پابند کیا۔

عن ابن عباس انه قضی بالقسامۃ علی المدعی علیہم.

ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی کہ انہوں نے قسامہ میں مدعی علیہم کے خلاف فیصلہ دیا۔

عن سعید بن المسیب انه کان یری القسامۃ علی المدعی علیہم.

حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے مروی کہ آپ قسامہ میں مدعی علیہم پر قسم کا مذہب رکھتے تھے۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۳۸۲-۳۸۵ کتاب القسامۃ)

ولنا مروی عن زیاد ابن ابی مریم انه قال جاء رجل الی النبی ﷺ فقال یا رسول اللہ ﷺ انی وجدت اخی قتیلہ فی بنی فلان فقال علیہ الصلوۃ والسلام اجمع منهم خمسين فحلفون باللہ ما قتلوه ولا علموا له قاتلا فقال یا رسول اللہ ﷺ لیس لی من اخی الا هذا فقال بل لک مائة من الابل فدل الحدیث علی وجوب القسامۃ علی المدعی علیہم وهم اهل المحلۃ لاعلی المدعی وعلی وجوب الدیۃ علیہم مع القسامۃ وروی عن ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما انه قال وجد قتیل بخییر فقال علیہ الصلوۃ والسلام اخرجوا من هذا الدم فقاتل الیہود قد کان وجد فی بنی اسرائیل علی عہد سیدنا موسی علیہ السلام فقضی فی ذالک فان کنت نیا فاقض فقال لهم النبی ﷺ تحلفوا خمسين یمینا ثم یغرمون الدیۃ فقالوا قضیت بالناس ای بالوحی وهذا نص فی الباب. وروی ان سیدنا عمر رضی اللہ عنہ حکم فی قتیل وجد بین قریبتین فطرحہ علی اقربہما والنزم اهل القریۃ القسامۃ والدیۃ وكذا روى عن سیدنا علی رضی اللہ عنہ ولم ینقل الانکار علیہما من احد من الصحابة رضی اللہ عنہم فیکون اجماعا.

(بدائع الصنائع ج ۷ ص ۲۸۶ فصل فی القسامۃ)

ہم احناف کی دلیل وہ روایت بھی ہے جسے زیاد بن مریم سے روایت کیا گیا۔ انہوں نے کہا کہ ایک آدمی حضور ﷺ کی بارگاہ عالیہ میں آیا اور کہنے لگا: میں نے اپنا بھائی قتل کیا ہوا فلاں قبیلہ کے لوگوں میں پایا۔ آپ نے اسے فرمایا: ان میں سے پچاس آدمی جمع کرو پھر وہ قسمیں اٹھائیں کہ نہ ہم نے اسے قتل کیا اور نہ اس کے قاتل کا ہمیں علم ہے۔ وہ عرض کرنے لگا حضور! میرا تو صرف یہی ایک بھائی تھا۔ آپ نے فرمایا: اب تیرے لئے سوا دنت اس کی دیت کے طور پر ملیں گے۔ اس حدیث پاک نے اس بات پر دلالت کی کہ قسمیں مدعی علیہم پر ہونا واجب ہیں اور وہ حملہ دار ہوتے ہیں۔ مدعی پر کوئی قسم نہیں ہے اور اس حدیث پاک نے یہ بھی بطور وجوب ثابت کیا کہ قسمیں اٹھانے کے باوجود مدعی علیہم پر دیت لازم ہوتی ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ فرمایا: کہ خیبر میں ایک قتل کیا ہوا آدمی پایا گیا اس حضور ﷺ نے فرمایا: اے اہل خیبر! اس کے خون سے اپنے آپ کو بری الذمہ کرو۔ یہودی کہنے لگے: حضرت مونی علیہ السلام کے زمانہ میں ایک اسی طرح کا مقتول پڑا پایا گیا تھا انہوں نے اس کا فیصلہ فرمایا تھا۔ اگر آپ اللہ تعالیٰ کے پیغمبر ہیں تو ان خیبر والوں کے بارے میں فیصلہ فرمائیں۔ حضور ﷺ نے انہیں فرمایا: تم پچاس قسمیں اٹھاؤ پھر آپ نے انہیں دیت دینے کو کہا۔ یہ سن کر یہودی بولے: آپ نے وحی کے مطابق یہ فیصلہ فرمایا ہے۔ یہ واقعہ قسامۃ کے بارے میں نص ہے، اور مروی ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے ایک مقتول کے بارے میں فیصلہ فرمایا جو دو بیٹیوں کے درمیان پڑا پایا گیا تھا۔ آپ نے اس مقتول کے قریب تر بیٹی والوں

پر اس کی ذمہ داری ڈالی اور ہستی والوں کو دیت دینے اور قسمیں اٹھانے کا پابند فرمایا۔ یونہی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے۔ ان دونوں کے مذکورہ فیصلہ جات پر کسی ایک صحابی نے بھی انکار و اعتراض نہ کیا لہذا یہ اجماع صحابہ ہو گیا۔

شخصی سے ہے کہ ایک شخص دو بستیوں کے درمیان قتل کیا ہوا پایا گیا۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے لوگوں سے فرمایا: ان دونوں بستیوں کا فاصلہ ماپو۔ پینکٹ پر وادعہ کو متقول کے زیادہ قریب پایا پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کے پیاس آدمیوں سے قسمیں اٹھوائیں۔ یوں کہ ان میں سے ہر ایک یہ کہے۔ بخدا! میں نے نہ خود قتل کیا اور نہ مجھے اس کے قاتل کا علم ہے پھر آپ نے ان پر دیت لازم فرمائی۔

بشیر بن یسار سے سعید بن عبید الطائی بیان کرتے ہیں کہ ایک انصاری شخص جسے ہبل بن ابی حمزہ کہتے تھے۔ اس نے خردی کہ میری قوم کے چند افراد خیبر کی طرف گئے پھر انہوں نے اپنے میں سے ایک ساتھی کو قتل کیا ہوا پایا تو ہمارے ساتھیوں نے ان لوگوں سے کہا: جن کے علاقہ میں وہ مرا ہوا ملتا تھا۔ تم نے ہمارے ساتھی کو قتل کیا ہے؟ کہنے لگے: نہ ہم نے قتل کیا ہے اور نہ ہی قاتل کا ہمیں علم ہے۔ راوی نے بیان کیا کہ مقتول کے ساتھی یہ مقدمہ رسول کریم ﷺ کی بارگاہ میں لائے۔ عرض کرنے لگے: اے اللہ کے نبی! ہم خیبر کی طرف گئے تھے۔ وہاں پہنچنے کے بعد ہم نے اپنے میں سے ایک ساتھی وہاں قتل کیا ہوا پایا اس پر حضور ﷺ نے فرمایا: تم میں سے بڑا بات کرے پھر آپ نے انہیں فرمایا: جس نے اسے قتل کیا ہے تم اس پر گواہ لاؤ۔ عرض کرنے لگے: ہمارے پاس تو کوئی گواہ نہیں ہے پھر آپ نے فرمایا: پھر وہ اہل خیبر تمہارے لئے قسمیں اٹھائیں۔ یہ کہنے لگے: ہم یہودیوں کی قسموں پر راضی نہیں ہیں۔ حضور ﷺ نے اس مقتول کا خون ضائع جانے اور کرنے کو ناپسند فرمایا اور سواوٹ اس کی دیت دے دی۔

ان احادیث و روایات میں سے جو احناف کے مسلک کی مؤید ہیں۔ ایک یہ ہے جسے ابو داؤد نے رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے سند صحیح کے ساتھ روایت فرمایا۔ کہا کہ انصار کا ایک آدمی یوسف

عن الشعبي ان قتيلًا وجد بين وادعة وشاكر فامرهم عمر ابن الخطاب ان يقبسوا ما بينهما فوجدوه الى وادعة اقرب فاحلفهم خمسين يمينا كل رجل منهم ما قتلت ولا علمت قاتلا ثم اغرمهم اللدية.
(مصنف عبد الرزاق ج ۱ ص ۳۵ باب القسامة مطبوع بيروت)

عن سعيد بن عبيد الطائي عن بشير بن يسار زعم ان رجلا من الانصار يقال له سهل بن ابي حمزة اخبره ان نفرا من قومه انطلقوا الى خيبر ففروا فيها فوجدوا احدهم قتيلًا فقالوا للذين وجدوه عندهم فقتلتم صاحبنا قالوا ما قتلنا ولا علمنا قال فانطلقوا الى رسول الله ﷺ فقالوا يا نبى الله انطلقنا الى خيبر فوجدنا احدا من قتيلًا فقال رسول الله ﷺ الكبر الكبر فقال لهم تاتون بالبينة على من قتل قالوا مالنا بينة قال فيحلفون لكم قالوا لا نرضى بايمان اليهود وكره رسول الله ﷺ ان يقتل دمه فوادع مائة من الابل.

(تتبعی شریف ج ۸ ص ۱۲۰ کتاب القسامة)

ومنها ما اخرجه ابو داؤد بسند حسن عن رافع بن خديج قال اصبح رجل من الانصار مقتولا بخيبر فانطلقه اولياءه الى النسي ﷺ فذكروا ذالك

صبح خیر میں مقتول ملا اس کے اولیاء اس مقدمہ کو حضور ﷺ کی بارگاہ میں لے آئے حاضر ہو کر قصہ بیان کیا۔ آپ نے انہیں پوچھا کیا تمہارے پاس دو گواہ ہیں جو تمہارے اس ساتھی کے قاتل کی گواہی دیں؟ عرض کرنے لگے یا رسول اللہ! وہاں تو ایک بھی مسلمان نہیں رہتا سب کے سب یہودی ہیں اور وہ قسم اٹھانے سے بھی کہیں زیادہ بھیا تک اور خطرناک کام کر گزرتے ہیں۔ راوی کہتے ہیں کہ ان میں سے پچاس آدمی انہوں نے جن لئے اور ان سے قسمیں اٹھانے کو کہا انہوں نے انکار کر دیا پھر رسول اللہ ﷺ نے اپنی طرف سے مقتول کی دیت ادا فرمائی۔

قارئین کرام! ان تمام احادیث و روایات سے یہی نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ گواہ پیش کرنا مدعی کی ذمہ داری ہے اور قسم اٹھانا مدعی علیہ پر لازم ہوتا ہے۔ یہ قانون تمام مقدمات میں جاری و ساری ہے۔ قسامت اور دیگر مقدمات میں فرق صرف یہ ہے کہ عام مقدمات میں پہلے مدعی کو گواہ پیش کرنے کو کہا جائے گا۔ اگر پیش نہ کر سکے تو مدعی علیہ کو قسم دلوائیں گے۔ اگر یہ انکار کر دے تو فیصلہ مدعی حق میں ہو گا اور اگر قسم اٹھالے، تو بری الذمہ قرار دیا جائے گا لیکن قسامت میں مدعی علیہ کے قسم اٹھانے یا نہ اٹھانے دونوں صورتوں میں ایک ہی حکم ہے کہ اسے دیت دینا واجب ہوگی۔

قسامت کی شرعی حکمت

علامہ عبدالقادر عودہ لکھتے ہیں۔ قسامت انسانی جان کی حفاظت کیلئے شروع کی گئی ہے کیونکہ اسلامی شریعت کی شدید خواہش ہے کہ انسانی خون بیکار اور رائیگاں نہ جائے اور قتل کرنے والا عام حالات میں ایسی جگہ قتل کرنے کے لئے منتخب کرتا ہے، جہاں اسے کوئی دیکھ نہ پائے اور بوقت ضرورت کوئی گواہی اس کے خلاف نہ مل سکے۔ اس لئے جب انسانی جان کو شریعت مطہرہ نے بہت محفوظ رکھا ہے اور اس کی بڑی اہمیت مقرر فرمائی ہے۔ لہذا اس کے پیش نظر قسامت کا قانون مقرر فرمایا۔ یہی وجہ ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: کہ جو شخص طواف کعبہ یا جمعہ ادا کرنے والوں کے بھوم کی وجہ سے مر جائے، اس کی دیت بیت المال پر ہوگی۔ اسحاق کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت عمر اور علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہما کا بھی یہی قول ہے۔ کیونکہ سعید نے ابراہیم سے روایت کیا کہ ایک شخص عرفات میں بھیڑ کی وجہ سے پھل کر مر گیا۔ جب اس کے ورثاء نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اس بات کی شکایت کی تو آپ نے انہیں فرمایا: کہ اس کے مارنے والوں کے خلاف گواہ لاؤ۔ اس پر حضرت علی المرتضیٰ فرمانے لگے یا امیر المؤمنین! مسلمانوں کا خون رائیگاں نہیں جاتا۔ اگر اس کے قاتل کا علم ہے تو بہتر ورنہ بیت المال سے اس کی دیت ادا کیجئے۔ حسن اور زہری کہتے ہیں جو شخص بھیڑ میں پھل کر مر جائے۔ اس کی دیت حاضرین پر ہے کیونکہ انہی کی وجہ سے وہ مرا ہے اور حدیث قسامت میں بھی اس کی تائید ہے کیونکہ رسول کریم ﷺ نے اپنے پاس سے حضرت عبداللہ بن مہمل کی دیت ادا فرمائی تھی۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک قسامت کا سبب اس سے بھی زیادہ دیتیں ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ جس علاقہ میں کسی مسلمان کی لاش پائی گئی اس کے قتل کا سبب اس علاقے کے رہنے والوں کی غفلت اور کوتاہی کی وجہ سے ہے۔ ان پر لازم تھا کہ وہ اس شخص کی حفاظت کرتے، مدد کرتے اور قتل ہونے سے ہر ممکن طریقہ سے بچاتے۔ جب انہوں نے ایسا نہیں کیا۔ ان کی غفلت اور تقصیر کے سبب سے ایک مسلمان قتل کر دیا گیا تو اس کی تلافی اور تدارک کی یہی صورت ہے کہ اس علاقہ کے پچاس آدمی قسم اٹھائیں اور اس مسلمان کی دیت ادا کریں۔ (التشریح البیان فی تصنیف عبدالقادر عودہ ج ۲ ص ۳۲۸۔ ۳۲۹ مطبوعہ دار

الکتاب العربي یردت)

مذکورہ حوالہ سے اور دیگر اصول و ضوابط سے یہ واضح ہوا کہ:

(۱) اگر قاتل نے جان بوجھ کر قتل کیا تو اس پر قصاص واجب ہوگا لیکن مقتول کے ورثہ کو کل یا بعض دیت لینے یا معاف کر دینے کا اختیار بھی ہے۔

(۲) اگر قاتل سبوا ہوا تو دیت لازم ہوگی۔ اس میں بھی مقتول کے ورثہ کو دیت کامل معاف کرنے یا کچھ لینے اور کچھ معاف کر دینے کا اختیار ہے۔

(۳) اگر قاتل کا علم نہ ہو اور مقتول لاش کسی محلہ میں پائی جائے تو اہل محلہ میں سے پچاس آدمی قسمیں اٹھائیں گے کہ نہ ہم نے قتل کیا اور نہ ہمیں قاتل کا علم ہے۔ اس صورت میں اہل محلہ پر دیت لازم آئے گی۔

(۴) اگر مقتول ایسی جگہ پایا گیا جہاں کوئی ہستی نہیں اور نہ ہی اس کے قاتل کا علم ہو سکتا ہو تو اس کی دیت بیت المال ادا کرے گا۔ بہر حال مسلمان کا خون خواہ کسی صورت میں ہو ضائع نہ ہوگا۔ یہ اس کی حرمت و تعظیم کے پیش نظر ہے۔

نوٹ: مذکورہ باب کے تحت ”موطا امام محمد“ میں مسئلہ شہادت کو ذکر نہیں کیا گیا لیکن حدود و قصاص وغیرہ میں شہادت ایک بنیادی امر ہے۔ لہذا یہ موقد اس کے ذکر کرنے کا متقاضی ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اگرچہ موطا میں آگے اس بارے میں مختصر سا ذکر فرمایا ہے اور آپ نے اپنی ایک اور تصنیف ”کتاب الآثار“ میں بھی اس کا ذکر فرمایا ہے لیکن بالکل اختصار سے کام لیا۔ اس لئے یہاں ہم اپنی طرف سے اس کا تفصیلی ذکر کر رہے ہیں۔

کتاب الشہادۃ

گواہی کا بیان

شہادت کا لغوی معنی

اصل الشہادۃ الاخبار بما شاهده منہ۔ شہادت کا اصل (حقیقی معنی) یہ ہے کہ آدمی نے جو مشاہدہ کیا اس کی خبر دیتا۔

(لسان العرب ج ۳ ص ۲۳۰)

شہادت کا شرعی (اصطلاحی) معنی

وفی عرف اهل الشرع اخبار صدق لایات حق بلفظ الشہادۃ فی مجلس کذا۔

شرح شریف میں شہادت کا یہ معنی ہے کہ کسی شخص کا کئی خبر دینا تاکہ اس سے کسی کا حق ثابت ہو جائے اور اس میں مجلس کے اندر ”میں گواہی دیتا ہوں“ بھی ساتھ ہو۔

شرعی معنی اور شرعی معانی سے یہ واضح ہوا کہ اس کے لئے شاہد کو مشاہدہ ہونا یا حاضر ہونا ضروری ہے۔ پھر عدالت کے زور و اس کی ادائیگی بھی ”میں گواہی دیتا ہوں“ (اشہد) سے ہوگی۔ اگر اس کی بجائے یوں کہے کہ ”میں خبر دیتا ہوں“ (اخبیر) یا کہے کہ ”میں جانتا ہوں“ (اعلم) تو یہ گواہی نہ کہلائے گی۔ اس کی وجہ بعض فقہاء نے یہ بیان فرمائی کہ لفظ ”شہادت“ قسم کو حتمین ہوتا ہے۔ لہذا گواہی دینے والا گواہیوں کہہ رہا ہوتا ہے۔ میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں کہ میں نے یہ واقعہ اس طرح دیکھا۔

شہادت کا ذکر قرآن و حدیث میں

وَأَشْهَدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَهُمَا فَتُكْرِأَ إِحْدَهُمَا الْأُخْرَى.

(البقرہ: ۲۸۳)

وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ.

(الطلاق: ۲)

وَلَا يَأْتِبُ الشَّهَادَةَ إِذَا مَا دَعُوا وَلَا تَسْمَعُوا أَنْ تَكْثُرُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجْلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ. (البقرہ: ۲۸۳)

وَلَا تَكْفُرُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْفُرْهَا فَإِنَّهُ إِثْمٌ قَلْبُهُ.

(البقرہ: ۲۸۳)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ أَنْ يَكُونَ غَيْرًا أَوْ قَبِيْرًا فَإِنَّهُ أُولَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوُّوْا أَوْ تَعْرِضُوْا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ۝

(النساء: ۱۳۵)

اور اپنے مردوں میں سے دو گواہ بناؤ پھر اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ان گواہوں میں سے ہوں جن کو تم پسند کرتے ہو۔ یہ کہ اگر ان دونوں عورتوں میں سے ایک بھول جائے، تو دوسری اسے یاد کرادے۔

اور اللہ تعالیٰ کی خاطر شہادت ادا کرو۔

اور گواہوں کو جب گواہی کے لئے بلایا جائے تو وہ انکار نہ کریں اور نہ برا متائیں اس بات کو کہ وہ چھوٹی چیز یا بڑی ایک مدت مقررہ تک۔ یہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بڑی انصاف والی بات ہے۔

اور شہادت کو مت چھپاؤ اور جو اسے چھپائے گا، اس کا دل گنہگار ہے۔

اے مومنو! انصاف کے ساتھ اللہ کی خاطر گواہی دینے والے بن جاؤ۔ اگرچہ وہ خود تمہارے خلاف جائے یا والدین یا قریبی رشتہ داروں کے خلاف جائے۔ اگر وہ غنی یا فقیر ہے تو اللہ تعالیٰ ان سے زیادہ تمہارا خیر خواہ ہے اور تم خواہش نفس کی پیروی میں عدل سے باز نہ رہو اور اگر لپٹی بات کرو گے یا گواہی سے پہلو تہی کرو گے۔ تو جان لو کہ اللہ تعالیٰ تمہارے کاموں سے باخبر ہے۔

ان آیات مبارکہ سے ثابت ہوا کہ گواہی محض اللہ کی رضا کے لئے دینی چاہیے۔ حدود میں صرف اور صرف مردوں کی گواہی کا اعتبار کیا گیا ہے۔ حدود کے دیگر معاملات میں دو مرد ہونے چاہئیں۔ لیکن اگر نہ میسر ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں گواہ ہوں گے لیکن مخصوص معاملات کہ جن تک مرد کی رسائی مشکل ہے۔ مثلاً ولادت، وغیرہ تو ان میں مرد کے بغیر عورت کی گواہی مقبول ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جب مدعی عدالت میں گواہوں کو طلب کرے تو ان کا جانا ضروری ہے۔ کسی کو نیابت کے طور پر بلا وجہ نہ بھیجیں۔

شہادت کے متعلق چند احادیث

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے طاؤس یمنی روایت کرتے ہیں۔ فرمایا کہ حضور ﷺ کی بارگاہ عالیہ میں ایک شخص کی گواہی دینے کا ذکر کیا گیا جس پر آپ نے مجھے فرمایا: اے ابن عباس! صرف ایسی روشن اور واضح بات پر گواہی دینا جو اس سورج کی طرح روشن ہو اور آپ نے اپنے دست اقدس سے سورج کی طرف ارشاد فرمایا۔ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے لیکن بخاری و

عن طاوس اليماني عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال ذکر عند رسول اللہ ﷺ الرجل يشهد بشهادة فقال لي يا ابن عباس لا تشهد الا على ما يبصيني لك كضيء هذه الشمس واما رسول اللہ ﷺ بيده الى الشمس هذا حديث صحيح الاسناد ولم يخبر جاه. (المستدرک ج ۳)

اقسام شہادت

شہادت کی دو اقسام ہیں: تحمل شہادت اور ادائے شہادت

تحمل شہادت کی شرائط

(تحمل شہادت کا مطلب یہ ہے کہ کسی نے کوئی وقوعہ کا مشاہدہ کیا اور اسے من و عن ذہن میں بٹھالیا تا وقتیکہ اس کو گواہی کے لئے عدالت طلب کرے) اس گواہی کی تین شرائط ہیں:

(۱) عقل مند ہونا، کیونکہ تحمل شہادت اسی وقت تحقق ہو سکتی ہے جب واقعہ کو دیکھنے والا عاقل ہو اور اسے یاد بھی رہے اور اس کے لئے آکفر بھی کا صحیح و سالم ہونا ضروری ہے۔ لہذا مجنون اور بچہ تحمل شہادت کا اہل نہیں ہوگا۔

(۲) بیٹا ہو، یعنی ہمارے نزدیک تحمل شہادت کے وقت واقعہ کو اپنی آنکھوں سے دیکھا ہو۔ لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تحمل شہادت کے لئے آنکھیاں ہونا شرط نہیں ہے اور نہ ہی گواہی کی صحیح ادائیگی کے لئے یہ شرط ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ تحمل شہادت کے

وقت اصل ضرورت مشہودہ کا علم ہونا ہے اور یہ آنکھوں کے علاوہ قوت سامعہ سے بھی حاصل ہو سکتا ہے اور اندھے کا سماع درست ہے لہذا وہ تحمل شہادت کا اہل ہے۔ پھر وہ اس گواہی کی ادائیگی پر بھی قادر ہے۔ اس کے برخلاف ہم احناف کی دلیل یہ

ہے کہ مذکورہ سماع مدعی کی طرف سے ہو کیونکہ شہادت مدعی کے حق میں واقع ہوتی ہے اور مدعی کا علم بن دیکھے ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ آواز آواز کے ساتھ مشاہدہ ہو سکتی ہے جس کی بنا پر امتیاز صحیح حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس لئے تحمل شہادت کے لئے عقل و آنکھ والا

ہونا ضروری اور شرط ہے۔ ہاں ادائیگی شہادت کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بلوغ، حریت، اسلام، عدالت تحمل شہادت کے لئے شرط نہیں ہیں۔ (یہ ادائے شہادت کے لئے شرائط ہیں جن کا ذکر آگے آ رہا ہے) اس لئے اگر

بوقت تحمل کوئی بچہ عقل مند ہے اور اس نے واقعہ اپنی آنکھوں سے دیکھا اور محفوظ رکھا یا غلام ہے۔ فاسق و فاجر ہے یا کافر ہے اور پھر ادائے شہادت سے قبل بچہ بالغ ہو گیا غلام آزاد ہو گیا فاسق و فاجر نے توبہ کر لی اور کافر مسلمان ہو گیا تو ان سب کی ادائیگی

شہادت درست ہوگی۔ اسی طرح غلام بوقت تحمل غلام تھا پھر آزاد ہو گیا، تو اپنے مولا کے حق میں اس کی گواہی کی ادائیگی درست ہوگی۔ عورت بوقت تحمل بیوی تھی رشتہ ختم ہو گیا اب اپنے پہلے خاند کے لئے اس کی گواہی بھی درست ہے۔ اس قانون و شرائط

کی وضاحت میں علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: قانون شرعی یہ ہے کہ جہاں منفعہ کا اشتباہ ہو وہاں گواہی جائز نہیں۔ اس سے مراد ادائیگی شہادت جائز نہیں ہے نہ کہ تحمل شہادت جائز نہیں۔ اس ضمن میں علامہ کاسانی نے مذکورہ مثالیں ذکر فرما کر

مسئلہ کو واضح فرمایا۔

(۳) گواہ کا مشہودہ کو بنفسہ معائنہ کرنا (ماسواہ چند مخصوص اشیاء کے کہ جن میں سماع سے کام چلتا ہے) حضور ﷺ کا ارشاد

گرامی آپ پڑھ چکے ہیں: کہ جب تک سورج کی روشنی کی طرح بات اور واقعہ تم پر روشن نہ ہو اس کی گواہی نہ دو۔ اسی لئے سماع پر شہادت کا لفظ نہیں بولا جاتا۔ مخصوصہ اشیاء کی مثال نکاح، موت اور نسب وغیرہ ہے۔ ان میں سماع سے بھی گواہی بن سکتی ہے

کیونکہ ان اشیاء کا عام الوقوع ہونا اور شہرت یافتہ ہونا ضروری ہے۔ لہذا ان میں شہرت قائم مقام معائنہ کے ہو جائے گی۔ جیسا کہ ایک شخص کسی دوست کی شادی میں شریک ہوتا ہے اور ولیمہ کی دعوت بھی کھاتا ہے۔ یہ اپنے دوست کی شادی کی گواہی دے

سکتا ہے کیونکہ اس کی مذکورہ شرکت دلیل نکاح ہے۔ کسی کا جنازہ لے جایا جا رہا ہے۔ پوچھا کون ہے؟ بتایا گیا فلاں ہے پھر اس کی نماز جنازہ میں شرکت کی بوقت دفن بھی موجود تھا۔ یہ اس کی موت کا گواہ بن سکتا ہے۔ (بدائع الصنائع ج ۶ ص ۲۶۶)

ادائے شہادت کی شرائط

ادائے شہادت اپنے متعلقات کے اعتبار سے مختلف اقسام رکھتی ہے۔ بعض کا تعلق شاہد کے ساتھ، بعض کا نفس شہادت کے ساتھ، بعض کا مکان شہادت کے ساتھ اور بعض کا شہود بہ کے ساتھ ہے۔ اس لئے ہم ان کو علیحدہ علیحدہ ذکر کریں گے۔
 شرائط شاہد: یہ دو اقسام کی ہیں۔ ایک وہ جو ہر گواہ کے لئے شرائط ہیں۔ دوسری وہ جو بعض کے لیے ہیں اور بعض کے لئے نہیں۔
 پہلی قسم کی شرائط درج ذیل ہیں۔

(۱) عقل: یہ اس لئے کہ جو شخص یہ ہی نہیں سمجھتا کہ شہادت کیا ہے اور میں نے کیا دیکھا؟ وہ بوقت ضرورت گواہی کی ادائیگی کیسے کرے گا؟

(۲) بلوغ: بچہ کی ادائے شہادت قبول نہیں ہوگی کیونکہ ادائیگی کے لئے تحفظ شہادت ضروری ہے اور تحفظ بجز تہ کر حاصل نہیں ہوتا اور تہ کر کے لئے نظر ضروری ہوتا ہے اور از روئے عادت بچہ میں نظر نہیں پایا جاتا۔

(۳) آزاد ہونا: یعنی غلام کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ بقول باری عز اسمہ "عبدا مملوکا لا یقدر علی شیء غلام مملوک کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا" کسی شے کا مالک نہیں ہوتا اور گواہی ایک اہم شے ہے۔ آیت کا ظاہر ہی بتلاتا ہے اور اس لئے بھی کہ شہادت قائم مقام ولائت اور تملیک کے ہوتی ہے۔ ولائت میں ہم معنی اس لئے کہ اس میں بھی غیر پراپنا قول نافذ کرنا ہوتا ہے اور تملیک کا مفہوم یوں کہ حاکم شہادت کے ساتھ حکم کا مالک بنایا جاتا ہے۔ جب غلام میں ولائت بھی نہیں اور تملیک بھی نہیں۔ لہذا وہ شہادت کا اہل نہیں اور یہ بھی ایک وجہ ہو سکتی ہے کہ گواہی کی ادائیگی کیلئے جب قاضی گواہ کو بلائے، تو اس کے بلاوے پر شاہد کا حاضر ہونا واجب ہو جاتا ہے لیکن غلام کا چونکہ مولیٰ موجود ہے جس کی اجازت کے بغیر وہ عدالت میں نہیں جاسکتا۔

(۴) آنکھوں سے دیکھنا: گواہ کا طرفین کے نزدیک بھی عمل شہادت کے وقت اظہار ہونا ضروری ہے لہذا ادائیگی شہادت کے وقت اس طرح ہونا اور بھی ضروری ہوگا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ گواہی دیتے وقت جس چیز کے بارے میں یہ گواہی دینا چاہتا ہے (جسے مشہود کہتے ہیں) اس کی طرف اشارہ کر کے بتلانا طرفین (شافعی، حنفی) کے نزدیک ضروری ہوتا ہے اور اندھا سا باپ پر قارونہ ہونے کی وجہ سے ادائیگی شہادت کا اہل نہیں رہتا۔

(۵) گویائی: یعنی گواہ کی زبان بولنے کے قابل ہو گونا نہ ہو۔ یہ اس لئے ضروری ہے کہ گواہی کی ادائیگی کے لئے لفظ شہادت کا زبان سے ادا کرنا ضروری ہوتا ہے اور گونا تو کسی لفظ یا عبارت کی ادائیگی زبان سے کرنے پر قاصر ہے۔

(۶) قذف میں محدود نہ ہونا: یہ احناف کی شرط ہے۔ امام شافعی اس کو شرط تسلیم نہیں کرتے اور وہ اسے عام گواہوں میں بلا امتیاز درج فرماتے ہیں۔ ان کا فرمانا ہے کہ اس شخص میں جو کسی پاکدامن مرد یا عورت کو تہمت بدکاری لگا کر ثابت نہیں کر سکتا اور حد قذف اس پر جاری ہو جاتی ہے۔ اس کا جھوٹی تہمت لگانا فسق تھا۔ اگر اس نے توبہ کر لی، تو یہ فسق ختم ہو گیا۔ لہذا وہ بقیہ عام گواہوں جیسا ایک گواہ ہو گیا۔ ہم احناف یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے شخص کے بارے میں ارشاد فرمایا: "لا تقبلوا لہم شہادۃ ابدان کی ہمیشہ ہمیشہ کے لئے گواہی قبول نہ کرو" لہذا ایسا شخص جب بھی گواہی دینے کے لئے حاضر عدالت ہوگا، وہ بھی وقت اور زمانہ میں سے ایک وقت ہوگا اور "ابدان" کا ہی حصہ کہلائے گا۔ لہذا اس آیت کریمہ سے معلوم ہوا کہ تہمت کی حد جس پر لگ جائے، وہ بقیہ گواہوں سے الگ کر دیا گیا ہے۔ تناقص سے بچنے کا یہی طریقہ تھا، جو احناف نے اپنایا ہے۔ اس کی مزید وضاحت یوں سمجھیں کہ ایک ذمی نے کسی مسلمان پر زنا کی تہمت لگائی لیکن ثابت نہ کر سکتے پر اسے حد قذف لگائی گئی۔ اب اس کی شہادت ذمیوں پر بھی قبول نہیں کی جائے گی۔ ہاں اگر وہ مسلمان ہو کر گواہی دے تو پھر ذمی اور مسلمان

دونوں پر اس کی گواہی مقبول ہوگی کیونکہ اس پر جو حد قذف لگی تھی، وہ زمانہ اسلام میں نہیں بلکہ حالت کفر میں لگی تھی اور اسلام قبول کر لینے سے اس کے سابقہ گناہ دھل گئے۔ اسی طرح مسلم غلام اگر کسی پرزنا کی جھوٹی تہمت لگانے کی وجہ سے محدودنی القذف ہو جاتا ہے پھر وہ آزاد کر دیا گیا تو اس کی بھی شہادت قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ حد قذف کے وقت وہ مسلمان تھا اور مسلمان محدودنی القذف ہمیشہ کے لئے نامقبول الشہادۃ ہو جاتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر حالت کفر میں کسی پر حد قذف لگی تو قبول اسلام کے بعد اس کی شہادت ہوگی۔

اخبرنا ابو حنیفۃ قال حدثنا حماد عن ابراهيم في نصراني قذف مسلمة فضرب الحدثم اسلم انه جائز الشهادة قال محمد وبه ناخذوهو قول ابي حنیفۃ رحمة الله عليه لانه لم يضرب حدا في الاسلام.

ہمیں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے خبر دی کہ ہمیں جناب حماد نے ابراہیم حنفی سے بتایا۔ ایک نصرانی کسی مسلمان عورت پرزنا کی تہمت لگاتا ہے پھر ثابت نہ کر سکتے پر حد قذف اس پر جاری کی جاتی ہے پھر وہ مسلمان ہو جائے تو اس کی گواہی جائز و مقبول ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں۔ ہمارا اسی پر عمل ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا یہی قول ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ حد قذف جب اسے لگائی گئی تھی وہ اس وقت حالت اسلام میں نہ تھا۔

اخبرنا ابو حنیفۃ قال حدثنا حماد عن ابراهيم قال اذا جلد القاذف لم تجز شهادة ابداء وقال في قول الله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا قال يرفع عنه اسم الفسق فاما الشهادة فلا تجوز ابداء. قال محمد وبه ناخذ وهو قول ابي حنیفۃ رحمة الله تعالى.

(کتاب الآثام ۱۴۰ باب شہادۃ المحدود، مطبوعہ دارۃ القرآن کراچی)

ہمیں امام ابوحنیفہ نے خبر دی کہ ہمیں جناب حماد نے جناب ابراہیم سے بتایا انہوں نے فرمایا کہ جب قاذف کو حد لگا دی جائے تو اس کی گواہی ہمیشہ ہمیشہ کے لئے جائز و مقبول نہیں اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: مگر وہ لوگ (قازفین) جنہوں نے اس کے بعد توبہ کر لی اور اپنی اصلاح کر لی (اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ توبہ کر لینے اور اصلاح کر لینے کے بعد قاذف کی گواہی مقبول ہوتی ہے) فرمانے لگے۔ اس آیت کریمہ کا مطلب و مراد یہ ہے کہ توبہ و اصلاح کے بعد قاذف سے فسق و بطل جاتا ہے۔ اب اسے بعد توبہ و فسق نہیں کہیں گے۔ رہا شہادت کا معاملہ تو وہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے اس کی قبول نہیں ہوگی۔ امام محمد کہتے ہیں، اسی پر ہمارا عمل ہے اور یہی قول ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا بھی ہے۔

قارئین کرام! قرآن کریم کی آیت مبارکہ "لا تقبلوا لهم شہادۃ ابداء" یہ بتلاتی ہے کہ محدودنی القذف کسی صورت میں بھی مقبول الشہادۃ نہیں رہتا اور ہمیشہ ہمیشہ کے لئے اس کی گواہی قبول نہ کرنے کا حکم دیا جا رہا ہے۔ خواہ اس کی حد قذف حالت کفر میں لگی ہو یا اسلام لانے کے بعد۔ لیکن اس کے ساتھ ہی بعد والی آیت کریمہ "الا الذین تابوا من بعد ذالک واصلحوا" بتلاتی ہے کہ محدودنی القذف کے توبہ کر لینے کے بعد ہر وقت گواہی قبول ہوتی ہے۔ ان دونوں آیات مبارکہ میں ایک صورت یہ بنتی ہے کہ حد قذف حالت کفر میں لگی اور پھر محدودنی القذف بدستور حالت کفر میں ہے۔ ایسے محدودنی القذف کی گواہی بالاتفاق غیر مقبول ہے۔ کیونکہ اگلی آیت الا الذین تابوا الخ کا وہ مصداق نہیں بنا۔ دوسری صورت یہ کہ حد قذف لگتے وقت وہ کافر تھا۔ بعد میں الا الذین تابوا کا مصداق بنا کہ وہ مسلمان ہو گیا۔ اب توبہ و اصلاح کر لینے کے بعد اس کی گواہی قبول ہے یا نہیں یہ اختلافی صورت ہے۔ امام

شائعی رحمۃ اللہ علیہ اسے مقبول الشہادۃ تسلیم کرتے ہیں اور آیت کا مفہوم بظاہر ان کی دلیل ہے۔ لیکن احناف اسے غیر مقبول الشہادۃ مانتے ہیں۔ جس سے دونوں آیات میں تناقض کی شکل بنتی ہے۔ اسے پیش نظر رکھ کر امام محمد نے اس کی تشریح یوں فرمائی کہ محدودنی القذف کے توہرہ لینے کے بعد اس سے فسق کا دھبہ دھل جاتا ہے۔ اب اسے فاسق نہیں کہیں گے لیکن غیر مقبول الشہادۃ وہ بدستور باقی رہے گا۔ اسی لئے ہمارے فقہاء کرام نے ایک ضابطہ مقرر فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص سزا کے بعد صحیح توہرہ اور اپنی اصلاح کر لیتا ہے اور کفر چھوڑ کر اسلام قبول کر لیتا ہے تو وہ حضور ﷺ کے ارشاد گرامی کے مطابق اہل شہادت ہو جاتا ہے۔ لیکن اس عام ضابطہ اور قانون سے محدودنی القذف مستثنیٰ ہے۔ اسے مستثنیٰ کرنے سے آیات کا باہم تناقض بھی اٹھ جائے گا۔ اسی کو امام محمد نے کتاب الآثار اور صاحب بدائع الصنائع نے ذکر فرمایا ہے۔

(۷) گواہی محض اللہ کے لئے ہونا: یعنی گواہ اپنی گواہی کو حصول مال کا ذریعہ نہ بنائے نہ اپنے لئے اور نہ ہی مقدمہ کے فریقین کے لئے اور نہ ہی گواہی سے یہ مقصود ہو کہ میں کسی قسم کی جہتی تاوان اور جرمانے سے بچ جاؤں۔ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے: لا شہادۃ لجار المعغم ولا لدافع المعغم۔ یعنی قیمت کو اپنی طرف کھینچنے کی نیت سے گواہی دینا اور اپنے سے جہتی دور کرنے کی غرض کے پیش نظر گواہی دینا گواہی ہی نہیں ہے۔ کیونکہ ایسی گواہی سے گواہ بدنام اور تہم ہو جاتا ہے اور آپ ﷺ کی زبان اقدس نے تہم کی گواہی کی نفی فرمادی ہے۔ آپ کا فرمان کچھ یوں ہے۔ اگر کوئی شخص اپنی شہادت کے ذریعہ اپنے لئے کسی نفع کا طالب ہو تو اس کی گواہی بوجہ اللہ نہیں ہے بلکہ اپنے نفس کے لئے ہے۔ لہذا ایسے کی گواہی غیر مقبول ہو گی۔ اسی حدیث مبارک سے گواہی کی چند صورتیں مستخرج ہیں۔ گواہ خواہ کتنا بلند مرتبہ ہو اس کی گواہی اپنے بیٹے کے حق میں مقبول نہیں ہوگی۔ اس کے نکس کا بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ ماں باپ اور اولاد کا باہم ربط و تعلق ایسا ہوتا ہے کہ ایک دوسرے کے نفع نقصان کے ساجھی ہوتے ہیں۔ لہذا اس میں ”حصول نفع“ آگیا اور اس سے گواہ تہم بھی ہو سکتا ہے۔ ”ادب القاضی“ میں امام خفاف نے حضور ﷺ کی ایک حدیث نقل کی۔ فرمایا: کہ باپ کی گواہی اپنے بیٹے کے حق میں اور بیٹے کی باپ کے حق میں، بیوی کی خاندان کے حق میں اور خاندان کی بیوی کے حق میں اور غلام و آقا کی ایک دوسرے کے حق میں قبول نہیں کی جاتی۔ ان کے علاوہ قربات داروں میں سے بعض کی بعض کے حق میں قبول کر لی جاتی ہے۔ والذوالعلم

(۸) عدالت: (عادل ہونا) وصف عدالت میں اگر گواہ نامکمل ہو تو وہ بھی مقبول الشہادۃ نہیں ہوگا۔ اس کی دلیل قرآن کریم کی آیت کریمہ ہے ”ممن ترضون من الشهداء“ گواہ ان لوگوں کو دینا جو تمہیں پسند ہوں اور پسندیدہ گواہ عادل ہی ہوتا ہے۔ عدالت کے موضوع پر چند طرق سے گفتگو ہو سکتی ہے۔ لیکن ہم ان میں سے صرف ماہیت عدالت کا ہی ذکر کریں گے جو عرف شرع میں مقصود بھی ہے۔

ماہیت عدالت کے بارے میں احناف کے دلائل

بعض کا کہنا ہے کہ عادل وہ شخص ہے کہ جس کے بطن اور فرج پر طعن نہ کیا گیا ہو کیونکہ اکثر مفاسد اور حدود الہی کی پامالی انہی دو کی طرف لوٹتی ہے۔ بعض دیگر فرماتے ہیں کہ جو دین میں کسی جرم کے ساتھ معروف و مشہور نہ ہو وہ عادل ہے۔ دیگر حضرات فرماتے ہیں کہ عادل وہ ہے کہ جس کی نیکیاں اس کی برائیوں پر غالب ہوں۔ حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: کہ جب تم کسی شخص کو مسجد میں نماز پڑھنے کا عادی پاؤ تو تم اس کے ایمان کی شہادت دو۔ ایک اور حدیث پاک میں وارد ہے کہ جو شخص ہمارے قبیلہ کی جانب رخ کر کے نماز ادا کرے، ہمارا ذبیحہ کھالے تو اس کے ایمان کی گواہی دو۔ کچھ حضرات کا یہ نظریہ ہے کہ جو شخص کبیرہ گناہوں سے بچتا رہے۔ فرائض الہیہ ادا کرتا رہے، اس کی نیکیاں اس کی برائیوں پر غالب ہوں تو وہ عادل ہے۔ یہ قول میرے امام علامہ فخر الدین علی

بزودی کا پسندیدہ ہے۔ (البدائع والصنائع ج ۶ ص ۲۶۸ کتاب الشہادۃ)

یہاں تک مجموعی طور پر ادا ہو گئی شہادت کے لئے آٹھ عدد شرائط مذکور ہوئیں۔ علامہ کا سانی رحمۃ اللہ علیہ نے اگرچہ ہماری آٹھویں مذکورہ شرط کو چھٹے نمبر پر درج فرمایا۔ لیکن ہم نے تاخیر اس لئے کی کہ اس میں مختلف اقوال تھے۔ بہر حال عادل آدمی کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ کبار سے اجتناب برتے۔ صفائے برص اور فرانس و واجبات بجالائے۔ گناہ کبیرہ کون کون سے ہیں اس کی تعریف کیا ہے؟ اس بارے میں مختلف اقوال بھی علامہ کا سانی سے سنئے:

کبار میں ائمہ احناف کا اختلاف

صغائر و کبار گناہوں کی ماہیت مختلف فیہ ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ کبیرہ وہ ہے کہ جس کے بارے میں کتاب اللہ میں کسی حد کا ذکر ہو۔ ورنہ وہ صغیرہ ہے۔ (علامہ کا سانی فرماتے ہیں یہ تعریف صحیح نہیں ہے کیونکہ شراب پینا، سود کھانا دونوں بالا تفاق کبیرہ ہیں۔ لیکن ان کی قرآن کریم میں کوئی حد مقرر نہیں بلکہ مذکور ہی نہیں ہے۔ بعض کہتے ہیں کبیرہ وہ گناہ ہے جو حد کو واجب کرے اور جو ایسا نہ ہو وہ صغیرہ ہے۔ ان دونوں اقوال میں باریک سا فرق ہے۔ وہ یہ ہے کہ پہلے قول کے مطابق کبیرہ کی حد قرآن مجید میں مذکور ہونا ضروری ہے۔ دوسرے میں حد کو عام کر دیا گیا۔ خواہ وہ قرآن کریم میں مذکور ہو یا احادیث مقدسہ سے ثابت ہو اور یہ قول بھی درست نہیں۔ کیونکہ سود لینا دینا گناہ کبیرہ ہے۔ لیکن قرآن وحدیث اس کی حد کے بارے میں خاموش ہیں۔ چند گناہ اور بھی اسی زمرے میں آتے ہیں۔ مثلاً ماں باپ کی نافرمانی کرنا اور میدان جنگ سے بھاگ جانا۔ بعض کا کہنا ہے کہ کبیرہ وہ گناہ ہے کہ جس کے بارے میں کوئی نہ کوئی وعید آئی ہو۔ جیسا کہ قتل نفس کی حرمت پر وعید شدیدیہ قرآن کریم میں مذکور ہے۔ پاک دامن مرد اور عورت پر تہمت لگانا، زنا، سود، مال یتیم کھانا اور میدان جنگ سے بھاگنا۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ان سے کسی نے کہا کہ جناب عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ گناہ کبیرہ سات (۷) ہیں۔ ابن عباس نے فرمایا کہ وہ تو ستر (۷۰) کے لگ بھگ ہیں لیکن جس کبیرہ کے بعد توبہ کر لی جائے وہ کبیرہ نہیں رہتا اور اصرار کے ساتھ صغیرہ نہیں رہتا بلکہ کبیرہ ہو جاتا ہے۔ جناب حسن رضی اللہ عنہ نے حضور ﷺ سے روایت کیا۔ آپ نے فرمایا: تم کیا کہتے ہو کہ زنا چوری اور شراب کیا ہیں؟ عرض کیا اللہ اور اس کے رسول بہتر جانتے ہیں۔ سرکار دو عالم ﷺ نے فرمایا: یہ چیزیں فواحش ہیں اور ان میں عقوبت ہے۔ پھر آپ نے فرمایا: کیا میں تمہیں کبار میں سے ان کی خبر نہ دوں جو سب سے بڑے گناہ ہیں؟ عرض کی ضرور ارشاد فرمائیے! آپ نے ارشاد فرمایا: اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانا اور والدین کی نافرمانی کرنا۔ جب آپ یہ ارشاد فرما رہے تھے تو آپ نے تکیہ لگا رکھا تھا۔ پھر آپ فوراً تکیہ کو چھوڑ کر بیٹھ گئے اور فرمایا: خبردار! جھوٹی شہادت، خبردار! جھوٹی شہادت، خبردار! جھوٹی شہادت، علامہ کا سانی فرماتے ہیں کہ جب تمہیں عرف شرع میں عدالت کی تفسیر اور حقیقت کا علم ہو گیا تو اس سے ثابت اور واضح ہو گیا کہ شرابی شخص عادل نہیں کیونکہ یہ بھی کبیرہ گناہ ہے اور کبیرہ کا مرتکب عادل نہیں ہوتا۔

(بدائع الصنائع ج ۶ ص ۲۶۸ کتاب الشہادۃ)

نوٹ: آپ نے ادا شہادت کے لئے آٹھ عدد شرائط ملاحظہ فرمائیں۔ جنہیں علامہ کا سانی رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا۔ بعض علماء نے کچھ کی بجائی سے ذکر فرمایا۔ بہر حال کبیرہ کی مختلف تعریفیں جو ہم نے ذکر کیں۔ ان میں سے کسی ایک کی زد میں آنے والا کبیرہ کا مرتکب ہو سکتا ہے۔ اس لئے ان سب سے بچنا عدالت کے لئے نہایت ضروری ہے۔ اسی بحث کو ”بحر الرائق“، ”شامی“ اور ”عالمگیری“ نے بھی ذکر کیا ہے۔ صغیرہ اور کبیرہ کی تعریف کے ضمن میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ علامہ کا سانی کے اقوال نقل کرنے کے بعد ان کی تائید میں نیز مزید وضاحت کے لئے علامہ بدرالدین عینی کی تحقیق بھی نقل کر دی جائے۔

المدیہ: کبیرہ کی تعریف میں ہمارے ائمہ نے اختلاف فرمایا ہے۔ کہا گیا ہے کہ ان کی تعداد سات ہے اور وہ وہ ہیں جن کا رسول کریم ﷺ نے ذکر فرمایا۔ آپ کی حدیث کو امام بخاری نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ذکر کیا۔ فرماتے ہیں کہ سرکار ابد قرار ﷺ نے فرمایا: سات گنا ہوں سے بچو۔ عرض کی یا رسول اللہ! وہ کون کون سے ہیں؟ آپ نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک ٹھہرانا، جادو کرنا، ناحق کسی کو قتل کرنا، سود کھانا، یتیم کا مال کھانا، میدان جنگ سے بھاگ جانا، پاک دامنوں پر تہمت لگانا، امام سلف نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے کبیرہ گناہوں کے بارے میں ایک روایت ذکر فرمائی ہے۔ وہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے کبائر کے بارے میں فرمایا: اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک ٹھہرانا، والدین کی نافرمانی کرنا، کسی نفس کو ناحق قتل کرنا، جموئی گواہی دینا۔ علامہ عینی اس کے بعد فرماتے ہیں۔ اس بارے میں اصح قول وہ ہے جسے علامہ حلوانی نے ذکر کیا ہے۔ ہر وہ کام جو مسلمانوں کے درمیان برا سمجھا جاتا ہو اور اس میں اللہ تعالیٰ اور دین اسلام کی بے حرمتی اور جنگ ہو وہ کبیرہ ہے۔ اسی طرح معاصی اور مجوز پر کسی کی مدد کرنا، ان پر برا بھینٹہ کرنا بھی کبیرہ گناہوں میں شامل ہیں۔ ”ذخیرہ“ اور ”محیط“ نامی کتب میں ان کا ذکر ہے۔ کہا گیا کہ جس گناہ پر بھی آدمی اصرار کرے وہ کبیرہ ہے اور جس کے بعد استغفار کر لے وہ صغیرہ ہے۔ بہترین معنی و مفہوم وہ ہے جسے متکلمین نے ذکر کیا۔ وہ یہ ہے کہ ہر ایسا گناہ کہ جس سے اوپر (یعنی بڑا) اور گناہ ہو اور اس سے نیچے بھی گناہ ہو، وہ گناہ اپنے سے بڑے کی طرف نسبت سے صغیرہ اور اپنے سے چھوٹے کی طرف نسبت کی وجہ سے کبیرہ کہلائے گا کیونکہ یہ دونوں (صغیرہ اور کبیرہ) اضافت کے قبیلہ سے ہیں اور اضافت کے لئے دو اطراف ہوتی چاہئیں۔ اہل حجاز اور صحابان حدیث فرماتے ہیں کہ کبیرہ وہ سات ہیں جنہیں حضور ﷺ نے ذکر فرمایا۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک ٹھہرانا، میدان جنگ سے بھاگنا، والدین کی نافرمانی کرنا، ناحق کسی کو قتل کرنا، موئن کی بے عزتی کرنا، شراب پینا، جادو کرنا، کچھ حضرات نے فرمایا کہ جو حرام بعینہ ہو، اس کا ارتکاب کبیرہ ہے۔

صغیرہ اور کبیرہ گناہوں کی تفصیلی تعداد

استاذ ابوالحاکم فرماتے ہیں کہ کوئی گناہ صغیرہ نہیں ہوتا۔ لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے۔ بہر حال گناہ کبیرہ کی چار تعریفیں ہیں۔

(۱) جس سے حد واجب ہوتی ہو

(۲) جس پر کتاب و سنت میں وعید شدید آئی ہو

(۳) جس گناہ کو لاپرواہی سے کیا گیا ہو، اسے امام نے ”ارشاد“ میں تحریر فرمایا ہے۔

(۴) جسے قرآن کریم نے حرام قرار دیا ہو یا جس کام کی جنس میں قتل وغیرہ کی سزا ہو یا جو کام علی القدر فرض تھا اسے ترک کر دیا جائے۔

ان تعریفات میں سے علامہ نووی رحمہ اللہ علیہ نے دوسری تعریف کو ترجیح دی ہے اور اسے مضبوطی سے لیا۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے کبائر کی تعداد بھی ذکر فرمائی ہے جو یہ ہیں۔ قتل ناحق، زنا، لواط، شراب نوشی، چوری، کسی پاک دامن کو تہمت لگانا، جموئی گواہی دینا، مال غصب کرنا، میدان جہاد سے بھاگ جانا، سود کھانا، یتیم کا مال کھانا، والدین کی نافرمانی کرنا، رسول کریم ﷺ پر عمداً جھوٹ و افتراء بانہننا، بلا عذر شہادت کو چھپانا، رمضان کا روزہ بلا عذر ترک کرنا، جموئی قسم کھانا، قطع رحم کرنا، ناپ تول میں کمی کرنا، نماز کو وقت سے پہلے ادا کرنا، بلا عذر نماز قضاء کرنا، مسلمان کو ناحق مارنا، صحابہ کرام کو برا بھلا کہنا، رشوت لینا، دیوث بن لینا، فاحش عورتوں سے پیشہ کروانے کے لئے گامک لانا، حاکم کے ہاں چٹلی کھانا، زکوٰۃ نہ دینا، نیکی کا حکم نہ دینا، قدرت کے باوجود برائی سے نہ روکنا، قرآن مجید بھلا بیٹھنا، حیوان کو جلانا، عورت کا بلا وجہ و سبب خاوند کے پاس نہ جانا، اللہ تعالیٰ کی رحمت سے مایوس ہونا، اللہ کے عذاب سے بے خوف ہونا، علماء کی توہین کرنا، عورت سے ظہار کرنا، بلا عذر رختیہ یا مردار کھانا، جادو کرنا، حالت حیض میں وطی کرنا، یہ سب گناہ کبیرہ ہیں۔ امام نووی نے بعض صغیرہ گناہ بھی شمار کرائے ہیں۔ مثلاً: چھٹی عورت کو دیکھنا، غیبت کرنا، ایسا جھوٹ بولنا کہ جس پر نہ

حد لاگو ہو اور نہ اس سے کسی کو ضرر و تکلیف پہنچے، دوسروں کے گھروں میں جھانکنا، تین دن سے زائد کسی مسلمان سے قطع تعلق رکھنا، زیادہ لڑنا جھگڑنا خواہ حق کی خاطر ہو، مردہ پر عین کرنا، مصیبت میں گریبان چاک کرنا و چلانا، اتر اتر کر چلنا، فاسقوں سے دوستی رکھنا، ان کے پاس بیٹھنا، اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنا، مسجد میں خرید و فروخت کرنا، پاگلوں اور بچوں کو مسجدوں میں لانا، جسے لوگ کسی عیب کی بنا پر ناپسند کرتے ہوں اس کا امام بن جانا۔ نماز میں عبث کام کرنا، جمعہ کے دن لوگوں کی گردنیں پھلانگنا، قبلہ رخ بول و براز کرنا، عام راستہ میں بول و براز کرنا، جس شخص کی شہوت غالب ہو اس کا روزہ رکھ کر بوسہ لینا، لگا تار روزے رکھنا، جماع معروضہ کے علاوہ کسی اور طریقہ سے منی نکالنا، لاجبہ سے نعل گیر اور بوس و کنار کرنا، کفارہ ادا کیے بغیر ظہار والے کا اپنی بیوی سے ہم بستری کرنا، لاجبہ کے ساتھ خلوت نشینی کرنا، عورت کا خاندان محرم کے بغیر سفر کرنا، یا ثقہ عورتوں کے بغیر سفر کرنا (عند الشافعی) بخش، احکار، کسی کی بیع پر بیع کرنا، اور مسلمان کی قیمت پر قیمت لگانا، منگنی پر منگنی کرنا، شہری کا دیہاتی سے بیع کرنا، دیہاتی قافلہ سے راستہ ہی میں بیع کر لینا، جانور کو بیچنے کی خاطر اس کا دودھ زیادہ دکھانے کے لئے دودھ نہ دوہنا، عیب دار چیز کا عیب بتلائے بغیر بیچنا، بلا ضرورت کتار رکھنا، مسلمان کا کسی کافر کو قرآن کریم یا دینی کتب فروخت کرنا، بلا ضرورت نجاست کو بدن پر ملنا، بلا ضرورت تہائی میں اپنی شرمگاہ کھولنا، عدالت میں صفائے سے بالکل اجتناب برتنا شرط نہیں۔ لیکن صغیرہ پر اصرار یعنی اسے بار بار کرنا اسے کبیرہ بنا دیتا ہے۔

(روضۃ الطالبین و عمدة المفتین ج ۱۲ ص ۲۲۲-۲۲۵ مطبوعہ مکتبہ اسلامی بیروت)

قارئین کرام! امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کے حوالہ سے کبیرہ کی مختلف تصریفیں اور ان کی ایک فہرست اس کے ساتھ صغیرہ کی بھی کچھ تعداد آپ نے ملاحظہ فرمائی ہے۔ ہمیں کوشش یہ کرنی چاہیے کہ کسی ایسے گناہ کے ارتکاب سے بچیں، جس پر کوئی سی بھی کبیرہ کی تعریف منطبق ہوتی ہو۔ اس میں سے بعض گناہ تو ایسے ہیں جن کی عوام تو عوام خواص بھی پرواہ نہیں کرتے اور دوسری اہم بات یہ ہے کہ صغیرہ (جن سے بچنا ناممکن تو نہیں لیکن مشکل ضرور ہے) کے اصرار سے حتی الوح اجتناب کیا جائے یہاں بھی ہم سے بہت سی کوتاہی اور سستی واقع ہو جاتی ہے۔ اس لئے ہر سستی نتائج کے اعتبار سے بہت خطرناک ہے۔ وہی صغیرہ جسے ہم معمولی سمجھ کر بار بار دہراتے ہیں، وہ کبیرہ بن جائے گا۔ بہر حال تو یہ کاروازہ کھلا ہے۔ اللہ تعالیٰ ہمیں صغائر و کبائر سے بچائے رکھے اور ہو جانے کے بعد ان پر نادم ہونے اور تائب ہونے کی توفیق مرحمت فرمائے۔ آمین!

شہادت کا حکم

حکم شہادت بھی مختلف فیہ ہے۔ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں کہ تحمل شہادت اور ادائے شہادت دونوں فرض کفایہ ہیں۔ احناف میں سے ابن ہمام کہتے ہیں کہ تحمل شہادت امر مستحب و مستحسن ہے، لیکن ادائے شہادت فرض ہے۔ علامہ عینی کا قول ہے کہ دونوں فرض ہیں۔ مگر جب غیر عین کے لئے ہو تو تحمل شہادت فرض کفایہ ہوگی۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

تحمل شہادت اور اس کی ادا ہیگی فرض کفایہ ہے۔ دلیل اس کی اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "و لا یاب الشہداء اذا ماعوا گواہوں کو جب بلایا جائے تو وہ (آنے سے اور گواہی دینے سے) انکار نہ کریں"۔ ایک اور جگہ ارشاد باری ہے: "و لا تکتسوا الشہادۃ ومن ینکتسہا فانہ اثم قلبہ گواہی مت چھپاؤ، جو بھی گواہی چھپائے گا وہ دل کا گنہگار ہے"۔ دل کو گناہ گار اس لئے کہا گیا کہ دل دراصل علم کی جگہ ہے اور شہادت ایک امانت ہوتی ہے لہذا دوسری امانتوں کی طرح اس کی ادا ہیگی بھی لازمی ہے۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اگر کسی کو نکاح یا قرض وغیرہ میں تحمل شہادت کے لئے بلایا جائے تو اس کا قبول کرنا لازم ہے اور اگر کسی کے پاس کوئی گواہی تھی، پھر اسے اس کی ادا ہیگی کے لئے عدالت میں طلب کیا جائے تو اس صورت میں بھی اس کا جانا اور گواہی دینا لازم ہے۔ اگر تحمل شہادت کے لئے کوئی سے دو آدمی تیار ہو گئے تو بقیہ آبادی سے یہ لڑومٹل جائے گا۔ اسی طرح اگر دو آدمی ادا ہیگی گواہی کر دیتے ہیں تو بقیہ بری

الذمہ ہو جائیں گے۔ ورنہ دونوں صورتوں میں سب کے سب اہل شہادت گنہگار ہوں گے۔ گنہگار وہی انکار کرنے والا ہوتا ہے جسے انکار نہ کرنے سے کوئی ضرر نہ پہنچتا ہو لیکن اس کی گواہی بجالانے سے نفع ہوتا ہو۔ ہاں اگر شہادت کے تحمل اور ادائیگی میں گواہ کو ضرر پہنچتا ہے یا وہ خود ایسا آدمی ہے، جو اس کا اہل ہی نہیں ہے یا اس کے تزکیہ کرنے کی ضرورت پڑتی ہو کہ جس سے بہت سے اخراجات اٹھتے ہوں، ان صورتوں میں نہ تحمل شہادت اور نہ ادائے شہادت کچھ بھی لازم نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے: "لا یضار کاتب ولا شہید نہ نقصان پہنچایا جائے کاتب کو اور نہ ہی گواہ کو" اور حضور ﷺ کا بھی ارشاد گرامی ہے: "لا ضرر ولا ضرار نہ نقصان پہنچائے نہ نقصان اٹھائے"۔ یعنی دوسرے کو نفع پہنچانے کے لئے خود نقصان اٹھائے۔ تو اس صورت میں گواہی کون دے گا؟ ان مذکورہ صفات والے لوگوں کی گواہی جب قبول ہی نہیں، تو ان پر واجب بھی نہ ہوئی، کیونکہ اس سے شہادت کا مقصود حاصل نہیں ہوتا۔

(المغنی شرح الکبیر، ج ۱۲ ص ۱۲۳-۱۲۴)

قارئین کرام! "المغنی" کی مذکورہ عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ تحمل شہادت اور ادائے شہادت دونوں ہی فرض کفایہ ہیں۔ یعنی اگر کوئی گواہی کے قائل ہو آدمی گواہ بن جاتے ہیں یا گواہی عدالت میں دیے دیتے ہیں تو اس کی قدر کافی ہے۔ مزید گواہوں کی ضرورت نہیں پڑتی اور نہ ہی ان دو کے علاوہ عدل تحمل والے اور عدم ادائے والے گنہگار ہوں۔ اگر صرف وہی آدمی تحمل شہادت والے تھے، تو ادائیگی کے وقت ان کا حاضر ہونا واجب ہے اور اگر دو سے زائد تھے تو ان میں سے کوئی سے دو حاضر ہونا ضروری ہیں۔ آخر میں حضور ﷺ کا گواہوں کے بارے میں جو یہ قول: "لا ضرر ولا ضرار" پیش کیا گیا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر گواہ کو نقصان کا خطرہ ہو تو اس پر شہادت لازم نہیں۔ اگر لازم ہوتی تو ساقط نہ ہوتی۔ اس ارشاد نبوی کا بعض شارحین نے یہ مطلب بھی لیا ہے کہ گواہ اگر کسی ذاتی کام میں مصروف ہے اسے زبردستی عدالت میں لے جانا یا وہ عدالت سے کہیں دور رہتا ہے اور اس کے آنے جانے کا کوئی انتظام نہیں تو ایسے میں اس پر زبردستی کرنا گویا اسے نقصان پہنچانے کے مترادف ہے۔ یہی باتیں کاتب کے ضمن میں بھی لی جاسکتی ہیں۔

"و لا یسب الشہداء اذا ساء دعوا" میں دو باتوں کا احتمال ہے۔ ایک یہ کہ تحمل شہادت کے لئے جب کسی کو گواہ بنانے کے لئے بلایا جائے تو وہ انکار نہ کرے۔ لیکن صرف تحمل کے لئے بلائے جانے والے کو "گواہ" کہنا حقیقت نہیں بلکہ مجازاً ہوگا۔ کیونکہ وہ تحمل کے بعد گواہ بن جانے والا ہے۔ اس لئے اگر کوئی شخص تحمل شہادت سے انکار کرتا ہے تو ایسا کرنا مکروہ تنزیہی ہوگا جو خلاف اولیٰ کہلائے گا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ تحمل کی ضرورت اس وقت پڑتی ہے جب اس سے کسی مسلمان کی مدد اس کے حق کو محفوظ کرنے کے لئے ہو اور مسلمان کے حق کا تحفظ اچھی بات ہے اور اس سے پہلوئی مکروہ تنزیہی ہوگا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ جب کسی تحمل شہادت والے کو ادائے شہادت کے لئے عدالت بلایا جائے، تو وہ انکار نہ کرے۔ یہاں شاہد اپنے حقیقی مفہوم پر ہوگا۔ طلب سے قبل اگرچہ وہ گواہ حقیقت ہے لیکن اس کا اقرار یا انکار طلب کرنے پر رکھے گا۔ طلب کئے جانے پر اس کی ادائیگی حاکم یا قاضی کے سامنے ہوگی۔ لہذا معلوم ہوا کہ ترجیح اسی دوسرے احتمال کو ہے اور تحمل شہادت والے کو جب قاضی ادائے شہادت کے لئے اپنے ہاں بلوائے تو اسے انکار کر دینا حرام ہے۔ جب انکار کرنا حرام تو حاضر ہونا فرض ہوا تاکہ قاضی حقیقت حال سے باخبر ہو سکے۔ یعنی قاضی کے پاس حاضر ہو کر گواہی کو مت چھپاؤ، بلکہ سن و سن اسے بیان کر دو۔ (خلاصہ فتح القدر، ج ۱ ص ۱۲۳ کتاب الشہادۃ)

الشہادۃ فرض ای اداؤها وتحملها اذا تعین

شہادت کی ادائیگی فرض ہے اور اس کا تحمل جبکہ متعین ہو تب

بھی فرض اور اگر وہ غیر متعین ہو تو بالاجماع فرض کفایہ ہے۔

و فرض کفایۃ اذا لم یتعین بالاجماع.

(البنایۃ ج ۲ ص ۱۲۰ کتاب الشہادۃ)

خلاصہ یہ کہ تحمل اور ادائے شہادت دونوں فرض ہیں کہ تحمل اس وقت فرض ہے جب کوئی شخص معین ہو اس کے علاوہ اور کوئی موجود

نہ ہو ورنہ فرض کفایہ ہو جائے گی کیونکہ غیر معین ہونے کی صورت میں کوئی بھی تحمل کی ذمہ داری اٹھا سکتا ہے۔ جب کوئی ایک اٹھا لے تو دوسرے بری الذمہ ہوں گے، لیکن جس نے بھی تحمل شہادت کر لیا، اب بوقت طلب قاضی کی عدالت میں اس کی ادا ہوگی فرض ہے۔ امام بدر الدین یعنی نے جو تحمل شہادت کو ادائیگی فرمایا، وہ اس صورت میں ہے کہ جب تحمل کے لئے کوئی معین آدی ہے۔ اس معین کے ہوتے ہوئے اگر کوئی دوسرا بھی تحمل کر لیتا ہے تو ادائیگی ہے۔ جیسا کہ نماز جنازہ کیچھ لوگ ادا کر رہے ہیں، تو ان کے ساتھ ملنا ادائیگی ہے اور اگر وہ چند ادا کر لیں اور یہ نہ ملے تو خلاف ادائیگی ہی ہوگا۔ اس لئے ابن ہمام اور علامہ بدر الدین یعنی کی عبارات میں تناقض نہیں ہے۔

شہادت کی ادا ہوگی فرض ہے اور جب مدعی گواہ کو عدالت میں طلب کرے تو اس وقت گواہ کو گواہی چھپانا جائز نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا يَابِ الشَّهَادَةُ إِذَا مَا دَعَا" اور دوسرے مقام پر فرمایا: "وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ"۔ مدعی کا عدالت میں گواہ کا طلب کرنا اس کا حق شریعت نے اسے دیا ہے۔ لہذا دیگر حقوق العباد کی طرح طلب پر اس کی ادا ہوگی بھی واجب ہو جائے گی۔ حدود میں ادائیگی شہادت پر گواہ کو اختیار ہے، کہ گواہ عیب کو ظاہر نہ کرے چھپائے رکھے یا ظاہر کر دے۔ کیونکہ یہاں دونوں باتوں میں اجرو ثواب ہے۔ یعنی کسی کی پردہ پوشی اور حدود کو قائم کرنے میں معاونت کرنا۔ لیکن دونوں میں سے چھپانا افضل ہے۔ کیونکہ رسول کریم ﷺ نے حضرت ہزرا کو فرمایا: کاش تو اپنے کپڑے سے اس (ماعز) کی ستر پوشی کرتا۔ یہ حدیث "ابوداؤد" ج ۲ ص ۴۴۵ پر مذکور ہے اور رسول کریم ﷺ نے فرمایا: جس نے کسی مسلمان کی پردہ پوشی کی اللہ اس کی پردہ پوشی فرمائے گا۔ یہ حدیث "بخاری شریف" ج ۱ ص ۳۳۰ پر منقول ہے۔ حضور ﷺ اور حضرات صحابہ کرام سے حدود کے ساقط کرنے کے بارے میں جو روایات موجود ہیں، ان سے یہی صراحت معلوم ہوتا ہے کہ پردہ پوشی افضل ہے۔ (براہین خیرین ص ۵۴ مطبوعہ مسافر خانہ کراچی)

ایک حدیث پاک میں وارد ہے کہ ایک شخص کل قیامت کے دن جب میزان پر حاضر کیا جائے گا تو اللہ تعالیٰ اس کے اعمال نامہ کو لپیٹ کر اس کے ہاتھ میں دے کر فرمائے گا۔ حاجت میں چلا جا، فرشتے عرض کریں گے باری تعالیٰ! اس کے اعمال میں تو بڑے بڑے گناہ بھی ہیں؟ ارشاد باری ہوگا: ٹھیک ہے اس نے بڑے بڑے گناہ بھی ضرور کئے تھے، لیکن اس نے میرے بندوں کے عیب باوجود جاننے کے لوگوں پر ظاہر نہیں کئے اور نہ ہی ان کو ذلیل کیا۔ تو جب دنیا میں اس نے میرے بندوں کے عیب چھپائے۔ ان کی پردہ پوشی کی میں ستار العیوب ہوتے ہوئے اس کو سر حشر کی نگر سوا کروں؟

صغیرہ گناہ پر اصرار سے وہ کبیرہ بن جاتا ہے اس پر قرآن وحدیث سے چند دلائل

وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاجِسَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ
ذَكَرُوا اللَّهَ فَاَسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ تَوَّابٌ
إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُبْصِرُوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ ○
أُولَئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَجَنَّتْ تَجْرِي مِنْ
تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَرَبِّمْ أَحْمَرُ الْعَمَلِينَ.

(آل عمران: ۱۳۵-۱۳۶)

اجر کتنا ہی اچھا ہے۔
مندرجہ بالا آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے ہر قسم کے گناہ پر اصرار نہ کرنے والے اور توبہ کرنے والے کو اپنی مغفرت کا وعدہ عطا فرمایا اور اگر اصرار کیا تو مذکورہ وعدہ اٹھ جائے گا۔ مطلق گناہ میں صغیرہ بھی شامل ہیں۔ لہذا معلوم ہوا کہ صغیرہ گناہ پر اصرار کرنے سے اللہ تعالیٰ کی رحمت چھن جاتی ہے اور اس کی رحمت واپس ہو جاتا کبیرہ گناہ کا ہی دوسرا نام ہے۔

جو ہو چکا اللہ نے اس سے درگزر فرمادیا اور جو پھر سے اسے سرانجام دے گا تو اللہ اس سے بدلہ لے گا وہ غالب بدلے لینے والا ہے۔

حضرت عبد اللہ بن عمرو ابن العاص رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: جانتے ہو جتنے اپنے گناہوں پر اصرار کرنے والوں کے لئے ویل ہے۔

جناب ابی نصیرہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے آزاد کردہ غلام سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے بیان فرمایا کہ سرکار ابد قرار ﷺ نے ارشاد فرمایا: جس نے اپنے گناہ سے استغفار کر لی اگر وہ ایک دن میں اسے ستر بار بھی کر لے یہ گناہ پر اصرار کرنا نہ ہوگا۔

اس حدیث پاک سے معلوم ہوا کہ جس گناہ کے بعد توبہ کر لی مگر وہ ختم ہو گیا۔ اگر وہ گناہ پھر کیا پھر توبہ کر لی۔ یوں دن میں ستر بار گناہ کیا اور ہر مرتبہ گناہ کر کے توبہ کرتا رہتا تو یہ گناہ پر اصرار نہ کہلانے کا بلکہ تکرار گناہ کہلانے کا۔ ہاں اگر درمیان میں توبہ نہیں کرتا تو یہ اصرار گناہ ہوگا اور صغیرہ ہونے کی صورت میں اصرار کی وجہ سے کبیرہ بن جائے گا۔

لا کبیرة مع استغفار ولا صغیرة مع اصرار۔
(احکام القرآن تفسیر ابو عبد اللہ محمد بن احمد مالکی قرطبی ج ۵ ص ۱۵۹ مطبوعہ ایران، زیر آیت النساء: ۳۱)

ابن عباس رضی اللہ عنہما سے موقوف روایت ہے۔ فرمایا: کہ ہر وہ گناہ جس پر بندہ اصرار کرے وہ کبیرہ ہو جاتا ہے اور جس سے بندہ توبہ کر لے وہ کبیرہ نہیں رہتا۔

عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ
وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ.
(المائدہ: ۹۵)

عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ ﷺ ویل للمصرین الذین علی ما فعلوا وهم یعلمون۔
(مسند امام احمد بن حنبل ج ۲ ص ۲۱۹ سنہ عبد اللہ بن عمرو ابن العاص)

عن ابی نصیرة عن مولی لابی بکر الصدیق ان ابابکر الصدیق رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ ﷺ ما صر من استغفر وان عاد فی الیوم سبعین مرة۔
(ابوداؤد ج ۱ ص ۲۱۳ فی الاستغفار مطبوعہ سعید اچ ایم کتبئی کراچی)

اس حدیث پاک سے معلوم ہوا کہ جس گناہ کے بعد توبہ کر لی مگر وہ ختم ہو گیا۔ اگر وہ گناہ پھر کیا پھر توبہ کر لی۔ یوں دن میں ستر بار گناہ کیا اور ہر مرتبہ گناہ کر کے توبہ کرتا رہتا تو یہ گناہ پر اصرار نہ کہلانے کا بلکہ تکرار گناہ کہلانے کا۔ ہاں اگر درمیان میں توبہ نہیں کرتا تو یہ اصرار گناہ ہوگا اور صغیرہ ہونے کی صورت میں اصرار کی وجہ سے کبیرہ بن جائے گا۔

لا کبیرة مع استغفار ولا صغیرة مع اصرار۔
(احکام القرآن تفسیر ابو عبد اللہ محمد بن احمد مالکی قرطبی ج ۵ ص ۱۵۹ مطبوعہ ایران، زیر آیت النساء: ۳۱)

عن ابن عباس موقوفاً کل ذنب اصر علیہ العبد کبیر و لیس بکبیر ما تاب منه العبد۔
(روح المعانی ج ۳ ص ۶۲)

حدود شرعیہ میں عورت کی گواہی قبول نہیں

عن الثوری عن الاعمش عن عبد الرحمن قال لا تجوز شهادة النساء فی الحدود۔

(مصنف عبدالرزاق ج ۸ ص ۳۳۰ مطبوعہ بیروت)

عن جابر عن الشعبي قال لا تجوز شهادة النساء فی الحدود ولا رجل علی شهادة رجل ولا یكفل رجل فی حد۔ (مصنف عبدالرزاق ج ۸ ص ۳۳۱ باب بل تجوز شهادة النساء مع الرجال)

مذکورہ روایات سے تین باتیں معلوم ہوں گی۔ اول یہ کہ حدود شرعیہ میں عورتوں کی گواہی جائز نہیں۔ دوسری بات یہ کہ حدود

ثوری جناب اعمش سے اور وہ عبد الرحمن سے روایت کرتے ہیں۔ فرمایا: کسی حد شرعی میں عورتوں کی گواہی جائز نہیں ہے۔

جناب جابر حضرت شعبی سے بیان کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا: حدود میں عورتوں کی گواہی جائز نہیں اور نہ مرد کی گواہی پر کسی دوسرے مرد کی گواہی جائز ہے اور کوئی آدمی حد میں کفیل نہیں بن سکتا۔

مذکورہ روایات سے تین باتیں معلوم ہوں گی۔ اول یہ کہ حدود شرعیہ میں عورتوں کی گواہی جائز نہیں۔ دوسری بات یہ کہ حدود

قصاص میں گواہی پر گواہی بھی جائز نہیں ہے اور تیسری بات یہ کہ حدود میں کفالت نہیں ہے۔

حدود میں گواہی پر گواہی کے ناجائز ہونے پر فقہاء کے دلائل

صاحب قدوری نے فرمایا: کہ گواہی پر گواہی پر گواہی دینا ان مقامات و معاملات میں جائز ہے، جو شبہ سے ساقط نہیں ہوتے۔ یہ جواز بطریقہ استحسان ہے کیونکہ اس کی حاجت اور ضرورت بکثرت ہوتی ہے کیونکہ بعض دفعہ اصل گواہ کسی عذر و مجبوری کی وجہ سے گواہی دینے سے عاجز ہوتے ہیں۔ مثلاً موت، مرض یا کمبیس دور دراز سفر پر گیا ہوتا۔ اب اگر گواہی پر گواہی کو جائز نہ رکھا جائے تو اس سے لازم آئے گا کہ حقوق ضائع ہو جائیں۔ لہذا حقوق کو ضائع اور ہلاک ہونے سے بچانے کے لئے ضروری ہوا کہ گواہی پر گواہی جائز ہے۔ اگرچہ فروغ کے فریق زیادہ ہوں۔ مثلاً اصل گواہوں پر دو گواہ فرغ ہوں گے۔ پھر ان کی گواہی پر دو اور گواہ فرغ ہوں گے لیکن گواہی پر گواہی میں ایک شبہ ہے وہ یہ کہ اصل گواہ کے گواہ کے بارے میں احتمال ہو سکتا ہے کہ وہ گواہی میں کچھ تبدیلی کر دے۔ جس سے فرغ کی گواہی میں جھوٹ اور خلاف واقع ہونے کا زیادہ احتمال ہے۔ حالانکہ ان باتوں سے حدود میں احترازا ممکن ہے۔ بایں طور کہ گواہوں کی جس موجود ہونے کی وجہ سے اور گواہ لے لئے جائیں۔ لہذا گواہی پر گواہی ان معاملات میں قبول نہ کی جائے گی، جو شہادت کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ حدود میں اگر شبہ پڑ جائے تو حد ساقط ہو جاتی ہے لیکن دیگر معاملات میں شبہ سے سقوط نہیں ہوتا۔ پھر حدود کے بارے میں ابھی پچھلے صفحات میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ عیب پوشی اولیٰ ہے۔ اس لئے اگر کوئی شخص عیب پوشی کی خاطر گواہی نہیں دیتا تو جائز ہے۔ لہذا قانون یہ بنا کہ وہ معاملات کہ جو شبہ سے ساقط نہیں ہوتے۔ ان میں گواہی دینا جائز اور جو ساقط ہو جائیں ان میں ناجائز ہے۔

شہادت پر شہادت بالاجماع ثابت ہے۔ یہ مذہب امام مالک، شافعی اور اصحاب رائے کا ہے۔ ابو عبید نے کہا کہ تمام مجازی اور عراقی علماء اس پر متفق ہیں کہ اموال میں گواہی پر گواہی ہو سکتی ہے کیونکہ اس کی اشد ضرورت بھی ہوتی ہے۔ لہذا اگر گواہی پر گواہی اموال کے معاملہ میں قبول کی جاتی تو وقف پر گواہی باطل ہو جائے گی اور ہر اس معاملہ میں جس میں حاکم کے ہاں کچھ تاخیر کی گنجائش ہے، تاخیر کی صورت میں اصل گواہ فوت ہو جائیں اور یہ بھی ناجائز ہو، تو اس میں عوام الناس کا بہت نقصان ہوگا اور انہیں شدید مشقت کا سامنا کرنا پڑے گا۔ لہذا ضروری ہوا کہ گواہی پر گواہی بھی اسی طرح مقبول ہو جس طرح اصل مقبول ہوتی ہے۔ بہر حال گواہی پر گواہی اموال اموال میں اور ان معاملات میں جو مقصود بالمال ہوں بالا جماع مقبول ہے جیسا کہ ابو عبید نے ذکر کیا۔ حدود میں یہ قبول نہیں کی جائے گی۔ یہ قول امام شافعی، حنفی، ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کا ہے۔ امام مالک، امام ابو ثور اور امام شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ گواہی پر گواہی حدود میں بھی اور ہر حق میں مقبول ہے

ان الشهادة على الشهادة جائزة باجماع العلماء وبه يقول الشافعي والمالك واصحاب الرأي. قال ابو عبید اجمعت العلماء من اهل الحجاز والعراق على امضاء الشهادة على الشهادة في الاموال ولان الحاجة داعية اليها فانها لو لم تقبل بطلت الشهادة على الوقف وما يتاخر اثباته عند الحاكم ثم يموت شهوده وفي ذلك ضرر على الناس ومشقة شديدة فوجب ان تقبل كشهادة الاصل. انها تقبل في الاموال وما يقصد به المال باجماع كما ذكر ابو عبید ولا تقبل في حد وهذا قول النخعي والشعبي وابي حنيفة واصحابه وقال مالك والشافعي في قول ابو ثور تقبل في الحدود وكل حق لان ذلك يثبت بشهادة الاصل فيثبت بالشهادة على الشهادة كالمال. ولنا ان الحدود مبنية على السر والدرء بالشبهات

کیونکہ یہ باتیں اصل گواہی کے ذریعہ ثابت ہوتی ہیں۔ لہذا گواہی پر گواہی سے بھی ثابت ہوں گی جیسا کہ مال میں سب کے نزدیک مقبول ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حدود کا دار و مدار ستر پوشی اور شہ پر جانے پر ختم ہونے اور اقرار سے رجوع کرنے پر معاف ہو جانے پر ہوتا ہے اور گواہی پر گواہی اس میں شہ کی گنجائش ہے کیونکہ اس میں غلط ہونے اور بھول جانے اور جھوٹے ہونے کا احتمال موجود ہے اگرچہ یہ احتمال اصل گواہوں میں بھی موجود ہے۔ لیکن یہ احتمال زائد علی الاصل ہے اور یہ زائد احتمال اصل گواہی میں موجود نہیں اور اس کا اعتبار کیا گیا گیا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ جب تک اصل گواہی والے موجود ہوں، گواہی پر گواہی دینے والوں کی گواہی تا مقبول ہوتی ہے۔ لہذا ضروری ہوا کہ ان مقدمات میں گواہی پر گواہی کو قبول نہ کیا جائے جو شہادت سے ختم ہو جاتے ہیں۔ ایک دلیل یہ بھی ہے کہ گواہی پر گواہی بوقت حاجت و ضرورت لی جاتی ہے اور حدود میں اس کی کوئی حاجت نہیں کیونکہ ان میں ستر پوشی بہ نسبت گواہی دینے کے اولیٰ ہے اور اس لئے بھی کہ اس بارے میں کوئی نص نہیں ہے اور اموال پر اسے قیاس نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ان دونوں میں حاجت اور تسامح کے اعتبار سے فرق ہے۔ لہذا اصل گواہی کے ہوتے ہوئے اس کی کوئی ضرورت نہیں۔ اس فرق کی بنا پر جو ہم نے ان دونوں کے درمیان بیان کیا ہے۔ لہذا حدود میں گواہی پر گواہی کا اثبات باطل ہے۔ امام محمد کے کلام سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ گواہی پر گواہی قصاص میں بھی جائز نہیں ہے اور نہ ہی حد قذف میں۔ وہ فرماتے ہیں کہ یہ اموال یعنی حقوق میں تو مقبول ہوگی لیکن خون اور حد میں قبول نہیں ہوگی یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اصل گواہ کی گواہی اگر حصر ہو جائے۔ اگر حاکم کے لئے اصل گواہوں کی گواہی سنا ممکن ہو تو پھر مذکورہ بحث کی ضرورت ہی نہیں پڑے گی کہ وہ فرغ کے گواہوں کو عدالت میں جانچتا پھرے اور گواہی کے لئے یہ زیادہ ضروری تھا۔ حاکم کا سامع ان دونوں سے معلوم ہے اور فرغ کے دونوں گواہوں کا سچا ہونا درجہ ظن میں ہے اور یقین پر عمل کرنا جبکہ ممکن ہو بہتر ہے کہ اس کو چھوڑ کر ظن کی اتباع کی جائے اور اس لئے بھی کہ اصل گواہوں کی گواہی نفس حق کو

والاستسقاط بالر جوع عن الاقرار والشهادة على الشهادة فيها شبهة فانها ينطرق اليها احتمال الغلط والسهو والكذب في شهود الفرع مع احتمال ذلك في شهود الاصل وهذا احتمال زائد لا يوجد في شهادة الاصل وهو معتبر بدليل انها لا تقبل مع القدرة على شهود الاصل فوجب ان لا تقبل في ما يندرج بالشبهات ولانها انما تقبل للحاجة ولا حاجة اليها في الحد لان متر صاحبه اولى من الشهادة عليه ولانه لانص فيها ولا يصح قياسها به على شهادة الاصل لما ذكرنا من الفرق فيفضل اثباتها. وظاهر كلام احمد انها لا تقبل في القصاص ايضا ولا حد القذف ولانه قال انما تجوز في الحقوق اما الدماء والحدفلا. وهذا قول ابي حنيفة. ولنا على اشتراط تعذر شهادة شاهد الاصل انه اذا امكن الحاكم ان يسمع شهادة شاهدي الاصل استغنى عن البحث عن عدالة شاهدي الفرع وصدق شاهدي الفرع مضمون وانعمل باليقين مع امكانه اولى من اتباع الظن ولان شهادة الاصل تثبت نفس الحق وهذه انما تثبت الشهادة عليه ولان في شهادة الفرع ضعفا لانه ينطرق اليها احتمالان احتمال غلط شاهدي الاصل واحتمال شاهدي الفرع فيكون ذلك وهنafia. ولذا لک لم تنتهض لاثبات الحدود القصاص فينبغي ان لاتثبت الا عند عدم شاهدي الاصل كسائر الابدال ولا يصح قياسها على اخبار الديانات لانه خفف فيها ولهذا لا يعتبر فيها العدد ولا الذكورية ولا الحرية ولا اللفظ والحاجة داعية اليها في حق عموم الناس بخلاف مسائلنا.

(الفتح ج ۱۴ ص ۸۷-۹۰ باب شروط الشهادة العادل)

علی العدل، مطبوعہ دار الفکر بیروت

ثابت کرتی ہے اور گواہی پر گواہی تو اصل حق پر گواہی کا ہونا ثابت کرتی ہے اور اس لئے بھی کہ فرغ کی گواہی میں ضعف اور کمزوری ہے کیونکہ اس میں دو احتمال موجود ہیں۔ ایک یہ کہ اصل گواہ ہی غلط ہوں اور دوسرا یہ کہ یہ خود فرغ والے گواہ غلط ہوں۔ لہذا یہ دو احتمال ان میں ضعف پیدا کر دیں گے۔ اسی لئے یہ گواہی حدود و قصاص پر پوری نہیں اترتی۔ لہذا چاہیے کہ اس سے حدود و قصاص ثابت نہ کئے جائیں۔ ہاں اگر اصل گواہ معدوم ہوں تو اس مجبوری کے وقت ابدال کی طرح یہاں بھی گنجائش ہے اور دیانات کے اخبار پر اس کا قیام صحیح نہیں ہے کیونکہ ان میں تخفیف کی گئی ہے۔ اسی لئے ان میں نہ عدد گواہ، نہ مذکر ہونا، نہ آزاد ہونا اور نہ ہی لفظ شہادت کی ضرورت ہے اور عام لوگوں کی بہر حال اسے حاجت و ضرورت بھی ہے جس کی بنا پر ان معاملات میں یہ جائز ہے۔ بخلاف مسئلہ حدود و قصاص میں۔

مسروق اور شریح سے جابر بیان کرتے ہیں کہ یہ دونوں فرماتے ہیں: حد میں نہ تو گواہی پر گواہی جائز ہے اور نہ ہی کفالت۔ عطاء اور طاؤس سے لیث بیان کرتے ہیں۔ دونوں نے فرمایا: حد میں گواہی پر گواہی جائز نہیں۔ ابراہیم نخعی اور شعبی سے بھی ہم روایت کر چکے ہیں۔ اس بارے میں مزید اخبار کتاب الحدود میں درء الحدود بالمشاہدات کے ضمن میں گزر چکی ہے۔

عن جابر عن مسروق و شریح انهما قالا لا تجوز شهادة علی شهادة فی حد ولا یکفل فیہ۔
عن لیث عن عطاء و طاؤس قالا لا تجوز شهادة علی شهادة فی حد و روینا عن الشعبي و ابراهیم و قد مضت الاخبار فیہ فی درء الحدود بالمشاہدات فی کتاب الحدود۔
(تبہتی شریف ج ۱۰ ص ۲۵۰ کتاب ما جاء مشاہدۃ علی مشاہدۃ فی حدود اللہ)

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ حقوق یعنی مالی معاملات میں اگر اصل گواہ ہوں تو پھر گواہی پر گواہی کی ضرورت نہیں پڑتی اور اسی طرح حدود و قصاص میں اگر اصل گواہ موجود ہیں، تب بھی بات واضح ہے۔ لیکن اصل گواہوں کی کسی طرح عدم موجودگی میں مالی معاملات میں تو گواہی پر گواہی جائز ہے۔ کیونکہ اسے اگر ناجائز قرار دیا جائے، تو عوام کو شدید نقصان کا سامنا کرنا پڑے گا لیکن حدود و قصاص میں اس کی ضرورت نہیں کیونکہ اول ان معاملات میں ستر پوشی افضل ہے۔ دوم یہ شہادت سے ختم ہو جاتے ہیں اور گواہی پر گواہی میں شہادت موجود ہیں۔ سوم یہ کہ اس میں مذکر ہونے، مخصوص تعداد اور آزادی وغیرہ کی صفات کا ہونا لازم نہیں۔ لہذا اس فرق کے پیش نظر حدود و قصاص میں گواہی پر گواہی کو حقوق مالیہ میں گواہی پر گواہی پر قیاس نہیں کر سکتے اور ”تبہتی شریف“ کی دو عدد روایات میں بھی اسی کی تائید موجود ہے۔ اس لئے حدود و قصاص میں گواہی پر گواہی کو ناجائز قرار نہیں دیا جاسکتا۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

وہ امور جن میں اکیلی عورت کی گواہی معتبر ہے

ایسے معاملات کہ جن پر مرد حضرات مطلع نہ ہو سکیں۔ وہاں عورتوں کی تہا گواہی معتبر ہوتی ہے۔

جناب عقبہ بن عامر بیان کرتے ہیں کہ میں نے ایک عورت سے شادی کی پھر ایک اور عورت آئی اور کہنے لگی میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہوا ہے۔ پھر میں نے سرکارِ دو عالم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر اس کو بیان کیا تو آپ نے فرمایا: اب تو اسے کیونکر نکاح میں رکھ سکتا ہے جبکہ اس کے بارے میں رضاعت کا قول کیا گیا ہے؟ اسے چھوڑ دے۔

عن عقبہ بن الحارث قال تزوجت امرأة فساءت امرأة فقالت انى ارضعتكما فاتيتم النسي فاذكرت فقال كيف وقد قيل دعها عنك.
(بخاری شریف ج ۸ ص ۳۲۳ باب شهادة الآماء والعبيد)

یہ حدیث پاک بیان کرتی ہے کہ رضاعت کے بارے میں ایک عورت کی گواہی کو کافی سمجھا گیا۔ جناب عقبہ کی بننے والی بیوی کا نام ام یحییٰ بنت ابی ہاب ہے۔ لیکن یاد رہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کو رضاعت کے بارے میں اختلاف ہے کیونکہ آپ رضاعت کو ان امور میں سے شمار نہیں فرماتے جن پر مطلع ہونا صرف عورتوں کے ساتھ مخصوص ہے بلکہ اس کی اطلاع مردوں کو بھی ہو سکتی ہے۔ اس لئے امام صاحب اس حدیث کو درج اور تقویٰ پر محمول فرماتے ہیں۔ جمہور کے نزدیک رضاعت میں ایک عورت کی گواہی معتبر نہیں ہے۔ جیسا کہ اسی حدیث بخاری کے حاشیہ پر اس کی صراحت مذکور ہے۔ صرف عورتوں کی گواہی جن امور میں ہے وہ درج ذیل ہیں:

شخصی اور حسن سے مردی ہے انہوں نے کہا کہ ایک عورت کی گواہی ان امور میں ہے جن پر مرد مطلع نہیں ہوتے۔ جناب حسن سے ہے فرمایا: کہ ایک عورت کی گواہی بچہ کی پیدائش میں ہے۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: کہ عورتوں کی گواہی صرف ان امور میں جائز ہوگی جن پر ان کے سامر مطلع نہ ہو سکتے ہوں وہ عورتوں کی پوشیدہ باتیں ہیں اور جو ان سے ملتی جلتی ہیں۔ یعنی حمل اور جنس۔ ابن جریر فرماتے ہیں کہ ابن شہاب نے فرمایا: یہ طریقہ چلنا آ رہا ہے کہ عورتوں کی گواہی ان باتوں میں جائز ہوتی ہے جن میں ان کے ساتھ مرد شریک نہ ہو سکیں۔ مثلاً عورت کے ہاں بچہ پیدا ہونا اور بچہ کا پیدائش کے وقت روننا وغیرہ ایسے کام ہیں جن کا تعلق صرف عورتوں کے ساتھ ہے۔ مردان پر مطلع ہو سکتے ہیں ننان کی نگہبانی کر سکتے ہیں۔ لہذا جب کوئی مسلمان عورت کسی کے ہاں بچہ پیدا ہونے کی گواہی دیتی ہے تو یہ گواہی جائز ہوگی۔ ابن شہاب کہتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے بچہ پیدا ہونے کے بارے میں عورت کی گواہی کو جائز فرمایا۔ ابن شریح سے ہے کہ وہ اکیلی دایہ کی گواہی بچہ ہونے کے بارے میں جائز قرار دیتے تھے۔

عن الشعبي والحسن قال لا تجوز شهادة المرأة الواحدة فيما لا يطلع الرجال. عن الحسن قال تجوز شهادة المرأة وحدها في الاستهلال. عن ابن عمر قال لا تجوز شهادة النساء الا ما لا يطلع عليه الا هن من عورات النساء وما يشبه ذلك من حملهن وحيضهن. عن ابن جريح قال ابن شهاب مضت السنة في ان تجوز شهادة النساء ليس معهن رجل فيما يلبين من ولادة المرأة والاستهلال المجنين وفي غير ذلك من امر النساء الذي لا يطلع عليه ولا يلبيه الا هن فاذا شهدت المرأة المسلمة التي تقبل النساء فما فوق المرأة الواحدة في استهلال المجنين جازت. عن ابن شهاب ان عمر بن الخطاب اجاز شهادة المرأة في الاستهلال. عن ابن شريح انه اجاز شهادة القابلة وحدها في الاستهلال.
(مسند عبد الرزاق ج ۸ ص ۳۳۳-۳۳۴)

میں کہتا ہوں کہ ابن حزم کی کتاب ”المحلی“ میں ہے کہ جناب سفیان نے فرمایا: عورتوں کے عیوب اور ان باتوں میں جن پر صرف عورتیں ہی مطلع ہو سکتی ہیں، ایک عورت کی گواہی ہی کافی

قلت في المحلى لابن حزم قال سفیان ثوری يقبل في عيوب النساء وما لا يطلع عليه الا النساء امرأة واحدة وهو قول ابى حنيفة واصحابه وصح

عن ابن عباس وعن علی وعن عثمان امیر المومنین
وابن عمر والحسن البصری والزهری وقال ابن ابی
شیبہ حدثنا عیسیٰ بن یونس عن الازاعمی عن
الزهری قال مضت السنة ان تجوز شهادة النساء
فیما لا یطلع علیہ غیرهن من ولادات النساء
وعیوبهن وتجوز شهادة القابله وحدها فی
الاستهلال وقال عبد الرزاق فی مصنفه قال ابن
جریر قال ابن شہاب مضت السنة فذکر بمعناه
وقال ایضا عن الثوری عن اشعث عن الحسن
والشعبی قالوا تجوز شهادة المرأة الواحدة فیما لا
یطلع علیہ رجال وقال ایضا اناسلمی الخیرنی
اسحاق عن ابن شہاب ان عمر ابن الخطاب اجاز
شهادة امرأة فی الاستهلال ورواه ایضا بسندہ عن
الزهری والطاوس وابی بکر بن ابی سیرة ویحیی
بن سعید وفی نوادر الفقهاء لابن بنت نعیم اجمع
الصحابہ علی ان المرأة الواحدة مقبولة فی الولادة.
(جوہر النہج ج ۱۰ ص ۱۵۱ باب اجاز فی عدل کتاب الشہادات
مطبوعہ حیدرآباد دکن)

ہے۔ یہی امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا قول ہے اور ابن عباس،
علی، عثمان، ابن عمر، حسن بصری اور زہری (رضی اللہ عنہم) سے صحیح
یہی ہے۔ ابن ابی شیبہ سے مروی کہ ہمیں عیسیٰ بن یونس نے اوزاعی
سے وہ زہری سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: آج تک یہ
طریقہ چلا آ رہا ہے کہ ان باتوں میں جن پر عورتوں کے سوا اور کوئی
مطلع نہیں ہو سکتا۔ مثلاً پیدائش اور عورتوں کے پوشیدہ عیوب، ان
میں عورت کی گواہی جائز ہے اور دایہ کی گواہی بچہ پیدا ہونے
کے بارے میں جائز ہے۔ عبد الرزاق نے اپنی مصنف میں کہا ہے
کہ ابن جریر نے ابن شہاب سے بیان کیا کہ آج تک یہ طریقہ چلا
آ رہا ہے اسخ اور انہوں نے جناب ثوری انہوں نے اشعث عن
الحسن اور طحی سے بیان کیا دونوں نے فرمایا: کہ جن باتوں پر مرد مطلع
نہ ہو سکیں، ان میں ایک عورت کی گواہی کافی ہے۔ یہ بھی فرمایا کہ
مجھے اسلمی نے انہیں اسحاق نے انہیں ابن شہاب نے حضرت عمر بن
خطاب رضی اللہ عنہ سے خبر دی کہ انہوں نے ایک عورت کی گواہی
بچہ پیدا ہونے کے بارے میں جائز قرار دی اور اپنی سند سے انہوں
نے زہری، ابو بکر بن ابی سیرہ اور یحییٰ بن سعید سے بھی یہی روایت
کیا ہے۔ ابن ابی نعیم کی نوادر الفقہاء میں ہے کہ تمام صحابہ کرام کا
اجماع ہے کہ ولادت کے بارے میں ایک عورت کی گواہی مقبول

ہے۔

نوٹ: دایہ تہا کی گواہی ولادت کے بارے میں قبول ہے۔ یہ علی المرتضیٰ کا قول ہے۔ امام بیہقی نے اس روایت کی اسناد پر جرح کی
تھی کہ ایک راوی جابر جعفی متروک ہے اور دوسرا عبداللہ بن سحیح مجروح ہے۔ اس جرح کے پیش نظر علامہ ترکمانی نے دیگر بہت سے صحیح
آثار اسی بارے میں نقل کئے۔ تاکہ اکیلی دایہ کی گواہی بچہ کی ولادت کے بارے میں صحیح ثابت ہو جائے۔ خلاصہ کلام یہ کہ عورتوں کی
گواہی کو ہم تین اقسام میں بیان کر سکتے ہیں۔ ایک میں تو ان کی گواہی کسی طور پر بھی جائز نہیں۔ وہ حدود اور قصاص کے مسائل ہیں۔
دوسری قسم میں مردوں کے ساتھ مل کر مقبول لیکن جہنا مقبول ہیں۔ جیسا کہ حقوق و معاملات وغیرہ۔ تیسری قسم کہ جن امور پر مردوں کا
مطلع ہونا مشکل ہے، ان میں صرف عورتوں کی گواہی ہی کافی ہوگی۔

رضاعت میں اکیلی عورت کی گواہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک مقبول نہیں

قال القاضی والذی تقبل فیہ شہادتہن
منفردات خمسة الاشیاء الولادة والاستهلال
والرضاع والعیوب تحت النیاب کالرتق والقرن
والبکارة والشیابة والبرص وانقضاء العدة وعن ابی

قاضی نے کہا کہ وہ باتیں جن میں صرف عورتوں کی تہا گواہی
مقبول ہوتی ہے۔ وہ پانچ امور ہیں۔ ولادت، بچہ کا بوقت پیدائش
چین مارنا، دودھ پلانا، وہ عیوب جو کپڑوں کے نیچے چھپے ہوتے ہیں۔
جیسا کہ رتق (عورت کی شرمگاہ میں پیدا ہوجانے والا لکڑھا) قرن

(شرمگاہ میں ہڈی کا آڑے آجانا) کنوار پن، غیر کنوار پن، برص، عدت ختم ہونا۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ تنہا عورتوں کی گواہی رضاعت میں قبول نہیں کرتے۔ کیونکہ یہ ایسا معاملہ ہے کہ عورت کے محرم مدحضرات اس پر مطلع ہو سکتے ہیں۔ لہذا تنہا عورتوں کی گواہی سے یہ ثابت نہ ہوگی۔ جیسا کہ تنہا عورتوں کی گواہی سے نکاح ثابت نہیں ہوتا۔

قارئین کرام! مذکورہ پانچ امور میں سے چار میں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ بھی متفق ہیں کہ ان کا ثبوت عورتوں کی گواہی سے ہو جائے گا۔ کیونکہ ان پر مدحضرات کا مطلع ہونا مشکل ہے۔ اختلاف رضاعت میں ہے۔ اس میں آپ کی عورتوں کی گواہی سے ثابت ہونا تسلیم نہیں کرتے۔ جس کی وجہ بھی معقول ہے۔ وہ یہ کہ دو سال تک ایک عورت اپنے بچے کو دودھ پلاتی ہے، کوئی ایک آدھ مرتبہ نہیں۔ تو اس طویل عرصہ میں عورت کے محارم مثلاً باپ، دادا، بھائی، جوان بیٹا وغیرہ کو کبھی کبھار دودھ پلانے کا موقع دیکھنا نصیب ہو جاتا ہے۔ اگرچہ غیر محارم کے لئے مشکل ہے تو جب محارم کے لئے بہت سے مواقع دیکھنے کے موجود ہیں تو پھر اسے ان امور کی فہرست میں شامل کرنا کہ جن تک مردوں کی رسائی مشکل ہو درست نہیں ہے۔ اس لئے امام موصوف کے نزدیک رضاعت کا ثبوت صرف عورتوں کی گواہی سے نہ ہوگا اور یہ بھی یاد رہے کہ امام صاحب کا یہ محض اجتہاد نہیں ہے بلکہ اس پر بہت سے آثار موجود ہیں۔ ملاحظہ ہوں:

عَنْ الشَّوْرِيِّ عَنْ زَيْدِ بْنِ اسْلَمَ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لَمْ يَأْخُذْ بِشَهَادَةِ امْرَأَةٍ فِي رِضَاعٍ قَالُ وَكَانَ ابْنُ اَبِي لَيْلَى لَا يَأْخُذُ بِشَهَادَةِ امْرَأَةٍ فِي الرِّضَاعِ.

عَنْ عَبْدِ الرَّزَّاقِ بِإِسْنَادٍ فِي شَهَادَةِ الْمَرْأَةِ فِي الرِّضَاعِ وَالنِّكَاحِ (مصنف عبد الرزاق ج ۸ ص ۳۲۸)

عَنْ يُونُسَ عَنِ الْحَسَنِ قَالُ لَا تَجُوزُ فِي الرِّضَاعِ شَهَادَةُ امْرَأَةٍ وَاحِدَةً.

عَنْ الشَّوْرِيِّ عَنْ زَيْدِ بْنِ اسْلَمَ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لَمْ يَأْخُذْ بِشَهَادَةِ امْرَأَةٍ فِي رِضَاعٍ قَالُ وَكَانَ ابْنُ اَبِي لَيْلَى لَا يَأْخُذُ بِشَهَادَةِ امْرَأَةٍ فِي الرِّضَاعِ.

قارئین کرام! حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی شخصیت وہ عظیم شخصیت ہے کہ خود سرکارِ دو عالم ﷺ نے ان کے بارے میں ارشاد فرمایا: "ان اللہ ينطق على لسان عمر يقينا عمر کی زبان اللہ کی زبان ہے"۔ لہذا ان کا ارشاد گرامی کہ رضاعت صرف عورت کی گواہی سے ثابت نہ ہوگی، اپنے اندر بہت وزن رکھتا ہے اور دوسرے بزرگ حضرت حسن بصری رضی اللہ عنہ جلیل القدر تابعی ہیں۔ وہ بھی رضاعت کے مسئلہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پیرو ہیں۔ لہذا ثابت ہوا کہ سیدنا حضرت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا موقف صرف اجتہاد پر مبنی نہیں ہے بلکہ اس کی تائید میں آثار موجود ہیں۔ شہادت کے بارے میں اگرچہ موطا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کچھ بھی ذکر نہ فرمایا۔ لیکن ضرورت کے مطابق ہم نے اس کی اہم ابحاث سپرد قلم کر دیں اور عام الوقوع مسائل درج کر دیئے ہیں۔ اس سے زائد تفصیل کی ضرورت نہیں۔ اگر قارئین کرام مزید تفصیل معلوم کرنا چاہیں، تو کتب فقہ میں باب الشہادات یا کتاب الشہادات کے تحت ملاحظہ فرمائیں۔ انشاء اللہ آپ مطمئن ہو جائیں گے۔ اب ہم اس بحث کو یہیں ختم کرتے ہیں اور موطا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی ترتیب کے مطابق اگلے باب یعنی کتاب الحدود کو بیون اللہ تعالیٰ شروع کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ اس کی تکمیل کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین

۱۰- کِتَابُ الْحُدُودِ فِي السَّرْقَةِ

چوری کی حدود کا بیان

غلام کا اپنے مولیٰ کے مال کی چوری
کرنے کا بیان

۳۰۰- بَابُ الْعَبْدِ يَسْرِقُ
مِنْ مَوْلَاهُ

امام مالک نے ہمیں بتایا کہ جناب زہری نے سائب بن یزید سے اور وہ حضرت عبد اللہ بن عمرو الخضری سے روایت کرتے ہیں ایک شخص اپنا غلام لئے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور کہنے لگا اس کے ہاتھ کاٹنے کیونکہ اس نے چوری کی ہے آپ نے پوچھا: اس نے کیا چرایا ہے؟ کہنے لگا اس نے میری بیوی کا شیشہ چرایا ہے جس کی قیمت ساٹھ درہم تھی اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اسے چھوڑو۔ اس کے ہاتھ کاٹنے کی کوئی کوئی ضرورت نہیں۔ تمہارے ہی گھر کے خادم نے تمہارا ہی سامان چرایا ہے۔

۶۶۸- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ عَنِ السَّائِبِ بْنِ يَزِيدَ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو ابْنَ الْخَضْرِيِّ جَاءَ إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ بَعْدَ لَهُ فَقَالَ لَقَطَعْ هَذَا فَإِنَّهُ سَرَقَ فَقَالَ وَمَاذَا سَرَقَ قَالَ سَرَقَ مِرَّةً لِامْرَأَتِي ثُمَّهَا يَسْتَوْنُ ذِرْهَمًا قَالَ عُمَرُ أَرْسَلَهُ لَيْسَ عَلَيْهِ قَطْعٌ خَادِمُكُمْ سَرَقَ مَتَاعَكُمْ.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا یہی مذہب ہے۔ کوئی شخص کہ اس کا کوئی غلام ہو۔ وہ اس کے ذی رحم کی چوری کرے یا اپنے مولیٰ کی یا اپنے مولیٰ کی بیوی کی یا بیوی کے خاوند کی تو ان صورتوں میں اس پر ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہوگی اور ایسی چوری میں سزا ہو بھی کیونکہ سستی ہے جبکہ اس نے اپنی بہن، بھائی، چھوٹی یا ماموں کی چوری کی ہو اور وہ جب محتاج ہو یا ننگڑا ہو یا چھوٹا ہو یا محتاج ہو کہ اپنے نان و نفقہ پر اجرت دے کر رکھا ہوا ہو، تو ایسے لوگوں کا اس کے مال میں سے حصہ ہوتا ہے۔ تو جس کا جس کسی کے مال میں کچھ نہ کچھ حصہ بنتا ہو، اس کے چوری کرنے پر اس کا ہاتھ کیسے کاٹا جا سکتا ہے؟ یہ سب کا سب امام ابو حنیفہ اور ہمارے عام فقہائے کرام کا بھی قول ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ أَيْمَارَ رَجُلٍ لَهُ عَبْدٌ سَرَقَ مِنْ ذِي رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْهُ أَوْ مِنْ مَوْلَاهُ أَوْ مِنْ امْرَأَةٍ مَوْلَاهُ أَوْ مِنْ زَوْجِ مَوْلَاهِ فَلَا قَطْعَ عَلَيْهِ فِيمَا سَرَقَ وَكَيْفَ يَكُونُ عَلَيْهِ الْقَطْعُ فِيمَا سَرَقَ مِنْ أُخْتِهِ أَوْ أُخِيهِ أَوْ عَمَّتِهِ أَوْ خَالَتِهِ وَهُوَ لَوْ كَانَ مُحْتَاجًا زِمَانًا أَوْ صَغِيرًا أَوْ كَانَتْ مُحْتَاجَةً أُجِيرَ عَلَى نَفْسِهِمْ فَكَانَ لَهُمْ فِي مَالِهِ نَصِيبٌ فَكَيْفَ يَقْطَعُ مَنْ سَرَقَ مِنْ مَنْ لَهُ مِنْ مَالِهِ نَصِيبٌ وَهَذَا كُلُّهُ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فَقْهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ.

ذکورہ روایت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے غلام کے ہاتھ کاٹنے کی سزا نہ دی۔ حالانکہ اس نے اپنے مولیٰ کی بیوی کی چوری شیشہ چرایا تھا۔ اس کی وجہ آپ نے خود ہی بیان فرمادی کہ چور گھر کا آدمی ہے اور اس کا دیگر افراد خانہ کی طرح گھر کے ساز و سامان میں حصہ اور تعلق ہوتا ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اسی ارشاد کے مطابق ایک قاعدہ ذکر فرمادیا کہ ہر وہ چور کہ جس کا کسی طرح چوری

کردہ مال میں حصہ نظر آتا ہو، وہاں شہر کی گنجائش ہونے کی وجہ سے چوری کی حد اس سے ساقط ہو جائے گی۔ حدود کا اگرچہ دائرہ کافی وسیع ہے اور ان کا اجراء و نفوذ اس لئے شریعت نے فرمایا تاکہ لوگوں کا مال جان محفوظ و مامون ہو جائیں۔ ہم ان شاء اللہ اپنے اپنے موقع پر اس کی تفصیل اور کچھ حکمتیں بیان کریں گے۔ سردست چونکہ چوری اور اس کی حد کا ذکر چل رہا ہے اس لئے اس کی لغوی، شرعی تعریف اور شرائط ذکر کی جاتی ہیں۔

حد سرقۃ کی حکمت

قرآن کریم میں چور کی سزا ہاتھ کاٹنا ذکر فرمائی۔ ”السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا چور مرد اور عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو یہ ان کے کیے کی جزاء ہے“۔ قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ اور دیگر حضرات نے اس آیت کے بارے میں لکھا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ حد نازل فرما کر اپنے بندوں کو شکر کی موقع فراہم فرمایا کیونکہ اس سے مسلمانوں کا مال محفوظ کر دیا گیا۔ اگر کوئی شخص اچک کر یا چھین کر یا لوٹ کر لے جائے۔ ایسی صورت میں تعزیر ہوگی۔ حاکم کی مرضی پر منحصر ہے کہ کتنی تعزیر لگاتا ہے؟ کیونکہ چوری کی بہ نسبت یہ جرائم ذرا کم درجہ کے اور یہ بھی کہ چوری پر گواہ پیش کرنا بہت مشکل ہے اور ان امور میں گواہ باسانی پیش کئے جاسکتے ہیں۔ لہذا ان طریقوں سے کسی کی لی گئی چیز کی واپسی بہ نسبت چوری شدہ مال کے آسانی ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ چوری میں دس درہم یا اس سے اوپر تک کی چوری پر ہاتھ کاٹنے کا حکم ہے۔ حالانکہ غصب یا لوٹ مار یا چھین جھپٹ پر ہزاروں درہم کوئی لے اڑے، تو ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں صرف تعزیر ہوگی۔ اگرچہ بظاہر یہ بات خلاف عقل ہے لیکن کن حکمتوں کے تحت دس درہم چوری پر تو ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا گیا لیکن غصب و لوٹ مار میں اس سے زیادہ پر بھی سزا نہیں۔ یہ حکمتیں بہر حال ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا کوئی بھی حکم ہو وہ حکمتوں سے بھرپورا ہوتا ہے۔ جہاں تک قرآن کریم میں اس کا ذکر ہے۔ وہ عبرت اور ایسے جرائم سے کنارہ کشی کرنا مقصود نظر آتا ہے۔ پچھلے اوراق میں آپ نے پڑھا کہ قتلِ خطا میں دیت کا ملعیٰ (سو ۱۰۰) اونٹ یا ایک ہزار دینار یا دس ہزار درہم ہیں اور اگر قتل نہ کرے بلکہ صرف دونوں ہاتھ کاٹ دیئے جائیں تو پھر بھی پوری دیت ادا کرنا پڑتی ہے۔ ایک ہاتھ پر نصف دیت۔ یہاں ایک ہاتھ کی قیمت جو شریعت نے کاٹنے والے پر لاگو فرمائی، وہ نصف دیت یعنی پچاس اونٹ یا پانچ سو دینار یا پانچ ہزار درہم بنتے ہیں۔ لیکن یہی ہاتھ اگر چوری کرنے والا ہے تو اس کی قیمت دس درہم سے شروع ہو جاتی ہے۔ دونوں صورتوں میں فرق واضح ہے کہ ہاتھ کی نصف دیت اس وقت بھی جب ہاتھ نے حدود اللہ کی مخالفت نہ کی تھی بلکہ اس سے زیادتی کی گئی اور وہ مظلوم کا ہاتھ تھا اور جب ہاتھ نے چوری کی تو حدود الہیہ کی پامالی کا مرتکب ہو کر ظالم بنا اور لوگوں کو ستانے اور ان کے اموال کو نقصان پہنچانے والا قرار پایا۔ لہذا یہ ہاتھ مجرم ہے۔ گویا ظالم ہاتھ اور مظلوم ہاتھ میں امتیاز کرنا بہترین حکمت ہے۔ امین ہاتھ کی قدر و قیمت اور خائن کی قدر و قیمت یکساں نہیں ہو سکتی۔

واللہ اعلم بالصواب

سرقۃ کا لغوی معنی

عربی لوگوں کے ہاں چور وہ شخص ہے جو چوری چھپے کسی محفوظ جگہ میں داخل ہو اور وہاں سے کسی کا مال لے اڑے۔ اگر چوری چھپے نہیں ظاہر اے جاتا ہے۔ وہ اچکا ہے، چھیننے والا اور لوٹنے والا کہلائے گا اور اگر وہ دھیکہ کا منتہی کر کے لے گیا تو غاصب کہلائے گا اور اگر کسی کی چیز جو اس کے ہاتھ میں ہے دینے سے انکار کیا، تو وہ غاصب ہے۔

السارق عند العرب من جاء مستترا الى حوز
فاخذ منه ماليس له فان اخذ من ظاهر فهو مختلس
ومتسلب ومتنهب ومخترس فان منع مما في يده
فهو غاصب.

(لسان العرب ج ۱۰ ص ۵۶ تحت لفظ السرقۃ)

سرقة کی اصطلاحی (شرعی) تعریف

السرقۃ التي علق به الشرع وجوب القطع هي اخذ العاقل البالغ عشرة دراهم او مقدارها خفية عمن هو يقصد للحفاظ مما لا يتسارع اليه الفساد من المال المتمول للغير من حرز بلا شبهة.
(مرقاۃ شرح مشکوٰۃ ج ۷ ص ۵۳ اباب قطع السرقة مطبوعہ اديہ بکمان)

چوری کہ جس پر از روئے شرع شریف ہاتھ کاٹنے کی سزا واجب ہوتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ کوئی شخص عاقل بالغ دس درہم یا اس کی مقدار و قیمت کی کوئی چیز خفیہ طریقے سے لے جائے کہ جس کی خود مالک حفاظت کرنے کا قصد کے بیٹھا تھا اور وہ چیز ایسی ہو جو بہت جلد خراب نہ ہو جائے اور وہ چوری کئے جانے والا مال کسی کی ملکیت بھی ہو اور اس کی محفوظ جگہ کہ جس کی حفاظت میں کوئی شبہ نہ گزرے، وہاں رکھا ہوا ہو۔

مطلب یہ کہ چوری کرنے والا عاقل بالغ ہو نہایت چوری سے اس نے یہ فعل کیا ہو اور جو چیز چرائی ہو وہ دس درہم یا اس کی قیمت کے کم از کم برابر ہو اور وہ چیز کسی کی ملکیت ہو اور اس مالک نے اسے محفوظ کرنے کا ہر ممکن بندوبست کر رکھا ہو اور وہ چوری کردہ چیز بہت جلد خراب نہ ہونے والی ہو اور قیمتی ہو۔ یعنی از روئے شرع اس کا لین دین جائز ہو۔ مالک کی رضا کے بغیر اس کو بن بتلائے ایسی چیز کو اٹھا کر اپنے قبضہ میں لانا "چوری" کہلائے گا۔ اب ہم ان شرائط کی قدرے تفصیل بیان کرتے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں:

شرط اول: چور کا عاقل و بالغ ہونا

چور کے ہاتھ کاٹنے کی الہیت لازمی طور پر عاقل اور بالغ ہونا ہے اس لئے بچے اور مجنون کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے کیونکہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے "تمن سے احکام شرعیہ اٹھائے گئے ہیں۔ بچے سے جب تک وہ احتلام والا نہیں ہو جاتا۔ مجنون سے جب تک افاقہ نہ ہو جائے اور سونے والے سے جب تک وہ بیدار نہ ہو جائے"۔ حضور ﷺ نے اس حدیث پاک میں یہ خبر دی ہے کہ بچے اور مجنون سے قلم اٹھا لیا گیا ہے اور اگر ان دونوں پر چوری کی سزا نافذ کریں گے تو ان پر قلم جاری ہو گیا اور یہ نص کے خلاف ہے اور اس لئے بھی کہ ہاتھ کاٹنا عقوبت ہے اور عقوبت چاہتی ہے کہ اس سے قبل جنایت ہو اور ان دونوں کے کام جنایات میں سے شمار نہیں ہوتے۔ اسی لئے ان دونوں پر دیگر حدود بھی واجب نہیں ہوتیں۔ یونہی حد سرقہ بھی واجب نہیں ہوگی۔ ہاں یہ دونوں چوری کردہ مال کے ضامن ہوں گے کیونکہ مال کی ضمانت ادا کرنے کے لئے جنایت کا ہونا شرط نہیں ہے اور اگر چور ایسا ہے کہ کبھی دیوانہ اور کبھی ہوشیار ہو جاتا ہے، تو ایسے نے اگر حالت جنون میں چوری کی تو ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے اور اگر افاقہ کے وقت چوری کی تو کاٹے جائیں گے اور اگر چوری بہت سے لوگوں نے مل

فأهليته وجوب القطع وهي العقل والبلوغ فلا يقطع الصبي والمجنون لما روى عن النبي ﷺ انه قال رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ أخبر عليه السلام ان القلم مرفوع عنهما وفي إيجاب القطع اجراء القلم عليهما وهذا خلاف النص ولان القطع عقوبة فيستدعي جنابة وفعلهما لا يوصف بالجنایات ولهذا لم يجب عليهما سائر الحدود كذا هذا ويضمنان السرقة لان الجنابة ليست بشرط لوجوب ضمان المال ومن كان السارق يجن مرة ويفيق اخرى فان سرق في حال جنونه لم يقطع وان سرق في حال الافاقة يقطع ولو سرق جماعة فيهم صبي او مجنون يدرء عنهم القطع في قول ابي حنيفة وزفر رحمهما الله تعالى وقال ابو يوسف رحمه الله ان كان الصبي والمجنون هو الذي تولي اخراج المتاع درى منهم جميعا وان كان وليه غيرهما قطعوا جميعا

الا الصبی والمجنون.
(بدائع الصنائع ج ۷ ص ۶۷ فصل اما الشراکة بلع بیروت)

کر کی، جن میں بچہ یا مجنون بھی شامل ہے، ان سب سے قطع یہ کی سزا امام ابو حنیفہ اور امام زفر رضی اللہ عنہما کے قول کے مطابق مثل جائے گی اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ اگر بچہ اور مجنون ایسا ہے کہ چوری کا مال نکالنے کا ذمہ دار وہ تھا تو سب سے سزا اٹھ جائے گی اور اگر ان کے علاوہ دوسروں میں سے کوئی یہ ذمہ داری سرانجام دیتا ہے تو بچے اور مجنون کو چھوڑ کر بقیہ سب کے ہاتھ کاٹے جائیں گے۔

مکلف ہونے کی شرط کی وجہ سے بچہ اور مجنون خارج ہو گئے کیونکہ ہاتھ کاٹنے عقوبت ہیں اور یہ دونوں عقوبت کے اہل نہیں ہیں لہذا یہ دونوں چوری کی آیت کے عموم سے مخصوص کر لئے گئے لیکن چوری کردہ مال کے ضامن ہوں گے اور اگر کوئی شخص کبھی حالت جنون میں اور کبھی افاتہ کی حالت میں ہوتا ہے تو حالت جنون میں چوری کرنے پر ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں پائے گا اور افاتہ کی حالت میں اس کے ہاتھ کاٹے جائیں گے۔

فخرج بالتکلیف الصبی والمجنون لان القطع عقوبة وهما ليس من اهلها فهما مخصوصان من اية السرقة لکنهما یضمنان المال وان کان یجن ویفیک فان سرق فی حال جنونه لم یقطع وان کان فی حال الافاقه یقطع.
(بخاری ج ۵ ص ۵۰ کتاب السرقة)

قارئین کرام! ان دونوں حوالہ جات سے صاف صاف معلوم ہوا کہ نابالغ اور مجنون پر حد سرقت نافذ نہیں کی جائے گی کیونکہ ایک تو حضور ﷺ کے ارشاد کے مطابق یہ ان تین اشخاص میں شامل ہیں جو مرفوع القلم ہیں۔ دوسرا ہاتھ کاٹنا ایک عقوبت و سزا ہے اور سزا سے قبل کسی جرم کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ ان دونوں کے افعال جرائم میں شامل نہیں ہوتے۔ جب جرائم نہیں تو ان کی سزا بھی نہیں ہوگی۔ صرف چوری کردہ مال کی چٹی دیں گے کیونکہ چٹی بھرنے کے لئے جرم ہونا شرط نہیں ہے۔ تیسرا یہ کہ آیت کریمہ المسارق والمسارقة کے عموم سے ان دونوں کو مخصوص کر لیا گیا ہے۔ لہذا آیت کریمہ میں قطع یہ کی سزا سے یہ نکال لئے گئے ہیں۔ حتیٰ کہ اگر یہ دونوں یا ان میں سے کوئی ایک دوسرے چوروں کے ساتھ چوری میں شامل ہو تو اس کی وجہ سے شہ پڑنے کے پیش نظر قطع یہ سے سب بچ جائیں گے۔

شرط دوم: دس درہم یا ان کی مالیت کے برابر چوری کرنا

جناب ہشام بن عروہ اپنے والد سے اور وہ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے بیان فرماتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: حضور ﷺ کے دور اقدس میں کمان یا ڈھال کی چوری میں ہاتھ کاٹا جاتا تھا۔

عن هشام بن عروة عن ابيه قال اخبرني عائشة رضی اللہ عنہا ان ید السارق لم تقطع علی عهد النبی ﷺ الا فی ثمن مجن جحفة او قوس. (بخاری شریف ج ۲ ص ۱۰۰۲ باب قول اللہ السارق والمسارقة الاية)

جناب زہری سے معمر بیان کرتے ہیں کہ مروان بتایا کرتے تھے کہ حضور ﷺ نے ایک شخص کا ڈھال کی چوری کرنے میں ہاتھ کاٹا تھا۔

عن معمر عن الزهري قال كان مروان يحدث ان النبی ﷺ قطع ید رجل فی مجن.

اخبرنا عروة ان سارقا لم يقطع في عهد النبي ﷺ في ادنى من مجن جحفة او ترس وكل واحد منهما يومئذ ذونمن.

(مصنف عبدالرزاق ج ۱۰ ص ۲۳۲-۲۳۵ باب فی کم تقطع)

عن ابن جريج عن ابن طاوس عن ابيه قال يقطع في ثمن المجن. (مصنف ابن ابي شيبة ج ۹ ص ۴۷۶ باب من قال لا تقطع من اقل عشرة دراهم)

عروہ نے ہمیں خبر دی کہ حضور ﷺ کے دور میں ڈھال سے کم چیز کی چوری پر ہاتھ نہیں کاٹا جاتا تھا یا کمان سے کم میں۔ ان دنوں یہ چیزیں قیمتی تھیں۔

ابن جریج جناب طاؤس سے اور وہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ ڈھال کی قیمت کے برابر کسی چیز کو چوری کرنے پر ہاتھ کاٹا جاتا تھا۔

مذکورہ بالا روایات سے معلوم ہوا کہ ڈھال یا کمان پر یا ان کی قیمت کے برابر کسی چیز کی چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اب رہا یہ معاملہ کہ ڈھال یا کمان کی قیمت کتنی ہوتی تھی؟ تو اس بارے میں مختلف اقوال ہیں۔ بعض نے پانچ درہم، بعض نے سات اور بعض نے کم دیش بیان فرمائی ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: کہ ہاتھ کاٹنے کے لئے کم از کم نصاب دس درہم ہے۔ اس سے کم پر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ امام اعظم رضی اللہ عنہ کے قول پر دلائل ملاحظہ ہوں:

دس درہم پر ہاتھ کاٹنے کی سزا پر حدیث و آثار

عن ابن عباس لا يقطع السارق في دون ثمن المجن و ثمن المجن عشرة دراهم.

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ چور کے ہاتھ ڈھال کی قیمت سے کم میں نہیں کاٹے جائیں گے اور ڈھال کی قیمت دس درہم ہے۔

حضرت عمرو ابن شعیب اپنے والد اور وہ اپنے دادا سے بیان کرتے ہیں کہ وہ ڈھال کی قیمت دس درہم بتایا کرتے تھے۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے فرمایا: کہ ایک دینار یا دس درہم میں ہاتھ کاٹا جائے گا (اس سے کم میں نہیں)۔

عن عمرو ابن شعيب عن ابيه عن جده قال كان يقول ثمن المجن عشرة دراهم.

عن ابن مسعود انه قال لا يقطع الا في دينار او عشرة دراهم.

جناب عطاء سے مروی ہے کہ چوری کی کم از کم مقدار کہ جس میں ہاتھ کاٹنے کی سزا دی جائے گی، ڈھال کی قیمت ہے اور وہ اپنے زمانہ میں اس کی قیمت ایک دینار یا دس درہم لگایا کرتے تھے۔

عن حماد عن ابراهيم قال قال عبد الله لا تقطع اليد الا في ترس او جحفة قال قلت لابرهم كم قيمة قال دينار.

عن القاسم قال اتى عمر بسارق فامر بقطعه فقال عثمان ان سرقته لا تساوي عشرة دراهم قال فامر به عمر فقومت ثمانية دراهم فلم يقطع.

جناب حماد جناب ابراہیم سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ نے فرمایا: ہاتھ صرف کمان یا ڈھال کی چوری میں کاٹا جائے گا۔ کہتے ہیں کہ میں نے پوچھا: ان کی قیمت کیا؟ فرمایا: دس درہم۔ قاسم کہتے ہیں کہ ایک چور کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس لایا گیا۔ آپ نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم سنایا اس پر حضرت عثمان بولے کہ اس کی چوری دس درہم کے برابر نہیں ہے۔ بیان کرتے ہیں کہ اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کی قیمت لگانے کا حکم

دیا تو آٹھ درہم قیمت پڑی جس پر آپ نے ہاتھ کاٹنے کا حکم واپس لے لیا۔

عمر و ابن شعیب کہتے ہیں کہ میں جناب سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ کے ہاں حاضر ہوا اور عرض کی۔ آپ کے ساتھی جناب عمرو بن زبیر، محمد بن مسلم زہری اور ابن یسار کہتے ہیں کہ ڈھال کی قیمت پانچ درہم ہوتی ہے۔ اس پر انہوں نے فرمایا: کہ اس بارے میں حضور ﷺ کی سنت مبارکہ پختہ ہو چکی ہے کہ ڈھال کی قیمت دس درہم ہے۔

عن عمرو و ابن شعیب قال دخلت علی سعید بن المسیب فقلت له ان اصحابک عروہ بن الزبیر و محمد بن مسلم الزہری و ابن یسار یقولون ثمن المجن خمسة دراهم فقال اما هذا فقد مضت فیه سنة رسول اللہ ﷺ عشرة دراهم۔
(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۳۲۳-۳۲۴ باب من قال لا تقطع)

(مصنف عبد الرزاق ج ۱۰ ص ۳۳۳-۳۳۴ تک قریباً کی آثار درج ہیں جو مصنف ابن ابی شیبہ میں ابھی گزرے ہیں۔)
دونوں حوالہ جات میں مندرج بہت سے آثار و روایات واضح طور پر ثابت کر رہے ہیں کہ ڈھال کی قیمت ایک دینار یا دس درہم ہوا کرتی تھی۔ لہذا ڈھال یا ڈھال کے برابر قیمت والی چیز کی چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور یہی مقدار حضور ﷺ کے دور اقدس اور حضرات صحابہ کرام کے دور میں معمول بنی آ رہی تھی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب آٹھ درہم قیمت والی ڈھال پر ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا تو حضرت عثمان نے روکا جس پر آپ نے اپنا فیصلہ واپس لے لیا۔ بہر حال ان تمام آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ ہاتھ کاٹنے کے لئے کم از کم دس درہم کی مالیت کی چیز ہونا ضروری ہے۔ اب ہم اسی سلسلہ میں ایک اور انداز سے گفتگو کرتے ہیں۔ وہ یہ کہ ائمہ ثلاثہ رحمۃ اللہ علیہم نے تین درہم تک بھی چوری کرنے میں ہاتھ کاٹنے پر کچھ آثار نقل فرمائے ہیں۔ ہم ان آثار کو نقل کر کے پھر ان کے جوابات بھی ذکر کریں گے تاکہ احناف کا مسلک گھر کر سامنے آجائے۔ وبالله التوفیق

ائمہ ثلاثہ کے دلائل اور ان کا کتب احناف سے جواب

ابن ہمام حنفی علیہ الرحمۃ لکھتے ہیں کہ ہر چند جس ڈھال کی چوری پر ہاتھ کاٹا گیا اس کی قیمت تین درہم تھی لیکن احادیث میں ڈھال کی قیمت اس سے زیادہ بھی مذکور ہے۔ حاکم نے "المسند رک" میں مجاہد سے اور انہوں نے ابن سیرین سے روایت کیا ہے کہ رسول کریم ﷺ کے زمانہ میں ڈھال کی قیمت کہ جس پر ہاتھ کاٹا گیا، ایک دینار تھی۔ (اس کے بعد بطور خلاصہ ابن ہمام رقمطراز ہیں) الحاصل یہ کہ ڈھال کی قیمت والی روایت کی راویہ ابن سیرین ہیں اور ان کے بارے میں اختلاف ہے کہ آپ صحابیہ ہیں یا ثقہ تابعیہ ہیں۔ اگر صحابیہ ہیں تو پھر کوئی اشکال نہیں اور اگر وہ ثقہ تابعیہ ہیں جیسا کہ امام ابو ذرعد اور امام ابن حبان نے ذکر کیا ہے، تو اب ان کی حدیث مرسل ہوگی۔ ہمارے اور جمہور علماء کے نزدیک ارسال کوئی عیب نہیں ہے اور حدیث مرسل کو جت تسلیم کیا جاتا ہے۔ لہذا اس کا اعتبار کرنا واجب ہے۔ اب ڈھال کی قیمت میں اختلاف پایا گیا۔ آیا وہ تین درہم کی مالیت کی تھی یا دس درہم تھی۔ پس اکثر کا اعتبار کرنا لازم ہے کیونکہ شریعت نے شہادت کی بنا پر حد و دو کو ساقط کرنے کا حکم دیا ہے۔ پھر حاکم کی اس روایت کی سنن کی روایت سے تقویت ہوتی ہے جو انہوں نے عمرو ابن شعیب از والد خود از جد خود بیان کی ہے کہ رسول کریم ﷺ کے عہد میں جس ڈھال کی چوری میں ہاتھ کاٹا گیا اس کی قیمت دس درہم تھی۔

امام دارقطنی، امام احمد، امام اسحاق بن راہویہ اور امام ابن ابی شیبہ نے سعید بن مسیب سے روایت کیا ہے کہ مدینہ کے ایک شخص بیان کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: جس شخص کا ہاتھ کاٹا گیا۔ اس کی چوری ڈھال کی قیمت کو پہنچتی ہے اور اس وقت ڈھال کی قیمت دس درہم تھی۔ اس کی تائید حضرت عبد اللہ بن مسعود کی اس روایت سے بھی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: کہ

ایک دینار یا دس درہم سے کم میں ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔ یہ حدیث ”مصنف عبد الرزاق“ اور ”معجم طبرانی“ میں ہے۔ امام ترمذی نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ یہ حدیث مرسل بھی ہے موصول اور مرفوع بھی ہے۔ کیونکہ اس کو قاسم بن عبد الرحمن نے ابن مسعود سے روایت کیا ہے اور قاسم بن عبد الرحمن نے ابن مسعود سے سماع نہیں کیا۔ اتھی اور یحییٰ صحیح ہے کیونکہ سب نے اس کی روایت صرف قاسم سے کی ہے۔ لیکن مسند ابی حنیفہ میں ایک روایت ابن مقاتل ابی حنیفہ سے وہ قاسم بن عبد الرحمن سے وہ اپنے باپ سے اور وہ عبد اللہ بن مسعود سے کہ انہوں نے فرمایا: کہ حضور ﷺ کے درمیں دس چوری میں ہاتھ کاٹا گیا۔ یہ حدیث موصول ہے اور ایک روایت خلف بن یاسین ابو حنیفہ سے کرتے ہیں کہ بے شک ہاتھ کاٹنا دس درہم میں تھا۔ اس کی تخریج محمد بن حسن کی حدیث سے ابن حرب نے کی۔ جو انہوں نے ابو حنیفہ سے روایت کی اور مرفوع کیا اس کو ابو حنیفہ نے کہ ہاتھ دس درہم سے کم میں نہیں کاٹا جائے گا۔ یہ حدیث موصول و مرفوع ہے۔ اگر موقوف بھی ہوتی تو اس کے لئے بھی حکم مرفوع کا ہی تھا کیونکہ مقدرات شرعیہ میں عقل کو دخل نہیں ہوتا لہذا یہاں موقوف حدیث کو مرفوع پر محمول کیا جائے گا۔ (فتح القدر ج ۳ ص ۲۲۱-۲۲۲ کتاب السرقة)

چوری کے نصاب اور مقدار میں قدرے گفتگو ہے۔ ہمارے اصحاب نے کہا کہ نصاب دس درہم مقدر ہے۔ لہذا دس درہم سے کم کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ امام مالک اور امام ابن ابی لیلیٰ نے پانچ درہم کا قول کیا ہے اور قدوری نے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے تیس درہم کا بھی ذکر کیا ہے۔ امام شافعی نے ربیع دینار یعنی ڈھائی دس درہم کا قول کیا ہے۔ یہاں تک کہ اگر کسی نے ربیع دینار کی چوری کی مگر اس میں ایک دانہ کم اور وہ اس نقصان کے باوجود دس درہم کی ہے۔ اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا لیکن ہم احناف کے نزدیک اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اگر کسی نے ربیع دینار کی چوری کی جو دس درہم کے برابر نہیں ہے، تو ہمارے نزدیک اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، جبکہ امام شافعی کے نزدیک اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ دینار کی قیمت ہمارے نزدیک دس درہم ہے اور امام شافعی کے نزدیک بارہ درہم ہے جیسا کہ ہم کتاب الدیات میں بیان کریں گے۔ جس نے پانچ درہم کے ساتھ حجت پکڑی ہے وہ اس روایت کے ساتھ ہے جو حضور ﷺ سے مروی ہے۔ آپ نے فرمایا: پانچ درہم سے کم میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا والی روایت جو انہوں نے حضور ﷺ سے روایت فرمائی ہے۔ آپ نے فرمایا: چور کا ہاتھ ربیع دینار یا اس سے زائد میں کاٹا جائے گا اور دوسری روایت حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے ڈھال کی قیمت میں ہاتھ کاٹا، جس کی قیمت تین درہم تھی اور امام شافعی کے نزدیک ربیع دینار ہے کیونکہ امام شافعی کے اصل پر دینار کی قیمت بارہ درہم ہے۔ ہمارے لئے وہ روایت ہے جس کو امام محمد نے اسناد کے ساتھ عمرو ابن شعیب سے انہوں نے اپنے باپ سے انہوں نے اپنے دادا سے عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے روایت کیا۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا۔ آپ نے فرمایا: ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر ڈھال کی قیمت میں اور ڈھال ان دنوں دس درہم کی ہوتی تھی، اور عمرو ابن شعیب اپنے باپ اور اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر دس درہم میں اور ابن مسعود نبی علیہ السلام سے روایت کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر ایک دینار یا دس درہم میں اور ابن عباس رسول کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر ڈھال میں، اور ڈھال کی قیمت ان دنوں دس درہم تھی۔

ابن ام ایمن سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کے درمیں ہاتھ نہیں کاٹا جاتا تھا مگر ڈھال کی قیمت میں اور ڈھال کی قیمت ان دنوں دس درہم تھی۔ امام محمد نے اسے اپنی اصل بمسوط میں ذکر کیا کہ ایک مرتبہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا جس نے کپڑا چوری کیا تھا اس کی قیمت دس درہم تھی عثمان غنی وہاں سے گزرے انہوں نے فرمایا کہ یہ کپڑا آٹھ درہم کے برابر نہیں ہے تو آپ نے اس کا ہاتھ نہ کاٹا۔ حضرت عمر، عثمان غنی، علی المرتضیٰ، ابن مسعود رضی اللہ عنہم ہمارے مذہب کے مطابق فرماتے ہیں۔

اصل یہ ہے کہ دس درہم پر ہاتھ کاٹنا اس پر اجماع معتقد ہو چکا ہے اور دس درہم سے کم پر قطع میں اختلاف ہے۔ علماء کا یہ اختلاف احادیث میں اختلاف کی بنا پر ہے۔ لہذا وجوب قطع میں احتمال پیدا ہو گیا، تو احتمال کی موجودگی میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

(البدائع الصنائع ج ۷ ص ۷۷ کتاب السرقة مطبوعہ بیروت)

قارئین کرام! ابن ہمام نے بڑی تفصیل سے زیر بحث مسئلہ پر گفتگو فرمائی اور دونوں طرف کی روایات ذکر فرما کر حقیقت حال کو پیش نظر رکھ کر فیصلہ فرمایا۔ مقصد یہ کہ تین درہم پر ہاتھ کاٹنے کی روایات بھی موجود ہیں اور دس درہم یا ایک دینار یا ڈھال کی قیمت پر ہاتھ کاٹنے کی بھی روایات موجود ہیں لیکن دس درہم پر سب کا اتفاق ہے۔ یعنی جو تین درہم کی چوری پر ہاتھ کاٹنے یا چھ سات درہم پر ہاتھ کاٹنے کا حکم دیتے ہیں، وہ دس درہم کی چوری پر بطریقہ اولیٰ قطع کا حکم دیں گے۔ لہذا دس درہم کی چوری پر قطع یہ بالا اتفاق ہوا۔ اس سے کم مختلف فیہ ہے اور اختلاف کی وجہ سے شبہ کا احتمال موجود ہے اور شبہ سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ صاحب ہدایہ علامہ مرغینانی نے ج ۱ ص ۵۱۶ پر فرمایا: کہ چوری کے نصاب کی مقدار میں دس درہم والی مقدار پر ہم اس لئے عمل کرتے ہیں کہ اس میں کسی کو شک و شبہ نہیں۔

ان سطور اور تحقیقات سے آپ حضرات نے یہ بخوبی جان لیا ہو گا کہ کچھ حضرات احناف کے مسلک کو محض رائے پر مبنی مذہب قرار دینے میں کوئی موقع ہاتھ سے جانے نہیں دیتے بلکہ مراسختی مذہب کو اہل الرائے کا مذہب کہتے ہیں۔ حالانکہ اب تک جس قدر موطا کے مسائل ہمارے سامنے آئے (اور آئندہ بھی آئیں گے) ان سب کے بارے میں آپ نے دیکھا کہ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مسلک کی بنا رائے پر نہیں بلکہ احادیث و آثار کا انبار ان کے سامنے ہوتا ہے۔ آپ ان سے استنباط فرماتے ہیں لیکن بعض کو تاؤ نظروں کو وہ احادیث و آثار کھائی نہیں دیتے۔ اس لئے وہ طرح طرح کی باتیں کر گزرتے ہیں۔ غاصب و اولیٰ البصائر

شرط سوم: خفیہ طور پر مال لینا

خفیہ طریقہ سے دوسرے کا مال لینا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ صاحب مال (مالک) کو اپنے مال کے اس وقت چرائے جانے کا علم نہ ہو اور نہ ہی اس کی رضا مندی شامل ہو۔ مثلاً کسی شخص کی دوکان یا اس کے مکان سے کسی دوسرے نے مال اٹھالیا لیکن مالک یا تو موجود ہی نہ تھا یا سوراہا تھا یا کسی اور طریقہ سے غافل تھا۔ یہ ”چوری“ ہوگی اور اسے ”خفیہ لینا“ کہیں گے۔ لہذا بھائی ہوش و حواس مال لے جانے والے کو چور نہیں بلکہ ”اختلاس“ یا فریب کہا جائے گا۔ اچک کر لے جانے والا، غصب کرنے والا اور دھوکہ دہی سے مال اٹھا کر لے جانے والا ”چور“ کی اصطلاحی تعریف میں داخل نہیں۔

قال رسول اللہ ﷺ ليس على الخائن القطع. عن جابر عن النبي ﷺ بمثله زاد ولا على المختلس قطع. ليس على المنتهب قطع ومن انتهب نهبه مشهورة فليس منا.

رسول کریم ﷺ نے فرمایا: خیانت کرنے والے پر قطع (ہاتھ کاٹنے کی سزا) نہیں ہے۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے بھی اسی طرح کی حدیث بیان فرمائی۔ جس میں مزید یہ بھی ہے کہ فریب دے کر مال لے جانے والے پر بھی قطع نہیں اور چھین، جھپٹ کر لے جانے والے پر قطع نہیں اور جو مشورہ لیرا ہے وہ ہم میں سے نہیں ہے۔

(ابوداؤد شریف ج ۲ ص ۲۵۷ باب القطع فی الخلسہ کتبہ)

(اعلایہ یمنان)

گزشتہ اوراق میں ہم بیان کر آئے ہیں کہ ان صورتوں میں گواہوں کا مل جانا عام و بکثرت ہے لیکن چوری میں گواہوں کی دستیابی بہت مشکل ہے۔ اس لئے دونوں طریقوں میں فرق ہونے کی وجہ سے دونوں کی سزا بھی مختلف ہوگی۔ اسی لئے اگر کوئی شخص کسی سے کوئی چیز ادا ہار لے گیا۔ مانگنے پر وہ واپس نہیں کرتا یا کسی کے ہاں بطور امانت کوئی چیز چھپی، وہ واپس دینے سے منکر ہے۔ ان کے

ہاتھ بھی نہیں کاٹے جائیں گے۔ اس بارے میں صاحب مرقات کی عبارت کا خلاصہ پیش خدمت ہے۔

خفیہ طریقہ سے کسی کا مال لینا یا دن میں ہوگا یا رات میں۔ اگر دن کے وقت ہے تو حد جاری کرنے کے لئے ضروری ہے کہ چوری کرنے سے لے کر آخر تک چور کی چوری کو سختی ہو۔ شہروں میں مغرب سے عشاء تک کا وقت دن میں شمار کیا جاتا ہے کیونکہ ان اوقات میں لوگوں کی آمد و رفت جاری رہتی ہے۔ گویا چوری کرتے وقت بھی مالک کو پتہ نہ چلا اور وہ چوری کردہ مال لے کر چلا گیا۔ تب بھی مالک بے خبر ہے۔ ایسی صورت میں گواہوں کی چوری کرنے پر گواہی دینے سے چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر چوری رات کو ہوئی ہو تو اس صورت میں چوری کرتے وقت یعنی ابتدائی حالت سختی ہونا ضروری ہے۔ بعد میں اگر خفاء جاتا رہا۔ مثلاً خفیہ طریقہ سے مال اٹھایا۔ جب اٹھا کر باہر نکلنے لگا تو مالک کی آنکھ کھل گئی اور مالک نے چور کو دیکھ لیا۔ یہ دیکھنا یہاں چور کے ہاتھ کاٹنے میں محل نہ ہوگا۔ بلکہ اس پر حد جاری کی جائے گی کیونکہ رات کے وقت چوری کی ابتدا کا خفیہ ہونا شرط ہے۔ انتہاء خفیہ رہنا ضروری نہیں۔ خفیہ طور پر مال لینے کی چار صورتیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) مالک کو بھی معلوم نہیں کہ اس کا مال کوئی لے جا رہا ہے اور نہ ہی چور کو مالک کے علم و عدم علم کا پتہ ہو۔

(۲) مالک کو علم ہو کہ اس کا مال کوئی نکال رہا ہے اور مجرم بھی جانتا ہے کہ میرا یہ فعل مالک کے علم میں ہے۔

(۳) مالک کو یہ پتہ چل گیا کہ چور مکان میں داخل ہو گیا ہے لیکن مجرم کو اس بات کا علم نہیں کہ مجھے کوئی دیکھ رہا ہے یا کسی نے دیکھ لیا ہے۔

(۴) مجرم کے ذہن میں یہ ہو کہ مالک کو میرے اس کام کا علم ہے حالانکہ مالک کو بالکل خبر نہ تھی۔

ان چار صورتوں میں سے دوسری صورت کو چھوڑ کر بقیہ تین میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ (مرقات ج ۷ ص ۵۶ فصل دوم مکتبہ امدایہ بلقان) مذکورہ چار صورتوں میں دوسری صورت میں جب چور کو بھی علم ہے کہ مجھے مال کا مالک دیکھ رہا ہے اور مالک کو بھی پتہ ہے کہ چور چوری کر رہا ہے تو یہ حالت خفیہ نہ رہی۔ اس لئے اس میں قطع ید کی سزا نہیں ہوگی۔ بقیہ تین صورتوں میں کسی نہ کسی طور پر خفاء موجود ہے۔ جو چوری کی تعریف میں شرط لازم تھی۔ اس کی موجودگی کی وجہ سے چور پر حد سرتقہ نافذ ہوگی۔ واللہ اعلم بالصواب

شرط چہارم: چوری کیا ہو مال جلد خراب نہ ہونے والا ہو

صاحب مرقات نے چوری کے مال میں ”لا يتسارع اليه الفساد“ کہا تھا۔ یعنی مال سرتقہ جلد خراب نہ ہونے والا ہو۔ لہذا جو چیز بہت جلد خراب ہو جائے اس کی چوری پر قطع ید نہ ہوگا۔

کسی چیز کا تادیر بنایا جلد خراب ہو جانا ان امور میں سے ہیں جن میں عقل کو دخل نہیں بلکہ یہ امور نکو بیہ کہلاتے ہیں۔ ان اشیاء کو جو حد سرتقہ سے نکالا گیا ان کا آخذ بکثرت احادیث و آثار ہیں۔ چھل کی چوری پر ہاتھ کاٹنا جانا احادیث میں موجود ہے۔ کھجور کی گوند کا کھونڈ کے چوری کرنے پر بھی حد سرتقہ نہیں کیونکہ یہ جلد خراب ہو جاتی ہے۔

عن رجل عن رافع بن خديج قال سمعت رسول الله ﷺ يقول لا قطع في تمر ولا كثر. جناب رافع بن خديج رضی اللہ عنہ سے ایک شخص روایت کرتا ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے سرکار دو عالم ﷺ کو فرماتے سنا: کھجور اور گوند میں قطع نہیں۔

عن يحيى بن ابي كثير ان رافع بن خديج قال قال رسول الله ﷺ لا قطع في تمر ولا كثر. یحییٰ بن کثیر بھی جناب رافع بن خديج رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: کھجور اور گوند میں قطع نہیں۔

عن عطاء الخراسانی قال ان عمر ابن الخطاب قال من اخذ من الثمر شيئا فليس عليه قطع حتى يؤويه الى المرابذ والجرائن فان اخذ منه بعد ذلك ما يساوي ربع دينار قطع.

(مصنف عبدالرزاق ج ۱۰ ص ۲۲۲-۲۲۳ باب السرقة اثر واكثر)

عطاء خراسانی سے روایت ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: جس نے کھجوروں میں سے کچھ کھجوریں چرائیں، تو اس پر قطع نہیں یہاں تک کہ مالک انہیں باڑہ تک پہنچا دے یا کھلوڑہ میں جمع کر دے۔ اگر اس کے بعد کسی نے کھجوریں چوتھا حصہ دینار کے برابر چرائیں تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

کھجوروں اور گوند میں عدم قطع کا معاملہ واضح ہے کہ یہ تادیر رہنے والی اشیاء نہیں۔ لیکن باڑہ یا کھلوڑہ میں لے جانے کے بعد قطع کا حکم جو مذکور ہے شارحین کرام نے اس کی مختلف توجیہات بیان فرمائی ہیں۔ بعض نے فرمایا: کہ پہاڑوں اور کٹے میدانوں میں چرنے والی بھیڑ بکریاں اگر ان میں سے کوئی چوری کر لیتا ہے تو اس کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے۔ کیونکہ چوری کی تعریف میں ”مخفوظ ہونا“ شرط تھا اور ان بکریوں کے پاس ہر وقت مالک یا محافظ نہیں ہوتا۔ ہاں جب چرنے کے بعد ان کو باڑے میں جمع کر دے تو پھر یہ مال محفوظ ہو جائیں گی۔ لہذا اب چوری کرنے پر چوڑے ہاتھ کاٹے جائیں گے۔ اسی طرح گندم جب تک کھیت میں ہے، اسے کاٹ کر کھلیان میں جمع نہیں کیا گیا تو قطع نہیں ورنہ کھلیان میں جمع ہو جانے کے بعد قطع ہوگا۔

اس مقام پر امام شافعی اور امام اعظم رضی اللہ عنہما کے مابین ایک اختلاف کا ذکر کر دینا بہتر ہے۔ امام شافعی اسی حدیث سے استدلال فرماتے ہیں کہ کھلیان میں گندم بچنے پر جب محفوظ ہو جاتی ہے تو قطع لازم اور امام اعظم ایک تعارض کو پیش نظر رکھتے ہیں۔ وہ یہ کہ ایک باغ ایسا کہ اس کی چار دیواری موجود ہے۔ اندر جانے کے لئے دروازہ کے سوا کوئی اور راستہ نہیں دروازہ پر تال پڑا ہوا ہے۔ اب چوری کی طریقہ سے اندر داخل ہو کر پھل کاٹ کر لے جاتا ہے۔ یہاں دو طرح کا تعارض ہے۔ ایک یہ کہ ہاتھ کاٹنے کے لئے مال کا محفوظ ہونا شرط ہے اور چوری کی نیت سے اسے چرائے۔ اور حدیث پاک کہتی ہے کہ کھجوروں میں قطع نہیں ہے۔ لہذا اس حدیث کے مفہوم کے مطابق کھجوروں (پھلوں) میں قطع نہیں خواہ وہ محفوظ جگہ میں ہوں یا غیر محفوظ جگہ میں۔ اس حدیث پر عمل کرنے سے تو قطع یہاں تک ہی ختم ہو جاتا ہے اور اگر محفوظ ہونے کی شرط کو دیکھیں، تو پھر ہاتھ کاٹا جانا چاہیے۔ ان دونوں احادیث کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے امام صاحب فرماتے ہیں کہ کھلیان میں لے جانے کے بعد ہاتھ کاٹنے والی حدیث سے مراد یہ ہے کہ وہاں پہنچ کر وہ ایسی حالت میں ہو جائے کہ اب تادیر رہ سکے۔ تادیر رہنے والی اشیاء کی چوری پر قطع یہ ہے اور جہاں پھل کی چوری پر ہاتھ نہ کاٹنے کا حکم ہے وہاں مراد وہ پھل ہیں جو جلدی خراب ہو جاتے ہیں۔ یہی احادیث ”مشکوٰۃ شریف“ میں کافی مقدار میں مذکور ہیں۔ ان کو ذکر کر کے ان کی تشریح جو ملاحظہ قاری نے فرمائی ہے اسے ذکر کر کے مضمون کو واضح کرتے ہیں تاکہ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے مسلک کے درمیان جو اختلاف ہے اس کی حقیقت واضح ہو جائے۔

نبی کریم ﷺ سے جناب رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: کہ پھل اور گوند میں قطع نہیں ہے۔ اسے امام مالک، ترمذی، ابو داؤد، نسائی اور دارقطنی اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے، اور عمرو بن شعیب اپنے باپ اور اپنے دادا عبداللہ بن عمرو بن العاص سے روایت کرتے ہیں کہ حضور ﷺ سے پھلوں کی چوری کے بارے میں دریافت کیا گیا، جو درخت پر لٹکے ہوئے ہوں تو آپ نے فرمایا: کہ جس نے پھلوں

عن رافع بن خدیج عن النبی ﷺ قال لا قطع فی ثمر ولا کثیر رواہ مالک والترمذی وابو داؤد والنسائی والدارمی وابن ماجہ وعن عمرو ابن شعیب عن ابيه وعن جده عبد الله بن عمر وابن العاص عن رسول الله ﷺ انه سئل عن الثمر المعلق قال من سرق منه شيئا بعد ان يؤويه الجرائن فبلغ ثمن المعلن فعليه القطع رواه ابو داؤد

والنسانی۔
 (مشکوٰۃ شریف ص ۳۱۳ فصل دوم باب قطع السرتة)
 کی کھلاڑے میں جمع ہو جانے کے بعد چوری کی جن کی قیمت
 ڈھال کی قیمت کے برابر ہو، تو ایسے چور پر قطع ہے۔ اسے ابو داؤد
 اور نسائی نے ذکر کیا ہے۔

ان دونوں احادیث کے تحت حضرت ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”مرقات“ میں جو تحریر فرمایا۔ اس کا خلاصہ مفتی احمد یار خان
 رحمۃ اللہ علیہ نے ”مرآة“ میں ذکر کیا ہے۔ یہ کتاب بھی انہوں نے مشکوٰۃ کی شرح میں لکھی ہے۔
 امام شافعی کہتے ہیں پھل جب تک درخت میں لگا رہے شکر کھلاتا ہے۔ درخت سے ٹوٹنے کے بعد رطب اور جب علیحدہ کر کے
 خشک کر لیا جائے تو ثمر۔ لہذا یہاں ثمر سے مراد درخت میں لگا ہوا پھل ہے جو توڑا نہ گیا ہو اور ”کثر“ کاف اور ثاء کے فتح کے ساتھ بھجور
 کی چربی جو درخت کے اوپر کے حصہ سے سفید رنگ کی نکلتی ہے جو کہ کھائی جاتی ہے۔ یعنی ان دونوں کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے
 گا۔ حاکم چاہے تو تزییراً کچھ سزا دے دے۔ مگر احتیاف کے نزدیک ثمر سے مراد ہر وہ پھل ہے جو جلد خراب ہو جائے۔ یونہی کثر۔ لہذا
 جلد بگڑنے والے پھلوں کی چوری میں قطع نہیں ہے۔ خواہ وہ درخت میں لگا ہو یا توڑ لیا گیا ہو۔ خواہ باغ و درخت محفوظ ہو یا چار دیواری
 میں گھرا ہوا ہو یا غیر محفوظ۔ اس حدیث کو احمد بن حنبل نے بھی نقل فرمایا ہے۔ اس حدیث کی بنا پر امام اعظم قدس سرہ بیان فرماتے
 ہیں۔ جلد بگڑنے والے پھلوں کی چوری میں ہاتھ نہیں کٹیں گے، محفوظ ہوں یا غیر محفوظ۔ اسی طرح دودھ، گوشت وغیرہ جلد بگڑنے والی
 چیزوں میں ہاتھ نہیں کٹیں گے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں اگر درخت غیر محفوظ ہے جیسا کہ کھلے باغ میں تو ان کے پھلوں کی
 چوری میں قطع نہیں اور اگر باغ کے ارد گرد دیوار ہے، دروازہ محفوظ ہے تو اس کے پھل کی چوری سے ہاتھ کٹ جائے گا۔ خیال رہے کہ
 پرندوں اور مرغی کی چوری میں بھی قطع نہیں۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز کی خدمت میں ایک چور لایا گیا۔ جس نے کسی مرغی کی چوری کی تھی۔ آپ نے حضرت سائب بن یزید
 رضی اللہ عنہ سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا: حضور ﷺ اور آپ کے صحابہ نے پرندوں کی چوری میں
 ہاتھ نہیں کاٹا۔ چنانچہ اس کا ہاتھ نہ کاٹا گیا۔ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ دوسری حدیث کی وضاحت میں فرماتے ہیں جب تک پھل درخت
 پر ہے، غیر محفوظ ہے۔ لہذا اس کی چوری میں قطع نہیں اور جب توڑ کر کھلیان میں رکھ لیا جائے تو وہ محفوظ ہو گیا۔ اب اس کی چوری میں
 ہاتھ کاٹا جائے گا۔ یہ حدیث امام ابو یوسف اور امام شافعی کی دلیل ہے۔ خراب ہونے والے پھل اگر محفوظ ہو گئے ہوں تو ان کی چوری
 میں قطع ہے۔ بشرطیکہ نصاب کی چوری ہو۔ یعنی امام شافعی کے یہاں تین درہم اور امام ابو یوسف کے یہاں دس درہم کا مال۔ امام اعظم
 کھلیان میں بیچنے سے یہ مراد لیتے ہیں، خشک چھوہارے جو خراب نہیں ہوتے، ان کی چوری میں قطع ہے۔ اس لئے کہ ابو داؤد نے اپنی
 مراسل میں بروایت جریر ابن حازم من الحسن البصری روایت کی کہ حضور ﷺ نے فرمایا: لا قطع فی الطعام۔ اور طعام سے
 مراد جلد بگڑ جانے والی چیزیں گوشت، دودھ، سبزیوں وغیرہ ہیں۔ کیونکہ گندم وغیرہ کی چوری میں اجماعاً قطع ہے۔ غرضیکہ کھلیان میں
 قطع ہونے کی وجہ امام شافعی کے یہاں حفاظت ہے اور امام اعظم کے یہاں بھجور کا خشک ہو کر پائیدار ہو جانا ہے۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل
 قوی ہے کہ ابھی حدیث میں گزر چکا ہے لا قطع فی ثمر ولا کثر۔ نیز اگر باغ چار دیواری سے گھرا ہوا ہو اور باغ اور دروازہ بند ہو
 یا باغ میں مالک موجود ہو اور درخت محفوظ ہو اس کا پھل بھی محفوظ ہو تو چاہے کہ ایسے باغ کے درختوں میں گئے پھل کی چوری میں ہاتھ
 کاٹا جائے۔ حالانکہ حدیث شریف میں صراحتاً معلق پھل کی چوری پر ہاتھ کاٹنے کی مطلقاً ممانعت کر دی گئی ہے لہذا امام اعظم کا قول
 نہایت قوی ہے کہ معلق پھل کی چوری میں ہاتھ نہ کٹنے کی وجہ اس پھل کا جلد بگڑ جانا ہے، نہ کہ غیر محفوظ ہونا۔ (مرآة ج ۵ ص ۳۰۳-۳۰۴)
 نوٹ: صاحب مراقا نے یہ تفصیلی مضمون ج ۷ ص ۱۵۶-۱۵۸ تک لکھا ہے۔ مفتی صاحب مرحوم نے اس کا جو خلاصہ بیان فرمایا۔

تقریباً وہی خلاصہ ہے جو ہم اس سے قبل ”مصنف عبدالرزاق“ کی حدیث کے تحت بیان کر چکے ہیں۔ فاعتبروا یا اولی الابصار شرط پنجم: مال منقوم ہونا

”منقوم“ سے مراد ایسا مال ہو کہ اپنی قیمت کچھ نہ کچھ رکھتا ہے۔ لہذا جو چیزیں بے قیمت یا از روئے شرع وہ قیمتی نہیں ان کی چوری پر بھی قطع نہیں۔ اس پر احادیث و آثار۔

ہشام بن عروہ اسے والد سے روایت کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا: کہ رسول کریم ﷺ کے دور میں ڈھال کی قیمت کے چوری کرنے پر ہاتھ کاٹا جاتا تھا۔ ان دنوں ڈھال کبھی تھی اور اس کی قیمت پڑتی تھی اور آپ بے قیمت اشیاء کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹتے تھے۔

سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا بیان فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ کے دور اقدس میں بے قیمت چیز پر ہاتھ نہیں کاٹا جاتا تھا۔

چوری کی شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ جو مال چوری کیا جائے، وہ مال مطلق ہو۔ اس کی مالیت میں کسی قسم کا قصور نہ ہو اور نہ ہی مالیت میں شبہ ہو۔ وہ ایسا مال ہوگا کہ جسے لوگ مال بنا کر اپنے پاس رکھنا پسند کرتے ہوں اور اسے مال میں سے شمار کرتے ہوں۔ کیونکہ لوگوں کا کسی چیز کے ساتھ یہ برتاؤ اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ وہ چیز ان کے نزدیک عزیز اور اہم ہے اور جس چیز کو اس انداز سے نہ رکھیں۔ وہ بے قیمت اور حقیر سمجھی جاتی ہے۔

سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے۔ فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ کے دور اقدس میں بے قیمت اور بے قدری چیز کی چوری پر ہاتھ نہیں کاٹا جاتا تھا۔ یہ روایت سیدہ رضی اللہ عنہا کی طرف سے ایک شرعی ضابطہ کی تقریر کر رہی ہے۔ بے قیمت اور بے قدری چیزیں میں ہاتھ اس لئے بھی نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ اس کا بے قدر ہونا حفاظت میں غلط انداز ہوتا ہے کیونکہ بے قدری چیز کی از روئے عادت حفاظت نہیں کی جاتی۔ جب کسی نے کوئی آزاد بچہ چرائیا، تو اس چور کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے کیونکہ آزاد بچہ ”مال منقوم“ نہیں ہے اور اگر کسی نے ایسا غلام بچہ چوری کر لیا، جو نہ بول سکتا ہے اور نہ ہی سمجھ دار ہے تو اس کا امام اعظم رضی اللہ عنہ کے نزدیک ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اگر کسی نے مردار چرایا یا مردار کی

عن هشام بن عروہ عن ایہ قال کان السارق علی عهد النبی ﷺ یقطع فی ثمن المجن وکان المجن یومئذ لہ ثمن ولم یکن یقطع فی الشئی التافہ۔

عن عائشة قالت لم یکن یقطع علی عهد النبی ﷺ فی الشئی التافہ۔ (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۲۷۵-۲۷۶ کتاب الحدود)

(عنها) ان یكون مالا مطلقا لا قصور فی مالیتہ ولا شہتہ وهو ان یكون مما یتمولہ الناس ویعدونہ مالا لان ذالک یشعر بعزتہ وخطرہ عندهم وما لا یتمولونہ فهو تافہ حقیر۔

وقد روی عن سیدتنا عائشہ رضی اللہ عنہا انها قالت لم تکن البید تقطع علی عهد رسول اللہ ﷺ فی الشئی التافہ وهذا منها بیان شرع؟ ولان التفاهة تحفل فی الحرز لان التافہ لا یحرز عادیة۔ اذا سرق صبیبا حرا لا یقطع لان الحرز لیس بمال ولو سرق صبیبا عبدا لا یتکلم ولا یعقل یقطع فی قول ابی حنیفة ولو سرق میتا او جلد میتة لم یقطع لانعدام المال ولا یقطع فی التین والحشیش والعصب والحطب لان الناس لا یتمولون لہذہ الاشیاء ولا یظنون بہا لعدم عزتہا وقلة خطرہا عندهم بل یعدون الظنہ بہا من باب

کھال چرائی، تو اس کا بھی ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ یہ ”مال“ نہیں۔ اگر کسی نے بھوسہ، گھاس، کاٹے اور ایندھن (کڑیاں) چرائیں تو اس کے بھی ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے۔ کیونکہ ان اشیاء کو بھی لوگ ”مال“ نہیں سمجھتے اور نہ ہی ان کا اہتمام اور خاص خیال رکھتے ہیں کیونکہ ان کی کوئی عزت اور اہمیت نہیں ہوتی بلکہ ایسی اشیاء کو لوگ بیکار اور ٹکی اشیاء میں سے شمار کرتے ہیں۔ لہذا یہ بے قیمت ہوئیں اور مٹی کی کچی پکی اینٹیں، چونہ، قلعی اور شیشہ وغیرہ کی چوری میں بھی قطع ید نہیں ہے کیونکہ یہ بھی بے قدر و قیمت ہیں۔ کتے کے چورانے میں بھی قطع نہیں نہ ہی چیتے کی چوری کرنے میں نہ ہی کھیل کود کے سامان کی چوری میں جیسا کہ ڈھول، دف، بانسری وغیرہ ان میں بھی ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہے کیونکہ یہ وہ اشیاء ہیں جو مال نہیں بنائی جاتیں یا پھر ان کے مال ہونے میں قصور ہے۔ کیا تمہیں معلوم نہیں کہ اس قسم کی کھیل کود والی اشیاء توڑنے والے پر چٹی نہیں ڈالی جاتی اور نہ ہی کتے اور چیتے کے مارنے والے سے ضمان (چٹی) لی جاتی ہے۔ یہ بعض فقہاء کے نزدیک ہے۔

الخساسة فكانت تافه ولا قطع في التراب والتين والحص واللين والنورة والاجر والزجاج لثافتها. ولا قطع في سرقة كلب ولا فهد ولا في سرقة الملاهي من الطبل والدف والمزمار ونحوه لان هذه الاشياء مما لا يتمول اوفى ماليتها قصور الاترى انه لا ضمان على كائر الملاهي عند ابي يوسف ومحمد ولا على قاتل الكلب والفهد عن بعض الفقهاء.

(البرائغ المصنوع ج ۷ ص ۶۷-۶۸ کتاب السرقة مطبوعہ

بیروت لبنان)

نوٹ: علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ نے بہت سی اشیاء کا ذکر فرمایا کہ انہیں ”غیر مال“ میں شمار فرمایا۔ یہ اس دور کے حالات کے مطابق ٹھیک تھا۔ ان اشیاء کا مال ہونا یا نہ ہونا حالات و عادات پر منحصر ہوتا ہے۔ اب حالات و عادات کے مطابق ان میں سے بہت سی اشیاء بڑی بڑی قیمت رکھتی ہیں۔ لہذا انہیں مال متقوم میں شمار کیا جائے گا اور قطع ید کی سزا ہوگی۔ اس ضابطہ کی طرف اشارہ ہمیں دیگر کتب سے ملتا ہے۔

ہماری دلیل اس بارے میں حضور ﷺ کا ظاہری قول شریف ہے۔ آپ نے فرمایا: لوگ تین چیزوں میں شریک ہوتے ہیں۔ گھاس، پانی اور آگ۔ لوگوں کے درمیان ان تین اشیاء میں آپ نے شرکت عام ثابت فرمائی اور یہ شرکت عام اس بات کو روکتی ہے اور شہرہ پیدا کرتی ہے کہ کاٹے جائیں۔ اگر چہ ان کو اپنے ہاں کسی کے لے جانے سے شرکت منقطع ہو جاتی ہے۔ جب ان تین اشیاء سے عدم قطع ید کا حکم معلوم ہو گیا۔ حالانکہ یہ مباح الاصل پائی جاتی ہیں اور ان میں کوئی رغبت خاص بھی کسی کی نہیں ہوتی، تو اسی طرح ہر وہ چیز جو دارالاسلام میں مباح الاصل پائی جائے۔ اس میں کسی کو کوئی رغبت خاص بھی نہ ہو۔ اس کی چوری کا حکم بھی یہی ہے اور بے قیمت ہونے کا مطلب یہ کہ وہ بے قیمت مجلس میں سے

وحجتنا فيه ظاهر قوله ﷺ الناس شرکاء في ثلاثة في الكلاء والماء والنار وقد اثبت بين الناس شركة عامة في هذه الاشياء وذلك شبهة في المنع من وجوب القطع بها. وان انقطعت الشركة باحرازها واذا علم الحكم في هذه الاشياء وهي توجد مباح الاصل بصورتها غير مرغوب فيها فكذلك كل ما يوجد مباح الاصل في دار الاسلام غير مرغوب فيه والمعنى فيه انه تافه جنسا الاترى ان الانسان قد يتمكن من اخذه ولا يرغب فيه فيكون نظير التافة قدرا يقرره ان التافة لا يتم احرازه الاترى ان الخشب تكون مطروحة في السلک

ہو۔ ایک یہ بات تمہیں معلوم نہیں کہ انسان کبھی کسی ایک چیز کو اپنے پاس رکھتا تو چاہتا ہے لیکن اس میں اس کی رغبت نہیں ہوتی۔ لہذا وہ بھی بے قیمت کی مثل ہی ہوگی۔ اس بات کو یہ قانون پختہ کرتا ہے کہ بے قیمت اشیاء کی حفاظت مکمل حفاظت نہیں کہلاتی۔ کیا تم لکڑیوں کو نہیں دیکھتے کہ وہ عادیہ راستہ میں ادھر ادھر بکھری پڑی ہوتی ہیں۔ یونہی جوتا، ہڑتال وغیرہ اور لوگ ان چیزوں کو دیگر مالی اشیاء کی طرح محفوظ کر کے نہیں رکھتے کیونکہ یہ بے قدر و قیمت ہوتی ہیں اور جب ان کی حفاظت کا اہتمام نہ رہا تو یہ بات ہاتھ کاٹنے کے واجب ہونے میں رکاوٹ بن کر ہاتھ کاٹنے کی سزا سے روک دے گی۔

اگر کسی نے دس کھوٹ ملے درہم چرائے جن پر چاندی زیادہ تھی۔ ظاہر الروایہ میں اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ صبح یہی ہے جیسا کہ عتابیہ میں ہے اور اگر کسی نے زیوف یا ستوقہ یا نہرچہ (کھوٹے سکوں کے نام ہیں) چرائے تو ان میں بھی قطع اس وقت ہوگا، جب ان کی تعداد کثرت کی وجہ سے کھرے سکوں کے نصاب تک پہنچ جائے جیسا کہ بحر الرائق میں ہے۔

قارئین کرام! ان حوالہ جات اور ان میں مذکور اشیاء کے بارے میں فقہی مسائل آپ نے ملاحظہ فرمائے۔ ان سب کا تعلق دو باتوں سے ہے۔ ایک یہ کہ چوری ہونے والی چیز متقوم ہے یا نہیں۔ دوسری یہ کہ نصاب تک ہے یا نہیں۔ لیکن یاد رہے جیسا کہ ہم گزارش کر چکے ہیں۔ متقوم ہونے یا نہ ہونے کا دارو مدار عرف عام اور شرع شریف پر ہے۔ بعض چیزیں عرف اور رواج میں کسی وقت بے کار اور بے قیمت ہوتی ہیں اور وہی اشیاء کسی دوسری جگہ یا دوسرے دور میں قیمتی بن جاتی ہیں۔ لہذا ایسی اشیاء کے چوری کرنے والے کی سزا کا نفاذ وہاں کے عرف و رواج کے پیش نظر ہوگا۔ جبکہ اس کا نصاب پورا ہو۔ شرع شریف پر دارو مدار کا مطلب یہ ہے کہ بعض اشیاء کی شریعت نے خریداری اور لین دین ناجائز قرار دیا۔ اس کی قیمت دینا اور لینا باطل ٹھہرایا۔ اگرچہ دوسرے مذہب میں قیمتی ہی قیمتی کیوں نہ ہو۔ ایسی چیز کی چوری کرنے پر بھی قطع ید کی سزا نہ ہوگی۔ اس کی مثال مردار یا اس کی کھال یا شراب و سکر وغیرہ ہیں۔ رہا نصاب کا مسئلہ تو یہ کئی مرتبہ واضح ہو چکا کہ ہمارے ہاں دس درہم کی مالیت کی شے کم از کم نصاب ہے تو معلوم ہوا کہ چوری کی سزا کے لئے ”مال متقوم“ کی چوری کرنا شرط ہے۔

شرط ششم: مال مسروقہ میں چور کو اپنی ملکیت کا شبہ ملکیت کا شک نہ ہو

چور نے جب کوئی مال اٹھا یا چاہا تو اس نے یہ سمجھا کہ یہ تو میرا ہی مال ہے۔ لہذا اب وہ اسے غیر کا مال سمجھ کر نہیں بلکہ مملوک سمجھ کر اٹھالے گا۔ اس پر قطع ید نہ ہونا واضح ہے اور اگر یقین ملک نہیں بلکہ ملک کا شبہ بھی ہو تو پھر بھی ایسی حکم ہوگا کیونکہ شبہ سے حد و ساقط ہو جاتی ہیں۔ اس کی وضاحت اور مثالیں درج ذیل ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں:

ولا علی من سرق من بیت المال الخمس لان جس نے بیت المال میں سے پانچویں حصہ کی چوری کی اس

لہ فیہ ملکا وحقا ولو سرق من عبده الماذون فان لم یکن علیہ دین فلا قطع لان کسبه خالص ملک المولى وان کان علیہ دین یحیط بہ وبما فی یدہ لا یقطع ایضا اما علی اصلها فظاهر لان کسبه ملک المولى وعلی اصل ابی حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ ان لم یکن ملکہ فلہ فیہ ضرب اختصاص بشبہ الملک الاتری انہ یملک استخلاصہ لنفسہ بقضاء دینہ من مال اخر فکان فی معنی الملک ولہذا لو کان الکسب جاریہ لم یجزلہ ان یتزوجها فیورث شبہة او نقول اذا لم یملکہ المولى ولا الماذون یملکہ ایضا لانہ عبد مملوک لا یقدر علی شیء والغرباء لا یملکون ایضا فہذا مال مملوک لا مالک لہ معین فلا یجب القطع لسرقۃ کمال بیت المال وکمال الغنیمة۔ ولو سرق من مکتاہ لم یقطع لان کسب مکتاہہ ملکہ من وجہ او فیہ شبہة الملک لہ الاتری انہ لو کان جاریہ لایحل لہ ان یتزوجها والملک من وجہ او شبہ الملک یمنع وجوب القطع۔ ولا قطع علی من سرق من ولدہ لان لہ فی مال ولدہ تاویل الملک او شبہة الملک لقولہ علیہ الصلوۃ والسلام انت وما لک لایک فظاهر الاضافة الیہ بلام التملیک یقتضی ثبوت الملک لہ من کل وجہ الا انہ لم ینبت بدلیل ولا دلیل فی الملک من وجہ فینبت او ینبت شبہ الملک وکل ذالک یمنع وجوب القطع لانہ یورث شبہة فی وجوبہ واما السرقة من سائر ذی الرحم المحرم فلا یوجب القطع ایضا۔

(بدائع الصنائع ج ۷ ص ۷۶ فصل واما ما یرجع الی السرقة من سائر ذی)

کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ اس حصہ میں اس کی ملکیت اور حق ہے اور اگر موٹی نے اپنے عبد ماذون کے مال کی چوری کی پھر اگر عبد ماذون مقروض نہیں تو موٹی کا ہاتھ نہیں کاٹے گا کیونکہ اس کی کماٹی خالص موٹی کی کماٹی اور ملک ہوتی ہے اور اگر غلام ماذون ایسا مقروض ہے کہ جو کچھ اس کے پاس مال موجود ہے وہ اور خود اس کی اپنی قیمت سبھی قرض میں ڈوبے ہوئے ہیں، پھر موٹی کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے۔ صاحبین کے نزدیک اس صورت میں ہاتھ نہ کاٹنے کا اصل ظاہر ہے۔ کیونکہ غلام کی کماٹی بہر صورت موٹی کی ملک ہوتی ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے اصل کے مطابق یوں کہا جائے گا کہ اگر چہ موٹی کی ملکیت نہیں لیکن اس میں خاص قسم کی ملکیت کا شبہ موجود ہے۔ کیا بات یوں نہیں ہے کہ وہ اس بات کا حق رکھتا ہے کہ اپنا قرضہ ادا کرنے اور اپنی خلاصی کرانے کے لئے کسی دوسرے شخص سے سہارالے تو اس طرح وہ ملکیت کا کچھ حصہ دار بن گیا۔ اسی لئے اگر اس غلام نے کسی لوٹری کا سودا کیا تو اس کی شادی کر دینا اس کے لئے جائز نہیں۔ لہذا شبہ ملک موجود ہوا یا ہم یوں کہتے ہیں کہ جب عبد ماذون کے مال کا موٹی بھی مالک نہ ہو، وہ خود بھی مالک نہ شمار کیا جائے کیونکہ وہ غلام ہے جو کسی چیز کا مالک بننے کا حقدار نہیں اور نہ ہی قرض خواہ اس کے مال کے مالک ہیں۔ تو اس صورت میں یہ مال ایسا مال ہوا جس کا کوئی بھی مالک معین نہیں ہے۔ لہذا ایسے مال کی چوری پر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا جیسا کہ بیت المال یا مال غنیمت کی چوری پر ہاتھ نہیں کٹتا اور اگر کسی موٹی نے اپنے مکتاہ غلام کے مال کی چوری کی، پھر بھی قطع نہیں۔ کیونکہ اس کے مکتاہ کا سبب من وجہ اس کی ملکیت بنتا ہے یا اس میں ملکیت کا شبہ ہوتا ہے۔ کیا تم یہ نہیں جانتے کہ اگر اس کی لوٹری ہو، تو وہ اس کی شادی نہیں کر سکتا۔ بہر حال من وجہ ملکیت یا شبہ ملکیت آجائے تو وجوب قطع ختم ہو جاتا ہے اور جو اپنے بیٹے کے مال کی چوری کرتا ہے اس پر بھی قطع نہیں کیونکہ اس کے لئے اپنے بیٹے کے مال میں ملکیت کی تاویل موجود ہے یا ملکیت کا شبہ موجود ہے۔ جس کی دلیل حضور ﷺ کا یہ ارشاد گرامی ہے انت وما لک لایک بیک آپ کے ارشاد گرامی میں حرف لام تملیک سے بیٹے کے

مال کو باپ کی طرف مضاف کیا جانا۔ اس کا تقاضا ہے کہ باپ کے مال کو مکمل طور پر بیٹے کے مال کی ملکیت کا ثبوت ہو۔ مگر چونکہ یہ دلیل سے ثابت نہیں اور نہ ہی من وجہ ملک کی دلیل بنتی ہے تاکہ اسے ثابت کیا جائے یا شہد ملک ثابت ہو۔ ملک یا شہد دونوں وجوب قطع کو روک دیتے ہیں کیونکہ ان سے وجوب قطع میں شہد آجاتا ہے۔ رہا بقیہ ذوی الارحام حرمین کی چوری تو ان کے چور کا بھی ہاتھ کاٹنا واجب نہیں ہوتا۔

علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ نے بڑی تفصیل کے ساتھ ایسی مختلف مثالیں بیان فرمائیں کہ جن میں اس اصل ”ملکیت یا شہد ملکیت“ ہونے کی وجہ سے چور کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے۔ گویا چور جب ایسے مال کی چوری کرے جس میں نہ اسے ملکیت کا یا شہد ملکیت کا علم ہو اور نہ ہی از روئے شرع وہاں اس کی ملکیت کو یا شہد ملکیت کو تسلیم کیا گیا ہو تو باپ اس کے ہاتھ کاٹنے جائیں گے ”عبد مازون“ مکتا تب چونکہ مولیٰ کی ملکیت کا تعلق ان سے ہے۔ اس لئے مولیٰ اگر ان کے مال میں سے چوری کرے تو قطع ید سے بچ جائے گا۔ اگرچہ عبد مازون کے بارے میں صاحبین اور امام اعظم کا موقف مختلف ہے۔ لیکن قطع ید کے عدم جواز میں دونوں متفق ہیں۔ اسی طرح بیٹے کی چوری، محارم کے مال کی چوری میں بھی قطع ید کی سزا نہ ہوگی کیونکہ یہاں بھی وہی اصل کار فرما ہے اور اس اصل کی اصل بھی حضور ﷺ کا یہ ارشاد گرامی ہے الحدود تندراء بالشہات حدود شہد آجانے کی وجہ سے نافذ العمل نہ رہیں گی۔ یاد رہے کہ محارم کے مال میں شہد ملک یوں بنتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا وارث ہوتا ہے اور میراث پاتا ہے اور میراث میں جو کچھ ملتا ہے، وہ میراث پانے والے کی ملکیت ہی ہوتا ہے۔

علامہ ابو بکر بصرہ صرح رحمۃ اللہ علیہ نے ملک یا شہد ملک پائے جانے پر قطع ید کی ممانعت پر قرآن کریم کی ایک آیت سے استدلال فرمایا۔ ملاحظہ ہو: او ما ملکتکم مفتاحہ او صدیقکم الایہ (النور)

ابو بکر بصرہ صرح کہتے ہیں کہ یہ آیت کریمہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص اپنے کسی ذی رحم محرم کے مال کی چوری کرے اس کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے کیونکہ اس آیت کے ذریعہ ان لوگوں کے گھروں سے کھانے کی اباحت و اجازت دی گئی ہے اور اجازت لئے بغیر ان کے گھروں میں داخل ہونے کی بھی اجازت دی گئی۔ لہذا ان لوگوں کا مال مذکورہ لوگوں سے محفوظ نہیں ہوگا لہذا ان کے مال چورانے پر قطع ید نہیں ہونا چاہیے۔ اسی آیت کے پیش نظر اگر یہ کہا جائے کہ اس میں تو اپنے دوست (صدقین) کے ہاں سے بھی کھانے کی اجازت ہے تو پھر اس کے گھر سے چوری کرنے والے کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جانا چاہیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جس دوست نے اپنے دوست کے مال کے چرانے کا ارادہ کیا، وہ دوست کب کھلائے گا اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ آیت مذکورہ اللہ تعالیٰ

قال ابو بکر وقد دلت هذه الآية على ان من سرق من ذی محرم انه لا یقطع لابیحة الله لهم بهذه الآية الاکل من بیوتهم ودخولها من غیر اذنهم فلا یكون ماله محرزا منهم فان قبل فیئغی الا یقطع اذا سرق من صدیقہ لان فی الایة ابیحة الاکل من طعامہ قبل له من اراد سرقة ماله لا یكون صدیقہ لا وقد قبل ان هذه الایة منسوخة بقوله تعالی لا تدخلوا بیوتنا غیر بیوتکم حتی تستامنوا وبقوله علیہ السلام لا یحل مال امرأ مسلم الا بطیبتہ من نفسه قال ابو بکر لیس فیہ ذالک ما یوجب نسخه لان هذه الایة فی من ذکر فیہا وقوله لا تدخلوا بیوتنا غیر بیوتکم فی سائر الناس غیر ہم وکذلک

قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَحِلُّ مَالُ امْرَأٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطَيْبَتِهِ
بِنَفْسِهِ.

(احکام القرآن، ج ۳ ص ۳۳۶، النور: ۶۱ یعنی لیس علی

الأمی اللایۃ، مطبوعہ بیروت)

کے اس قول ”لا تدخلوا بیوتنا غیر بیوتکم حتی
تستانسوا“ سے منسوخ ہو چکی ہے اور حضور ﷺ کے قول
کے ساتھ بھی منسوخ ہو گئی آپ نے فرمایا ہے: کسی مسلمان کا مال
بجز اس کی رضامندی کے لینا حلال نہیں ہے۔ ابو بکر جصاص کہتے
ہیں کہ اس آیت (لا تدخلوا بیوتنا الا یہ) میں کوئی ایسی بات
نہیں جو پہلی آیت کے منسوخ ہونے کے وجوب کو چاہتی ہے۔
کیونکہ یہ صرف ان لوگوں کے لئے ہے جن کا اس میں ذکر ہوا ہے
اور لا تدخلوا بیوتنا الا یہ یہ ان سمیت بقیہ تمام مسلمانوں کے
لئے ہے۔ یونہی حضور ﷺ کا قول شریف لا یحل لا مال
امرا الخ بھی تمام انسانوں کے لئے ہے۔

ابو بکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ نے ”لیس علی الاعمی حوج الا یہ“ آیت میں چونکہ اس میں ذکر کردہ افراد کو اپنے حرام کے
ہاں کھانے اور بلا اذن داخل ہونے کی اجازت ہے تو اس وجہ سے ان داخل ہونے والوں سے گھر والوں کا مال محفوظ نہ رہا بلکہ سب کے
سامنے بڑا نظر آتا ہے اور چوری کی سزا کے لئے مال محفوظ کا چراغ شرط تھا۔ لہذا یہاں محفوظ نہ رہنے کی وجہ سے قطع ید کی سزا نہ ہوگی۔ اس
پر اگرچہ کچھ لوگوں نے دوا اعتراض کئے۔ ایک یہ کہ یہاں صدیق یعنی دوست کو بھی کھانے اور بلا اجازت داخل ہونے کی اجازت ہے،
لیکن ہاتھ کاٹنے میں اس کی رعایت نہیں۔ اس کا جواب ابو بکر جصاص دیتے ہیں کہ چوری کر کے وہ صدیق رہا ہی نہیں اور صدیق کبھی
اپنے دوست کی چوری نہیں کرتا۔ دوسرا اعتراض یہ تھا کہ یہ آیت منسوخ ہے۔ لہذا اس سے عدم قطع ید کا مسئلہ نکالنا درست نہیں۔ ان کی
ناخ لا تدخلوا بیوتنا والی آیت ہے۔ اس بارے میں ابو بکر جصاص فرماتے ہیں کہ اسے ناخ تاج بنا کر درست نہیں ہے کیونکہ کھانے اور
بلا اجازت داخل ہونے والے افراد آیت کریمہ میں محدود و مخصوص ہیں اور ”لا تدخلوا بیوتنا“ میں غیر محدود اور غیر مخصوص ہیں۔ اسی
طرح حضور ﷺ کی حدیث مبارک لا یحل لامر الخ بھی تمام انسانوں کے لئے ہے۔ لہذا آیت مذکورہ منسوخ نہیں۔ جب
منسوخ نہیں تو پھر اس سے یہ حکم بھی مستحب ہوتا ہے کہ جہاں کسی کا مال محفوظ نہ رہے۔ اس غیر محفوظ مال کو چرانے سے چور پر قطع ید
نہیں ہوتا۔ جب آیت مذکورہ میں مخصوص افراد کو مخصوص افراد کے گھر سے بلا روک ٹوک کھانے اور آنے جانے کی اجازت ہے تو پھر گھر
والوں کا مالک ان سے محفوظ نہ رہا اس کی حفاظت میں شک ہو گیا اور شک سے حدود اٹھ جاتی ہیں۔

(صاحب معنی ابن قدام نے مذکورہ مسئلہ کی کافی تفصیل بیان فرمائی ہے۔ ہم یہاں صرف ترجمہ پر اکتفا کر رہے ہیں) حاصل
کلام یہ ہے کہ بیٹے کے مال سے چرانے پر باپ کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اگر چہ وہ بیٹا یا پوتا یا پر پوتا ہی کیوں نہ ہو۔ اس میں ماں باپ
بیٹا، بیٹی، دادا، دادی ماں کی طرف سے یا باپ کی طرف سے سب اس میں شامل ہیں۔ عام اہل علم کا یہی قول ہے۔ امام مالک، ثوری،
امام شافعی اور امام ابو حنیفہ شامل ہیں۔ حضور ﷺ نے فرمایا: ”انت وکولک لایبک تو اور تیرا مال تیرے باپ کی ملکیت
ہے“ حضور ﷺ کا یہ بھی ارشاد ہے: کہ آدمی کے لئے بہترین مال وہ ہے جو اس کے ہاتھ نے کمایا ہو۔ چونکہ بیٹا بھی باپ کے
کسب سے ہوتا ہے اس لئے بیٹے کا مال ماں باپ کے لئے جائز ہے۔ ایک اور حدیث میں آتا ہے ”کلوا من کسب اولادکم اپنی
اولاد کی کمائی سے کھاؤ“ اس سے ثابت ہوا کہ ماں باپ اگر بیٹے کا مال چرائیں تو قطع ید نہیں ہوگا کیونکہ ماں باپ نے ایسا مال
پکڑا جسے حضور ﷺ نے لینے کا حکم دیا ہے اور جسے حضور ﷺ نے اس کا مال قرار دیا ہے۔ کیونکہ حدود شہادت سے ساقط

ہو جاتی ہیں۔ شبہات میں سے ایک بڑا شبہ یہ بھی ہے کہ آدمی ایسے مال کو چرانے جسے وہ اپنا سمجھتا ہے۔ غلام جب اپنے مالک کے مال کی چوری کرے تو تمام ائمہ متفق ہیں کہ غلام کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

سائب بن یزید کی روایت ہے کہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس کھڑا تھا تو ان کے پاس عبد اللہ بن عمرو الحضرمی اپنا غلام لے ہوئے آئے اور عرض کی کہ اس نے میری چوری کی ہے لہذا اس کا ہاتھ کاٹا جائے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا اس نے کیا چوری کیا ہے؟ کہا کہ اس نے میری بیوی کا آئینہ چرایا جس کی قیمت ساٹھ (۶۰) درہم ہے۔ جناب عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس کو چھوڑ دو اس پر قطع نہیں ہے کیونکہ تمہارے خادم نے تمہارا مال چرایا ہے۔ اگر غیر کا چراتا تو ہاتھ کاٹا جاتا۔ اس روایت کے الفاظ یوں بھی مذکور ہیں کہ تمہارے مال نے تمہارے ہی بعض مال کی چوری کی ہے، اس میں قطع نہیں ہے اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے کہ ایک آدمی ان کے پاس آیا اور کہا کہ میرے ایک غلام نے دوسرے غلام کی اپھکن چوری کر لی ہے۔ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے فرمایا اس پر قطع نہیں ہے کیونکہ تیرے مال نے تیرے مال کی چوری کی ہے اور یہ فیصلہ جات مشہور ہیں۔ ان کی کسی نے مخالفت نہیں کی۔ لہذا یہ اجماعی فیصلہ ہوئے اور یہ آیت کو خالص کرتے ہیں کیونکہ یہ اجماع اہل علم کا ہے کیونکہ یہ ان ائمہ کا قول ہے جن کا نام ہم ذکر کر چکے ہیں۔ ان ائمہ کے زمانے میں کسی نے ان کی مخالفت نہ کی۔ لہذا ان کے بعد آنے والوں میں سے کسی کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ ان کی مخالفت کرے۔ جیسا کہ صحابہ کرام کے اجماع کو کسی تابعی کے قول سے ترک کرنا جائز نہیں ہے۔ (مزید لکھا ہے) کہ مدبر اور ام ولدہ اور مکاتب قطع ید کے مسئلہ میں غلام کی طرح ہی ہیں۔ امام ثوری، امام اسحاق، ابوثور اور احناف کا یہی فیصلہ ہے کہ مکاتب کا مال اگر مالک چوری کرے تو اس میں قطع نہیں۔ کیونکہ جب تک مکاتب کے ذمہ ایک درہم بھی کتابت کا بقیہ ہے، وہ غلام ہی ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک روایت مروی ہے کہ ان کا مال قطع ید کے معاملہ میں اس کے اپنے مال کے حکم میں ہے۔ یعنی مالک، عبد، مدبر، ام ولدہ اور مکاتب یہ مالک کی چوری کریں یا مالک ان کی چوری کرے اس میں قطع نہیں۔ کیونکہ شیعہ ملک موجود ہے اور حرز و حفاظت نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں ابن ماجہ میں مسند احادیث میں ابن عباس سے روایت کی گئی۔ ایک غلام نے جس کے مال سے چوری کی اس کو حضور ﷺ کی خدمت میں پیش کیا گیا حضور ﷺ نے اس کا ہاتھ نہ کاٹا اور فرمایا: اللہ کے مال میں بعض کی بعض نے چوری کی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے یہ روایت موجود ہے۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ بیت المال سے چوری کرنے والے کی سزا کیا ہے؟ فرمایا: اس کو چھوڑ دو کیونکہ اس مال میں اس کا بھی حق ہے۔ حضرت علی المرتضیٰ سے بھی ایک روایت ہے فرماتے ہیں کہ جس نے بیت المال سے چوری کی اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ بیت المال میں اس کا بھی حق ہے۔ لہذا شیعہ آجانے کی وجہ سے وجوب قطع ساقط ہو گیا۔ جیسا کہ یہ مسئلہ قاعدہ ہے کہ اگر کوئی آدمی ایسے مال کی چوری کرتا ہے جس میں اس کی شرکت تھی، تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور جس نے مال غنیمت کی چوری کی اور چوران لوگوں میں سے ہے جو مال غنیمت میں حق رکھتے ہیں ان کے لئے قطع ید نہیں ہے۔ (مغنی ج ۱۰ ص ۲۸۰-۲۸۳، ۲۸۰-۲۸۳، ۲۸۰-۲۸۳، ۲۸۰-۲۸۳)

خلاصہ یہ کہ چور کے ہاتھ اس وقت نہیں کاٹے جائیں گے جب کہ چوری کردہ مال میں اس کی ملکیت یا شبہ ملکیت ہو۔ اس قانون کے تحت بہت سی مثالیں آپ نے ”احکام القرآن“ اور ”مغنی“ سے ملاحظہ فرمائیں اور ”بدائع الصنائع“ میں بھی ان کا تذکرہ پڑھا۔ یہی احناف کا بلکہ ائمہ کا اجماعی فیصلہ ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ آیت ”الساوق والساوقہ“ اپنے عموم پر نہیں بلکہ مخصوص ہے اور اس سے وہ افراد قطع ید سے بیخ جائیں گے، جن کے چوری کردہ مال میں خود ان کی ملکیت یا شبہ ملکیت کا احتمال ہو۔ اسی قاعدہ پر بہت سے آثار و احادیث بھی ہم نے ذکر کر دیں۔ اس سے زائد کی اب ضرورت باقی نہیں رہی۔ فاعترضوا یا اولی الابصار

متعدد بار چوری کرنے پر ہاتھ پیر کاٹنے میں اختلاف مذاہب

اس بارے میں مسلک یہ ہے کہ پہلی مرتبہ چوری ثابت ہونے پر چور کا دایاں ہاتھ کلائی سے کاٹا جائے گا۔ دوسری مرتبہ یا بائیں پاؤں کاٹا جائے گا۔ پھر اگر تیسری مرتبہ چوری کرے یا چوتھی مرتبہ تو اس صورت میں اب ہاتھ پاؤں بقیہ نہیں کاٹے جائیں گے۔ قاضی اسے حالات کے مطابق کوئی اور سزا دے سکتا ہے۔ قید و بند میں بھی ڈال سکتا ہے حتیٰ کہ وہ چوری کرنے سے باز آجائے کا عہد کر لے۔ قرآن کریم کی آیت قطع ید میں اگرچہ دائیں بائیں کا ذکر نہیں لیکن حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کی مشہور قرأت ”فاقطعوا ایمانہما“ ان کے دائیں ہاتھ کاٹنے کے مطابق احناف دایاں ہاتھ پہلی مرتبہ چوری کرنے پر کاٹتے ہیں۔ رہا یہ معاملہ کہ لفظ ”ید“ عربی زبان میں کندھے تک پورے بازو پر بھی بولا جاتا ہے تو اس کے پیش نظر کندھے کی بجائے کلائی سے کٹنے کی وجہ دراصل احادیث سے مؤید ہے۔

جناب صفوان بن امیہ بن خلف مسجد میں سر کے نیچے چادر رکھ کر سوئے ہوئے تھے چور نے چادر چرائی اسے حضور ﷺ کی بارگاہ میں پکڑ کر لایا گیا اس نے چوری کا اقرار کیا تو آپ نے ہاتھ کاٹنے کا فیصلہ صادر فرمایا۔ اس پر صفوان نے عرض کیا یا رسول اللہ! کیا غریب کا ہاتھ میرے چادر کے بدلہ میں کاٹا جائے گا؟ تو رسول کریم ﷺ نے فرمایا: تم نے اسے میرے پاس لانے سے پہلے یہ کیوں نہ سوچا؟ پھر آپ نے فرمایا: سفارش اس وقت کرو جب تک معاملہ حاکم تک نہ پہنچے اور اگر حاکم تک معاملہ پہنچ جائے، پھر سفارش روک لو۔ پھر آپ نے حکم دیا: ”امر بقطعہ من المفصل اس کا ہاتھ گٹ (کلائی) سے کاٹ دیا جائے۔“ ہاتھ کلائی سے کاٹنے کے بعد اس کا خون روکنے کے لئے کوئی دوائی یا اور طریقہ استعمال کرنا چاہیے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ خون بکثرت بہ جائے اور موت واقع ہو جائے اور چور کو سزا دینا مقصود ہے تاکہ لوگ اس سے عبرت پکڑیں۔ اسی لئے ہاتھ کاٹنے کے بعد اسے داغ دے کر خون بند کرنے کا ذکر احادیث میں موجود ہے:

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ ﷺ اوتی بسارق قد سرق شملہ فقالوا یا رسول اللہ ﷺ ان هذا سرق فقال رسول اللہ ﷺ ما اخاله سرق فقال السارق بلی یا رسول اللہ فقال رسول اللہ اذهبوا بہ فاقطعواہ ثم احسموہ ثم ایتونی بہ فقطع ثم اتی بہ فقال تب الی اللہ فقال تب الی اللہ فقال تب الی اللہ علیک هذا حدیث صحیح علی شرط المسلم ولم یخرجاہ۔

(المستدرک ج ۳ ص ۳۸۱ کتاب الحدود)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کے پاس ایک چور لایا گیا جس نے ایک بڑی قیمتی چادر چرائی تھی لوگوں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ اس نے بے شک چوری کی ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: میں نہیں گمان کرتا کہ اس نے چوری کی ہے۔ چور نے کہا: ہاں یا رسول اللہ! آپ نے پھر فرمایا: اسے لے جاؤ اور ہاتھ کاٹ کر اس کو داغ دے کر خون بند کر دو پھر لوگ اسے لے گئے ہاتھ کاٹ ڈالا پھر واپس لائے تو آپ نے فرمایا: اللہ سے توبہ کر۔ عرض کرنے لگا: میں نے اللہ سے توبہ کی آپ نے فرمایا: اس نے بھی تجھے معاف کر دیا۔ یہ حدیث شرط مسلم پر صحیح ہے لیکن بخاری مسلم نے اسے ذکر نہیں کیا۔

اب ہم دوسرے مسئلہ کی طرف آتے ہیں۔ وہ یہ کہ اگر چوری متعدد مرتبہ ایک شخص کرے تو اس کی سزا یا حد کے متعلق کیا حکم

ہے؟ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ ملاحظہ ہو:

ہم احناف کے اصحاب کے نزدیک کاٹنے کا اصل مقام و محل صرف دو اطراف ہیں (یعنی دایاں ہاتھ اور بائیں پاؤں) پہلی مرتبہ چوری پر دایاں ہاتھ دوسری مرتبہ بائیں پاؤں کاٹا جائے گا۔ تیسری مرتبہ چوری پر ہاتھ پاؤں نہیں کاٹے جائیں گے لیکن چور سے ضمان

لی جائے گی تعزیر لگائی جائے گی اور قید بھی کیا جائے گا تاکہ چوری سے توبہ کر لے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں چاروں اطراف باری باری کاٹی جائیں گی۔ پہلی مرتبہ دایاں ہاتھ دوسری مرتبہ بائیں ہاتھ تیسری مرتبہ بائیں ہاتھ چوتھی مرتبہ دایاں پاؤں کاٹا جائے گا۔ آپ اپنے مؤقف پر قرآنی آیت ”السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما“ سے استدلال پیش فرماتے ہیں۔ وہ یوں کہ لفظ ”ایدی“ اسم جمع ہے اور عربی زبان میں دو یا اس سے زائد کو جماعت کہتے ہیں۔ جیسا کہ قرآن کریم میں آیا ہے: ”فقد صغت قلوبكما“ جبکہ ان دونوں کے دل جھک جائیں۔ حالانکہ ایک شخص میں صرف ایک ہی دل ہوتا ہے لیکن ہاتھ پاؤں کی ترتیب قرآن کریم میں نہیں بلکہ حدیث پاک و دلیل سے اور بائیں ہاتھ محل قطع سے فی الجملہ نہیں نکلتا۔ مروی ہے کہ ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے سیدہ اسماء بنت ابی بکر کے زیور چرانے والے پر قطع کی سزا جاری فرمائی جبکہ اس سے پہلے اسی چور کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹا جا چکا تھا۔ ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ حضرت علی المرتضیٰ کے پاس ایک بچہ لایا گیا ”آپ نے اس کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا“ پھر کچھ عرصہ بعد دوبارہ اسے چوری کے الزام میں لایا گیا۔ ثابت ہونے پر آپ نے بائیں پاؤں کاٹنے کا حکم دیا۔ تیسری مرتبہ پھر اسے لایا گیا تو آپ نے فرمایا: اب میں اس کا بقیہ ہاتھ نہیں کاٹوں گا کیونکہ کاٹنے کی صورت میں یہ کھاپی کیسے کا؟ صبح کیسے کرے گا؟ اور اگر دایاں پاؤں کاٹنا ہوں تو جل پھر کیسے سکے گا؟ پھر فرمایا مجھے اللہ تعالیٰ سے حیا آئی۔ آپ نے بالآخر اسے لکڑی کے ساتھ مارا اور قید کر دیا۔ اسی طرح حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے بھی ایک روایت ہے کہ آپ کے پاس ایک چور لایا گیا جس کا ایک ہاتھ اور پاؤں کاٹ دیا گیا تھا۔ اس نے جوتی چرائی تھی جسے سدوم کہتے ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تیسری مرتبہ اس کا بائیں پاؤں کاٹنے کا ارادہ فرمایا تو حضرت علی المرتضیٰ نے فرمایا: اس کا صرف ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹنا ضروری تھا۔ اس کے بعد اب قطع کی سزا نہیں ہے۔ اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کا ہاتھ کاٹنے سے اپنے آپ کو روک لیا اور اسے قید کر دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت علی المرتضیٰ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے دوسری مرتبہ چوری کرنے والے کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کے بعد تیسری مرتبہ ہاتھ پاؤں نہیں کاٹے بلکہ تعزیر دے ڈالی اور قید کر دیا۔ ان کا یہ فیصلہ حضرت صحابہ کرام کی موجودگی میں ہوا اور یہ کہیں مقبول نہیں کہ صحابہ کرام نے اس کی مخالفت یا اس کا انکار کیا ہو۔ لہذا اجماع صحابہ ثابت ہو گیا۔

(علامہ کاسانی دلیل عقلی بھی پیش کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں) ہمارے لئے دلیل اجماع بھی ہے اور دلیل عقلی بھی۔ دلالت اجماع تو یہ ہے کہ جب چور کا دایاں ہاتھ پہلی مرتبہ کاٹا جائے تو دوسری مرتبہ ہاتھ کی بجائے بائیں پاؤں کاٹتے ہیں۔ اگر ہاتھ کاٹنے میں برابری ہوئی تو دوسری مرتبہ بائیں ہاتھ کاٹا جاتا کیونکہ منصوص علیہ ہاتھ ہی ہے اور منصوص علیہ برابر نہیں ہو سکتا غیر منصوص علیہ کے۔ لہذا اس عدول نے دلالت کی بائیں پاؤں کی طرف نہ کہ بائیں ہاتھ کی طرف۔ اس لئے سرقت میں اس کا قطعاً کوئی دخل نہیں۔ یہ استدلال امام کرنی رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا ہے۔ دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ بائیں ہاتھ بھی کاٹ دیا جائے تو منفعت بالکل ختم ہو جائے گی یعنی ہاتھ سے لئے جانے والے تمام کام ختم ہو جائیں گے۔ لہذا منفعت کے مکمل خاتمہ کی صورت میں ہلاکت نفس ہو جائے گی۔ لہذا دائیں ہاتھ کے بعد بائیں ہاتھ کاٹنا ایک طرح سے ہلاکت نفس بنتا ہے۔ اسی طرح بائیں پاؤں کے بعد دائیں پاؤں بھی کاٹ ڈالنا ہلاکت نفس کا پیش خیمہ ہے گا اور چوری خواہ کسی ہی ہو، ہلاکت نفس ایسی سزا کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ (بدائع الصنائع ج ۷ ص ۸۶ فصل دہانم السرقة)

”بدائع الصنائع“ کی مذکورہ عبارت سے چوری کی متعدد وارداتیں کرنے والے ایک ہی شخص پر چوری کی سزا اس طرح نافذ العمل ہوگی؟ احناف اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ پہلی مرتبہ چوری پر دایاں ہاتھ دوسری مرتبہ پر بائیں پاؤں اور تیسری چوتھی پر قطع کی بجائے قید و جرم کی سزا ہوگی۔ امام شافعی اور امام مالک تیسری اور چوتھی مرتبہ چوری کرنے والے کے بائیں ہاتھ اور دائیں پاؤں کے کاٹنے کا حکم دیتے ہیں۔ اختلاف ذکر کرنے کے بعد علامہ کاسانی نے مسلک احناف کی ترجیح پر عملی اور عقلی دلائل پیش کئے۔ جن کا

خلاصہ یہ ہے کہ دوسری چوری کرنے پر سبھی ائمہ کا اتفاق ہے کہ بائیں ہاتھ کی بجائے بائیں پاؤں کاٹا جائے گا۔ حالانکہ قرآن مجید میں پاؤں کاٹنے کا ذکر تک نہیں ہے۔ یہ ترتیب اجماعی ہے۔ اگر دائیں ہاتھ کے بعد بائیں ہاتھ کاٹنے کی بھی سزا تیسری مرتبہ چوری کرنے والے کو دی جاتی تو حضرت عمر اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہما اس پر عمل فرماتے۔ ان حضرات نے صحابہ کرام کی موجودگی میں تیسری اور چوتھی مرتبہ قطع کی بجائے تعزیر لگائی۔ ترتیب اجماعی سے بائیں پاؤں کاٹنا منظور و مقبول، حالانکہ چوری میں لوث پاؤں نہیں بلکہ دونوں ہاتھ تھے۔ لہذا بائیں پاؤں کاٹنے پر اجماع ہونے کی وجہ سے مخالفت نہیں کی جاسکتی۔ ادھر دلیل عقلی یہ کہ اگر تیسری چوتھی مرتبہ چوری پر بائیں ہاتھ اور دائیں پاؤں بھی کاٹ دیا جائے تو یہ گویا آدمی کو بالکل معذور کر دینا ہے اور ان اعضاء سے متعلق منافع سے بالکل محروم ہو کر زندہ لاش بن جائے گا اور چوری کرنا اتنی بڑی سزا کی تحمل نہیں ہو سکتی۔ اس کی تائید مالکی المذہب علامہ ابن قدامہ نے بھی کی۔ ملاحظہ ہو:

ابن قدامہ سعید مقبری کی روایت ان کے والد سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت علی المرتضیٰ کے پاس ایک ایسا آدمی لایا گیا جس کا چوری کرنے کے جرم میں ایک ہاتھ اور ایک پاؤں پہلے ہی کٹا ہوا تھا۔ تیسری مرتبہ چوری کرنے پر پیش کیا گیا تو علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے دیگر صحابہ کرام سے اس کے بارے میں مشورہ طلب کیا۔ آپ کو کہا گیا کہ اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے۔ اس پر آپ نے فرمایا: کہ میں ایسے کو یکوئی قتل کروں جس کا قتل کرنا واجب نہیں؟ یہ کھانا کس سے کھائے گا؟ وضو کیسے کرے گا؟ غسل جنابت کس طرح کرے گا؟ اور اپنی ضروریات کس طرح پوری کرے گا؟ آپ نے اسے کچھ دنوں کے لئے جیل بھیج دیا۔ پھر نکالا اور صحابہ کرام سے مشورہ طلب فرمایا۔ انہوں نے پہلے کی طرح پھر وہی مشورہ دیا کہ اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے۔ آپ نے بھی پھر وہی باتیں دہرائیں۔ بالآخر آپ نے اسے سخت کوڑے لگائے اور چھوڑ دیا۔ آپ سے ہی ایک اور روایت اس طرح بھی آئی ہے کہ آپ نے فرمایا: مجھے اللہ تعالیٰ سے حیا آتی ہے کہ میں اس کا اپنا ہاتھ کاٹ دوں اور وہ پکڑنے سے بالکل محروم ہو جائے اور دائیں پاؤں کاٹ دوں کہ وہ چلنے بھرنے سے عاری ہو جائے کیونکہ دونوں ہاتھ کاٹ دینے سے جس منفعت ختم ہو جاتی ہے۔ جو از روئے شرع قتل کی مثل ہے۔ (ابن قدامہ وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں) حضرت علی المرتضیٰ نے فرمایا: اگر دونوں ہاتھوں کو کاٹنا جائز ہوتا تو دوسری مرتبہ چوری کرنے پر دوسرا ہاتھ کاٹا جاتا نہ کہ بائیں پاؤں کٹتا۔ کیونکہ جس طرح چوری کا آلہ دایاں ہاتھ ہے اسی طرح بائیں ہاتھ آلہ ہے۔ بائیں ہاتھ دوسری مرتبہ چوری میں کاٹنا اس لئے منع ہے کہ اس سے منفعت ختم ہو جاتی ہے۔ جو بمنزلہ ہلاکت کے ہے۔ اب اس صورت میں وہ وضو، غسل، استنجاء وغیرہ ہاتھ والے کام بالکل نہ کر سکے گا۔ لہذا دوسری دفعہ چوری پر بائیں ہاتھ نہ کاٹنا لازمی اور واجب ہے۔ نیز ابن قدامہ نے لکھا کہ جن احادیث میں چاروں اعضاء چار چوریوں پر کاٹنے کا ذکر ملتا ہے وہ قابل حجت نہیں ہیں۔

احناف اور حنابلہ کے دلائل کے بعد ہم جانتے ہیں کہ امام شافعی و مالک رحمۃ اللہ علیہما نے جن احادیث سے استدلال فرمایا۔ وہ ذکر کی جائیں اور پھر ان کے استدلال کا جواب تحریر کیا جائے تاکہ حقیقت مسئلہ واضح اور عیاں ہو جائے۔

استدلال اول

ہمیں حسن نے احمد بن سعید راہوی سے حدیث سنائی۔ ہمیں عباس بن عبد اللہ بن یحییٰ راہوی نے حدیث سنائی۔ ہمیں محمد بن یزید بن سنان نے حدیث سنائی۔ ہمیں ہمارے باپ نے سنائی۔ ہمیں ہشام بن عمرو نے محمد بن منکدر سے وہ جابر بن عبد اللہ سے بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کے پاس ایک چور لایا گیا

حدثنا الحسن عن احمد بن سعید الراہوی
حدثنا العباس بن عبید اللہ بن یحییٰ الراہوی حدثنا
محمد بن یزید بن سنان حدثنا ابی حدثنا ہشام بن
عروہ عن محمد بن المنکدر عن جابر ابن عبد اللہ
قال اتی رسول اللہ ﷺ بسارق قطع یدہ ثم

آپ نے اس کا ہاتھ کٹوایا پھر دوسری مرتبہ چوری کے جرم میں لایا گیا آپ نے اس کا پاؤں کٹوایا تیسری مرتبہ پھر چوری کے جرم میں حاضر کیا گیا پھر آپ نے اس کا دوسرا ہاتھ کٹوایا چوتھی مرتبہ پھر اسی جرم میں لایا گیا آپ نے دوسرا پاؤں کٹوایا پھر پانچویں مرتبہ چوری کے الزام میں لایا گیا تو آپ نے اسے قتل کرنے کا حکم دیا۔ ابن صواف نے ہمیں بتایا ہمیں محمد بن عثمان نے بتایا مجھے میرے چچا القاسم نے انہیں عائد بن حبیب نے ہشام بن عروہ سے وہ محمد بن منکر سے اور وہ جابر بن عبد اللہ سے وہ حضور ﷺ سے ایسی ہی حدیث بیان کرتے ہیں۔ ابو بکر ابہری نے ہمیں محمد بن خریم انہیں ہشام بن عمار نے انہیں سعید بن یحییٰ نے انہیں ہشام بن عروہ نے اسی اسناد سے ایسی ہی حدیث روایت کی۔

اتی بہ قد سرق فقطع رجله ثم اتی به قد سرق فقطع یده ثم اتی به قد سرق فقطع رجله ثم اتی به فقد سرق فامر به فقتل۔

حدیث ابن صواف حدیثنا محمد بن عثمان حدیثی عمی القاسم حدیثنا عائد بن حبیب عن ہشام بن عروہ عن محمد بن المنکدر عن جابر بن عبد اللہ عن النبی ﷺ نحوه۔ حدیثنا ابو بکر الالبہری حدیثنا محمد بن خریم حدیثنا ہشام بن عمار حدیثنا سعید بن یحییٰ حدیثنا ہشام بن عروہ باسنادہ مثله۔

(دارقطنی ج ۳ ص ۱۸۱ حدیث ۲۸۹-۲۹۱)

جواب اول: جیسا کہ ”بدائع الصنائع“ وغیرہ کی عبارت آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ اجماع عقلی اور نقلی سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ تیسری اور چوتھی مرتبہ چوری کرنے پر یقیناً ہاتھ اور پاؤں کاٹنے کی بجائے اسے تعزیر لگائی جائے گی۔ لہذا یہ روایت اجماع کے خلاف ہونے کی بنا پر قابل استدلال نہیں۔

جواب دوم: اس حدیث کو تین اسناد سے روایت کیا گیا اور ہر سند پر سخت جرح ہے۔ سند اول میں ایک راوی یزید ابن شان کے بارے میں ملاحظہ ہو:

امام نسائی کہتے ہیں کہ مذکورہ حدیث (جو تین اسناد سے مروی ہوئی) منکر ہے اور مصعب بن ثابت حدیث میں قوی نہیں ہے۔ دارقطنی نے اپنی سنن میں اس روایت محمد بن یزید بن شان سے روایت کیا ہے اور اس میں محمد بن یزید بن شان پر جرح موجود ہے۔

قال النسائی حدیث منکر ومصعب بن ثابت لیس بقوی فی الحدیث۔ و آخر جہ دارقطنی فی سننہ عن محمد بن یزید بن شان الخ عن جابر ومحمد بن یزید هذا فیہ مقال۔ (نصب الریاض ج ۳ ص ۳۷۲ کتاب السرقه فصل فی کیفیة القطع)

ابوداؤد سے آجری نے بیان کیا کہ وہ کوئی مقام نہیں رکھتا اور ترمذی نے کہا: اس کی روایت کی متابعت نہیں کی جاتی۔

قال الاجری عن ابی داود ابو فرده الجوزی لیس بشیء وقال الترمذی لا یتابع علی روايته۔

(تہذیب التہذیب ج ۹ ص ۵۲۵)

عائد بن حبیب پر بھی سخت جرح کی گئی ہے جو دوسری سند کا راوی ہے۔

جوڑ جانی نے کہا کہ عائد بن حبیب نہایت متعصب شیعہ تھا۔ ابن معین نے کہا کہ یوسف سمیعی زندقہ و بے دین تھا اور عائد بن حبیب کو بھی کہتے تھے کہ انتہائی درجہ کا جھوٹا راوی ہے۔

قال الجوز جسانی غالی زائع۔ کان ابن معین یقول یوسف السیمیسی زندقہ و عائد بن حبیب زندقہ کان یحییٰ یقول کذاب۔

(تہذیب الجذب ج ۵ ص ۸۸ مطبوعہ حیدرآباد دکن)

(عائذ بن حبیب کو صاحب نصب الرأی نے شیعہ کہا اور اس کی روایات کو منا کیر میں شمار کیا۔) (نصب الرایہ ج ۳ ص ۲۳۳)

ہو ابن صالح لخمی فیہ مقال۔ سعید بن یحییٰ ابن صالح لخمی ہے۔ اس پر بھی سخت جرح کی گئی

ہے۔

(نصب الرایہ ج ۳ ص ۲۳۳)

تینوں اسناد کے راویوں میں سے بعض سخت مجروح ہیں۔ لہذا ایسی مجروح و منکر روایت اجماع امت کے مقابل کیسے لائی جاسکتی

ہے؟

استدلال دوم

حدثنا محمد بن الحسن المقرئ حدثنا

احمد بن عباس حدثنا اسماعیل بن سعید حدثنا

الواقدي عن ابن ابي ذئب عن خالد بن سلمی اراه

عن ابي سلمی عن ابي هريرة رضی اللہ عنہ عن

النبي ﷺ قال اذا سرق السارق فاقطعوا يده

وان عاد فاقطعوا رجليه فان اعاده فاقطعوا يده فان

عاد فاقطعوا رجليه.

(دارقطنی ج ۳ ص ۱۸۱ حدیث ۲۹۲ مطبوعہ قاہرہ)

محمد بن حسن مقرئ نے ہمیں اور انیس احمد بن عباس نے

انیس اسمعیل بن سعید نے انیس واقدی نے ابن ابی ذئب سے وہ

خالد بن سلمی سے وہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے اور وہ حضور

ﷺ سے بیان کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: چور جب چوری

کرے تو اس کا ہاتھ کاٹ دو پھر دوبارہ کرے تو پاؤں کاٹ دو۔

تیسری مرتبہ کرے تو دوسرا ہاتھ اور چوتھی مرتبہ کرے تو دوسرا پاؤں

بھی کاٹ دو۔

جواب: اس روایت کا جواب پہلا تو وہی ہے کہ یہ اجماع امت کے خلاف ہے اور دوسرا یہ کہ اسناد میں جرح ہے۔ دارقطنی کے تحت

لکھے گئے حاشیہ میں ہے: ”فیہ محمد بن عمر بن واقد اسلمی مولا ہم الواقدی المدنی القاضی قال احمد کذاب

قال البخاری متروک الحدیث والا کثر علی ضعفه یعنی اس میں ایک راوی محمد بن عمر بن واقد ہے جسے امام احمد نے کذاب

کہا بخاری نے متروک الحدیث اور اکثر محدثین اس کو ضعیف کہتے ہیں۔“

واقدی کو بخاری نے متروک الحدیث کہا۔ احمد، ابن مبارک،

ابن نمیر اور اسمعیل بن زکریا نے متروک کہا۔ احمد نے کذاب کہا۔

یحییٰ بن معین نے ضعیف اور مرہ نے لیس بشیء کہا۔ معمر نے غیر

ثقفہ کہا۔ امام شافعی نے الواقدی کی تمام کتابوں کو جھوٹ کا پلندہ کہا۔

نسائی نے ضعیف کہا اور مشہور و معروف جھوٹوں میں شمار کیا۔ ابو ذر

رازی، ابو بشر دلابی اور عقیل نے اسے متروک الحدیث کہا۔ مدینہ

میں چار بڑے کذابوں میں سے ایک یہ تھا۔ شافعی رحمۃ اللہ علیہ

فرماتے ہیں سات آدمی سند میں ضعف کے خوگر تھے۔ ان میں سے

ایک واقدی بھی ہے۔ نووی نے شرح المہذب میں کتاب الغسل

میں اس کے بارے میں کہا یہ ضعیف بالاقفاق ہے۔ ذہبی نے

میزان میں واقدی کو کمزور ترین راوی اجماعاً ذکر فرمایا ہے۔

وقال البخاری والواقدی المدنی سكن

بغداد متروک الحدیث ترکہ احمد وابن

المبارک وابن نمیر واسمعیل بن زکریا وقال فی

موضح اخر کذبہ احمد وقال معاویة ابن صالح قال

لی احمد بن حنبل الواقدی کذاب وقال لی یحیی

بن معین ضعیف وقال مرة لیس بشیء عن معمر

لیس بشقة وقال مرة لیس بشیء قلت قال الشافعی

رحمہ اللہ فیما اسندہ البیهقی کتب الواقدی کلہا

کذب وقال النسائی فی الضعفاء الکذابون

المعروفون بالکذب علی رسول اللہ ﷺ اربعة

الواقدی بالمدينة. عن الشافعی قال کان بالمدينة

سبع رجال يضعفون الاسانيد احدهما الواقدى قال ابو ذرعة الرازى و ابو بشر الدولابى والعقلى متروك الحديث. وقال النووى فى شرح المهذب فى كتاب الغسل منه الواقدى ضعيف باتفاقهم وقال الذهبى فى الميزان استقر الاجماع على وهن الواقدى. (تهذيب التذیب ج ۹ ص ۳۶۳-۳۶۸ حرف اعم)

۳۰۱- بَابُ مَنْ سَرَقَ ثَمْرًا أَوْ عَيْرًا

ذَلِكَ مِمَّا لَمْ يُحْرَرْ

۶۶۹- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي حَسِينٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا قَطْعَ فِي ثَمَرٍ مُعَلَّقٍ وَلَا فِي حُرَيْسَةٍ جَبَلٍ فَإِذَا أَوَاهُ الْمُرَاخُ أَوْ الْجَبْرِيُّ فَلَقَطْعٌ فِيمَا بَلَغَ ثَمَرَ الْمَجْنُونِ.

پھل یا دیگر اشیاء کی چوری کے بیان میں جو ذخیرہ نہیں کی جاتیں

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں عبد الرحمن بن ابی حسین نے بیان کیا کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: درخت پر لٹکے پھل کی چوری کرنے میں ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہوگی اور نہ ہی پہاڑ میں چرنے والی بکری کی چوری پر۔ ہاں جب وہ بکری اپنے باڑے میں آجائے یا پھل گھر لے آیا جائے تو اس کی چوری اگر ڈھال کی قیمت کے برابر ہوئی، تو قطع واجب ہے۔

امام محمد کہتے ہیں ہمارا یہی مذہب ہے کہ جس نے بھجور کے درخت پر لگی بھجوریں چرائیں یا چراگاہ میں چرتی بھیڑ بکری چرائی تو اس پر قطع نہیں۔ جب بھجوروں کو خشک کرنے کے لئے کسی جگہ جمع کیا گیا یا گھر میں لا ڈالی گئیں اور بھیڑ بکریوں کو باڑے میں لا کر باندھ دیا گیا اور ان کی حفاظت کا مقول بندوبست کر دیا گیا پھر کوئی چور آیا اور ان میں سے ڈھال کی قیمت برابر چرا کر لے گیا تو اس پر قطع ہے اور ڈھال اس دور میں دس درہم کے مساوی ہوا کرتی تھی۔ اس سے کم کی چوری میں قطع نہیں۔ یہی قول ابو حنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام رحمہم اللہ کا ہے۔

امام مالک نے ہمیں یحییٰ بن سعید سے انہوں نے محمد بن یحییٰ بن حبان سے خبر دی کہ ایک غلام نے اپنے مولیٰ کے باغ میں بھجور کا ایک پودا چرایا، مالک اسے ڈھونڈنے اور ادھر ادھر نکلا تو اسے اپنے غلام کے پاس پایا۔ اس کا مقدمہ مروان بن حکم کے پاس لے گیا۔ مروان نے غلام کو قید کر دیا اور اس کا ہاتھ کاٹنے کا ارادہ کیا۔ غلام کا مولیٰ وہاں سے جناب رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور اس بارے میں ان سے پوچھا۔ انہوں نے بتایا کہ جناب رسول

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ مَنْ سَرَقَ ثَمْرًا فِي رَأْسِ الشَّجَلِ أَوْ شَاةٍ فِي الْمَرْعَى فَلَا قَطْعَ عَلَيْهِ فَإِذَا آتَى بِالثَّمَرِ الْجَبْرِيَّ أَوْ الْبَيْتِ وَأُتِيَ بِالْعَمْرِ الْمُرَاخِ وَكَانَ لَهَا مَنْ يَحْفَظُهَا فَبَاءَ سَارِقٌ سَرَقَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا يُسَاوِي ثَمَرَ الْمَجْنُونِ فَبِهِ الْقَطْعُ وَالْمَجْنُونُ كَانَ يُسَاوِي يَوْمَئِذٍ عَشْرَةَ دَرَاهِمٍ وَلَا يَقْطَعُ فِي أَقْلٍ مِنْ ذَلِكَ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَائِقَةُ مِنْ فُقْهَانِنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى.

۶۷۰- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى بْنِ حَبَانَ أَنَّ غُلَامًا سَرَقَ وَدَبَّامِنْ حَائِطِ رَجُلٍ فَغَرَسَهُ فِي حَائِطِ سَيِّدِهِ فَخَرَجَ صَاحِبُ الْوُدِيِّ بِتَلْمِيسٍ وَدِيتهُ فَوَجَدَهُ فَاسْتَعْدَى عَلَيْهِ مَرْوَانَ بِنَ الْحَكِيمِ فَسَجَنَهُ وَأَرَادَ قَطْعَ يَدِهِ فَأَنْطَلَقَ سَيِّدُ الْعَبْدِ إِلَيْهِ رَافِعُ بْنُ خَدِيجٍ فَسَأَلَهُ فَأَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ لَا قَطْعَ فِي ثَمَرٍ وَلَا كَنْزٍ وَالْكَنْزُ

کریم ﷺ سے میں نے سنا۔ فرمایا: کہ پھل اور پودے کی چوری میں قطع نہیں۔ اس آقا نے عرض کی کہ میرا غلام اس وقت مروان کے قبضہ میں ہے اور وہ اس کا ہاتھ کاٹنا چاہتا ہے میں چاہتا ہوں کہ آپ میرے ساتھ اس کے ہاں چلیں اور اسے حضور ﷺ سے سنی حدیث سنا لیں وہ چل پڑے مروان کے پاس آئے اس سے رافع نے پوچھا کیا تو نے اس کا غلام قید کر رکھا ہے؟ کہا: ہاں۔ پوچھا اب اسے کیا کرنا چاہتے ہو؟ کہا اس کا ہاتھ کاٹنے کا ارادہ ہے۔ رافع نے کہا: میں نے سرکار دو عالم ﷺ سے سنا۔ آپ نے فرمایا: پھل اور درخت کی چوری پر قطع نہیں۔ اس پر مروان نے غلام کو چھوڑ دینے کا حکم دے دیا۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا یہی مسلک ہے کہ درخت پر لٹکے پھل اور درخت کی چوری کرنے پر قطع نہیں، شاخ توڑنے پر بھی قطع نہیں۔ یہی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کا قول ہے۔

مذکورہ باب کے تحت درخت پر لٹکے پھل، گوند یا درخت اکھیر کر لے جانے اور چراگاہ میں چرتی بھیڑ بکری کی چوری کے بارے میں قطع کا حکم بیان کیا گیا۔ شرط چوری میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے کہ جو چیز جلد خراب ہونے والی ہو اس پر قطع نہیں۔ لہذا پھل وغیرہ اسی ضابطہ کے تحت آگے اور دوسری شرط محفوظ ہونا تھی۔ چراگاہ میں چرنے والی بھیڑ بکری چونکہ مال محفوظ نہیں اس لئے اس کی چوری پر بھی قطع نہیں۔ پھر غلام کا قصہ جو مروان کے پاس لے جایا گیا اور اس نے قطع کا ارادہ کیا لیکن حضرت رافع بن خدیج نے جب رسول کریم ﷺ سے سنی حدیث مبارکہ پیش فرمائی، تو مروان نے غلام کے ہاتھ کاٹنے سے رجوع کر لیا۔ یہ احادیث دراصل ان شرائط کے تحت ہی آئی ہیں۔ اس لئے ان کی مزید تفصیل کی ضرورت نہیں۔

۳۰۲۔ باب الرّجل یسرق منہ الشیء
یجب فیہ القطع فیہہ السارق بعد ما
یرفعہ الی الامام

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں زہری نے صفوان بن عبد اللہ بن امیہ سے خبر دی۔ بیان کیا کہ صفوان بن امیہ کو کہا گیا کہ جس نے ہجرت نہ کی وہ ہلاک ہوا۔ یہ سن کر انہوں نے سواری منگوائی اور سوار ہو کر حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ آپ سے عرض کی کہ مجھے کہا گیا ہے کہ جس نے ہجرت نہ کی وہ ہلاک ہوا اس پر اسے حضور ﷺ نے فرمایا: اے ابوہب! مکہ کی پتھر لی زمین پر چلے جاؤ۔ صفوان مسجد میں ٹھہر گئے اور

الرّجل قال الرّجل ان مروان اخذ غلامی وهو یرید
قطع یدہ فانما احب ان تمشی الیہ فتحبرہ بالذی
سمعت من رسول اللہ ﷺ فمشی معہ حتی
اتى مروان فقال له رافع اخذت غلام هذا فقال نعم
قال فما انت صانع قال اريد قطع یدہ قال فانی
سمعت رسول اللہ ﷺ يقول لا قطع فی تمر
ولا کثیر فامر مروان بالعبد فارسل.

قال محمّد وریہذا ناخذ لا قطع فی تمر معلی
فی شجر ولا فی کثیر واکثر الجمار ولا فی ویدی
ولا فی شجر وهو قول ابی حنیفہ رحمہ اللہ.

۳۰۲۔ باب الرّجل یسرق منہ الشیء
یجب فیہ القطع فیہہ السارق بعد ما
یرفعہ الی الامام

۶۷۱۔ اخبرنا مالک حدثننا الزهری عن صفوان
بن عبد اللہ بن امیہ قال قیل لصفوان ابن امیہ انہ من
کم بہا جزہ ملک فدعا برأجلیہ فرکبہا حتی قدیم
علی رسول اللہ ﷺ فقال انہ قد قیل لی انہ من
کم بہا جزہ ملک فقال له رسول اللہ ﷺ ارجع
ابا وھب الی اباطح مکة فام صفوان فی المسجد
متوسدا رداء فاجاءه سارق فاخذ رداءه فاخذ

اپنی چادر سر کے نیچے رکھ کر آرام کر رہے تھے۔ چور آیا اور چادر چرا کر لے گیا۔ جناب صفوان نے چور کو چادر سمیت پکڑ کر حضور ﷺ کی خدمت میں پیش کر دیا۔ حضور ﷺ نے چور کے ہاتھ کاٹنے کا حکم صادر فرمایا اس پر صفوان بولے یا رسول اللہ ﷺ! میرا ارادہ یہ تھا۔ وہ چادر میں اب اسے صدقہ کر دینا ہوں۔ اس پر حضور ﷺ نے فرمایا: یہی بات تو نے میرے پاس لانے سے قبل کی ہوئی (تو یہ سزا سے بچ جاتا)۔

امام محمد کہتے ہیں کہ جب مقدمہ چوری امام کے پاس فیصلہ کے لئے لے جایا جا چکا ہو یا قاذف کا معاملہ حاکم کے پاس لے جایا جا چکا ہو پھر صاحب حد سے حد بہہ کر دے تو امام کے لئے مناسب نہیں ہے کہ وہ حد کو معطل کر دے۔ اس پر بہر حال حد نافذ کر دے گا۔ یہی قول امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

مذکورہ باب سے واضح ہوا کہ حدود میں معافی اس وقت تک ہو سکتی ہے جب تک قاضی کے پاس نہیں گیا اور اگر صاحب مال نے یا صاحب حد نے طلب انصاف کے لئے مقدمہ قاضی کی عدالت میں پیش کر دیا۔ اب قاضی اس کے بارے میں فیصلہ کرنے کا پابند ہو گا خواہ فیصلہ کیسا ہی ہو؟ قاضی کے سامنے مدعی علیہ خود اقرار کر لے، یا گواہوں کے ذریعہ اس پر جرم ثابت ہوا۔ دونوں صورتوں میں کوئی رعایت نہیں۔ جناب صفوان بن امیہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں موطا کی اس روایت میں ”صدقہ کرنے کا“ ذکر ہے۔ بعض کتب میں معاف کرنے، بیع کرنے وغیرہ کے الفاظ بھی آئے ہیں۔ رسول کریم ﷺ نے اس کے جواب میں یہی ارشاد فرمایا: کہ یہاں مقدمہ لانے سے پہلے ایسا کیوں نہ کیا؟ اب اس کا کوئی فائدہ نہیں۔ معلوم ہوا کہ مقدمہ دائر کرنے سے پہلے گنجائش معافی ہے۔ دائر ہو جانے کے بعد فیصلہ نافذ العمل ہوگا۔ اس لئے بعض کتب احناف میں جو یہ لکھا ہے کہ عدالت میں مقدمہ پیش ہو جانے کے بعد بھی معافی کی گنجائش ہے یہ صحیح نہیں ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے صراحتاً اس حدیث کے آخر میں احناف کا موقف بیان فرما دیا۔ خواہ چوری کا مقدمہ ہو یا حد نافذ کا مقدمہ دائر ہو جانے کے بعد سزا لازماً ہوگی۔ یہی امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا مذہب اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے لہذا وہ روایت کہ جس میں مقدمہ دائر ہونے کے بعد معافی کا جو ذکر مذکور ہے وہ قول نامعتبر ہے اور مفتی بہ نہیں۔

کتنی مقدار کی چوری پر ہاتھ کاٹا جائے گا؟

ہمیں امام مالک نے جناب نافع مولیٰ عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اور انہوں نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے خبر دی کہ نبی کریم ﷺ نے ڈھال کی چوری میں ہاتھ کاٹا جس کی قیمت تین درہم تھی۔

ہمیں امام مالک نے ہمیں عبد اللہ بن ابی بکر سے انہوں نے عمرہ بنت عبد الرحمن سے خبر دی کہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے

السَّارِقِ فَاتَى بِهِ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَامْرَأَتُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِالسَّارِقِ أَنْ تَقْطَعَ يَدَهُ فَقَالَ صَفْوَانُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي لَمْ أَرِدْ هَذَا هُوَ عَلَيَّ صَدَقَةٌ فَقَالَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَهَلَا قَبْلَ أَنْ تَأْتِيَنِي بِهِ.

قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا رُفِعَ السَّارِقُ إِلَى الْإِمَامِ

أَوْ الْقَاضِيِّ فَوَهَبَ صَاحِبُ الْحَدِّ حَدَّهُ لَمْ يَنْبَغِ لِلْإِمَامِ أَنْ يُعْطِلَ الْحَدَّ وَلَكِنَّهُ يُصْطَبِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فَهْمَانَا وَجَهْلُ اللَّهِ تَعَالَى.

۳۰۳- بَابُ مَا يَجِبُ فِيهِ الْقَطْعُ

٦٧٢- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ مَوْلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَطَعَ فِي مَجَنٍّ قِيمَتُهُ ثَلَاثَةُ دَرَاهِمٍ.

٦٧٣- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ

کہہ کی طرف نکلیں۔ ان کے ساتھ دو آزاد شدہ لونڈیاں اور ایک عبد اللہ بن ابی بکر صدیق کی اولاد کا غلام بھی تھا۔ ان آزاد شدہ لونڈیوں کے پاس ایک چادر تھی جس پر سبز کپڑے کا غلاف سیاہ ہوا تھا۔ بیان فرمائی ہیں کہ غلام نے وہ چادر لی اور اس پر سے سبز کپڑا اتار لیا اور اس کی جگہ پوتین رکھ کر سی دیا یا نمہ سی دیا۔ جب ہم مدینہ منورہ پہنچے تو وہ چادر ہم نے اس کے مالکوں کو لوٹائی۔ اس نے کھول کر دیکھا تو چادر کی جگہ نمہ یا ایا چادر گم شدہ تھی۔ انہوں نے دو آزاد شدہ لونڈیوں سے پوچھ چکھی۔ ان دونوں نے سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے گفتگو کی یا ان کی طرف لکھ بھیجا اور غلام پر چوری کی تہمت لگائی۔ غلام سے اس بارے میں پوچھا گیا تو اس نے اقرار کر لیا۔ اس پر حضرت عائشہ نے حکم دیا کہ اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے۔ لہذا ہاتھ کاٹا گیا اور آپ نے فرمایا: قطع کی سزا چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ کی چوری پر ہوتی ہے۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں عبد اللہ بن ابی بکر نے اپنے والد سے انہوں نے عمرہ بنت عبد الرحمن سے خبر دی کہ حضرت عثمان غنی کے زمانہ میں ایک شخص نے ترخ چوری کی۔ حضرت عثمان نے اس کی قیمت لگوائی تو اس کی قیمت بارہ درہم فی دینار کے حساب سے تین درہم لگائی گئی۔ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے اس کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ کتنی مالیت کی مقدار میں ہاتھ کاٹا جائے گا؟ اس میں اختلاف ہے۔ اہل مدینہ کہتے ہیں کہ چوتھائی دینار میں قطع ہے اور ان حضرات نے یہی اس باب میں ذکر کردہ احادیث روایت فرمائیں اور اہل عراق کہتے ہیں کہ دس درہم سے کم کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ ان حضرات نے حضور ﷺ سے عمر، عثمان، علی المرتضیٰ اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایات ذکر فرمائیں۔ لہذا جب حدود میں اختلاف آگیا تو اعتبار ان روایات کا ہوگا جو ثقہ اور معتبر ہوں۔ یہی قول امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

ہاتھ کاٹنے کے لئے کتنی مقدار کی چوری نصاب ہے؟ فقہاء نے اس میں اختلاف فرمایا۔ ابن قدامہ حنبلی اس اختلاف کو اپنی شہرہ آفاق تصنیف میں لکھتے ہیں:

٦٧٤ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُمَرَ أُنْبَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ سَارِقًا سَرَقَ فِي عَهْدِ عُثْمَانَ أُنْرَجَةَ فَأَمَرَ بِهَا عُثْمَانُ أَنْ تَقْوَمَ فُقُومَتُ بِثَلَاثَةِ دَرَاهِمٍ مِنْ صَرَفِ ائْتِي عَشْرَةَ دِرْهَمًا بِدِينَارٍ فَطَعَّ عُثْمَانُ يَدَهُ.

قَالَ مُحَمَّدٌ قَدْ اختلفَ النَّاسُ فِيمَا يَقْطَعُ فِيهِ الْيَدَ فَقَالَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ رُبْعَ دِينَارٍ وَرَوَوْا هَذِهِ الْأَحَادِيثَ وَقَالَ أَهْلُ الْعِرَاقِ لَا تُقْطَعُ الْيَدُ فِي أَقَلِّ مِنْ عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ وَرَوَوْا ذَلِكَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَعَنْ عُمَرَ وَعَنْ عُثْمَانَ وَعَنْ عَلِيٍّ وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ وَعَنْ غَيْرٍ وَاحِدٍ فَإِذَا جَاءَ الْإِخْتِلَافُ فِي الْحُدُودِ أُخِذَ فِيهَا بِالْيَقِينِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ قَهْرَانَا رَجَعَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى.

نصاب سے کم چوری میں تمام فقہاء کے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ البتہ حسن بصری، داؤد ظاہری، امام شافعی کے نواسے اور خوارج کہتے ہیں کہ قلیل و کثیر کسی ہی چوری ہو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ کیونکہ قرآن کریم میں "السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما" عام حکم ہے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بنے رسول کریم ﷺ سے روایت کیا۔ اللہ تعالیٰ چور پر لعنت کرے وہ رسی جراتا ہے اور اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے۔ وہ انڈا جراتا ہے اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے۔ یہ روایت "صحیح بخاری" اور "مسلم" میں موجود ہے۔ علاوہ ازیں قلیل مقدار کی چوری کرنے والا بھی محفوظ جگہ سے محفوظ چیز کو جراتا ہے۔ لہذا کثیر کی چوری کی طرح اس کا بھی ہاتھ کاٹا جائے گا۔ (ابن قدامر فرماتے ہیں) ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ہاتھ چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ کی چوری میں کاٹا جائے گا جیسا کہ ابھی موطا میں بھی گزرا ہے۔ اسی طرح "صحیح بخاری" اور "مسلم" میں بھی موجود ہے اور اس پر صحابہ کرام کا اجماع بھی ہے اور اجماع کی وجہ سے آیت مذکورہ کے عموم میں تخصیص کی جائے گی اور جو رسی اور انڈے کی روایت ہے ہو سکتا ہے اس سے مراد ایسی رسی جس کی مالیت چوتھائی دینار کے برابر ہو اور انڈے سے مراد مرغی کا انڈہ ہو بلکہ لوہے کا خول (خود) ہو۔ امام احمد سے نصاب سرقة کے بارے میں مختلف روایات ہیں۔ ابواسحاق جوزجانی سے چوتھائی دینار یا چاندی کے تین درہم کی روایت ہے یا ان کی مالیت کے برابر کوئی چیز ہو۔ امام مالک اور اسحاق کا بھی یہی قول ہے اور اثرم سے یہ روایت ہے کہ اگر سونے یا چاندی کے علاوہ کسی اور چیز کی چوری کی تو چوتھائی دینار یا تین درہم کی مالیت نصاب ہے اور ان میں سے کم ترکو نصاب بنایا جائے گا۔ لیث اور ثور سے بھی یہی مروی ہے۔ حضرت عائشہ ام المومنین رضی اللہ عنہا نے فرمایا: صرف چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ کی چوری ہاتھ کاٹا جائے گا۔ حضرت عمر، عثمان اور علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہم سے بھی یہی مروی ہے۔ عمر بن عبدالعزیز اور اوزاعی، امام شافعی اور ابن منذر کا بھی یہی قول ہے اور عثمان بنی نے کہا: ایک درہم یا اس سے زیادہ میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ حضرت ابو ہریرہ اور ابو سعید خدری سے روایت ہے کہ چار درہم یا اس سے زیادہ کی چوری پر ہاتھ کاٹا جائے گا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک روایت ہے کہ صرف پانچ درہم میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ سلیمان بن یسار، ابن ابی لیلیٰ اور ابن شبرمہ کا بھی یہی قول ہے۔ جوزجانی نے اپنی سند کے ساتھ روایت کیا کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اس ڈھال کے عوض ہاتھ کاٹ دیا جس کی قیمت پانچ درہم تھی۔ عطاء، امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کا یہ قول ہے کہ ایک دینار یا دس درہم کی چوری سے کم میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ حجاج ابن ارطاط نے اپنی سند کے ساتھ روایت کیا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: دس درہم سے کم کی چوری میں قطع یہ نہیں ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ایک ڈھال کے عوض ہاتھ کاٹ دینے کا حکم دیا۔ اس کی قیمت ایک دینار یا دس درہم تھی۔ امام غنمی سے روایت ہے کہ چالیس درہم سے کم میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ (المسنی مع شرح کبیر ج ۱۰ ص ۲۳۷-۲۳۹-۲۴۰ ص ۷۲۱)

قارئین کرام! قطع یہ کی مقدار میں ائمہ کرام کے مابین اختلاف آپ نے ملاحظہ فرمایا۔ ائمہ ثلاثہ چوتھائی دینار یا تین درہم کم از کم قطع یہ کے لئے نصاب مقرر فرماتے ہیں۔ اصحاب ثنویا اور خارجی قلیل و کثیر سب پر قطع یہ کی حد جاری کرنے کے قائل ہیں۔ امام ابو حنیفہ اور آپ کے اصحاب دس درہم یا ایک دینار پر قطع یہ کے قائل ہیں۔ ائمہ حضرات کے مؤتلف اور ان کے استدلالات ہم گزشتہ صفحات میں تفصیل سے بیان کر چکے ہیں اور مسلک احناف کے قوی اور قائل عمل ہونے کی تشریح بھی گزر چکی ہے۔ اس تمام بحث کا خلاصہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بیان فرمایا کہ حدود میں جب اختلاف ہو تو اس وقت اس قول پر عمل کرنا چاہیے جو نہایت مضبوط ہو اور یہ صفت احناف کے مؤتلف میں واضح ہے۔ جس کی شرط دوم کے ضمن میں ہم بیان کر چکے ہیں۔

۳۰۴- بَابُ السَّارِقِ يَسْرِقُ وَقَدْ قُطِعَتْ يَدُهُ أَوْ يَدُهُ وَرَجُلُهُ

ایک ہاتھ اور پاؤں کٹوانے کے بعد پھر چوری کرنے والے کے متعلق

امام مالک نے ہمیں خبر دی۔ ہمیں عبدالرحمن بن قاسم نے اپنے باپ سے خبر دی کہ ایک یحییٰ آدمی جس کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کٹا ہوا تھا۔ مدینہ منورہ آیا اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس ٹھہرا اور یمن کے گورنر کے ظلم کی ان سے شکایت کی۔ یہ شخص تہجد خواں تھا۔ ابوبکر صدیق اس کے متعلق فرمایا کرتے تھے کہ تیری رات چوروں جیسی رات نہیں۔ پھر اسماء بنت عمیس زوجہ ابوبکر صدیق کا ہار گم ہو گیا۔ وہ شخص دوسرے لوگوں کے ساتھ یہ آواز دیا کرتا تھا کہ اللہ تعالیٰ اس کو بر باد کرے جس نے ایسے نیک گھر سے چوری کی ہے۔ پھر وہی ہار ایک سنار کی دکان میں موجود ملا۔ اس نے بتایا کہ یہ ہار فلاں ہاتھ پاؤں کے شخص نے مجھے دیا ہے۔ اسے پوچھا گیا وہ مان گیا یا اس پر گواہی گزری۔ تو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اس کا باپاں ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ حضرت ابوبکر صدیق فرماتے تھے۔ خدا کی قسم! اس کا اپنے بارے میں بد دعا کرنا میرے نزدیک اس کے ہاتھ کاٹنے سے زیادہ حیران کن تھا۔

امام محمد کہتے ہیں ابن شہاب زہری نے کہا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے فرماتی ہیں: کہ جس نے اسماء کی چوری کی تھی، اس کا صرف دایاں ہاتھ کٹا ہوا تھا تو ابوبکر صدیق نے اس کا باپاں پاؤں کاٹنے کا حکم دیا تھا۔ آپ اس بات کا انکار کرتی تھیں کہ وہ پہلے سے ہی ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کٹا ہوا تھا اور ابن شہاب اس بارے میں دوسروں کی یہ نسبت زیادہ عالم تھے۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے ہمیں روایت پہنچی ہے اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے بھی کہ دونوں حضرات دایاں ہاتھ اور پھر باپاں پاؤں کاٹنے کے بعد مزید قطع نہیں کیا کرتے تھے۔ اگر کوئی چور اس کے بعد لایا جاتا تو قطع کی سزا نہ دیتے بلکہ چٹی لیا کرتے تھے۔ یہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام رحمہم اللہ کا قول ہے۔

۶۷۵- أَخْبَرَنَا مَالِكُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ أَقْطَعَ الْيَدَ وَالرَّجْلَ قَدِمَ فَتَزَلَّ عَلَى أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ وَشَكَّى إِلَيْهِ أَنَّ عَامِلَ الْيَمَنِ ظَلَمَهُ قَالَ فَكَانَ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ يَقُولُ أَبُو بَكْرٍ وَأَيْتَكَ مَا لَيْتُكَ بَلَيْتُ سَارِقٍ ثُمَّ افْتَقَدُوا حُلِيًّا لِأَسْمَاءَ بِنْتِ عُمَيْسٍ امْرَأَةً أَبِي بَكْرٍ فَجَعَلَ الرَّجُلُ يَطُوفُ مَعَهُمْ وَيَقُولُ اللَّهُمَّ عَلَيْكَ بِسْمِ بِنْتِ أَهْلِ هَذَا الْبَيْتِ الصَّالِحِ فَرَجَدُوهُ عِنْدَ صَانِعِ زَعَمَ أَنَّ الْأَقْطَعَ جَاءَهُ بِهِ فَأَعْتَرَفَ بِهِ الْأَقْطَعَ أَوْ شَهِدَ عَلَيْهِ فَأَمَرَ بِهِ أَبُو بَكْرٍ فُكِّعَتْ يَدُهُ الْيَسْرَى قَالَ أَبُو بَكْرٍ وَاللَّهِ لِدَعَاؤِهِ عَلَيَّ نَفْسِي أَشَدَّ عِنْدِي عَلَيْهِ مِنْ سَرَقِهِ.

قَالَ مُحَمَّدٌ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ الزُّهْرِيُّ يَرَوِي ذَلِكَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا قَالَتْ إِنَّمَا كَانَ الَّذِي سَرَقَ حُلِيَّ اسْمَاءَ أَقْطَعَ الْيَدَ الْيُمْنَى فَقَطَعَ أَبُو بَكْرٍ رَجُلَهُ الْيَسْرَى وَكَانَتْ تُنْكِرُ أَنْ يَكُونَ أَقْطَعَ الْيَدَ وَالرَّجْلَ وَكَانَ ابْنُ شِهَابٍ أَعْلَمُ مِنْ غَيْرِهِ بِهَذَا وَنَحْوِهِ مِنْ أَهْلِ بِلَادِهِ وَقَدْ بَلَّغْنَا عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَنَّهُمَا لَمْ يَزِيدَا فِي الْقَطْعِ عَلَى قَطْعِ الْيَدِ الْيُمْنَى وَالرَّجْلِ الْيَسْرَى فَإِنْ أُبِي بِهِ بَعْدَ ذَلِكَ لَمْ يَقْطَعَاهُ وَضَمَّنَاهُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى.

جو حضرات چور کے دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں چار مرتبہ چوری کرنے پر کاٹنے کا مسلک رکھتے ہیں۔ ان کی ایک دلیل یہی روایت ہے۔ جسے امام محمد نے اپنی موطا میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے واقعہ کے ساتھ نقل کیا۔ واقعہ نقل کرنے کے بعد امام

محمد رحمۃ اللہ علیہ خود اس کا جواب بھی ذکر فرماتے ہیں۔ وہ یہ کہ یہی واقعہ امام زہری نے سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے نقل فرمایا۔ جس میں سیدہ فرماتی ہیں: کہ اس چور کا پہلے صرف دایاں ہاتھ کٹا ہوا تھا، پایاں پاؤں سالم تھا، اب جبکہ اس نے چوری کا جرم کیا تو ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اس کا پایاں پاؤں کاٹنے کا حکم دیا تھا اور امام زہری اس واقعہ کو دوسروں کی بہ نسبت بہتر جاننے والے ہیں۔ نیز اس کی تصدیق حضرت عمر اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہما کے فیصلہ جات سے بھی ہوتی ہے کہ ان مجتہدین اور خلفاء نے حضرات صحابہ کرام کی موجودگی میں تیسری مرتبہ یا چوتھی مرتبہ چوری کرنے والے کا پایاں ہاتھ اور دایاں پاؤں کھچی کاٹنے کا حکم نہیں دیا حالانکہ ایسے مقدمات ان کے پاس آتے رہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ پہلی اور دوسری مرتبہ چوری کرنے والے کا دایاں ہاتھ پھر پایاں پاؤں کاٹا جائے گا۔ اس کے بعد قطع کی سزا نہیں بلکہ ضمان (تاوان) ہوگا۔ اسی مسئلہ کی مزید تحقیق صاحب فتح القدر ابن ہمام فرماتے ہیں۔

بعض روایات سے ملتا ہے کہ اس چور کا دایاں ہاتھ پہلے سے کسی وجہ سے کٹا ہوا تھا۔ اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس کا تیسری مرتبہ چوری کرنے پر پایاں ہاتھ کاٹا گیا تھا اور جس روایت میں تیسری چوری پر ہاتھ کاٹنے کا واقعہ ملتا ہے، وہ ایسے شخص کے بارے میں ہے، جو سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کا مہمان تھا اور مہمان کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا، کیونکہ جب اس کو گھر میں داخل ہونے کی اجازت مل گئی، تو اس مکان کی اشیاء اس کے لئے ترز (محموظ) کے حکم میں ندر ہیں۔ (فتح القدرین ص ۳۳۸ مطبوعہ مصر)

خلاصہ کلام یہ کہ پہلی مرتبہ چوری پر دایاں ہاتھ دوسری مرتبہ چوری پر پایاں پاؤں کاٹا جائے گا۔ تیسری اور چوتھی مرتبہ قطع کا حکم نہیں۔ جن روایات میں تیسری اور چوتھی مرتبہ بقیہ ہاتھ پاؤں کاٹنے کا ذکر ملتا ہے وہ یا تو از روئے سند صحیح نہیں یا از روئے عقل قابل تسلیم نہیں ہیں۔ اس لئے امام عظیم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا مسلک اس بارے میں وہی ہے جو عمر بن خطاب اور علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہما کا ہے۔ گویا اجماع صحابہ پر عمل ہے۔ ہاں تیسری اور چوتھی مرتبہ قطع کی بجائے تعزیراً کوئی سزا دی جاسکتی ہے اور چوری کردہ مال کی چینی لی جائے گی۔

۳۰۵۔ بَابُ الْعَبْدِ يَأْبِقُ ثُمَّ يَسْرِقُ

۶۷۶۔ أَخْبَرَ نَا مَالِكٌ أَحْبَرَ نَا نَافِعٌ أَنَّ عَبْدًا لِعَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ سَرَقَ وَهُوَ أَيْقُ فَبَعَثَ بِهِ ابْنَ عُمَرَ إِلَى سَعِيدِ بْنِ الْعَاصِ أَنْ يَقْطَعَ يَدَهُ فَإِنَّ سَعِيدًا أَنْ يَقْطَعَ يَدَهُ قَالَ لَا يَقْطَعُ يَدَ الْأَيْقِ إِذَا سَرَقَ فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ أَيْقُ كِتَابُ اللَّهِ وَجَدْتْ هَذَا أَنَّ الْعَبْدَ الْأَيْقِ لَا يَقْطَعُ يَدَهُ فَأَمَرَ بِهِ ابْنُ عُمَرَ فَقَطَعَتْ يَدَهُ.

بھاگے ہوئے غلام کا چوری کرنا
امام مالک نے ہمیں نافع سے خبر دی کہ عبد اللہ بن عمر کے بھاگے ہوئے غلام نے چوری کی پھر اسے حضرت ابن عمر نے سعید بن العاص کے پاس ہاتھ کاٹنے کے لئے بھیجا۔ انہوں نے ہاتھ کاٹنے سے انکار کر دیا اور کہا کہ بھاگے ہوئے غلام کے چوری کرنے پر ہاتھ نہیں کاٹے جاتے۔ عبد اللہ بن عمر نے پوچھا کیا تم نے قرآن کریم میں یہ حکم پایا ہے کہ بھاگا ہوا غلام چوری کرے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا؟ پھر حضرت ابن عمر نے حکم دیا اس کا ہاتھ کاٹنا۔

امام محمد کہتے ہیں کہ بھاگا ہوا اور نہ بھاگا ہوا دونوں کا ہاتھ کاٹا جائے گا جب چوری کرے گا، لیکن چور کے ہاتھ کاٹنے کی سزا امام کے بغیر دوسرا نہیں دے سکتا، کیونکہ حدود کا قائم کرنے والا امام ہی ہوتا ہے یا پھر جسے امام یہ اختیار دے دے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ تَقْطَعُ يَدَ الْأَيْقِ وَعَبْرَ الْأَيْقِ إِذَا سَرَقَ وَلَكِنْ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَقْطَعَ السَّارِقَ أَحَدٌ إِلَّا الْإِمَامَ الَّذِي يَحْكُمُ لِأَنَّهُ حَدٌّ لَا يَقُومُ بِهِ إِلَّا الْإِمَامُ أَوْ مَنْ وَوَلَاهُ الْإِمَامَ ذَلِكَ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى -

مذکورہ مسئلہ میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا فیصلہ صحیح اور نبی بر حقیقت ہے اور حضرت سعید بن العاص رضی اللہ عنہ نے جو کہا، وہ ان کی ذاتی رائے اور اجتہاد تھا اور جمہور صحابہ کے نظریہ کے خلاف ہے۔ اسی لئے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے غلام چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ غلام خواہ مفرور ہو یا غیر مفرور دونوں پر قطع ہے۔ دوسری بات حدود اللہ کا اجراء یہ دراصل حاکم وقت کی ذمہ داری ہے۔ خواہ وہ خود یا کسی اور کو اس کے نفاذ کے لئے مقرر کرے، دونوں طرح درست ہے۔ ہر ایک کو حدود کے نفاذ کی اجازت دینے سے نظام درہم برہم ہونے کا شدید خطرہ ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

۳۰۶۔ بَابُ الْمُخْتَلِسِ

۲۷۷۔ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ اَنَّ رَجُلًا اِخْتَلَسَ شَيْئًا فِي زَمَنِ مَرْوَانَ بْنِ الْحَكِيمِ فَارَادَ مَرْوَانَ قَطَعَ يَدَهُ فَدَخَلَ عَلَيْهِ زَيْدُ بْنُ نَابِتٍ فَاخْبَرَهُ اَنَّهُ لَا قَطَعَ عَلَيْهِ.

اچکا کا بیان
امام مالک نے ہمیں خبر دی ہمیں ابن شہاب نے بتایا کہ مروان بن حکم کے دور میں ایک شخص نے کسی کا مال اچکا لیا۔ مروان نے اس کا ہاتھ کاٹنے کی سزا کا ارادہ کیا۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ تشریف لائے۔ انہوں نے مروان کو بتایا کہ اس کی سزا قطع نہیں ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ لَا قَطَعَ فِي الْمُخْتَلِسِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا یہی مذہب ہے کہ اچکے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور یہی قول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔

اچکے اور چھین، جھپٹ کر مال لے اڑنے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اس کی تائید ”ابوداؤد“ میں ایک حدیث پاک سے ہوتی ہے۔ ”لیس علی الخائن ولا المختلس قطع خیانت کے مرتکب اور اچکے کا ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے“ (ابوداؤد ج ۶ ص ۳۰ مطبوعہ کانپور) اور ”لیس علی المنتهب قطع یعنی چھیننے والے پر بھی قطع نہیں ہے“۔ یہ الفاظ بھی ابوداؤد نے روایت کئے ہیں۔ لہذا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے انہی احادیث کے مطابق اپنا اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا مسلک بیان فرمایا ہے۔

مسائل خمسہ جدیدہ

- مسئلہ (۱) چور کے کئے ہاتھ کی بیوند کاری کیسی ہے؟
 - مسئلہ (۲) جان بچانے کے لئے خون انسانی کا عطیہ دینا کیسا ہے؟
 - مسئلہ (۳) انسانی اعضاء کا دوسرے انسان میں انتقال کا کیا حکم ہے؟
 - مسئلہ (۴) پوسٹ مارٹم کی شرعی حیثیت کیا ہے؟
 - مسئلہ (۵) اٹکل ملی دوا کا استعمال جائز ہے؟
- مسئلہ اول: چور کا کٹا ہوا ہاتھ دوبارہ جوڑنا یہ ایک شاخ اور فرع ہے۔ بات اصل پر ہو جائے تو معاملہ واضح ہو جائے گا۔ وہ یہ کہ جسم کا کوئی عضو جب کٹ جائے یا اسے کا ڈالا جائے تو اس کی بیوند کاری میں ائمہ اربعہ کا موقف و مذہب کیا ہے؟ اس اصل کے متعلق چاروں ائمہ کا الگ مذہب ملاحظہ فرمائیں:

فقہائے شافعیہ کا مسلک

فقہائے شافعیہ کے نزدیک آدمی کے نجس و طاهر ہونے میں اختلاف ہے۔ اکثر کا میلان نجاست کی طرف سے اور خراسان کے شوافع نے اس کی طہارت کو صحیح قرار دیا ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے آدمی کے بالوں کی نجاست کا قول کیا تھا لیکن پھر اس سے رجوع فرمایا تھا۔ یہی ان کا مسلک ہے۔ (شرح المذہب ج ۹ ص ۱۴۱ مطبوعہ دار الفکر بیروت تصنیف یحییٰ بن شرف امام نووی)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مقلدین میں جسم انسانی کے نجس و طہا ہونے میں اختلاف ہے۔ یہ اختلاف انسانی مردہ جسم میں ہے۔ خود امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ترجیح کس کو ہے؟ آپ اپنی مشہور تعنیف ”کتاب الام“ میں مردہ انسان کے جسم کے بارے میں رقمطراز ہیں:

قال الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ . و اذا کسر للمرأة عظم فطار فلا یجوز ان یرقعه الا بعظم ما یؤکل لحمه ذکبا . و کذا الک ان سقطت سنہ صارت میتة فلا یجوز له ان یعیدھا بعد ما بانث فلا یعید سن شینا غیر سن ذکی یوکل لحمه وان رفع عظمه بعظم میتة او ذکی لا یوکل لحمه ام عظم انسان فہو کالمیتة فعلیہ قلعه و اعادۃ کل صلوة صلاھا و هو علیہ فان لم یقلعه جیرہ السلطان علی قلعه فان لم یقلع حتی مات لم یقلع بعد موتہ لانه صار میتا کلہ واللہ حسیبہ و کذا الک سنہ اذا ندرت فان اعطلت سنہ فربطھا قبل ان تندر فلا یأس لانھا لا تصیر میتة حتی تسقط قال ولا یأس ان یربطھا بالذہب لانه لیس لیس ذہب و انه موضع ضرورة و هو یروی عن النبی ﷺ فی الذہب و ما هو اکثر من هذا یروی ان انف رجل قطع بالکلاب فاتخذ انفا من فضة فشکی الی النبی ﷺ ننتہ فامر النبی ﷺ ان یتخذ انفا من ذہب .

(کتاب الام للشافعی ج ۱ ص ۵۳ باب ما یؤکل بالرجل والمرأة)

مطبوعہ بیروت

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: جب کسی عورت کی ہڈی ٹوٹ کر الگ ہو جائے تو اب اس کی پیوند کاری جائز نہیں ہے مگر کسی ایسے جانور کی ہڈی سے جو زنج کر کے اس کا گوشت کھایا جاتا ہو یونہی اگر کسی کا دانت گر گیا تو وہ میہ (مردار) کے حکم میں ہو گیا۔ لہذا اس دانت کو پھر سے وہاں لگا دینا جبکہ وہ ایک مرتبہ وہاں سے اکھڑ کر گر پڑا تھا جائز نہیں ہے۔ صرف ان جانوروں میں سے کسی کا دانت وہاں لگایا جا سکتا ہے جو زنج شدہ ہو اور اس کا گوشت کھانا جائز ہو اور اگر کسی آدمی کی ہڈی کسی مردار کی ہڈی یا ایسے ذبح شدہ جانور کی ہڈی کے ساتھ جوڑی گئی جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا یا کسی دوسرا انسان کی ہڈی کے ساتھ پیوند کاری کی گئی تو وہ بھی مردار کے حکم میں ہے۔ لہذا اس کا اکھیزنا لازم ہے اور ہر وہ نماز جو ایسی پیوند کاری کے دوران اس نے پڑھی اس کا اعادہ ضروری ہے۔ اگر وہ از خود اسے نہ اکھیزے تو حاکم وقت اسے جبراً اکھیزنے کا حکم دے۔ اگر اکھیزے بغیر وہ مر گیا تو مرنے کے بعد وہ نہیں اکھاڑا جائے گا کیونکہ اب وہ بھی تمام میت کے ساتھ میہ ہو گیا ہے۔ اللہ اس سے حساب لینے والا ہے۔ یونہی اگر کسی کا دانت گر گیا اور اگر کسی کا دانت ہلنا شروع ہو گیا تو مرنے سے قبل اسے باندھ دیا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ وہ ابھی نہ مرنے کی وجہ سے میہ کے حکم میں شامل نہیں ہوگا۔ امام موصوف نے فرمایا کہ اگر ہلنے والے دانت کو سونے کے ساتھ بھی باندھ دیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ اسے سونا پہننا نہیں کہتے اور یہ ایک ضرورت کی وجہ سے ہوا۔ حضور ﷺ سے اس بارے میں مروی ہے جو اس سے زیادہ گنجائش کا لٹا ہے۔ وہ یہ کہ ایک آدمی کی ناک جنگ کلاب میں کٹ گئی تو اس نے چاندی کی ناک بنوائی۔ حضور ﷺ کی بارگاہ میں اس نے بدبو کی شکایت کی تو آپ ﷺ نے اسے سونے کی ناک بنانے کی اجازت عطا فرمائی۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے انسانی ہڈی کا ٹوٹ کر الگ ہو جانا یا گر پڑنا مردار کے حکم میں شامل فرمایا اور اسے دوبارہ اسی جگہ

لگانے کی سخت ممانعت فرمائی۔ حتیٰ کہ اس کی اس صورت میں پڑھی ہوئی نمازیں لوٹانے کا حکم دیا اور حاکم وقت کو جبراً اس کی پیوندگی ہوئی بڑی کو اکھڑنے کا اختیار دیا ہے۔ ہاں کسی حلال جانور کی ہڈی (جسے ذبح کیا گیا ہو اور اس کا گوشت کھانا حلال ہو) اگر انسانی ہڈی کی جگہ لگادی جائے تو یہ جائز ہے کیونکہ وہ میتہ کے حکم میں نہیں ہے۔ اگر بڑی مثلاً دانت ابھی صرف ہلتا ہے تو اس کو ضرورت کے پیش نظر سونے چاندی سے باندھنا جائز ہے۔

فقہائے مالکیہ کا مسلک

ان الخلاف فیما ابین من الادمی فی حال حیاته وبعد موته كالخلاف فی میتة الی قوله تنبیه علی المعتمد من طهارة ما ابین من الادمی مطلقاً بیجوز رد سن قلعیت لمحلها۔

(حاشیہ رسوئی تصنیف شیخ شمس الدین عمر المعروف رسوئی ج ۱ ص ۵۳ مطبوعہ بیروت)

زندہ انسان کے جسم سے جو عضو کاٹ کر الگ کر لیا جائے۔ اس کی طہارت و نجاست کے متعلق وہی اختلاف ہے جو مردہ انسان کی طہارت و نجاست میں ہے۔ قول معتدیہ ہے کہ انسان کے جسم سے جو عضو کاٹ کر الگ کر لیا جائے وہ مطلقاً پاک ہے۔ (خواہ وہ زندہ ہو یا مردہ کا) جو دانت اپنی جگہ سے اکھڑ جائے اس کو دوبارہ اسی جگہ لگانا جائز ہے۔

فقہائے مالکیہ علیہم الرحمہ کا نظریہ معلوم ہوا کہ انسانی اعضاء کی پیوند کاری جائز ہے کیونکہ اکھڑے ہوئے دانت کو پھر اسی جگہ لگانے کی تصریح اس نظریہ کی صراحتاً تائید کرتی ہے لہذا ان حضرات کے نزدیک زندہ مردہ دونوں حالتوں میں انسانی اعضاء پاک ہیں اور ان کی پیوند کاری جائز ہے۔

فقہائے حنبلیہ کا نظریہ

الادمی الصحیح فی المذهب انه طاهر حی ومیت یقول النبی ﷺ المومن لا ینجس متفق علیہ۔ الی قوله وحکم اجزاء الادمی وابعاضه حکم جملمتہ سواء وحکم اجزاء الادمی واللعاضه حکم جملمتہ سواء انفصلت فی حیاته او بعد موته لانها اجزاء من جملمتہ فکان حکمها کسائر الحیوانات الطاهرة والنجسة۔ الاول الادمی فهو طاهر وسؤره طاهر سواء کان مسلماً او کافراً عند عامة اهل العلم۔

(معنی شرح الکبیر ج ۱ ص ۶۹ ۷۰ نوح ۱۸۱)

آدمی کے بارے میں صحیح مذہب یہ ہے کہ وہ زندہ اور مردہ دونوں حالتوں میں پاک ہے کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا: ”مومن نجس نہیں ہوتا“، اور آدمی کے اجزاء اور اس کے ٹکڑوں کا حکم وہی ہے جو پورے اور مکمل آدمی کا حکم ہے یعنی پاک ہونے میں دونوں برابر ہیں۔ آدمی کے اجزاء اور حصوں کا حکم پورے آدمی کے حکم میں برابر ہے خواہ وہ ٹکڑا اس کی زندگی میں یا موت کے بعد الگ ہوا ہو کیونکہ وہ تمام جسم کا ہی ایک حصہ ہے۔ لہذا اس کا حکم ان تمام حیوانات کی طرح ہی ہو جو پاک ہوتے ہیں یا ناپاک ہوتے ہیں۔ آدمی پاک ہے اس کا پس خوردہ پاک ہے خواہ وہ مسلمان ہو یا کافر۔ یہ عام اہل علم کا نظریہ ہے۔

صاحب معنی ابن قدامہ نے جو فقہائے حنبلیہ کا مسلک ذکر فرمایا۔ اس کا نتیجہ بھی یہی کہ انسانی اعضاء کی پیوند کاری جائز ہے کیونکہ ان کے نزدیک انسان بمعدائے تمام اجزاء و ابعاض کے طاهر ہے۔ خواہ وہ زندہ ہو یا مردہ۔ لہذا طاهر کا حصہ اور ٹکڑا طاهر ہی ہوتا ہے اس لئے انسانی جسم کا کوئی حصہ زندگی یا موت کے بعد الگ ہو جائے تو وہ طاهر ہے۔ لہذا طاهر اور پاک ٹکڑے کو اگر دوبارہ پہلی جگہ پر لگادیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

فقہائے حنفیہ کا مسلک

اگر کسی آدمی کا دانت گر جائے تو اس کی جگہ کسی مردے کا دانت بیوند کر دینا بالا جماع مکروہ ہے۔ یونہی امام اعظم ابوحنیفہ اور امام محمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک اسی گے ہوئے دانت کو اسی جگہ دوبارہ لگانا بھی مکروہ ہے۔ ہاں کسی ذبح شدہ بکری کا دانت لے کر اس کی جگہ جڑ دینا درست ہے اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ آدمی کا وہی گرا ہوا دانت اسی جگہ لگانا درست ہے اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ آدمی کے علاوہ کسی دوسرے کا دانت لگانا مکروہ ہے۔

صاحب بدائع نے فرمایا: کہ انسانی وہ اعضاء کہ جن میں خون ہوتا ہے جیسا کہ ہاتھ، کان اور ناک وغیرہ۔ یہ بالا جماع نجس ہیں۔

”محیط“ میں ہے کہ مردار کی ہڈی جبکہ اس پر جی بلی گئی ہو پانی میں گر جائے تو پانی کو نجس کر دے گی اور ”سراج و ہاج“ میں ہے کہ مردار کے بال اس وقت طاہر و پاک ہوں گے جب وہ مخلوق یا کاٹ کر الگ کئے گئے ہوں اور اگر انہیں اکھیر کر الگ کیا گیا ہو تو وہ نجس ہیں۔ آدمی کے بالوں کی بھی یہی تفصیل ہے۔

ولو سقط سنہ بیکرہ ان یاخذ سن میت فیشدھا مکان الاولی بالاجماع و کذا بیکرہ ان یعید تلک السن الساقطۃ مکانھا عند ابی حنیفۃ و محمد رحمہما اللہ و لکن یاخذ سن شاة الذکیۃ فیشدھا مکانھا و قال ابو یوسف لا بأس بسنہ و بیکرہ سن غیرہ۔

(بدائع الصنائع ج ۵ ص ۱۳۲ کتاب الاختصاص مطبوعہ بیروت)

قوله (فی البدائع بخسة) فانه قال ما ابین من السحی ان کان جزء فیہ دم کالید و الاذن و لافن و نحوھا نجس بالاجماع. (رد المحتار ج ۱ ص ۲۰۷ مطلب فی ادکام الذبائح، بحر الرائق ج ۱ ص ۷۰ اشعرانیہ)

فی المحيط ان عظم المیتۃ اذا کان علیہ دسومة وقع فی الماء نجسہ و فی السراج الوہاج شعر المیتۃ انما یکون طاہرا اذا کان محلوفا او مجزوزا و ان کان متسوقا فهو نجس و کذا شعر الادمی علی هذا التفصیل.

(بحر الرائق ج ۱ ص ۷۰ اشعرانیہ)

شہید کا خون اگر اس کے جسم سے الگ ہو جائے تو وہ بھی نجس ہو جاتا ہے۔

و دم الشہید مدام علیہ فهو طاہر تجوز الصلوۃ علیہ معہ فاذا زال صار نجسا.

(ج ۱ ص ۳۸۲ مطبوعہ بیروت باب البیر سے متصل باہل مطبوعہ)

دار الفکر بیروت لبنان)

یہاں تک تو ہم نے ائمہ اربعہ کا کئے ہوئے اعضاء کے بارے میں مسلک بیان کیا ہے۔ ان اقوال و دلائل کی روشنی میں ہم اب یہ بات دیکھتے ہیں کہ اگر کسی شخص کا کوئی عضو (مثلاً ہاتھ) کسی حادثہ کی وجہ سے یا بیماری کے باعث کاٹ دیا جائے یا چور کا ہاتھ حد کی وجہ سے کاٹ دیا جائے تو اس کی بیوند کاری درست ہے؟

بعض علماء کا نظریہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چور کا ہاتھ کاٹنے کا ہی حکم دیا ہے۔ لہذا جب چور کا ہاتھ کاٹ دیا گیا تو اللہ تعالیٰ کے حکم پر عمل ہو گیا۔ اب اسی ہاتھ کو پھر اسی جگہ جوڑنے سے نہ تو اللہ تعالیٰ نے نہیں منع فرمایا اور نہ ہی رسول کریم ﷺ سے اس کی ممانعت کہیں وارد ہے۔ لہذا دوبارہ ہاتھ جوڑ دینا از روئے شرع ممنوع نہ ہوا۔ دوسری بات یہ کہ حد و شرعہ صرف تہجد و توبخ کے لئے ہوتی ہیں تاکہ دوسروں کو تنبیہ ہو جائے۔ ان کا اصل مقصد یہی ہے۔ اعضاء کا ضائع کرنا اصل مقصد نہیں۔ لہذا اگر عوام کی عبرت کے

لے سرعام کسی چور کا ہاتھ کاٹ دیا گیا تو مقصد حاصل ہو گیا۔ اب اسی ہاتھ کو اگر بعد میں جوڑ دیا جائے تو اسے جائز ہونا چاہیے اور ”سنن ابی داؤد“ ج ۲ ص ۲۳۹-۲۵۰ مطبوعہ پنجاب میں حضرت فضالہ بن عید سے ایک روایت مذکور ہے۔ جسے چور کے کٹے ہوئے ہاتھ کو جوڑنے کی نفی میں بطور دلیل پیش کیا جاتا ہے۔ اس میں ایسی کوئی دلیل نہیں۔ روایت یوں ہے کہ حضور ﷺ نے چور کا کٹا ہوا ہاتھ اس کے گلے میں لٹکانے کا حکم دیا۔ اس روایت میں پہلی بات تو یہ ہے کہ اس کا ایک راوی حجاج ابن ارطاة بالا اتفاق ضعیف ہے۔ دوسری بات یہ کہ با اتفاق فقہاء چور کا کٹا ہوا ہاتھ اس کے گلے میں لٹکانا محض مستحب ہے فرض و واجب نہیں ہے۔ تیسری بات یہ کہ ہاتھ کو اگر پھر سے جوڑ دیا جائے تو کٹنے کا نشان بہر حال باقی رہے گا اور عبرت کے لئے یہی کافی ہے۔ لہذا کٹا ہوا ہاتھ اگر دوبارہ اسی جگہ جوڑ دیا جائے تو ممانعت شرعیہ نہ ہونے اور مقصد حد پورا ہوجانے کی بنا پر جائز ہونا چاہیے؟

جواب اول: مسئلہ زیر بحث میں جب ہم نے غور کیا تو حقیقت حال یہ نظر آئی کہ چور کے ہاتھ کاٹنے کا مقصد صرف وہی نہیں جو اوپر بعض علماء نے بیان کیا ہے۔ یعنی دوسروں کے لئے عبرت و نصیحت ہونا بلکہ اس کے ساتھ چور کو چوری کی سزا دینا اور آلہ چوری کو ختم کرنا اور چوری کی صلاحیت کو بالکل ختم کرنا یا کم کر دینا بھی ہاتھ کاٹنے کی سزا کے مقصد ہیں۔ اگر صرف عبرت اور نصیحت عوام مقصود ہوتی تو اس کے لئے ہاتھ کے علاوہ کوئی اور عضو مثلاً کان ناک کاٹ دیئے جاتے۔ یہ سزا بھی تھی اور عبرت کا سامان بھی اور یہ ضروری نہیں کہ عبرت کے لئے جس عضو سے گناہ سرزد ہو، اسی کو کاٹ کر پھینک دیا جائے۔ زبان سے جب کسی کو سزا کی تہمت لگائی جاتی ہے تو زبان کاٹنے کی بجائے تہمت لگانے والے کے جسم پر کوڑے برسائے جاتے ہیں۔ شراب منہ سے پی جاتی ہے لیکن سزا منہ کی بجائے بقیہ جسم پر کوڑے لگا کر دی جاتی ہے۔ شادی شدہ زانی کو جرم یا غیر شادی شدہ کو سوکڑوں کی سزا یا زمرے میں آتی ہے۔ لہذا چوری کے جرم میں اگر صرف سزا دینا اور عبرت گیری مقصود ہوتی، تو یہاں بھی کوڑے وغیرہ لگوائے جاتے۔ بالخصوص پہلی مرتبہ چوری کرنے پر دایاں ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔ دوسری مرتبہ چوری پر باایاں پاؤں کاٹنے کا حکم ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ چوری کی سزا میں عبرت کے ساتھ ساتھ یہ بھی مقصود ہے کہ چوری کرنے کے آلہ کو کاٹ دیا جائے تاکہ یہ جرم دوبارہ نہ ہو سکے۔ یا چوری کی صلاحیت میں بہت حد تک کمی آجائے۔ اب اگر چور کا ہاتھ کاٹنے کے بعد اسے پھر سے جوڑ دیا جائے تو چوری کا آلہ پھر سے موجود ہو گیا اور چوری کی صلاحیت بھی پہلے کی طرح کامل ہوگئی، اس طرح مقصد و نشاء شریعت کی خلاف ورزی لازم آئے گی۔ اللہ تعالیٰ نے چوری کی سزا جو مقرر فرمائی وہ اس سے چوری کی صلاحیت کم و ختم کرنا چاہتا ہے اور جوڑنے کے قائلین چور کی صلاحیت کو پھر سے بحال کرنے کے درپے ہیں۔ چوری کی سزا کے بارے میں قرآن کریم کی آیت کریمہ یہ ہے: السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم۔ ”چور مرد اور چور عورت ان دونوں کے ہاتھ کاٹ دو یہ ان کے کرتوت کا بدلہ ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے عبرت تک سزا ہے اور اللہ تعالیٰ غالب حکمت والا ہے“ (المائدہ: ۳۸)۔ آیت مذکورہ میں جزاء کے بعد دوسری وجہ ”نکالا“ بیان فرمائی گئی۔ لفظ ”نکال“ کا اردو زبان میں صحیح اور پورا پورا مفہوم ادا کرنے والا کوئی لفظ موجود نہیں ہے۔ اس کا معنی کسی کو کسی کام سے باز رکھنا اور دوسروں کو عبرت دلانا ہے۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

کسی کو کسی چیز سے نکال کا معنی یہ کہ اسے اس کام سے باز رکھا جائے اور جب کوئی شخص کسی کام کو سرانجام نہ دے سکے تو اس وقت بھی نکال الرجل عن الامر بولتے ہیں۔ جوہری نے کہا نکلت بفلان ای عاقبتہ فی جرم اجرمہ عقوبۃ تنکل غیرہ عن ارتکاب مثله وانکلت الرجل عن حاجتہ ازروئے عقوبت سزادی تاکہ دوسرا اس سے عبرت و نصیحت پکڑے

نکله عن الشيء صرف عنه ويقال نكل الرجل عن الامر اذا ينكل نكولا اذا جين عنه الجوهری نکلت بفلان ای عاقبتہ فی جرم اجرمہ عقوبۃ تنکل غیرہ عن ارتکاب مثله وانکلت الرجل عن حاجتہ انکالا اذا دفعته عنها.

(لسان العرب ج ۱۱ ص ۶۷۷)

اور اس جیسا کام کرنے سے باز رہے اور کسی شخص کو اس کے کام سے دور کر دینا بھی "انکال" کا معنی ہے۔

نکل کا معنی کسی کا کام سے رک جانا ہے۔ قسم میں نکول کا مفہوم بھی یہی ہے کہ قسم اٹھانے سے انکار کر دینا اور اس کی طرف بڑھنے سے باز رہنا اور نکل بہ اس وقت بولتے ہیں، جب کوئی کام دوسرے کے لئے باعث عبرت ہو اور انکال ایسی سزا کو بھی کہتے ہیں جو کسی شخص کے جرم پر اسے دی جائے:

نکل ینکل اذا امتنع ومنه نکول فی الیمین وهو الامتناع منها وترک الاقدام علیها ونکل به اذا جعله عبرة لغيره والنکال العقوبة التي تنکل الناس عن فعل ما جعلت له جزاء.

(النبہار ج ۵ ص ۱۱۶ حرف النون)

لفظ "نکال" کے مفہوم کو مد نظر رکھتے ہوئے چوری کی سزا کا مقصود یہ ہوا کہ چور چوری سے باز آجائے دوسروں کو اس سے عبرت حاصل ہو۔ علامہ آلوسی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ طہی اور کچھ دوسرے محققین نے کہا ہے کہ و جزاء بما کسب نکالا کے درمیان (یعنی بما کسب کے بعد اور نکال سے پہلے) واؤ کو اس وجہ سے ذکر نہیں کیا گیا تاکہ معلوم ہو کہ ہاتھ کا ٹائرا سزا دینے کے لئے ہے اور سزا دینا عبرت دلانے اور دوبارہ چوری سے باز رکھنے کے لئے ہے۔ لہذا واضح ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے جو چور کے ہاتھ کاٹنے کی سزا ذکر فرمائی، وہ اس مقصد کے لئے ہے کہ وہ چوری سے باز آجائے اور ممکن حد تک اس کی چوری کرنے کی صلاحیت ختم ہو جائے۔ لہذا کٹنا ہوا ہاتھ دوبارہ جوڑنے میں اس حکم کی مخالفت لازم آئے گی۔ ہاتھ کاٹنے کے بعد کہیں فن کر دینا چاہیے، کٹے ہوئے ہاتھ کا نہ چور مالک ہے اور نہ ہی کوئی اور اس کا مالک قرار دیا جاسکتا ہے۔

جواب دوم: اس جواب کا تعلق احادیث صحیحہ سے ہے۔ ان میں سے ایک دو ملاحظہ ہوں:

حضور ﷺ نے فرمایا: اس چور کو لے جاؤ پھر اس کا ہاتھ کاٹو پھر اسے بھون ڈالو اور اس کے بعد میرے پاس لے آؤ۔ پس اس چور کا ہاتھ کاٹا گیا، پھر اسے جسم کیا گیا، پھر اسے حضور ﷺ کی بارگاہ میں لایا گیا۔ وہ کہنے لگا: میں نے اللہ سے توبہ کی۔ آپ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے بھی تیری طرف نظر رحمت فرمائی۔ امام دارقطنی نے اس کی حجت میں حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے ایک روایت ذکر فرمائی۔ وہ یہ کہ انہوں نے چوروں کے ہاتھ کلائی کے بند سے کاٹے پھر کٹی ہوئی جگہ پر گرم تیل لگا کر خون بند کیا گیا۔ گویا میں انہیں بھی اور ان کے ہاتھوں کو بھی دیکھ رہا تھا جیسا کہ گدھے کی دم ہوتی ہے۔

اذہبوا بہ فاقطعواہ ثم احسمواہ ثم انثونی بہ فقطع ثم حسم ثم اتی فقال تبت الی اللہ قال تاب اللہ علیک اخرج الدارقطنی فی حجتہ عن علی انه قطع ابندیہم من المفصل ثم حسمہم فکانی انظر علیہم والی ابندیہم کانہا ایور الحمر.

(مرقات شرح مشکوٰۃ ج ۷ ص ۶۶ باب قطع سرقة فصل دوم)

مطبوعہ امدادیہ بلتان)

ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ (پاؤں) چوری میں کاٹے جانے والے دو اعضاء میں سے ایک ہے۔ لہذا اس کو جوڑے سے کاٹا جائے گا۔ جیسا کہ ہاتھ کو جوڑے سے کاٹا جاتا ہے اور جب کٹ جائے تو اسے "حسم" کیا جائے۔ حسم یہ کہ تیل کو ابالا جائے جب ہاتھ یا پاؤں کٹ جائے تو اس کا عضو تیل میں بھوننا جائے تاکہ روگوں کے

ولنا انه احد العضوين المقطوعين فی السرقة فيقتل من المفصل كاليد واذا قطع حسم وهو ان يغلى الزيت فاذا قطع غمس عضوه فی الزيت لتسد افواه العروق لشلالينزف الدم فيموت وقد روی ان النبی ﷺ اتی بسارق سرق شملة فقال

اقتطوه واحسموه۔

(المعنی شرح الکبیر ج ۱۰ ص ۲۶۲ مسئلہ ۷۲۶ مطبوعہ دار الفکر بیروت)

منہ بند ہو جائیں۔ یہ اس لئے کہ زیادہ خون بہنے سے کہیں اس کی موت واقع نہ ہو جائے۔ حضور ﷺ سے مروی ہے کہ آپ کے پاس ایک چور لایا گیا جس نے ایک قیمتی چادر چرائی تھی، آپ نے فرمایا: اس کا ہاتھ کاٹو اور گرم تیل لگا کر اس کا خون بند کر دو۔

قارئین کرام! مذکورہ دو دعوہ روایات میں صراحتاً موجود ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: کہ چور کا ہاتھ کاٹنے کے بعد اس کو گرم تیل لگا کر خون بند کیا جائے۔ اگر کتا ہوا ہاتھ دوبارہ جوڑنے کی گنجائش ہوتی تو ”حسم“ کا حکم نہ دیا جاتا کیونکہ جب کٹی ہوئی جگہ پر گرم تیل ڈال کر اس کے مسام اور رگیں بند کر دی جائیں، تو اب کتا ہوا ہاتھ وہاں جوڑنا ناممکن ہے اور اگر کسی طرح جوڑ بھی دیا جائے، تو بیکار بوجھ بنے گا کیونکہ بازو سے رگوں کے ذریعہ خون کی آمد و رفت بند ہو جائے گی اور کتا ہوا ہاتھ اس خون کی گردش سے محروم ہو جانے کی وجہ سے اپنی افادیت بالکل کھو بیٹھے گا۔ لیکن ”حسم“ کا حکم اس پر قطعی طور پر دلالت کرتا ہے کہ کتا ہوا ہاتھ یا پاؤں دوبارہ جوڑنا منع ہے۔ معترض نے کہا تھا کہ قرآن کریم میں صرف کاٹنے کا ذکر ہے۔ کاٹنے پر اس کی سزا پوری ہو گئی اور جوڑنے کی ممانعت نہیں۔ لہذا جوڑنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ یہ اعتراض اس کے ذہن کی اختراع ہے۔ جس کا قرآن کریم کی آیت سرقہ کے مقصود اور احادیث میں موجود ”حسم“ کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔ قرآن کریم کی آیت کریمہ میں ہاتھ کاٹنے کی سزا کا انشاء یہی تھا کہ یہ آلہ چوری باقی نہ رہے تاکہ آئندہ چوری نہ ہو سکے اور احادیث نبویہ کا مقصد یہ ہے کہ ہاتھ یا پاؤں کاٹنے کے بعد کٹی ہوئی جگہ کو گرم تیل لگا کر بھون دیا جائے۔ جب بھون جائے گا تو پھر اس کئے ہاتھ پاؤں کی وہاں پیوند کاری کی گنجائش ہی باقی نہ رہی۔ اس سے بھی معلوم ہوا اگر پھر سے جوڑنے کی گنجائش ہوتی تو ”حسم“ کا حکم نہ دیا جاتا۔ لہذا خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ہاتھ یا پاؤں کتا ہوا دوبارہ جوڑنا درست نہیں بلکہ اسے الگ کر کے کہیں دفن کر دیا جائے تاکہ وہ دوبارہ چوری کرنے کے قابل نہ رہے۔

مسئلہ دوم: کیا ضرورت کے وقت خون دینا جائز ہے؟

اصل مسئلہ سے قبل ایک ضروری گفتگو تحریر میں لانا بہت اہم ہے۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے تمام مخلوقات میں سے انسان کو مخصوص شرف سے نوازا۔ ظاہری اور باطنی طور پر اسے تمام مخلوق سے ممتاز بنایا۔ ظاہری شکل و صورت میں ”لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم“ اور باطنی کمال میں ”علم الانسان ما لم يعلم“، ”نصوص قرآنیہ موجود ہیں اور انسان کی عظمت کو ”ولقد کرمنا بنی آدم“ کے ارشاد عالی سے واضح فرمایا۔ مکریم انسانی کی ایک صورت یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اسے تمام مخلوق سے اپنی خدمت لینے کا حق دیا۔ بہت سے جانوروں کا گوشت و پوست انسان کے استعمال اور خوراک کے لئے حلال و جائز قرار دیا اور اضطرابی و مجبوری کے وقت انسان کی جان بچانے کے لئے حرام اشیاء کے استعمال کی مشروط اجازت عطا فرمائی۔ مکریم انسانی کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ بہت سی اشیاء مخلوق کو یہ اپنی دواء و غذا کے لئے کام میں لاتا ہے لیکن ایک انسان کے لئے دوسرے انسان کے جسم کی کوئی چیز اور کوئی عضو اپنی خواہش و ضرورت پورا کرنے کے لئے کاٹ لینا اور اسے اپنے استعمال میں لانا اس کی ہرگز ہرگز اجازت نہ دی۔ کیونکہ یہ مکریم انسانی کے خلاف ہے۔ اسی لئے اجزاء انسانی کالین دین و دیگر اشیاء کی طرح جائز و مباح نہیں ہے۔ علاج معالجہ اور دوا کے معاملہ میں شریعت اسلامیہ کے تمام احکام انہی دونوں چیزوں کی رعایت پر موقوف ہیں۔ قرآن کریم نے جہاں حرام اشیاء کو اضطرابی حالت میں جائز قرار دیا اور انہیں مباح کر دیا گیا۔ اس کی کچھ شرائط ہیں، جو قرآن کریم کی دلالت اور اشارت سے معلوم ہوتی ہیں۔

جان بچانے کے لئے اور کوئی جائز صورت نہ ہو۔ ناجائز اور حرام کے استعمال سے جان بچ جانا یقینی ہو۔ قرآن کریم نے جہاں محرّمات کا استعمال جائز و مباح قرار دیا ہے وہ انہی دو صورتوں کے پیش نظر ہے۔ بہت سے پڑھے لکھے یہاں مغالطہ کھا جاتے ہیں اور

انسانی حاجت اور ضرورت و اضطراب میں باہم امتیاز نہیں کرتے۔ حالانکہ قرآنی اصطلاح میں ان دونوں کے درمیان فرق ہے۔ ہم ان کا فرق واضح کرتے ہیں۔ ”ضرورت“ یہ کہ اگر ممنوع چیز کو آدمی استعمال نہ کرے تو اس کی ہلاکت ہو جائے یا قریب الموت ہو جائے۔ یہی صورت اضطراب بھی کہلاتی ہے۔ اس حالت میں حرام و ممنوع اشیاء کا استعمال جائز ہو جاتا ہے۔ ”حاجت“ یہ کہ اگر اس چیز کو آدمی استعمال نہ کرے تو مرے گا نہیں یا قریب المرگ نہ ہوگا۔ لیکن اسے تکلیف شدید اور مشقت برداشت کرنا پڑے گی۔ اسے ”اضطرار“ نہیں کہیں گے۔ حاجت کے وقت احکام شریعہ میں رعایت ہوتی ہے۔ مثلاً روزہ، نماز وغیرہ میں سہولت اور رعایت دینا۔ لیکن ایسی حالت میں حرام کو حلال کر دیا جائے یہ نہیں ہوگا۔ جان جانے کا یقینی خطرہ ضرورت و اضطراب کے لئے ضروری ہے۔ ورنہ حاجت تو ہوگی ضرورت و اضطراب نہیں۔ مثلاً ایک شخص دھمکی دیتا ہے کہ فلاں حرام کام کر ورنہ قتل کر دوں گا، تو صرف دھمکی سے اس حرام کے کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔ ہاں اگر وہ دھمکی دینے والا اپنی دھمکی پر عمل بھی کر سکتا ہو، اس کے پاس قتل کے آلات و اسباب بھی موجود ہوں ادھر یہ اکیلا اور کمزور اور بے بس ہے اپنا بچاؤ نہیں کر سکتا نہ کوئی دوسرا وہاں موجود کہ جس کا سہارا لے سکے۔ ایسی صورت میں یہ ”مضطرب“ کہلائے گا اور دھمکی دینے والا جو حرام کرانا چاہتا ہے، اب اس کے لئے اس کے کرنے اور اپنی جان بچانے کی اجازت ہے۔ دشمن کا خطرہ تو امر محسوس ہے۔ لیکن مرض کا خطرہ اس کا فیصلہ ہر آدمی نہیں کر سکتا کہ یہ مرض یقیناً جان لیوا ہے اور اس کا علاج فلاں حرام چیز کے استعمال کے بغیر ناممکن ہے۔ مرض کے بارے میں کسی ماہر ڈاکٹر یا طبیب سے ہی رجوع کرنا پڑے گا۔ وہی اپنے علم و تجربہ کے پیش نظر اس بارے میں کوئی فیصلہ دے سکتا ہے۔ چونکہ قرآن کریم نے اضطرابی حالت میں حرام استعمال کرنے کی اجازت دی۔ لہذا جب تک کوئی معتد حکیم یا ڈاکٹر یقین سے یہ نہ کہے کہ اس مرض کا علاج کسی حلال دوائی سے ممکن نہیں اور جان جانے کا خطرہ ہے۔ لہذا ایسی اضطرابی حالت میں حرام دوائی بقدر ضرورت لینی ہوگی۔ جس طرح ایک پیاسا شخص پیاس کی شدت سے تڑپ رہا ہے۔ پینے کے لئے کوئی حلال مشروب نہیں ملتا۔ لہذا اسے جان بچانے کے لئے کوئی سا حرام مشروب پی لینا جائز ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ حرام اشیاء کا استعمال اضطراب کے ساتھ وابستہ ہے اور اضطراب کے لئے دو باتیں پائی جانی ضروری ہیں۔ ایک یہ کہ حلال چیز بالکل نہیں ملتی یا قطعاً مفید مرض نہیں۔ دوسری یہ کہ حرام کے نہ کھانے سے موت کا وقوع یقینی ہو۔ محض وہم یا شک و شبہ یہاں معتبر نہیں اور یہ بھرا اور۔ کہہ کر مرض کے بارے میں یقین موت کا حصول معتد ڈاکٹر یا حکیم کے کہنے پر ہوگا اور یہ یقین اس کے تجربہ اور عادت کے پیش نظر ہوگا۔ اب ہم قرآن کریم، احادیث مقدسہ اور چند فقہی عبارات درج کرتے ہیں۔ جن سے مسئلہ زیر بحث کی تفصیل و تاویذ ہو جائے گی اور انشاء اللہ ہر قاری انہیں پڑھنے اور سمجھنے کے بعد لازماً کسی نتیجہ پر پہنچ جائے گا۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو قرآن و حدیث کا صحیح فہم و ادراک عطا فرمائے۔ آمین

قرآنی آیات

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَيْزُورِ
وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمِنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا
إِثْمَ عَلَيْهِ. (البقرہ: ۱۷۳)

تم پر صرف مردار، خون، خنزیر کے گوشت اور اس جانور کو حرام کیا گیا ہے جس پر بوقت ذبح غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو اور جس شخص کا قصد معصیت اور حد سے تجاوز نہ ہو اور ضرورت کی وجہ سے ان کو استعمال کرنے اس پر کوئی حرج نہیں ہے۔

آپ کہہ دیجئے کہ مجھ پر جو وحی کی جاتی ہے اس میں کسی کھانے والے کے کھانے میں کوئی حرام چیز نہیں بیان کی گئی سوائے مردار، بچے والے خون اور خنزیر کے گوشت کے کیونکہ وہ نجس ہے اور

قُلْ لَا أُجَدِّفُ مِمَّا أُرْحَىٰ إِلَىٰ مَنَحَرِّ مَا عَلَيَّ طَاعِمٍ
يُطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُورًا أَوْ لَحْمَ
خَيْزُورٍ قَاتَنَهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ

أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.
(الانعام: ۱۳۵)

سوائے اس ذبیحہ کے کہ جس پر ذبح کرتے وقت غیر اللہ کا نام پکارا گیا۔ پھر شخص مصیبت اور تجاوز نہ کرنے والا ہو (اور ضرورت کی بنا پر ان چیزوں کا استعمال کرے) تو آپ کا رب بخشنے والا مہربان ہے۔

جو چیزیں تم پر حرام کی گئیں اللہ تعالیٰ نے ان کا تفصیل سے بیان کر دیا سوائے اس کے کہ تم ضرورت کی وجہ سے انہیں استعمال کرو۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول کریم ﷺ نے حضرت زبیر اور حضرت عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہما دونوں کو خارش کی وجہ سے ریشم پہننے کی رخصت فرمادی۔ امام مسلم کی روایت میں ہے کہ ان دونوں نے جوڑوں کی شکایت کی تو آپ ﷺ نے ریشمی قمیص پہننے کی اجازت دے دی۔

بعض حضرات نے اس حدیث شریف کے بارے میں کہا کہ یہ اجازت صرف ان دو صحابیوں کے لئے تھی۔ عام لوگوں کو اس کی اجازت نہیں لیکن یہ کہنا درست نہیں ہے کیونکہ ان دونوں حضرات کو جس علت کی بنا پر اجازت دی گئی وہ خود حدیث پاک میں موجود ہے۔ لہذا جہاں مذکورہ علت ہوگی وہاں حکم بھی ہوگا۔ ملا علی قاری نے اسی لئے لکھا ہے:

وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَخَازِمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّرْتُمْ
إِلَيْهِ. (الانعام: ۱۱۹)

عن انس قال رخص رسول الله ﷺ لزبیر وعبد الرحمن بن عوف فی لبس الحریر لحکة بهما متفق علیہ وفی روایة المسلم قال انهما شکوا القمعة رخص لهما فی قمیص الحریر.
(مرقات شرح مشکوٰۃ ج ۸ ص ۲۳۲ فصل اول کتاب اللباس)

وَيَحْتَمَلُ أَنْ الْحِكَّةَ كَانَتْ حَاصِلَةً بِسَبَبِ الْقَمَلِ فَلَا مَنَافَاةَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَاسِيَتِي مِنَ الرَّوَايَةِ مَعَ انْجَمَاعِ بَيْنَهُمَا مُمْكِنُ اجْتِمَاعًا وَافْتِرَاقًا قَالَ ابْنُ الْمَلِكِ فِيهِ جَوَازُ لِبْسِ الْحَرِيرِ لِلْجُرْحِ فَقَالَ غَيْرُهُ دَلَّ عَلَى جَوَازِ لِبْسِ الْحَرِيرِ بَعْدَهُ وَامَّا لِبْسُهُ لِمُضْرُورَةٍ فَرُخِّصَ لَهَا فِي قِمِصِ الْحَرِيرِ وَعَلَيْهِ الْجَمْهُورُ.
(مرقات ج ۸ ص ۲۳۲)

احتمال یہ ہے کہ خارش جوڑوں کی وجہ سے ہوتی ہو۔ لہذا اس روایت اور آنے والی روایت میں منافات نہیں ہے۔ اس کے باوجود ان دونوں باتوں میں اجتماع اور افتراق دونوں ممکن الوجود ہیں۔ ابن ملک نے کہا کہ اس حدیث پاک میں ریشم پہننا لڑائی کے لئے اس کا جواز ہے۔ دیگر حضرات نے فرمایا کہ عذر کی وجہ سے ریشمی کپڑا پہننا اس پر یہ حدیث دلالت کرتی ہے اور ضرورت کے وقت ریشمی لباس کا پہننا تو اس کی حضور ﷺ نے ان دونوں صحابیوں کو خود اجازت عطا فرمائی۔ یہی جمہور کا مسلک ہے۔

اشکال

اس مقام پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ ریشم کا پہننا مطلقاً حرام نہیں۔ دلیل اس کی یہ کہ خود رسول اللہ ﷺ نے ریشمی قباء استعمال فرمائی۔
جواب:

سیدہ اسماء بنت ابی بکر سے روایت ہے کہ انہوں نے ایک طیلسی کسروانی جبہ نکالا جس کا گر بیان ریشمی تھا اور اس کے دونوں دامن بھی ریشم سے سلے ہوئے تھے کہنے لگیں یہ جبہ رسول کریم ﷺ کا تھا جو عائشہ صدیقہ کے پاس تھا پھر جب ان کا انتقال

عن اسماء بنت ابی بکر انها اخرجت جبہ طیلسیة کسروانیة لہا لبنة بدیاج و فرجیہا مکسوفین بدیاج و قالت هذه جبہ رسول اللہ ﷺ کانت عند عائشة فلما قبضت قبضتها

وكان النبي ﷺ يلبسها فحن نغسلها للمرضى
 و كان النبي ﷺ يلبسها فحن نغسلها للمرضى
 نستشفى بها رواه مسلم. (مرقات ج ۸ ص ۲۳۱)

اس سے معلوم ہوا کہ آپ کا جبہ شریف مکمل ریشمی نہ تھا بلکہ گلے اور دامن کی سلائی میں ریشم استعمال کیا گیا تھا۔ یہ مجموعی طور پر چار انگلی کی مقدار نہیں بنتا۔ چار انگلی سے کم مقدار ریشم کے استعمال کی اجازت ہے اور یہ اجازت احادیث سے ثابت ہے۔

عن عمران النبي ﷺ عن لبس
 الحرير الا هكذا ورفع رسول الله ﷺ اصبعه
 والوسطى والسبابة وضهما متفق عليه وفي رواية
 المسلم انه خطب بالحجابه فقال النبي رسول الله
 ﷺ عن لبس الحرير الا موضع اصبعين او
 ثلاث اواربع.
 حضرت عمر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور
 ﷺ نے ریشم پہننے سے منع فرمایا۔ مگر اس طرح اور حضور
 ﷺ نے دو انگلیاں اٹھائیں۔ درمیانی اور شہادت کی انگلی کو
 ملایا صحیح مسلم کی روایت میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے
 مقام جاہلیہ میں خطبہ کے دوران فرمایا: کہ رسول کریم ﷺ
 نے ریشم پہننے سے منع فرمادیا۔ مگر دو، تین یا چار انگلیوں کی جگہ تک
 پہننا جائز رکھا۔ (مرقات ج ۸ ص ۲۳۱)

تاریخ کرام! مذکورہ حدیث سے ثابت ہوا کہ چار انگلیوں تک کی مقدار ریشمی پٹی اگر کسی کپڑے پر لگی ہو تو اس کا پہننا جائز ہے۔
 یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص اپنے جبہ وغیرہ کی پٹی ریشمی بنواتا ہے تو درست ہے۔ ریشمی کڑھائی کا جواز اس سے نکل آیا۔ خاص خیال
 وغیرہ نے صاحبین سے روایت ذکر کی ہے کہ امام اعظم کے نزدیک چار انگلی تک ریشم کا استعمال مرد کے لئے مباح ہے۔ جس الامت نے
 بھی ریشمی حاشیہ میں عدم تباحث کا قول کیا ہے۔ نتیجہ یہ کہ اشکال بے عمل اور بے وقت ہے۔ ائمہ اربعہ اس پر متفق ہیں کہ چار انگلی تک
 ریشم کے استعمال کی ممانعت نہیں ہے۔

نوٹ: روایت مذکورہ ان لوگوں کے خیالات کی بھی تردید کرتی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ بزرگوں کی نسبت کا کوئی فائدہ نہیں۔ ان کی کسی
 چیز کو تبرک سمجھنا اور اس سے برکت حاصل کرنا بدعت ہے۔ حدیث مذکورہ میں واضح موجود ہے کہ سیدہ اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہا
 آپ ﷺ کے مستعمل جبہ شریف کو پانی میں بھگو کر اس پانی کو مریض کے لئے مرض سے شفا یابی کی خاطر پلایا کرتی تھیں۔ آپ
 کے اس عمل پر موجود صحابہ کرام میں سے کسی نے اعتراض نہ کیا بلکہ مریض آتے اور پانی سے شفاء حاصل کرتے تھے۔ لہذا معلوم ہوا کہ
 بزرگوں کے تبرکات، ان سے توصل اور طلب شفاء جائز امور ہیں۔

عن عبد الرحمن بن طرفه ان جده عرفه بن
 اسد قطع انفه يوم الكلاب فاتخذ انفا من ورق فانتن
 عليه فامرہ النبي ﷺ ان يخذ انفا من ذهب
 رواه الترمذی و ابو داود و النسائی.

(مشکوٰۃ شریف ص ۳۹۷، کتاب الام لضعفی ج ۱ ص ۵۲ مطبوعہ

بیروت، ترمذی ج ۱ ص ۲۰۹ باب مجاہد فی رشد السنن بالذیب)

ترمذی شریف میں یہ حدیث ذکر کرنے کے بعد امام ترمذی نے ایک مسئلہ اور اس کی دلیل ذکر فرمائی:
 وقد روى عن غير واحد من اهل العلم انهم
 شدوا اسنانهم بالذهب وفي هذا الحديث حجتهم.
 بہت سے اہل علم سے روایت کیا گیا کہ انہوں نے اپنے
 دانت سونے سے پاندھے اور اس حدیث پاک میں ان علماء کے

لئے حجت موجود ہے۔

(ج ۱ ص ۲۰۹ ابواب اللباس)

صاحب مرقات نے اسی حدیث کے تحت لکھا:

بهذا اباح العلماء اتخاذ الانف ذهبا و كذا ربط
الاسنان بالذهب. (ج ۱ ص ۲۸۰)

اس حدیث پاک سے علماء کرام نے سونے کی ناک بنوانے کو جائز قرار دیا۔ یونہی دانتوں کو سونے کے تار سے باندھنا بھی (اسی روایت سے مباح ہوا)۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس بارے میں فرماتے ہیں:

قال ولا باس ان يربطها بالذهب لانه ليس
ليس ذهب فانه موضع ضرورة وهو يروى عن النبي
ﷺ في الذهب ما هو اكثر من هذا يروى ان
انف رجل قطع بالكلاب فاتخذ انفا من فضة فشكى
الى النبي ﷺ تننه فامرہ النبي ﷺ ان
يتخذ انفا من ذهب.
(کتاب الام ج ۱ ص ۵۲)

دانتوں کو سونے کے ساتھ باندھنے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ اسے سونا پہننا نہیں کہتے اور یہ جگہ بھی ضرورت کی ہے۔ ادھر حضور اکرم ﷺ سے سونے کے بارے میں روایت موجود ہے۔ جس میں اس سے زیادہ کی گنجائش ہے۔ آپ سے مروی ہے کہ ایک شخص کی کلاب میں ناک کاٹ دی گئی۔ اس نے چاندی کی ناک بنوائی پھر حضور ﷺ کے پاس اس کی بدبو کی شکایت کی تو آپ نے اسے سونے کی ناک بنوانے کا حکم عطا فرمایا۔

زیلعی نے نصب الرایہ میں کہا کہ اس بارے میں بہت سی احادیث مرفوعہ و موقوفہ موجود ہیں۔ طبرانی نے ”معجم الاوسط“ میں روایت کیا کہ حضرت عبد اللہ بن عمر کے اگلے دو دانت گر گئے تھے تو حضور ﷺ نے انہیں سونے سے دانت باندھنے کا حکم دیا۔ ایک اور حدیث ”معجم الصحابہ“ میں ہے کہ عبد اللہ بن عبد اللہ کے جنگ احد میں دو اگلے دانت گر گئے تھے تو حضور ﷺ نے انہیں دونوں دانت سونے کے بنوانے کا حکم دیا۔ طبرانی میں ہے کہ محمد بن سعد ان اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت انس بن مالک کو دیکھا کہ ان کے بیٹے انہیں طواف کعبہ کر رہے تھے۔ ان کے دانت سونے سے باندھے ہوئے تھے۔ ایک اور اثر مسند احمد میں واقع بن عبد اللہ تمیمی سے ہے کہ وہ اپنے شخص سے روایت کرتے ہیں جس نے حضرت عثمان کو دیکھا۔ اس نے دیکھا کہ حضرت عثمان نے اپنے دانت سونے سے باندھے ہوئے تھے۔ امام نسائی نے ”کتاب الکلی“ میں ابراہیم بن عبد الرحمن سے روایت کیا۔ فرماتے ہیں کہ میں نے موسیٰ بن طلحہ بن عبد اللہ کو سونے سے باندھے ہوئے دانت میں دیکھا۔ ایک اور اثر ابن سعد نے طبقات میں عبد الملک بن مروان کے حالات کے ضمن

قال الزیلعی فی نصب الرایہ و فی الباب
احادیث مرفوعہ و موقوفہ روی الطبرانی فی معجمہ
الوسط عن عبد اللہ بن عمر و سقطت نینتہ فامرہ
النبي ﷺ ان یشدها بالذهب. حدیث اخر
رواه بن قانع فی معجم الصحابة عن عبد اللہ بن
عبد اللہ بن اسی ابن سلول اندقت نینتی یوم احد
فامرنی النبي ﷺ ان اتخذ نینتہ من ذهب
اوروی الطبرانی فی معجمہ عن محمد بن سعدان
عن ابيه قال رأیت انس بن مالک یطوف به بنوہ
حول الکعبۃ علی سواعدهم وقد شدوا اسنانه
بذهب. اثر اخر فی مسند احمد عن واقد بن عبد
اللہ التمیمی عن من رای عثمان ابن عفان انه حجب
اسنانه بذهب. وروی النسائی فی کتاب الکنی عن
ابراہیم بن عبد الرحمن قال رأیت موسیٰ بن طلحة
بن عبد اللہ قد شد اسنانه بذهب. اثر اخر روی ابن
سعد فی الطبقات فی ترجمة عبد الملک بن
مروان اخبرنا حجاج بن محمد عن ابن جریج ان

میں لکھا کہ ہمیں حجاج بن محمد نے ابن جریج سے خبر دی کہ ابن شہاب زہری سے دانتوں کو سونے کے ساتھ باندھنے کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا: اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ عبد الملک بن مروان نے بھی اپنے دانت سونے سے باندھے ہوئے تھے۔ ایک اور حدیث ہے ابن سعد نے بھی کہا۔

ہمیں عمرو بن یثیم الیوقن نے خبر دی کہ میں نے عبد اللہ بن عوف کے بعض دانتوں کو سونے سے بندھا ہوا دیکھا۔

ابن شہاب الزہری سئل عن شد الاسنان بالذهب فقال لاباس به قد شد عبد الملک بن مروان اسنانه بالذهب۔ حدیث اخر قال ابن سعد ایضا۔

اخبرنا عمرو ابن الہیثم ابو قطن قال رایت بعض اسنان عبد اللہ بن عون مشدودة بالذهب۔

(تختة الاحوزی ج ۳ ص ۶۵ باب ما جاء فی شد الاسنان بالذہم

طووع بیروت، نصب الرأیین ج ۳ ص ۲۶۲۲۳۵ حدیث ۱۲)

مذکورہ احادیث و آثار سے ثابت ہوا کہ بوقت ضرورت حرام اشیاء (ریشمی کپڑا پہننا اور سونا استعمال کرنا مرد کے لئے) کا استعمال جائز و مباح ہو جاتا ہے۔ ریشمی کپڑے اور سونے کے استعمال کی ممانعت مرد کے لئے ایسی دلالت سے ثابت ہے جو قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت ہے لیکن ضرورت کے تحت ان کی حرمت ختم ہو گئی اور جواز و اباحت آگئی۔ قرآن کریم میں بھی اضطرابی حالت کے وقت حرام اشیاء کا استعمال جائز فرمایا گیا۔ اسی سے ہی یہ قانون نکالا گیا۔ ضرورت کے وقت ممنوع و حرام چیز، مباح ہو جاتی ہے۔ لہذا اسی پر قیاس کرتے ہوئے خون دینے کا مسئلہ بھی حل ہو جائے گا۔ جب ضرورت و اضطراب ہو تو اس کی حرمت باقی نہیں رہے گی۔ انسانی جان جب خطرہ میں ہو تو خون دے کر اسے بچانا جائز ہوا۔ اس مسئلہ کی وضاحت میں چند فقہی عبارات بھی ملاحظہ فرمائیں تاکہ بات بالکل واضح ہو جائے۔

بوقت ضرورت حرام اشیاء حلال ہو جانے پر چند فقہی حوالہ جات

(احکام کے استنباط کا بیان) امام مالک علیہ الرحمہ نے اس حدیث پاک سے یہ حکم استنباط فرمایا کہ اس جانور کا پیشاب پاک ہے جس کا گوشت کھایا جاتا ہے۔ یہی قول امام احمد، محمد بن حسن، اصطرخی، رویانی جو دونوں شافعی المسلک ہیں، کا ہے اور امام شعبی، عطاء، نخعی، زہری، ابن سیرین، حکم اور ثوری نے بھی یہی قول کیا ہے۔ ابو داؤد بن علیہ کا قول یہ ہے کہ ان تمام حیوانات اور ان کا بھی جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا سب کا پیشاب پاک ہے۔ اسی میں آدی کا پیشاب بھی شامل ہے۔ امام ابو یوسف، شافعی، ابو یوسف، ابو ثور اور دوسرے بہت سے ائمہ حضرات نے کہا کہ تمام حیوانات کے پیشاب نجس ہیں۔ مگر جس قدر معاف کر دیا گیا۔ (وہ نجس نہیں ہے) ان حضرات نے دوسرے احباب کا جواب دیا کہ حدیث عربین میں جو پیشاب پینے کی اجازت دی گئی۔ وہ ضرورت کے پیش نظر تھی۔ لہذا اس میں بغیر ضرورت اونٹوں کا پیشاب پاک ہونے پر

منہا ان مالکا استدلل بهذا الحدیث علی طہارۃ بول ما یوکل لحمه وبہ قال احمد ومحمد بن الحسن والاصطخری والرویانی الشافعیان وهو قول الشعبي وعطاء والنخعی والزہری وابن سیرین والحکم والثوری وقال ابو داؤد بن علیہ بول کل حیوان ونحوہ وان کان لایوکل لحمه طاهر بول الادمی وقال ابو حنیفہ والشافعی وابو یوسف وابو ثور واخرون کثیرون الا بوال کلہا نجسة الا ما عفی عنه واجابوا عنه بان ما فی حدیث العربیین قد کان للضرورة فلیس فیہ دلیل علی انه یباح فی غیر حال الضرورة لان ثمة اشیاء ابیحت فی الضرورة ولم تبیح فی غیرہا کما فی لیس الحریر فانہ حرام علی الرجال وقد ابیح لیسہ فی الحرب او للحکة او

لشدة البرد اذا لم يجد غيره وله امثال كثيرة للشرع والجواب المقنع في ذلك انه عليه الصلوة والسلام عرف بطريق الوحي شفاء هم والاستشفاء بالحرام جائز بحصول الشفاء كتناول الميتة في المخمصة والخمر عند العطش واساعة اللقمة وانما لا يباح مالا يستيقن حصول الشفاء به وقال ابن حزم صح يقينا ان رسول الله ﷺ انما امرهم بذلك على سبيل التداوى من السقم الذى كان اصابهم وانما صحت اجسامهم بذلك والتداوى منزلة ضرورة وقد قال عز وجل الا ما اضطرتم فما اضطر المرأ اليه فهو غير محرم عليه من الماكل والمشرب (الى قوله) حتى اذا فرضا ان احدا عرف مرض شخص بقوة العلم وعرف انه لايزيل الا بتناول المحرم يباح له ان يتناوله كما يباح شرب الخمر عند العطش الشديد وتناول الميتة عند المخمصة.

(عمدة القارى ج ٣ ص ١٥٢-١٥٥ مطبوعه مصرية ابواب الابل)

(قوله اختلف في التداوى بالمحرم) ففي النهاية عن الذخيرة يجوز ان علم فيه شفاء ولم يعلم دواء اخر وفي الخانية في معنى قوله عليه الصلوة والسلام ان الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم كما رواه البخارى ان ما فيه شفاء لا باس به كما يحل الخمر للعطشان في الضرورة وكذا صاحب الهداية في التجسس وهذا لان الحرمة ساقطة عند

کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ ضرورت کے وقت بہت سی حرام اشیاء مباح ہو جاتی ہیں اور ضرورت کے بغیر وہ مباح نہیں ہوتیں۔ جیسا کہ رشم پہننا مردوں کے لئے حرام ہے لیکن لڑائی کے لیے یا خارش کی خاطر یا سخت جاڑے سے بچنے کے لئے رشم پہننا جائز ہے۔ جبکہ اس کے علاوہ اور کوئی چیز نہ ہوتی ہو۔ اس کی شرع شریف میں بہت سی مثالیں موجود ہیں اور پختہ جواب اس بارے میں یہ ہے کہ حضور ﷺ کو بذریعہ وحی ان لوگوں کی شفا یابی کی معرفت ہو گئی تھی۔ حرام چیز کے ذریعہ شفاء کی طلب بعض کے نزدیک جائز ہے جیسا کہ مخصوصہ کی حالت میں مردار کھانے کی اجازت اور پیاس اور لقمہ حلق سے بچنے اتارنے کی خاطر شراب پینا جائز ہے اور جس حرام چیز سے شفاء کا حصول یقینی نہ ہو، اس کا استعمال مباح نہیں ہے۔ ابن حزم نے کہا کہ یہ بات یقیناً صحیح ہے کہ حضور ﷺ نے انہیں اونٹوں کا پیشاب پینے کی اجازت دوائی کے طور پر دی تھی کیونکہ ان لوگوں کے جسم بہت کمزور پڑ چکے تھے اور ان کے اجسام کی صحت ان کے پیشاب سے ہوئی اور علاج معالجہ اور دواء کرنا بھی ضرورت کے قائم مقام ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”الا ما اضطرتم“ لہذا جس چیز کی طرف کوئی مجبور و مضطر ہو جائے، تو وہ چیز اس کے لئے حرام نہیں ہوتی۔ خواہ وہ کھانے سے تعلق رکھتی ہو یا کوئی پینے کی چیز ہو۔ مزید کہا کہ جب ہم نے یہ فرض کر لیا کہ کسی آدمی نے کسی کا مرض اپنے علم و تجربہ سے معلوم کر لیا کہ فلاں حرام چیز استعمال کئے بغیر اس کا مرض دور نہ ہوگا تو اس بیمار کے لئے وہ حرام چیز بطور دوا کھانا جائز ہوگا۔ جیسا کہ سخت پیاس کے وقت شراب پینا اور مخصوصہ کی حالت میں مردار کھانا مباح ہو جاتا ہے۔

(حرام چیز کے ساتھ علاج دوا کرنے میں اختلاف کا بیان) نہایہ میں ذخیرہ سے یہ موجود ہے کہ حرام چیز سے علاج درست و جائز ہے۔ جب معلوم ہو جائے کہ اس کے استعمال سے شفاء ہو جائے گی اور اس حرام کے علاوہ اور کوئی دوا معلوم بھی نہیں۔ خانہ میں حضور ﷺ کے قول مبارک ”اللہ تعالیٰ نے جو چیزیں تم پر حرام کر دیں ان میں تمہاری شفاء نہیں“ کا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ جس میں شفاء ہو اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے

جیسا کہ بوقت ضرورت پیا سے کو شراب پینا حلال ہے۔ اسی طرح صاحب ہدایہ نے تجنیس میں افادہ ذکر فرمایا۔ یہ اس لئے کہ طلب شفاء کی وجہ سے اس حرام چیز کی حرمت ختم ہو جاتی ہے جیسا کہ پیا سے کو شراب پینا اور بھوکے کو مردار کھانے کی اجازت ہے۔ سیدی عبدالنقی نے فائدہ ارشاد فرمایا۔ ان علماء کا اختلاف ان کے کلام میں سے ظاہر نہیں ہوتا کیونکہ ضرورت کے وقت حرام کے استعمال کے جواز پر سب ہی متفق ہیں۔ میں کہتا ہوں وہ ظاہر ہے اور امام کے قول کے استدلال میں جو بیان ہوا اس کے موافق بھی ہے لیکن تو حقیقتاً جانتا ہے کہ طبیبوں کی بات سے علم یقین حاصل نہیں ہوتا اور ظاہر یہ ہے کہ ان کے تجربے سے غلبہ ظن حاصل ہوتا ہے یقین حاصل نہیں ہوتا۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ علماء نے یہاں علم سے مراد یقین کی بجائے غلبہ ظن مراد لیا ہو اور یہ بات ان کے کلام میں بکثرت موجود ہے، غور مطلوب ہے۔

الاستشفاء كحل الخمر والميتة للعطشان والجائع من البحر وافساد سیدی عبد الغنی انہ لا ینظر الاختلاف فی کلامهم لاتفاقهم علی جواز ضرورة. اقول وهو ظاهر موافق کما مرفی الاستدلال لقول الامام. لكن قد علمت ان قول الاطباء لا یحصل به العلم والظاهر ان التجربة یحصل بها غلبة الظن دون الیقین الا ان یریدوا بالعلم غلبة الظن وهو شائع فی کلامهم تامل.

(رد المحتار ج ۱ ص ۲۱۰ مطلب فی الدواوی بالحرام)

اعتراض

رد المحتار کی مذکورہ بالا عبارت میں حضور ﷺ کا ایک ارشاد گرامی ذکر کیا گیا۔ وہ یہ کہ ”اللہ تعالیٰ نے جو چیزیں تم پر حرام کر دی ہیں ان میں تمہارے لئے شفاء نہیں رکھی“۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حرام چیز سے شفاء حاصل نہیں ہوتی۔ جب شفاء حاصل نہیں ہوگی تو اس کے استعمال کرنے کا فائدہ نہ رہا۔ لہذا خون دینا حرام ہے اور اس سے شفاء کا حصول از روئے حدیث نہیں۔ اس لئے خون دینا حرام ہوا۔

جواب اول: اس کا ایک جواب تو ”رد المحتار“ میں آپ پڑھ چکے ہیں۔ وہ یہ کہ آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ان اشیاء کے بارے میں ہے جن میں شفاء کا حصول نہیں۔ لیکن جن کے استعمال سے شفاء حاصل ہو جاتی ہے وہ اس ارشاد گرامی میں داخل ہی نہیں جیسا کہ پیا سے کے لئے شراب کا استعمال یا بھوکے کے لئے مردار کھانا جائز ہو جاتا ہے۔

وعن ابی نصر بن سلام ورحمہ اللہ تعالیٰ معنی قوله علیہ السلام ان اللہ لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم انما قال ذالک فی اشیاء النبی لایکون فیہ شفاء فاما اذا کان فیہ شفاء فلا بأس به قال الاتری ان العطشان یحل له شرب الخمر حال الاضطرار. (تذکرہ تاشی خان عالمگیری کے حاشیہ پر ج ۳ ص ۳۳۰ مطبوعہ مصر، کتاب الخمر والاباحۃ)

ابو نصر بن سلام رحمۃ اللہ علیہ حضور ﷺ کے اس قول ”بے شک اللہ تعالیٰ نے تمہاری شفاء تم پر حرام کی گئی اشیاء میں نہیں رکھی“ کا معنی بیان کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے یہ ان اشیاء کے بارے میں ارشاد فرمایا جن میں شفاء نہیں۔ لیکن اگر کسی حرام شے میں شفاء ہو تو اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں۔ فرمایا: کیا تم یہ نہیں جانتے کہ پیا سے آدمی کے لئے حالت اضطرار میں شراب پینا حلال ہو جاتا ہے؟

جواب دوم:

اجیب بانہ محمول علی الاختیار واما حالۃ

جواب دیا جائے گا کہ آپ کا ارشاد گرامی حالت اختیار پر

محمول ہے۔ رہی حالت اضطرار تو حرام چیز سے علاج کرانا یا شفاء حاصل کرنا جائز ہونے کی وجہ سے وہ چیز حرام نہیں رہے گی جیسا کہ حالت اضطرار میں مردار کھانا جائز ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم ذکر بھی کر چکے ہیں۔

حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ”تم پر جو چیزیں حرام کر دی گئیں ان میں تمہاری شفاء نہیں رکھی گئی“ کا معنی یہ ہے کہ اگر شفاء کا علم ہو جائے تو حرمت ختم ہو جائے گی۔ اس پر یہ مسئلہ دلالت کرتا ہے کہ لقمہ نکلنے کے لئے شراب پینا اور پیاسے کے لئے شراب پینا جائز ہے۔

قارئین کرام! ”فتاویٰ شامی“، ”قاضی خان“ اور ”بزازیہ“ میں سے مسئلہ زیر بحث کے بارے میں حضور ﷺ کے مذکورہ ارشاد گرامی کا مفہوم و مقصود بیان کیا گیا۔ وہ یہ کہ اگر کسی حرام چیز کے استعمال سے شفاء ملنے کا غالب گمان ہو تو اس کی حرمت ختم ہو جائے گی اور دوائی کے طور پر اسے استعمال کرنا جائز ہوگا۔ اگر گمان غالب نہ ہو تو پھر حدیث پاک کی رو سے اسے استعمال کرنا حرام ہی رہے گا۔ لہذا خون اگرچہ نجس و حرام ہے لیکن کوئی قابل اعتماد ڈاکٹر مریض کو کہہ دیتا ہے کہ اس کی جان بچنے کی ایک ہی صورت ہے کہ اسے خون دیا جائے، تو اس صورت میں خون دے کر اس مریض کی جان بچانا جائز ہے۔ خواہ خون کہیں سے قیمتی ہی خرید کر دینا پڑے۔ یہ بیخ اگرچہ حرام ہے لیکن ضرورت کے پیش نظر جائز ہو جائے گی۔

مردار اور شراب کی حرمت مضطر اور کمرہ کے حق میں بالکل باقی نہیں رہتی، جب تک اضطرار و اکراہ رہے۔ اگرچہ دوسروں کے لئے اس کی حرمت بدستور باقی اور قائم رہے۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: وقد فصل الخ ”اللہ تعالیٰ نے تفصیل سے تمہیں وہ اشیاء بتا دیں جو اس نے تم پر حرام کر دیں مگر وہ جس کی طرف تم مجبور ہو جاؤ۔ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمانا ”مگر یہ کہ تم مجبور ہو جاؤ۔“ یہ ماحرم علیکم سے مستثنیٰ ہے۔ گویا یوں فرمایا گیا ”تمام حالات میں وہ اشیاء تم پر حرام ہیں مگر حالت اضطرار میں۔ لہذا اگر کسی نے ایسی حالت میں مردار نہ کھایا یا شراب نہ پی اور مر گیا تو گنہگار مرے گا۔ بخلاف کلمہ کفر کے اکراہ کے کہ اگرچہ یہاں بھی استثناء موجود ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: الا من اکره و قلبه مطمئن بالايمان۔ لیکن یہ استثناء حرمت سے نہیں بلکہ غضب اور عذاب سے ہے۔ تقدیر ایوں عبارت ہوگی۔ جس نے ایمان کے بعد کفر کیا ان پر اللہ تعالیٰ کا غضب اور بہت بڑا عذاب ہوگا مگر جس کو مجبور کیا گیا اور اس کا دل مطمئن رہا۔

الاضطرار فلا يكون حراما كالميتة للمضطر كما ذكرنا.

(عمدة القاری ج ۳ ص ۵۵ اسباب ابوال ابلل والاداب مطبوعہ بیروت)

ومعنى قوله عليه الصلوة والسلام لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم نفى الحرمة عند العلم بالشفاء دل عليه جواز اساعة اللقمة بالخمير وجواز شربه للعطش. (فتاویٰ بزاز علی حاشیٰ الہندی ج ۶ ص ۳۶۰ کتاب اکراهیة الخماس فی الاکل، مطبوعہ بولان مصر)

سقوط حرمة الخمر والميتة فی حق المضطر والمكروه فان حرمتها لم تبق وقت الاضطرار والاکراه اصلا وان بقیت فی حق غیرها لقوله تعالی وقد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطرتم الیه استثناء من قوله ما حرم علیکم فکانه قیل وقد فصل لکم ما حرم علیکم فی جمیع الاحوال الاحال الضرورة فان لم یأکل الميتة او لم یشر الخمر حیث ذوات ومات یموت انما بخلاف الاکراه علی کلمة الکفر فانه وان ذکر فیہ الاستثناء ایضا بقوله الامن اکره و قلبه مطمئن بالايمان لکنہ لیس استثناء من الحرمة بل من الغضب او العذاب اذا لتقدیر من کفر بالله من بعد ایمانه فعلیہم غضب من الله ولهم عذاب عظیم الامن اکره و قلبه مطمئن بالايمان.

(نور الانوار ص ۱۷۲ بحث احکام الشرب)

صاحب ”نور الانوار“ علامہ ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ نے مسئلہ زبردستی کو بڑی عمدگی کے ساتھ بیان فرمایا۔ شراب اور مردانہ قلعی حرام ہیں۔ مگر بوقت ضرورت واکراہ ان کی حرمت، حلت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ کیونکہ حالت اضطرار کو مستثنیٰ کیا گیا اور مفہوم یہ نکلا کہ محرکات کا کھانا پینا ہر حال میں حرام ہے مگر حالت اضطرار واکراہ میں ان کی حرمت ختم ہو جاتی ہے۔ لہذا حرمت ختم ہونے کی وجہ سے اگر کوئی بھوکا پیاسا سر جائے اور انہیں استعمال میں نہ لائے تو گنہگار ہوگا۔ اس ضمن میں کلمہ کفر کی استثناء سے ایک اعتراض ہوتا تھا۔ وہ یہ کہ کلمہ کفر ہر حال میں حرام ہے مگر حالت واکراہ میں جائز ہوگا۔ حالانکہ اس حالت میں اگر کوئی مسلمان کلمہ کفر نہیں کہتا اور مر جاتا ہے تو وہ گنہگار نہیں بلکہ درجہ شہادت پائے گا۔ دونوں جگہ استثناء کی وجہ سے دونوں مسلمانوں کا حکم ایک جیسا ہونا چاہیے تھا؟ ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ اس کا جواب ذکر فرماتے ہیں کہ دونوں جگہ مستثنیٰ منہ الگ الگ ہیں۔ مردار وغیرہ میں ”حالات“ اور کلمہ کفر میں ”غضب و عذاب عظیم“ مستثنیٰ منہ ہیں لہذا دونوں آیات کا مطلب یہ ہوگا کہ مردار اور دیگر حرام اشیاء کا کھانا ہر حالت میں حرام ہے۔ مگر حالت اضطرار واکراہ میں وہ حلال ہو جاتی ہے۔ اب حلال کھانے سے جان نہ بچانے والا خودکشی کا مرتکب ہونے کی وجہ سے گنہگار ہوگا اور کلمہ کفر والی آیت کا مطلب یہ کہ کلمہ کفر کسی وقت بھی کہنا اللہ تعالیٰ کے غضب اور عذاب عظیم کا موجب ہوتا ہے مگر حالت واکراہ میں جبکہ دل مطمئن ہو تو زبان سے کلمہ کفر کا ابراء غضب الہی اور عذاب عظیم سے بچالے گا۔ کلمہ کفر کی حرمت کو حلت میں تبدیل نہیں کیا گیا۔ اس لئے اس کی حلت نہ ہونے اور حرمت باقی رہنے کی وجہ سے اگر کوئی مسلمان کلمہ کفر نہیں کہتا تو وہ گنہگار نہ ہوگا بلکہ حرام کے ارتکاب سے بچنے والے ہونے کی وجہ سے شہید کہلائے گا۔

عورت کا دودھ مرد کی ناک میں پھینکانا جائز ہے اور دودھ کے لئے اس کے پینے میں کوئی حرج نہیں اور بالغ مرد کا عورت کا دودھ پینا ضرورت کے بغیر اس میں متاخرین حضرات کا اختلاف ہے۔ قیہ میں یونہی مذکور ہے۔ اگر کوئی بیمار ایسا ہے کہ اسے طیب کہتا ہے کہ شراب پیو تو بخ لے گا ایک علماء کی جماعت سے اس بارے میں مردی ہے کہ دیکھا جائے گا اگر وہ یقینی طور پر جانتا ہے کہ اس (شراب) کے پینے سے شفاء حاصل ہو جائے گی تو اب اس کے لئے پینا حلال ہے۔ بیمار کے لئے پیشاب پینا، خون پینا اور مردار کھانا اپنے علاج کے لئے جائز ہے جب اسے کوئی مسلمان طیب یہ بتائے کہ تیری شفاء اس (حرام کے استعمال) میں ہے اور کوئی مباح چیز اس حرام کے قائم مقام موجود نہ ہو اور اگر طیب یوں کہتا ہے کہ حرام کھانے سے تو جلد صحت یاب ہو جائے گا تو اس بارے میں رد قول ہیں۔

مدت رضاعت کے بعد کسی کو دودھ پلانا مباح ہے؟ کہا گیا ہے کہ جائز نہیں ہے کیونکہ دودھ آدمی کا جزو ہے۔ لہذا اس سے بلا ضرورت نفع حاصل کرنا جائز نہیں ہے اور کہا گیا ہے کہ جب اس بات کا علم ہو جائے کہ دودھ سے آنکھ کا دکھنا دور ہو جائے گا، تو جائز

ولا یباس بان یسعط الرجل بلبن المرأة
ویشربہ للدواء وفی شرب لبس المرأة للبالغ من غیر
ضرورة اختلاف المتأخرین کذا فی القنیة ولوان
مریضا اشار الیہ الطیب بشرب الخمر روی عن
جماعة من ائمة بلخ انه ینظر ان کان یعلم یقینا انه
یصح حل له التناول . یجوز للعلیل شرب الدم
والبول واکل المیتة لتداوی اذا اخبره طیب مسلم
ان شفاءه فیہ ولم یجد من المباح ما یقوم مقامه وان
قال الطیب یتعجل فیہ شفاءک ففیہ وجهان .
(عائلیہ ج ۵ ص ۳۵۵ الباب الثامن عشر فی التداوی
والمعالجات بطبوع مصر)

هل یباح الارضاع بعد المدة لانه جزء
الادمی فلا یباح الانتفاع به الا للضرورة. وقیل
یجوز اذا علم انه یزول به الرمذ ولا یخفی ان
حقیقة العلم معتدرة فالمراد اذا غلب علی الظن.

(فتح القدیر ج ۳ ص ۸ کتاب الرضاع مطبوعہ مصر)

ہے۔ یہ بات ظاہر ہے کہ یہاں حقیقت علم تو محض رہے۔ لہذا ”علم“ سے مراد یہاں ”ظن غالب“ ہوگی۔

صاحب فتح القدیر علامہ ابن ہمام اور ”فتاویٰ عالمگیری“ کی عبارات آپ نے ملاحظہ فرمائیں۔ دونوں کا ماحصل یہ ہے کہ عورت کا دودھ اگرچہ عورت کے اجزاء میں سے ایک جزو ہے اور آدمی کے جزو کو کوکوت چھانٹ کر دوانا اور پھر اسے استعمال میں لانا جائز نہیں۔ جیسا کہ عنقریب اس کا ذکر آ رہا ہے۔ لیکن عورت کا دودھ بوقت ضرورت استعمال کرنا مباح ہے۔ یعنی اگر طیب و حکیم اسی دودھ کو بطور دوا تجویز کرتے ہیں اور اس کی جگہ کوئی دوسری حلال چیز شفاء کے لئے نہیں تو دودھ کے استعمال کی اجازت ہے اور یہاں طیب و ڈاکٹر کا کہنا کہ میں جانتا ہوں کہ اس دودھ کے علاوہ کوئی علاج نہیں۔ اس جاننے سے مراد علم یقینی نہیں کیونکہ یہ تو بہت مشکل ہے۔ لہذا اس سے مراد ظن غالب ہوگی۔

ہمارے اصحاب (شافعیہ) کہتے ہیں کہ نجس چیز سے علاج معالجہ اس وقت جائز ہے جب کوئی پاک چیز اس کے قائم مقام موجود نہ ہو اور اگر پاک چیز موجود ہے تو پھر نجس سے علاج کرنا بلا خلاف حرام ہے۔ اسی مفہوم پر اس حدیث کو محمول کیا جائے گا۔ ”اللہ تعالیٰ نے تمہاری شفاء ان چیزوں میں نہیں رکھی جو تم پر حرام ہیں“۔ یعنی وہ حرام ہیں جبکہ ان کی جگہ کوئی حلال چیز موجود ہو اور اگر حلال چیز موجود نہ ہو، تو پھر وہ حرام نہیں رہے گی۔ ہمارے اصحاب نے کہا کہ یہ بہ جواز اس وقت ہوگا جب دوا تجویز کرنے والا علم طب کا عارف ہو اور وہ اپنے علم سے یہ جانتا ہو کہ کوئی دوسری حلال چیز اس کے قائم مقام نہیں ہے یا کوئی مسلمان عادل طیب اس بارے میں خبر دیتا ہے اور یہاں ایک ہی طیب کا کہنا کافی ہو گا۔ علامہ بغوی وغیرہ نے اس کی صراحت فرمائی ہے۔

یونہی مردار کھانا اور شراب پینا۔ اگر بوجہ اضطراب سے تو جمہور کے نزدیک محتار یہ ہے کہ مباح ہے یا یہ کہ حرمت ساقط ہوگئی۔ یہ نہیں کہ وہ بدستور حرام ہے صرف اس کے استعمال کرنے میں رخصت دی گئی ہے۔ یعنی اس پر مؤاخذہ نہ ہوگا۔ جیسا کہ کلمہ کفر کہتے ہیں اور بعض کے نزدیک غیر کا مال کھانے میں ہے۔ رہا مردار کا کھانا تو یہ اس لئے کہ محرمات والی نص اسے شامل نہیں اور حالت اضطراب ویسے ہی مستثنیٰ ہے۔ لہذا اپنے اصل حکم کی وجہ سے وہ مباح ہو جائے گی۔

معنی یہ ہے کہ جو شخص مردار وغیرہ مذکورہ اشیاء کے کھانے میں مجبور ہو جائے۔ خواہ اس کی مجبوری شدید بھوک کی وجہ سے ہو یا

قال اصحابنا انما يجوز المتداوی بالنجاسة اذا لم يجد طاهرا يقوم مقامها فان وجده حرمت النجاسات بلا خلاف وعلیه يحمل حدیث ان الله لم يجعل شفاء کم فیما حرم علیکم . فهو حرام عند وجود غیره و لیس حراما اذا لم یجد غیره قال اصحابنا وانما یجوز ذالک اذا کان المتداوی عارفا بالطب یعرف انه لا یقوم غیر هذا مقامه او اخبره بذالک طیب مسلم عدل ویکفی طیب واحد صرح به البغوی وغیره .

(شرح المہذب مع المجموع ج ۹ ص ۵۰ مطبوعہ دار الفکر بیروت فرغ قال الشافعی)

کذا اکل المیتة وشرب الخمر فان اضطراب من المختار عند الجمہور انه مباح والحرمة ساقطة لا انه حرام رخص فیہ بمعنی ترک المؤاخذة بقاء لللحجة کما فی اجراء کلمة الکفر واکل مال الغیر علی ما ذهب الیه البعض اما فی اکل المیتة فلان نص المحرم لم یتاوله واما حالة الاضطراب لکونها مستثناة فبیت مباحة بحکم الاصل .

(التوضیح والتلویح ص ۲۱۵ مطبوعہ نورانی کتب خانہ پشاور پاکستان) والمعنی انه من اضطراب الی اکل المیتة او نحوه مما ذکر سواء کان الاضطراب لاجل المخصصة

او الاکراه او غیر ذالک حل لہ اکلہا بالا جماع۔ اگر اہ کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے ہو تو اس کے لئے بالا جماع مذکورہ (تفسیر مظہری ج ۱ ص ۱۵۸ آیت انما حرم علیکم المیتة) حرام اشیاء کا کھانا حلال ہو جاتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ مذکورہ آٹھ عدد حوالہ جات سے یہی معلوم ہوا کہ اگر کسی بیماری سے شفاء کے لئے ماہر طبیب کوئی چیز تجویز کرے کہ جس کے قائم مقام حلال نمل سکتی ہو، تو ایسی حالت میں حرام چیز کو بطور دوا استعمال کرنا جائز ہو جاتا ہے اور اس کی حرمت، حلت میں تبدیل ہو جاتی ہے لہذا ثابت ہوا کہ مریض کی جان بچانے کے لئے اگر خون دینے کے سوا اور کوئی طریقہ نہ ہو تو اس وقت دینا جائز و مباح ہے۔

موجودہ دور کے چند علماء کرام کا مسئلہ زیر بحث میں موقف از مفتی محمد شفیع،

مریض کو دوسرے کا خون دینے کا مسئلہ

تحقیق اس مسئلہ کی یہ ہے کہ انسانی خون انسان کا جزء ہے اور جب بدن سے نکل جائے تو نجس ہے۔ اس کا اصلی تقاضا تو یہی ہے کہ ایک انسان کا خون دوسرے کے بدن میں داخل کرنا دوسرے سے حرام ہو۔ اول اس لئے کہ اعضائے انسانی کا احترام واجب ہے اور یہ اس احترام کے منافی ہے۔ دوسرا اس لئے کہ خون نجاست غلیظ ہے اور نجس چیزوں کا استعمال ناجائز ہے۔ لیکن اضطراری حالات اور عام معالجات میں شریعت اسلام کی دی ہوئی پہلوئوں میں غور کرنے سے امور ذیل ثابت ہوئے۔ اول یہ کہ خون اگرچہ جزء انسانی ہے مگر اس کو کسی دوسرے انسان کے بدن میں منتقل کرنے کے لئے اعضاء انسانی میں کات چھانٹ اور اپریشن کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ انجکشن کے ذریعہ خون نکال کر دوسرے کے بدن میں ڈال دیا جاتا ہے۔ اس لئے اس کی مثال دودھ کی سی ہوگی جو بدن سے بغیر کسی کات چھانٹ کے نکلتا اور دوسرے انسان کا جزء بنتا ہے اور شریعت اسلام نے بچہ کی ضرورت کے پیش نظر انسانی دودھ ہی اس کی غذا قرار دیا ہے اور ماں پر اپنے بچے کو دودھ پلانا واجب کیا۔ جب تک وہ بچوں کے باپ کے نکاح میں رہی۔ طلاق کے بعد ماں کو دودھ پلانے میں مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ (تفسیر معارف القرآن ج ۱ ص ۴۳۰ آیت والد لم یختر)

حکیم الامت مفتی احمد یار خان صاحب

حالت اضطرار کے اور احکام ہیں۔ اگر خون چڑھانے سے کسی بیماری کی جان بچتی ہو تو اس کے سوا کوئی اور چیز جان نہیں بچا سکتی تو اجازت ہوگی کہ ایسی اضطراری حالت میں حرام استعمال کیا جاسکتا ہے۔ (تفسیر نصی ج ۶ ص ۱۹۱ مطبوعہ مکتبہ اسلامیہ گجرات پاکستان)

مولانا نور اللہ بصیر پوری

ایسی صورت شدیدہ کے وقت کہ زخمی مجاہد کی زندگی خطرہ میں ہو اور کوئی نافع دوائی خون کے بغیر نہ ملے، تو استعمال خون بقدر ضرورت شرعاً جائز ہوگا۔ قرآن کریم میں حرمت خون کا بیان چار آیتوں میں ہے۔ پ ۵۷ ع ۲، پ ۵۷ ع ۶، پ ۵۷ ع ۸، پ ۵۷ ع ۱۳ اور ہر ایک آیت میں ضرورت شدیدہ کے وقت صاف اجازت ہے۔ پہلی آیت پاک یہ ہے: "انما حرم علیکم المیتة والدم ولحم الخنزیر وما اهل به لغیر اللہ فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم اس نے یہی تم پر حرام کئے ہیں مردار، اور خون اور سوڑا گوشت اور وہ جو غیر اللہ کا نام لے کر ذبح کیا گیا تو جو تا چار ہو یوں کہ نہ خواہش سے کھائے اور نہ یوں کہ ضرورت سے آگے بڑھے تو اس پر گناہ نہیں۔ بے شک اللہ بخشنے والا مہربان ہے" اور یونہی دوسری آیتوں میں ناچار کی حالت میں اجازت ہے۔ اور یونہی بکثرت جزئیات فقہیہ صراحتاً جواز پر دلالت کرتی ہیں۔ رہا یہ شبہ کہ انسانی خون کے استعمال میں انسانیت

کی اہانت (بے ادبی) ہے تو یہ شبہ قرآن کریم کی چار آیتوں کی اجازت اور فقہاء کرام کی تصریحات کے سامنے محض بے جا ہے۔ بہر حال روز روشن کی طرح واضح ہوا کہ ایسے مریض کے لئے ایسی ضرورت کے وقت انسانی خون کا استعمال جائز ہے۔

(نفاذی نوریہ ج ۳ ص ۳۵۲-۳۵۳ مطبوعہ کلبائیں پریس)

قرآن کریم، احادیث مبارکہ اور ارشادات فقہاء کرام سے واضح ہوا کہ ضرورت کے وقت انسانی خون کسی دوسرے انسان کو دینا جائز اور مباح ہے جبکہ اس کے سوا اور کوئی حلال و جائز طریقہ شفاء کے لئے موجود نہ ہو اور تجویز کنندہ ڈاکٹر یا حکیم اپنے علم و تجربہ کی بنا پر یہی فیصلہ دے۔ لہذا معلوم ہوا کہ تقریباً چاروں ائمہ کرام اس پر متفق ہیں، کہ مذکورہ حالت میں خون دینے کی اجازت ہے۔

مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا کہ جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا، ان کے پیشاب کی حرمت میں اختلاف ہے لیکن حرمت کا مطلق انکار نہیں ہے۔ یہ بھی کہا کہ حضور ﷺ نے جب اونٹوں کا پیشاب پینے کا حکم دیا تھا تو اس کے بعد نہ تو آپ نے اور نہ ہی صحابہ کرام نے اس کا انکار فرمایا اور عدم انکار پیشاب کے پاک ہونے کی دلیل نہیں بن سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ امام شافعی، ابوحنیفہ اور جہور تمام جانوروں کے پیشاب کی حرمت و نجاست کے قائل ہیں۔ رہا شراب کو بیماری میں پینا تو اس میں اور دوسری حرام اشیاء کے استعمال میں فرق ہے۔ ایک یہ کہ نجس اشیاء کے بلا ضرورت استعمال پر حد نہیں۔ لیکن شراب نوشی پر حد ہے اور دوسرا فرق یہ ہے کہ شراب نوشی معدہ کے امراض میں اضافہ کرتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں اونٹوں کا پیشاب نجس ہونے کے باوجود ابن عباس کی روایت کے مطابق پیٹ کے کیڑوں وغیرہ امراض کے لئے مفید بھی ہے۔ بہر حال یہ فرق اپنے مقام پر درست سہی لیکن جواب اول اس سے زیادہ مضبوط ہے کیونکہ مطلقاً حالت اضطرار میں اس کی اجازت اسے مباح کر دیتی ہے۔

اعتراض

شراب کی حرمت قرآن کریم میں صراحتاً موجود ہونے کی وجہ سے نص قطعی سے ثابت ہوئی اور بوقت بیماری ڈاکٹر کے تجربہ یا رائے کو زیادہ سے زیادہ ظن غالب کہہ سکتے ہیں۔ لہذا ڈاکٹروں کا کہنا ظنی ہوتے ہوئے حرمت قطعی کا مقابل نہیں ہو سکتا اس لئے خون دینا یا شراب کی اجازت دینا درست نہیں؟

جواب: حقیقت میں ہم نے شراب اور خون وغیرہ کی اجازت ڈاکٹر کی رائے پر موقوف نہیں رکھی اور نہ ہی ابتداً جو ازکی یہ دلیل پیش کی ہے بلکہ جس طرح نص قطعی سے خون کی حرمت ثابت ہے۔ اسی طرح ”الا ما اضطررتم“ نص قطعی سے حالت اضطرار میں اس کی اباحت کا ذکر کیا ہے۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ حالت مجبوری کا ثبوت ڈاکٹر یا حکیم ماہر کی رائے اور تجربہ سے ہی ہوگا۔ گوان کی بات ظن غالب کے تحت ہی آتی ہے، لیکن ایسے مقام پر ظن غالب یقین کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔ اس لئے خون دینا جائز ہے۔ خلاصہ یہ کہ مریض کی جان بچانے کے لئے کسی دوسرے کا خون اسے دینا قرآن کریم، احادیث اور اقوال فقہاء سے ثابت و جائز ہے۔

مسئلہ سوم: کیا زندگی میں کوئی شخص اپنا گردہ کسی کو دے سکتا ہے یا آنکھ دینے کی وصیت نافذ العمل ہوگی؟

ایک انسان کے کسی عضو کا دوسرے انسان میں لگانا موجودہ سائنسی دور میں یہ ہو رہا ہے۔ قرون اولیٰ میں اس کا نام و نشان نہیں ملتا۔ اس لئے سلف صالحین سے اس مسئلہ کی تصریح حلاش کرنا بے سود ہے۔ پیوند اعضاء کی موجودہ شکل پر کوئی نئی بھی ملنا مشکل ہے۔ اس لئے اب یہی راستہ باقی رہ جاتا ہے کہ سلف صالحین کی عبارات سے اگر اشارہ یا کنایہ کچھ ملے، تو اس کو سہارا بنا لیا جائے۔ بہر حال اس مسئلہ پر گفتگو کرنے سے قبل یہ مناسب سمجھتا ہوں کہ موجودہ دور کے جن علماء نے اس مسئلہ پر تحقیق کی ان کے دلائل کا اجمالی طور پر ذکر کیا جائے، تاکہ مسئلہ واضح ہو سکے۔ یہ بھی یاد رہے کہ موجودہ دور کے علماء کی اکثریت انسانی اعضاء کی پیوند کاری کو ناجائز سمجھتی ہے۔ لیکن خون دینا بوقت ضرورت جائز کہتے ہیں۔ یعنی بوقت ضرورت کسی مریض کی جان بچانے کے لئے دوسرے کا

خون دینا بالا حقائق جائز ہے لیکن اجزاء انسانی کی بیوند کاری میں ناجائز پر اتفاق کرتے ہیں۔ اب آئیے موجودہ دور کے چند علماء کے دلائل اور ان کا موقف پڑھیں:

مفتی محمد شفیع دیوبندی کا موقف اور دلائل

انسانی اعضاء کی بیوند کاری انسانی اعضاء کے شرعی احکام

انسانی اجزاء، کے زیر عنوان ابھی آپ کو قرآن کریم کی صریح نصوص سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اشرف المخلوقات بنا دیا ہے۔ یہ تمام مخلوقات کا استعمال کرنے والا ہے۔ خود اس کے اجزاء و اعضاء کا استعمال اس کی اہانت اور تخلیق کائنات کے منشاء کے خلاف ہے۔ نیز یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ انسان کے اعضاء و اجزاء انسان کی اپنی ملکیت میں نہیں ہیں جن میں وہ مالکانہ تصرف کر سکے۔ اس لئے ایک انسان اپنی جان یا اپنے اعضاء و اجزاء کو بیوند کاری نہ سچ سکتا ہے اور نہ بہہ اور ہدیہ کے طور پر دے سکتا ہے اور نہ ان چیزوں کو اپنے اختیار سے ہلاک و ضائع کر سکتا ہے۔ شریعت اسلامی کے اصول میں خودکشی کرنا اور اپنی جان یا اعضاء رضا کارانہ طور پر یا قیستاً کسی کو دینا قطعی طور پر حرام ہے۔ اس پر قرآن و حدیث کی صریح نصوص موجود ہیں۔ تقریباً دنیا کے ہر تہذیب و ملت اور عالم حکومتوں کے قوانین میں اس کی گنجائش نہیں۔ اس لئے کسی زندہ انسان کا کوئی عضو کاٹ کر دوسرے انسان میں لگا دینا اس کی رضامندی سے بھی جائز نہیں۔ (انسانی اعضاء کی بیوند کاری، مصنف مفتی محمد شفیع ص ۷۷ مطبوعہ دارالاشاعت اردو بازار کراچی)

اعضاء انسانی کا مسئلہ یعنی کسی بیمار یا معذور انسان کا علاج دوسرے زندہ یا مردہ انسان کے اعضاء کا جوڑ لگا کر کرنا آج کل سرجری کی حیرت انگیز ترقی نے اس مسئلہ میں عجیب عجیب کرشمے دکھائے ہیں اور ایک انسان کے عضو سے دوسرے بیمار یا معذور انسان کی تکلیف دور کر کے علاج و معالجہ کا بظاہر ایک نہایت مفید باب کھول دیا ہے۔ لیکن ہر فائدے کی چیز کو مفید اسی وقت کہا جاسکتا ہے جبکہ اس کے پیچھے فائدہ سے زیادہ نقصان اور شخصی اور قومی مضرتیں نہ ہوں۔ چونکہ ان کے پیچھے فوائد اور زیادہ نقصانات اور قومی اجتماعی مضرتیں ہیں۔ اس لئے یہ اتفاق عقلائے دنیا ان چیزوں کو مفید نہیں کہا جاسکتا۔ اس لئے ضروری ہے کہ تبادلہ اجزاء انسانی کے مفید پہلوؤں کے ساتھ اس کے مضر پہلوؤں کو نظر انداز نہ کیا جائے۔ (انسانی اعضاء کی بیوند کاری ص ۲۹)

اسلام نے ایک انسان کے اجزاء کو دوسرے انسان کے لئے استعمال کرنا اس کی رضامندی اور اجازت کے ساتھ بھی جائز نہیں رکھا اور نہ کسی انسان کو یہ حق دیا ہے کہ وہ کوئی جسم کو معاوضہ پر یا بغیر معاوضہ کے دے دے۔ انسان کو اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت کاملہ کا خاص مظہر بنایا ہے اور اس کے بدن میں دیکھنے سننے وغیرہ کے لئے ایسی نازک خود کار مشینیں لگا دی ہیں کہ سانس جدید و قدیم مل کر بھی اس کا کوئی حصہ نہیں بنا سکتا۔ انسان کا وجود و حقیقت ایک چلتی پھرتی فیکٹری ہے۔ جس میں سینکڑوں نازک مشینیں کام کر رہی ہیں۔ یہ سب مشینیں ان کے پیدا کرنے والے نے انسان کو ودیعت اور امانت کے طور پر دی ہیں ان کو ان چیزوں کا مالک نہیں بنایا۔ البتہ انعام کے طور پر دینے والے کریم مولانا نے ان سرکاری مشینوں کے استعمال کی ایسی اجازت دے دی ہے کہ اس سے انسان کو یہ دھوکا لگ جاتا ہے کہ میں اپنی جان اور دیگر اعضاء کا مالک ہوں مگر حقیقت حال یہ نہیں۔ اس وجہ سے جس طرح خودکشی کرنا انسان کو حرام ہے۔ اسی طرح اپنا کوئی عضو کسی دوسرے کو رضا کارانہ طور پر بلا معاوضہ دینا حرام ہے۔ فقہاء کرام رحمہم اللہ نے قرآن و حدیث کی واضح نصوص کی بنا پر فرمایا ہے۔ جو شخص بھوک پیاس سے مر رہا ہو اس کے لئے مردار جاو اور ناجائز چیزوں کا کھانا بقدر ضرورت جائز ہو جاتا ہے۔ مگر یہ بات اس وقت بھی جائز نہیں ہوتی کہ کسی دوسرے زندہ انسان کا گوشت کھالے اور نہ کسی انسان کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنا گوشت یا کوئی عضو دوسرے انسان کو بخش دے کیونکہ خرید و فروخت اور بخشش و ہدیہ اپنی ملک میں ہوتا ہے۔ روح انسانی اور

اعضاء انسان کی ملک میں نہیں جو وہ کسی کو دے سکے۔ آج کل ڈاکٹری اور سرجری کی قیادت نے فنی طور پر بلاشبہ اپنے کمال کا مظاہرہ کیا کہ ایک انسان کی آنکھیں دوسرے ناپید انسان کے چہرہ میں پیوست کر کے اس کو بینا کر دکھایا۔ ایک انسان کا گردہ پتہ اور بیچھڑا دوسرے مریض انسان کے جسم میں لگا کر اس کو تندرست کر دینے کا شہدہ دکھایا اور اس وقت یہ کام بڑے پیمانے پر ہو رہا ہے۔ اس میں بظاہر ان مضر توں کی روک تھام کی گئیں، جو اس تماشے کے نتیجے میں پورے معاشرے کو تباہی میں ڈال سکتی ہیں۔

(انسانی اعضاء کی پیوند کاری ص ۳۱-۳۲)

غلام رسول سعیدی شیخ الحدیث جامعہ نعیمیہ کراچی کا مؤقف اور دلائل

(اعضاء کی پیوند کاری میں مصنف کا مؤقف اور بحث و نظر)

ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں کہ جرم کی تفتیش کے لئے مرد انسان کا پوسٹ مارٹم جائز ہے اور میڈیکل کالج کے طلبہ کے مطالعہ اور تجربہ کے لئے پلاسٹک ماڈلز آگئی ہیں۔ اس کے لئے اب انسانی لاشوں کی ضرورت باقی نہ رہی اور جان بچانے اور شدید ضرورت کی صورت میں خون لگانا جائز ہے۔ البتہ اس مقصد کے لئے خون کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے کیونکہ اول تو خون نجس ہے اور ثانیاً اس لئے کہ انسان اور اس کے اعضاء کی خرید و فروخت ناجائز ہے اور آزاد انسان کی بیع سخت گناہ اور مکرم آدمیت کے بھی خلاف ہے۔ اعضاء کی پیوند کاری میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ سونے چاندی کی دھات اور پاک جانوروں کے اعضاء اور ہڈیوں سے پیوند کاری جائز ہے۔ البتہ کسی مردار یا انسان کے اعضاء کو دوسرے انسان کے جسم میں لگانا جائز نہیں اور ہم اس کی وجہ بھی لکھ چکے ہیں کہ ہر چند اعضاء کا ضرورت مند محتاج اور مضطر ہے لیکن اعضاء دینے والوں کو کونسا مضطر لاحق ہے۔ جس کی وجہ سے وہ یہ حرام کام کر رہا ہے اور اپنے اعضاء کو جسم سے نکلا کر یا بعد از مرگ نکلوانے کی وصیت کر کے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کی نافرمانی کر رہا ہے؟ جبکہ ائمہ اربعہ نے تصریح کی ہے کہ کسی انسان کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ بھوک سے مرنے والے انسان کو یہ کہے کہ تم میرا ہاتھ کاٹ کر کھا لو اور اپنی زندگی بچالو۔ (شرح صحیح مسلم ج ۲ ص ۸۶۲ فرید بک شال لاہور)

شرح مسلم از سعیدی صاحب

(حالت مضطر میں پیوند کاری) یہ کہا جا سکتا ہے کہ فقہاء کی ان عبارات میں اگرچہ مردے کے اعضاء سے انتفاع کو حرام قرار دیا گیا ہے لیکن یہ حکم عام حالات کا ہے اور ہم حالت اضطراری میں مردے کے اعضاء سے پیوند کاری کے جواز کے قائل ہیں۔ جب کوئی اور طریقہ علاج میسر نہ ہو یا جبکہ انسان کی جان بچانا مرد کے اعضاء کی پیوند کاری پر موقوف ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فقہاء نے حالت اضطرار میں بھی زندہ انسان کے اعضاء سے علاج کو حرام قرار دیا ہے اور علامہ قاضی خان یوں فرماتے ہیں:

مضطر لم یجد میتة و خاف الهلاک فقال له
رجل اقطع یدی و کلهما او قال اقطع منی قطعة فکلهما
لا یسعہ ان یفعل ذالک ولا یصح امره به کما لا
یسع للمضطر ان یقطع قطعة من لحم نفسه فی کل
(فتاویٰ قاضی خان علی ہاشم الہدیج ص ۳۳۱ باب الحظر
والاباحۃ)

مضطر لم یجد میتة و خاف الهلاک فقال له
رجل اقطع یدی و کلهما او قال اقطع منی قطعة فکلهما
لا یسعہ ان یفعل ذالک ولا یصح امره به کما لا
یسع للمضطر ان یقطع قطعة من لحم نفسه فی کل
(فتاویٰ قاضی خان علی ہاشم الہدیج ص ۳۳۱ باب الحظر
والاباحۃ)

کسی شخص کو بھوک کی بنا پر موت کا خوف ہو۔ اس سے دوسرا

خاف الهلاک جو عا فقال له اخر اقطع یدی

وكله ليس له ذالك لان لحم الانسان لا يباح حال الاضطرار لكرهته.

(نوادى برازى علی باش ج ۶ ص ۳۶ کتاب الکراہت)

لو اراد المضطر ان يقطع قطعة من نفسه من فخذہ او غيره لياكلها فان كان الخوف منه كالخوف في ترك الاكل او اشد حرم القطع بلا خلاف صرح به امام الحرمين وغيره.

(شرح المہذب ج ۹ ص ۳۵ مطبوعہ دار الفکر بیروت)

ابوالاعلیٰ مودودی صاحب کا موقف اور دلائل

ایلویتھی یعنی ڈاکٹری طریقہ علاج میں انسانی اعضاء کی پیوند کاری سے بھی علاج کیا جاتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص اپنی آنکھیں کسی نابینا کو دے دیتا ہے اور میڈیکل سائنس کی حیرت انگیز ترقی کے باعث دوسرے شخص کی آنکھوں سے نابینا شخص بینا ہو جاتا ہے۔ حتیٰ کہ جس شخص کا دل ناکارہ ہو جائے۔ اس کا دل بھی تبدیل کر دیا جاتا ہے۔ اس مسئلہ پر بھی غور و فکر کی ضرورت ہے تاکہ اس کا شرعی حکم معلوم کیا جاسکے۔ دلائل شرعیہ سے اس مسئلہ کا حکم بیان کرنے سے پہلے ہم چاہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں دیگر مفکرین کی آراء پیش کر دیں تاکہ یہ مسئلہ تمام پہلوؤں سے ظاہر ہو جائے۔

منظرف بیک لکھتے ہیں کہ ایک نوجوان نے کہا: کیا موت کی صورت میں آنکھوں، ہاتھوں، ٹانگوں یا دل وغیرہ کا عطیہ دیا جاسکتا ہے؟ خصوصاً جبکہ اس کا مقصد انسانی خدمت ہو۔ مولانا نے فرمایا: سوال یہ ہے کہ اس چیز کا حلق خود انسانیت سے بھی ہے؟ ادھر ایک شخص کی موت واقع ہوئی اور اس کے گھر میں کھراں اور ادرہ آنکھوں والے اس کی آنکھیں نکالنے والے آگئے۔ ہاتھوں اور ٹانگوں کے شعبہ سے اس کے ہاتھ اور ٹانگیں کاٹ کر لینے والے آگئے اور دل کے ڈیپارٹمنٹ سے آلات لئے اس کا سینہ چیر کر دل نکالنے والے آگئے۔ کیا واقعہ انسانیت بھی سکھاتی ہے؟ ایک مسلمان معاشرے میں یہ چیز چل نکلے تو میں نہیں کہہ سکتا کہ عزیز واقرباء مرنے والے کا کیا بچا کھچا منہ دیکھنے آئیں گے؟ نماز جنازہ کیا چیز سامنے رکھ کر پڑھی جائے گی اور قبر میں کیا شے لے کر دفن کی جائے گی؟ کچھ دیر مجلس میں خاموشی چھائی رہی۔ پھر ایک صاحب نے کہا: مولانا کچھ لوگ اپنی خوشی سے آنکھوں وغیرہ کا عطیہ دینے کا اعلان کرتے ہیں۔ کیا اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی؟ مولانا نے فرمایا: اصل سوال یہ ہے کہ آپ جسم کے مالک کب بنے؟ مذہب ہی نہیں خود قانون بھی آپ کو اپنے جسم کا مالک قرار نہیں دیتا۔ اگر اپنے جسم کے مالک آپ خود ہیں تو پھر آپ کو خود کسی کی اجازت کیوں حاصل نہیں؟ آپ اپنے آپ کو کیوں بیچ نہیں سکتے؟ اب جیتے جی جس جسم پر آپ کے اختیارات کا یہ عالم ہے۔ اس جسم کے حصے بخرے کرنے کا آپ اس وقت کا اختیار رکھتے ہیں۔ جب اسے چھوڑ کر چاٹکے ہوں اس وقت اگر ایسی کوئی اجازت آپ کو قانون دیتا ہے تو یہ قانون کا قسم ہے مذہب کا نہیں ہے۔ (اردو جاس سید مودودی، اسے ذیلدار پارک ص ۳۶-۳۷ مطبوعہ المبدع پبلیکیشنز لاہور)

مفتی کفایت اللہ کی رائے

یہ شہ کہ انسان کے اجزاء کا استعمال ناجائز ہے۔ اس لئے وارد نہ ہونا چاہیے کہ استعمال کی جو صورت مستلزم اہانت ہو وہ ناجائز ہے اور جس میں اہانت نہ ہو تو بوقت ضرورت استعمال ناجائز نہیں ہے۔ جیسے کہ رسول اللہ ﷺ کے موئے مبارک کو پانی میں دھو کر

پانی مرلیض پر چیز کا یا بلا جا تا تھا۔ (کفایت اللہ مفتی ج ۹ ص ۱۳۳)
انسانی اعضاء کی پیوند کاری کے متعلق مصنف کی رائے

انسانی اعضاء کی پیوند کاری موجودہ سائنسی دور کے کمالات میں سے ایک ہے۔ اس لئے قرون سابقہ اور سلف صالحین سے اس بارے میں کوئی صراحت منقول نہیں ہے۔ کیونکہ اس دور میں یہ مسئلہ تھا ہی نہیں۔ بہر حال ان حضرات کے ارشادات کی روشنی میں انہیں سامنے رکھ کر موجودہ دور کے علماء نے اپنی اپنی رائے قائم کی ہے۔ گزشتہ صفحات میں آپ نے مفتی محمد شفیع دیوبندی، غلام رسول سعیدی شیخ الحدیث اور مودودی صاحبان کی رائے ملاحظہ کی۔ ان سب نے اس کی حرمت ذکر کی ہے لیکن میرے نزدیک ان کی رائے پر احتیاطاً عمل کرنا اوٹلی ہے۔ ان حضرات نے پیوند کاری کی حرمت پر جو دلائل ذکر کئے۔ ان سے میرا دل مطمئن نہیں ہے۔ اب میں ان تینوں علماء کے دلائل نقل کر کے ان پر اپنے عدم اطمینان کی وجہ بیان کروں گا۔ سب سے پہلے مفتی محمد شفیع دیوبندی کے دلائل ملاحظہ ہوں۔

دلیل اول: انسان کے اعضاء اور اجزاء کا استعمال اس کی اہانت اور تخلیق کائنات کے نشاء کے خلاف ہے۔

دلیل دوم: انسان اپنے اعضاء و اجزاء کا مالک نہیں۔ لہذا وہ ان میں تصرف نہیں کر سکتا۔

دلیل سوم: مفید اسی وقت مفید کہلا سکتی ہیں جب اس کے فوائد یہ نسبت نقصانات کے زیادہ ہوں۔ اگر فوائد سے نقصانات زیادہ ہوں تو وہ مفید نہیں کہلائے گی۔ انسانی اعضاء اور اجزاء کی پیوند کاری میں فوائد سے نقصانات زیادہ ہیں لہذا یہ مفید نہیں۔

دلیل چہارم: بھوک پیاس کی شدت کے وقت اضطراری حالت میں نجس اور مردار کھانا بقدر ضرورت مباح ہو جاتا ہے۔ لیکن ایسی حالت میں آدمی کو نہ اپنا گوشت کھانا جائز اور نہ کسی دوسرے کا کھانے کی اجازت ہے۔ خواہ وہ دوسرا اس کو کھانے کو کہہ بھی دے۔

دلیل اول پر عدم اطمینان کیوں؟

مفتی صاحب نے مذکورہ مسئلہ سے پہلے خون دینے کی بحث لکھی ہے اور اسے کچھ شرائط کے تحت جائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ مذکورہ رسالہ کے ص ۲۶-۲۷ میں یہ لکھا ہے ”جب خون دینے کی ضرورت ہو یعنی کسی مریض کی ہلاکت کا خطرہ ہو اور ماہر ڈاکٹر کی نظر میں اس کی جان بچنے کا اس کے سوا کوئی راستہ نہ ہو تو خون دینا جائز ہے“۔ ص ۲۵ پر لکھتے ہیں ”ایک یہ کہ خون انسان کا جزء ہے اور جزء انسان کا استعمال نہیں ہوتا۔ دوسرا یہ کہ خون نجس اور حرام ہے“۔ اب سوال یہ ہے کہ خون بھی گردے کی طرح انسانی اجزاء میں سے ہے۔ خون دینے سے تو توہین نہ ہوتی ہو اور تخلیق کے نشاء کی مخالفت لازم نہ آئی ہو لیکن گردہ دینے سے یہ دونوں باتیں لازم آئیں؟ شرط اول کی بنا پر مفتی صاحب کے نزدیک مریض کی ہلاکت کا خطرہ ہو اور خون دینے کے سوا اور کوئی بچاؤ کا طریقہ نہ ہو تو خون دینا جائز ہو جاتا ہے۔ یہی حالت اگر کسی کے گردے فیل ہو جانے سے ہو اور کوئی انسان اپنا گردہ اس مریض کو دے دے تو ڈاکٹر کے کہنے کے مطابق اس کی جان بچ سکتی ہو تو گردہ دینا بھی جائز ہونا چاہیے۔ جس طرح خون دینے والے کو خون دینے کی وجہ سے اپنی جان جانے کا خطرہ نہیں، اسی طرح گردہ نکالنے اور دوسرے کو دینے سے دینے والے کی جان جانے کا خطرہ نہیں ہوتا۔ لہذا خون کی طرح ایثار و قربانی کے جذبہ کے تحت گردہ دینا بھی جائز ہونا چاہیے۔ نصوص قرآنیہ اور احادیث میں اس کی ممانعت پر کوئی صریح نص نہیں۔ مفتی صاحب کا یہ اپنا اجتہاد ہے۔ مختصر یہ کہ اگر گردہ دینے میں توہین ہے تو یہ خون میں بھی موجود ہے۔ کیونکہ دونوں اجزاء انسانی ہیں اور جس طرح خون دینے والا خون دینے کو ایثار و قربانی سمجھتا ہے۔ اسی طرح گردہ دینے والا بھی ایثار و قربانی کے جذبہ سے سرشار ہو کر گردہ دیتا ہے۔ اب میں مفتی صاحب کی ایک اور عبارت پیش کرتا ہوں جس میں انہوں نے گردہ اور خون میں فرق بتایا ہے۔ ملاحظہ ہو:

انسانی اعضاء کی پیوند کاری

مفتی صاحب نے ایک سوال کو ”مریض کیلئے خون کی خرید و فروخت جائز ہے؟“ کے تحت لکھا ہے۔ خون کی بیع تو جائز نہیں لیکن جن حالات میں جن شرائط کے ساتھ نمبر اول میں خون کو مریض کے لئے دینا جائز قرار دیا ہے۔ اگر ان حالات میں خون بلا قیمت نہ ملے تو اس کے لئے قیمت دے کر خون حاصل کرنا جائز ہے لیکن خون دینے والے کے لئے اس کی قیمت کا لینا درست نہیں۔ حضرات فقہاء کی تصریحات اس مسئلہ میں حسب ذیل ہیں:

آدی (یعنی عورت) کے دودھ کا لین دین جائز نہ ہونا امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا مذہب ہے۔ کیونکہ دودھ ایک مانع (بچنے والی چیز) ہے جو آدی سے نکلتی ہے۔ لہذا اس کی خرید و فروخت جائز نہیں جیسا کہ پینے کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے اور اس لئے بھی کہ دودھ آدی کا ہی ایک جزء ہے تو یہ بقیہ تمام اجزاء کے مشابہ ہوا۔ ان دونوں دلیلوں میں سے پہلی دلیل زیادہ صحیح ہے کیونکہ یہ دودھ بھی پاک دودھ ہے اس سے نفع بھی حاصل ہوتا ہے لہذا اس کی بیع بکری کے دودھ کی طرح جائز ہونی چاہیے اور اس لئے بھی کہ عورت کا اپنے دودھ کا عوض لینا جائز ہے جبکہ کوئی عورت اپنے آپ کو دودھ پلانے کے لئے کرایہ و اجرت پر دیتی ہے۔ لہذا یہ منافع کے مشابہ بھی ہوا اور پینے سے الگ ہو گیا کیونکہ پینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اس لئے بکری کے پینے کا لین دین نہیں ہوتا اس کا دودھ بکنا ہے اور آدی کے تمام اجزاء کی بیع جائز ہے کیونکہ غلام اور لونڈی کی خرید و فروخت جائز ہے۔ آزاد آدی کی بیع اس لئے جائز نہیں کیونکہ وہ مملوک نہیں اور کے ہوئے عضو انسانی کی بیع اس لئے حرام ہے کہ اس میں کوئی نفع نہیں ہوتا۔

وہو مذهب ابی حنیفہ و مالک لانہ مانع خارج من ادمیہ فلم یجوز بیعہ کالعرق ولانہ من ادمی فاشہ سائر اجزائہ و الاول اصح لانہ لبن طاهر منتفع بہ فحجاز بیعہ کلین الشاة ولانہ یجوز اخذ العوض عنہ فی اجارت الظئر فاشہ المنافع و یفارق العرق فانہ لا نفع فیہ و لذلک لا یباع عرق الشاة و یباع لبنہا و سائر اجزاء الا ادمی یجوز بیعہا فانہ یجوز بیع العبد و الامۃ و انما حرم بیع الحر لانہ لیس لمملوک و حرم بیع العضو السقوط لانہ لا نفع فیہ

(المفتی ابن القدامہ ج ۳ ص ۲۶۰، المفتی مع شرح الکبیر ج ۲)

س ۳۳۰ مسئلہ ۱۲۱۶ انسانی اعضاء کی پیوند کاری ص ۲۶-۲۷

”معنی“ کی مذکورہ عبارت جو مفتی صاحب نے درج کی ہے۔ اس میں دودھ کو رقیق اور بچنے والی چیز ہونے کے اعتبار سے اسے اور خون کو ایک ہی قسم کی دو اشیاء کہا۔ لہذا جب دودھ بچہ کی زندگی بچانے کے لئے جائز ہے تو اسی طرح کسی کی جان بچانے کے لئے خون بھی دینا جائز ہے۔ یہاں ”معنی“ کی عبارت کا آخری حصہ توجیہ طلب ہے۔ ابن قدامہ نے صاف صاف لکھا کہ آدی کے اجزاء کی بیع و شراہ بھی جائز ہے جیسا کہ لونڈی اور غلام کی جائز ہے۔ غلام اور لونڈی کی بیع و شراہ ضرورت اور بلا ضرورت دونوں طرح جائز ہے۔ اس سے نتیجہ یہ نکلا کہ آدی کے اجزاء ضرورت اور بلا ضرورت بیچنا اور ان کا کاروبار کرنا جائز ہے۔ لہذا اگر وہ کسی کو دینا بلا ضرورت بھی جائز ہے بلکہ اس کی قیمت وصول کرنا بھی درست ہے۔ اب مفتی صاحب کے توجیہ کے حوالہ خلاف جا رہا ہے۔ سوچے سمجھے بغیر ”معنی“ کی عبارت نقل کر دی۔ اس بارے میں ہم تو یہ کہتے ہیں کہ انسان اور اس کے اجزاء کا لین دین حرام ہے۔ البتہ اگر کوئی بطور اثمار و قربانی اپنا گردہ کسی دوسرے کو دے دے جس سے اس کی زندگی بچ جائے تو یہ درست ہے۔ یہاں مفتی صاحب نے جو فرق بیان کیا وہ یہ کہ دودھ اور خون دونوں بچنے والی چیزیں ہونے میں مشترک ہیں۔ اس لیے ان کا حکم ایک ہوگا لیکن گردہ کو خون پر قیاس نہیں

کریں گے کیونکہ وہ بننے والی چیز نہیں ہے اس فرق کی بنا پر گروہ کسی دوسرے کو دینا جائز نہیں ہے۔ مفتی صاحب کا یہ قیاس درست نہیں ہے۔ دودھ اور خون میں ”سیلان“ کی صفت محض اتفاق سے دونوں میں موجود ہے۔ قیاس کے لئے علت مشترکہ ہونا ہی کافی نہیں بلکہ اس علت کا موثر ہونا بھی ضروری ہے۔ اگر سیلان یا بننے والے ہونے کی بنا پر دودھ اور خون کا حکم ایک ہوا تو پھر یہی حکم ہر بننے والی چیز (مائع) میں ہونا چاہیے۔ مثلاً شراب میں بھی یہ صفت موجود ہے۔ حالانکہ دودھ اللہ تعالیٰ کی نعمت اور حلال ہے اور شراب حرام ہے۔ دودھ پینے پر کوئی سزا نہیں اور شراب پینے والا حد کا مستوجب ہوتا ہے۔ پھر اگر یہ دیکھا جائے کہ ماں کے پستان میں سچے کی خوراک کے لئے دودھ پیدا ہونا فطری امر ہے۔ بچہ دودھ پئے تو ماں کو دودھ کے اخراج کی وجہ سے کوئی تکلیف نہیں ہوتی بلکہ دودھ نہ پینے کی صورت میں جب پستان میں جمع ہو جائے تو ماں کو تکلیف محسوس ہوتی ہے۔ لیکن خون تو جسمانی صحت و اعتدال قائم رکھنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے مختلف مراحل سے گزار کر پیدا کیا اس کا جسم میں رہنا مفید اور نکلنا مضر ہوتا ہے اور اگر خون زیادہ مقدار میں نکل جائے تو موت کا سبب بن جاتا ہے۔ اس لئے محض ”بننے والا“ ہونے کی وجہ سے دودھ اور خون میں اشتراک اور خون کو دودھ پر قیاس کرنا درست نہیں اور اس غلط قیاس کے پیش نظر گروہ وغیرہ اجزاء کو نکالنا بھی غلط ہے۔ ادھر دوسری طرف خون دینے کی ضرورت کب ہوتی ہے؟ ہم بیان کر چکے ہیں کہ مریض کی صحت یابی کے لئے اس کا متبادل کوئی نہ ہو اور ماہر ڈاکٹر خون دینے کی تجویز بھی دے تو مریض کی جان بچانے کے لئے خون دینا جائز ہے۔ حالانکہ خون حرام بھی ہے اور اجزائے انسانیہ میں سے ایک جزء بھی ہے۔ لہذا اسی حالت میں اگر مریض کو گروہ کی ضرورت پڑ جائے کہ جس کے بغیر اس کے بچنے کا کوئی اور طریقہ نہ ہو، تو جان بچانے کے لئے گروہ دینا بھی جائز ہو گا۔ قیاس کا رخ اگر مفتی صاحب یوں موڑتے، تو گروہ دینے کا جواز انہیں نظر آ جاتا۔

دلیل دوم پر عدم اطمینان

اس دلیل کا خلاصہ یہ کہ انسان اپنے اعضاء اور اجزاء کا مالک نہیں لہذا وہ اپنا کوئی عضو اور جزء کسی کو کسی طور پر بھی نہیں دے سکتا۔ لہذا گروہ دینے کی انسان میں اہلیت نہیں اور اس کے تصرف میں نہیں۔ ہم اسی دلیل کی بنا پر خون کے بارے میں دریافت کرتے ہیں کہ کیا آدمی اپنے خون کا مالک و متصرف ہے؟ کیا خون اس کے اجزاء میں شامل نہیں؟ اور کیا تمام اعضاء و اجزاء کی طرح خون بھی انسان کو بطور امانت نہیں دیا گیا؟ اگر یہ سب باتیں خون میں بھی موجود ہیں اور اس کے دینے کے جواز پر مفتی صاحب کا فتویٰ اور قول گزر چکا ہے تو کیا وجہ ہے کہ گروہ دینا جائز نہیں؟

دلیل سوم پر عدم اطمینان

ایک قاعدہ ذکر کیا گیا کہ مفید وہ ہے جس کے نقصانات بہ نسبت فوائد کم ہوں۔ اس قاعدہ کے پیش نظر خون کا دینا مفتی صاحب نے مفید اور گروہ منتقل کرنا غیر مفید قرار دیا۔ ذرا ان دونوں کے فوائد اور نقصانات کا موازنہ کریں۔ خون دینے سے خون دینے والے میں بہر حال کمزوری آ جاتی ہے اور کمزوری آ جانے سے وہ بہت سے کاموں سے محروم ہو جاتا ہے لیکن گروہ دینے سے کوئی بڑا نقصان نہیں کیونکہ گروہ کے بغیر بھی آدمی اتنا ہی توانا ہوتا ہے جتنا گروہ ہوتے ہوئے۔ اگر مریض کو دیکھا جائے تو جس طرح خون دینے سے مریض کی جان بچ گئی اگرچہ خون دینے والے کا نقصان ہوا۔ اسی طرح گروہ جس کے جسم میں لگایا گیا اس کی جان بچ گئی اور دینے والے کو معمولی نقصان اٹھانا پڑا۔ اب خون دینے اور گروہ دینے کا فائدہ (مریض کو دیکھ کر) اس نقصان سے کہیں زیادہ ہے، جو دینے والے کو پہنچا۔ اس لئے خون دینا بھی مجموعی طور پر مفید ہوا اور گروہ دینا بھی مفید۔ اب ایک کے جواز کا قول اور دوسرے کے عدم جواز کا قول کہاں درست ہو گا؟ ہاں اگر گروہ دینے والا یہ سمجھتا ہے کہ گروہ دینے سے میں مر جاؤں گا تو یہ نقصان واقعی زیادہ ہے اور ایسی صورت میں گروہ دینے کی اجازت نہ دیں گے۔ لیکن یہی صورت خون میں بھی ہوگی۔ اگر خون دینے والا سمجھتا ہو کہ خون دینے سے

بیری موت واقع ہو جائے گی تو خون دینا ممنوع ہوگا۔

دلیل چہارم پر عدم اطمینان

بھوک کی شدت اور اضطرابی حالت میں مردار کا گوشت کھانا جائز ہے لیکن آدمی کو اپنا گوشت یا کسی دوسرے آدمی کا گوشت اس اضطرابی حالت میں کھانے کی اجازت نہیں۔ لہذا کسی کا گردہ نکال کر دوسرے کو اضطرابی حالت میں دینا جائز نہیں۔ مختصر یہ کہ ایک انسان کا جزء، کاٹ کر دوسرے انسان کے ساتھ ملانا جائز نہیں۔ مفتی صاحب نے جو کچھ اس دلیل میں بیان کیا، وہ سلف صالحین اور فقہاء کرام کی کتب میں موجود ہے لیکن بعض علماء نے اسے جائز کہا ہے۔ امام نووی لکھتے ہیں:

ان اضطراب ولم یجد شینا فہل یجوز ان ینقطع
شینا من بدنہ ویاکلہ فیہ وجہان قال ابو اسحاق
یجوز انہ احياء نفس ببعض فجاز کما یجوز ان
ینقطع عضوہ اذا وقعت فیہ الاکلہ لاحیاء نفسہ۔
اگر کوئی شخص مجبور ہو جائے اور کوئی چیز کھانے کے لئے نہ
ملے تو کیا وہ اپنے بدن کا کوئی حصہ یا جزء کاٹ کر کھالے؟ اس میں
دوقول ہیں۔ ابو اسحاق نے کہا کہ انسان اپنی جان بچانے کے لئے
اپنے ہی جسم کا کوئی جزء کھالے تو یہ جائز ہے جیسا کہ جسم کا کوئی حصہ
گل سڑ جانے پر کاٹ دینا جائز ہے۔
(شرح المہذب ج ۱ ص ۹۴)

قارئین کرام! مسئلہ زبردست گردہ وغیرہ کی منتقلی کا ہے۔ اس مسئلہ کو انسانی گوشت کھانے سے کوئی خاص تعلق نہیں نظر آتا۔ اول یہ کہ انسانی گوشت اگر کاٹ کر کسی بھوکے کو دیا جائے تو بھوکے شخص اسے کچا تو کھانے سکے گا بلکہ اسے پکا کر یا کسی اور طریقہ سے نرم کرنا پڑے گا کیونکہ بھوکا شدت بھوک کی وجہ سے کمزور ہو چکا ہوتا ہے۔ دوسرا یہ کہ عادتاً انسانی گوشت ہرگز نہیں کھایا جاتا۔ اگرچہ بعض جنگلی لوگ جانوروں کا کچا گوشت کھا جاتے ہیں۔ لیکن اپنے کسی انسان کا گوشت وہ بھی نہیں کھاتے۔ تیسرا یہ کہ گوشت کا نئے وقت انسان کو بہر حال تکلیف ہوگی اور کئے ہوئے گوشت کی جگہ بیماری آجانے کا شدید خطرہ بھی موجود ہے جس سے مہلک بیماری بھی ممکن ہے۔ جب ان باتوں کو ہم پیش نظر رکھیں اور گردہ کی منتقلی دیکھیں تو دونوں میں نمایاں فرق نظر آئے گا۔ گردہ دینے اور منتقل کرنے کا دور موجود ہے۔ ایسا ہو رہا ہے اور آلات جراحی سے اپریشن کر کے گردہ نکالا اور منتقل کیا جاتا ہے۔ جس سے گردہ دینے والے کو معمولی سی تکلیف کا سامنا کرنا پڑتا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ بقیہ جسم کو محفوظ بھی کر دیا جاتا ہے۔ خون بھی اسی طرح سرجری کے آلات سے نکال کر مریض میں داخل کر دیا جاتا ہے اس لئے اگر سرجری کے آلات سے اور نہایت احتیاط سے گردہ کسی مریض میں منتقل کر دیا جائے تو جائز ہونا چاہیے۔ ہاں اگر کسی کا خون سرجری کے طریقہ کے بغیر رگ کاٹ کر یا چوس کر اور زخمی کر کے نکالا جائے کہ جس سے خون دینے والا نہایت تکلیف محسوس کرے تو تیرا خیال ہے کہ ایسے طریقہ سے خون دینا مفتی صاحب کے نزدیک بھی درست نہ ہوگا۔ لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ گردہ کی منتقلی خون کی طرح جائز ہے اور مفتی محمد شفیع صاحب کے دلائل گردہ کی منتقلی پر کمزور ہیں اور ان پر اطمینان نہیں کیا جا سکتا۔

غلام رسول سعیدی صاحب کی دلیل اور اس پر عدم اطمینان

سعیدی صاحب نے ”شرح صحیح مسلم“ ج ۲ ص ۸۶۳ پر جو دلیل اور اپنا موقف بیان کیا۔ وہ یہ ہے کہ ہر چند کہ اعضاء اور اجزاء انسانی کا ضرورت مند محتاج اور مضطر ہے۔ لیکن اعضاء دینے والے کو کوئی مجبوری و اضطراب ہے کہ جس کی وجہ سے وہ حرام کا مرتکب ہونا چاہتا ہے۔ یہی بات سعیدی صاحب نے مفتی محمد حسین صاحب فیہی مہتمم جامعہ نعیمیہ لاہور کے ساتھ ایک مقالہ اور مناظرہ میں ذکر کی ہے۔ میں نے ان سے کہا کہ اعضاء دینے والے کو کوئی اضطراب لاحق ہے جس کی وجہ سے وہ اپنے اجزاء کو کٹوا رہا ہے؟ علاوہ ازیں ”شرح صحیح مسلم“ میں انہوں نے مفتی صاحب کا ایک سوال اور اپنا جواب بھی نقل کیا۔ وہ بھی ہم ذیل میں درج کر رہے ہیں۔

شرح صحیح مسلم

مفتی صاحب نے کہا: اگر سمندر میں کوئی شخص ڈوب رہا ہو اور کنارے پر کھڑے لوگ اس کو نہ بچائیں وہ گنہگار ہوں گے؟ میں نے جواب دیا: ان پر اس ڈوبتے شخص کو بچانا اس وقت فرض ہے جب بچانے کے سلسلے میں ان کو خود کسی جانی نقصان کا خطرہ نہ ہو۔ اگر سمندر میں شارق پھیلیں کا خطرہ ہو کہ وہ اس کا ہاتھ پاؤں کاٹ کھائیں تو یا خود اس کے اپنے ڈوب جانے کا خطرہ ہو تو پھر اس کو بچانا فرض نہیں بلکہ خود اپنی جان کی خاطر اس پر فرض ہے کہ وہ سمندر میں نہ اترے۔

غلام رسول سعیدی صاحب کا یہ استدلال انوکھا استدلال ہے۔ قرآن کریم میں مردار وغیرہ حرام اشیاء کھانے کی ضرورت مند کو اجازت دی گئی۔ اسے مضطر کہہ لیں اسے مکرہ کہیں؟ جو بوجہ مجبوری مر رہا ہے۔ اس کی حالت اضطرار کو مد نظر رکھا اور سعیدی صاحب اسے تو مضطر مانتے ہیں لیکن گردہ وغیرہ دینے والے کے لئے بھی اضطرار کے قائل ہیں۔ یعنی گردہ دینے والا بھی گردہ دینے میں ضرورت مند، مضطر یا مکرہ ہو۔ تب اس کا گردہ دینا درست ورنہ ناجائز؟ اگر سعیدی صاحب کے اس استدلال و قاعدہ کو تسلیم کر لیا جائے تو خون دینے کے جواز میں جو انہوں نے لمبی چوڑی بحث فرمائی۔ وہ سب کی سب بیکار ہو جائے گی۔ کیونکہ ان کے بقول خون دینے والے کو پوچھا جاسکتا ہے کہ تمہیں خون دینے میں کیا ضرورت و مجبوری تھی؟ جب تمہیں مجبوری نہ تھی تو پھر ایک حرام کام مرتکب کیوں ہو رہے ہو؟ حالانکہ خون کے معاملہ میں انہوں نے صرف اتنا لکھا کہ مریض کو اگر کوئی ڈاکٹر کہہ دے کہ تمہاری جان خون دینے سے بچ سکتی ہے تو ڈاکٹر کے کہنے پر اس کو خون لینا جائز ہو جاتا ہے خون دینے والے کی ضرورت یا مجبوری پیش نظر نہیں۔ اسی طرح گردہ وغیرہ اجزاء کے انتقال میں یہ اجزاء و اعضاء دینے والا ضرورت مند نہیں بلکہ جس کو دینا چاہتا ہے ضرورت مند اس کے لئے ہونا لازمی ہے۔ باقی رہا سعیدی صاحب اور مفتی صاحب کا سوال و جواب، تو اس میں بھی مفتی صاحب نے جو کچھ کہا۔ اس کے جواب میں سعیدی صاحب نے جو کہا، وہ خود سعیدی صاحب کے دعویٰ کی تردید اور مفتی صاحب کی تائید موجود ہے۔ کیونکہ دونوں حضرات اس کے قائل ہیں کہ گردہ دینا بوقت ضرورت جائز ہے۔ مطلب یہ کہ اگر گردہ دینے والا یہ سمجھتا ہے اور اسے ڈاکٹر یہ تسلی دیتے ہیں کہ تمہارا گردہ اپریشن کے ذریعہ نکالنے سے تمہاری موت کا کوئی خطرہ نہیں، تم گردہ دے سکتے ہو تو اگر وہ مطمئن ہو تو گردہ دینے میں کوئی قاحت نہیں اور اگر گردہ دینے والا یہ سمجھے کہ گردہ دوں گا تو میں خود مر جاؤں گا تو ایسی حالت میں اسے گردہ دینے کی ممانعت ہے۔ جس طرح سمندر یا دریا کے کنارے پر کھڑا شخص ڈوبنے کو دیکھتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ میں اس کو بحفاظت نکال سکتا ہوں کیونکہ تیرنا جانتا ہوں اور یہ بھی جانتا ہے کہ میرے پانی میں اترنے سے کسی پانی کے جاندار سے مجھے کوئی خطرہ نہیں۔ تو پھر ایسا شخص اگر کنارے پر کھڑا ڈوبنے کی مدد کے لئے پانی میں نہیں اترتا تو گنہگار ہوگا۔ یہی ہم گردہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ اگر گردہ دینے والا اپنی موت سے مطمئن ہے اور دوسرے کو گردہ دے کر بچا سکتا ہے، تو دے دے ورنہ اپنی حفاظت کرے۔ جس طرح دریا کے کنارے کھڑا ہونے والا اگر اپنے ڈوبنے اور مرنے کا خطرہ محسوس کرتا ہے تو اب اسے کوئی نہیں کہتا کہ تم نے ڈوبتے کو نہیں بچایا لہذا گنہگار ہوئے۔

موودوی صاحب کی دلیل پر عدم اطمینان

موودوی صاحب اس بارے میں کہتے ہیں کہ ایک طرف مرنے والے کی لاش پڑی ہے اس کے عزیز و اقارب اس کی جدائی میں مغموم ہیں۔ دوسری طرف گردہ لینے والا اور آنکھیں نکالنے والا سرجن ہاتھ میں متعلقہ اوزار پکڑے آدھکتا ہے اور اپنا کام شروع کر دیتا ہے کیا یہ انسانیت ہے؟ موودوی صاحب کا یہ بیان یا استدلال محض جذباتی ہے۔ حقیقت سے اس کا تعلق نہیں اور پھر جو نقشہ انہوں نے کھینچا ہے، یہ ہر جگہ پیش تو نہیں آتا۔ آنکھیں نکالنے کا مکمل یا گردہ وغیرہ اعضاء و اجزاء نکالنے کے لئے اپریشن تھیٹر میں لایا جاتا ہے، گھروں پر یہ کام نہیں ہوتا۔ بہر صورت ان کی یہ جذباتی تحریر یا تقریر ہے۔ اصل مسئلہ سے اس کا تعلق نہیں جیسا کہ مشاہدہ بھی اس کی

تردید کرتا ہے۔

مفتی کفایت اللہ کی مذکورہ عبارت کا خلاصہ

مفتی صاحب کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر اعضاء دینے والے کی اہانت نہ ہوتی ہو اور ضرورت بھی ہو تو جائز ورنہ ناجائز۔ اس سے اعضاء کی بیوند کاری شرط طور پر تسلیم کی گئی ہے۔ موجودہ دور میں کسی کی آنکھ لینے کے دو طریقے ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ ظالمانہ طریقہ سے کوئی ظالم کسی کی آنکھ پھوڑ دیتا ہے یا نکال لیتا ہے۔ یہ تو واقعی اہانت ہے اور ناجائز ہے۔ دوسرا طریقہ جس کی ہم بحث کر رہے ہیں وہ یہ کہ کوئی شخص اپنی آنکھ کے بارے میں وصیت کر دیتا ہے کہ میری آنکھ میرے مرنے کے بعد نکال کر کسی نابینا کو لگا دی جائے۔ یا گردہ کے بارے میں اپنی رضامندی سے گردہ پیش کر دیتا ہے تو اس صورت میں اہانت کا پہلو نہیں بلکہ ایثار و قربانی پیش نظر ہے۔ لہذا مسئلہ زیر بحث میں اہانت جب سرے سے ہے ہی نہیں تو مفتی صاحب کے نزدیک گردہ دینا یا آنکھ دینے کی وصیت کرنا بہر صورت جائز ہوا۔

یہاں تک ان دلائل کا مختصر تنقیدی جائزہ تھا۔ جو اعضاء کی بیوند کاری کی حرمت میں موجودہ دور کے علماء نے پیش کئے۔ ان دلائل کے بارے میں جو ہم نے ذکر کیا۔ آپ نے وہ بھی ملاحظہ کیا۔ تقریباً تمام دلائل ایسے ہیں جن میں مسئلہ زیر بحث میں کوئی تسلی نہیں ہوتی اور ناپختہ ہیں۔ میں علماء کے خلاف کوئی توہمی صادر نہیں کر رہا۔ بلکہ ایک مسئلہ کی تحقیق پیش نظر ہے۔ ان حضرات نے موجودہ سرجری کے دور میں صرف نظر کر کے گزشتہ ادوار کے علماء و فقہاء کی عبارات سے اعضاء کی بیوند کاری کو حرام ثابت کرنے کی کوشش کی۔ اگر وہ موجودہ دور میں اعضاء کی منتہی اور اس کے طریقہ کار کو بھی سامنے رکھتے، تو ممکن ہے کہ وہ اپنے نظریات میں کچھ ٹپک رکھتے اور نرمی اختیار کرتے۔

نوٹ: بیوند کاری کے تین طریقے ہیں:

- (۱) کسی عضو انسانی کی جگہ کوئی جماداتی یا نباتاتی مصنوعی چیز لگا دی جائے۔ جیسا کہ حدیث پاک میں ایک صحابی کے ناک کٹنے کا واقعہ پھر اسے چاندی کا جوتا بھرا اس میں بدبو کی شکایت کرنے پر حضور ﷺ کا اسے سونے کی ناک بنوانے کی اجازت دینا، گزر چکا ہے۔ یہ طریقہ بالافتاح جائز ہے۔
- (۲) انسان کے ضائع شدہ عضو کی جگہ کسی دوسرے جاندار کا عضو لگا کر بیوند کاری کرنا یہ بھی جائز ہے۔ اگرچہ بعض فقہاء کرام نے اس کی شروط اجازت دی۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

وقال محمد رحمہ اللہ تعالیٰ ولا یأس

بالتداوی بالمعظم اذا کان عظم شاة او بقرة او بعیر
او فرس او غیرہ من الدواب الا عظم الخنزیر
والادسی فسانہ مکروه التداوی بہما فقد جوز
التداوی بعظم ماسوی الخنزیر والادسی من
الحيوانات مطلقا من غیر فصل بینہا اذا کان
الحيوان ذکیا او میتا و بینہا اذا کان العظم رطبا او
یابساً وما ذکر من الجواب یجری علی اطلاقہ اذا
کان الحيوان ذکیا لان عظمہ طاهر رطبا کان

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: کہ ہڈی کے ساتھ علاج اور اسے بطور دوا استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ ہڈی بکری کی ہو یا گائے، تیل کی، یا اونٹ، گھوڑے وغیرہ کی یا ان کے علاوہ کسی اور زمین پر چلنے والے جانور کی۔ مگر آدمی اور خنزیر کی ہڈی سے علاج و دوا کرنا مکروہ ہے۔ امام محمد نے خنزیر اور آدمی کے علاوہ دیگر حیوانات کی ہڈیوں سے مطلقاً دوا کی اجازت دی۔ ان میں یہ فرق نہیں رکھا کہ وہ حیوان ذبح کیا گیا ہو یا مردار ہو اور نہ ہی یہ فرق کیا کہ اس کی ہڈی خشک ہو یا تر ہو۔ آپ کا جواب اپنے اطلاق پر ہی رہے گا جبکہ حیوان ذبح شدہ ہو کیونکہ ایسے حیوان کی ہڈی تر یا خشک

دو ذوں صورتوں میں پاک ہوتی ہے اور اس سے ہر قسم کا نفع اٹھانا جائز ہے۔ بطور دواء استعمال کرنا جائز ہوگا اور اگر حیوان مردار ہے تو اس کی ہڈی سے نفع اٹھانا اس وقت جائز ہے جب وہ خشک ہو تر ہونے کی صورت میں نفع اٹھانا ناجائز ہے۔

اویابسا يجوز الانتفاع به جميع الانتفاعات فيجوز الندواى به على كل حال واما اذا كان الحيوان ميتا فانما يجوز الانتفاع بعظمه اذا كان يابسا ولا يجوز الانتفاع اذا كان رطبا. (فتاوى عالمگیری ج ۵ ص ۳۵۳ الباب الثامن عشر فى الندواى الخ)

جب کسی آدمی کا دانت گر جائے تو اس گرے ہوئے دانت کو دوبارہ اس جگہ نہ لگائے بلکہ کسی بکری ذبح شدہ کا دانت لے کر اس کی جگہ لگا لے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: کہ جس کا دانت اکھڑا وہ وہی اکھڑا ہوا دانت اس کی جگہ لگا سکتا ہے، کسی دوسرے کا دانت اس کی جگہ لگانا جائز نہیں۔

اذا سقط السن لا يعيدها الى مكانها ويشدها لكن ياخذ سن شاة ذكية ويضعها مكانها وقال ابو يوسف ياخذ سن نفسه ولا ياخذ سن غيره.

(خلاصہ الفتاویٰ ج ۱ ص ۵۳۶ کتاب الکریمۃ بالفصل السابع فی الملباس مطبوعہ پرنٹنگ ورکس لاہور، خلاصہ الفتاویٰ ج ۳ ص ۳۷۰ مطبوعہ بیروت)

قارئین کرام! اس سے معلوم ہوا کہ حیوان کے اعضاء انسانی اعضاء کی جگہ پر لگانا درست ہے، صرف آدمی اور خنزیر کے اعضاء دوسرے میں بیوند نہیں کئے جاسکتے۔ ان کے علاوہ دیگر حیوانات میں سے اگر کسی کو ذبح کیا گیا تو اس کی کوئی سی جزء انسان کی ضائع شدہ جزء کی جگہ منتقل کی جاسکتی ہے اور اگر مردار ہے تو پھر خشک وتر میں امتیاز کرنا پڑے گا۔ اس طرح ان حیوانات کی ہڈی کو علاج میں استعمال کرنے کی یہی تفصیل پیش نظر رکھی جائے۔

(۳) انسان کا عضو اور جزء کسی دوسرے انسان کے عضو یا جزء کی جگہ جوڑا جائے۔ یعنی آنکھیں، گردے وغیرہ کی منتقلی اور بیوند کاری۔ اس کے بارے میں آپ موجودہ دور کے چند علماء کے خیالات اور ان کی رائے ملاحظہ کر چکے ہیں کہ اکثریت اس کو ناجائز کہتی ہے۔ ان حضرات کے دلائل پر ہم عدم اطمینان تفصیل سے گزشتہ اوراق میں بیان کر چکے ہیں۔ اب قارئین آپ پر موقوف ہے۔ اگر غور و فکر سے آپ اس نتیجے پر پہنچیں کہ بوقت ضرورت ایسی بیوند کاری جائز ہے تو ٹھیک ورنہ اسے چھوڑ دیں۔ اس مقام پر ہم ان اشیاء کا ذکر کر دینا مناسب سمجھتے ہیں جن کے تحت خون دینا جائز ہوا اور دوسرے اعضاء کے بارے میں جواز و عدم جواز بھی آپ کے سامنے آجائے گا۔

شرط اول: جو شخص اپنا عضو دے رہا ہو اس میں اس کی رضامندی شامل ہو۔
شرط دوم: جو عضو لینا چاہتا ہے یا جس کے لئے لیا جا رہا ہے اسے کوئی معتبر ڈاکٹریہ مشورہ دے کہ تمہارا علاج اس کے سوا اور کوئی نہیں ہے۔

شرط ثالث: جو شخص اپنا عضو دینا چاہتا ہو اسے اپنی جان جانے کا خطرہ نہ ہو۔
شرط رابع: اس کا تبادلہ اگر کوئی ہے لیکن ناپید اور ملنا ناممکن ہے اور اگر مل سکتا ہے لیکن ضرورت مند معاشی طور پر اتنے اخراجات کا متحمل نہیں ہو اس کی قوت خرید سے باہر ہے۔

ایک ضابطہ کلیہ

انسانی اعضاء کی بیوند کاری، پوسٹ مارٹم وغیرہ سرجری کے جدید مسائل کے جواز یا عدم جواز کے لئے علامہ ابن قیم نے ایک قاعدہ اور ضابطہ کلیہ بیان کیا ہے۔ اس بحث کے آخر میں ہم اسے ذکر کر دینا ضروری سمجھتے ہیں۔ تاکہ اس قاعدہ کی روشنی میں ان مسائل

کامل تلاش کرنا آسان ہو جائے۔

وہی ما اذا تعارض مفسدان روعی
اعضهما ضررا باز تکاب اخفهما قال الزیلعی فی
باب شروط الصلوة ثم الاصل فی جنس هذه
المسائل ان من ابتلی ببلیتین واما متساویان یاخذ
بایتهما ماشاء وان اختلفا یختار اھونھما لان مباشرة
الحرام لا تجوز الا للضرورة ولا ضرورة فی حق
الزیادة مثاله رجل علیہ جرح لو سجد سال جرحه
وان لم یسجد لم یسل فانه یصلی قاعدا یومی
بالرکوع والسجود لان ترک السجود اھون من
الصلوة مع الحدت الاثری ان ترک السجود جائز
حالة الاختیار فی التطوع علی الدابة ومع الحدت
لا یجوز بحال.

(الاشیاء والنظار ص ۳۳ قاعدہ رابع)

وہ یہ کہ جب دو مفید چیزوں کا تعارض ہو جائے (یعنی ان
میں سے ایک نہ ایک ضرور کرنی پڑے) تو ان دونوں میں سے جو
ضرر کے اعتبار سے کم مضر ہے اسے کثیر الضرر پر ترجیح دی جائے
گی۔ امام زبیلی نے باب شروط الصلوة میں کہا۔ اس باب میں اصل
یہ ہے کہ جو شخص دو مصیبتوں میں گھر جائے اور وہ دونوں برابر کی
ہوں تو ان میں سے جسے چاہے لے لے اور اگر وہ دونوں برابر نہیں
تو ان میں نرم اور کم نقصان والی کو اختیار کرے کیونکہ حرام کا ارتکاب
صرف ضرورت کے وقت جائز ہوتا ہے اور زیادہ نقصان والی کی
ضرورت نہیں۔ اس کی مثال یہ کہ ایک زخمی آدمی اگر سجدہ کرتا ہے تو
اس کے زخم سے خون بہنے لگتا ہے اور اگر سجدہ نہیں کرتا تو خون نہیں
بہتا۔ یہ شخص بیٹھ کر نماز پڑھے اور رکوع و سجود اشارے سے ادا کرے
کیونکہ سجدہ چھوڑنے میں بہ نسبت بے وضو نماز پڑھنے کے آسانی
ہے۔ کیا یوں نہیں کہ جب آدمی کسی سواری پر نفل پڑھ رہا ہو تو اسے
سجدہ چھوڑنا (یعنی ہتھینہ سجدہ نہ کرنا) جائز ہے لیکن بے وضو نماز
پڑھنا کسی حال میں بھی درست نہیں۔

اس قاعدہ سے بہت سے نماز روزہ اور دیگر مسائل کا حل تلاش کرنا آسان ہو گیا۔ روزہ دار کو اگر کوئی دھمکی دیتا ہے کہ روزہ توڑو
ورنہ جان سے مار ڈالوں گا۔ اب اس کو دو مصیبتیں آن پڑتی ہیں۔ ان میں سے جو آسان اور کم نقصان وہ ہو وہ اختیار کرے۔ لہذا روزہ
توڑنا آسان ہے توڑ ڈالنے کیونکہ روزہ پھر بھی رکھا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر قتل کر دیا گیا تو دوبارہ زندہ ہونا ناممکن ہے۔ اسی قاعدہ کے تحت
نماز کا ایک مسئلہ بھی ذکر کیا۔ لہذا اعضاء کی پیوند کاری میں بھی اس قاعدہ و قانون کو آپ اگر پیش نظر رکھیں گے تو آپ خود کوئی نہ کوئی
صورت نکال سکیں گے۔ بہر حال اس قاعدہ کو یاد رکھیں۔

مسئلہ چہارم: پوسٹ مارٹم کا شرعی حکم

پوسٹ مارٹم کی موجودہ دور میں ہمیں دو صورتیں نظر آتی ہیں۔ ایک اپریشن کہلاتا ہے دوسرا پوسٹ مارٹم۔
(۱) اپریشن مختلف قسم کے ہوتے ہیں۔ گردے اور مثانے کی پتھری نکالنے کے لیے اپریشن۔ ہندوق وغیرہ کی گولی جسم میں الٹک گئی
اس کے نکالنے کے لیے اپریشن، آنکھوں میں موتیا اترنے کے بعد اسے ختم کرنے کے لیے اپریشن، جسم میں گندے مواد کو
نکالنے کے لیے اپریشن، ہرنیا کا اپریشن، زچہ کا اپریشن وغیرہ۔ ان میں محض فائدہ ہی فائدہ ہے اور مریض کے آرام و صحت کو مد نظر
رکھ کر یہ کئے جاتے ہیں۔ لیکن ایسے اپریشن کسی ماہر ڈاکٹر اور سرجن سے کرائے جائیں ورنہ انارژی ڈاکٹر کے ہاتھوں فائدہ کی
 بجائے نقصان اور بعض دفعہ مریض کی موت تک کا خطرہ لاحق ہو جاتا ہے۔ اس مسئلہ میں ایک بات ذہن نشین ہونی چاہیے کہ
میڈیکل کے طلبہ کو جب اپریشن کی تعلیم دی جاتی ہے تو انہیں مردہ کی لاش کو چیر پھاڑ کر اپریشن کرنا سکھایا جاتا ہے۔ اب جبکہ تعلیم
کے لئے تبادُل موجود ہے۔ (یعنی پلاسٹک کے مجسمے پر اپریشن کرنے کی تعلیم) تو پھر اس تبادُل کو چھوڑ کر کسی لاوارث لاش پر

آزمائش اور تجرباتی پریشن کرنا ہرگز درست نہیں ہے۔ اس لئے اول تو متبادل ہی پر اکتفا کیا جائے اور اگر مقصد صل نہ ہو تو پھر کسی جانور یا انسانی میت یعنی کافر کی میت پر تجربہ کر لیا جائے۔ ہمارے نزدیک مسلمان میت پر تجربہ کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ مسلمان اور اس کے اجزاء جس طرح زندہ ہونے کی صورت میں قابل احترام و تکریم ہیں۔ اسی طرح مسلمان میت اور اس کے اجزاء بھی قابل احترام و تکریم رہتے ہیں۔ حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے:

عن عائشة ان النبي ﷺ قال كسر عظام

سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: میت کی ہڈیوں کو توڑنا ایسا ہی ہے جیسا کہ اس کی زندگی میں اس کی ہڈیاں توڑی جا رہی ہیں۔

(ابوداؤد شریف ج ۲ ص ۱۰۲ مطب مجبائی)

(مصنف عبد الرزاق میں مذکور حدیث سیدہ عائشہ صدیقہ

کسر عظام الميت ککسرها حیا۔

رضی اللہ عنہا سے بروایت عبد الرحمن اور بروایت عمرہ دوا سناد سے مروی ہے) مائی صاحبہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: میت کی ہڈیاں توڑنا اس طرح منع ہے جس طرح زندہ کی ہڈیاں توڑنا۔

(مصنف عبد الرزاق ج ۳ ص ۳۴۳ باب کسر عظام الميت ،

بیروت)

(۲) پوسٹ مارٹم: اس میں بعض صورتیں جائز اور بعض ناجائز ہیں۔ ایک شخص کو بلاوجہ اور بلا جرم سزائے موت سنائی جا رہی ہے۔

اس بنا پر کہ اس پر کسی کو زہر دینے کا الزام ہے۔ اب مرنے والے کے مرنے سے ایک ایسے شخص کو مجرم بنایا جا رہا ہے جو واقعتاً مجرم نہیں۔ تو اس بلاوجہ بنائے جانے والے مجرم کی جان بچانے کی خاطر مرے ہوئے انسان کا اپریشن کیا جاتا ہے۔ تاکہ اس کے معدہ وغیرہ میں زہر کے اثرات تلاش کئے جائیں۔ اسی طرح گولی لگنے سے کوئی آدمی مر گیا۔ جس پر رشک گزرا کہ اس نے گولی ماری ہے اور گولی میت کے جسم میں موجود ہے تو اب یہ تحقیق کرنے کے لئے کیا اسی مشکوک کی گولی سے مرایا کسی اور نے گولی ماری۔ اپریشن کر کے جسم سے گولی نکالی گئی اور دیکھا گیا کہ یہ گولی کس بندو کو یا پتھول وغیرہ کی ہے اور ہو سکتا ہے کہ جس پر رشک ہوا اس کے پاس جو اسلحہ ہے اس کی وہ گولی نہ ہو۔ اس طرح اپریشن کر کے گولی نکالنے اور موازنہ کرنے سے وہ مشکوک آدمی پچانسی سے بچ جائے گا۔ ایسے پوسٹ مارٹم کی گنجائش ہے اور جائز ہیں۔ اب اکثر پوسٹ مارٹم جو ہوتے ہیں۔ وہ اس مقصد کے حصول کی خاطر نہیں ہوتے بلکہ ان کا مقصد کچھ اور ہوتا ہے۔ ایک شخص طبعی موت مر گیا۔ اس پر کسی قسم کا کوئی شبہ نہیں کہ کسی نے کچھ دے کر یا پلا کر مارا ہے۔ مثلاً دو بھائی آپس میں لڑتے ہیں۔ ان میں سے کسی نے دوسرے کو کوئی چیز اٹھا کر دے ماری۔ حالانکہ اس کا ارادہ صرف زخمی کرنے اور بھگانے کا تھا۔ لیکن وہ مر گیا۔ اس کے اس طرح قتل ہو جانے کو گھر والے سبھی جانتے ہیں کہ اسے بھائی نے ارادہ قتل سے نہیں مارا بھائی بھی رورہا ہے کہ مجھ سے کیا ہو گیا؟ دیگر عزیز و اقارب بھی معنوم ہیں اور سبھی یہ کہہ رہے ہیں، خدا کو ایسے ہی منظور تھا۔ تقدیر یوں ہی لکھی تھی۔ اب ایسے شخص کی لاش ہسپتال لے جا کر اس کا پوسٹ مارٹم کرنا اس کے دل، جیسے پودے وغیرہ کو چیر پھاڑ کر رکھ دینا ایک انتہائی ظالمانہ کام ہے۔ ورنہ پہلے ہی معنوم پریشانی میں اور نہیں چاہتے کہ ہمارے اس بھائی یا بیٹے کا پوسٹ مارٹم کیا جائے۔ لیکن پولیس والے ان کی ایک نہیں سننے اور ہسپتال پہنچایا اور ڈاکٹروں نے پوسٹ مارٹم کیا۔ پھر ورنہ کہا: اب لاش لے جاؤ۔ اسی طرح کوئی شخص کسی حادثہ میں جاں بحق ہو جاتا ہے۔ سب کو علم ہے کہ بس یا گاڑی وغیرہ سے ٹکرا جانے کی وجہ سے یہ مر گیا۔ اب ایسے مرے ہوئے انسان کی لاش کا پوسٹ مارٹم کیوں اور کس لئے کیا جاتا ہے؟ مختصر یہ کہ اگر کسی کی جان بچانے کی خاطر پوسٹ مارٹم کی ضرورت پڑے تو جواز کی صورت نکل

سکتی ہے کیونکہ اس طرح تفتیش میں مجرم تک رسائی ہو سکتی ہے اور اصل مجرم سامنے آ جانے کی وجہ سے بے تصور اور بے جرم آدمی کی جان بچ جائے گی۔ ضرورت کے تحت اس کی اجازت ہے۔ اس کی ایک جڑنی اکابرین امت کی کتب سے ہمیں ملتی ہے۔

ملاحظہ ہو:

(حاصل ماتت و ولدہا حی) یضطرب (شق
بطنہا) من الایسر (ویخرج ولدہا) ولو بالعکس
وخیف علی الام قطع و اخرج لومینا والا لا کما فی
کراہة الاختیار ولو بلغ مال غیرہ ومات هل یشق
قولان والاولی نعمی فتح.
(ردمقارح رد المحتار ج ۲ ص ۲۳۸ مطلب فی دفن المیت)

حاملہ مرگئی اور اس کا بچہ اس کے پیٹ میں بل جمل رہا ہو تو اس کا بائیں جانب سے پیٹ شش کیا جائے گا اور بچہ نکال لیا جائے گا اور اگر معاملہ الٹ ہے۔ یعنی بچہ بائیں جانب کے پیٹ میں مر گیا اور ماں کو جان سے جانے کا خطرہ ہے تو پھر بھی اس کا پیٹ چاک کر کے مرے ہوئے بچہ کو نکال لیا جائے۔ اگر خطرہ نہ ہو تو پھر پیٹ کو نہ پھاڑا جائے۔ اگر کسی نے کسی دوسرے شخص کا مال (قیمتی موتی مثلاً) نکل لیا اور مر گیا۔ کیا اس کا پیٹ چاک کیا جائے؟ اس میں دو قول ہیں۔ بہتر یہ ہے کہ چاک کیا جائے۔

نوٹ: ”رد المحتار“ میں مذکورہ قول کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر بچہ عورت کے پیٹ میں مر گیا اور عورت زندہ ہے تو دایہ یا لیڈی ڈاکٹریا نرس وغیرہ یوں کرے کہ عورت کی شرمگاہ میں ہاتھ ڈال کر مرے ہوئے بچے کو نکالے اور اگر کامیاب نہ ہو تو کسی ہتھیار اور آلات جراحی سے کام لے کر اس بچے کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے نکالے۔ یہ اس وقت اجازت ہے جب بچے کے مرا ہوا ہونے کا یقین ہو اور اگر بچہ زندہ ہے تو پھر اس کو کاکٹ کر ٹکڑے ٹکڑے کر کے نکالنا ممنوع ہے کیونکہ اس کی وجہ سے اس کی زندہ ماں کی موت قیمتی نہیں بلکہ درجہ دوم و شک میں ہے تو ماں کی مہوم یا مشکوک موت کے پیش نظر ایک زندہ انسان کو قتل کر دینا جائز نہیں اور دوسرے کا مال کھانے والے کا پیٹ چاک کرنا اس میں یہ دیکھا جائے گا کہ جس شخص نے موتی نکالا اور مر گیا۔ کیا اس نے اپنے پیچھے کوئی مال وغیرہ چھوڑا ہے؟ اگر مال چھوڑ کر مرے تو پھر مال متروکہ میں سے ضمان دے دی جائے گی میت کا پیٹ چاک نہیں کیا جائے گا۔

”تجنیس“ میں بحوالہ ”نوازل“ ایک روایت مذکور ہے وہ یہ کہ حاملہ عورت مرگئی اس کے پیٹ میں کسی چیز کی حرکت کرنا دکھائی دیتا ہے اور دیکھنے والے یہ رائے رکھتے ہیں کہ یہ زندہ بچہ کی حرکت ہے۔ اس صورت میں اس کا پیٹ چاک کر کے بچہ کو زندہ نکال لیا جائے۔ صاحب نوازل نے یہاں ایک اور صورت بھی ذکر فرمائی۔ وہ یہ کہ ایک شخص نے کسی دوسرے کا قیمتی موتی نکل لیا اور مر گیا اور اپنے پیچھے کوئی مال نہیں چھوڑا تو اس پر تبت ہے۔ و لعمریہ ما لا علیہ القیمة۔ مطلب یہ کہ اس موتی نکلنے والا کا پیٹ چاک نہیں کریں گے۔ اس مسئلہ اور پہلے مسئلہ میں فرق یہ ہے کہ مسئلہ اولیٰ میں میت کی حرمت و تکریم کو ایک زندہ انسان کی حرمت و تکریم کی خاطر قربان کیا گیا ہے اور اس کی گنجائش و جواز ہے۔ لیکن دوسرے مسئلہ میں میت کی حرمت و تکریم جو اعلیٰ و افضل تھی، اسے ایک موتی کے حصول کی خاطر ضائع نہیں کریں گے کیونکہ موتی بہر حال اتنا اہم اور قابل احترام نہیں ہوتا کہ انسان کی تکریم و تکریم سے بڑھ جائے۔ لہذا دونوں مسئلے ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ (امام ابن ہمام فرماتے ہیں کہ) اس مسئلہ کی توجیح یہ ہے کہ مردہ مسلمان کی تکریم و احترام اسی طرح اور اسی قدر ہوتی ہے جتنی زندہ انسان کی ہوتی ہے۔ لہذا موتی نکلنے والا اگر زندہ ہے تو اس کا پیٹ چاک نہیں کیا جائے گا۔ موتی فضیلت کے ساتھ نکل آئے گا۔ اگر نہ بھی نکلے تب بھی اس زندہ انسان کا پیٹ چاک کر کے موتی نکالنے کی اجازت نہیں ہے اور اگر مردہ فوت ہو گیا تب بھی موتی نکالنے کے لئے پیٹ نہیں چیرا جائے گا۔ یہ بچے کے خلاف مسئلہ ہے۔ جبکہ اس کی زندگی معلوم ہو۔ اس رائے کے خلاف علامہ جرجانی اپنے اصحاب سے روایت کرتے ہیں کہ اس کے پیٹ کو چاک کرنا چاہیے اور موتی نکال لینا چاہیے۔ کیونکہ

بندے کا حق اللہ تعالیٰ کے حق پر مقدم ہوتا ہے اور پھر ایسے ظالم پر کہ جس نے بندے کا حق تلف کر لیا اس کی رعایت نہ ہوگی اور یہی اولیٰ ہے۔ (فتح القدیر ج ۳ ص ۴۲۳ باب الشبیدہ سے خود اسما پہلے)

ان ضروریات میں سے ایک یہ ہے کہ زندہ بچہ کو پیٹ میں سے نکالنے کے لئے میت کا پیٹ چاک کیا جائے جبکہ بچہ کی زندگی کی امید ہو۔

وقد امر به ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ فعاش
الولد كما فی الملتقط قالوا بخلاف ما اذا بلتع
لؤلؤة فمات فانه لا يشق بطنه لان حرمة الادمی اهم
من حرمة المال.
(الاشاہ والنظار ص ۲۳ كيفية البدل فی موضع الخلاف
مطبوعہ سعید اہنڈ کینی کراچی)

امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے اپنے دور میں ایک میت کے پیٹ سے زندہ بچہ نکالنے کا حکم دیا تھا پھر اسے نکالا گیا اور وہ بچہ کافی عرصہ زندہ رہا۔ ملاحظہ میں ہے علماء نے کہا کہ بچہ کا یہ مسئلہ اس مسئلہ کے خلاف ہے کہ کسی شخص نے موتی نگل لیا اور مر گیا۔ اب موتی نکالنے کے لئے اس کا پیٹ چاک نہیں کیا جائے گا کیونکہ آدمی کی حرمت مال کی حرمت سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔

قارئین کرام! فقہی جزئی آپ نے ملاحظہ فرمائی۔ میت کا پیٹ چاک کرنا جبکہ اس کے پیٹ میں زندہ بچہ ہو، تو جائز ہے کیونکہ یہ انسان کی زندگی بچانے کی کوشش کی گئی۔ لہذا اس ضرورت کے پیش نظر اس کے جواز پر سب متفق ہیں اور اگر موتی وغیرہ کوئی چیز پیٹ میں لے مر گیا تو اس کا پیٹ چاک کر کے موتی نکالنا متفق علیہ نہیں۔ جن حضرات نے انسانی حرمت کو مد نظر رکھا۔ وہ اس صورت میں پیٹ چاک کر کے موتی نکالنے کی اجازت نہیں دیتے۔ خواہ وہ مرنے والا مال چھوڑ کر مرایا غربت میں اللہ کو پیارا ہو گیا اور جن حضرات نے حقوق العبد ہونے کو مد نظر رکھا وہ پیٹ چاک کر کے نکالنے کی تجویز رکھتے ہیں کیونکہ حقوق اللہ کی معافی تو اللہ غفور رحیم کر ہی دے گا لیکن بندے کے حقوق بندے پر ہی موقوف ہیں وہ معاف نہ کرے تو معاف نہیں ہو گئے۔ مختصر یہ کہ بوقت ضرورت پوسٹ مارٹم کی گنجائش اور جواز ہے۔ جیسا کہ زندہ بچہ نکالنے کے لئے میت کا پیٹ چاک کرنا جائز ہے لیکن بلا ضرورت پوسٹ مارٹم جائز نہیں۔ جیسا کہ کوئی شخص طبعی موت مرتا ہے تو اس کا پوسٹ مارٹم جائز نہیں۔ چاہے اس میں جان کی ضرورت ہو یا نہ ہو۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

مسئلہ پنجم: الکحل ملی دواؤں کے استعمال کا شرعی حکم

”الکحل“ ایک نشہ آور چیز ہے۔ جو گنا اور جو وغیرہ سے تیار کی جاتی ہے۔ اگر انگور کے شیرہ سے تیار کی جائے تو حرام اور نجس ہے اور اس کے استعمال پر حد بھی واجب ہوگی۔ انگور کے شیرہ سے بنی ہوئی شراب سے خواہ نشہ آئے یا نہ آئے، قلیل و کثیر تمام حرام اور نجس ہوتی ہے۔ اس کا ایک قطرہ اگر کنوئیں میں گر جائے تو پورا کنوئیں ناپاک ہو جاتا ہے۔ الکحل نشہ آور چیز ہے اور ہر نشہ آور چیز کا استعمال حرام ہے اگرچہ اس پر حد واجب نہیں۔ اس لئے بلا ضرورت الکحل ملی دواء استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔ دوائی چونکہ بیمار کے لئے ایک ضرورت ہے۔ اس لئے فقہاء کرام نے عام قانون ”الضرورات تبیح المحظورات ضرورت، حرام اشیاء کو مباح کر دیتی ہے۔“ کے تحت اس کا استعمال جائز قرار دیا ہے۔ کتب فقہ میں اس کی تائید میں بہت سی جزئیات موجود ہیں۔ مثلاً بھنگ بھی نشہ آور چیز ہے لیکن بوقت ضرورت اس کے استعمال کو جائز قرار دیا ہے۔

علاج معالجہ کے لئے بھنگ پینا اس میں کوئی حرج نہیں۔

شرب البنج للتداوی لا باس به.

(خلاصۃ الفتاویٰ ج ۳ ص ۲۰۳)

تھوڑی سی شراب دوا کے طور پر پینا کیا جائز ہے؟ جبکہ اس

هل يجوز شرب القليل من الخمر للتداوی اذا

کے قائم مقام اور کوئی دوا نہ ملے۔ اس میں دو قول ہیں (بعض نے کہا جائز ہے اور بعض نے ناجائز کہا)۔

مریض کے لئے خون، پيشاب پینا اور مردار کھانا بطور دوا جائز ہے۔ جب اسے کوئی مسلمان طبیب یہ کہے کہ تمہاری شفاء اسی میں ہے اور اس کے علاوہ کوئی دوسری مباح دوا نہیں ملتی ہے یا اس کے قائم مقام نہ ہو۔

يسجوز للعليل شرب الدم والبول واكل الميتة
للتداوى اذا اخبره طبيب مسلم وان شفاءه فيه ولم
يجد في المباح مايقوم مقامه.

(فتاویٰ عالمگیری ج ۵ ص ۳۵۵ الباب الثامن عشر فی التداوی)

نوٹ: الکل کا استعمال ان دواؤں میں بکثرت ہوتا ہے، جو رقیق یعنی بننے کے قابل ہوتی ہیں۔ الکل ایک نشہ آور اور شراب کی قسم ہے اس لئے امام اہل سنت مجدد مائتہ حاضرہ مولانا الشاہ احمد رضا خان بریلوی علیہ الرحمہ نے ایسی ہر دوا کو استعمال کرنا اور اس کا لین دین حرام کہا ہے جس میں الکل ملی ہوئی ہو۔ ملاحظہ ہو:

ہاں انگریزی دواؤں میں جتنی دوائیں رقیق ہوتی ہیں۔ جنہیں ٹچر (لیکچوڈ) کہتے ہیں۔ ان سب میں یقیناً شراب ہوتی ہے۔ وہ سب حرام ہی ہیں اور ناپاک بھی ہیں۔ نہ ان کا کھانا حلال اور نہ دین پر لگانا جائز ہے نہ خریدنا حلال نہ بیچنا جائز۔

(فتاویٰ رضویہ ج ۲ ص ۱۰۲ مطبوعہ میرٹھ)

لیکن قارئین کرام! آپ اس امر سے واقف ہوں گے کہ بعض احکام عادات و زمانہ کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں۔ حلال، حرام اور حرام حلال ہو جاتا ہے۔

واعلم ان اعتبار العادة والعرف يرجع اليه
في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك اصلا
فقالوا في الاصول في باب ما تترك به الحقيقة
تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال والعادة كذا
ذكره فخر الاسلام. (الاشباه والنظائر ص ۳۶ قاعدہ ۶۰)

معلوم ہونا چاہیے کہ عرف اور عادات کی طرف بہت سے فقہی مسائل میں رجوع کیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ علماء نے اسے بھی ایک ”اصل“ قرار دیا۔ اصول فقہ میں حقیقت کے چھوڑنے کی بحث میں علماء فرماتے ہیں کہ حقیقت کو کبھی استعمال اور عادت کی وجہ سے چھوڑا جاتا ہے۔ ایسے ہی فخر الاسلام نے ذکر کیا۔

قارئین کرام! ضرورت اور عادت و عرف میں احکام تبدیل ہو جاتے ہیں یا ان میں نرمی اختیار کی جاتی ہے۔ مثلاً ایک شخص بازار میں سے گزر رہا ہے جہاں جانوروں کا بول و براز گرتا رہتا ہے۔ اچانک بارش شروع ہوگئی اور کچھڑ کی چھوٹی چھوٹی چھینٹیں اس کے کپڑوں پر پڑ گئیں۔ اب یہ ناپاک چھینٹیں چاہیے تو یہ تھا کہ کپڑوں کو ناپاک کر دیتیں۔ لیکن عام واقعہ ہونے کی وجہ سے ان کپڑوں کو نجس نہیں کہا جاتا۔ اسی طرح گزرتے کسی جانور کے پيشاب کی باریک باریک چھینٹیں اڑ کر کپڑے پر پڑیں تو پيشاب نجس ہونے کی وجہ سے کپڑے نجس ہونے چاہیں تھے۔ لیکن عموم ہونے کی بنا پر اسے نجس نہیں کہا گیا۔ اعلیٰ حضرت عظیم المرتبت نے اگرچہ الکل کو بالکل حرام فرمایا۔ حتیٰ کہ اس کا لین دین بھی حرام فرمایا۔ اس کی حرمت کی کیا توجیہ ہو سکتی ہے؟ کیونکہ آپ کے فتویٰ نہایت محتاط اور پختہ احوال پر مبنی ہوتے ہیں۔ اس لئے ہم چاہتے ہیں کہ اعلیٰ حضرت کے فتویٰ کی توجیہ بیان کریں۔ لیکن یہی مسئلہ مولانا نور اللہ بیسمر پوری رحمۃ اللہ علیہ اپنے ”فتاویٰ نوریہ“ میں مولوی محمد سعید صاحب محمد پورہ لاکھنؤ کی تحریر کی تصدیق کرتے ہوئے جو کچھ رقم کیا۔ چونکہ وہ کافی دوا ہے۔ اس لئے ہم دونوں حضرات کی تحریرات من و عن نقل کر دیتے ہیں۔ پھر بعد میں کچھ عربی عبارات کا ترجمہ پیش کریں گے۔ جو مولانا موصوف کے فتاویٰ میں ہے تاکہ قارئین و ناظرین پوری طرح مستفید ہو سکیں۔

کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ انگریزی ادویات جن میں الکل کی آمیزش ہوتی ہے خواہ ادویات تریوں یا خشک ان

کا استعمال شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ مندرجہ ذیل صورتوں کے جوابات بھی عنایت فرمائیں۔ ہو میو پتی یعنی بعض ڈاکٹروں کا قول ہے کہ جس بالکل سے ادویات تیار ہوتی ہیں یہ جو یا گنے سے بنتی ہے۔ و بر صدق قول ایٹاں ایسی ادویات کا استعمال جائز ہونا چاہیے۔ کیونکہ شیخین رضی اللہ عنہما کے مسلک پر یہ حرام نہیں۔ عالمگیری میں ہے: وما الا شربة المتخذة من الاشعير او الذرة او التفاح او العسل اذا اشند وهو مطبوخ فانه يجوز شربه مادون السكر عند ابی حنیفة و ابی یوسف رحمہما اللہ وعند محمد رحمہ اللہ حرام شربہ، اور ”بہار شریعت“ میں شہد، گے ہوں، جو وغیرہ کی شرابیں حرام ہیں۔ مثلاً یہاں ہندوستان میں میو کے کی شراب بنتی ہے۔ جب ان میں نشہ ہو حرام ہے، اور ”در مختار“ میں ہے: و الثالث نبيذ العسل و التين و البر و الشعير و الذرة يحل سواء طبخ او لا بلالھو و طرب، اور ظاہر ہے کہ ادویات میں اس کا استعمال نہ تو لہو و طرب کے لئے ہے اور نہ ہی اس حالت میں یہ مسکر ہوتی ہیں۔ ہاں جب اس کو کوئی بطور لہو و لعب پئے گا تو سیدنا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فتویٰ کی بنا پر حرام ہوں گی۔ جیسا کہ ”عالمگیری“ میں ہے: الفتوى فى زماننا بقول محمد يحد من سكر من الاشربة المتخذة من الحبوب و العسل و اللبن و التين لان العناق يجتمعون على هذه الاشربة فى زماننا و يقصدون السكر و اللھو بشر بها كذا فى التبيين۔

(۲) دور حاضر میں ایسی ادویہ عوام و خواص استعمال کر رہے ہیں۔ حتیٰ کہ علمائے کرام اور مفتیان عظام میں سے شاید ہی ہوگا جو اس ابتلاء میں مبتلا نہ ہو۔ تو کیا یہ عوم بلوئی نہیں؟ اگر کہا جائے کہ یہ عوم بلوئی نہیں تو کیوں؟ اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ یہ عوم بلوئی میں شامل ہے تو شرعاً اس کی اجازت ہونی چاہیے۔ عوم بلوئی میں تو ایسی چیزیں جن کی حرمت اور نجاست اختلافی ہو ان کے جواز کا قول ہوتا ہے۔ کما لا يخفى على من له ادنى ممارسته بالفقہ، اور مسئلہ مذکورہ میں تو امام الاممہ سراج ائمہ سیدنا امام اعظم ابو یوسف رضی اللہ عنہ اور قاضی القضاة سیدنا حضرت امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ کا قول حلت کا ہے۔

(۳) انگریزی ادویات میں عموماً اور ہو میو پتی ادویات میں خصوصاً اس کی آمیزش ایسی ہوتی ہے کہ کالعدم ہو جاتی ہے تو کیا یہ استعمال نوحی نہ ہوگا اور اس ضمن میں نہ آئے گا کہ نمک کی کان میں گدھامر کر نمک ہو جائے تو اس نمک کا کھانا جائز ہے۔ بہر حال دلائل شرعیہ کی رو سے اگر جواز کی گنجائش نکل سکتی ہے تو فقہائے کرام اور مفتیان عظام کی خدمت میں استدعا ہے کہ امت پر شفقت فرماتے ہوئے، بسر و لا تعسر پر عمل کرتے ہوئے شرعی حکم سے مطلع فرمائیں۔ یہ تو ظاہر ہے کہ عوام و خواص ادویہ کے استعمال کو ترک نہیں کریں گے تو حرمت کا فتویٰ دیا جائے تو سب مجرم ہوں گے اور شرعاً جواز کی صورت نکل سکے اور اس کے تحت جواز کا فتویٰ دیا جائے تو امت گناہ سے بچ جائے گی۔ (محمد سعید ناظم سنی رضوی تبلیغی جماعت لاکھپور)

الجواب اللهم اجعل لي النور والصواب

ہاں اس میں شک نہیں کہ انگریزی ادویہ کا استعمال شرعاً غرباً مجماً عام ہو چکا ہے اور یہ بھی متیقن اور متعین کہ تمام دواؤں میں عموماً شراب کی ملاوٹ نہیں ہوتی بلکہ صرف تر اور سیال دواؤں میں سے بعض میں ہوتی ہے اور وہ بھی یقیناً نہیں کہ انگریزی ہوتی ہے۔ تو اندر میں حالات غیر مسرکرو دواؤں کا استعمال جائز و حلال ہونا چاہیے کہ ایک ایک دوائی کے متعلق شراب کی آمیزش یقیناً نہیں ہے۔ حالانکہ یہ امر محقق ہے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے۔ و اذا ثابت كالشمس والامس من الايات المتكاثرة والاحاديث المتواترة ونصوص الائمة الكرام والمشاخ العظام على كثرتها۔ بلکہ فتاویٰ امام قاضی خان ”فقہ انفس“ ص ۷۹ میں ہے۔ لیس زماننا زمان اجتناب الشبهات فعلى المسلم ان يتق الحرام المعاین۔ بلکہ ”فتاویٰ عالمگیری“ ج ۳ ص ۱۰۵ میں ہے۔ قال محمد وبه نأخذ ما لم نعرف شيئا حراما لعينه وهو قول ابی حنیفة واصحابه كذا فى الظهيرية۔

تو واضح ہوا کہ حرمت و نجاست عارضی ہیں۔ لیکن ان کے ثبوت کے لئے ضروری ہے کہ خصوصی دلیل ہو اور محض شکوک و ظنون سے ان کا اثبات ممکن نہیں اور یہ بھی واضح ہے کہ احتیاط یہ نہیں کہ بے تحقیق بالغ و ثبوت کامل کسی شے کو حرام و مکروہ کہہ کر افزاء کیا جائے اور بازاری افواہ بھی قابل اعتبار نہیں کہ احکام شرعیہ کی مناظر و مدارین نکسے۔ نیز کسی شے کا محل احتیاط سے دور یا کسی قوم کا بے احتیاط و شعور اور پروائے نجاست و حرمت سے مجبور ہونا اسے مستلزم نہیں کہ وہ شے یا اس قوم کی استعمالی یا بنائی ہوئی اشیاء مطلقاً ناپاک یا حرام و ممنوع قرار پائیں۔ چنانچہ مسائل کثیرہ فقہیہ سے یہ چیز روز روشن کی طرح ثابت ہے۔ مثلاً وہ کنوئیں جن سے کفار، فجار، جہال، گنوار، نادان بچے، بے تیز عورتیں سب طرح کے لوگ پانی بھرتے ہیں، شرع مطہرہ ان کی طہارت کا حکم دیتی ہے۔ ان سے شرب و وضو واداء فرماتی ہے اور یونہی گلی کوچوں میں بھرنے والے جوتوں سے کوئی جوتا کنوئیں سے نکلے اور اس پر کوئی نجاست ظاہر نہ ہو، تو کنواں ظاہر ہے اور اس قسم کے بکثرت اور مسائل ہیں جن کی فتاویٰ عالمگیری، بزرگرائق، شامی، قاضی خان وغیرہ کتب مستترہ میں تصریح ہے اور "فتاویٰ رضویہ شریف" ج ۲ میں نہایت تشریح ہے۔ مسائل فاضل نے یہ درست فرمایا کہ اگر بڑی اودوہ میں عموم بلوئی اور ابتلاء کا اعتبار ہونا چاہیے اور ایسی صورت میں ضرورت کے لئے روایت ضعیف کا سہارا بھی لیا جاسکتا ہے۔ چہ جائیکہ حضرت امام عالی مقام اول اور حضرت امام ثانی رضی اللہ عنہما کا مذہب شریف معاذ و ملاذبن جائے۔ حالانکہ ہمارے پیارے ارحم الراحمین رب تبارک و تعالیٰ اور سرایائے رحم و کرم محبوب اعظم ﷺ کے نزدیک تیسیر پسند اور حرج و تعبیر مرفوع ہے۔ قرآن کریم میں ارشاد ہے: **يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**۔ (پ ۲۷) نیز فرمایا: **مَسَاجِدُ عَلَيْنَكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَوْجٍ** (پ ۷۷) الی غیر ذلک من الایات و الاحادیث الصحیحة الصریحة۔ البتہ ایلو پیٹھک اودیہ کی طرح ہو میو میو تھی اودیہ کا استعمال فقیر کی نظر میں حد ابتلاء تک نہیں پہنچتا تو ان میں اباحت اصلیہ اور عدم تین نجاست سے ہی جواز ثابت ہو سکتا ہے۔ رہی مسائل فاضل کی تیسری دلیل استعمال نوعی والی تو نظر حاضر اس کی تائید نہیں کر سکتی۔ کیونکہ کتب فقہیہ کی تصریحات سے متین ہے کہ انقلاب و استحالة کی دو قسم ہیں۔ خلقی اور مصنوعی۔ خلقی انقلاب سے طہارت کا آجاتا مسلم ہے۔ جیسے ناپاک پانی یا گوہر وغیرہ کی کھاد سے درخت اور پودے یا پتلیں پرورش پائیں تو پانی اور کھاد کے اجزاء یقیناً ان کے جزء بن کر مقلب و مستحیل ہو جاتے ہیں۔ جیسے کہ نطفہ کا علقہ اور مضغہ میں کڑی روح بنتا ہے تو ایسا انقلاب و استحالة مطہرہ ہے۔ تربوز، لیون وغیرہ کے پانی اور گدے اور باقی سب پھل اور پھول غلہ لکڑی وغیرہ پاک ہیں۔ اگر گندے نالوں کے پانی اور شیوں کی غلاطت سے ہی نشوونما پائی ہو اور یونہی سب جانور اصل میں پاک ہیں۔ الا من اخصه الدلیل من النجس العین، اور اسی طرح بکری کا بچہ جو پلید دودھ سے پالایا گیا یا مرغی کا غلیظ کھا کر پرورش پانا اسی خلقی انقلاب کی بنا پر بالا جماع حرام نہیں اور ہرن کے خون کا نافذ استحالة خلقیہ سے کستوری بن جانا مطہر و محلل ہے اور اسی طرح محرر مذہب امام محمد رضی اللہ عنہ کے نزدیک کان نمک میں خنزیر و حمار کا نمک بن جانا بھی خلقی انقلاب ہے اور پانچواں وغیرہ نجس العین اشیاء کا آگ میں جل کر خاکستر ہو جانا بھی خلقی امر ہے اور مطہرہ ہے۔ ولا یخفی ان الطهارة لا تستلزم المحل اور مصنوعی انقلاب و استحالة یعنی انسان کا دو چار چیزوں کو ملا کر مرکب تیار کر لینا ترکیب سے ہیئت سابقہ ضرور بدل جاتی ہے اور مفردات کے بعض اوصاف بھی برقرار نہیں رہتے۔ ایسے انقلاب سے پلید چیز کا پاک ہو جانا محل نظر ہے۔ مثلاً ایسا تریاق جو سانپ کے گوشت اور دیگر اودیہ کو ملا کر سمجون کی صورت میں بنایا جاتا ہے یا پلید پانی یا شراب سے آٹا گوندھ کر روٹی پکائی گئی۔ یا شوربے میں شراب ڈالی گئی۔ تو یہ تریاق اور شوربہ یا پلید ہیں اور ان کا استعمال حلال نہیں۔ (کما فی الہندیہ ج ۳ ص ۱۱۲، ج ۳ ص ۱۳۹) وغیرہا من اسفار المذہب۔ البتہ بعض مشائخ کرام نے بعض مرکبات کو اس استحالة کی بناء پر پاک فرمایا۔ مگر عند تحقیق ان مرکبات کا حکم طہارت ضرورت و عموم بلوئی پر ہی مبنی ہے۔ چنانچہ وہ صابون جو پلید تیل سے تیار کیا جائے۔ بعض علماء نے فرمایا پاک ہے کہ اس میں انقلاب و استحالة آگیا اور اس کو مسئلہ نمک پر قیاس

فرمایا۔ (فتح القدیر ج ۱ ص ۶، کبیری ص ۱۸۶، بحر الرائق ج ۱ ص ۲۲۷، شامی ج ۱ ص ۲۹۱) میں ہے (و النظم من الفتح و علی قول محمد فرعوا الحکم لظہارۃ صابون صنع من زیت نجس۔ تو یہ فرعوا جو قالوا کی طرح ہے بتارہا ہے کہ حضرت ابن ہمام اور باقی حضرات مصنفین کبیری وغیرہ کو یہ تفریح پسند نہیں۔ چنانچہ ”درمختار“ اور ”شامی“ میں تصریح ہے کہ طہارت صابون کا حکم ضرورت بلوئی کے سبب ہے (شامی ج ۱ ص ۲۹۱) میں ہے (و النظم من الدر بہ یفتی للبلوئی اور بعض حضرات نے اسی انقلاب کی بنا پر اس گارے کو پاک کیا جو پلید پانی اور پاک مٹی یا پاک پانی یا پلید مٹی سے تیار کیا گیا ہو۔

(خلاصۃ الفتاویٰ ج ۱ ص ۳۶، فتح القدیر ج ۱ ص ۷۷، کبیری ص ۱۸۶ وغیرہا میں ہے) (و النظم منها ایہما کان طاہرا فالطین طاہر، بلکہ بعض نے اس کی نسبت بھی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی طرف کر دی حالانکہ یہ محض تفریح ہے۔ چنانچہ ”خلاصہ“ میں ابو النضر سے منقول ہے: ہذا قول محمد حیث صار شینا اخر۔ ”کبیری“ میں ہے۔ قال البزازی ہو قول محمد اور ظاہر تو یہی ہے کہ اگر انقلاب ہی علت طہارت ہے تو بعض اجزاء کا پاک ہونا بھی شرط نہ ہوگا۔ کیونکہ اگر یہ انقلاب مقبر ہے تو پاک اور پلید میں یکساں پایا جاتا ہے۔ لہذا ”فتح القدیر“ میں پانی اور مٹی دونوں کے ناپاک ہونے کی صورت میں بھی بعض کے نزدیک گارے کا پاک ہونا ذکر کیا ہے۔ (فتح القدیر ج ۱ ص ۱۳۹) میں ہے و فرع بعضهم علیہ ان الماء و الطین النجسین اذا اخلطھا و حصل الطین کان الطین طاہرا لانه صار شینا اخر۔ مگر اس کی بنا بھی صابون کی طرح ضرورت بلوئی پر ہی ہے جیسا کہ اس گارے کو پاک کہا گیا جو گورڈال کر بنایا گیا ہو۔ (فتح القدیر ج ۱ ص ۱۳۹، شامی ج ۱ ص ۳۰۲) میں ہے (و النظم للشامی السرقین اذا جعل فی الطین للنتین لا یتجنس لان فیہ ضرورۃ الی اسقاط النجاسة لانه لا یتبہا الابہ حلیۃ۔ تو روز روشن کی طرح واضح ہوا کہ حکم طہارت اصلہ ضرورت و بلوئی پر ہی مبنی ہے۔ حتیٰ کہ جن حضرات کی نظر میں اس میں ضرورت و بلوئی نہیں ان کے نزدیک وہ گارے پاک بھی نہیں۔ (کبیری ص ۱۸۶، شامی ص ۳۰۲، فتح القدیر ج ۱ ص ۱۷۶) میں ہے۔ (و النظم للجللی لان اختلاط النجس بالطاہر یتنجسہ ہذا هو الصحیح کما ذکرہ قاضی خان و هو الاختیار للفقہ ابی الیث۔ بہر حال تحقیق یہ ہے کہ ایسا مرکب جس کے سبب اجزاء یا بعض پلید ہوں۔ وہ اس مصنوعی ترکیب و استحالہ سے ظاہر و حلال نہیں ہو سکتا۔ ورنہ لازم کہ شراب سے گوندھے ہوئے آٹے کی روٹی اور وہ علوہ کہ جس میں شراب کے چند قطرے یا خنزیر کی چربی ڈال کر بنایا گیا ہو۔ یا ناپاک کنویں سے پانی لے کر پلاؤ کیا گیا الی غیر ذلک من الاشیاء الخارجة عن الحصر و الاحصاء سب ظاہر و حلال بن جائیں کیونکہ ان میں مصنوعی انقلاب و استحالہ پایا گیا کہ اس ترکیب کو جب سے تعمیر پایا گیا اور مرکب دوسری نئی چیز بن گیا اور بعض و فہمیں ضرور منعدم ہو گئیں اور بعض نئے فوائد و خواص بھی پیدا ہو گئے حالانکہ ان چیزوں کو فقہائے کرام نے استحالہ کا سبب فرمایا ہے۔ (بدائع الصنائع ج ۱ ص ۸۵) میں ہے۔ ان النجاسة لما استحالت و تبدلت او صافھا و معایہا خرجت عن كونها نجاسة۔ (فتح القدیر ج ۱ ص ۱۷۶، بحر الرائق ج ۱ ص ۲۲۷، شامی ج ۱ ص ۳۰۲) میں ہے۔ (و النظم منه و کثیر من المشائخ اختیارہ و هو المختار لان الشرع رتب و صف النجاسة علی تلک الحقیقۃ و تنقضی الحقیقۃ بانفناء بعض اجزاء مفہومہا (الی ان قال) ففرعنا ان استحالة العين تتبع زوال الوصف المرتب علیہا۔ خلاصۃ الفتاویٰ ج ۱ ص ۳۶، فتح القدیر ج ۱ ص ۱۷۶، کبیری ص ۱۸۶) میں ہے۔

شینا اخر۔ شامی ج ۱ ص ۲۹۱) میں ہے۔ ان العلة عند الامام محمد التغير و انقلاب الحقیقۃ۔ رہ شامی کا ج ۱ ص ۲۹۱ پر فرمایا فیہ تغیر و وصف فقط او لا مجرد انقلاب و وصف فرمایا کہ یہ تاثر دینا کہ صرف انقلاب و وصف سے استحالہ ثابت نہیں ہوتا تو یہ مفردات کی افرادی صورتوں کے متعلق ہے، مرکبات کے متعلق نہیں۔ ورنہ سابقہ تقریر بیحمت کے مقابلہ میں اس قدر بقال کے

مقول کا کیا اعتبار؟ بہر حال اشیاء مذکورہ میں یہ مصنوعی انقلاب و استحالة پایا جاتا ہے مگر پھر بھی وہ ناپاک ہیں اور حلال نہیں۔ لہذا کبیری ص ۱۸۶ اور طحاوی علی الدرر ج ۱ ص ۱۶۸ میں اس کا رد بلیغ فرمایا۔ والنظم للطحطاوی و توجیہ الخلاصة الطهارة بانہ بالترکیب صار شیئا لا ینظر اذا یقتضی ان الاطعمة اذا کان ماء هانجا او دهنها او نحو ذالک ان ینکون الطعام طاهرا لصیورته شیئا اخر و علی هذا سائر المركبات اذا کان بعض مفرداتها نجسا ولا ینخفض فسادہ، فتح القدیر ج ۱ ص ۱۷۶ میں فرمایا و هذا بعید۔ تو ماہ نم ماہ و مہر نیم روز کی طرح واضح ہوا کہ انگریزی مرکبات اسی مصنوعی انقلاب و استحالة اور صیورتھا شیئا اخر کی بنا پر جبکہ ان کے بعض اجزاء ناپاک ہوں۔ ہرگز گرت نہیں پاک ہو سکتے اور یہ بھی واضح ہوا کہ ان کو حرام نمک پر قیاس نہیں کر سکتے۔ کیونکہ مرکبات کا انقلاب و استحالة معنوی ہے اور حرام نمک میں خلقی اور اس کے علاوہ اور فارق بھی موجود ہیں۔ ان مرکبات کے اجزاء احتراز یا کر ایک نئی صورت اختیار کرتے ہیں اور حرام نمک میں مخرج نہیں ہوتا بلکہ اپنی شکل پر ممتاز بھی رہ سکتا ہے۔ نیز حرام نمک خالص نمک بن جاتا ہے اور شراب دوسری دوائی کے ساتھ مل کر دوائی نہیں بن جاتی بلکہ ایک نیا مرکب بنتا ہے۔ و اذا اظہر من ان ینظر۔ الحاصل وجہ سابق کی بنا پر ایسی انگریزی دوا جو مسکنہ ہو اور ان میں انگریزی شراب کی ملاوٹ کا یقین شرعی نہ ہو۔ وہ اندریں زمانہ مطلقاً جائز الاستعمال ہوتی چائیں اور اگر مرلیض شرعی مضطر ہو تو شرائط معروفہ سے مضطر الیہ دوائی کا استعمال مطلقاً جائز ہے۔ ولو خمر ا خالصا کما فی اسناد المذہب المہذب۔

تنبیہ

ان امام اہل السنة والجماعة رضی اللہ عنہم قد صرح فی الفتاوی الرضویہ ج ۲ ص ۱۳۶ بحرمة استعمال هذه الادویة اذا كانت رقیقة وقد رد التمسک بمذہب الامام الاول والثانی بان الفتوی علی قول الثالث رضی اللہ تعالی عنہم اجمعین ولكن قوله هذا کان فی ۱۳۰۳ھ وقد تغیرت الاحوال فی هذه العوام السبع والثمانین ففی وقته كانت الاطباء اليونانية مثل اجمل خان وغيره كثيرا كثيرا ولا نجد لهم فی هذا الزمان مثلا ولا نظیرا وایضا قد تغیر طرق ترکیب الادویة کما وکیفا واجزاء واحداثا واختراعا فلا ینتقن کما یتقن بہ بنسب زمانہ وقد تحققت الضرورة والبلوی وقد صرح المشائخ تغیر الاحکام بتغیر الزمان والمکان ففی ثلاثین ج ۱ ص ۱۴۳ ان كثيرا من الاحکام التي نص علیها المجتهد صاحب المذہب بناء علی ما کان من عرفه وزمانه قد تغیرت بتغیر الازمنة بسبب فساد اهل الزمان او عموم الضرورة و فی ج ۲ ص ۱۲۵ کثیر من الاحکام تختلف باختلاف الزمان لتغیر عرف اهلہ او لحدوث ضرورة او فساد اهل الزمان الخ ثم ذکر امثلة تضمن اختلاف زمان الامام الاول وزمان تلامیذہ رضی اللہ عنہم اجمعین۔ وقد قال فوق ذالک والقول الضعیف یجوز العمل بہ عند الضرورة و فی ج ۱ ص ۱۴۰ ان تغیر ما اعتماده عامة اهل العصر فی عامة بلاه الاسلام لا حرج فوقہ ولا شک ان فوق الحرج الذی عفی لاجلہ عن بعض النجاسات المنیہة بالنص کطین الشارح الغالب علیہ النجاسة وکبول السورفی الثیاب والبعر القلیل فی الابرار والمحلّب انتهى۔ وقد صرح المشائخ بهذا فی تالیفاتہم المبارکة و اوضحوا ایضا لا ینقی شکا ولا امتراء۔ وقد صرح بہ الفتاوی الرضویة ایضا بما لا مزید علیہ فقال فی ج ۱ ص ۳۸۵ بعد ذکر المغیرات الست فاذا کان فی مسئله نص الامام ثم حدث احد تلك المغیرات علمنا قطعاً ان لو حدث علی عهدہ لکان قوله علی مقتضاه لا علی خلافہ و رده (الی ان نقل عن القعود) فهذه كلها قد تغیرت احکامها لتغیر الزمان اما للضرورة واما للعرف واما لقرائن الاحوال قال

(الشامی فی العقود) فکل ذالک غیر خارج عن المذہب لان صاحب المذہب لو کان فی هذا الزمان لقال بها ولو حدث هذا التغير فی زمانه لم ینص علی خلافها الخ وقد حقق ودقق كما هو دابہ رضی اللہ عنہ فاقول انا ولا شک لی اصلا انه لو کان هذا الامام المجدد فی هذا الزمان لقال بالجواز فهذا قول الضروری فلا معنی للجمود علی قوله الصوری واللہ تعالی اعلم وصلى اللہ علی حبیبہ وعلی الہ واصحابہ وبارک وسلم ابدًا
ابدا۔ (الفتاویٰ الخیر محمد نور اللہ العسکری غفرلہ ۲/ جمادی الثانی ۱۳۹۰ھ، ۶/۸، فتاویٰ نوریہ رضویہ ج ۳ ص ۱۳۵، مآثر حزب الرحمن اوکاڑہ)

سائل کی عبارت کا خلاصہ

بعض ڈاکٹروں کا کہنا ہے کہ ”اکھل“ گئے وغیرہ سے بنتی ہے۔ اگر یہ قول تسلیم کر لیا جائے تو شیخین کے نزدیک اس کا استعمال جائز ہے اور امام محمد بھی اس کا استعمال جائز بتاتے ہیں جب اس سے سکر پیدا نہ ہو۔ یا لہو و لعب کے لئے استعمال نہ کی جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ انگریزی ادویات کا استعمال جائز ہے۔ دوسری بات عموم بلوئی ہے کہ جس کی وجہ سے ایسی اشیاء کہ جن کی حرمت مختلف فیہ ہو ان کا استعمال جائز ہو جاتا ہے۔ تیسری بات یہ کہ اکھل جب ملا کر کوئی دوائی تیار کی جاتی ہے، تو وہ اس مرکب میں گھل جاتی ہے۔ اس انقلاب کی وجہ سے وہ اصل پر نہ رہی۔ جیسا کہ گدھا نمک کی کان میں نمک ہو جائے تو ظاہر ہو جاتا ہے۔ لہذا مخلول مرکب میں اگر چہ اکھل ملا ہوا ہو۔ اپنی اصلیت برقرار نہ رہنے کی وجہ سے اس مرکب دواء کا استعمال جائز ہے۔ اب یہ تینوں دلائل لکھ کر سائل ان کی تصدیق یا تردید مع تفصیل کا طالب ہے۔

خلاصہ کا جواب

مفتی مولانا نور اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ سائل کی پہلی دو دلیلوں پر تبصرہ فرماتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ان دو دلائل اور صورتوں میں انگریزی ادویات کا استعمال بالافتاق جائز ہے۔ جبکہ انگریزی شراب کا تعین بھی نہیں اور تمام انگریزی سیلانی ادویات میں بھی اکھل کا موجود ہونا متعین نہیں اور بارشاد احادیث لوگوں پر نرمی کر دینا نہ کرو۔ اس کے ساتھ عموم بلوئی بھی موجود ہے۔ لہذا انگریزی ادویات کا استعمال جائز ہوا۔ البتہ تیسری دلیل کے بارے میں مولانا مرحوم نے فرمایا: کسی چیز کا دوسری چیز میں انقلاب دو قسم کا ہوتا ہے۔ ایک قدرتی اور خلقی اور دوسرا بناوٹی اور مصنوعی۔ جہاں قدرتی انقلاب ہو اس کے حلال ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ جیسا کہ کھیت میں گوبر، پیشاب اور گندے پانی سے اگنے والی سبزیاں حلال و ظاہر ہیں۔ البتہ مصنوعی طریقہ انقلاب میں علماء کے اقوال مختلف ہیں۔ بعض نے صرف تبدیلی یعنی اس چیز کا دوسری چیز بن جانا اسے ہی حلت کے لئے کافی سمجھا۔ بعض نے اس پر اکتفا نہیں فرمایا۔ مثلاً شراب سے گوندھا ہوا ظاہر ہے یا نجس؟ اول الذکر کے نزدیک ظاہر اور مؤخر الذکر علماء کے نزدیک نجس ہے۔ اس لئے مولانا مرحوم نے فرمایا: کہ اگر ان حالات میں عموم بلوئی ہو جائے اور ایسا انقلاب مصنوعی بنانے کے حالات سے عام لوگوں میں رچ بس جائے تو عموم بلوئی کی وجہ سے وہ ظاہر کہلائے گا۔ اب انگریزی ادویات میں انقلاب بہر حال مصنوعی ہے۔ اختلاف علماء اپنی جگہ پر لیکن عموم بلوئی کی وجہ سے دونوں قسم کے علماء اس کے جواز کے قائل ہیں۔ اس لئے انگریزی ادویات کا استعمال عموم بلوئی کی بنا پر جبکہ ان میں اکھل کی آمیزش ہو تب بھی جائز ہے۔

اعتراض

تسمیہ علامہ مرحوم نے اعلیٰ حضرت کے ”فتاویٰ رضویہ“ کی عبارت پر بحث کی۔ میں نے اسے اعتراض کا رنگ اس لئے دیا کیونکہ بعض علماء معترض ہوتے ہیں۔ جب انہیں کہا جائے کہ انگریزی ادویات (اکھل ملی) کا استعمال جائز ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اعلیٰ حضرت نے تو دو ٹوک انداز میں ان کے استعمال ان کے لین دین کو حرام فرمایا ہے اور تم اسے جائز اور حلال قرار دے رہے ہو؟ مولانا

مرحوم نے اس کا جواب یا اس کی اصلیت اور حقیقت بیان فرمائی جسے ہم جواب کے رنگ میں بطور اختصار پیش کر رہے ہیں۔
 الجواب: اعلیٰ حضرت کا مبارک فتویٰ اپنے دور ۱۳۰۳ھ کے حالات میں اپنے طور پر بالکل درست اور صحیح تھا کیونکہ اس دور میں انگریزی ادویات مذکورہ کی جگہ یونانی ادویات موجود تھیں ماہر طبیب موجود تھے۔ لہذا عموم بلوئی نہ ہونے کی بنا پر اس کی حرمت کا قول فرمایا۔ ۸۷ سال گزرنے کے بعد حالات بہت زیادہ تبدیل ہو گئے۔ انگریزی ادویات کا متبادل تجویز کرنے والے ماہر طبیب نہ ہونے کے برابر ہو گئے اور سائنسی طریقہ سے مختلف ادویات کے تجویز اور ان کے خلاصے ایسے تیار ہو چکے ہیں کہ اگر دو ایک ماہ میں مرض پر قابو پائی جاتی تھی تو اس کا تجویز ایک آدھ منٹ میں قابو پایا جاتا ہے۔ اعلیٰ حضرت کے دور کی صورت حالات بہت تبدیل ہو چکی ہے اور حالات کے تبدیل ہونے سے علم کے تبدیل ہونے کے خود اعلیٰ حضرت بڑے شہد مد سے قائل ہیں۔ حتیٰ کہ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا کہ حالات کے تغیر و تبدل جو آپ کے بعد ہوئے اگر ایسی تبدیلی آپ کے دور میں ہوتی تو ضرور آپ بھی ان حالات کے پیش نظر مسئلہ کا حکم ذکر فرماتے۔ اسی لئے فقہائے حنفیہ نے ایسے بہت سے مسائل (بلکہ خود اعلیٰ حضرت نے بھی) ذکر فرمائے جن کے احکام بظاہر مذہب احناف کے خلاف نظر آتے ہیں۔ لیکن فرمایا کہ تغیر احوال وغیرہ سے جب کسی مسئلہ کا حکم سلف صالحین کے حکم سے مختلف ہو تو اس کے باوجود وہ مذہب حنفی کا ہی حکم کہلائے گا۔ کیونکہ خود حنفی ائمہ نے یہ اصول ذکر فرمایا کہ حالات و زمانہ کی تبدیلی سے حکم تبدیل ہو سکتا ہے۔ امام اہل سنت رضی اللہ عنہ کا مسلک بھی یہی ہے۔ زمانہ کے اختلاف سے حکم کا مختلف ہو جانا اس موضوع پر یوں آپ نے بہت سی جگہ بحث فرمائی ہے۔ ہم درست صرف ایک حوالہ دیدہ ناظرین کر رہے ہیں۔

بجھ اللہ تعالیٰ ہم نے اس شکر کے بارے میں ہر صورت پر وہ واضح و بین کلام کیا کہ کسی پیلو پر حکم شرعی نئی نہ رہا۔ اب اہل اسلام نظر کریں۔ اگر یہاں ان صورتوں میں سے کوئی شکل موجود ہو جن پر ہم نے حکم حرمت و نجاست دیا تو وہی حکم ہے ورنہ بجز وظنون و ادبام کی پابندی محض تشدد و تواقفی، نہ بے تحقیق کسی شے کو حرام و ممنوع کہہ دیتے ہیں۔ کچھ احتیاط بلکہ احتیاط اباحت ہی مانتے ہیں جب تک دلیل خلاف واضح نہ ہو۔ (دیکھو مقدمہ ص ۳) ہم یقین کرتے ہیں کہ ان خیالات و تصورات کا دروازہ حوالا جائے گا، تو قیدیوں پر درازہ نہایت تنگ ہو جائے گا۔ ایک روس کی شکر کیا ہزار ہا چیزیں چھوڑنی پڑیں گی۔ گھوٹیوں کا گھی، تیلیوں کا تیل، حلوائیوں کا دودھ، ہر قسم کی مٹھائی، کافر عطاروں کا عرق شربت کیا بلا ہے اور ان کی طہارت پر بے تمسک باصل کونسا سینہ قاطع ملا ہے؟ اس دائرہ کی توسیع میں امت پر تصیق اور ہزاروں مسلمانوں کی تاشیم و تصفیق جسے شرع مطہر کہ کمال یسر و راحت پر ہے ہرگز گوارا نہیں فرماتی۔ صلی اللہ تعالیٰ علیٰ صلہ و بارک وسلم۔ فی الحاشیة الشامیة فیہ حرج عظیم لانه یلزم منه تالیف الاممہ او فیہا ارفق باهل هذا الزمان لئلا یلعنوا فی الفسق و العصیان او وقد قالت العلماء من کل مذهب کلما ضاق الامر اتسع و من القواعد المسلمة المشقة تجلب التیسیر ما، تشریح فرماتے ہیں۔ ہمارا زمانہ اتقانے شبہات کا نہیں غیبت ہے کہ آدی آنکھوں دیکھے حرام سے بچے۔ فی الفتاوی الامام قاضی خان قالوا لیس زماننا اجتناب الشہات و انما علی المسلم ان یتقی الحرام المعاین و فی تحنيس الامام برهان الدین عن ابی بکر ابراهیم لیس هذا زمان الشہات ان الحرام اغنانا یعنی ان اجتنبت الحرام کفکاف او ملخصا و عنہا فی الاشبہ نحو ذالک و فی الطریقة و شرحہا بعد النقل و عن الامامین المعاصرین رحمہما اللہ تعالیٰ زمانہا ای زمان قاضی خان و صاحب الہدیة رحمہما اللہ تعالیٰ قبل ست مائے سنہ من الهجرة النبویة التاريخ الیوم الی الف وثلث و تسعين سنہ من الهجرة و لا خفاء ان الفساد و التفسیر یزید ان زیادة الزمان لبعده عن عهد النبوة او ملخصا. و فی العالمگیریة عن جواهر الفتاوی عن بعض مشائخہ علیک بترك الحرام المحض فی هذا الزمان فانک لا تجد شیئا لا شبہة فیہ او۔ سبحان اللہ جبکہ چمٹی

صدی بلکہ اس سے پہلے سے ائمہ دین یوں ارشاد فرماتے آئے۔ تو ہم پیمانوں کو اس چودھویں صدی میں کیا امید ہے؟ فانا لله وانا الیہ راجعون۔ ایسی ہی وجوہ میں کہ حدیث میں آیا۔ انکم فی زمان من ترک منکم عشر ما امر بہ ہلک ثم یاتی زمان من عمل منهم بعشر ما امر بہ نجی۔ اخرجہ الترمذی وغیرہ عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ عن النبی ﷺ۔ ہاں جو شخص بحکم قولہ ﷺ کیف وقد قیل اخرجہ وغیرہ عن عقبۃ بن الحارث النوفلی وقولہ ﷺ من اتقى الشبهات فقد استبرأ الدين وعرضه اخرجہ السنۃ عن النعمان بن بشیر رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔ بچنا چاہے اور ان امور کا کہ ہم مقدمہ دہم میں ذکر کر آئے لحاظ رکھے۔ بہتر و افضل اور نہایت محمود عمل مگر اس کے دور کا حکم صرف اسی کے نفس پر ہے۔ نہ کہ اس کے سبب اصل شی کو ممنوع کہنے لگیں۔ یا جو مسلمان اسے استعمال کرتے ہوں ان پر طعن و اعتراض کرنے اپنی نظر میں حقیر سمجھے۔ اس سے دور کا ترک ہزار درجہ بہتر تھا۔ کہ شرع پر انفرادی اور مسلمانوں کی تشبیح و تحقیر سے تو محفوظ رہتا۔ قال اللہ تبارک وتعالیٰ لا تقولوا لما تصف السنتکم الکذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا علی اللہ الکذب لا یفلحون۔ وقال جل مجده ولا تلمزوا انفسکم ای لا یعب بعضکم بعضا واللمز هو الطعن باللسان ولابی داود وابن ماجہ عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ عن النبی ﷺ کل المسلم علی المسلم حرامہ مالہ وعرضہ ودمہ حسب امرئ من الشر ان یحتقر اخاه المسلم۔ عجب اس سے کہ دور کا قصد کرے اور محرقات قطع میں پڑے یہ صرف تندہ و تمقن کا نتیجہ ہے اور واقعی دین و سنت صراط مستقیم ہیں۔ ان میں جس طرح تفریط سے آدی ہو جاتا ہے۔ یونہی افراط سے اس قسم کے آفات میں ابتلاء پاتا ہے۔ لم یجعل لہ عوجا و دونوں مذموم۔ بھلا عوام بیچاروں کی کیا شکایت آج کل بہت جہاں منتسب بنام علم و کمال یہی روش چلتے ہیں۔ مکروہات بلکہ مباحات بلکہ مستحبات جنہیں بزم خود ممنوع سمجھ لیں ان سے تحریر و تحقیر کو کیا کچھ نہیں لکھ دیتے حتیٰ کہ نوبت تاہی اطلاق کفر و شرک پہنچانے میں باک نہیں رکھتے۔ (فتاویٰ رضویہ ج ۲ ص ۱۰۷-۱۰۹)

خلاصہ کلام: اہلی حضرت نے فرمایا: کہ شریعت میں آسانی کو ملحوظ خاطر رکھا گیا ہے، تنگی سے روکا گیا ہے۔ لوگوں پر ایک مباح چیز کو حرام بنا کر پیش کرنے میں اتنی سختی نہیں کرنی چاہیے ہر زمانہ کے بعد آنے والے زمانہ کے اپنے تقاضے ہوتے ہیں جن کی وجہ سے احکام میں تبدیلی آتی رہتی ہے۔ صاحب فتاویٰ قاضی خان اپنے دور کو سامنے رکھ کر فرما رہے ہیں۔ شبہات سے بچو، واضح حرام کو حرام سمجھو۔ یہ چوتھی صدی ہجری کی بات ہے۔ جب اس دور میں حالت یہ تھی، تو اب پندرہویں صدی میں حالات کہاں سے کہاں تک پہنچ چکے ہیں؟ اس لئے اندریں زمانہ اگر کوئی شخص واضح حرام سے بچتا ہے تو یہ اس کی بڑی ہمت ہے۔ اس پر حضور ﷺ کا ایک قول شریف نقل کیا، آپ نے صحابہ کرام سے فرمایا: تمہارا زمانہ ایسا اچھا زمانہ ہے کہ احکام میں سے اگر دسواں حصہ چھوڑ دو گے تو بیک جاؤ گے۔ لیکن ایک زمانہ ایسا بھی آئے گا کہ اگر اس میں سے دسواں حصہ بھی کوئی بجالائے گا تو وہ نجات پا جائے گا۔ آخر میں فرماتے ہیں کہ شبہات سے بچنا تقویٰ ہے لیکن ایسے متقی سے خدا معاف کرے۔ جو اس قسم کے تقویٰ کے ساتھ لوگوں کی بدخوشی اور غیبت کرتا ہے اور کہتا پھرتا ہے کہ فلاں یہ کام نہیں چھوڑتا حالانکہ غیبت حرام تھی۔ حرام صریح کر رہا ہے اور تقویٰ کی خاطر شبہات سے بچتا ہے۔ اس سے بہتر تھا کہ وہ ایسا تقویٰ چھوڑ دیتا اور کسی مسلمان کی غیبت نہ کرتا۔ شبہات سے بچنے کی آپ نے مثال بیان فرمائی۔ کسی کو ایک جانور جاتا ہوا نظر آیا اور اس کا پانی میں منڈا لٹا بھی دیکھا لیکن جانور کو پہچان نہ سکا۔ اب خواہ مخواہ اسے خنزیر قرار دے کر پانی کو نجس قرار دے رہا ہے حالانکہ جنگل میں اور بھی کئی حیوانات رہتے ہیں۔ ان میں ایسے بھی ہوتے ہیں جن کا گوشت کھایا جاتا ہے۔ ایسے جانوروں کا جمونہ پاک ہوتا ہے لیکن یہ شخص خواہ مخواہ اسے سوز قرار دے کر پانی کے نجس ہونے کا حکم دے رہا ہے، لوگوں کو پانی کے استعمال سے روک رہا ہے۔ تقویٰ یہ تھا کہ خود نہ استعمال کرتا۔ لیکن لوگوں کو تنگ و شبکی بنا پر روکنے کا کیا تک ہے؟ یہی بات آج کل کے اکثر ان

پڑھ علماء میں موجود ہے کہ ایک مباح و مستحب کو گھنچ جان کر حرام بلکہ شرک تک لے جاتے ہیں اور مسلمانوں کو مشرک و بدعتی بنانے کی قسم کھائے بیٹھے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ایسے فتویٰ فروشوں سے بچائے۔ خلاصہ کلام یہ کہ عموم بلوئی اور ضرورت کے پیش نظر ایسی انگریزی دواؤں کا استعمال جائز ہے جن میں الکحل کی آمیزش ہو۔ انہیں خواہ مخواہ حرام قرار دے کر امت کو گنہگار کرنا اور تنگی پیدا کرنا درست نہیں ہے۔

نوٹ: اعضاء کی بیوند کاری کو جن علماء نے ناجائز کہا اور ناجائز ہونے پر دلائل دیئے۔ گزشتہ اوراق میں ہم نے ان پر تفصیلی تنقید کر کے ان پر عدم اطمینان کا اظہار کیا۔ اس کے بعد ہم نے کچھ دلائل جواز پیش کئے۔ اب ہم دور جدید کے بعض دانشوروں، علماء مفتیان کرام اور ماہر ڈاکٹروں کی آراء زیر بحث مسئلہ میں ذکر کر رہے ہیں۔ اس مسئلہ میں داتا دربار ہسپتال میں آنکھوں کے آپریشن اور امراض چشم کے ماہر ڈاکٹر محمد اقبال صاحب نے میری کافی مدد کی۔ مجھے زیر بحث موضوع کے لئے ایک کتاب ”قرینہ کی بیوند کاری“ مطلوب تھی۔ موصوف نے یہ کتاب مہیا کر دی۔ اس کتاب کے مرتب افتخار حسین نامی شخص ہیں، جو پاکستان آئی پینک سوسائٹی کراچی کے صدر ہیں۔ انہوں نے اعضاء کی بیوند کاری کے معاملہ میں اندرون اور بیرون ملک کے ممتاز علماء، ڈاکٹروں، مفتیوں اور تحقیق کرنے والوں سے ان کی آراء طلب کیں۔ جن کو اس کتاب میں چھاپا گیا ہے۔ ان کے دلائل تقریباً وہی تھے جو ہم نے ذکر کر دیئے اور کچھ دلائل ان کے علاوہ ہیں۔ ہم تم عن یہ آراء درج کر رہے ہیں۔ امید ہے کہ جو شخص بھی غیر جانبداری سے ان کی آراء اور دلائل پڑھے گا، وہ مطمئن ہو جائے گا کہ اعضاء کی بیوند کاری بوقت ضرورت شرعاً جائز ہے۔ کتاب مذکور میں درج شدہ آراء سے قبل ہم بعض مشہور قانون دانوں کی آراء نقل کر رہے ہیں۔ جو مسئلہ زیر بحث میں مفید ثابت ہوں گی۔ ان میں سے جناب خالد اسحاق کی آراء اور دلائل مذکورہ کتاب سے ہم پہلے ذکر کرنا مناسب سمجھتے ہیں۔ کیونکہ انہوں نے عدم جواز کے قائلین کے دلائل اور ان کے جوابات نقل کئے۔ اس اعتبار سے اس کی اہمیت دیگر آراء سے زیادہ ہے۔

مقدمہ از قلم جناب خالد اسحاق ایڈووکیٹ سابق ایڈووکیٹ جنرل حکومت مغربی پاکستان

اس مسئلہ میں کچھ اعتراضات تو عدم واقفیت کی بنا پر تھے اور کچھ از روئے قیاس اٹھائے گئے تھے۔ اعتراض اجمالی حسب ذیل تھے:

(۱) قرینہ کی بیوند کاری اس لئے ناجائز ہے کہ قرینہ میت کی آنکھوں سے علیحدہ کیا جاتا ہے اور اس طرح میت کی بے حرکتی ہوتی ہے۔

(۲) میت کا جسم ناپاک ہے اس لئے اس کا ہر عضو ناپاک ہے۔ جو زندہ شخص کے جسم میں جو کہ شرعی اعتبار سے پاک ہے، بیوند نہیں کیا جاسکتا۔

(۳) انسانی جسم کے اعضاء کی خرید و فروخت اور دیگر طریقوں سے لین دین ناجائز ہے۔ اس ضمن میں عام طور پر جو استدلال پیش کیا جاتا ہے یہ ہے کہ انسانی جسم کے تمام اعضاء اللہ تعالیٰ کی امانت ہیں اور اگر کوئی فرد رضا کارانہ طور پر یا کسی اور طریقہ سے اپنی جان کی خودکشی کرے یا جسم کا کوئی عضو رضا کارانہ طور سے یا قیہ یا کسی اور طریقہ سے دے گا تو وہ امانت میں خیانت کا مرتکب ہوگا۔ اس بحث کے آغاز میں عام طور پر علماء کرام اعضاء کی بیوند کاری کے بارے میں معترض رہے۔ لیکن حال ہی میں انہوں نے اپنی رائے میں تبدیلی کی ہے اور اعضاء کی بیوند کاری کو بغض شرائط کے ساتھ جائز قرار دیا ہے۔ مصر، سعودی عرب اور اردن کے علماء نے اس بارے میں پہل کی ہے۔ علماء پاکستان نے بھی گوشروط انداز میں کسی ان کی تقلید کی ہے۔

(۱) جیسا کہ اوپر اشارہ کیا تھا کہ بیوند کاری کو ناجائز قرار دینے کا فتویٰ دراصل اس عمل سے ناواقفیت پر مبنی ہے، جو میت کی آنکھ

نکالے اور دوسرے زندہ مگر نابینا کی آنکھ میں پیوست کرنے کا جراحی عمل ہے۔ عام طور پر یہ تصور کیا جاتا رہا ہے کہ متوفی کی پوری آنکھ نکالی جاتی ہے۔ جس سے ظاہر ہے کہ میت کا چہرہ مسخ ہو جاتا ہوگا اور یہ عمل میت کے درثناء کے لئے سبکی کا باعث بنتا ہوگا۔ درحقیقت ایسا کچھ بھی نہیں ہوتا۔ یہ عمل جراحی اس قدر مختصر اور چھوٹا ہوتا ہے کہ آنکھیں حاصل کرنے کے باوصف میت کے چہرے پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ تو رینہ حاصل کرنے کے بعد آنکھیں معمول کے مطابق بند کر دی جاتی ہیں۔ اس چھوٹے عمل جراحی کا نشان تک نہیں ملتا اور جب تک طبی آلات کے ذریعہ نہ دیکھا جائے نظر نہیں آسکتا کہ میت کے جسم پر کوئی تبدیلی ہوئی۔ زخم کا چرکہ تک لگا۔ میت مسخ ہوتی ہے نہ اس کی بے حرمتی ہوتی ہے۔

(۲) دوسرا اعتراض محض فنی ہے اور اس نص قرآن سے کہ تمام چیزیں انسانوں کی خدمت کے لئے تخلیق کی گئی ہیں۔ صرف نظر کیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے سورہ لقمان میں فرمایا ہے: ”کیا تم نے نہیں دیکھا کہ اللہ نے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے تمہارے لئے مسخر کر دیا ہے اور اس نے اپنی ظاہری اور باطنی نعمتیں تم پر مکمل کر دیں۔“ (آیت ۲۰۰) حتیٰ کہ جو چیزیں ناپاک ہیں یا حرام ہیں ان میں بھی انسانوں کے لئے فائدہ موجود ہے۔ گواہی چیزیں اس لئے حرام قرار دے دی گئیں کہ ان کا فائدہ کی نسبت نقصان بہت زیادہ ہے۔ اللہ تعالیٰ سورہ البقرہ میں فرماتا ہے: ”وہ پوچھتے ہیں تم سے شراب اور جوئے کے بارے میں کہہ دو کہ ان دونوں میں بڑا گناہ ہے اور کچھ فائدہ بھی ہے انسانوں کے لئے، لیکن ان کا گناہ فائدہ کی نسبت بہت زیادہ ہے۔“ جب ضرورت ناگزیر ہو جائے اور حرام شے کے استعمال کے بغیر چارہ کار مشکل ہو تو شریعت مطہرہ ناجائز اور ناپاک اشیاء کے استعمال کی بھی ایسی حالت میں اجازت دے دیتی ہے۔ شرط یہ ہے کہ استعمال میں نیت اللہ تعالیٰ کے حکم سے بغاوت کی نہ ہو۔ یہ جب ہی ہوتا ہے کہ ان اشیاء کا استعمال اللہ کی طرف سے جائز قرار دیئے گئے مقاصد کے لئے ہو اور ان اشیاء کا متبادل موجود نہ ہو۔ ایک نامکمل شخص کو مکمل کرنے سے زیادہ جائز عظیم مقصد کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا۔ آنکھیں ایسی نعمت خداوندی ہے جس کے لئے ابدال الابد تک خدا تعالیٰ کا شکر بجالانا چاہیے۔

(۳) تیسرا اعتراض اس پیش کئے گئے اصول کی بنا پر ہی مسترد کر دیا جانا چاہیے جو کہ اس کی مخالفت میں پیش کیا جاتا ہے۔ انسانی زندگی اور تمام انسانی صلاحیتیں اور دولت اور ذرائع انسان کو حاصل ہیں اور حقیقت میں تحفہ خداوندی ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو عدم سے وجود بخشا ہے۔ (ق۔ ۷۶۔ ۱) اور اسے وہ سب کچھ عطا کر دیا جس کا وہ اہل تھا۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اس بارے میں بھی تعلیم دی کہ وہ نیک و بد میں صحیح طور پر تمیز کر سکے۔ (ق۔ ۹۰۔ ۱۱) ایمان والوں کے لئے بہترین راستہ یہ ہے کہ تمام انعامات خداوندی بشمول اپنی جان کو اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ ترجیحات کے مطابق استعمال کرے اور وہ صرف اس طرح ازل میں کئے گئے اپنے عہد کی تجدید کرے۔ یہی وجہ ہے کہ جب کوئی شخص اللہ کی راہ میں جان قربان کرتا ہے تو اسے اول ترین درجہ شہادت کا ملتا ہے۔ اس کے علاوہ عمل کا درجہ کتر ہوتا ہے۔ اس کے برعکس خود کشی کرنا اس لئے گناہ ہے کہ جان کسی ایسے مقصد کے لئے قربان نہیں کی گئی بلکہ اللہ تعالیٰ کی ایک نعمت (زندگی) کو ٹھکرا دیا ہے۔ اگر ایک شخص امت کے دفاع میں اپنا کوئی عضو کھو بیٹھتا ہے، وہ گناہگار نہیں نہ ہی اس نے امانت کی خلاف ورزی کی ہے تو پھر ایک ایسا شخص جو اپنے اعضاء میں سے ایک چھوٹا سا عضو جو وفات پانے کے باعث نہ تو خود اس کے لئے استعمال کے قابل رہتا ہے اور نہ ہی کسی دوسرے کے لئے، اگر وہ کسی ایسے شخص کو جس کے لئے وہ مفید ہو سکتا ہے، دے دے تو وہ کیونکر امانت کی خلاف ورزی کرنے والا ٹھہرایا جاسکتا ہے؟

(اسلام اور قرینہ کی پیوند کاری ص ۱۱-۱۵)

قارئین کرام! خالد اسحاق ایڈووکیٹ کی تحریر سے مانعین پیوند کاری کے تینوں دلائل کا جواب اور ان کی حقیقت آپ نے ملاحظہ

فرمائی۔ مختصر یہ کہ مردہ انسان کی پتلی (قرینہ) عمل جراثی سے نکال کر زندہ اور نابینا میں اس طرح فٹ کر دی جاتی ہے کہ مردہ انسان کی شکل و صورت میں کوئی نظر اور واضح فرق نہیں پڑتا۔ لہذا نہ چہرہ مسخ ہوا تو نہ ہونے ہوئی اور نہ ہی اسے اللہ تعالیٰ کی نعمت کے شکر کی بجائے ناشکری میں صرف کیا گیا۔

مذکورہ کتاب میں ملک اور بیرون ملک کے بہت سے علماء کی آراء جمع کی گئی ہیں۔ تمام کا تحریر کرنا محض طوالت اور بے سود ہوگا۔ صرف چند حضرات کے دلائل مختصر طور پر ذکر کئے جائیں گے۔ رسالہ مذکورہ میں مولوی محمد حسین صاحب نے بھی مآئین کے دلائل اور ان کے جوابات دیے ہیں۔ اس کو بھی مفید اور کارآمد سمجھتے ہوئے ذیل میں درج کیا جا رہا ہے۔

اسلام اور قرینہ کی پیوند کاری

مآئین کی پہلی دلیل یہ ہے کہ چونکہ قرینہ کی پیوند کاری میں مردہ آدمی کی لاش سے آنکھیں نکالنی پڑتی ہیں اور مردہ آدمی کی لاش میں قطع و برید آدمی کے منافی ہے اور انسانیت کی ہنگ ہے اور توہین ہے۔ چونکہ آدمی زندہ یا مردہ کی تکریم واجب ہے اور ہنگ و توہین حرام ہے۔ لہذا جو عمل تکریم آدمیت کے منافی اور توہین آدمیت کا سبب ہو وہ حرام اور ناجائز ہے۔ نتیجہ یہ کہ قرینہ کی پیوند کاری ناجائز اور حرام ہے۔ تکریم آدمیت کے بارے میں قرآن کا فرمان ہے: ”وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَكَلَّمْنَا فِيهِمُ الْمُرْسَلِينَ وَالْحَمَلُ وَالرُّجَمَ وَالْحَمِيمَ وَكُنَّا بِأَعْيُنِنَا قَدْ كَلَّمْنَا كَثِيرًا مِمَّنْ ظَلَمْنَا لَهُمْ أَنْفُسَهُمْ يَٰٓأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْأَنْبِيَاءِ أُولَٰئِكَ كَانُوا فِي الْيُسُفَىٰ وَالْعُزَّىٰ“ (سورہ ابراہیم: ۱۱)۔ قرآن مجید کی دوسری آیت ”لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ“ بے شک ہم نے بنی آدم کو قابل تکریم بنایا اور انہیں خشکی اور تری میں سوار کیا اور پاکیزہ چیزوں سے اس کو روزق دیا اور اپنی مخلوق میں سے بہتوں پر اس کو فضیلت اور برتری دی“ (بنی اسرائیل: ۷۰)۔ قرآن الہدیٰ خلق لکم مافی الارض جمعہا وہ ذات جس نے تمہارے فائدے کے لئے پیدا کیا زمین کی تمام چیزوں کو“ (بقرہ: ۳)۔ قرآن مجید کی تین آیات کے علاوہ توہین آدمیت کی ممانعت میں ایک دو احادیث پیش کی جاتی ہیں۔ ایک تو وہ حدیث ہے کہ جس میں مشد سے منع فرمایا گیا ہے۔ یعنی کسی کے مرنے کے بعد اس کی لاش کو مسخ کرنے کے لئے ناک، کان وغیرہ کاٹ دینا تاکہ اس کی تبدیل ہو، یہ حرام ہے۔ دوسری حدیث میں آتا ہے۔ میت کی ہڈیاں توڑنا ایسا ہے جیسا کہ زندہ انسان کی ہڈی توڑنا اور چونکہ زندہ انسان کی ہڈی توڑنا حرام اور گناہ ہے لہذا مردہ انسان کی ہڈی توڑنا بھی حرام اور گناہ ہے۔ (اسلام اور قرینہ کی پیوند کاری ص ۶۱-۶۲) قرآن و حدیث سے ثابت ہوا کہ ہر فعل جس سے توہین انسانیت ہوتی ہے وہ حرام اور گناہ ہے۔ چونکہ انسان زندہ اور مردہ دونوں حالتوں میں قابل تکریم ہے۔ اس لئے زندہ اور مردہ کی تکریم واجب ہے۔ اسی بنا پر مشد سے منع کیا گیا۔ لہذا ایک آدمی کی آنکھ نکالنا اگر وہ وغیرہ نکالنا اس کی تکریم کی بجائے توہین ہے اس لئے قرینہ کی پیوند کاری اور گردہ وغیرہ کی جدید آلات سے پیوند کاری حرام اور ممنوع ہے۔

جواب دلیل اول: اس دلیل کا ابتدائی حصہ (صغریٰ) صحیح نہیں۔ یعنی یہ کہنا کہ زندہ اندھے آدمی کی بیٹائی کی خاطر مردہ کی آنکھ کی پتلی نکالنا، مردہ کی تکریم کے منافی اور توہین کا موجب ہے۔ عدم صحت کی وجہ یہ ہے کہ توہین و تکریم کا تعلق انسانی قصد و ارادہ کے ساتھ ہوتا ہے۔ ایک ہی کام ایک ارادہ سے تکریم اور وہی کام دوسرے ارادہ سے توہین بن جاتا ہے۔ مثلاً باپ یا استاد کا بیٹے اور شاگرد کو تہذیب و تعلیم سکھانے کے لئے چھڑ مارنا تکریم کے منافی نہیں اور نہ ہی توہین آدمیت کے زمرے میں آتا ہے۔ یہی چھڑا کر کوئی شخص اس قصد و ارادہ سے اس بچہ کو مارتا ہے کہ اسے تکلیف و اذیت ہو تو توہین آدمیت کہلائے گا یونہی کسی مریض کا کوئی عضو جب سرجن ڈاکٹر اس لئے کاٹتا ہے کہ اس سے مریض کو فائدہ ہو اور مریض نقصان سے بچ جائے تو یہ تکریم کے خلاف نہ ہوگا اور اگر بلا وجہ آدمی کو معذور کرنے کے لئے اور اذیت پہنچانے کے لئے کاٹتا ہے تو توہین آدمیت کے زمرہ میں آنے کی وجہ سے حرام و گناہ کہلائے گا۔ مشد

بھی اسی لئے ممنوع ہوا کہ ایسا کرنے سے اس آدمی کی ذلت اور توہین مقصود ہو سکتی ہے اور مردہ کے ورثا کو بھی اذیت پہنچتی ہے۔ اسی طرح اگر مردہ کی چیز پھاڑ بھڑ توہین و اذیت کی جائے تو واقعی حرام اور گناہ ہوگی۔ خاص کر اس فعل میں جب زندہ آدمی کا کوئی نفع بھی نہ ہو لیکن قرینہ کا حصول اور زندہ میں اس کی پیوند کاری اس میں نہ مردے کی توہین کا قصد نہ اس کی اذیت پیش نظر، بلکہ مقصد زندہ نابینا کی بیٹائی ہوتی ہے۔ لہذا اسے مکرم کے معنی اور توہین کا موجب قرار دینا درست نہیں۔ (اسلام اور قرینہ کی پیوند کاری ص ۶۳-۶۴)

ہم نے مولوی محمد عتیق صاحب کے جواب کا خلاصہ ذکر کیا ہے۔ اس کی کچھ تشریح میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ جب مردہ عورت کے پیٹ میں زندہ بچہ کو نکالنے کی اجازت کتب فقہ میں موجود ہے۔ اس مردہ عورت کا پیٹ چاک کرنا پڑے گا۔ لیکن مقصد چونکہ اس کی توہین و اذیت نہیں بلکہ ایک زندہ کو بیٹا پیش نظر ہے۔ لہذا ایسا پریشن مردہ عورت کی توہین کرنے کے زمرہ میں نہیں آئے گا۔ اسی طرح مردہ انسان کی آنکھ کا پریشن کر کے اس میں سے قرینہ ایسی چھوٹی سی چیز نکالنا اس غرض سے کہ اس کو کسی زندہ نابینا میں لگا کر اس کو بیٹا کر دیا جائے تو یہ اس مردہ انسان کی توہین کے پیش نظر نہیں بلکہ زندہ کی خیر خواہی کے پیش نظر کیا گیا۔ لہذا جب قصد توہین و اذیت ہے ہی نہیں تو پھر توہین و اذیت کے زمرہ میں لا کر اسے حرام و ناجائز قرار دینا درست نہیں ہے۔ قرآن مکرم اور احادیث مبارکہ میں جو مکرم انسانیت آئی ہے اور توہین آدمیت کی ممانعت آئی ہے۔ قرینہ کا حصول اور اس کی پیوند کاری اس ضمن میں نہیں آتی۔

مانعین کی دوسری دلیل

کوئی انسان اپنے جسم سے کسی عضو کا مالک نہیں کیونکہ یہ تمام اجزاء اس کے پاس اللہ کی امانت ہیں۔ جب انسان مالک ہی نہیں تو وہ اس کی وصیت کیسے کر سکتا ہے؟ اگر انسان اپنی جان و اعضاء کا مالک ہوتا تو خودکشی حرام نہ ہوتی اور اپنے اعضاء و اجزاء کو ناکارہ کرنا (جان بوجہ کر) جائز ہوتا۔ کیونکہ یہ اپنی ملوکہ شے میں تصرف کر رہا ہے۔ لیکن حدیث پاک میں خودکشی کرنے والے کو حرام کا مرتکب قرار دیا اور سخت وعید آئی ہے۔ مختصر یہ کہ جب انسان اپنے جسم و اعضاء کا مالک ہی نہیں، تو غیر ملوکہ چیز کی وصیت کرنا کب جائز ہوگا؟ جواب دلیل دوم: خودکشی کی دلیل اس بات کو بنانا کہ ”آدمی اپنے جسم و جان کا مالک نہیں اور تصرف ناجائز ہے“ صحیح نہیں ہے۔ اس کی اصل اور صحیح وجہ یہ ہے کہ ایک تو خودکشی کرنے والا خلاف شرع ایسا تصرف کر رہا ہے جس کی اللہ تعالیٰ نے اسے اجازت نہیں دی۔ جسم انسانی میں ایسا تصرف کہ جس کی اللہ تعالیٰ نے اجازت دی ہو، وہ درست ہے۔ جیسا کہ جہاد کرنے کی اللہ تعالیٰ نے اجازت دی ہے اگر کوئی مسلمان لڑتے لڑتے کفار کے ہاتھوں قتل ہو جائے، وہ اس کے جسم کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیں، تو اس پر اس مسلمان کو یہ نہیں کہیں گے کہ تم نے لڑائی کیوں کی؟ یہ جسم اللہ تعالیٰ کی امانت تھی اس کے ٹکڑے ٹکڑے کیوں کروانے؟ حدیث پاک میں آیا ہے کہ اگر جہاد کرتا ہو قتل ہو گیا تو شہید، زندہ رہا تو غازی ہوگا۔ اگر قارئین کرام غور فرمائیں کہ مانعین کی دوسری دلیل کہ جس کو وہ بڑھ چڑھ کر پیش کرتے ہیں اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے بلکہ انہوں نے ایک انتزاعی اصول بنا کر اپنے مزعومہ حکم کو اس پر جاری کر دیا۔ اگر اس کو امانت قرار دیا جائے اور امانت کو وہی اجزاء کی پیوند کاری کی ممانعت کی علت بنایا جائے۔ تو پھر امانت وہ ہوتی ہے کہ جس ہیبت اور جس صورت میں لی جائے، اسی ہیبت اور صورت میں واپس کرنا ضروری ہے اور جب تمہیں کوئی مشکل درپیش ہوتی ہے اور تمہارے جسم کے اجزاء خراب ہونے لگتے ہیں۔ مثلاً شوگر، کینسر، تو اس کے پھیلنے کے خوف سے اجزاء کو نوا دیا جاتا ہے۔ تاکہ مرض آگے نہ تجاؤ نہ کرے۔ کیا اجزاء کا نوا امانت میں خیانت ہوا کہ نہیں؟ تو حقیقت یہ ہے کہ انسانی اجزاء میں تصرف کرنا انسان کے لئے اس طریقہ سے جائز ہے، جس میں شرع نے نوا کر رکھے ہیں اور اس کی اجازت دی ہے اور جبکہ ان اجزاء میں ایسا تصرف کرتا ہے کہ جس میں توہین توہین لازم آتی ہو نہ ہی کسی قرآنی نص یا حدیث کی مخالفت لازم آتی ہو اور کسی انسان کا اس عمل سے کارآمد ہونا پایا جائے، تو یہ انسانی مفاد اور ضرورت کے پیش نظر ایسے عمل کو ایثار اور قربانی دینا کہا جائے گا کہ جس میں منع کرنے کی کوئی دلیل نہیں اور نہ ہی اس کو کوئی برا

جانتا ہے اور حقیقی مالک تو ہر چیز کا اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ چاہے جسم انسانی ہو یا غیر انسانی۔ تو ہر چیز اللہ تعالیٰ اور انسان کی بیک وقت ملک میں ہوتی ہے لیکن اللہ تعالیٰ حقیقی مالک ہوتا ہے اور انسان مجازی مالک ہوتا ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے انسان کو یہ اختیار دیا ہے کہ وہ اپنے مال سے اور جان سے فائدہ اٹھائے اور وہ تصرف کرے جو اس کی ذات اور دوسرے کے لئے مفید ہو۔ مضر اور نقصان دہ نہ ہو اور ہر شخص کو اللہ تعالیٰ نے اس کے مال اور جسم کا مالک بنایا ہے کہ وہ ان سے فائدہ اٹھا سکتا ہے اور یہ دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ حقدار ہے کوئی دوسرا اس کے مال و جان میں تصرف نہیں کر سکتا لیکن اس کے لئے بھی شرع کے مطابق تصرف جائز ہے۔ انسان اپنے جسم سے کسی کا کام کرتا ہے اور جسمانی طور پر اسے فائدہ دیتا ہے تو اس میں ممانعت کی کوئی وجہ نہیں کہ اس کو کہا جائے کہ جسم جب اللہ تعالیٰ کی امانت ہے تو اسے لوگوں کے لئے کیوں استعمال کرتا ہے؟ یہ بات عقل و نقل کے خلاف ہے۔ اس طرح مال بھی حقیقت میں اللہ تعالیٰ کی ملک میں ہے لیکن اس نے اسے مالک بنا دیا۔ اس میں یہ جائز تصرف کر سکتا ہے ناجائز نہیں۔ اس کے علاوہ قرآن و حدیث میں جو مسئلہ دیت کا ذکر ہے اس سے بھی صاف طور پر ثابت ہوتا ہے کہ انسان اپنے جسم کا مالک ہے اور یہ کہنا کہ وہ اپنے جسم کا مالک نہیں اس لئے وہ اپنے اجزاء کی وصیت نہیں کر سکتا۔ یہ ان کا قول اجمالی اور ابہام سے پرشده ہے کیونکہ ہر انسان کا جو حساب و کتاب ہوگا، اس کے تصرفات کی وجہ سے ہوگا۔ اگر اس میں بندہ کو اختیار ہی نہیں ہے تو پھر اس کا حساب و کتاب کس لئے ہوگا اور میں نے جو مسئلہ دیت پیش کرنے کا ارادہ کیا ہے، تو اس لئے کہ قرآن و حدیث میں دیت کا ذکر موجود ہے اور جب دیت لینے والا یا تو خود وہ آدمی ہو سکتا ہے کہ جس کے اعضاء کو کسی نے ضائع کیا۔ دوسری صورت یہ کہ وہ قتل ہو جائے اور درتاء دیت لینے پر رضامند ہو جاتا ہے۔ تو وہ درتاء کا حق ہے کیونکہ دیت نام ہے اس مال کا جو نفوس یا اس کے کسی جزء کا بدل ہوتا ہے اور جو قتل کی صورت میں قائل بطور تادان اپنے مقتول کے درتاء کو ادا کرتا ہے۔ جبکہ وہ دیت اور خون بہا لینے پر راضی ہو جائیں اور جسم کے کسی عضو کے تلف ہو جانے کی صورت میں تلف کرنے والا شخص اس دوسرے شخص کو ادا کرتا ہے۔ جس کا اس نے عضو تلف کیا۔ مثلاً خطا کی دیت سو (۱۰۰) اونٹ ہوتی ہے اور جسم کے اعضاء میں سے بعض کی دیت کامل ہے اور بعض کی نصف، بعض کی چوتھائی اور بعض کی پوری دیت کا دواں حصہ ہے۔ جیسے کہ ایک انگلی کی دیت دس اونٹ ہے۔ دیت کے مال کا حقدار وہ شخص ہے جس کی جان جاتی ہے یا جس کا کوئی عضو تلف ہو جاتا ہے۔ پہلی صورت میں چونکہ وہ مر جاتا ہے۔ لہذا اس کے دوسرے مال کی طرح اس مال کے حقدار اس کے وارث قرار پاتے ہیں اور دوسری صورت میں چونکہ وہ خود زندہ ہے لہذا اپنے تلف شدہ اعضاء کا معاوضہ خود وصول کرتا ہے اور اپنے استعمال میں لاتا ہے اور ظاہر ہے کہ آدمی اگر اپنی جان اور اپنے جسم کے اعضاء کا مالک نہ ہوتا، تو ان کے تلف ہو جانے کی صورت میں اس کے بدل کا مالک کیسے ہو سکتا ہے؟ مطلب یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ کا خود اس آدمی کو مستحق قرار دے دینا جس پر ظلم ہوا ہے۔ گویا یہ کہنا ہے کہ آدمی اپنے جسم و جان کا خود مالک ہوتا ہے۔ غرضیکہ قرآن و حدیث میں جو مالی اور بدنی احکام ہیں ان پر غور کیا جائے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی شریعت جس طرح مال کے متعلق انسان کی ملکیت کو تسلیم کرتی ہے اسی طرح بدن و جسم کے متعلق بھی انسان کی ملکیت کو تسلیم کرتی ہے اور اس کی بنیاد پر احکام دیتی ہے۔ لہذا خود کسی کی ممانعت والی حدیث کی یہ توجیہ پیش کرنا کہ وہ اس وجہ سے ممنوع اور حرام ہے کہ آدمی اپنی جان کا مالک نہیں ہوتا اور یہ قرآن و حدیث کی بکثرت نصوص کے خلاف ہے۔ جیسا کہ ہم نے ابھی ابھی بڑی وضاحت سے ذکر کیا ہے۔ لہذا جب یہ ثابت ہو گیا کہ انسان اپنے جسم اور اجزاء کا مالک ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو مالک بنایا ہے تو پھر وہ اپنے اجزاء اور آنکھ کی وصیت بھی کر سکتا ہے کیونکہ ماہین حضرات بھی اس بات کو مانتے ہیں کہ انسان اپنے مال کی وصیت کر سکتا ہے اور مال و اجزاء دونوں کی ملکیت جب قرآن و حدیث سے ثابت ہے کہ انسان ان کا مالک ہے تو پھر مال اور اجزاء میں فرق کرنا کسی طرح صحیح نہیں اور جو ماہین ”بخاری شریف“ کتاب الطب کی حدیث پیش کرتے ہیں۔

ابو ہریرہ سے روایت ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا: جس نے اپنے آپ کو پہاڑ سے گرا کر قتل کیا وہ جہنم کی آگ میں ہمیشہ رہتا ہے۔ ہمیشہ اسی طرح گرتا رہے گا اور اسی طرح جس نے زہر کا گھونٹ پی کر اپنے آپ کو مار دیا۔ لہذا وہ زہر اس کے ہاتھ میں ہوگا۔ اور جہنم میں ہمیشہ پیتا اور مرتا رہے گا اور اسی طرح اگر کسی نے لوہے کے کسی ہتھیار چھری، خنجر وغیرہ سے اپنے آپ کو قتل کیا پس وہ ہتھیار اس کے ہاتھ میں ہوگا اور جہنم کی آگ میں ہمیشہ اپنے جسم میں گھونپتا رہے گا۔ تو قارئین کرام مانعین کا اس حدیث کو اس استدلال میں پیش کرنا "انسان اپنے جسم کا مالک نہیں" یعنی وہ سزا میں جو اس حدیث میں آئی ہیں، اس کی علت اگر اس چیز کو بنا لیں کہ انسان خود اپنی جان کا مالک نہیں۔ لہذا اس نے جو تصرف کیا ہے اللہ کی ملکیت میں کیا ہے۔ اس لئے اس کو مذکورہ سزا میں دی جائے گی۔ یاد رہے یہ ان کے استدلال کی علت صرف اختراعی ہے۔ جس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں کیونکہ اس سے قبل بھی وضاحت کر چکا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اپنے جسم و اعضاء کا مالک بنایا ہے لیکن اس میں تصرف کرنے کے طریقے جواز اور عدم جواز کے بھی بیان فرمادیئے ہیں۔ اس لئے اگر وہ جنگ میں لڑ کر قتل ہو جاتا ہے تو حدیث کی رو سے وہ جنت میں جائے گا تو جیسے خودکشی میں اس نے اپنے نفس کو ہلاک کیا۔ اسی طرح جہاد میں بھی وہ خود اپنے اختیار سے گیا اور وہ وہاں شہید ہو گیا۔ اس لئے علت اگر امانت ہی کو بنایا جائے تو یہ جان اور اجزاء اللہ کی امانت ہیں۔ ان میں انسان تصرف کا مطلقاً مالک نہیں، تو پھر شہادت کا مسئلہ ختم ہو جاتا ہے۔ حقیقت یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اپنے بدن اور اجزاء کا مالک بنا کر اسے تصرف کے طریقے بتادیئے۔ اگر شرع کے مطابق ہے تو جائز ہے۔ اگر اس کا تصرف شرع کے مطابق نہیں تو وہ ناجائز ہے اور دوسرا میں مانعین کی اس علت کو اس لئے اختراعی قرار دے رہا ہوں، کہ مجھے یہ علت قرآن و حدیث سے نظر نہیں آئی۔ اگر یہ کوئی ایسی حدیث پیش کریں جس میں رسول اللہ نے فرمایا ہو کہ خودکشی اس لئے حرام ہے کہ انسان اپنے جسم اور اعضاء کا مالک نہیں ہے تو پھر ہم ان کے تمام مسائل منقطع کو قبول کر لیں گے۔ لیکن اس کا ثابت کرنا مشکل ہے بلکہ ناممکن ہے۔ اس لئے یہی کہنا پڑے گا کہ انسان کو اس کے جسم و اعضاء میں تصرف کے جو طریقے اللہ اور اس کے رسول نے بتائے ہیں ان کے مطابق تصرف کرے تو بالکل جائز ہے، کیونکہ خودکشی کی حرمت کی وجہ یہی ہو سکتی ہے۔ ایک تو اللہ اور اس کے رسول کے فرمان کے خلاف ہے۔ دوسرا خودکشی کرنے والا اپنے اختیار سے ایک طرف ان لوگوں کو دکھ اور اذیت پہنچاتا ہے جن کے ساتھ اس کا باپ، بیٹا، بھائی اور شوہر، چچا، بھتیجا، دوست یار، پڑوسی وغیرہ دکھ پاتا ہے اور دوسری طرف بہت سے لوگوں کے حقوق تلف کرتا ہے جو مختلف حیثیات سے اس کے ذمہ عائد ہوتے ہیں اور پھر ایسی اچانک خودکشی کی موت کی وجہ سے سب تلف ہو جاتے ہیں اور جن کے تلف ہو جانے سے ہتھکڑوں کو ضرر و نقصان پہنچتا ہے تو یہ سب کے سب مصیبت اور بلا اس فعل کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں تو جس چیز کے وجود سے اس قسم کے محرمات پیدا ہوں وہ فعل کیسے جائز ہو سکتا ہے؟

قرینہ وغیرہ کی پیوند کاری کے مجوزین کے اجمالاً دلائل

گزشتہ اوراق میں مانعین پیوند کاری کے استدلالات کے جوابات کے ضمن میں اکثر و بیشتر وہ دلائل آچکے ہیں جو انسانی اعضاء کی پیوند کاری کو جائز قرار دینے والے علماء اور محققین کے ہیں۔ ان کے علاوہ چند اجتہادی اور قیاسی دلائل اب نقل کئے جاتے ہیں:

اسلامی تعلیمات میں جو مقاصد پیش نظر ہیں۔ ان میں سے اہم ترین مقصد انسان کی جسمانی صحت و تندرستی ہے کیونکہ بہت سے احکام شرعیہ کی بجا آوری کا تعلق اس پر ہے اور انفرادی و اجتماعی کامیابی کا دار و مدار بھی اس پر ہے۔ اسی مقصد کے پیش نظر مضرا و نقصان وہ اشیاء کو شریعت نے حرام ٹھہرایا اور مفید کو مامور بہ قرار دیا۔ اسی مقصد کے پیش نظر بیماری کے وقت علاج کرانے کی تاکید بھی فرمائی۔ علاج کرانا اور دروائی لینا ضرورت انسانی ہے۔ یہ ضرورت اگر مباح اور حلال اشیاء سے پوری ہو جائے تو پھر مکروہ و حرام اشیاء سے علاج معالجہ ناجائز ہوگا اور اگر مباح و حلال میسر نہ آئے یا کسی حرام شے کے بغیر علاج کو اطباء ناممکن قرار دیں، تو "ضرورت کے وقت حرام

شے کا استعمال مباح ہو جاتا ہے“ کے تحت حرام اشیاء سے علاج کرنا بھی جائز ہوگا۔ اب ان دونوں باتوں کو (علاج بھی ضروری ہے اور ضرورت کے وقت حرام اشیاء مباح ہو جاتی ہیں) سامنے رکھا جائے تو آنکھ کی بیوند کاری کا مسئلہ خود بخود حل ہو جائے گا۔ تاہم آدی ضرورت مند ہے اسے اپنی بیانی کے ’سول کی خاطر‘ جاننا چاہیے کہ اگر کوئی اور طریقہ ماسوائے بیوند کاری کے نہ ہو تو مردہ انسان کا قرینہ سے اس زندہ نابینا کی آنکھ میں ضرورت کے تحت لگانا جائز ہو جائے گا۔ اس طریقہ علاج میں مردہ کی آنکھوں سے اپریشن کے ذریعہ جو قرینہ حاصل کیا جاتا ہے۔ اس میں توہین انسانیت بھی نہیں پائی جاتی کیونکہ نہ نکلنے والوں کا ارادہ توہین و اذیت کا ہے اور نہ نکلنے کے بعد مردہ کی آنکھ سخ ہوتی ہے بلکہ جوں کی توں دکھائی دیتی ہے۔ جو ماہر ڈاکٹر آلہ کے ذریعہ ہی پہچان سکتا ہے کہ اپریشن ہوا۔ لہذا توہین آدمیت کا وجود بھی نہیں۔ دوسری طرف تاہم کو بیانی جیسی عظیم نعمت مل گئی۔ اب اسے کیونکر ناجائز کہہ سکتے ہیں؟ علاوہ ازیں ’الاشیاء والنسائط‘ کتب مذکور میں ایک قاعدہ کو دیکھا جائے۔ وہ یہ ہے ’برائیوں میں سے بوقت مجبوری چھوٹی برائی اختیار کرنا چاہیے اور بھی ایک قاعدہ ہے کہ جب کسی فعل میں فائدہ اور نقصان مختلف اعتبار سے جمع ہوں تو دیکھا جائے گا کہ قوی کونسا ہے؟ اس کے مطابق وہ فعل کیا جائے گا۔ ان قواعد کو جب سامنے رکھتے ہیں تو تاہم کو بیانی کی برائی دلا نا کوئی برائی نہیں بلکہ بہت بڑی برائی ہے اور مردے کی آنکھ سے قرینہ نکلانا برا ہے۔ ایک اعتبار سے بہت بڑا فائدہ اور دوسری طرف نقصان ہے، لیکن وہ فائدے کے مقابلہ میں بہت ہی کم ہے کیونکہ مردہ کو اب دیکھنے کی نہ ضرورت ہے اور نہ قرینہ اس کے کسی کام کی چیز رہی۔ صرف اس کے اپریشن کرنے سے اسے کچھ نقصان و اذیت ہوگی اور یہ بہت معمولی ہے۔ لہذا معمولی نقصان کے مقابلہ میں بہت بڑے فائدے کو دیکھ کر قرینہ کی بیوند کاری از روئے قاعدہ درست اور جائز ہوگی۔ پھر یہ بھی کہ قرآن کریم اور احادیث مبارکہ میں اعضاء کی بیوند کاری کی ممانعت بھی نہیں ہے۔ مذکورہ مسلم قاعدہ سے جب انسانی اعضاء کی بیوند کاری کا جواز نکلتا ہے تو پھر اسے حرام ٹھہرانا درست نہ ہوگا۔ اس مختصر سی گفتگو کے بعد میں مناسب سمجھتا ہوں کہ ’اسلام اور قرینہ کی بیوند کاری‘ نامی رسالہ سے مسئلہ زیر بحث کے بارے میں ملکی اور غیر ملکی مفتیان کرام کی آراء، قارئین کرام کے سامنے رکھ دوں۔ تاکہ مسئلہ زیر بحث کو سمجھنے میں اور آسانی ہو جائے۔ لہذا مذکورہ رسالہ کے چند صفحات کی فوٹو کا پیاں لف کی جارہی ہیں۔

آنکھوں کا عطیہ، میت کی بے حرمتی کا موجب نہیں

جمعیتہ النور والعمل کے سوال سے ہمیں آگاہ کیا گیا جس کا تعلق مردہ جسم انسانی سے آنکھوں کا حصول اور اس کے متعلق شرعی فیصلے سے ہے جبکہ آنکھوں کے بینک میں اس کی حفاظت بچھہ اس طریقے پر کی جائے جس طرح خون کے بینک میں خون کی حفاظت کی جاتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا آنکھوں کا حصول شریعت کی رو سے جائز ہے جبکہ اس کا مقصد اس کے قرینہ (CORNEA) کو ایسے لوگوں کی آنکھوں میں منتقل کرنا ہے جو بیانی سے محروم ہو چکے ہیں۔ جس طرح ایک جراح تاہم لوگوں کی قوت بیانی واپس لانے کی کوشش کرتا ہے، ہمیں صرف یہ بتانا ہے کہ حکومت کی طرف سے ایسا حکم جاری کرنے پر کوئی اعتراض ہے جس کی رو سے زندہ لوگوں کی آنکھوں کے طبی علاج کی خاطر مردہ جسم کی آنکھیں حاصل کرنے کی اجازت دی جائے۔

جواب: ہم نے اس سوال پر سنجیدگی سے غور کیا اور اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ انسان کے مردہ جسم کی حفاظت ضروری ہے اس کا احترام کرنا چاہیے اور صحیح طریقے پر سپرد خاک کرنا چاہیے تاکہ اس کی بے حرمتی نہ ہو۔

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: کہ مردہ لوگوں کی بڑی کو نہیں توڑنا چاہیے کیونکہ یہ زندہ انسان کی بڑی توڑنے کے برابر ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مردہ اور زندہ انسان مساوی احترام کے مستحق ہیں۔ مردہ جسم کی توڑ پھوڑ وغیرہ نہیں ہونی چاہیے۔ لہذا ایک مردہ انسان کی آنکھ نکلانا ایک زندہ آدمی کی آنکھ نکلنے کے مترادف ہوگا اور چونکہ یہ تشدد و امیر عمل ہوگا۔ اس لئے شرعی نقطہ نگاہ سے غیر

قانونی ہے۔ لیکن اس بات کی اجازت دی جا سکتی ہے کہ اگر اس سے مردہ جسم کی حفاظت اور بے حرمتی کے مقابلے میں زیادہ بلند اور عظیم مقصد پورا ہوتا ہو۔ اسلامی اصول ہمیشہ اہم اور شدید معاملات کو معمولی اور کم درجہ کی باتوں پر فوقیت دیتا ہے لہذا اگر ایک مردہ انسان کی آنکھ کے قرینہ (CORNEA) ایک زندہ انسان کی آنکھ میں منتقل کرنے سے مردہ جسم کی حفاظت سے زیادہ اہم اور بلند مقصد حاصل ہوتا ہے تو شرعی نقطہ نگاہ سے اس کی اجازت ہے۔ مرنے کے بعد آنکھوں کے نکالنے سے مردہ جسم کو نقصان پہنچتا ہے۔ اس کے مقابلے میں ایک زندہ انسان کا بینائی سے محروم رہنا زیادہ اہم نقصان ہے۔ اس کے علاوہ اس عمل سے اس جذبہ احترام کی خلاف ورزی نہیں ہوتی جس کا ایک مردہ جسم مستحق ہے۔ اس پابندی کا اطلاق اس وقت ممکن ہے اگر مردہ جسم کی آنکھوں کے نکالنے کا عمل بلند اور اہم ترین مقصد کو پورا نہ کرے۔ یہ مقصد ویسا ہی ہے جس کی بنیاد پر ایک لاوارث لاش کو تصفیف (DISSECTION) کرنا شرعی نقطہ نگاہ سے قانونی قرار دیا گیا ہے۔ عمل تصفیف لاش کو سپرد خاک کرنے سے پہلے ہونا چاہیے۔ علاوہ ازیں اس سے بہت سے دیگر اہم مقاصد حاصل ہوتے ہیں۔ اس سے جرائم کی تفتیش میں مدد ملتی ہے اور ساتھ ہی ساتھ طبی ارتقاء میں بھی مدد معاون ثابت ہوتا ہے۔ اس چیز کو قانونی اور جائز قرار دینے سے متعلق بہت پہلے صراحت کی جا چکی ہے۔ اگر شریعت کسی بات کی اجازت دیتی ہے تو اس مشن (MISSION) کو پورے کرنے کے سلسلے میں دیگر ضروری اقدام کی بھی اجازت ہے۔ اگر ایک حکم دیا جاتا ہے تو اس سے متعلق دیگر ضروری اعمال بھی شرعی اعتبار سے جائز ہیں۔ اسی بنیاد پر نیکہ کرتے ہوئے اور شریعت کی رو سے لاوارث لاش کی تصفیف کے متعلق دیئے ہوئے فیصلہ کے مطابق ہم یہ فیصلہ صادر کرتے ہیں کہ مردہ جسم کی آنکھیں نکالنا اور اس کا آنکھوں کے بینک میں حفاظت کرنا ایسے زندہ افراد کے مفاد کی خاطر جو بینائی سے محروم ہو چکے ہیں، قطعی قانونی اور جائز ہے۔ اس عمل کو مردہ جسم کی بے حرمتی تصور نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اس کے ذریعے ایسی اہم ضرورت کو پورا کیا جاتا ہے جسے شریعت تسلیم کرتی ہے لیکن اس سلسلے میں ایک پابندی لازمی ہے، آنکھوں کا حصول صرف اس لاش سے محدود رکھا ہے جس کا وارث کوئی نہ ہو۔ آنکھیں نکالنے کے لئے عمل جراحی، تجزیہ و تکفین سے پہلے ہونا چاہیے اور اس مقصد کے لئے ہونا چاہیے جو پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ اس سے ایسے زندہ لوگوں کا فائدہ ہو جو بینا ہیں اور یہ یقیناً ہم سے حالانکہ مردہ جسم سے آنکھیں نکل جاتی ہیں لیکن اس کی بے حرمتی نہیں ہوتی۔ حکومت کی طرف سے کوئی حکمنامہ جاری کرنے کے متعلق ہم یہ واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ اس سلسلے میں اتنی احتیاط اور پابندی لازم ہے کہ ایسا صرف انتہائی اہم اور شدید ضرورت پر ہونا چاہیے۔ قانون اس بات کی وضاحت کر دے کہ ایسا کرنے کی اجازت صرف اس وقت ہے جبکہ لاش لاوارث ہے۔ ایسی لاش کے متعلق جس کے ورثاء موجود ہوں۔ آخر فیصلہ کا انحصار صرف ورثاء کی مرضی اور اجازت پر ہے۔ اگر ورثاء اجازت دیتے ہیں تو شریعت کی رو سے اس کی اجازت ہے لیکن اگر ورثاء اجازت دینے سے انکار کر دیں تو اسلامی شریعت کی رو سے ممنوع ہے۔

یہ اس سوال کا جواب ہے جو اس تحریر کی ابتداء میں درج ہے۔ واللہ اعلم بالصواب (مفتی ملک مصر، نقل فتویٰ نمبر ۲۱۲، رجسٹرڈ ۸۸

متفرقات)

متحدہ عرب جمہوریہ کے سفارتخانہ کا مصدقہ فتویٰ کتاب کے آخر میں بربان عربی شامل ہے۔

پوسٹ مارٹم اعضاء کی پیوند کاری اور خون چڑھانے کا حکم

حکومت اردن کی مجلس افتاء کا متفقہ فیصلہ، فتویٰ میثاق لاہور ستمبر، اکتوبر ۱۹۷۸ء سے لیا گیا ہے۔

سوال: پوسٹ مارٹم کسی زندہ یا مردہ انسان کا عضو کسی دوسرے شخص میں اس کی زندگی بچانے یا اس کے اعضاء کو سلامت رکھنے کے لئے منتقل کرنے یا کسی زندہ انسان کا خون دوسرے انسان میں داخل کرنے کا شرعی حکم کیا ہے؟

جواب: سوال میں مذکورہ مسائل ان نئے معاملات میں سے ہیں جو نبی پاک ﷺ اور آپ ﷺ کے بعد ہمارے سلف صالحین کے زمانہ میں بھی موجود و معلوم نہ تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان جیسے معاملات کے بارے میں کوئی متعین حکم منقول نہیں ہے۔ چنانچہ کتاب اللہ اور سنت میں نہ کوئی ایسی نص موجود ہے جو اعضاء کی منتقلی کو جائز کرتی ہو اور نہ ایسی نص موجود ہے جو اس سے منع کرتی ہو۔ لہذا ان مسائل کا حکم شریعت کی عمومی ہدایات اور دلائل ہی سے معلوم کیا جاسکتا ہے۔

مملکت اردنیہ بائیسہ کی مجلس افتاء کی رائے یہ ہے کہ سوال میں مذکورہ امور یعنی پوسٹ مارٹم اعضاء اور خون کی منتقلی شرعاً جائز ہے۔ اس رائے کے دلائل حسب ذیل ہیں:

اولاً: یہ کہ علماء کے نزدیک چونکہ انسانی جان کی حفاظت واجب ہے لہذا ایک مسلمان کی جان بچانے یا اس کے کسی عضو کو سلامت رکھنے کے لئے کسی زندہ یا مردہ انسان کے عضو کا منتقل کرنا اگر ضروری ہو جائے تو اس میں ہونے والی کو ضرورتاً جائز تصور کیا جائے گا۔

ثانیاً: یہ کہ روح شریعت اور اس کے عمومی قواعد بھی اس جواز کا تقاضا کرتے ہیں مثلاً روح عمومی قواعد:

(۱) "ضرورت" ممنوع شے کو جائز کر دیتی ہے۔ (الضرورات تبیح المحظورات)

(۲) "ضرورت" کو بس بقدر ضرورت تسلیم کیا جائے۔ (الضرورات تقدر بقدرها)

(۳) "ضرورت" کے لئے مخصوص احکام ہیں۔ (الضرورات احکام)

(۴) جب کوئی معاملہ منگی کا موجب بنتا ہے تو اس میں وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔ (اذا ضاق الامر توسع)

(۵) مشقت سہولت پیدا کرنے کو لازم ٹھہراتی ہے۔ (المشقة توجب التيسير)

(۶) کم تر نقصان (برائی) کو گوارا کر لینا قابل اعتراض نہیں۔ (لا ینکر ارتکاب اخف الضرورین)

ثالثاً: یہ کہ قتل کا پتہ چلانے کے لئے یا کسی مرض کی حقیقت معلوم کر کے اس مرض میں گرفتار دورے مریضوں کا علاج کرنے کے لئے۔ اسی طرح ان تمام صورتوں میں جب کہ کوئی عمومی یا مخصوص فائدہ حاصل ہو سکتا ہے، علماء متقدمین و متاخرین نے مردہ شخص کے پوسٹ مارٹم کو جائز قرار دیا ہے۔

نیز فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنبلیہ سب نے وفات پا جانے والی ماں کے پیٹ میں سے زندہ بچے کو مرنے والے کے پیٹ میں موجود کسی قیمتی شے کو نکالنے کے لئے پیٹ چاک کرنے کی اجازت دی ہے۔

ظاہر ہے کہ جب علماء نے نگلے ہوئے مال کو جس کی مقدار نصاب زکوٰۃ یا نصاب (یعنی فیض ربیع دینار یا تین درہم) کے برابر نکالنے کے لئے پیٹ چاک کرنے کی اجازت دی ہے تو پھر جان بچانے یا کسی عضو کی سلامتی یا کسی جرم کا پتہ چلانے کے لئے پوسٹ مارٹم بدرجہ اولیٰ جائز ہونا چاہیے۔

اس سلسلہ میں فقہاء کی عباراتیں ملاحظہ ہوں۔

الف: "رد المحتار علی الدر المختار" میں جو احناف کی متمدن علیہ کتب میں سے ہے لکھا ہے کہ:

حاملة ماتت وولدها یبسطرب ای فی بطنها
یشق بطنها من الایسر ویخرج ولد ولو بالعکس
وخیف علی الام ای من الهلاک قطع ای الجنین
واخرج ولو میتا ولو بلغ مال غیره ومات هل یشق
ام لا؟ قولان! الاول نعم! (ج ۱ ص ۲۰۳)

حاملہ عورت مرگئی اس کا بچہ زندہ پیٹ میں متحرک ہے تو اس کا پیٹ بائیں جانب سے چاک کیا جائے گا اور بچہ کو نکال لیا جائے گا اور اگر کسی نے غیر کا مال نکل لیا اور پھر مر گیا ہو تو کیا اس کا پیٹ چاک کیا جائے گا؟ اس کے بارے میں دو قول ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ ہاں! اس کا پیٹ چاک کیا جائے گا۔

ب: مالکیہ کی کتابوں میں ”متن ظلیل“ کی کتاب الجنازہ میں لکھا ہے:

(مرده کا) پیٹ چاک کر کے ایسے مال کو نکالا جائے گا جو زیادہ ہو اور پیٹ میں جس کی موجودگی دو گواہوں یا ایک گواہ اور قسم سے معلوم ہوئی ہو۔ خوشی نے اپنی شرح میں اور الخطاب نے ج ۲، کتاب الجنازہ کے آخر میں البقری تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس سے مراد مردہ کا پیٹ چاک کرنا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنا یا پرانا مال نگل لیا۔ پھر مر گیا تو پیٹ چاک کر کے مال نکالا جائے گا بشرطیکہ وہ قابل لحاظ مقدار مثلاً کسی نصاب کے برابر ہو۔ یعنی زکوٰۃ کے نصاب کے برابر، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ سرقت کے نصاب یعنی ۱/۴ ادیار جو تین درہم کے مساوی ہوتا ہے، کے برابر ہو۔ اس کے بعد انہوں نے اس حاملے کے پیٹ چاک کرنے کا مسئلہ ذکر کیا ہے جس کے پیٹ میں زندہ بچہ ہو، اور یہ بتایا ہے کہ مالکی فقہ کے بعض ائمہ نے تو اسے ناجائز قرار دیا ہے جبکہ باقی ائمہ نے اسے جائز قرار دیا ہے۔

ج: ”لمذہب“ جو شوافع کی معتد کتب میں سے ہے۔ اس کی کتاب الجنازہ، ج ۱ ص ۱۳۸ پر لکھا ہے:

وان ابتلع الميت جوہرۃ بغیرۃ وطلب صاحبها شق جوہرۃ ورددت الجوہرۃ۔ اور مرنے والے کسی دوسرے شخص کا کوئی قیمتی پتھر نگلا تھا پھر مر گیا۔ اگر اس کا مالک واپسی کا مطالبہ کرے تو مرنے والے کا پیٹ چاک کر کے پتھر نکال کر مالک کو واپس لوٹایا جائے گا۔

اسی کتاب میں مزید لکھا ہے:

وان ماتت امرأۃ وفسی جوہرۃا جنین حسی شق جوہرۃا لانہ استقباء حسی باتلاف جزء من الميت فاشبه اذا اضطر لاکل جزء من الميت۔ اور اگر کوئی عورت مر جائے اور اس کے پیٹ میں زندہ بچہ موجود ہو تو اس کا پیٹ چاک کیا جائے گا کیونکہ یہ ایک زندہ ہستی کو مردہ کے ایک جزء کو ضائع کر کے بچانا ہے۔ یہ صورت ایسی ہے کہ جیسے کوئی شخص اپنی جان بچانے کے لئے کسی مردہ کا کوئی حصہ کھانے پر مجبور ہو جائے۔

فتویٰ میں فقہاء کے جتنے اقوال کو نقل کیا گیا اس میں صرف مرنے والے جسم کی بے حرمتی کو ضرور ناجائز کیا گیا ہے۔ پوسٹ مارٹم کے جواز کے لئے یہ جزئیات دلیل بن سکتی ہیں لیکن کوئی زندہ شخص کسی حرام شے (دوسرے انسان کا خون یا اعضاء) کو استعمال کر سکتا ہے یا نہیں۔ اس کا جواب متن میں درج کردہ متفق علیہ مسئلے (جان بچانے کے لئے حرام شے کے استعمال کے جواز) کی روشنی میں یہ ہے کہ جان بچانے کے لئے حرام استعمال کر سکتا ہے لیکن محض سلامتی اعضاء (خصوصاً وہ اعضاء جن پر زندگی کا دار و مدار نہیں ہے) کے لئے تبدیلی کے جواز کی کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ (مترجم)

ابن قدامہ حنبلی نے اپنی مشہور کتاب ”المغنی“ میں لکھا ہے:

وان تلبع الميت مالا فان كان يسيرا وان كثرت قيمته شق بطنه واخرج لان فيه حفظ المال من الضياع ونفع الورثة الذي تعلق قههم بما له بمرضه ای بمرض موته۔

(ج ۲ ص ۲۵۹)

کسی مرنے والے نے اگر کوئی مال نگل لیا۔ اگر وہ معمولی مقدار میں ہے تو اسے چھوڑ دیا جائے گا لیکن اگر اس کی قیمت زیادہ ہے تو اس کا پیٹ چاک کر کے اس کو نکالا جائے گا کیونکہ یہ مال کو ضائع کرنے سے بچانا اور ان وارثوں کو فائدہ پہنچانا ہے جن کا حق مرنے والے کے مرض الموت کے باعث اس کے مال سے متعلق ہو چکا ہے۔

ہمارے اس فتویٰ کی مخالفت میں یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ بعض دلائل سے پوسٹ مارٹم یا کسی مردہ شخص کے کسی عضو کو زندہ کے جسم میں منتقل کرنے کا عدم جواز ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً یہ دلیل کہ اسلامی شریعت نے ان کو محترم قرار دیا ہے اور اس کے احترام کو مجروح کرنے والے امور سے منع کیا ہے۔ ارشاد باری ہے:

ولقد کومنا بنی آدم۔ (بنی اسرائیل: ۷۰)

نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے اس کو "ابوداؤد" نے "مسلم" کی شرائط کے بمطابق اور "نسائی" نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت کیا ہے:

کسر عظم المیت ککسر عظم الحي۔

— ہے۔

آپ کی مراحمت میں مماثلت سے ہے۔ اسی طرح ابن مسعود کی وہ روایت ہے جس کو ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے۔

اذی المومن فی موته کاذاہ فی حیاته۔

مومن کو مرنے پر ایذا دینا ایسا ہی ہے جیسے اس کو زندگی میں ایذا دی جائے۔

ان دلائل سے استدلال اس لئے درست نہیں کہ مذکورہ آیت کریمہ اور دونوں حدیثوں کا مقصد میت کے احترام کی تاکید ہے اور اس کی اہانت یا شہدہ بنانے سے اجتناب پر زور دینا ہے۔ چنانچہ ہڈی توڑنے سے منع کرنے والی حدیث جس واقعہ سے متعلق ہے اس سے بھی ہمارے نقطہ نظر کی تائید ہوتی ہے۔ واقعہ کی تفصیل یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ایک کھدائی کرنے والے کو دیکھا کہ وہ کسی جائز شرعی ضرورت کے بغیر میت کی ہڈی توڑ رہا ہے تو آپ نے اس کو مخاطب کر کے فرمایا: "مردے کی ہڈی توڑنا زندہ کی ہڈی توڑنے جیسا ہے۔"

لیکن ہم جس مسئلہ پر بحث کر رہے ہیں اس کا تعلق اہانت سے نہیں ہے بلکہ یہاں تو مسئلہ ایک انسان کی زندگی بچانے یا اس کے عضو کی سلامتی کا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے قدیم علماء نے دونوں صورتوں میں واضح امتیاز کے صحیح فہم و شعور کی بنا پر کسی بھی شروع مقصود مثلاً کسی قیمتی شے کو یا زندہ بچہ کو نکلانے کی غرض سے پیٹ چاک کرنے کو جائز ٹھہرایا ہے۔

ان تمام تفصیلات کے پہلو پہ پہلو مجلس افتاء واضح کر دینا چاہتی ہے کہ اعضاء کی پیوند کاری اور پوسٹ مارٹم کا جواز درج ذیل شرائط کے ساتھ شرط ہے کیونکہ ان کے بغیر احترام میت کے اسلامی آداب کی پابندی ممکن نہیں۔ نیز انہی شرائط کے ذریعے بے مقصد تصرف اور اہانت آمیز اقدامات سے روکا جاسکتا ہے۔

(۱) جو شخص اپنی زندگی میں اپنے کسی عضو یا اعضاء کو اپنے مرنے کے بعد کسی دوسرے کو دینے پر رضامند ہو اس کی جانب سے تحریری منظوری پھر مرنے کے بعد اس کے والدین میں سے کسی ایک یا اس کے سرپرست کی اور نامعلوم شخصیت ہونے کی صورت میں مسلمان حاکم کی منظوری۔

(۲) جس کو عضو دیا جا رہا ہو، وہ اس عضو کا ضرورت مند ہو یا اس کے حصول کے لئے مضطر ہو اور یہ کہ اس کی زندگی یا جسم کے کسی نظام کی سلامتی اس عضو پر متوقف ہو۔ نیز مذکورہ بلا ضرورت اور اضطرار کی تصدیق کسی ایسے بورڈ کی جانب سے ہونی چاہیے جس کے تدرین، علم اور تجربہ پر اعتماد کیا جاسکے۔

(۳) جس کا عضو یا خون دیا جا رہا ہو وہ اگر بقید حیات ہو تو کسی ایسے عضو کو منتقل کرنا جائز نہ ہوگا جو زندگی کے لئے بنیادی اہمیت کا حامل ہو اور جس کے باعث خود عضو دینے والے کی زندگی خطرے میں پڑ جائے۔ خواہ عضو کی ایسی منتقلی اس شخص کی رضامندی ہی سے کیوں نہ کی جا رہی ہو؟

مزید بر آں مجلس افتاء اس امر کی یاد دہانی کرانا اپنا فرض تصور کرتی ہے کہ پوسٹ مارٹم، اعضاء کی بیوند کاری اور خون میں منتقلی میں بے حد احتیاط برتنی چاہیے۔ سہل انگاری کے ساتھ اس کے دائرے کو وسیع کرتے چلے جانا قطعاً غلط ہے۔ اس کے بجائے اس عمل کو بس ضرورت کی حد تک محدود رکھنا چاہیے کیونکہ جواز کی علت ضرورت ہے۔ لہذا جواز اور عدم جواز ضرورت کی موجودگی یا عدم موجودگی پر موقوف ہے جو ڈاکٹر یا اطباء اس کام کے مگر ان ہوں ان کو اللہ تعالیٰ سے ڈرنا چاہیے جو نہایت باریک بین میں ہے اور جس کی قدرت ہمہ گیر ہے اللہ تعالیٰ ہم سب کی صحیح رہنمائی فرمائے۔ آمین!

مجلس افتاء

محمد بن عبدہ ہاشم، عزیز الدین الخطیب، ابراہیم زید کلبانی، محمد ابوسردار، اسعد بیوض التیمی، عبدالسلام العبادی، یسین ملاد کتر

قرینہ کی بیوند کاری

مجلس افتاء سعودی عربیہ کا فتویٰ

یہ فتویٰ ”جملہ الحجۃ الاسلامیہ“ سے لیا گیا ہے جو ریاض سے ہر تین ماہ کے بعد شائع ہوتا ہے اور یہ فتویٰ حکومت سعودی عرب کی مقرر کردہ علماء کی ایک کمیٹی نے تحریر کیا ہے جس کا عربی میں نام ہے:

”اللجنة الدائمة للبحوث العلمیة والافتاء والدعوة والارشاد“۔ عربی سے ترجمہ جناب شمس بریلوی نے کیا۔

البحوث الاسلامیہ (ج ۱۲ شمارہ ۱۲) ماہ حرم، صفر، ربیع الاول ۱۳۹۸ھ فتویٰ جواز یہ سلسلہ انتقال قرینہ مردگان پر چشم ہانے زندگان)

دار الابصار کا مختصر تعارف

مصر میں ایک علمی واجتماعی ادارہ کا قیام جنوری ۱۹۵۱ء میں عمل میں آیا ہے اس ادارے کا نام دار الابصار ہے اس ادارے کے اغراض ومقاصد میں سے ایک یہ بھی ہے کہ ملک میں ایسا مرکز قائم کیا جائے جہاں ایسی آنکھیں جمع کی جائیں جن میں بیوند کاری کی صلاحیت موجود ہو اور یہ مرکز ایسی آنکھیں بھی فراہم کر سکے اور اس کے ذریعے ایسا ضروری مواد بھی فراہم ہو سکے جو بینائی واپس لانے کے لئے خصوصی آپریشن کے لئے ضروری ہے اور ان آنکھوں کو درست حالت میں رکھنے کے لئے جو دار الابصار کو حاصل ہوتی ہیں، اور دوسری شاخوں کو ان کی تقسیم کا بندوبست کیا جائے۔

سوال: اس دار الابصار نے محکمہ طب شرعیہ سے ۲۱ اکتوبر ۱۹۵۱ء کو اس خواہش کا اظہار کیا تھا کہ دار الابصار کو اس بات کی اجازت دی جائے کہ وہ مردہ خانے سے جو طب شرعیہ کے ماتحت ہے ایسی آنکھیں حاصل کر سکے جو اس آپریشن میں کارآمد ہو سکتی ہیں۔ ان لاشوں سے جو مردہ خانے میں پوسٹ مارٹم کے لئے لائی جاتی ہیں تاکہ اسباب مرگ کو دریافت کیا جاسکے۔ خصوصاً جن کا تعلق حوادث فوجداری سے ہے محکمہ طب شرعیہ نے اس مراسلے مورخہ ۱۸ فروری ۱۹۵۲ء کے ذریعہ خصوصی مشاورتی ادارہ سے قانونی مشورہ طلب کیا تھا جس کے جواب میں مشیر حکومت نے ایک مکتوب مورخہ ۱۳ اپریل ۱۹۵۲ء کو ارسال کیا جو اس موضوع (انتقال قرینہ) پر شرعی حکم کی وضاحت کی طلب پر مشتمل ہے اس مکتوب مراسلہ میں یہ صراحت موجود ہے کہ ریاست ہائے متحدہ امریکہ اور دار الابصار مصری کے مابین ایک معاہدہ ہو چکا ہے۔ یہ ادارہ مردوں کی آنکھیں جمع کرتا ہے اور جن ڈاکٹروں کو بیوند کاری کے سلسلے میں ان کی ضرورت ہوتی ہے ان میں یہ ادارہ ان آنکھوں کو تقسیم کرتا ہے۔ یہ ڈاکٹران جھلہ آنکھوں کی استعداد کی جانچ پڑتال کرنے کے بعد آپریشن کے ذریعہ قرینہ کی بیوند کاری کرتے ہیں۔

ایسا عمل بیوند کاری انگلستان، فرانس، جنوبی افریقہ اور یورپ کے بعض شہروں میں بھی ہوتا ہے اور ان ملکوں میں ان آنکھوں کی یہ

سہولت فراہمی کے لئے مخصوص قوانین وضع کئے گئے ہیں۔ ہم کو اس سلسلہ میں دارالابصار سے متعلقہ قانون کا بھی علم ہوا ہے اور ان خطوط سے آگہی حاصل ہوئی ہے جن کا حوالہ دیا گیا ہے اور اس موضوع کے تحت جو تحقیق ماہر امراض چشم ڈاکٹر محمد مکی پاشا نے کی ہے اس سے ہم باخبر ہیں۔

جواب: بیان کردہ امور سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اس ادارہ (دارالابصار) کے مطالعہ کا اصل محرک بعض مردوں کی آنکھوں کا حاصل کرنا ہے۔ جس کا مقصد یہ ہے کہ بینائی کے اعتبار سے آفت زدہ زندوں کے نقصان کا ازالہ کیا جائے اور یہ مقصد ایسا عظیم مقصد ہے جس کا شریعت اسلامیہ اقرار کرتی ہے۔ نہ صرف اقرار بلکہ اس مقصد کے حصول کے لئے ابھارتی ہے۔ اس لئے کہ جان کی حفاظت مقاصد کلیہ ضروریہ سے ہے۔ جب علمی طور پر یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ قرینہ کی بیوند کاری فی طریقے سے بینائی کے خطرے یا بینائی کی کمزوری کے ازالہ کے لئے انسان کی دسترس میں ہے تو مردوں کی آنکھیں نکالنا اس غرض کے لئے بشرطیکہ ضرورت کی حدود سے تجاوز نہ کیا جائے شرعاً جائز ہے۔

ہم نے جس شریعت کا ذکر کیا ہے یعنی امراض کا علاج نفس کو آفات سے محفوظ رکھنے کے لئے جیسا کہ رسول کریم ﷺ نے امراض میں علاج فرمایا جب کبھی آپ بیمار ہوئے اور آپ نے لوگوں کو بیماریوں اور آلام کے رفع کرنے کے لئے علاج کرنے کا حکم فرمایا۔

شریعت میں لوگوں کو حکم دیا گیا ہے کہ امراض کے ازالہ کے لئے علاج کریں۔ عام امراض اس مرض کے مقابلے میں جس کی یہاں بحث کی جا رہی ہے۔ یعنی بینائی، اتنے اہم نہیں ہیں۔ پس لازم آتا ہے کہ اس (بیوند کاری) کو جائز قرار دیا جائے، خواہ وہ از روئے شرع ناجائز ہو لیکن علاج ہو۔ اس کا اس وقت استعمال کیا جائے گا جب تک اس کے مقابلے میں نفع رسائی کے اعتبار سے کوئی ایسی ہم پایہ چیز دریافت نہ ہو جائے جو جائز ہو اور اس مرض کے علاج کے لئے اس کو مخصوص کر دیا جائے یا اس کا تعین کر دیا جائے۔ از روئے شریعت ہے کہ امت میں ایک طبقہ علاج کرنے والوں کا مخصوص ہو۔

بحسب ضرورت

امراض کی مختلف انواع و اقسام کے پیش نظر یہ بھی ضروری ہے کہ ہر شعبہ طب میں ڈاکٹر ہوں اور ان ہی مختلف اقسام میں امراض چشم کے ڈاکٹر بھی ہیں تاکہ وہ امت کی ضرورت اس شعبہ میں پوری کر سکیں۔ اگر اس خلاء کو پرنہ کیا گیا اور اس میں کوتاہی برتی گئی تو از روئے شریعت امت گنہگار ہوگی۔

شرعاً واجب یا کفایہ یا فرض یا کفایہ ہے۔ پس ڈاکٹروں پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ اس فن میں مہارت حاصل کر سکیں تاکہ وہ اس سلسلہ میں اپنے فرائض منصبی کو باحسن وجوہ انجام دے سکیں جبکہ آنکھوں کی بیماری کا مفید اور نافع علاج دریافت ہو چکا ہے۔ جس کے ذریعے عدسے بصری کی حفاظت کی جاسکتی اور دوبارہ بینائی بھی واپس لائی جاسکتی ہے تو ایسی صورت میں اور بھی واجب ہوتا ہے کہ لوگوں کو فائدہ پہنچائیں۔ اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ حسب ضرورت ان ڈاکٹروں کو ایسے ذرائع اور وسائل پر بھی قادر کیا جائے یعنی ایسے ذرائع اور وسائل ان کو حاصل ہوں کہ حسب ضرورت ان کو بھی عملی جامہ پہننا سکیں۔

شریعت میں وسائل مقاصد کا حکم رکھتے ہیں۔ اس لئے شریعت میں جائز ہے کہ طب کے طلباء اور اساتذہ مردوں کی لاشوں کی تشریح براہ راست کریں۔ جب تک یہ فن طب سیکھنے کا واحد ذریعہ ہو اور اس تشریح الاجسام کے بغیر فن طب صحیح طور پر سیکھنا ممکن نہ ہو اور یہ سلسلہ ہے کہ بغیر اس علم کے ذہن طب درست ہوگا نہ صحیح علاج کیا جاسکے گا۔ یعنی جو طبیب علمی اور عملی طور پر فن تشریح الاعضاء سے واقف نہیں ہے وہ طبیب بھی نہیں ہے جیسا کہ تمام اطباء کا متفقہ قول ہے۔

ان وجوہ کے باعث یہ ضروری ہے کہ دارالابصار کے ڈاکٹروں کو اس عظیم انسانی خدمت کی بجائے آدری اور مردوں کی آنکھوں سے زندوں کی آنکھوں کے علاج پر پوری قدرت اور آسانی فراہم کی جائے۔ آنکھوں کے ان مریضوں سے ان کی بیماری اور تکلیف کے رفع کرنے اور اس کے ازالے میں ”حرمت المولیٰ“ کا مسئلہ مانع اور مزاحم نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ زندوں کا علاج کرنا ایک ضرورت ہے جو اس امر منوعہ کو ”مباح“ قرار دیتا ہے۔ لیکن دلیل ضرورت کو اس وقت پیش کیا جاسکتا ہے جب کہ یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ مردوں کی آنکھیں اس مقصد کے تحت نکالنے میں مردوں کی بھرتی ہے۔

قواعد شرعیہ کے تحت ضرورات، محظورات (ممنوعات) کو مباح قرار بنا دیتی ہیں (ضرورت ممنوعہ چیز کو جائز بنا دیتی ہے) جس طرح حد سے فزوں بھوک کے وقت حرام مردار کے کھانے کی اجازت دی گئی ہے۔ اسی طرح اگر کھانے کا لقمہ بچھس جانے سے دم گھٹنے لگے تو حرام کی ہوئی شراب کا ایک گھونٹ لقمہ اتارنے کے لئے پینے کی اجازت ہے کیونکہ جان کا تحفظ مقصود ہے جبکہ اس کے پاس ان دو حرام چیزوں کے سوا کوئی اور چیز موجود نہیں ہے جس سے وہ اپنی مشکل کو حل کرے۔ اسی طرح ایک حملہ آور شخص کا دفاع کرتے ہوئے اگر نوبت قتل تک بھی پہنچ جائے تو بھی جائز ہے۔ اسی طرح مردہ عورت کے پیٹ کو پھاڑ کر اس سے بچہ نکال لینا جبکہ اس بچے کی زندگی کی امید کی جاسکتی ہو۔ صرف یہی نہیں بلکہ اس میت کا پیٹ پھاڑنا بھی جائز قرار دیا گیا ہے، جس نے قیمتی موتی نگل لیا ہو یا کسی دوسرے شخص کے دینار نگل لئے ہوں۔ غرض کہ ضرورت، ممنوع کو جائز کر دیتی ہے۔ یہ ایک ایسا قانون ہے جو عقل اور شریعت کے مطابق ہے۔

حدیث شریف میں وارد ہے کہ ”نقصان اٹھایا جائے، نہ پہنچایا جائے“۔

ان احکام کی بنیاد اس حدیث شریف کے اس اصول پر رکھی گئی ہے۔ اس بنا پر فقہاء نے کہا کہ ضرر کا ازالہ کیا جائے۔ پس اس اصول پر عمل کرتے ہوئے بعض مردوں کی آنکھوں کا نکال لینا (ہر چند کہ اس میں ان الاشوں کی بے حرمتی ہے) تاکہ زندوں کی آنکھوں کو اندھے پن سے بچایا جاسکے اور شدید بیماریوں سے زندوں کی آنکھوں کا تحفظ کیا جائے جائز ہے۔

یہ بات فوائد عامہ میں سے ہے کہ حاجت بمنزلہ ضرورت کے لئے خواہ وہ عام ہو یا خاص اس بنا پر فقہاء نے بیع سلم کو جائز قرار دیا ہے حالانکہ یہ شے معدوم کی فروخت ہے لیکن اس کے جواز میں مفلسوں کی حاجت روائی کا فرما ہے۔ اسی طرح بیع الوفاء کی اجازت دی گئی ہے تاکہ قرض داروں کی حاجت براری ہو سکے۔

اس میں شک نہیں ہے کہ زندوں کی حاجت علاج اور بیماریوں کا دفعیہ بمنزلہ ضرورت کے ہے لہذا اس صورت کے تحت ہر وہ چیز جو شرعاً ممنوع ہے جائز کی جائے گی۔ دین اسلام کی شان یہ ہے کہ وہ سر تا پایا آسانی ہے اور اس میں جنس حرج نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”اس نے تم پر دین میں کوئی حرج والی بات نہیں رکھی ہے“۔

اس بناء پر جب ہم ایسی آنکھوں کے درمیان جو اپنا عدد بھر رکھ چکی ہیں اور مردوں کی بے حرمتی کی مضرت کے درمیان موازنہ کریں تو دوسرا ضرر ہم پہلے ضرر کے مقابلے میں بہت کم وزن پائیں گے۔

یہ بات شریعت کے مفاد میں ہے کہ جب دو خرابیاں باہم متعارض ہوں تو ایسی صورت میں کم خرابی کو اختیار کر کے بڑی خرابی سے بچا جائے اور اس میں کچھ شک نہیں کہ (صورت موجودہ میں) میت کا ضرر زندہ کے نقصان کے مقابل میں بہت ہلکا ہے لیکن یہ ضروری ہے کہ یہ بات پیش نظر رہے کہ اس غرض اور مقصد کے لئے بے قید (بلا ضرورت) آنکھوں کا نکالنا جائز نہیں ہے بلکہ اس قدر جتنی کہ ضرورت اجازت دے۔ جس طرح بچپن بھوکے کو صرف اس قدر حرام مردار کھانے کی اجازت ہے (تاکہ بھوک کا اضطراب جاتا رہے) جس سے اس کی جان بچ جائے۔ یعنی پھینے ہوئے نوالے کو اتارنے کے لئے اتنی ہی شراب کی اجازت ہے جس سے نوالہ

حلق سے اتر جائے اس سے تجاوز نہ کیا جائے۔ جس طرح صحیح اور تندرست اعضاء پر پلاسٹر کاری سے ان کا چھپا دینا درست اور صحیح نہیں ہے بس اسی قدر چھپانا درست ہے یعنی ضرورت ہے۔ اس طرح طبیب یا ڈاکٹر کو (مریض کے) ستر سے اتنا ہی حصہ دیکھنے کی اجازت ہے جتنا حصہ دیکھنا ناگزیر ہو۔ یہ امر پوشیدہ نہیں ہے کہ احکام (شریعت) کی بنیاد عام اصول و قواعد کلیہ پر رکھنا ایک اصولی مسلک ہے تاکہ فردی احکام معلوم کیے جاسکیں۔ ایسے واقعات جن کے بارے میں شارع علیہ السلام کی طرف کوئی خصوصی صراحت نہیں پائی جاتی۔

ہم شریعت اسلامیہ کو ایسے پیش آمدہ مسائل سے تنگ اور محدود نہیں پاتے بلکہ ایسے مارتہ جدیدہ سے اس کا سینہ اور کشادہ ہو جاتا ہے۔ ایسے پیش آمدہ مسائل عام اصول اور قواعد کلیہ میں شامل ہوتے ہیں۔

اس طرح یہ معلوم ہو گیا کہ مسئلہ زیر بحث شریعت کی رو سے جائز ہے اور انسان کی عملی غرض مردوں کی آنکھوں کے نکالنے کے جواز کا تعین ہو جاتا ہے۔ لیکن بقدر ضرورت۔ اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی ظاہر ہو جاتی ہے کہ یہ درست نہیں ہے کہ یہ عام قانون بن جائے اور تمام مردوں پر اس کا یکساں طور پر اطلاق ہونے لگے۔ اس لئے کہ یہ بات ایسی ہے کہ ضرورت اس کی متقاضی نہیں ہے۔ دوسرا یہ کہ اس سے فساد کی راہ کھل جائے گی اور اس فساد عام کے سامنے مصلحت علاج کی رعایت ختم ہو جائے گی کیونکہ مردوں کے سر پرست بغاوت پر آمادہ ہو جائیں گے۔ اگر ان کے مردوں کی آنکھیں باجبر نکال لی جائیں گی (اگر اس کو قانون کی صورت دے دی جائے)۔

لہذا ضروری ہے کہ اس امر میں صرف ان مردوں پر اکتفا کیا جائے جن کے سر پرست نہ ہوں یا نامعلوم ہوں یا ایسے مجرم جن کو چھانی کا حکم قصاص کے طور پر دیا گیا ہو۔ اس مقصد کو پورا کرنے کے لئے بغیر کسی اعتراض کے اور کسی کی حق تلفی کے بغیر اتنی حد بنی کافی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

بھائی بیبائی کے لئے آنکھوں کا عطیہ جائز ہے (از مفتی محمد رفیق حسنی)

پاکستان میں عطیہ چشم کی تحریک آج سے چوبیس سال پہلے شروع ہوئی اور اب ”پاکستان آئی بنگ سوسائٹی“ اور اس کے بانیوں نے اس تحریک کو ملک کے طول و عرض میں پھیلا دیا۔ مذہبی نقطہ نظر سے مختلف انخیال علماء کے فتاویٰ حاصل کئے۔ ۱۹۷۸ء تک مندرجہ ذیل فتاویٰ عطیہ چشم کے حق میں موصول ہو چکے تھے۔

مفتی اعظم مصر، اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ اسلام آباد، مجلس افتاء اردن اور خصوصی کمیٹی علمائے سعودی عرب۔

یہ سب فتاویٰ اور دیگر مضامین پاکستان آئی بنگ سوسائٹی کے رسالے ”اجالا“ میں اکتوبر ۱۹۷۹ء میں شائع کئے گئے ہیں۔ اس پر بعض حضرات نے یہ اعتراض کیا کہ کسی ایسے عالم یا مفتی کا فتویٰ اس میں شامل نہیں جن کا تعلق اہل سنت والجماعت سے ہو۔ پاکستان آئی بنگ سوسائٹی نے یہ فتویٰ بھی حاصل کر لیا ہے۔ قارئین کرام کے مطالعہ کے لئے وہ فتویٰ ذیل میں درج کیا جا رہا ہے جو مفتی محمد رفیق حسنی صاحب نے اس سلسلہ میں پاکستان آئی بنگ سوسائٹی کی درخواست پر لکھا ہے۔

مفتی محمد رفیق حسنی صاحب نے درس نظامی کی تکمیل دارالعلوم امدادیہ مظہریہ ہند یا ل شریف میں کی۔ علوم دینیہ کی تکمیل کے بعد تین سال دارالعلوم نعمانیہ رضویہ لہ میں بحیثیت مدرس اور مفتی کام کیا اور پانچ سال دارالعلوم امجدیہ عالمگیری روڈ کراچی میں سینئر مدرس اور مفتی کی حیثیت سے کام کیا اور اس کے بعد مندرجہ ذیل اداروں سے منسلک رہے۔

دارالعلوم حامد رضویہ بکراچی مرزا آدم خان روڈ کراچی بحیثیت مدرس اور مفتی،
دارالعلوم فیض نبوی بکراچی کراچی میں کچھ وقت کے لئے بحیثیت مدرس اور مفتی،

جامع مسجد فردوس، ٹیپو سلطان روڈ، بلدیہ ٹاؤن کراچی بحیثیت خطیب۔

الجواب: اللهم الهمی الصدق والصواب۔ چونکہ یہ مسئلہ دواء باحرام یعنی حرام سے علاج اور دراء کے افراد سے ہے۔ اس لئے صورت مسئلہ کا حکم بتانے سے پہلے حرام سے علاج کرنے کے متعلق فقہاء عظام کی آراء سے مطلع ہونا ضروری ہے۔ تاکہ مسئلہ مذکور کا حکم سمجھنے میں آسانی ہو۔

فقہاء کرام کا اس میں اختلاف رہا ہے کہ جس چیز کا استعمال انسان کے لئے شرعاً حرام اور ناجائز ہے، دواء کے لئے استعمال میں لانا جائز ہے یا نہیں۔ چاہے وہ چیز نفس الامر میں نجس ہے یا طاهر ہے۔ لیکن اس کا استعمال حرام ہے۔ تاہم دواوی باحرام میں اگرچہ بظاہر امام ابوحنیفہ عدم جواز اور امام ابو یوسف جواز کا قول کرنے کی وجہ سے اختلاف کرتے ہیں۔ لیکن نظر عمیق سے پتہ چلتا ہے کہ جس صورت میں امام ابو یوسف جواز کا قول کرتے ہیں امام اعظم کا بھی اس میں جواز کا قول ہے۔ اگر مرض کی دوا مسلم حاذق معالج کے قول کے مطابق حرام ہی متعین ہے اور دوسری دوا سے مرض کا علاج نہیں ہو سکتا اور اس کا یقین حاصل ہو گیا تو حرام سے علاج کرنا جائز ہے۔ علامہ شامی سیدنا امام ابوحنیفہ کا مذہب نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

حتى لو تعین الحرام مدفعا للهلاک یحل
کالمیتة والخمر عند الضرورة تماما فی البحر.
(شامی ج ۱ ص ۱۹۳)

(شامی ج ۱ ص ۱۹۳)

دوسری جگہ علامہ شامی لکھتے ہیں:

سید عبد الغنی افادہ فرماتے ہیں کہ ان کے کلام میں اختلاف ظاہر نہیں ہے اس لئے ان کا اتفاق ہے کہ ضرورت کے وقت حرام جائز ہو جاتا ہے۔ یہاں تک اس لئے میرے والد نے شرح درر میں کہا اس کا قول لا لستدوی کا محل ظن ہے ورنہ جب شفاء کا حصول حرام سے یقینی ہو جائے تو علاج اتفاقاً جائز ہے۔ جیسا کہ مصنفی میں اس کی تصریح ہے۔

افساد سیدی عبد الغنی انه لا یظهر الاختلاف
فی کلامهم لا تفاهم علی الجواز للضرورة (الی)
ولذا قال والدی فی شرح الدرر قوله لا لستدوی
محمول علی الظن والا فجوازه بالیقینی اتفاقا کما
صرح به فی المصنفی.

(ج ۱ ص ۱۹۳)

علامہ شامی اپنا نظریہ پیش فرماتے ہیں۔

یقین کی صورت میں ائمہ ثلاثہ کا اتفاق ہونا ظاہر ہے اور امام
کے قول کے استدلال کے موافق ہے۔

اقول هو ظاهر موافق لما مر فی الاستدلال

بقول الامام. (ج ۱ ص ۱۹۳)

واضح یہ ہوا کہ اگر حرام سے شفاء کا حصول یقینی ہو اور اس کا بدلہ نہ ہو تو اس حرام سے علاج ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے۔ آگے چل کر علامہ شامی فرماتے ہیں: فقہاء علم سے مراد عموماً غلبہ ظن لیتے ہیں یقین نہیں لیتے۔ فرمایا:
یعنی علم سے ان کا ارادہ غلبہ ظن ہو سکتا ہے کیونکہ عموماً ان کے
الان یرید و ابالعلم غلبة الظن وهو فی شائع
فی کلامهم تامل.

معلوم ہوا حرام سے علاج کے جواز کے لئے غلبہ ظن ہونا ضروری ہے اور یہ بار بار عمل کے مفید ہونے اور تجربہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اگر ظن غالب شفاء کا نہ ہو شک یا وہم ہو یا حلال سے علاج میسر ہو تو حرام سے علاج ناجائز اور ممنوع ہوگا۔
ہمارے فقہاء کرام کے جواز پر کافی دلائل ہیں ان میں سے چند ملاحظہ فرمائیں:

(۱) اگر کوئی شخص آبادی سے دور ہے اسے حلال مشروب میسر نہیں اور ہلاک ہونے کا خطرہ ہے تو اسے خمر (شراب) بقدر ضرورت پینا بالاتفاق جائز ہے۔ لہذا بوقت ضرورت جب حلال سے علاج میسر نہ ہو تو حرام سے شرائط مذکورہ کے ساتھ علاج جائز ہے۔

(۲) ایک آدمی جنگل میں بھوکا ہے اور کھانے کو حلال میسر نہیں تو میوہ (مردار) سے بقدر ضرورت اسے کھانا جائز ہے اور اس پر اتفاق ہے۔ اسی طرح جب علاج کے لئے حرام ہی معتین ہے تو مذکورہ شرائط کے ساتھ مرض کا علاج حرام سے جائز ہے۔ (شامی وغیرہ)

(۳) جب ہلاکت یا کسی عضو کے ضائع کی صحیح دھمکی کے وقت خون پینا، خنزیر کا گوشت کھانا، مردار کھانا اور شراب پینا جائز ہے اور اس پر اتفاق ہے تو علاج کے لئے جب حلال سے ممکن نہ ہو حرام سے دوا بھی جائز ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ان تناول هذه المحرمات انما يباح عند الضرورة كما في المخصصة لقيام المحرم فيما وراها. (ہدایہ باب الاکراه)

یعنی ان حرام اشیاء کی حرمت ضرورت کے وقت مرتفع ہو جاتی ہے جیسا کہ مختص میں ہے کیونکہ ضرورت کے بغیر حرمت باقی رہتی ہے۔

معلوم ہوا بوقت ضرورت حرام، حرام نہیں رہتا اور یہ بھی معلوم ہوا عضو کو بھی وہی حیثیت حاصل ہے جو انسانی ذات کو حاصل ہے اور دونوں کی ضرورت شامل ہے۔ مزید وضاحت کیلئے فقہاء کرام کی تصریحات ملاحظہ ہوں:

اختلاف فی السداوی بالمحرم (الی) قیل
یرخص اذا علم فیہ الشفاء ولم یعلم دواء اخر کما
یرخص الخمر للعطشان وعلیہ الفتوی.
(در مختار ج ۱ ص ۱۹۳)

جب حرام سے شفاء کا حصول کا غلبہ ظن ہو اور کوئی دوسری دوا نہ ہو تو حرام سے علاج کی رخصت ہے جیسا کہ پیاسے کے لئے شراب پینے کی رخصت ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ یعنی فتویٰ جواز پر ہے۔

ففی النہایة من الذخیرة یجوز ان علم فیہ
شفاء ولم یعلم دواء اخر. (شامی ج ۱ ص ۱۹۳)

یعنی نہایت میں ذخیرہ سے منقول ہے کہ حرام سے بوقت غلبہ ظن علاج جائز ہے جبکہ کوئی دوسری دوا نہ ہو۔

قد ورد بابا خصه الحدیث قال ﷺ
تداوا وعباد اللہ فان اللہ تعالیٰ ما خلق داء الا وقد
خلق له دواء الاسام والہرم (الی) فان علم ان فیہ
شفاء ولیس له دواء اخر غیرہ یجوز له الاستشفاء.
(ج ۱ ص ۱۳۳)

یعنی علاج کے مباح ہونے میں حدیث وارد ہوئی۔ آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: اللہ تعالیٰ کے بندو دوا کرو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کوئی بیماری پیدا نہیں کی مگر اس کے لئے دوا پیدا فرمائی مگر موت اور بڑھاپے کا علاج نہیں۔ اگر حرام میں شفاء منظور ہے تو علاج باحرام جائز ہے جبکہ کوئی دوسری دوا نہ ہو۔

ان صاحب النخانیة والنہایة اختارا جوازہ ان
علم ان فیہ شفاء ولم یجد دواء غیرہ قال فی النہایة
والتہذیب یجوز للعلیل شرب البول والدم والمیة
للسداوی اذا اخرہ طیب مسلم ان فیہ شفاء ہ ولم
یجد من المباح ما یقوم مقامہ.

یعنی خانیہ اور نہایت والے نے حرام سے علاج کے جواز کو اختیار کیا۔ جب اس میں شفاء منظور ہو اور اس کے علاوہ کوئی دوا نہ ہو۔ نہایت اور تہذیب میں کہا مریض کے لئے پیشاب پینا، خون پینا اور مردار کھانا دوا کے لئے جائز ہے جب مسلمان معاذ ہے کہے کہ اسی میں مرض کی شفاء ہے اور مباحات میں سے اس کا بدل کوئی

(شامی ج ۳ ص ۱۶۳)

چیز نہیں۔

یعنی اس طرح صاحب ہدایہ نے تجنیس میں حرام سے علاج کو جائز کہا اور کہا اگر کسی کے ناک سے خون نہر کے تو اس کے ناک اور ماتھے پر سورہ فاتحہ خون سے لکھی جائے تو یہ شفاء حاصل کرنے کے لئے جائز ہے۔

و کذا اختاره صاحب الهدایة فی التجنیس
لو رعف فکتب الفاتحة بالدم علی جبهة وانفه جاز
لا (استشفاء).

(شامی ج ۱ ص ۱۶۳)

قاضی خان میں ہے:

(لان الحرمة ساقطة عند الاستشفاء) (شامی)
تصریحات بالا سے معلوم ہوا کہ بوقت ضرورت حرام اشیاء سے علاج جائز ہے۔ ضرورت سے مراد ہلاکت سے تحفظ یا مرضی شدید سے شفاء کا حصول ہے۔

اعتراض

حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: ان الله لم يجعل شفاء کم فیما حرم علیکم۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے حرام چیزوں میں شفاء نہیں رکھی۔ لہذا حرام سے علاج بھی ناجائز ہونا چاہیے؟

جواب: اس قول کے دو مفہوم علمائے کرام نے اخذ فرمائے:

اولاً: ابن مسعود کا یہ قول خاص معین مرض کے لئے تھا۔ جس کا علاج ابن مسعود حلال سے جانتے تھے۔ جب حلال سے علاج ہو سکے تو حرام سے ناجائز ہے۔

ثانیاً: جب حرام علاج کے لئے متعین ہو جاتا ہے تو حرمت مرتفع ہو جاتی ہے اور اباحت آ جاتی ہے۔ لہذا اس قول کا مفہوم صحیح ہوا کہ حرام میں شفاء نہیں بلکہ حلال میں ہوئی۔ مخلصاً عن شرح النہایة.

صورت مسئلہ میں مردہ کی آنکھ کا قرینہ اخذ کرنا اور زندہ نابینا کو لگانا تاکہ بینائی عود کر آئے جائز ہے کیونکہ یہ مسئلہ حرام کے ساتھ دوا کرنے کی جزئیات سے ایک جزی ہے۔ ایک زمانہ میں بیمار آنکھ کا علاج عورت کے دودھ سے کیا جاتا تھا۔ چونکہ اڑھائی سال کے بعد عورت کا دودھ بھی حرام ہو جاتا ہے جیسا کہ خون حرام ہوتا ہے یعنی اس کا استعمال حرام ہوتا ہے تو اس زمانہ کے علماء سے جب رجوع کیا گیا تو اکثر علماء نے جواز کا فتویٰ دیا اور کہا کہ یہ مسئلہ دوا بالحرم کے افراد سے ہے لہذا قرینہ کی بیوند کاری کا مسئلہ بھی دوا بالحرم کے افراد سے ہوا۔ علامہ شامی اسی مقام پر لکھتے ہیں:

فیہ قولان قیل بالمنع وقیل بالجواز اذا علم

فیہ الشفاء کما فی الفتح القدير وقال اخران اهل

الطیب شیبون نفعا للبنین اللین وہی من

افراد مسئلة الانتفاع بالمحرم للتداوی کالخمر

واختار فی النہایة والخانیة الجواز اذا علم فیہ

الشفاء ولم یجد دواء غیرہ.

(شامی ج ۱ ص ۱۵۶)

یعنی عورت کے دودھ سے بیمار آنکھ کے علاج کرنے میں دو قول ہیں۔ ایک منع کا اور ایک جواز کا جبکہ شفاء منظور ہے جیسا کہ فتح القدر میں ہے۔ دوسرے مقام پر ابن ہمام نے کہا معارج بنت کی وجہ سے عورت کے دودھ کو آنکھ کے لئے نافع بتاتے ہیں۔ یہ مسئلہ دوا بالحرم کے افراد سے ہے جیسے شراب اور نہایہ اور خانہ والے نے جواز کو اختیار کیا جب شفاء کا ظن غالب ہوا اور اس کے علاوہ کوئی دوا نہ ہو۔

اسی طرح سیدنا امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ اگر کئے ہوئے کان کو دوبارہ لگایا جائے تو جائز ہے حالانکہ کان اگر

کٹ جائے تو فقہاء کے نزدیک وہ میت کے حکم میں ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں: "ما بین من الحی میت جوزئدہ سے الگ کر دیا جائے تو وہ عضویت ہوتا ہے"۔ جب کان میں میت عضو سے استفادہ اور ارتفاع جائز ہے تو آنکھ کے لئے دوسرے کی نکالی گئی آنکھ سے استفادہ بھی جائز ہوگا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ کٹنا ہوا کان بوجہ میت ہو جانے کے اسی شخص کو لگایا جاسکتا ہے جس کا کان کٹ گیا ہے۔ لیکن آنکھ اسی نابینا کی میسر نہیں تو مجبوری کے تحت مردہ آدمی کی آنکھ سے استفادہ کیا جاتا ہے۔

بجز الرائق میں ہے:

وفی الرجح و حاج وان قطعت اذنه قال ابو یوسف لاباس بان یعیدها مکانہا۔
اگر کان کاٹ دیا جائے تو ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: اس کو دوبارہ اسی جگہ لگا دینے کا کوئی خوف نہیں۔

جب کئے ہوئے کان کے میت ہونے کی بنا پر فقہاء کرام کو مشکل پیش آئی تو انہوں نے مختلف جواب دیئے۔ بعض سے ہماری تائید ہوتی ہے۔ مثلاً علامہ شامی نے "مسئدہ الخالق حاشیہ بجز الرائق" میں علامہ مقدسی کی شرح سے نقل فرمایا:

والجواب عن الاشکال ان اعادة الاذن وثباتها انما یکون غالباً بعودۃ الحیاة البہا فلا یصدق انها مما بین من الحی لانہا بعود الحیاة البہا صارت کانہا لم تبین ولو فرضنا شخصاً مات اعدت حیاته معجزۃ او کرامة لعاد طاهرًا۔
مذکورہ اشکال کا جواب یہ ہے کہ جب کٹا ہوا کان اپنی جگہ پر ثابت اور قائم ہو جائے گا تو اس میں حیات لوٹ آئے گی۔ لہذا وہ زندہ سے الگ کیا ہوا عضو نہ ہوگا بلکہ ایسا ہوگا جیسا کہ کٹنا ہی نہیں تھا اور وہ ظاہر ہوگا۔ اگر فرض کریں مردہ مجزہ یا کرا مت سے زندہ ہو جائے تو اس کی طہارت بھی لوٹ آئے گی اور وہ ظاہر ہوگا۔

پیش نظر مسئلہ میں عوام و خواص جانتے ہیں آنکھ دوبارہ کام کرنی ہے اور اس میں حیات لوٹ آتی ہے یا وہ مردہ ہی نہیں ہوتی۔ لہذا نکالی گئی آنکھ ظاہر ہوگی اور اس سے نفع حاصل کرنا ظاہر سے نفع حاصل کرنا ہوگا جس میں چنداں بعد نہیں ہے۔ اتنا ضرور ہے کہ محل بدل گیا لیکن آنکھ کے زندہ رہنے میں کوئی شک نہیں۔

معلوم ہوا کہ کان اور آنکھ اور اس قسم کے اعضاء کو انسانی ذات کی حیثیت حاصل ہے جس طرح ذات کو ہلاکت سے بچانے کے لئے یا مرض لا علاج کے لئے یا شفاء کے حصول میں جلدی کے لئے حرام سے نفع حاصل کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح مذکورہ اعضاء کے لئے بھی حرام سے نفع حاصل کیا جاسکتا ہے۔ جیسا کہ "فتح القدیر" اور "بجز الرائق" سے گزر چکا ہے۔ لیکن دراصل ان صورتوں میں حرام کی حرمت سابقہ ہو جاتی ہے اس لئے علاج جائز ہوتا ہے۔

معلوم ہوا کہ زیر بحث مسئلہ بھی دواء باہر حرم کے افراد سے ہے۔ جب دواء باہر حرم بوقت ضرورت جائز ہے تو قرینہ والے مسئلہ میں بھی جواز کا حکم ہے کیونکہ نابینا پن کا علاج اس کے علاوہ اس زمانہ تک معلوم نہیں ہو سکا اور یہ مجرب علاج ہے۔ علماء حکماء و عوام کے مشاہدہ سے ثابت ہے کہ جب سے یہ علاج شروع ہوا سیکڑوں نابینا بیانی سے سرفراز ہو چکے ہیں اگر کسی زمانہ میں حلال سے علاج ممکن ہو جائے تو اس طریقہ سے علاج ناجائز ہوگا۔ جیسا کہ وضاحت سے اوپر گزر چکا ہے۔ لیکن موجودہ زمانہ میں جواز کا فتویٰ دیا جاتا ہے۔ جب تک جدید تحقیق معرض وجود میں نہیں آتی۔ آنکھ کی بیماری سے موت کا واقع ہونا ضروری نہیں لیکن پھر بھی فقہائے کرام نے اس کا حرام سے علاج جائز فرمایا۔ لہذا دواء باہر حرم کے جواز کو حرف مہلک نفس مرضوں سے خاص کر نا بھی مناسب نہیں ہے۔

سوال: جیسے زندہ آدمی اور اس کے اجزاء محترم ہوتے ہیں اسی طرح مردہ آدمی اور اس کے اجزاء بھی محترم ہوتے ہیں۔ اسی لئے فقہاء کرام نے قرآن و احادیث کی روشنی میں فرمایا: "حرمۃ الادمی مینا کحرمۃ حیا جیسے زندہ آدمی قابل احترام ہوتا ہے اسی طرح مردہ بھی قابل احترام ہوتا ہے"۔ لہذا مردہ اور اس کے اجزاء کو کٹنا استعمال کرنا اسی طرح ممنوع ہونا چاہیے جیسے زندہ کے

اجزاء کو کٹ کر استعمال کرنا ممنوع ہے۔ اسی لئے فقہاء فرماتے ہیں کہ آدمی کے اجزاء سے انقاع جائز نہیں ہے؟

الجواب: فقہاء کرام آدمی کے اجزاء سے نفع حاصل کرنے سے مطلقاً منع نہیں فرماتے۔ ہدایہ باب الرضاع میں ہے:

وهل يساح الارضاع بعد المدة قبل لانه
یعنی مدت رضاع اڑھائی سال کے بعد عورت کا دودھ بچے
کے لئے بعض لوگوں نے کہا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ دودھ آدمی کا جزء
ہے اور جزء آدمی سے انقاع حاصل کرنا جائز نہیں ہے مگر ضرورت
کے لئے۔

معلوم ہوا بوقت ضرورت انقاع ممنوع نہیں ہے۔ اسی وجہ سے بعض علماء نے بیمار آنکھ کے علاج کے لئے دودھ کا استعمال بعض
شرائط کے ساتھ جائز فرمایا۔ فتح القدیر میں ہے:

قیل يجوز اذا علم انه يزول به الرمذ.
یعنی جب آنکھ کی تکلیف کا زائل ہونا معلوم ہو تو بعض مشائخ
کے نزدیک جائز ہے۔

دودھ سے علاج کیا جائے۔ خون بھی آدمی کا جزو ہے لیکن شامی کے حوالہ سے گزرا (يجوز للعليل شرب البول والدم)
یعنی مریض کے لئے بوقت ضرورت پیشاب اور خون پینا جائز ہے۔

مفتی محمد شفیع صاحب دیوبندی اپنے رسالہ (انسانی اعضاء کی پیوند کاری) میں لکھتے ہیں: جب خون دینے کی ضرورت ہو یعنی کسی
مریض کی ہلاکت کا خطرہ ہو اور ماہر ڈاکٹر کی نظر میں اس کی جان کے بچنے کا اس کے سوا کوئی راستہ نہ ہو تو خون دینا جائز ہے۔ جب
خون دینے کی گنجائش ہے مگر اس سے اجتناب بہتر ہے (لما فی الہندیۃ وان قال الطیب متعجل شفانک فیہ وجہان -
ص ۳۵۵، ۵۶۱) معلوم ہوا ضرورت اور حاجت کے وقت آدمی کی جزء سے انقاع جائز ہے۔ نایاب آنکھ کی بینائی کی صحت جب مردہ کی
آنکھ کے قرینہ پر موقوف ہے تو اس جزء سے بھی نفع حاصل کرنا جائز ہوگا۔ رہا یہ امر کہ قرینہ کا اخذ احترام اور اکرام کے منافی ہے تو اس کا
جواب یہ ہے کہ کبھی بعض وجوہ سے احترام ساقط ہو جاتا ہے۔ مثلاً چند جزئیات ملاحظہ ہوں:

حامل ماتت وولدها حی یضطرب شق بطنها
یعنی حاملہ عورت مر گئی اور اس کا بچہ پیٹ میں متحرک ہے تو
من الایسر ویخرج ولدها ولو بالعکس وخیف علی
بائیں طرف سے پیٹ کو پھاڑ کر بچہ نکال لیا جائے اگر اس کا عکس ہو
الام قطع واخرج لومیتا والا لاکما فی کراہۃ
مال کے مرنے کا ظن غالب ہے تو بچہ کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے نکال لیا
الاختیار. (در مختار ج ۱ ص ۸۴۰)

صورت مذکورہ میں مردہ کی حرمت کو ضائع کر کے زندہ کی حرمت کا تحفظ دیا گیا ہے۔ معلوم ہوا زندہ کی حرمت کو ترجیح ہوگی میت
کی حرمت پر، جبکہ زندہ کی حرمت کا مردہ کی حرمت پر توقف ہو۔ اسی طرح اگر زندہ کے بیٹا ہونے کے لئے میت کے قرینہ کے اخذ
کرنے کا ارتکاب کیا جائے تو یہ بھی جائز ہوگا۔ یعنی زندہ کی آنکھ کی حرمت اور صحت کو باقی رکھنے کے لئے مردہ کی آنکھ کی حرمت کو نظر
انداز کیا جاسکتا ہے۔ اسی لئے فتح القدیر میں تجنیس سے منقول ہے۔

یعنی پہلے مسئلہ میں میت کے احترام اور کرامت کو باطل کیا
لان فی المسئلة الاولى ابطال حرمت الميت

گیاتا کہ زندہ کی حرمت اور کرامت باقی رہے اور یہ جائز ہے۔
لصیانہ حرمت الحی فیجوز. (باب الجنائز ج ۱ ص ۴۲۳)

یعنی اگر کسی نے دوسرے کے مال کو نکل لیا اور مر گیا تو اس
ولو بلغ مال غیرہ ومات هل یشق قولان
کے پیٹ کو پھاڑ کر مال نکالنے میں دو قول میں اولیٰ یہ ہے کہ جب
والاولیٰ نعم.

(تحریح معراج، ص ۸۳۰)

اس نے پیچھے مال سے کچھ نہیں چھوڑا تو اس کے پیٹ کو چاک کرنا جائز ہے۔

حالانکہ مال ادا ہے اور انسان اگر چہ میت ہے اعلیٰ ہے۔ لیکن مال کھالینے والے کی تعدی کی وجہ سے اس کی حرمت ساقط ہوگئی۔ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے علامہ محقق ابن ہمام فرماتے ہیں:

انه يشق لان حق الادمى مقدم على حق الله
یعنی آدمی کا حق اللہ کے حق اور ظالم تعدی کرنے والے کے
تعالیٰ و مقدم علی حق الظالم المتعدی۔ (ج ۱ ص ۲۷۳) حق سے مقدم ہے۔

معلوم ہوا کہ کرامت اور حرمت میت بعض صورتوں میں ساقط ہو جاتی ہے۔ آنکھ کی حرمت بھی دوسرے کی بیانی کے حصول کے لئے ساقط ہو سکتی ہے۔

اسی جگہ علماء نے یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ زندہ کی حرمت زندہ کے مقابلہ میں بالکل مساوی ہے۔ اسی لئے باب الاکراه میں مذکور ہے۔ اگر کسی نے ایک شخص کو جان سے ہلاک کرنے یا عضو کاٹنے کی صحیح دھمکی دی اور اسے کہا کہ فلاں فلاں کا عضو کاٹ دو یا ہلاک کر دو تو اس کے لئے دوسرے کو ہلاک یا اس کے عضو کو قطع کرنے کا حکم نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی کا مال نکل جائے اور وہ زندہ ہے تب بھی اس کے پیٹ کو چاک کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ معلوم ہوا زندہ کی کرامت اور حرمت میت سے اہم ہے۔ جن جگہوں میں مردہ کی کرامت کو نظر انداز کرنا جائز ہے، زندہ کی کرامت کو نظر انداز کرنا جائز نہیں ہے۔ پھر بعض علماء کا یہ فتویٰ کہ خون جو کہ زندہ آدمی کا جزء ہے دوسرے آدمی میں منتقل کرنا جائز ہے اور میت کے قرینہ کا منتقل کرنا جائز نہیں صحیح نہیں ہے اور یہ کہنا کہ خون کے اخذ اور انتقال میں الجھن سے مدد لینے کی وجہ سے قطع و برید لازم نہیں آتی اور قرینہ کے اخذ اور انتقال میں قطع و برید لازم ہے۔ اس لئے یہ جائز نہیں ہماری سمجھ سے بالآخر کیونکہ عدم جواز کی علت انسان کی کرامت اور حرمت یا اس کا نجس ہونا ہے اور کرامت اور حرمت یا نجس ہونا خون اور عورت کے دودھ اور آنکھ کے قرینہ میں مشترک ہے تو پھر دونوں کو ناجائز ہونا چاہیے یا جائز۔ جب خون اور دودھ سے انتفاع شرانظ مذکورہ سے جائز ہے تو آنکھ کے قرینہ سے بھی انتفاع جائز ہونا چاہیے۔ اس لئے میری رائے یہ ہے کہ خون، دودھ اور آنکھ کے قرینہ سے شرانظ معلومہ کے ساتھ نفع حاصل کرنا جائز ہے۔

بعض علماء نے قرینہ کے اخذ اور انتقال کے عدم جواز پر فقہاء کی تصریحات پیش کی ہیں۔ ان کا محل زندہ انسان کے اجزاء ہیں یا پھر ان اجزاء کا بدل ظاہر اشیاء سے موجود ہے۔ مثلاً (مضطرب لم یجد میتة وخاف الهلاک فقال له رجل اقطع یدی وکلھا اقطع منی قطعة وکلھا لایسعه ان یفعل ذالک ، فتأوی علیگیری) کا محل انسان ہے اسی طرح شرح سیر کبیری اس عبارت کا محل کہ (الاتری انو التلی بمخمصة ویحل له ان یتناول احدا من اطفال المسلمین لوضع الهلاک عن نفسه) بھی بچے ہیں۔ اسی طرح سیر کبیری کی عبارت (لا یجوز التداوی بعظم المیت قال رسول اللہ ﷺ کسر عظم المیت ککسر عظم الحی) کا مفہوم (واللہ اعلم) یہ ہے کہ جب ضرورت اور حاجت نہ ہو تو ہڈی سے دوا جائز نہیں کیونکہ انسانی ہڈی کی طرح جانوروں کی ہڈیوں سے استفادہ ممکن ہے اور حدیث کا مفہوم بھی عدم ضرورت اور حاجت پر محمول ہوگا۔ ورنہ ضرورت اور حاجت کے لئے فقہاء کرام کی تصریحات ملاحظہ کر کے ہیں اور سنہ بیکرہ ان یاخذ من میت فیشدها مکان الاول بالاجماع وکذا یکره ان السنة الساقطة مکانها عند ابی حنیفة ومحمد ولكن یاخذ سن شاة ذکیة مکانها وقال ابویوسف لا یأس بسنه ویکره من غیره۔ (بدائع)

اس عبارت سے عدم جواز ثابت نہیں ہوتا کیونکہ یہاں ضرورت اور حاجت نہیں ہے۔ انسانی دانت کی طرح بکری کے دانت

سے کام لیا جاسکتا ہے۔ اس لئے دوسرے کے دانت اور اپنے دانت سے جو گر چکا ہے استفادہ مکروہ ہے ورنہ حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ کی آنکھ نکل کر باہر آگئی تھی اور رسول اکرم ﷺ نے دوبارہ اس کو لگا دیا۔ اسی طرح حضرت عرفیہ کو رسول اکرم ﷺ نے سونے کی ناک لگانے کی اجازت دی۔ حالانکہ مردوں کے لئے سونا قطعاً حرام ہے تو یہ ضرورت اور حاجت کے لئے تھا۔ یہاں اس کا بدل نہیں تھا اور (لعن الله الواصلة والمستوصلة) والی حدیث کا جواب بھی یہی ہو سکتا ہے۔ یہاں ضرورت اور حاجت نہ ہونے کی وجہ سے اجازت نہیں ہے۔ جیسا کہ وضاحت سے اوپر گزر چکا ہے۔ معلوم ہوا:

- (۱) میت کی آنکھ کا قرینہ اخذ کرنا جائز ہے اور اجازت کا ہونا ضروری ہے تاکہ وارث بھگڑا نہ کر سکیں۔ البتہ میت لا وارث ہے اور اس کے قرینے کی ضرورت ہے تو اس میں اجازت کی بھی ضرورت نہیں کیونکہ قرینہ کا مالک اللہ تعالیٰ ہے میت نہیں ہوتی۔
- (۲) اگر یہ علاج کسی دوسرے جائز ذریعہ سے ہو سکے تو اس طریقہ علاج کا حکم عدم جواز کا ہوگا اور اس کی حرمت باقی رہے گی۔
- (۳) انسانی گردہ مثلاً وغیرہ دیگر اجزاء کا حکم بھی یہی ہوگا۔ جب ضرورت اور حاجت نہ ہو تو ان کی بیوند کاری بھی حرام ہوگی اور اگر کسی دوسرے طریقہ یا کسی دوسرے جانور کے اعضاء سے علاج ممکن نہیں صرف انسانی اجزاء سے ممکن ہے تو جواز کا حکم ہوگا اور یہ رخصت ہوگی کہ علاج کر لیا جائے۔
- (۴) خون اخذ کرنا اور منتقل کرنا اس وقت جائز ہے جب ضرورت اور حاجت ہو یعنی اس کے علاوہ کسی دوسری چیز حلال سے علاج ممکن نہ ہو ورنہ خون دینا اور لینا دونوں حرام ہیں۔

عدم فرصت کی وجہ سے اسی پر اکتفا کرتا ہوں اور اللہ تعالیٰ سے عون و مدد چاہتا ہوں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

أَبْوَابُ الْحُدُودِ فِي الزَّوْنِ

کبیرہ گناہوں میں شرک اور ناحق قتل کے بعد زنا تیسرے نمبر پر ہے۔ قرآن کریم میں ہے:

وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ
النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ۔
(الفرقان: ۶۸)

وہ لوگ جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی اور معبود باطل کی پوجا نہیں کرتے اور نہ ہی کسی ایسے شخص کو قتل کرتے ہیں جس کا قتل کرنا اللہ تعالیٰ نے حرام کر دیا، مگر حق کے ساتھ، اور وہ زنا نہیں کرتے۔

ایک اور جگہ ارشاد ہے:

لَا تَقْرَبُوا الزَّوْنِ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ
كَاْمٌ بِهِ۔ (بنی اسرائیل: ۳۲)

زنا کے قریب تک نہ جاؤ۔ وہ بہت بڑی بے حیائی اور گناہ کا کام ہے اور بہت برا راستہ ہے۔

قرآن کریم کی ان دو عدد آیات مبارکہ سے ثابت ہوا کہ ”زنا“ شرک اور قتل ناحق کے بعد تیسرا بڑا گناہ ہے۔ بے حیائی اور بہت برا فعل ہے۔ لہذا ایسے فعل سے ہر شخص کو بچنا نہایت ضروری ہے۔ حضرات علماء کرام نے ”زنا“ کے جو نقصانات دینی اور دنیوی ذکر فرمائے وہ یہ ہیں۔ دنیوی طور پر ”زنا“ غربت دلاتا ہے۔ خواہ وہ مال میں کمی یا بے کفایتی کی صورت میں ہو۔ اس سے بے عزتی اور آبروریزی ہوتی ہے۔ چاہے جلدی ہو یا بدیر رونما ہو اور اس سے از روئے حدیث پاک عمر میں بھی کمی واقع ہوتی ہے۔ اخروی نقصانات میں سے ایک اللہ تعالیٰ اس کے رسول اللہ ﷺ اور ملاء اعلیٰ کی ناراضگی دوسرا قیامت میں تمام انسانوں کی موجودگی میں ذلت اور سوائی کا سامنا کرنا پڑے گا۔ وہ یہ کہ جنم کا عذاب جھیلنا پڑے گا۔ قرآن کریم اور احادیث مقدسہ سے زنا کے نقصانات دنیوی اور دینی سے معلوم ہوا کہ یہ اتنا بڑا گناہ ہے جس سے دنیا تباہ و برباد ہو جاتی ہے۔

زنا کا لغوی معنی: کسی چیز پر چڑھنا ہے۔

زنا کا شرعی معنی: کسی ایسے مستحق فرج میں شہت کو غائب کرنا یا داخل کرنا کہ جس کے حرام ہونے میں کوئی شبہ نہ ہو۔

(تاج العروس ج ۱۰ ص ۱۹۵ مطبوعہ مصر)

عقد شرعی کے بغیر کسی عورت سے وطی کرنا "زنا" ہے۔

الزنا وطی المرأة من غیر عقد شرعیاً.

(مفردات امام رافعی ص ۱۱۳ التراء مع النون)

فقہاء احناف کے نزدیک زنا کی تعریف

"زنا" ایسی حرام وطی کا نام ہے جو ایسے شخص سے دار العدل

میں اپنے اختیار سے ہو، جس پر احکام شرعی کا التزام ہو چکا ہو اور وطی ایسی عورت سے ہو جو زندہ ہو اور اس کے قبل یعنی اندام نہانی میں ہو۔ لیکن شرط یہ ہے کہ عورت کا اندام نہانی نہ تو اس شخص کی ملک میں اور نہ اس میں ملکیت کا شہید ہو۔ نہ حق ملک نہ ہیضہ نکاح اور شہ نکاح ہو۔ نہ نکاح اور حق ملک کے موضوع اشتباہ کا شہید ہو۔

اما الزنا فهو اسم للوطی الحرام فی قبل المرأة

الحیة فی حالة الاختیار فی دار العدل ممن التزم احکام الاسلام العماری عن حقیقة الملک وعن شبہة وعن حق الملک وعن حقیقة النکاح وشبہة وعن شبہ الاشباہ فی موضع الاشباہ فی الملک والنکاح جمیعاً.

(البدائع الصائغ ج ۲ ص ۳۳ کتاب الحدود، مطبوعہ بیروت)

نوٹ: علامہ کاسانی صاحب البدائع نے زنا کی مذکورہ تعریف میں جو قیود و شرائط ذکر کی ہیں۔ وہ تقریباً تیرہ (۱۳) فنی ہیں۔ ان کی بقدر ضرورت وضاحت ملاحظہ فرمائیے۔

(۲،۱) وطی حرام

کسی عاقل بالغ (مکلف) نے اجنبی، مشہبہ عورت سے وطی کی ہو تو اسے حرام کہا جائے گا۔ لہذا اگر وہ بچہ یا مجنون سے وقوع پذیر ہوتی ہے تو اس پر وہی حرام کا حکم نہیں لگے گا کیونکہ حضور ﷺ کے ارشاد کے مطابق (۱) بچے سے جو ان ہونے تک (۲) سوئے ہوئے سے بیدار ہونے تک اور (۳) مجنون سے افاقہ ہونے تک تکلیف کا قلم اٹھایا گیا ہے۔ یہ حدیث پاک "ترمذی" ص ۲۲۳ میں مطبوعہ نور محمد کراچی اور "ابوداؤد" ج ۲ ص ۲۳۸ مطبوعہ جببائی میں موجود ہے۔

(۳) قبل

یعنی عورت کی شرمگاہ۔ اس شرط کے پیش نظر اگر کوئی شخص عورت یا مرد کی دبر میں یا سرین میں یا کسی اور جگہ وطی کرتا ہے تو یہ وہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک زنا شمار نہ ہوگی۔ لیکن صاحبین، فقہاء شافعیہ، مالکیہ اور حنبلیہ عورت کی دبر میں وطی کو بھی شامل زنا کرتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ دبر میں وطی کو "لواطت" کہتے ہیں۔ (زنا نہیں) اور اس کی حد میں بھی صحابہ کرام کا اختلاف تھا۔ اگر یہ متفق علیہ زنا ہوتا تو اختلاف نہ ہوتا۔ دوسری دلیل یہ کہ زنا اس وجہ سے حرام ہوا کہ اس سے نسب مشتبہ ہوتا ہے یا بچہ ضائع ہوتا ہے۔ لواطت میں یہ دونوں باتیں نہیں صرف نطفہ کا ضیاع ہے۔ جس طرح عزل میں ہوتا ہے۔ اس لئے "لواطت" زنا میں داخل نہیں۔

(۴) عورت

اس تید کی وجہ سے جانوروں کے ساتھ بذلتی "زنا" نہیں کہلائے گی کیونکہ ایک تو یہ نادر الوقوع ہے دوسرا طبع سلیم اس سے نفرت

کرتی ہے۔

(۵) زندہ

لہذا مردہ عورت کے ساتھ وطی کرنا "زنا" نہیں کہلائے گا۔

(۶) مشتبہاً

یعنی عورت ایسی ہو کہ جس کے ساتھ وطی کرنے سے شہوت آتی ہو۔ لہذا اتنی چھوٹی لڑکی جس پر شہوت نہ آتی ہو وطی کرنا "زنا" نہیں کہلائے گا۔

(۷) حالت اختیار

یعنی زنا کرنے والا اپنے اختیار کو بروئے کار لا کر وطی کرنے والا ہو۔ یونہی وجوب حد کے لئے عورت کا مختار ہونا بھی ضروری ہے۔ اس لئے جس پر جبر کیا گیا اس پر حد واجب نہیں ہوگی۔ حافظ بیہقی نے متعدد اسانید کے ساتھ روایت درج کی ہے۔

حضرت عقبہ بن عامر، حضرت عمران بن حصین، حضرت ثوبان، حضرت ابن مسعود اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: میری امت سے خطا اور نسیان اور جس کام پر جبر کیا گیا ہو اٹھالیا گیا ہے۔ یعنی اس سے گناہ کو اٹھالیا گیا ہے۔ (مجمع الزوائد ج ۶ ص ۲۵۰ باب فی الناسی والکرہ)

جبری صورت میں اگر مجبور مرد کو کیا گیا اور اس سے جبراً کسی عورت نے وطی کرائی تو اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام شافعی اور متحققین مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسی حالت میں مرد پر نہ تعزیر اور نہ حد کچھ بھی واجب نہیں۔ فقہائے حنابلہ کے نزدیک اس پر حد لگے گی کیونکہ آگ کا انتشار اس بات کی دلیل ہے کہ یہ فعل اکراہ کے زمرہ میں نہیں آتا بلکہ وہ اپنے اختیار سے وطی کر رہا ہے۔ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ مرد پر اس صورت میں حد واجب نہیں۔ رہا آگ کا انتشار تو یہ اس کے مرد ہونے کی دلیل ہے نہ کہ صاحب اختیار ہونے کی۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کا بھی یہی نظریہ ہے۔

(۸) دار العدل

یعنی دار الاسلام۔ یہ اس لئے کہ دار الکفر یا دار الحرب میں قاضی مسلمان کو حد جاری کرنے کی قدرت نہیں ہوتی۔ مطلب یہ کہ اگر کوئی مسلمان شخص دار الکفر میں زنا کرتا ہے تو اگرچہ اس کی حد سو کوڑے یا رجم ہے۔ لیکن دار الاسلام کا قاضی دار الکفر کے اس زانی پر حد جاری کرنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ لہذا اس پر حد جاری نہ ہوگی لیکن گناہ اور فعل ناجائز ہونا لازماً ہے جیسا کہ دار الکفر میں چوری کرنے والے کے ہاتھ نہیں کاٹے جاتے لیکن گنہگار ضرور ہوگا۔

(۹) اسلامی احکام کا التزام

اس قید کی وجہ سے صابی خارج ہو گئے کیونکہ انہوں نے احکام اسلام کا التزام نہیں کیا۔ لہذا مسلمان اور ذمی اگر زنا کا ارتکاب کرتے ہیں تو ان پر حد واجب ہوگی کیونکہ انہوں نے اسلامی احکام کا التزام کیا ہے۔

(۱۰) حقیقت ملک سے خالی ہونا

اگر کسی نے ایسی لوٹری سے وطی کی جو مشترکہ تھی۔ یعنی اس کی اور کسی دوسرے کی ملکیت تھی یا کسی نے ایسی لوٹری سے وطی کی جو اس کی محرم تھی۔ چونکہ یہ لوٹری اس وطی کرنے والے کی ملکیت میں تھی اس لئے یہ فعل زنا نہیں کہلائے گا اگرچہ جائز نہیں۔ لہذا ایسے شخص پر حد لاگو نہ ہوگی۔

(۱۱) حقیقت نکاح سے خالی ہونا

اگر خاندان اپنی بیوی سے حالت حیض و نفاس میں وطی کرتا ہے یا روزہ دار بیوی سے وطی کرتا ہے یا احرام باندھی ہوئی بیوی سے وطی کر لی یا ایلاء یا نلہار کے بعد وطی کر لی۔ یہ تمام صورتیں ناجائز و طہی کہلائیں گی لیکن زنا نہیں۔ اس لئے ان صورتوں میں وطی کرنے والے پر حد زنا نہیں لگے گی۔

(۱۲) شبہ ملک سے خالی ہونا

جب ملکیت یا نکاح میں شبہ ہو تو اس صورت میں حد زنا ساقط ہو جائے گی۔ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "اعداء والحدود بالنسبہات حدود کوشبہات سے ساقط کردو"۔ (ترمذی شریف ص ۲۲۳ مطبوعہ کراچی) مثلاً اگر کسی شخص نے اپنے بیٹے کی لونڈی سے وطی کر لی۔ اس پر حد نہیں ہوگی کیونکہ یہاں یہ شبہ موجود ہے کہ اس نے جس طرح بیٹے کے دوسرے مال کو اپنا سمجھا اسی طرح اس کی لونڈی کو بھی اپنی سمجھ کر وطی کر لی ہو۔ اس شبہ کی بنیاد وہ حدیث ہے جسے ابن ماجہ نے اپنی سند کے ساتھ حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا۔ ایک شخص نے عرض کیا یا رسول اللہ! میرا مال بھی ہے اور اولاد بھی ہے اور میرا باپ میرا مال کھا جاتا ہے۔ آپ نے فرمایا: انت ومالک لایبک تو اور تیرا مال تیرے باپ کی ملکیت ہے۔ (ابن ماجہ ص ۱۶۵ مطبوعہ کراچی)

(۱۳) شبہ نکاح سے خالی ہونا

یعنی عقد نکاح میں شبہ نہ ہو۔ مثلاً کسی نے نکاح کیا لیکن گواہ نہ تھے یا نکاح حدتہ کیا پھر وطی کر لی۔ یہ وطی اگر چہ ناجائز ہے لیکن زنا نہیں ہے۔ خواہ وطی کرنے والا مذکورہ نکاح کو خود ناجائز سمجھتا ہو۔ کیونکہ اگر چہ نکاح حدتہ منسوخ ہو جانے کی وجہ سے حرام ہو چکا۔ لیکن اس میں کچھ اختلافی روایات ملتی ہیں۔ جن کی وجہ سے اس میں شبہ آ گیا۔ یونہی کسی نے نسبی، رضاعی یا سرالی رشتہ میں سے کسی محرم عورت سے نکاح کر کے وطی کر لی یا دو بہنوں کو جمع کر لیا یا کسی عورت سے اس کی عدت میں نکاح کر لیا پھر وطی کر لی۔ ان صورتوں میں امام اعظم رضی اللہ عنہ کے نزدیک وطی کرنے والے پر حد نہیں لگے گی کیونکہ یہاں شبہ موجود ہے کہ وطی کرنے والے نے نکاح کو وطی کے لئے مطلقاً حلال جان لیا اور شبہ آ جائے تو حد ساقط ہو جاتی ہے۔

نوٹ: فقہاء ملکیہ، شوافع، حنابلہ اور حاشین کہتے ہیں کہ جو وطی ہمیشہ ہمیشہ کے لئے حرام ہو۔ اس کے کرنے والے پر حد ساقط نہیں ہوگی۔ ایسے نکاح کو نکاح باطل قرار دیں گے اور وطی کرنے والے کے شبہ کا ہرگز اعتبار نہیں کریں گے۔ ہاں جو وطی ابداً حرام نہ ہو۔ جیسا کہ بیوی کی، بہن یا جس نکاح میں اختلاف ہو جیسا کہ ولی کے بغیر یا گواہوں کے بغیر نکاح ہوا۔ اس وطی سے حد لازم نہ آئے گی۔ جمہور فقہاء اور حاشین کا قاعدہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی ایسی عورت سے وطی کرتا ہے جو اس پر ہمیشہ ہمیشہ حرام ہے یا اس کی تحریم پر سبھی متفق ہیں تو ایسی عورت سے نکاح کر کے وطی کرنے والے پر حد زنا لاگو ہوگی۔ اگر نکاح ابداً حرام نہیں یا اس کی حرمت مختلف فیہ ہے تو حد لازم نہ ہوگی۔ (بدائع الصنائع ج ۷ ص ۳۵ کتاب المہرود، رقعۃ الامجد ص ۲۳۶ ص ۱۳۶)

محسن کے رجم اور بکر کے جلد پر اتفاق ہے

محسن وہ جو شادی شدہ ہو اور شادی کے بعد اپنی بیوی سے وطی بھی کی ہو۔ اگر صرف شادی ہوئی اور وطی تک کی نوبت نہ آئی تو وہ محسن نہیں ہے۔ جب اپنی بیوی سے وطی کر لی، پھر کسی اجنبی سے وطی کرے گا، تو یہ زنا کہلانے کا اور محسن ہونے کی وجہ سے اس کی سزا رجم ہوگی۔ ایسے کہ رجم پر امت کا اتفاق ہے۔ ملاحظہ ہو:

شیب آزاد شادی شدہ کو کہتے ہیں اور تمام مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ اس کی حد رجم ہے۔ صرف ایک فرقہ جو اہل ہوا سے

ہے وہ اس کے خلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہرزانی کی سزا کوڑے ہیں لیکن ان کے مقابلہ میں جمہور جم کا حکم دیتے ہیں کیونکہ رجم والی احادیث ثابت ہیں اور ان احادیث سے قرآن کریم کی آیت ”الزانیۃ و الزانی“ کو خاص کر دیتے ہیں (یعنی کوڑے کی سزا صحن کے علاوہ ہرزانی کی ہے۔) (بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۳۲۵ الباب الثانی فی الزنا)

احسان کیا ہے؟

احسان کا اصل معنی منع کرنا ہے۔ عورت، اسلام، پاک دائمی اور حریت و نکاح سے محضہ ہوتی ہے۔ جو ہری نے ثعلب سے نقل کیا ہے۔ ہر پاک دامن عورت محضہ ہے ہر شادی شدہ عورت محضہ ہے، حاملہ بھی محضہ ہے کیونکہ حمل نے اسے دخول سے منع کیا۔ مرد جب شادی شدہ ہو تو محضہ ہے۔ ”فاذا احصن فان اتین بفاحشۃ“ کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: لوٹنی کا احسان اس کا مسلمان ہونا ہے۔ حضرت ابن عباس نے فرمایا: لوٹنی کا احسان اس کا شادی شدہ ہونا ہے۔ و دجاج سے ”محضین غیر مسافحین“ کی تفسیر میں کہا۔ مرد کا احسان اس کا شادی شدہ ہونا ہے اور پاک دامن ہونا یعنی غیر زانی ہونا ہے اور فرج کا احسان زنا سے رکنا ہے اور ”احصنت فرجھا“ کا معنی پاک دامن رہنا ہے اور زنا سے باز رہنا ہے اور ”والمحصنات من النساء“ کا معنی شادی شدہ عورتیں ہیں۔ (تاج العروس ج ۹ ص ۱۷۹ مطبوعہ نیریہ مصر)

قال اللہ تعالیٰ فاذا احصن ای تزوجن
واحصن زوجن۔ و اذا قیل المحصنات المزوجات
تصورا ان زوجھا هو الذی احصنھا۔ والمحصنات
بعد قوله حرمت للفتح لا غیر۔
اللہ تعالیٰ نے فرمایا: انہوں نے نکاح کیا، وہ نکاحی گئیں۔ اس
لئے کہا گیا ہے کہ المحصنات کا معنی ہے المزوجات۔ اس
بات کا تصور کرتے ہوئے کہ اس کے خاوند نے اسے محضہ بتایا اور
قرآن کریم میں المحصنات کا لفظ حرمت کے بعد آیا ہے۔

(مفرد امام راغب ص ۱۱۰ الخالص الصاد مطبوعہ مصر) اس سے مراد شادی ہی ہے نہ کہ کوئی اور۔

قارئین کرام! صفت احسان کا حامل محسن یا محضہ کے زانی ہونے کی صورت میں تمام ائمہ اس پر متفق ہیں کہ اس کی حد رجم ہے۔ البتہ بعض ائمہ نے رجم کے ساتھ کوڑوں کی سزا بھی تجویز فرمائی ہے لیکن رجم کا انکار نہیں۔ اس کے منکر چند اہل ہوا ہیں جن کے انکار کی کوئی گنجائش نہیں۔ ”احسان“ کی کیا شرائط ہیں؟ یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے۔ ملاحظہ ہو:

احسان کے بارے میں سب ائمہ کا اتفاق ہے کہ وہ رجم کے لئے احسان کو شرط قرار دیتے ہیں۔ انہوں نے اس کی شرائط میں اختلاف کیا ہے۔ امام مالک نے فرمایا: بلوغ (بالغ ہونا) مسلمان ہونا، آزاد ہونا، عقد صحیح میں وطی ہونا اور ایسی حالت میں ہونا جب وطی ہونا صحیح کہلائے۔ جس وطی سے منع کیا گیا وہ حالت حیض و نفاس میں اور روزے رکھے ہوئے وطی کرنا ہے۔ جب کسی نے ان شرائط کے پائے جانے کی صورت میں وطی کی تو وہ شخص محسن ہو جائے گا اور ایسے زانی کی حد رجم ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے ان شرائط میں امام مالک رضی اللہ عنہ سے اختلاف کیا ہے۔ یعنی صرف ایک شرط میں جو امام مالک کے نزدیک ممنوع وطی تھی (حالت حیض اور روزے کی صورت میں)۔

شرط مذکورہ میں اختلاف کی وضاحت یوں ہوگی کہ ایک شخص نے روزہ دار عورت سے یا حیض والی سے شادی کی اور شادی کے بعد روزہ کی حالت یا حیض کی حالت میں وہ اپنی بیوی سے وطی کر لیتا ہے تو امام مالک کے نزدیک ایسی وطی چونکہ ناجائز اور حرام تھی اس لئے اس سے وطی کرنے والا ”محسن“ نہ ہوگا۔ اگر اسی شخص نے بعد میں کسی اور عورت سے زنا کر لیا تو اس مرد پر رجم کی حد امام مالک کے نزدیک نہیں لگے گی۔ لیکن امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک شخص مذکورہ وطی ممنوع کے ساتھ بھی محسن ہو جائے گا اور زنا کا ارتکاب کرنے کی صورت میں اس پر حد رجم نافذ ہوگی۔ امام مالک اسے کوڑوں کی سزا تجویز فرماتے ہیں۔ مزید وضاحت (شرائط مذکورہ کے

بارے میں) ابن قدامہ سے سینے:

احسان کی سات شرائط ہیں۔

(۱) خاندان نے بیوی کے قتل میں وطی کی ہو۔ اس شرط میں کوئی اختلاف نہیں کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "الشیب بالشیب الجلد والروح یعنی شادی شدہ، شادی شدہ سے زنا کرے تو اس کی سزا کوڑے اور رجم ہوگی"۔ شیب اور شیبہ شادی شدہ مرد اور عورت کو کہتے ہیں۔ قتل میں وطی ہونے سے وطی کرنے والے کا شادی شدہ ہونا ثابت ہوتا ہے کیونکہ اس کے علاوہ وطی ہونے سے بکارت (کنوار پن) سے نہیں نکلتی اور شیبہ نہیں کہلاتی۔

(۲) مرد یا عورت نکاح میں ہوں کیونکہ نکاح کو احسان کہا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: والمحصنات من النساء الایة (پ ۵ آیت ۱) شادی شدہ عورتیں۔ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وطی بالشبہ سے کوئی شخص محسن نہیں ہوتا اور نہ ہی لوٹڈی کے ساتھ وطی کرنے سے محسن ہوتا ہے۔

(۳) نکاح صحیح ہو۔ یہ شرط اکثر اہل علم کے نزدیک ہے۔ قنودہ، عطاء، امام مالک، امام شافعی اور فقہاء احناف کا یہی قول ہے۔ البتہ ابو ثور کا کہنا ہے کہ نکاح فاسد سے بھی احسان ثابت ہو جاتا ہے۔ لیٹ اور اوزاعی سے بھی یہی منقول ہے۔ (یعنی گواہوں کے بغیر نکاح کر لیا اور وطی بھی ہو گئی تو یہ نکاح فاسد ہے اس لئے اس کے ساتھ وطی کرنے والا محسن نہ ہوگا۔

(۴) حریت۔ ابو ثور کے علاوہ تمام فقہاء کے نزدیک آزاد ہونا احسان کے لئے شرط ہے۔ لہذا غلام یا لوٹڈی "محسن" نہیں، جمہور کی دلیل یہ آیت ہے: "فان التین بفاحشة فعلیہن نصف ماعلی المحصنات من العذاب اگر لوٹڈیاں زنا کریں، تو انہیں آزاد عورتوں سے نصف سزا ہوگی"۔ (النساء: ۲۵) آیت مذکورہ میں لوٹڈیوں کو جب "محصنات" کے مقابلہ میں ذکر کیا گیا تو معلوم ہوا کہ لوٹڈی "محسنہ" نہیں کہلا سکتی۔

(۵) عقل۔

(۶) بلوغ۔ یعنی اگر بچہ نے بچپن کی حالت میں بدکاری کی یا مجنون نے حالت جنون میں زنا کیا پھر بچہ بالغ ہو گیا اور مجنون عقل والا ہو گیا تو ان پر حد زنا جاری نہ ہوگی۔

(۷) احسان کامل ہو۔ یعنی آزاد، عاقل، بالغ مرد آزاد، عاقلہ یا لضع عورت سے وطی کی تو احسان ثابت ہوگا۔ یہ شرط امام ابو حنیفہ اور آپ کے اصحاب کے نزدیک ہے۔ امام مالک فرماتے ہیں کہ مرد یا عورت میں کسی ایک میں صفت احسان کامل پائی جائے تو احسان ثابت ہو جائے گا۔ البتہ اگر بچہ کسی بڑی عورت سے وطی کرتا ہے تو اس عورت کو محسنہ نہیں کہیں گے۔ امام شافعی کے اس مسئلہ میں دو قول ہیں۔ اول، ہم احناف کے مطابق اور دوم امام مالک کے مطابق ہے۔

(المنہج مع شرح کبیر ج ۱ ص ۱۳۲-۱۳۵ شرائط الاحسان)

جو احسان رجم میں معتبر ہے۔ اس کی سات شرائط ہیں: (۱) عقل (۲) بلوغ (۳) حریت (۴) اسلام (۵) نکاح صحیح (۶) خاندان اور بیوی دونوں کا ان صفات سے متصف ہونا (۷) نکاح صحیح کے بعد خاندان کا بیوی سے وطی کرنا۔ بچہ، مجنون، غلام، کافر، نکاح فاسد، عدم وطی اور زوجین کا مذکورہ صفات پر نہ ہونے سے احسان ثابت نہ ہوگا۔ کسی نے اپنی بیوی سے وطی کی اور وہ بچی تھی یا مجنونہ تھی یا لوٹڈی یا کتا بیہ تھی۔ پھر اس کے بعد وہ جوان ہو گئی۔ جنون جاتا رہا، آزاد کر دی گئی اور مسلمان ہو گئی تو محسن نہیں ہوگی۔ ہاں اگر اس کے بعد دوسری مرتبہ وطی ہوئی۔ (یعنی مذکورہ عوارض ختم ہونے کے بعد) تو احسان ثابت ہو جائے گا۔ اگر دوسری مرتبہ دخول سے قتل مذکورہ عورتوں میں سے کسی نے زنا کیا، تو رجم کی سزا نہیں دی جائے گی۔ تمام صفات رجم پائی جائیں، پھر زنا کا ارتکاب کرے، تو حد

رجم لگائی جائے گی۔ (البدائع الصنائع ج ۷ ص ۳۷-۳۸ فصل واما الا حصان، مطبوعہ سیرت)

رجم کے ساتھ کوڑوں کی سزا میں اختلاف ہے

احناف کا مسلک و موقف یہ ہے کہ رجم والے مرد یا عورت کو رجم کرنے سے قبل کوڑوں کی سزا دینا بے معنی و بے مقصد ہے۔ لیکن بعض ائمہ فرماتے ہیں کہ اگر شادی شدہ مرد شادی شدہ عورت سے زنا کا ارتکاب کرے، تو پہلے سوکوڑے اور پھر سنگسار کیا جائے گا لیکن جمہور فقہاء کا مسلک یہ نہیں بلکہ وہ احناف والا مسلک ہی رکھتے ہیں۔ اس کی تائید میں بکثرت احادیث موجود ہیں۔ جن میں سے چند ذکر کی جاتی ہیں۔

رجم کے ساتھ کوڑے نہ مارنے پر دلالت کرنے والی چند احادیث و آثار

علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ جس پر رجم واجب ہو کیا رجم سے قبل اسے سو (۱۰۰) کوڑے بھی لگائے جائے ضروری ہیں؟ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ رجم والے کو کوڑوں کی سزا نہیں دی جائے گی۔ حسن بصری، اسحاق، احمد اور داؤد کہتے ہیں کہ شادی شدہ جب زنا کرے تو رجم سے پہلے اسے کوڑے لگائے جائیں۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے جناب ماعز رضی اللہ عنہ کو صرف رجم کی سزا دلوائی۔ اسی طرح قبیلہ جہدیہ کی ایک عورت کو بھی صرف رجم کی سزا دلوائی۔ یہودیوں کو بھی رجم کی سزا اور عامر کی بیوی جس کا تعلق قبیلہ ازدیہ سے تھا اسے بھی رجم ہی کی سزا سنائی۔ ان تمام کے رجم کا ذکر صحاح میں موجود ہے۔ کسی ایک روایت میں یہ مذکور نہیں کہ آپ نے مرجونین میں سے کسی کو رجم سے قبل سوکوڑے لگانے کا حکم دیا ہو۔ اگر ”رجم“ کو معنوی اعتبار سے بھی دیکھا جائے، تو کوڑوں کی ضرورت نہیں رہتی کیونکہ بڑی سزا چھوٹی سزا کو اپنے اندر لئے ہوئے ہوتی ہے۔ اس کی دلیل یہ بھی ہے کہ ”حد“ اس لئے لگائی جاتی ہے تاکہ زجر و توبیح حاصل ہو، جسم پر کوڑے برسائے کی زجر میں کوئی تاثیر نہیں۔

(بدایہ الحجج، ج ۲ ص ۳۳۵ الباب الثانی فی الانصاف الزنا)

فصل ثانی اس بحث میں کہ پہلے کوڑے لگائے جائیں پھر رجم کیا جائے۔ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے دو روایتوں میں سے ایک روایت میں آپ کا یہ فعل منقول ہے۔ آپ کی موافقت کرنے والوں میں ابن عباس، ابی بن کعب اور ابوذر غفاری ہیں۔ عبدالعزیز نے اسے دونوں سے ذکر کیا اور اس کو پسند کیا۔ یہی قول حسن، اسحاق، داؤد اور ابن منذر کا ہے۔ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے دوسری روایت یہ کہ ایسے شخص کو صرف رجم کیا جائے (کوڑے نہ لگائے جائیں) یہ روایت حضرت عمر اور عثمان رضی اللہ عنہما سے بھی مروی ہے۔ ان دونوں نے رجم کیا لیکن کوڑے نہ مارے۔ عبد اللہ بن مسعود سے روایت ہے کہ جب دو حدیثیں جمع ہو جائیں۔ ایسی کہ ان کا تعلق اللہ کے حقوق سے ہو اور ان میں سے ایک قتل کرنے کے حکم پر مشتمل ہو تو قتل کی حد دوسری حد کو اپنے گھیرے میں لے لے گی۔ یہی قول حنفی، زہری، اوزاعی، مالک، شافعی، ابو ثور اور احناف کا ہے۔ اسی کو ابو اسحاق جوزجانی اور ابو بکر الاثرم نے پسند کیا ہے۔ ان دونوں نے اپنی اپنی سنن میں اس کی تائید کی کیونکہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے ماعز کو رجم کیا اور کوڑے نہ مارے۔ غامد یہ کہ رجم کیا اور کوڑے نہ مارے۔ انیس کو فرمایا اے انیس! اس عورت کے پاس صبح سویرے پہنچ۔ اسے پوجھنا: اگر وہ زنا کا ارتکاب کر لے تو اسے رجم کی سزا دینا۔ یہ حدیث متفق علیہ ہے۔ آپ نے انیس کو کوڑوں کا حکم نہ دیا۔ آپ کا یہ فیصلہ آخری فیصلہ ہے لہذا اس کا دوسرے فیصلہ جات سے مقدم کرنا واجب ہے۔ اثرم نے کہا کہ میں نے ابو عبد اللہ کو سنا۔ وہ ابن عبادہ کی حدیث کے متعلق فرما رہے تھے۔ پہلے پہل یہی حد نازل ہوئی تھی (جس میں رجم کے ساتھ کوڑوں کا بھی ذکر ہے) اور حدیث ماعز اس کے بعد کی ہے کہ حضور ﷺ نے اسے رجم کیا، کوڑے نہ لگوائے۔ عمر فاروق نے بھی صرف رجم کی سزا دی، کوڑے نہ لگوائے۔ اسمعیل بن سعید نے بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایسے ہی نقل کیا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ رجم ایسی حد ہے کہ جس میں

قتل کر دینا موجود ہوتا ہے اور قتل کرنے کے ساتھ کوڑے مارنے کی حد کو اکٹھا کرنے کی کوئی گنجائش نہیں جیسا کہ کوئی مرتد ہو جائے کیونکہ جب مختلف حدود جمع ہو جائیں۔ جن میں سے ایک حد قتل بھی ہو، وہاں قتل والی حد کو نافذ کیا جائے گا، بقیہ کو چھوڑ دیا جائے گا۔

(المغنی مع شرح الکبیر ج ۱۰ ص ۱۲۱-۱۲۲ حدیث ۱۳۵ مطبوعہ دار الفکر بیروت لبنان)

ہمیں امام ابوحنیفہ نے تماد سے وہ جناب ابراہیم سے روایت کرتے ہیں فرمایا کہ جب مختلف حدود جمع ہو جائیں۔ جن میں ایک قتل کرنا بھی ہو، تو قتل پر عمل کیا جائے اور بقیہ کو چھوڑ دیا جائے اور جب مختلف حدود جمع ہو جائیں، جن میں سے قتل کیا جانا بھی واجب ہو تو اسے قتل ہی کیا جائے بقیہ حدود کو چھوڑ دیا جائے کیونکہ قتل کرنے نے بقیہ تمام حدود کو اپنی پیٹ میں لے لیا ہے۔ امام محمد کہتے ہیں یہ تمام امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے اور ہمارا بھی یہی قول ہے لیکن حد قذف میں ایسا نہ ہوگا کیونکہ یہ لوگوں کے حقوق میں سے ہے۔ لہذا پہلے ایسے شخص کو حد قذف لگائی جائے گی پھر قتل کیا جائے گا۔ قتل اپنے سوا دوسری حدود کو صرف اللہ تعالیٰ کے حقوق میں بھی اپنی پیٹ میں لیتا ہے۔

ما عروالی حدیث میں رجم ہے جلد کا ذکر نہیں۔ حتیٰ کہ اصولیوں نے اس سے استدلال کیا ہے کہ کتاب اللہ کی تخصیص سنت کے ساتھ جائز ہے کیونکہ حضور ﷺ نے ما عر کو رجم کیا، کوڑے نہ لگوائے حالانکہ آیت جلد شادی شدہ کو بھی شامل ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ والی حدیث اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا ایک عمل شریف (کہ جن میں کوڑے اور رجم دونوں کا ذکر ہے) تو ان کے دو جواب ہیں۔ (۱) ان میں سے ایک منسوخ ہے جسے حاذی نے اپنی کتاب میں کہا (۲) حضرت ما عر کی حدیث ان صحابہ نے ذکر کی ہے، جو حضور ﷺ کی آخری زندگی میں ایمان لائے۔ جیسے سہل ابن سعد اور ابن عباس اور کچھ وہ لوگ کہ جن کا اسلام مؤخر ہے اور حدیث عبادہ بن صامت پہلے زمانہ کی حدیث ہے۔ دونوں کے زمانہ میں کافی فرق ہے۔

(نصب الرأین ج ۳ ص ۲۲۹ کتاب المہود الحدیث الاشر دن)

جناب زہری سے مروی ہے کہ حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما دونوں رجم کی سزا دیا کرتے تھے، کوڑوں کے ساتھ نہیں۔ اسی اسناد سے وکیع سے بھی مروی ہے۔ ہمیں عبداللہ بن عمر نے جناب نافع وہ ابن عمر سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رجم کیا اور کوڑے ساتھ نہ لگائے۔ اسی اسناد کے ساتھ وکیع سے بھی مروی ہے۔ ہمیں ثوری نے مغیرہ سے وہ ابراہیم نخعی سے بیان کرتے ہیں کہ رجم کیا جائے گا اور کوڑے نہیں لگائے جائیں گے۔ عبدالرزاق نے جناب معمر سے وہ زہری سے بیان کرتے ہیں کہ جناب زہری رجم کے ساتھ کوڑے لگانے کا انکار کرتے تھے۔ یہی قول ادزامی،

محمد قال اخبرنا ابوحنیفہ عن حماد عن ابراہیم قال اذا اجتمعت علی الرجل الحدود فیه القتل ورت الحدود واخذ بالقتل واذا اجتمعت الحدود قد قتل قتل ودفع ماسوا ذالک لان القتل قد احاط بذالک کله۔ قال محمد وهذا کله قول ابی حنیفہ وقولنا الا حد القذف فانه من حقوق الناس فیضرب حد القذف ثم یقتل فانما الذی یدرء عنه الحدود التی للہ تعالیٰ۔

(کتاب الآثار ج ۳ باب المہود اذا اجتمعت فیہ القتل، مطبوعہ

دارالقرآن کراچی)

عن الزہری ان ابابکر و عمر رضی اللہ عنہ رجما ولم یجلدا وبہ الی وکیع . ہو عبد اللہ ابن عمر عن نافع عن ابن عمر قال ابن عمر رجم ولم یجلده وبہ الی وکیع حدثنا ثوری عن مغیرة عن ابراہیم نخعی قال یرجم ولا یجلدا وعن عبد الرزاق عن معمر عن الزہری انه کان ینکر الجلد مع الرجم وبہ یقول الاوزاعی وسفیان الثوری وابو حنیفہ ومالک وشافعی وابو ثور واحمد بن حنبل واصحابہ۔

(کھلی ابن حزم ج ۱۱ ص ۳۳۳) سفیان ثوری، ابوحنیفہ، مالک، شافعی، ابو ثور اور احمد بن حنبل کا ہے۔
نوٹ: ابن حزم کی ان روایات کو "اعلاء السنن" میں لکھنے کے بعد کہا گیا۔ "سندہ صحیح ان کی سند صحیح ہے۔"

شادی شدہ زانی کے رجم کرنے میں کسی کو اختلاف نہیں۔ جیسا کہ آپ حوالہ جات میں پڑھ چکے ہیں۔ اختلاف اس میں ہے کہ رجم سے پہلے کوڑے بھی لگائے جائیں یا نہیں؟ کیونکہ قرآن کریم میں ہے: "زانی مرد اور عورت دونوں کو سو کوڑے لگائیں جائیں۔" یہ حکم عام زانی کے لئے ہے۔ خواہ وہ شادی شدہ ہو یا کنوارہ۔ لہذا ہر زانی کو سو کوڑے لگانے کا حکم قرآن کریم میں آیا ہے اس لئے رجم اپنی جگہ لیکن کوڑے بھی ضرور لگائے جانے چاہئیں۔ لیکن حدیث پاک میں شادی شدہ زانی کو رجم کا حکم دیا گیا ہے۔ لہذا کوڑے قرآن کریم کے حکم سے اور شادی شدہ کو پھر رجم حدیث پاک کے حکم سے کیا جائے گا۔ اس مسلک کے مقابلہ میں جمہور کا مسلک یہ ہے کہ شادی شدہ زانی کو صرف رجم ہی کیا جائے گا کوڑے نہیں لگائے جائیں گے۔ آیت کریمہ کے عموم کا جواب یہ حضرات یوں دیتے ہیں کہ آیت کے عموم کی تخصیص وہ حدیث صحیح ہے جس میں صرف رجم کا ذکر ہے اور اس پر خود حضور ﷺ، ابو بکر، عمر رضی اللہ عنہما نے عمل کیا۔ یعنی رجم کے ساتھ کوڑے نہیں لگائے۔ تو معلوم ہوا کہ جمہور کا مسلک واضح اور حق ہے اور یہی احناف کا بھی مسلک ہے۔ ائمہ اربعہ بھی یہی مسلک رکھتے ہیں۔ مختصر یہ کہ شادی شدہ زانی کو صرف رجم کیا جائے گا۔ کوڑے نہیں مارے جائیں گے۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

غیر شادی شدہ زانی کو کوڑے لگانے پر سب کا اتفاق ہے لیکن شہر بدری میں اختلاف ہے

غیر شادی شدہ زانی کے بارے میں بعض احادیث میں مذکور ہے کہ اسے سو کوڑے لگانے کے علاوہ ایک سال تک کے لئے شہر بدری کیا جائے۔ چنانچہ "صحیح مسلم" میں ہے:

عن عبادة بن صامت قال قال رسول الله ﷺ خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة والشيبة بالبشيب جلد مائة ورجم. (صحیح مسلم ج ۳ ص ۶۵ باب حد الزانی مطبوعہ نور محمد کراچی)

حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: مجھ سے حکم خداوندی سیکھ لو۔ مجھ سے حکم خداوندی سیکھ لو۔ اللہ تعالیٰ نے عورتوں کے لئے بدکاری کے بارے میں حکم عطا فرمادیا ہے۔ جب کنوارہ مرد، کنواری عورت سے زنا کرے، تو ان کو سو کوڑے اور ایک سال کی شہر بدری کا حکم ہے اور شادی شدہ مرد شادی شدہ عورت سے زنا کا ارتکاب کرے تو اسے سو کوڑے اور رجم (سنگساری) کی سزا ہے۔

قارئین کرام! اس حدیث پاک میں شادی شدہ اور غیر شادی شدہ زانی کے لئے دو دوزخوں کا حکم ہے۔ شادی شدہ کے لئے سنگساری کے ساتھ سو کوڑے مارنے کا حکم ہے۔ اس کے بارے میں وضاحت اور تفصیل گزشتہ اوراق میں گزر چکی ہے۔ غیر شادی شدہ کے لئے سو کوڑوں اور ایک سال کی شہر بدری کا حکم ہے۔ تو جس طرح شادی شدہ کی سنگساری پر اتفاق ہوتے ہوئے اس کو سو کوڑے مارنے میں اختلاف ہے۔ اسی طرح غیر شادی شدہ کو سو کوڑے لگانے میں تو بھی ائمہ متفق ہیں ایک سال کی شہر بدری میں اختلاف ہے۔ اس مسئلہ میں احناف کے نزدیک صرف کوڑوں کی سزا ہوگی اور جلا وطنی یا شہر بدری حد زنا میں شامل نہیں۔ اس کے ثبوت کے لئے درج ذیل حوالہ جات ملاحظہ ہوں:

غیر شادی شدہ کو صرف کوڑے لگانے کا حکم اور اس کا ثبوت

امام ابو حنیفہ اور امام محمد بن حسن نے کہا کہ غیر شادی شدہ زانی کے لئے ایک سال کی شہر بدری واجب نہیں۔ کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ان دونوں کو شہر بدر کرنا ان کو فتنہ میں ڈالنے کے لئے کافی ہے۔

جناب کھل بن سعد رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کے پاس ایک شخص حاضر ہوا اور زنا کا اقرار کیا۔ اس عورت کا نام بھی اس نے بتایا جس سے زنا کا ارتکاب کیا پھر حضور ﷺ نے ایک آدمی کو اس عورت کے پاس بھیجا۔ اس نے اس عورت سے اس بارے میں پوچھا۔ چنانچہ اس نے زنا سے انکار کر دیا پھر حضور ﷺ نے عورت کو تو چھوڑ دیا اور مرد کو کوڑے لگوائے۔

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی کہ ایک مرد بکر بن لیث کے قبیلہ سے حضور ﷺ کے پاس آیا اور اس نے چار مرتبہ اقرار کیا کہ اس نے ایک عورت سے زنا کیا ہے آپ نے اسے سو کوڑے مارنے کا حکم دیا وہ غیر شادی شدہ تھا۔ پھر اس سے عورت کے خلاف گواہ طلب کئے۔ عورت نے کہا: خدا کی قسم! یا رسول اللہ! اس نے جھوٹ کہا۔ پھر آپ نے اسے قدف کے اسی (۸۰) کوڑے مروائے۔

حضرت ابو ہریرہ اور زید بن خالد رضی اللہ عنہما دونوں بیان فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ سے لونڈی کے زنا کے بارے میں پوچھا، جو ابھی کنواری ہو۔ آپ نے فرمایا: جب وہ زنا کرے اسے سو کوڑے لگاؤ۔ اگر دوبارہ زنا کرے تو پھر دوسری مرتبہ بھی کوڑے لگاؤ۔ پھر اگر تیسری مرتبہ زنا کرے تو پھر کوڑے لگاؤ۔ اگر پھر زنا کا ارتکاب کرے تو اسے ڈیخ و الخواہ ری کے ایک گلوے کے عوض کیے۔

نوٹ: یہ حدیث "صحیح مسلم" ج ۲ ص ۷۰-۷۱ مطبوعہ نور محمد کراچی اور "مسند حمیدی" ج ۲ ص ۳۵۵ مطبوعہ بیروت لبنان میں بھی مذکور ہے۔

قارئین کرام! مذکورہ احادیث میں غیر شادی شدہ زانی کے لئے صرف سو کوڑوں کی سزا کا ذکر ہے۔ اس کے ساتھ ایک سال کی شہر بدری کا کسی ایک میں بھی ذکر نہیں۔ اگر شمال بحر کی شہر بدری حد زنا میں داخل ہوتی تو اس کا ذکر سو کوڑوں کے ساتھ لازماً ہوتا۔ لہذا

وقال ابو حنیفہ و محمد بن الحسن لا یجب التغریب لان علیا رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال حسبہما من الفتنۃ ان ینفی۔

(الفتح ج ۱ ص ۱۳۰ حدیث ۱۳۲۱ سنہ ۷۱۳ھ)

عن سهل بن سعد عن النبی ﷺ ان رجلا اتاہ فاقر عنده انه زنی بامرأة سماها فبعث رسول اللہ ﷺ الی المرأۃ فسالها عن ذالک فانکرت ان تكون زنت فجلده الحد وترکها۔
(ابوداؤد ج ۲ ص ۲۵۷ باب اذا اقر الرجل بالزنا مطبوعہ نئی نول کشور ہند)

عن ابن عباس ان رجلا من بکر بن لیث اتی النبی ﷺ فاقر انه زنی بامرأة اربع مرات فجلده مائة وکان بکرائم ساله البینة علی المرأۃ فقالت کذب واللہ یا رسول اللہ فجلده جد القریة ثمانیا۔

(ابوداؤد ج ۲ ص ۲۵۷ مطبوعہ نئی نول کشور ہند)

عن ابی ہریرۃ وزید بن خالد رضی اللہ عنہما قال سنل النبی ﷺ عن الامۃ اذا زنت ولم تحصن قال اذا زنت فاجلدها ثم ان زنت فاجلدها ثم ان زنت فاجلدها ثم بیعها ولو بضعفیر۔

(صحیح بخاری ج ۲ ص ۱۱۱۱ باب اذا زنت الامۃ مطبوعہ نور محمد کراچی)

معلوم ہوا کہ غیر شادی شدہ زانی کی سزا صرف سو کوڑے لگانا ہے۔ چونکہ بعض احادیث میں سال بھر کی شہر بدری کا ذکر بھی آیا ہے۔ اس لئے احناف کا مسلک یہ ہے کہ سو کوڑے تو بطور حد لگانے لازم ہیں اور شہر بدری کا معاملہ قاضی کی صوابدید پر ہے۔ اگر وہ یہ سمجھے کہ کوڑوں کے ساتھ شہر بدری مفید ہے تو ٹھیک ورنہ کوڑوں پر ہی اکتفا کرے۔

غیر شادی شدہ کو صرف کوڑے لگانے کے اثبات پر آثار صحابہ اور اقوال تابعین کرام

عبد اللہ بن عمر سے ابن جریج بیان کرتے ہیں کہ ابو بکر بن امیہ بن خلف کو شراب پینے کے جرم میں خیمہ کی طرف شہر بدر کر دیا گیا۔ وہ ہرقل کے پاس چلا گیا اور نصرانی ہو گیا۔ اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں آئندہ کسی کو شہر بدر نہیں کروں گا اور ابراہیم سے مروی ہے کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ان کے لئے یہی فتنہ کافی ہے کہ انہیں شہر بدر کر دیا جائے (یعنی شہر بدر کرنے سے وہاں کے باشندوں کے لئے فتنہ کا سبب بننے میں کافی ہے)۔

جناب ابراہیم نخعی فرماتے ہیں: کہ شہر بدر کرنا فتنہ کے لئے کافی ہے۔ امام محمد فرماتے ہیں: میں نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ علیہ سے جناب ابراہیم کے اس قول کے بارے میں پوچھا کہ کیا اس کا مطلب یہ نہیں کہ شہر بدر نہیں کرنا چاہیے؟ امام ابو حنیفہ نے فرمایا: ہاں یہی مطلب ہے۔ امام محمد کہتے ہیں یہ امام ابو حنیفہ اور ہمارا قول ہے۔ ہم علی المرتضیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول پر عمل کرتے

ہیں۔

حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: مجھ سے حکم شرع سیکھ لو۔ اللہ تعالیٰ نے عورتوں کا مسئلہ حل فرمادیا ہے۔ یہ کوڑے لگانے سے پہلے کا حکم ہے۔ کیونکہ اگر یہ آیت اس حکم کے نازل ہونے سے پہلے نازل ہوتی تو زانیوں کے لئے یہ سبیل اس آیت سے ماخوذ ہوتی۔ جبکہ اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس سبیل کے سلسلہ میں آپ پر کوئی وحی نئی نازل ہوئی تھی۔ کیونکہ اگر قرآن کی کوئی آیت نازل ہوتی تو اس کا حوالہ دیتے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جس آیت میں زانیوں کو کوڑے مارنے کا حکم نازل ہوا ہے وہ اس کے بعد کا واقع ہے اور اس میں شہر بدر کرنے کا حکم نہیں ہے۔ اس لئے یہ ضروری ہے کہ یہ آیت شہر بدر کرنے کے اس حکم کے لئے ناخ ہو۔ جو حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے۔ (علامہ جصاص لکھتے ہیں) شہر بدر کرنے کے تعزیر ہونے اور حد نہ ہونے کی ایک اور دلیل یہ بھی ہے کہ حد کی مقدار اور انتہا معلوم و متعین ہوتی ہے اسی لئے اس کو حد کہتے ہیں۔ کیونکہ اس مقدار پر زیادتی اور اس سے کمی جائز نہیں ہوتی اور جب نبی کریم ﷺ نے نہ شہر بدر کرنے کی جگہ کا ذکر فرمایا اور نہ بعد و مسافت کا ذکر فرمایا۔ تو معلوم ہوا کہ یہ حد نہیں بلکہ معاملہ تعزیر کی طرح کا ہے جو امام کی رائے پر موقوف ہے۔ اگر یہ حد ہوتا تو نبی کریم ﷺ معین فرماتے کہ اتنی مسافت پر اس کو شہر بدر کرنا جس طرح آپ نے وقت کی تحدید کی ہے، جبکہ یہ بھی تحدید کرتے۔ (کام القرآن ج ۳ ص ۲۵۷ مطبوعہ دار الفکر بیروت لبنان، ذریعۃ التریاق والایضہ والرائی)

عن ابن جریج عن عبد الله بن عمر ان ابا بكر بن امية بن خلف غرب في الخمر الى خيبر فلحق به هرقل قال فتصر فقال عمر لا اغرب مسلما بعده ابدا وعن ابراهيم ان عليا قال حسبهم من الفتنة ان ينفرا.
(مصنف عبد الرزاق ج ۷ ص ۳۱۳ مطبوعہ مکتبہ اسلامی بیروت حدیث ۱۳۳۰ باب النفی)

عن ابراهيم قال كفى بالنفى الفتنة قال محمد وقلت لاسي حنيفة اما يعني ابراهيم بقوله كفى بالنفى فتنة اى لا ينفى قال نعم قال محمد وهذا قول ابي حنيفة وقولنا ناخذ بقول على رضی اللہ عنہ.
(کتاب الآثار ص ۱۳۳ باب البر بغير باکر مطبوعہ دار القرآن کراچی)

ان آثار و اقوال ائمہ و صحابہ سے معلوم ہوا کہ شہر بدری حدزنا میں داخل نہیں بلکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے شہر بدری کی سزا دینے پر جب ایک شرابی شخص نصرانی ہو گیا تو آپ نے شہر بدری کی سزا کو ہمیشہ کے لئے ختم کر دینے کا اعلان فرمایا۔ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا بھی یہی قول ہے۔ اگر شہر بدری حکم خداوندی ہوتا اور حدزنا میں شامل ہوتا، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کبھی بھی اس کے خلاف کا فیصلہ نہ فرماتے۔ شہر بدری میں ایک طرح سے اس شہر کے لوگوں کو قندہ میں جلا کر بھیجا نظر آتا ہے کہ یہ زانی شخص وہاں جا کر بھی اگر اپنی حرکتوں سے باز نہ آیا اور وہاں کی عورتوں کو اپنی خواہش کا نشانہ بنایا اور مردوں کو اپنا ہم نوا بنانے کی کوشش کی تو یہ بات ان لوگوں کے اندر بہت بڑے قندہ کا باعث بن جائے گی۔ اسی لئے علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ اور جناب ابراہیم نخعی نے شہر بدری کو ”قندہ“ کے لئے کافی ہونا“ قرار دیا ہے۔ اس لئے ابو بکر جصاص نے جیسا کہ کہا کہ احناف کے نزدیک شہر بدری قاضی کی مرضی پر منحصر ہے اور یہ تقریر میں داخل ہے حد میں شامل نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب

حد رجم (سنگساری) پر اعتراضات اور ان کے جوابات

اعتراض اول: قرآن کریم میں بلا تخصیص زانی کی سزا کوڑے لگانا مذکور ہے۔ زانی خواہ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ۔ سنگساری کی حد شادی شدہ زانی کے لئے جن روایات و احادیث میں مذکور ہے وہ خبر واحد کے درجہ میں ہیں اور خبر واحد سے قرآن کریم کے حکم کو منسوخ نہیں کیا جاسکتا؟

نوٹ: یہ اعتراض بعض خوارج اور ان لوگوں کی طرف سے ہے جو اپنے آپ کو ”اہل قرآن“ کہلاتے ہیں اور بزعم خود وہ سنت رسول کو ناقابل عمل قرار دیتے ہیں۔

جواب: منکرین سنت اور خوارج کا یہ کہنا کہ رجم کا قرآن میں ذکر نہیں یہ باطل اور مردود ہے۔ رجم کا حکم اگرچہ صراحتاً قرآن کریم میں موجود نہیں، لیکن اشاراتاً موجود ہے اور اشارۃً اخص سے بھی احکام ثابت ہونے پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔ دوسرا یہ کہنا کہ رجم کا ذکر اخبار آحاد میں ہے۔ یہ بھی غلط اور باطل ہے کیونکہ رجم کا ذکر جن احادیث میں آیا ہے۔ وہ متواتر المعنی احادیث ہیں۔ اب ہم رجم کا ثبوت، قرآن کریم میں سے ہونا ثابت کرتے ہیں۔ ساتھ ہی اس کی تفاسیر بھی ملاحظہ فرمائیں۔

رجم کا ثبوت قرآن کریم سے

و کیف یحکمونک و عند ہم النورۃ فیہا حکم اللہ۔ (المانہ ۳۳)

وہ آپ کو کیونکر منصف اور حاکم بنائیں گے حالانکہ ان کے پاس تورات ہے جس میں اللہ تعالیٰ کا حکم موجود ہے؟

حضرت جابر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں (بحوالہ سنن ابی داؤد) کہ حضور ﷺ کی خدمت میں یہود مرد و عورت کا مقدمہ پیش کیا گیا جنہوں نے زنا کیا تھا“ آپ نے فرمایا: تم اپنے دو بڑے عالم لاؤ چنانچہ وہ صورتوں کے دو بیٹوں کو لے آئے آپ نے دونوں سے حلفاً پوچھا کہ تم ہتھیار تو راتوں میں زنا میں کوئیوں کے بارے میں کیا حکم موجود ہے؟ انہوں نے کہا کہ توراہ میں یہ مذکور ہے کہ جب چار آدمی زنا کی گواہی دیں کہ انہوں نے زانی مرد اور عورت کو یوں دیکھا۔ جس طرح سردانی میں سلائی ڈالی جاتی ہے تو ان کو سنگسار کر دیا جائے۔ آپ نے فرمایا: پھر تم ان دونوں کو کیوں رجم نہیں کرتے؟ انہوں نے کہا: کہ ہماری حکومت (شریعت) ختم ہوئی، ہم قتل کرنا پسند کرتے ہیں“ حضور ﷺ نے گواہوں کو بلوایا۔ چار آدمیوں نے آکر گواہی دی کہ انہوں نے انہیں اس طرح دیکھا جس طرح سلائی سردانی میں ہوتی ہے اس پر حضور ﷺ نے انہیں رجم کرنے کا حکم دیا۔ (ابن کثیر لکھتے ہیں)

فہذہ الاحادیث دالۃ علی ان رسول اللہ ﷺ یہ احادیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضور اکرم ﷺ

ﷺ حکم لموافقۃ التوراة و لیس هذا من باب الاکرام لهم ما یعتقدون صحتهم لانهم مأمورون باتباع الشرع المحمدی لامحالة لکن هذا بوحی خاص من الله تعالی الیه بذالک فسؤاله ذالک لیقبرهم علی ما یابدهم مما تواطوا علی کتمانہ و جهده مع عدم العمل به.

(ابن کثیر ج ۲ ص ۵۹ زیر آیت و کیف یحکمونک)

نے تورات کے موافق فیصلہ صادر فرمایا اور آپ کا یہ فیصلہ فرمانا ان یہودیوں کی تعظیم و تکریم کی خاطر نہ تھا کہ ان کے اعتقادات صحیح ہیں۔ کیونکہ وہ تو حضور ﷺ کی شریعت کی اتباع کا حکم دیئے گئے۔ آپ ﷺ کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے خاص وحی کے ذریعہ یہ سب کچھ بتایا گیا۔ آپ نے ان یہودیوں سے اس بارے میں پوچھا تا کہ ان کی شریعت بھی اس حکم کو پختہ کر دے، جس کو وہ چھپایا کرتے تھے اور اس پر عمل نہ کرنے میں کوشاں رہتے تھے۔

قارئین کرام! ابن کثیر کی تفسیر سے معلوم ہوا کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ والی حدیث صرف ان ہی سے مروی نہیں بلکہ ابن عمر اور ابو ہریرہ وغیرہ جابر رضی اللہ عنہم سے بھی مروی ہے۔ دوسری بات یہ کہ یہودیوں کے ہاں اگرچہ شادی شدہ زانی کی سزا رجم تھی لیکن مقدمہ مذکورہ میں زنا کا ارتکاب کرنے والے چونکہ بڑے قبیلہ سے تعلق رکھتے تھے۔ اس لئے ان پر حد رجم کی وجہ سے وہ قتل سے خائف تھے۔ لہذا حضور ﷺ کے پاس مقدمہ لائے تاکہ شاید رجم سے کم کوئی اور فیصلہ مل جائے۔ بعض روایات میں یہ صاف صاف آیا بھی ہے کہ قبیلہ والوں نے کہا جاؤ۔ اگر حضور ﷺ رجم کے علاوہ کوئی فیصلہ دیں، تو ٹھیک در نہ رجم کو تسلیم نہیں کریں گے۔ مختصر یہ کہ آپ نے رجم کا حکم دے دیا اور پھر انہیں رجم کیا گیا۔

تعجب من تحکیمهم من لا یؤمن بہ و الحال انہم یعلمون حکم اللہ فان عندهم التوراة فیہا حکم اللہ و هو الرجم و ہم لا یعلمون بہ و الحاصل انہ لیس غرضہم من تحکیمہم ایاک اصابة الحق و اقامة الشرع بل انما یطلبون ما یكون اھون علیہم و ان لم یکن حکم اللہ.

(تفسیر مظہری ج ۳ ص ۱۱۶ مطبوعہ دہلی، زیر آیت کیف یحکمونک)

مذکورہ واقعہ جب رسول اللہ ﷺ کے سامنے پیش کیا گیا۔ آپ نے انہیں فرمایا: تم میں سے تورات کا عالم کون ہے؟ عرض کی فلاں کا نا (صوریہ) آپ نے اس کی طرف آدمی بھیجا۔ وہ آگیا۔ آپ نے پوچھا تو تورات کا عالم ہے؟ اس نے کہا: یہود کا یہی گمان ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا: میں تجھے اللہ کی اور اس تورات کی قسم دیتا ہوں جسے اللہ تعالیٰ نے طور سینا پر موسیٰ علیہ السلام پر نازل کیا۔ تورات میں زنانوں کے بارے میں تم کیا حکم پاتے ہو؟ صوریہ نے کہا: اے ابوالقاسم! گھٹیا قوم کے لوگوں کو رجم کیا جاتا ہے اور بڑے لوگوں کو ان کے منہ کا لے کر کے اونٹ پر اس طرح بٹھایا جاتا ہے کہ ان کا منہ اونٹ کی پشت کی طرف ہوا اور جب گھٹیا قوم کا آدمی کسی بڑی قوم کی عورت سے زنا کرتا ہے تو اسے رجم کر دیا جاتا ہے اور اس عورت کو اونٹ پر اسی طرح سوار کر دیتے ہیں۔ حضور ﷺ نے فرمایا: میں تجھے خدا کی قسم دیتا ہوں اور اس تورات کی قسم دیتا ہوں جسے اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ پر طور سینا پر نازل فرمایا۔ تو وہ حیلے بہانے کرنے لگا۔ اس پر آپ نے پھر اسے اللہ اور تورات کی قسم دی جو اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ کو طور سینا پر عطا کی۔ یہاں تک کہ وہ یہودی عالم بولا۔ اے ابوالقاسم! تورات میں یوں موجود ہے۔ ”الشیخ و الشیخۃ اذا زنیسا فار جموہما البتۃ جب شادی شدہ مرد اور عورت زنا کریں تو ان دونوں کو لازماً رجم کرو۔“ حضور ﷺ نے فرمایا: کہ جب وہ حکم ہے (جس کے بارے

میں میں تم سے پوچھ رہا تھا) حضور ﷺ نے صحابہ کرام کو حکم دیا، انہیں رجم کر دو۔ حضرت عبداللہ فرماتے ہیں کہ میں ان لوگوں میں سے تھا جنہوں نے انہیں رجم کیا۔ وہ یہودی زانی جھکتا رہا اس زانیہ عورت پر اور اس کو پچاتا رہا پتھروں سے، یہاں تک کہ وہ مر گیا۔ (تیسرا ابن جریر ج ۳ ص ۱۵۵ ع ۶ آیت و کیف حاکم کو)

مذکورہ فقہا سے یہ ثابت ہوا کہ رجم کی سزا تورات میں موجود تھی۔ بلکہ انہی الفاظ سے موجود تھی جو الفاظ ہماری حدیث کی کتب میں وارد ہیں۔ معلوم ہوا کہ شادی شدہ زانی کی سزا رجم ہے اور یہ سزا قرآن کریم میں موجود ہے جو منسوخ التلاوة ہے۔ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ یہی حکم تورات و انجیل میں بھی موجود تھا لیکن یہود و نصاریٰ نے اس پر عمل کرنے میں امتیاز برت رکھا تھا۔ موجودہ تورات و انجیل میں یہ حکم موجود ہے۔ میں یہ سمجھتا ہوں کہ یہ قرآن کریم کا معجزہ ہے کہ آیت رجم کا حکم باقی ہونے کے باوجود منسوخ التلاوة ہے۔ اس کی تائید تورات و انجیل میں ابھی تک موجود ہے۔ ملاحظہ ہو:

اگر یہ بات سچ ہو کہ لڑکی میں کنوارا پن کے نشان نہیں پائے گئے تو اس لڑکی کو اس کے باپ کے دروازہ پر نکال لائیں اور شہر کے لوگ اسے سنگسار کریں، وہ مر جائے کیونکہ اس نے اسرائیل کے درمیان شرارت کی، اپنے باپ کے گھر میں فاحشہ پن کیا۔ اس طرح سے ایسی برائی کو اپنے درمیان سے دفع کرنا۔ (اششاء ۲۱)

اگر کوئی کنواری لڑکی کسی سے منسوب ہوگئی اور کوئی اسے شہر میں پا کر اس سے صحبت کرے تو تم ان دونوں کو اس شہر کے پھاٹک پر نکال لانا اور ان کو سنگسار کر دینا کہ وہ مر جائیں۔ لڑکی کو اس لئے کہ وہ شہر میں ہوتے ہوئے نہ چلائی اور مرد کو اس لئے کہ اس نے اپنے ہمسایہ کی بیوی کو بے حرمت کیا۔ اسی طرح سے اپنے درمیان سے برائی کو دفع کرو۔

(اششاء ۲۳ کتاب مقدس، پرانا عہد نامہ توراہ ص ۱۸۷ مطبوعہ پاکستان بائبل سوسائٹی لاہور)

اور فضیہ اور فریسی ایک عورت کو لائے جو زنا میں پکڑی گئی تھی۔ اسے سچ میں کھڑا کر کے یسوع سے کہا: اے استاد! یہ عورت زنا میں پکڑی گئی ہے۔ بعد میں موسیٰ نے ہمیں حکم دیا ہے کہ ایسی عورت کو سنگسار کرے۔ پس تو ایسی عورت کی نسبت کیا کہتا ہے؟ انہوں نے اسے آزمانے کے لئے کہا تھا تا کہ اس پر الزام لگانے کا کوئی سبب نکالیں مگر یسوع جھک کر انگلی سے زمین پر رکھنے لگا۔ جب وہ اس سے سوال کرتے ہی رہے۔ اس نے سیدھے ہو کر کہا جو تم میں بے گناہ ہو وہی اس کو پہلے پتھر مارے۔

(یوحنا باب ۸ آیت ۳ کتاب المقدس، پرانا عہد نامہ انجیل ص ۹۰ مطبوعہ پاکستان بائبل سوسائٹی لاہور)

تو انہیں کرام! تورات و انجیل کے مندرجہ بالا اقتباسات سے معلوم ہوا کہ شادی شدہ زانی کو سنگسار کرنے کا حکم پہلی آسمانی کتابوں میں اور شریعت میں موجود تھا۔ قرآن کریم کی ایک صفت موجودہ کتب سماویہ کی تصدیق کرنے والا بھی ہے۔ کتب سماویہ (تورات و انجیل) کے حکم کی تصدیق یوں ہوئی کہ جب دو یہودیوں کے بارے میں حضور ﷺ نے رجم کا حکم فرمایا تھا تو اس کی تصدیق کے بارے میں یہ آیات قرآنیہ نازل ہوئی تھیں:

وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّئًا عَلَيْهِ قُلُوبَهُمْ بَلَىٰ نَزَّلْنَا اللَّهُ وَلَا تُنْفِخُ لَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ.

(المائدہ: ۴۸)

ہم نے آپ پر حق کے ساتھ کتاب نازل فرمائی جو ان کتابوں کی تصدیق کرنے والی ہے جو اس وقت موجود ہیں اور ان کی تمہیبانی کرنے والی ہے۔ پس آپ ان کے درمیان اس کے مطابق فیصلہ فرمائیے جو اللہ تعالیٰ نے اتارا اور ان کی خواہشات کے

پیچھے نہ پرنا حق چھوڑ کر، جو آپ کے پاس آیا۔

قرآن کریم اگرچہ اس وقت کی موجودہ تورات و انجیل کے بارے میں تحریف ہو جانے کا دعویٰ بھی کرتا ہے لیکن رجم کا حکم جو ان کا

توں باقی تھا۔ اگرچہ اس پر عمل کرنے میں امیر وغریب کا فرق کر دیا گیا تھا۔ لیکن یہ فرق خدا کی طرف سے نہ تھا۔ قرآن کریم جب تصدیق کرنے والا ہوا اور شادی شدہ زانی کے بارے میں پہلی کتب کا حکم سنگسار کرنا، قرآن کریم نے اس کی بھی تصدیق کی اور رجم کو اللہ تعالیٰ نے اپنا حکم فرمایا ہے اور قرآن کریم اس کا نگہبان بھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تورات و انجیل میں تحریف ہو جانے کے باوجود سنگسار کرنے کا حکم موجود ہے۔ یہ قرآن کریم کا ایک معجزہ اور اس کی صداقت کی دلیل ہے۔

رجم کی آیت منسوخ التلاوة ہونے اور اس کے حکم کا باقی ہونا کتب احادیث

سے اس کا ثبوت ملاحظہ ہو

زرا بن حبیش کہتے ہیں کہ مجھ سے جناب ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے فرمایا تم سورۃ احزاب میں کتنی آیات شمار کرتے ہو؟ میں نے کہا تہتر (۷۳) آیات۔ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: بس یہی؟ حالانکہ ہم دیکھتے تھے کہ یہ سورۃ، سورۃ بقرہ کے برابر تھی اور یہ آیت اس میں موجود تھی۔ ”الشیخ والشیخۃ اذا فرجا جموہما البنتۃ نکالا من اللہ واللہ عزیز حکیم جب بوڑھا مرد اور عمر رسیدہ عورت زنا کریں تو انہیں لازماً سنگسار کر دو، اللہ تعالیٰ کی طرف سے عبرتاً کہ سزا ہے اور اللہ غالب حکمت والا ہے“۔ (بیہقی شریف ج ۸ ص ۲۱۱ کتاب الحدود)

نوٹ: سورۃ احزاب جو سورۃ بقرہ کے برابر تھی اس میں مذکورہ آیت بھی تھی، جو اس میں موجود نہیں لیکن اس کا حکم موجود ہے۔ اس روایت کو دیکھ کر شیعہ لوگ ہم اہل سنت پر اعتراض کرتے ہیں کہ اگر ہم قرآن کریم کو نامکمل کہتے ہیں، تو تمہارے مفسرین کی نظر میں بھی نامکمل اور محرف ہونا ثابت ہوتا ہے۔ ہم نے یہ اعتراض اور اسی قسم کے دوسرے اعتراضات کا جواب اپنی تعینیف ”عقائدہ جعفریہ“ میں دیا ہے۔ وہاں ملاحظہ فرمائیں۔

کثیرا بن حلت کہتے ہیں ہم مرذان کے پاس بیٹھے تھے ہم میں زید بن ثابت بھی تشریف فرما تھے، حضرت زید نے کہا: آیت الشیخ والشیخۃ اذا زنی الایۃ پڑھی جاتی تھی۔ مردان نے کہا: پھر اس آیت کو ہم قرآن میں کیوں داخل نہ کریں؟ حضرت زید نے فرمایا: نہیں کیا تم نہیں دیکھتے کہ شادی شدہ جوان آدمیوں کو بھی رجم کیا جاتا ہے، حضرت زید نے کہا: صحابہ اس پر بحث کر رہے تھے۔ اس وقت ہمارے درمیان حضرت عمر بھی موجود تھے انہوں نے فرمایا: اس مسئلہ میں تمہاری تسلی کئے دیتا ہوں، ہم نے کہا آپ ہماری تسلی کیسے کریں گے؟ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: میں خود حضور ﷺ کے پاس جا کر اس کا ذکر کروں گا اور جب آپ رجم کا ذکر فرمائیں گے تو میں عرض کروں گا یا رسول اللہ ﷺ! آپ آیت رجم لکھوادیتجئے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں حضور ﷺ کے پاس گیا، آپ سے اس کا ذکر کیا، جب آپ نے آیت رجم کا ذکر فرمایا تو میں نے عرض کیا: حضور! آیت رجم لکھوادیتجئے۔ آپ نے فرمایا: مجھے اس کا اختیار نہیں ہے۔ (اس کے بعد امام بیہقی لکھتے ہیں)

فی هذا وما قبلہ دلالة علی ان اية الرجم حکمها ثابت وتلاوتها منسوخة وهذا مما لا اعلم بارے میں کسی سے کوئی خلاف منقول نہیں۔

امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ آیت کریمہ ”الشیخ والشیخۃ الایۃ“ کے بارے میں تمام مفسرین دائرہ کرام کا اتفاق ہے کہ اس کی تلاوت منسوخ لیکن حکم باقی ہے۔ اس بارے میں کسی کا اختلافی قول نظر نہیں آتا۔ گویا شادی شدہ زانی کو رجم کی سزا دینا اجماعی مسئلہ ہے۔ اس پر اگر کوئی اعتراض کرے کہ امام بیہقی کا یہ دعویٰ درست نہیں کہ اس بارے میں کسی کا اختلاف نہیں کیونکہ خوارج

نے اس میں اختلاف کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذی کے فرمانے کا مقصد یہ ہے کہ علماء مجتہدین کرام و مفسرین عظام جو مسلک حقہ پر قائم ہیں ان میں سے کسی نے اختلاف نہیں کیا۔ رہے خوارج تو یہ لوگ مذکورہ عظیم جماعت سے خارج ہیں۔ اسی بناء پر حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے مقام نہروان میں ان کے ساتھ شدید جنگ کی تھی اور ان کا خاتمہ کر ڈالا تھا لہذا ان کے اختلاف کا کوئی وزن نہیں کیونکہ یہ جماعت سے خارج ہیں۔

جناب عکرمہ عن حضرت عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا: جس نے حکم رجم کا انکار کیا اس نے یقیناً قرآن کریم کا انکار کیا کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی اس قول کو سامنے نہیں رکھتا۔ اے اہل کتاب! تمہارے پاس ہمارے رسول تشریف لائے جو تمہیں ایسے بہت سے احکام بتلا دیتے ہیں جنہیں تم چھپاتے پھرتے ہو۔ تو رجم ان احکام میں سے ایک تھا جسے انہوں نے چھپا رکھا تھا۔ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے اور بخاری و مسلم نے اس کی تخریج نہیں کی۔

عن عکرمہ عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال من کفر بالرجم فقد کفر بالقران من حیث لا تحسب قوله عزوجل یا اهل الکتاب قد جاء کم رسولنا بین لکم کثیرا مما کنتم تخفون من الکتاب فکان الرجم مما اخفوا هذا حدیث صحیح الاسناد ولم یخرجاه۔

ابو امام ابن سہل بن حنیف سے روایت ہے کہ ان کی خالہ نے انہیں بتایا۔ کہنے لگیں ہمیں حضور ﷺ نے رجم کی آیت خود پڑھائی تھی۔ الشیخ والشیخۃ الایة۔ یہ حدیث بھی صحیح الاسناد ہے اور اس انداز سے بخاری و مسلم نے تخریج نہیں کی ہے۔

عن ابی امامة ابن سهل بن حنیف ان خالته اخبرته قالت لقد اقرانا رسول الله ﷺ آية الرجم الشیخ والشیخۃ اذا زینا فارجمهما البتة بما قضیا من اللذة هذا حدیث صحیح الاسناد ولم یخرجاه بهذه السیاقه۔

جناب کثیر بن صلت سے مروی ہے کہ حضرت ابن عباس اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہما قرآن کریم کی کتابت کر رہے تھے۔ جب آیت رجم پر پہنچے تو حضرت زید نے کہا: میں نے رسول کریم ﷺ سے سنا ہے آپ پڑھتے تھے الشیخ والشیخۃ اذا زینا الایة۔ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: جب یہ آیت نازل ہوئی تو میں بارگاہ رسالت میں حاضر ہوا اور عرض کیا حضور! میں اسے لکھ لوں؟ آپ نے اسے ناگوار جانا پس حضرت عمر نے کہا تم نہیں جانتے کہ جب بوڑھا آدمی زنا کرتا ہے اور وہ شادی شدہ ہو، تو اس کو کوڑے بھی لگائے جائیں اور سنگسار بھی کیا جائے اور اگر شادی شدہ نہ ہو تو کوڑے لگائے جائیں اور شادی شدہ جب زنا کرے تو اسے سنگسار کیا جائے۔ یہ حدیث بھی صحیح الاسناد ہے اور بخاری و مسلم نے اس کی بھی تخریج نہیں کی۔

عن کثیر بن الصلت قال کان ابن العاص وزید ابن ثابت یکتبان المصاحف فمر علی هذه الایة فقال زید سمعت رسول الله ﷺ یقول الشیخ والشیخۃ اذا زینا فارجمهما البتة فقال عمر ولما نزلت آیت النبی ﷺ قلت اکتبها فکانہ کره ذالک فقال له عمر الاتری ان الشیخ اذا زنی وقد احصن جلد ورجم واذ لم یحصن جلدوان الشیب اذا زنی وقد احصن رجم هذا حدیث صحیح الاسناد ولم یخرجاه۔

ہمیں ابوبکر محمد بن احمد بن بابویہ نے حدیث سنائی۔ انہیں محمد

حدیثنا ابوبکر محمد بن احمد بن بابویہ

بن غالب نے اور انہیں عبد اللہ بن جبران نے انہیں شیعہ نے انہیں قناده نے انہیں یونس بن جبیر نے انہیں کثیر بن ملت نے اور وہ زید بن ثابت سے حدیث بیان کرتے ہیں۔ فرمایا: کہ میں نے حضور ﷺ سے یوں سنا: الشیخ والشیخۃ اذا زینسا فارجموها البتۃ۔

حدثنا محمد بن غالب حدثنا عبد الله بن حیران حدثنا شعبه عن قتادة عن یونس بن جبیر عن کثیر بن الصلت عن زید بن ثابت رضی الله عنه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول الشیخ والشیخۃ اذا زینا فارجموهما البتۃ۔

(المسند رک ۳ ص ۳۵۹-۳۶۰ کتاب الحدود، باب من کفر بالرجم کفر بالقران، مطبوعہ بیروت لبنان)

حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اہل فدک کے ایک آدمی نے زنا کیا تو وہاں کے لوگوں نے مدینہ منورہ کے یہودیوں کو خط لکھا کہ تم حضرت محمد ﷺ سے اس بارے میں پوچھو۔ وہ اگر کوڑے لگانے کا حکم دیں تو ٹھیک اور اگر سنگسار کرنے کا حکم دیں تو عمل نہ کرنا۔ مدینہ کے یہودیوں نے آپ سے اس بارے میں پوچھا۔ آپ نے فرمایا: تم اپنے میں سے دو بڑے عالم آدمی میرے پاس لاؤ۔ چنانچہ ایک بیٹے کا شخص جسے ابن صوریہ کہا جاتا تھا وہ اور ایک دوسرا آدمی آئے۔ آپ نے ان دونوں سے پوچھا: تم ان کی طرف سے بڑے عالم ہو؟ وہ کہنے لگے کہ نہیں وہ یہی سمجھتے ہیں کہ ہم بڑے عالم ہیں۔ حضور ﷺ نے ان دونوں سے پوچھا کیا تمہاری کتاب تورات میں اللہ کا حکم موجود نہیں؟ دونوں بولے جی موجود ہے۔ آپ نے انہیں فرمایا: کہ تمہیں اس کی قسم جس نے بنی اسرائیل کے لئے دریا پھاڑا تم پر بادلوں کا سایہ کیا فرعونیوں سے نجات دی من وسلوی تم پر اتارا تم تورات میں رجم کے متعلق کیا لکھا پاتے ہو؟ ان دونوں میں سے ایک نے دوسرے کو کہا کہ آج تک ایسی قسم ہمیں کسی نے نہیں دلائی پھر دونوں بولے کہ تورات میں ہے بار بار کسی نافرمان کو دیکھنا گناہ ہے گلے لگانا گناہ ہے بوسہ لینا گناہ ہے اور اگر چار آدمی یہ گواہی دے دیں کہ انہوں نے مرد کا آلت متاسل یوں اندر باہر آتا جاتا دیکھا جس طرح سرمردانی میں سلائی آتی جاتی ہے، تو پھر رجم کی سزا واجب ہو جاتی ہے۔ اس پر حضور ﷺ نے فرمایا: بس یہ وہی حکم ہے۔ آپ نے رجم کا حکم دیا پھر یہ آیت کریمہ نازل ہوئی: ”اگر وہ تمہارے پاس مقدمہ لے کر آئیں، تو ان میں فیصلہ فرما دیا اعراض فرماؤ اور

حدثنا الحمیدی قال حدثنا سفیان قال حدثنا مجالد بن سعید الهمدانی عن الشعبي عن جابر بن عبد الله قال زنا رجل من اهل فدک فکتب اهل فدک الی اناس من اليهود بالمدينة ان سنلوا محمدا عن ذالک فان امرکم بالجلد فخذوه عنه وان امرکم بالرجم فلا تاخذوه عنه فسالوه عن ذالک فقال ارسلوا الی اعلم رجلین فیکم فجاءوا برجل اعور یقال له ابن صوریہ و اخر فقال لهما النبی ﷺ انتحوا اعلم من قبلکم؟ فقالا قد نعنا قومنا لذلک فقال النبی ﷺ لهما ایس عندکم التوراة فیها حکم الله تعالی قال بلی فقال النبی ﷺ فانشدکم بالذی فلق البحر لبنی اسرائیل وظل علیکم الغمام وانتجکم من ال فرعون وانزل المن والسلوی علی بنی اسرائیل ماتجدون فی التوراة من شان الرجم؟ فقال احدهما الاخر ما نشدت بمشله قط ثم قالنا نجد ترددا النظر زینته والاعتناق زینته والقبیل زینته فاذا شهد اربعة انهم راوه یسدی وبعید کما یدخل الميل فی الملحکة فقد وجب الرجم فقال النبی ﷺ هو ذاک فامر به فرجم فنزلت (فان جازوک فاحکم بینهم او اعرض عنهم وان تعرض عنهم فلن یضروک شیئا وان حکمت فاحکم بینهم بالقسط)۔

(المسند للحمیدی ج ۳ ص ۵۳۱-۵۳۲ مطبوعہ بیروت)

اگر آپ ان سے اعراض فرمائیں تو وہ آپ کا کچھ بھی بگاڑ نہیں سکیں گے اور اگر فیصلہ فرمائیں تو عدل و انصاف سے ان کے مابین فیصلہ فرمائیں۔“

تاریخین کرام! ”بیہی شریف“ کی دو عدد روایات اور ”مسند جمیدی“ کی ایک روایت سے آپ جان چکے ہوں گے کہ سنگساری کی سزا کا اگر چہ قرآن کریم میں صراحت سے ذکر نہیں لیکن اشارۃً مذکور ہے۔ لہذا یہ کہنا کہ قرآن کریم میں رجم کا کسی طرح بھی ذکر نہیں غلط ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ آیت الشیخ والشیخۃ الایۃ کی تلاوت منسوخ ہے لیکن حکم باقی ہے۔ اس بارے میں جو روایات مذکور ہیں ان کے اپنے الفاظ میں فرق نظر آتا ہے۔ لیکن الشیخ والشیخۃ الایۃ سبھی نے ایک الفاظ سے ذکر کی۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ قرآن پاک کی آیت ہے، لیکن اس کی تلاوت باقی نہ رہی۔

اعراض دوم

قرآن کریم میں ”الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا مِائَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ جُنَادٍ وَلَا يُخَفَّفُونَ عَنْهُمُ الْعِقَابُ وَأُولَئِكَ هُمُ الرَّاغِبُونَ إِلَى الْعَذَابِ“ (زنا کرنے والے مرد اور عورت میں سے ہر ایک کو سو سو کوڑے لگاؤ) آیت کریمہ عام زانی کو شامل ہے۔ عام زانی کا شمول قطعی الثبوت اور اس پر اس کی دلالت قطعی الدلالہ ہے۔ یعنی اس میں شادی شدہ اور غیر شادی شدہ سب زانی شامل ہیں اور ان سب کی سزا صرف سو کوڑے ذکر کی گئی ہے۔ یہ فیصلہ قطعی اس کا عموم قطعی ہے۔ اب اس کی تخصیص وہ بھی خبر واحد سے کرنا جائز نہیں اور شادی شدہ کے سنگسار کرنے کا حکم سنت میں ہے۔ لہذا آیت مذکورہ سے شادی شدہ کو نکالنا اور غیر شادی شدہ کی تخصیص کرنا درست نہ ہوگا؟

جواب: آیت کریمہ ”الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا“ کے عموم کو قطعی الدلالہ کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ قرآن کریم کی ہی ایک اور آیت ”فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ“ یعنی لونڈیوں کی سزا آزاد عورتوں کی سزائے نصف ہے، اس میں داخل نہیں۔ مطلب یہ کہ زانیہ اگر آزاد ہے تو سو کوڑے اور اگر باندی ہے تو پچاس کوڑے لگائے جائیں گے۔ لہذا الزانیہ النخ سے زانیہ لونڈی نکل گئی۔ اب یہ آیت اپنے عموم پر نہیں رہی کیونکہ ہر زانیہ اس سے مراد نہیں رہی۔ جب اس عمومی تخصیص خود قرآن کریم میں موجود ہے تو پھر اس کا عموم قطعی الدلالہ نہ رہا تو جب اس کی ایک مرتبہ تخصیص ہوگئی۔ اب دوسری مرتبہ تخصیص سنت سے بھی ہو سکتی ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ قرآن کریم کی آیت ”فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ“ نے زانیہ باندی کو عموم سے نکالا اور احادیث رجم نے شادی شدہ زانی اور زانیہ کو نکال دیا۔ رہا یہ کہ رجم والی احادیث خبر واحد ہیں۔ یہ بھی درست نہیں کیونکہ وہ متواتر المعنی ہیں اور متواتر المعنی حدیث کے ساتھ تخصیص جائز ہے۔ متواتر المعنی یوں کہ بعض احادیث میں خود حضور ﷺ کا خود شادی شدہ کو رجم نہ کرنے کا حکم موجود ہے بعض میں صحابہ کرام کو فرمایا کہ شادی شدہ اگر زنا کا اقرار کرے، تو اسے سنگسار کرو۔ ایسے واقعات و ارشادات نبوی اس قدر کثرت سے موجود ہیں کہ تمام کا ذکر کرنا طوالت کے خوف سے مشکل ہے۔ چند احادیث و آثار پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ ان میں سے بعض میں رجم کا فرمان، بعض میں رجم کرنے کو دوسروں کو حکم اور انہی کی تائید میں احادیث مرسلہ، آثار صحابہ اور تابعین کے چند قنادی پیش خدمت ہیں۔

رسول اللہ ﷺ کا شادی شدہ زانی کو سنگسار کرنا یا کرنے کا حکم دینا اور اس کے متعلق چند روایات

والذی لا الہ غیرہ لا یحل دم امرأ مسلمہ (حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے جناب مسروق شہد ان لا الہ الا اللہ وانی رسول اللہ الا ثلاثۃ نفر السارک للاسلام و فارق الجماعۃ و التیب الزانی) روایت کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ایا ذات کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ کسی ایسے مسلمان کا خون بہانا قطعاً

حلال نہیں جو اللہ تعالیٰ کے معبود برحق ہونے اور میری رسالت کی گواہی دیتا ہو مگر تین آدمیوں کا خون بہانا حلال ہے۔ اسلام کو چھوڑ دینے والا، جماعت سے الگ ہونے والا، شادی شدہ زانی اور ناحق قتل کرنے والا۔

عمرو بن غالب سے مروی کہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا ہے: کسی مسلمان کا خون بہانا حلال نہیں مگر اس کا جس نے شادی شدہ ہونے کے بعد زنا کیا یا اسلام کے بعد کافر ہو گیا یا کسی کو ناحق قتل کیا۔

یحییٰ بن سعید کہتے ہیں کہ مجھے ابو امامہ بن سہل اور عبد اللہ بن عامر بن ربیع نے بتایا کہ ہم حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس تھے۔ جب آپ کا محاصرہ کیا گیا تھا جب ہم محاصرہ کی جگہ میں پہنچے تو دیکھا کہ حضرت عثمان کبھی اندر اور کبھی باہر تشریف لاتے پھر فرمایا: ان لوگوں نے مجھے قتل کر دینے کی دھمکی دی ہے۔ ہم نے کہا: اللہ آپ کے لئے کافی ہے پھر فرمایا: یہ میرے قتل کے کیوں درپے ہیں؟ میں نے رسول کریم ﷺ سے سن رکھا ہے کہ کسی مسلمان کا خون بہانا حلال نہیں مگر تین آدمیوں کا۔ ایک وہ جس نے اسلام کے بعد پھر کفر کیا، دوسرا وہ جس نے شادی شدہ ہوتے ہوئے زنا کیا، تیسرا وہ جس نے ناحق قتل کیا۔ خدا کی قسم! میں نے تو دور جاہلیت میں اور نہ ہی اسلام میں کبھی زنا کیا اور جب سے مجھے اللہ تعالیٰ نے اسلام کی ہدایت عطا فرمائی۔ میں نے اپنے لئے کسی اور دین کی تمنا تک نہیں کی اور نہ ہی میں نے کسی کو ناحق قتل کیا۔ یہ لوگ کیوں مجھے قتل کرنا چاہتے ہیں؟

عن عمرو بن غالب قال قالت عائشة رضی اللہ عنہا اما علمت ان رسول اللہ ﷺ قال لا یحل دم امرأ مسلم الا رجل زنی بعد احصانه او کفر بعد اسلامه او النفس بالنفس.

یحییٰ ابن سعید قال حدثنی ابو امامة بن سهل و عبد الله بن عامر بن ربیعة قال کنا مع عثمان وهو محصور و کنا اذا دخلنا مدخلا نسمع کلام من بالبلاط فدخل عثمان یوما ثم خرج فقال انهم یواعدونی بالقتل قلنا ینکفیکهم الله قال فلم یقتلونی سمعت رسول الله ﷺ لا یحل دم امرأ مسلم الا باحدى ثلاث رجل کفر بعد اسلامه او زنی بعد احصانه او قتل نفسا بغير نفس فوالله ما زنی فی الجاهلیة ولا الاسلام ولا تمنیت ان لی بدینی بدلا منذ هد انی الله ولا قتلت نفسا فلم یقتلونی.

(نسائی شریف ج ۲ ص ۱۶۵-۱۶۶ مطبوعہ نور محمد کراچی)

”نسائی شریف“ کے حوالہ میں تین عدد صحابہ کرام (عبد اللہ بن مسعود، سیدہ عائشہ صدیقہ اور عثمان غنی رضی اللہ عنہم) سے حضور ﷺ کا فرمان عالی شان مروی ہوا۔ وہ فرمان یہ ہے کہ شادی شدہ زانی کا خون بہانا حلال ہے۔ اس کا خون بہانا اسی طریقہ سے ہے کہ اسے زنا کی سزا سنگسار کرنا دی جائے۔ اس کے خون مباح ہونے کی احادیث دوسری کتب حدیث میں بھی موجود ہیں اور ان تین حضرات کے علاوہ اور راویوں سے بھی مروی ہے۔ مثلاً یہی حدیث ابو امامہ سہل بن حنیف سے ”المستدرک“ ج ۳ ص ۳۵۰ کتاب الحدود میں اور ”داری“ ج ۲ ص ۹۳ باب ۲ حدیث ۲۳۰۲-۲۳۰۳ انہی سے اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ اب ایسی روایت کو خیر واحد قرار دینا کب درست سمجھا جاسکتا ہے؟ تو معلوم ہوا کہ رجم کی احادیث حدوتہ اتر میں داخل ہیں ”مصنف ابن ابی شیبہ“ اور ”مصنف عبد الرزاق“ وغیرہ سے بھی حوالہ جات پیش کئے جاسکتے ہیں لیکن اختصار کے پیش نظر صرف چند کتب کا حوالہ دیا جاتا ہی کافی سمجھا گیا۔

شادی شدہ زانی یا زانیہ کو رجم کرنے کا حکم خود حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا

زید بن خالد جعفی، ابو ہریرہ اور شری رضی اللہ عنہم نے کہا کہ ہم رسول اللہ ﷺ کے پاس حاضر تھے۔ ایک شخص آپ کے سامنے کھڑا ہوا عرض کرنے لگا یا رسول اللہ! میں آپ کو تم دیتا ہوں آپ ہمارے درمیان کتاب اللہ سے فیصلہ فرمائیں۔ اس کا مد مقابل زیادہ علم و طاقت والا تھا۔ اس نے بھی کہا۔ ہاں یا رسول اللہ! ہمارے درمیان کتاب اللہ سے فیصلہ فرمائیں۔ مجھے واقعہ بیان کرنے کی اجازت دیں۔ آپ نے اجازت دی۔ وہ بولا کہ میرا بیٹا اس کا مزدور تھا۔ اس نے اس کی بیوی سے زنا کیا۔ مجھے اس کی خبر ہوئی کہ میرے بیٹے پر رجم کی سزا ہے۔ میں نے اس کی طرف سے سواوشائیاں فدیہ میں دے دی ہیں اور ایک غلام بھی آزاد کر دیا ہے۔ پھر کچھ اہل علم سے مسئلہ پوچھا۔ انہوں نے کہا کہ میرے بیٹے کی سزا سو (۱۰۰) کوڑے ہیں اور ایک سال کی شہر بدلی ہے اور اس کی بیوی پر رجم ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا: اس ذات کی قسم جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے میں تمہارے درمیان کتاب اللہ کے ساتھ فیصلہ کروں گا۔ سو (۱۰۰) بکری اور غلام تمہیں واپس دلایا جائے گا۔ تیرے بیٹے کی سزا سو (۱۰۰) کوڑے اور جلا وطنی ایک سال کی ہے۔ آپ نے ایک صحابی انیس کو حکم دیا۔ اے انیس! صبح تم اس عورت کے پاس جانا اگر وہ زنا کا اقرار کرے تو اسے رجم کر دینا۔ انیس صبح اس عورت کے پاس گئے۔ اس نے اعتراف کیا تو حضرت انیس نے اسے رجم کر دیا۔ (مسند حیدری ج ۲ ص ۳۵۳ حدیث ۸۱۱)

یہی حدیث ”ترمذی شریف“ ج ۱ ص ۲۶۲ ماجاہ فی الوجہ الی الشیب میں حضرت ابو ہریرہ زید بن خالد اور شری رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ (ترمذی شریف مع العرف العذی معنہ اور شاہ شمیری، مطبوعہ آرام باغ کراچی) اسی مطبع کی ”صحیح بخاری“ ج ۳ ص ۱۰۰۸ باب سوال الامام المقر، پر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔

مالکہ سے مزدور کا زنا کرنا یہ واقعہ بہت سی کتب احادیث میں مذکور ہے جس کے راوی مختلف ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ خبر واحد نہیں۔ اس حدیث پاک میں حضور ﷺ نے انیس کو شادی شدہ عورت کے زنا کے اقرار پر رجم کا حکم دیا اور آپ کے حکم سے اسے رجم کیا گیا۔ تو معلوم ہوا کہ شادی شدہ زانی کی سزا رجم ہے۔ اس کے منکر دراصل حدیث رسول کے منکر ہیں۔ حضور ﷺ کے حکم سے ایک اور شخص معاذ رضی اللہ عنہ کو بھی رجم کیا گیا۔ یہ واقعہ بھی بہت سی کتب مختلف روایت سے منقول ہے۔

حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ بنی السلم کے قبیلہ کا ایک شخص (معاذ سلمی) نے زنا کیا۔ آپ کے سامنے آکر اقرار کیا تو آپ نے اس سے منہ دوسری طرف پھیر لیا اس نے پھر اعتراف کیا آپ نے پھر منہ پھیر لیا۔ یہاں تک کہ اس نے اپنی ذات پر چار شہادتیں قائم کیں۔ اس پر حضور ﷺ نے فرمایا: کیا تو پاگل ہے؟ اس نے کہا: نہیں آپ نے پوچھا تیری شادی ہوئی ہے؟ عرض کی ہاں۔ آپ نے اس کو رجم کا حکم دیا۔ رجم کرتے ہوئے جب اسے پتھر لگے تو وہ بھاگ کھڑا ہوا۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں ہم نے اسے پکڑ لیا اور رجم کر دیا یہاں تک کہ وہ مر گیا۔ (ترمذی شریف ج ۱ ص ۲۶۳ کتاب الحدود)

یہی واقعہ بروایت ابن عباس ”صحیح بخاری“ میں ج ۲ ص ۱۰۰۸ منقول ہے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ معاذ سلمی حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اس نے اپنے اوپر چار مرتبہ گواہی دی کہ میں نے ایک عورت سے فعل حرام کیا ہے۔ ہر دفعہ حضور ﷺ اس سے منہ پھیر لیتے پانچویں دفعہ اس کی طرف متوجہ ہو کر پوچھا کیا تو نے اس سے زنا کیا ہے؟ اس نے کہا: ہاں۔ آپ نے پوچھا کیا تیرا نفس (آک تامل) اس کے نفس (شر ماہ) میں گم ہو گیا تھا۔ جیسا سرمد دانی میں سلائی گم ہوتی ہے اور کتوں میں رسی؟ اس نے کہا: ہاں۔ آپ نے پوچھا تو زنا کو جانتا ہے؟ عرض کی ہاں یا رسول اللہ! میں نے اس سے فعل حرام کیا جو اپنی بیوی سے کرے تو حلال ہے۔ آپ نے پوچھا تیرا اقرار کرنے اور زنا کی تعریف کرنے سے مقصود کیا ہے؟ اس نے عرض کیا کہ میں چاہتا ہوں کہ آپ مجھے پاک کر دیں۔ آپ نے حکم دیا کہ اسے رجم کر دو۔

پس اسے رجم کر دیا گیا۔ اس کے بعد حضور ﷺ نے اپنے صحابہ میں سے دو کو باہم گفتگو کرتے سنا۔ ایک دوسرے کو کہہ رہا تھا۔ اس ماعز کو دیکھو کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے گناہ کو پوشیدہ رکھا تھا، لیکن اس نے پھر بھی اپنے نفس کو نہ چھوڑا یہاں تک کہ کتے کی طرح سنگسار کر دیا گیا۔ حضور ﷺ نے ان کی گفتگو سنی اور خاموشی اختیار فرمائی۔ کچھ دیر گزری تھی کہ ایک مرے ہوئے گدھے کو لوگوں نے ٹانگوں سے پکڑ کر پھینکا تھا۔ آپ نے پوچھا: فلاں فلاں کہاں ہیں؟ (یعنی دونوں بائیں کرنے والے) دونوں نے عرض کیا یا رسول اللہ! ہم یہاں موجود ہیں۔ آپ نے فرمایا: پیچھے اتر کر اس مردار گدھے کا گوشت کھاؤ۔ دونوں نے عرض کیا یا رسول اللہ! اللہ تعالیٰ نے آپ کو اعلیٰ مقام پر فائز کیا ہے۔ اس مردار کا گوشت کون کھائے گا؟ آپ نے فرمایا: میں نے تم دونوں کو اپنے بھائی ماعز کے بارے میں نازیبا گفتگو کرتے سنا ہے۔ تمہارے وہ الفاظ اس مردار گدھے کے کھانے سے زیادہ سخت تھے۔ مجھے اس ذات کی قسم جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے کہ جناب ماعز جنت کی نہروں میں غوطے لگا رہے ہیں۔

(کنز العمال ج ۵ ص ۴۴۲ کتاب الحدود مطبوعہ طبع جدید حدیث ۱۳۵۳ چہرہ جلدوں میں)

یہی حدیث پاک ”ابوداؤد“ ج ۲ ص ۲۵۲ کتاب الحدود باب فی الرجم مطبوعہ الحج۔ ایم سعید کمپنی کراچی، ”مصنف عبدالرزاق“ ج ۷ ص ۳۲۰ بروایت جابر رضی اللہ عنہ حدیث ۱۳۳۲ بالرحم والاحسان مطبوعہ بیروت۔ ”مسند امام احمد بن حنبل“ ج ۳ ص ۳۳۱ بروایت ابو الہشیم بن نصر اسلمی سے ”بیہقی شریف“ ج ۸ ص ۲۱۲ بروایت جابر بن سرہ رضی اللہ عنہ کتاب الحدود مطبوعہ حیدرآباد دکن، ”مصنف ابن ابی شیبہ“ ج ۱ ص ۱۰۴ بروایت ابو سعید خدری حدیث ۸۸۲۱ اور ۸۸۲۲ الاحسان بترتیب ”صحیح ابن حبان“ ج ۶ ص ۳۰۶ حدیث ۴۲۴۳ بروایت جابر بن عبد اللہ، مطبوعہ بیروت میں بھی مذکور ہے۔

دوسرا واقعہ: قبیلہ غامدیہ یا جہنیہ سے تعلق رکھنے والی زانیہ کو آپ نے رجم کا حکم سنایا

عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے مروی کہ قبیلہ جہنیہ کی ایک عورت نے حضور ﷺ کے سامنے زنا کا اعتراف کرتے ہوئے عرض کیا۔ میں حاملہ ہوں۔ آپ نے اس کے ولی کو بلوایا اور فرمایا: اس کے ساتھ اچھا سلوک کرو۔ جب بچہ بنی جنے تو مجھے بتلانا۔ اس نے وضع حمل کی خبر دی۔ حضور ﷺ نے اس کے بارے میں حکم دیا کہ اس کے کپڑے اس پر باندھ دیئے جائیں پھر رجم کر دیا جائے۔ جب رجم کر دی گئی تو حضور ﷺ نے اس کی نماز جنازہ پڑھائی۔ اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا یا رسول اللہ! آپ نے رجم کا حکم صادر فرمایا اور رجم کے بعد آپ نے اس کی نماز جنازہ بھی پڑھائی؟ آپ نے فرمایا: اس نے ایسی توبہ کی کہ اہل مدینہ کے ستر آدمیوں پر تقسیم کی جائے، توبہ کی معافی ہو جائے۔ اے عمر! تو اس سے بھی کوئی اچھی بات ہے کہ کوئی عورت اپنے نفس کی سخاوت کرے۔ (کنز العمال ج ۵ ص ۴۴۰ حدیث ۱۳۵۵ مطبوعہ طبع جدید)

عبد اللہ بن بریدہ اپنے والد سے بیان کرتے ہیں کہ قبیلہ غامدیہ سے تعلق رکھنے والی ایک عورت نے حضور ﷺ کے پاس حاضر ہو کر زنا کا اعتراف کیا۔ آپ نے فرمایا: واپس چلی جا۔ وہ چلی گئی۔ دوسرے دن پھر حاضر ہوئی اور عرض کرنے لگی کہ آپ شاید مجھے اس طرح واپس بھیج رہے ہیں جس طرح آپ نے جناب ماعز کو واپس بھیجا تھا۔ اللہ کی قسم! میں حاملہ ہوں۔ آپ نے فرمایا: لوٹ جاؤ، لوٹ گئی۔ جب صبح ہوئی تو پھر آگئی۔ آپ نے فرمایا: جا چلی جا۔ جب بچہ بنے تو پھر آ جانا۔ چنانچہ بچہ جننے کے بعد بچہ کو ساتھ لئے حاضر ہو گئی۔ کہنے لگی۔ اسے میں نے جنا ہے۔ آپ نے فرمایا: لوٹ جا اور جا کر اسے دودھ پلا۔ حتیٰ کہ دودھ پینے کا وقت مکمل ہو جائے۔ دودھ پھر ادا اور پیچے کے ہاتھ میں کوئی چیز دی، جس کو وہ کھا رہا تھا۔ آپ نے بچے کے بارے میں فرمایا: (اس کی کوئی کفالت اٹھالے) ایک مسلمان آدمی کے سپرد کر دیا گیا۔ حضور ﷺ نے اس عورت کے لئے گڑھا کھودنے کا حکم دیا اور اس میں سنگسار کرنے کا حکم دیا۔ حضرت خالد بن ولید نے جب اسے پھر مارا تو اس کے خون کے چھینٹے جناب خالد بن ولید کے چہرہ پر پڑے تو خالد

بن ولید نے اسے برا بھلا کہا شروع کر دیا۔ حضور ﷺ نے خالد بن ولید کو فرمایا: دور ہو جاؤ۔ (اسے چھوڑ دو) اس ذات کی قسم! جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے۔ اس نے ایسی توبہ کی ہے اگر خدا کی خدائی میں کوئی سب سے بڑا جرم کرتا تو اس کی معافی بھی ہو جاتی۔ آپ نے اسے غسل دینے اور کفن پہنانے کا حکم دیا آپ نے جنازہ پڑھایا اور پھر اسے دفن کر دیا۔

(ابوداؤد ج ۲۲ ص ۲۵۳ کتاب الحدود باب فی المرأة التي امر النبي عليه السلام برجمها مطبوعہ مآج - ایم سعید کتبھی کراچی)

عمران بن حصین سے روایت ہے کہ قبیلہ جہنیہ کی ایک عورت رسول اللہ ﷺ کے پاس حاضر ہوئی اور عرض کرنے لگی یا رسول اللہ! میں نے ایسا کام کیا ہے جس سے مجھ پر حد واجب ہو گئی ہے۔ لہذا مجھ پر حد قائم فرمائیں۔ الی آخر

(صحیح ابن حبان ج ۶ ص ۳۰۷ حدیث ۳۳۲۳ مطبوعہ بیروت لبنان)

تیسرا واقعہ

ابن عمر رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ یہودی اپنے سے ایک مرد اور عورت کو حضور ﷺ کی خدمت میں لائے، جنہوں نے زنا کیا تھا۔ آپ نے یہود سے پوچھا۔ تم ایسے لوگوں کے بارے میں کیا فیصلہ کرتے ہو؟ انہوں نے کہا: ہم انہیں مارتے ہیں۔ آپ نے پوچھا تو راقہ میں اس کا کیا حکم پایا جاتا ہے؟ کہنے لگے: اس کی ہمیں خبر نہیں۔ عبد اللہ بن سلام نے کہا: تم کہتے ہو۔ تو راقہ میں اس کی سزا رجم لکھی ہے۔ تو رات لاؤ اور پڑھو اگر سچے ہو اور تو راقہ لائے اور پھر پڑھنے والے نے اس مقام پر پھٹلی رکھ دی، جہاں حکم رجم لکھا تھا۔ آگے پیچھے سے پڑھنا شروع کر دیا اور آیت رجم چھوڑ گیا۔ عبد اللہ بن سلام نے اس کے ہاتھ کو کھینچ لیا اور پوچھا۔ یہ کیا لکھا ہوا ہے؟ جب انہوں نے اسے دیکھا تو کہنے لگے۔ یہ آیت رجم ہے۔ حضور ﷺ نے ان دونوں کو رجم کا حکم دیا۔ لہذا انہیں سنگسار کر دیا گیا۔

(کنز العمال ج ۵ ص ۳۲۹ حدیث ۱۳۵۳۹ مطبوعہ طب جدید، مصنف عبدالرزاق ج ۷ ص ۳۱۸ حدیث ۱۳۳۲۲ باب الرجم والاخصان)

چوتھا واقعہ

ابو ذر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک سفر میں ہم رسول اللہ ﷺ کے ہمراہ تھے ایک شخص نے آکر زنا کا اقرار کیا۔ حضور ﷺ نے اسے تین مرتبہ لوثا لوثا کیا۔ جب چوتھی مرتبہ آیا تو آپ نے فرمایا: کہ اسے رجم کر دو۔ تو اسے رجم کر دیا گیا۔ آپ کو یہ بات اس قدر ناگوار لگتی کہ آپ کے چہرہ اقدس سے اس کی ناگواری نظر آتی تھی۔ جب آپ کا غصہ ٹھنڈا پڑا تو آپ نے فرمایا: اسے ابو ذر! بے شک تمہارا دوست بخش دیا گیا ہے اور آپ نے فرمایا: کہا جاتا ہے کہ اس کی توبہ یہی ہے کہ اس پر حد قائم کر دی جائے۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱۰ ص ۵۵ کتاب الحدود مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

قارئین کرام! یہ چند وہ واقعات ہیں جن میں سنگسار کرنے کا حکم خود رسول اللہ ﷺ نے دیا اور شادی شدہ زانی اور زانیہ کو آپ کے حکم پر سنگسار کیا گیا۔ احادیث مبارکہ جب اتنی کثرت سے اس بارے میں وارد ہیں، تو پھر شادی شدہ زانی کے سنگسار کرنے کا حکم تسلیم نہ کرنا اور اسے غیر شرعی سزا قرار دینا دراصل رسول کریم ﷺ کے قول و عمل سے روگردانی کرنا ہے۔

حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کہ آیت رجم قرآنی آیت تھی

اس کے مطابق حضور ﷺ نے اور پھر میں نے رجم کیا

حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کو حق کے ساتھ بھیجا اور آپ پر کتاب نازل فرمائی قرآن پاک میں آیت رجم تھی، ہم اس کی تلاوت کیا کرتے تھے اسے یاد کیا تھا حضور ﷺ نے بھی رجم کا حکم دیا، ہم نے بھی آپ کے

بعد رجم کیا، مجھے اس بات کا خوف ہے کہ عرصہ دراز گزرنے پر کوئی یہ نہ کہہ دے کہ آیت رجم کو ہم کتاب اللہ میں نہیں پاتے تو اللہ تعالیٰ کے فرض کو چھوڑنے کی وجہ سے گمراہ ہو جائیں۔ اللہ تعالیٰ کا قرآن کریم میں آیت رجم کا نازل فرمانا حق ہے یہ اس زانی کے لئے ہے جس نے شادی شدہ ہو کر زنا کا ارتکاب کیا وہ خواہ مرد ہو یا عورت، جب ان کے زنا پر شہادت قائم ہو جائے یا حمل یا وہ خود اقرار کر لیں۔ (کنز العمال ج ۵ ص ۳۲۸ باب الرجم حدیث ۱۳۵۱۲)

عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نبی کریم ﷺ کو حق کے ساتھ سمجھایا۔

(ترمذی شریف ج ۱ ص ۲۶۲ مع عرف السنن ابواب الحدود، باب ما جاء فی تحقیق الرجم)

ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا: مجھے اس بات کا خوف ہے کہ زمانہ طویل گزرنے کے بعد کوئی کہنے والا کہے گا کہ رجم کا حکم کتاب اللہ میں نہیں پاتے۔ وہ ایسے فریضہ کو ترک کرنے کی وجہ سے گمراہ ہو جائیں گے جس کو اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا ہے۔ خبر دار! رجم ہر اس زانی پر واجب ہے جس نے شادی شدہ ہونے کے بعد زنا کیا جبکہ اس پر شہادت قائم ہو یا حمل یا اعتراف پایا جائے۔ (صحیح بخاری ج ۲ ص ۱۰۸ ابواب الاعتراف بالزنا صحت مطبوعہ آرام باغ کراچی)

(مصنف عبدالرزاق ج ۷ ص ۳۱۵ باب الرجم والا حصان حدیث ۱۳۳۲۹۔ یہی حدیث صحیح ابن حبان میں ابو ہریرہ اور

زید بن خالد الجہنی سے مروی ہے)

ان احادیث سے دو ٹوک انداز میں ثابت ہوا کہ آیت رجم قرآن کریم میں تھی اس کی تلاوت بھی ہوتی رہی لیکن پھر منسوخ ہو گئی اور حکم باقی رہا۔ چنانچہ حضور ﷺ نے بھی شادی شدہ زانی کو رجم کا حکم دیا۔ جیسا کہ پچھلے حوالہ جات و واقعات میں ہم بیان کر چکے ہیں۔ سیدنا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے بھی رجم کا حکم دیا اور فرمایا: کہ حضور ﷺ جو کرتے رہے ہم بھی وہ کر رہے ہیں۔ آیت رجم قرآن میں تھی۔ اب جو آیت قرآن مجید میں موجود ہے یعنی الزانیۃ والزانی الخ۔ یہ تو مطلق زانی مرد اور عورت کے لئے ہے اور اس میں صرف کوڑے لگانے کا حکم دیا گیا، سنگسار کا حکم اس میں نہیں ہے۔ تو معلوم ہوا کہ سنگسار والی آیت یہ نہیں۔ وہ الشیخ والشیخۃ اذا زنی الخ ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خدا داد بصیرت سے یہ معلوم کر لیا تھا کہ عرصہ دراز کے بعد کچھ لوگ آیت رجم کو قرآنی آیت تسلیم نہیں کریں گے۔ یوں وہ گمراہ ہو جائیں گے۔ ہمارے ہاں پاکستان میں ایسا ہوا اور ہو رہا ہے۔ حدود شریعہ کے نفاذ کا معاملہ اٹھا۔ تو علمائے کرام نے شادی شدہ زانی کو رجم کی حد لگانے کا کہا لیکن کچھ سر بھرے نام نہاد مفکر اسے ظلم کہنے سے بھی نہ چو کے اور اس کے حد شرعی ہونے کے منکر ہوئے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایسے نام نہاد مسلمانوں کو گمراہ قرار دیا۔ ایسے لوگوں کو تو احادیث مبارکہ کے ظاہری الفاظ بھی گمراہ نہیں بلکہ کافر تک کہہ رہے ہیں۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

عن عکرمۃ عن ابن عباس رضی اللہ عنہما
قال من کفر بالرجم فقد کفر بالقران من حیث لا
یحسب قوله تعالیٰ یا اهل الکتاب قد جاء کم
رسولنا یبین لکم کثیرا مما کنتم تخفون من الکتاب
فکان الرجم مما اخفوا هذا حدیث صحیح الاسناد
و لم یخرجہ .
(المسند رک ج ۳ ص ۳۶۵ کتاب الحدود باب من کفر
بالرجم فقد کفر بالقران)

جناب عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے عکرمہ روایت کرتے ہیں۔ فرمایا: جس نے رجم کا انکار کیا اس نے قرآن کا انکار کیا کیونکہ اس نے اللہ تعالیٰ کے اس قول کو درخور اعتناء نہ سمجھا۔ اے اہل کتاب! تمہارے پاس ہمارے رسول تشریف لائے جو تمہیں بہت سے ایسے احکام کھول کر سناتے ہیں، جنہیں تم کتاب اللہ میں چھپا بیٹھے تھے۔ رجم کا حکم بھی من جملہ ان احکام میں سے ہے جسے اہل کتاب نے چھپا دیا تھا۔ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے اور بخاری و مسلم نے اس کی تخریج نہیں کی۔

قارئین کرام! ”المسروق“ میں اس مقام پر چند اور بھی روایات درج ہیں۔ جن کو ہم گزشتہ صفحات میں درج کر چکے ہیں۔ یہاں ہمارا مقصود صرف یہ بتانا تھا کہ آیت رجم اور اس کے حکم الہی ہونے کا منکر دراصل قرآن کریم کا منکر ہے۔ اہل کتاب یہود نے سنگسار کرنے کے حکم کو چھپا دیا تھا۔ ایک مقدمہ میں حضور ﷺ نے ان سے تورات منگوا کر وہ حکم بتایا اور پھر یہودی زانی اور زانیہ کو اس کے مطابق سنگسار کرنے کا حکم بھی دیا۔ یہاں کچھ لوگ مغالطہ دینے کی کوشش کرتے ہیں کہ رجم کا حکم یہود کے لیے تھا، ہم مسلمانوں کے لیے نہیں۔ درز قرآن کریم میں اس کا ذکر ہوتا۔ اس مغالطہ کو یوں جڑ سے اکھیڑا گیا جب حضور ﷺ نے یہود کے علاوہ مسلمان شادی شدہ بدکاروں کے لئے بھی یہ سزا تجویز فرمائی اور انہیں سنگسار کیا گیا۔ ایسے چند واقعات ہم بیان کر چکے۔ آیت رجم کی جب حضور ﷺ نے تلاوت فرمائی، صحابہ کرام نے سنی اور یاد کی۔ حضور ﷺ نے اس کے حکم کو نافذ بھی فرمایا اور نافذ کرنے کا حکم بھی دیا۔ اس کی تائید کرنے والی احادیث صحیح الاسناد احادیث ہیں۔ لہذا رجم کو غیر اسلامی سزا یا ظلم وغیرہ کے نام سے یاد کرنا نزی اور اسلام سے بغاوت ہے۔ آیت رجم کا حکم ہے اور تلاوت منسوخ ہو چکی ہے۔ اس کے منسوخ تلاوت ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ آیت رجم کے الفاظ مختلف روایات میں قدمے اختلاف سے مروی ہیں۔ حالانکہ قرآن کریم کے الفاظ متواتر ہونے ضروری ہیں۔ اس آیت کے لکھنے کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے درخواست کی تھی لیکن رسول اللہ ﷺ کے ناپسند فرمانے کی وجہ سے ایسا نہ ہو سکا۔ اس کا ثبوت ملاحظہ ہو:

عَنْ زُرَيْبِ بْنِ جَبِيشٍ قَالَ قَالَ لِي أَبِي بِنِ كَعْبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ فِيهَا الشَّيْخَ وَالشَّيْخَةَ إِذَا زَانِيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَةَ نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ “سورة الاحزاب میں یہ آیت موجود تھی۔ کثیر بن ملت کہتے ہیں کہ حضرت زید بن ثابت کے پاس جب قرآن کریم کی کتابت کرنے والے اس آیت پر پہنچے تو حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے فرمایا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو یوں پڑھتے سنا: الشَّيْخَ وَالشَّيْخَةَ إِذَا زَانِيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَةَ نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ۔

عَنْ ابْنِ عَوْنٍ عَنْ مُحَمَّدٍ قَالَ نَبَتْ عَنْ ابْنِ كَثِيرٍ ابْنَ الصَّلْتِ قَالَ كُنَا عِنْدَ مَرْوَانَ وَفِينَا زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ قَالَ زَيْدٌ كُنَا نَقْرَأُ الشَّيْخَ وَالشَّيْخَةَ إِذَا زَانِيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَةَ قَالَ فَقَالَ مَرْوَانُ أَفَلَا نَجْعَلُهُ فِي الْمَصْحَفِ قَالَ لَا الْاَتْرَى الشَّابِينَ الْيَهُودِيْنَ يَرْجِمَانِ قَالَ وَقَالَ ذَكَرُوا ذَالِكَ وَفِينَا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَقَالَ اَنَا اَشْفِيْكُمْ مِنْ ذَالِكِ قَالَ قُلْنَا كَيْفَ قَالَ اَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَذَكَرَ كَذَا وَكَذَا فَاذَا ذَكَرَ الرَّجْمَ اَقُولُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اِكْتَسَبِي اِيَةَ الرَّجْمِ قَالَ فَاتَّبَعْتَهُ فذَكَرْتُهُ قَالَ فَذَكَرْتُهُ اِيَةَ الرَّجْمِ قَالَ

ابوعمرو عن محمد بیان کرتے ہیں کہ مجھے ابن کثیر عن ابن الصلت سے یہ خبر دی گئی کہ ہم چند ساتھی مروان کے پاس تھے۔ جن میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ بھی تھے۔ جناب زید نے فرمایا کہ ہم الشَّيْخَ وَالشَّيْخَةَ إِذَا زَانِيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَةَ کی تلاوت کیا کرتے تھے۔ مروان نے کہا: کیا ہم اسے مصحف میں شامل نہ کر لیں؟ فرمایا: کیا تم جانتے نہیں کہ شادی شدہ جوڑے کو زنا کرنے پر رجم کیا جاتا ہے۔ انہوں نے بتایا کہ ایک دفعہ ایسا ہی موقعہ آیا۔ ہمارے درمیان حضرت عمر بن خطاب بھی تشریف فرما تھے۔ وہ فرمانے لگے اس بارے میں تمہاری تلی کئے دیتا ہوں۔ ہم نے پوچھا وہ کیسے؟ کہنے لگے میں حضور ﷺ کے ہاں حاضر

عَنْ ابْنِ عَوْنٍ عَنْ مُحَمَّدٍ قَالَ نَبَتْ عَنْ ابْنِ كَثِيرٍ ابْنَ الصَّلْتِ قَالَ كُنَا عِنْدَ مَرْوَانَ وَفِينَا زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ قَالَ زَيْدٌ كُنَا نَقْرَأُ الشَّيْخَ وَالشَّيْخَةَ إِذَا زَانِيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَةَ قَالَ فَقَالَ مَرْوَانُ أَفَلَا نَجْعَلُهُ فِي الْمَصْحَفِ قَالَ لَا الْاَتْرَى الشَّابِينَ الْيَهُودِيْنَ يَرْجِمَانِ قَالَ وَقَالَ ذَكَرُوا ذَالِكَ وَفِينَا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَقَالَ اَنَا اَشْفِيْكُمْ مِنْ ذَالِكِ قَالَ قُلْنَا كَيْفَ قَالَ اَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَذَكَرَ كَذَا وَكَذَا فَاذَا ذَكَرَ الرَّجْمَ اَقُولُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اِكْتَسَبِي اِيَةَ الرَّجْمِ قَالَ فَاتَّبَعْتَهُ فذَكَرْتُهُ قَالَ فَذَكَرْتُهُ اِيَةَ الرَّجْمِ قَالَ

ہوں گا اور رجم کا ذکر کروں گا۔ جب آپ بھی اس کا ذکر کریں گے عرض کروں گا حضور! آیت رجم لکھوادیتجئے۔ چنانچہ حضرت عمر بیان کرتے ہیں کہ میں حاضر خدمت ہوا اور جب آیت رجم کا ذکر آیا تو میں نے عرض کیا حضور! آیت رجم لکھوادیتجئے۔ آپ نے فرمایا: مجھے اس کا اختیار نہیں ہے۔ (امام بیہقی فرماتے ہیں) اس حدیث اور اس سے پہلی حدیث پاک میں اس بات کی دلیل ملتی ہے کہ آیت رجم کا حکم تو باقی ہے لیکن اس کی تلاوت منسوخ ہو چکی ہے اور یہ ایسی بات ہے کہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔

فقال يا رسول الله اکتبني اية الرجم قال لا استطیع ذالک فی هذا وما قبله دلالة علی ان اية الرجم حکمها ثابت وتلاوتها منسوخة وهذا مما لا اعلم فیہ خلافا۔

(بیہقی شریف ج ۸ ص ۲۱۱ کتاب الحدود مطبوعہ حیدرآباد دکن)

معلوم ہوا کہ آیت رجم قرآن میں موجود تھی لیکن اسے خود حضور ﷺ نے نہ لکھوایا اور آیت رجم کے الفاظ میں بھی کمی بیشی ہے۔ کسی روایت میں فارجموہما کے بعد ”البتة نکالا من الله والله عزيز حکيم“ اور کسی میں ”بما قضينا من اللذة“ یہ الفاظ ملتے ہیں۔ لہذا ایک ہی عبارت تو اسے ثابت نہیں۔ اس لئے قرآن کریم (جس کی ہر آیت متواتر ہے) میں اسے شامل نہ کیا گیا۔ لیکن اس کا حکم بہر حال موجود ہے۔ حضور ﷺ نے بھی، آپ کے بعد خلفاء راشدین نے بھی اور ائمہ مجتہدین نے بھی اسے برقرار رکھا اور حد شرعی کے طور پر ذکر کیا۔ آیت رجم کے الفاظ اگرچہ متواتر نہ ہونے کی وجہ سے الفاظ قرآن میں شامل نہیں لیکن اس کا حکم قطعی الثبوت ہے کیونکہ اس کی تائید و توثیق میں احادیث متواترہ موجود ہیں۔ سنگساری کے حد شرعی اور اس کے نفاذ پر چند آثار ملاحظہ فرمائیں۔

حضرت عمر اور علی رضی اللہ عنہما کا رجم کرنے کا حکم دینا

حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا کہ حضور اکرم ﷺ نے رجم کا حکم دیا۔ ابو بکر نے بھی اور میں نے بھی یہی حکم دیا۔

عن سعید ابن المسیب عن عمر قال رجم رسول الله ﷺ ورجم ابو بکر ورجعت۔

ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: رجم اللہ تعالیٰ کی حدود میں سے ایک حد ہے اس سے دھوکہ میں نہ پڑو اور یہ ایسی حد ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بھی رجم کیا ابو بکر صدیق نے بھی اور میں بھی رجم کرتا ہوں۔

عن ابن عباس قال عمر الرجم حد من حدود الله فلا تخدعوا عنه وانه ذالک ان رسول الله ﷺ رجم ورجم ابو بکر ورجعت انا۔ (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱۰ ص ۷۷ حدیث ۸۸۲۸-۸۸۲۹)

(کتاب الحدود)

حضرت ابن عباس بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ایک اعلان کرنے والے کو فرمایا کہ اعلان کرو۔ لوگو جماعت میں شامل ہو جاؤ۔ جب لوگ آگئے تو آپ (عمر) منبر پر جلوہ افروز ہوئے۔ اللہ کی حمد و ثناء بیان کی پھر فرمایا لوگو! آیت رجم سے دھوکہ میں نہ پڑنا یہ یقیناً اللہ کی کتاب میں نازل کی گئی ہے۔ ہم نے اسے پڑھا لیکن قرآن کریم کی بہت سی آیات حضور ﷺ

عن یوسف بن مہر ان انہ سمع ابن عباس یقول امر عمر بن الخطاب منادیا فنادی ان الصلوة جماعة ثم صعد المنبر وحمد الله واتنى عليه ثم قال يا ايها الناس لا تخدع عن اية الرجم فانها قد نزلت فی کتاب الله عزوجل وقراناها ولكنھا ذهبت فی قران كثير ذهب مع محمد ﷺ واية

کے ساتھ چلی گئیں۔ اس کے قرآن میں ہونے کی دلیل یہ ہے کہ خود حضور ﷺ نے رجم کا حکم دیا، ابو بکر نے بھی حکم دیا ان کے بعد میں نے بھی حکم دیا۔ عنقریب اس امت کا ایک گمراہ ایسا آئے گا جو رجم کی تکذیب کرے گا۔ لہذا وہ سورج کے مغرب کی طرف طلوع ہونے کی بھی تکذیب کرے گا۔ شفاعت حوض کوثر، دجال، عذاب قبر اور اس دن کی بھی تکذیب کرے گا، جس دن کچھ لوگوں کو دوزخ میں ڈال کر باہر نکالا جائے گا۔

یعنی جناب شعبی نے بتایا کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے پاس ایک عورت ہمدان کی رہنے والی لائی گئی اور وہ حاملہ تھی۔ اس کو شہر حرم نام سے پکارا جاتا تھا اس نے زنا کیا، حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے اسے کہا: شاید کسی نے تمہارے ساتھ زبردستی زنا کیا ہو اس نے کہا نہیں، حضرت علی المرتضیٰ نے اسے کہا: شاید حالت نیند میں تمہارے ساتھ کسی نے وہلی کر لی ہو۔ اس نے کہا نہیں پھر حضرت علی نے فرمایا: وہ شاید تمہارا خاوند ہو۔ علاوہ ازیں تم نے اسے چھپا رکھا ہو، کہنے لگی نہیں، اس کے بعد حضرت علی نے اس عورت کو بند کر دیا، اس نے بچہ جتا، جمعرات کو اسے کوڑے لگائے گئے اور جمعہ کے دن سنگسار کیا گیا۔ آپ نے اس کے بارے میں حکم دیا کہ بازار میں اس کے لئے گڑھا کھودا جائے۔ اس کے ارد گرد لوگ کھڑے ہو گئے۔ انہوں نے اسے درے کے ساتھ مارا اور کہا اس طرح رجم نہیں ہوتا۔ اگر تم نے اسی طرح کیا تو ایک دوسرے کو زخمی کر دو گے۔ لہذا تم نماز جمعی صفتیں باندھو پھر فرمایا اسے لوگو! سب سے پہلے امام پتھر مارے گا۔ اگر زانی نے اعتراف کیا ہو اگر شہادتوں سے زنا ثابت ہوا تو سب سے پہلے گواہ پتھر ماریں گے۔ اس کے بعد امام اور پھر عام لوگ پتھر ماریں گے پھر حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے اسے پتھر مارے، تکبیر کی پھر پہلی صف کو حکم دیا کہ تم پتھر مارو۔ انہوں نے مارے۔ فرمایا: اب تم جاؤ اور دوسری صف والے پتھر ماریں۔ اسی طرح اسے پتھر مار مار کر ختم کر دیا گیا۔

نوٹ: یہ روایت ”تہیقی“ نے ج ۸ ص ۳۲۰ کتاب الحدود پر ذکر کی ہے۔

تاریخین کرام! جہاں ان روایات سے یہ واضح ہوا کہ حضرت عمر اور علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہما نے شادی شدہ زانی کو رجم کیا اور رجم

ذالک انه عليه السلام قد رجم وان ابابکر قد رجم ورجمت بعدهما وانه سيجي قوم من هذه الامة يكذبون بالرجم فيكذبون بطلوع الشمس من مغربها فيكذبون بالشفاعة ويكذبون بالحوض ويكذبون بالدجال ويكذبون بعذاب القبر ويكذبون بيوم يخرجون من النار بعد ما دخلوها.

(مصنف عبدالرزاق ج ۷ ص ۳۳۰ حدیث ۱۳۲۶۳ مطبوعہ بیروت)
ان الشعبي اخبره ان عليا اتى بامرأة من همدان حبلی الخ.

(مصنف عبدالرزاق ج ۷ ص ۳۲۶ حدیث ۱۳۲۶۰ مطبوعہ کتب اسلامی بیروت)

کرنے کا حکم دیا۔ وہیں یہ بھی ثابت ہوا کہ آیت رجم قرآن میں تھی لیکن اس کی تلاوت منسوخ ہوگئی اور حکم باقی ہے۔ علاوہ ازیں سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے کچھ ایسے لوگوں کا ذکر کیا، جو اسلامی مبادیات و نظریات کا انکار کریں گے۔

(۱) رجم کا انکار کرنے والے ہوں گے۔ اس کا مشاہدہ اس دور میں ہو رہا ہے بلکہ انکار کی بجائے اسے ظلم بھی کہا جا رہا ہے اور ایسا کہنا کفر کو مستزم ہے۔

(۲) سورج کا مغرب سے طلوع ہونا اس کے منکرین بھی موجود ہیں جنہیں دہریہ کہا جاتا ہے۔

(۳) شفاعت کے منکرین بھی پیدا ہوں گے۔ چنانچہ دور حاضر کے ایک نام نہاد مفکر مودودی نے اس بارے میں لکھا: ”شفاعت ایک قسم کی دھونس ہے“۔ گویا شفاعت کرنے والا اللہ تعالیٰ کو مجبور کر دے گا کہ وہ شفاعت کرنے والے کا مطالبہ پورا کر کے فلاں کو

معاف کر دے۔ استغفر اللہ ثم استغفر اللہ من هذه الخرافات۔

(۴) حوض کوثر کا انکار کرنے والے بھی کچھ بے وقوف موجود ہیں۔

(۵) دجال کا انکار کرنے والے آئیں گے جیسا کہ مرزائی کہتے ہیں کہ دجال سے مراد ریل گاڑی کا ٹکٹا ہے۔

(۶) عذاب قبر کا انکار کرنے والے پیدا ہوں گے جیسا کہ معتزلہ کا عقیدہ ہے۔

(۷) جہنم میں کچھ عرصہ تک سزا بھگتتے کے بعد وہاں سے نکل کر جنت میں داخل ہونے کے منکرین بھی پیدا ہوں گے۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ شادی شدہ کے رجم کی ابتداء حاکم اور قاضی کو کرنی چاہیے۔ جب زانی کا زنا خود اس کے اقرار و اعتراف

سے ثابت ہو اور اگر گواہوں کی گواہی سے جرم ثابت ہو، تو ابتداء گواہ کریں گے۔ حضور ﷺ نے جناب ماعز رضی اللہ عنہ

کو تسلسل کرنے کی ابتداء خود چنے برابر نکلی مار کر فرمائی۔ گواہوں کو جب پتھر مارنے کا کہا جائے اور وہ شش و پنج میں مبتلا ہوں

اور پتھر مارنے کے لئے تیار نہ ہوں، تو ان کا ایسا رویہ شبہ پیدا کرے گا اور شبہ کی وجہ سے حد ساقط ہو جائے گی۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

زنا کے ثبوت کے لیے گواہوں میں پائی جانے والی سات شرائط کا بیان

شرط اول: گواہ چار ہوں۔ اس پر اجماع امت ہے کسی کو اختلاف نہیں کیونکہ اس کی اصل قرآن مجید کی یہ آیت ہے:

وَالسَّائِرَاتُ يَسْتَشِيرْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَاءِ كُمْ
فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ اَرْبَعَةً مِنْكُمْ. (النساء: ۵)

اور یہ بھی فرمایا:

وَاللَّيْثِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِاَرْبَعَةٍ
شَهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً. (النور: ۴)

جو لوگ پاک باعزوتوں پر زنا کی تہمت لگاتے ہیں اور پھر

چار مرد گواہ پیش نہیں کر سکتے۔ تم انہیں اسی (۸۰) کوڑے مارو۔

حدیث پاک میں موجود ہے کہ حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ نے حضور ﷺ سے عرض کیا۔ حضور! اگر کوئی شخص اپنی

بیوی کے ساتھ کسی مرد کو بدکاری کرتا دیکھے تو کیا اس کو چار گواہ بنانے تک یونہی کرنے کی مہلت دی جائے؟ آپ نے فرمایا: چار گواہ

ضروری ہیں۔

شرط دوم: چاروں گواہ مرد ہوں۔ زنا کی گواہی میں عورت کی گواہی نہ تجھنا اور نہ ہی مردوں کے ساتھ قطعاً مقبول نہیں۔ یہ بھی ائمہ اربعہ

کے نزدیک بالاتفاق شرط ہے۔ البتہ حماد اور عطاء سے روایت ہے کہ زنا میں تین مرد اور دو عورتیں گواہ ہوں تو یہ گواہی مقبول ہوگی۔ لیکن

یہ قول شاذ ہے اور کسی کا بھی اس پر اہتمام نہیں۔ قرآن کریم نے اربعہ شہداء فرمایا اور قانون عمومی یہ ہے کہ تین سے نو تک کی تیز عدد کے خلاف ہوتی ہے یعنی مذکر کے لیے مؤنث اور مؤنث کے لیے مذکر لفظ شہداء تیز ہے اور اربعہ عدد۔ عدد مؤنث ہے اس لیے تیز لازماً مذکر ہوئی۔ اب اگر چاروں یا چاروں میں ایک دو عورتیں ہوں تو انہیں شہداء (مذکر کا صیغہ) نہیں کہا جائے گا۔ اس لئے زنا کے گواہوں میں عورت کا ہونا نفس قرآنی کے خلاف ہے۔ علاوہ ازیں عورت کی گواہی میں بھولنے کا امکان خود قرآن کریم نے بیان فرمایا: ”ان تضلل احدہما فسد کلامہما الا نحوی یہ کہ عورت اگر بھول جائے تو دوسری اس کو یاد دلائے“۔ اگر یہی صورت زنا میں گواہوں کے اندر آجائے تو گواہوں میں شبہ پیدا ہوگا اور شبہ سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں۔

شرط سوم: چاروں گواہ آزاد مرد ہی ہوں۔ لہذا اگر چار گواہوں میں سب یا کوئی ایک غلام ہوا تو گواہی کے عدم قبول ہونے میں سب کا اتفاق ہے۔ البتہ امام احمد سے ایک روایت ہے کہ غلاموں کی گواہی بھی قبول کی جائے گی۔ ابو ثور کا بھی یہ قول ہے یہ فرماتے ہیں کہ غلام بھی مسلمان ہونے کی صورت میں آزاد مسلمان کی طرح ہی ہے اس لئے اس کی گواہی بھی آزاد کی طرح ہی مقبول ہوگی۔ اکثریت کی دلیل یہ ہے کہ جب حقوق میں غلام کی گواہی مقبول نہیں اور اس میں اختلاف ہے۔ لہذا جب اختلاف ہے تو گواہی کی قبولیت میں شبہ آ گیا اور شبہ سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں۔

شرط چہارم: گواہوں کا عادل ہونا۔ اس شرط میں بھی اہل علم کا اختلاف ہے۔ جب دیگر حقوق میں گواہ کے لئے عادل ہونا ضروری ہے، تو زنا کے اثبات کے لئے گواہ کا عادل ہونا بھی ضروری ہوگا۔ لہذا فاسق اور مستور الحال کی گواہی مقبول نہ ہوگی۔

شرط پنجم: گواہوں کا مسلمان ہونا۔ لہذا ذمیوں کی گواہی نا مقبول ہے۔ خواہ وہ مسلمان کے خلاف گواہی دیں، یا کسی ذمی کے خلاف کیونکہ ذمی کافر ہونا اور کافر کی روایت اور خبر دینی معاملات میں ہرگز قبول نہیں ہوتی لہذا زنا میں ان کی گواہی بھی مقبول نہ ہوگی۔

شرط ششم: گواہ کا زنا کی کیفیت بیان کرنا۔ یعنی اس امر کی گواہی دینا کہ انہوں نے مرد کی شرمگاہ عورت کی شرمگاہ میں اس طرح داخل ہوتی دیکھی جس طرح مردہ دانی میں سلائی یا کنویں میں رسی ڈول داخل ہوتے ہیں۔ امام شافعی، امام ابو حنیفہ اور دوسرے فقہاء کرام کا یہی قول ہے۔ اس کی اصل حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی کیفیت ہے۔ جب اقرار میں کیفیت زنا معتبر ہوئی تو گواہی میں ایسی کیفیت کا بیان ضروری ہو گیا۔

شرط ہفتم: چاروں گواہوں کی مجلس کا متحد ہونا۔

اس کی تفصیل یوں ہے کہ امام کرنفی کہتے ہیں کہ اگر قاضی مجلس قضا میں تشریف فرما ہو اور زنا کے گواہ کے بعد دیگرے آ کر گواہی دیں، تو ان کی گواہی نا مقبول ہوگی اور اگر کچھ گواہ مجلس قضاء کے برخاست ہونے کے بعد آئے، تو یہ تہمت لگانے والے ہوں گے اور انہیں حد قذف لگے گی۔ امام مالک اور امام ابو حنیفہ کا یہی قول ہے۔ امام شافعی، حنفی اور ابن منذر کہتے ہیں کہ یہ شرط نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”لولا یناتوا ارباعہ شہداء کیوں نہ وہ چار گواہ لے کر آئے“ (النور: ۴) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مجلس کے متحد ہونے کی پابندی نہیں لگائی۔ لہذا دیگر معاملات کی طرح زنا میں بھی گواہوں کی گواہی کے لئے اتحاد مجلس شرط نہیں ہے۔ اس کے برخلاف اس شرط کے تسلیم کرنے والے یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس جب مقبرہ بنی شعبہ پر بدکاری کا الزام لگایا گیا۔ آپ نے اس پر گواہ طلب کئے۔ چنانچہ تین گواہ ابوبکرہ، نافع اور شبل بن معد پیش ہوئے اور گواہی دی۔ لیکن چوتھے گواہ زیاد نے گواہی نہ دی تو حضرت عمر نے ان کو قذف کی حد لگائی تھی۔ اگر اتحاد مجلس شرط نہ ہوتی تو ان گواہوں کو حد قذف نہ لگائی جاتی کیونکہ ممکن تھا کہ وہ حضرت عمر کی دوسری بار مسند خلافت پر تشریف لانے پر ایک گواہ پیش کر دیتے۔ نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر تین گواہ زنا کی گواہی دے دیں اور باقی گواہی ہونے کی بنا پر انہیں حد قذف لگائی جائے۔ پھر چوتھا گواہ آجائے اور گواہی دے، تو

اس صورت میں بھی زنا ثابت نہ ہوگا حالانکہ وقفہ کے ساتھ گواہی مکمل ہوگئی تھی۔ لہذا یہ معلوم ہوا کہ زنا کی گواہی دیگر معاملات کی گواہی سے ذرا الگ اور ممتاز حیثیت رکھتی ہے۔ امام شافعی وغیرہ نے اس شرط کے نہ ہونے پر جس آیت سے استدلال فرمایا ہے اسے اتحاد مجلس کے ساتھ متعین کرنا ضرورت کے تحت لازمی ہے۔ ورنہ حد قذف یا حد زنا کا مشکل ہو جائے گا۔ وہ یوں کہ آج ایک دو گواہوں نے گواہی دی۔ ابھی ان کی گواہی سے بوجہ نامکمل ہونے کے زنا ثابت نہ ہوگا۔ لہذا زنا کے لمزمان پر حد زنا نہیں لگے گی اور یہ گواہ کہتے ہیں، ہمارے پاس ایک دو اور بھی گواہ ہیں۔ ذہ کل یا برسوں آکر گواہی دیں گے۔ تنہا چار گواہ ہو جانے کا اعتبار دلار ہے ہیں۔ اس وجہ سے ان پر حد قذف جاری نہیں ہونی چاہیے۔ حالانکہ صرف ایک دو گواہوں کی گواہی سے یہ گواہ تہمت لگانے والوں کے زمرہ میں آتے ہیں۔ ان پر حد قذف جاری ہونی چاہیے اس لئے ایسی مشکلات سے بچنے کے لئے اور حضرت مغیرہ بن شعبہ کے واقعہ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ گواہوں کے لئے اتحاد مجلس ضروری ہے۔ حضرت مغیرہ کے خلاف جب تین گواہوں کو حد قذف لگائی گئی، تو جناب ابو بکرہ بولے۔ یہ بتلائیے کہ اگر چوتھا گواہ آکر ان کے خلاف گواہی دے دے تو کیا انہیں رجم کی سزا ہوگی؟ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اس ذات کی قسم جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے، ہاں رجم ہوگا۔

(بحوالہ مفتی مع شرح الکبیر ج ۱۰ ص ۱۶۹ ۱۷۰ ۱۷۱ ۱۷۲ ۱۷۳ ۱۷۴ ۱۷۵ ۱۷۶ ۱۷۷ ۱۷۸ ۱۷۹ ۱۸۰ ۱۸۱ ۱۸۲ ۱۸۳ ۱۸۴ ۱۸۵ ۱۸۶ ۱۸۷ ۱۸۸ ۱۸۹ ۱۹۰ ۱۹۱ ۱۹۲ ۱۹۳ ۱۹۴ ۱۹۵ ۱۹۶ ۱۹۷ ۱۹۸ ۱۹۹ ۲۰۰ ۲۰۱ ۲۰۲ ۲۰۳ ۲۰۴ ۲۰۵ ۲۰۶ ۲۰۷ ۲۰۸ ۲۰۹ ۲۱۰ ۲۱۱ ۲۱۲ ۲۱۳ ۲۱۴ ۲۱۵ ۲۱۶ ۲۱۷ ۲۱۸ ۲۱۹ ۲۲۰ ۲۲۱ ۲۲۲ ۲۲۳ ۲۲۴ ۲۲۵ ۲۲۶ ۲۲۷ ۲۲۸ ۲۲۹ ۲۳۰ ۲۳۱ ۲۳۲ ۲۳۳ ۲۳۴ ۲۳۵ ۲۳۶ ۲۳۷ ۲۳۸ ۲۳۹ ۲۴۰ ۲۴۱ ۲۴۲ ۲۴۳ ۲۴۴ ۲۴۵ ۲۴۶ ۲۴۷ ۲۴۸ ۲۴۹ ۲۵۰ ۲۵۱ ۲۵۲ ۲۵۳ ۲۵۴ ۲۵۵ ۲۵۶ ۲۵۷ ۲۵۸ ۲۵۹ ۲۶۰ ۲۶۱ ۲۶۲ ۲۶۳ ۲۶۴ ۲۶۵ ۲۶۶ ۲۶۷ ۲۶۸ ۲۶۹ ۲۷۰ ۲۷۱ ۲۷۲ ۲۷۳ ۲۷۴ ۲۷۵ ۲۷۶ ۲۷۷ ۲۷۸ ۲۷۹ ۲۸۰ ۲۸۱ ۲۸۲ ۲۸۳ ۲۸۴ ۲۸۵ ۲۸۶ ۲۸۷ ۲۸۸ ۲۸۹ ۲۹۰ ۲۹۱ ۲۹۲ ۲۹۳ ۲۹۴ ۲۹۵ ۲۹۶ ۲۹۷ ۲۹۸ ۲۹۹ ۳۰۰ ۳۰۱ ۳۰۲ ۳۰۳ ۳۰۴ ۳۰۵ ۳۰۶ ۳۰۷ ۳۰۸ ۳۰۹ ۳۱۰ ۳۱۱ ۳۱۲ ۳۱۳ ۳۱۴ ۳۱۵ ۳۱۶ ۳۱۷ ۳۱۸ ۳۱۹ ۳۲۰ ۳۲۱ ۳۲۲ ۳۲۳ ۳۲۴ ۳۲۵ ۳۲۶ ۳۲۷ ۳۲۸ ۳۲۹ ۳۳۰ ۳۳۱ ۳۳۲ ۳۳۳ ۳۳۴ ۳۳۵ ۳۳۶ ۳۳۷ ۳۳۸ ۳۳۹ ۳۴۰ ۳۴۱ ۳۴۲ ۳۴۳ ۳۴۴ ۳۴۵ ۳۴۶ ۳۴۷ ۳۴۸ ۳۴۹ ۳۵۰ ۳۵۱ ۳۵۲ ۳۵۳ ۳۵۴ ۳۵۵ ۳۵۶ ۳۵۷ ۳۵۸ ۳۵۹ ۳۶۰ ۳۶۱ ۳۶۲ ۳۶۳ ۳۶۴ ۳۶۵ ۳۶۶ ۳۶۷ ۳۶۸ ۳۶۹ ۳۷۰ ۳۷۱ ۳۷۲ ۳۷۳ ۳۷۴ ۳۷۵ ۳۷۶ ۳۷۷ ۳۷۸ ۳۷۹ ۳۸۰ ۳۸۱ ۳۸۲ ۳۸۳ ۳۸۴ ۳۸۵ ۳۸۶ ۳۸۷ ۳۸۸ ۳۸۹ ۳۹۰ ۳۹۱ ۳۹۲ ۳۹۳ ۳۹۴ ۳۹۵ ۳۹۶ ۳۹۷ ۳۹۸ ۳۹۹ ۴۰۰ ۴۰۱ ۴۰۲ ۴۰۳ ۴۰۴ ۴۰۵ ۴۰۶ ۴۰۷ ۴۰۸ ۴۰۹ ۴۱۰ ۴۱۱ ۴۱۲ ۴۱۳ ۴۱۴ ۴۱۵ ۴۱۶ ۴۱۷ ۴۱۸ ۴۱۹ ۴۲۰ ۴۲۱ ۴۲۲ ۴۲۳ ۴۲۴ ۴۲۵ ۴۲۶ ۴۲۷ ۴۲۸ ۴۲۹ ۴۳۰ ۴۳۱ ۴۳۲ ۴۳۳ ۴۳۴ ۴۳۵ ۴۳۶ ۴۳۷ ۴۳۸ ۴۳۹ ۴۴۰ ۴۴۱ ۴۴۲ ۴۴۳ ۴۴۴ ۴۴۵ ۴۴۶ ۴۴۷ ۴۴۸ ۴۴۹ ۴۵۰ ۴۵۱ ۴۵۲ ۴۵۳ ۴۵۴ ۴۵۵ ۴۵۶ ۴۵۷ ۴۵۸ ۴۵۹ ۴۶۰ ۴۶۱ ۴۶۲ ۴۶۳ ۴۶۴ ۴۶۵ ۴۶۶ ۴۶۷ ۴۶۸ ۴۶۹ ۴۷۰ ۴۷۱ ۴۷۲ ۴۷۳ ۴۷۴ ۴۷۵ ۴۷۶ ۴۷۷ ۴۷۸ ۴۷۹ ۴۸۰ ۴۸۱ ۴۸۲ ۴۸۳ ۴۸۴ ۴۸۵ ۴۸۶ ۴۸۷ ۴۸۸ ۴۸۹ ۴۹۰ ۴۹۱ ۴۹۲ ۴۹۳ ۴۹۴ ۴۹۵ ۴۹۶ ۴۹۷ ۴۹۸ ۴۹۹ ۵۰۰ ۵۰۱ ۵۰۲ ۵۰۳ ۵۰۴ ۵۰۵ ۵۰۶ ۵۰۷ ۵۰۸ ۵۰۹ ۵۱۰ ۵۱۱ ۵۱۲ ۵۱۳ ۵۱۴ ۵۱۵ ۵۱۶ ۵۱۷ ۵۱۸ ۵۱۹ ۵۲۰ ۵۲۱ ۵۲۲ ۵۲۳ ۵۲۴ ۵۲۵ ۵۲۶ ۵۲۷ ۵۲۸ ۵۲۹ ۵۳۰ ۵۳۱ ۵۳۲ ۵۳۳ ۵۳۴ ۵۳۵ ۵۳۶ ۵۳۷ ۵۳۸ ۵۳۹ ۵۴۰ ۵۴۱ ۵۴۲ ۵۴۳ ۵۴۴ ۵۴۵ ۵۴۶ ۵۴۷ ۵۴۸ ۵۴۹ ۵۵۰ ۵۵۱ ۵۵۲ ۵۵۳ ۵۵۴ ۵۵۵ ۵۵۶ ۵۵۷ ۵۵۸ ۵۵۹ ۵۶۰ ۵۶۱ ۵۶۲ ۵۶۳ ۵۶۴ ۵۶۵ ۵۶۶ ۵۶۷ ۵۶۸ ۵۶۹ ۵۷۰ ۵۷۱ ۵۷۲ ۵۷۳ ۵۷۴ ۵۷۵ ۵۷۶ ۵۷۷ ۵۷۸ ۵۷۹ ۵۸۰ ۵۸۱ ۵۸۲ ۵۸۳ ۵۸۴ ۵۸۵ ۵۸۶ ۵۸۷ ۵۸۸ ۵۸۹ ۵۹۰ ۵۹۱ ۵۹۲ ۵۹۳ ۵۹۴ ۵۹۵ ۵۹۶ ۵۹۷ ۵۹۸ ۵۹۹ ۶۰۰ ۶۰۱ ۶۰۲ ۶۰۳ ۶۰۴ ۶۰۵ ۶۰۶ ۶۰۷ ۶۰۸ ۶۰۹ ۶۱۰ ۶۱۱ ۶۱۲ ۶۱۳ ۶۱۴ ۶۱۵ ۶۱۶ ۶۱۷ ۶۱۸ ۶۱۹ ۶۲۰ ۶۲۱ ۶۲۲ ۶۲۳ ۶۲۴ ۶۲۵ ۶۲۶ ۶۲۷ ۶۲۸ ۶۲۹ ۶۳۰ ۶۳۱ ۶۳۲ ۶۳۳ ۶۳۴ ۶۳۵ ۶۳۶ ۶۳۷ ۶۳۸ ۶۳۹ ۶۴۰ ۶۴۱ ۶۴۲ ۶۴۳ ۶۴۴ ۶۴۵ ۶۴۶ ۶۴۷ ۶۴۸ ۶۴۹ ۶۵۰ ۶۵۱ ۶۵۲ ۶۵۳ ۶۵۴ ۶۵۵ ۶۵۶ ۶۵۷ ۶۵۸ ۶۵۹ ۶۶۰ ۶۶۱ ۶۶۲ ۶۶۳ ۶۶۴ ۶۶۵ ۶۶۶ ۶۶۷ ۶۶۸ ۶۶۹ ۶۷۰ ۶۷۱ ۶۷۲ ۶۷۳ ۶۷۴ ۶۷۵ ۶۷۶ ۶۷۷ ۶۷۸ ۶۷۹ ۶۸۰ ۶۸۱ ۶۸۲ ۶۸۳ ۶۸۴ ۶۸۵ ۶۸۶ ۶۸۷ ۶۸۸ ۶۸۹ ۶۹۰ ۶۹۱ ۶۹۲ ۶۹۳ ۶۹۴ ۶۹۵ ۶۹۶ ۶۹۷ ۶۹۸ ۶۹۹ ۷۰۰ ۷۰۱ ۷۰۲ ۷۰۳ ۷۰۴ ۷۰۵ ۷۰۶ ۷۰۷ ۷۰۸ ۷۰۹ ۷۱۰ ۷۱۱ ۷۱۲ ۷۱۳ ۷۱۴ ۷۱۵ ۷۱۶ ۷۱۷ ۷۱۸ ۷۱۹ ۷۲۰ ۷۲۱ ۷۲۲ ۷۲۳ ۷۲۴ ۷۲۵ ۷۲۶ ۷۲۷ ۷۲۸ ۷۲۹ ۷۳۰ ۷۳۱ ۷۳۲ ۷۳۳ ۷۳۴ ۷۳۵ ۷۳۶ ۷۳۷ ۷۳۸ ۷۳۹ ۷۴۰ ۷۴۱ ۷۴۲ ۷۴۳ ۷۴۴ ۷۴۵ ۷۴۶ ۷۴۷ ۷۴۸ ۷۴۹ ۷۵۰ ۷۵۱ ۷۵۲ ۷۵۳ ۷۵۴ ۷۵۵ ۷۵۶ ۷۵۷ ۷۵۸ ۷۵۹ ۷۶۰ ۷۶۱ ۷۶۲ ۷۶۳ ۷۶۴ ۷۶۵ ۷۶۶ ۷۶۷ ۷۶۸ ۷۶۹ ۷۷۰ ۷۷۱ ۷۷۲ ۷۷۳ ۷۷۴ ۷۷۵ ۷۷۶ ۷۷۷ ۷۷۸ ۷۷۹ ۷۸۰ ۷۸۱ ۷۸۲ ۷۸۳ ۷۸۴ ۷۸۵ ۷۸۶ ۷۸۷ ۷۸۸ ۷۸۹ ۷۹۰ ۷۹۱ ۷۹۲ ۷۹۳ ۷۹۴ ۷۹۵ ۷۹۶ ۷۹۷ ۷۹۸ ۷۹۹ ۸۰۰ ۸۰۱ ۸۰۲ ۸۰۳ ۸۰۴ ۸۰۵ ۸۰۶ ۸۰۷ ۸۰۸ ۸۰۹ ۸۱۰ ۸۱۱ ۸۱۲ ۸۱۳ ۸۱۴ ۸۱۵ ۸۱۶ ۸۱۷ ۸۱۸ ۸۱۹ ۸۲۰ ۸۲۱ ۸۲۲ ۸۲۳ ۸۲۴ ۸۲۵ ۸۲۶ ۸۲۷ ۸۲۸ ۸۲۹ ۸۳۰ ۸۳۱ ۸۳۲ ۸۳۳ ۸۳۴ ۸۳۵ ۸۳۶ ۸۳۷ ۸۳۸ ۸۳۹ ۸۴۰ ۸۴۱ ۸۴۲ ۸۴۳ ۸۴۴ ۸۴۵ ۸۴۶ ۸۴۷ ۸۴۸ ۸۴۹ ۸۵۰ ۸۵۱ ۸۵۲ ۸۵۳ ۸۵۴ ۸۵۵ ۸۵۶ ۸۵۷ ۸۵۸ ۸۵۹ ۸۶۰ ۸۶۱ ۸۶۲ ۸۶۳ ۸۶۴ ۸۶۵ ۸۶۶ ۸۶۷ ۸۶۸ ۸۶۹ ۸۷۰ ۸۷۱ ۸۷۲ ۸۷۳ ۸۷۴ ۸۷۵ ۸۷۶ ۸۷۷ ۸۷۸ ۸۷۹ ۸۸۰ ۸۸۱ ۸۸۲ ۸۸۳ ۸۸۴ ۸۸۵ ۸۸۶ ۸۸۷ ۸۸۸ ۸۸۹ ۸۹۰ ۸۹۱ ۸۹۲ ۸۹۳ ۸۹۴ ۸۹۵ ۸۹۶ ۸۹۷ ۸۹۸ ۸۹۹ ۹۰۰ ۹۰۱ ۹۰۲ ۹۰۳ ۹۰۴ ۹۰۵ ۹۰۶ ۹۰۷ ۹۰۸ ۹۰۹ ۹۱۰ ۹۱۱ ۹۱۲ ۹۱۳ ۹۱۴ ۹۱۵ ۹۱۶ ۹۱۷ ۹۱۸ ۹۱۹ ۹۲۰ ۹۲۱ ۹۲۲ ۹۲۳ ۹۲۴ ۹۲۵ ۹۲۶ ۹۲۷ ۹۲۸ ۹۲۹ ۹۳۰ ۹۳۱ ۹۳۲ ۹۳۳ ۹۳۴ ۹۳۵ ۹۳۶ ۹۳۷ ۹۳۸ ۹۳۹ ۹۴۰ ۹۴۱ ۹۴۲ ۹۴۳ ۹۴۴ ۹۴۵ ۹۴۶ ۹۴۷ ۹۴۸ ۹۴۹ ۹۵۰ ۹۵۱ ۹۵۲ ۹۵۳ ۹۵۴ ۹۵۵ ۹۵۶ ۹۵۷ ۹۵۸ ۹۵۹ ۹۶۰ ۹۶۱ ۹۶۲ ۹۶۳ ۹۶۴ ۹۶۵ ۹۶۶ ۹۶۷ ۹۶۸ ۹۶۹ ۹۷۰ ۹۷۱ ۹۷۲ ۹۷۳ ۹۷۴ ۹۷۵ ۹۷۶ ۹۷۷ ۹۷۸ ۹۷۹ ۹۸۰ ۹۸۱ ۹۸۲ ۹۸۳ ۹۸۴ ۹۸۵ ۹۸۶ ۹۸۷ ۹۸۸ ۹۸۹ ۹۹۰ ۹۹۱ ۹۹۲ ۹۹۳ ۹۹۴ ۹۹۵ ۹۹۶ ۹۹۷ ۹۹۸ ۹۹۹ ۱۰۰۰ ۱۰۰۱ ۱۰۰۲ ۱۰۰۳ ۱۰۰۴ ۱۰۰۵ ۱۰۰۶ ۱۰۰۷ ۱۰۰۸ ۱۰۰۹ ۱۰۱۰ ۱۰۱۱ ۱۰۱۲ ۱۰۱۳ ۱۰۱۴ ۱۰۱۵ ۱۰۱۶ ۱۰۱۷ ۱۰۱۸ ۱۰۱۹ ۱۰۲۰ ۱۰۲۱ ۱۰۲۲ ۱۰۲۳ ۱۰۲۴ ۱۰۲۵ ۱۰۲۶ ۱۰۲۷ ۱۰۲۸ ۱۰۲۹ ۱۰۳۰ ۱۰۳۱ ۱۰۳۲ ۱۰۳۳ ۱۰۳۴ ۱۰۳۵ ۱۰۳۶ ۱۰۳۷ ۱۰۳۸ ۱۰۳۹ ۱۰۴۰ ۱۰۴۱ ۱۰۴۲ ۱۰۴۳ ۱۰۴۴ ۱۰۴۵ ۱۰۴۶ ۱۰۴۷ ۱۰۴۸ ۱۰۴۹ ۱۰۵۰ ۱۰۵۱ ۱۰۵۲ ۱۰۵۳ ۱۰۵۴ ۱۰۵۵ ۱۰۵۶ ۱۰۵۷ ۱۰۵۸ ۱۰۵۹ ۱۰۶۰ ۱۰۶۱ ۱۰۶۲ ۱۰۶۳ ۱۰۶۴ ۱۰۶۵ ۱۰۶۶ ۱۰۶۷ ۱۰۶۸ ۱۰۶۹ ۱۰۷۰ ۱۰۷۱ ۱۰۷۲ ۱۰۷۳ ۱۰۷۴ ۱۰۷۵ ۱۰۷۶ ۱۰۷۷ ۱۰۷۸ ۱۰۷۹ ۱۰۸۰ ۱۰۸۱ ۱۰۸۲ ۱۰۸۳ ۱۰۸۴ ۱۰۸۵ ۱۰۸۶ ۱۰۸۷ ۱۰۸۸ ۱۰۸۹ ۱۰۹۰ ۱۰۹۱ ۱۰۹۲ ۱۰۹۳ ۱۰۹۴ ۱۰۹۵ ۱۰۹۶ ۱۰۹۷ ۱۰۹۸ ۱۰۹۹ ۱۱۰۰ ۱۱۰۱ ۱۱۰۲ ۱۱۰۳ ۱۱۰۴ ۱۱۰۵ ۱۱۰۶ ۱۱۰۷ ۱۱۰۸ ۱۱۰۹ ۱۱۱۰ ۱۱۱۱ ۱۱۱۲ ۱۱۱۳ ۱۱۱۴ ۱۱۱۵ ۱۱۱۶ ۱۱۱۷ ۱۱۱۸ ۱۱۱۹ ۱۱۲۰ ۱۱۲۱ ۱۱۲۲ ۱۱۲۳ ۱۱۲۴ ۱۱۲۵ ۱۱۲۶ ۱۱۲۷ ۱۱۲۸ ۱۱۲۹ ۱۱۳۰ ۱۱۳۱ ۱۱۳۲ ۱۱۳۳ ۱۱۳۴ ۱۱۳۵ ۱۱۳۶ ۱۱۳۷ ۱۱۳۸ ۱۱۳۹ ۱۱۴۰ ۱۱۴۱ ۱۱۴۲ ۱۱۴۳ ۱۱۴۴ ۱۱۴۵ ۱۱۴۶ ۱۱۴۷ ۱۱۴۸ ۱۱۴۹ ۱۱۵۰ ۱۱۵۱ ۱۱۵۲ ۱۱۵۳ ۱۱۵۴ ۱۱۵۵ ۱۱۵۶ ۱۱۵۷ ۱۱۵۸ ۱۱۵۹ ۱۱۶۰ ۱۱۶۱ ۱۱۶۲ ۱۱۶۳ ۱۱۶۴ ۱۱۶۵ ۱۱۶۶ ۱۱۶۷ ۱۱۶۸ ۱۱۶۹ ۱۱۷۰ ۱۱۷۱ ۱۱۷۲ ۱۱۷۳ ۱۱۷۴ ۱۱۷۵ ۱۱۷۶ ۱۱۷۷ ۱۱۷۸ ۱۱۷۹ ۱۱۸۰ ۱۱۸۱ ۱۱۸۲ ۱۱۸۳ ۱۱۸۴ ۱۱۸۵ ۱۱۸۶ ۱۱۸۷ ۱۱۸۸ ۱۱۸۹ ۱۱۹۰ ۱۱۹۱ ۱۱۹۲ ۱۱۹۳ ۱۱۹۴ ۱۱۹۵ ۱۱۹۶ ۱۱۹۷ ۱۱۹۸ ۱۱۹۹ ۱۲۰۰ ۱۲۰۱ ۱۲۰۲ ۱۲۰۳ ۱۲۰۴ ۱۲۰۵ ۱۲۰۶ ۱۲۰۷ ۱۲۰۸ ۱۲۰۹ ۱۲۱۰ ۱۲۱۱ ۱۲۱۲ ۱۲۱۳ ۱۲۱۴ ۱۲۱۵ ۱۲۱۶ ۱۲۱۷ ۱۲۱۸ ۱۲۱۹ ۱۲۲۰ ۱۲۲۱ ۱۲۲۲ ۱۲۲۳ ۱۲۲۴ ۱۲۲۵ ۱۲۲۶ ۱۲۲۷ ۱۲۲۸ ۱۲۲۹ ۱۲۳۰ ۱۲۳۱ ۱۲۳۲ ۱۲۳۳ ۱۲۳۴ ۱۲۳۵ ۱۲۳۶ ۱۲۳۷ ۱۲۳۸ ۱۲۳۹ ۱۲۴۰ ۱۲۴۱ ۱۲۴۲ ۱۲۴۳ ۱۲۴۴ ۱۲۴۵ ۱۲۴۶ ۱۲۴۷ ۱۲۴۸ ۱۲۴۹ ۱۲۵۰ ۱۲۵۱ ۱۲۵۲ ۱۲۵۳ ۱۲۵۴ ۱۲۵۵ ۱۲۵۶ ۱۲۵۷ ۱۲۵۸ ۱۲۵۹ ۱۲۶۰ ۱۲۶۱ ۱۲۶۲ ۱۲۶۳ ۱۲۶۴ ۱۲۶۵ ۱۲۶۶ ۱۲۶۷ ۱۲۶۸ ۱۲۶۹ ۱۲۷۰ ۱۲۷۱ ۱۲۷۲ ۱۲۷۳ ۱۲۷۴ ۱۲۷۵ ۱۲۷۶ ۱۲۷۷ ۱۲۷۸ ۱۲۷۹ ۱۲۸۰ ۱۲۸۱ ۱۲۸۲ ۱۲۸۳ ۱۲۸۴ ۱۲۸۵ ۱۲۸۶ ۱۲۸۷ ۱۲۸۸ ۱۲۸۹ ۱۲۹۰ ۱۲۹۱ ۱۲۹۲ ۱۲۹۳ ۱۲۹۴ ۱۲۹۵ ۱۲۹۶ ۱۲۹۷ ۱۲۹۸ ۱۲۹۹ ۱۳۰۰ ۱۳۰۱ ۱۳۰۲ ۱۳۰۳ ۱۳۰۴ ۱۳۰۵ ۱۳۰۶ ۱۳۰۷ ۱۳۰۸ ۱۳۰۹ ۱۳۱۰ ۱۳۱۱ ۱۳۱۲ ۱۳۱۳ ۱۳۱۴ ۱۳۱۵ ۱۳۱۶ ۱۳۱۷ ۱۳۱۸ ۱۳۱۹ ۱۳۲۰ ۱۳۲۱ ۱۳۲۲ ۱۳۲۳ ۱۳۲۴ ۱۳۲۵ ۱۳۲۶ ۱۳۲۷ ۱۳۲۸ ۱۳۲۹ ۱۳۳۰ ۱۳۳۱ ۱۳۳۲ ۱۳۳۳ ۱۳۳۴ ۱۳۳۵ ۱۳۳۶ ۱۳۳۷ ۱۳۳۸ ۱۳۳۹ ۱۳۴۰ ۱۳۴۱ ۱۳۴۲ ۱۳۴۳ ۱۳۴۴ ۱۳۴۵ ۱۳۴۶ ۱۳۴۷ ۱۳۴۸ ۱۳۴۹ ۱۳۵۰ ۱۳۵۱ ۱۳۵۲ ۱۳۵۳ ۱۳۵۴ ۱۳۵۵ ۱۳۵۶ ۱۳۵۷ ۱۳۵۸ ۱۳۵۹ ۱۳۶۰ ۱۳۶۱ ۱۳۶۲ ۱۳۶۳ ۱۳۶۴ ۱۳۶۵ ۱۳۶۶ ۱۳۶۷ ۱۳۶۸ ۱۳۶۹ ۱۳۷۰ ۱۳۷۱ ۱۳۷۲ ۱۳۷۳ ۱۳۷۴ ۱۳۷۵ ۱۳۷۶ ۱۳۷۷ ۱۳۷۸ ۱۳۷۹ ۱۳۸۰ ۱۳۸۱ ۱۳۸۲ ۱۳۸۳ ۱۳۸۴ ۱۳۸۵ ۱۳۸۶ ۱۳۸۷ ۱۳۸۸ ۱۳۸۹ ۱۳۹۰ ۱۳۹۱ ۱۳۹۲ ۱۳۹۳ ۱۳۹۴ ۱۳۹۵ ۱۳۹۶ ۱۳۹۷ ۱۳۹۸ ۱۳۹۹ ۱۴۰۰ ۱۴۰۱ ۱۴۰۲ ۱۴۰۳ ۱۴۰۴ ۱۴۰۵ ۱۴۰۶ ۱۴۰۷ ۱۴۰۸ ۱۴۰۹ ۱۴۱۰ ۱۴۱۱ ۱۴۱۲ ۱۴۱۳ ۱۴۱۴ ۱۴۱۵ ۱۴۱۶ ۱۴۱۷ ۱۴۱۸ ۱۴۱۹ ۱۴۲۰ ۱۴۲۱ ۱۴۲۲ ۱۴۲۳ ۱۴۲۴ ۱۴۲۵ ۱۴۲۶ ۱۴۲۷ ۱۴۲۸ ۱۴۲۹ ۱۴۳۰ ۱۴۳۱ ۱۴۳۲ ۱۴۳۳ ۱۴۳۴ ۱۴۳۵ ۱۴۳۶ ۱۴۳۷ ۱۴۳۸ ۱۴۳۹ ۱۴۴۰ ۱۴۴۱ ۱۴۴۲ ۱۴۴۳ ۱۴۴۴ ۱۴۴۵ ۱۴۴۶ ۱۴۴۷ ۱۴۴۸ ۱۴۴۹ ۱۴۵۰ ۱۴۵۱ ۱۴۵۲ ۱۴۵۳ ۱۴۵۴ ۱۴۵۵ ۱۴۵۶ ۱۴۵۷ ۱۴۵۸ ۱۴۵۹ ۱۴۶۰ ۱۴۶۱ ۱۴۶۲ ۱۴۶۳ ۱۴۶۴ ۱۴۶۵ ۱۴۶۶ ۱۴۶۷ ۱۴۶۸ ۱۴۶۹ ۱۴۷۰ ۱۴۷۱ ۱۴۷۲ ۱۴۷۳ ۱۴۷۴ ۱۴۷۵ ۱۴۷۶ ۱۴۷۷ ۱۴۷۸ ۱۴۷۹ ۱۴۸۰ ۱۴۸۱ ۱۴۸۲ ۱۴۸۳ ۱۴۸۴ ۱۴۸۵ ۱۴۸۶ ۱۴۸۷ ۱۴۸۸ ۱۴۸۹ ۱۴۹۰ ۱۴۹۱ ۱۴۹۲ ۱۴۹۳ ۱۴۹۴ ۱۴۹۵ ۱۴۹۶ ۱۴۹۷ ۱۴۹۸ ۱۴۹۹ ۱۵۰۰ ۱۵۰۱ ۱۵۰۲ ۱۵۰۳ ۱۵۰۴ ۱۵۰۵ ۱۵۰۶ ۱۵۰۷ ۱۵۰۸ ۱۵۰۹ ۱۵۱۰ ۱۵۱۱ ۱۵۱۲ ۱۵۱۳ ۱۵۱۴ ۱۵۱۵ ۱۵۱۶ ۱۵۱۷ ۱۵۱۸ ۱۵۱۹ ۱۵۲۰ ۱۵۲۱ ۱۵۲۲ ۱۵۲۳ ۱۵۲۴ ۱۵۲۵ ۱۵۲۶ ۱۵۲۷ ۱۵۲۸ ۱۵۲۹ ۱۵۳۰ ۱۵۳۱ ۱۵۳۲ ۱۵۳۳ ۱۵۳۴ ۱۵۳۵ ۱۵۳۶ ۱۵۳۷ ۱۵۳۸ ۱۵۳۹ ۱۵۴۰ ۱۵۴۱ ۱۵۴۲ ۱۵۴۳ ۱۵۴۴ ۱۵۴۵ ۱۵۴۶ ۱۵۴۷ ۱۵۴۸ ۱۵۴۹ ۱۵۵۰ ۱۵۵۱ ۱۵۵۲ ۱۵۵۳ ۱۵۵۴ ۱۵۵۵ ۱۵۵۶ ۱۵۵۷ ۱۵۵۸ ۱۵۵۹ ۱۵۶۰ ۱۵۶۱ ۱۵۶۲ ۱۵۶۳ ۱۵۶۴ ۱۵۶۵ ۱۵۶۶ ۱۵۶۷ ۱۵۶۸ ۱۵۶۹ ۱۵۷۰ ۱۵۷۱ ۱۵۷۲ ۱۵۷۳ ۱۵۷۴ ۱۵۷۵ ۱۵۷۶ ۱۵۷۷ ۱۵۷۸ ۱۵۷۹ ۱۵۸۰ ۱۵۸۱ ۱۵۸۲ ۱۵۸۳ ۱۵۸۴ ۱۵۸۵ ۱۵۸۶ ۱۵۸۷ ۱۵۸۸ ۱۵۸۹ ۱۵۹۰ ۱۵۹۱ ۱۵۹۲ ۱۵۹۳ ۱۵۹۴ ۱۵۹۵ ۱۵۹۶ ۱۵۹۷ ۱۵۹۸ ۱۵۹۹ ۱۶۰۰ ۱۶۰۱ ۱۶۰۲ ۱۶۰۳ ۱۶۰۴ ۱۶۰۵ ۱۶۰۶ ۱۶۰۷ ۱۶۰۸ ۱۶۰۹ ۱۶۱۰ ۱۶۱۱ ۱۶۱۲ ۱۶۱۳ ۱۶۱۴ ۱۶۱۵ ۱۶۱۶ ۱۶۱۷ ۱۶۱۸ ۱۶۱۹ ۱۶۲۰ ۱۶۲۱ ۱۶۲۲ ۱۶۲۳ ۱۶۲۴ ۱۶۲۵ ۱۶۲۶ ۱۶۲۷ ۱۶۲۸ ۱۶۲۹ ۱۶۳۰ ۱۶۳۱ ۱۶۳۲ ۱۶۳۳ ۱۶۳۴ ۱۶۳۵ ۱۶۳۶ ۱۶۳۷ ۱۶۳۸ ۱۶۳۹ ۱۶۴۰ ۱۶۴۱ ۱۶۴۲ ۱۶۴۳ ۱۶۴۴ ۱۶۴۵ ۱۶۴۶ ۱۶۴۷ ۱۶۴۸ ۱۶۴۹ ۱۶۵۰ ۱۶۵۱ ۱۶۵۲ ۱۶۵۳ ۱۶۵۴ ۱۶۵۵ ۱

ہو۔ (فتوح البہائی ج ۲ ص ۳۹۷ س ۵۳۰)

(۳) گونگا نہ ہو: امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک گونگے کی گواہی مقبول نہیں۔ خواہ وہ اپنا مافی الضمیر اشاروں سے یا لکھ کر بیان کر سکے۔ لیکن امام مالک فرماتے ہیں کہ اگر گونگا اشاروں سے صحیح سمجھا سکتا ہے تو اس کی گواہی مقبوض ہوگی۔ امام احمد بن حنبل اشاروں سے گواہی تسلیم نہیں کرتے لیکن تحریر کے ذریعہ گواہی قابل اعتبار سمجھتے ہیں۔ (فتوح البہائی ج ۲ ص ۳۹۸ س ۵۳۲)

(۴) نایبنا نہ ہو:

لا تقبل الشہادۃ الا علی۔ (بخاری ج ۷ ص ۷۷) نایبنا کی شہادت مقبول نہیں ہوگی۔

کتاب الشہادات، باب من نقل شہادۃ مطبوع مصر)

وجہ اس کی یہ ہے کہ اسے اشارہ کے ذریعہ خبر ہو اور مشہود علیہ کے درمیان امتیاز کرنا ضروری ہے لیکن نایبنا کے ہاں امتیاز کے لئے صرف آواز سے امتیاز حاصل ہوتا ہے اور آواز آواز کے مشابہ ہو سکتی ہے اور شہادتی وجہ سے حدود کا اٹھانا احادیث سے ثابت ہے۔

(۵) گواہ پہلے سے محدود فی القذف نہ ہو: اگرچہ وہ توبہ کر چکا ہو۔ بخاری ج ۷ ص ۷۷:

محدود فی القذف کی گواہی توبہ کے باوجود مقبول نہیں۔ (ج ۷ ص ۷۷)

کیونکہ قرآن کریم میں صاف صاف آیا ہے:

لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَہَادَۃً اَبَدًا۔ (النور)

ان کی گواہی ہمیشہ ہمیشہ کے لئے تم قبول نہ کرو۔

یہ عدم قبولیت ان کی حد میں شامل ہے۔ لہذا کوڑے لگنے کے بعد یہ حد (عدم قبول شہادت) باقی رہے گی۔ تہمت زنا لگانے پر حد نہ لگی۔ کسی اور الزام میں سزا ہوئی یا حد لگی، تو اسے محدود کی گواہی مقبول ہوگی جبکہ وہ توبہ کر لیں۔ ہاں اگر کسی نے کافر ہوتے ہوئے کسی مرد اور عورت پر تہمت زنا لگائی۔ پھر اس تہمت کی حد (سزا) بھی اسے لگا دی گئی۔ بعد میں وہ مسلمان ہو گیا۔ اب اسلام لانے کی وجہ سے وہ پھر مقبول الشہادۃ ہو جائے گا۔

(۶) مخنث نہ ہونا: لیکن اس کی بری عادات کی وجہ سے ہے کیونکہ مخنث عام طور پر فاسق و فاجر ہوتے ہیں اور اگر وہ شریعت کا پابند ہے اور فسق و فجور سے حتی الوسع اجتناب کرتا ہے، تو مقبول الشہادت ہوگا۔ چنانچہ ”بخاری ج ۷ ص ۸۵“ پر موجود ہے۔ مخنث کی گواہی قبول نہ ہوگی اور مخنث وہ شخص ہے جو افعال رذیلہ کا مرکب ہو۔ وہ فاسق ہے لیکن ایسا مخنث کہ جس کی گفتگو میں عورتوں جیسی نرم و نازک آواز اور اس کے اعضاء میں ڈھیلا پن ہو تو اس کی گواہی مقبول ہوگی۔ (کنذلی الہدلیۃ)

(۷) لطم کے ساتھ دنیوی عداوت نہ ہونا: اگر گواہ کی اس شخص کے ساتھ دیرینہ عداوت ہے جس کے خلاف گواہی دینا چاہتا ہے تو اس کی گواہی اس کے خلاف قبول نہ ہوگی۔ ”بخاری ج ۷ ص ۸۵“ پر ہے۔ دنیوی عداوت چونکہ حرام ہے لہذا حرام کا مرکب گواہی کے قابل نہ رہا۔ دنیوی عداوت اس لئے کہا کہ عداوت دینی سے احتراز ہو جائے۔ دینی عداوت کی وجہ سے گواہی کو نا مقبول نہ کریں گے کیونکہ دینی عداوت تو اس کے دین میں پختہ ہونے کی دلیل ہے اور عدالت پر دلالت کرتی ہے۔

(۸) شراب کا عادی نہ ہونا: ”بخاری ج ۷ ص ۸۶“ پر ہے:

ومد من الشرب ای لا تقبل شہادۃ المدام

یعنی شراب کے رسیا کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ مطلب یہ کہ

علی شرب مالا یحل شربہ۔ ایسی چیز پینے کا عادی ہو جس کا پینا از روئے شرع حرام ہو۔

عادی شراب نوش یا ہر وقت شراب میں دھت کی قید اس لئے لگائی گئی کہ اگر کوئی شخص اپنے گھر میں چھپ کر شراب پینے میں مہم ہے تو اس کی عدالت باطل نہ ہوگی۔ اگرچہ شراب نوشی کبیرہ گناہ ہے۔ شراب نوشی سے عدالت کا خاتمہ تب ہوگا جب عام لوگ

اس پر مطلع ہوں اور کھلے بندوں یہ فعل کرتا ہو۔ (بحوالہ قاضی خان)

(۹) پیشہ ور گانے بجانے والا نہ ہونا: ”بحر الرائق“ ج ۷ ص ۸۷ پر ہے۔ ظہور سے لہو واجب کرنے والے کی گواہی مقبول نہیں۔ اسے صاحب ہدایہ نے گانے والا کہا ہے۔ مقصد یہ کہ جب آدمی ساز بجاتا ہے تو اس کے ساتھ گانا بھی ہے۔ اس میں گواہی کے عدم مقبول ہونے کی وجہ یہ ہے کہ گانے بجانے میں بسا اوقات آدمی ایسا گن ہو جاتا ہے کہ احکام خداوندی تک کی خبر نہیں رہتی۔ صاحب ہدایہ نے اس کی وجہ میں تحریر فرمایا: ”گانا بجانا دراصل لوگوں کو گناہ کبیرہ کے ارتکاب کے لئے اتفقا کرنا ہوتا ہے اور غناء کا کبیرہ گناہوں میں سے ہونا بالکل ظاہر ہے“۔ علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے اس میں قدر سے تخفیف کی۔ وہ یہ کہ اگر صرف اپنی وحشت اور پریشانی دور کرنے کے لئے گانا بجاتا ہے عوام کو دعوت نہیں دیتا، تو ایسے کی گواہی مقبول ہوگی۔

(۱۰) حد لگنے والے افعال کا مرتکب نہ ہونا: ”بحر الرائق“ ج ۷ ص ۸۹ پر ہے:

او یرتکب ما یوجب الحد۔ ایسے افعال کا مرتکب نہ ہو جن پر حد لازم آتی ہو۔
حد بہر حال کسی کبیرہ پر ہی آتی ہے۔ اس لئے مطلب یہ ہوا کہ کبار کا مرتکب نہ ہو۔ صاحب بحر الرائق بحوالہ فتاویٰ بزاز یہ لکھتے ہیں:

ولا تجوز من ترک الصلوة بجماعة الا اذا
الشهادة نہیں۔ ہاں اگر اس کے لئے اس کے پاس کوئی معقول عذر
ہو، تو الگ بات ہے لیکن معقول عذر وہ جسے شرع مطہرہ مقبول
کرے۔

(۱۱) سلف صالحین کو برائے کہنے والا ہونا: ”بحر الرائق“ ج ۷ ص ۹۲ پر ہے:

او یظہر السب سب السلف لظہر فسقہ قید
یعنی سلف صالحین کو برا کہنا اس سے ظاہر ہو کیونکہ یہ فسق ہے
اور فاسق ملعون کی گواہی نامقبول ہے۔
اگر سلف صالحین کو خفیہ طور پر برا کہتا ہے۔ جسے عام لوگوں کو علم نہیں تو ایسے کی گواہی مقبول ہوگی۔

(۱۲) عادل ہونا: امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اسلام پر استقامت، عقل کے معتدل ہونے اور نفس کی ناجائز خواہشات کو پورا نہ کرنے کا نام ”عدالت“ ہے۔ لہذا جو شخص گناہ کبیرہ سے پرہیز کرنے والا، حرام کا عدم مرتکب، صغیرہ پر اصرار نہ کرنے والا اور جس کی نیکیوں کا پلہ وزنی ہو، ایسا حیا دار شخص ہو اس کو عادل کہیں گے۔

(رد المحتار شامی ج ۵ ص ۳۹۵ کتاب الشہادۃ مطبوعہ مصر) اور ”بحر الرائق“ ج ۷ ص ۱۰۱ کتاب الشہادات۔ صاحب بحر الرائق نے فرمایا:

وقال احتراز عن المستور لاعن الفاسق لان
یعنی عادل ہونے سے مطلوب یہ ہے کہ گواہ مستور الحال نہ
ہو۔ یہ نہیں کہ وہ فاسق نہ ہو کیونکہ فاسق تو گواہ بننے کی اہلیت ہی
نہیں رکھتا۔

نیز گواہ کی عدالت لوگوں پر بھی آشکارا ہونی چاہیے۔ فرض کیجئے کہ ایک شخص عند اللہ عادل ہے لیکن عوام کی نظروں میں وہ مشہور ہے؟ تو اس کی گواہی بھی نامقبول ہوگی کیونکہ یہ بھی مستور الحال بنتا ہے۔

(۱۳، ۱۴) مرد گواہ ہونا: حدود میں عورت کی گواہی مقبول نہیں ہوگی لہذا زنا وغیرہ حدود کو جب گواہی سے ثابت کرنا پڑے تو گواہ ہونا شرط ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اذا تضل احدهما فتذکر احدہما الاخری۔

دو عورتوں میں سے اگر ایک بھول بھنگ جائے تو دوسری یاد دلا دے۔

اس سے معلوم ہوا کہ عورتوں کی یادداشت کمزور ہوتی ہے۔ حدود جبکہ شہادت سے اٹھ جاتی ہیں تو عورتوں کی گواہی بہر حال شبہ سے خالی نہ ہوتی۔ ابن ہمام "فتح القدر مع عنایہ" ج ۳ ص ۱۱۴ کتاب الحدود مطبوعہ مصر پر نقل فرماتے ہیں۔

البینۃ ان تشهد اربعة من الشہود لیس بینہم امراة (علیٰ رجل وامراة بالنزنا) ویجوز کون الزوج منہم خلافا للشافعی ہو یقول ہو منہم نحن نقول التہمة ما سوجب جبر نفع والزوج مدخل بہذہ الشہادة علی نفسہ لحقوق العار وخلق الفرائس خصوصا اذا کان لہ منہا اولاد صغار۔

شہادت یہ ہے کہ چار آدمی ایسے ہوں جن میں کوئی عورت نہ ہو۔ وہ گواہی دیں۔ خواہ ان کی گواہی کسی زانی مرد کے خلاف ہو یا زانیہ عورت کے خلاف۔ اور ان چار مرد گواہوں میں سے ایک گواہ عورت زانیہ کا خاوند ہو تو یہ احناف کے نزدیک گواہی درست اور جائز ہے۔ امام شافعی کا اس میں اختلاف ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ خاوند اس گواہی میں قسم ہوگا اور جہاں تہمت ہو وہ گواہی مقبول نہیں ہوتی۔ ہم جواباً کہتے ہیں تہمت یہی ہے کہ جس سے نفع اپنی طرف کھینچنا لازم آتا ہے اور صورت مذکورہ میں خاوند کو خود اس گواہی سے شرم و عار لاحق ہونے کا خطرہ ہے اور بیوی کا زوجیت سے نکل جانے کا احتمال ہے۔ خاص کر جب اس خاوند کے اس بیوی سے چھوٹے چھوٹے بچے بھی موجود ہوں۔

مذکورہ عبارت سے دو باتیں سامنے آتی ہیں۔ اول یہ کہ زنا کی گواہی دینے والوں میں عورت نہ ہو۔ دوسرا یہ کہ گواہ اور جس کے خلاف گواہی دینا چاہتا ہے ان دونوں میں تہمت کا اندیشہ نہ ہو۔ یعنی اپنا فائدہ پیش نظر نہ ہو اور حصول مطلب خود اس میں نہ پایا جاتا ہو۔ لہذا عورت کی گواہی خاوند کے خلاف خاوند کی عورت کے خلاف۔ باپ بیٹے کی ایک دوسرے کے لئے آقا و غلام کی ایک دوسرے کے لئے گواہی قابل قبول نہیں ہوگی۔ اسی عام ضابطہ کے تحت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے خاوند کی گواہی اپنی بیوی کے لئے قبول نہ ہونے کا قول فرمایا ہے کیونکہ اس گواہی میں رعایت اور نفع کے حصول کا الزام و اتہام ہوگا۔ احناف کا موقف یہ ہے کہ خاوند کا اپنی بیوی کے حق میں گواہی دینا تو اس زمرہ میں آسکتا ہے لیکن جب مخالفت میں گواہی دیتا ہے تو اس میں تہمت مذکورہ کا پہلو نہیں لگتا کیونکہ خاوند کی یہ گواہی النامعہ عورت کو سزا دلوار ہی ہے اور بدکار ثابت کرنا ہے۔ لہذا احناف کے نزدیک خاوند کی اپنی بیوی کے خلاف گواہی "اتہام" کے زمرہ میں نہیں آتی۔ جبکہ سنگساری کے بعد خاوند کو نظر بھی آ رہا ہے کہ چھوٹے چھوٹے بچے بن ماں کے دہ جائیں گے اور ان کی دیکھ بھال میں بڑا فرق پڑے گا۔ ان تمام واقعات کے ہوتے ہوئے خاوند کا اپنی بیوی کے خلاف گواہی دینا نہایت قوی ہوگا۔ لہذا یہ گواہی مقبول ہوگی۔

(۱۵) گواہی کی ادائیگی کے لئے مجلس کا ایک ہونا: علامہ کاسانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ "البدائع الصنائع" ج ۷ ص ۲۸ کتاب

الحدود، فصل واما بیان ما تظہر بہ الحدود عند القاضی پر لکھتے ہیں:
ومنها اتحاد المسلمین وهو ان یکون الشہود مجتمعین فی المجلس واحد عند اداء الشہادة فان جاء و متفرقین یشہدون واحد بعد واحد لا تقبل

یعنی زنا کی گواہی میں گواہی کے لئے مجلس کا ایک ہونا بھی شرط ہے۔ وہ یوں کہ چاروں گواہ ایک ہی مجلس میں گواہی دیتے وقت جمع ہوں۔ لہذا اگر وہ الگ الگ ہو کر آئے ایک آیا گواہی دی

شہادتہم ویحدون وان کثروالما ذکرنا۔
چلا گیا دوسرا آیا وہ بھی چلا گیا، تو ایسی صورت میں ان کی گواہی مقبول نہ ہوگی بلکہ ان کو قذف کی حد لگائی جائے گی اگرچہ وہ چار سے زیادہ ہی کیوں نہ ہوں؟

نوٹ: یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ ہم انشاء اللہ تھوڑا آگے چل کر اس پر مزید گفتگو کریں گے۔

(۱۶) جس مرد کے خلاف زانی ہونے کا الزام لگایا گیا وہ زنا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو: لہذا اگر وہ مقطوع الذکر ہے تو اس کے خلاف اگرچہ چار گواہ گواہی دے بھی دیں پھر بھی وہ حد سے بچ جائے گا لیکن گواہوں پر حد قذف جاری ہو جائے گی کیونکہ ایسے شخص کے ہاں زنا کرنے کا عضو ہی نہیں تو وہ زنا کیسے کر سکتا ہے؟

ومنہا ان یکون المشہود علیہ بالزنا من یتصور منہ الوطی وان کان ممن لا یتصور منہ الوطی کالمجبوب لا تقبل شہادتہم ویحدون حد القذف۔
(برائغ الصنائع ج ۷ ص ۳۸)

ایک شرط یہ ہے کہ جس کے خلاف زنا کی گواہی دی جا رہی ہے وہ ایسا ہو کہ وطی کرنا اس سے متوقع و متصور ہو اور اگر وہ ایسا نہیں جیسا کہ عضو تاسل کرنا ہوا، تو اس کے خلاف گواہی مقبول نہ ہوگی بلکہ گواہوں پر حد قذف جاری کی جائے گی۔

(۱۷) مقام زنا میں اختلاف نہ ہونا: یعنی چار گواہ اس جگہ کی نشاندہی کرنے میں اختلاف واضح بیان کریں۔ مثلاً ایک گواہ کہتا ہے کہ میں نے فلاں محلہ میں انہیں زنا کرتے دیکھا۔ دوسرا گواہ کسی اور محلہ کا نام لیتا ہے ایسی گواہی سے زنا ثابت نہ ہوگا۔ علامہ کاسانی فرماتے ہیں:

منہا اتحاد المشہود وھوان یجمع الشہود الاربعۃ علی فعل احد فان اختلفوا لا تقبل شہادتہم وعلی هذا یخرج ما اذا شہد افتنان انہ زنا فی مکان کذا وشہد اخر انہ زنی فی مکان اخر والکنان متباینین بحیث ان یمتنع فیہما فعل واحد عادیۃ کالبدین والدارین والیتین لا تقبل شہادتہم ولا حد علی المشہود علیہ لانہم شہدوا یفعلین مختلفین لا اختلاف المعانین ولیس علی احدہما شہادۃ الرابع۔

شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ مشہود متحد ہو۔ وہ یہ کہ چاروں گواہ ایک فعل کی گواہی متحد طور پر دیں۔ لہذا اگر ان میں باہم اختلاف ہو تو ان کی گواہی مقبول نہ ہوگی۔ اس سے یہ مسئلہ نکلا کہ اگر دو گواہ یہ گواہی دیتے ہیں کہ اس نے فلاں محلہ اور فلاں مقام پر زنا کیا اور دوسرے دو گواہ کسی اور مکان اور جگہ پر زنا کرنے کی گواہی دیتے ہیں اور حالت یہ ہو کہ وہ دونوں جگہیں ایک دوسری سے اس قدر دور ہوں کہ از روئے عادت ان دونوں میں بیک وقت ایک فعل نہ کیا جاسکتا ہو۔ جیسا کہ دو مختلف شہر۔ دو مختلف حویلیاں یا دو مختلف مکان۔ اس صورت میں ان کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی اور جس کے خلاف ایسی گواہی دی گئی اسے حد زنا نہیں لگائی جائے گی کیونکہ ان چار گواہوں نے دو دو کر کے مختلف مقام زنا بتلائے اور کسی ایک مکان میں زنا کرنے کے چار گواہ موجود نہیں ہیں۔ اس لئے زانی حد زنا سے بچ جائے گا۔

(۱۸) گواہ چشم دید خود ہوں نہ کہ سنی سنائی گواہی دینے والے ہوں: مطلب یہ کہ گواہوں نے خود اپنی آنکھوں سے زنا کرتے دیکھا ہو۔ اگر ایسے گواہ نہیں بلکہ دیکھنے والوں کے بیان کرنے سے انہوں نے کسی کے بارے میں زنا کرنے کا سنا اور اب سنی سنائی بات بطور گواہی ادا کریں گے، تو مقبول نہ ہوگی۔ اسے عرف فقہ میں شہادت علی الشہادت کہتے ہیں۔ یا سنی سنائی

گواہی کہتے ہیں۔ ایسی گواہی پر جرم یا سوکڑے نہیں لگائے جائیں گے کیونکہ یہاں بھی ”شبیہ“ موجود ہے اور حدود میں شبہ آ جاتے تو وہ سابقہ ہو جاتی ہیں۔ (التشریح الإجمالی ج ۲ ص ۳۱۱ الفصل الثالث فی الادلة علی الزنا مطبوعہ ۱۳۲۷ھ)

قارئین کرام! کتب احناف میں اگرچہ اس سے زیادہ اور شرائط کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔ لیکن طوالت کے پیش نظر انہیں چھوڑا جا رہا ہے۔ ابن قدامہ نے سات شرائط ذکر فرمائیں۔ احناف کی کتب سے مزید اٹھارہ شرائط کا میں نے اضافہ فرمایا۔ ان تمام شرائط کا مقصد اولین یہ ہے کہ زنا ایسی بڑی بری حرکت اور پھراس پر سخت حد کے نفاذ میں کوشش کی جائے کہ پردہ پوشی پر عمل ہو جائے۔ اللہ تعالیٰ ستار العیوب ہے اور پردہ پوشی کو وہ بہت پسند فرماتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہزاروں آدمی زنا کا ارتکاب کرتے ہیں لیکن توجہ و شرائط کی سختی کی بنا پر ان پر حد زنا نہیں لگائی جاسکتی۔ ان کڑی شرائط سے انسان کی پردہ پوشی مقصود ہے۔ مروی ہے کہ آپ نے ایک شخص کے اعمال کا معائنہ فرمایا جس میں سنی برائے نام تھی لیکن اس کے باوجود اسے جنت میں لے جانے کا حکم دیا گیا۔ اللہ تعالیٰ سے دریافت کرنے پر فرمایا: اس نے دنیا میں میرے بندوں کو عیب چھپانے اور انہیں ذلت و رسوائی سے بچایا۔ آج ہم ستار العیوب ہوتے ہوئے اس کو ذلیل و رسوا نہیں کھڑے گئے۔ لہذا ہمیں بھی بلا وجہ کسی کی پردہ دردی نہیں کرنی چاہیے۔ اپنے گریبان میں جھماک کر دیکھیں کہ ہم کس قدر پردہ دردی کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ اور اس کے بندے پردہ پوشی کرتے ہیں؟

نصاب شہادت مکمل نہ ہونے کی صورت میں فقہاء کے مذاہب

صاحب المغنی ابن قدامہ حنبلی نے مذکورہ موضوع پر فقہاء کرام کے مختلف مذاہب بیان کئے۔ اس دوران انہوں نے امام ابو حنیفہ کے مذہب و مسلک کی مخالفت بھی کی۔ ہم پہلے ان کی عبارت نقل کریں گے۔ پھر امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ پر کئے گئے اعتراضات کا جواب بھی بعون اللہ پیش کیا جائے گا۔

امام مالک، شافعی، ابو حنیفہ اور اکثر اہل علم کے نزدیک جب زنا کے چار گواہ مکمل نہ ہوں تو ان گواہوں پر حد قذف نافذ ہوگی۔ ابو الخطاب حنبلی نے اس میں دو روایتیں نقل کی ہیں اور امام شافعی کے بھی دو قول نقل کئے ہیں۔ (۱) ان پر کوئی حد نہیں کیونکہ یہ گواہ ہیں جیسا کہ ان چار گواہوں میں سے اگر ایک فاسق ہوتا، تو ان پر حد نہیں لگتی۔ ہماری (یعنی حنبلیوں کی) دلیل یہ ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَدْلَةٍ
شَهَدَاءَ فَأُجْلِدُوهُمْ فَمَلَّيْنِ جَلْدَةً.

پھر چار گواہ نہیں لاپتے۔ ان کو اسی (۸۰) کوڑے لگاؤ۔

(النور ۴)

آیہ مذکورہ میں تہمت لگانے والوں پر کوڑوں کی سزا لگانے کا حکم ہے جو اپنے الزام پر چار گواہ نہ لاسکے۔ اسی پر اجماع صحابہ بھی ہے کیونکہ جناب ابو بکرہ اس الزام میں جو انہوں نے جناب مغیرہ بن شعبہ پر لگایا تھا۔ چار گواہ نہ لاسکے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انہیں سب کے سامنے اسی (۸۰) کوڑے مروائے تھے۔ کسی نے اس کا انکار نہ کیا۔ ابو عثمان ہندی بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آکر زنا کی گواہی دی۔ جو حضرت مغیرہ کے خلاف تھی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے چہرہ کارنگ متغیر ہو گیا پھر دوسرے نے آکر گواہی دی۔ تیسرا آیا اور گواہی دی۔ آپ پر ان کی گواہی نہایت شاق گزری۔ چوتھا آیا جو ہاتھ آگے پیچھے کرتا آیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اتنے زور سے چیخ ماری کہ جس سے وہ بے ہوش ہونے کے قریب ہو گیا۔ پوچھا اے جھلسانے والی آگ تیرے پاس کیا ہے؟ ابو عثمان ہندی بیان کرتے ہیں کہ اس نے کہا: میں نے ایک برا کام دیکھا یعنی اس نے زنا کو صراحتاً بیان نہ کیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان تینوں کو حد قذف لگائی اور فرمایا اللہ کا شکر ہے کہ حضور ﷺ کے صحابہ کو شیطان بری راہ پر ڈالنے میں کامیاب نہ ہو سکا۔ یہ واقعہ مختلف الفاظ سے مروی ہے۔ دوسرا یہاں یہ اعتراض ہے کہ حضرت ابو بکرہ اور ان کے ساتھیوں

نے اس اجماع کی مخالفت کی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انہوں نے اس کی مخالفت نہیں کی کہ وہ حد قذف کے مستحق نہیں۔ انہوں نے اس واقعہ کے مشاہدہ کی مخالفت کی۔ یعنی یہ لوگ حضرت مغیرہ کے زنا کے دعوئی دار تھے۔ جبکہ زیاد زنا کے دعوئی سے انکاری تھے۔ نیز اس لئے کہ انہوں نے زنا کی تہمت لگائی تھی اور وہ اس پر چار گواہ نہیں لاسکتے تھے۔ اس طرح ان پر حد قذف جاری کی گئی۔

(مغنی شرح الکبیر ج ۱۰ ص ۱۷۵۔ ۱۷۶ فصل ۱۸۵ مطبوعہ دار الفکر بیروت)

ابن قدامہ نے مذکورہ عبارت میں جو کچھ کہا۔ وہ یہ کہ ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہی ہے کہ اگر گواہ پورے نہ ہوں تو گواہوں پر حد قذف لگے گی لیکن امام احمد بن حنبل گواہوں پر حد قذف جاری کرنے کا موقف نہیں رکھتے۔ اپنے حنبلی موقف کے پیش نظر ابن قدامہ نے حدیث مغیرہ بن شعبہ کے خلاف گواہی دینے والوں پر حد قذف کی جو تاویل کی اور اس کا جو مطلب بیان کیا۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ لوگ قاذف تھے، گواہ نہ تھے۔ لہذا قاذف ہونے کی وجہ سے ان پر حد لگی۔ گواہ ہونے اور نصاب مکمل نہ ہونے کی وجہ سے کوڑے نہیں مارے گئے لیکن یہ توجیہ ابن قدامہ کی درست نہیں ہے کیونکہ اس طرح گواہوں اور تہمت لگانے والے دو الگ الگ حصوں میں بٹ جائیں گے۔ اب اگر ایک شخص کسی کو زنا کرتے دیکھتا ہے تو یہ دیکھنے والا ہی جا کر قاضی کے پاس زنا کا دعویٰ کرتا ہے کہ فلاں نے زنا کیا۔ اب قاضی اسے زنا کی گواہی مکمل کرنے کو کہے گا۔ اگر دو یا تین یا چار آدمیوں نے کسی کو زنا کرتے دیکھا یہ پھر گواہ ہوئے اور قاذف (تہمت لگانے والا) ان کے علاوہ پانچواں کوئی اور ہونا چاہیے حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فیصلہ سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے تینوں کو اس کوڑوں کی جو سزا دی وہ گواہی پوری نہ ہونے کی بنا پر تھی نہ کہ انہوں نے تہمت زنا لگائی تھی اور چار گواہ پیش نہ کر سکے۔

ائمہ ثلاثہ کے مسلک کی وضاحت اور اس پر دلائل

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک زنا کے ثبوت کے لئے چار مرد گواہ ہونے ضروری ہیں۔ اگر چار گواہ مکمل نہ ہوں یا تعداد تو مکمل ہو، لیکن ان گواہوں میں سے کوئی اپنی گواہی میں کچھ ایسے الفاظ سے گواہی دے کہ جن سے صراحتاً زنا ثابت نہ ہوتا ہو، تو پہلے تینوں گواہوں کو حد قذف لگائی جائے گی اور چوتھا چھوٹ جائے گا۔ اس پر ائمہ ثلاثہ نے بہت سی احادیث پیش کی ہیں جن میں سے صرف دو احادیث پیش خدمات ہیں:

ہمیں عبد الرزاق نے ابن جریر سے وہ عمر وابن شعیب سے بیان کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: اللہ اور اس کے رسول ﷺ کا فیصلہ ہے کہ زنا کے خلاف ایک یا دو یا تین گواہوں کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی بلکہ ان کو اسی (۸۰) کوڑے لگائیں جائیں گے اور ان کی ہمیشہ کے لئے گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ یہاں تک کہ مسلمانوں کو اس بات کا یقین ہو جائے کہ ان گواہوں نے تو بہ پختہ طور پر کر لی ہے اور اپنی اصلاح کر لی ہے اور علماء نے بیان فرمایا کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے بہت سے صحابہ کرام کی موجودگی میں یہ فیصلہ فرمایا اور اس پر کسی نے انکار نہ کیا لہذا یہ اجماع ہو گیا۔

حدثنا عبد الرزاق حدثنا ابن جریج عن عمرو ابن شعیب قال قال رسول الله ﷺ قضاء الله ورسوله ان لا تقبل شهادة ثلاثة واثنين ولا واحدا على الزنا ويجلدون ثمانين جلدة ولا تقبل لهم شهادة ابدا حتى يتبين للمسلمين منهم توبة نصوحا واصلاحا وقالوا حکم عمر ابن الخطاب بحضرة علي وعدة من الصحابة رضی اللہ عنہم لا ينکر ذالک علیہ احد فکان هذا اجماعا.

(مخفی ابن جریر ج ۱۱ ص ۲۶۰ مسئلہ ۲۳۱۸ مطبوعہ مصر)

قارئین کرام! مندرجہ بالا حدیث میں بالصریح یہ امر مذکور ہے کہ زنا کے گواہ اگر ایک دو تین ہوں تو ان کو حد قذف کے طور پر

کوڑے لگائے جائیں گے کیونکہ زنا کا اثبات میں یہ گواہ ناکام رہے۔ اگر چار بھی گواہ ہو جائیں۔ لیکن ان میں سے کوئی ایسی گواہی دے کہ جس سے زنا کا اثبات نہ ہوتا ہو تو اس صورت میں بھی پہلے تین گواہوں کو قذف کی حد لگائی جائے گی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ فیصلہ بہت سے صحابہ کرام کی موجودگی میں تھا جن میں سے کسی نے بھی اس فیصلہ کا انکار نہ کیا۔ جس سے اس بارے میں اجماع صحابہ معتقد ہو گیا۔ تو معلوم ہوا کہ امر ثلاثہ کا مسلک احادیث صحیحہ کے مطابق ہے۔

عن عبد العزیز بن ابی بکرہ۔ یعنی عبد العزیز جو کہ ابو بکرہ کے صاحبزادے ہیں؛ روایت ہے بیان کرتے ہیں کہ ہم مسجد کے چھوٹے دروازے کے پاس تھے۔ جسے باب غیلان کہا جاتا ہے۔ یعنی ہم بیٹھنے والے ابو بکر اور ان کے بھائی نافع اور شبل بن عبد ستے میں مغیرہ بن شعبہ مسجد کے سامنے میں چلنے ہوئے تشریف لائے۔ ان دنوں مسجد کی چھت سرکنڈے کانوں کی بنی ہوئی تھی۔ مغیرہ بن شعبہ جب ابی بکرہ کے پاس پہنچے تو انہوں نے انہیں سلام کیا اور ابو بکرہ نے مغیرہ بن شعبہ کو کہا: اے امیر! تمہیں دارالامارۃ کے سب سے چیز نے نکالا ہے؟ انہوں نے کہا: میں تم سے ایک بات کرنا چاہتا ہوں۔ ابو بکرہ نے کہا: تمہیں یہ زیب نہیں دیتا کیونکہ تم امیر ہو۔ امیر کو چاہیے کہ اپنے گھر میں بیٹھے۔ جس کو چاہے میری طرف بھیجے اور تو ان کے ساتھ باتیں کرے۔ مغیرہ نے کہا: اے ابی بکرہ! اس میں کوئی خوف نہیں جو میں کر رہا ہوں۔ لہذا وہ باب مغیرہ سے داخل ہوا۔ یہاں تک کہ ام جیل کے دروازے پر آیا، جو قیس کی بیوی تھی۔ راوی کہتا ہے کہ ابو بکرہ کے بھائی ابو عبد اللہ کے گھر کے درمیان اور ام جیل کے گھر کے درمیان ایک راستہ تھا۔ لہذا مغیرہ ام جیل کے پاس چلا گیا تو ابو بکرہ نے کہا کہ مجھے اس کے یہاں داخل ہونے میں اطمینان نہیں لہذا ابو بکرہ نے اپنے غلام کو بلوایا۔ اس کو کہا میرے بالا خانے میں جا کر اس کے سوراخ سے دیکھے۔ لہذا وہ غلام ابو بکرہ کے بالا خانے میں جا کر دیکھنے لگا اور فوراً واپس آ گیا۔ اس نے کہا کہ میں نے ام جیل اور مغیرہ کو ایک لحاف میں پایا۔ ابو بکرہ نے قوم کو کہا اٹھو میرے ساتھ۔ لہذا وہ کھڑے ہوئے۔ سب سے پہلے ابو بکرہ نے دیکھا اور لوٹ آیا۔ پھر اپنے بھائی سے کہا تو دیکھ۔ اس نے دیکھا تو ابو بکرہ نے پوچھا تو نے کیا دیکھا؟ اس نے کہا کہ میں نے زنا دیکھا۔ پھر ابو بکرہ نے کہا: کوئی چیز تمہیں شک میں ڈالتی ہے؟ اس نے پھر اچھی طرح دیکھا اور کہا کہ میں نے بھسی یعنی شادی شدہ کو زنا کرتے دیکھا۔ ابو بکرہ نے کہا میں تجھے اللہ تعالیٰ پر گواہ بناتا ہوں انہوں نے کہا صحیح ہے راوی کہتا ہے کہ جب ابو بکرہ اپنے گھر کی طرف لوٹا، تو اس نے حضرت عمر فاروق کی طرف خط لکھا۔ جو پھر اس نے دیکھا تھا۔ جب یہ خط حضرت عمر فاروق کے پاس بھیجا جس میں ایک صحابی کی تذلیل پائی گئی۔ عمر بن خطاب نے حضرت ابوموسیٰ اشعری کو فوراً امیر بصرہ بنا کر بصرہ بھیجا۔ لہذا ابوموسیٰ اشعری نے مغیرہ کی طرف بھیجا: "اقسم ثلاثۃ ایام فیہا امیر نفسک فاذا کان یوم الرابع فارتحل انت و ابو بکرہ و شہود، کہ تم وہاں تین دن بحیثیت امیر ٹھہرے رہے اور جب چوتھا دن آئے تو تم، ابو بکرہ اور دوسرے گواہ لے آؤ" یا تو تیرے لئے مبارک ہوگی۔ اگر انہوں نے تم پر تہمت لگائی اور سچا ثابت کر پائے یا پھر تمہارے لئے ہلاکت ہوگی اگر وہ سچے ہوئے۔ لہذا قوم، ابو بکرہ اور دوسرے گواہوں نے بعد مغیرہ بن شعبہ مدینہ کی طرف سفر شروع کیا۔ حتیٰ کہ وہ امیر المؤمنین کے پاس پہنچ گئے۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اے ابو بکرہ تمہارے پاس جو کچھ ہے اسے ظاہر کرو۔ ابو بکرہ نے کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے شادی شدہ کو زنا کرتے دیکھا۔ پھر ابو بکرہ کا بھائی ابو عبد اللہ آگے آیا۔ اس نے بھی گواہی دی کہ میں نے ایک شادی شدہ کو زنا کرتے دیکھا پھر انہوں نے شبل بن عبد الجبری کو آگے کیا۔ اس سے پوچھا گیا تو اس نے بھی پہلے دو گواہوں جیسی گواہی دی پھر زیاد کو لایا گیا اس سے عمر فاروق نے پوچھا: تو نے کیا دیکھا؟ اس نے کہا کہ میں نے ان دونوں کو لحاف میں دیکھا ہے۔ سانس چڑھا ہوا تھا۔ اس کے علاوہ کچھ نہیں دیکھا۔ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے خوشی سے اللہ اکبر کہا کیونکہ مغیرہ نے نجات پائی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو ماسوائے زیاد کے کوڑے مروائے۔ راوی بیان کرتا ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے عقیدہ بن غزو انی کو بصرہ کا گورنر بنایا۔ وہ ۱۶ھ میں بصرہ

پہنچے اور ۱۹ میں وفات پائی اور عقبہ اس کو اچھا نہیں جانتے تھے (یعنی امیر بننے کو) اور اللہ تعالیٰ سے دعا کرتے تھے کہ اے اللہ! مجھے اس عہدہ سے نجات دے۔ لہذا وہ راستہ میں سواری سے گرنے ان کا وصال ہو گیا۔

ثم کان من امر المغیرة ماکان . وامر عمر بن
پھر حضرت مغیرہ کا ہوا جو ہوا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے
المغیرة بن شعبہ علی البصرہ و کتب الیہ بعہدہ . انہیں بصرہ کا پھر گورنر بنادیا۔

(المسند رک ج ۳ ص ۳۳۸-۳۳۹ ذکر القاء المغیرہ فاطمہ فی قبر النبی ﷺ مطبوعہ حیدرآباد دکن)

روایت مذکورہ کو صاحب المسند رک نے تفصیل سے ذکر کیا۔ حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کے گواہ چار تھے۔ جنہوں نے یکے بعد دیگرے گواہی دی۔ یعنی ابوبکرہ، ان کا بھائی نافع اور شبل بن معبد اور زیاد۔ ان میں سے اول الذکر تین نے زنا کی گواہی دی اور زیاد نے صرف ایک لحاف میں ہونا ذکر کیا۔ جس پر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے زیاد کو تو چھوڑ دیا لیکن پہلے تینوں کو کوڑے سے لگوائے اور مغیرہ بن شعبہ اور ام جمیل کو بھی چھوڑ دیا۔ اس تفصیلی واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا اصلی ابوبکرہ ہے۔ اس نے پھر دوسرے تین آدمیوں کو گواہ بنایا۔ اس میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ قاذف صرف ابوبکرہ ہے اور بقیہ تین گواہ ہیں لیکن خود ابوبکرہ کے گواہ ہونے سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ پہلا گواہی دینے والا ہے اور تین گواہ اس کے علاوہ تھے۔ اگر انہیں گواہ شمار نہ کیا جائے تو زیاد نامی گواہ چوتھا نہ ہوگا بلکہ تیسرا ہوگا اور چوتھے کی ابھی ضرورت باقی رہے گی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابوبکرہ سمیت (زیاد کو چھوڑ کر) باقی گواہوں کو کوڑے سے لگوائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ فقہی اصطلاح میں شاہد یا بینہ دو لوگ ہوتے ہیں جو تعداد میں چار ہوں اور شہادت کی شرائط کے جامع ہوں۔ ان کی گواہی پر شرادی شدہ کو سنگسار اور غیر شرادی شدہ کو ایک سو کوڑے بطور حد لگیں گے لہذا شہادت کی ادائیگی سے قبل اور مقدار پوری ہونے سے پہلے یہی لوگ نہ تو شاہد کہلائیں گے اور نہ ہی قاذف ہوں گے۔ ان کا شاہد و قاذف ہونا اثبات زنا اور عدم اثبات پر موقوف ہوگا۔ اگر چاروں گواہوں کی گواہی سے زنا ثابت ہوا اور زانی کو حد لگائی گئی تو یہ گواہ کہلائیں گے اور اگر ان کی گواہی کسی قدر مقبول نہ ہوتی تو یہ قاذف کہلائیں گے اور ان پر حد قذف جاری ہوگی۔

یہاں مسئلہ زیر بحث میں باریکی ہے جس کی وجہ سے بحث خلط ملط ہو جاتی ہے۔ ہم اس کی ذرا تفصیل بیان کرتے ہیں۔ ایک ہے شاہد اور دوسرا ہے بینہ۔ شاہد وہ جو زنا کرتے دیکھنے کا گواہ ہو۔ ایک نے دیکھا ایک شاہد ہوا۔ دو نے دیکھا دو اور تین چار نے دیکھا تو تین چار گواہ ہوئے۔ یہ ابھی تک گواہ کے نام سے یاد کئے جائیں گے۔ اب جس شخص پر الزام ہے۔ اس کے زنا کے اثبات کے لئے ان لوگوں کو گواہی دینا پڑے گی۔ اگر ان کی گواہی مقبول ہو تو یہی بینہ کہلائیں گے اور اگر گواہی نامکمل رہی تو یہ قاذف شمار ہوں گے۔ مثلاً ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چاروں گواہوں کا ایک ہی مجلس میں گواہی دینا ضروری ہے۔ اب اگر ایک گواہ نے کسی دوسری مجلس میں گواہی دی اور تین نے ایک علیحدہ مجلس میں گواہی دی تو اگر چہ ان کی گواہی بالکل ٹھیک ہو۔ لیکن ایک مجلس کی شرط نہ پائی جانے کی وجہ سے یہ ”بینہ“ نہیں کہلائیں گے۔ بلکہ قاذفین شمار ہوں گے۔ حضرت مغیرہ بن شعبہ کے واقعہ میں اگر چہ چاروں گواہ گواہی دے رہے ہیں لیکن زیاد کی گواہی ایسی تھی۔ جس سے زنا کی کیفیت واضح ثابت نہیں ہوتی تھی کیونکہ اس نے صرف ایک لحاف میں دونوں کے ہونے کی گواہی دی اور سلائی کے سرمدانی میں بڑنے کی کیفیت زنا بیان نہ کی۔ لہذا پہلے تین گواہوں نے کیفیت زنا بیان کی اور چوتھے نے مشتبہ حالت کے بیان کرنے پر اکتفا کیا۔ غرضی کے اعتبار یا گواہی دینے کے اعتبار سے زیاد چوتھا گواہ بنتا ہے اور پہلا ابوبکرہ۔ اگر ابوبکرہ گواہ نہ ہوتا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے کہ ابھی تین گواہ ہوئے چوتھا اور لاویا زیاد کے علاوہ اگر تمہارے پاس کوئی اور گواہ ہے تو لاؤ لیکن آپ نے اس مطالبہ کی بجائے زیاد کو چھوڑ کر بقیہ تینوں کو کوڑے سے لگوائے کیونکہ ان کی گواہی ”بینہ“ نہ بن سکی اور یوں وہ قاذف ٹھہرے اور حد قذف کے مستحق ہوئے اور زیاد بیچ گیا کیونکہ اس نے زنا کی کیفیت بیان نہ کی تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ گواہ ہی قاذف

بن جاتے ہیں جب ان کی گواہی نا مقبول بن جائے۔ خواہ گواہ چار نہ تھے یا چار تو تھے لیکن کسی ایک کی گواہی شرائط گواہی اور معیار پر پوری نہ اترتی ہو۔ اس بحث سے دو باتیں ثابت ہوئیں:

(۱) چار گواہوں کی تعداد ان کی شرائط پائے جانے کے ساتھ ابھی ان کی حیثیت موقوف رہے گی۔ گواہی دینے کے بعد یعنی آخری چوتھا گواہ جب گواہی دے چکا تو اس کی دوسروں میں ہوں گی۔ اگر چوتھے گواہ کی گواہی بھی پہلے تین گواہوں کے مطابق اور ان سے متفق ہوئی، تو اب یہ ”بینہ“ کہلائیں گے۔ بصورت دیگر یہ قاذفین ہوں گے اور حد قذف کے مستحق ہوں گے۔

(۲) دوسری بات یہ کہ چاروں گواہوں کا ایک ہی مجلس میں گواہی دینا ضروری ہے۔ اس صورت میں بھی چوتھے گواہ کی گواہی تک ان گواہوں کی حیثیت موقوف ہے۔ اگر چوتھا گواہ بھی اسی مجلس میں شرائط کے مطابق زنا کی گواہی دیتا ہے تو یہ بھی ”بینہ“ کہلائے گا۔ ورنہ یہ قاذفین شمار ہوں گے۔ ہماری اس تحقیق اور تفصیل سے ابن حزم وغیرہ کے اعتراضات رفع ہو گئے۔ اب ہم کچھ اور اعتراضات ذکر کرتے ہیں۔ پھر ان کے ساتھ ساتھ ان کے جوابات بھی تحریر کریں گے۔

اعتراض اول

ابن حزم نے اپنی کتاب ”المجلی“ میں ائمہ ثلاثہ کے مسلک کی تردید کرتے ہوئے لکھا۔ حد قذف قاذف کو لگتی چاہیے نہ کہ گواہوں کو۔ لہذا اگر پہلا دوسرا اور تیسرا گواہ زنا کی گواہی دیں اور چوتھا اپنی گواہی شرائط کے مطابق نہ دے سکے تو تو اسے قاذف جان کر اس پر حد قذف لگے گی لیکن پہلے تین چونکہ گواہ ہیں۔ لہذا ان پر حد قذف نہیں جاری ہوگی۔ قرآن و حدیث اس پر گواہ ہیں کہ حد قاذف کو لگائی جاتی ہے، شاید کہ حد قذف نہیں لگائی جاتی اور یہ بھی واضح ہے کہ شاید، قاذف نہیں ہوتا اور قاذف شاہد نہیں ہوتا۔ ابن حزم نے ائمہ ثلاثہ کے مسلک کو پہلے لکھا پھر اس کی تردید کی۔ ملاحظہ ہو:

وصح اليقين ببطلان قول من قال بان وحد
الشاهد والشاهدان والثلاثة اذا لم يتم اربعة لانم
ليسوا قاذفة ولا لهم حكم القاذف وهذا هو الاجماع
حقا الذي لا يجوز خلافه.
(المجلی لابن الحرم ج ۱ ص ۲۶۱)

اس شخص کے قول کے باطل ہونے کا یقین ہے، جو یہ کہتا ہے کہ زنا کا ایک، دو اور تین گواہ قابل حد ہیں۔ جب چوتھا گواہ مکمل نہ ہو کیونکہ وہ قاذف نہیں ہیں اور نہ ہی ان کے لئے قاذف کا حکم ہے۔ یہ وہ بات ہے کہ جس پر اجماع ہے اور جس کی مخالفت جائز نہیں ہے۔ گویا ائمہ ثلاثہ جو یہ کہتے ہیں کہ پہلے تین گواہ قاذف نہیں گے جب چوتھا گواہ ایسی گواہی دے جو نا قابل قبول ہو۔ ان کا یہ کہنا یقیناً باطل ہے کیونکہ وہ تین قاذف نہیں ہیں۔ اس لئے حد قذف ان پر جاری کرنا خلاف اصل ہے بلکہ وہ تو گواہ ہیں اور گواہوں کو قاذف کہنا یا قاذف قرار دینا اجماع کے خلاف ہے۔

جواب: ابن حزم کا یہ اعتراض عقلی ہے جس کا ناص سے کوئی تعلق نہیں بلکہ ناص صریح کے خلاف ہے پھر اس خلاف اجماع بات کو اجماع حقہ کے خلاف اور بھی زیادتی ہے۔ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے مغیرہ بن شعبہ کے مقدمہ میں پہلے تین گواہوں کو حد قذف لگائی تھی اور یہ حدود موجود تمام صحابہ کرام کی موجودگی میں لگائی گئی تھی ان میں سے کسی نے بھی انکار نہ کیا۔

اعتراض دوم

واما طريق النظر فنقول وبالله التوفيق انه
لو كان ماقالوا لما صحت في الزنا شهادة ابدان لانہ
قياس کے اعتبار سے ہم کہتے ہیں کہ اگر حقیقت حال یونہی
ہوتی جیسا کہ ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں تو زنا میں گواہی ہمیشہ ہمیشہ کے لئے

كان الشاهد الواحد اذا شهد بالزنا صار قاذفا عليه الحد على اصلهم فاذا قد صار قاذفا فليس شاهدا فاذا شهد الثاني فكذلك ايضا يصير قاذفا وهذا فاسد كما ترى وخلاف القرآن في ايجاب الحكم بالشهادة بالزنا وخلاف السنة الثابتة بوجوب قبول البيئنة في الزنا وخلاف الاجماع المتيقن بقبول الشهادة في الزنا وخلاف الحس والمشاهدة في ان الشاهد ليس قاذفا والقاذف ليس شاهدا.

(الحلی لابن الحرم ج ۱۱ ص ۲۶۱ مسئلہ ۲۲۱۸ مطبوعہ قاهرہ)

صحیح نہیں ہوتی کیونکہ جب ایک گواہ نے زنا کی گواہی دی تو وہ اس کے بعد قاذف ہو گیا اور ان کے اصل کے پیش نظر اس پر حد قذف لازم ہو گئی پھر جب وہ قاذف بن گیا تو گواہ نہ رہا۔ یونہی جب دوسرے گواہ نے گواہی دی تو وہ بھی قاذف ہو جائے گا اور یہ فاسد ہے۔ جیسا کہ تم جانتے ہو اور قرآن کریم کے حکم کے خلاف ہے کیونکہ قرآن کریم میں گواہوں کی شہادت پر زنا کا حکم واجب بیان کیا گیا ہے اور سنت ثابتہ کے بھی خلاف ہے۔ جس میں زنا میں بیئنے کے قبول کرنے کی بات ہے اور یقینی اجماع کے بھی خلاف ہے۔ کیونکہ اجماع بھی زنا میں شہادت کے قبول کرنے پر متفق ہے اور مشاہدہ حس کے بھی خلاف ہے کیونکہ گواہ قاذف نہیں اور قاذف گواہ نہیں ہو سکتا۔

جواب: پچھلے اعتراض کے جواب میں اور اپنے موقف کی وضاحت میں ہم جو پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اسے اگر اچھی طرح سمجھ لیا جائے تو ابن حزم کے اس اعتراض کا جواب بھی آپ سمجھ جائیں گے۔ ہم ابن حزم اور اس کے ہم مشرب حضرات سے دریافت کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے جناب مغیرہ بن شعبہ کے مقدمہ میں جن تین آدمیوں کو کوڑے مروائے، وہ کیا سمجھ کر مروائے؟ کیا بحیثیت قاذف یا بحیثیت گواہ انہیں کوڑے لگائے گئے؟ اگر شاہد سمجھ کر حد لگائی تھی اور حقیقت بھی یہی ہے کہ وہ شاہد تھے لیکن ان کا شاہد ہونا آخری یعنی چوتھی گواہی پر موقوف تھا۔ چوتھے گواہ کی گواہی غیر معتبر ہونے کی بنا پر ان تین کو حد قذف لگی۔ حد قذف آخر گواہ کو تو نہیں قاذف کو لگائی جاتی ہے۔ اس لئے ائمہ ثلاثہ کا مسلک ہی صحیح ہے۔ ابن حزم کا یہ کہنا کہ پہلا گواہ قاذف نہیں۔ دوسرا اور تیسرا بھی قاذف نہیں بلکہ گواہ ہیں اور گواہوں کو قاذف نہیں کہہ سکتے اور نہ ہی ان پر حد قذف جاری کی جا سکتی ہے؟ اس تاویل کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان تین کو کیا سمجھ کر حد قذف لگائی تھی حالانکہ وہاں لفظ شاہد بھی موجود ہے؟ لہذا ابن حزم کا قول "بناء الفساد علی الفاسد" کے قبیلہ سے ہے۔ اس نے پہلے تین گواہوں کو احناف کے حوالہ سے قاذف بنا کر پیش کیا۔ آخر احناف کی عبارات کا مفہوم سمجھ لیا ہوتا۔ ہم عرض کر چکے ہیں کہ احناف زنا کے گواہوں کو چار تک مکمل ہونے سے پہلے شاہد یا قاذف کچھ بھی نام نہیں دیتے۔ اگر چاروں صحیح اور شرائط کے مطابق گواہی دے دیں تو یہ "بیئہ" ہوگا اور اگر ایسا نہ ہو تو قاذف کہلا جائیں گے۔ لیکن ابن حزم نے ابھی ایک گواہ کے گواہی دینے پر اسے قاذف بنانا احناف کا مسلک بیان کیا۔ دوسرے کو بھی قاذف بنا دیا۔ یہ اس کی بددیانتی ہے۔ جب ہم احناف ایک گواہ کو گواہی دینے پر قاذف کہتے ہی نہیں، تو خواہ مخواہ اسے احناف کا مسلک قرار دینا فاسد ہی کہلائے گا۔ جب ابتداء ہی فاسد ہوگی تو اس کا نتیجہ خود بخود فاسد و باطل ہوگا۔ دوسرا فساد ابن حزم کی سوچ میں یہ ہے کہ جب پہلے تینوں گواہ بقول اس کے یکے بعد دیگرے قاذف ٹھہرے اب چوتھا آیا چونکہ وہ بھی اکیلا ہے لہذا وہ بھی قاذف ہوگا اور ایک دوسرے گواہ نہیں بلکہ قاذف بنائے گئے۔ اب چوتھا گواہ اگر قاذف ہی ہے تو چاروں قاذف ہوئے اور اگر گواہ ہے تو پہلے تین قاذف سے نکال کر گواہوں میں ہی چوتھا شامل کر دے گا۔ اب گواہ، گواہ نہ رہا اور قاذف گواہ بن گیا۔ خود اس کے مقررہ اصول کے خلاف ہوا۔ مختصر یہ کہ ہم احناف کے نزدیک گواہی یا قذف کا دار و مدار چوتھے گواہ پر ہے۔ اگر اس کی گواہی شرائط کے مطابق درست قرار دے دی گئی تو یہ چاروں گواہ "بیئہ" بن جائیں گے اور ان کی وجہ سے زنا کا اثبات ہوگا اور زانی پر حد جاری کی جائے گی اور اگر چوتھا (کوئی ایک) شرائط

کے مطابق گواہی نہ دے سکا۔ ایسی کہ اس کی گواہی سے زنا کا الزام ثابت ہو جاتا۔ تو اب چار گواہ نہ ہونے کی صورت میں اول الذکر تین قاذف ہوں گے اور حد قذف کے مستحق ہوں گے۔

اعتراض سوم

فان قيل انما اوجب الله الحد عليه اذا كان قاذفا ولم يجبي مجبي الشهادة فاما اذا جاء مجبي الشهادة بان يقول اشهد ان فلانا زنى ليس هذا قاذفا. (احکام القرآن ج ۳ ص ۲۸۲) آیت ہم لم یاتوا باربعة شهداء النور: ۱۸ مطبوعہ بیروت جدیدہ)

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے گواہ پر حد اس وقت واجب کی جب وہ قاذف ہو اور شہادت دینے کی جگہ نہ آئے۔ لیکن اگر وہ شہادت دینے آجاتا ہے پھر یوں کہتا ہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں نے زنا کیا۔ تو یہ کہنے والا قاذف نہ ہوا (مطلب یہ کہ "اشہد" کہنے والا گواہ ہوتا ہے" قاذف نہیں ہو سکتا)۔

جواب: اس کا جواب بھی خود صاحب احکام القرآن علامہ جصاص رحمۃ اللہ علیہ ہی ذکر کرتے ہیں۔ "قذفہ یا اياها بلفظ الشهادة لا يخرجه من حكم القاذفين یعنی گواہ شہادت کے لفظ کے ساتھ کسی عورت پر زنا کی نسبت کرنا، اسے قذف والوں کے حکم سے نہیں نکالے گا۔" کیونکہ تم جانتے ہو کہ اگر یہ اکیلا ہی ایسا گواہ ہوتا اور کوئی دوسرا اس کے ساتھ نہ ہوتا تو اسے حد قذف لگتی۔ جب حقیقت حال یہی ہے تو ہم سمجھ گئے کہ قذف کو لفظ شہادت کے ساتھ ذکر کرنے سے آدمی قاذف ہونے سے بچ نہیں سکتا۔ جبکہ وہ اکیلا ہو اور لفظ "اشہد" کو آیت کا عموم بھی شامل ہے۔ یعنی والذین یؤمنون المحصنات۔ اور یقیناً رامی کا حکم شاہد کے حکم سے الگ ہے۔ جب چاروں اکٹھے آجائیں جو قیول شہادت کے لئے عدد شرط ہے۔ لہذا وہ اب اس چیز کے مکلف نہ ہوں گے کہ اپنے علاوہ اور گواہ لائیں لیکن اگر چار سے کم آئے، وہ لفظ قذف کہیں یا نہ کہیں وہ قاذف ہیں کیونکہ وہ مکلف ہیں کہ اپنے علاوہ تعداد مکمل کرنے کے لئے اور لے کر آئیں تاکہ ان کی قذف کی صحت معلوم ہو سکے۔ (احکام القرآن ج ۳ ص ۲۸۲)

خلاصہ یہ کہ زنا کی گواہی دینے والا ایک آدمی اگر چہ اپنی گواہی کو "اشہد" سے ادا کرتا ہے لیکن اس کا لفظ شہادت سے گواہی دینا اسے قاذف ہونے سے نہیں بچا سکتا۔ آیت کریمہ کا عموم بھی اسی کا متقاضی ہے جس میں پاک و امن عورت پر زنا کرنے والوں کا حکم ہے۔ وہ رومی کرنے والے اگر چار گواہ پیش نہ کر سکیں، تو حد قذف لگائیں گے۔ مقصد یہ کہ لفظ گواہی سے شہادت ہوئی یا اس کے بغیر وہ بھی قاذف کے زمرے میں آئے گا۔ اگر چار شاہد لے آئیں تو شاہد بن جائیں گے۔ اگر کم ہیں، تو لفظ "اشہد" ان کو قاذف ہونے سے بچا نہیں سکے گا۔ اگر چار پورے ہو گئے تو رامی یعنی قاذف نہیں بلکہ بینہ کہلائیں گے۔ انہیں مزید گواہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں رہے گی۔

اعتراض چہارم

علامہ جصاص ان لوگوں کی طرف سے ایک اعتراض نقل کرتے ہیں۔ جو نافع ابن حارث والی حدیث کو اعتراض کی بنیاد بناتے ہیں۔ وہ یہ کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اگر چوتھا گواہ ویسی ہی گواہی دے جیسی پہلے تین نے دی ہے تو ان کو رجم کر دو۔ استدلال کا طریقہ اس روایت سے یوں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فرمانا "اگر چوتھا گواہ انہی کی طرح شہادت دے"۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے تین الگ ہو گئے اور یہ چوتھا الگ ہو گیا تو جب اس صورت میں باوجود الگ ہونے کے وہ تینوں پہلے چوتھے کی شہادت سے جوان کی شہادت دے، یہ حد قذف سے بچ سکتے ہیں تو پھر اگر باہر سے بھی کوئی شاہد آجائے تو چاہیے کہ وہ بھی ان کو حد سے بچا دے۔ لہذا شاہدوں کو بیک وقت عدالت میں موجود ہونا ضروری نہیں؟ (احکام القرآن ج ۳ ص ۲۸۲)

جواب: اس کا جواب بھی خود علامہ جصاص رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا۔ فرماتے ہیں: کہ قائل کا یہ کہنا کہ چوتھا پہلے تین گواہوں سے

الگ اور منفرد ہے۔ یہ احتمال حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے کلام سے نہیں ماخوذ ہوتا کیونکہ آپ کے پاس گواہ اکٹھے ہو کر آئے تھے۔ اس لئے پہلے تینوں نے شہادت دینے کے بعد چوتھے کی شہادت کے اثبات کو مطلب کیا۔ اس لئے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے کلام کا مفہوم یہ ہے کہ جب عدالت میں چاروں گواہ موجود ہوں اور وہ یکے بعد دیگرے گواہی دیں، تو پہلے تین گواہوں کی گواہی کا دارو مدار چوتھے کی گواہی پر ہوگا۔ یعنی اگر چوتھا پہلے تین کے موافق مطابق گواہی دیتا ہے، تو درست ہے اور اگر چوتھا ان پہلے تین کے ساتھ موجود نہ ہو تو اسے آپ نے بلوانے کی تکلیف دی۔ ”لم یقل عمر ان جاء رابع فشهد معہم فاقبل شہادتهم یعنی آپ نے یہ نہ فرمایا کہ اگر چوتھا آگیا اور ان کے مطابق گواہی دے تو میں ان کی گواہی قبول کر لوں گا“ بلکہ آپ کے الفاظ یہ تھے۔ ”ان شہد الرابع علی مثل ما شہد علیہ الثلاثة اگر چوتھے نے بھی ان تین کی مثل اس کے خلاف گواہی دی۔“ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے الفاظ ان شہد الرابع اور معترض کے الفاظ ”ان جاء رابع“ دونوں میں فرق ہے۔ پہلے میں چوتھا گواہ موجود ہے۔ لیکن ابھی اس کی گواہی کی باری نہیں آئی۔ دوسرے الفاظ بتلاتے ہیں کہ چوتھا گواہ مجلس میں نہیں۔ وہ آئے گا یا لایا جائے گا۔ پھر اس کی گواہی کی بات دیکھیں گے۔ اس لئے معترض کا انداز احتیاط کا کچھ بھی نہیں بگاڑ سکتا۔ (احکام القرآن ج ۳ ص ۲۸۲)

نوٹ: شادی شدہ کو رجم کرنے کے بارے میں جو اعتراضات و شکوک معترضین کے ہمیں نظر آئے۔ ان کے جوابات آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں۔ اسی سلسلہ میں ”شرح صحیح مسلم“ ج ۳ ص ۳۲ غلام رسول سعیدی میری نظر سے یہ عبارت گزری۔ جو انہوں نے فقہاء کرام کے اس بارے میں مذاہب کے ذیل میں تحریر کی۔ عبارت یہ ہے:

”شیخ ابن حزم لکھتے ہیں کہ قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے کہ چار سے کم زنا کے گواہوں پر حد قذف نہ لگائی جائے۔ کیونکہ اگر چار سے کم پر حد لگائی گئی، تو زنا پر گواہی کبھی صحیح نہیں ہو سکتی کیونکہ مجلس قضاء میں بیک وقت چاروں تو گواہی نہیں دے سکتے۔ اس لئے ایک ایک کر کے ہی گواہی دیں گے اور جب ایک شخص گواہی دے گا تو وہ ان کے اصول پر قاذف ہو جائے گا۔“ (یہ دلیل صحیح نہیں ہے۔ چار گواہ اگر یکے بعد دیگرے گواہی دیں تو ان کی گواہی فقہاء کے نزدیک مقبول نہیں ہے۔ لیکن وہ اس پر حد قذف کا حکم نہیں لگاتے جیسا کہ خود ابن حزم نے بھی اجماع کی بحث میں اس کا حوالہ دیا ہے۔ سعیدی) اسی طرح جب دوسرا شخص گواہی دے گا تو وہ بھی قاذف ہو جائے گا۔ وکلی بذالقیاس پھر زنا کے خلاف گواہی منعقد ہی نہیں ہو سکے گی اور یہ قرآن وحدیث اور اجماع کے خلاف ہے۔“

قارئین کرام! ابن حزم کی مذکورہ عبارت کا جواب جو غلام رسول سعیدی صاحب نے دیا وہ عجیب اور اونکھا جواب ہے۔ یعنی یہ کہ اگر چار گواہ یکے بعد دیگرے گواہی دیں تو فقہاء اربعہ کے نزدیک ان کی گواہی قبول نہیں ہے اٹخ۔ ابن حزم کی عبارت واستدلال کا ہم گزشتہ سطور میں تفصیلی جواب عرض کر چکے ہیں۔ ابن حزم کا اعتراض اور ہے اور سعیدی صاحب کا جواب کسی اور اعتراض کا جواب بنتا ہو ٹھیک لیکن ابن حزم کے اعتراض سے اس کا تعلق نہیں بنتا۔ اس کی دوہی وجوہات ہو سکتی ہیں۔ اول یہ کہ سعیدی صاحب نے ابن حزم کے اعتراض کو ہی نہ سمجھا اور غلط سمجھ کر اس کے مطابق جواب بھی غلط دیا یا پھر اعتراض تو سمجھ آ گیا، لیکن اپنا مسلک بیان کرنے میں چونک گئے۔ ابن حزم کا اعتراض یہ ہے کہ چار گواہ جو عدالت میں موجود ہیں، وہ بیک زبان اور بیک وقت گواہی تو نہیں دے سکتے بلکہ پہلے ایک پھر دوسرا پھر تیسرا اور چوتھا گواہی دیں گے۔ احتیاط کے قانون کے پیش نظر وہ کہتا ہے کہ جب ایک نے ہی ابھی گواہی دی تو وہ قاذف ہوا۔ دوسرا ابھی گواہی دینے کے بعد قاذف تیسرا ابھی قاذف۔ اگر اس طرح گواہوں کو قاذف بنایا جائے تو گواہی کیسے دی جائے؟ اس کا جواب ہم یہ دے چکے ہیں کہ جب عدالت میں ایک مجلس میں بیک وقت چار گواہ موجود ہیں اور یکے بعد دیگرے گواہی دیتے ہیں تو پہلے تین گواہوں کی گواہی کا چوتھے کی گواہی پر دارو مدار ہے۔ اگر اس نے شرائط کاملہ کے ساتھ گواہی دی، تو یہ شاہد ”بینہ“ ہو جائیں گے اور جس کے خلاف گواہی دی اس پر بیئہ قائم ہو گیا۔ اس پر حد نافذ ہوگی اور اگر چوتھا گواہ گواہی کے کامل شرائط پر پورا نہ اترتا

جس کی وجہ سے حاکم نے اس کی گواہی رد کر دی تو اس کو چھوڑ کر پہلے تین قاذف کہلائیں گے اور ان پر حد قذف جاری کی جائے گی۔ جیسا کہ حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کے واقعہ میں گزر چکا ہے۔ وہاں ہم نے یہ بھی لکھا تھا کہ چوتھے گواہ کا اس مجلس میں موجود ہونا ضروری ہے۔ یہ نہیں کہ موجود تین گواہوں کو حاکم کے کہہ جاؤ چوتھا گواہ بھی پیش کر دے۔ گویا چوتھے کا مجلس میں ہونا اس پر پہلے تین گواہوں کے قاذف یا عدم قاذف ہونے کا دار و مدار ہے۔ یوں نہیں کہ چوتھے کو لانے اور پیش کرنے تک ان کے بارے میں توقف ہے۔

ابن حزم نے اعتراض ہمارے اصولی قاعدہ اور مسلم ضابطہ کے مطابق کیا ہے۔ لیکن سعیدی صاحب کا جواب ”چار گواہ کیے بعد دیگرے گواہی دیں اور“ جس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ عدالت میں ایک ایک کر کے آئے اور گواہی دیتے رہے۔ اس جواب کا ابن حزم کے اعتراض سے کوئی تعلق نہیں اور اس پر سعیدی صاحب کا یہ کہنا کہ ان کی گواہی قبول نہیں ہوگی۔ یہ تو درست ہے لیکن ان پر حد قذف کے اجراء کا انکار اور ابن حزم کی اس موافقت کا دعویٰ بیکار اور لغو ہے۔ جس کا مذکورہ اعتراض سے کوئی تعلق نہیں کیونکہ ایک ایک کر کے آنے والے گواہ ہماری شرط کے مطابق گواہ بنیں گے ہی نہیں۔ ہمارے نزدیک گواہوں کا ایک مجلس میں ایک ہی وقت میں موجود ہونا ضروری ہے۔ الگ الگ آنے کی صورت میں نہ یہ گواہ اور نہ یہ قاذف کہلائیں گے۔ جب یہ گواہ ہی نہیں کہلا سکتے تو چوتھے کے آنے پر ان کی گواہی کا توقف کس طرح ہوگا؟

ابن حزم کی تائید میں سعیدی صاحب کا فتویٰ

ہمارے نزدیک قول راجح یہ ہے کہ اگر زنا کے گواہوں کے بیان میں اختلاف ہو جائے یا ان کی تعداد چار سے کم ہو تو ان پر حد قذف لازم نہیں ہوگی کیونکہ وہ اس میں گواہ کی حیثیت سے آئے ہیں اور قاذف وہ شخص ہے جو مدعی ہے اور قرآن مجید اور سنت نے قاذف میں فرق کیا ہے اور حد قذف کا مستحق مدعی اور قاذف کو قرار دیا ہے۔ گواہوں کو حد قذف کا مستحق نہیں ٹھہرایا۔ اگر اس طرح زنا کے گواہوں کو سزا دی جائے لگے تو زنا کی شہادت کا دروازہ بند ہو جائے گا کیونکہ گواہوں میں سے کسی سے بھی اس بات کا یقین نہیں ہو سکتا کہ سب کے سب متفق ہوں گے اور ان میں سے کوئی گواہ رجوع نہیں کرے گا۔ ان حالات میں اسی (۸۰) کوڑوں کی سزا کا خطرہ مول لے کر کون عدالت میں گواہی دینے جائے گا؟ اس لئے معقول بات یہی ہے کہ جس طرح ملزم کو شہد کا فائدہ پہنچتا ہے اسی طرح گواہوں کو بھی شہد کا فائدہ پہنچانا چاہیے۔ اگر اختلاف شہادت میں کسی ملزم پر حد لازم کرنے کے لئے کافی نہیں ہے تو گواہوں پر حد لازم کرنے کی موجب نہیں ہے۔

علامہ غلام رسول سعیدی صاحب کی مذکورہ بالا عبارت میں ائمہ اربعہ کے خلاف قدرے جرأت نظر آتی ہے اور ایک غیر مقلد کی تائید میں اجتہادی رائے سے کام لیا ہے۔ حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کے مقدمہ میں چاروں گواہ مجلس قضاء میں موجود تھے۔ وہ کیے بعد دیگرے نہیں آئے تھے۔ ان میں سے پہلے تین کی گواہی ایسی کامل گواہی تھی۔ جس سے زنا کا اثبات ہوتا تھا لیکن چوتھے گواہ کی گواہی مطابق شرائط نہ ہوئی۔ جس کی بنا پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پہلے تین گواہوں کو اسی اسی کوڑے حد قذف کے طور پر لگوائے۔ اس حد کے اجراء کے وقت بہت سے صحابہ کرام بنفس نفیس موجود تھے کسی نے بھی انکار نہ کیا جس سے یہ اجامی فیصلہ قرار پایا۔ اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ عدالت میں گواہ تعداد کے اعتبار سے کامل یعنی چار موجود تھے۔ یہی ہم شرط کے طور پر ذکر کرتے ہیں کہ گواہوں کا ایک مجلس میں ہوتے ہوئے گواہی دینا ضروری ہے۔ چاروں کی موجودگی اور گواہی سننے کے بعد جب چوتھے کی گواہی نامقبول قرار دے دی گئی تو پہلے تین حضرات کو حد قذف لگی لیکن علامہ غلام رسول سعیدی صاحب لکھتے ہیں: ”اگر شہادوں کی تعداد مکمل نہ ہوتی تو ہمارے نزدیک قول راجح یہ ہے کہ ان پر حد قذف نہیں لگائی جائے گی“۔ اگر وہ یوں لکھتے کہ ”میرے نزدیک قول راجح یہ ہے کہ

ان پر حد قذف نہیں لگائی جائے گی، تو زیادہ مناسب ہوتا۔ لیکن ہمارے نزدیک لکھنے سے دیگر امر مجتہدین کی شمولیت کا تاثر ابھرتا ہے۔ حالانکہ امر ثلاثہ اس رائے کے خلاف ہیں۔ لہذا ایسی عبارت انہیں لکھنی ہی نہیں چاہیے تھی۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ مولا تعالیٰ انہیں قلم و بیان کی لغزشوں سے محفوظ و مامون رکھے اور اکابرین امت کے مسلک کی اتباع اور ان کے بھجنے کی توفیق عطا فرمائے۔

فاعبروا یا اولی الابصار

سنگساری کا بیان

ہمیں ابن شہاب نے عبد اللہ بن عبد اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ سے خبر دی کہ حضرت عبد اللہ بن عباس نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے سنا۔ فرماتے تھے: سنگسار کرنے کا حکم اللہ تعالیٰ کی کتاب میں حق ہے۔ یہ حد ہر اس مرد اور عورت پر ہے جو شادی شدہ ہو اور جب اس پر بیضہ قائم ہو جائیں یا حمل واضح ہو یا خود اعتراف پایا جائے۔

امام مالک نے ہمیں یحییٰ بن سعید سے خبر دی کہ انہوں نے سعید بن مسیب کو کہتے سنا۔ جب حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ منیٰ سے (آخری حج کے وقت) مقام ابطح میں آئے اور یہاں اونٹ بٹھایا پھر انہوں نے بطحاء سے نکلے اور ان پر اپنی چادر ڈال دی پھر لٹ گئے اور اپنے دونوں ہاتھ آسمان کی طرف پھیلاتے ہوئے اللہ تعالیٰ سے سوال کرنے لگے۔ اے اللہ! میری عمر بہت ہو گئی، میری طاقت کمزوری میں بدل گئی، میری رعیت منتشر ہو گئی۔ پس تو مجھے موت دے دے۔ اس حال میں کہ میں نے نہ تو تیرے احکام میں کمی کی ہو اور نہ زیادتی پھر آپ مدینہ منورہ تشریف لائے لوگوں سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا: اے لوگو! تم پر سنیں مسنون ہو چکیں اور فرض تم پر لازم ہو چکے۔ میں نے تمہیں ایک صاف تر اور واضح راستہ پر چھوڑا ہے۔ آپ نے اپنا ایک ہاتھ دوسرے ہاتھ پر مارتے ہوئے فرمایا: خبردار! ادھر ادھر گمراہ نہ ہونا پھر فرمایا: رجم کی آیت کی خوب نگہبانی کرنا اور اسے ضائع ہونے سے بچانا۔ کوئی کہنے والا کہے گا کہ اللہ تعالیٰ کی کتاب میں ہمیں رجم کی آیت نہیں ملتی۔ یقیناً خانوہ رسول اللہ ﷺ نے رجم کا حکم دیا اور ہم نے بھی رجم کیا اور میں اس ذات کی قسم جس کے قبضہ و قدرت میں میری جان ہے۔ اگر لوگ یہ نہ کہتے کہ عمر بن خطاب نے قرآن کریم میں زیادتی کر دی ہے تو میں یہ آیت قرآن

۳۰۷۔ بَابُ الرَّجْمِ

۶۷۸۔ أَحْبَبْنَا مَا لَكَ أَحَبَرْنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّادٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ سَمِعَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ يَقُولُ الرَّجْمُ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى حَقٌّ عَلَيَّ مَنْ زَنَى إِذَا أَحْصَنَ مِنَ الرَّجَالِ وَالنِّسَاءِ إِذَا قَامَتْ عَلَيْهِ الْبَيْتَةُ أَوْ كَانَ الْحَيْلُ أَوْ الْإِعْتْرَافُ.

۶۷۹۔ أَحْبَبْنَا مَا لَكَ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ أَنَّهُ سَمِعَ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيْبِ يَقُولُ لَمَّا صَدَرَ عُمَرُ مِنَ الْخَطَّابِ مِنْ رِثَى أَنَاخَ بِالْأَبْطَحِ نَمَّ كَوْمٌ كَوْمَةً مِنْ بَطْحَاءَ نَمَّ طَرَحَ عَلَيْهِ تَوْبَةً نَمَّ اسْتَلْفَى وَمَدَّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ فَقَالَ اللَّهُمَّ كَبِّرْ يَتِي وَصَعَفْ قَوْتِي وَانْتَشِرْ رِعْيِي فَإِقْضِي إِلَيْكَ عَيْرَ مُضَيِّعٍ وَلَا مَفْرِطٍ نَمَّ قَدِمَ الْمَدِينَةَ فَخَطَبَ النَّاسَ فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ سُنْتُ لَكُمْ التَّنَنَ وَفُرِصَتَ لَكُمْ الْفَرَايِضَ وَتَرَكْتُكُمْ عَلَى الرَّوَاحَةِ وَصَفَّقَ بِإِحْدَى يَدَيْهِ عَلَى الْأُخْرَى أَلَا أَنْ لَا تَضَلُّوا بِالنَّاسِ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ نَمَّ رِثَاكُمْ أَنْ تَهْلِكُوا عَنْ آيَةِ الرَّجْمِ أَنْ يَقُولَ قَائِلٌ لَا تَجِدُ حَدِيثِي فِي كِتَابِ اللَّهِ فَقَدْ رَجِمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَرَجَمْنَا وَأَتَى وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ لَا أَنْ يَقُولَ النَّاسُ زَادَ عُمَرُ مِنَ الْخَطَّابِ فِي كِتَابِ اللَّهِ لَكُنَّهَا الشَّبَحُ وَالشَّبْحَةُ إِذَا قَارَ جُمُوهُمَا الْبَيْتَةَ فَإِنَّا قَدْ قَرَأْنَاهَا قَالَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيْبِ فَمَا أُنْسَلَخَ ذُو الْحَجَّةِ حَتَّى قِيلَ عُمَرُ.

کریم میں لکھ دیتا۔ الشیخ السخ شادی شدہ مرد اور شادی شدہ عورت جب زنا کریں، تو ان دونوں کو رجم کر دو۔ میں نے اس آیت کو یقیناً پڑھا ہے۔ جناب سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ ابھی وہ اذہاجہ باقی تھا کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کو شہید کر دیا گیا۔

ہمیں امام مالک نے جناب نافع سے انہوں نے عبد اللہ بن عمر سے خبر دی کہ کچھ یہودی حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور کہنے لگے کہ ہم میں سے ایک مرد اور ایک عورت نے زنا کیا ہے۔ آپ ﷺ نے ان سے دریافت فرمایا: کہ رجم کے بارے میں تم تورات کے اندر کیا حکم پاتے ہو؟ انہوں نے کہا: ہم ایسے زانیوں کو ذلیل و رسوا کرتے ہیں اور کوڑے لگاتے ہیں۔ حضرت عبد اللہ بن سلام رضی اللہ عنہ بولے۔ تم جھوٹ کہتے ہو تورات میں سنگساری کی سزا ہے۔ وہ تورات لائے اور اسے کھول کر پڑھنے لگے۔ ان میں سے ایک نے رجم کی آیت پر ہاتھ رکھ دیا پھر اس سے پہلے اور بعد والے حصے کو پڑھا اس پر حضرت عبد اللہ بن سلام نے کہا: ہاتھ اٹھاؤ۔ چنانچہ اس نے ہاتھ اٹھایا تو فوراً رجم کی آیت سامنے آگئی پھر وہ کہنے لگا یا محمد ﷺ آپ نے سچ فرمایا: کہ تورات میں رجم کی آیت ہے پھر حضور ﷺ نے ان دونوں کے بارے میں رجم کا حکم دیا۔ چنانچہ وہ سنگسار کر دیئے گئے۔ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما بیان کرتے ہیں کہ میں نے اس زانی یہودی مرد کو دیکھا کہ وہ اس زانیہ پر جھک کر اسے پتھر لگنے سے بچاتا تھا۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہمارا مسلک یہ ہے کہ کوئی بھی آزاد مسلمان مرد کسی عورت سے زنا کرے اور اس نے اس سے قبل کسی آزاد مسلمان عورت سے شادی کر کے ہم بستری بھی کی ہو، تو ایسے زانی کی حد رجم ہے۔ یہ وہ حصن اور اگر صرف شادی کی تھی لیکن ہم بستری نہ ہوئی یا اس کے عقد میں یہودی یا نصرانی لوٹری تھی۔ تو اس صورت میں وہ حصن شمار نہ ہوگا اور نہ ہی زانی ہونے پر اسے سنگسار کیا جائے گا بلکہ اسے کوڑے لگائے جائیں گے۔ یہی قول امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور ہمارے عام فقہائے کرام کا ہے۔

٦٨٠ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ الْيَهُودَ جَاءُوا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَأَخْبَرُوهُ أَنَّ رَجُلًا مِنْهُمْ وَأَمْرًا زَنِيًا فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا تَجِدُونَ فِي التَّوْرَةِ فِي سَبَابِ الرَّجْمِ فَقَالُوا نَقَضَهُمَا وَيُجْلَدَانِ فَقَالَ لَهُمْ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ كَذَبْتُمْ إِنَّ فِيهَا الرَّجْمَ فَأَتُوا بِالْتَّوْرَةِ فَنَشَرُوهَا فَجَعَلَ أَحَدُهُمْ يَدُهُ عَلَى آيَةِ الرَّجْمِ ثُمَّ قَرَأَ مَا قَبْلَهَا وَمَا بَعْدَهَا فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ إِرْفَعْ يَدَكَ فَرَفَعَ يَدَهُ قِيَادًا فِيهَا آيَةُ الرَّجْمِ فَقَالَ صَدَقْتَ يَا مُحَمَّدُ فِيهَا آيَةُ الرَّجْمِ فَأَمَرُ بِهِمَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَرُجِمَا قَالَ ابْنُ عُمَرَ فَرَأَيْتَ الرَّجُلَ يَحْنُ عَلَى الْمَرْأَةِ بِقَبِيهَا الْحِجَارَةَ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَيَهْدِي لِكُلِّ أَحَدٍ أَيْمَا رَجُلٍ حَزْمٍ مُسْلِمٍ زَنِيَ بِأَمْرَةٍ وَقَدْ تَزَوَّجَ بِأَمْرَةٍ قَبْلَ ذَلِكَ حَزْمَةٌ مُسْلِمَةٌ وَجَامَعَهَا فَيَقِيهِ الرَّجْمُ وَهَذَا هُوَ الْمُحْصِنُ فَإِنْ كَانَ لَمْ يُجَامِعَهَا لَمْ تَزَوَّجَهَا وَلَمْ يَدْخُلْ بِهَا أَوْ كَانَتْ نَحْنَهُ أُمَّةٌ يَهُودِيَّةٌ أَوْ نَصْرَانِيَّةٌ لَمْ يَكُنْ بِهَا مُحْصِنًا وَلَمْ يَرْجَمْ وَصُرِبَ مَاتَهُ وَهَذَا قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ وَالْعَامَّةُ مِنْ فَهْمَانَا رَجْمَهُ اللَّهُ تَعَالَى.

مذکورہ باب کے آثار میں سے اول الذکر میں ثبوت زنا کے تین طریقے بیان کئے گئے۔

(۱) بینہ سے ثابت

(۲) حمل کا ظاہر ہونا

(۳) اقرار و اعتراف کرنا

ان میں سے اول الذکر ثبوت میں سبھی متفق ہیں۔ یعنی چار گواہ مذکورہ شرائط کے مطابق یوں گواہی دیں کہ ہم نے انہیں زنا کرتے دیکھا کہ جس طرح سلائی سرمد رانی میں داخل ہوتی ہے۔ ایسی گواہی کے بعد حد واجب ہوگی۔ البتہ حمل دکھائی دینے کی صورت میں اثبات زنا میں ان کے اختلاف ہے۔ ابن قدامہ نے اسے بالتفصیل بیان کیا ہے۔

جب کوئی عورت شوہر یا مالک کے بغیر حاملہ ہو جائے تو اس پر صرف اس حمل کی وجہ سے حد زنا نہیں لگے گی بلکہ اس سے تفتیش کی جائے گی۔ اگر وہ یہ کہے کہ مجھ سے زبردستی وطی کی گئی ہے یا شبہ سے وطی کی گئی یا وہ سرے سے زنا کا اعتراف ہی نہیں کرتی تو ان صورتوں میں وہ حد کی مستوجب نہ ہوگی۔ یہ قول امام شافعی اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہما کا ہے۔ امام مالک فرماتے ہیں: کہ اگر وہ عورت وہیں کی باشندہ ہے، مسافر نہیں تو اس پر حد لازم ہوگی۔ الا یہ کہ اس پر جبر و اکراہ کی علامات ظاہر ہوں۔ وہ یوں کہ اس نے چیخ و پکار کی، آہ و زاری کی، لوگوں کو اپنی حفاظت کے لئے پکارا کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: شادی شدہ مرد یا عورت پر زنا سے حد واجب ہو جاتی ہے جب وہ اعتراف کریں یا ان کے خلاف گواہ قائم ہو جائے۔ ہمارا دلیل یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اس کے ساتھ جبر یا شبہ سے وطی کی گئی ہو اور شبہات سے حد ساقط ہو جاتی ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ عورت وطی کے بغیر بھی حاملہ ہو جاتی ہے۔ وہ یوں کہ مرد کا مادہ منویہ عورت کے اندام نہانی میں کسی طرح داخل کر دیا جائے اس کا طریقہ خواہ کچھ بھی ہو لہذا کنواری عورت کا حاملہ ہونا متصور ہے۔ (فی زمانہ ٹیسٹ ٹیوب بے بی ایس کی مؤید ہے) اس مسئلہ میں حضرات صحابہ کرام کے اقوال بھی مختلف ہیں۔

سعید نے اپنی سند کے ساتھ روایت کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ایک عورت لائی گئی جو خاوند کے بغیر حاملہ ہو گئی تھی۔ حضرت عمر نے جب اس کی تفتیش کی تو اس نے کہا کہ میں گہری نیند میں سے خبر سوئی تھی۔ مجھ سے ایک شخص نے وطی کی۔ میں اس وقت بیدار ہوئی جب وہ اپنا کام کر چکا تھا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سے یہ سن کر اس پر حد کو ساقط کر دیا اور براء بن برہہ رضی اللہ عنہ، حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ ایک عورت کو آپ کے پاس لایا گیا۔ اس نے دعویٰ کیا کہ مجھ پر جبر و اکراہ کیا گیا ہے۔ آپ نے فرمایا: اس کا راستہ چھوڑ دو۔ آپ نے لشکر کے سرداروں کی طرف لکھا کہ کوئی آدمی میری اجازت کے بغیر کسی کو قتل نہ کرے۔ حضرت علی اور ابن عباس رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ دونوں فرمایا کرتے تھے۔ جب حدود میں لعل اور عسی کا لفظ آجائے تو حدود ساقط ہو جاتی ہیں۔ دارقطنی نے اپنی اسناد کے ساتھ حضرت عبد اللہ بن مسعود، معاذ بن جبل اور عتبہ بن عامر سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا: اگر تمہیں حد میں شبہ پڑ جائے تو حدود کو دور کرنے کی کوشش کرو۔ جہاں تک ممکن ہو اور یہ بات یقینی ہے کہ حدود شبہات سے ساقط ہو جاتی ہیں اور یہی محقق ہے۔ (اسنی مع شرح الکبیر ج ۱ ص ۱۸۶-۱۸۷)

حمل سے ثبوت زنا متفق علیہ نہیں کیونکہ حمل میں مختلف احتمالات ہیں۔ مرد کے وطی کئے بغیر بھی عورت کا حاملہ ہونا ممکن بلکہ موجود ہے لہذا ایسا حمل زنا کے قائم مقام نہ ہوگا۔ یوں بھی ہو سکتا ہے کہ جبر و اکراہ سے وطی کی گئی ہو۔ اس صورت میں مرد تو زانی کہلائے گا لیکن عورت شہ کی بنا پر زانیہ کی حد سے بچ جائے گی۔ جبر و اکراہ سے بھی حمل ٹھہر سکتا ہے۔ پھر بے خبری اور غفلت یا مدہوشی اور جنون کی صورت میں کی گئی وطی بھی سبب حمل بن سکتی ہے۔ اس لئے ظہور حمل کو زانیہ قرار دیا جائے اور اس میں کوئی وجہ خارج نہ کی جائے۔ نہ ظاہر عقل کے خلاف ہے۔ صرف ایک صورت باقی رہ جاتی ہے۔ وہ یہ کہ عورت خود اقرار کرے کہ اس نے زنا کر لیا۔ اس میں نہ مجبور

تھی نہ ہوش دے خبر۔ بلکہ جیتے جاگتے ہوش و حواس قائم ہوتے ہوئے اپنی مرضی سے غیر مردے ولی کرائی اور یہ حمل اس ناجائز ولی کا شاخسانہ ہے۔ اب اس حمل پر حد نافذ ہوگی۔ یہ تو تفصیل زنا کا اقرار حمل ہو جانے کی صورت میں۔ اب ہم تیسری حالت کی طرف آتے ہیں وہ یہ ہے کہ زانی یا زانیہ اقرار و اعتراف زنا کرتے ہیں۔ یہ بھی مختلف فیہ ہے۔

حد اقرار سے واجب ہوتی ہے یا گواہی سے۔ اگر اقرار سے ثابت ہو تو زانی کے چار مرتبہ اقرار کرنے کا اعتبار ہوگا۔ حکم ابن ابی لیلیٰ اور احناف کا یہی مسلک ہے اور حسن، امام مالک، امام شافعی، حماد، ابو ثور اور ابن منذر یہ کہتے ہیں کہ زانی کے ایک مرتبہ اقرار کرنے لینے پر بھی حد لگائی جائے گی کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے: ”اے انیس! صبح اس عورت کے پاس جانا اگر وہ اعتراف کر لے تو رجم کر دینا“۔ ایک بار کا اعتراف بھی اقرار ہے اور قبیلہ جبہ کی عورت کو بھی ایک مرتبہ اقرار کرنے پر حد لگائی گئی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: جو شادی شدہ زنا کرے اس کو رجم کرنا برحق اور واجب ہے جبکہ اس کے خلاف گواہ ہوں یا وہ اقرار کرے یا حمل ہو۔ نیز اس لئے بھی کہ یہ ایک حق ہے اور حق ایک بار اعتراف کرنے سے ثابت ہو جاتا ہے جیسا کہ بقیہ حقوق ثابت ہو جاتے ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کے پاس مسجد میں ایک اہلئ شخص حاضر ہوا اور کہنے لگا: یا رسول اللہ! میں نے زنا کیا ہے۔ آپ نے منہ پھیر لیا۔ حتیٰ کہ اس نے چار بار اقرار کیا۔ جب اس نے چار مرتبہ اپنے خلاف گواہی دی تو رسول اللہ ﷺ نے پوچھا کیا تیرا دماغ خراب تو نہیں؟ اس نے کہا: نہیں۔ آپ نے پوچھا کیا شادی شدہ ہو؟ کہنے لگا: جی حضور! اب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اسے رجم کر دو۔ اگر ایک مرتبہ کا اقرار ہی کافی ہوتا تو آپ پہلی مرتبہ ہی منہ پھیرتے اور حد جاری کرنے کا حکم دے دیتے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی واجب کردہ حدود سے اعراض جائز نہیں۔ امام احمد بن حنبل کے نزدیک چار بار اقرار کرنا لازم ہے لیکن ان کے نزدیک خواہ ایک مجلس میں ہو یا متعدد مجالس میں۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک حد اس وقت واجب ہوگی جب وہ مختلف چار مجالس میں اقرار کرے کیونکہ جناب ماعز رضی اللہ عنہ نے ایسے ہی اقرار کیا تھا۔ (السنن ج ۱۰ ص ۱۶۰۔ فصل ۱۷۷ ص ۷۱)

قارئین کرام! صاحب معنی نے جو حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کا اقرار چار مرتبہ چار مختلف مجالس میں کیا تھا۔ کہا: اسے انہوں نے اپنی اس کتاب یعنی ”معنی“ میں کسی اثر سے ثابت نہیں کیا۔ لیکن اس کا ذکر ”موطا امام محمد“ کے زیر بحث باب ۳۰۸ کے بعد باب ۳۰۹ میں موجود ہے۔ جناب ماعز نے پہلے حضرت ابو بکر صدیق کے سامنے اقرار کیا تھا۔ اس پر ابو بکر صدیق نے پوچھا: تم نے کسی اور کے سامنے تو اقرار نہیں کیا؟ انہوں نے کہا: نہیں۔ ابو بکر صدیق نے فرمایا: پھر تو بیکر لو اور کسی کو مت بتانا۔ مگر انہوں نے تسلی نہ پاتے ہوئے اس بات کا اقرار حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس بھی جا کر کر دیا۔ آپ نے بھی انہیں ابو بکر صدیق والی ہی نصیحت فرمائی لیکن پھر رسول کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ اقرار کیا۔ آپ ﷺ نے ان سے اعراض فرمایا پھر اس کے گھر والوں سے دریافت کر لیا کہ ماعز کا دماغ تو خراب نہیں ہے؟ انہوں نے کہا: نہیں وہ تو ٹھیک ہے۔ ماعز نے پھر چند مرتبہ حضور ﷺ کے سامنے اقرار کیا۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ جناب ماعز کا اقرار مختلف مجالس میں تھا۔ اسی اختلاف مجالس کے اقرار کی بنا پر رسول اللہ ﷺ نے انہیں رجم کا حکم نایا۔ احناف کے مسلک کی یہی دلیل ہے۔ خلاصہ کلام یہ کہ ثبوت زنا کے تین طریقے ہیں۔ جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ثابت ہیں۔ ایک گواہی، دوسرا حمل اور تیسرا اعتراف و اقرار زنا۔ حمل کی صورت میں احناف کے نزدیک حد زنا واجب نہیں جس کی تفصیل گزر چکی ہے۔ اقرار و اعتراف کی صورت میں اگر مجلس مختلف ہو۔ یعنی چار مجالس میں علیحدہ علیحدہ اقرار کرے تو حد واجب ہوگی۔

باب زیر بحث میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ایک گفتگو یہ بھی مذکور ہوئی: ”تمہارے لئے سنن اور فرائض اپنی اپنی جگہ مشروع قرار دیئے جا چکے ہیں الخ“ آپ نے اسی سلسلہ کلام کو جاری رکھتے ہوئے فرمایا: کہ سنگسار کرنے کا حکم اگرچہ قرآن کریم میں موجود

نہیں لیکن ہم نے اپنے کانوں سے اس کو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے سنا ہے الشیخ والشیخۃ اذا زلیسا الخ اس کی تلاوت تو منسوخ ہو چکی لیکن اس کا حکم جاری و ساری ہے۔ اس کے حکم سے انکار کر کے کوئی شخص اپنے آپ کو ہلاکت و تباہی میں نہ ڈالے کیونکہ رجم پر عمل خود رسالت مآب ﷺ، ابو بکر صدیق اور میں نے بھی اس کا حکم دیا۔ آخر میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حلفا کہا کہ اگر مجھے ذرہ نہ ہوتا کہ لوگ مجھ پر الزام نہ دھریں کہ عمر نے قرآن میں زیادتی کی ہے تو میں اس آیت کو قرآن میں لکھ دیتا۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے آخر میں اپنا مذہب و مسلک بیان کرتے ہوئے لکھا کہ اگر کسی کے عقد میں نصرانی یا یہودی لوٹری ہو تو اس کے ساتھ طہی کرنے سے صفت احسان ثابت نہ ہوگی۔ اس بارے میں شرائط احسان کی تفصیلی گفتگو ہو چکی ہے جس کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔

زنا کا اقرار کرنے کا بیان

ہمیں امام مالک نے ابن شہاب سے وہ عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ سے اور وہ حضرت ابو ہریرہ اور زید بن خالد الجہنی رضی اللہ عنہما سے بیان کرتے ہیں کہ ان دونوں نے مجھ خبر دی کہ دو مرد رسول اللہ ﷺ کے پاس مقدمہ لائے۔ ان دونوں میں سے ایک بولا۔ اے نبی اللہ! ہمارے درمیان کتاب اللہ میں سے فیصلہ فرمائیے۔ دوسرے نے کہا جو زیادہ سمجھ دار تھا۔ ہاں یا رسول اللہ! آپ ہمارے درمیان کتاب اللہ سے فیصلہ فرمائیے اور مجھ اجازت دی جائے کہ میں کچھ کہوں۔ آپ نے فرمایا: کہو کیا کہنا چاہتے ہو؟ کہنے لگا کہ میرا بیٹا اس کے ہاں اجرت پر کام کرتا تھا۔ اس نے اس کی بیوی سے زنا کیا ہے۔ لوگوں نے مجھے بتایا کہ میرے بیٹے کی سزا رجم ہے۔ میں نے اس کے فدیہ میں سو (۱۰۰) بکریاں اور ایک لوٹری دی ہے۔ میں نے پھر مسئلہ دریافت کیا تو لوگوں نے بتایا کہ میرے بیٹے کی سزا (۱۰۰) کوڑے ہے اور ایک سال کی جلا وطنی ہے اور رجم کی سزا اس کی بیوی پر ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا: اس اللہ کی قسم! جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے۔ میں یقیناً تمہارے درمیان اللہ تعالیٰ کی کتاب سے ہی فیصلہ کروں گا۔ رہی وہ تیری (۱۰۰) بکریاں اور تیری لوٹری وہ تمہیں واپس لوٹائی جاتی ہیں پھر آپ نے اس کے بیٹے کو سو کوڑوں کی سزا سنائی۔ اور ایک سال کی جلا وطنی کا حکم دیا اور انیس اسلمی کو حکم دیا کہ مذکورہ عورت کا پاس جانا اگر وہ زنا کا اعتراف کرتی ہے تو اسے رجم کر دینا۔ اس نے اعتراف کیا جس پر اسے رجم کیا گیا۔

امام مالک نے ہمیں یعقوب بن زید سے اور وہ اپنے والد

۳۰۸۔ بَابُ الْاِقْرَارِ بِالزَّوْنِ

۶۸۱۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّادَةَ بْنِ أَبِي هُرَيْرَةَ وَزَيْدِ بْنِ خَالِدِ الْجُهَنِيِّ أَنَّهُمَا أَخْبَرَاهُ أَنَّ رَجُلَيْنِ اخْتَصَمَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ أَحَدُهُمَا يَا رَبِّي اللَّهُ افْضُ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ وَقَالَ الْآخَرُ وَهُوَ أَفْقَهُهُمَا أَجَلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَافْضُ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ. وَأَنْذَنِي لِي فِي أَنْ أَتَكَلَّمَ قَالَ تَكَلَّمْ قَالَ إِنَّ أَبِي كَانَ عَيْسِيًّا عَلَى هَذَا يَعْنِي أَجِيرًا فَرَزَنِي بِأَمْرَائِهِ فَأَخْبَرُونِي أَنْ عَلَى أَبِي الرَّجْمَ فَافْتَدَيْتُ مِنْهُ بِمِائَةِ شَاةٍ وَجَارِيَةٍ لِي ثُمَّ اتَيْتُ سَأَلْتُ أَهْلَ الْعِلْمِ فَأَخْبَرُونِي إِنَّمَا عَلَى أَبِي جَلْدٌ مِائَةٌ وَتَغْرِيبٌ عَامٍ وَإِنَّمَا الرَّجْمُ عَلَى أَمْرَائِهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَمَا وَاللَّهِ نَفْسِي بِيَدِهِ لَا فَضِيلَ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى أَمَا عَنَّا وَجَارِيَتِكَ فَرَدَّ عَلَيْكَ وَجَلْدَ ابْنَهُ مِائَةً وَغَرَبَهُ عَامًا وَأَمَرَ أُنْسًا الْأَسْلَمِيَّ أَنْ يَتَى امْرَأَةَ الْآخِرِ فَإِنْ اعْتَرَفَتْ رَجَمَهَا فَاعْتَرَفَتْ فَرَجَمَهَا.

۶۸۲۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا يَعْقُوبُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ

أَبُو زَيْدِ بْنِ طَلْحَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ أَنَّهُ أَخْبَرَهُ أَنَّ أُمَّرَأَةً اتَّيَّتِ النَّبِيَّ ﷺ فَأَخْبَرَتْهُ أَنَّهَا زَنَتْ وَهِيَ حَامِلٌ فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذْهَبِي حَتَّى تَضَعِي فَلَمَّا وَضَعَتْ أَتَتْهُ فَقَالَ لَهَا إِذْهَبِي حَتَّى تَرْضَعِي فَلَمَّا أَرْضَعَتْ أَتَتْهُ فَقَالَ لَهَا إِذْهَبِي حَتَّى تَسْتَوِدَّ عِيْهَ فَاسْتَوَدَّعَتْهُ ثُمَّ جَاءَتْهَا فَأَمَرِيهَا فَأَقِيمَ عَلَيْهَا الْحَدَّ.

زید بن طلحہ سے وہ عبد اللہ بن ابی ملیکہ سے خبر دیتے ہیں کہ حضور ﷺ کے پاس ایک عورت آئی اور اس نے کہا کہ میں نے زنا کیا ہے اور وہ حاملہ تھی۔ اسے رسول کریم ﷺ نے فرمایا: چلی جا۔ بچہ پکی جھننے کے بعد آتا۔ جب اس نے جنا تو پھر حاضر ہوئی۔ آپ نے پھر ارشاد فرمایا: چلی جا۔ اسے جا کر دودھ پلا جب دودھ پلانے کی مدت ختم ہوئی وہ پھر حاضر ہوئی آپ نے اس مرتبہ بھی فرمایا: چلی جا۔ اس بچے کو کسی کے سپرد کر۔ اس نے کسی کی سپرد داری میں بچہ دے دیا اور حضور ﷺ کے پاس پھر حاضر ہو گئی۔ اس مرتبہ آپ نے اس پر حد قائم کرنے کا حکم دیا لہذا اس کو حد لگانا گئی۔

امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے خبر دی کہ ایک مرد نے حضور ﷺ کے دور مبارک میں اپنے بارے میں زنا کا اعتراف کیا اور اپنی ذات کے بارے میں اس نے چار گواہیاں دیں۔ آپ نے اس کے بارے میں حد لگانے کا حکم صادر فرمایا۔ جس پر اسے حد لگانا گئی۔ ابن شہاب نے کہا: اس حدیث کی بنا پر ہر اس شخص کا مواخذہ ہوگا جو اپنے بارے میں اعتراف کرتا ہے۔

امام مالک نے ہمیں زید بن اسلم سے خبر دی کہ حضور ﷺ کے زمانہ میں ایک شخص نے اپنے بارے میں (زنا کا) اعتراف کیا۔ پس حضور ﷺ نے درہ منگوا لیا لہذا درہ لایا گیا جو ٹوٹا ہوا تھا۔ آپ نے فرمایا: اسے چھوڑو کوئی اور درہ لاؤ پھر بالکل نیا کوڑا لایا گیا جس کے ابھی ریشے بھی نہیں کاٹے گئے تھے۔ (یعنی استعمال نہیں ہوا تھا) آپ نے فرمایا: کہ ان دونوں کے درمیان حالت کا کوڑا لاؤ۔ پس ایسا کوڑا لایا گیا جسے ایک شخص نے استعمال کیا ہوا تھا۔ آپ نے حکم دیا کہ اس اعتراف کرنے والے کو کوڑے لگاؤ۔ لہذا اسے کوڑوں کی حد لگانا گئی پھر آپ نے ارشاد فرمایا: اسے لوگو! وقت آن پہنچا ہے کہ تم اللہ تعالیٰ کی حدود سے بچو۔ سو جو شخص تم میں سے ان گندگیوں میں سے کسی گندگی سے اپنے آپ کو گندا کرے تو اسے اللہ تعالیٰ کے پردہ سے پردہ پوشی کرنی چاہیے۔ سو جس شخص نے اپنا پردہ ہمارے سامنے پھاڑ ڈالا ہم اس پر اللہ تعالیٰ کی کتاب کا حکم قائم کریں گے۔

٦٨٣ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ أَنَّ رَجُلًا اعْتَرَفَ بِالزَّوْنِ عَلَى نَفْسِهِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَشَهِدَ عَلَى نَفْسِهِ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ فَأَمَرِيهِمْ فَحَدَّقْنَا ابْنَ شِهَابٍ فِيمَنْ أَجَلَ ذَلِكَ يَوْمَئِذٍ أَلَمْرَأَ بِاعْتِرَافِهِ عَلَى نَفْسِهِ.

٦٨٤ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ أَنَّ رَجُلًا اعْتَرَفَ عَلَى نَفْسِهِ بِالزَّوْنِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَدَعَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِسَوْطِ فَأَتَيْتِ بِسَوْطٍ مَكْسُورٍ فَقَالَ قُورِقٌ هَذَا فَأَتَيْتِ بِسَوْطٍ جَدِيدٍ لَمْ تُقَطَّعْ ثَمَرَتُهُ فَقَالَ بَيْنَ هَذَيْنِ فَأَتَيْتِ بِسَوْطٍ قَدْرَ كَيْبٍ بِهِ فَلَانَ فَأَمَرِيهِمْ فَجَلِدِي ثُمَّ قَالَ أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ أَنْ لَكُمْ أَنْ تَسْتَهْرَأَ عَنْ حُدُودِ اللَّهِ فَمَنْ أَصَابَ مِنْ هَذِهِ الْقَادُورَاتِ شَيْئًا فَلْيَسْتَوِرْ بِسِرِّ اللَّهِ فَإِنَّهُ مَنْ يُبْدِ لَنَا صَفْحَتَهُ نَقَمَ عَلَيْهِ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ.

امام مالک نے ہمیں جناب نافع سے خبر دی۔ انہیں صفیہ بنت ابی عبید نے ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ سے بیان کیا کہ ایک مرد نے ایک کنواری سے زنا کیا، وہ حاملہ ہوگئی پھر اس مرد نے اپنے زانی ہونے کا اعتراف کیا اور وہ شادی شدہ نہ تھا۔ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اسے حد لگانے کا حکم دیا۔ چنانچہ اسے حد لگائی گئی پھر آپ نے اسے فدک کی طرف نکال دیا۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ مجھے یحییٰ بن سعید نے بتایا انہوں نے کہا کہ میں نے جناب سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ کو کہتے سنا کہ ایک مرد قبیلہ اسلم سے تعلق رکھنے والا حضرت ابو بکر کے پاس آیا۔ کہنے لگا کہ میں کینے نے زنا کیا ہے۔ ابو بکر صدیق نے پوچھا: کیا تو نے اس کا ذکر میرے سوا کسی اور کے سامنے بھی کیا ہے؟ کہنے لگا نہیں۔ ابو بکر صدیق نے فرمایا: اللہ تعالیٰ سے توبہ کر اور اس سے پردہ پوشی مانگ۔ بے شک اللہ تعالیٰ بندوں کی توبہ قبول فرماتا ہے۔ جناب سعید بیان کرتے ہیں کہ اس شخص کا دل مطمئن نہ ہوا حتیٰ کہ وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آیا۔ حضرت عمر نے بھی اسے وہی کچھ فرمایا جو ابو بکر صدیق فرما چکے تھے۔ جناب سعید کہتے ہیں کہ اس کا دل پھر بھی مطمئن نہ ہوا۔ حتیٰ کہ وہ حضور ﷺ کی بارگاہ میں حاضر ہو گیا اور عرض کرنے لگا: اس کینے نے زنا ہو گیا ہے۔ جناب سعید بیان کرتے ہیں کہ یہ سن کر حضور ﷺ نے اس سے منہ پھیر لیا۔ اس نے یہی بات آپ کے سامنے بار بار کی۔

آپ ہر بار اس سے اعراض فرماتے رہے۔ یہاں تک کہ جب بہت مرتبہ اصرار کر چکا تو آپ ﷺ نے کسی کو اس کے گھر بھیجا تا کہ جا کر دریافت کرے کہ یہ شخص کسی بیماری میں مبتلا تو نہیں یا دیوانہ تو نہیں؟ لوگوں نے جواباً عرض کیا۔ یا رسول اللہ! یہ بالکل تندرست ہے پھر آپ نے پوچھا: کیا یہ شادی شدہ ہے کہ کنواری؟ کہا شادی شدہ ہے پھر آپ نے اسے سنگسار کرنے کا حکم دیا جس پر اسے سنگسار کر دیا گیا۔

امام مالک نے ہمیں یحییٰ بن سعید سے خبر دی کہ انہیں یہ بات پہنچی کہ رسول اللہ ﷺ نے قبیلہ اسلم کے ایک مرد ہزراں نامی کو کہا: اے ہزراں! اگر تو اپنی چادر ڈال کر پردہ پوشی کر لیتا تو یہ

٦٨٥ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ أَنَّ صَفِيَّةَ بِنْتَ أَبِي عُبَيْدٍ حَدَّثَتْهُ عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ أَنَّ رَجُلًا وَقَعَ عَلَى جَارِيَةٍ بَكَرٍ فَأَحْبَلَهَا ثُمَّ اعْتَرَفَ عَلَيَّ نَفْسِهِ أَنَّهُ زَانِي وَلَمْ يَكُنْ أَحْصَنَ فَامْرَأَتِهِ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقِ فَجَلَدَهُ الْوَحْدَ ثُمَّ نَفَى إِلَيَّ فَدَكِّ.

٦٨٦ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ قَالَ سَمِعْتُ سَعِيدَ ابْنَ الْمُسَيْبِ يَقُولُ إِنَّ رَجُلًا مِّنْ أَسْلَمَ أَتَى أَبَا بَكْرٍ فَقَالَ إِنَّ الْأَخْرَ قَدْ زَانَى قَالَ لَهُ أَبُو بَكْرٍ هَلْ ذَكَرْتَ هَذَا لِأَحَدٍ غَيْرِي قَالَ لَا قَالَ أَبُو بَكْرٍ تَبَّ الرَّأْيِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَاسْتَبْرَأَ لِلَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ قَالَ سَعِيدٌ فَلَمْ تَقْرِبْهُ نَفْسُهُ حَتَّى أَتَى عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ فَقَالَ لَهُ كَمَا قَالَ لِأَبِي بَكْرٍ فَقَالَ لَهُ عُمَرُ كَمَا قَالَ أَبُو بَكْرٍ قَالَ سَعِيدٌ فَلَمْ تَقْرِبْهُ نَفْسُهُ حَتَّى أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ لَهُ الْأَخْرَ قَدْ زَانَى قَالَ سَعِيدٌ فَأَعْرَضَ عَنْهُ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ لَهُ ذَلِكَ مِرَارًا كُلَّ ذَلِكَ يُعْرَضُ عَنْهُ حَتَّى إِذَا أَكْثَرَ عَلَيْهِ بَعَثَ إِلَيَّ أَهْلِيهِ فَقَالَ أَيْتَمَّكَ أَبِي حَتَّى قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ إِنَّهُ لَصَّجِحٌ قَالَ أَيْكْرَامُ نَيْبٌ قَالَ نَيْبٌ فَامْرَأَتِهِ فَرَجَمَ.

٦٨٧ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِرَجُلٍ مِّنْ أَسْلَمَ يُدْعَى هَزْرًا الْأَيْسَاهَرَّالُ لَوْ سَوَّرْتَهُ بِرِذَائِكَ لَكَانَ

تیرے لئے بہتر ہوتا۔ جناب یحییٰ کہتے ہیں کہ میں نے یہ حدیث ایک مجلس میں بیان کی جس میں یزید بن نعم بن ہزال بھی موجود تھا۔ وہ نہ کر کہنے لگا کہ ہزال میرے دادا تھے اور حدیث صحیح و حق ہے۔

خَيْرَ الْكَ قَالَ يَحْيَىٰ فَحَدَّثْتُ بِهَذَا الْحَدِيثِ فِي مَجْلِسٍ فِيهِ يَزِيدُ بْنُ نَعْمٍ بْنِ هِرَالٍ فَقَالَ هِرَالٌ جَدِّي وَالْحَدِيثُ صَحِيحٌ حَقٌّ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا كَلِمَةً نَأْخُذُ وَلَا يُحَدُّ الرَّجُلُ بِإِعْتَرَا فِيهِ بِالزَّئِنِ حَتَّىٰ يَقْرَأَ أَرْبَعَ مَرَّاتٍ فِي أَرْبَعِ مَجَالِسٍ مُخْتَلِفَةٍ وَكَذَلِكَ جَاءَتْ الشَّيْخَةُ لِأَيُّوْبَ حَدُّ الرَّجُلِ بِإِعْتَرَا فِيهِ عَلَىٰ نَفْسِهِ حَتَّىٰ يَقْرَأَ بِالزَّئِنِ أَرْبَعَ مَرَّاتٍ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيْفَةَ وَالْعَامَّةُ مِنْ فَهْمَانَا وَإِنَّ أَقْرَأَ أَرْبَعَ مَرَّاتٍ ثُمَّ رَجَعَ قَبْلَ رُجُوعِهِ وَحَيَّيْ سَبِيْلَهُ.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا یہ مسلک ہے کہ آدمی کو اس کے اقرار بائزنا پر حد نہیں لگائی جائے گی۔ حتیٰ کہ چار مرتبہ چار مختلف مجالس میں اقرار نہ کرے۔ یونہی سنت مبارکہ ہے کہ آدمی کو اس کے اعتراف پر مواخذہ نہ کیا جائے۔ حتیٰ کہ وہ چار مرتبہ اپنے بارے میں اعتراف کرے۔ یہی قول امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے اور اگر کسی شخص نے چار مرتبہ اقرار کرنے کے بعد پھر رجوع کر لیا تو اس کا رجوع مقبول ہوگا اور اس پر حد جاری نہ ہوگی۔

اس باب میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے سات عدد احادیث و آثار جمع فرمائے ہیں۔ جن کی تفصیل ”ابواب حدود الزنا“ کے قریب ہی لکھی جا چکی ہے لہذا اعادہ کی ضرورت نہیں ہے لیکن ان مذکورہ احادیث و آثار میں چونکہ چند نئے الفاظ منقول ہیں۔ جو تشریح کے متقاضی ہیں:

(۱) غیر شادی شدہ زنا کرے تو اس کو سو کوڑے مارے جائیں اور ایک سال کے لئے شہر بدر یا جلا وطن کر دیا جائے۔ صورت مذکورہ میں سو کوڑوں کے ”حد“ ہونے پر تمام علماء کا اتفاق ہے لیکن ایک سال کی شہر بدری یا جلا وطنی بعض ائمہ کے نزدیک مذکورہ حد کی جز ہے۔ یعنی ”حد“ میں داخل ہے۔ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک حد صرف سو کوڑے ہے سال بھر کے لئے شہر بدری صرف بطور تعزیر ہو سکتی ہے جس کا دار و مدار قاضی کی صوابدید پر ہے۔ خواہ وہ اسے سال بھر کے لئے یا اس سے کم و بیش دے اسے اختیار ہے اور قاضی صاحب سو کوڑے لگوائیں گے۔ اگر قرآن و شواہد سے پتہ چلے کہ سو کوڑے کھانے کے بعد وہ راہ راست پر نہیں آیا۔ تو پھر اپنے صوابدید اختیار کے تحت اس زانی کو کوئی سی بھی سزا بطور تعزیر دے سکتے ہیں اور اگر راہ راست پر آجائے تو سو کوڑے لگانے پر اکتفا کیا جائے گا۔ گویا جن احادیث میں سال بھر کی جلا وطنی کا ذکر ہے۔ امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک وہ از روئے سیاست ہیں۔ علاوہ ازیں بعض محدثین کرام نے اس حدیث پاک کو جس میں کوڑوں کی سزا کے ساتھ جلا وطنی کا ذکر ہے اسے منسوخ قرار دیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

یہ جائز نہیں کہ خبر واحد کے ساتھ آیت کریمہ کے حکم میں زیادتی کی جائے۔ (آیت مذکورہ الزانیۃ و الزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائة جلدۃ ہے) اس آیت میں صرف سو کوڑے لگانے کی سزا کا صراحتاً ذکر ہے جلا وطنی کا نام و نشان تک نہیں۔ اب اگر خبر واحد کے ساتھ آیت مذکورہ میں (سو کوڑوں کے ساتھ جلا وطنی کی) زیادتی کی جاتی ہے۔ تو یہ نسخ کو واجب کرتا ہے اور یہ بات مسلمہ ہے کہ خبر واحد کے ساتھ آیت میں زیادتی جائز نہیں ہے اور پھر خاص کر اس صورت میں جب خبر واحد کی تائید صحیح ہو سکتی ہو۔ ان حالات میں خبر واحد کو آیت کریمہ کا نسخ بنانا کیونکر اور کیسے جائز ہو سکتا ہے؟ حدیث مذکورہ کی یہاں یہ تائید کی جاسکتی ہے کہ سرکارِ دو عالم ﷺ نے سال بھر کی جلا وطنی بطور تعزیر ارشاد فرمائی ہو۔ لہذا جلا وطنی کا حکم حد زنا میں داخل نہ ہو۔ حضور ﷺ نے اس وقت غیر شادی شدہ زانی کو کوڑوں کے بعد جلا وطنی کا حکم اس لئے دیا تھا کہ ابھی دور جاہلیت قریب تھا۔ آپ نے کوڑوں کے

ساتھ جلا وطنی کا حکم اس لئے بھی دیا تھا۔ جیسا کہ شروع شروع میں شراب کو حرام قرار دیا گیا تو آپ نے شراب کے برتنوں کو بھی توڑ دینے کا حکم ارشاد فرمایا تھا۔ یہ زجر تو بیخ کے لئے تھا اور ایک دیرینہ عادت کو چھڑانے کے لئے ایسی حکمت عملی ضروری بھی تھی (بعد میں برتن توڑنے کا حکم منسوخ فرما دیا گیا) علاوہ ازیں یہ امر بھی مسلم ہے کہ اس حدیث کے بعد آیت رجم نازل ہوئی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ خود حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”خذوا عنی قد جعل اللہ لہن سبیلاً مجھ سے حکم خداوندی سن کر عمل کرو کہ اللہ تعالیٰ نے ان عورتوں کے لئے چھنکارا کا راستہ بنا دیا ہے یعنی غیر شادی شدہ مرد اور عورت کے ارتکاب زنا کی حد اللہ تعالیٰ نے عطا فرمادی ہے۔ وہ سو کوڑے ہے یہ حکم مجھ سے سن لو۔ اگر یہ آیت کریمہ مذکورہ حدیث سے پہلے نازل ہو چکی ہوتی تو پہلے سے ہی پھر راستہ بنا دیا گیا ہوتا پھر اس حدیث سے اس حکم کی ضرورت باقی نہ رہتی۔ بلکہ حکم آیت کریمہ سے ماخوذ ہوتا۔ لہذا ثابت ہوا کہ آیت جلدیقیناً اس کے بعد نازل ہوئی اور حدیث منسوخ ہو جائے۔ لیکن حدیث پاک اور آیت کریمہ دونوں میں سو کوڑوں کا ذکر ہے۔ یہ تو حکم باقی رہے گا۔ لیکن صرف سال بھر جلا وطنی کے حکم کا ہوگا۔ جو حدیث پاک میں تو ہے لیکن بعد میں اترنے والی آیت نے اسے حد میں شامل نہیں رکھا۔

ومما یدل علی ان النفی علی وجہ التعزیر
ولیس بحد ان الحد معلومة المقادیر والنہایات
ولذالک سمیت حدوداً لا تجوز الزیادة علیہا ولا
النقصان منها فلما لم یذکر النبی ﷺ للنفی
مکانا معلوماً ولا مقداراً من المسافة والبعد علمنا
انہ لیس بحد وانہ موکول الی اجتهاد الامام
کالتعزیر لما لم یکن له مقدار معلوم کان تقدیرہ
موکولاً الی رای الامام ولو کان ذالک حداً فذکر
النبی ﷺ مسافة الموضع الذی ینفی الیہ کما
ذکر توفیت السنة لمدة النفی .

(احکام القرآن للجصاص ج ۳ ص ۲۵۶-۲۵۷ النواہی آیت الثریۃ والثرنی
مطبوعہ بیروت)

ان دلائل میں سے جو سال بھر کی جلا وطنی کو تعزیر میں داخل کرتے ہیں ایک دلیل یہ بھی ہے کہ حد کی ہمیشہ مقدار نہایت معلوم ہوتی ہے اسی لئے حد کو حد کہتے ہیں اور ان (مقادیر نہایت) پر کی بیشی جائز نہیں ہوتی۔ پس جب حضور ﷺ نے جلا وطنی کے لئے نہ کوئی معلوم جگہ ذکر فرمائی اور نہ ہی مسافت کی مقدار معین فرمائی اور نہ ہی یہ ذکر فرمایا کہ گھر سے کتنی دور بھیجا جائے تو ان باتوں کے ذکر نہ کرنے سے ہمیں پتہ چل گیا کہ جلا وطنی بطور حد نہیں ہے بلکہ یہ امام کے اجتہاد اور اس کی رائے پر موقوف ہے۔ جیسا کہ بقیہ تعزیرات موقوف ہوتی ہیں۔ جب جلا وطنی کی مقدار معلوم نہیں تو اس کی مقدار بھی امام کی رائے کے سپرد ہوگی اور اگر جلا وطنی بھی حد میں شامل ہوتی تو لازماً حضور ﷺ اس جگہ کی مسافت بیان فرماتے جہاں اسے بھیجا مقصود ہوتا۔ جس طرح آپ نے جلا وطنی کی مدت ایک سال بیان فرمادی ہے۔

غیر شادی شدہ زانی کو صرف کوڑے لگانے پر چند احادیث

کتب احادیث میں ایسی احادیث موجود ہیں جن میں دور رسالت کے کچھ ایسے واقعات کا ذکر ہے جن میں غیر شادی شدہ نے زنا کا ارتکاب کیا تو اسے صرف کوڑوں کی سزا دی گئی۔ جلا وطنی کا سرے سے ذکر ہی نہیں۔ چند احادیث ملاحظہ ہوں:

عن سهل ابن سعد عن النبی ﷺ ان رجلاً اتاه فافر عنده انه زنی بامرأة سماه فبعث رسول اللہ ﷺ الی المرأة فسالها عن ذالک فانکرت ان تکون زنت فجلده الحد وترکھا .
حضرت سهل بن سعد رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کی بارگاہ میں ایک آدمی نے آکر اقرار کیا کہ اس نے فلاں عورت سے زنا کیا ہے جس کا اس نے نام بھی لیا پھر حضور ﷺ نے کسی کو عورت مذکورہ کی طرف بھیجا تاکہ اس بارے

(ابوداؤد ج ۲ ص ۲۵ مطبوعہ جامع سعید کتبیں کراچی)

میں اس سے پوچھ آئے۔ اس نے جا کر دریافت کیا تو اس عورت نے زنا سے انکار کر دیا۔ اس کے بعد حضور ﷺ نے اس مرد کو تو سوکڑے لگوائے اور عورت کو چھوڑ دیا۔

عن ابن عباس ان رجلا من بکر بن لیث اتی النبی ﷺ فاقراہ زنی بامرأة اربع مرات فجلده مائة وكان بکرا ثم ساله البینة علی المرأة فقالت کذب واللہ یا رسول اللہ ﷺ فجلده حد الفریة ثمانین.

(ابوداؤد ج ۲ ص ۲۵ باب اذا اقر الرجل بالزنا ولم تقر المرأة)

مطبوعہ جامع سعید کتبیں کراچی

عن ابی ہریرة وزید بن خالد رضی اللہ عنہما ان رسول اللہ ﷺ عن الامة اذا زنت ولم تحصن قال اذا زنت فاجلدوها ثم ان زنت فاجلدوها ثم ان زنت فاجلدوها ثم بیعوها ولو بضمیر. (صحیح بخاری ج ۲ ص ۱۰۱ کتاب النکاح باب اذا زنت الامة مطبوعہ نور محمد ارح المطابع کراچی)

قارئین کرام! بطور نمونہ ہم نے تین عدد احادیث ذکر کی ہیں جن میں غیر شادی شدہ زانی کی سزا صرف کوڑے ہی سے مذکور ہے؛ جلا وطنی کا ذکر تک نہیں کیا گیا۔ لہذا معلوم ہوا کہ سال بھر کی جلا وطنی ”حد“ کے طور پر نہیں بلکہ امام کا صواب دیدی امر ہے۔ وہ جس طرح مناسب سمجھے حکم دے۔ اس کے بعد ہم واپس اپنے موضوع کی طرف آتے ہیں۔ موطا کی پہلی حدیث میں یہ ذکر ہو چکا ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے جب انیس اہلسنی کو ایک عورت کے پاس بھیجا کہ وہ زنا کے لگائے گئے الزام کے بارے میں کیا کہتی ہے؟ فرمایا: اگر وہ اقرار کرے تو رجم کر دو۔ اس سے بعض ائمہ نے یہ مسئلہ مستحب فرمایا کہ رجم کے لئے ایک مرتبہ اقرار کر لینا ہی کافی ہے۔ اگر چار مرتبہ ضروری ہوتا تو حضور ﷺ جناب انیس کو بھی چار مرتبہ اقرار کرنے کے بعد رجم کے نفاذ کا حکم دیتے۔ ایک دفعہ اقرار زنا پر رجم کے حکم میں فقہاء کرام کا اختلاف ہے۔ اسے ابن قدامہ حنبلی نے یوں ذکر کیا ہے:

اقرار سے لزوم حد میں مذاہب فقہائے کرام

”حد“ یا تو اقرار سے واجب ہوتی ہے یا گواہی سے۔ اگر اقرار سے ہو تو چار مرتبہ اقرار کرنا مستحب ہوگا۔ یہ مسلک حکم ابن ابی لیلیٰ اور اصحاب الرائے (فقہائے احناف) کا ہے اور حسن، حماد، امام مالک، امام شافعی، ابو ثور اور منذر یہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ اقرار کرنے سے بھی زانی پر حد لگائی جائے گی کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے: اے انیس! صبح کے وقت فلاں عورت کے پاس جانا۔ اگر وہ اقرار کرے تو اسے رجم کر دینا۔ ایک بار اعتراف بھی اعتراف ہی ہے اور جہیہ کو بھی ایک مرتبہ اقرار کرنے پر رجم کیا گیا تھا۔ حضرت عمر کا ارشاد ہے: جو شادی شدہ زنا کرے اس کو رجم کرنا واجب اور برحق ہے۔ جب اس کے خلاف گواہ ہوں یا وہ اعتراف کر لے یا صل ظاہر ہو۔ علاوہ ازیں یہ ایک حق ہے۔ اس لئے دوسرے حقوق کی طرح ایک مرتبہ ہی اعتراف و اقرار کر لینے سے ہی ثابت ہو

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما بیان فرماتے ہیں کہ قبیلہ بکر بنی لیث کے ایک مرد نے حضور ﷺ کے پاس حاضر ہو کر چار مرتبہ ایک عورت سے زنا کرنے کا اقرار کیا تو آپ نے اسے سو کوڑے لگوائے وہ کنوارا تھا پھر آپ ﷺ نے عورت کے خلاف گواہ طلب فرمائے۔ عورت کہنے لگی: خدا کی قسم! یا رسول اللہ ﷺ اس نے مجھ پر چھوٹ باندھا ہے۔ آپ نے اس مرد کو اسی (۸۰) کوڑے لگوائے۔ کیونکہ اس نے تہمت لگائی تھی۔

حضرت ابو ہریرہ اور زید بن خالد رضی اللہ عنہما بیان فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ سے غیر شادی شدہ لوٹنی کے زنا کرنے کی سزا کے بارے میں دریافت کیا گیا۔ آپ نے فرمایا: جب زنا کرے تو اسے کوڑے لگاؤ پھر دوبارہ زنا کرے تو دوبارہ کوڑے لگاؤ پھر تیسری بار زنا کرے پھر کوڑے لگاؤ پھر اگر چوتھی بار زنا کرے تو اسے ڈال دو خواہ اس کی قیمت ایک درہی ہی کیوں نہ پڑے۔

قارئین کرام! بطور نمونہ ہم نے تین عدد احادیث ذکر کی ہیں جن میں غیر شادی شدہ زانی کی سزا صرف کوڑے ہی سے مذکور ہے؛ جلا وطنی کا ذکر تک نہیں کیا گیا۔ لہذا معلوم ہوا کہ سال بھر کی جلا وطنی ”حد“ کے طور پر نہیں بلکہ امام کا صواب دیدی امر ہے۔ وہ جس طرح مناسب سمجھے حکم دے۔ اس کے بعد ہم واپس اپنے موضوع کی طرف آتے ہیں۔ موطا کی پہلی حدیث میں یہ ذکر ہو چکا ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے جب انیس اہلسنی کو ایک عورت کے پاس بھیجا کہ وہ زنا کے لگائے گئے الزام کے بارے میں کیا کہتی ہے؟ فرمایا: اگر وہ اقرار کرے تو رجم کر دو۔ اس سے بعض ائمہ نے یہ مسئلہ مستحب فرمایا کہ رجم کے لئے ایک مرتبہ اقرار کر لینا ہی کافی ہے۔ اگر چار مرتبہ ضروری ہوتا تو حضور ﷺ جناب انیس کو بھی چار مرتبہ اقرار کرنے کے بعد رجم کے نفاذ کا حکم دیتے۔ ایک دفعہ اقرار زنا پر رجم کے حکم میں فقہاء کرام کا اختلاف ہے۔ اسے ابن قدامہ حنبلی نے یوں ذکر کیا ہے:

اقرار سے لزوم حد میں مذاہب فقہائے کرام

”حد“ یا تو اقرار سے واجب ہوتی ہے یا گواہی سے۔ اگر اقرار سے ہو تو چار مرتبہ اقرار کرنا مستحب ہوگا۔ یہ مسلک حکم ابن ابی لیلیٰ اور اصحاب الرائے (فقہائے احناف) کا ہے اور حسن، حماد، امام مالک، امام شافعی، ابو ثور اور منذر یہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ اقرار کرنے سے بھی زانی پر حد لگائی جائے گی کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے: اے انیس! صبح کے وقت فلاں عورت کے پاس جانا۔ اگر وہ اقرار کرے تو اسے رجم کر دینا۔ ایک بار اعتراف بھی اعتراف ہی ہے اور جہیہ کو بھی ایک مرتبہ اقرار کرنے پر رجم کیا گیا تھا۔ حضرت عمر کا ارشاد ہے: جو شادی شدہ زنا کرے اس کو رجم کرنا واجب اور برحق ہے۔ جب اس کے خلاف گواہ ہوں یا وہ اعتراف کر لے یا صل ظاہر ہو۔ علاوہ ازیں یہ ایک حق ہے۔ اس لئے دوسرے حقوق کی طرح ایک مرتبہ ہی اعتراف و اقرار کر لینے سے ہی ثابت ہو

جائے گا۔ (یہ دلائل عقیدہ اور تقیہ ایک مرتبہ اقرار پر حد نافذ کرنے والوں کے تھے) ائمہ احناف کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بیان فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کے پاس مسجد میں اسلمی قبیلہ کا ایک شخص آیا اور کہنے لگا: میں نے زنا کیا ہے۔ آپ نے منہ دوسری طرف پھر لیا۔ وہ ادھر سے سامنے آ کر کہتا ہے۔ میں نے یا رسول اللہ! زنا کیا ہے؟ آپ منہ دوسری طرف پھر لیتے ہیں۔ چنانچہ ایسا چار مرتبہ ہوا اس نے چار مرتبہ زانی ہونے کا اعتراف و اقرار کیا اس پر رسول کریم ﷺ نے اس سے پوچھا: تمہارا دماغ تو خراب نہیں؟ کہنے لگا نہیں ٹھیک ٹھاک ہوں آپ نے پوچھا: شادی شدہ ہو؟ کہنے لگا جی حضور! اس پر آپ نے فرمایا: اسے رجم کرو۔ (صحیح بخاری)

لہذا معلوم ہوا کہ اگر ایک مرتبہ اقرار کرنے پر حد واجب ہوتی تو جناب رسول کریم ﷺ اس کے پہلی مرتبہ اقرار کرنے پر منہ پھیرنے کی بجائے حد جاری کرنے کا حکم دیتے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی حد جب لاگو ہوتی ہو تو اس سے روگردانی جائز نہیں ہوتی۔ امام احمد کے نزدیک بھی چار مرتبہ اقرار کرنا ضروری ہے لیکن وہ فرماتے ہیں کہ ان چار مرتبہ اقرار کرنے کے لئے یہ کوئی پابندی نہیں کہ ایک ہی مجلس میں یہ اقرار پائے جائیں یا مختلف مجالس میں چار مرتبہ اقرار کرے۔ امام اعظم فرماتے ہیں کہ چار مرتبہ اقرار کرنے پر حد اس وقت لاگو ہوگی جب چار مختلف مجالس میں اقرار کرے کیونکہ حضرت معاذ نے چار مختلف مجالس میں اقرار کیا تھا جس کے بعد ان پر حد نافذ کی گئی۔

(۲) جس کوڑے سے حد لگائی جائے وہ درمیانہ قسم کا ہو۔ (موطا کی زیر بحث حدیث ۴ میں اس کا ذکر موجود ہے) مقصد یہ کہ نہ زیادہ سخت ہو کہ جس کے مارنے سے کھال ادھڑ جائے اور ہڈیاں تک ٹوٹنے کا خطرہ ہو اور نہ ہی اتنا نرم ہو کہ مارنے پر مضروب کو تکلیف ہی محسوس نہ ہو۔

(۳) اپنی بد فعلی اور بد عملی کو حتی الامکان چھپانا۔ اس طریقہ کے دو فائدے ہیں ایک یہ کہ جب بندہ اپنے گناہ پر پردہ ڈالتا ہے تو اللہ تعالیٰ سے یہ امید ہو سکتی ہے کہ وہ بھی اس پر پردہ ڈال دے اور ذلیل و رسوا ہونے سے (دنیا و آخرت میں) بچالے اور اگر کسی نے ایسی بد فعلی یا بد عملی کی کہ جس پر حد واجب ہوتی تھی اسے ظاہر کر دیا۔ اب وہ قانون شرعی سے نہیں بچ سکتا۔ بہر حال پردہ پوشی اللہ تعالیٰ کو پسند ہے۔ اس کے اسماء گرامی میں سے ”ستار“ اسی وصف و خوبی کو بیان کرتا ہے۔ کسی کی پردہ پوشی اور گناہوں کو دیکھ کر لوگوں کے سامنے بیان کرنے سے پرہیز کرنے کے موضوع پر بکثرت احادیث وارد ہیں۔ بطور اختصار چند پیش خدمت ہیں:

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بیان فرماتے ہیں کہ سرکار ابد اقرار ﷺ نے فرمایا: جس نے کسی مسلمان کی کوئی ایک دشجوی پریشانی دور کی اللہ تعالیٰ اس کی قیامت کی پریشانیوں میں سے ایک پریشانی دور فرمادے گا اور جس نے مسلمان کی پردہ پوشی کی اللہ تعالیٰ اس کی دنیا اور آخرت میں پردہ پوشی کرے گا۔ اس روایت کو امام مسلم، ابوداؤد نے ذکر کیا۔ مذکورہ الفاظ ابوداؤد کے ہیں اور امام ترمذی نے بھی اسے روایت کیا اور اسے حسن کہا۔ نسائی اور ابن ماجہ نے بھی اسے روایت کیا۔

خیر ابی الہیثم کا تب عقبہ بن عامر فرماتے ہیں میں نے عقبہ

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ عن النبی ﷺ قال من نفس عن مسلم کربة من کرب الدنیا نفس اللہ عنہ کربة من کرب یوم القیامة ومن ستر علی مسلم سترہ اللہ فی الدنیا والآخرۃ النخ رواہ مسلم و ابوداؤد و اللفظ لہ و الترمذی و حسنہ و النسائی و ابن ماجہ.

عن دخیر ابی الہیثم کاتب عقبہ بن عامر قال

بن عامر سے عرض کیا: ہمارے چند بڑی شراب پیتے ہیں اور میں ان کی گرفتاری کے لئے سپاہی بلوانے والا ہوں۔ فرمانے لگے ایسا نہ کرو بلکہ ان کو نصیحت کرو اور ڈانٹ پلاؤ۔ عرض کی: میں نے ان کو بہت متع کیا لیکن وہ باز نہیں آتے۔ میں سپاہی بلوا کر انہیں گرفتار کروانا چاہتا ہوں۔ عقیدہ نے فرمایا: تجھ پر افسوس، ایسا نہ کرنا۔ میں نے رسول کریم ﷺ سے سنا ہے۔ آپ نے فرمایا: جس نے کسی کی پردہ پوشی کی، اس نے گویا قبر میں زندہ درگور لڑکی کو زندگی بخشی۔ اسے ابو داؤد، نسائی نے قصہ سمیت اور بغیر قصہ کے دونوں طرح ذکر کیا ہے اور ابن حبان نے صحیح میں روایت کیا۔ مذکورہ الفاظ ابن حبان کے ہیں اور حاکم نے اسے روایت کیا اور کہا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے۔

جناب کھول رضی اللہ عنہ بیان فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: جو کسی مسلمان بھائی کے گناہ کو جان کر اس کی پردہ پوشی کرتا ہے اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی پردہ پوشی فرمائے گا۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما بیان فرماتے ہیں کہ سرکار ابد قرار ﷺ نے فرمایا: جس نے اپنے بھائی کی پردہ پوشی کی۔ اللہ تعالیٰ قیامت میں اس کی پردہ پوشی فرمائے گا اور جس نے اپنے بھائی کی پردہ دری کی اللہ تعالیٰ قیامت میں اس کی پردہ دری کرے گا۔ حتیٰ کہ وہ اسے رسوا کر کے چھوڑے گا۔ خود اس کے گھر میں۔ اس کو ابن ماجہ نے اسناد حسن سے روایت کیا۔

راقم الخروف نے اس موضوع پر ایک روایت دیکھی۔ جس میں مذکور ہے کہ کل قیامت کے دن اللہ تعالیٰ ایک آدمی کے بارے میں فرشتوں کو حکم دے گا کہ اس کے نامہ اعمال کو لپیٹ کر اس کے ہاتھ میں دے دو حالانکہ اس کا نامہ اعمال برائیوں سے بھر پڑا ہوگا اور فرمائے گا اسے جنت میں داخل کر دو۔ فرشتے یہ دیکھ کر عرض کریں گے: باری تعالیٰ! نامہ اعمال گناہوں سے لبریز ہونے کے باوجود جنت میں داخل ہونے کے لئے اس کا کونسا عمل ہے؟ اللہ تعالیٰ فرمائے گا: دنیا میں یہ شخص اوروں کے عیب دیکھ کر ان پر پردہ ڈالتا تھا۔ بے شک یہ بہت گنہگار ہے۔ آج میں اس کی پردہ پوشی کروں گا کیونکہ اس نے بندہ ہو کر ستر پوشی کی اور میں ستار العیوب ہوتے ہوئے کیوں نہ ایسا کروں؟ بہر حال کسی کا عیب دیکھ کر اس کو لوگوں سے چھپانے رکھنا انتہائی مبارک عمل ہے۔ ایسا کرنے والا اللہ تعالیٰ کے حضور عزت پاتا ہے۔ دنیا و آخرت میں اس کی پردہ پوشی فرماتا ہے۔ اس کے خلاف اگر کوئی کسی کا عیب دیکھ کر اسے فاش کر دیتا ہے تو اس کی سزا یہ کہ وہ خود بھی کبھی نہ کبھی اس عیب میں گرفتار ہو کر رسوا ہو جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کی دنیا و آخرت میں پردہ پوشی فرمائے۔

عن مکحول قال رسول الله ﷺ من علم من اخيه سيئة فسترها ستر الله عليه يوم القيامة.

عن ابن عباس رضی اللہ عنہما عن النبی ﷺ قال من ستر عورة اخيه ستر الله عورته يوم القيامة ومن كشف عورة اخيه المسلم كشف الله عورته حتى يفضحه بها في بيته رواه ابن ماجه باسناد حسن. (الترغيب والترغيب ج ۳ ص ۲۳۷-۲۳۹ حدیث ۵-۱ مطبوع بیروت)

زبردستی زنا کرنے کا بیان

ہمیں امام مالک نے خبر دی کہ ہمیں جناب نافع نے بتایا کہ ایک غلام شمس میں آنے والے غلاموں اور لونڈیوں کا محافظ تھا۔ اس نے ان لونڈیوں میں سے ایک کے ساتھ زبردستی زنا کیا۔ اس پر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اسے کوزوں کی سزا دی اور اسے جلا وطن کر دیا۔ آپ نے اس لونڈی کو بوجہ مجبوری کے کوئی حد نہ لگائی۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے بتایا کہ عبدالملک بن مروان نے ایک ایسی عورت کے بارے میں حق مہر دینے کا فیصلہ کیا جس کے ساتھ زبردستی و طہی کی گئی تھی۔ یہ حق مہر اس سے و طہی کرنے والے پر لازم کیا گیا۔

امام محمد فرماتے ہیں جب عورت سے زبردستی زنا کیا جائے تو عورت پر حد زنا جاری نہیں ہوگی۔ ہاں جس نے اس سے زبردستی زنا کیا اسے حد لگائی جائے گی پھر جب اسے حد لگا دی جائے تو حق مہر باطل ہوگا۔ ایک جماع میں حق مہر اور حد دونوں واجب نہیں ہوتے۔ اگر کسی شہد کی وجہ سے زنا کرنے والے کی حد ساقط ہو جائے تو اب اس پر حق مہر دینا واجب ہوگا۔ یہی قول امام ابوحنیفہ، ابراہیم نخعی اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

مندرجہ بالا احادیث و روایات میں دو باتیں بیان ہوئیں۔ اول یہ کہ زبردستی زنا کی صورت میں عورت پر حد زنا قائم نہ ہوگی بلکہ مرد مستوجب حد ہوگا۔ دوم یہ کہ وہ مرد جس نے زبردستی زنا کیا۔ اگر اس میں شبہ پڑ گیا اور یہ زنا "و طہی بالشیء" بن گیا تو اب حد ساقط ہو جائے گی لیکن اسے حق مہر لازماً دینا پڑے گا۔ خلاصہ یہ کہ زبردستی کی صورت میں مرد کو یا تو حد کا سامنا کرنا پڑے گا، جب و طہی میں شبہ نہ ہو۔ ورنہ شبہ کی صورت میں صرف حق مہر کی ادائیگی اس پر لازم ہوگی۔ یہ دونوں باتیں (حق مہر اور حد زنا) ایک وقت ایک مرد کے لئے جمع نہیں ہوں گے۔

زنا اور شراب میں غلاموں پر

حد کا بیان

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہم سے بیان کیا بیٹھا بن سعید نے کہ سلیمان بن یسار نے عبد اللہ بن عیاش بن ابی ربیعہ مخزومی سے خبر دی کہ عمر فاروق نے مجھے اور قریش کے چند نوجوانوں کو حکم دیا اور ہم نے بیت المال کی لونڈیوں کو زنا کے جرم میں پچاس

۳۰۹۔ بَابُ الْإِسْتِكْرَاهِ فِي الزَّانِءِ

٦٨٨ - أَحْبَبْنَا مَا لِكُمْ حَدَّثَنَا نَافِعٌ أَنَّ عَبْدَ أَكَانَ يُقَوِّمُ عَلِيَّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَأَنَّهُ اسْتَكْرَاهُ جَارِيَةً مِنْ ذَلِكَ الرَّضِيِّ فَوَقَعَ بِهَا فَجَلَدَهُ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ وَنَفَاهُ وَكَمْ يُجَلِدُ الْوَالِيَّةَ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ اسْتَكْرَاهَا.

٦٨٩ - أَحْبَبْنَا مَا لِكُمْ حَدَّثَنَا ابْنُ شَهَابٍ أَنَّ عَبْدَ الْمَلِكِ بْنَ مَرْوَانَ قَضَى فِي امْرَأَةٍ أُصِيبَتْ مُسْتَكْرَاهَةً بِصَدَاقِهَا عَلَيَّ مِنْ فَعَلٍ ذَلِكَ.

قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا اسْتَكْرَاهَتِ الْمَرْأَةُ فَلَا حَدَّ عَلَيْهَا وَعَلَى مَنْ اسْتَكْرَاهَهَا الْحَدُّ فَإِذَا وَجَبَ عَلَيْهِ الْحَدُّ بَطَلَ الصَّدَاقُ وَلَا يَجِبُ الْحَدُّ وَالصَّدَاقُ فِي جَمَاعٍ وَأَجِدُ فَإِنْ دُرِيَ عَنْهُ الْحَدُّ بِشَهَادَةٍ وَجَبَ عَلَيْهِ الصَّدَاقُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَإِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا حَيْثُ جَاءَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى.

۳۱۰۔ بَابُ حَدِّ الْمَمَالِكِ فِي

الزَّانِءِ وَالشُّكْرِ

٦٩٠ - أَحْبَبْنَا مَا لِكُمْ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ أَنَّ سُلَيْمَانَ بْنَ يَسَّارٍ أَخْبَرَهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ بْنِ أَبِي رَبِيعَةَ الْمَخْزُومِيِّ قَالَ أَمَرَنِي عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فِي فِتْنَةٍ مِنَ الْقُرَيْشِ فَجَلَدْنَا لَا بَدْنَ لِأَيِّ مَارَةَ خَمْسِينَ

چپاس کوڑے لگائے۔

امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے وہ عمید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ سے بیان کرتے ہیں۔ وہ حضرت ابو ہریرہ اور زید بن خالد جہنی سے بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ سے لوٹنے کے بارے میں دریافت کیا گیا جس کو حیض نہ آیا ہو۔ آپ نے فرمایا: جب وہ زنا کرے اسے کوڑے لگاؤ، پھر زنا کرے پھر کوڑے لگاؤ پھر کرے تو پھر کوڑے لگاؤ پھر کرے تو اسے بیچ ڈالو، خواہ اس کی قیمت ایک رسی ہی پڑے۔ ابن شہاب بیان کرتے ہیں کہ تیسری مرتبہ یا چوتھی مرتبہ (زنا کرنے) کے بعد بیچنے کا فرمایا اور ضمیر سے مراد رسی ہے۔

امام محمد کہتے ہیں ہمارا یہ مسلک ہے کہ غلام اور لونڈی کو آزاد مرد عورت کی حد سے نصف حد لگائی جائے گی۔ یعنی چپاس کوڑے۔ یہی حکم حد کثف، شراب نوشی اور رشکا ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہما اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی، ہم سے بیان کیا ابو الزناد نے کہ عمر ابن عبد العزیز نے ایک غلام کو کثف کے جرم میں سزا دی اسی (۸۰) کوڑے لگائے۔ ابو الزناد کہتے ہیں میں نے عبد اللہ ابن عامر بن ربیعہ سے دریافت کیا تو انہوں نے کہا کہ میں نے حضرت عثمان اور دوسرے خلفاء کا زمانہ پایا۔ میں نے کسی کو نہیں دیکھا کہ انہوں نے غلاموں کو چالیس سے زیادہ کوڑے لگائے ہوں۔

امام محمد کہتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے کہ کثف میں غلام کو آزاد کی نصف حد یعنی چالیس کوڑے لگائے جائیں گے۔ امام ابو حنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کا یہی قول ہے۔

ہمیں امام مالک نے ابن شہاب سے خبر دی۔ انہیں غلام کے شراب پینے کی حد پوچھی گئی۔ تو فرمایا: ہمیں یہ خبر پہنچی ہے کہ غلام کو حد آزادی کی حد کا نصف ہے اور بے حد حضرت علیؓ عمرؓ عثمان اور ابن عامر رضی اللہ عنہم نے اپنے غلاموں کو شراب نوشی میں آزاد آدمی کی نصف حد کے برابر حد لگائی۔

امام محمد فرماتے ہیں اس تمام پر ہمارا عمل ہے۔ شراب اور نشہ میں آزاد کے لئے اسی (۸۰) کوڑے اور غلام کے لئے چالیس

خَمْسِينَ فِي الزَّانَا.

٦٩١ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَعَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدِ الْجُهَنِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ سَمِعَ عَنِ الْأَمَةِ إِذَا زَنَتْ وَلَمْ تُحْصِنْ فَقَالَ إِذَا زَنَتْ فَاجْلِدُوهَا ثُمَّ إِذَا زَنَتْ فَاجْلِدُوهَا ثُمَّ إِذَا زَنَتْ فَاجْلِدُوهَا ثُمَّ يَعْوَهَا وَلَوْ بِضَفِيرٍ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ لَا أَدْرِي أَبَعَدَ الشَّالِقَةِ أَوْ الرَّابِعَةِ وَالضَّفِيرُ الْحَبْلُ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ بِجِلْدِ الْمَمْلُوكِ وَالْمَمْلُوكَةُ فِي حَدِّ الزَّانَاءِ يَصْفُ حَدَّ الْحُرَّةِ خَمْسِينَ جَلْدَةً وَكَذَلِكَ الْقَذْفُ وَشُرْبُ الْخَمْرِ وَالسُّكْرُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فَهْمَانَا رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى.

٦٩٢ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا أَبُو الزَّانِدِ عَنْ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ أَنَّهُ جَلَدَ عَبْدًا فِي فُرْيَةِ ثَمَانِينَ قَالَ أَبُو الزَّانِدِ فَسَأَلْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَامِرِ بْنِ رَبِيعَةَ فَقَالَ أَدْرِي أَنَّ عُمَرَ بْنَ عَفَانَ وَالْخَلْفَاءَ هَلَمْ جَزَّأ فَمَا رَأَيْتُ أَحَدًا ضَرَبَ عَبْدًا فِي فُرْيَةٍ أَكْثَرَ مِنْ أَرْبَعِينَ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ لَا يُضْرَبُ الْعَبْدُ فِي الْفُرْيَةِ إِلَّا أَرْبَعِينَ جَلْدَةً يَصْفُ حَدَّ الْحُرَّةِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فَهْمَانَا رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى.

٦٩٣ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ وَسَمِعَ عَنْ حَدِّ الْعَبْدِ فِي الْخَمْرِ فَقَالَ بَلَّغْنَا أَنَّ عَلَيْهِ يَصْفُ حَدَّ الْحُرَّةِ وَأَنَّ عَلِيًّا وَعُمَرَ وَعُمَانَ وَابْنَ عَامِرٍ وَبَنِي اللَّهِ عَنْهُمْ جَلَدُوا عَبْدًا هُمْ يَصْفُ حَدَّ الْحُرَّةِ فِي الْخَمْرِ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا كَلِمَةً نَأْخُذُ الْحَدَّ فِي الْخَمْرِ وَالسُّكْرِ ثَمَانُونَ وَحَدَّ الْعَبْدِ فِي ذَلِكَ أَرْبَعُونَ وَهُوَ

قَوْلُ آيَةِ حَيْثُفَةَ وَالْعَامَّةُ مِنْ قُلُوبِنَا وَجِهَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى - (۴۰) ہیں۔ یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا قول ہے۔

گزشتہ اوراق میں آپ مختلف حدود کا ذکر پڑھ چکے ہیں۔ جن میں شادی شدہ زانی کی حد رجم اور غیر شادی شدہ کی سو کوڑے تھی۔ اگر کوئی غلام یا لونڈی زنا کا مرتکب ہو تو ان کے لئے آزاد کی حد سے نصف حد لگے گی۔ چونکہ رجم کا نصف نہیں ہو سکتا اور سو کوڑوں کا نصف پچاس کوڑے بنتا ہے۔ لہذا غلام یا لونڈی خواہ شادی شدہ ہو یا کنوارے ان کو زنا کی حد پچاس کوڑے ہی لگائے جائیں گے۔ اسی طرح شراب نوشی اور نشہ کی سزا بھی انہیں آزادی کی حد سے نصف کے برابر ہوگی۔ یعنی آزاد کے لئے اسی (۸۰) اور ان کے لئے چالیس (۴۰) کوڑے سزا ہوگی۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ کا ایک واقعہ بیان کیا کہ انہوں نے حد قذف میں ایک غلام کو اسی (۸۰) کوڑے لگائے۔ (حالانکہ وہ نصف حد کا مستوجب تھا) امام محمد فرماتے ہیں کہ یہ فیصلہ ان کی ذاتی رائے پر ہی تھا۔ جناب عبد اللہ بن عامر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: کہ میں نے خلفاء ثلاثہ کا زمانہ پایا۔ ان میں سے کسی نے بھی غلام کو قذف میں اسی (۸۰) کوڑے نہیں لگائے بلکہ چالیس کوڑے لگائے۔ ابن شہاب زہری نے بھی غلام کی حد کو آزاد کی حد سے نصف قرار دیا۔ یہی عمل اجلہ صحابہ کرام مثل عمر، علی، عثمان رضی اللہ عنہم کا بھی تھا اور یہی مسلک امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

نوٹ: یہ بات آپ کو یقیناً یاد ہوگی کہ گزشتہ اوراق میں ہم نے دیت کی بحث کرتے ہوئے اس بارے میں کچھ نام نہاد دانشوروں کا موقوف و معذور دید ذکر کیا ہے۔ اب اس مقام پر بھی ویسے ہی دانشور رجم کے بارے میں یہ تک کہتے نہیں شرماتے کہ رجم کی سزا کا وجود اسلام میں نہیں ہے اور اس سزا کے خلاف قرآن کریم سے بھی استدلال کرتے ہوئے وہ اپنے موقف کو سچا ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ پہلے ان کا قرآن کریم سے استدلال پڑھئے۔ پھر اس کے بارے میں ہم حقائق بیان کریں گے۔

اعتراض

قرآن کریم میں آزاد عورتوں کے مقابلہ میں لونڈیوں کی سزا ان الفاظ سے بیان ہوئی ہے:

فَإِذَا أَحْصَيْتَ فَيَانَ اتَيْنِ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ. (النساء: ۲۵)

کریں تو ان کی سزا آزاد عورتوں کی سزا سے نصف ہے۔

اگر آزاد عورتوں کی شادی شدہ ہونے اور زانیہ ہونے کی صورت میں سنگساری کی حد ہوتی، تو شادی شدہ لونڈی زانیہ کی حد اس آیت مذکورہ کے حکم سے نصف ہوگی اور سنگساری کا نصف ہو نہیں سکتا۔ اس لئے تسلیم کرنا پڑے گا کہ شادی شدہ زانیہ اور زانیہ آزاد کی سزا سو کوڑے ہی ہے۔ اگر غلام یا لونڈی زنا کا مرتکب کرے تو اب انہیں قرآن کریم کے حکم کے مطابق نصف سزا یعنی پچاس کوڑے دی جائے گی۔ تو معلوم ہوا کہ شادی شدہ آزاد زانیہ کی سزا رجم نہیں بلکہ سو کوڑے ہیں۔ اس لئے رجم کوئی شرعی سزا یا حد نہیں بلکہ شادی شدہ آزاد مرد و عورت یا غیر شادی شدہ دونوں کی سزا سو کوڑے ہے جس کا نصف ہو سکتا ہے۔

جواب اول: مسئلہ مذکورہ آیت کریمہ کے لفظ "مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ" میں لفظ محسنات کے بارے میں دھوکہ لگا اور اس وجہ سے دوسروں کو بھی دھوکہ دینے کی کوشش کی۔ آیت مذکورہ میں اس لفظ کا معنی "آزاد غیر شادی شدہ عورتیں" ہیں۔ نہ کہ شادی شدہ آزاد عورتیں اور غیر شادی شدہ عورتوں کی حد قرآن کریم نے دوسرے مقام پر بیان فرمائی: "الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةٍ زَانِي مِرَادٍ عُرْتٍ مِّنْ نَّسَبٍ" (النور)۔ سو کوڑوں کا نصف ہو سکتا ہے۔ لہذا اگر غلام یا لونڈی غیر شادی شدہ زنا کرے تو ان کی سزا نصف یعنی پچاس کوڑے ہوگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ معترض کو لفظ محسنات سے

دھوکہ لگا اور اس کا معنی ”شادی شدہ عورتیں“ کر کے فریب کھایا بھی اور دیا بھی۔ لفظ حصن یا حصنات کئی ایک معانی میں استعمال ہوتے ہیں۔ یہاں آیت مذکورہ میں اسے غیر شادی شدہ عورتوں کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔

لفظ ”حصن“ احسان سے ماخوذ ہے۔ اس کا اصل مادہ ”حصن“ ہے جس کا معنی قلعہ بھی آیا ہے۔ جس طرح قلعہ اپنے اندر رہنے والوں کی حفاظت کرتا ہے۔ اسی طرح صفت احسان بھی مرد و عورت کو بدکاری سے بچاتی ہے۔ اس لئے کہا گیا ہے کہ احسان چار چیزوں کے حصول کا نام ہے۔ اسلام، حریت، نکاح، پاک دامنی۔ ان چاروں میں سے ہر ایک اپنے موصوف کی حفاظت کرتی ہیں۔ اسلام ان سزاؤں اور نکالیف سے محفوظ رکھتا ہے، جو کفر کی وجہ سے جھینٹی پڑتی ہیں۔ حریت ان پریشانوں سے بچاتی ہے، جو غلامی میں دیکھنا پڑتی ہیں اور نکاح مردوزن کے ناموس کی حفاظت کرتا ہے جس کو غیر شادی شدہ اپنے لئے خطرہ محسوس کرتا ہے اور پاک دامنی بھی بہت سے اخلاق بد سے بچانے کا سبب بنتی ہے۔ یہ چاروں معانی بھی قرآن مجید میں موجود ہیں۔

احسان کا معنی اسلام، نکاح، آزادی اور پاک دامنی قرآن مجید میں موجود ہے

اور وہ لوگ جو مسلمان عورتوں کو تہمت لگاتے ہیں۔

وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْمُحْصَنَاتِ. (النور: ۲۴)

پاک دامن عورتیں (باندنیاں) نہ بدکاری کرنے والیاں۔

مُحْصَنَاتٍ غَيْرِ مُسَافِحَاتٍ. (النساء: ۲۵)

اور شادی شدہ عورتوں سے۔

وَالْمُحْصَنَاتِ مِنَ النِّسَاءِ. (النساء: ۲۴)

جو شخص تم میں سے آزاد مومن عورتوں سے شادی کی طاقت نہ

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ

رکھتا ہو۔

الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ. (النساء: ۲۵)

نوٹ: آیت ۴ میں آزاد مومن عورتوں کے ساتھ ”کنواری“ ہونے کی قید لگائی جانی ضروری ہے کیونکہ اس میں اضافہ کے بغیر اس آیت کا معنی صحیح نہیں بنتا۔ پوری آیت یہ کہ یہ یوں ہے:

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ

سو جو شخص تم میں سے مسلمان کنواری عورتوں سے شادی

الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ

کرنے کی استطاعت نہ رکھتا ہو۔ پس وہ ان مومن لونڈیوں سے

فَتَيَاتِكُمْ الْمُؤْمِنَاتِ..... فَإِذَا أَحْضَنْتُمْ فَإِنْ أَتَيْنِ

شادی کر لیں جو تمہارے ساتھیوں کی ملکیت میں ہیں۔۔۔۔۔ پھر

بِشَاحِشَةٍ قَعْلَبِيَهِنَّ نِصْفًا مِمَّا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنْ

اگر وہ لونڈیاں کسی بدکاری کا ارتکاب کریں تو انہیں ان کی بے حیائی

الْعَذَابِ. (النساء: ۲۵)

کی سزا آزاد عورتوں (یعنی کنواریوں) کی سزا سے نصف ہوگی۔

ہم جب آیت مذکورہ میں ”ان ینکح المحصنات“ میں لفظ محصنات میں غور کرتے ہیں، تو اس کا معنی صرف ”آزاد کنواری عورتیں“ ہی صحیح بنتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر ”محصنات“ کا معنی جو ہم نے سب سے پہلے یعنی مسلمان عورت لیا، وہ لیں، تو درست نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کی خود آگے صفت ”المومنات“ آئی ہے۔ اگر اس سے مراد مسلمان عورتیں ہوتیں، تو ان کی صفت لانے کی ضرورت نہ تھی۔ اس طرح اس لفظ کا دوسرا معنی ”پاک دامن“ یہاں لینا بھی صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ معنی یہ بنے گا کہ تم میں سے اگر کوئی پاک دامن مومن عورتوں سے شادی کی طاقت نہ رکھے تو وہ مومن لونڈی سے شادی کر لے تو معلوم ہوا کہ تمام مومن لونڈیاں معاذ اللہ بدکار ہوتی ہیں اور بدکاری کی وجہ سے ان سے نکاح جائز ہے۔ تیسرا معنی ”شادی شدہ“ ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ اگر تم شادی شدہ مومن عورتوں سے شادی کی طاقت نہ رکھتے ہو، تو مومن لونڈیوں سے شادی کر لو۔ شادی شدہ عورت سے شادی ہو ہی نہیں سکتی، جب تک وہ اپنے خاوند سے طلاق لے کر عدت نہ گزرے اور اس کے علاوہ اور کوئی ممانعت شرعی بھی نہ ہو۔ اب ہم چوتھے معنی کی طرف آتے ہیں۔ جس کے پیش نظر مطلب یہ ہو گا کہ اگر تم مومن آزاد کنواری عورتوں سے شادی کی طاقت نہ رکھتے ہو، تو مومن لونڈیوں سے شادی کر لو۔ یہ

درست ہے۔ یعنی جب تک تمہیں کسی عورت مومنہ میں تین صفات ملیں۔ آزاد ہونا، مسلمان ہونا اور کنواری ہونا۔ تو طاقت ہونے کی صورت میں ایسی سے شادی کر لو اور اگر ان صفات کی حامل عورت سے نکاح کی طاقت نہ ہو تو مومنہ لوٹنی سے نکاح کر لو۔

جواب دوم: ”فعلیہن نصف ماعلیٰ المحصنات“ میں محصنات سے مراد کنواری آزاد عورتیں اس دلیل سے ہیں، جو علمائے نحو و معانی نے بیان کیا ہے۔ وہ یہ کہ جب معرفہ کو دوبارہ معرفہ لایا جائے تو دوسرے سے بعینہ اولیٰ مراد ہوتا ہے، تو اس قانون کے پیش نظر جب ہم اس قیل اسی لفظ کو دیکھتے ہیں، تو وہاں ان الفاظ سے مذکور ہے: ”فمن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المومنات“ اس جگہ اس لفظ کا معنی ابھی ہم تحقیق کر چکے کہ آزاد مومن اور کنواری عورتیں مراد ہیں۔ اب قاعدہ مذکور کے تحت ”فعلیہن نصف ماعلیٰ المحصنات“ میں وہی لفظ اسی طرح معرفہ بنا کر لایا گیا جس سے مراد وہی پہلے والا معنی ہی ہوگا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ لوٹنیوں کی حد آزاد کنواری مسلمان عورتوں کی حد کا نصف ہے اور مومنہ آزاد اور کنواری عورت اگر زنا کرتی ہے، تو اس کے ثبوت پر اسے سو کوڑے لگائے جاتے ہیں۔ لہذا یہی جرم اگر لوٹنی کرے تو وہ آدھی سزا (پچاس کوڑے) پائے گی۔

جواب سوم: مفسرین کرام نے بھی یہاں لفظ ”محصنات“ سے آزاد مسلمان کنواری عورت ہی لیا ہے۔ قاضی ثناء اللہ صاحب تفسیر مظہری لکھتے ہیں:

ان لوٹنیوں پر محصنات کی سزا کا نصف ہے۔ یعنی آزاد اور کنواری مسلمان عورتوں کی سزا کا نصف۔ یہاں محصنات سے مراد آزاد شادی شدہ عورتیں لینا جائز نہیں ہے کیونکہ ایسی عورتوں کی حد رجم ہے اور اس حد میں آدھی حد لگانا متصور نہیں ہو سکتا۔

محصنات سے مراد آزاد کنواری عورتیں ہیں۔

فعلیہن نصف ماعلیٰ المحصنات. یعنی الحرائر ای الابکار منهن ولا یجوز ان یرادبھا المتزوجات من الحرائر لان حدن من الرجم وذا لا یتصورا لتصفیف فیہ من العذاب یعنی الحد. (تفسیر مظہری ج ۳ ص ۸۳ آیت ۲۵ النساء مطبوعہ ندوۃ المصنفین دہلی)

نصف ماعلیٰ المحصنات. ای الحوائر الابکار. (روح المعانی ج ۵ ص ۱۱)

چونکہ آزاد کنواری عورت زنا کرے تو اس کی سزا سو کوڑے ہوتی ہے اور لوٹنی کو اس کا نصف یعنی پچاس کوڑے لگائے گئے۔ لیکن آزاد شادی شدہ عورت کے زنا کرنے پر اسے رجم کی سزا ہوتی ہے جس کا نصف نہیں ہو سکتا۔

جواب چہارم: معترض نے جو دونوں جگہ ”محصنات“ کا شادی شدہ عورتیں مراد لیا ہے۔ پھر خود ہی یہ نتیجہ نکالا ہے کہ شادی شدہ لوٹنیوں کی سزا، شادی شدہ آزاد عورتوں کی سزا سے نصف ہوگی۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ ”فاذا احصن“ شرط لگائی گی، اس کا کیا مقام ہے اور ضرورت تھی؟ کیونکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا مسلک یہ ہے کہ لوٹنی خواہ کنواری ہو یا شادی شدہ، دونوں صورتوں میں اس کے زنا کرنے پر سزا پچاس کوڑے ہی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ لوٹنی کے لئے محصنات کے لفظ کو شادی شدہ پر محمول کرتے ہوئے اور آزاد عورتوں کے لئے بھی محصنات کو شادی شدہ عورتوں پر محمول کرتے ہوئے شرط و جزا کی مطابقت کے اعتبار سے یہ اعتراض کرنا امام اعظم کے نزدیک معتبر نہیں ہے کیونکہ آپ کے نزدیک ”فاذا احصن“ کی شرط یہاں زائد ہے۔ مفسرین کرام نے بھی اس کی وضاحت فرمائی ہے:

ومفہوم شرط غیر معتبر عند ابی حنیفۃ وعند الائمة الثلاثة لامفہوم للشرط فی هذه الایة بل المراد منه التنبیہ علی ان الملوک ان کان محصنا

آیت مذکورہ میں شرط کا مفہوم امام ابوحنیفہ اور دوسرے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نامعتبر ہے اور اس کا کوئی مفہوم نہیں ہے بلکہ اس کے ذکر کرنے سے مراد صرف اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ غلام اور

لتزويج فلا رجم عليه انما الحد الجلد بخلاف
الحجر. (تفسیر مظہری ج ۳ ص ۱۸۳ النساء)

نوٹ: صاحب تفسیر مظہری جناب قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ مسئلہ کے بارے میں لکھا:
وحد الرقيق رجلا كان او امرأة متزوجا كان
او غير متزوج خمسون موطا عند الائمة الاربعة.
حد چاروں ائمہ کے نزدیک پچاس کوڑے ہے۔
(تفسیر مظہری ج ۳ ص ۱۸۳ النساء)

بہر حال ان تمام حوالہ جات سے معترض کی کم فہمی اور غلط استدلال کی قلعی کھل جاتی ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ شادی شدہ غلام یا
لوٹری کی سزا پچاس کوڑے ہونے سے یہ ثابت کرنا کہ شادی شدہ آزاد مرد و عورت کے زنا کرنے کی صورت میں ان کو گنی سزا دینا
صرف سو کوڑے ہے، سنگساری نہیں۔ معترض کا یہ استدلال بالکل لایعنی اور بے ربط ہے اور جہالت کی پیداوار ہے۔

لوٹریوں کے کنوارے یا شادی شدہ ہونے کی صورت میں سزائیں مساوات پر چند احادیث
جواب پنجم:

ابو عبد الرحمن السلمي بیان کرتے ہیں کہ میں نے حضرت علی
الرضي الله عنه رضی اللہ عنہ کو منبر پر خطبہ دیتے ہوئے سنا۔ انہوں نے اللہ
تعالیٰ کی حمد و ثنا کے بعد فرمایا: لوگو! کوئی غلام یا لوٹری اگر زنا کرے تو
اس پر حد قائم کرو اور اگر وہ شادی شدہ ہو تب بھی اسے کوڑے لگاؤ۔
بے شک حضور ﷺ کی ایک لوٹری نے زنا کیا۔ آپ نے
مجھے بھیجا کہ جا کر اسے کوڑے لگاؤں۔ میں نے دیکھا کہ ابھی وہ
نفس میں ہے اور مجھے خوف ہوا کہ اگر میں نے اسے اس حالت
میں کوڑے لگائے، تو میں قتل کر دوں گا۔ تو میں واپس آ گیا۔ یہاں
تک کہ وہ سنبھل گئی پھر میں نے اس پر حد لگائی۔ اس پر حضور
ﷺ نے مجھے شاباش دی۔

جناب معقل بن مقرن حضرت عبد اللہ بن مسعود سے ملے۔
کہنے لگے: میرے غلام نے دوسرے غلام کی تبا چرائی ہے۔ آپ
نے فرمایا: تیرے بعض مال نے بعض مال کی چوری کی ہے۔ مزید
بیان کرتے ہیں کہ میرا غلام ہے کہ اس نے اپنی لوٹری کے زنا کرنے
کا بھی بیان کیا۔ اس کے جواب میں انہوں نے فرمایا: اسے کوڑے
لگاؤ۔ عرض کی وہ شادی شدہ نہیں ہے۔ فرمایا: اس کا اسلام ہی اس کا
احسان ہے۔

ثمامہ بنت عبد اللہ بن انس نے مجھ سے بیان کیا کہ میں نے

عن ابی عبد الرحمن الاسلمی قال سمعت
علیاً رضی اللہ عنہ وهو یخطب علی المنبر فحمد
اللہ واثنی علیہ قال ایہا الناس ایماة او عبد زنی
اقیموا علیہ الحد۔ وان کان قد احصن فاجلدوا فان
خادما لرسول اللہ ﷺ زنت فارسلنی الیہا
لا ضربہا فوجدتہا حدیثۃ عہد بنفاسہا وحشیت
ان انا ضربتہا ان اقتلہا فرددت عنہا حتی تمانت
وتشدد قال احسنت۔

(یعنی شریف ج ۸ ص ۲۲۹ کتاب المہرود باب لا یقام الحد
مطہور حیدرآباد دکن)

معقل بن مقرن اتی عبد اللہ بن مسعود قال
عبدی سرق من عبدی قباء قال مالک سرق
بعضہم فی بعض قال اظنہ ذکر امتی زنت قال
اجلدها قال لم تحصن قال اسلامہا احصانہا ورواہ
ایضا حماد بن زید عن منصور وقال اسلامہا
احصانہا۔

قال حدثنی ثمامۃ بنت عبید اللہ ابن انس قال

شهدت عن انس بن مالك يضرب اماته الحد اذا
زينت تزوجن اولم يتزوجن

حضرت انس بن مالک کو کئی مرتبہ دیکھا کہ وہ لوٹریوں کو کوڑے لگاتے تھے۔ جب وہ زنا کا ارتکاب کرتیں خواہ وہ شادی شدہ ہوتیں یا کنواری ہوتیں۔

شععی بیان کرتے ہیں کہ لوٹریوں کا احسان ان کا اسلام میں داخل ہونا ہے۔ جب کسی لوٹری نے اسلام لانے کا اقرار کیا پھر زنا کا اقرار کیا تو ایسی لوٹری کی حد پچاس کوڑے ہے۔

عن الشعبي قال احصان الامه دخولها في
الاسلام واقرارها اذا دخلت في الاسلام اقرت به ثم
زنت فعليها جلد خمسين.

(یعنی شریف ج ۸ ص ۲۳۳ کتاب الحدود و مطبوعہ حیدرآباد دکن)

حضرت علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ نے کہا کہ حضور ﷺ نے فرمایا: جب تمہاری لوٹریاں زنا کریں تو ان پر حد قائم کرو وہ شادی شدہ ہوں یا کنواری۔

عن عبد خیر عن علی رضی اللہ عنہ قال قال
رسول اللہ ﷺ اذا زنت اماء کم فاقیموا
علیہن الحدود احصن او لم یحصن.

(یعنی شریف ج ۸ ص ۲۳۲)

حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے حضور ﷺ کی لوٹری کا ذکر کیا جس نے زنا کیا تھا تو آپ نے حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ اسے کوڑے مارو۔ حضرت علی نے دیکھا کہ اس نے ابھی پچر جتا ہے اور وہ حالت نفاس میں ہے۔ جب وہ نفاس سے نکل گئی تو علی المرتضیٰ نے اسے پچاس کوڑے لگائے تو آپ نے شاباش دی۔

عن علی رضی اللہ عنہ قال حدثت جاریة
النبی ﷺ زنت امرالنبی ﷺ علیا ان
یجلدها فوجدها علی قد وضعت فلم یجلدها حتی
تعلت من نفاسها فجلدھا خمسين جلدة فقال
احسنت.

(مصنف عبدالرزاق ج ۷ ص ۳۹۳ باب زنی الامه حدیث

۱۳۶۰ مطبوعہ بیروت)

ابن ابی ربیعہ کہتے ہیں کہ ہمیں حضرت عمر نے قریش کے جوانوں میں سے بلا بھیجا۔ جنہوں نے ان لوٹریوں کو پچاس پچاس کوڑے لگائے جنہوں نے زنا کیا تھا۔

عن ابن ابی ربیعہ قال دعانا عمر فی فتيان من
فتیان قریش فی اماء زنین من رقیق الامارة فضرنا
هن خمسين خمسين.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹ ص ۵۴۰ حدیث ۸۳۳)

قارئین کرام! سات عدد روایات آپ نے ملاحظہ فرمائیں۔ جن میں صاف صاف مذکور ہے کہ لوٹری اور غلام دونوں کی سزا آزاد مرد اور عورت غیر شادی شدہ کی سزا کے نصف برابر یعنی پچاس کوڑے ہے۔ حضرت علی المرتضیٰ نے تو خود رسول کریم ﷺ کا اس بارے میں ارشاد واضح ارشاد ذکر فرمایا ہے۔ ان پانچ عدد جوابات کے بعد اب شک و شبہ کی گنجائش بالکل باقی نہیں رہتی۔ اب ہم آخر میں ابن قدامہ کی اس کی توثیق میں ایک عبارت نقل کر کے موضوع کو ختم کرتے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں:

جب غلام یا لوٹری زنا کرے تو ہر ایک کو پچاس کوڑے لگاؤ اور جلا وطن نہ کرو اور ان کی کامل حد خواہ وہ غلام ہو یا لوٹری صرف پچاس کوڑے ہے پھر وہ کنواری ہے ہوں یا شادی شدہ ہوں۔ یہ قول اکثر فقہاء کرام کا ہے۔ جن میں علی المرتضیٰ، عمر، ابن مسعود، حسن،

واذ اذنی العبد او الامه جلد کل واحد منهما
خمسين جلدة ولم یغریبا وجملته ان حد العبد
والامه خمسون جلدة ابکرین کانا او ثیین فی قول
اکثر الفقہاء منهم علی و عمر وابن مسعود وحسن

والنسخعی وما لک واوزاعی وابوحنیفة والشافعی والنسبی والعبیدی۔ (الفتح ج ۱ ص ۱۳۸ مسئلہ ۷۱۵)

مذکورہ تمام روایات اور شواہد سے یہ ثابت ہو گیا کہ لوٹنی اور غلام کے زنا کرنے کی سزا صرف کوڑے ہیں اور وہ بھی آزاد کنواری عورت کا نصف ہیں۔ یعنی پچاس کوڑے۔ لہذا معلوم ہوا کہ جہاں لوٹنیوں کی سزا کا نصف ہونا قرآن کریم میں مذکور ہوا۔ وہاں محصنات سے مراد آزاد کنواری عورتیں ہی مراد ہیں۔ شادی شدہ آزاد عورت کی زنا کرنے کی صورت میں سزا رجم ہے اور رجم کا نصف نہیں ہو سکتا۔ اس لئے معترض کو ڈبل دھوکہ لگا۔ ایک یہ کہ اس نے محصنات کا معنی مذکورہ آیت میں اپنی جہالت کی بنا پر شادی شدہ آزاد عورت کیا۔ پھر اپنے اسی فریضہ کے پیش نظر شادی شدہ لوٹنی کی سزا کے قصہ ہونے میں ادھر ادھر کی باتیں کیں کیونکہ رجم کا نصف نہیں ہو سکتا۔ دوسری چال یہ چلی کہ جب رجم کا نصف ہو نہیں سکتا تو پھر محصنات سے وہ عورتیں مراد لی جائیں جن کی سزا لوٹنیوں کے لئے نصف ہو سکے۔ وہ غیر شادی شدہ آزاد عورتیں ہیں۔ جن کی سزا سو کوڑے ہے۔ اب اس کے مطابق لوٹنیوں کی غیر شادی شدہ ہونے میں سزا پچاس کوڑے ہوئی۔ جب رجم کا نصف نہیں ہو سکتا تو سرے سے معترض نے رجم کو حد ماننے سے ہی انکار کر دیا اور رجم کو قرآنی سزا مان کر یوں کہا جائے کہ چونکہ اس کا نصف نہیں ہو سکتا لہذا لوٹنی اور غلام کی سزا بھی شادی شدہ ہونے کی صورت میں رجم ہی ہوگی۔ یہ سب باتیں ان لوگوں کی اختراعی ہیں۔ جب حضور ﷺ نے نفاس سے فارغ ہونے والی لوٹنی زانیہ کو کوڑے لگوائے تو اس صراحت کے بعد لوٹنی کے لئے رجم کی سزا کہاں متصور ہو سکتی ہے؟ فاعتبروا یا اولی الابصار

اشارہ کنایہ سے تہمت لگانے پر حد کا بیان

امام مالک نے ہمیں ابوالرجال محمد بن عبد الرحمن سے خبر دی وہ اپنی والدہ عمرہ بنت عبد الرحمن سے بیان کرتے ہیں۔ فرمایا: کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں دو مردوں نے ایک دوسرے کو برا بھلا کہا۔ ان میں سے ایک بولا: نہ تو میرا باپ زانی ہے اور نہ ہی میری والدہ بدکارہ ہے۔ اس بارے میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے مشورہ کیا۔ ایک کہنے والے نے عرض کیا۔ اس نے اپنے والد اور اپنی والدہ کی تعریف ہی کی ہے۔ دوسرے بولے اس کے ماں باپ کی تعریف کچھ اور الفاظ سے بھی ہو سکتی تھی۔ اسے اس انداز سے گفتگو کرنے پر کوڑے لگائے جائیں۔ (مطلب یہ کہ اس نے اپنے ماں باپ کو زانی نہ کہہ کر مخاطب کے ماں باپ کو تعریفاً زانی کہا) پس حضرت عمر (بن خطاب) رضی اللہ عنہ نے اسے اسی (۸۰) کوڑے لگائے۔

امام محمد فرماتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اس فیصلہ پر حضور ﷺ کے صحابہ کرام سے اختلاف کیا۔ بعض نے کہا کہ ہم اس پر حد کو جائز نہیں سمجھتے۔ اس نے اپنے ماں باپ ہی کی تعریف کی ہے۔ ہم ان حضرات کے قول پر عمل کرتے

۳۱۱۔ بَابُ الْحَدِّ فِي التَّعْرِيفِ

۶۹۴ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا أَبُو الرَّجَالِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِيهِ عُمَرَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ رَجُلَيْنِ فِي زَمَانِ عُمَرَ رَايَتَا فَقَالَ أَحَدُهُمَا مَا أَبِي بَزَانٍ وَلَا أُمِّي بَزَانِيَةٌ فَاسْتَسَارَ فِي ذَلِكَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَقَالَ قَاتِلِي مَدْحَ أَبَاهُ وَأُمَّهُ وَقَالَ آخَرُونَ قَدْ كَانَ لِأُمِّهِ وَأَبِيهِ مَدْحٌ سَلَى هَذَا لَتَرَى أَنْ تَجْلِدِيَهُ أَحَدٌ فَجَلَدَهُ عُمَرُ الْحَدَّ ثَمَانِينَ.

قَالَ مُحَمَّدٌ قَدْ اختلفَ فِي هَذَا عَلَى عُمَرَ ابْنِ الْخَطَّابِ أَصْحَابُ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ بَعْضُهُمْ لَتَرَى عَلَيْهِ حَدًّا مَدْحَ أَبَاهُ وَأُمَّهُ فَاحْدُنَا يَقُولُ مَنْ ذَرَأَ الْحَدَّ مِنْهُمْ وَمِمَّنْ ذَرَأَ الْحَدَّ وَقَالَ لَيْسَ فِي التَّعْرِيفِ

جَلَدٌ عَلَى ابْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَبِهَذَا نَأْخُذُ
وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا جَهْدُ اللَّهِ
تَعَالَى۔

ہیں۔ جنہوں نے حد کی نفی کی اور ان صحابہ کرام میں سے جو اس معاملہ میں حد کے قائل نہیں اور تعریض میں حد کے جائز قرار دینے والے نہیں۔ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ بھی ہیں۔ ہمارا اسی پر عمل ہے اور یہی امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا قول ہے۔

تہمت یا تو بالفاظ صریح لگائی جاتی ہے جس پر بلا تفاق حد ہے اور کبھی اشارۃً تعریضاً تہمت بنتی ہے اور ایسی تہمت پر حد قذف کے اجراء و جواز میں حضرات صحابہ کرام کا اختلاف ہے اور جو واقعہ آپ نے پڑھا۔ اس میں ایک شخص اپنے والدین کے زانی نہ ہونے کی بات کر رہا ہے۔ دوسرے کے والدین پر صراحتاً زنا کی تہمت نہیں لگاتا لیکن اپنے والدین کی تعریف میں صرف ایک اور مخصوص برائی یعنی زنا کی نفی کر کے تعریف کرتا تعریضاً یا اشارۃً یہ بھی بتاتا ہے کہ میرے والدین تو ایسے ہیں تمہارے نہیں۔ اس تعریضی تہمت پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسے حد قذف لگائی لیکن اس میں دیگر صحابہ کرام نے اختلاف فرمایا کہ ایسی صورت میں حد قذف نہیں اور ان حضرات میں حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ بھی ہیں۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ اس بارے میں ہم احناف کا مسلک یہی ہے کہ تعریض اور اشارہ کے طور پر تہمت سے حد قذف واجب نہیں ہوتی۔ حد قذف الفاظ صریح کے ساتھ تہمت لگانے پر واجب ہوتی ہے۔ اس مسئلہ کی تائید میں بہت سے آثار موجود ہیں۔ یہ صرف اجتہادی یا اپنی رائے پر مبنی نہیں ہے۔ چند آثار ملاحظہ ہوں:

عن ابن طاؤس عن ابیہ انہ کان لابیوی فی
التعریض حددا۔ عن عوف عن الحسن انہ قال لا
یحد الحد الا فی القذف المصرح۔ (مصنف ابن ابی شیبہ
ص ۹۷ ص ۵۳۷ حدیث ۸۳۲۰-۸۳۲۳ مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

عبد الرزاق عن معمر عن قتادة قال لو قال
رجل لا خرا انی اراک زانیا عزر ولم یحد وتعریض
کله یعزر فیہ فی قول قتادة۔

جناب قتادہ فرماتے ہیں کہ اگر ایک مرد دوسرے سے کہتا ہے کہ میں تجھے زانی دیکھتا ہوں تو اس کہنے والے کو تعزیر لگائی جائے گی اور حد نہیں ہوگی۔ ہر قسم کی تعریض میں امام قتادہ کے قول کے مطابق صرف تعزیر ہے۔

عن القاسم بن محمد انہ سئل عن رجل قال
رجل یا ابن جزار قال لیس بشیء مانع الحد الا
فی القذف البین والنفی البین۔

قاسم بن محمد سے ایک شخص کے بارے میں پوچھا گیا جس نے دوسرے کو کہا: اے بد زبان و بد عمل کے بیٹے! انہوں نے جواب دیا۔ اس پر کوئی حد نہیں۔ ہمیں تو صرف یہی معلوم ہے کہ حد قذف صرف دو ٹوک تہمت لگانے اور واضح نفی (بچہ بچی کی) میں لگائی جاتی ہے۔

عن مکحول ان معاذ بن جبل وعبد الله بن
عمرو ابن العاص قال لا لیس الحد الا فی الکلمة التی
لیس لها مصرف و لیس لها الا وجه واحد۔

جناب مکحول بیان کرتے ہیں کہ حضرت معاذ بن جبل اور حضرت عبد اللہ بن عمرو ابن العاص دونوں نے کہا کہ حد قذف صرف ان الفاظ و کلمات پر ہے جو اس مفہوم میں بالکل واضح ہوں اور ان کا صرف ایک ہی مفہوم (تہمت لگانا) بنتا ہو۔

عن الضحاک بن مزاحم عن علی قال اذا

اتنی بیہیمہ فاقتلوها واقتلوها معہ جو شخص چوپایہ سے بدفعلی کرتا ہے اسے بھی اور اس چوپایہ کو بھی مار ڈالو۔ (ابن قدامہ دونوں روایات کی وضاحت کرتے ہیں) تعزیر ہونے اور حد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس بارے میں کوئی صحیح نص وارد نہیں ہے کہ چوپایہ سے بدفعلی کرنے کی کیا حد ہے؟ اور اس بدفعلی کو لواطت پر قیاس کرنا بھی درست نہیں ہے کیونکہ یہاں آدمی کی شرمگاہ ہے اور آدمی کے خلاف حیوان کے لئے اپنی بول و براز کی جگہ کا ستر و پردہ ضروری نہیں جس کی بنا پر جزر و قوتیح کی بجائے حد کی طرف رجوع کیا جائے اور یہ بھی کہ عام آدمی اس سے بچتا ہے نفرت کرتا ہے لہذا ثابت ہوا کہ چوپایہ کے ساتھ بدفعلی کے مرتکب پر حد نہیں۔ باقی رہی دوسری روایت جو حضور ﷺ کے ارشاد گرامی پر مبنی ہے۔ یعنی قائل و مفعول دونوں کو قتل کر دو۔ اس کا روایت کرنے والا عمرو بن ابی عمرو ہے اور امام احمد کے نزدیک یہ غیر ثابت راوی ہے، طحاوی نے اسے ضعیف کہا۔ (المفنی ج ۱۰ مع شرح الکبیر ص ۱۵۸ مسئلہ ۷۰ مطبوعہ دار الفکر بیروت)

”تذبح ثم تحرق“ کے تحت لکھتے ہیں: جلانے کا یہ حکم اس لئے دیا گیا ہے تاکہ اس جانور کا چرچا اور ذکر ختم ہو جائے کیونکہ ایسے جانور کو دیکھ کر لوگ اس کے ساتھ ہونے والے واقعہ کا چرچا کریں گے۔ جلانا واجب نہیں ہے جیسا کہ ہدایہ وغیرہ میں ہے۔ یا یہ حکم ان چوپایوں کے بارے میں ہے جن کا گوشت کھایا نہیں جاتا اور اگر کھایا جاتا ہو تو اس فعل کے بعد بھی وہ کھانا جائز ہی رہے گا۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے لیکن صاحبین کہتے ہیں کہ اسے جلادینا چاہیے۔ اگر وہ کسی دوسرے کا ہے تو مالک کو بلا کر اسے جانور کی قیمت دلو اور ذبح کر دیا جائے۔ (رد المحتار ج ۳ ص ۲۶ مطب فی دہلی الدب کتاب الحدود مطبوعہ مصر)

جانور سے وٹل کرنے والے پر حد نہیں ہے کیونکہ یہ زنا کے معنی میں نہیں آتی۔ اس میں کہ وہ جنایت ہے۔ دواہی کے اعتبار سے بھی زنا کے معنی نہیں پائے جاتے کیونکہ طبع سلیم اس سے نفرت کرتی ہے۔ ایسا کرنے والا انتہائی بے وقوف ہوتا ہے، شہوت کی زیادتی میں مجبور ہے کیونکہ جانور کے فرج کو چھینا ضروری نہیں اس لئے اس پر تعزیر لگے گی اور جس روایت میں ایسے جانور ذبح کر دینے کا حکم ہے یا جلا ڈالنے کا حکم ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ بری بات کے وجود کو ختم کر دیا جائے لیکن مارنا یا جلانا واجب نہیں۔

(ہدایہ اولین ص ۵۱۷، کتاب الحدود باب الوطی الذی یوجب الحد مطبوعہ کلام مکتبی کراچی)

عن ابن عباس فی الذی یقع علی البیہیمۃ قال
لیس علیہ الحد۔
حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: کہ جو شخص کسی جانور سے بدفعلی کرتا ہے اس پر حد نہیں ہے۔

(مصنف عبدالرزاق ج ۷ ص ۳۶۶ حدیث ۱۳۳۹۷)

چوپایہ سے بدفعلی کرنے والے پر انتہا احتاف کے نزدیک تعزیر ہے حد نہیں ہے، کچھ حضرات وجوب حد کے قائل ہیں جن کا استدلال اس حدیث سے ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا: ”جس نے چوپایہ سے وٹل کی اسے قتل کر دو۔“ لیکن یہ حدیث شاذ ہے۔ لہذا ایسی حدیث سے حد واجب نہیں ہوتی۔ اگر اس روایت سے حد ثابت بھی کی جائے، تو یہ ایسے شخص کے لئے ہوگی، جو اس فعل کو جائز و مباح سمجھتا ہو۔ پھر یہ بھی واضح ہے کہ چوپایہ کے بول و براز کی جگہ شرمگاہ کا حکم نہیں رہتی اس لئے اس کا ستر ضروری نہیں۔ چوپایہ کے فرج میں دخول یوں جیسا کسی نے کوزہ میں دخول کیا۔ اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ چوپایہ کے ساتھ وٹل کرنے والے کا وضو محض دخول سے نہیں ٹوٹتا جب تک انزال نہ ہو اور حد چونکہ زجر کے لئے آئی ہے اور عقلمندوں کی طبیعت چوپایوں کے ساتھ بدفعلی کی طرف کوئی میلان نہیں رکھتی اور یہ بھی بات واضح ہے کہ چوپایہ کا مزاج انسان کی شہوت پورا کرنے کا مقام نہیں ہے۔ شہوت کو پورا کرنا یا تو زیادتی شہوت کی وجہ سے ہوتا ہے یا انتہائی بے وقوفی کی وجہ سے، جیسا کہ مشت زنی سے شہوت پورا کرنے والا یا اس کے علاوہ کوئی اور طریقہ اپناتا ہے۔ بہر حال ایسے بدفعل کو تعزیر لگائی جائے گی کیونکہ وہ بدفعلی کا مرتکب ہوا ہے۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ ہمیں دراصل حضرت علی رضی اللہ عنہ سے یہ بات پہنچی ہے کہ ایک شخص آپ کے پاس چوپایہ کے ساتھ وٹل کرنے والا لایا گیا تو آپ نے

اسے حد نہ لگائی لیکن چوپایہ کو ذبح کر کے جلا دینے کا حکم دیا۔ لیکن جلا دینا بھی ہمارے نزدیک واجب نہیں ہے۔ حضرت علی المرتضیٰ نے جانور کو جلا دینے کا حکم اس لئے دیا تھا تا کہ لوگ اسے دیکھ کر وہی کرنے والے کو عار نہ دلائیں۔ اسی طرح اگر کسی نے دوسرے شخص کو جانور کے ساتھ بد فعلی کی تہمت لگائی تو تہمت لگانے والے پر بھی حد واجب نہیں ہوتی کیونکہ تہمت لگانے والا اس وقت حد کے لائق ہوتا ہے جب وہ اسے ایسے فعل کی تہمت لگائے جس کے کرنے والے پر حد لازم ہوتی ہو اور یہ بات یہاں چار پایہ کی صورت میں مفقود ہے۔ کیا بات یوں نہیں ہے کہ اگر کسی نے مردار کے ساتھ وہی کرنے یا حرام کو قبول کرنے کا فعل کیا، تو اس پر حد نہیں۔ یونہی چوپایہ کے ساتھ بد فعلی کی تہمت دھرنے والے پر بھی حد نہیں ہوگی۔

(موسط نسخی ج ۹ ص ۱۰۲ اباب الرجوع عن المشادة سے قریب ماہل، مطبوعہ بیروت)
خلاصہ کلام یہ کہ اگر چہ چوپائے کے ساتھ بد فعلی انتہائی شہوت پرستی اور بے وقوفی ہے لیکن قصائے شہوت کا وہ قدرتی اور طبعی مقام نہیں ہے اس لئے ایسے بدکار کو تعزیر لگنی چاہیے حد نہیں۔ یونہی جب ایسے بد فعل پر حد نہیں اسی طرح اس کی تہمت لگانے والے پر بھی حد تہذیب نہ ہوگی بلکہ وہ بھی تعزیر کا مستحق ہوگا۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

مسئلہ ثانیہ: مردہ عورت سے وہی کرنے کا حکم

مردہ عورت کے ساتھ وہی کرنے والے پر احناف کے نزدیک ”حدزنا“ نہیں ہے بلکہ تعزیر ہے۔

مردہ عورت کے ساتھ وہی کرنے میں ذوقا قول ہیں:

(۱) اس پر حد واجب ہے۔ یہ امام اوزاعی کا قول ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ وہی چونکہ انسانی شرمگاہ میں ہوتی ہے لہذا یہ زندہ انسان کے ساتھ وہی کرنے کے مشابہ ہوئی بلکہ زندہ کی بہ نسبت یہ زیادہ گناہ اور بے حیائی ہے کیونکہ ایسا کرنے والے نے مردہ عورت کی توہین دے عزتی کی ہے۔

(۲) جناب حسن کا قول کہ ایسے پر حد نہیں ہے۔ ابوبکر کا بھی قول یہی ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ مردہ عورت سے وہی کرنا کوئی وہی نہیں ہے کیونکہ مردہ کی شرمگاہ کہ جس سے وہی کی گئی ہے وہ بے جان اور ہلاک ہو چکی ہے اور ایسی جگہ و مقام پر وہی کرنے سے شہوت نہیں آتی اور آدمی اس سے بچتا ہے۔ (المسنی مع شرح الکبیر ج ۱۰ ص ۳۸ فصل ۱۵۷ مطبوعہ دار الفکر بیروت)

فقہاء احناف نے زنا کی تعریف یوں کی ہے: ”هو اسم للوطی الحرام فی قبل المرأة الحیة فی حالة الاختیار فی دار العدل النسخ یعنی ”زنا“ ایسی وہی کا نام ہے جو حرام ہو اور زندہ عورت کے اگلے اندام نہانی میں بحالت اختیار دار العدل میں کی جائے۔“ لہذا ہم احناف کہتے ہیں کہ اگر تابا لہ بچہ یا جنون کسی اجنبی عورت سے وہی کرنا ہے تو اس پر حد نہیں ہوگی۔ یونہی درمیں وہی کرنے والا خواہ وہ برذکر کی ہو یا مؤنث کی۔ اس سے بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک حد واجب نہیں ہوتی۔ اگر چہ یہ حرام ہے کیونکہ حد ایسی وہی پر لگتی ہے جو قہل میں ہو۔ لہذا درمیں وہی کرنا زنا میں شامل نہ ہوا۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ لواطت زنا نہیں ہے۔ کیونکہ ”زنا“ عورت کی اگلی شرمگاہ میں وہی کرنے کا نام ہے۔ یونہی مردہ عورت سے وہی کرنا حدزنا کو واجب نہیں کرتا۔ ہاں تعزیر لازم ہے کیونکہ یہ بھی زندہ عورت کی شرمگاہ میں وہی کرنا نہیں ہے۔ یونہی کسی چوپایہ سے بد فعلی کرنا اگر چہ حرام ہے کیونکہ یہ بھی عورت کے فعل میں وہی نہیں ہوتی، یہ بھی زنا نہیں کہلانے کی پھر اگر چہ چوپایہ بد فعلی کرنے والے کی ملکیت ہے تو کہا گیا ہے کہ اسے ذبح کر دیا جائے اور اس کا گوشت نہ کھایا جائے۔ اس بارے میں ہم احناف سے کوئی واضح روایت نہیں ملتی لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے سیدنا حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ انہوں نے چوپایہ سے وہی کرنے والے کو حد نہ لگائی لیکن چوپایہ کے بارے میں حکم دیا۔ اسے آگ میں جلا دیا گیا۔ (براج الصنائع ج ۷ ص ۳۳-۳۴ فصل اول کتاب الحدود)

مذکورہ حوالہ جات اور تحریرات سے یہی نتیجہ نکلا کہ مردہ عورت سے وطی کرنا بھی اگرچہ انتہائی بے حیائی اور بے باکی ہے اور کسی شریف آدمی کا کام نہیں ہو سکتا، لیکن حرام ہونے کے باوجود چونکہ زنا کی تعریف میں یہ فعل نہیں آتا اس لئے ایسے بدکار کو تعزیر لگائی جائے گی حد نہیں۔

مسئلہ ثالثہ: عورت کا عورت کے ساتھ وطی کرنے پر حد نہیں

گزشتہ اوراق میں اس موضوع پر کافی لکھا جا چکا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ زنا میں ایک طرف مرد اور دوسری طرف عورت ہونا ضروری ہے۔ جیسا کہ گواہی کے ضمن میں بیان ہوا کہ گواہ کیفیت زنا بیان کرتے ہوئے کہیں کہ ہم نے انہیں یوں دیکھا جیسا کہ سلائی سرمہ دانی میں داخل ہوتی ہے۔ جب عورت کسی دوسری عورت سے قضاے شہوت کرتی ہے تو اس میں یہ کیفیت تو ہو نہیں سکتی۔ بہر حال یہ فعل اگرچہ حرام ہے لیکن مستوجب حد نہیں۔ عورت کے اس فعل سے دوسری عورت کے رحم میں اگر پانی (مادہ منویہ) چلا جائے تو بعض حکماء نے کہا ہے کہ اس سے خطرناک جراثیم پیدا ہو کر عورت کی ہلاکت کا سبب بھی بن سکتے ہیں۔ حضور ﷺ نے عورت کے ساتھ عورت کو ایک ہی چادر یا لحاف میں سونے سے منع فرمایا حتیٰ کہ لعنت تک ذکر فرمایا۔ اس لئے اس سے عورتوں کو حتیٰ الامکان اجتناب کرنا چاہیے۔ زیر بحث مسئلہ کی تفصیل ابن قدامہ کی زبانی ملاحظہ فرمائیں:

ایک عورت اگر دوسری عورت کے ساتھ اپنا جسم رگڑے (یعنی وطی کرنے کی کوشش کریں) تو وہ زانیہ اور ملعونہ ہیں۔ مردی ہے کہ حضور ﷺ نے ایسی دو عورتوں کو جو باہم مباشرت کریں ملعونہ فرمایا لیکن ان پر حد نہیں بلکہ تعزیر ہے کیونکہ ایسی صورت میں دخول تو ہو نہیں سکتا۔ لہذا یوں سمجھا جائے کہ مرد نے عورت سے مباشرت کی۔ لیکن اس نے آلت تامل عورت کے عضو نہانی میں داخل نہ کیا۔ ایسی صورت میں مرد پر حد زنا واجب نہیں ہوتی۔ مردی ہے کہ ایک شخص نے حضور ﷺ کی خدمت میں عرض کیا: یارسول اللہ! میری ایک عورت سے ملاقات ہوئی۔ میں نے جماع کے علاوہ اس کے ساتھ سب کچھ کیا۔ (اب میرے لئے کیا حکم ہے؟) اس پر آیت اتری: ”اقم الصلوٰۃ طرفی النہار و زلفا من اللیل ان الحسنات یدھین السیئات دن کے دونوں اطراف میں نماز پر پابندی کرو اور رات ڈھلے بھی یقیناً نیکیاں، برائیوں کو ختم کر دیتی ہیں“۔ یہ سن کر اس شخص نے عرض کیا: حضور! کیا یہ حکم صرف میرے لئے مخصوص ہے؟ فرمایا نہیں ساری امت کے لئے ہے جو بھی یہ عمل کرے۔ اسے امام نسائی نے روایت کیا ہے اور اگر کوئی شخص ایسی حالت میں دیکھا جائے کہ وہ کسی لختیہ کا بوسہ لے رہا تھا اور یہ معلوم نہ ہو کہ وہ مباشرت کر چکے ہیں یا نہیں تو ان پر حد واجب نہیں ہے۔ (المغنی مع شرح الکبیر ج ۱۰ ص ۷۵ فصل ۷۱۶۹)

مسئلہ اربعہ: مشت زنی یا کسی غیر طبعی اور غیر فطری طریقہ سے منی کا اخراج

عربی زبان میں اس کے لئے لفظ ”استمنی“ آیا ہے۔ جس کی فقہاء کرام نے مختلف صورتیں بموجہ مختلف احکام ذکر فرمائیں ہیں۔ اس بارے میں علامہ شامی کی عبارت نقل کر دینا ہی کافی ہے۔

اگر یہ متعین ہو جائے کہ مشت زنی سے شخص مذکور زنا سے بچ جائے گا تو اس پر ”استمنی“ واجب ہے کیونکہ وہ گناہ دوسرے گناہ سے کم درجہ کا ہے۔ علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں کہ اگر ایسا شخص اپنی شہوت کو ٹھنڈا کرنے کے لئے کرتا ہے تو امید رکھی چاہیے کہ وہ عذاب سے بچ جائے گا۔ ”معراج الدرایہ“ میں امام شافعی اور امام احمد کا قول قدیم نقل کیا گیا ہے۔ استمنی میں رخصت ہے۔ قول بدیہ میں اسے حرام کہا گیا۔ البتہ لوثری یا بیوی کے ہاتھ سے استمنی جائز ہے۔ اس لئے ”معراج الدرایہ“ کے اس قول کے یہ منافی نہیں ہے۔ ”استمنی“ جائز ہے۔ ”السرمان“ میں ہے اگر کوئی شخص مجرد ہو۔ اس کی بیوی یا باندی نہ ہو اور اگر بیوی تو ہے لیکن اس

تک پہنچنے پر قادر نہیں۔ ادھر شہوت نے بہت زیادہ غلبہ کر لیا حتیٰ کہ اسے شہوت کے علاوہ اور کوئی بات یا خیال اپنی طرف متوجہ نہیں کر پاتا تو امام ابو الیث نے اس صورت میں کہا ہے کہ ”استمنی“ سے اس پر کوئی وبال نہ آئے گا۔ (اسی شامی ج ۳ ص ۲۷ مطلب فی حکم اللواطہ میں لکھا ہے) اگر زنا میں پڑ جانے کا شدید خطرہ ہو تو مشیت زنی واجب ہے۔ ہاں اگر صرف حصول شہوت کے لئے ایسا کرے گا تو گنہگار ہوگا۔ یہاں ایک بات غور طلب ہے وہ یہ کہ ”استمنی“ میں گنہگار ہونے کی علت کیا ہے؟ کیا انسان کے لئے اپنے ہاتھ یا ران وغیرہ سے نفع حاصل کرنا علت گناہ ہے؟ جیسا کہ حدیث پاک میں ہاتھ سے جماع کرنے والے کو ملعون کہا گیا ہے یا مادہ منویہ کو فضول اور بے محل بہانا وغیرہ گناہ ہے۔ جیسا کہ امام ابو الیث نے لکھا ہے کہ حصول شہوت کے لئے ”استمنی“ حرام ہے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ میں نے کہیں نہیں دیکھا کہ کسی نے اس کی وضاحت کی ہو۔ بظاہر مؤخر الذکر ہی علت معلوم ہوتی ہے کیونکہ بیوی یا باندی کے ہاتھ میں مادہ منویہ گرانہ بھی ”استمنی“ ہے مگر چونکہ مباح جزء کے ساتھ ہے لہذا جائز ہے۔ جیسا کہ کوئی شخص اپنا آلت متاسل اپنی بیوی کے پیٹ یا ران کے ساتھ رگڑ کر کتقضاء شہوت کر لے تو جائز ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ آلت متاسل کو کسی دیوار یا سوراخ میں ڈال کر پانی نالکانا جائز ہے۔ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ علامہ زطیعی نے ”استمنی بالکف“ کے عدم جواز پر اس آیت سے استدلال کیا ہے۔ ”وَالَّذِينَ هُمْ لِقَوْمِهِمْ خَائِفُونَ اَلَا عَلٰی اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ“ وہ لوگ جو اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرتے ہیں سوائے اپنی بیویوں اور لونڈیوں کے“ (المومنون: ۵)۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنی بیوی اور لونڈی سے استمنی کو جائز فرمایا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بیوی اور لونڈی کے علاوہ کسی اور طریقہ سے استمنی یا قتقضاء شہوت جائز نہیں ہے۔ یہ وہ نکتہ ہے جو مجھ پر مشکف ہوا۔ واللہ اعلم بالصواب

(رد المحتار ج ۲ ص ۳۹۹ مطلب فی حکم الاستماء، کتاب الصوم باب ما یفسد الصوم وہی لا یفسد وہ)

قارئین کرام! عبارت مذکورہ سے ثابت ہوا کہ آدمی کے لئے اس کی اجازت نہیں کہ وہ اپنے اعضاء کو ایک دوسرے کے مباح کے لئے بجز اجازت شرعی تصرف میں لائے کیونکہ انسان اپنے اعضاء کا علی الاطلاق مالک نہیں۔ جب ملکیت مطلقہ نہیں، تو اپنا کوئی عضو کاٹ کر کسی دوسرے کو دینے کا تصرف از روئے شرع کیونکر جائز ہو سکتا ہے؟ اگر اس مقام پر یہ کہا جائے کہ جیسا کہ غلبہ شہوت اور زنا میں پڑنے کے خطرہ کے پیش نظر ”استمنی“ جائز ہے تو اسی طرح بوقت ضرورت کسی دوسرے کو اپنا کوئی عضو دینا بھی جائز ہونا چاہیے۔ اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ مجبوری و اضطرار (استمنی میں) خود انسان کو ہے اور اعضاء دوسرے کو دینے میں دینے والے کو نہیں لینے والے کو مجبوری ہے۔ ابن قدامہ نے استمنی کے ضمن میں ایک مسئلہ ذکر فرمایا کہ اگر کسی نے استمنی بالید کیا اس نے حرام کیا۔ اگر صورت مذکورہ میں انزال نہ ہو تو روزہ برقرار روزہ فاسد ہو گیا تو یہ ایسا ہی ہوا کہ کسی نے بیوی کا بوسہ لیا یا معاقت کیا۔ تو انزال ہو جانے کی صورت میں روزہ جاتا رہے گا۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

مسئلہ خامسہ: لواطت کا حکم

لواطت کی حرمت میں علماء کا اتفاق ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں لواطت کرنے اور کرانے والے دونوں پر علت بھیجی۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلَوْ طَارَ اِدَّ قَالَ لِقَوْمِهِ اَتَقْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَفَعْتُمْ
بِهَا مِنْ اَحَدٍ مِّنْ اَعْمَالِكُمْ اِنَّكُمْ لَتَافُونَ الزَّجَالَ شَهْوَةً
مِّنْ حُبِّنِ الْبَيْتِ اَبَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ مُّشْرِكُونَ

بالکل حد سے گزرنے والے ہو۔

(اعراف: ۸۰-۸۱)

حضور ﷺ نے بھی فرمایا: اللہ تعالیٰ قوم لوط پر لعنت فرمائے۔ اللہ تعالیٰ قوم لوط کا سزا کام کرنے والوں پر بھی لعنت فرمائے۔ لواطت کے بارے میں امام احمد سے مختلف روایات ہیں۔ ایک روایت یہ ہے کہ لواطت کے مرتکب کو رجم کیا جائے خواہ وہ کنواری ہو یا شادی شدہ۔ حضرت علی، ابن عباس، جابر بن زید، عبد اللہ بن عمر، زہری، ابن حبیب، ربیعہ، اسحاق اور امام مالک رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔ امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے۔ علاوہ ازیں قتادہ، اوزاعی، ابو یوسف، محمد بن حسن شیبانی اور ابو ثور رحمہم اللہ بھی یہی کہتے ہیں۔ کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا: ”جب مرد، مرد سے بدکاری کرے تو دونوں زانی ہیں“۔ جب یہ زنا ہوا تو اس کی سزا رجم ہوگی۔ حضرت ابو بکر صدیق سے مروی ہے کہ لوطی کو آگ میں جلا دیا جائے۔ ابن زبیر بھی یہی فرماتے ہیں۔ صفوان بن ولید نے خالد بن ولید سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے عرب میں یہ منظر دیکھا کہ مرد سے مردیوں نکاح کرتے ہیں، جس طرح مرد عورت سے نکاح کرتا ہے۔ ابو بکر صدیق نے اس بارے میں دوسرے صحابہ کرام سے مشورہ کیا۔ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی رائے بہت سخت تھی۔ انہوں نے فرمایا: یہ کام صرف ایک امت نے کیا تھا اور تم جانتے ہو کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ کیا سلوک کیا تھا؟ میری رائے یہ ہے کہ ایسے لوگوں کو آگ میں جلا دینا چاہیے۔ ابو بکر صدیق نے خالد بن ولید کو لکھا کہ ان لوگوں کو آگ میں جلا دیا جائے۔ اگر کوئی شخص اپنی بیوی یا باندی کی دبر میں دخول کرے تو ہر چند کہ یہ فعل حرام ہے مگر اس پر حد نہیں ہے۔

(المغنی مع شرح الکبیر ج ۱۰ ص ۱۵۵-۱۵۷ مسئلہ ۱۶۸ تہذکرۃ اللواط مطبوعہ دار الفکر بیروت)

جس مرد نے اپنی عورت کی سرین میں دخول کیا یا عمل قول لوط کیا تو ایسے پر امام ابو حنیفہ کے نزدیک حد نہیں بلکہ تعزیر ہے۔ ”جامع الصغیر“ میں ہے۔ اس کو قید میں رکھا جائے۔ صاحبین اسے زنا کی مثل جانتے ہیں اور اس پر حد لگاتے ہیں۔ امام شافعی کا ایک قول بھی یہی ہے۔ ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ انہیں قتل کر دیا جائے کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: فاعل اور مفعول دونوں کو قتل کر دو۔ (سنن ابی داؤد ج ۲ ص ۲۵۷ سنن ابن ماجہ ص ۱۸۳) ایک اور روایت ہے کہ اگر والے اور نیچے والے دونوں کو رجم کر دو۔ (سنن ابن ماجہ ص ۱۸۳) صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ یہ فعل بھی حکماً زنا ہے کیونکہ اس میں بھی محل شہوت میں ملل طریقہ سے شہوت کو پورا کیا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لواطت زنا نہیں کیونکہ اس میں صحابہ کرام کے مابین اختلاف ہے کہ اس کی سزا کیا ہونی چاہیے؟ بعض نے جلا دینے، بعض نے ان پر دیوار گرا دینے، بعض نے بلند جگہ سے لٹکا دینے اور پتھر برسانے کا حکم دیا۔ یہ فعل حکماً زنا بھی نہیں۔ کیونکہ اس سے بچہ پیدا نہیں ہو سکتا۔ نسب کا اندیشہ ہے اور زنا کی یہ نسبت اس کا وقوع بھی کم ہے کیونکہ جاہلین سے اس کا باعث بہت کم ہوتا ہے۔ (ہذا یہ اولین ص ۵۱۶، کتاب الحدود باب الوثی الذی یوجب الحد والذی لا یوجب مطبوعہ مکتبہ کراچی)

خلاصہ یہ ہوا کہ لواطت پر امام صاحب کے نزدیک حد زنا نہیں، تعزیر ہے جو قاضی یا حاکم کی صوابدید پر ہے لیکن اس کے گناہ ہونے میں کوئی شک نہیں ہے۔

۳۱۲- بَابُ الْحَدِّ فِي الشَّرْبِ

۶۹۵- أَحْبَبْنَا مَا لَكَ أَحَبَّرْنَا ابْنُ شِهَابٍ أَنَّ السَّائِبَ بْنَ يَزِيدَ أَخْبَرَهُ قَالَ خَرَجَ عَلَيْنَا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَقَالَ إِنِّي وَجَدْتُ مِنْ قَلَانٍ رِيحَ شَرَابٍ فَسَأَلْتُهُ فَرَعَمَ أَنَّهُ شَرِبَ طَلَاءً وَأَنَا سَأَلْتُ عَنْهُ فَإِنْ كَانَ يُسْكِرُ جَلَدْتُهُ الْحَدَّ فَجَلَدَهُ الْحَدَّ.

امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے خبر دی کہ سائب بن یزید نے انہیں بتایا کہ حضرت عمر بن خطاب ہمارے ہاں تشریف لائے اور فرمانے لگے: فلاں کے منہ سے مجھے شراب کی بد بو آ رہی ہے۔ میں نے اس سے پوچھا تو اس نے کہا: میں نے ”طلاء“ پی ہے۔ اب اس کے بارے میں پوچھتا ہوں۔ اگر اس کا نشہ شراب پینے کی وجہ سے ہے تو میں اسے کوڑے لگاؤں گا۔ چنانچہ انہوں نے

اسے کوڑے لگائے۔

ہمیں امام مالک نے ثور بن دہلی سے خبر دی کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے آدمی کے شراب پینے کے بارے میں مشورہ طلب کیا۔ حضرت علی الرضی نے فرمایا: میں اس کے لئے اسی (۸۰) کوڑے لگانے کی رائے دیتا ہوں کیونکہ وہ شراب پی کر نشہ میں ہوگا اور نشہ میں ہوتے ہوئے ادھر ادھر کی جگہے گا اور کہنے میں کسی پر تہمت لگا بیٹھے گا یا جیسے حضرت علی نے فرمایا۔ اس کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے شراب نوشی میں اسی (۸۰) کوڑے لگائے۔

۶۹۶۔ أَحْبَبْنَا مَا لَيْكَ أَحْبَبْنَا نَوْمًا نَوْمًا مِنْ زَيْدِ اللَّيْلِيِّ
أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ اسْتَشَارَ فِي الْخَمْرِ يَشْرَبُهَا
الرَّجُلُ فَقَالَ لَهُ عَلَيْهِ ابْنُ أَبِي طَالِبٍ أَرَأَيْتَ أَنْ تَصْرَبَهُ
ثَمَانِينَ فَإِنَّهُ إِذَا شَرِبَهَا سَكَرَ وَإِذَا سَكَرَ هَدَى وَإِذَا
هَدَى رَفَسَ أَوْ كَمَا قَالَ فَجَلَدَ عُمَرُ فِي الْخَمْرِ
ثَمَانِينَ.

قبل اس کے کہ ہم مندرجہ بالا دونوں روایات میں دو مختلف فیہ مسائل کی تشریح و تحقیق کریں۔ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ شراب اور اس کے متعلقات کا پہلے فیصلی ذکر ہو جائے۔ شراب بنانا، پینا اور پلانا اور اس کی خرید و فروخت کرنا قدیم زمانہ سے چلا آ رہا ہے۔ ظہور اسلام تک یہ معاملہ چلا رہا۔ دور جاہلیت میں تو اس سے عشق کی حد تک پیار کیا جاتا تھا۔ حتیٰ کہ باپ مرتے وقت اولاد کو یہاں تک وصیت کر جاتا کہ میری قبر پر روزانہ گھڑا بھر کر شراب ڈالتے رہنا۔ انسان عمومی طور پر اس کا عادی اور رسیا تھا۔ اسلام آنے کے بعد قرآن کریم نے اس کی اصلاح فرمائی اور حکمت کے تحت آہستہ آہستہ اس کی بیخ کنی فرمائی۔ تاکہ ہڈیوں میں رچی بری عادت نکل بھی جائے اور لوگ اسے سمجھ کر ترک کر دیں۔ اس بارے میں قرآن کریم نے سب سے پہلے جو ارشاد فرمایا وہ یہ ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ
سُكْرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ. (البقرہ: ۲۳۳)

کہ جو تم کہتے ہو وہ جان لیا کرو۔

آیت مذکورہ میں چونکہ نماز کے قریب جاتے وقت یا ادائیگی کے وقت نشہ سے منع کیا گیا تو لوگ سمجھے کہ اس موقع کے علاوہ کوئی ممانعت نہیں۔ اس لئے انہوں نے صبح سے نماز عشاء تک تو شراب نوشی بند کر دی لیکن بعد عشاء صبح سے قبل کے حصہ میں رات کے وقت بدستور یہ سلسلہ جاری رہا اور بصریح کی نماز کے بعد ظہر تک کا بھی کافی وقت تھا اس لئے اس دوران بھی پی لیتے۔ اس کے بعد دوسری آیت کریمہ نازل ہوتی ہے:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ
كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا لَأَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا.
(البقرہ: ۲۱۹)

آپ سے شراب اور جوئے کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ فرما دیجئے ان دونوں میں بہت بڑا گناہ ہے اور لوگوں کے لئے منافع بھی ہیں اور ان دونوں کا گناہ ان کے نفع سے زیادہ بڑا ہے۔

اس انداز بیان سے سمجھنے والے سمجھ گئے کہ جب نقصان زیادہ بتایا گیا اور بہت بڑا گناہ بھی کہا گیا تو اس سے احتیاب ہی بہتر ہے۔ لہذا اکثر صحابہ کرام نے اسے پینا چھوڑ دیا۔ کچھ حضرات یہ سمجھے کہ اس کی صاف صاف ممانعت تو نہیں آئی۔ اس لئے پینے میں اللہ تعالیٰ کی حکم عدولی نہیں ہوگی لہذا وہ پیتے پلاتے رہے۔ پھر تیسری آیت کریمہ اترتی ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ
وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ
كَاجِبٍ لَهُ لَعْنَةُ اللَّهِ كَجِبُوا لَهُ لَعْنَةُ اللَّهِ كَجِبُوا لَهُ لَعْنَةُ اللَّهِ

مومنو! بے شک شراب، جو، بت پرستی اور تیروں کے ذریعہ فال نکالنا ناپاک چیزیں شیطانی کام ہیں لہذا ان سے بچو تاکہ تم فلاح پاؤ۔

اب اس آیت کریمہ کے نزول پر شراب کی صریح حرمت بیان کر دی گئی اور یہ حکم یا قیامت محکم اور اٹل ہے۔ ”صحیح بخاری“ میں

ارشاد نبوی ہے:

لا یشرَب الخمر حین یشرَبها وهو مومن.

(صحیح بخاری ج ۲ ص ۸۳۶ مطبوعہ دہلی)

شراب پینے والا پیتے وقت ایمان سے خالی ہو جاتا ہے (یعنی شراب نوشی کفر کی حالت میں لے جاتی ہے)۔

ایمان شرابی سے دور ہو جاتا ہے۔ پھر فراغت اور نشہ اترنے پر ایمان لوٹ آتا ہے۔ قرآن کریم سے آپ نے شراب کی حرمت جو تدریجاً ہوئی اس کی تفصیل آپ نے مذکورہ تین آیات سے ملاحظہ فرمائی۔ اسی طرح اس کی تدریجی ممانعت احادیث مقدسہ میں بھی وارد ہے:

حدثنا عید اللہ بن عمر القواریری قال حدثنا عبد الاعلی بن عبد الاعلی ابو ہمام قال نا سعید الجریری عن ابی نصرۃ عن ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال سمعت رسول اللہ ﷺ یخطب بالمدينة قال یاہیا الناس ان اللہ یعزم الخمر ولعل اللہ سینزل فیہا امرا فمن کان عنده منها شیء فلیبعہ ولینتفع بہ قال فما لبنا الا یسیرا حتی قال النبی ﷺ ان اللہ تعالیٰ حرم الخمر فمن ادركته هذه الایة وعنده منها شیء فلا یشرَب ولا یبع قال فاستقبل الناس بما کان عندهم منها فی طریق المدينة فسفکوها.

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے مدینہ منورہ میں حضور ﷺ کو خطبہ دیتے یہ الفاظ سنے۔ لوگو! اللہ تعالیٰ نے شراب کی حرمت کے بارے میں اشارہ آبیہ نازل فرمادی ہے۔ شاید بہت جلد اس کی حرمت کا دونوک حکم آجائے۔ لہذا اب جس کے پاس بچی کبھی شراب ہے اسے چاہیے کہ وہ اسے بیچ ڈالے یا اسے کام میں لے آئے۔ جناب خدری بیان کرتے ہیں کہ کچھ ہی دیر گزری ہوگی کہ حضور ﷺ نے فرمایا: بے شک اللہ تعالیٰ نے شراب حرام کر دی ہے۔ جسے آیت حرمت کا علم ہو جائے اور اس وقت اس کے پاس شراب ہو تو وہ اسے نہ پئے اور نہ بیچے۔ بیان کرتے ہیں کہ یہ سن کر لوگوں نے اپنے اپنے پاس رکھی شراب مدینہ کی گلیوں اور تالیوں میں بہادی (جس سے تالیوں میں پانی کی جگہ شراب بہتی نظر آتی تھی)۔

عن عبد الرحمن بن وعلہ رجل من اهل مصر انه جاء عبد اللہ ابن عباس قال وحدثنی ابو الطاهر واللفظ له قال انا ابن وهب قال اخبرنی مالک بن انس وغيره عن زید بن اسلم عن عبد الرحمن بن وعلہ السبائی من اهل مصر انه سال عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما عما یعرض من العنب قال ابن عباس رضی اللہ عنہما ان رجلا اهدی لرسول اللہ ﷺ راویۃ خمر فقال له رسول اللہ ﷺ هل علمت ان اللہ تعالیٰ قد حرمها قال لا فسار انسانا فقال رسول اللہ ﷺ بسم سارته فقال امرته بیعها فقال ان الذی حرم شربها حرم

عبد الرحمن بن وعلہ مصری بیان کرتے ہیں کہ میں نے حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے انگری شراب کے بارے میں پوچھا۔ فرمانے لگے: ایک شخص نے حضور ﷺ کے لئے شراب کا ایک مشکیزہ بھجوانے والے کو حضور ﷺ نے فرمایا: کیا تجھے معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شراب کو حرام کر دیا ہے؟ عرض کرنے لگا: مجھے علم نہیں پھر اس نے ایک دوسرے آدمی سے سرگوشی کی۔ حضور ﷺ نے پوچھا: کیا سرگوشی ہوئی ہے؟ کہنے لگا: میں نے اسے کہا کہ پھر اسے فروخت کر دو۔ اس پر آپ ﷺ نے فرمایا: جس اللہ نے اس کا پینا حرام کر دیا، اسی نے اس کی فروخت بھی حرام کر دی ہے۔ یہ سن کر اس نے مشکیزہ کا منہ کھول دیا حتیٰ کہ تمام شراب اس میں سے بہ گئی۔

بيعها قال ففتح المزادة حتى ذهب ما فيها.

(صحیح مسلم ج ۲ ص ۲۲۲ باب تحريم بيع الخمر مطبوعہ نور محمد کراچی)

شراب کی تدریجی حرمت کے بارے میں قرآن کریم کی ہم نے تین آیات درج کیں اور اس سلسلہ میں حکمت سے لکھی گئی کہ شراب ایک عام نوشیدنی چیز تھی جس کا ایک نکتہ ترک کرنا شاید مشکل اور شاق گزرتا لیکن اس کی تدریج کے بارے میں احادیث مقدسہ میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی خواہش کا بھی صراحتہ تذکرہ ملتا ہے۔ آپ کی دیرینہ خواہش تھی کہ شراب حرام ہو جائے۔ اس کے لئے اللہ تعالیٰ کے حضور دعا بھی کرتے رہے حتیٰ کہ مکمل اور صراحتہ حرمت آگئی۔ صاحب المہموط علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا تذکرہ فرمایا ہے۔

امام شمس الانامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: شراب کی حرمت کتاب اللہ اور سنت مبارکہ سے ثابت ہے۔ کتاب اللہ سے حرمت اس آیت سے مصرح ہے: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ الْإِثْمُ**۔ اس آیت کا شان نزول یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جناب رسالت مآب ﷺ سے عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ! شراب، مال کا ضیاع، عقل کی بربادی کا نام ہے۔ آپ اللہ تعالیٰ سے دعا کیجئے کہ وہ اس کے بارے میں ارشاد فرمائے۔ حضور ﷺ نے اللہ تعالیٰ کے حضور ہاتھ اٹھا کر دعا کی اسے اللہ! شراب کے بارے میں بیان ثانی نازل فرما۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ **يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ الْإِثْمَ**۔ اس کے اترنے پر کچھ لوگ شراب نوشی سے بچتے لگے اور کچھ دوسرے کہنے لگے۔ ہم اس کو منافع کے حصول کے لئے استعمال کریں گے اور گناہوں میں استعمال نہیں کریں گے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دوبارہ بارگاہ رسالت میں عرض کیا۔ مزید وضاحت ہونی چاہیے اور اللہ تعالیٰ سے اور زیادہ صاف بیان آنا چاہیے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ**۔ اس کے بعد کچھ اور لوگوں نے شراب نوشی ترک کر دی اور کہنے لگے کہ جب یہ نماز میں خلل انداز ہوتی ہے تو اس میں بھلائی کیونکر ہوگی؟ کچھ دوسروں نے کہا کہ نماز کے اوقات کے علاوہ ہم پی لیا کریں گے۔ تیسری مرتبہ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا۔ حضور! دو ٹوک بیان مانگئے۔ پھر یہ آیت کریمہ نازل ہوئی: **إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ**۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس پر کہا کہ ہمارے رب نے شراب نوشی سے ہمیں بالکل روک دیا ہے۔

(المہموط سرخسی ج ۲ ص ۲۳۲ کتاب الاثریہ مطبوعہ دار الفکر بیروت)

حرمت شراب میں مدعاہب

جمہور کہتے ہیں کہ شراب نوشی کی حد اسی (۸۰) کوڑے ہے۔ امام شافعی، ابو ثور اور داؤد نے کہا کہ اس کی حد چالیس کوڑے ہے۔ یہ آزاد شرابی کی حد ہے۔ غلام یا لونڈی کی حد شراب نوشی میں ان کا اختلاف ہے۔ جمہور کہتے ہیں: غلام کی حد آزاد کی حد کا نصف ہے اور اہل ظاہر کہتے ہیں دونوں کی حد برابر ہے اور وہ چالیس کوڑے ہے۔ امام شافعی بیس (۲۰) کوڑوں کے قائل ہیں اور جو آزاد کے لئے اسی (۸۰) کوڑوں کے قائل ہیں، وہ غلام کے لئے چالیس (۴۰) کہتے ہیں۔ جمہور کا اعتماد اور دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا وہ مشورہ ہے جو آپ نے اصحاب سے کیا جب کہ ان کے دور میں

فقال الجمهور الحد في ذلك ثمانون وقال الشافعي وابو ثور وداود الحد في ذلك اربعون هذا في حد الحر واما حد العبد فاختلقوا فيه فقال الجمهور هو على النصف من حد الحر وقال اهل الظاهر حد العبد والحر سواء وهو اربعون وعند الشافعي عشرون وعند من قال ثمانون اربعون فعمدة الجمهور تشاور عمر والصحاب لما كثر في زمانه شرب الخمر و اشاره على عليه بان يجعل الحد ثمانين قيا سا على حد القرية فانه كما قيل عنه

رضی اللہ عنہ اذا شرب سکر واذا سکر هذى واذا هذى افتري.
(بدلیہ الجہد ج ۲ ص ۳۳۲ باب فی شرب الخمر، مکتبہ علیہ لاہور)

شراب نوشی بکثرت ہونے لگی اور حضرت علی المرتضیٰ نے اس بارے میں اسی (۸۰) کوڑے لگانے کا مشورہ دیا جو تہمت لگانے والے پر ہوتے ہیں کیونکہ آپ نے کہا تھا: شراب پینے والا حالت نشہ میں ہو کر ادھر ادھر کی بکتا ہے اور بکتے ہوئے وہ تہمت بھی لگا دیتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ شرابی کی سزا اسی (۸۰) کوڑے حضرت صحابہ کرام کی موجودگی میں حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی رائے اور مشورے سے مقرر ہوئی اور اس پر عمل بھی ہوتا رہا۔ لہذا شرابی کی سزا اسی کوڑے اجماع صحابہ سے ثابت ہوئی۔ یہی جمہور کا مسلک ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

شراب نوشی کی حد احناف کے نزدیک اسی کوڑے ہونے پر تائیدی احادیث

امام محمد کہتے ہیں ہمیں امام ابوحنیفہ نے بتایا کہ ہمیں عبدالکریم بن ابی الخارق نے حدیث بیان کی وہ حدیث مرفوع کرتے ہیں یہ کہ حضور ﷺ کے پاس ایک شرابی لایا گیا تو آپ نے لوگوں کو حکم دیا اسے جو تیاں لگاؤ۔ اس وقت چالیس مرد موجود تھے۔ ان میں سے ہر ایک نے دو دو جو تیاں لگائیں پھر جب ابو بکر صدیق خلیفہ مقرر ہوئے تو ایک شرابی لایا گیا۔ انہوں نے بھی اسے جو تے لگوائے پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ مقرر ہوئے آپ نے اس بارے میں لوگوں سے مشورہ کر کے جو توں کی جگہ کوڑے لگانے کی فیصلہ فرمایا۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا یہ مذہب ہے کہ کوئی نشہ میں دھت خواہ وہ نبی یا اس کے علاوہ اور نشہ آور چیز کے استعمال سے نشہ کی حالت میں آجائے۔ اسے اسی (۸۰) کوڑے لگائے جائیں اور تندرست ہونے تک قید کیا جائے۔ مارتے وقت اس کی شرمگاہ، منہ اور سر پر نہ مارا جائے اور تہمت سے زیادہ سخت کوڑے مارے جائیں۔ یہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔

حسن بصری روایت کرتے ہیں کہ حضور اکرم ﷺ نے شراب میں اسی (۸۰) کوڑے لگوائے۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: جس نے شراب پی اسے اسی (۸۰) کوڑے لگاؤ۔

محمد قال اخبرنا ابو حنیفة قال حدثنا عبد الکرم ابن ابی المخارق یرفع الحدیث الی النبی ﷺ انه اتی بسکران فامرهم ان یضربوه بنعالهم . وهم یومئذ اربعون رجلا فضرب کل احد بنعلیه فلما ولی ابو بکر رضی اللہ عنہ اتی بسکران فامرهم فضربوه بنعالهم فلما ولی عمر رضی اللہ عنہ استخرج الناس ضرب بالسوط . قال محمد وبہذا تاخذ نری الحد علی السکران من نبیذ کان او غیرہ ثمانین جلدۃ بالسوط یحبس حتی یصح ویذهب عنہ السکر ثم یضرب الحد ویفرق علی الاعضاء ویجرد الا انه لا یضرب الفرج ولا الوجہ ولا الرأس وضریہ اشد من ضرب القاذف وهو قول ابی حنیفة رضی اللہ عنہ .

(کتاب الآثار ص ۳۷۲ باب حد السکران حدیث ۶۲۶)

عن الحسن ان النبی ﷺ ضرب فی الخمر ثمانین .

(مصنف عبدالرزاق ج ۷ ص ۳۷۹ حدیث ۳۵۳۷ باب حد الخمر)
عن عبد اللہ بن عمران النبی ﷺ قال من شرب بسقۃ خمر فاجلدوہ ثمانین جلدۃ .

(شرح معانی الآثار المعروف لمطوی ص ۵۸۳ باب حد الخمر)

مطبوعہ دار الفکر بیروت

شرابی کی سزا اسی (۸۰) کوڑے ہونے پر اجماع صحابہ

(۱) علی ابن ابی شیبہ نے حدیث بیان کی انہوں نے کہا کہ ہمیں ابو نعیم نے بیان کیا انہوں نے کہا کہ ہمیں عطاء بن ابی مروان سے سفیان نے بیان کیا۔ وہ اپنے باپ اور وہ علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے کہ ان کے پاس ایک نجاشی لایا گیا جس نے رمضان المبارک میں شراب پی تھی۔ حضرت علی المرتضیٰ نے اسے اسی (۸۰) کوڑے لگوائے پھر حکم دیا اسے قید میں ڈال دو۔ دوسرے دن قید سے نکالا گیا پھر بیس (۲۰) کوڑے مارے پھر فرمانے لگے (اسی کوڑے تو شراب نوشی کی سزا تھی) یہ بیس کوڑے تیری اس جرأت پر کہ تو نے رمضان شریف میں روزہ توڑا۔

(۲) یونس نے کہا کہ مجھے حضرت خالد بن ولید نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا میں حاضر ہوا عرض کیا: یا امیر المؤمنین! خالد نے آپ کی طرف بھیجا ہے پوچھا کس لئے؟ عرض کیا کہ لوگ شراب کے رسیا ہیں اور اس کی سزا سے گھبراتے بھی ہیں اس بارے میں آپ کا کیا ارشاد ہے؟ حضرت عمر نے پاس بیٹھے ہوئے احباب سے مشورہ لیا کہ تمہاری کیا رائے ہے؟ حضرت علی بولے: امیر المؤمنین! اسی کوڑے لگائے جائیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس فیصلہ (رائے) کو قبول کرتے ہوئے (خالد بن ولید کو اسی کوڑے ہی لگانے کا حکم دیا) لہذا حضرت خالد ہی پہلے شخص ہیں جنہوں نے اسی (۸۰) کوڑے لگائے۔ اس کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ شریوں کو اسی کوڑے ہی لگواتے تھے۔

(۳) علی ابن ابی شیبہ نے حدیث بیان کی کہ ہم سے روح بن عبادہ نے اسامہ بن زید لیشی سے بیان کیا۔ ہم نے اس اسناد کے ساتھ اس کی مثل سوائے اس زیادتی کے کہ یونس نے کہا) میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس آیا۔ اس وقت آپ کے پاس علی المرتضیٰ، طلحہ، زبیر اور عبدالرحمن بن عوف بھی تشریف فرما تھے۔ آپ مسجد میں نکلے لگائے تشریف فرما تھے۔ سوائے اس کے کہ انہوں نے حضرت علی کی گفتگو میں اضافہ کیا۔ حضرت علی المرتضیٰ نے فرمایا: جب کوئی شراب پیتا ہے تو ادھر ادھر کی بکٹا ہے جب بیہودہ باتیں کرتا ہے تو افتراء اور تہمت بھی لگاتا ہے اور سفتی کی سزا اسی (۸۰) کوڑے ہے۔ صحابہ کرام نے حضرت علی المرتضیٰ کی تائید کی۔ (امام محمدی اس کے بعد تفریع بٹھاتے ہیں) تم جانتے ہو کہ جب حضرت علی المرتضیٰ سے اس بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے شرابی کی حد بیان کی کہ کسے لاگو ہوتی ہے؟۔ "ضرب امثال الحدود کیف ہی ثم استخرج عنہما حدا بربایہ فجعلہ کحد المصفتی"۔ حضرت علی المرتضیٰ نے حدود کی امثال بیان فرمائیں۔ وہ کیسے اور کیونکر نافذ ہوتی ہیں۔ پھر ان حدود سے شراب کی حد اپنی رائے سے نکالی۔ لہذا شرابی کی سزا آپ نے قاذف کی حد برابر ارشاد فرمائی۔ اگر رسول کریم ﷺ سے حدود میں کوئی تعین چیز ہوتی، تو صحابہ کرام کو اس اختلاف سے مستغنی کر دیتے۔ اگر صحابہ کرام کے پاس کوئی اس بارے میں حدیث ہوتی تو وہ فوراً علی المرتضیٰ کے فتویٰ سے انکار کر دیتے۔ (امام محمدی فرماتے ہیں) جو ہم نے ذکر کیا ہے، حضرت علی اور دیگر موجود صحابہ کرام کے پاس حضور ﷺ سے اس بارے میں کوئی حد تعین مذکورہ موجود نہ تھی کیونکہ اگر ہوتی تو صحابہ کرام، حضرت علی کا قول قبول نہ کرتے۔

(۴) یونس بن مالک سے روایت ہے کہ ایک شخص حضور ﷺ کی خدمت میں لایا گیا جس نے شراب پی ہوئی تھی آپ نے حکم دیا کہ دو ٹہنیاں ملا کر اسے چالیس مرتبہ مارو۔ آپ کے بعد ابو بکر صدیق نے بھی اپنے دور خلافت میں ایسے ہی کیا۔ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا تو آپ نے صحابہ کرام سے مشورہ طلب کیا۔ حضرت عبدالرحمن بن عوف نے رائے دی۔ اے امیر المؤمنین! "اخف الحدود" اسی (۸۰) کوڑے سزا کوئی زیادہ سزائیں ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس پر عمل کیا۔ (امام محمدی فرماتے ہیں) ہم نے جو ذکر کیا۔ اس سے معلوم و ثابت ہوتا ہے کہ شراب کی حد مقرر ہے لیکن اس کی تفریق حضرت

عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے دور میں ہوئی کیونکہ جس بروہ جم گئے وہ چالیس کوڑے ہیں۔ اس پر کسی صحابی نے انکار بھی نہ کیا۔ لہذا اب کسی کو زینب نہیں دینا کہ صحابہ کرام کے اجماعی فیصلہ کو چھوڑ کر اس کی مخالفت میں کچھ کہے۔ اجماع صحابہ اس وقت حجت ہوتا ہے۔ جب اس میں وہم نہ ہو۔ سابق بیان کرتے ہیں کہ میں نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ انہوں نے اپنے بیٹے کو اسی کوڑے لگوائے تھے۔ یہ سب کچھ صحابہ کرام کی موجودگی میں ہوا۔ کسی ایک نے بھی اس کا انکار نہ کیا۔ تو صحابہ کرام کا انکار نہ کرنا اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان سب نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی اتباع کی۔ علاوہ ازیں رسول کریم ﷺ سے بھی ایک روایت مروی ہے جس سے شراب نوشی کی سزا اسی (۸۰) کوڑے ثابت ہوئی ہے۔ وہ یہ ہے کہ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے بیان فرمایا: شرابی کو اسی (۸۰) کوڑے لگاؤ۔ یہ وہ حدیث ہے جس میں اسی کوڑے شرابی کی حد حضور ﷺ سے مروی ہے۔

اگر یہ حدیث صحیح ہے تو پھر اسی کوڑے شرابی کی سزا حضور ﷺ سے ثابت ہوگی اور اگر صحیح نہیں تو پھر اجماع صحابہ سے یہ سزا ثابت ہوگی۔ جو ہم ابھی اس باب میں ذکر چکے ہیں۔ اس کا استنباط یہ ہے کہ کوڑوں کی کم از کم مقدار اسی (۸۰) ہے۔ صحابہ کرام کا یہ اجماع اختلاف کے بعد ہوا جیسا کہ ان کا اجماع امہات اولاد کے منسوخ بیع پر ہوا اور جنازے کی تکفیرات پر ہوا۔ حالانکہ اس سے پہلے ان امور میں اختلاف تھا۔ اب جبکہ امہات اولاد کی بیع کی ممانعت میں اجماع صحابہ کی مخالفت جائز نہیں۔ اسی طرح شراب نوشی کی حد میں بھی ان کے اجماع کی مخالفت جائز نہیں لہذا شراب نوشی کی سزا اسی کوڑے ہی مقرر ہے۔

(لحمادی شریف ج ۳ ص ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱

نماز صح پڑھائی اور کہا کہ تمہاری خاطر میں یہ نماز (تعداد میں) زیادہ کرتا ہوں (یعنی دو اور پڑھا تا ہوں) اس کے خلاف دو آدمیوں نے گواہی دی۔ ایک عمران نامی تھے۔ یہ کہنے لگے کہ اس نے شراب پی رکھی ہے۔ دوسرا ابولا کہ میں نے اسے شراب کی تے کرتے دیکھا ہے۔ حضرت عثمان نے فرمایا: اگر اس نے شراب نہ پی ہو تو شراب کی تے کیسے آتی اور کہا: اے علی! اٹھو اور اسے کوڑے مارو۔ حضرت علی نے فرمایا: حسن! تم کوڑے مارو۔ جناب حسن نے عرض کیا۔ کوڑے لگانے کا حکم اسے دیتے جو اس کی خیرات دیکھ چکا ہو اور اب اسے شہتا کرتا چاہتا ہے۔ حضرت علی نے ناراض ہو کر فرمایا: اے عبداللہ بن جعفر! تم اٹھو اور اسے کوڑے مارو۔ وہ کھڑے ہوئے اور کوڑے برسائے لگے، حضرت علی نے گھٹنے شروع کئے جب چالیس پر پہنچے تو فرمایا: اب رک جاؤ پھر فرمانے لگے کہ حضور ﷺ نے چالیس کوڑے ہی لگوائے تھے۔ حضرت ابو بکر نے بھی اسی (۸۰) کوڑے لگوائے۔ عمر فاروق نے اسی (۸۰) کوڑے لگوائے تھے اور یہ سب سنت ہیں اور میرا پسندیدہ عمل بھی یہی ہے۔ (صحیح مسلم ج ۲ ص ۴۲ باب حد الخمر، مطبوعہ نور محمد آرام باغ کراچی)

روایت مذکورہ میں حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی بابت بیان کیا گیا ہے کہ انہوں نے شرابی پر چالیس کوڑے برسائے جانے پر کوڑے مارنے والے کو روک دیا اور چالیس کوڑوں کی سزا انہوں نے حضور ﷺ اور ابو بکر صدیق سے ثابت ہونا ذکر فرمایا۔ لہذا انہی کی دوسری روایت جو ان کی اجتہادی رائے ظاہر کرتی ہے۔ اس پر شرابی کی سزا اسی (۸۰) کوڑے مقرر کرنا صحیح نہیں ہے اور احتلاف اسی (۸۰) کوڑوں کو ہی شرابی کی سزا مقرر کرتے ہیں۔

جواب اول: ”طحاوی شریف“ سے ابھی جو روایات ہم نے ذکر کیں۔ اس میں حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ نے ولید کو جس کوڑے سے سزا دلائی وہ دو شاخوں والا تھا اور چالیس جوتے فی کس والی روایت بھی ہے۔ ان دونوں کو پیش نظر رکھیں تو دو شاخ کوڑا چالیس مرتبہ لگانے سے مضروب پر اسی (۸۰) ضربات پڑتی ہیں۔ اسی طرح چالیس آدمی جب اپنی دونوں جوتیاں ایک ایک مرتبہ لگائیں پھر بھی اسی (۸۰) ضربات ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح تیسری روایت میں سو کوڑے مروانے کا ذکر ہے۔ جس کی تفصیل خود بیان فرمائی کہ اسی (۸۰) کوڑے شراب نوشی کے اور میں رمضان المبارک کی ہے حرمی کرنے پر مارے گئے ہیں۔ لہذا معلوم ہوا کہ آپ کے عمل اور روایت میں تین ہی تین ہی موجود ہے۔

جواب دوم:

معلوم ہونا چاہیے کہ اس مقام پر جو صحیح مسلم میں آیا ہے بظاہر اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے ولید بن عقبہ کو چالیس کوڑے لگائے اور صحیح بخاری میں جناب عبید اللہ بن عدی الخیار کی روایت میں ہے کہ آپ نے اسی (۸۰) کوڑے لگائے حالانکہ قصہ بھی ایک ہی ہے۔ قاضی عیاض کہتے ہیں کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا مذہب معروف یہی ہے کہ شرابی کی سزا اسی کوڑے ہی ہے۔ ان سے ہی یہ قول منقول ہے شراب تھوڑی یا زیادہ پینے والے کی سزا اسی (۸۰) کوڑے ہی ہے۔ ان سے ہی مروی ہے کہ آپ نے معروف بن نجاشی کو بھی اسی کوڑے لگوائے نیز قاضی عیاض نے کہا کہ مشہور یہ ہے کہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ، آپ ہی ہیں کہ جنہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو

اعلم ان وقع ههنا في مسلم ما ظاهره ان عليا جلد وليد بن عقبه اربعين ووقع في صحيح البخاري من رواية عبيد الله بن عدى بن الخيار ان عليا جلد ثمانين وهي قصة واحدة قال القاضي عياض المعروف من مذهب علي الجلد في الخمر ثمانين ومنه قوله في قليل الخمر وكثيرها ثمانون جلد وروى عنه انه جلد المعروف بن نجاشي ثمانين قال والمشهور ان عليا هو الذي اشار على عمر باقامة الحد ثمانين كما سبق عن رواية الموطا وغيره قال وهذا كله يرجع رواية من روى انه جلد الوليد ثمانين قال ويجمع بينه وبين ما ذكره مسلم

من روایۃ الاربعین بما روی انہ جلدہ بسوط لہ
 رأسان فضریہ براسیہ اربعین فتکون جملتها ثمانین
 قال ویحتمل ان یکون قوله وهذا احب الی عاندا
 الی الثمانین التی فعلها عمر.
 (نوذی شرح صحیح مسلم ج ۲ ص ۲۷ باب حد الخمر، مطبوعہ نور محمد کراچی)

شرابی کی سزا اسی کوڑے لگانے کا مشورہ دیا۔ جیسا کہ موطا وغیرہ میں
 پہلے یہ روایت گزر چکی ہے۔ قاضی عیاض نے کہا: یہ تمام واقعات
 وحقائق اس روایت کو ترجیح دیتے ہیں۔ جس کے راوی نے آپ
 سے ولید کو اسی (۸۰) کوڑے لگانے کی روایت کی ہے۔ امام مسلم
 نے جو ولید کے بارے میں آپ سے چالیس کوڑوں والی روایت
 ذکر کی۔ ان دونوں کے درمیان تطبیق و اجماع یوں ہے کہ جس
 روایت میں چالیس کوڑوں کا ذکر ہے وہ کوڑا دو شاخہ تھا۔ اس دو
 شاخہ کوڑے کو چالیس مرتبہ مارنے سے اسی (۸۰) ضربات ہو گئیں
 اور مسلم کی روایت میں حضرت علی المرتضیٰ کے جو یہ الفاظ منقول
 ہیں۔ ”یہ مجھے بہت پسند ہے“۔ اس کا اشارہ اسی (۸۰) کوڑے
 لگانے کی طرف ہو جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لگائے تھے۔

شراب نوشی کی سزا اسی (۸۰) کوڑے ہونے پر مضبوط و مفصل روایت

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ
 قدام بن مظعون نے شراب پی۔ اسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے
 پوچھا: تجھے ایسا کرنے پر کس نے ابھارا؟ کہنے لگا: اللہ تعالیٰ نے
 فرمایا ہے: ”ایمان والوں اور اچھے کام کرنے والوں پر کوئی گناہ نہیں
 جب وہ کھا پی لیں بشرطیکہ وہ متقی ہوں“ اور میں یقیناً اول مہاجرین
 میں سے ہوں، جو بدروا حد والے ہیں۔ یہ سن کر حضرت عمر رضی اللہ
 عنہ نے موجود لوگوں سے پوچھا۔ اس آدمی کے استدلال کا جواب
 دو۔ وہ سب خاموش ہو گئے پھر حضرت عمر نے حضرت ابن عباس کو
 حکم دیا۔ تم جواب دو۔ انہوں نے کہا یہ آیت اللہ تعالیٰ نے ان
 شرابیوں کے بارے میں نازل کی جو اس کی حرمت سے پہلے پیتے
 رہے۔ اس کے بعد یہ آیت اتری ہے۔ ”بے شک شراب اور جو
 حرام ہیں۔ اب یہ آیت لوگوں پر حجت ہے۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ
 عنہ نے شراب نوشی کی حد کے بارے میں پوچھا تو حضرت علی
 المرتضیٰ رضی اللہ عنہ بولے: جب کوئی شراب پیتا ہے تو ادھر ادھر کی
 بکاتا ہے اور جب بکاتا ہے تو بہتان و افتراء باندھتا ہے۔ لہذا اس کو
 اسی (۸۰) کوڑے لگاؤ۔ سو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسے اسی
 (۸۰) کوڑے لگوائے۔ و اقدی نے روایت کیا کہ حضرت عمر رضی
 اللہ عنہ نے قدام کو فرمایا: قدام! تو نے آیت کریمہ کا معنی کرنے

عن ابن عباس ان قدامة بن مظعون شرب
 الخمر فقال له عمر ما حملک علی ذالک فقال ان
 اللہ عزوجل یقول لیس علی الذین امنوا و عملوا
 الصالحات جناح فیما طعموا اذا ماتقوا الایة
 (البائتہ ۹۳) وانی من المهاجرین الاولین من اهل
 بدر و احد فقال عمر لقوم اجبوا الرجل فسکتوا
 عنہ فقال لابن عباس اجبه فقال انما انزلها اللہ
 عزوجل عذرا للماضین من شربها قبل ان تحرم
 و انزل انما الخمر و المیسر حجة علی الناس ثم
 سئل عمر عن الحد فیها فقال علی ابن ابی طالب اذا
 شرب هذی و اذا هذی افتری فاجلدوا ثمانین فجلد
 عمر ثمانین و روی الواقدی ان عمر قال له اخطأت
 النابیل یا قدامة اذا اتقیت اجتنبت ما حرم اللہ
 علیک و روی الهلال باسناده عن محارب بن دثار
 ان اناسا شربوا بالشام الخمر فقال لهم یزید بن ابی
 سفیان شربتم الخمر قالوا نعم یقول اللہ تعالیٰ لیس
 علی الذین امنوا و عملوا الصالحات جناح فیما
 طعموا اذا ماتقوا الایة فکتب فیہم الی عمر بن

میں خطا کھائی ہے۔ اگر تو حتمی ہوتا تو اللہ تعالیٰ نے جس کو حرام کیا تھا اسے نہ کرتا اور اس سے اجتناب کرتا۔ ہلال نے اپنی اسناد سے روایت کیا ہے کہ جناب حارث بن وثاب نے کہا: میں شام کچھ لوگوں نے شراب پی انہیں یزید سفیان نے پوچھا: تم نے شراب پی ہے؟ کہنے لگے ہاں پی ہے۔ اللہ تعالیٰ کہتا ہے: ”ایمان والے اور اچھے کاموں والے جو کچھ کھائیں پیئیں ان پر کوئی گناہ نہیں بشرطیکہ وہ حتمی ہوں“۔ یہ سن کر یزید بن سفیان نے ان لوگوں کے بارے میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی طرف تحریری پیغام روانہ کیا۔ آپ نے اس کے جواب میں لکھا۔ میرا رقعہ اگر تجھے دن کے وقت ملے، تو رات تک کی انہیں مہلت نہ دینا۔ اگر رات کے وقت ملے تو دن تک کی مہلت نہ دینا۔ فوراً انہیں میرے پاس بھیج دو تا کہ وہ اللہ کے بندوں میں فتنہ و فساد کا سبب نہ بنیں۔ یزید بن سفیان نے انہیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس بھیج دیا۔ حضرت عمر نے ان کے بارے میں لوگوں سے مشورہ کیا۔ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے پوچھا: آپ کی کیا رائے ہے؟ انہوں نے فرمایا: میری رائے یہ ہے کہ ان لوگوں نے اللہ کے دین میں ایسی بات نکالی ہے جس کا اس نے حکم نہیں دیا۔ اگر ان کا یہ نظریہ ہے کہ شراب نوشی حلال ہے تو انہیں قتل کر دو کیونکہ ایسا نظریہ رکھنے کی وجہ سے انہوں نے اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیز کو حلال جانا اور اگر ان کا خیال ہے کہ شراب نوشی حرام ہے تو پھر ان میں سے ہر ایک کو اتنی اتنی کوڑے لگاؤ کیونکہ انہوں نے اللہ تعالیٰ پر بہتان تراشا ہے اور اللہ تعالیٰ نے بعض کو بعض پر بہتان تراشی کی سزا بیان فرمادی ہے۔ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان میں سے ہر ایک کو اتنی اتنی کوڑے لگوائے۔ جب یہ بات ثابت ہے تو بالاجماع حرام وہ شراب ہے، جو انگور سے بنائی جائے۔ اس طرح کہ وہ پک کر سخت ہو جائے اور جھاگ چھوڑ دے۔

الخطاب فكتب اليه ان اتاك كتابي هذا نهارا فلا تنظر بهم الليل وان اتاك ليلا فلا تنظر بهم نهارا حتى تبعث بهم الى لئلا يفتنوا عباد الله فبعث بهم الى عمر فشاور فيهم الناس فقال لعلی ماتری فقال اری انهم قد شرعوا فی دین الله مالم یأذن الله فیہ فان زعموا انها حلال فاقتلهم فقد احلوا ما حرم الله وان زعموا انها حرام فاجلدهم ثمانین ثمانین فقد افسروا علی الله وقد اخبرنا الله بحد ما یفتی بعضها علی بعضهم قال جلدہم عمر ثمانین ثمانین اذا ثبت هذا فالجمع علی تحریمه عصر العنب اذا اشتد وقذف زبده.

(شرح الکبیر مع سنن ج ۱۰ ص ۳۲۲-۳۲۳ باب السكر کتاب

الاشربة)

قارئین کرام! مذکورہ واقعات و روایات امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مسلک و مشرب کی تائید و توثیق کرتی ہیں۔ بلکہ یوں کہنا صحیح ہے کہ امام رضی اللہ عنہ کا مسلک محض ذاتی اجتہاد اور رائے پر مبنی نہیں بلکہ اس کا دار و مدار احادیث و آثار پر ہے۔ آپ نے دیکھا کہ کچھ لوگوں نے شراب نوشی پر عذر پیش کیا اور اپنے خیال کے مطابق ایک منسوخ شدہ آیت کے حکم سے استدلال لائے لیکن ان کے استدلال کو تسلیم نہ کیا گیا اور فی کسر، ص ۸۰) کوڑے لگائے گئے۔ یہ بھی اس صورت میں کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے حرام کو حلال نہیں

ظہر آیا تھا۔ ورنہ وہ بقول علی المرتضیٰ واجب القتل تھے۔ انہیں اسی (۸۰) کوڑے صرف حرام سے اجتناب نہ کرنے کی بنا پر لگائے گئے۔ جب اسی (۸۰) کوڑوں کی سزا حضرات صحابہ کرام کے مشورہ و اجماع سے دی گئی تو معلوم ہوا کہ شراب نوشی کی سزا اسی کوڑے ہونا اس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے اور اجماع صحابہ بھی قرآن و سنت کی طرح ایک اصل و مخرج ہے جس سے احکام کا استنباط ہوتا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ، حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہما ایسے اجلہ صحابہ کرام نے شراب نوشی کی سزا اسی (۸۰) کوڑے لگوائے اور حضور ﷺ سے بھی بعض روایات میں اس کا ثبوت ہے اسی پر عمل ہوتا رہا۔ اس لئے یہ کہنا جہالت یا ضد پر مبنی ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے شراب نوشی کی سزا اسی کوڑے اپنی رائے سے مقرر کی ہے۔ جس کا انہیں یا کسی اور مجتہد کو اختیار نہیں ہے بلکہ حقیقت حال یہ ہے کہ آپ کا مسلک رائے و اجتہاد پر نہیں بلکہ احادیث و آثار اور صحابہ کرام کے عمل پر مبنی ہے۔ آپ کے اجتہاد کرتے وقت قرآن و حدیث، اقوال و اعمال صحابہ اور ان کے فیصلہ جات سبھی پیش نظر ہوتے تھے۔ سطحی نظر سے دیکھنا اور بات ہے اور گہری نظر سے معلوم کرنا الگ معاملہ ہے۔ جو لوگ امام صاحب کی علمی و اجتہادی گہرائی تک رسائی نہیں رکھتے، وہ انہیں مورد الزام ٹھہرانے میں کوئی کسر نہیں اٹھا سکتے لیکن بالآخر منہ کی کھانی پڑتی ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

شراب کی تعریف

شراب کی تعریف میں بھی حضرات مجتہدین و فقہاء کا اختلاف ہے۔ احناف کے ہاں شراب انگور کے اس کچے شیرہ کا نام ہے جسے اتنا پکایا جائے کہ جھاگ آجائے یا خود بخود جھاگ لے آئے۔ اس کے استعمال سے ہوش و حواس میں خلل پڑتا ہے اور مستی کی کیفیت آجاتی ہے۔ اس شراب کا ایک قطرہ تک پینے والے پر حد شراب جاری ہوگی۔ خواہ پینے پر نشہ آئے یا نہ آئے۔ اس شراب کے علاوہ دیگر اثر پر ہمارے ہاں اس وقت حد واجب ہوتی ہے جب ان سے نشہ آجائے۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

انہ یجب الحد علی من شرب قلیلا من المسکر او کثیرا ولا نعلم بینہم خلافا فی ذالک فی عصیر العنب غیر المطبوخ فی سائرہا فذهب امامنا الی التسویۃ بین عصیر العنب وکل مسکر وھو قول الحسن و عمر ابن عبد العزیز و قتادہ واوزاعی و مالک و الشافعی و قال طانفہ لا یحد الا ان یسکر منہم ابو وائل و النعمی و کثیر من اهل الکوفہ و اصحاب الراۃ۔
(مغنی مع شرح الکبیر، ج ۱ ص ۳۲۳ فصل ثانی حدیث ۷۳۴۹ مطبوعہ دار الفکر بیروت)

انہ یجب الحد علی من شرب قلیلا من المسکر او کثیرا ولا نعلم بینہم خلافا فی ذالک فی عصیر العنب غیر المطبوخ فی سائرہا فذهب امامنا الی التسویۃ بین عصیر العنب وکل مسکر وھو قول الحسن و عمر ابن عبد العزیز و قتادہ واوزاعی و مالک و الشافعی و قال طانفہ لا یحد الا ان یسکر منہم ابو وائل و النعمی و کثیر من اهل الکوفہ و اصحاب الراۃ۔
(مغنی مع شرح الکبیر، ج ۱ ص ۳۲۳ فصل ثانی حدیث ۷۳۴۹ مطبوعہ دار الفکر بیروت)

عبارت بالا سے معلوم ہوا کہ انگور سے بنی شراب تمام ائمہ کے نزدیک حرام ہے اور اس پر حد واجب ہے لیکن اس کے علاوہ دیگر شرابوں پر بوجہ مسکر ہونے حد کے وجوب کے بھی بہت سے حضرات قائل ہیں لیکن بعض ان شرابوں میں محض پینے پر حد نہیں لگاتے بلکہ اس وقت جب پینے والا نشہ میں ڈوب جائے تو حد اس پر لگائی جائے گی۔ مختصر یہ کہ انگوری شراب قطعاً حرام اور محض ہے۔ اس کی حرمت کا منکر کا فر اور پینے والا مستوجب حد ہے۔ خواہ قلیل پئے یا کثیر، نشہ لائے یا نہ لائے۔ یہ احناف کا مسلک ہے۔ اس انگوری شراب کے علاوہ دیگر شرابوں پر حد اس وقت لگائی جائے گی جب پینے والے کو نشہ آجائے۔ شراب کی تعریف جو احناف نے کی اس کو صاحب

حد اس شخص پر واجب ہے جو کوئی کئی شراب اور چیز پئے خواہ وہ قلیل ہو کثیر۔ حضرات ائمہ کرام کا اس بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ انگوری شراب جو پکائی نہ گئی ہو اور اس کے علاوہ دوسری شرابوں میں اختلاف ہے۔ ہمارے امام احمد بن حنبل انگوری اور دیگر ہر قسم کی شراب کے بارے میں برابر کا فیصلہ کرتے ہیں۔ (یعنی سب پر حد واجب ہے) یہی قول حسن، عمر بن عبد العزیز، قتادہ، اوزاعی، امام مالک، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہم کا ہے اور ایک جماعت کا قول ہے کہ ان شرابوں پر صرف اسی وقت حد لگے گی جب نشہ لائیں۔ اس کے قائلین میں ابو وائل، نجفی، بہت سے اہل کوفہ اور اصحاب

رائے (احناف) ہیں۔

مطبوعہ دار الفکر بیروت

عبارت بالا سے معلوم ہوا کہ انگور سے بنی شراب تمام ائمہ کے نزدیک حرام ہے اور اس پر حد واجب ہے لیکن اس کے علاوہ دیگر شرابوں پر بوجہ مسکر ہونے حد کے وجوب کے بھی بہت سے حضرات قائل ہیں لیکن بعض ان شرابوں میں محض پینے پر حد نہیں لگاتے بلکہ اس وقت جب پینے والا نشہ میں ڈوب جائے تو حد اس پر لگائی جائے گی۔ مختصر یہ کہ انگوری شراب قطعاً حرام اور محض ہے۔ اس کی حرمت کا منکر کا فر اور پینے والا مستوجب حد ہے۔ خواہ قلیل پئے یا کثیر، نشہ لائے یا نہ لائے۔ یہ احناف کا مسلک ہے۔ اس انگوری شراب کے علاوہ دیگر شرابوں پر حد اس وقت لگائی جائے گی جب پینے والے کو نشہ آجائے۔ شراب کی تعریف جو احناف نے کی اس کو صاحب

مبسوط علامہ سرخسی نے ان الفاظ سے ذکر کیا ہے:

الخمر هو النبی من ماء العنب المشد بعدما
غلا وقذف بالزبد اتفق العلماء رحمهم الله علی
هذا و دل علیہ قوله تعالیٰ انی ارانی اعصر خمرا ای
عنا یصیر خمرا بعد العصر.

(المبسوط سرخسی ج ۲ ص ۲۳۳ کتاب الاثریہ، مطبوعہ دار الفکر بیروت)

”شراب“ انگور کے اس نچوڑے ہوئے شیرے کا نام ہے جو
پکاتے وقت جوش کھا کر سخت ہو جائے اور جھاگ لے آئے۔ سب
علماء کرام کا اس پر اتفاق ہے اور شراب کی اس تعریف پر اللہ تعالیٰ کا
یہ قول ”انسی ارانی اعصر خمرا“ دلالت کرتا ہے۔ یعنی میں
انگور نچوڑتا ہوں جو نچوڑنے اور پکنے کے بعد شراب بن جاتی ہے۔

قرآن کریم کا مذکورہ جملہ دراصل حضرت یوسف علیہ السلام کے قصہ قید کے دوران آپ کے دوستوں میں سے ایک کو خواب
میں نظر آیا تھا کہ وہ انگور نچوڑ کر شراب بنا رہا تھا۔ اس نے حضرت یوسف علیہ السلام سے اس خواب کی تعبیر پوچھی۔ آپ نے فرمایا:
”فیسقی ربہ خمرا وہ اپنے بادشاہ کو رہا ہو کر شراب پلائے گا“ تو معلوم ہوا کہ لفظ ”خمر“ انگوری شراب کے لئے مخصوص ہے۔ کب
لفت بھی اسی کی تائید کرتی ہیں۔

قال ابو حنیفة قد تكون الخمر من الحبوب
قال ابن سیدہ واطنه انه تسمى مجازا لان حقيقة
الخمر انما هی العنب دون سائر الاشیاء والعرب
تسمى العنب خمرا قال واطن ذالک لكونها منه
حکاهما ابو حنیفة قال وهی لغة یمانیة قال فی قوله
تعالیٰ انی ارانی اعصر خمرا ان الخمر ههنا الخمر.
(لسان العرب ج ۳ ص ۲۵۵ لفظ خمر مطبوعہ بیروت)

امام ابو حنیفہ نے کہا کہ کبھی شراب مختلف بیبوں سے بنائی جاتی
ہے۔ ابن سیدہ کہتے ہیں کہ میں خیال کرتا ہوں کہ امام ابو حنیفہ نے
مختلف بیبوں سے بننے والی شراب کو ”خمر“ مجازاً کہا ہے کیونکہ خمر
دراصل انگوری شراب کو کہتے ہیں، نہ کہ کسی دوسری چیز سے بنی ہوئی
شراب کو اور اہل عرب بھی انگوری شراب کو ہی ”خمر“ کہتے ہیں، اور
میرا خیال یہ بھی ہے کہ امام ابو حنیفہ سے جو یہ منقول ہوا کہ ہرنج سے
بننے والی شراب ”خمر“ ہے۔ یہ یعنی لفت میں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے
فرمایا: ”انسی ارانی اعصر خمرا“ یہاں انگوری شراب کو ”خمر“
کہا گیا ہے۔

الخمر ما اسکر من عصیر العنب خاصة وهو
مذهب ابی حنیفة رحمة الله علیه والکوفین مراعاة
لفقه اللغة. (تاج العروص ج ۳ ص ۱۸۶ مطبوعہ خیریہ مصر)

”خمر“ وہ شراب ہے جو صرف انگوروں سے نچوڑ کر بنائی جاتی
ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور اہل کوفہ کا مذہب ہے۔ اس
میں اس لفظ کے لغوی معنی کی رعایت کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔

”خمر“ وہ شراب ہے جو صرف انگوروں کو نچوڑ کر بنائی جاتی ہے یعنی انگور کا پانی جب جوش مارے۔

(در مختار مع رد المحتار ج ۶ ص ۲۳۸ کتاب الاثریہ مطبوعہ مصر)

شراب کی اقسام اور ان کے احکام

جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ احناف کے مذہب میں انگور سے بنی شراب ”خمر“ کہلاتی ہے۔ اس کا تقلیل و کثیر استعمال حرام اور
حد کا موجب ہے۔ اس کے علاوہ دیگر اقسام کی شراب پر حد اس وقت لگائی جائے گی جب اسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہوشی آجائے۔ رہبان
سب کے حرام ہونے کا معاملہ تو صاحب در مختار نے احناف کے مسلک کی یوں وضاحت فرمائی ہے کہ چار اقسام (تام) کی شرابیں
حرام ہیں:

(۱) ”الطلاء“ قیل ما طبع من ماء العنب حتی

طلاء۔ انگور کے شیرے کو جوش دیا جائے اور پکے پکتے جب

ذہب الثلثة وبقی ثلثہ و صار مسکرا۔
دو تہائی سے بھی کم رہ جائے اسے ”طلاء“ کہتے ہیں۔

(در مختار ج ۶ ص ۳۵۱ کتاب الاثریہ)

(۲) ”السكر“ ہی من ماء الرطب۔

(در مختار ج ۶ ص ۳۵۱ کتاب الاثریہ)

(۳) ”نقی الزبيب“ انگوروں کو پانی میں ڈال دیا جائے اور پانی گاڑھا ہونے پر جھاگ چھوڑ دے۔

سکر وہ شراب ہے جو کھجوروں کے پانی میں بھگونے سے حاصل ہوتی ہے۔ (اسے ”دقی التمر“ بھی کہتے ہیں)۔

نقی الزبيب وہ شراب ہے جو انگوروں کو چھوڑ کر ان کا پانی حاصل ہوتا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ جوش کھانے کے بعد وہ جھاگ چھوڑ دے یہاں تک ذکر شدہ تینوں اقسام کی شراب حرام ہے۔ جب جوش کھا کر گاڑھی ہو جائے۔ ورنہ بالاتفاق حرام نہیں اور اگر جوش مار کر جھاگ لائیں تو حرام ہیں۔

نقی الذبيب وهو نسی من ماء الزبيب بشرط ان يقذف بالزبد بعد الغليان والكل الى الثلاثة المذكورة حرام اذا غلى واشتد والا لم يحرم اتفاقا وان قذف حرم اتفاقا۔

(در مختار ج ۶ ص ۳۵۲ کتاب الاثریہ)

یہ بات ذہن نشین رہے کہ مذکورہ تین شرابیں ”خمر“ کے علاوہ ہیں۔ خمر سیت (جس کی تعریف گزر چکی ہے) یہ چار اقسام کی شراب امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مذہب میں حرام ہیں۔ ان کے علاوہ دیگر اقسام کی شراب مثلاً جو، گندم وغیرہ سے بنائی گئی کے بارے میں آپ حرمت کے قائل نہیں ہیں۔ بعض لوگوں کو یہاں مغالطہ لگتا ہے۔ ہم اسے اعتراض و جواب کے انداز میں ذکر کرتے ہیں:

اعتراض

وقال فی جامع الصغیر وما سوی ذالک من الاشریة فلا بأس بہ۔

(ہدایہ شریف ج ۳ ص ۳۹۵ کتاب الاثریہ مطبوعہ کراچی، جامع

الصغیر ص ۳۹۹ کتاب الاثریہ مطبوعہ ادارۃ القرآن کراچی)

قالوا هذا الجواب علی هذا العموم والبيان لا يوجد فی غیره وهو نص علی ان ما يتخذ من الحنطة والشعير والعسل والذرة حلال عند ابي حنيفة رحمه الله عليه ولا يحد شاربه عنده وان سكر منه ولا يقع طلاق السكران منه بمنزلة النائم ومن ذهب عقله بالبنج ولبن الروماک. وعن محمد انه حرام ويحد شاربه اذا سكر منه ويقع الطلاق اذا سكر منه كما سائر الاشریة المحرمة۔

(ہدایہ ج ۳ ص ۳۹۹ کتاب الاثریہ)

جامع الصغیر میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے کہ مذکورہ چار عدد حرام شرابوں کے علاوہ دیگر قسم کی شراب میں کوئی حرج نہیں ہے (یعنی نہ حد ہے نہ پینا حرام ہے)۔

علماء احناف نے کہا ہے کہ یہ جواب اس عموم و اطلاق کے ساتھ جامع صغیر کے علاوہ کسی اور کتاب میں موجود نہیں ہے۔ (یعنی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دیگر تصانیف اس سے خالی ہیں) اور یہ عبارت اس بات پر نص ہے کہ وہ شراب جو گندم، جو، شہد، باجرہ وغیرہ سے بنائی جائے وہ امام ابوحنیفہ کے مذہب میں حلال ہے۔ اس کے پینے والے پر حد شراب نہیں لگے گی۔ اگر چنانچہ اسے نشہ ہی ہو جائے اور ان کے پینے والے کی حالت نشہ میں طلاق بھی نہیں ہوگی۔ یہ نفسی گویا سونے والے کے حکم میں ہے اور جس کی عقل بھنگ پینے اور اونٹنی کے دودھ پینے سے ماؤف ہوگی (وہ بھی ان کے حکم میں ہی ہے) امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ ہر نشہ آور شراب حرام ہے اس کے پینے والے کو حد بھی لگائی جائے گی۔

جب پی کر وہ بدست ہو جائے۔ اس کی طلاق بھی واقع ہو جائے گی۔ جب نشہ میں ہو جیسا کہ بقیہ تمام حرام شرابیوں کے حرام ہیں (ان میں بھی لاگو ہوں گے)۔

”جامع صغیر“ بحوالہ ”ہدایہ شریف“ معلوم ہوا کہ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مذہب میں صرف چار مذکورہ اقسام کی شراب حرام ہے ان کے علاوہ حلال ہیں۔ ان کا استعمال جائز اور ان کے پینے والے پر حد قائم نہیں ہوگی۔

جواب اول: سب سے پہلے ہم یہ عرض کریں گے کہ امام اعظم رضی اللہ عنہ کا مسلک وہ نہیں جو امتراض میں مذکور ہوا بلکہ امام صاحب پر یہ اہتمام ہے کیونکہ ہمارے مذہب کی کتب بلکہ دوسری کتب بھی اس کی تردید کرتی ہیں۔ چند تردیدی عبارات پہلے ملاحظہ فرمائیں:

سکر کی تحقیق میں یہ بات قابل ذکر ہے کہ جو سکر حرام ہے، وہ مکمل اور کامل وجوہ کے ساتھ ہو کیونکہ ایسا کامل سکر ہی عداوت، بغض، اللہ کے ذکر سے روکنے، نماز سے باز رکھنے اور قتل وغیرہ مفسد میں ڈالنے والا ہوتا ہے۔ جیسا کہ خود قرآن کریم کی نص نے اس کی علت کی طرف اشارہ فرمایا لیکن سکر سے حد کا ثبوت بہت سی

احادیث سے ثابت ہے۔ ان میں سے ایک وہ حدیث ہے جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ہم نے روایت کی۔ ”جب نشہ ہو جائے تو اسے حد لگاؤ“۔ ایک روایت دارقطنی نے اپنی سنن میں ذکر کی کہ ایک اعرابی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے برتن میں سے نبیذ

پی۔ اسے نشہ ہو گیا تو آپ نے اسے کوڑے لگائے۔ وہ اعرابی بولا: میں نے آپ کے برتن سے پی ہے۔ آپ نے فرمایا: ہم نے نشہ آجانے کی وجہ سے کوڑے لگائے ہیں۔ ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں ذکر کیا۔ (بخاری اسناد) کہ حضرت عمر ایک آدمی کے

ساتھ سفر میں تھے۔ آپ کا ساتھی روزہ دار تھا۔ انظار کی وقت اس نے حضرت عمر کے منگینہ میں سے نبیذ پی لی۔ اسے نشہ ہو گیا۔ آپ نے اسے کوڑے مارے۔ وہ کہنے لگا میں نے تو آپ کے برتن سے پی ہے۔ فرمایا: سزا نشہ آنے پر لگائی ہے۔ دارقطنی نے اپنی سنن میں ذکر کیا۔ حشمی بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے علی

الرضی رضی اللہ عنہ کے برتن سے صفین میں شراب پی، اسے نشہ ہو گیا تو آپ نے اسے کوڑے لگائے۔ ابن ابی شیبہ نے ہی اپنی مصنف میں بھی ایسی ہی روایت نقل کی۔ فرمایا کہ حضرت علی نے اسے اسی (۸۰) کوڑے مارے۔ ابن ابی شیبہ نے ابن عباس سے

روایت کیا کہ نبیذ پی کر نشہ آنے پر اسی کوڑے سزا ہے۔ یہ روایات

فنی تحقیق الاسکار هو المحرم بابلغ الوجوه لانه الموقع للعداوة والبغضاء والصد عن ذکر الله وعن الصلوة وابتان المفسد من القتل وغیره کما اشار النص الی علتها. ولكن ثبت بالسکر منه باحاديث منها ما قدمناه من حديث ابی هريرة فاذا سکر فاجلدوه الحدیث. ومنها ماروی الدار قطنی فی سننه ان اعرابیا شرب من اداوة عمر نیذا فسکر به فضر به الحد فقال الاعرابی انما شربته من اداوتک فقال عمر انما جلدناک علی السکر.

وروی ابن ابی شیبہ فی مصنفه حدثنا علی بن مسهر عن الشیبانی عن حسان ابن مخارق قال بلغنی ان عمر ابن الخطاب سابر رجلا فی سفر وکان صائما فلما افطر اهوی الی قربة لعمر معلقة فیها نبیذ فشر به فسکر فضر به عمر الحد فقال انما شربته من

قربتک فقال له عمر انا جلدناک بسکرک. روى الدار قطنی فی سننه عن وکیع عن شریک عن فراس عن الشعبي ان رجلا شرب من اداوة علی رضی الله عنه بصفین فسکر فضر به الحد. ورواه

بن ابی شیبہ فی مصنفه حدثنا عبد الرحیم بن سلیمان عن مجالد عن الشعبي عن علی نحوه وقال فضر به ثمانین وروی ابن ابی شیبہ حدثنا عبد الله

ابن نمیر عن حجاج عن ابی عون عن عبد الله بن شداد عن ابن عباس قال فی السکر من التبیذ

اگرچہ بعض ان میں ضعیف ہیں لیکن مختلف طرق نے ان کو ضعف سے حسن کا درجہ دے دیا ہے۔

ثمانون فیہذہ وان ضعف بعضها فتعدد الطرق ترقیہ الی الحسن۔ (فتح القدیر ج ۳ ص ۱۸۳ باب حد الشرب مطبوعہ مصر، مرقا ت شرح مشکوٰۃ ج ۷ ص ۱۹۰ بیان الخمر، مطبوعہ مکتبہ امدادیہ لبنان)

قال ابو حنیفۃ فی عصیر العنب اذا طبخ فذهب ثلثاه ونقی التمر والزبيب اذا طبخ وان لم یذهب ثلثاه ونید الحنطة والذرة والشعیر ونحو ذالک نقیا کان او مطبوخا کل ذالک حلال الا ما بلغ السكر۔ لسا روی عن ابن عباس عن النبی ﷺ قال حرمت الخمر بعینها والمسکر من کل شراب۔ (المنہج شرح الکبیر ج ۱ ص ۳۲۳ مسئلہ ۷۳۲۸ کتاب الاشریہ مطبوعہ بیروت)

ورواۃ عبد العزیز عن ابی حنیفۃ وسفیان انهما سئلا فیمن شرب البنج فارتفع الی رأسه وطلق امرأته هل یقع قال ان کان یعلمه حین شربہ ما هو یقع۔ (فتح القدیر ج ۳ ص ۱۸۳ باب حد الشرب)

فالنید هو ماء التمر اذا طبخ ادنی طبخة یحل شربہ فی قولہم مادام حلوا واذا غلی و اشتد وقذف بالزبد عن ابی حنیفۃ وابی یوسف یحل شربہ للتداوی والتقوی الا المؤدی المسکر۔ (البنایہ شرح الہدایہ ج ۵ ص ۳۶۸ باب حد الشرب مطبوعہ بیروت)

لو سکر من اللبن او البنج وان استکثر بعد ما سکن عطشہ حتی سکر فعلیہ الحد لان بعد ما سکن عطشہ وهو غیر مضطر فالقلیل والکثیر منہا سواء فی حکمہ ومقدار ما شرب بعد تسکین العطش حرام علیہ وذالک یکفی فی ایجاب الحد

امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: انکور کا نچوڑا پانی جب پکایا جائے اور دو تہائی ختم ہو جائے اور نئی اتھر، زبیب جب انہیں پکایا جائے اگرچہ ان کا دو تہائی خشک نہ بھی ہوا ہو اور گندم، جو، باجرہ وغیرہ کی شراب کچی ہو یا پکائی گئی سب حلال ہیں۔ ہاں اگر حدسکر تک پہنچ جائیں تو حرام ہیں۔ کیونکہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے حضور ﷺ سے روایت کیا ہے۔ فرمایا: خمر تو بعینہا حرام ہے اور ہر شراب جو نشہ لائے وہ بھی حرام ہے۔

امام ابو حنیفہ اور سفیان سے عبدالعزیز نے روایت کیا ہے کہ ان دونوں حضرات سے ایسے شخص کے بارے میں پوچھا گیا جس نے بھنگ پی رکھی تھی اور اس کا اثر اس کے سر میں پہنچ چکا تھا (یعنی وہ آپے سے باہر ہو گیا تھا) اس نے اپنی بیوی کو طلاق بھی دے دی تو کیا اس کی طلاق ہوگئی ہے؟ جواب دیا: جب اس نے بھنگ پی تھی۔ اگر وہ اس وقت جانتا تھا کہ وہ کیا پی رہا ہے اور اس سے نشہ بھی ہو سکتا ہے تو طلاق ہوگئی۔

نید گھجور کا وہ پانی ہے جو معمولی سا پکایا جائے اس کا پینا احناف کے تمام ائمہ کے قول کے مطابق حلال ہے جب تک وہ میٹھا رہے اور اگر گاڑھا ہو جائے اور جوش مارنے لگے اور جھاگ چھوڑ دے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اور ابو یوسف کے بغرض علاج اس کا استعمال اور کزوری کے لئے بطور دوا اسے استعمال کرنا جائز ہے مگر جو نشہ تک لے جائے اس کا استعمال درست نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص گدھی کا دودھ پینے یا بھنگ پینے سے نشہ میں آ گیا اور اگر اس نے پیاس بجھنے کے بعد زیادہ مقدار میں پی لی یہاں تک کہ اسے نشہ ہو گیا تو اس پر حد شرب لازم ہے کیونکہ پیاس بجھنے کے بعد وہ حالت اضطراب میں نہ رہا۔ لہذا اس حالت میں تھوڑی یا زیادہ نشہ آور چیز کا استعمال ایک جیسا ہے اور اس کا حکم

دونوں صورتوں میں یکساں ہوگا اور بیاس بچنے کے بعد جس مقدار میں بھی اس نے پی اس کا پینا اس پر حرام تھا اور حرام کا پینا اس پر حد واجب کرنے کے لئے کافی ہے۔ یعنی نبیذ کا معاملہ ہے۔ اگر کوئی اسے پیتا ہے اور ضرورت سے زیادہ پینے کی وجہ سے نشہ ہو گیا تو اس پر بھی حد واجب ہے۔ اس لئے کہ یہ بیان ہو چکا ہے کہ نبیذ کو حد سکر تک پینا موجب حد ہے جس طرح خمر پینا موجب حد ہے۔

شراب کی سزا کا واجب ہونا اس پر سب ائمہ متفق ہیں کہ جس نے خمر پی خواہ قلیل مقدار میں ہو یا کثیر میں اس پر حد واجب ہے۔ خمر کے علاوہ نشہ آور اشیاء میں ان کا اختلاف ہے۔ حجازی علماء کا قول ہے کہ تمام نشہ آور اشیاء خمر کے حکم میں ہیں۔ یعنی سب حرام ہیں اور ان میں سے کسی کو پینے والے پر حد لگے گی۔ خواہ تھوڑی پئے یا زیادہ یا نشہ نہ لائے اور عراقی علماء کا کہنا ہے۔ ان نشہ آور اشیاء میں سے حرام وہ ہے جو نشہ لائے۔ اسی پر حد واجب ہے پھر جمہور کا قول ہے کہ شراب نوشی کی حد اسی (۸۰) کوڑے ہے۔

تاریخ کرام! ہم نے احناف کے مؤقف کی تائید و توثیق پر چھ عدد روایات نقل کی ہیں جن سے امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں الزام کی واضح تردید ہو رہی ہے۔ جو کچھ ناواقف لوگ لگاتے ہیں۔ وہ یہ کہ آپ کے نزدیک شراب انگوری کے علاوہ دوسری مسکرات حرام نہیں ہیں ان کا استعمال جائز و مباح ہے لیکن یہ الزام تصور پر کیا رکھنا بیان کرتا ہے۔ دوسرا رخ مشرق نے جان بوجھ کر پوشیدہ رکھا۔ مذکورہ چھ عدد حوالہ جات صاف صاف بتا رہے ہیں کہ ”خمر“ کے علاوہ مسکرات کا استعمال امام صاحب کے نزدیک اس وقت تک موجب حد نہیں۔ جب تک ان کے استعمال سے نشہ نہ آئے اور اگر نشہ آجائے تو ان پر بھی حد واجب ہوگی اور ان کا استعمال بھی حرام ہے۔ علت سکر ہے جس کی وجہ سے نشی ہر قسم کا غیر اخلاقی اور غیر شرعی کام کر سکتا ہے۔ حضرت علی المرتضیٰ اور عمر بن خطاب نے بھی اپنے اپنے مفکینہ سے اس قدر پینے والے کو حد سکر لگائی جس سے اسے نشہ آگیا اور فرمایا: کہ یہ حد تمہارے نشہ میں آنے کی وجہ سے ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں حضرات کے برتنوں میں ”خمر“ نہ تھی بلکہ نبیذ تھی۔

امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مسلک کی بنیاد ان روایات پر ہے اور اس سلسلہ میں حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما بھی موجود ہے جس میں انہوں نے حضور ﷺ سے یہ ذکر فرمایا: ”خمر“ بالکل حرام ہے اور دیگر شرابیں اس وقت حرام ہیں جب نشہ لائیں۔ ”جامع صغیر“ اور ”ہدایہ“ کی عبارتوں سے کچھ مغالطہ سا لگتا ہے کہ انگوری شراب کے علاوہ کوئی اور شراب پی کر نشہ میں ہوتے ہوئے طلاق دینے والے کی طلاق نہ ہوگی وہ سونے والے شخص کے حکم میں ہوگا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انگوری شراب کے علاوہ دیگر تمام شراب حلال ہیں لیکن اس کے ساتھ ساتھ ”فتح القدر“ کی عبارت کو دیکھ لیا جاتا تو بات واضح ہو جاتی۔ جہاں لکھا ہے کہ بھنگ یا گدھی کا دودھ پینے سے نشہ ہوا اور طلاق دی تو طلاق ہوگی۔ جبکہ اسے معلوم تھا کہ یہ نشہ آور اشیاء ہیں حالانکہ یہ دونوں بھی انگوری شراب نہیں ہیں۔ چاہے تو یہی تھا کہ ان کے استعمال کرنے والے کے نشی کی حالت میں طلاق واقع نہ ہوتی اور نہ ہی اس پر حد واجب ہوتی۔ کیونکہ دیگر شرابوں کی طرح یہ بھی حلال و مباح ہیں۔ تیسری بات جو امام صاحب کے اصل مؤقف کی تائید کرتی ہے وہ یہ کہ صاحب بنایہ نے

فاما الموجب فاتفقوا علی انه شرب الخمر دون اکره اقلیها و کثیرها و اختلافوا فی المسکرات من غیرها فقال اهل الحجاز حکمها حکم الخمر فی تحریمها و ایجاب الحد علی من شربها قلیل او کثیرا او لم یسکر وقال اهل العراق المحرم منها هو السکر و هو الذی یوجب الحد. فقال الجمهور الحد فی ذالک ثمانون.

(بدلیۃ الجہد ج ۲ ص ۳۴۲ باب فی شرب الخمر کتیبہ علیہ لاہور)

ذکر کیا کہ امام صاحب کے نزدیک انگوری شراب کے علاوہ دیگر شرابوں کو دوڑانی اور کمزوری دور کرنے کے لئے استعمال کرنے کی گنجائش ہے لیکن یہ بھی اس وقت جب ان میں نشہ نہ رہے، اگر نشہ ہو تو جائز نہیں۔ چوتھی بات مجبور و مضطر کی بیان کی گئی۔ اضطراب کی حد تک دیگر شرابوں کا پینا جائز ہے لیکن اضطراب سے زیادہ اگر پی اور نشہ ہو گیا تو حد لازم ہوگی۔ ان تمام عبارات و دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ احناف کے نزدیک انگوری شراب جو خمر کہلاتی ہے وہ بالکل حرام ہے، نجس ہے اس کے پینے والے کو حد لازم لگائی جائے گی۔ اس کے علاوہ دیگر شرابیں حرام نہیں ہاں جب ان کے استعمال سے نشہ ہو جائے تو اس حد تک ان کا پینا حرام اور پھر اس پر حد بھی واجب ہے۔ اس سلسلہ میں ایک اور عبارت پیش خدمت ہے۔

خمر کے بارے میں تمام علماء و فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ قلیل و کثیر حرام ہے یہ انگور کے نچوڑے ہوئے شیرے سے بنتی ہے۔ اس کے علاوہ دیگر شرابوں میں جبکہ وہ تھوڑی مقدار میں ہوں اور مسکر نہ ہوں، علماء کا اختلاف ہے اور اس پر سب کا اجماع ہے کہ ان میں سے ہر ایک نشہ پہنچانے والی حرام ہے۔ حجاز کے جمہور فقہاء اور محدثین نے کہا: نشہ آور شراب خواہ تھوڑی ہو یا زیادہ حرام ہے اور عراقی علماء ابراہیم نخعی تابعی، سفیان ثوری، ابن ابی سلیمان، شریک، ابن شبرمہ، ابو حنیفہ رحمہم اللہ تعالیٰ اور تمام کوئی فقہاء کا قول ہے اور اکثر بصری علماء بھی یہی کہتے ہیں کہ انگوری شراب کے علاوہ دیگر شرابوں میں نشہ آور حرام ہے۔ (یعنی انہیں نشہ کے لئے استعمال کرنا حرام

و اما الخمر فانهم اتفقوا علی تحريم قلیلها و کثیرها التی هی من عصیر العنب اما الانبذة فانهم اختلفوا فی التعلیل منها الذی لا یسکر و اجمعوا علی ان السکر منها حرام فقال جمہور فقہاء الحجاز و جمہور المحدثین قلیل الانبذة و کثیرها حرام. وقال العراقیون ابراہیم النخعی من التابعین و سفیان الثوری و ابن ابی لیلی و شریک و ابن شبرمہ و ابو حنیفہ و سائر فقہاء الکوفیین و اکثر علماء البصریین ان المحرم من سائر الانبذة المسکرة هو السکر.

(بدلیۃ الجہد ج ۱ ص ۲۳۵ کتاب الاطعمہ والاشربہ مطبوعہ علیہ لاہور) (ہے) وہ بعینہ حرام نہیں ہیں۔

عبارت بالا سے معلوم ہوا کہ انگوری شراب کے علاوہ دیگر شرابیں حرام بذاتہ نہیں ہیں بلکہ اس وقت حرام ہوں گی جب ان سے سکر کی حالت طاری ہوتی ہے۔ اس وقت ان کے استعمال کرنے والے کو حد بھی لگائی جائے گی۔ ان شواہد و دلائل سے معلوم ہوا کہ ”جامع صغیر“ کی عبارت غیر واضح ہے کیونکہ اس کی تائید میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی کوئی اور عبارت کسی تصنیف میں موجود نہیں ہے۔ کتب احناف مثلاً ”ہدایہ“، ”مغنی“، ”المبسوط“ وغیرہ میں اس کی وضاحت ہے کہ دیگر شرابیں نشہ آور ہونے کی صورت میں احناف کے نزدیک حرام اور موجب حد ہیں۔ صاحب بدلیۃ الجہد نے امام ابو حنیفہ کا نام لے کر ذکر کیا کہ ان کے نزدیک دیگر شرابیں مسکر ہوں تو حرام ہیں۔ اس فتویٰ کی تائید احادیث میں بھی ملتی ہے۔

انگوری شراب کے علاوہ دیگر شرابوں کے پینے والے جو حرام کے مرتکب ہوئے اس پر احادیث

کوئی علماء نے اپنے مذہب کا تمسک اللہ تعالیٰ کے اس قول کے ظاہر سے کیا ہے۔ ”ومن ثمرات النخیل و الاعناب تتخذون منه سکرًا و رزقًا حسنًا“ اور ان کا تمسک ایسے آثار سے بھی ہے جو اس موضوع میں مروی ہیں اور قیاس معنوی سے بھی انہوں نے تمسک کیا ہے۔ آیت مذکورہ سے استدلال یوں کہ سکر سے مراد مسکر ہے۔ اگر وہ بذاتہ حرام ہوتی تو اسے رزق حسن نہ کہا

و اما الکوفیون فانهم تمسکوا لمذہبهم بظاہر قوله تعالیٰ، و من ثمرات النخیل و الاعناب تتخذون منه سکرًا و رزقًا حسنًا. و بائنا رووہا فی هذا الباب، و بالقیاس المعنوی. اما احتجاجہم فانہم قالوا السکر هو المسکر ولو کان محرم العین لما سماہ اللہ تعالیٰ رزقًا حسنًا اما الاثار التی

جاتا۔ آثار میں سے جن پر ان کا اعتماد ہے ان میں سے مشہور ترین وہ حدیث ہے جسے ابوعمون نے عبد اللہ بن شداد سے اور وہ ابن عباس سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: خمر بعینہ حرام ہے اور دیگر مسکر ہوں تو حرام ہیں اور ان علماء نے فرمایا: یہ محض ایسی ہے جو تاویل کا احتمال نہیں رکھتی۔

دوسری روایت حضرت ابو بردہ بن دینار نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: میں تمہیں برتنوں میں شراب پینے سے روکتا تھا۔ اب ان میں جو لے لی اور نہ نہ کرو۔ امام طحاوی نے اس کو تخریج فرمایا۔

ابن مسعود سے روایت ہے کہ میں نبیذ کی تحریم میں موجود تھا جیسا کہ تم موجود تھے پھر میں اس کی تحلیل میں بھی موجود تھا۔ میں نے اسے یاد رکھا اور تم بھول گئے۔ ابو موسیٰ سے روایت ہے کہ مجھے اور معاذ کو حضور نے یمن بھیجا۔ ہم نے عرض کیا: یا رسول اللہ! وہاں دو اقسام کی شرابیں گندم اور جو سے بنائی جاتی ہیں۔ ایک کو مزو اور دوسری کو توج کہتے ہیں۔ کیا انہیں پیئیں؟ فرمایا: پیو اور نشہ نہ کرو۔

اعتمدوہا فی هذا الباب فمن اشہرہا عنہم حدیث ابی عون الثقفی عن عبد اللہ بن شداد عن ابن عباس عن النبی ﷺ قال حرمت الخمر لعینہا والسكر من غیرہا و قالوا هذا نص لا یحتمل التاویل۔

عن ابی بردة بن دینار قال قال رسول اللہ ﷺ انی کنت نہیتکم عن الشراب فی الادیة فاشربوا فیہا بدأ لکم ولا تسکروا خرجہا الطحاوی۔

وروا عن ابن مسعود انه قال شهدت تحریم النبیذ کی شهدت ثم شهدت تحلیلہ فحفظت ونسیتم وروا عن ابی موسیٰ قال بعثنی رسول اللہ ﷺ انا ومعاذ الی الیمن فلقلنا یا رسول اللہ ﷺ ان بہا شرابین یصنعان من البر والشعیر احدہما یقال له المزو والاخر یقال له البع فما فشرب؟ فقال علیہ الصلوۃ والسلام، اشربا ولا تسکرا۔ (بدلیۃ الجہد ص ۳۱۳ باب الحد فی الشراب)

تاریخ کرام! بدلیۃ الجہد میں تین عدد روایات (آیت کریمہ کے علاوہ) اس بارے میں ذکر ہوئی ہیں جو قوی اور غیر مؤولہ بھی ہیں۔ جن کا خلاصہ یہ ہے کہ انگریزی شراب کے علاوہ دیگر شرابیں حرام نہیں بلکہ جب نشہ کے لئے استعمال کی جائیں اور ان سے نشہ ہو جائے تو حرام بھی ہوں گی اور موجب حد بھی ہوں گی۔ تو معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ کا مسلک احادیث و روایات پر مبنی ہے۔

جواب دوم: جیسا کہ گزشتہ حوالہ جات سے ہم ثابت کر چکے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک انگریزی شراب کے علاوہ دیگر شرابیں جب مسکر لائیں تو وہ نجس ہیں اور ان کے پینے والے پر حد بھی لازم ہوتی ہے۔ اس لئے ”جامع الصغیر“ میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا ان شرابوں کے مسکر ہونے کی صورت میں ”لا یساس بہ“ کے الفاظ کی کوئی اہمیت نہیں رہتی۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو نقل کرنے میں ناقل سے غلطی ہوئی اور آج تک وہ چلتی آ رہی ہے اس کی تائید ان کتب امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے بھی ہوتی ہے، جو اس دور میں چھپ کر بازار میں دستیاب ہیں۔ ”جامع الصغیر“ کے سوا آپ کی کسی اور تصنیف میں یہ بات موجود نہیں ہے بلکہ ان میں جامع الصغیر کے الفاظ کے مفہوم کی واضح تردید مذکور ہے۔ حوالہ ملاحظہ ہو:

قال محمد وبہذا ناخذ نری الحد علی السكران من نبیذ کسان او غیرہ ثمانین جلدۃ بالسوط یحبس حتی یصح ویلذب عنہ السكر ثم یضرب الحد ویفرق علی الاعضاء ویجرد الا انہ لا

امام محمد فرماتے ہیں کہ ہمارا مذہب یہ ہے کہ نبیذ وغیرہ تمام اقسام کی شراب پینے والے نفسی پرستی کوڑوں کی حد ہے۔ ایسے شرابی کو صحیح ہونے تک قید میں رکھا جائے۔ جب نشہ اتر جائے تو حد لگائی جائے اور مارتے وقت اس کو پورے جسم پر کوڑے لگائے

یضرب الفرج ولا الوجه ولا الرأس وضربه اشد من جائیں۔ شرگاہ، چہرہ اور سر پر نہ ماریں۔ شراب کے کوڑے تہمت لگانے والے کے کوڑوں سے زیادہ جتنی سے لگائے جائیں گے۔ یہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔

(کتاب الآثار ص ۱۳ باب حد السكران حدیث ۲۲۶)

مطبوعہ دائرۃ القرآن کراچی)

نوٹ: امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اسی موطا کے باب ۳۱۵ میں آخری اثر کے تحت لکھا ہے:

قال محمد النقی عندنا مکروہ ولا یبغی ان یشرب من البسر والتمر والزبيب جمیعا وهو قول ابی حنیفہ اذا کان شدید السكر۔

شراب نقی ہمارے احناف کے نزدیک مکروہ ہے اور بسر، تمر، زبیب وغیرہ کوئی سی شراب بھی نہیں چینی چاہیے جب ان میں شدید سکر ہو۔ یہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔

کتاب الآثار، موطا امام محمد اور دیگر کتب معتبرہ احناف میں ”جامع الصغیر“ کے الفاظ ”لا بأس بہ“ کی کہیں کوئی توثیق و تصدیق نہیں ملتی۔ اس لئے قرین قیاس یہی ہے کہ مذکورہ الفاظ کا تب یا ناقل کی غلطی کا نتیجہ ہیں۔ ورنہ ایک ہی امام کے ایک ہی مسئلہ کے بارے میں متضاد قول تسلیم کرنے پڑیں گے جو ناممکن ہیں۔

ان چند ضروری مباحث کے بعد ہم ”موطا امام محمد“ رحمۃ اللہ علیہ کے باب ۳۱۳ کے آثار کی تشریح و تفصیل کی طرف آتے ہیں۔ امام موصوف رحمۃ اللہ علیہ نے شراب کی حد کے بارے میں دو عدد آثار منقول فرمائے۔ ان دونوں میں دو مسئلے مذکور ہوئے جن میں حضرات ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔ پہلے اثر میں ”اثبات جرم شراب“ کے مسئلہ کو زیر بحث لایا گیا ہے۔

اثبات جرم کے ذرائع درج ذیل ہیں

(۱) دو عادل گواہی دیں کہ ہم نے فلاں کو شراب پیتے یا شراب کے نشہ میں یا شراب کی تہ کرتے دیکھا ہے یا اس کے منہ سے شراب کی بو آ رہی تھی اور وہ حالت نشہ میں تھا۔ گواہوں کی عدالت کی شرائط و قیود ہم بیان کر چکے ہیں۔ اگر شراب کی بو آ رہی تھی تو صرف اتنی بات پر حد شراب لگنے پر امام مالک اور امام احمد بن حنبل متفق ہیں۔ لیکن امام شافعی اور امام ابوحنیفہ صرف بوانے پر نفاذ حد کے قائل نہیں بلکہ وہ اس کے ساتھ دو چیزوں میں سے کسی ایک اور کا پایا جانا لازم جانتے ہیں۔ شہادت یا خود شرابی کا اقرار لیکن یہ صورت متفق علیہ ہے کہ ایک شخص نے شراب پی نشہ کی حالت میں پکڑا گیا منہ سے شراب کی بو آ رہی تھی دو گواہوں نے اسے اس حالت میں دیکھ بھی لیا لیکن حاکم وہاں موجود نہ تھا، مجرم کو حاکم تک پہنچانے میں اس کا نشہ بھی اتر گیا، بو بھی ختم ہو گئی، اب ان گواہوں کی گواہی سے سب کے نزدیک اس شرابی پر حد لگے گی کیونکہ حاکم کا کہیں دور ہونا ایک عذر ہے۔ جس طرح حد زنا میں عذر قابل قبول ہے اور زانی حد سے نہیں بچ سکتا۔ اس کی تصریح ”ہدایہ مع فتح القدر“ ج ۳ ص ۱۸۸ باب حد الشراب پر مذکور ہے۔ مسئلہ مذکورہ میں جو بالا اتفاق حد جاری کی گئی۔ اس کی اصلی وجہ اور بنیاد گواہی ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ احناف کا مسلک مضبوط ہے کیونکہ صرف بوانے کی نشہ کی حالت میں ہونے پر حد جاری ہوتی تو یہاں ان دونوں میں سے ایک بھی نہ رہی لہذا حد نہیں لگی۔ لہذا معلوم ہوا کہ بواور نشہ کے ساتھ گواہی یا اقرار کا ہونا ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابن قدامہ نے ضحلی ہونے کے باوجود احناف کے مسلک کو ترجیح دی ہے۔

ولا یجب الحد بوجود الرائحة من فیہ فی قول اکثر اهل العلم منهم الشوری و ابو حنیفہ والشافعی وروی ابو طالب عن احمد انه یحد اکثر اهل علم شرابی کے منہ سے شراب کی بو آنے پر حد واجب ہونے کا قول نہیں کرتے۔ ان میں جناب ثوری، ابوحنیفہ، شافعی بھی ہیں اور امام احمد سے ابو طالب نے روایت کیا ہے کہ اس صورت

میں وہ حد کے قائل ہیں اور یہی امام مالک کا بھی قول ہے کیونکہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک شخص سے شراب کی بوتلی پر اسے حد لگائی تھی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ آپ نے فرمایا: کہ میں نے عبید اللہ سے شراب کی بوتلی اس نے شراب پلایا پینے کا اقرار کیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: میں اس سے دریافت کر رہا تھا اگر اس شراب نے اسے نشہ دیا تو کوڑے لگاؤں گا کیونکہ ہوا اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس نے شراب پی ہے۔ تو بوقت قائم مقام اقرار کر لیا گیا اور پہلا مسک ادائیگی ہے کیونکہ بومیں بہت سے احتمالات ہو سکتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ اس نے شراب سے کھلی کی ہو یا پانی جان کر گھونٹ بھریا ہو اور منہ میں جانے کے بعد اس میں جھاگ وغیرہ سے بوبیدا ہو گئی ہو یا اس خیال سے پی ہو کہ اس سے مجھے نشہ نہیں ہوگا یا بحالت اکراہ پلائی گئی ہو یا بھجور کا گدا کبشتر کھالیا ہو یا سیب کا جوس (شراب) پی لیا ہو کیونکہ اس کی بوبھی شراب سے ملتی جلتی ہے۔ جب اس قدر احتمالات موجود ہیں تو حد واجب نہیں ہوگی کیونکہ شہادت سے حد ساقط ہو جاتی ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہمارے لئے حجت ہے۔ وہ یوں کہ آپ نے صرف بوبھی حد نہیں لگائی۔ اگر اسی قدر (بوکا پایا جانا) حد کے لئے کافی ہوتا تو آپ مزید سوال وجواب میں نہ پڑتے۔ واللہ اعلم

بذالک وهو قول مالک لان ابن مسعود جلد رجلا وجد منه رائحة الخمر وروی عن عمر انه قال انی وجدت من عبید اللہ ریح شراب فافق انه شرب الطلاء فقال عمر انی سائل عنه فان کان یسکر جلدته ولان الرائحة تدل علی شربه فجری مجری الاقرار والاول اولی لان الرائحة یحتمل انه تمضمض بها او حسبها ماء فلما صارت فی فیہ مسجها او ظنها لا تسکر او کان مکروها او اکل بالغا او شرب شراب التفاح فانہ یکون منه کرائحة الخمر واذا احتمل ذالک لم یجب الحد الذی یدرء بالشبهات وحديث عمر حجة لنا فانہ لم یحد لوجود الرائحة ولو وجب ذالک لبادر الیه عمر واللہ اعلم.

(الفتح ج ۱۰ ص ۳۲۸، ۳۲۹ مطبوعہ دار الفکر بیروت)

قارئین کرام! احناف کے مسلک کو ابن قدامہ نے اکثر اہل علم کا مسلک قرار دیا اور اس کی اولیت بالذلال ثابت کی۔ کسی کے منہ سے شراب کی بو آنا اس پر قطعاً دلالت نہیں کرتا کہ اس نے واقعہ شراب پی ہے اور اگر پی بھی ہے تو ہو سکتا ہے، پانی سمجھ کر یا اکراہ کی صورت میں ایسا ہوا ہو۔ یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے کوئی اور چیز کھائی یا پی جس کی بو شراب کی بو سے ملتی جلتی ہو۔ جب اس قدر احتمالات اور شہادت موجود ہیں، تو حدود کے سقوط کے لئے ایک شہیدی کافی ہوتا ہے لہذا ثابت ہوا کہ شخص "تو" پر حد شراب نہیں لگے گی۔ اس کی تائید حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی بات بھی کرتی ہے کہ آپ نے "تو" کا سبب پوچھا پھر حد جاری فرمائی۔ احناف کے مسلک کی تائید میں صاحب فتح القدیر نے ایک حدیث ذکر فرمائی ہے جو درج ذیل ہے:

والاصل ان قوما شهدوا عند عثمان علی عقبہ بشرب الخمر وكان بالكوفة فحملہ الی المدینة فاقام علیہ الحد. (فتح القدیر ج ۳ ص ۱۸۱ باب حد الشراب) آپ نے اسے مدینہ منورہ بلا کر اس کو حد لگائی۔

ہر شخص اس واقعہ سے سمجھ جاتا ہے کہ مدینہ منورہ میں گواہی دی گئی کہ کوئی شخص نے شراب پی۔ اسے کوئی مدینہ بلایا گیا۔ اس عرصہ میں کوئی اندر پی گئی شراب کی بوتلی باقی رہنا ناممکن تھا لیکن پھر اسے حد لگائی گئی۔ تو معلوم ہوا کہ بوی بنا پر حد شراب

جاری نہیں ہوتی۔ امام احمد بن حنبل اور امام مالک رضی اللہ عنہما چونکہ صرف ”بو“ پر حد کے قیام کے قائل ہیں۔ ان کے اس مسلک کی تائید میں کچھ آثار موجود ہیں۔ ہم انہیں ذکر کر کے ان پر احناف کا تبرہ بھی پیش کرتے ہیں:

یہ ان کا مذہب ہے۔ اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو بخاری و مسلم میں ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے روایت کی گئی ہے۔ وہ یہ کہ ابن مسعود نے سورہ یوسف کی تلاوت کی تو ایک شخص بولا: یہ سورہ آپ جیسے پڑھ رہے ہیں ان الفاظ میں نہیں اتری۔ حضرت ابن مسعود نے فرمایا: خدا کی قسم! میں نے رسول اللہ ﷺ کو پڑھ کر یہ سنائی ہوئی ہے۔ وہ کہنے لگا: بہت اچھا۔ وہ بات کر رہا تھا اور اس کے منہ سے آپ کو شراب کی بو آئی۔ آپ نے پوچھا کیا تو شراب پیتا ہے پھر اللہ کی کتاب کو جھٹلاتا ہے؟ پھر آپ نے اسے حد لگائی۔

وکان ذالک مذہبہ ویدل علیہ مافی الصحیحین عن ابن مسعود انه قرء سورة يوسف فقال رجل ما هكذا انزلت فقال عبد الله والله لقد قرأتها على رسول الله ﷺ فقال احسنت فبين هو بكلمة اذا وجد منه رائحة الخمر فقال اتشرب الخمر فنكذب بالكتاب فضربه الحد.

(فتح القدیر ج ۳ ص ۸۰ اباب حد الشرب)

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے شرابی کے منہ سے صرف بو آنے پر حد لگائی ہے۔ لہذا حد جاری کرنے کے لئے بو کے ساتھ گواہی یا قرائر کی شرط زائد ہے؟

جواب اول: حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے بارے میں درج بالا روایات کی بنا پر یہ قرار دینا کہ انہوں نے صرف بو پر حد لگائی درست نہیں بلکہ بو کے ساتھ اس کی حالت مستی اور عقل ماؤف ہونا بھی دخل ہے کیونکہ اس نے جو بات کہی تھی۔ وہ عقل مند اور ذی ہوش مسلمان اپنی زبان سے نہیں نکال سکتا۔ یعنی قرآن کریم کی آیت کریمہ کے بارے میں اس نے کہا تھا کہ یہ اس طرح نازل نہیں ہوئی جس طرح تم پڑھ رہے ہو۔ اس پر حضرت ابن مسعود نے فرمایا: میں یہ آیت اسی طرح حضور ﷺ کو سنا چکا ہوں۔ اگر اس کے الفاظ میں کمی بیشی ہوئی، تو آپ مجھے ضرور ٹوکتے تو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کا آیت کریمہ کے بارے میں یہ فرمانا کہ میں نے اسی طرح حضور ﷺ کو سنا کی تھی۔ تم غلط کہہ رہے ہو تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ معترض نے شراب کے نشہ میں زوال عقل کی بنا پر صحیح آیت کو غلط قرار دیا۔ اس پر حضرت عبداللہ بن مسعود نے بو کے ساتھ اس کی مدہوشی اور حالت نشہ کو سامنے رکھتے ہوئے حد شراب لگائی تھی اور احناف بھی یہی کہتے ہیں کہ بو کے ساتھ شہادت موجود ہونے کی صورت میں حد لگے گی۔

جواب دوم: یہ بھی ممکن اور احتمال موجود ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کو پہلے سے اس کے عادی شرابی ہونے کا علم ہو۔ جیسا کہ یہی تاویل صاحب فتح القدیر نے یوں لکھی:

فان صح فتاويله انه كان رجلا مولعا بالشراب
مدمننا عليه. (فتح القدیر ج ۳ ص ۸۰)

اگر روایت مذکورہ صحیح ہے تو اس کی تاویل یہ ہوگی کہ شخص مذکورہ شراب کا رسیا تھا اور اس کا عادی تھا۔

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے جو سزا دی، وہ صرف بو آنے کی بنا پر نہ تھی، بلکہ وہ شراب کا رسیا اور عادی تھا۔ اسی عادت کو شراب پینے کی بو پر محمول کیا گیا اور پھر اس نے قرآن کریم کا بھی انکار کیا جو شراب پی کر حالت نشہ میں ہونے میں معنوی گواہی بنتی ہے۔ جب بو بھی منہ سے آئے اور بوالا شراب پینے کا عادی بھی ہو اور قرآن کریم کی آیت کا انکار بھی کرے تو ان تینوں باتوں کے پائے جانے پر یہ کہنا کہ حضرت ابن مسعود نے صرف ”بو“ پر حد لگائی تھی درست نہیں ہوگا۔

اعتراض

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے بھی صرف ”بو“ پر حد جاری فرمائی تھی لہذا ”بو“ کے ساتھ کوئی دوسری شرط لگانا جائز نہیں ہے؟

جواب اول: حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جس شخص کو ”حد شراب“ لگائی تھی اس کا نام عبید اللہ تھا۔ جس حدیث میں یہ واقعہ منقول ہے۔ موطا کی شرح المغنی میں سلیمان بن خلف الباجی رقمطراز ہیں: کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عبید اللہ کے منہ سے بو محسوس کی، تو اس بارے میں قطعی فیصلہ نہ کر سکے کہ یہ واقعی شراب کی بو ہے یا کسی اور مشروب کی اور اگر شراب کی ہے تو مسکر کی ہے یا غیر مسکر کی۔ اس لئے آپ نے حد کوئی الوقت موقوف فرمایا پھر تحقیق کی، تحقیق کے بعد جب ثابت ہو گیا کہ بو شراب مسکر کی ہے، تو پھر آپ نے حد لگائی۔ سلیمان بن خلف الباجی اس روایت کے بارے میں یہ بھی کہتا ہے کہ عبید اللہ مذکور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا بیٹا تھا، جو درمیانہ تھا اس کا اصل نام ابو شحمہ تھا۔ اس کی تفصیل ”المغنی“ ج ۳ ص ۴۴۳ کتاب الاشرار پر دیکھی جاسکتی ہے۔

جواب دوم: ابن قدامہ اس اثر کے بارے میں لکھتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب عبید اللہ کے منہ سے شراب کی بو محسوس کی تو عبید اللہ خود بولا: میں نے طلاء (شراب کی قسم) پی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بو کے ساتھ خود پینے والے کا اقرار بھی تھا۔ لہذا بو اور اقرار دونوں کی وجہ سے حضرت عمر نے حد لگائی۔ صرف ”بو“ پر نہیں اور یہی احناف کا مسلک، ہم ذکر کر چکے ہیں کہ بو کے ساتھ گواہی یا اقرار کا ہونا شرط ہے۔ ابن قدامہ کا یہ جواب ”المغنی“ ج ۱ ص ۳۲۸ حدیث ۳۳۵ کے تحت مذکور ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ ”موطا امام محمد“ کے اثر اول میں جس مسئلہ کو زیر بحث لایا گیا۔ (یعنی اثبات جرم شراب) اس کا اثبات محض منہ سے بو آنے پر نہ ہوگا کیونکہ اس کا شراب کی بو ہونا صرف احتمال ہے جس کے علاوہ اور بھی احتمالات ہیں لہذا بو کے ساتھ شراب پینے کی گواہی یا خود پینے والے کا اقرار کرنا ان میں سے کوئی ایک شرط کا ساتھ پایا جانا ضروری ہے تب شراب کی حد لگائی جائے گی۔

نشہ اترنے کے بعد حد کا اجراء ہوگا

شرابی کو شراب پینے کی حد لگانے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کا نشہ اتر چکا ہو، حالت نشہ میں اسے کوڑے نہیں لگائے جائیں گے کیونکہ سزا کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ جس کو سزا دی جا رہی ہے اسے احساس ہو کہ مجھے فلاں جرم کی بنا پر مارا جا رہا ہے اور اسے اس سزا سے تکلیف بھی ہوتا کہ آئندہ کے لئے اس کام سے باز آنے کی کوشش کرے۔ اگر شرابی کو حالت نشہ میں کوڑے مارے جائیں گے، تو اس کے چونکہ حواس بے کار اور خلل پذیر ہو چکے ہوتے ہیں جس سے اسے مارے جانے کی تکلیف کا ادراک تو احساس ہی نہیں ہوتا اور اگر ہوتا بھی ہے تو نہ ہونے کے برابر ہوتا ہے۔ علامہ ابن ہام نے ”فتح القدر“ میں ایسا ہی ایک واقعہ نقل کیا ہے۔ آپ بھی اسے ملاحظہ فرمائیں:

نشیٰ کو حالت نشہ میں حد نہیں لگائی جائے گی تا وقتیکہ وہ نشہ سے باہر نہ ہو جائے یہ اس لئے تاکہ سزا دینے کا مقصد حاصل ہو سکے اور یہ چاروں ائمہ کے نزدیک اجماعی فیصلہ ہے کیونکہ عقل کا ماؤف ہو جانا اور نشہ کا جسم پر اثر انداز ہو جانا سزا کے دروازہ دکھ کو بہت کم کر دیتا ہے حتیٰ کہ ایک مصیبت زدہ کا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ لوگوں نے اس پر ہنسنے اور اس کا مذاق اڑانے کا پروگرام بنایا۔ اس کے دونوں گھٹنوں میں گندرا مواد جمع ہو چکا تھا جس کی وجہ سے

لا یحد السكران حتی یزول عنہ السكر
تحصیلاً لمقصود الانزجار وهدا باجماع الائمة
الاربعة لان غیوبة العقل وغیبة الطرب والشرح
یخفف الالم حتی حکمی له ان بعض المتصابین
استدعوا انسانا لیضحکوا علیہ به اخلاط ثقيلة
لدرجة سركیہ لا یقلهما الا بلغمه ومشقة فلما غلب
علی عقله ادعی القوة والاقدام فقال له بعض

اسے چلنا نہایت دیر تھا اور بڑی پریشانی اور تکلیف ہوتی تھی۔ اسے شراب پلائی گئی۔ شراب نے جب اس کے عقل کی قوت اور اکیہ کو زائل کر دیا اور نشہ کی وجہ سے اپنے آپ کو بہت مضبوط گردانے لگا اور بڑھیں لگانے لگا۔ حاضرین میں سے کسی نے اسے از روئے مذاق کہا۔ تم صحیح نہیں ہو اور جو کچھ کہتے ہو، غلط کہہ رہے ہو اور اگر تم واقعی جو کچھ کہہ رہے ہو صحیح کہہ رہے ہو تو یہ دھکتا انگارہ اپنے گھٹنے پر رکھو۔ اس نے آگے بڑھ کر انگارہ پکڑا اور گھٹنے پر رکھ دیا، انگارے نے اس کے گھٹنے کے چمڑے کو جلا دیا اور اسے بالکل خربک نہ ہوئی حتیٰ کہ انگارہ خود بخود بجھ گیا یا حاضرین میں سے کسی نے وہاں سے نیچے گرا دیا۔ راوی کہتے ہیں کہ مجھے شک ہے جب ہوش میں آیا تو دیکھا کہ آگ نے کافی جسم جلا دیا ہے اور اس کا گھٹنا سوچ چکا تھا اور اسی حالت میں وہ کچھ عرصہ رہا۔ حتیٰ کہ اس کا گھٹنا ٹھیک ہو گیا۔ اس داغنے کی وجہ سے وہ بالکل تندرست اور اس کا گھٹنا گندے مواد سے بالکل صاف ہو چکا تھا۔ وہ کہا کرتا تھا: کاش! ایسا میرے دونوں گھٹنوں کے ساتھ ہو جاتا لیکن پھر وہ دوبارہ ایسا کرنے کی ہمت نہ کر سکا تا کہ دوسرا گھٹنا بھی ٹھیک ہو جاتا اور دکھ درد سے آرام پا جاتا۔ جب نشہ کی حالت کا یہ عالم ہے تو ایسی حالت میں حد صرف معمولی ہی اثر دکھائے گی اور عذر کی بنا پر حد میں تاخیر جائز ہے۔

واقعہ مذکورہ سے معلوم ہوا کہ نشہ کی حالت میں نشی کو مار پیٹ کا کامل احساس نہیں ہوتا بلکہ بعض دفعہ بالکل نہیں ہوتا اس لئے اسے اس حالت میں مارنا پینٹنا مقصود کے خلاف ہے۔ سزا دینے کا مقصود دراصل مجرم کو یہ احساس دلانا ہوتا ہے کہ میں نے غلطی کی اور اس کی بنا پر مجھے یہ دکھ درد برداشت کرنا پڑا۔ لہذا آئندہ کے لئے یہ درد اسے جرم سے باز رکھے میں ممد و معاون ثابت ہوگا۔ علامہ یعنی نے اسی عبارت کے تحت ”ہدایہ“ کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے:

(حالات نشہ میں حد نہ لگائی جائے گی تا وقتیکہ نشہ زائل نہ ہو جائے تا کہ سزا کا مقصود حاصل ہو سکے) کیونکہ جب سکر کی حالت میں حد لگائی جائے گی تو حد سے اسے کوئی درد و تکلیف محسوس نہ ہوگی۔ اس کی تائید وہ روایت بھی کرتی ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ آپ نے ایک نشی کے بارے میں حکم دیا اسے صحیح ہونے تک بٹھائے رکھو پھر جب وہ نشہ سے صحیح ہو گیا تو آپ نے اسے حد لگائی۔ یہ قول ائمہ ثلاثہ کا ہے۔

الحاضرین مہماز حالس بصحیح والافضع هذه الجمرۃ علی رکتیک فاقدم ووضعها حتی اکلت ماہناک من لحمہ وھو لا یلتفت حتی طففت او ازالھا بعض الحاضرین الشک منی فلما افاق وجد ما بہ من جراحة النار البالغة وورمت رکتہ ومکث بہا مدة الی ان برأت فعدادت بذالک السکی البالغ فی غایة الصحة والنظافة من الاخلاط و صار یقول یا لیثھا کانت فی الرکتین ثم لم یستطع اصلا فی ال ان یفعل مثل ذالک بالآخری لیستریح من المھا ومنذرھا واذا کان کذالک فلا یفید الحد فانلذتہ الاحال الصحو وتاخیر الحد لعذر جائز.

(تح القدیر ج ۵ ص ۸۵ باب حد الشرب مصر)

(لا یحد حتی یزول عنہ السکر تحصیلا لمقصود الانزجار) لانه اذا حد فی حال السکر لایجی بالم الحد حتی یؤیدہ ماروی عن عمر رضی اللہ عنہ انه اجلس سکران الی حین یصح فلما صح حدہ وبہ قالت الائمة الثلاثة.

(البنایہ شرح الہدایہ ج ۵ ص ۷۷ باب حد الشرب مطبوعہ

دار الفکر بیروت)

”موطا امام محمد رحمۃ اللہ کے زیر بحث باب کے دوسرے اثر میں جو مسئلہ بیان کیا گیا۔ وہ یہ کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام کے مشورہ سے شرابی کی حد اسی کوڑے مقرر فرمائی۔ حضرت علی المرتضیٰ نے اس بارے میں فرمایا: کہ شرابی شراب پی کر ادھر ادھر کی جگہ پر تہمت لگا دیتا ہے لہذا شرابی کو اسی کوڑے لگانے چاہئیں۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے حضرت علی المرتضیٰ کے مشورہ کے مطابق شرابی کے لئے اسی (۸۰) کوڑے حد مقرر فرمائی۔ اس مسئلہ کی تفصیل گزر چکی ہے۔ احناف کا مسلک یہ ہے کہ شرابی کی حد اسی (۸۰) کوڑے ہے اور امام مالک و امام احمد بن حنبل جلیس کوڑے لگانے کے قائل ہیں۔ ہم گزشتہ اوراق میں ثابت کر چکے ہیں کہ احناف کے مسلک کی تائید میں اجماع صحابہ موجود ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام کی موجودگی میں شرابی کو اسی (۸۰) کوڑے لگائے جس پر کسی نے نہ اعتراض کیا نہ انکار کیا لہذا ان سب حضرات کا اسے پسند فرمانا اور انکار و اعتراض نہ کرنا ان کے اتفاق کی نشاندہی کرتا ہے۔

بد بودار اور جوار کی شراب
وغیرہ کا حکم

۳۱۳۔ بَابُ شَرَابِ الْبَيْعِ وَالْغَبِيْرَاءِ
وَعَبْرِ ذٰلِكَ

امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے وہ ابو سلمہ بن عبد الرحمن سے اور وہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے بیان کرتے ہیں کہ جناب رسول اللہ ﷺ سے ”بیع“ (بد بودار شراب) کے بارے میں سوال کیا گیا آپ نے فرمایا: ہر وہ شراب جو شل لائے وہ حرام ہے۔

۶۹۷۔ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ اَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ عَنِ الْبَيْعِ فَقَالَ كُلُّ شَرَابٍ اسْتَكْرَهْتُمْ فَهُوَ حَرَامٌ.

ہمیں امام مالک نے زید بن اسلم سے وہ عطاء بن یسار سے بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ سے غمراء کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: اس میں کوئی خیر و بھلائی نہیں ہے۔ میں نے حضرت زید سے پوچھا: ”غمرا“ کیا ہے؟ انہوں نے کہا: ”جوار کی شراب“۔

۶۹۸۔ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا زَيْدُ بْنُ اَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ سَمِعَ مِنْ الْغَبِيْرَاءِ فَقَالَ لَا خَيْرَ فِيْهَا وَنَهَى عَنْهَا فَسَأَلْتُ زَيْدًا مَا الْغَبِيْرَاءُ فَقَالَ السُّكْرَاءُ.

اس باب میں دو مختلف شرابوں کا حکم بیان ہوا۔ آپ اس سے قبل تفصیل سے پڑھ چکے ہیں کہ انگوری شراب (خمر) حرام بعینہ ہے۔ اس کے قلیل و کثیر کے پینے میں حد لازم ہے اور یہ نجس بھی ہے۔ اس پر حد لگنے کے لئے نشہ کی کیفیت آثار نہیں ہے لیکن اس کے علاوہ دیگر شرابیں پینے والے کو اس وقت حد لگائی جائے گی جب ان کے پینے سے نشہ ہو جائے۔ اس صورت میں یہ حرام بھی ہوں گی اور قابل حد بھی۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

خمر کے حرام ہونے اور مکروہ
شرابوں کا بیان

۳۱۴۔ بَابُ تَحْرِيمِ الْخَمْرِ وَمَا
يُكْرَهُ مِنَ الْاَشْرِبَةِ

ہمیں امام مالک نے زید بن اسلم سے انہوں نے ابو دعلد مصری سے بیان کیا انہوں نے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے انگوروں سے نچڑ کر بنائی جانے والی شراب کے بارے میں

۶۹۹۔ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنَا زَيْدُ بْنُ اَسْلَمَ عَنْ اَبِي وَعَلَةَ الْمِصْرِيِّ اَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عَبَّاسٍ عَنْ قَامِ مَعْصَرٍ مِنَ الْعَبِيْبِ فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ اَهْدِيْ رَجُلًا لِرَسُوْلِ اللّٰهِ

پوچھا تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: ایک شخص نے جناب رسول اللہ ﷺ کو خرما کا مکیزہ پیش کیا، آپ نے اسے پوچھا: کیا تجھے علم نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اسے حرام کر دیا ہے؟ وہ عرض کرنے لگا: مجھے علم نہیں ہے۔ راوی بیان کرتے ہیں کہ اسے قریب بیٹھے آدمی نے کان میں چپکے سے کچھ کہا۔ حضور ﷺ نے پوچھا: اس نے خفیہ طور پر تمہیں کیا کہا ہے؟ عرض کرنے لگا: اس نے مجھے کہا ہے اسے بیچ دو۔ اس پر آپ نے فرمایا: جس ذات نے اسے پینا حرام کر دیا ہے اس نے اس کا پیننا بھی حرام کر دیا ہے۔ راوی بیان کرتے ہیں کہ اس شخص نے مکیزہ کی رسیاں کھول دیں یہاں تک کہ اس میں موجود ساری شراب بہ گئی۔

امام مالک نے ہمیں جناب نافع سے وہ ابن عمر سے بیان کرتے ہیں کہ ایک عراقی شخص نے حضرت عبداللہ بن عمر سے کہا کہ ہم لوگ انگور، کھجوریں اور گنا خریدتے ہیں انہیں نچوڑ کر شراب بناتے ہیں، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: میں اللہ تعالیٰ، اس کے فرشتوں اور جن و انس کو تم پر گواہ بناتا ہوں کہ میں تمہیں ایسا کرنے کا حکم دیتا کہ تم ان کی خرید و فروخت کرو پھر انہیں نچوڑو اور نہ ہی اس کے پینے کی اجازت دیتا ہوں کیونکہ یہ ناپاک اور شیطانی کام ہیں۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ہمارا یہ مسلک ہے کہ جن شرابوں کا پینا حرام ہے، وہ خمر ہو یا کوئی دوسری شراب ان کے لین دین میں اور نہ ہی ان کی قیمت میں کوئی بھلائی ہے۔

امام مالک نے ہمیں جناب نافع سے خبر دی۔ وہ حضرت ابن عمر سے بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس نے دنیا میں خمر (شراب) پی پھر اس نے توبہ نہ کی، کل قیامت کو اس پر شراب (طہور) حرام ہو جائے گی، وہ اسے نہ پی سکے گا۔

امام مالک نے ہمیں اسحاق بن عبد اللہ بن ابی طلحہ انصاری سے خبر دی وہ حضرت انس بن مالک سے بیان کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا: میں ابو سعید بن جراح، ابو طلحہ انصاری اور ابی بن کعب کو ترکھور اور خشک کھجور کی شراب پلایا کرتا تھا۔ ایک مرتبہ ایک آنے والا آیا اس نے کہا کہ شراب حرام کر دی گئی ہے ابو طلحہ نے یہ

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَوَاهُ خَمْرٌ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَلْ عَلِمْتَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ حَرَّمَهَا قَالَ لَا فَسَأَرَهُ إِنْسَانٌ إِلَى جَنْبِهِ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِسْمِ سَأَرْتَهُ قَالَ أَمَرْتُهُ بِبَيْعِهَا فَقَالَ إِنَّ الَّذِي حَرَّمَ شَرِبَهَا حَرَّمَ بِعَمَّا قَالَ فَفَتَحَ الرَّجُلُ الْمَزَادَتَيْنِ حَتَّى ذَهَبَ مَا فِيهَا.

۷۰۰۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ قَالَ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ إِنَّا نَتَّاعُ مِنْ خَمْرِ التَّخْلِ وَالْعَنْبِ وَالْفَصْبِ فَنَعَصِرُهُ خَمْرًا فَنَبِيعُهُ فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ إِنِّي أَشْهَدُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتَهُ وَمَنْ سَمِعَ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِّي لَا أُمْرُكُمْ أَنْ تَبْتَاعُواهَا فَلَا تَبْتَاعُواهَا وَلَا تَعَصِرُواهَا وَلَا تَسْقُواهَا فَإِنَّهَا رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ.

قَالَ مُحَمَّدٌ وَيَهْدَانَا حُدَّ مَا كَرِهْنَا شُرْبَهُ مِنْ الْأَشْرِبَةِ الْخَمْرُ وَالسُّكْرُ وَتَحْوِ ذَٰلِكَ فَلَا خَيْرَ فِي بَيْعِهِ وَلَا أَكْلِ ثَمَرِهِ.

۷۰۱۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فِي الدُّنْيَا ثُمَّ لَمْ يَتُبْ مِنْهَا حَرَّمَهَا فِي الْآخِرَةِ فَلَمْ يَسْقِهَا.

۷۰۲۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا إِسْحَاقُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ الْأَنْصَارِيِّ عَنِ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّهُ قَالَ كُنْتُ أَسْقِي أَبَا عُبَيْدَةَ بْنِ الْجَرَّاحِ وَأَبَا طَلْحَةَ الْأَنْصَارِيِّ وَأَبِيَّ بْنَ كَعْبٍ شَرَابًا مِنْ قَضِيحٍ وَتَمْرٍ فَاتَّاهُمْ ابْنٌ فَقَالَ إِنَّ الْخَمْرَ فَقَدْ حُرِّمَتْ فَقَالَ

سن کر جناب انس کو فرمایا: اٹھو اور یہ منگے توڑ ڈالو میں اٹھا اور ہتھوڑا ہاتھ میں لیا اس کے نیچے حصہ سے منگوں کو مارنا شروع کیا۔ حتیٰ کہ انہیں توڑ دیا۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ نعتی (نچوڑا ہوا پانی) ہمارے نزدیک مکروہ (حرام) ہے اور تر بھجور، خشک بھجور اور انگور کا نچوڑا ہوا پانی حرام ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا ہے جبکہ یہ شرطیں نشا آور ہوں۔

لَوَطَّحَتْ يَأْتَسُّ قُمْ إِلَى هَذِهِ الْجَرَارِ فَأَكْسَرَهَا فَمَقَّتْ إِلَى مِهْرَاسٍ لَنَا فَصَرَبْنَاهَا بِأَسْفَلِهِ حَتَّى تَكَسَّرَتْ.

قَالَ مُحَمَّدٌ النَّبِيُّ عِنْدَنَا مَكْرُوهٌ وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يُشْرَبَ مِنَ الْبُسْرِ وَالْتَمْرِ وَالزَّرْبِيِّ جَمِيعًا وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ إِذَا كَانَ شَدِيدًا لِيُسْكِرُوا.

ان آثار کا خلاصہ تقریباً وہی ہے جو گزشتہ اوراق میں گزر چکا ہے۔ یہاں ایک دو باتیں اسی مسئلہ کے ضمن میں زائد بیان ہوئی ہیں۔ وہ یہ کہ جب شراب پینا حرام کر دی گئی تو اس کے بعد اس کی خرید و فروخت اور اس سے حاصل ہونے والی رقم بھی ناجائز و حرام ہی ہوگی۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے قرآنی الفاظ کے نام سے اسے ناپاک اور شیطانی کا نام دیا ہے۔ مزید فرمایا کہ دنیا میں شراب پینے والا قیامت میں ”شراب طہور“ سے محروم ہوگا۔ ہاں اگر شراب نوشی سے جچی توبہ کر لیتا ہے، تو پھر اللہ غفور رحیم قیامت کو شراب طہور سے محروم نہیں رکھے گا۔ آخر میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: کہ شراب خواہ کسی قسم کی ہو اگر نشا لاتی ہو تو حرام ہے اس کی حرمت کے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ بھی قائل ہیں۔

دو چیزوں کی مخلوط شراب کا بیان

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ مجھے ایک ثقہ راوی نے کبیر بن عبد اللہ بن الاثح سے وہ عبد الرحمن بن حباب اللمی سے اور وہ جناب ابوقحادہ انصاری سے بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے خمر پینے اور انگور کی شراب کو تر اور خشک بھجور کے ساتھ ملا کر پینے سے منع فرمادیا۔

امام مالک نے ہمیں زید بن اسلم سے وہ عطاء بن یسار سے خبر دیتے ہیں کہ حضور ﷺ نے نیزہ ترمز اور لہر سب سے منع فرمایا اور بھجور اور انگور (کشش) مشرکہ شراب بنی ہوئی کو پینے سے منع فرمایا۔

۳۱۵ - بَابُ الْخَلِيطَيْنِ

۷۰۳ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا الثَّقَفِيُّ عِنْدِي عَنْ بُكَيْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْأَسْحَجِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَبَابِ الْأَسْلَمِيِّ عَنْ أَبِي قَتَادَةَ الْأَنْصَارِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى عَنْ شُرْبِ الْخَمْرِ وَالزَّرْبِيِّ جَمِيعًا وَالزَّهْوِ وَالزَّرْبِيِّ جَمِيعًا.

۷۰۴ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ ابْنِ يَسَارٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى أَنْ يُشْرَبَ الْبُسْرُ وَالْتَمْرُ جَمِيعًا وَالزَّمْرُ وَالزَّرْبِيُّ جَمِيعًا.

توہنے اور مرتبان کی شراب کا بیان

امام مالک نے ہمیں جناب نافع سے اور وہ حضرت ابن عمر سے بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے کسی غزوہ میں خطبہ ارشاد فرمایا میں آپ کی بارگاہ میں حاضر ہونے کے لئے چل پڑا لیکن میرے وہاں پہنچنے سے قبل ہی آپ خطبہ ختم فرما کر تشریف لے جا چکے تھے۔ میں نے لوگوں سے پوچھا: آپ ﷺ نے کیا ارشاد فرمایا: کہنے لگے آپ نے ہمیں توہنے اور مرتبان میں شراب

۳۱۶ - بَابُ نَيْلِ الدَّبَائِ وَالْمَرْقَاتِ

۷۰۵ - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ خَطَبَ فِي بَعْضِ مَعَارِئِهِ قَالَ ابْنُ عُمَرَ فَأَقْبَلْتُ نَحْوَهُ فَأَنْصَرَفَ قَبْلَ أَنْ أَبْلُغَهُ فَقُلْتُ مَا قَالَ قَالُوا نَهَى أَنْ يُنَيْلَ الدَّبَائِ وَالْمَرْقَاتِ.

بنانے سے منع فرمایا ہے۔

۷۰۶۔ أَحْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا الْعَلَاءُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى أَنْ يَبْدَأَ فِي الدُّبَاءِ وَالْمَزَقَةِ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہم سے علاء بن عبد الرحمن سے خبر دی کہ حضور ﷺ نے تو بے اور مرتبان میں نبید بنانے سے منع فرمایا ہے۔

باب مذکورہ میں جو دو آثار مردی ہوئے ان میں دو چیزوں سے ملا کر کسی قسم کی تیاری کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ کھجور، کشمش ملا کر، بچی اور کچی کھجور ملا کر یا کشمش ملا کر مرکب شراب کی تیاری سے آپ ﷺ نے منع فرمادیا۔ بعض حضرات نے ان روایات کے پیش نظر مطلقاً شراب مرکب سے منع فرمایا۔ یعنی جن دو یا زائد اشیاء کو ملا کر شراب بنائی جائے خواہ وہ ایک جنس کی ہوں خواہ مختلف اجناس سے تعلق رکھتی ہوں۔ ہر قسم کو حکم شامل ہے۔ رہا یہ کہ جمع کرنے سے ممانعت کی وجہ کیا ہے اور اس کا خاص طور پر ذکر کس وجہ سے کیا؟ اس بارے میں شارحین کرام نے جو وجہ بیان کی ہے، وہ نشہ دینا ہے۔ احتاف کا مسلک بھی یہی ہے کہ جب تک ان شرابوں میں سکر نہ آئے نہ یہ حرام ہیں اور نہ ہی ان کے پینے والے پر حد لگے گی لیکن یہ انگوری شراب کے علاوہ کا حکم ہے۔

دوسرا مسئلہ تو بے اور مرتبان میں شراب بنانے سے منع فرمانے کا ہے۔ اس کا پس منظر یہ ہے کہ عرب حرمت شراب کے نزول سے قبل عام طور پر ان دونوں اقسام کے برتنوں میں شراب بنایا کرتے تھے۔ ”دبا“ وہ برتن ہے جو کدو سے بنایا جاتا تھا۔ کدو کا اندر سے گودا نکال کر خالی کر لیا جاتا تھا اس میں شراب بنائی جاتی تھی۔ ”مزفت“ روغنی برتن تھا، جو آج کے دور میں مرتبان کی قسم کا تھا۔ ان کے علاوہ کچھ اور برتن بھی تھے جن میں شراب بنائی جاتی تھی لیکن یہ ابتدائی حکم تھا تا کہ سختی سے روکا جائے اور لوگ متفرق ہو جائیں۔ ورنہ بعد میں نبید بنانے کا حکم ان برتنوں میں پھر سے جائز قرار دیا گیا۔ لہذا برتنوں کے بارے میں یہاں حدیث بعد میں منسوخ کر دی گئیں۔ اس کی شرح اور وضاحت خاص کر ”المعتنی“ میں مذکور ہے وہاں دیکھی جاسکتی ہے۔

شہد سے بنی شراب کا بیان

۳۱۷۔ بَابُ نَيْبِذِ الطَّلَاءِ

۷۰۷۔ أَحْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا دَاوُدُ بْنُ الْحَصِينِ عَنْ وَاكِدِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ سَعْدٍ بْنِ مَحْمُودِ بْنِ لَيْبِذِ الْأَنْصَارِيِّ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ جِئَ قَدِيمَ الشَّامِ شَكِيًّا إِلَى أَهْلِ الشَّامِ وَبَاءَ الْأَرْضِ أَوْ تَقْلَهَا وَقَالُوا لَا يَصْلَحُ لَنَا إِلَّا هَذَا الشَّرَابُ قَالَ إِنْ شَرِبْتُمْ الْعَسَلَ قَالُوا لَا يَصْلَحُ لَنَا الْعَسَلُ قَالَ لَهُ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ هَلْ لَكَ أَنْ أَجْعَلَ لَكَ مِنْ هَذَا الشَّرَابِ شَيْئًا لَا يَسْكُرُ قَالَ نَعَمْ فَطَبَخُوهُ حَتَّى ذَهَبَ لُثْمَاهُ وَبَقِيَ لُثْمُهُ فَاتُوا بِهِ إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَأَدْخَلَ إصْبَعَهُ فِيهِ ثُمَّ رَفَعَ يَدَهُ فَبَعَثَهُ بِسَمِطٍ فَقَالَ هَذَا الطَّلَاءُ وَيَنْلِ الطَّلَاءُ الْإِبِلَ فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَشْرَبُوهُ فَقَالَ مَعَادَةُ بْنُ الصَّامِتِ أَحَلَّتْهَا وَاللَّهِ قَالَ كَلَّا وَاللَّهُ مَا أَحَلَّتْهَا اللَّهُمَّ إِنِّي لَا أَجِدُ لَهُمْ شَيْئًا حَرَمْتَهُ عَلَيْهِمْ وَلَا أَحْرَمَ عَلَيْهِمْ شَيْئًا

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں داؤد بن حصین نے واقعہ بن عمرو بن سعد بن معاذ سے اور وہ محمود بن لبید انصاری سے خبر دیتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ جب شام تشریف لائے تو شامیوں نے آپ سے وہاں کی آب و ہوا کے ناموافق ہونے کی شکایت کی اور یہ بھی کہا کہ اس شراب کے بچے بغیر ہماری حالت ٹھیک نہیں رہے گی۔ آپ نے فرمایا: شہد پی لیا کرو۔ کہنے لگے: شہد ہمارا علاج نہیں ہے۔ وہاں کے ایک باشندے نے آپ سے عرض کیا۔ کیا میں اس شراب سے کوئی ایسی چیز بنا دوں؟ جو نشہ آور نہ ہو۔ فرمایا: ہاں انہوں نے اسے پکایا یہاں تک کہ دو تہائی حصہ ختم ہو گیا اور ایک تہائی باقی رہ گیا۔ وہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس لے آئے۔ آپ نے اس میں انگلی ڈالی پھر باہر نکالی تو کچھ شیرہ انگلی کے ساتھ لگا رہا جو سخت ہو چکا تھا۔ آپ نے فرمایا: یہ طلاء اونٹ کے طلاء کی مانند ہے پھر آپ نے اسے ان

لوگوں کو پینے کی اجازت دے دی۔ اس پر حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ بولے: بخدا! تم نے اسے حلال کر دیا ہے؟ فرمانے لگے: خدا کی قسم! میں نے اسے حلال نہیں کیا۔ اے اللہ! میں ان کے لئے اسے حلال نہیں کرتا جسے تو نے ان کے لئے حرام کر دیا اور نہ ہی ان کے لئے اسے حرام کرتا ہوں جسے تو نے ان کے لئے حلال کر دیا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ لَا بَأْسَ بِشُرْبِ الطَّلَاءِ
الَّذِي قَدْ ذَهَبَ ثَلَاثُهُ وَبَقِيَ ثَلَاثُهُ وَهُوَ لَا يَسْكُرُ فَمَا كَلُّ
مُعْتَقٍ يَسْكُرُ فَلَا خَيْرَ فِيهِ .

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔ ہمارا یہ مذہب ہے کہ اگر کسی طلاء پینے میں کوئی حرج نہیں جس کو پکا کر دو تہائی ختم کر دیا گیا ہو اور ایک تہائی باقی رہ گئی ہو اور وہ نشہ آور نہ ہو لیکن ہر پرانی شراب جو نشہ لاتی ہو، اس میں کوئی خیر و بھلائی نہیں ہے۔

درج بالا اثر جو ایک واقعہ پر بھی مشتمل ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جب اہل شام نے آب و ہوا کے ناموافق ہونے کی وجہ سے شہد سے بنی شراب پینے کی اجازت طلب کی تو آپ نے فرمایا: شہد ہی پی لیا کرو لیکن انہوں نے عرض کیا کہ خالص شہد پینے سے بات نہیں بنتی۔ ایک شخص نے کہا کہ میں شہد کو مخصوص طریقہ سے بنا کر آپ کو دکھاتا ہوں اگر مناسب سمجھیں تو اسے دیکھ کر اجازت دے دیں اس نے پکا کر دو تہائی خشک کر کے ایک تہائی باقی رہنے دیا خوب گاڑھا ہو گیا۔ اب اس نے یہ گاڑھا شہد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں پیش کیا۔ آپ نے اسے دیکھا۔ فرمایا: کہ یہ اونٹ پر طے جانے والے طلاء کی طرح طلاء ہے اسے استعمال کر لو۔ اس پر جب حضرت عبادہ بن صامت نے اعتراض کیا کہ آپ نے اللہ کے حرام کو ان لوگوں کے لئے حلال کر دیا ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فوراً اس کا ازالہ فرما دیا اور حلفاً دو ٹوک انداز میں فرمایا: اللہ کا حرام کردہ حلال نہیں ہو سکتا اور اس کا حلال کردہ حرام نہیں ہو سکتا میں کون ہوں کہ کسی چیز کو حلال و حرام قرار دوں؟ مطلب یہ کہ طلاء کی موجودہ صورت کہ جس کو استعمال کرنے کی میں نے اجازت دی ہے وہ حرام نہیں کیونکہ اس میں نشہ نام تک کا نہیں ہے۔ اس واقعہ کے آخر میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فقہی مسئلہ ذکر فرماتے ہیں کہ طلاء کو جب جوش دے کر دو تہائی خشک کر کے ایک تہائی باقی رکھا جائے اور اس میں نشہ بھی نہ ہو، تو ایسے طلاء کا استعمال کرنا کوئی گناہ نہیں؟ کیونکہ گناہ اس طلاء کے استعمال میں ہے جس سے نشہ آتا ہو۔ اسی لئے فرمایا کہ پرانی شراب خواہ کسی نام سے موسوم ہو۔ اگر اس میں نشہ باقی ہے اور پینے والا حالت سکر میں آجاتا ہے، تو اس کا استعمال جائز نہیں اس میں کوئی بھلائی و خیر نہیں۔ لہذا اس سے اجتناب ضروری ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

۱۱- کِتَابُ الْفَرَائِضِ

ترکہ کے مقررہ حصوں کے بارے میں احکام

”علم الفرائض“ نہایت اہم علم ہے۔ کیونکہ علماء نے جملہ علوم کی دو اقسام بیان فرمائیں۔ ایک وہ جس کا تعلق زندہ انسان سے اور دوسرا وہ جو فوت شدہ انسان سے متعلق ہے۔ علم الفرائض کا تعلق فوت شدہ آدمی کے ساتھ ہے لیکن اہم ہونے کے باوجود عوام تو رہے عوام علماء بھی اس کی طرف توجہ نہیں دے رہے اور یوں اس کی درس و تدریس آہستہ آہستہ عنقاہ ہوتی جا رہی ہے اور یہ قرب قیامت کی علامات میں سے ہے۔ جیسا کہ ایک روایت میں آیا ہے کہ قیامت کے قریب اس علم کے جاننے والے بہت کم رہ جائیں گے۔ اللہ تعالیٰ کا فضل و کرم ہے کہ راقم الحروف ہر سال اس علم کی درس نظامی کی مشہور کتاب ”سراجی“ دورہ تفسیر القرآن کے ساتھ طلبہ کو پڑھاتا اور لکھاتا ہے۔ کافی عرصہ کی بات ہے کہ میں نے ”سراجی“ کا غنشی تک کی بحث کا حاشیہ لکھا۔ گاڑی پر سوار ہو کر ناروا دل جاتے ہوئے نیند آ جانے کی وجہ سے وہ کہیں گر گیا۔ تلاش بسیار اور اخبارات میں اشتہارات دینے کے باوجود آج تک دستیاب نہ ہو سکا۔ اب خیال تھا کہ ”سراجی“ کی مفصل شرح لکھوں اور اس میں مذکور مسائل کو مثالوں سے واضح کروں لیکن تصانیف کا دیگر سلسلہ شروع ہے۔ انشاء اللہ ان کے اختتام پر اس طرف آؤں گا۔ لیکن یہاں ”کتاب الفرائض“ کی بحث میں صرف چند مسائل پر اکتفا کرنا جو کہ موطا کے دو عدد آثار میں مذکور ہوئے۔ یہ بھی ادھورا کام ہوگا۔ اس لئے میں چاہتا ہوں کہ صاحب سراجی علامہ سراج الدین محمد عبدالرشید سجادندی رحمۃ اللہ علیہ نے جو ضروری مسائل لکھے ہیں (یعنی ابتداء سے بات سمجھ تک) ان کا خلاصہ آسان الفاظ میں ذکر کر دوں۔ تاکہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی موطا کا قاری علم میراث و فرائض کے مسائل ضروریہ سے واقف ہو سکے۔ وباللہ التوفیق

بحث اول: میت کے ترکہ سے تعلق رکھنے والے حقوق

آدمی جب فوت ہو جاتا ہے تو اس کے چھوڑے ہوئے مال و جائداد کے ساتھ چار حقوق بالترتیب تعلق رکھتے ہیں:

(۱) تجبیز و تکفین، میت کو غسل دیا جائے اور پھر کفن پہنایا جائے۔ کفن کے کپڑوں میں فضول خرچی اور اسراف سے گریزا گیا جائے اور اسی طرح وسعت ہوتے ہوئے بخل و کجی سے بھی پرہیز کیا جائے۔ زندگی میں عام طور پر مرنے والا جو کپڑے استعمال کرتا رہا۔ اسی قسم کے کپڑے اس کے کفن کے لئے تیار کئے جائیں۔ میت اگر مردہ ہو تو تین کپڑے سنت اور عورت ہو تو پانچ کپڑے سنت ہیں۔

تجبیز و تکفین پر اٹھنے والا خرچہ اگر کوئی وارث اپنی جیب سے خرچ کرتا ہے تو ثواب کا کام ہے۔ ورنہ مرنے والے کے اپنے چھوڑے ہوئے اثاثہ سے یہ سب اخراجات سب سے پہلے پورے کرنے ضروری ہیں۔ ہمارے ہاں طریقہ یہی ہے کہ کفن و دفن وغیرہ کے اخراجات اپنے ذاتی اثاثہ سے کرتے ہیں۔ ایک مستحسن کام ہے۔

(۲) تجبیز و تکفین کے بعد میت نے زندگی میں جو قرض لیا اور ادا نہ کر سکا۔ بقیہ تمام ترکہ سے وہ ادا کیا جائے گا۔

(۳) اگر کچھ وصیت کر گیا تو پہلی دو باتوں پر اٹھنے والے اخراجات سے بچتے ہوئے ترکہ میں سے ایک تہائی تک کے حصہ میں وصیت پر عمل کریں گے لیکن وصیت اگر اپنے ورثاء میں سے کسی کے لئے ہوگی تو یہ وصیت ناقابل عمل ہوگی۔ وصیت کی بجائے وارث کو شرعی مقررہ حصہ ہی ملے گا۔

(۴) ان تین حقوق کے پورا کرنے کے بعد باقی ماندہ ترکہ قرآن کریم، سنت مبارکہ اور اجتماع امت کے قواعد و ضوابط کے مطابق

ورثاء میں تقسیم کریں گے۔ وراثہ میں سب سے مقدم وہ حضرات (مردوزن) ہیں، جن کے شریعت نے حصے مقرر فرمائے ہیں۔ انہیں اصطلاح میراث میں "ذوی الفروض" کہتے ہیں۔ ان کے مقررہ اور فرض شدہ حصے ادا کرنے کے بعد اگر کچھ بچ جائے تو اسے جن اعزہ و اقارب کو دیا جاتا ہے، وہ عصبائے کہلاتے ہیں۔ گویا فرضی حصہ پانے والوں سے بچنے والا تمام ترکہ عصبائے کا ہو جاتا ہے۔ خواہ وہ تعداد میں ایک ہو یا زائد ہوں۔ عصبائے میں بھی چونکہ ترتیب ہے۔ جسے ہم انشاء اللہ اپنے مقام پر بیان کریں گے۔ اگر فرضی حصہ داروں میں بھی کوئی موجود نہیں اور عصبہ بھی نہیں تو پھر ترکہ ذوی الارحام میں تقسیم ہوگا۔ یعنی مرنے والے کے نضیالی رشتہ دار جیسا کہ ماموں، خالہ اور ان کی اولاد۔ یہ صورت بھی نادر ہی پیش آتی ہے کہ کسی مرنے والے کا نہ کوئی فرضی حق دار ہو نہ عصبہ ہو۔ اس لئے ذوی الارحام کی بحث کو ہم ذکر نہیں کریں گے۔ صرف ذوی الفروض اور عصبائے کے بارے میں گفتگو ہوگی۔ ان امور کو چند فضول میں پیش کیا جاتا ہے۔

فصل اول: وارث کے ہوتے ہوئے اس کو وراثت سے محروم رکھنے کے اسباب و وجوہ

مانع اول: غلامی۔ خواہ کامل ہو یا ناقص۔ یعنی مطلق غلام یا لونڈی ہے یا مکاتبہ و مکاتبہ یا مدبر و مدبرہ ہے۔ انہیں وراثت اس لئے نہیں ملتی کیونکہ یہ خود مالِ مملوکہ ہوتے ہیں۔ لہذا کسی چیز کے مالک نہیں بن سکتے۔ غلاموں کی چند اقسام مختصر تعریف کے ساتھ درج ذیل ہیں:

(۱) مکاتبہ: وہ غلام یا لونڈی جسے اس کا مولیٰ کہہ دے کہ اتنی رقم ادا کرو۔ میں تمہیں اس کے بدلہ میں آزاد کروں گا۔ اس نے ایسا قبول کر لیا۔ اب جب تک اس کے ذمہ ایک روپیہ بھی باقی رہے، وہ آزاد نہیں ہوگا بلکہ غلام ہی کہلائے گا۔

(ب) مدبر: وہ غلام یا لونڈی جسے اس کا مولیٰ کہہ دے کہ میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہے۔ یہ غلام اپنے مولیٰ کی زندگی میں غلام ہی رہے گا مرنے کے بعد آزادی ملے گی لیکن اس کی کچھ تفصیل ہے۔ بہر حال یہ دونوں اقسام کے غلام (مکاتبہ و مدبر) وراثت سے محروم ہوں گے۔ اسی کو لفظ "رق" سے صاحب سراہی نے تعبیر فرمایا کہ رقیقہ خواہ ناقصہ ہو یا کاملہ، میراث سے محروم کر دیتی ہے۔

مانع دوم: قتل۔ یعنی مرنے والے کے وراثہ میں سے کسی نے اسے قتل کر دیا۔ ایسا قتل کہ جس پر قصاص یا کفارہ لازم آتا ہو۔ ایسے قاتل وراثت کو بھی وراثت نہیں ملے گی۔

نوٹ: اقسام قتل تین ہیں۔ (۱) عمد (۲) مشابہ عمد (۳) خطاء۔

قتل عمد: وہ قتل ہے کہ قاتل کسی دھار والے آلہ سے بار بار مارا کہ جس سے آدمی عام طور پر مر جاتا ہے، تو یہ قتل عمد ہے یا جنگی ہے۔ اس میں اختلاف ہے کہ اگر کسی نے بھاری آلہ سے بار بار مارا کہ جس سے آدمی عام طور پر مر جاتا ہے، تو یہ قتل عمد ہے یا نہیں۔ اس بارے میں راجح قول یہی ہے کہ یہ قتل عمد میں داخل ہے۔ قتل عمد کی سزا دو چیزیں ہیں۔ (۱) قصاص (۲) گناہ۔ ایسے قتل میں دیت اور کفارہ نہیں ہوتا اور اگر وراثت قصاص معاف کر دیں اور اس کی بجائے دیت لینے پر راضی ہو جائیں تو اب دیت اس صورت میں بھی آجائے گی۔ مگر یہ دیت، قتل خطاء کی دیت سے سخت ہوگی۔ سختی کی نوعیت تعداد میں زیادتی نہیں بلکہ عمر اور اوصاف میں زیادتی سے مراد ہوگی۔ یعنی سو (۱۰۰) اونٹ ہی دیت ہے مگر قتل خطاء میں ان کی عمریں ذرا کم ہوں گی۔

قتل مشابہ عمد: یہ کہ آلہ قتل دھار والا نہ ہو۔ لیکن اسے ارادہ قتل سے مارا جائے۔ یہ عام طور پر ایسے آلات ہوتے ہیں جن سے زد و کوب سے جان سے مر جانے کی نوبت کبھی کبھی آتی ہے۔ ورنہ ضرب شدید کا ہی سبب بنتے ہیں۔ ایسے قتل کی سزا کفارہ، دیت اور گناہ تین چیزیں ہیں۔ کفارہ یہ کہ ایک مسلمان غلام آزاد کروانا، دیت سواونٹ اور گناہ جسے سب جانتے ہیں۔ اس کی سزا "قصاص" نہیں ہوتی۔

قتل خطا: یہ کہ کسی نے کوئی شکار دیکھ کر اس پر گولی چلائی یا تیر مارا، لیکن بلا ارادہ وہ کسی انسان کو لگا اور وہ مر گیا۔ اس کی سزا کفارہ اور دیت ہے، قصاص اور گناہ نہیں ہوتا۔ مختصر یہ کہ قتل کے مقابل سزائیں مجموعی طور پر چار بنتی ہیں۔ قصاص، کفارہ، دیت اور گناہ۔

قتل کی جو تین اقسام ذکر ہوئیں ان کی سزاؤں کا بھی ہم نے ذکر کیا۔ صاحب سرا بنی نے وراثت سے محرومی ”قتل“ کھلا۔ یعنی قاتل اس کا وارث نہیں بن سکتا جس کو اس نے قتل کیا ہوگا۔ لیکن قتل کے ساتھ وجوب قصاص یا کفارہ لازم آتا ہو۔ جب ہم اس شرط پر غور کرتے ہیں تو تینوں اقسام کے قتل قصاص یا کفارہ سے خالی نہیں ہیں۔ خلاصہ یہ کہ قتل خواہ کسی طرح کا ہو قاتل اپنے مقتول کا وارث نہیں ہوگا۔

سوال: یہاں ذہن میں ایک سوال ابھرتا ہے کہ جب قتل میں قصاص یا کفارہ لازم ہے، تو پھر صرف اتنا ہی کہہ دینا کافی تھا کہ ”قتل“ وراثت سے محروم کر دیتا ہے۔ اس کے ساتھ اس کے لازم (قتصاص یا کفارہ) کی شرط جب خود بخود ہے تو اس کے ذکر کرنے کا کیا فائدہ؟

جواب: بات دراصل یہ ہے کہ قتل کی مذکورہ تین اقسام عام طور پر واقع ہوتی ہیں۔ کچھ اقسام قتل ایسی بھی ہیں جو ان میں شامل نہیں۔ مثلاً کسی شخص نے حملہ آور سے اپنے آپ کو بچاتے ہوئے دفاعی انداز میں اسے قتل کر دیا یا قتل ہو گیا یا باغی کو کسی نے بغاوت کے پیش نظر قتل کر دیا یا قاضی و حاکم کے حکم سے ایک رشتہ دار دوسرے کو قتل کر دیتا ہے۔ بچہ یا مجنون کسی کو قتل کر دیتا ہے۔ ان اقسام قتل میں نہ قصاص اور نہ کفارہ ہے۔ لہذا ان میں سے کوئی قتل کا مرتب ہوا تو اپنے مقتول کا وارث بنے گا۔ یہ قتل محرومی کا سبب نہ بنے گا۔

نوٹ: مذکورہ اقسام کے اجمالی قتل جو وراثت سے محروم نہیں کر دیتے ہیں۔ ان میں سے ایک صورت معین اور مخصوص قتل ایسا بھی ہے جو ان میں داخل ہونے کے باوجود محروم کر دیتا ہے۔ وہ یہ کہ باپ اپنے بیٹے کو قتل کر دیتا ہے۔ صورت مذکورہ میں باپ پر ازروئے شرع نہ قصاص اور نہ کفارہ واجب ہوتا ہے۔ جس قتل پر قصاص یا کفارہ واجب نہ ہو ایسا قاتل وارث ہونا چاہیے لیکن یہاں باوجود قصاص یا کفارہ نہ ہونے کے باپ اپنے مقتول بیٹے کی جائیداد کا وارث نہیں ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قتل محمد کی سزا جو قصاص اللہ تعالیٰ نے مقرر فرمائی۔ باپ کی تعظیم و تکریم کے پیش نظر یہ سزا اس سے اٹھائی گئی لیکن سزا اٹھانے کے ساتھ وراثت سے محرومی کو نہیں اٹھایا۔ ان چیزوں کو ہم قیاس کے دائرے میں لاکر قیاسی اور اجتہادی حکم نہیں لگائیں گے بلکہ شریعت مطہرہ نے براہ راست اس کے بارے میں مخصوص حکم دے رکھا ہے۔

مانع سوم: اختلاف دین۔ یعنی وارث اور مرنے والے کے دین میں اختلاف ہونا، سبب حرمان میراث ہوگا۔ مرنے والا مسلمان تھا اس کا وارث کافر ہے یا اس کے برعکس ہو تو وراثت نہیں ملے گی۔ اسلام کے مقابل ہر دین ”کفر“ میں شامل ہے۔ خواہ یہودی، عیسائی، ہندو، سکھ، بدھ مت اور مشرک وغیرہ، مختصر یہ کہ اصول دین میں سے کسی ایک اصل کا منکر ”کافر“ ہے۔ کافر اور مسلمان باہم ایک دوسرے کے وارث نہیں ہو سکتے۔ ہاں کافر کا کافر وارث ہوتا ہے، ہمیں اس سے کیا غرض؟

مانع چہارم: اختلاف دارین۔ اصطلاح شرع میں ”دار“ دو (۲) ہیں۔ دار الکفر اور دار الاسلام۔ یہ اختلاف دو اقسام کا ہے۔ ایک اختلاف حقیقی دوسرا حکمی۔ حقیقی یہ کہ ایک کافر دار الحرب میں رہتا ہو۔ اس کا رشتہ دار دار الاسلام میں ضمان لے کر رہتا ہو۔ ان میں سے کوئی بھی دوسرے کا وارث نہیں ہو سکتا۔ حکمی اختلاف یوں کہ ایک ذمی کافر جو دار الاسلام میں مستقل رہائش پذیر ہو۔ دوسرا کافر جو ویرہ لے کر عارضی طور پر کچھ عرصہ کے لئے مسلمان ملک میں آیا۔ یہ دونوں رشتہ دار ہوں تو کچھ عرصہ کے لئے یہ دونوں دار الاسلام کے باشندے ہی کہلائیں گے لیکن عارضی طور پر آنے والا ”مستامن“ مخصوص وقت تک رہنے کے بعد واپس دار الکفر چلا جائے گا کیونکہ اس کی مستقل رہائش وہیں ہے۔ ان میں بھی وراثت تقسیم نہ ہوگی۔ مختصر یہ کہ اختلاف دارین سے محرومی صرف کفار کے لئے ہے۔ مسلمان

کے لئے اختلاف دارین وراثت سے محروم کا سبب نہیں ہے گا۔ ایک دوسورتمیں مستثنیٰ ہیں۔ جن میں مسلمان بھی اختلاف دارین کی وجہ سے وراثت سے محروم ہو جاتا ہے۔ پہلی صورت یہ کہ کسی کا بیٹا دارالاسلام میں رہائش پذیر ہے۔ اس کا باپ مستقل طور پر دارالحرب میں رہائش پذیر ہے۔ وہاں ایمان لے آیا۔ دوسری صورت باپ بیٹا دونوں دارالحرب میں رہتے ہوئے مسلمان ہو گئے۔ لیکن بعد میں ان میں سے کوئی ایک دارالاسلام آ گیا۔ یہ دونوں ایک دوسرے کے وراثت نہیں بنیں گے۔ اس کے علاوہ بقیہ تمام صورتوں میں وراثت سے محروم نہ ہوگی۔ مثلاً ایک مسلمان بھائی پاکستان میں دوسرا امریکہ یا برطانیہ وغیرہ میں رہتا ہے۔ یہ ایک دوسرے کے وراثت ہوں گے۔

فصل دوم: قرآن کریم میں مذکور حصہ جات اور ان کے مستحقین کی تفصیل

قرآن کریم میں چھ حصہ جات کا ذکر ہے۔ نصف، چوتھائی، آٹھواں، دو تہائی، ایک تہائی اور چھٹا۔ ان حصہ جات کی باہم نسبت کو علم میراث میں تقصیف اور تنصیف سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ تقصیف کا معنی دگنا اور تنصیف کا معنی آدھا ہے۔ ان چھ حصہ جات میں تین کی نسبت تصدیف اور تین کی تنصیف بنتی ہے۔ ”نصف“ چوتھائی کا دگنا ہے اور ”چوتھائی“ آٹھویں کا دگنا ہے۔ ادھر آٹھواں حصہ، چوتھائی کا نصف اور چوتھائی نصف کا آدھا ہوتا ہے۔ اسی طرح دو تہائی ایک تہائی کا دگنا اور ایک تہائی دو تہائی کا نصف ہوگا اور اسی طرح ”چھٹا حصہ“ تیسرا نصف اور ”تیسرا حصہ“ چھٹا کا دگنا ہوگا۔ ان چھ حصہ جات کے مستحقین بارہ ہیں۔ جن کو قرآن مجید نے بیان کیا ہے۔

چھ فرض حصہ جات کے مستحقین کی تفصیل یوں ہے:

بارہ افراد میں سے چار مرد اور آٹھ عورتیں ہیں۔ چار مرد یہ ہیں:

(۱) باپ (۲) دادا (۳) اخیانی بہن بھائی (۴) خاوند

آٹھ عورتیں یہ ہیں:

(۱) بیوی

(۲) بیٹی

(۳) پوتی (پڑپوتی اس سے بھی نیچے تک)

(۴) حقیقی بہن (یعنی میت کے ماں باپ دونوں کی طرف سے اس کی بہن ہو)

(۵) علانی بہن (یعنی میت اور اس کی اس بہن کا باپ ایک لیکن ماںیں الگ الگ ہوں)

(۶) اخیانی بہن (میت اور اس کی بہن کی ماں ایک لیکن باپ الگ الگ ہوں)

(۷) مال

(۸) جدہ صحیحہ (یعنی وہ نانی یا دادی کر میت کی طرف نسبت کرتے وقت درمیان میں جد فاسد نہ آئے، جد فاسد کی تعریف ذکر ہوگی)

مذکورہ چار مرد اور آٹھ عورتیں ذوی الفروض کہلاتے ہیں۔

چار ذوی الفروض مردوں کے مختلف احوال

(۱) باپ کے احوال

باپ کے وراثت ہونے کی تین صورتیں ہیں:

(۱) فرض مطلق۔ یہ چھٹا حصہ ہے۔ اس وقت باپ کو ملے گا جب بیٹا یا پوتیا یا پڑپوتا آگے تک موجود ہو۔ تو اس صورت میں باپ کو کل

مال کا چھٹا حصہ ملے گا۔

(۲) ذوی الفروض اور عصبہ دونوں میں سے ہوگا۔ یہ اس وقت جب باپ کے ساتھ بیٹی یا پوتی یا پڑپوتی نیچے تک موجود ہو۔ اس صورت میں باپ کو چھٹا حصہ فرضی ملے گا اور بیٹی یا پوتی سے جو نیچے گا، وہ عصبہ ہونے کی وجہ سے لے جائے گا۔

(۳) صرف عصبہ بن کر وارث ہوگا۔ یہ اس وقت ہوگا، جب مرنے والے کی کوئی اولاد نہ ہو۔ اس صورت میں باپ کا کوئی حصہ مقرر نہیں۔ باپ کی ان تین صورتوں کو ہم مثال سے واضح کرتے ہیں:

صورت اولیٰ: ایک شخص کا انتقال ہو اس نے اپنے ورثاء میں صرف ایک بیٹا اور باپ چھوڑا، باپ کا فرضی حصہ چھٹا اور بیٹے کا بقیہ تمام حصہ بوجہ عصبہ ہونے کے۔

بپ ایک (۱) روپے
پانچ (۵) روپے

صورت ثانیہ: مرنے والا اپنے پیچھے باپ اور ایک بیٹی چھوڑے۔ باپ کو چھٹا حصہ فرضی طور پر اور بیٹی کو نصف فرضی حصہ ملے گا۔ بیٹی کے نصف حصہ کے بعد جو نیچے گا وہ باپ عصبہ ہونے کی وجہ سے لے جائے گا۔ مثال کے طور پر۔

صورت ثالثہ: مرنے والے کی کوئی اولاد نہ تھی۔ صرف باپ اور ماں چھوڑے۔ ماں کو فرضی حصہ چھٹا اور بقیہ باپ عصبہ ہونے کی وجہ سے لے جائے گا۔

صورت ثالثہ: مرنے والے کی کوئی اولاد نہ تھی۔ صرف باپ اور ماں چھوڑے۔ ماں کو فرضی حصہ چھٹا اور بقیہ باپ عصبہ ہونے کی وجہ سے لے جائے گا۔

صورت ثالثہ: مرنے والے کی کوئی اولاد نہ تھی۔ صرف باپ اور ماں چھوڑے۔ ماں کو فرضی حصہ چھٹا اور بقیہ باپ عصبہ ہونے کی وجہ سے لے جائے گا۔

(۲) دادا کے احوال

دادا کو وراثت اس وقت ملتی ہے جب میت کا باپ نہ ہو۔ اس صورت میں دادا کے وہی تین احوال ہیں۔ جو باپ کے بیان ہوئے۔ باپ کی موجودگی میں دادا محروم ہوگا۔ ”دادا صحیح“ کی اصطلاح جو صاحب سراجی نے استعمال کی۔ اس سے مراد یہ ہے کہ دادا کی جب میت یعنی پوتے کی طرف نسبت کی جائے تو اس نسبت میں کوئی عورت واسطہ نہ بنے۔ مثلاً والد کی ماں کا باپ جو جد فاسد ہے۔ جب دادا کی نسبت باپ کی طرف کی جائے گی تو درمیان میں عورت کا واسطہ آ گیا۔ لہذا یہ صحیح نہ رہا۔ اگر درمیان میں عورت واسطہ نہ بنے، تو وہ صحیح کہلائے گا۔ خواہ دادا، پردادا، بکڑ دادا تک یا اس سے اوپر تک رشتہ چلا جائے۔ اسی طرح جدہ صحیح وہ ہوتی ہے کہ میت کی طرف نسبت کرنے میں درمیان میں جد فاسد نہ آئے۔ مثلاً زید ابن حصہ بنت عمر ابن عاتشہ۔ تو اس میں عاتشہ جدہ فاسدہ ہے کیونکہ جب عاتشہ کی نسبت زید کی طرف کی گئی جو میت ہے تو درمیان میں جد فاسد یعنی عمر کا واسطہ آ گیا۔ جب عمر کی نسبت زید کی طرف کی تو درمیان میں حصہ کا واسطہ آ گیا۔ اس لئے عمر جد فاسد ہوا اور عاتشہ کی نسبت زید کی طرف کرنے میں درمیان میں جد فاسد آ گیا لہذا عاتشہ بھی جدہ فاسدہ ہو گئی۔

(۳) اخیانی بھائی

ان کے تین احوال ہیں۔

(۱) ایک ہونے کی صورت میں چھٹا حصہ ملے گا۔

(۲) دو یا اس سے زائد ہونے کی صورت میں انہیں ایک تہائی حصہ ملے گا۔

نوٹ: اخیانی بہن بھائی حصہ دار ہونے میں برابر کے حصہ دار ہوتے ہیں۔ ان میں مذکر و مؤنث کا فرق نہیں ہوتا۔ ایک بھائی اور ایک بہن ہوں تو دونوں کو ایک تہائی اور اگر ایک ہی بھائی یا صرف ایک ہی بہن ہو تو اس کو چھٹا حصہ ملے گا۔

(۳) بیٹا، پوتا، پڑپوتا آگے تک اور باپ، دادا، پردادا آگے تک ان میں سے کوئی ایک موجود ہو، تو اخیانی بہن بھائی محروم ہو جائیں گے۔ اس پر امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ اور ان کے تمام شاگرد ائمہ متفق ہیں۔

(۴) خاوند کے احوال

اس کے دو احوال ہیں۔ نصف اور چوتھائی حصہ۔ عورت فوت ہوگئی اور خاوند اس نے اپنے پیچھے زندہ چھوڑا۔ اب دیکھا جائے گا کہ مرنے والی عورت کی اولاد ہے یا نہیں خواہ وہ اس موجود خاوند سے ہو یا کسی اور سے۔ اگر مرنے والی کی اولاد ہے تو خاوند کو کل مال کا چوتھائی حصہ اور اگر صرف خاوند ہی ہے اولاد نہیں تو خاوند کو کل جائیداد کا آدھا حصہ ملے گا۔

ذوی الفرائض آٹھ عورتیں اور ان کے احوال

(۱) بیوی

اس کے دو احوال ہیں۔ آدی مر جائے اور بیوی چھوڑ جائے۔ اب دیکھیں گے کہ بیوی کے ساتھ مرنے والے کی اولاد بھی ہے یا کیلی بیوی ہی ہے۔ اولاد خواہ اس بیوی سے ہو یا سابقہ بیوی سے۔ اس صورت میں بیوی کو کل مال کا آٹھواں حصہ ملے گا۔ اگر اولاد نہیں تو بیوی کو چوتھا حصہ ملے گا۔

نوٹ: بیوی کا حصہ خواہ آٹھواں حصہ ہو یا چوتھا ہو۔ ایک بیوی کا یہی حصہ ہے اور ایک سے زائد چار تک کا بھی یہی حصہ ہے۔ مثلاً ایک شخص فوت ہو گیا۔ اپنے پیچھے ایک بھائی اور چار بیویاں چھوڑ گیا، اولاد نہیں تھی۔ اب ترکہ تقسیم کرتے وقت کل مال کا چوتھا حصہ چاروں بیویاں لیں گے اور بقیہ تین حصے بھائی لے گا۔

(۲) بیٹی

اس کے تین احوال ہیں:

(۱) نصف (۲) دو تہائی (۳) حصہ

اگر بیٹی ایک ہی چھوڑی تو اسے نصف حصہ ملے گا اور اگر دو یا دو سے زیادہ ہوں تو انہیں دو تہائی حصہ ملے گا اور اگر بیٹی کے ساتھ بیٹا بھی ہو تو بھائی کے ساتھ یہ حصہ بن جائے گی۔ اس کا حصہ مقرر نہ ہوگا بلکہ ”للذکر مثل حظ الانثیین“ کے مطابق بھائی کو بہن سے دگنا حصہ ملے گا اور بہن کو بھائی سے آدھا۔ مثالیں ملاحظہ ہوں:

بیٹہ (۲) روپے بیٹہ (۳) روپے

بیٹی	بھائی	دو بیٹیاں	ایک بھائی بیٹہ کا
(۱) روپے	(۱) روپے	(۲) روپے	(۱) روپے

(۳) پوتی

اس کے چھ احوال ہیں:

(۱) نصف (۲) دو تہائی (۳) چھٹا حصہ (۴) محروم (۵) عصبہ (۶) محروم

(۱) پوتی صرف ایک ہی ہو، تو نصف پائے گی۔

(۲) جب دو یا اس سے زائد ہوں تو دو تہائی پائیں گے۔

(۳) پوتی کے ساتھ اگر صلیبی بیٹی ہو تو پوتی کو چھٹا حصہ ملے گا۔

(۴) اگر پوتی کے ساتھ دو صلیبی بیٹیاں ہوں تو پوتی محروم ہو جائے گی۔

(۵) اگر پوتی کے ساتھ اس کا بھائی یعنی پوتا اور دو بیٹیاں ہوں تو اب پوتی اپنے بھائی کی وجہ سے عصبہ ہو جائے گی۔

(۶) پوتی کے ساتھ میت کی ماں اور بیٹا بھی موجود ہوں تو پوتی محروم ہو جائے گی۔

مثالیں: (۱) میت دو (۲) روپے (۲) میت تین (۳) روپے (۳) میت چھ (۶) روپے

پوتی	بیٹی	چچا	دو پوتیاں	چچا	پوتی
روپے (۱)	روپے (۳)	روپے (۱)	روپے (۲)	روپے (۱)	روپے (۱)
میت چھ (۶) روپے	(۶)	میت تین (۳) روپے	(۵)	میت تین (۳) روپے	(۴)
پوتی	بیٹا	پوتی	دو بیٹیاں	چچا	پوتی
روپے (۱)	روپے (۵)	روپے (۱)	روپے (۲)	روپے (۱)	روپے (۲)

(۴) حقیقی بہن

اس کے پانچ احوال ہیں:

(۱) نصف (۲) دو تہائی (۳) عصبہ (۴) محروم (۵) عصبہ

(۱) صرف ایک بہن وارث ہو تو نصف حصہ پائے گی۔

(۲) دو یا دو سے زائد ہونے کی صورت میں دو تہائی پائیں گی۔

(۳) اگر اس کے ساتھ بھائی بھی موجود ہو تو بہن عصبہ ہو جائے گی۔

(۴) بہن کے ساتھ میت کا بیٹا، پوتا یا باپ موجود ہو تو تب بھی بہن محروم ہوگی۔

(۵) بہن کے ساتھ بیٹی بھی موجود ہو تو بہن عصبہ ہو جائے گی۔

مثالیں:

میت دو (۲) روپے	(۱)	میت تین (۳) روپے	(۲)	میت پانچ (۵) روپے	(۳)
بہن	چچا	دو بیٹیاں	چچا	بہن	دو بھائی
روپے (۱)	روپے (۱)	روپے (۲)	روپے (۱)	روپے (۱)	روپے (۴)
(۴)	(۴)	(۴)	(۵)	(۶)	(۶)
بہن	بیٹی	پوتی	بیٹا	ماں	بہن
روپے (۱)	روپے (۱)	روپے (۱)	روپے (۵)	روپے (۱)	محروم

(۵) علّاتی ہمشیرہ

(یعنی باپ ایک اور ماں ایک ہو) اس کے سات احوال ہیں:

(۱) نصف (۲) دو تہائی (۳) چھٹا حصہ (۴) محروم (۵) عصبہ (۶) عصبہ (۷) محروم

(۱) علّاتی بہن ایک ہی ہو تو نصف پائے گی۔

(۲) دو یا دو سے زیادہ ہوں جبکہ ان کے ساتھ حقیقی بہن نہ ہو تو دو تہائی پائیں گی۔

(۳) ایک حقیقی ہمشیرہ بھی موجود ہو تو پھر علّاتی ہمشیرہ کو چھٹا حصہ ملے گا۔

(۴) دو حقیقی ہمشیرگان کی موجودگی میں یہ محروم ہوگی۔

(۵) اس کے ساتھ اس کا بھائی موجود ہو تو عصبہ ہو جائے گی۔

(۶) اگر اس کے ساتھ بیٹی یا پوتی مل جائے تو بھی یہ عصبہ ہو جائے گی۔

(۷) بیٹے، پوتے اور باپ کی موجودگی میں بھی محروم ہوگی۔

(۳) میت چو (۶) روپے

(۲) میت تین (۳) روپے

(۱) میت دو (۲) روپے

صلبی بہن علّاتی بہن چچا

دو علّاتی بہنیں چچا

علّاتی بہن چچا

(۳) روپے (۱) روپیہ (۲) روپے

(۱) روپیہ (۲) روپے

(۱) روپیہ (۲) روپے

(۶) میت تین (۳) روپے

(۵) میت تین (۳) روپے

(۴) میت تین (۳) روپے

دو بیٹیاں علّاتی بہن

دو حقیقی بہنیں علّاتی بہن علّاتی بھائی

دو حقیقی بہنیں علّاتی بہن چچا

(۱) روپیہ (۲) روپے

(۱) روپیہ (۲) روپے

(۱) روپیہ (۲) روپے

(۶) ماں

ماں کے تین احوال ہیں:

(۱) کل ماں کا چھٹا حصہ (۲) کل ماں کا ایک تہائی حصہ (۳) بقیہ ماں کا ایک تہائی حصہ

(۱) میت کی اولاد یا اس کے بیٹے کی اولاد خواہ نیچے تک ہو، ان کی موجودگی میں ماں کو کل ماں کا چھٹا حصہ ملے گا۔ اسی طرح جب

میت کے دو بہن بھائی ہوں یا ایک بہن بھائی یا صرف دو بہنیں ہوں یا صرف دو بھائی ہوں۔ یہ سب خواہ حقیقی، اختیائی یا علّاتی

ہوں، ان کی موجودگی میں بھی ماں کا چھٹا حصہ ملے گا۔

(۲) جب میت کی اولاد یا بیٹے کی اولاد نیچے تک نہ ہو اور نہ ہی کسی قسم کے دو بہن بھائی ہوں تو اس صورت میں ماں کل ماں کا ایک

تہائی حصہ لے گی۔

(۳) ماں کے ساتھ میاں بیوی میں سے کوئی ایک ہو۔ اس صورت میں زوجین میں سے جو ہے اس کا حصہ نکال کر بقیہ ماں کا ایک تہائی

حصہ ماں کو ملے گا۔

اشکال

ترتیب عصبات میں یہ کہا گیا ہے کہ میت کے بیٹے کے ہوتے ہوئے میت کا باپ وارث نہیں ہوگا۔ حالانکہ بچھلے اوراق میں ایک مثال میں باپ اور بیٹا دونوں کو وارث قرار دیا گیا تھا۔ مثلاً ایک شخص مر جاتا ہے اور اپنے پیچھے ایک بیٹا اور باپ چھوڑتا ہے تو باپ کو کل جائیداد کا چھٹا حصہ ملتا ہے اور بقیہ بیٹا لے جائے گا۔

جواب: ہم گفتگو عصبات اور ان کی ترتیب میں کر رہے ہیں۔ مثال مذکور میں باپ بحیثیت عصب ہونے کے نہیں بلکہ ذوی الفروض میں شامل ہونے کی وجہ سے چھٹا حصہ پارہا ہے اور بیٹا عصب ہونے کی وجہ سے باقی ماندہ جائیداد کو سمیٹ رہا ہے۔ ذوی الفروض کا مقررہ حصہ پہلے تقسیم کیا جاتا ہے پھر بچا ہوا عصبات لیتے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ مثال مذکور میں باپ بیٹا عصب ہونے کے اعتبار سے نہیں بلکہ باپ ذوی الفروض ہونے اور بیٹا عصب ہونے کے اعتبار سے وارث بن رہے ہیں۔ لہذا تقدیم و تاخیر عصبات پر کوئی اعتراض نہ ہوا۔

نوٹ: عصبات کی مذکورہ اقسام میں سے ہر وہ عصب جو میت کے ساتھ دوہری قرابت رکھتا ہو وہ اپنی قسم کے اس عصب سے مقدم ہوگا جو صرف ایک وجہ سے قرابت رکھتا ہو۔ لہذا دو قرابت والا عصب ایک قرابت والے عصب کو محروم کر دے گا۔ جیسا کہ حقیقی اور علانی بھائی دو موجود ہوں، تو ان میں حقیقی بھائی کی قرابت چونکہ دوہری ہے۔ اس لئے یہ علانی بھائی کو محروم کر دے گا۔

اشکال

مرنے والے نے اپنے پیچھے چند بیٹے چھوڑے۔ ان میں سے چند وہ ہیں جو حقیقی بھائی ہیں اور دوسرے علانی بھائی ہیں۔ مذکورہ قانون کے مطابق حقیقی بیٹوں کو چاہے تھا کہ علانی بیٹوں کو محروم کر دیتے۔ حالانکہ دونوں اقسام کے بیٹے برابر ہوتے۔ اس لئے حقیقی بھائی کا علانی بھائی کو محروم کرنا درست نہ ہوا؟

جواب: یہاں ایک مغالطہ کھایا گیا۔ وہ یہ کہ حقیقی بھائی اور علانی بھائی میں قرب و بعد قرابت جو بیان ہوئی، وہ مرنے والے کی نسبت سے ہے۔ مرنے والے کے یہ دونوں بھائی ہیں اور وہ ان کا بھائی ہے۔ لیکن اشکال میں موجود صورت میں مرنے والے کے یہ بیٹے ہیں اور وہ ان کا باپ ہے۔ میت اگر بھائی ہے تو اس کے وارث حقیقی اور علانی اور اخیانی میں تقسیم ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ اگر مرنے والے کا باپ اور ماں اور زندہ کا باپ اور ماں ایک ہی ہیں تو یہ دونوں حقیقی بھائی ہوتے اور اگر مرنے والے اور زندہ بھائی کا باپ ایک لیکن ماں مختلف ہوں تو یہ علانی بھائی ہوگا۔ لیکن مرنے والا اگر باپ ہے تو اس کی اولاد میں حقیقی یا اخیانی یا علانی کی تقسیم نہیں ہو سکتی۔ باپ کی اولاد خواہ متعدد بیویوں سے ہو یا ایک سے ہو وہ باپ کی حقیقی اولاد ہی کہلاتی ہے اور اگر مرنے والا باپ نہیں تو وارث اس کا بیٹا نہیں کہلا سکتا۔ یہ ٹھیک ہے کہ ایک باپ کی اولاد باہم بھائی ہوتے ہیں۔ حقیقی یا علانی ہو سکتے ہیں لیکن باپ کی اولاد اور بیٹے ہوتے ہیں یہ تقسیم نہیں چلتی۔ صاحب سراجی نے دوسری قرابت کو ترجیح دینے کے معاملہ میں یہاں تک بیان کر دیا کہ حقیقی بھائی تو کجا حقیقی ہمیشہ بھی بیٹی کے ساتھ مل کر عصب بن جائے گی تو علانی بہن بھائی محروم ہو جائیں گے۔

میت دو (۲) روپے
حقیقی ہمیشہ بیٹی
علانی بہن
(۱) روپیہ (۱) روپیہ محروم

مثال:

صورت مذکورہ میں بہن کو آدھا حصہ ملے گا کیونکہ وہ عصب ہوگئی ہے۔ قانون یہ ہے ”بہنوں کو بیٹیوں کے ساتھ عصب ہونا“۔ اکیلی بیٹی ہوتی تو نصف پاتی۔ اس کا نصف حصہ دے کر بقیہ نصف بحیثیت عصب حقیقی بہن لے جائے گی اور علانی بہن چونکہ دوسری قرابت

والی نہیں۔ اس لئے دوہری قرابت والی حقیقی بہن نے اپنے ہوتے ہوئے اسے محروم کر دیا۔

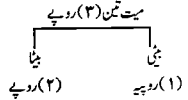
اشکال

سراجی کی عبارت ہے: ان اعیان بنسی الام يتوارثون دون بنی العلات۔ یعنی رسول کریم ﷺ نے فرمایا: اعیان بنسی الام کے ہوتے ہوئے بنی علات محروم ہوں گے۔ اشکال یہ ہے کہ "بنی اعیان" کو بنی ام کہنا صحیح نہیں ہے۔ یعنی بنی ام کو اعیان کے ساتھ ملا کر درست نہیں ہے۔ کیونکہ "بنی ام" اخپانی بہن بھائی کو کہتے ہیں۔ جو صرف ماں کی طرف سے ایک دوسرے کے شریک ہوتے ہیں اور بنی اعیان وہ کہ جن کے ماں باپ ایک ہی ہوں۔

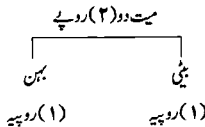
جواب: بحث دراصل یہ ہے کہ صاحب سراجی کہنا یہ چاہتے ہیں کہ بنی اعیان کی موجودگی میں بنی علات محروم رہتے ہیں۔ اگرچہ وہ باپ میں دونوں شریک ہوتے ہیں لیکن ترجیح اس لئے کہ بنو اعیان میں باپ کے علاوہ ماں بھی شریک ہوتی ہے۔ اس لئے اعیان کے بعد لفظ "بنو الام" زیادہ کیا گیا تاکہ واضح ہو جائے کہ بنو اعیان اور بنو علات میں جو فرق ہے وہ ماں کے اعتبار سے ہے۔ بنو علات میں ماں کی شرکت نہیں ہوتی اور بنو اعیان میں ماں کی بھی شرکت پائی جاتی ہے۔ اس کے بعد سراجی کے مصنف نے اس کو عام قاعدہ قرار دے دیا کہ دو قرابتوں والا ایک قرابت کو محروم کر دے گا۔ یعنی بھائی کے علاوہ بھتیجا بھی میت کا اگر ایک حقیقی اور دوسرا علانی ہو یا ایک چچا حقیقی اور دوسرا علانی ہو۔ ان تمام صورتوں میں حقیقی وارث قرار پائے گا اور علانی محروم رہے گا۔

عصبہ بغیرہ: یہ وہ وارث ہے جو خود تو عصبہ نہیں ہوتا لیکن جس کے ساتھ مل کر عصبہ بنا دہ بھی عصبہ ہو گیا۔ لہذا اس قسم میں وہ عورتیں بھی داخل ہیں۔ جن کے حصے نصف اور ثلثاں ہیں۔ یعنی بیٹی، پوتی اور بہن یہ سب عورتیں اپنے بھائیوں کے ساتھ مل کر عصبہ بن جاتی ہیں۔ یعنی میت کا ایک بیٹا اور بیٹی وارث ہیں اب بیٹا خود عصبہ ہے۔ وہ اپنی بہن کو بھی عصبہ کر دے گا۔ اسی طرح پوتا، پوتی کو، بھائی بہن کو عصبہ کر دیں گے جبکہ یہ خود عصبہ ہوں۔ مثال ملاحظہ ہو:

اس صورت میں اگر بیٹا نہ ہوتا تو بیٹی ذوی الفروض ہونے کی وجہ سے نصف حصہ پاتی۔ لیکن بھائی کے ساتھ ملنے کی وجہ سے کوئی مقرر حصہ نہ رہا۔ لہذا کسر مثل حظ الاہلین کے تحت بھائی کو بہن سے دو گنا ملے گا اور بہن کو بھائی سے نصف ملے گا جیسا کہ مثال سے یہ ظاہر ہے۔



عصبہ مع الغیر: وہ عورتیں جو خود بھی عصبہ نہیں تھیں اور جن کے ساتھ مل کر عصبہ بنیں وہ بھی عصبہ نہیں۔ جیسا کہ حضور ﷺ نے بہن کو بیٹی کے ساتھ ملا کر عصبہ بنانے کا حکم دیا ہے۔ بہن اور بیٹی اکیلی اکیلی عصبہ نہیں ہوتی۔ جب دونوں مل جائیں تو بہن کو بیٹی عصبہ کر دے گی۔ ہم نے جو یہ کہا کہ بہن بیٹی کے ساتھ مل کر عصبہ بنے گی۔ (یوں نہیں کہا کہ بیٹی بہن کے ساتھ مل کر عصبہ بنے گی) اس کی مثال یہ ہے:



صورت مذکورہ میں بیٹی کو نصف باعتبار ذوی الفروض ہونے کے ملے گا اور بہن عصبہ ہونے کی وجہ سے بقیہ نصف لے جائے گی۔ لہذا بہن "عصبہ مع غیرہ" ہوئی۔

نوٹ: قانون یہ ہے کہ ”بہن“ بھائیوں کے ساتھ مل کر حصہ بن جاتی ہے لیکن ایک صورت صاحب سراجی نے ایسی بھی ذکر کی جہاں بہن صورت مذکورہ میں حصہ نہیں بنتی۔ وہ یہ ہے کہ چچا حصہ ہے لیکن اس کی بہن (پھوپھی) چچا کی موجودگی میں حصہ نہیں بنتی۔ مطلب یہ ہے کہ اگر مرنے والا اپنے پیچھے چچا اور پھوپھی چھوڑ گیا، تو تمام وراثت چچالے جائے گا۔ پھوپھی کو کچھ بھی نہیں ملے گا۔ ایک طرف قانون کے مطابق بیٹی، پوتی اور بہن اپنے اپنے بھائیوں کے ساتھ مل کر حصہ بنتی ہیں لیکن چچا اور پھوپھی کے درمیان یہ قانون جاری نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بیٹی، پوتی اور بہن ذوی الفروض میں سے ہیں۔ جب ان کے ساتھ ان کا بھائی مل جائے تو یہ حصہ بن جاتی ہیں لیکن ان کے مقابلے میں پھوپھی ذوی الفروض سے نہیں ہے لہذا اپنے بھائی کے ساتھ مل کر حصہ نہیں بنے گی۔

صاحب سراجی نے عصبات کی اقسام ثلاثہ کے بعد ایک اور قسم ”عصبة سبھی“ کا ذکر بھی کیا ہے۔ یہ دراصل آزاد کرنے والا ہوتا ہے۔ چونکہ اس میں تفصیل و تشریح کی ضرورت ہے اور اس کا وجود ہمارے ممالک میں مفقود ہے۔ اس لئے اس کی بحث میں پڑھنا بے کار ہے۔

فصل چہارم: حجب کا بیان

”حجب“ کا لغوی معنی باز رکھنا ہے۔ دربان یا نگہبان کو ”حاجب“ اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ ایرے غیرے کو اندر آنے سے باز رکھتا ہے۔ شرع میں اس کی دو اقسام ہیں۔ حجب نقصان، حجب حرمان۔

حجب نقصان

ایک وارث دوسرے وارث کو جائیداد وراثت سے بالکل محروم تو نہ کرے لیکن اس کے حصہ میں کمی کر دے۔ ایسے ورثاء جو اس کے تحت آتے ہیں۔ وہ پانچ ہیں۔ خاوند، بیوی، ماں، پوتی اور علاتی بہن۔ میاں بیوی میں کسی کا انتقال ہو گیا۔ اگر ان کے ساتھ اولاد نہ ہو تو بیوی کو اپنے فوت شدہ خاوند کی وراثت میں سے ایک چوتھائی ملے گا۔ اگر خاوند زندہ ہے اور بیوی فوت شدہ اور اولاد نہیں تو خاوند کو فوت شدہ بیوی کی جائیداد میں سے نصف ملے گا اور اگر اولاد ہو تو پھر زوجہ کو $\frac{1}{8}$ (آٹھواں) حصہ اور خاوند کو چوتھا حصہ ملے گا۔ گویا اولاد ہونے کی صورت میں ان کے حصہ میں کمی آگئی۔ حصہ میں کسی طرح بھی کمی آجائے تو اسے ”حجب نقصان“ کہتے ہیں۔

حجب حرمان

یعنی بالکل محروم کر دینا۔ اس کی صورت یوں ہوگی کہ میت کے دو آدمی وارث ہیں۔ ایک زیادہ قرابت والا دوسرا کم قرابتی۔ تو زیادہ قرابت والا دوسرے کو محروم کر دے گا جیسا کہ بیٹے کی موجودگی میں پوتا محروم ہو جاتا ہے۔ باپ کی موجودگی میں دادا محروم ہوتا ہے۔

کیا ”محروم“ حاجب بن سکتا ہے؟

احناف کے نزدیک ”محروم“ حاجب نہیں بن سکتا لیکن حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما اس کے قائل ہیں۔ محروم کون کون ہیں؟ اس کی تفصیل ہم بیان کر چکے ہیں۔ مثلاً کافر، قاتل اور غلام وغیرہ۔ یہ خود تو وارث نہیں لیکن دوسروں کو وراثت سے محروم کرنے کا سبب بن سکتے ہیں۔ مثلاً ایک شخص مر جاتا ہے اور اپنے پیچھے تین وارث چھوڑتا ہے۔ ایک باپ دوسرا کافر بیٹا اور تیسری ماں۔ صورت مذکورہ میں بیٹا بوجہ کافر ہونے کے خود محروم ہے۔ اب کیا یہ فریبی ہونے کی وجہ سے باپ کو محروم کر سکتا ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک یہ باپ کو محروم نہیں کرے گا بلکہ باپ اپنا مقررہ حصہ پائے گا اور یوں سمجھا جائے گا کہ بیٹا موجود ہی نہیں ہے۔ لہذا صورت مذکورہ میں ماں کو ایک تہائی دے کر بقیہ مال باپ لے جائے گا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود کہتے ہیں کہ بیٹا ہونے کی صورت میں ماں کا حصہ کم ہو

جائے گا۔ اب وہ تیسرا حصہ کی بجائے چھٹا حصہ پائے گی۔ اسے یہ نقصان اس کے محروم بیٹے نے پہنچایا۔ خواہ یہ لڑکا کافر ہی کیوں نہ ہو؟ کیونکہ اولاد کی موجودگی میں ماں کو چھٹا حصہ ملتا ہے۔ لہذا صورت مذکورہ میں کل مال کے چھ حصے کئے جائیں گے۔ ماں کو ذوی الفروض ہونے کی وجہ سے چھٹا حصہ مل جائے گا۔ بقیہ تمام باپ بویہ حصہ ہونے کے لے جائے گا۔ یہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کا مذہب ہے۔ بہر حال آپ کے نزدیک محروم الوراثت بھی جب نقصان کا سبب بن سکتا ہے۔ لیکن احناف کا استدلال یہ ہے کہ جسے محروم کر دیا گیا اور کیا بھی نص کے ذریعہ تو وہ کسی دوسرے کے حصہ کے کم ہونے کا سبب نہیں بن سکتا۔

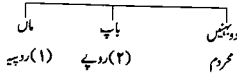
اعتراض

- پچھلی طور میں ایک مثال بیان ہوئی تھی۔ وہ یہ کہ ایک شخص مر جاتا ہے اور اپنے پیچھے باپ، دادی اور پرثانی چھوڑتا ہے۔ اس صورت میں باپ اگرچہ پرثانی کو محروم نہیں کر سکتا۔ مگر دادی کو محروم کر دے گا اور ایک دوسرا قاعدہ یہ تھا کہ قریب والی دادی دور والی دادی کو محروم کر دیتی ہے۔ اب اس قانون کے تحت دادی نے پرثانی کو محروم کر دیتا ہے۔ ان دونوں باتوں کو سامنے رکھ کر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ دعویٰ یہ تھا کہ محروم، حاجب نہیں بن سکتا لیکن یہاں دادی باوجود محروم ہونے کے پرثانی کے لئے حاجب بن رہی ہے؟

جواب: جواب سے پہلے لفظ محروم کے بارے میں سن لیجئے کہ یہ دو معانی میں مستعمل ہے۔ اول وہ جسے کچھ بھی نہ ملے۔ دوم وہ کہ جس کی اہلیت وراثت ختم ہو چکی ہے۔ ان میں سے پہلا معنی مجازی ہے۔ وہ حقیقی محروم نہیں بلکہ اسے محجوب کہتے ہیں۔ اب جواب کی طرف آتے ہیں۔ محروم وہ جس میں وراثت پانے کی اہلیت ہی نہ ہو اور محجوب وہ جو اہلیت تو رکھتا ہو لیکن کسی عارضہ کی بنا پر حصہ نہ پائے جیسا کہ بیٹے کی موجودگی میں پوتا اور باپ کی موجودگی میں دادا کو کچھ نہیں ملتا۔ لیکن پوتا اور دادا محروم نہیں بلکہ محجوب کہلائے گئے۔ اسی تقریر و تشریح کے پیش نظر مذکورہ اعتراض کو لیجئے باپ کی موجودگی میں دادی محروم نہیں بلکہ محجوب ہے کیونکہ اگر باپ نہ ہوتا تو اس کو چھٹا حصہ ملتا۔ لہذا اسے محروم نہیں کہیں گے اور قاعدہ یہ تھا کہ محروم، حاجب نہیں ہو سکتا۔ محجوب حاجب ہو سکتا ہے۔

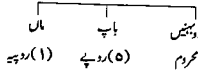
نوٹ: ”محجوب“ کے حاجب بننے پر اتفاق ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما بھی اس سے متفق ہیں۔ اس کی مثال ملاحظہ ہو:

میت تین (۳) روپے



صورت مذکورہ میں بہن بھائی محروم ہونے کے باوجود ماں کے لئے نقصان کا سبب بن گئے۔ لہذا ماں کو اب تیسرے حصہ کی بجائے چھٹا حصہ ملے گا۔

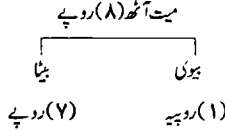
میت چھ (۶) روپے



فصل پنجم: فرائض کے مخرج کا بیان

قرآن کریم میں فرائض دو طرح یا دو اقسام کے مذکور ہیں۔ اول قسم نصف، ربع اور ثمن۔ دوم قسم ثلث، ثلثان اور سدس۔ فرض

کے خراج کا اصل مقصد یہ ہے کہ کوئی سا ایک ایسا عدد معین کیا جائے۔ جس سے تمام ورثاء کو مفروضہ حصہ مل جائیں۔ اس کے لئے طریقہ یہ اختیار کیا جاتا ہے کہ لفظ میت لکھ کر اس کے نیچے جو وارث موجود ہیں۔ ان کے نام لکھے جاتے ہیں پھر اس معین عدد کو لفظ میت کے اوپر لکھ دیا جاتا ہے۔ رہا عدد معین کے تعیین کا طریقہ کیا ہے؟ صاحب سراجی نے اس کے لئے قانون ذکر کیا ہے۔ وہ یہ کہ مذکورہ چھ فرائض میں سے (ربیع، نصف، سدس وغیرہ) جب ایک آجائے، تو اس کا جو مستحق اور ہم نام ہوگا، اس کو عدد معین مقرر کر کے سب فرائض کے لئے خراج بنائیں گے۔ مثلاً مرنے والے نے اپنے پیچھے ایک بیوی اور ایک بیٹا چھوڑا۔ ان میں سے بیوی کا اولاد ہونے کی وجہ سے آٹھواں حصہ معین ہے۔ جبکہ لڑکے کے لئے مقرر نہیں، تو ورثاء میں سے صرف آٹھویں حصہ والا ایک ہی وارث ہے۔ اس لئے مسئلہ آٹھ سے بنے گا۔

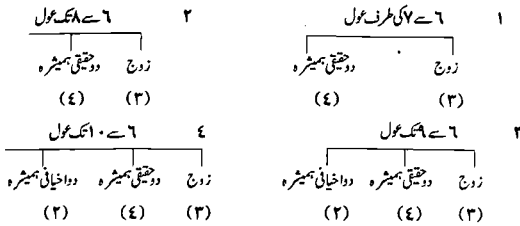


اسی طرح اگر صرف نصف والا ہے تو دو سے ربیع والا ہے تو چار سے سدس والا ہے تو چھ سے علیٰ ہذا القیاس مسئلہ بنائیں گے۔ ان فرائض ثمانیہ میں سے ہر ایک حصہ کا عدد بنایا جاتا ہے لیکن نصف کا عدد خلاف قیاس ۲/۱ نہیں بلکہ دو ہوگا۔ دوسری صورت یہ کہ صرف ایک فرض نہ ہو بلکہ دو یا دو سے زائد جمع ہو جائیں، تو پھر سب سے کم حصہ والا خراج بنایا جائے گا۔ مثلاً نصف، ربیع اور ثمن جمع ہو گئے تو آٹھواں حصہ سب سے کم ہے۔ لہذا مسئلہ آٹھ سے بنایا جائے گا۔ اسی طرح ثلث، ثلثان، ثلثان اور سدس مل جائیں تو چھ سے مسئلہ بنے گا اور اگر دونوں اقسام کے فرائض مخلوط ہو کر آئیں تو پھر ضابطہ کچھ یوں ہوگا کہ اگر نصف دوسرے اقسام ثلاثہ (سدس، ثلث، ثلثان) میں سے کسی کے ساتھ آجاتا ہے یا سب کے ساتھ مل کر آجائے تو خراج چھ تصور کیا جائے گا۔ اگر نصف کی بجائے ربیع ہو اور فریق ثانی میں کوئی ایک یا سب حصے ہوں تو خراج بارہ ہوگا اور اگر فریق اول سے ثمن آجائے تو فریق ثانی کے کل یا بعض فرض کے ساتھ مل کر مسئلہ چوبیس سے بنے گا۔

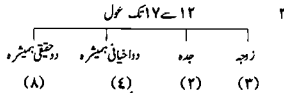
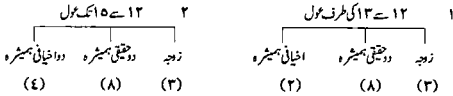
فصل ششم: عمول کا بیان

جیسا کہ ہم پچھلے فصل میں مختار جہ فرائض کی بحث کر چکے ہیں۔

کبھی ایسی صورت پیش آجاتی ہے کہ جس چھوٹے حصہ کا عدد ہم نے بطور خراج لیا۔ جب اس کے مطابق ورثاء میں حصے بانٹنے چاہئیں تو وہ حصہ جات خراج سے بڑھ جاتے ہیں۔ یعنی خراج میں وسعت نہیں ہوتی کہ اس پر اعتبار کرتے ہوئے وراثت پوری کی پوری بانٹ دی جائے۔ ایسی صورت میں خراج کو وسعت دی جاتی ہے۔ جیسا کہ نصف، ثلثان، ثلث اور سدس لینے والے ورثاء اکٹھے ہو گئے۔ اب ان میں سب سے چھوٹا سدس ہے۔ جس سے چھ کا ہندسہ خراج بنایا۔ لیکن جب ان حصوں کو جمع کریں تو وہ کل دس بن جاتے ہیں تو ان ورثاء کو مکمل حصہ دینے کے لئے چھ کی بجائے دس سے مسئلہ بنائیں گے۔ اب اسے کہا جائے گا کہ مسئلہ چھ سے دس کی طرف عمول کر گیا۔ ان سات مختار جہ میں سے چار ایسے عدد ہیں جن میں عمول نہیں ہوتا۔ یعنی نصف، ثلث اور ربیع اور ثمن۔ بقیہ تین یعنی چھ، بارہ اور چوبیس میں عمول ہوتا ہے۔ ان میں سے چھ کا عمول حجت اور طاق دونوں طرف ہوتا ہے۔ یعنی سات اور نو بر طاق اور دس پر حجت ہوگا۔ اس کی چار مثالیں ملاحظہ ہوں:

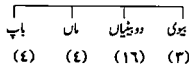


دوسرے عدد یعنی بارہ کا عول صرف طاق اعداد میں ہوگا اور وہ بھی سترہ تک۔ اس کی تین صورتیں نہیں گی۔ ۱۲ سے ۱۳، ۱۳ سے ۱۴ اور ۱۴ سے ۱۵۔ مثالیں ملاحظہ ہوں:

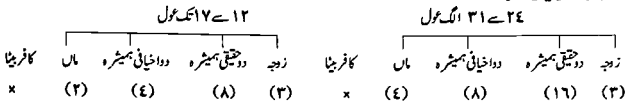


اور تیسرے عدد یعنی چوبیس (۲۴) کا عول صرف ایک یعنی ستائیس (۲۷) ہے۔ یہ ”مسئلہ منبریہ“ کے نام سے بھی مشہور ہے۔ جس کی وجہ یہ بنی کہ وراثت کا یہ سوال حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے اس وقت پوچھا گیا۔ جب آپ منبر پر وعظ فرما رہے تھے۔ آپ نے اسی وقت اس کا جواب ارشاد فرمادیا۔ مسئلہ بذریعہ صورت یہ ہے:

۲۴ سے ۲۷ تک عول



لیکن حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے بقول چوبیس (۲۴) کا عول اکتیس (۳۱) تک جاسکتا ہے۔ اس اختلاف کا پس منظر دراصل وہی اختلاف ہے کہ محروم شخص سبب جب نقصان بن سکتا ہے لیکن دوسروں کے نزدیک محروم شخص نقصان کا سبب نہیں بن سکتا۔ اس کی مثال یوں ہوگی:



دیگر حضرات کے نزدیک

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے بقول

فصل ہفتم: تماثل، تداخل، توافق اور تباہین کی پہچان

یہ فصل دراصل انگلی فصل ”باب التماثل“ کے لئے بطور مقدمہ ملائی گئی ہے۔ کیونکہ ”تصحیح“ کے سمجھنے میں اس کی وجہ سے بہت سہولت ہو جاتی ہے۔ گزشتہ اوراق میں ہم ذوی الفروض اور عصبات کی تمام اصحاحات لکھ کر فارغ ہو چکے ہیں۔ باب التماثل باقی رہتا تھا جس کا اہم مقصد یہ ہوتا ہے کہ درتاء کے مقررہ حصہ جات میں اگر کسی وقت ٹوٹ پھوٹ نظر آتی ہو تو اس سے پہچانے کے لئے ہمیں کیا طریقہ اپنانا چاہیے؟ اس ٹوٹ پھوٹ سے بچنے اور سمجھنے سے قبل موجودہ فصل کا ذہن نشین ہونا بہت ضروری ہے۔ اس فصل کا خلاصہ (جو دیل حصر بھی ہے) کچھ یوں بنتا ہے۔ جیسا کہ آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ یہاں چار چیزیں مذکور ہوئیں۔ تماثل، تداخل، توافق اور تباہین۔ میراث میں سے کوئی سے دو عدد یا حصہ جات کے درمیان نسبت ان چار میں سے کوئی ایک لازماً ہوتی ہے یا تو تساوی کی نسبت ہوگی یا نہیں۔ اگر تساوی کی نسبت ہے تو وہ دونوں متماثل کہلائیں گے اور اگر نسبت تساوی نہیں تو پھر دیکھیں گے کہ ایک عدد دوسرے عدد کو فنا کرتا ہے یا نہیں؟ یعنی ایک عدد دوسرے میں داخل ہو جاتا ہے یا نہیں؟ اگر فنا ہو جائے تو وہ دونوں عدد متداخل ہوں گے اور اگر ایک عدد دوسرے کو فنا نہیں کرتا بلکہ کوئی تیسرا ہندسہ دونوں کو اپنے اندر فنا کر لیتا ہے یا ایسا بھی نہیں؟ اگر تیسرا عدد اپنے اندر فنا کر لے تو یہ توافق کہلاتا ہے۔ ورنہ تباہین بنے گا۔

ان چار مذکورہ صورتوں کو مثالوں سے یوں سمجھنا چاہیے ۲ اور ۲ یا ۴ اور ۴ کے درمیان تساوی کی نسبت ہے اور تداخل کی مثال ۲ اور ۸ فرض کر لیں۔ اب اگر ۴ کو ۲ سے ضرب دیتے ہیں تو دوسرا عدد یعنی ۸ بن جاتا ہے اور اگر ۸ کو ۲ پر تقسیم کریں تو حاصل چار ۴ آئے گا۔ تداخل کا نتیجہ یہ نکلا کہ دو عددوں میں سے اگر چھوٹے عدد کو دو گنا (سہ گنا، چار گنا وغیرہ) کریں تو بڑا عدد بن جائے اور اگر بڑے کو چھوٹے سے تقسیم کریں، تو بڑا دو برابر حصوں میں تقسیم ہو جائے اور توافق کی مثال ۴ اور ۶ ہے۔ گویا توافق کی نسبت تداخل کی نفی سے حاصل ہوتی ہے کیونکہ ۴ جو چھوٹا عدد ہے۔ اسے دو گنا کیا جائے، تو پھر نہیں بنتا اور نہ ہی ۶ کو تقسیم کیا جائے تو چھوٹے عدد یعنی ۴ کے برابر تقسیم ہو سکتا ہے۔ بلکہ یہاں ہمیں کسی تیسرے عدد کو لینا پڑے گا۔ جو ایسا ہو کہ جس کو اگر ضرب دی جائے تو وہ دونوں پر فٹ آجائے اور ان دونوں کو چھوٹے سے تقسیم کیا جائے تو برابر تقسیم ہو جائے۔ اب دونوں اعداد ۴ اور ۶ کے لئے ہم نے عدد ۱۲ لیا۔ اس تیسرے ہندسہ کو اگر دو گنا کریں تو ۴ اور سہ گنا کریں تو ۶ حاصل ہو جاتا ہے۔ یونہی اگر ۴ کو ۲ پر اور ۶ کو ۲ پر تقسیم کریں تو دونوں برابر برابر (یعنی ۲ اور ۳) تقسیم ہو جاتے ہیں۔ یہ توافق کی نسبت ہے اور اگر چھوٹے عدد کو ضرب دی جائے تو بڑا عدد نہ بن سکے اور بڑے عدد کو اگر چھوٹے سے تقسیم کریں تو برابر تقسیم نہ ہو اور ان دونوں عددوں کے لئے کوئی تیسرا عدد بھی ایسا نہیں جو ان دونوں کو اپنے اندر لے لے یا وہ دونوں اس پر برابر تقسیم ہو سکیں تو ایسے دو عددوں کے درمیان نسبت تباہین ہوگی۔ جیسا کہ ۳ اور ۵ کے درمیان۔ ان میں سے چھوٹا عدد یعنی ۳ نہ تو بڑے عدد یعنی ۵ کو کاٹ سکتا ہے اور نہ ہی ۵، ۳ سے برابر تقسیم ہو سکتا ہے اور نہ ہی یہاں کوئی تیسرا عدد ایسا متصور کہ جو دونوں کو اپنے اندر لے لے یا یہ دونوں اس پر برابر تقسیم ہو جائیں۔

نوٹ: ہندسہ ”۱“ علم میراث میں بطور عدد شمار نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر ”۱“ کو بھی عدد شمار کریں گے، تو مذکورہ تمام نسبتیں بیکار ہو جائیں گی۔ کیونکہ ایک سے تو تمام اعداد تقسیم ہو جاتے ہیں۔ لیکن اس تقسیم کا فائدہ کوئی نہیں اور ایک سے ضرب بھی دیں تو بھی مضروب میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔

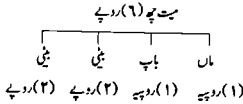
فصل ہشتم: تصحیح کے بیان میں

”تصحیح“ صحت سے مشتق ہے۔ یعنی درستگی والا کر دینا، اور اصطلاح میراث میں تصحیح کی تعریف یہ ہے کہ درتاء کے مقررہ حصہ

جات میں اگر ٹوٹ پھوٹ بنتی ہو، تو پھر خرچ کو ایسے عدد پر متعین کر دیں کہ ہر وارث کو اس کا مقررہ حصہ بغیر ٹوٹ پھوٹ کے مکمل ملے۔ صاحب سراجی نے تصحیح کے لئے سات قواعد ذکر کئے ہیں جن میں سے تین کا تعلق وراثہ اور ان کے حصہ جات کے ساتھ ہے اور چار ایسے قواعد ذکر کئے جن میں وراثہ کی نسبت وراثہ کے ساتھ نکالی جاتی ہے۔ ان سات قواعد کو بالترتیب ملاحظہ فرمائیں:

قاعدہ اولیٰ

جب کسی فریق کے مترہ حصہ میں کسر (ٹوٹ پھوٹ) نہ واقع ہوتی ہو۔ یعنی ہر ایک وارث کو خرچ سے پورا پورا حصہ مل جاتا ہو تو ایسی صورت میں تصحیح کی ضرورت نہیں پڑتی۔ مثلاً میت کے وراثہ میں باپ، ماں اور دو بیٹیاں ہیں تو ان وراثہ کو وراثت تقسیم کرنے کے لئے خرچ ۶ بنتا ہے۔ اس خرچ کے مطابق ان کے حصہ جات انہیں مکمل مل جاتے ہیں، کہیں کسی بیٹی یا ٹوٹ پھوٹ کا خدشہ نہیں۔ اولاد موجود ہے۔ لہذا ماں باپ کو چھنا حصہ ملے گا دو بیٹیوں کو دو مثلث ملیں گے اور چچہ سے یہ حصہ جات بلا کم و کاست پورے مل جاتے ہیں۔ لہذا یہاں تصحیح کی ضرورت نہیں۔



قاعدہ ثانیہ

اگر خرچ سے وراثہ کو حصے دیے جائیں تو کسی ایک فریق کا حصہ ٹوٹ پھوٹ جائے تو اس وقت فریق مذکورہ اور ان کے اشخاص کی تعداد کو دیکھا جائے گا کہ ان میں کیا نسبت ہے؟ اگر نسبت توافق ہے تو اس عدد کو جو ان دونوں کے لئے توافق کا کام دیتا ہے۔ اسے اصل مسئلہ میں ضرب دے کر تصحیح کے لئے خرچ کو بڑا کر دیں گے۔ مثلاً ایک شخص اپنے پیچھے ماں، باپ اور دس بیٹیاں چھوڑ جاتا ہے۔ اب ابتداءً ان وراثہ کے لئے خرچ ۶ بنے گا۔ صورت مذکورہ میں ماں اور باپ کو چھ میں سے ایک ایک حصہ مکمل مل جاتا ہے۔ لیکن بقیہ ۴ حصے دس بیٹیوں پر مکمل تقسیم نہیں ہو سکتے بلکہ یہاں کسر آ جاتی ہے۔ اب ان کے حصہ جات میں ٹوٹ پھوٹ آگئی تو قاعدہ مذکورہ کے مطابق ان کے افراد کو دیکھا۔ وہ دس (۱۰) ہیں اور ان کا حصہ چار ہے۔ دس اور چار میں نسبت توافق کی بنتی ہے کیونکہ چار کو دو گنا کرنے سے باقیہ گنا کرنے سے دس نہیں حاصل ہوتا اور نہ ہی دس کو چار سے تقسیم کرنے پر دس کی برابر تقسیم حاصل ہوتی ہے۔ البتہ تیسرا عدد ہے جو ان دونوں کو کاٹتا بھی ہے اور یہ دونوں اس سے تقسیم بھی ہو جاتے ہیں۔ لہذا یہ تیسرا عدد ”۲“ مذکورہ دونوں اعداد کے لئے توافق کا کام دیتا ہے۔ اس عدد سے جب ہم نے بیٹیوں کی تعداد کو تقسیم کیا تو حاصل تقسیم ۵ ہوا۔ اب یوں کہیں گے کہ بیٹیاں تعداد کے اعتبار سے ۵ اور حصہ کے اعتبار سے ۲ ہیں۔ لہذا تعداد کی جزء ۵ بنتی۔ اس کو اصل مسئلہ یا خرچ سے ضرب دی۔

$$۶ \times ۳۰ = ۳۰۰ \text{ اب تصحیح مسئلہ } ۳۰۰ \text{ سے ہوگی۔}$$

$$\text{ماں کا حصہ } ۳۰ \div ۶ = ۵$$

$$۶ \text{ تصحیح } ۳۰ = ۵ \times ۶$$

$$۵ = \frac{۱ \times ۵}{۱ \times ۳۰}$$

$$\text{ماں، باپ، دس عدد بیٹیاں}$$

$$\text{دس بیٹیوں کا مجموعی حصہ} = \frac{۲}{۳۰} \times ۳۰ = ۲$$

$$20 = 10 \div 20 = 20 = \frac{2}{1} \times \frac{5}{3} = // // 0 // //$$

قاعدہ ثالثہ

ایک فریق کا حصہ ٹوٹا ہو لیکن اس فریق کے افراد اور ان کے حصوں کے درمیان توافق کی نسبت نہ بنتی ہو بلکہ تباہ ہو تو ایسی صورت میں مذکورہ فریق کے کل افراد کی تعداد کو اصل مسئلہ میں ضرب دیں گے۔ بشرطیکہ عملی نہ ہو۔ ورنہ عمل میں ضرب دی جائے گی۔ حاصل ضرب صحیح ہوگی۔ مثلاً مرنے والے نے اپنے پیچھے ماں، باپ اور پانچ عدد بیٹیاں چھوڑیں۔ اب اصل مسئلہ چھ سے بے گا جس میں ماں کو ایک اور باپ کو ایک حصہ کامل ملے گا۔ بقیہ ۴ حصے پانچ بیٹیوں کو ملیں گے۔ لیکن یہ کامل نہیں مل سکتے۔ اب تعداد درئا فریق مذکورہ کو دیکھا۔ وہ پانچ ہے اور ان کا حصہ دیکھا۔ وہ چار ہے۔ چار اور پانچ میں نسبت تباہ کی ہے۔ لہذا تعداد افراد یعنی پانچ کو اصل مسئلہ یعنی ۶ میں ضرب دی تو حاصل ضرب ۳۰ نکلا۔

میت چھ (۶) روپے

پانچ بیٹیاں	باپ	ماں
(۴) روپے	(۱) روپیہ	(۱) روپیہ

(یہ حصہ کامل نہیں ملتا)

۳۰ صحیح ۵ × ۶

پانچ بیٹیاں	باپ	ماں
(۲۰) روپے	(۵) روپے	(۵) روپے

$$\frac{6}{1} \div 30 = \text{باپ کا حصہ} = \frac{6}{1} \div 30 = \text{ماں کا حصہ} =$$

$$5 = \frac{1 \times 5}{16 \times 30} =$$

$$5 = \frac{1 \times 5}{16 \times 30} =$$

$$\frac{2}{4} \div 30 = \text{پانچ بیٹیوں کا مجموعی حصہ}$$

$$20 = \frac{2 \times 30}{16} =$$

عملی صورت: ۶ عمل ۷

$$2 = 1 \div 20 = \frac{5}{1} \div 20 =$$

ہر بیٹی کا حصہ

زوج ، حقیقی ہمیشہ

$$\frac{2}{10} - \frac{2}{15} = \frac{3}{30} - \frac{2}{30} = \frac{1}{30}$$

صورت مذکورہ میں روؤں اور سیام کے مابین نسبت تباہ ہے۔ لہذا کل روؤں یعنی ۵ کو عمل یعنی ۷ سے ضرب دی، تو حاصل ضرب ۳۵ بنا۔ حصہ جات اس طرح دیں گے۔ ۱۵ = ۳ × ۵، ۲۰ = ۴ × ۵، بیٹیوں کا حصہ ہر بیٹی کا حصہ = ۵ ÷ ۲۰ =

قاعدہ اولیٰ

بقیہ چار قواعد جن میں روؤں کی روؤں سے نسبت نکالی جاتی ہے۔

جب ایک سے زائد فریق کے حصہ جات ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہوں تو ایسی صورت میں پچھلے تین قواعد کو جاری کرتے ہوئے روؤں کو مقرر کریں گے۔ یعنی پہلے یہ کوشش کریں گے کہ روؤں اور سیام کے درمیان نسبت نکالیں اور دیکھیں کہ کونسی نسبت ہے؟ توافق کی صورت میں جزء و فاقہ کو روؤں فرض کریں گے اور تباہ کی صورت میں کل روؤں کو لے کر ہر فریق کے روؤں معین کر لیں گے۔ پھر روؤں

اور رؤس کے درمیان نسبت دیکھیں گے۔ اگر مماثلت ہوگی تو جس فریق کے رؤس کو چاہیں اصل مسئلہ میں ضرب دیں گے، پھر مضروب کو ہر ایک حصہ میں ضرب دے کر اس فریق کا حصہ معین کر لیں گے۔

$$\begin{array}{c} ۱۸-۶ \text{ مضروب } ۳ \\ \hline \begin{array}{ccc} \text{چھ بیٹیاں} & \text{تین دادیاں} & \text{تین چچا} \\ (۴) & (۱) & (۱) \end{array} \\ \hline ۱۲ \end{array}$$

صورت مذکورہ میں مسئلہ ۶ سے بنے گا۔ ۳ حصے بیٹیوں کے اور ایک حصہ دادیوں کا اور بقیہ حصہ چچا بوجہ عصب ہونے کے لے جائیں گے۔ لیکن اس صورت میں کسی فریق کو حصہ کامل نہیں ملتا بلکہ اس میں کسر آ جاتی ہے۔ اب سهام اور رؤس میں نسبت نکالی۔ ۶ بیٹیوں اور ان کے حصہ یعنی ۳ میں نسبت توافقاً بالصف نکلتی ہے۔ لہذا رؤس کا جزء وقت ۳ بنا۔ اس کے بعد دادیاں ۳ اور ان کا حصہ ایک ان دونوں میں نسبت تاین کی ہے۔ لہذا کل رؤس یعنی ۳ کو لے لیا۔ اس کے بعد ۳ چچا اور ان کا حصہ ایک ہے۔ ان میں بھی تاین کی نسبت ہے۔ لہذا کل رؤس یعنی ۳ کو لے لیا۔ اب جبکہ ہم نے تینوں فریق کے رؤس کو دیکھا۔ تو وہ تین تین ہوئے۔ لہذا تین کو اصل مسئلہ یعنی ۶ سے ضرب دی تو صحیح $۱۸ = ۳ \times ۳$ ہوگی۔ مضروب چونکہ ۳ ہے اس لئے اس کو ہر ایک کے حصہ سے ضرب دی جائے گی جس سے اس فریق کا حصہ نکل آئے گا۔ $۱۲ = ۳ \times ۴$ بیٹیوں کا حصہ، ہر بیٹی کے دو دو ($۳ = ۱ \times ۳$) تین دادیوں کا حصہ، ہر ایک کو ایک ایک حصہ $۳ = ۱ \times ۳$ تین چچاؤں کا حصہ، ہر ایک کو ایک ایک حصہ ملے گا۔

قاعدہ ثانیہ

جب بعض رؤس کا عدد بڑا اور بعض کا چھوٹا ہو، لیکن بڑا عدد چھوٹے سے تقسیم ہو جاتا ہو یا چھوٹا بڑے کو فنا کر سکتا ہو۔ تو یہ نسبت تداخل کی ہوگی۔ تداخل کی صورت میں قاعدہ یہ ہے کہ جب ایک سے زائد فریقوں کے حصے ٹوٹتے ہوں تو سب سے بڑے عدد کو اصل مسئلہ میں ضرب دے کر صحیح نکالتے ہیں۔ پھر حسب سابق مضروب کو ہر ایک حصہ سے ضرب دے کر ہر ایک کا حصہ نکال لیں گے۔

$$\begin{array}{c} ۱۲ \text{ صحیح } ۱۲ = ۱۲ \times ۱۲ \text{ مضروب } ۱۲ \\ \hline \begin{array}{ccc} \text{چار بیویاں} & \text{تین دادیاں} & \text{بارہ چچے} \\ (۳) & (۲) & (۷) \end{array} \end{array}$$

صورت مذکورہ میں رؤس اور ان کے حصہ جات کو دیکھا تو تینوں میں تاین کی نسبت نظر آئی۔ بیویاں چار اور حصے تین، دادیاں تین (۳) اور حصہ ۲، چچا بارہ (۱۲) اور حصے ۷۔ اب ان کے رؤس کو لیا۔ ۱۲، ۳، ۲۔ ان تین اعداد میں سے ۱۲ اور تین ۱۲ میں داخل ہو جاتے ہیں۔ لہذا سب سے بڑا عدد ۱۲ لے لیا۔ اسے مضروب بنا لیا۔ اب مضروب کو اصل مسئلہ سے ضرب دی۔ $۱۳۲ = ۱۲ \times ۱۲$ حصہ جات نکالنے کے لئے ۱۲ مضروب کو پہلے ۳ سے ضرب دی۔ $۳۶ = ۳ \times ۱۲$ ۔ یہ چار بیویوں کا حصہ ہو گیا۔ جو ہر ایک کو ۹ ملے گا۔ پھر ۱۲ مضروب کو ۲ سے ضرب دے کر دادیوں کا حصہ نکالا۔ $۲۴ = ۲ \times ۱۲$ ۔ یہ تین دادیوں کا حصہ تھا۔ ہر ایک کا حصہ ۸ ہوگا۔ اب ۱۲ مضروب کو ۷ سے ضرب دی۔ $۸۴ = ۷ \times ۱۲$ ۔ یہ ۱۲ چچاؤں کا مجموعی حصہ ہوا۔ ہر ایک کا ۷۔

قاعدہ ثالثہ

حسب سابق پہلے سهام اور روس میں نسبت نکال کر روس کو معین کریں گے۔ اس کے بعد اگر روس روس کے درمیان نسبت توافق پائی جائے تو پھر ایک کی جزء وفق لے کر دوسرے کے کل میں ضرب دیں گے۔ پھر جو کل بنے گا اس کو دوسرے فریق کے روس کے ساتھ نسبت نکالیں گے۔ اگر وہ بھی توافق کی نسبت نکلے تو ایک کی جزء وفق لے کر دوسرے کے کل میں ضرب دیں گے۔ اسی طرح آگے چلائیں گے۔ آخر میں جو مبلغ عدد بنے گا اس کو مضروب بنالیں گے اور اس کو اصل مسئلہ میں ضرب دے کر تصحیح بنالیں گے اور پھر مضروب کو ہر ایک حصہ میں ضرب دے کر حصہ نکال لیں گے۔ یہ تو اس وقت ہوگا جب ہر فریق میں توافق کی نسبت ہو اور جس جگہ جزء توافق کو جو دوسرے کل میں ضرب دیا گیا۔ اس کے مبلغ اور دوسرے فریق کے مابین نسبت توافق کی نہ ہو، بلکہ تباہ کی ہو تو پھر اس مبلغ کو دوسرے فریق کے کل روس میں ضرب دیں گے۔

۲۴ مضروب ۱۸۰

چار بیویاں	چھ بچے	پندرہ دادیاں	اٹھارہ بیٹیاں
(۳)	(۱)	(۴)	(۱۶)

ہم حسب سابق روس اور سهام میں نسبت نکالتے ہیں تو ۴ بیویوں اور ان کے تین حصوں میں تباہ نکلتی ہے تو ۴ عدد روس کو لے لیا اور پھر ۶ بچے اور ان کا حصہ ایک لیا۔ ان میں بھی تباہ کی نسبت ہے۔ اس کے بعد ۱۵ دادیاں اور ان کا حصہ چار لیا۔ ان کے درمیان بھی تباہ کی نسبت ہے۔ لہذا پندرہ کا عدد لے لیا۔ اس کے بعد ۱۸ بیٹیوں اور ان کا حصہ ۱۶ ان کے درمیان توافق بالصف ہے۔ لہذا ہم نے جزء وفق روس کو لیا۔ اب کل روس یوں بنے۔ ۱۵، ۹، ۶، ۴۔ اب روس کے درمیان نسبت نکالی تو ۴ اور ۶ کے درمیان توافق بالصف نکلی۔ لہذا ایک کے جزء وفق کو لے کر دوسرے کے کل میں ضرب دی، ۱۲ حاصل ہوئے۔ یعنی $۶ \times ۲ = ۱۲$ اور $۳ \times ۴ = ۱۲$ ۔ اب ۱۲ اور ۹ میں نسبت نکالی جو توافق بالثالث ہے۔ ان میں سے ایک کے ثلث کو لے کر دوسرے کے کل میں ضرب دی تو مجموعہ ۳۶ ہوا۔ پھر ۳۶ کی ۱۵ سے نسبت نکالی۔ تو یہ بھی توافق بالثالث نکلتی ہے۔ اب ۱۵ اور ۳۶ میں سے کسی ایک کے ثلث کو دوسرے کے کل میں ضرب دی تو حاصل ضرب ۱۸۰ ہوا۔ یعنی $۱۵ \times ۱۲ = ۱۸۰$ کا ثلث $۳۶ \times ۵ = ۱۸۰$ ۔ لہذا ۱۸۰ مضروب ہوا۔ اب اسے اصل مسئلہ یعنی ۲۴ سے ضرب دیں گے۔ $۲۴ \times ۱۸۰ = ۴۳۲۰$ ۔ اب مضروب کو ہر ایک کے حصہ میں ضرب دے کر اس کا حصہ نکالیں گے۔ یعنی $۳ \times ۱۸۰ = ۵۴۰$ ۔ بیویوں کا حصہ $۱۶ \times ۱۸۰ = ۲۸۸۰$ ۔ بیٹیوں کا حصہ $۱۵ \times ۱۲ = ۱۸۰$ ۔ دادیوں کا حصہ $۱ \times ۱۸۰ = ۱۸۰$ ۔ چچاؤں کا حصہ۔ گویا ہر ایک بیوی کا حصہ $۵۴۰ \div ۳ = ۱۸۰$ ۔ ہر ایک بیٹی کا حصہ $۲۸۸۰ \div ۱۸ = ۱۶۰$ ۔ ہر دادی کا حصہ $۱۸۰ \div ۱ = ۱۸۰$ اور ہر چچا کا حصہ $۱۸۰ \div ۶ = ۳۰$ روپے۔

قاعدہ رابعہ

حسب سابق روس اور سهام کے درمیان نسبت نکالنے کے بعد روس اور روس کے درمیان نسبت تباہ بنے تو ہر ایک فریق کے روس کو دوسرے کے کل میں ضرب دیں گے اور مبلغ کے دوسرے فریق سے نسبت نکالیں گے۔ اگر وہ بھی تباہ کی ہوئی تو اس مبلغ کو دوسرے کے کل میں ضرب دیں گے۔ اسی طرح آگے کرتے جائیں گے۔ آخری مبلغ کو مضروب بنا کر اصل مسئلہ میں ضرب دے کر تصحیح بنالیں گے اور پھر مضروب کو ہر فریق کے حصہ میں ضرب دے کر اس کا حصہ نکالیں گے تاکہ ہر فریق کو سالم حصہ مل جائے۔

مضروب ۲۱۰		۵۰۴۰ صحیح ۲۴	
سات بچے	دس بیٹیاں	چھ دادیاں	دو بیٹیاں
(۱)	(۱۶)	(۴)	(۳)

ہر فریق کا حصہ = ۶۳۰ ، ۸۴۰ ، ۳۶۶۰ ، ۲۱۰

ہر فرد کا حصہ = ۳۱۵ ، ۱۲۰ ، ۳۳۶ ، ۳۰

صورت مذکورہ میں جب رُوس اور سہام کے درمیان نسبت نکالی گئی تو ۲ بیویوں اور ۳ کے درمیان نسبت بتا دینی نکلی۔ لہذا ہم نے ۳ کو لے لیا۔ پھر ۶ دادیوں اور ان کے حصہ ۴ میں نسبت دیکھی تو توافق بالصف نکلی۔ تو ہم نے رُوس کے نصف یعنی ۳ کو لے لیا۔ پھر ۱۰ بیٹیوں اور ان کے حصہ ۱۶ میں نسبت نکالی۔ یہ بھی توافق بالصف نکلی۔ یہاں بھی رُوس کے نصف ۵ کو لے لیا اور ۶ چچاؤں کا حصہ ایک لیا۔ ان میں نسبت بتا دینی نکلی۔ اب کل رُوس یہ بنے ۲، ۴، ۵، ۷، ۷۔ اب پہلے دو رُوس یعنی ۲ اور ۲ میں نسبت بتا دینی کی ہے۔ لہذا دونوں کو ہم ضرب دی ۶ = ۳ × ۲ = ۶ اور ۶ کے ۵ کے ساتھ نسبت نکالی۔ یہ بھی بتا دینی ہے۔ دونوں کو باہم ضرب دی ۳۰ = ۵ × ۶ = ۳۰۔ اب ۳۰ اور ۶ میں بھی نسبت بتا دینی کی ہے۔ یہاں بھی دونوں کو ضرب دی ۳۰ = ۶ × ۳۰ = ۱۸۰۔ اب ۱۸۰ اور ۳۰ کے لئے ۱۸۰ = ۳ × ۶۰ = ۱۸۰۔ اب انفرادی حصہ نکالا ۸۳۰ = ۱۳۰۔ پھر

دس بیٹیوں کا حصہ نکالا۔ ۱۶ × ۲۱۰ = ۳۳۶۰۔ ہر ایک بیٹی کا حصہ = $\frac{۳۳۶۰}{۱۰}$ = ۳۳۶۔ پھر سات چچاؤں کا حصہ نکالا۔ ۱ × ۲۱۰ = ۲۱۰ ہر ایک کا حصہ = ۲۱۰ ÷ ۷ = ۳۰۔

نوٹ: میراث کے عام الوقوع مسائل اور ان کے حل کے قواعد بقدر ضرورت اور عام لوگوں کے لئے جو ہو سکتے تھے وہ ہم نے ذکر کر دیئے۔ اس کے بعد کی اصلاح سراجی بھی اگر چہ کارآمد ہیں۔ مگر پیچیدہ ہونے اور عام فہم نہ ہونے کی وجہ سے ہم نے انہیں چھوڑ دیا اور لئے بھی کر ان کا استعمال بہت کم ہوتا ہے۔ درمیان میں عصمت کی بحث میں ہم نے عصبہ سہمی کو بھی نہیں لکھا کیونکہ اس کی ضرورت تقریباً ختم ہو چکی ہے۔ فقیر کا ارادہ ہے کہ ”موطا امام محمد“ کی شرح مکمل کرنے کے بعد اگر اللہ تعالیٰ نے ہمت اور توفیق دی تو ”سراجی“ کی تفصیلی شرح لکھوں گا۔ جس میں ہر مسئلہ کی وضاحت میں مثال بھی لکھی جائے گی۔ اللہ تعالیٰ مجھے ان چند سطور کے طفیل صحت کاملہ عطا فرمائے اور دین و دنیا بہتر بنائے۔ آمین! حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ نِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ

۷۰۸۔ أَحَبَّسْنَا مَالَكِ أَسْبَرَ نَا ابْنِ شِهَابٍ عَنْ قَبِيصَةَ بِنِ دُوَيْبِ أَنْ عَمَرَ بِنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ فَرَضَ لِلْحَدِثِ الَّذِي يَقْرَأُ لَهُ النَّاسُ الْيَوْمَ . قَالَ مُحَمَّدٌ وَيَهْدَا نَأْخُذُ فِي الْحَدِيثِ وَهُوَ قَوْلُ زَيْدِ بْنِ نَسَائِبٍ وَبِهِ يَقُولُ الْعَامَّةُ . وَأَمَّا أَبُو حَنِيفَةَ فَإِنَّهُ كَانَ يَأْخُذُ بِسِي الْحَدِيثِ يَقُولُ أَبِي بَكْرَةَ الصِّدِّيقِ وَعَبْدَ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فَلَا يُوْرِدُ إِلَّا خَوْفًا مَعَهُ حَسْبُنَا

امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے وہ قبصہ بن ذؤیب سے خبر دیتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے دادا کے لئے اتنا ترک فرض کر دیا جتنا آج کل لوگ دیتے ہیں۔

امام محمد کہتے ہیں کہ دادا کے بارے میں ہم بھی اسی کو اختیار کرتے ہیں اور یہی حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا قول ہے اور عام فقہاء بھی یہی قول کرتے ہیں۔ لیکن امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ دادا کے بارے میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کے قول کو لیتے ہیں۔ وہ دادا کی

موجودگی میں بھائی کو ترک نہیں دلاتے۔

۷۰۹۔ أَحْبَبَنَا مَا لَكَ أَحْبَبَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ
عُثْمَانَ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ خُرَيْشَةَ عَنْ قَبِيصَةَ بِنْتُ ذُوَيْبٍ أَنَّ
قَالَ جَاءَتْ الْجَدَّةُ إِلَى أَبِي بَكْرٍ تَسْأَلُهُ مِيرَاثَهَا
فَقَالَ مَا لَكَ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ وَمَا عَلَّمْنَا لَكَ
فِي سُنَّتِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ شَيْئًا فَارْجِعِي حَتَّى
أَسْئَلَ النَّاسَ قَالَ فَسَأَلَ النَّاسَ فَقَالَ الْمُعِيرَةُ بِنْتُ
شُعْبَةَ حَضَرَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَعْطَاهَا
السُّدُسَ فَقَالَ هَلْ مَعَكَ غَيْرُكَ فَقَامَ مُحَمَّدُ بْنُ
مَسْلَمَةَ فَقَالَ مِثْلَ ذَلِكَ فَأَنْفَذَهُ لَهَا أَبُو بَكْرٍ ثُمَّ جَاءَتْ
الْجَدَّةُ الْأُخْرَى إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ تَسْأَلُهُ مِيرَاثَهَا
فَقَالَ مَا لَكَ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ وَمَا كَانَ
الْقَضَاءُ الَّذِي قَضَى بِهِ إِلَّا لِعَبْرِكَ وَمَا أَنَا بِرَأِيْدٍ فِي
الْفَرَائِضِ مِنْ شَيْءٍ وَلَكِنَّهُ هُوَ ذَلِكَ السُّدُسُ فَإِنْ
اجْتَمَعَا فِيهِ فَهُوَ بَيْنَكُمَا وَإِنْ كُنْتُمَا خَلْتُمْ بِهِ فَهُوَ لَهَا.

امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے وہ عثمان ابن اسحاق بن خریشہ سے اور وہ قبیسہ بن ذویب سے بیان کرتے ہیں کہ ایک دادی حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس اپنی میراث کا مسئلہ لے کر حاضر ہوئی۔ آپ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ کی کتاب میں تیرے لئے کوئی حصہ نہیں اور نہ ہی سنت رسول اللہ ﷺ میں تیرے حصہ کا ہمیں کوئی علم ہے۔ جا چلی جا۔ میں لوگوں سے اس بارے میں پوچھوں گا۔ راوی بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اس بارے میں لوگوں سے دریافت کیا تو حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ دادی کو حضور ﷺ نے چھنا حصہ دیا تھا۔ ابوبکر صدیق نے پوچھا: تمہارے ساتھ کوئی اور بھی اس کا شاہد ہے؟ تو جناب محمد بن مسلمہ نے کھڑے ہو کر ایسے ہی کہا: جس پر ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے دادی کے لئے چھنا حصہ کا فیصلہ نافذ فرمایا۔ پھر ایک نانی حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس حاضر ہوئی۔ آپ سے اپنی میراث کے بارے میں پوچھنا چاہتی تھی۔ اسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ کی کتاب میں تیرا کوئی حصہ نہیں ذکر ہوا اور جو فیصلہ حضور ﷺ اور ابوبکر صدیق نے کیا ہے وہ تیرے لئے نہیں بلکہ تیری غیر کے لئے یعنی دادی کے لئے تھا اور میں فرائض میں زیادتی نہیں کر سکتا۔ ہاں تیرے لئے چھنا حصہ ہے۔ اگر دادی نانی دونوں موجود ہوں، تو چھنا حصہ تمہارے دونوں کے درمیان تقسیم ہو گا اور اگر کوئی ایک ہو تو پورا چھنا حصہ اسے ہی ملے گا۔

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا یہی مسلک ہے کہ اگر دادی نانی دونوں موجود ہوں تو چھنا حصہ ان دونوں میں تقسیم ہوگا اور اگر ان میں صرف ایک ہو تو چھنا حصہ مکمل اسی کا ہوگا۔ اسی ایک کے ہوتے ہوئے پردادا یا برائی کو حصہ نہیں ملے گا۔ یہی امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام رحمہم اللہ کا قول ہے۔

اثر اذل میں سیدنا حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے دادے کی میراث کے بارے میں آپ کا ارشاد ذکر کیا گیا کہ آپ نے دادے کو اتنا ہی حصہ دیا، جس قدر آپ کے زمانہ کے حضرات علماء کرام دیا کرتے تھے۔ ”آپ کے زمانہ کے لوگ“ اس سے حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی طرف اشارہ ہے۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا دادے کی میراث کے بارے میں یہ قول ہے کہ

دادا کی موجودگی میں اگر میت کے بھائی بھی ہوں، تو وہ بھی وراثت میں حصہ دار ہوں گے۔ یہی قول امام مالک، امام شافعی اور صاحبین کا ہے۔ حضرت زید رضی اللہ عنہ کے نزدیک حقیقی اور علاقائی بھائی بہنوں کی موجودگی میں جبکہ دادا بھی ہو تو انہیں بھی دادا کی معیت میں حصہ ملے گا۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے نزدیک اگر میت کا بھائی ایک یا دو ہوں اور دادا بھی ہو تو آپ دادا کو ایک بھائی کی حیثیت دیتے ہیں۔ یعنی میت کا اگر ایک بھائی اور دادا موجود ہوں تو دادا کو ایک حصہ ملے گا اور دو ہونے کی صورت میں دادا کو تیسرا حصہ ملے گا اور اگر دو سے زیادہ بھائی ہوں تو دادا کو بہر حال تیسرا حصہ ہی ملے گا۔ صاحب سراجی لکھتے ہیں۔ (فقہ سمسہ) یعنی جب دادا کو بھائی کی حیثیت دی گئی، تو اس کے بھائی والے حصہ اور ملٹ جمع مال میں سے جو زیادہ ہو دادا کو وہ ملے گا۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا موقف اس کے خلاف ہے۔ ان کے نزدیک دادا کی موجودگی میں میت کے بھائیوں کو محروم کر دیتی ہے۔ بھائی خواہ کسی قسم کے ہوں۔ صاحب سراجی نے "مقاسمۃ الجد" کے عنوان کے تحت لکھا ہے:

قال ابو بکر الصديق رضى الله عنه ومن تبعه
من الصحابة بنو الاعمش وبنو العلات لا يرثون مع
الجد وهذا قول ابي حنيفة رحمة الله عليه .
حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ اور آپ کے ہم نوا صحابہ کرام نے کہا کہ یعنی اور علاقائی بیٹے دادا کی موجودگی میں وارث نہیں ہوں گے۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے۔

اسی پر فتویٰ بھی ہے کہ احناف کے نزدیک دادا کی موجودگی میں ہر قسم کے بہن بھائیوں کو وراثت میں سے کچھ نہیں ملے گا۔ وجہ یہ ہے کہ باپ کی عدم موجودگی میں دادا کے حیثیت باپ کی ہی ہوتی ہے اور یہ بات متفق علیہ ہے کہ باپ کی موجودگی میں بہن بھائیوں کو کچھ نہیں ملتا۔ یہاں یہ بات ذہن میں آتی ہے کہ جب ابو بکر صدیق کا دادا ہے اور بہن بھائیوں کی صورت میں قول موجود تھا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کی مخالفت کیوں کی؟ اس بارے میں راقم کے مطالعہ میں بعض روایات ایسی آئی ہیں، جن سے حضرت رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ بات ملتی ہے کہ دادا کی موجودگی میں آپ بھی بھائیوں کو حصہ دار بنانے کے حق میں نہ تھے۔ جیسا کہ "تہذیب شریف" کی درج ذیل روایت سے ثابت ہوتا ہے۔

حدثنا عروة ابن الزبير ان مروان ابن الحكم
حدثه ان عمر بن الخطاب رضى الله عنه حين طعن
قال انسى قد اريت في الجد رأيا فان رأيت ان تبعوه
فقال عثمان بن عفان رضى الله عنه ان تبع رايك
فانه رشد وان تبع راي الشيخ قبلك فنعم ذو الراي
كان .
(بیہقی ج ۶ ص ۲۳۶ کتاب الفرائض باب مالم یورث
الدفوة مع الجد مطبوع حیدرآباد دکن)

حضرت عروہ بن زبیر نے مروان بن حکم سے ہمیں روایت سنائی کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کو جب نیزے سے زخمی کر دیا گیا تو آپ نے فرمایا: کہ دادا کے بارے میں میری ایک رائے تھی۔ جس کا تمہیں علم ہے۔ اگر تم اس پر چلنا پسند کرتے ہو تو اس پر ہی چلو۔ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے کہا: اگر ہم آپ کی رائے پر چلتے ہیں تو یہ بھی ٹھیک ہے اور اگر ہم حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی رائے پر عمل کرتے ہیں تو آپ بہترین رائے کے مالک تھے۔

سیدنا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے مذکورہ بالا قول سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ خود اپنی رائے پر مطمئن نہ تھے۔ بلکہ شاہ ولی اللہ صاحب کی تصنیف "ازالۃ الخفاء" مترجم ج ۳ ص ۵۰۰ مطبوعہ آرام باغ کراچی میں یہ الفاظ موجود ہیں: لسا طعن استشارہم فی الجد۔ زخمی ہونے کے بعد آپ نے دادا کے میراث کے بارے میں لوگوں سے مشورہ طلب کیا۔ اس سے بھی پتہ چلتا ہے کہ دادا کی موجودگی میں بھائیوں کا حصہ دار ہونا، اگر اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اطمینان و وثوق ہوتا، تو صحابہ کرام سے مشورہ طلب نہ کرتے۔ علاوہ ازیں "بیہقی شریف" کی مذکورہ روایت کے ساتھ یہ روایت بھی درج ہے:

”عن ابن ابی ملیکہ عن مروان بن الحکم عن عثمان ابن عفان رضی اللہ عنہ ان ابابکر رضی اللہ عنہ جعل الجدا ابا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے دادا کو باپ کے قائم مقام کیا۔“ ایک اور روایت میں ہے:

ان اهل الكوفة كتبوا الى عبد الله بن الزبير
يسئلونه عن الجد فقال اما الذي قال رسول الله
ﷺ لو اتخذ احدا خليلا لا نخذته فانه انزله
ابا.
کوفیوں نے حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ دادا کے بارے میں ہمیں کچھ رہنمائی فرمائیں۔ آپ نے فرمایا: وہ جو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اگر میں کسی کو خلیل بنانا چاہتا تو ابوبکر کو بنا لیتا کیونکہ اس نے دادا کو باپ کے قائم مقام قرار دیا ہے۔

ان آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا موقف نہایت مضبوط تھا۔ وہ یہ کہ دادا کی موجودگی میں وہ بھائیوں کو حصہ دار نہیں سمجھتے تھے۔ حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے اہل کوفہ کو جس انداز سے جواب دیا وہ ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے موقف کو اور بھی مضبوط کرتا ہے۔ ”بیہقی“ کی یہی ایک اور روایت ملاحظہ ہو:

عن عمرو ابن ميمون الاودي قال شهدت
عمر بن الخطاب حين فذكر القصة وفيها فقال
عمر يا عبد الله انتني بالكف التى كتبت فيها شان
الجد بالامس وقال لو اراد الله ان يتم هذا الامر
لا تمه فقال عبد الله نحن نكفيك هذا الامر يا امير
المؤمنين قال لا فاحذها فمحاها بيده.
(بیہقی ج ۶ ص ۲۳۵)

عمرو بن میمون اودی سے روایت ہے کہ میں اس وقت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس موجود تھا۔ جب آپ کو زخمی کیا گیا پھر بقیہ قصہ انہوں نے بیان کیا۔ اس میں یہ تھا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے صاحبزادے عبداللہ کو فرمایا: میرے پاس وہ تختی لاؤ جس میں کل میں نے دادا کی میراث کے بارے میں لکھا تھا۔ نیز فرمایا کہ اگر یہ معاملہ اللہ تعالیٰ مکمل کرنے کا ارادہ فرماتا تو اسے مکمل کر دیتا۔ یہ سن کر حضرت عبداللہ نے کہا: ہمیں آپ کا یہ امر کافی ہے۔ اس پر حضرت عمر نے فرمایا: نہیں۔ یہ کہہ کر اس خری کو پکڑا اور پھاڑ دیا۔

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے آخری وقت اپنے پہلے قول سے رجوع فرمایا تھا۔ لہذا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا قول ہی معمول بہ رہا۔ اس لئے صاحب سراہی نے کہا: کہ دادا کی موجودگی میں بھائیوں کو ابوبکر صدیق وراثت میں شریک نہیں کرتے تھے۔ یہی قول امام ابوحنیفہ کا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔

موطا کے دوسرے اثر میں ایک نانی کا واقعہ مذکور ہے۔ ابوبکر صدیق نے اسے حصہ مانگنے پر فرمایا۔ قرآن کریم میں بھی تیرا حصہ مذکور نہیں اور حضور ﷺ کی کوئی سنت یا حدیث ایسی نہیں جو تیرا حصہ بتاتی ہو۔ آپ نے موجود صحابہ کرام سے مشورہ کیا تو حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ بولے کہ حضور ﷺ نے نانی کو چھٹا حصہ عطا فرمایا ہے۔ ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اس پر گواہی مانگی جناب محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ نے گواہی دی کہ حضور ﷺ نے چھٹا حصہ دیا تھا تو ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے بھی چھٹا حصہ دے دیا۔

تیسرے اثر میں ایک نانی اور ایک دادی کا واقعہ مذکور ہے کہ یہ دونوں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے اپنا حصہ دریافت کرنے آئیں۔ آپ نے فیصلہ دیا کہ تم دونوں کو چھٹا حصہ مشترکہ طور پر ملے گا اور اگر تم میں سے کوئی ایک اکیلی ہو تو مکمل چھٹا حصہ پائے گی۔ تو معلوم ہوا کہ نانی اور دادی خواہ ایک ہو یا متعدد انہیں صرف چھٹا حصہ ہی ملے گا۔ صاحب سراہی نے بھی یہی لکھا۔ موطا کے اس اثر کے بعد امام محمد فرماتے ہیں: کہ ہمارا اسی پر عمل ہے اور امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء بھی کہتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ ماں اور

باپ کی طرف سے نانی، دادی ایک ہو یا زیادہ سب کے لئے چھٹا حصہ مشترک طور پر شخص ہے اس سے زائد نہیں ملے گا۔

۳۱۸- بَابُ مِيرَاثِ الْعَمَّةِ

امام مالک نے ہمیں محمد بن ابی بکر بن عمرو بن حزم سے خبر دی کہ وہ اپنے والد سے بکثرت سنا کرتے تھے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے: عجیب بات ہے کہ پھوپھی کا تو وارث بنتا ہے (یعنی بیٹیجا) اور وہ وارث نہیں بنتی (یعنی اپنے بیٹھے کی)۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے جو یہ کہا کہ پھوپھی کی وراثت اس کا بیٹھیا پائے گا کیونکہ وہ حصہ والا ہے اور پھوپھی کو بیٹھے کی میراث نہیں ملے گی کیونکہ حصہ والی نہیں ہے اور ہم حضرت عمر بن خطاب، علی ابن ابی طالب اور عبداللہ بن مسعود سے روایت کرتے ہیں۔ ان سب نے کہا کہ پھوپھی اور خالد جب اور کوئی ذویہم اور عصبہ نہ ہو تو خالد کو ایک تہائی اور پھوپھی کو دو تہائی ملے گا اور وہ حدیث جسے اہل مدینہ روایت کریں، اسے رد نہیں کیا جاسکتا۔ جناب ثابت بن دجاج کا انتقال ہوا ان کا کوئی وارث نہ تھا تو حضور ﷺ نے ابولبابہ کو اس کی میراث عطا فرمائی۔ ابولبابہ بن عبدالمعز اس کا بھائی تھا انہیں شہاب پھوپھی اور خالد اور دوسرے قرابت والوں کو ان کی قرابت کی وجہ سے وارث بنایا کرتے تھے۔ آپ مدینہ کے باشندوں میں سے سب سے زیادہ فقیہ اور روایت کے سب سے بڑے عالم تھے۔

۷۱۰- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ بْنِ عَمْرٍو بْنِ حَزْمٍ أَنَّهُ كَانَ يَسْمَعُ أَبَاهُ كَثِيرًا يَقُولُ كَانَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ يَقُولُ عَجَابًا لِلْعَمَّةِ تَوَرَّثَتْ وَلَا تَرِثُ.

قَالَ مُحَمَّدٌ إِنَّمَا يَعْنِي عُمَرُ هَذَا فِيمَا نَرَى أَنَّهَا تَوَرَّثَتْ لِأَنَّ ابْنَ الْأَخِ ذُو سَهْمٍ وَلَا تَرِثُ لِأَنَّهَا لَيْسَتْ بِذَاتِ سَهْمٍ وَتَحْتِ نَرْوِي عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ وَعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ أَنَّهُمْ قَالُوا فِي الْعَمَّةِ وَالْخَالَاتِ إِذَا لَمْ يَكُنْ ذُو سَهْمٍ وَلَا عَصَبَةٌ فَلَيْسَ خَالَاتُ الثَّلَاثِ وَالْعَمَّةُ الثَّلَاثُ وَحَدِيثُ بَرِّ وَوَيْهِ أَهْلُ الْمَدِينَةِ لَا يَسْتَطِيعُونَ رَدَّهُ أَنَّ نَائِبَتِ ابْنِ الدَّحْدَاجِ مَاتَ وَلَا وَارِثَ لَهَا فَاعْطَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَبَا بَابَةَ بْنَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ وَكَانَ ابْنُ أُخْتِ مِيرَاثِهِ وَكَانَ ابْنُ الْقِيَّاسِ يَوَرِثُ الْعَمَّةَ وَالْخَالَاتِ وَذَوِي الْقُرْبَاتِ بِفَرْقِ أَهْلِهِمْ وَكَانَ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ وَأَعْلَمِهِمْ بِالرِّوَايَةِ.

پھوپھی کی میراث کے متعلق حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تعجب کیا کہ پھوپھی مر جائے تو بیٹھیا وارث اور بیٹھیا مر جائے تو پھوپھی وارث نہ ہوتی۔ اس سلسلہ میں پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ قول اور اس قسم کے مسائل اپنی عقل سے نہیں بنائے جاتے۔ لہذا مذکورہ مسائل کے بارے میں یہی کہا جائے گا کہ حضور ﷺ کا یہ فیصلہ ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ہم ابھی گزشتہ طور میں یہ تحریر کر چکے ہیں کہ کسی عورت کا بھائی اگر عصبہ ہو اور وہ خود عورت ذوی الفروض میں سے نہ ہو تو اسے حصہ نہیں ملے گا۔ جیسا کہ چچا کے عصبہ ہے لیکن اس کی ہمیشہ ذوی الفروض میں سے نہیں لہذا وہ بچا کی موجودگی میں اس کے ساتھ مل کر عصبہ نہیں بنے گی بلکہ میراث سے محروم رہے گی۔ مسئلہ زیر بحث میں پھوپھی بالا اتفاق نہ ذوی الفروض سے ہے اور نہ ہی عصبات میں سے ہے۔ لہذا جب تک ذوی الفروض یا عصبات میں سے کوئی وارث موجود ہوا تو پھوپھی کو میراث نہیں ملے گی۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے سیدنا حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے قول کی تاویل یہ فرمائی کہ پھوپھی کا محروم ہونا اس سے یہ مراد نہیں کہ اسے کبھی بھی کسی صورت میں میراث نہیں ملے گی بلکہ آپ کی مراد یہ ہے کہ جب ذوی الفروض اور عصبات میں سے کوئی موجود ہو تو پھوپھی بھی محروم ہوگی اور اگر ان میں سے کوئی بھی موجود نہ ہو تو پھوپھی ذوی الارحام میں سے ہونے کی وجہ سے میراث پائے گی۔ اگر کوئی شخص مر گیا۔ اس نے نہ کوئی ذوی الفروض چھوڑا، نہ عصبہ چھوڑا، بلکہ پھوپھی اور خالد چھوڑیں۔ تو صورت مذکورہ میں کل مال کے نفع حصے ہوں گے۔ تیسرا حصہ خالد کو اور بقیہ دو ٹمٹ پھوپھی کو

طے گا کیونکہ پھوپھی سے رشتہ داری باپ کے واسطے سے ہے اور خالہ کی ماں کی وجہ سے ہے تو باپ کا حصہ بعض صورتوں میں ماں سے زیادہ ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی پھوپھی کو زیادہ اور خالہ کو کم حصہ ملے گا۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر آثار نقل فرمائے۔ جن سے حضرت کے قول میں جو بظاہر تضاد نظر آتا تھا وہ اٹھ جائے۔ خلاصہ یہ کہ پھوپھی کے ساتھ اگر ذوی الفروض موجود ہیں، تو پھوپھی محروم ورنہ وارث ہوگی۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں محمد بن ابی بکر نے عبد الرحمن بن حنظلہ بن عجلان زرقی سے انہیں قریش کے ایک ضعیف العمر آزاد کردہ غلام مرسی نے بتایا کہ میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس بیٹھا ہوا تھا جب آپ نے نماز ظہر ادا فرمائی تو کہا: اے یرفأ! وہ تحریر لے آؤ! جس میں میں نے پھوپھی کے بارے میں میراث کے متعلق کچھ تحریر کیا ہے تاکہ لوگوں سے اس کے بارے میں پوچھا جائے اور اللہ تعالیٰ سے استخارہ کریں کہ کیا پھوپھی کا کوئی حصہ ہے؟ یرفأ اس تحریر کو لے آیا، آپ نے پھر ایک پیالہ یا طشت پانی بھرا منگوا لیا تو اس تحریر کو مٹا دیا پھر فرمایا: اگر اللہ تعالیٰ کی رضا ہوئی تو تیرا حصہ قائم رہتا، اگر اللہ تعالیٰ کی رضا ہوتی تو تیرا حصہ قائم رہتا۔

۷۱۱۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَنْظَلَةَ بْنِ عَجْلَانَ الزُّرْقِيِّ أَنَّهُ أَخْبَرَهُ عَنْ مَوْلَى لِقْرِيشٍ كَانَ قَدِيمًا يَقَالُ لَهُ ابْنُ مَرْسَى قَالَ كُنْتُ جَالِسًا عِنْدَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَلَمَّا صَلَّى صَلَاةَ الظُّهْرِ قَالَ يَا ِرْفَاءُ هَلَمْ ذَلِكِ الْكِتَابُ لِكِتَابٍ كَانَ كَتَبَهُ لِعَلْمِهِ كَتَبَ فِيهِ شَيْئًا مَقْدَارًا إِبْرَاهِيهِ فَبِي شَانَ الْعَمَةِ يَسْأَلُ عَنْهُ وَيَسْتَجِيرُ اللَّهُ هَلْ لَهَا مِنْ شَيْءٍ فَأَتَيْتُ بِهِ ِرْفَاءً ثُمَّ دَعَا بِتَوْرٍ فِيهِ مَاءٌ أَوْ قَدَحٌ فَمَحَى ذَلِكِ الْكِتَابَ فِيهِ ثُمَّ قَالَ لَوْ رَضِيَكَ اللَّهُ لَأَوْزِكَ لَوْ رَضِيَكَ اللَّهُ لَأَوْزِكَ.

اس اثر میں جو مسئلہ مذکور ہے۔ اس کی شرح پچھلے اثر میں گزر چکی ہے۔ پھوپھی کے بارے میں حضرت عمر نے تحریر لکھ رکھی تھی جس میں اس کا حصہ مذکور تھا۔ وہ ذوی الفروض تھی یا عصباء میں شامل تھی اس کا علم نہیں لیکن آپ نے وہ تحریر پانی میں ڈال کر مٹا دیا۔ مسئلہ بہر حال اپنی جگہ ہے۔ وہ یہ کہ اگر ذوی الفروض یا عصباء میں سے کوئی موجود ہو، تو پھوپھی محروم ہوگی اور اگر ان میں سے کوئی بھی نہ ہو تو پھوپھی وارث ہوگی۔ واللہ اعلم بالصواب

کیا نبی کا وارث ہوتا ہے اس کا بیان

امام مالک نے ہمیں ابو الزناد سے اور وہ اعرج سے اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: کہ میری وراثت ایک ایک دینار کر کے تقسیم نہ کی جائے۔ میں اپنی بیویوں کے خرچہ اور عاملوں کی تنخواہ کے علاوہ چھوڑوں، وہ صدقہ ہے۔

۳۱۹۔ بَابُ النَّبِيِّ ﷺ هَلْ يُوْرَثُ

۷۱۲۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا تَقْسِمُ وَرَثَتِي دِينَارًا مَا تَرَكَتُ بَعْدَ نَفْقَةِ نِسَائِي وَمَوْنَةَ عَامِلِي فَهُوَ صَدَقَةٌ.

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ابن شہاب نے حضرت عمرو بن زبیر سے اور وہ حضور ﷺ کی زوجہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کی ازواج مطہرات نے آپ ﷺ کے وصال کے بعد ارادہ کیا کہ حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کو حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی وراثت دے دیں۔

۷۱۳۔ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ بِنِ السُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّ نِسَاءَ النَّبِيِّ ﷺ حِينَ مَاتَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَرَدْنَ أَنْ يَبْعَثْنَ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ يَسْأَلُهُ مِيرَاتِهِنَّ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَتْ لَهُنَّ عَائِشَةُ

اَلَيْسَ قَدْ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ لَا نُورُثُ مَا تَرَكْنَا صَدَقَةً

اللہ عنہ کے پاس بھیجیں تاکہ وہ ان سے حضور ﷺ کی بیویوں کی میراث کے متعلق پوچھیں۔ ان کو سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا: کیا رسول اللہ ﷺ نے یہ نہیں فرمادیا کہ ہمارا کوئی وارث نہیں، ہم جو چھوڑ کر جائیں وہ صدقہ ہے۔

مذکورہ دونوں آثار میں یہ بیان ہوا کہ حضور ﷺ کی میراث نہیں بلکہ آپ نے جو کچھ چھوڑا وہ آپ کی ازواج مطہرات کے سال بھر کے خرچے اور عاملین کی تنخواہ نکال کر جو بچے وہ صدقہ ہے اور مائیں صاحبہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے بھی دوسری ازواج مطہرات کو حضور ﷺ کا یہ ارشاد سنایا کہ آپ نے اپنی میراث کی نفی فرمائی اور مال متروکہ کو صدقہ قرار دیا۔

حضور ﷺ کے چھوڑے ہوئے مال میں وراثت کا اجراء یا صدقہ ہونا ان اہم مسائل میں سے ایک مسئلہ ہے جو روافض اور اہل سنت کے مابین باعث اختلاف ہیں۔ شیعہ لوگ اس مسئلہ کو اپنا اصولی مسئلہ گردانتے ہیں۔ مسئلہ خلافت و امامت اور مسئلہ وراثت کے ضمن میں باغ فدک کا معاملہ پوری تفصیل کے ساتھ اور شیعوں کے تمام اعتراضات بعد جوابات ہم نے اپنی تصنیف ”تخت جعفریہ“ جلد سوم میں لکھا ہے۔ وہاں ملاحظہ فرمائیں۔ ”باغ فدک“ کے بارے میں حضور ﷺ کا ارشاد جو ابھی ہم نے موطا کے دوسرے اثر میں ذکر کیا ہے۔ اسی کے مطابق اس کا فیصلہ بھی ہوا۔ وہ یہ کہ آپ ﷺ کے ہاں جس قدر بھی مال فے آتا، آپ اپنی ازواج مطہرات اور اہل بیت کے اخراجات اور ملازیم کی اجرتیں ادا کر کے بقیہ کو غرباء اور فقراء میں تقسیم کر دیتے۔ اسی ارشاد کے پیش نظر جب سرکارِ دو عالم ﷺ نے وصال فرمایا اور باغ فدک کا معاملہ ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ہاں پیش ہوا تو آپ نے فرمایا: کہ میں اسے اسی طرح تقسیم کروں گا جس طرح حضور ﷺ تقسیم فرماتے رہے۔ اس بات پر سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا راضی ہو گئیں۔ چنانچہ شرح ”نہج البلاغہ“ اور ”شرح ابن ہشیم“ میں واضح الفاظ میں شیعہ مصنفین نے یہ لکھا ہے کہ سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا نے ابو بکر سے کہا: کی بات کو نبوی تسلیم کیا اور رضامندی کا اظہار فرمایا اور اپنی غلط فہمی سے آگاہی پائی۔ سیدہ فاطمہ الزہراء رضی اللہ عنہا کی طرح آپ کی ازواج مطہرات نے بھی وراثت کے بارے میں حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ سے پوچھنا چاہا اور عثمان غنی رضی اللہ عنہ کو ان کے پاس بھیجے گا پروگرام بھی بنایا لیکن سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے جب انہیں ارشاد نبوی سنایا تو سب نے اسے تسلیم کیا اور وراثت کا مطالبہ نہ کیا۔ حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ”لا نورث ہمارا میراث نہیں ہوتی“ سے ملنے جلنے الفاظ شیعوں کی سب سے معتبر کتاب ”اصول کافی“ میں یوں مذکور ہیں۔ ”لا نورث الانبیاء درہما ولا دینارا درہم ودینارہم انبیاء کی میراث نہیں ہوتی“۔ انبیاء کرام کی میراث علم ہے۔ مختصر یہ کہ حضرات انبیاء کرام کا ترکہ تقسیم نہیں ہوتا بلکہ وہ سب کچھ چھوڑ جاتے ہیں وہ غرباء اور مساکین کے لئے صدقہ ہوتا ہے۔

مسلمان، کافر کا وارث نہیں ہوتا

۳۲۰- بَابُ لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے حضرت علی بن حسین بن علی ابن ابی طالب سے وہ عمر بن عثمان بن عفان سے اور وہ حضرت اسامہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: ”مسلمان“ کافر کا وارث نہیں ہوگا۔

۷۱۴- أَخْبَرَنَا مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ أَنَّ ابْنَ شِهَابٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ عُمَانَ بْنِ عَفَّانَ عَنْ أَسَمَةَ بِنْتِ زَيْدٍ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ.

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں ہمارا یہی مسلک ہے کہ مسلمان کافر کا وارث کافر مسلمان کا وارث نہیں ہوگا اور کفر ایک ہی ملت

قَالَ مُحَمَّدٌ وَهَذَا أَنَا حُدِّ لِيَ لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ وَالْكَفْرُ مِلَّةٌ وَاحِدَةٌ يَتَوَارَثُونَ

ہے۔ (یعنی تمام کافر، کافر ہی ہیں) وہ باہم ایک دوسرے کے وارث ہوں گے۔ اگر چنانچہ کلمت مختلف ہی کیوں نہ ہو؟ یہودی، نصرانی کے اور نصرانی یہودی کے وارث ہوں گے۔ یہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے اور عام فقہاء کرام نے بھی کہا ہے۔

امام مالک نے ہمیں ابن شہاب سے وہ حضرت علی بن حسین سے روایت کرتے ہیں کہ ابوطالب کے مرنے کے بعد عقیل اور طالب اس کے وارث بنے، علی المرتضیٰ نہیں بنے تھے۔

مذکورہ روایات میں اختلاف دین و ملت کی صورت میں مسئلہ وراثت بیان ہوا۔ مسلمان کسی کافر کا اور کافر کسی مسلمان کا وارث نہیں ہوگا۔ نیز یہ کہ کافر کسی بھی نام سے پہچانا جائے، یہودی کہلائے، عیسائی ہو، کفر میں سب کا برابر حکم ہے۔ کسی مسلمان کے یہ وارث نہیں ہو سکتے۔ ہاں آپس میں ایک کافر دوسرے کافر کا وارث ہو سکتا ہے۔ اسی قانون کے تحت دوسرے اثر میں ابوطالب کی وراثت پانے والے ان کے دو بیٹے عقیل اور طالب بیان ہوئے۔ ابوطالب کے چار بیٹے تھے۔ علی المرتضیٰ، جعفر طیار، عقیل اور طالب۔ ان میں سے دو اول الذکر مسلمان اور بقیہ دو کافر تھے۔ امام زین العابدین فرماتے ہیں کہ ابوطالب مکہ میں فوت ہوئے ان کی وفات کے بعد حضور ﷺ نے مکہ سے مدینہ کی طرف ہجرت فرمائی تو حضرت علی اور جعفر طیار بھی مدینہ منورہ ہجرت کر کے چلے گئے۔ حضرت جعفر طیار جنگ موتہ میں شہید ہو گئے۔ ابوطالب کے دین پر چونکہ عقیل اور طالب تھے۔ لہذا انہیں ابوطالب کی میراث ملی اور علی المرتضیٰ اور جعفر طیار اختلاف دین کی وجہ سے وراثت نہ پاسکے۔ اسی بات کو ”موطا امام مالک“ میں شارح شہیر جناب قاضی عبد الولید باجی نے تحریر فرمایا۔

عن ابن شہاب عن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب سے روایت کرتے ہیں کہ ابوطالب کے وارث عقیل اور طالب ہوئے اور علی المرتضیٰ کو وراثت نہ ملی۔ امام زین العابدین کہتے ہیں کہ اسی وجہ سے ہم نے شعب کا حصہ چھوڑ دیا۔ ابن شہاب کا یہ کہنا کہ ابوطالب کے وارث عقیل اور طالب بنے۔ اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ یہی دونوں ابوطالب کے وارث بن سکتے تھے نہ کہ حضرت علی و جعفر، یہ اس لئے کہ حضرت علی اور جعفر طیار ابوطالب کی موت سے قبل ہی اسلام لایچکے تھے اور عقیل اور طالب اس وقت ابوطالب کے دین پر تھے۔ لہذا صرف ان دونوں کو ہی میراث ملی۔ (یعنی ابوطالب کی موت کے وقت ان کے بیٹیوں میں سے صرف عقیل اور طالب ان کے ہم دین تھے اس لئے انہیں اپنے باپ کی وراثت ملی)۔ عقیل و طالب کا اسلام قبول کرنا ابوطالب کے موت کے بعد فتح مکہ کے سال ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ ”شعب“ میں نہ تو حضرت علی و جعفر کا کوئی حصہ بننا تھا اور نہ ہی ان کی اولاد میں سے کسی کو حصہ ملے گا۔

ابن شہاب عن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب سے روایت کرتے ہیں کہ ابوطالب کے وارث عقیل اور طالب ہوئے اور علی المرتضیٰ کو وراثت نہ ملی۔ امام زین العابدین کہتے ہیں کہ اسی وجہ سے ہم نے شعب کا حصہ چھوڑ دیا۔ ابن شہاب کا یہ کہنا کہ ابوطالب کے وارث عقیل اور طالب بنے۔ اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ یہی دونوں ابوطالب کے وارث بن سکتے تھے نہ کہ حضرت علی و جعفر، یہ اس لئے کہ حضرت علی اور جعفر طیار ابوطالب کی موت سے قبل ہی اسلام لایچکے تھے اور عقیل اور طالب اس وقت ابوطالب کے دین پر تھے۔ لہذا صرف ان دونوں کو ہی میراث ملی۔ (یعنی ابوطالب کی موت کے وقت ان کے بیٹیوں میں سے صرف عقیل اور طالب ان کے ہم دین تھے اس لئے انہیں اپنے باپ کی وراثت ملی)۔ عقیل و طالب کا اسلام قبول کرنا ابوطالب کے موت کے بعد فتح مکہ کے سال ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ ”شعب“ میں نہ تو حضرت علی و جعفر کا کوئی حصہ بننا تھا اور نہ ہی ان کی اولاد میں سے کسی کو حصہ ملے گا۔

ابن شہاب عن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب سے روایت کرتے ہیں کہ ابوطالب کے وارث عقیل اور طالب ہوئے اور علی المرتضیٰ کو وراثت نہ ملی۔ امام زین العابدین کہتے ہیں کہ اسی وجہ سے ہم نے شعب کا حصہ چھوڑ دیا۔ ابن شہاب کا یہ کہنا کہ ابوطالب کے وارث عقیل اور طالب بنے۔ اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ یہی دونوں ابوطالب کے وارث بن سکتے تھے نہ کہ حضرت علی و جعفر، یہ اس لئے کہ حضرت علی اور جعفر طیار ابوطالب کی موت سے قبل ہی اسلام لایچکے تھے اور عقیل اور طالب اس وقت ابوطالب کے دین پر تھے۔ لہذا صرف ان دونوں کو ہی میراث ملی۔ (یعنی ابوطالب کی موت کے وقت ان کے بیٹیوں میں سے صرف عقیل اور طالب ان کے ہم دین تھے اس لئے انہیں اپنے باپ کی وراثت ملی)۔ عقیل و طالب کا اسلام قبول کرنا ابوطالب کے موت کے بعد فتح مکہ کے سال ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ ”شعب“ میں نہ تو حضرت علی و جعفر کا کوئی حصہ بننا تھا اور نہ ہی ان کی اولاد میں سے کسی کو حصہ ملے گا۔

”شعب ابی طالب“ جس کا ذکر ہوا۔ یہ وہ جگہ ہے جہاں ابتدائے اسلام میں حضور ﷺ کو کفار نے تین سال تک پابند رکھا تھا۔ یہ چونکہ ابو طالب کی ملکیت تھا اس لئے اسے ”شعب ابی طالب“ کہتے ہیں۔ ابو طالب کے انتقال کے وقت اس کے ہم دین صرف عقیل و طالب تھے۔ اس لئے یہ وارث ہوئے اور علی و جعفر مسلمان تھے۔ لہذا اختلاف دین کی وجہ سے انہیں وراثت نہ ملی۔

جب ابو طالب کا انتقال ہو گیا پھر واقعہ ہجرت پیش آیا اور طالب مسلمان نہ ہوا اور عقیل کا اسلام لانا موت ابی طالب کے بعد تھا۔ تو ابو طالب کی جائیداد کے یہ دونوں (عقیل و طالب) وارث ہوئے۔ غزوہ بدر سے پہلے طالب فوت ہو گیا اور عقیل چھپے رہ گیا پھر جب اسلام نے یہ پختہ حکم دیا کہ کافر کی وراثت مسلمان کو نہیں ملے گی تو ابو طالب کے شعب کے حصے جو عقیل و طالب کے پاس تھے، وہ عقیل کے پاس آگئے اور ان کے پاس اس وقت تک رہے۔ جب تک انہوں نے وہ سب مکانات بیخ نہ ڈالے۔ فاکھی نے حکایت بیان کہ مکان عقیل کے بعد ان کی اولاد کے پاس رہا۔ حتیٰ کہ انہوں نے حجاج کے بھائی محمد بن یوسف کے ہاتھ ایک لاکھ دینار میں فروخت کر دیئے۔

فلما مات ابو طالب ثم وقعت الهجرة ولم يسلم طالب و تاخر اسلام عقیل استوليا على ما خلف ابو طالب و مات طالب قبل بدر و تاخر عقیل فلما تقرر حکم الاسلام بترک توريث المسلم من الكافر استمر ذالك بيد عقیل و كان عقیل قد باع تلك الدور كلها. و حکى الفاکھی لم تزل بيد اولاد عقیل حتى باعها لمحمد بن يوسف اخی الحجاج بمائة الف دينار.

(زرقاتی ج ۳ ص ۱۲۰ میراث اهل الملل باب ۳۵۸ مطبوعہ بیروت)

قارئین کرام! ان حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ اختلاف دین کی وجہ سے وراثت سے محرومی ایک اسلامی حکم ہے۔ اسی حکم کے پیش نظر حضرت علی کرم اللہ تعالیٰ و جہہ اور جعفر طیار رضی اللہ عنہما کو ان کے والد ابو طالب کی جائیداد (شعب) میں سے کچھ نہ ملا اور دوسرے دو بیٹے عقیل و طالب حصہ لے گئے۔ کہو تک اس وقت ان کا اور ان کے باپ ابو طالب کا دین ایک تھا۔ جناب عقیل بعد میں مسلمان ہو گئے۔ لیکن طالب کے بارے میں ”المنشی“ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی مسلمان ہو گئے۔ لیکن زرقاتی کے نزدیک یہ بات مسلم نہیں۔ لیکن قرآن سے ابوالولید یابی صاحب المنشی کی بات درست معلوم ہوتی ہے۔ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: ”کہ طالب کی اولاد دوسرے نبو ہاشم پر مقدم ہے“۔ یہ ارشاد نبوی بھی اسی کو ترجیح دیتا ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

ولاء کی میراث کا بیان

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں عبد اللہ بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم نے خبر دی کہ عبد الملک بن ابی بکر بن عبد الرحمن بن الحارث بن ہشام نے بتایا کہ انہیں ان کے باپ نے خبر دی کہ عاص بن ہشام فوت ہوا تو اپنے چھپے تین بیٹے چھوڑ گیا۔ ان میں دو ماں کی طرف سے اور ایک باپ کی طرف سے تھے۔ ماں کی طرف سے دو بھائیوں میں سے ایک فوت ہو گیا اور اس نے اپنے ترکہ میں سے کچھ مال اور ایک آزاد کردہ غلام چھوڑا۔ اس کے ترکہ کا وارث اس کا سگا بھائی بن گیا پھر اس کا بھائی فوت ہو گیا اور اپنے چھپے ایک بیٹا اور باپ کی طرف سے ایک بھائی چھوڑ گیا۔ اس کا بیٹا

۷۱۶۔ أَحْوَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ بَنِي مُحَمَّدَ بْنَ عَمْرٍو بْنِ حَزْمٍ أَنَّ عَبْدَ الْمَلِكِ ابْنَ أَبِي بَكْرٍ بَنِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبَاهُ أَخْبَرَهُ أَنَّ الْعَاصَ ابْنَ هِشَامٍ هَلَكَ وَتَرَكَ بَيْنَهُنَّ لَهُ ثَلَاثَةَ ابْنَيْنِ يَأْتِيَهُنَّ وَرَجُلًا لَعَلَّهُ فَهَلَكَ أَحَدُهُنَّ الْإِسْنِيَّةُ اللَّذِيْنِ هُمَا يَأْتِيَهُنَّ مَالًا وَمَوَالِي قَوْلُهُنَّ أَخُوهُ يَأْتِيَهُ وَأَبِيهِ وَوَرِثَ مَالَهُ وَوَلَاءَ مَوَالِيهِ ثُمَّ هَلَكَ أَخُوهُ وَتَرَكَ ابْنَهُ وَأَخَاهُ يَأْتِيهِ فَقَالَ ابْنُهُ قَدْ أَحْرَزْتُ مَا كَانَ أَبِي أَحْرَزَ مِنْ الْمَالِ وَوَلَاءَ الْمَوَالِي وَقَالَ أَخُوهُ لَيْسَ

کہنے لگا میں وہ تمام مال لوں گا جو میرے باپ نے مال اور آزاد کردہ غلاموں کی ولاء میں پائی تھی۔ اس کا بھائی بولا: تمام میراث تیری نہیں تو صرف مال کا وارث ہے آزاد کردہ غلام کی ولاء تو وہ تیرے لئے نہیں۔ تم خود بتاؤ کہ اگر میرا بھائی آج ہی فوت ہو جائے، تو کیا میں اس کا وارث نہیں بنوں گا؟ پھر یہ دونوں اپنا معاملہ حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے پاس لے آئے تو آپ نے آزاد کردہ غلاموں کی ولاء کا فیصلہ اس کے بھائی کے حق میں فرمایا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ الْوَلَاءَ لِلرَّاحِ مِنَ الْوَلَاءِ
دُونَ بَنِي الْأَخِ مِنَ الْوَلَاءِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ
رَحِمَهُ اللَّهُ.

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ہمارا یہی مسلک ہے کہ ولاء باپ کی طرف سے گئے بھائی کے لئے ہے اور یہی قول ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا ہے۔

”ولاء“ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص اپنے غلام کو آزاد کر دیتا ہے جس کا کوئی وارث نہیں۔ جب یہ مر جاتا ہے تو اس کے ترکہ کا وارث اسے آزاد کرنے والا مولیٰ و آقا ہوتا ہے۔ حدیث پاک کے الفاظ ہیں: ”الولاء للمعتق“۔ ”ولاء“ آزاد کرنے والے کے لئے ہے۔ غلام لا وارث کا چھوڑا ہوا ترکہ ”ولاء“ کہلاتا ہے۔ مذکورہ اثر میں یہی مسئلہ بیان ہوا ہے۔ ہشام کا انتقال۔ تین بیٹے چھوڑے۔ (ایک باپ کی طرف سے اور دو ماں کی طرف سے) پھر دو بھائیوں میں سے ایک کا انتقال ہو گیا۔ مرنے والے کی تمام وراثت اور ولاء اس کا بھائی لے گیا پھر یہ بھی فوت ہو گیا اس کے ورثاء میں سے ایک اس کا اپنا بیٹا اور ایک علاقائی بھائی تھا۔ ان دونوں میں وراثت کے بارے میں اختلاف ہو گیا۔ وہ یہ کہ ”ولاء“ کا ہر ایک مدعی تھا۔ جب یہ معاملہ عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے پاس لایا گیا تو آپ نے فرمایا: ”ولاء“ کا وارث مرنے والے کا بھائی ہے بیٹا نہیں۔

”ولاء“ کے بارے میں ایک بات یہ ذہن نشین رہے کہ یہ حق صرف مردوں کیلئے ہے، عورتوں کو ”ولاء“ نہیں ملتی۔ ہاں اگر عورتوں کے اپنے غلام آزاد شدہ ہوں، ان کی ولاء انہیں ملے گی۔ دوسری بات یہ کہ ولاء کا تعلق میت کے عصباء سے ہوتا ہے۔ ان میں جو عصبہ قوی ہوگا، وہ مقدم ہوگا۔ جیسا کہ مسئلہ مذکورہ میں دو مدعی ہیں۔ ایک میت کا بیٹا اور دوسرا اس کا علاقائی بھائی۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ بیٹا موجود ہو تو بھائی محروم رہتا ہے۔ لیکن ”ولاء“ کا مسئلہ اس سے قدرے مختلف ہے۔ یہاں بیٹے نے ولاء کو عام میراث کے قانون کے تحت دیکھا اور اس کو اپنا حق بتایا اور علاقائی بھائی نے کہا: فرض کرو کہ تمہارا باپ پہلے مر جاتا اور اس کا حقیقی بھائی جو میرا چچا ہے بعد میں مرتا۔ تو اس صورت میں تیرے حقیقی چچا کی میراث تجھے ملتی یا مجھے؟ مطلب یہ کہ میراث تیری بجائے مجھے ملتی کیونکہ میں اس کا بھائی ہوں اور تو اس کا بھتیجا ہے اور بھائی کے ہوتے ہوئے بھتیجا وارث نہیں ہوتا۔ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے فیصلہ کرنے سے فرمایا: کہ تیرا والد اپنے حقیقی بھائی کی ولاء کا اس لئے حقدار بنا کہ وہ علاقائی بھائی کی نسبت زیادہ قوی ہے۔

”موالی“ مولیٰ کی جمع ہے۔ از روئے لغت اس لفظ کا اطلاق آزاد کردہ غلام اور آزاد کردہ آقا دونوں پر برابر ہے۔ اثر زیر بحث میں میت نے مال بھی چھوڑا اور آزاد کردہ غلام بھی۔ ان سب کا وارث حقیقی بھائی بنا، علاقائی محروم کر دیا گیا۔ جب دوسرا حقیقی بھائی فوت ہو گیا اور اپنے پیچھے بیٹا اور علاقائی بھائی چھوڑا اور جائیداد میں ایک آزاد کردہ غلام کی ولاء بھی تھی۔ چونکہ بیٹے کی یہ نسبت علاقائی بھائی قوی تھا اس لئے وہ حقدار بن گیا کیونکہ ولاء میں قانون یہ ہے کہ قوی عصبہ اسے اپنی طرف کھینچ لیتا ہے۔ اثر زیر بحث کا خلاصہ یہ کہ صورت اولیٰ میں جب دو حقیقی بھائیوں میں سے ایک کا انتقال ہوا تو اس کا حقیقی بھائی دوسرے علاقائی بھائی سے مقدم ہونے کی وجہ سے حقدار ہوا

پھر جب یہ بھی فوت ہو گیا اور دلاء کا مسئلہ چچا، جھنجھیا میں مختلف فیہ ہوا۔ تو چچا کو قوی ہونے کی وجہ سے دلاء کا مستحق قرار دیا گیا اور بیٹا محروم رہا۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے آخر میں فرمایا کہ ہمارا مسلک بھی یہی ہے کہ میت کا علاقائی بھائی اور اپنا بیٹا دو وارث ہوں تو دلاء بیٹے کی بجائے علاقائی بھائی کو ملے گی۔

۷۱۷۔ آخِرُكَامَا لِكِهِ اَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ أَنَّ اَبَاهُ اَخْبَرَهُ اَنَّهُ كَانَ جَالِسًا عِنْدَ اَبَانِ بْنِ عُمَانَ فَاخْتَصَمَ اِلَيْهِ نَفَرٌ مِنْ جُهَيْنَةَ وَنَفَرٌ مِنْ بَنِي الْحَارِثِ بْنِ الْحَزْرَجِ وَكَانَتْ امْرَاةٌ مِنْ جُهَيْنَةَ عِنْدَ رَجُلٍ مِنْ بَنِي الْحَارِثِ بْنِ الْحَزْرَجِ يُقَالُ لَهُ اِبْرَاهِيمُ بْنُ كَلْبٍ فَمَاتَتْ فَوَرَّثَهَا ابْنُهَا وَرَوَّجَهَا وَتَرَكَتْ مَالًا وَمَوَالِي ثُمَّ مَاتَ ابْنُهَا فَقَالَ وَرَثَتُنَا وَلَاءُ الْمَوَالِي وَقَدْ كَانَ ابْنُهَا احْرَزَةً وَقَالَ الْجُهَيْنِيُّونَ لَيْسَ كَذَلِكَ اِتْمَاهُمْ مَوَالِي صَاحِبَتِنَا فَاِذَا مَاتَ وَلَدُهَا فَلَنَا وَلَاءُ هُمْ وَنَحْنُ نَرْتَهُمْ فَفَطَسَى اَبَانُ بْنُ عُمَانَ لِلْجُهَيْنِيِّينَ يَوْلَاءُ الْمَوَالِي.

امام مالک نے ہمیں عبد اللہ بن ابی بکر سے خبر دی کہ انہیں ان کے باپ نے خبر دی کہ وہ ایک مرتبہ ابان بن عثمان کے پاس بیٹھے ہوئے تھے تو ان کے پاس جہینہ اور بنو الحارث بن خزرج کے لوگوں کے درمیان مقدمہ لایا گیا۔ ایک جہینہ عورت بنو الحارث بن خزرج کے گھر تھی جس کا نام ابراہیم بن کلب تھا، وہ عورت مر گئی اس کا وارث ایک بیٹا اور خاندان بنا اس نے مال بھی اور دلاء بھی ترکہ میں چھوڑی، پھر اس کا بیٹا فوت ہو گیا تو اس کے وارثوں (بنو الحارث بن خزرج) نے کہا کہ دلاء ہمیں ملے گی، دلاء کو اس کے بیٹے نے لے لیا تھا۔ چھٹی کہنے لگے معاملہ یوں نہیں، وہ ہماری عورت کا آزاد کردہ غلام تھا، جب اس عورت کا لڑکا فوت ہو گیا تو اب اس کی دلاء ہماری ہے اور ہم ہی اس کے وارث ہیں۔ اس مقدمہ کا فیصلہ ابان بن عثمان نے چھٹی قبیلہ کے حق میں فرمایا کہ دلاء ان کا حق ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ہمارا مسلک بھی یہی ہے کہ جب عورت کا مذکور بیٹا فوت ہو جائے تو دلاء لوٹ آئے گی اور تمام میراث بھی لوٹ آئے گی۔ یعنی ان لوگوں کی طرف جو عورت کے عصبہ ہیں اور یہی قول امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہما کا ہے اور ہمارے عام فقہاء کرام کا بھی یہی قول ہے۔

جہینہ اور بنو الحارث دو قبیلے ہیں۔ قبیلہ جہینہ کی ایک عورت نے بنو الحارث قبیلہ کے ایک شخص ابراہیم بن کلب سے شادی کر لی۔ عورت مالدار تھی اور کئی ایک غلام بھی اس نے آزاد کئے تھے۔ یہ عورت جب مری تو اپنے پیچھے ایک بیٹا، چچا اور بھائی وغیرہ چھوڑے۔ چونکہ اس کے پیچھے بیٹے کے علاوہ اور کوئی وارث نہ تھا۔ اس لئے تمام جائیداد اور دلاء کا حق دار بیٹا ہوا پھر جب بیٹا فوت ہوا تو عورت کے بھائی (جن کا تعلق قبیلہ جہینہ سے تھا) اور اس عورت کے بیٹے کے قرابت داروں میں جھگڑا اٹھا ہو گیا کہ ”دلاء“ کا وارث کون ہوگا؟ ہر ایک نے اپنے بارے میں دلیل دی۔ جب فیصلہ نہ ہو سکا تو یہ مقدمہ ابان بن عثمان کے پاس لایا گیا تو انہوں نے فیصلہ یہ فرمایا کہ مرنے والے بیٹے کی وراثت میں سے ”دلاء“ کے حقدار قبیلہ جہینہ کے افراد ہیں کیونکہ ان کی عصمت زیادہ قوی ہے۔ اس سے یہ قانون اخذ ہوتا ہے کہ جب دلاء کسی قوی وارث کو مل جائے پھر اس کے بعد کوئی اور قوی وارث آجائے تو دلاء اس کی طرف بھرجائے گی۔ ”سراجی“ باب العصبات میں اس قانون کے لئے یہ الفاظ ہیں۔ او جسر ولاء معقہن۔ اس کی وضاحت حاشیہ میں مذکور ہے۔ مثلاً ایک آدمی کا غلام اور دوسرے کی لونڈی دونوں کا باہم ان کے آقاؤں نے عقد کر دیا پھر ان کے ہاں ایک لڑکے نے جنم لیا پھر لونڈی کا

مالک لوٹڑی کو آزاد کرتا ہے۔ اب اس بچے کی ولاء اس آزاد شدہ لوٹڑی کو ملے گی کیونکہ وہ آزاد ہونے کے بعد اپنے خاندان سے زیادہ قوی ہے پھر اگر غلام (جو اس عورت کا خاندان ہے) کو اس کا مولیٰ آزاد کر دیتا ہے تو اس صورت میں بچے کی ولاء کے دوستی بنتے ہیں۔ ایک اس کی والدہ جو آزاد شدہ ہے اور دوسرا اس کا والد جو آزاد شدہ ہے۔ ان دونوں میں آزاد ہونے کے بعد باپ قوی وارث ہوتا ہے۔ لہذا اس کی والدہ سے ولاء اس بیٹے کے باپ کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ اس مثال کے بعد موطا کے اثر کی وضاحت خود بخود آسان ہو جاتی ہے۔ جہنہ قبیلہ کی عورت کی ولاء اس کے بیٹے نے بچہ قوی ہونے کے اپنی طرف کھینچ لی۔ کیونکہ بیٹا دوسروں کی نسبت قوی تھا اور جب بیٹا مر گیا تو اب عورت کے بھائی بہ نسبت بیٹے کے قرابت داروں کے زیادہ قوی ہونے کی وجہ سے ولاء اپنی طرف کھینچ لیں گے کیونکہ بیٹے کے قرابت دار عورت کے عصب نہیں بنتے۔ لہذا ولاء جو پہلے بیٹے نے لی تھی بیٹے کے مرنے کے بعد عورت کے عصبات اسے اپنی طرف کھینچ لیں گے۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ مجھے ایک باخبر شخص نے جناب سعید بن مسیب سے خبر دی کہ ان سے سوال کیا گیا کہ ایک غلام کا بیٹا آزاد عورت سے پیدا ہوا۔ ان کی ولاء کن کے لئے ہے؟ فرمایا: اگر ان کا باپ غلام ہوتے ہوئے مر گیا تو ان کی ولاء ان کی ماں کے آزاد کردہ غلاموں کے لئے ہوگی۔

۷۱۸۔ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ اَخْبَرَنِي مُخْبِرٌ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ اَنَّهُ سِئِلَ عَنْ عَبْدٍ لَهُ وَكَذَلِكَ مِنْ امْرَأَةٍ حُرٍّ وَلَيْمَنُ وَلَاؤُهُمْ فَسَأَلَ اِنْ مَاتَ اَبُوهُمْ وَهُوَ عَبْدٌ لَمْ يَتَّقِ فَوَلَاؤُهُمْ لِمَوْلَايَ اِيَّهِمْ.

امام محمد کہتے ہیں کہ ہمارا یہی مذہب ہے اور اگر ان کا باپ آزاد کر دیا گیا موت سے پہلے تو اس صورت میں ان کی ولاء ان کے باپ کے مولیٰ کے لئے ہوگی۔ یہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہما کا قول ہے اور یہی ہمارے عام فقہاء کرام نے فرمایا ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا اَنَاخَذُ وَإِنْ عَتِقَ اَبُوهُمْ قَبْلَ اَنْ يَمُوتَ حُرٌّ وَلَاؤُهُمْ فَصَارَ وَلَاؤُهُمْ لِمَوْلَايَ اِيَّهِمْ وَهُوَ قَوْلُ اَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةُ مِنْ فُقَهَائِنَا رَجَحُوا اللهُ تَعَالَى.

اس اثر میں تقریباً وہی مسئلہ بیان ہوا جو اوپر ”سراجی“ کے حواشی سے ہم لکھ چکے ہیں۔ حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے جو سوال ہوا۔ وہ یہ کہ ایک آزاد عورت کی شادی غلام سے ہوتی ہے۔ ان کے ہاں ایک بچہ پیدا ہوتا ہے تو اب ”ولاء“ اس آزاد عورت کے مالکوں کو ملے گی کیونکہ اس میں حریت ہے اور اس کے خاندان میں غلامی ہے۔ دونوں میں حریت قوی ہے۔ اس لئے ”ولاء“ اور منتقل ہو گی اور لڑکے کی ”ولاء“ بھی آزاد عورت کے مالکوں کی طرف لوٹے گی۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: کہ یہ فیصلہ اس صورت میں ہے جب لڑکے کا باپ جو غلام ہے، وہ مرتے وقت تک غلام ہی ہو۔ اس کے مالک سے آزاد نہ کریں اور اگر لڑکے کے والد کو اس کے مالک آزاد کر دیتے ہیں، تو بچے کی ولاء اب اس کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ اس کی مزید وضاحت ”ازالۃ الخفاء“ میں مذکور ہے۔

ملاحظہ ہو:

دارمی شعیبی سے روایت کرتے ہیں وہ عمر فاروق، علی المرتضیٰ اور زید بن ثابت سے روایت کرتے ہیں۔ ان سب نے کہا کہ والد اپنے بیٹے کی ولاء اپنی طرف کھینچ لیتا ہے۔ دارمی، ابراہیم سے روایت کرتے ہیں اور ابراہیم جناب عمر بن خطاب سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمر نے فرمایا: جب آزاد شدہ عورت کسی مملوک کے نکاح میں ہو اور پھر اس عورت کے ہاں اس سے بچہ پیدا ہو، تو ماں کے آزاد ہونے کی وجہ سے بچہ آزاد ہوگا اور اس کی ”ولاء“ اس کی ماں کے مولیٰ کو ملے گی پھر جب مملوک خاندان آزاد کر دیا جائے تو ولاء کو وہ اپنی طرف کھینچ لے گا وہ اس کے مولیٰ کو ملے گی۔ (ازالۃ الخفاء ج ۳ ص ۵۰۳ کتاب الحدیث مطبوعہ مکتبہ تہذیبیہ خانہ آرام باغ کراچی)

قارئین کرام! موطا کے مذکورہ باب کے مسائل کا اگر چینی زمانہ وجود نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ میں نے ”سراجی“ کی بحث عصبات

میں سے عصبہ سبھی کو چھوڑ دیا ہے۔ لیکن موطا کی شرح لکھنے کی وجہ سے اس کی ہر حدیث و روایت کا مفہوم و مطلب بیان کرنا ضروری تھا۔ اس لئے بقدر ضرورت میں نے اس کی وضاحت کر دی۔ مسائل کی تشریح اور ان سے واقفیت بہر حال مفید ہے۔ اس لئے ولاء کی مختصر تشریح کر دی گئی ہے۔ فاعتبیروا یا اولی الابصار

۳۲۲۔ بَابُ مِيرَاثِ الْحَمِيلِ

اٹھائے ہوئے بچے کی میراث کا بیان

امام مالک نے ہمیں کبیر بن عبد اللہ بن اشج سے اور وہ سعید بن مسیب سے خبر دیتے ہیں۔ فرمایا: کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے کسی غیر عرب کو ترکہ دلانے سے انکار کر دیا۔ ہاں وہ جو عرب میں پیدا ہوا ہو۔

۷۱۹۔ أَحْبَبْنَا مَالِكَ أَحْبَبْنَا كَبِيرَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْأَسَجِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ قَالَ أَبِي عُمَرَ ابْنِ الْحَطَّابِ أَنَّ يُوْرَثُ أَحَدًا مِنَ الْأَعَاجِمِ إِلَّا مَا وَلَدَ فِي الْعَرَبِ.

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں، ہمارا مسلک یہ ہے کہ اٹھایا ہوا بچہ جسے قید میں رکھا گیا وہ وارث نہیں ہوگا اور اس کی ماں بھی اس کے ساتھ قیدی ہوئی پھر اس نے کہا کہ یہ بچہ میرا ہے یا کہتی ہے۔ وہ میرا بھائی ہے یا وہ کہتا ہے کہ یہ میری بہن ہے اور کوئی رشتہ بیان کرنے سے وہ وارث نہیں ہوگا۔ جب تک اس پر بینہ پیش نہ کرے۔ مگر باپ جبکہ وہ دعویٰ کرتا ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے اور بیٹا اس کی تصدیق کرتا ہے تو اس صورت میں وہ اس کا بیٹا ہوگا۔ یہاں بینہ کی ضرورت نہیں۔ مگر یہ کہ بیٹا غلام ہو اور اس کا مولیٰ اس کی تکذیب کر دے، کہ یہ فلاں مدعی کا بیٹا نہیں۔ تو اس صورت میں وہ اس باپ کا بیٹا نہ بنے گا جب تک وہ غلام ہوگا۔ حتیٰ کہ مولیٰ تصدیق کر دے تو پھر بیٹا بن جائے گا اور کوئی عورت اگر کسی بچے کے بارے میں دعویٰ کرتی ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے اور اس پر ایک آزاد مسلمان عورت گواہی دیتی ہے کہ یہ بچہ اس عورت نے جنا۔ بیٹا بھی اس کی تصدیق کرے اور وہ آزاد بھی ہو تو اس صورت میں وہ بیٹا اس عورت کا بن جائے گا۔ یہی قول امام ابو حنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کرام کا ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ لَا يُوْرَثُ الْحَمِيلُ الَّذِي يُسَبَّى وَتُسَبَّى مَعَهُ إِمْرَأَةٌ فَتَقُولُ هُوَ وَلَدِي أَوْ تَقُولُ هُوَ أَحَبِّي أَوْ يَقُولُ هِيَ أُحِبِّي وَلَا نَسَبَ مِّنَ الْأَنْسَابِ يُوْرَثُ إِلَّا بِبَيِّنَةٍ إِلَّا السَّوَالِدُ وَالْوَالِدُ فَإِنَّهُ إِذَا ادَّعَى الْوَالِدُ أَنَّهُ ابْنُهُ وَصَدَّقَهُ فَهِيَ ابْنُهُ وَلَا يَحْتَاجُ فِي هَذَا إِلَى بَيِّنَةٍ إِلَّا أَنْ يَتَكُونَنَّ الْوَالِدُ عَبْدًا فَيَكْذِبُهُ مَوْلَاهُ بِذَلِكَ فَلَا يَتَكُونَنَّ ابْنُ الْأَبِ مَسَادَمَ عَبْدًا حَتَّى يَصْطَفِقَهُ الْمَوْلَى وَالْمَرْأَةُ إِذَا ادَّعَيْتِ الْوَالِدَ وَشَهِدَتْ إِمْرَأَةٌ حُرَّةٌ مُّسْلِمَةٌ عَلَى أَنْبَاهِ وَلَدَتْهُ وَهُوَ يَصْدِّقُهَا وَهُوَ حُرٌّ فَهُوَ ابْنُهَا وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْعَامَّةِ مِنْ فَهْمَانَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى.

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے ارشاد کا خلاصہ یہ ہے کہ اختلاف دارین یعنی دار الحرب اور دار الاسلام میں وراثت کا ایک مانع ہے۔ یعنی دار الحرب میں رہنے والا دار الاسلام کے رہنے والے کا وارث نہیں ہوگا اور اگر میراث لینے والا دار الاسلام میں پیدا ہوا ہو تو وارث بنے گا۔ اس کے بعد امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اسی مسئلہ کی چند صورتیں بیان فرماتے ہیں:

- (۱) ایک بچہ دار الحرب سے لایا گیا۔ اس کے ساتھ ایک عورت ہے جو اس بچے کے بارے میں اپنا بیٹا ہونا ظاہر کرتی ہے یا اپنا بھائی کہتی ہے تو اس اقرار سے نسب ثابت ہوگا نہ میراث جب تک اس پر گواہی نہ پیش کرے۔
- (۲) دار الحرب سے لڑا گیا لایا گیا اس کے ساتھ ایک مرد ہے وہ کہتا ہے کہ یہ بچہ میرا بیٹا ہے۔ اتنی بات پر اس کا نسب و میراث ثابت نہیں ہوگا۔ ہاں اگر بچہ تصدیق کرتا ہے کہ یہ واقعی میرا باپ ہے تو پھر نسب اور میراث ثابت ہو جائے گا۔

(۳) اٹھا کر لانے والا کہتا ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے اور بیٹا بھی تصدیق کرتا ہے لیکن باپ ہونے کا دعویٰ اور خود کسی کا غلام ہے تو جب تک اس کا مولیٰ اس کے دعویٰ کی تصدیق نہ کرے نسب و میراث ثابت نہ ہوں گے۔

(۴) ایک عورت کسی بچے کے بارے میں دعویٰ کرتی ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے اور اس کے دعویٰ پر ایک آزاد مسلمان عورت گواہی دے دیتی ہے کہ واقعی یہ بچہ اس عورت نے جنا ہے تو اس صورت میں نسب و میراث ثابت ہو جائیں گے۔

امام عظیم رضی اللہ عنہ اور فقہاء احناف کے اس مسئلہ کی تصدیق ایک اس روایت سے بھی ہوتی ہے۔ جسے صاحب ازالۃ الخفاء نے نقل کیا۔

دارمی، شعبی سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے قاضی شریح کو لکھا کہ اٹھا کر لائے گئے بچہ کا کسی کو وارث قرار نہ دیا جائے جب تک شہادت موجود نہ ہو اگرچہ اس بچے کو کوئی عورت اس کے کپڑے میں لپیٹ کر لائے۔

(ازالۃ الخفاء مترجم ج ۳ ص ۵۰۳ مطبوعہ قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی)

قارئین کرام! ”دارمی“ کی اس روایت نے ثابت کیا کہ اٹھایا ہوا بچہ خواہ کوئی عورت اسے خون آلود کپڑوں میں لپیٹے ہوئے لائے اور کہے کہ یہ بچہ میں نے جنا ہے۔ اس بچے کو کوئی ملک میں لے آیا ہو وہ اسے آزاد کر دیتا ہے، تو عورت کا دعویٰ تسلیم نہیں ہوگا اور وہ بچہ اس کا وارث یا وہ اس کی وارث نہ ہوگی۔ بلکہ اس کی ”دلاء“ اس کے مالک کی ہوگی جس نے اسے آزاد کیا تھا۔ ہاں اگر عورت اپنے دعویٰ پر دلیل پیش کر دیتی ہے تو پھر نسب بھی ثابت اور میراث بھی ثابت ہوگی اور بچے کی دلاء کی وارث بھی ہو جائے گی۔

وصیت کی فضیلت کا بیان

۳۲۳۔ بَابُ فَضْلِ الْوَصِيَّةِ

امام مالک نے جناب نافع سے اور وہ عبد اللہ بن عمر سے

بیان کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: کہ کسی مسلمان کو یہ زیبا نہیں کہ اس کے پاس کوئی ایسی چیز ہو جس میں وصیت ضروری ہو تو وہ وصیت کے بغیر دو دن راتیں گزار دے اس کے پاس وصیت لکھی نہ ہو۔ امام محمد رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہمارا یہی مسلک ہے کہ یہ بہت ہی اچھی بات ہے۔

۷۲۰۔ أَحْبَبْنَا مَا لَكَ أَحَبَرْنَا نَأْفِعَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَا حَقَّ أَمْرِي مُسْلِمًا لَهُ شَيْءٌ يُؤَوِّصِي فِيهِ وَبَيْتٌ لِيَتَيْنِ إِلَّا وَوَصِيَّتُهُ عِنْدَهُ مَكْتُوبَةٌ قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ هَذَا حَسَنٌ جَمِيلٌ

مذکورہ حدیث میں جو حضور ﷺ کا وصیت کے بارے میں ارشاد گرامی نقل کیا گیا۔ وہ احتساب برہمنی ہے جو نبی حکم نہیں ہے۔ اصل وجہ یہ ہے کہ ایک آدمی کے پاس دوسروں کی اشیاء پڑی ہوئی ہیں۔ جن کے بارے میں اس کے گھر والوں کو کبھی صحیح معلومات نہیں کہ یہ کس کی ہیں؟ اور اچانک وہ مر جاتا ہے۔ اس صورت میں خدشہ تھا کہ اس کے وارث ان چیزوں کو ترکہ میں سے شمار کر کے تقسیم کا مطالبہ کریں اور چیزوں کے مالک دعویٰ کریں کہ یہ ترکہ نہیں بلکہ ہماری چیزیں ہیں، جو ہم نے مرنے والے کے پاس رکھی تھیں۔ لہذا بہتر تھا کہ مرنے والا ان کے متعلق تحریر چھوڑ جاتا۔ اگر ایسا کر گیا، تو جھگڑے کا اندازہ کر گیا۔ قرآن کریم نے کتابت کے ساتھ گواہی کا بھی ذکر کیا۔ یعنی مرنے والا مرنے سے قبل اپنے پاس رکھی ہوئی لوگوں کی اشیاء کے متعلق تحریر بھی لکھ رکھے اور گواہ بھی بنالے۔ بہر حال مقصد یہ ہے کہ لوگوں کی رکھی ہوئی اشیاء کی بیشی ہوئے بغیر ان تک پہنچی جائیں۔ خواہ اس کی صورت تحریر کی ہو یا گواہی کی ہو یا احتیاطاً دونوں ہو جائیں۔ اسی لئے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے آخر میں فرمایا: کہ ہم بھی اسے اچھی بات سمجھتے ہیں۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

۳۲۴- بَابُ الرَّجُلِ يُوصِي عِنْدَ

مَوْتِهِ بِثَلَاثِ مَالِهِ

۷۲۱- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ
بْنِ حَزْمٍ أَنَّ أَبَاهُ أَخْبَرَهُ أَنَّ عُمَرَو بْنَ سَلِيمٍ الرَّزَقِيَّ
أَخْبَرَهُ أَنَّهُ قِيلَ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ أَنَّ هَهُنَا عَلَاءُ يُفَاعَا
مِنْ عَسَانَ وَوَارِثُهُ بِالشَّامِ وَلَهُ مَالٌ وَلَيْسَ هُنَا إِلَّا ابْنَةُ
عَمِّهِ لَهُ ثَقَالٌ عُمَرُو مَرْوَةٌ فَلْيُوصِ لَهَا فَأَوْصَى لَهَا بِمَالٍ
يُقَالُ لَهُ يَتْرُجِسْتُمْ قَالَ عُمَرُو بْنُ سَلِيمٍ فَبَعَثَ ذَلِكَ
الْمَالَ بِثَلَاثِينَ الْكُفَّابَعْدَ ذَلِكَ وَابْنَةُ عَمَّةِ الْيَتِي أَوْصَى
لَهَا هِيَ أُمُّ عُمَرُو بْنِ سَلِيمٍ.

بوقت موت کسی کا اپنے تہائی مال کی

وصیت کرنے کا بیان

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں عبداللہ بن ابی بکر بن حزم نے بتایا کہ انہیں ان کے باپ نے خبر دی کہ عمرو بن سلیم زرقی نے بتایا کہ انہوں نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے کہا کہ یہاں (مدینہ منورہ میں) قبیلہ عسان کا ایک قریب البلوغ لڑکا ہے جس کے وارث شام میں رہتے ہیں اور اس کے پاس مال بھی ہے۔ یہاں اس کے رشتہ داروں میں سے صرف اس کی چچا زاد بہن ہے۔ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: جاؤ اسے جا کر کہو کہ وہ اپنی چچا زاد بہن کے لئے وصیت کرے۔ بیان کرتے ہیں کہ اس لڑکے نے اپنی چچا زاد بہن کے لئے ایک مال کی وصیت کی۔ جسے ”بتر جسم“ کہا جاتا تھا۔ عمرو بن سلیم کہتے ہیں کہ میں نے اس مال کو بعد میں تیس ہزار میں فروخت کیا اور اس وصیت کرنے والے کی چچا زاد بہن عمرو بن سلیم کی والدہ تھیں۔

اس اثر میں دو باتیں اہم ہیں۔ واقعہ مختصر یوں ہے کہ قبیلہ عسان کا قریب البلوغ لڑکا مدینہ منورہ میں رہتا تھا اس کے دروٹا شام میں تھے اور یہاں صرف اس کی چچا زاد بہن تھی۔ جب اس کا وقت موت قریب آیا تو اس نے اپنے تمام ممال کی اپنی بہن کے نام کرنا چاہی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسے تہائی مال میں وصیت کرنے کا اختیار دیا۔ چنانچہ اس نے تہائی حصہ میں آنے والا ایک کنواں (ٹھم نامی) اپنی چچا زاد بہن کے لئے وصیت کیا تھا۔ جو بعد میں تیس ہزار درہم میں فروخت ہوا۔ اس واقع میں پہلی بات یہ ہے کہ کیا بچہ وصیت کر سکتا ہے؟ امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ بچے کی وصیت کو درست قرار نہیں دیتے کیونکہ ان کے نزدیک وصیت ”تبرع“ ہے اور بچہ کا تبرع سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ امام مالک وغیرہ ائمہ بچے کی وصیت کو تسلیم کرتے ہیں۔ جب دو چیزوں میں امتیاز کر سکتا ہو۔ امام ابو حنیفہ اس واقعہ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ بچہ بھی بالغ تھا۔ لہذا اس کی وصیت نافذ ہوگی۔ دوسری بات یہ ہے کہ جب اس لڑکے کے دروٹا مدینہ منورہ میں نہیں اور صرف چچا زاد بہن ہی ہے، تو لڑکے کے تمام مال کی یہی وارث ہوگی۔ اسے وصیت کرنا حدیث ”لا وصیة للوارث“ کے خلاف ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بچہ کے وارث موجود ہیں۔ اگرچہ مدینہ منورہ میں نہیں شام میں رہتے ہیں۔ لہذا دروٹا کی موجودگی میں چچا زاد بہن وارث نہیں بنتی۔ اس لئے اس کو وصیت کرنا وارث کو وصیت کرنے میں شامل نہیں ہے۔ لہذا خلاف حدیث مذکور بھی نہ ہوا۔

امام مالک نے ہمیں خبر دی کہ ہمیں ابن شہاب نے عامر بن سعد بن ابی وقاص سے بیان کیا کہ میرے پاس رسول اللہ ﷺ حجۃ الوداع کے سال تشریف لائے تاکہ میری سخت بیماری میں میری عیادت فرمائیں۔ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ! میری انتہائی تکلیف آپ دیکھ رہے ہیں۔ میں مالدار

۷۲۲- أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَاصٍ أَنَّهُ قَالَ جَاءَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَامَ حَجَّةِ الْوَدَاعِ يَوْمَ بَعُودِي مِنْ وَجَعِ اسْتَدَّ بِسِيِّ قَلْبِي يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ سَلِّعْ مِنِّي الْوَسْجِعَ مَا سَتَرْتَنِي وَأَنَا ذُو مَالٍ وَلَا تَرْتِنِي إِلَّا ابْنَةَ لَيْلَى فَأَتَصَدَّقُ

بھی ہوں اور میری وارث صرف میری بیٹی ہی ہے کیا میں دو تہائی کا اسے صدقہ کر دوں؟ آپ نے فرمایا: نہیں۔ میں نے عرض کیا: ادھا مال صدقہ کر دوں؟ فرمایا: نہیں۔ عرض کی پھر تیسرا حصہ؟ آپ نے فرمایا: نہیں۔ اس پر رسول کریم ﷺ نے فرمایا: تیسرا حصہ، تیسرا حصہ کافی اور بہت ہے۔ اگر تو اپنے وارثوں کو غنی چھوڑتا ہے تو یہ اس سے کہیں بہتر ہے کہ تو انہیں غریب و فقیر چھوڑ جائے اور وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلائے مانگتے پھریں اور دیکھو! تم کچھ بھی اللہ تعالیٰ کے راست میں اس نیت سے خرچ کرتے ہو کہ اللہ تعالیٰ راضی ہو جائے تو اس پر تمہیں اجر و ثواب ملے گا حتیٰ کہ اس لقمہ پر بھی جو تم اپنی بیوی کے منہ میں ڈالتے ہو۔ کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ! کیا میں بیماری کی وجہ سے مکہ میں اپنے ساتھیوں سے پیچھے رہ جاؤں گا؟ حضور ﷺ نے اس پر فرمایا: تم پیچھے نہیں چھوڑے جاؤ گے (اور اگر تم پیچھے رہ بھی گئے) تم عمل صالح کرو گے، جو صرف اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کی خاطر ہوگا، تو اللہ تعالیٰ اس عمل کی وجہ سے تمہارا درجہ اور مقام میں اضافہ فرمائے گا اور ہو سکتا ہے کہ تیرے پیچھے رہنے سے اللہ تعالیٰ تیرے ذریعہ کچھ لوگوں کو نفع پہنچائے۔ (یعنی مسلمانوں کو) اور کچھ دوسرے لوگوں (یعنی کفار) کو نقصان پہنچائے۔ (چنانچہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے حضور ﷺ کے وصال شریف کے بعد بہت سی جنگوں میں شرکت فرما کر مسلمانوں کو فائدہ اور کفار کو نقصان پہنچایا۔) حضور ﷺ نے دعا فرمائی: اے اللہ! میرے اصحاب کی ہجرت کو کامل فرما۔ انہیں ان کی ہجرت سے الٹے پاؤں نہ بھیرنا۔ مصیبت زدہ سعد ابن خولہ کے لئے آپ انفسوس کرتے تھے اور حضور ﷺ نے مجھے ان کا وارث بنایا ہے، جب ان کا مکہ میں انتقال ہوا۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: وصیتیں میت کے تہائی مال میں جائز ہیں لیکن وصیت کا نفاذ میت کے قرضہ کو ادا کرنے کے بعد ہوگا۔ مرنے والے کے لئے اپنے تہائی مال سے زیادہ کی وصیت کرنا درست نہیں۔ اگر تہائی سے زیادہ کی وصیت کردی اور اس کے مرنے کے بعد اس کے وارثوں نے اسے جائز قرار دے دیا، تو پھر

بِحُلِيِّ مَالِي قَالَ لَا قَالَ فَيَالنَّظْرُ قَالَ لَا قَالَ فَيَالثَّلِثِ
ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الثَّلُثُ وَالثَّلُثُ كَثِيرٌ أَوْ
كَثِيرٌ إِنَّكَ أَنْ تَذَرَ وَرَثَتِكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ
تَذَرَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ وَإِنَّكَ لَنْ تَنْفِقَ نَفَقَةً
تَنْفِقِي بِهَا وَجَهَ اللَّهُ تَعَالَى إِلَّا أُجِرْتَ بِهَا حَتَّى مَا
تَجْعَلَ فِيْ أَمْرَاتِكَ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ
ﷺ أَخْلَفْتُ بَعْدَ أَصْحَابِي قَالَ إِنَّكَ لَنْ تُخْلَفَ
فَتَعْمَلُ عَمَلًا صَالِحًا تَنْبَغِي بِهِ وَجَهَ اللَّهُ تَعَالَى إِلَّا
ازْدَدَتْ بِهِ دَرَجَةً وَرَفَعَةً وَلَعَلَّكَ أَنْ تُخْلَفَ حَتَّى
تَنْتَفِعَ بِكَ أَقْرَابٌ وَيَضْرِبَكَ آخِرُونَ اللَّهُمَّ امْضُ
لِأَصْحَابِي هَجْرَتِهِمْ وَلَا تُرَدِّدْهُمْ عَلَيَّ أَعْقَابَهُمْ لَكِنَّ
الْبَائِسَ سَعْدُ بْنُ خَوْلَةَ يَرْتَدِّي لَهٗ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ
أَنْ مَاتَ بِمَكَّةَ.

قَالَ مُحَمَّدٌ الْوَصَايَا جَائِزَةٌ فِي ثُلْثِ مَالِ
الْمَيِّتِ بَعْدَ فِضَاءِ ذَنْبِهِ وَلَيْسَ لَهُ أَنْ يُوصِيَ بِأَكْثَرِ مِنْهُ
فَإِنْ أَوْصَى بِأَكْثَرٍ مِنْ ذَلِكَ فَاجْزَاهُ الْوَرَثَةُ بَعْدَ مَوْتِهِ
فَهُوَ جَائِزٌ وَلَيْسَ لَهُمْ أَنْ يَرْتَجِعُوا بَعْدَ اجْزَائِهِمْ وَإِنْ
رَدُّوا رَجِعَ ذَلِكَ إِلَى الثَّلْثِ لِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ

الثَّلَثُ وَالْثَّلَثُ كَثِيرٌ فَلَا يَجُوزُ لِأَخِيٍّ وَصِيَّةٌ بِأَخِيٍّ مِمَّنْ
الثَّلَثُ إِلَّا أَنْ يُجِيزَهُ الْمَوْلَى وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ
وَالْعَامَّةِ مِنْ قَهْمَانَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى -

درست ہو جائے گی اور وارثوں کو اس بات کی اجازت نہیں کہ وہ
ایک دفعہ اجازت دے کر اس سے مکر جائیں اور اگر وہ وصیت کو رد
کرتے ہیں تو تہائی مال تک وصیت لوٹ آئے گی کیونکہ نبی کریم
ﷺ کا ارشاد ہے: تہائی مال میں وصیت کرو یہ کافی ہے۔
لہذا کسی کو بھی اس بات کی اجازت نہیں کہ وہ تہائی مال سے زیادہ کی
وصیت کرے۔ ہاں اگر زیادہ کی صورت میں وارث تسلیم کر لیں، تو
درست ہے۔ یہی امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے عام فقہاء
کرام رحمہم اللہ کا قول ہے۔

اس اثر میں حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی بیماری اور اس کے متعلقات کا ذکر ہے۔ حضرت سعد بن ابی وقاص مکہ میں
تھے کہ بہت سخت بیمار ہو گئے۔ حضور ﷺ ان کی عیادت کے لئے تشریف لے گئے۔ حضرت سعد نے وصیت کے بارے میں
پوچھا آپ ﷺ نے صرف تہائی مال میں وصیت کی اجازت دی اور فرمایا: وراثہ کو مقررہ حصہ جات ملیں اور وہ اس وجہ سے غنی ہو
جائیں۔ یہ اس سے نہیں بہتر ہے کہ ان کے حصہ کا مال بھی وصیت میں دوسروں کو دے دیا جائے علاوہ ازیں اس اثر سے معلوم ہوا کہ
اللہ تعالیٰ کے راستہ میں خرچ کرنا اگرچہ محبوب عمل ہے لیکن جب قرابت داروں میں کوئی شخص غریب ہو یا اس کا قن بنا ہو تو اسے دینا
زیادہ باعث اجر و ثواب ہے۔ رشتہ داروں کو دینا صدقہ کا صدقہ اور صلہ رحمی دونوں کا جامع ہے۔ اسی لئے فرمایا: کہ بیوی کو لقمہ دینا بھی
صدقہ ہے۔

حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کو حضور ﷺ نے فرمایا: ”انک لن تخلفنوا بنی سہیلوں سے ہرگز پیچھے نہیں
رہے گا۔“ شارحین کرام نے حضور ﷺ کے اس ارشاد کرامی کو قطعی پیشین گوئی پر محمول کیا ہے۔ یعنی اے سعد! تیری موت مکہ
میں نہیں ہوگی۔ یہاں ایک بات قابل ذکر ہے۔ وہ یہ کہ مکہ میں موت کی تمنا بہت اچھی بات ہے۔ لیکن واقعہ ہجرت کے بعد اصل تمنا
اور آرزو یہ ہے کہ مدینہ منورہ میں موت کی دعا کی جائے۔ حضرات صحابہ کرام واقعہ ہجرت کے بعد مکہ شریف میں موت آنے کو اچھا نہ
سمجھتے تھے۔ بلکہ ایسی کئی روایات موجود ہیں۔ جن میں حضرات صحابہ کرام نے مکہ میں نہ مرنے کی دعا کی کیونکہ اس سے ہجرت میں
نقصان لازم آتا ہے۔ اس جگہ ”موطا امام مالک“ کی شرح میں مولوی محمد زکریا کاندھلوی دیوبندی (تبلیغی نصاب کے مصنف) لکھتے
ہیں:

انما صدر من سعد مخافة المقام بمكة الى
الوفات فيكون قادما في هجرته كما نص عليه في
بعض الروايات اذا قال خشيت ان اموت بالارض
التي هاجرت منها فاجابه ﷺ بان ذلك لا
يسكون وان يطول عمره. فقال ﷺ انك لن
تخلف بعد اصحابك وهكذا الرواية في جنانز
البخاري. ولعلك وان كانت للترجي لكنهما من
الله تعالى للامر الواقع وكذا لك اذا وردت على

حضرت سعد رضی اللہ عنہ سے یہ گفتگو اس لئے صادر ہوئی کہ
ان کی موت مکہ میں ہی قیام کے دوران نہ آجائے جس کی وجہ سے
ہجرت میں نقصان آجائے۔ جیسا کہ بعض روایات میں یہی مقصد
واضح طور پر ملتا ہے۔ حضرت سعد نے کہا: میں ڈرتا ہوں کہ کہیں
میری موت اس زمین پر نہ آجائے جہاں سے میں ہجرت کر گیا تھا۔
حضرت سعد رضی اللہ عنہ کی اس بات کے جواب میں حضور
ﷺ نے انہیں فرمایا: ایسا نہیں ہوگا۔ (یعنی تمہاری موت مکہ
میں نہیں ہوگی) یہ کہ تمہاری عمر ابھی کافی پڑی ہے۔ حضور

لسان رسولہ غالباً کذا فی الفتح۔
 (اوجز المسالك شرح موطا امام مالک ج ۱۲ ص ۳۳۵ مطبوعہ
 لبنان پاکستان)

ﷺ نے انہیں فرمایا: تو اپنے ساتھیوں سے ہرگز پیچھے نہ
 رہے گا۔ بخاری نے کتاب الجنائز میں یونہی اس روایت کو ذکر کیا
 ہے۔ لفظ "لعلک" اگرچہ امید کے لئے استعمال ہوتا ہے لیکن
 جب اللہ تعالیٰ کے کلام میں آئے، تو وہاں امید نہیں بلکہ امر واقع
 کے لئے آتا ہے۔ یونہی جب رسول کریم ﷺ کی زبان
 اقدس سے نکلے تو بھی غالباً امر واقع کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ فتح
 الباری میں ایسے ہی آیا ہے۔

"اوجز المسالك" کی مذکورہ عبارت اور حدیث زیر بحث کے مفہوم کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ نے
 حضرت سعد رضی اللہ عنہ کے اس خوف کو کہ میں پیچھے رہ جاؤں گا کے بارے میں تاکید فرمایا۔ ایسا ہرگز نہ ہوگا۔ "لن تخلف" یعنی
 اے سعد! تو مکہ میں ہرگز نہ مرے گا، بلکہ واپس مدینہ میں جائے گا اور تجھے کافی عمر اور گزارنی ہے۔ اگر اچھے اعمال کرے گا تو بہت
 بہتر۔ اللہ تعالیٰ تیری وجہ سے مومنین کو فائدہ اور کفار کو نقصان سے ہمکنار کرے گا۔ مکہ میں نہ مرنے کی خوشخبری "لن تخلف" فرما کر
 دی اور عمر طویل پانے کی بشارت کے لئے "ان تخلف" فرمایا۔ اسی حدیث کی شرح میں ابو الولید باجی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

وقوله لعلک ان تخلف حتی یتنتع بک اقوام ویبضر بک اخرون التخلف ههنا الابقاء بعد
 من يموت عن النبي ﷺ واصحابه وقد قيل فی
 تاویل ذالک ان سعد مر علی العراق فاتی القوم الخ
 (المشقی ج ۶ ص ۵۹ اباب الوصیة فی الثلث مطبوعہ قاہرہ)

زندہ رہنا ہے۔ یعنی حضور ﷺ اور کچھ صحابہ کرام کے وصال
 کر جانے کے بعد تم زندہ رہو گے۔ ان الفاظ کی تاویل یہ بھی کی گئی
 ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ عراق گئے اور وہاں
 ایک قوم کو دیکھا۔ جو مرتد ہو چکی ہے اور نجومیوں کی طرح منشی مچی
 گفتگو کرتے ہیں۔ آپ نے انہیں توبہ کرنے کو کہا۔ کچھ مان گئے
 اور کچھ ارتداد پر اڑے رہے اڑنے والوں کو آپ نے قتل کر دیا۔ یہ
 وہ بشارت تھی، جو حضور ﷺ نے فرمایا تھا: کہ کچھ لوگ تم سے
 نقصان پائیں گے اور توبہ کرنے والوں کو آپ نے چھوڑ دیا۔ یہ ان
 سے نفع اٹھانے والے لوگ تھے۔

ابو الولید باجی فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ حضور ﷺ نے اس طرف اشارہ فرمایا: کہ حضرت
 سعد رضی اللہ عنہ میرے وصال شریف کے بعد کافی عرصہ تک زندہ رہیں گے یہاں تک کہ وہ کوفہ وغیرہ کے گورنر بھی بنیں گے اور مختلف
 لشکروں کی قیادت بھی کریں گے اور جو نفع کا مستحق ہوگا، وہ ان سے نفع اٹھائے گا اور نقصان کا مستحق نقصان اٹھائے گا۔ وکان فی
 ذالک تنبیہ له انه سیملک ان ینفع و یبضر۔ یعنی حضور ﷺ کے ارشاد میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ عنقریب حضرت
 سعد کو نفع و نقصان کا مالک بنایا جائے گا۔

قارئین کرام! حدیث پاک کی تشریح سے دو باتیں سامنے آتی ہیں۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ جس کو چاہے موت کا علم عطا فرما دیتا ہے
 اور موت کا علم عطا فرما دینا قرآن و حدیث کے خلاف نہیں۔ جیسا کہ اس واقعہ میں آپ ﷺ نے حضرت سعد کو فرمایا: کہ تم ابھی
 یہاں مکہ میں نہیں مرو گے۔ دوسری بات یہ کہ اللہ تعالیٰ کسی کو نفع و نقصان کا مالک بنا دے، تو اس سے شرک لازم نہیں آتا۔ اس حدیث

کی شرح فرماتے ہوئے علامہ زرقانی فرماتے ہیں:

وهذا من معجزاته ﷺ واخباره بالغيب
فانه عاش حتى فتح العراق وحصل نفع المسلمين
به وضر الكفار ومات سنة خمس وخمسين وقيل
سنة ثمان وخمسين من الهجرة وهو المشهور
فيكون عاش بعد حجة الوداع خمسا واربعين سنة.
(زرقانی شرح موطا امام مالک ج ۳ ص ۶۵ باب ۵۳۰ مطبوعہ دار

المکرمیروت)

قارئین کرام! محققین علماء کرام کے مذکورہ حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے محبوب ﷺ کو جہاں بہت سے علوم عطا فرمائے، وہاں علم غیب بھی عطا فرمایا۔ جس کی بنا پر آپ نے حضرت سعد رضی اللہ عنہ کو دو لوگ انداز میں فرمایا: کہ تمہاری موت ابھی بہت دور ہے۔ لوگوں نے تم سے نفع و نقصان دیکھنا ہے۔ چنانچہ آپ ﷺ کی پیش گوئی کے مطابق حضرت سعد رضی اللہ عنہ حجۃ الوداع کے بعد ۲۵ سال تک زندہ رہے۔ دوسری بات اس حدیث پاک سے یہ ثابت ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو نفع و نقصان پہنچانے کا مالک بناتا ہے۔ جیسا کہ حضرت سعد بن ابی وقاص کو حضور ﷺ نے فرمایا: کہ تم سے کچھ لوگوں (مسلمانوں) کو فائدہ اور بعض دوسروں (کفار) کو نقصان پہنچے گا۔ لہذا نفع و نقصان کی نسبت غیر اللہ کی طرف کرنا اور انہیں اللہ تعالیٰ کی عطا سے نفع و نقصان کا مالک جاننا عقیدہ توحید کے عین مطابق ہے۔ یہ دو مسئلے کانی عرصہ سے اختلافی بنے ہوئے ہیں لیکن شدت اور تعصب کو اگر بالائے طاق رکھ کر کوئی مومن غور کرے، تو حضور ﷺ کے علم غیب کے بارے میں اس کا کسی نتیجہ پر پہنچنا مشکل نہیں۔ عام لوگ یہ سمجھتے ہیں اور انہیں دیوبندیوں، وہابیوں اور غیر مقلدوں نے یہ بتایا ہے کہ اس عقیدہ کی بنا پر اہل سنت و جماعت (بریلوی) مشرک ہو گئے ہیں۔ یاد رہے کہ حضور ﷺ کے بارے میں اہل سنت و جماعت (بریلوی) کا عقیدہ یہ ہے کہ آپ حادث ہیں قدیم نہیں۔ اسی عقیدہ کو اگر کوئی مخالف جان لے تو وہ شرک کافری ہرگز نہ لگائے۔ کیونکہ کسی ذات پہلے ہوتی ہے اور صفت کا اس کے ساتھ اتصاف بعد میں ہوتا ہے۔ حضور ﷺ کی ذات جب حادث قرار پائی تو آپ کی کوئی بھی صفت قدیم نہیں، بلکہ حادث ہی ہوئی۔ لہذا حضور ﷺ کے لئے اگر کوئی شخص علم غیب مانتا ہے، تو یہ بھی حادث ماننا ہوگا۔ قدیم علم غیب کو آپ کی صفت تسلیم نہیں کرنا ہوگا۔ کیونکہ قدیم صرف ذات باری تعالیٰ ہے اور اس کی صفات قدیم ہیں۔ علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ کا علم غیب قدیم ہوتے ہوئے لامتناہی اور حضور ﷺ کا متناہی ہے۔ (یعنی اللہ تعالیٰ کے مقابلہ میں) اس بنیادی فرق کے ہوتے ہوئے یہ شرک کیسے ہو گیا؟ تیسری بات یہ کہ تمام اہل سنت و جماعت (بریلوی) حضور ﷺ کو اللہ تعالیٰ کی مخلوق لیکن سب سے اعلیٰ تسلیم کرتے ہیں۔ آپ کو ہرگز ہرگز خالق نہیں مانتے۔ خالق صرف خدا ہے اس نے تمام انبیاء کو پیدا فرمایا پھر انہیں علوم سے بہرہ مند فرمایا۔ بریلوی حضرات کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو علم غیب عطا فرمایا اور تدریجاً عطا فرمایا۔ یعنی آپ کا علم عطائی اور اللہ تعالیٰ کا ذاتی اور اپنے مقابلہ میں متناہی عطا فرمایا۔ اگرچہ آپ کا علم تمام کائنات کو محیط و پھر بھی اللہ تعالیٰ کے مقابلہ میں متناہی ہی ہے۔

علوم خمسہ کی بحث

سوال: قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ پانچ چیزوں کا علم اللہ تعالیٰ کو ہی ہے۔

(۱) قیامت کا علم (۲) ماں کے پیٹ میں کیا ہے؟ (۳) کل (آنے والا) کو کوئی کیا کرے گا؟

(۴) کون کس جگہ مرے گا؟ (۵) بادل کب برسے گا؟ (سورہ لقمان: ۲۱)

جب ان پانچ چیزوں کا علم اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو نہیں۔ لہذا اگر کوئی شخص ان باتوں کا علم اللہ تعالیٰ کے سوا کسی پیغمبر یا ولی کے لئے ثابت کرے تو یہ شرک ہونے کی وجہ سے قائل مشرک کیوں نہ ہوگا؟

جواب: ہم نے جو چند بنیادی باتیں ذکر کیں۔ اگر انہیں ذہن میں رکھا جائے تو کسی قسم کا شرک کا شائبہ نہیں رہتا۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ قدیم ہے انبیاء کے اور اولیاء حادث ہیں۔ دوسرا یہ کہ اللہ تعالیٰ کا علم ذاتی اور قدیم ہے، انبیاء و اولیاء کا علم عطائی اور حادث ہے۔ تیسرا یہ کہ اللہ تعالیٰ کا علم غیر متناہی اور ان حضرات کا اس کے مقابلہ میں متناہی ہے۔ ان تین باتوں کو تسلیم کر لینے کے بعد شرک کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ بعض مفسرین نے بڑی تفصیل سے اس آیت کریمہ کے تحت لکھا کہ حضور ﷺ کو اللہ تعالیٰ نے دنیا سے تشریف لے جانے سے قبل ان مذکورہ پانچ باتوں کا علم عطا فرمادیا تھا۔ حوالہ جات ملاحظہ ہوں:

قال العلماء الحق انه لم يخرج نبينا من الدنيا حتى اطلعه الله على تلك الخمس لكنه امر بكتمها. (تفسیر صادی ج ۳ ص ۲۳۳، لقمان آخری آیت)

و يجوز ان يكون الله قد اطلع حبيبه عليه الصلوة والسلام على وقت قيامها على وجه كامل (لكن لا على وجه يحاكي علمه تعالى به) الا انه سبحانه اوجب عليه ﷺ كتمه.

(روح المعاني ج ۲۱ ص ۱۱۳، لقمان کی آخری آیت، مطبوعہ بیروت)

قارئین کرام! ”تفسیر صادی“ اور ”روح المعانی“ کے حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب ﷺ کو وصال شریف سے قبل علوم خمسہ عطا فرمادئے تھے۔ لیکن ان کے اظہار اور اعلان کی اجازت نہ دی۔ ”روح المعانی“ وہ تفسیر ہے جسے دیوبندی بھی محققین کی تفسیر شاکر کرتے ہیں۔ اس میں واضح طور پر موجود ہے کہ قیامت کا مقررہ وقت اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ کو بتلادیا تھا جسے چھپائے رکھنے کا حکم دیا تھا۔ اگر علوم خمسہ کا اللہ تعالیٰ کے سوا کسی اور کے لئے اثبات شرک ہوتا تو صاحب روح المعانی اس کی جسارت نہ کرتے کیونکہ انہوں نے کہا کہ ”جائز ہے الخ“۔ اور شرک کو جائز کہنے والا خود مشرک ہو جاتا ہے۔ کاش کہ شرک کا فتویٰ جرنے والے فتویٰ بازی سے قبل یہ سوچ لینے کہ ایسے فتویٰ کی زد میں کون کون آئے گا؟ ایسے اکثر محققین و مدققین کو شرک کہنے کی بجائے انہیں اپنے غلط موقف سے خودی دست بردار ہو جانا چاہیے تھا۔ حضرت عبدالعزیز دباغ رحمۃ اللہ علیہ بھی اسی طرح اپنی مشہور کتاب ”الابریز“ میں لکھتے ہیں:

(حضرت عبدالعزیز دباغ رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا گیا۔ کیا رسول کریم ﷺ کو علوم خمسہ حاصل تھے؟ غوث زمان نے اس

کے جواب میں فرمایا:)

هو صلى الله عليه وسلم لا يخفى عليه شيء من الخمس المذكورة في الایة الشريفة وكيف يخفى عليه ذلك والا قطاب السبعة من امته الشريفة يعلمونها وهم دون الغوث فكيف بالغوث

فکیف بسید الاولین والآخرین الذی هو سبب کل شیء ومنه کل شیء۔
وہ جانتا ہے تو غوث کے علم کا کیا کہنا؟ اور پھر سید الاولین والآخرین کے علم کی شان کیا ہوگی جو تمام اشیاء کا سبب ہیں اور تمام اشیاء آپ

سے ہی ہیں؟

(الاریز)

مافی الارحام کا علم

ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم ذاتی، غیر متناہی اور واجب ہے۔ لہذا اگر اللہ تعالیٰ اپنے کسی بندے کو علوم خمسہ عطا فرما دے تو یہ قرآن کریم کی آیات کے خلاف نہیں۔ علوم خمسہ میں اختلاف کیا جاتا ہے حالانکہ اس آیت کریمہ کا اختتام ان الفاظ پر ہوتا ہے: "ان اللہ علیم خبیر بے شک اللہ تعالیٰ جانتے والا خبر دینے والا ہے"۔ جب کسی کو خبر دے گا۔ پھر ذاتی اور عطا کی کافرقت نہ کیا گیا، تو قرآن میں تعارض نظر آئے گا کیونکہ ایک طرف یہ دعویٰ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی ان پانچ علوم کو جانتا ہے، غیر کے لئے ان کا علم ثابت کرنا کفر و شرک ہے اور لفظ خبر یہ بتاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان پانچ اشیاء کا علم جسے ان کی خبر دینا چاہے دیتا ہے۔ یہ تعارض دراصل اللہ تعالیٰ کی الوہیت اور قدرت کاملہ کے خلاف ہے۔ اس لئے درست عقیدہ یہی ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کے بتلائے بغیر ان پانچ اشیاء کا علم کسی کو نہیں ہوتا۔ اس کی تائید مختلف تفاسیر کرتی ہیں:

ولک ان تقول ان علم هذه الخمسة وان كان لا یملکہ الا اللہ لکن یحوز ان یعلمہا من یشاء من محبہ و اولیاء ہ بقریۃ قولہ تعالیٰ ان اللہ علیم خبیر۔ علی ان یکون الخبیر بمعنی المخبر۔
تہم یہ کہنے میں حق بجانب ہو کہ ان پانچ اشیاء کا علم اگرچہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی اور اس کا مالک نہیں۔ لیکن یہ کہنا بھی جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کا علم اپنے محبین و اولیاء کرام میں سے جسے چاہے سکھادے اور عطا کر دے۔ اس کی دلیل آیت کریمہ کے آخری الفاظ "ان اللہ علیم خبیر" ہیں۔ وہ اس طرح کہ لفظ خبر کو بمعنی مخبر کیا جائے۔ یعنی خبر دینے والا۔

قارئین کرام! صاحب تفسیرات احمدیہ حضرت ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ وہ شخصیت ہیں جن کی فتاہت اور علمی سطوت مسلم ہے۔ ان کی لکھی ہوئی اصول فقہ میں ایک کتاب "نور الانوار" ہر دینی مدرسہ میں شامل نصاب ہے اور علم اصول فقہ کو جاننے والا قرآن اور حدیث کا بہر حال بحر عالم ہوتا ہے۔ ان کی مذکورہ کتاب "اصول فقہ" میں بہت اہم کتاب ہے۔ اگر ان جیسا قرآن و حدیث کے علوم سے محبت کرنے والا اور ان کا جذبہ سے استنباط کرنے والا ہی قرآن و حدیث کو نہ سمجھتا ہو تو دوسرا کون سمجھے گا؟ آپ نے آیت مذکورہ سے جو سمجھا اس کو بیان فرمایا۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ علوم خمسہ کی خبر اللہ تعالیٰ اپنے دوستوں اور اولیاء کرام کو دینے کا کوئی عقیدہ رکھے، تو یہ جائز ہے اور اس کی دلیل لفظ "خبیر" ہے۔ کاش! اسے شرک کہنے والے اور حضور ﷺ کے لئے ان اشیاء کا علم ماننے والے کو شرک کہنے والے سوچئے کہ ان کے فتویٰ کفر و شرک سے ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ جیسی شخصیات بھی نہ بیج سکیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ایسے فتوے خود ان فتویوں پر ہی منطبق ہوتے ہیں۔ آئیے چند احادیث کا مطالعہ کریں، جن میں "مافی الارحام" کے جاننے کا تذکرہ ہے۔

علم "مافی الارحام" کے ثبوت پر چند احادیث

حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ مجھے ام الفضل نے بتایا۔ کہنے لگیں میرا ایک مرتبہ حضور ﷺ کے قریب سے گزر ہوا تو آپ نے فرمایا: قریب سے پیٹ میں لڑکا ہے۔ جب تو اسے جنم

عن ابن عباس قال حدثنی ام الفضل قالت مررت بالنبی ﷺ فقال انک حامل بغلام فاذا ولدت فانتبئی بہ فلما ولدت اتیت النبی ﷺ

دے تو میرے پاس لانا پھر جب میں نے جنا تو حضور ﷺ کی خدمت میں لائی، آپ نے اس کے دائیں کان میں اذان کہی اور بائیں کان میں اقامت اور اس کا نام عبد اللہ رکھا، اور فرمایا: اس ابو الخلفاء کو اب لے جاؤ۔ آپ نے لعاب دہن اس کے منہ میں ڈالا۔ میں نے اس کی خبر حضرت عباس کو دی۔ انہوں نے حضور ﷺ کی بارگاہ میں حاضر ہو کر اس کا ذکر کیا۔ آپ نے فرمایا: تمہیں ام الفضل نے بتایا ہے وہ واقعی ابو الخلفاء ہے کیونکہ اس کی نسل سے ایک سفاح ہوگا۔ حتیٰ کہ ان میں سے امام مہدی ہوگا۔ حتیٰ کہ ان میں سے کچھ وہ لوگ بھی ہوں گے جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ساتھ نماز ادا کریں گے۔

فأذن في اذنه اليمنى واقام في اذنه اليسرى والباہ من ريقه وسماه عبد الله وقال اذهبي بابي الخلفاء فاخبرت العباس فذكر ذلك رسول الله ﷺ فقال هو ما اخبرتكم هو ابو الخلفاء حتى يكون منهم السفاح حتى يكون منهم المنهم المهدى حتى يكون منهم من يصلي بعيسى بن مريم. (تاريخ الخلفاء ص ۱۰۱ انصاف في الاحاديث المشتهرة بخلافه بنی عباس، مطبوعہ بیہی ہند۔ دلائل النبوة ج ۳ ص ۲۰)

قارئین کرام! اس روایت سے چند امور ثابت ہوتے ہیں:

(۱) اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ کو مال کے شکم میں موجود بچہ بچی کے بارے میں بتا دیا تھا کہ بچہ ہے۔

(۲) بچہ بچی پیدا ہونے کے بعد اس کے دائیں کان میں اذان کے الفاظ اور بائیں کان میں اقامت کے الفاظ کہنے سنت ہیں۔

(۳) بچہ کے منہ میں کوئی تبرک چیز ڈالنی چاہیے۔

(۴) حضور ﷺ کو صرف اس پیدا ہونے والے کے بارے میں لڑکا ہونے کا ہی علم نہ تھا بلکہ اس کی اولاد اور اولاد تک کے حالات معلوم تھے۔

(۵) آپ کو یہ علم تھا کہ اس پیدا ہونے والے بچہ کی نسل سے خلفاء پیدا ہونگے۔ اسی لئے اسے ابو الخلفاء کی کنیت دی۔ اس بات پر تاریخ گواہ ہے کہ ان کی اولاد میں سے ستائیس (۳۷) خلیفہ ہوئے۔

(۶) آپ کو یہ بھی علم تھا کہ اس کی اولاد میں سفاح جیسے ظالم اور امام مہدی جیسے نیک بھی پیدا ہوں گے۔

(۷) اس کی نسل سے ایسے آدمی بھی پیدا ہوں گے جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ساتھ نماز ادا کریں گے۔ جس سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ کو آئندہ پیدا ہونے والی عورتیں اور ان کے شکم سے پیدا ہونے والے افراد تک کا علم تھا۔ ان ثابت شدہ امور میں علم غیب، مافی الارحام، ہکل کا علم، اور ضمنا قیامت کا علم موجود ہے۔

حضور ﷺ کی زوجہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: کہ ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے "غایہ" کے مال سے بیس وسن ٹی ہوئی خشک کھجوروں کا تھنہ بھیجا۔ جب ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی وفات کا وقت قریب آیا۔ آپ نے فرمایا: اے میری بیٹی! مجھے اپنے جانے کے بعد تیری غنا سے زیادہ اور کوئی چیز محبوب نہیں اور نہ ہی تیرے فقر سے بڑھ کر مجھے کوئی اور چیز گراں ہوگی۔ میں نے کئی کھجوروں کے بیس وسن تمہیں تھنہ کے طور پر بھیجے تھے۔ اگر تو پسند کرے اور فرخاندلی دکھائے تو وہ مال آج کے دن ورتاؤ گا ہے۔

عن عائشة رضی اللہ عنہا زوج النبی ﷺ انہا قالت ان ابا بکر الصديق رضی اللہ عنہ نحلها جدا وعشرين وسقا من مال بالغابة فلما حضرته الوفاة قال واللہ یا بنیة ما من الناس احد احب الی غنی بعدی منک ولا اعز علی فقرا بعدی منک وانسی کنت نحلک من مالی جدا وعشرين وسقا وانما هو مال الوارث وانما اخواک واختاک فاقسموه علی کتاب اللہ فقالت یا ابت

دو تیرے بھائی اور دو تیری بہنیں۔ اللہ تعالیٰ کی کتاب کے موافق تم باہم تقسیم کر لو۔ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا: ابا جان! اگر ایسے ہے تو میں چھوڑ دیتی ہوں لیکن میری بہن تو صرف ایک ہی ہے دوسری کون ہے؟ آپ نے فرمایا: بنت خارجہ یعنی تمہاری والدہ کے شکم میں جو بچہ ہے، میں اسے دیکھ رہا ہوں کہ وہ لڑکی ہے (اس لئے تمہاری دوسری بہن یہ ہوگی جو ابھی پیدا نہیں ہوئی)۔

قارئین کرام! اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ سرکارِ دو عالم ﷺ کی امت مرحومہ میں کئی ایسے حضرات ہوئے اور ہیں۔ جو ”مافی الارحام“ کی خبر دیتے ہیں۔ سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اپنی صاحبزادی سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کو بتا دیا کہ تیری ایک بہن ابھی اپنی والدہ کے شکم میں ہے۔ میراث میں اساء کے ساتھ اس کا حصہ بھی رکھنا۔ چنانچہ جیسا ابوبکر صدیق نے دیکھ کر فرمایا: ویسایہ ہوا۔ ”مافی الارحام“ کے ساتھ ساتھ ”کل کا علم“ بھی اس میں موجود ہے۔ یعنی آئندہ کچھ عرصہ بعد بچی ہوگی اور زندہ ہوگی اور اس کی میراث رکھنا جسے وہ حاصل کرے گی۔

صحابہ نے لوگوں کے بارے میں پوچھا لیکن اس سے کچھ بھی معلوم نہ ہو سکا۔ اسے لوگوں نے کہا: حضور ﷺ کو سلام کرو۔ کہنے لگا کیا تم میں اللہ کے رسول ﷺ بھی تشریف فرما ہیں؟ لوگوں نے کہا: ہاں موجود ہیں پھر اس نے سلام کیا اور کہنے لگا۔ اگر واقعی اللہ کے رسول تو مجھے بتائیے کہ میری اس اونٹنی کے پیٹ میں کیا ہے؟ اسے سلمہ بن سلامہ نے کہا: رسول اللہ ﷺ سے مت پوچھو۔ میری طرف آؤ میں تمہیں بتاتا ہوں کہ اس کے پیٹ میں کیا ہے؟ تو نے اس سے بدفعلی کی تھی اس کے پیٹ میں تمہارا نطفہ ہے۔ حضور ﷺ نے جناب سلمہ کو فرمایا: خاموش رہو۔ تم نے ایک شخص کا راز فاش کر دیا ہے۔ یہ کہہ کر آپ ﷺ نے سلمہ سے یا بروایت مستدرک اس شخص سے منہ پھیر لیا۔

فسالوہ عن الناس فلم یجدوا عنده خبرا فقال له الناس سلم علی رسول اللہ ﷺ قال اوفیکم رسول اللہ ﷺ قالوا نعم فسلم علیہ ثم قال لنن کنت رسول اللہ ﷺ فاخبرنی عما فی بطن ناقتی هذه قال له سلمة بن سلامہ بن وقش لا تستل رسول اللہ و اقبل علی فانا اخبرک عن ذالک؟ علیها ففی بطنها منک سخلة فقال له رسول اللہ ﷺ مه افحشت علی الرجل ثم اعرض عن سلمة۔

(مستدرک میں اعراض عن سلمة کی بجائے اعرض عن الرجل منقول ہے) (البدایہ والنہایہ ج ۳ ص ۲۶۱ مطبوعہ بیروت مستدرک ج ۳ ص ۳۱۸۔ ۳۱۹ مناقب سلمہ بن سلامہ) لیا۔

قارئین کرام! سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے واقعہ کی طرح حضرت سلمہ رضی اللہ عنہ کا واقعہ بھی ”مافی الارحام“ کے علم کی خبر دیتا ہے۔ سائل نے نہ جانے کہاں اور کب اپنی اونٹنی سے بدفعلی کی اور ایسا کام چھپ چھپا کر ہی کیا جاتا ہے۔ اس بدکردار نے حضور ﷺ سے اس بارے میں پوچھا۔ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کفار و مشرکین کو بھی بخوبی علم تھا کہ اللہ تعالیٰ جس کو نبوت و رسالت عطا فرماتا ہے، وہ غیب کا عالم ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک نبی کی نبوت کا صحیح یا غلط ہونے کا معیار ایسی باتوں کو دریافت کرنا ہوتا تھا جو عادتاً لوگوں کو معلوم نہ ہوں لیکن حضور ﷺ سے سوال کرنے والے کو حضرت سلمہ نے گویا فرمایا: یہ معمولی باتیں ہیں۔ اللہ کے رسول ﷺ سے مت پوچھو۔ ہم ان کے غلام موجود ہیں۔ ہم بتلائے دیتے ہیں۔ چنانچہ آپ نے من و عن فرمادیا۔ جس سے سائل کو انکار کی محجش نہ رہی۔ اس میں ”مافی الارحام“ کے علم کے علاوہ حاضر و ناظر کا مسئلہ بھی ضنا نعل ہو جاتا ہے۔ بہر حال ابوبکر

صدق رضی اللہ عنہ ہوں یا حضرت سلمہ رضی اللہ عنہ یا کوئی اور حضور ﷺ کا اسمی۔ ان تمام حضرات کو یہ علم ان کا اپنا ذاتی علم نہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ کا عطا کردہ ہے اور انہیں عطا بھی ہوا تو صرف اس لئے کہ یہ شخصیات سرکارِ دو عالم ﷺ کے غلام ہیں۔ جب حضور ﷺ سے فیض حاصل کرنے والوں غلاموں کے علم کا یہ مقام ہے تو ان کے آقا، رب العالمین کے حبیب و محبوب جناب سید المرسلین ﷺ کے علوم کا کون اندازہ کر سکتا ہے؟ جب حضور ﷺ نے حضرت سلمہ رضی اللہ عنہ کو یہ تو فرمایا کہ ایک شخص کی تم نے راز داری کر دی ہے۔ لیکن اونٹنی کے بارے میں جو کچھ انہوں نے کہا، اس کی نسیفی فرمائی، نہ ہی اس پر کوئی اعتراض کیا۔ جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ کو یہ جواب پسند آیا۔ جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ یہ حدیث ”مانی الارحام“ کے لئے حدیث تقریری کہلائے گی۔

دیوبندی علماء کا اپنے بڑوں کیلئے، ”مانی الارحام“ کا علم ماننا، اس پر چند واقعات

پہلا واقعہ: خان صاحب نے فرمایا کہ شاہ ولی اللہ صاحب جب بطنِ مادر میں تھے تو ان کے والد ماجد شاہ عبدالرحیم صاحب ایک دن خواجہ قطب الدین، بختیار کاکی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے مزار پر حاضر ہوئے اور مراقب ہوئے اور ادراک بہت تیز تھا۔ خواجہ صاحب نے فرمایا کہ تمہاری زوجہ حاملہ ہے اور اس کے پیٹ میں قطب الاقطاب ہے۔ اس کا نام قطب الدین احمد رکھنا۔ اقرار و تسلیم فرمایا اور آکر بھول گئے۔ ایک روز شاہ صاحب کی زوجہ نماز میں مصروف تھیں تو ان کے ہاتھوں میں دو چھوٹے چھوٹے ہاتھ نمودار ہو گئے۔ وہ ڈر گئیں اور گھبرا کر شاہ صاحب سے فرمایا: یہ کیا بات ہے؟ فرمایا: ڈرو نہیں۔ تمہارے پیٹ میں ولی اللہ ہے۔ پس اس لئے اصل نام تو قطب الدین احمد رکھا گیا اور اکثر تحریرات میں شاہ صاحب اس کو لکھتے بھی تھے۔ اور مشہور ولی اللہ ہوئے۔

(ارواحِ ثلاثہ منقول از روایات الطب، مصنف قاری طیب ص ۲۳، حکایت نمبر ۴)

دوسرا واقعہ: خان صاحب نے فرمایا کہ مولانا قاسم نانوتوی فرمایا کرتے تھے کہ شاہ عبدالرحیم ولایتی کے ایک مرید تھے۔ جن کا نام عبداللہ خاں تھا اور قوم کے راجپوت تھے اور یہ حضرت کے خاص مریدوں میں سے تھے۔ ان کی حالت یہ تھی کہ اگر کسی گھر میں محل ہوتا اور وہ تعویذ لینے آتا تو آپ فرمادیتے تھے کہ تیرے گھر میں لڑکی پیدا ہوگی یا لڑکا، اور جو آپ بتلا دیتے تھے وہی ہوتا تھا۔

(ارواحِ ثلاثہ ص ۱۸۳، ۱۵۵ مطبوعہ اسلامی اکادمی، اردو بازار لاہور، حکایت نمبر ۱۴۷)

تیسرا واقعہ: مولانا حبیب الرحمن صاحب نے فرمایا: راؤ عبدالرحمن خاں صاحب منجھلا سے (پنجاب) میں حضرت شاہ عبدالرحیم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے خلیفہ تھے اور بڑے زبردست صاحب کشف و حالات تھے۔ کشف کی یہ حالت تھی کہ کوئی لڑکا لڑکی کے لئے تعویذ مانگتا۔ بے تکلف فرماتے جاتے تیرے گھر لڑکا ہو گا یا لڑکی ہوگی۔ لوگوں نے عرض کیا کہ حضرت یہ کیسے آپ بتلا تے ہیں؟ فرمایا کہ کیا کروں بے مجاہد مولود (بچے) کی صورت سامنے آ جاتی ہے۔ (ارواحِ ثلاثہ ص ۲۷۱، حکایت نمبر ۲۵)

چوتھا واقعہ: ایک دیوبندی عالم حافظ رحیم بخش دہلوی اپنی کتاب حیات ولی میں حضرت شاہ ولی اللہ کی ولادت سے قبل کا ایک نہایت حیرت انگیز واقعہ لکھتے ہیں۔ الفاظ یہ ہیں:

ابھی مولانا شاہ ولی اللہ صاحب والدہ ماجدہ کے بطن مبارک میں تشریف رکھتے تھے کہ ایک دن ان کے والد شاہ عبدالرحیم کی موجودگی میں ایک سالہ لڑکی۔ آپ نے روٹی کے دو حصے کر کے ایک اسے دیا اور ایک رکھ دیا۔ لیکن جو نبی سالک دروازہ تک پہنچی، شاہ صاحب نے دوبارہ بلایا اور بقیہ حصہ بھی عنایت کر دیا اور جب وہ چلنے لگی تو پھر آواز دی اور جس قدر روٹی گھر میں موجود تھی وہ سب اسے دے دی۔ اس کے بعد گھر والوں کو مخاطب کر کے فرمایا کہ پیٹ کا بچہ کہہ رہا ہے کہ یعنی روٹی گھر میں ہے، سب اس محتاج کو راہِ خدا میں دے دو۔ (حیات ولی مصنف حافظ رحیم بخش دہلوی ص ۳۹۷)

واقعد اول میں شاہ عبدالرحیم صاحب کا خوبہ قطب الدین بختیار کاکی رحمۃ اللہ علیہ کے مزار پر حاضر ہونا اور مراقبہ میں ان سے ملاقات کرنا پھر خوبہ صاحب کا انہیں ایک بیٹے کی خوشخبری دینا۔ اس واقعہ سے ثابت ہوا کہ:

(۱) مزارات اولیاء کرام پر حاضری باعث برکت ہے۔
 (۲) ”مانی الارحام“ کا علم اللہ تعالیٰ اگر کسی کو (خواہ وہ زندہ ہو یا وصال کر گیا ہو) عطا کر دے، تو یہ درست ہے، شرک و بدعت کے زمرے میں نہیں آتا۔

(۳) شکم مادر میں موجود بچہ نیک ہوگا یا بد۔ زندہ رہے گا یا نہیں۔ اللہ کے دلیوں کو اس کا بھی علم ہوتا ہے۔
 (۴) اولیاء کرام اور بزرگان دین اگر کسی نومولود کا نام تجویز کر دیں، تو وہی نام رکھنا بہتر ہے اور باعث برکت ہوتا ہے۔
 دوسرے واقعہ میں شاہ عبدالرحیم صاحب کا ایک مرید اور خادم بھی جانتا تھا اور بتا دیا کرتا تھا کہ فلاں عورت کے ہاں بچہ پیدا ہوگا یا بچی پیدا ہوگی۔ مولوی قاسم نانوتوی اس کی تصدیق کر رہے ہیں کہ عبد اللہ خاں جیسے کہتے ویسے ہی ہوتا۔

یہ علمائے دیندہ کے اپنے گھر کے افراد کی باتیں اور بانی دارالعلوم دیوبند اس کی تصدیق کرنے والے ہیں۔ یہی باتیں اگر کوئی ”سنی“ حضرات اولیاء کرام، صحابہ کرام یا حضور ﷺ کے بارے میں کہے کہ انہیں ”مانی الارحام“ کا علم تھا، تو دیوبندیوں کی کفر و شرک کی مشین گولے برسانا شروع کر دیتی ہے۔ کیا شاہ عبدالرحیم صاحب، شاہ ولی اللہ صاحب اور بالخصوص مولوی قاسم نانوتوی پر یہی فتویٰ لگایا جائے گا؟

یہ بات میں نے اس لئے کہی تاکہ قارئین کرام سمجھ لیں کہ شدت اور غلو بعض دفعہ اپنے کفر کو لازم کر دیتا ہے اور غلو کے ماروں کو ایسی زیادتیوں سے باز رہنا چاہیے۔

شاہ عبدالرحیم صاحب کے پنجاب کے خلیفہ راؤ عبدالرحمن کا یہ عالم تھا کہ وہ ہر حاملہ عورت کو ہونے والے بچے کی فوراً اطلاع کر دیا کرتے تھے اور دریافت کرنے پر بتایا کہ پیٹ کا بچہ میرے سامنے آجاتا ہے تو مجھے بتانا پڑتا ہے۔
 اسی طرح چوتھے واقعہ میں تو ”مانی الارحام“ کے علم کی کمال کر دی گئی ہے۔ روٹی مانگنے والی کو آپ نے گھر کی سب روٹیاں دے دیں۔ گھر والوں کو بتایا کہ اس عورت کے پیٹ میں موجود بچہ (شاہ ولی اللہ صاحب) مجھ سے بار بار مطالبہ کر رہا تھا کہ گھر کی تمام روٹیاں اس سالک کو دے دو۔

قارئین کرام! ذرا غور فرمائیے کہ شاہ عبدالرحیم صاحب کے علم مانی الارحام کا کیا مقام ہے؟ اور پیٹ میں موجود بچہ بھی انہیں نظر آیا اور یہ بھی پتہ چل گیا کہ وہ لڑکا ہے پھر اس سے ہم کلام بھی ہوئے اس نے ان سے باتیں کیں۔ آپ نے وہ سمجھیں اور اس کا مطالبہ تسلیم کیا۔ یہی باتیں ہم اہل سنت اگر ولی کامل یا صحابہ کرام میں سے کسی صحابی کے بارے میں یا خود سرکار دو عالم عالم ماکان و مایکون ﷺ کے بارے میں کہیں، تو ان کی رگ تو حید پھڑک اٹھتی ہے اور کفر و شرک و بدعت کی گولہ باری شروع ہو جاتی ہے۔ اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ انہیں دراصل اولیاء کرام صحابہ کرام اور حضور ﷺ سے عقیدت کی بجائے عداوت ہے۔ اسی لئے ان کی کتب اٹھا کر دیکھ لیں۔ ایک طرف تو اپنے بروں کی بروائی بیان کرنے میں زمین و آسمان کے فلاں ملادیتے ہیں اور دوسری طرف یہی باتیں حضرات اولیاء کرام اور سید المرسلین ﷺ کے بارے میں کہنے والوں کو مشرک کہنے میں ذرا حیا نہیں کرتے۔ اس سے آپ یہی نتیجہ اخذ کریں گے جو ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔

”حیات ولی“ میں ذکر شدہ چوتھے واقعہ نے ”علم مانی الارحام“ کے بارے میں انتہاء کر دی۔ سالک نے روٹی مانگی۔ پہلے نصف، پھر تیسرا حصہ بھی اور بالآخر تمام روٹی بلا کر اسے دی۔ اس کی حکمت یہ بتائی کہ میری بیوی کے پیٹ میں موجود بیٹا ”شاہ ولی اللہ“ مجھے بار

بارگہ رہا ہے کہ تمام روٹی اسے دے دو۔ اب آپ بتلائیے کہ اگر ”مافی الارحام“ کا علم شاہ عبدالرحیم کو ہے، تو یہی علم ”حضور عالم ماکان وما یكون“ ﷺ کے لئے تسلیم کرنا کہاں کا شرک اور کہاں کی بدعت ٹھہری؟ شاہ ولی اللہ کو شکم مار میں کوئی قوت نے بتایا کہ اباجی سے ایک عورت روٹی مانگ رہی ہے اور اباجی اور برخوردار کے درمیان کونسا وائریلیس سٹھم تھا، یا ٹیلیفون یا ٹیلیگراف کا ذریعہ تھا کہ اتنے پردوں میں ہوتے ہوئے گفتگو کی جارہی ہے۔ چلو اسے کرامت کہہ لیں۔ لیکن ان سزاؤں کو کیا نام دیں گے جس کے ذریعہ دیکھنے والا حاملہ عورت کے بارے میں لڑکا لڑکی ہونے کے ساتھ ساتھ اس میں بہت سے نقائص کا بھی پتہ دے دیتا ہے۔ بہر حال قرآن کریم میں جن پانچ باتوں کا ذکر آیا کہ اللہ تعالیٰ کو ہی ان کا علم ہے۔ اس سے مراد علم حقیقی بلا واسطہ اور ذاتی ہے۔ وہ اگر کسی کو عطا فرمادے، تو عطائی علوم خسرہ شرک نہیں کہلاتیں گے۔ اس لئے اگر ذاتی، عطائی اور غیر تدریجی و تدریجی کا فرق نہ کیا گیا، تو بہت سے ان لوگوں کے علماء بھی شرک و کفر کی زد سے نہ چھوٹ سکیں گے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ سبوح و بصیر ہے، تو دوسروں کو بھی وہ قوت سماعت و بصارت عطا کرتا ہے۔ جس سے وہ بھی سبوح و بصیر کہلاتے ہیں۔ ہر انسان پر نعمتوں کے شامل حال ہونے اور ان پر احسانات فرمانے کا تذکرہ کرتے ہوئے اللہ رب العزت فرماتا ہے: ”فجعلناہ سمیعاً بصیراً ہم نے انسان کو دیکھنے سننے والا بنایا۔“ خود حقیقی اور ذاتی طور پر اللہ ”رؤف رحیم“ ہے۔ اس نے اپنے حبیب ﷺ کو ”بالمومنین رؤف رحیم“ فرمایا۔ لہذا یہ تسلیم کے بغیر چارہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو اپنی صفات کا مظہر بناتا ہے۔ انہیں اپنی صفات ایسی عطا فرماتا ہے۔ ہاں اللہ تعالیٰ کی ذات واجب الوجود میں اور اس کی معبودیت میں شریک نہ اس نے بتایا۔ نہ کسی کو وجوب و استحقاق عبادت عطا فرمایا۔ ان میں اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو شریک گردانے تو یہ تو حید کے منافی ہوگا۔ فاعتبر وایا اولی الابصار

موت اور قیام موت کا علم اللہ تعالیٰ نے حضور اکرم ﷺ کو عطا فرمایا

پھر حضرت انس رضی اللہ عنہ ہمیں غزوہ بدر کی باتیں بتانا شروع ہو گئے پھر فرمایا کہ رسول کریم ﷺ نے ہمیں بعض کفار کے مرنے اور قتل کی جگہیں بتائیں۔ فرمایا: کہ کل اس جگہ فلاں قتل ہوگا، یہ فلاں کا مقتل ہے انشاء اللہ۔ اس کی قسم جس نے آپ ﷺ کو حق کے ساتھ بھیجا! لوگوں کو آپ کی بتائی ہوئی جگہ کے ادھر ادھر موت نصیب نہ ہوئی، ہر کافر وہیں گرا اور مرا جس جگہ آپ نے اس کی نشاندہی فرمائی تھی پھر ان کافروں کو تلیب میں گھسیٹ گھسیٹ کر ڈالا گیا اس کے بعد آپ ﷺ وہاں تشریف لائے آپ نے ان مرنے ہوئے کافروں میں سے ایک ایک کا نام بعد اس کے والد کے لے کر پوچھا کیا تم نے وہ وعدہ سچا پایا ہے، جو تم سے تمہارے رب نے کیا تھا حقیق میں تو اسے رب کا سچا وعدہ پا چکا ہوں؟ میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ! آپ ایسے جسموں سے گفتگو فرما رہے ہیں جو بے روح ہیں؟ آپ نے فرمایا: اس ذات کی قسم جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے تم ان سے زیادہ نہیں سننے والے لیکن یہ میری باتوں کا جواب مجھ

ثم انشأ یحدثنا عن یوم بدر فقال ان رسول اللہ ﷺ یخبرنا بمصارع القوم بالامس هذا مصرع فلان ان شاء اللہ غدا فوالذی بعثہ بالحق ما خطاء تلک الحدود وجعلوا یصرعون علیہا ثم القوا فی القلب وجاء النبی ﷺ فقال یا فلان ابن فلان هل وجدتم ما وعد ربکم حقا فقد وجدتم ما وعدنی ربی حقا فقلتم یا رسول اللہ اتکلم اجسادا لا ارواح فیہا فقال النبی ﷺ والذی نفسی بیدہ ما اتتم باسمع منهم ولکن لا یستطیعون ان یردوا علی۔

(مسند ابی داؤد طیالسی ص ۹۰ الافراد، مطبوعہ حیدرآباد دکن)

پر لوٹانے کی طاقت نہیں رکھتے۔

ام المؤمنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کی بعض ازواج مطہرات نے آپ سے عرض کیا کہ ہم میں سب سے پہلے آپ کے ساتھ ملنا کے نصیب ہوگا؟ (یعنی آپ کے وصال شریف کے بعد آپ کی ازواج میں سب سے پہلے کس کا انتقال ہوگا؟) آپ نے فرمایا: تم میں سے جس کے ہاتھ سب سے لمبے ہیں۔ آپ کی بیویوں نے کانالے کر ہاتھ مانپے شروع کر دیئے۔ ان میں سے سیدہ سوہدہ رضی اللہ عنہا کے ہاتھ سب سے زیادہ لمبے نکلے لیکن انہیں بعد میں پتہ چلا کہ ہاتھ کی لمبائی سے مراد صدقہ ہے۔ صدقہ و خیرات میں تمام بیویوں میں سے سیدہ زینب رضی اللہ عنہا زیادہ سخی اور فیاض ہیں۔ اسے امام بخاری نے روایت کیا اور مسلم کی روایت میں ہے کہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا بیان فرماتی ہیں: آپ نے جو اباء ارشاد فرمایا: تم میں سے سب سے پہلے مجھ سے ملنے والی وہ ہوگی جس کے ہاتھ سب سے لمبے ہوں گے۔ فرماتی ہیں کہ آپ کی بیویوں نے یہ جاننا شروع کر دیا کہ لمبے ہاتھ والی ہم میں سے کون ہے؟ فرماتی ہیں کہ وہ سیدہ زینب تھیں کیونکہ اپنے ہاتھ سے کام کاج کرنے کی عادی تھیں اور صدقہ و خیرات کرتی تھیں۔

حضرت ابن عباس بیان فرماتے ہیں کہ جب ”اذا جاء نصر الله والفتح“ اتری۔ تو رسول اللہ ﷺ نے سیدہ فاطمہ کو بلا یا اور انہیں فرمایا: کہ مجھے اپنی موت کی خبر دے دی گئی ہے میں بہت جلد دنیا چھوڑنے والا ہوں یہ سن کر سیدہ فاطمہ رو پڑیں آپ نے فرمایا: روؤ نہیں۔ سہمی میرے گھر کے افراد میں سے سب سے پہلے میرے پاس پہنچوگی اس پر سیدہ ہنس پڑیں۔ یہ منظر آپ ﷺ کی ایک زوجہ مقدرہ بھی دیکھ رہی تھیں۔ تو انہوں نے بعد میں سیدہ سے پوچھا: اے فاطمہ! ہم نے تمہیں روتے ہوئے اور پھر فوراً ہنسنے ہوئے دیکھا ہے۔ اس کی کیا وجہ تھی؟ کہنے لگیں کہ حضور ﷺ نے مجھے اپنی موت کی خبر سنائی تو میں رو پڑی اور پھر ساتھ ہی یہ فرمایا: کہ تمام اہل خانہ میں سے سب سے پہلے میرے پاس آنے والی تم ہی ہو تو میں اس خوشخبری پر مسکرا دی۔

عن عائشة ان بعض ازواج النبی ﷺ قلن للنبی ﷺ اینا اسرع بک لحوقا قال اطولکن یدا فاحذرن قصبة یدر عنہا وکانت سوذة اطولهن یدا فعلمننا بعد انما کان طول یدھا الصدقة وکانت اسرعت لحوقا به زینب وکانت تحب الصدقة رواه البخاری وفي رواية مسلم قالت قال رسول الله ﷺ اسر عکن لحوقا لی اطولکن یدا قالت وکانت ینظرون ایتھن اطول یدا قالت فکانت اطولنا یدا زینب لانھا کانت تعمل بیدھا وتتصدق.

(مشکوٰۃ شریف ص ۲۵۱ باب الانفاق فصل ثالث مطبوعہ

آرام باغ کراچی)

عن ابن عباس قال لما نزلت اذا جاء نصر الله والفتح دعا رسول الله ﷺ فاطمة قال نعت الی نفسی فبکت قال لا تبکی فانک اول اہلی لاحق بی فضحکت فراھا بعض ازواج النبی ﷺ فقلن یا فاطمة رأیناک بکیت ثم ضحکت قالت انه اخبرنی انه قد نعت نفسه فبکیت فقال لی لا تبکی فانک اول اہلی لاحق بی فضحکت.

(مشکوٰۃ شریف ص ۲۴۹ باب وفات النبی ﷺ،

مطبوعہ آرام باغ کراچی)

پہلی حدیث میں دو باتیں صاف صاف ثابت ہوتی ہیں۔ اول یہ کہ اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ کو بتلادیا تھا کہ سردارانِ قریش میں سے غزوہ بدر میں قتل کون کون ہوگا اور کہاں کہاں قتل ہوگا احادیث میں آتا ہے کہ آپ نے اپنے ہاتھ کی چھڑی سے ان جگہوں کی نشاندہی فرمائی جن پر قریشی سرداروں کی موت واقع ہوئی تھی پھر ہوا بھی بالکل اس کے مطابق وموافق۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ حلفاً بیان کرتے ہیں کہ آپ نے کافر کے مرنے کی جو جگہ متعین فرمائی، وہ اب بھر ادھر ادھر نہ مرا۔ لہذا معلوم ہوا کہ حضور ﷺ کو کفار کے مرنے کا وقت اور جگہ سب بتا دیئے گئے تھے۔ اس لئے اس کا انکار کرنا زنی حماقت اور کم ہمتی ہے۔ دوسری بات یہ بھی معلوم ہوئی کہ مرنے کے بعد ہر مردہ سنتا ہے۔ انہی قلب بدر کے کفار کو آپ نے خطاب کیا۔ صحابہ کرام کے لئے یہ انوکھی بات تھی، انہوں نے پوچھا تو آپ نے فرمایا: یہ تم سے زیادہ سننے والے ہیں صرف جواب کی ہمت نہیں پاتے۔ جب ابدی دوزخی کافر عام آدمی سے زیادہ سنتے ہیں تو حضرات انبیاء کرام والوایئے عظام کے سننے کی نفی کرنا کس طرح درست ہو سکتا ہے؟ علاوہ ازیں حضور ﷺ نے قبرستان جانے والے کو تسلیم فرمائی کہ اہل قبور کو سلام کیا کرو۔ اگر وہ سنتے جانتے نہیں تو اس حکم کی کیا ضرورت تھی؟

دوسری حدیث میں سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کے مطابق حضور ﷺ سے آپ کی ازواجِ مطہرات نے پوچھا کہ آپ کے وصال شریف کے بعد ہم میں سے کون سب سے پہلے انتقال کرے گی؟ اگر یہ سوال علمِ الہی میں دخل اندازی ہوتا تو ازواجِ مطہرات ایسا کرتی ہی نہ اور اگر بھولے سے ان سے ہو بھی گیا تو حضور ﷺ ہی انہیں نوک دیتے کہ تم ایسا سوال ہی کیوں کرتی ہو جس پر اللہ تعالیٰ نے کسی کو مطلع ہی نہیں کیا؟ بلکہ ازواجِ مطہرات نے سوال کیا اور آپ ﷺ نے اسے برقرار رکھتے ہوئے اس کا جواب عینت فرمایا: کہ تم میں سے لمبے ہاتھ والی کا پہلے انتقال ہوگا۔ اگر چہ ازواجِ مطہرات ابتداءً اس کی مراد نہ سمجھ سکیں لیکن بالآخر انہیں معلوم ہو گیا کہ لمبے ہاتھ سے مراد خاوت ہے۔ چنانچہ ازواجِ مطہرات میں سب سے پہلے انتقال فرمانے والی سیدہ زینب رضی اللہ عنہا ہیں جو بہت زیادہ صدقہ و خیرات کرتی تھیں تو اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کو ان کی موت کا علم عطا فرمادیا۔

تیسری حدیث میں سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا کا واقعہ مذکور ہے۔ آپ ﷺ نے انہیں روتا دیکھ کر فرمایا: میرے اہل خانہ میں سب سے پہلے میرے پاس تم آؤ گی۔ یعنی تمہاری وفات سب سے پہلے ہوگی۔ اس میں اگرچہ اختلاف ہے کہ سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا کتنے عرصہ بعد فوت ہوئیں؟ لیکن اس میں سبھی متفق ہیں کہ حضور ﷺ کے وصال شریف کے بعد آپ کے اہل خانہ میں سے سب سے پہلے فوت ہونے والی شخصیت سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا کی تھی۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ کو اپنے اہل خانہ کے فوت ہونے کا علم تھا کہ کون پہلے اور کون بعد میں مرے گا؟

مختصر یہ کہ ان تین احادیث کے علاوہ اور بھی بہت سی احادیث و آثار موجود ہیں جو حضور سرور کائنات ﷺ کو "موت کا علم" ہونا صراحتاً بیان کرتے ہیں۔ اب میں منکرین کے کچھ گھر کے حوالہ جات ذکر کروں گا۔ جن میں انہوں نے اپنے مولویوں اور استادوں کے لئے "موت کا علم" تسلیم کیا ہے۔ لیچے درج ذیل چند واقعات بحوالہ پڑھیں:

دیوبندی اپنے بڑوں کا "موت کا علم" مانتے ہیں

پہلا واقعہ: ایک بار نواب چھتاری سخت بیمار ہوئے یہاں تک کہ سب لوگ آپ کی زیست سے ناامید ہو گئے۔ ہر طرف سے مایوس ہو جانے کے بعد ایک شخص کو لنگوہی صاحب کی خدمت میں بھیجا۔ تاکہ وہ نواب صاحب کے لئے دعا فرمائیں۔ قاصد نے وہاں پہنچ کر ان سے دعا کی درخواست کی۔ آپ نے حاضرین جلسہ سے فرمایا: بھائی دعا کرو چونکہ حضرت نے خود دعا کا وعدہ نہیں فرمایا۔ اس لئے نگر ہوئی اور عرض کیا گیا کہ حضرت آپ دعا فرمائیں۔ آپ نے اس وقت ارشاد فرمایا: امر مقدر کر دیا گیا ہے اور ان کی زندگی کے

چند روز باقی ہیں۔ حضرت کے اس ارشاد پر اب کسی عرض و معروض کی گنجائش باقی نہ رہی اور نواب صاحب کی حیات سے سب کو ناامیدی ہو گئی۔ تاہم قاصد نے عرض کیا کہ حضرت یوں دعا فرمائیے کہ نواب صاحب کو ہوش آجائے اور وصیت و انتظام ریاست کے متعلق جو کچھ کہنا سنا ہو کہہ سکیں۔ آپ نے فرمایا: خیر اس کا مضائقہ نہیں۔ اس کے بعد دعا فرمائی اور ارشاد فرمایا: انشاء اللہ افاقہ ہو جائے گا۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ نواب صاحب کو دفعۃً ہوش آ گیا اور ایسا افاقہ ہوا کہ عافیت و صحت کی خبر دور دور تک پہنچ گئی۔ کسی کو خیال بھی نہ رہا کہ کیا ہونے والا ہے؟ اچانک پھر حالت بگڑ گئی اور مختیر، دریا دل، نیک دل، نجی رئیس نے انتقال بہ عالم آخرت فرمایا۔

(تذکرۃ الرشید ص ۲۷۹)

دوسرا واقعہ: حضرت مولانا صادق البقین صاحب رحمۃ اللہ علیہ ایک بار سخت علیل ہوئے۔ واقفین احباب بھی یہ خبر سن کر پریشان ہو گئے اور حضرت سے عرض کیا: دعا فرمائیں۔ حضرت خاموش رہے اور بات کو ٹال دیا۔ جب دوبارہ عرض کیا گیا تو آپ نے تسلی دی اور فرمایا: میاں وہ ابھی نہیں مرے گا اور اگر مرے گا تو میرے بعد۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ اس مرض سے صحت حاصل ہو گئی اور حضرت کے وصال کے بعد اسی سال بہ ماہ شوال حج بیت اللہ کے لئے روانہ ہوئے۔ کہ معظمہ میں بیمار ہو گئے۔ مرض ہی میں عرفات کا سفر کیا یہاں تک کہ شروع محرم میں واصل جنت ہوئے کہ جنت المعلیٰ میں مدفون ہوئے۔ (تذکرۃ الرشید ص ۲۰۹)

تیسرا واقعہ: بہ اختلاف روایات ۹۲۸ جمادی الثانی مطابق ۱۱ اگست ۱۹۰۵ء کو بروز جمعہ بعد اذان یعنی ساڑھے بارہ بجے آپ نے دنیا کو الوداع کہا۔ حضرت امام ربانی قدس سرہ کو چھ روز پہلے جمعہ کا انتظار تھا۔ یوم شنبہ دریافت فرمایا کہ آج کیا جمعہ کا دن ہے؟ خدام نے عرض کیا کہ حضرت آج تو شنبہ ہے۔ اس کے بعد درمیان میں کئی مرتبہ جمعہ کو دریافت کیا۔ حتیٰ کہ جمعہ کے روز جس دن وصال ہوا۔ صبح کے وقت دریافت فرمایا کہ کیا دن ہے اور جب معلوم ہوا کہ جمعہ کا دن ہے، تو فرمایا: انا للہ وانا الیہ راجعون۔

(تذکرۃ الرشید ص ۳۳۱)

غیر مقلدین بھی اپنے علماء کیلئے ”موت کا علم“ تسلیم کرتے ہیں

(۱) مسجد سہلی گراں میں تیس سال وعظ کہتے رہے۔ جب ۱۹۳۰ء میں حج کو روانہ ہونے لگے تو نماز جمعہ کے بعد فرمایا: میرا یہ آخری جمعہ ہے۔ اگر اس اثناء میں کسی کو تکلیف پہنچی ہو تو کہہ دے میں اس سے معافی مانگ لوں گا۔ چنانچہ کئی لوگ تازہ گئے کہ معلوم ہوا کہ اب آپ واپس نہیں آئیں گے۔ آپ کو کشف کے طور پر اپنی موت کا علم ہو چکا ہے۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ واپسی پر آپ جہاز میں ہی انتقال فرما گئے۔ (کرامات اہل حدیث ص ۲۲ مصنفہ عبد المجید خادم سوہدروی، مطبوعہ اسلامی کتب خانہ سیالکوٹ)

(۲) قاضی سید سلیمان منصور پوری کی درج ذیل سولہویں کرامت ہے۔

ایک روز صبح آپ فرمانے لگے: لو بھائی آج ہمارے پیر و مرشد (مولوی عبد الجبار صاحب غزنوی) بہشت میں پہنچ گئے ہیں۔ میں نے رات ان کو بہشت میں دیکھا ہے۔ جو میری زبان پر جاری ہو گیا۔

”لے اوبیلی اللہ بیلی ساڈے ہوئے چلانے“۔ اے دوست خدا حافظ، ہم تو جا رہے ہیں۔ سب حیران تھے کہ یہ کیا ماجرا ہے؟ چنانچہ بعد میں اطلاعات آئیں۔ ان سے معلوم ہوا کہ ٹھیک اسی وقت اسی دن امام صاحب کا انتقال ہوا تھا۔ جس دن مولوی صاحب نے ہم سے کہا تھا۔ (کرامات اہل حدیث ص ۲۸)

(۳) تحصیل سرسہ میں ایک بہت رئیس اور نواب تھے۔ ان کی صاحبزادی بیمار ہو گئی۔ کئی علاج کئے افاقہ نہ ہوا۔ انہوں نے چاہا کہ مولوی صاحب کو بلایا جائے۔ دم کر کے شفا ہو جائے گی۔ آپ کی طرف آدمی آیا۔ آپ جانے کے لئے تیار ہوئے۔ سواری منگوائی گئی تو آپ نے فرمایا: اب چانا فضول ہے لڑکی کا انتقال ہو چکا ہے۔ جب آدمی واپس گیا تو معلوم ہوا کہ ٹھیک اسی وقت

جب مولوی صاحب نے فرمایا تھا، اس کا روح نفسِ عنصری سے پرواز کر چکا تھا۔ (کرامات اہل حدیث ص ۲۸)

الیاسی تحریک کے بانی کو اپنی موت کا علم تھا

(اس قسط کے تمام ملفوظات مولوی ظفر احمد تھانوی کے مرتب شدہ ہیں۔)

آخری دفعہ جب میں وسط جون میں حاضر ہوا تو دیکھتے ہی فرمایا: ”بہم رسیدہ جاہم بیا کہ زندہ مانم“۔ پس ازاں کہ من نہ ماندم بچہ کار خواہی آمد۔ (میری جان لبوں پر آئی ہے تو آتا کہ میں زندہ رہوں۔ اس کے بعد کہ جب میں نہ رہا تیرے آنے کا کیا فائدہ؟) مجھ پر اتنا اثر ہوا کہ آبدیدہ ہو گیا۔ پھر فرمایا: وعدہ بیا یاد ہے۔ میں نے وعدہ کیا تھا کہ کچھ دن تبلیغ میں دوں گا۔ عرض کیا یاد ہے۔ مگر اس وقت تو دہلی میں گرمی بہت ہے۔ رمضان میں تعطیل ہوگی، تو بعد رمضان کے وقت دوں گا۔ فرمایا: تم رمضان کی باتیں کرتے ہو۔ یہاں شعبان کی بھی امید نہیں۔ چنانچہ شعبان آنے میں ابھی ایک عشرہ باقی تھا کہ انیس رجب ۱۳۶۲ھ کو رفیقِ اعلیٰ سے جا ملے۔

(ملفوظات مولوی الیاس ص ۳۰ قسط ۳)

قارئین کرام! ہم نے غیر مقلدین، صاف دیوبندی اور گول مول دیوبندی الیاسی تحریک کے بانی کی کرامات باحوالہ درج کیں۔ ان میں سے ہر ایک میں ”موت کا علم“ موجود ہے۔ اب ہم دریافت کر سکتے ہیں کہ ان عالموں کو ”موت کا علم“ ذاتی تھا یا عطائی؟ اگر ذاتی تسلیم کیا جائے، تو شرک لازم اور اگر عطائی مانا جائے تو بات واضح، اور یہ بھی ظاہر و باہر کہ ”موت کا علم“ ان پانچ علوم میں سے ایک ہے جن کا آیت کریمہ میں ذکر ہوا۔ جب ان لوگوں کو اپنے بڑوں کے لئے ”موت کا علم“ عطائی تسلیم ہے تو کیا یہ عطائی علم صرف ان کے لئے مخصوص ہے؟ اگر ہے تو کوئی آیت وحدیث پیش کریں اور اگر یہ مخصوص نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ جسے چاہے عطا فرما سکتا ہے، تو پھر ان کے پاس اور کونسی دلیل ہے جس کی بنا پر اپنے مولویوں کیلئے علم موت تسلیم کریں تو عین توحید اور اہل سنت اگر رسول کریم ﷺ کے لئے علوم خمسہ کے عطائی ہونے کو تسلیم کریں تو شرک؟ تنقید برائے تنقید نہیں بلکہ نگاہ انصاف سے دیکھتے تو بات بالکل واضح ہو جائے گی۔ لہذا بقول شیخ محقق عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ ”علم کلی محدود از آدم تا حقہ اولی“ رسول اللہ ﷺ کے لئے اور آپ کی امت میں سے کامل و برگزیدہ حضرات کے لئے عطائی طور پر مان لینا شرک و کفر کو لازم نہیں کرتا بلکہ عین قرآن اور عین ایمان ہے۔ اگر اسے کفر و شرک کے زمرے میں شمار کیا جائے تو شمار کرنے والوں کے بہت سے بڑے بڑے اس کے مرتکب نظر آئیں گے۔ ایسوں کی بڑائی کی بات آئے تو درست اور صحیح لیکن اولیائے کرام، صحابہ کرام اور انبیائے کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا ذکر چھڑے تو بیٹھ میں مردڑ، ماتھے پر بل پڑنے، حجت باطنی اور عقیدت کی نجاست کی علامت کے سوا کچھ نہیں۔

واللہ یهدی من یشاء الی صراط مستقیم۔

بارش کب ہوگی؟ اس کے علم کا ثبوت

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کے دور اقدس میں لوگوں کو خشک سالی کا سامنا کرنا پڑا پھر جبکہ رسول اللہ ﷺ جمعۃ المبارک کا خطبہ فرمانے منبر پر جلوہ فرماتے تھے کہ ایک اعرابی نے کھڑے ہو کر عرض کیا: یا رسول اللہ! مال تباہ ہو گئے اور گھر کے افراد بھوکوں مرنے لگے لہذا آپ اللہ تعالیٰ سے ہمارے لئے بارش کی دعا فرمائیں۔ حضرت انس کہتے ہیں کہ

انس بن مالک قال اصابت الناس سنة علي عهد رسول الله ﷺ فبينما رسول الله ﷺ يخطب علي المنبر يوم الجمعة قام اعرابي فقال يا رسول الله هللك المال وجاع العيال فادع الله لنا ان يسقينا قال فرفع رسول الله ﷺ يديه وما في السماء قرعة قال فثار سحاب امثال الجبال ثم

حضور اکرم ﷺ نے دعا کے لئے ہاتھ بلند فرمائے اور اس وقت آسمان پر اچ برابر بھی بادل نہ تھا پھر پہاڑوں کی طرح بادل گھر کر آئے۔ آپ ابھی منبر شریف سے نیچے تشریف نہیں لائے تھے کہ آپ کی دائرہ مبارک سے بارش کے پانی کے قطرے پھینکے شروع ہو گئے۔ ہم پر اس دن، دوسرے دن، تیسرے دن اور اسی طرح ساتویں دن تک لگا تا بارش برسی۔ دوسرے جمعہ پر وہی اعرابی یا اور کوئی شخص کھڑا ہوا اور حضور ﷺ سے عرض کرنے لگا: یا رسول اللہ ﷺ! تماریس گرتا شروع ہو گئیں اور مال ڈوبنے لگے ہیں۔ لہذا اللہ تعالیٰ سے دعا کیجئے۔ آپ نے پھر ہاتھ بلند کئے اور عرض کیا: اے اللہ! بارش ہمارے ارد گرد اب برسے ہم پر برسنا بند کر دے۔ حضرت انس بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ مذکورہ الفاظ کہتے وقت ہاتھ کا آسمان کی جس طرف اشارہ فرماتے، تو وہاں سے بادل فوراً چھٹ جاتے حتیٰ کہ مدینہ منورہ گول گلا سا بن گیا۔ ندی نالے خوب سبے حتیٰ کہ وادی قناتہ ایک مہینہ تک بہتی رہی۔ مدینہ منورہ کی کسی سمت سے بھی کوئی شخص آتا تو وہ اپنے علاقہ میں بارش ہونے کا ضرور ذکر کرتا۔

ایک حدیث پاک میں یہ الفاظ بھی مذکور ہیں: اے اللہ! ہمارے ارد گرد برسنا۔ ہم پر اب برسانی بند کر دے۔ آپ اپنے ہاتھ کا جس طرف بھی آسمان کی طرف اشارہ فرماتے وہیں سے بادل چھٹ جاتے۔ حتیٰ کہ مدینہ منورہ مجھے بارش سے خالی نظر آیا۔

تقریباً کرام! حدیث مذکور میں اگرچہ بہت سے فوائد و مسائل ہیں۔ لیکن دو باتیں بالکل واضح ہیں۔ پہلی یہ کہ قحط سالی اور خشک سالی ایک "پریشانی" اور لوگوں کے لئے باعث تکلیف امر ہے۔ جسے اعرابی نے ہلاکت مال اور اہل و عیال کی بھوک و افلاس سے تعبیر کیا ہے۔ اس مشکل اور تکلیف کو دور کرنے کے لئے حضور ﷺ کو وسیلہ بنایا۔ آپ سے دعا منگوائی اور اللہ تعالیٰ ہر ایک کی سنتا بھی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ پریشانی اور تکلیف کے عالم میں اللہ تعالیٰ کے نیک بندوں کا وسیلہ پکڑنا درست ہے۔ خود قرآن میں حضرت موسیٰ کی قوم بنی اسرائیل کا ذکر کئی جگہ مذکور ہے۔ انہوں نے بھی قحط سالی اور پانی کی قلت دیکھی، تو سیدنا حضرت موسیٰ علیہ السلام سے درخواست کی۔ آپ نے دعا مانگی۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "اذا استسقى موسى لقومه الآية جب موسیٰ علیہ السلام نے اپنی قوم کے لئے بارش طلب کی۔"

دوسری بات یہ کہ حضور ﷺ کو بارش برسنے کا علم تھا بلکہ بارش کا برسنا اور تھنا آپ کے تصرف میں تھا۔ آٹھ دن متواتر بارش سے مدینہ منورہ اور اس کے ندی نالے لبریز ہو گئے۔ آپ نے بادل کو حکم دیا کہ مدینہ منورہ سے باہر جا کر برسیں چنانچہ ایسا ہی برسے۔ مختصر یہ کہ بارش برسنے کا علم حقیقی اور ذاتی اللہ تعالیٰ کو ہے اور وہ اپنی مخلوق میں سے جسے چاہے یہ علم عطا فرمادے۔ جب بموجب

لم ينزل عن منبره حتى رأيت المطر يتحادر على لحيته قال فمطرنا يومنا ذلك ومن الغد ومن بعد الغد والذي يليه الى الجمعة الاخرى فقام ذلك الاعرابي اور جل غيره فقال يا رسول الله ﷺ تهدم البناء وغرق المال فادع الله لنا فرجع رسول الله ﷺ يديه فقال اللهم حوالينا ولا علينا قال فما جعل يشير بيديه الى ناحية من السماء الا تفرجت حتى صارت المدينة في مثل الجوبة حتى سال الوادي وادي قناتة شهرا قال فلم يجي احد من ناحية الا حدث بالوجود.

(بخاری شریف ج ۱ پارہ ۳ ص ۱۳۰ اباب من تمطر فی المطر

حتى جاوز عن الحية)

وفيه قال اللهم حوالينا ولا علينا فما يشير بيده الى ناحية الا تفرجت حتى رأيت المدينة في مثل الجوبة.

(صحیح مسلم)

احادیث صحیحہ ”دجال آکر آسمان کو کھم دے گا، برس۔ وہیں برس پڑے گا۔ جب بد بخت کافر کو اللہ تعالیٰ نے یہ تصرف عطا کر دیا ہے، تو کیا وہ اپنے حبیب ﷺ اور اپنے دیگر خاص بندوں کو اس کا علم نہیں دیتا؟ تو معلوم ہوا کہ بارش برسنے کی پیشگوئی جب کافروں تک کو حاصل ہے تو سرور کائنات ﷺ کو کیوں نہ ہوگی؟ حالانکہ آپ حبیب خدا ﷺ ہیں۔

دیوبندی کو بھی اپنے بڑوں کو بارش برسنے کا علم رکھنا تسلیم ہے

شیخ الاسلام نمبر میں مفتی دارالعلوم دیوبند مولوی جمیل الرحمن نے ایک کانگریسی جلسہ کی روئیندا دکھی۔ جس میں ان کے شیخ الاسلام نمبر کا مرتب مفتی مذکور مجبور کے ایک جلسہ کی روئیندا قلمبند کرتے ہیں جو کانگریسی انگریز کی طرف سے منعقد کیا گیا تھا اور اس میں مولوی حسین احمد ٹانڈوی (مدنی) بھی شریک تھے۔

عین وقت جلسہ سے کچھ پہلے اچانک آسمان ابر آلود ہو گیا۔ موسم کا رنگ دیکھ کر منتظرین جلسہ سراپسا ہو گئے۔ (واقعہ نگار کو) جلسہ گاہ میں ایک برہنہ سر مجذوبانہ ماہیت کے غیر متعارف شخص نے علیحدہ لے جا کر ان الفاظ میں ہدایت کی کہ مولوی حسین احمد کو کہہ دو کہ اس علاقہ کا صاحب خدمت ہوں۔ اگر وہ بارش ہوانا چاہتے ہیں تو یہ کام میرے توسط سے ہوگا۔ راقم الحروف اس وقت خیمہ میں پہنچا۔ جس پر حضرت والا نے آہٹ پا کر وجہ معلوم فرمائی اور اس پیغام کو سن کر ایک عجیب پر جلال انداز میں بستر استراحت پر ہی سے ارشاد فرمایا: ”جائے کہہ دیجئے بارش نہیں ہوگی“۔ (شیخ الاسلام ص ۱۴۷)

واقعہ مذکورہ میں چند باتیں غور طلب ہیں:

- (۱) اکابر دیوبندی زبانی معلوم ہوتا ہے کہ بعض ایسے بزرگ ہیں جو بارش کو روکنے کا اختیار رکھتے ہیں۔ جیسا کہ واقعہ مذکورہ میں مجذوبانہ بیت والا شخص۔
- (۲) مفتی دارالعلوم دیوبند کو بھی تسلیم ہے کہ ظاہری نظام حکومت کی طرح باطنی نظام حکومت بھی حقیقت ہے جو مجذوب کی زبانی ”صاحب خدمت“ ہونے سے ثابت ہے۔
- (۳) مولوی حسین احمد مدنی کو بھی غیب کا علم تھا کیونکہ جس کمرہ میں خواستراحت تھے، وہاں سے آسمان پر بادلی کی کیفیت وغیرہ دیکھی نہیں جاسکتی تھی۔
- (۴) مولوی حسین احمد مدنی آئندہ کیا ہونے والا ہے؟ اس کا علم بھی رکھتے تھے۔ جیسی تو کامل یقین کے ساتھ بارش نہ ہونے کا مشورہ شایا۔

(۵) مجذوب غیر معروف جس طرح بقول خود اس علاقے کا ”صاحب خدمت“ تھا۔ یعنی باطنی حاکم تھا۔ اس سے بڑھ کر باطنی حکومت مولوی حسین احمد مدنی کو حاصل تھی۔ جیسی تو مجذوب کو جواب بھجوایا۔ چلتے چلتے دیوبندی مکتبہ فکر کے ”قطب الاقطاب“ سے متعلق ایک واقعہ سنتے جائیے:

ایک آدمی جو، کہ مولوی رشید احمد گنگوہی سے تعلق رکھتا تھا۔ جب وہ اپنے پیر کو ملنے آیا تو وہاں جانے کا ارادہ کیا، تو مولوی رشید احمد نے اس کو جانے سے روکا اور کہا کہ تمہیں راستے میں بارش تکلیف دے گی لیکن اس نے یہ سمجھا کہ جب بارش کا سماں نہیں ہے اور نہ ہی آسمان ابر آلود ہے تو اس نے اجازت پر اصرار کیا، تو مولوی رشید احمد گنگوہی نے اس کو اجازت دے دی۔ لہذا جب وہ راستے میں پہنچا کہ اچانک بارش کا سماں بن گیا اور خوب بارش ہوئی جس کی وجہ سے اس نے بہت سی تکلیف اٹھائی اور اس کو یقین ہو گیا کہ میں نے بہت بڑا غلط قدم اٹھایا ہے۔ اگر میں حضرت کی بات مان لیتا تو یہ تکلیف نہ اٹھاتا۔ (تذکرہ الرشید)

قارئین کرام! میں نے ”تذکرہ الرشید“ سے مولوی رشید احمد گنگوہی سے متعلق واقعہ کا خلاصہ درج کیا۔ اس واقعہ اور اس سے

پہلے مولوی حسین احمد مدنی کا واقعہ دونوں سے معلوم ہوتا ہے کہ بادل برسنے نہ برسے کا علم دیوبندی مولویوں کو بھی حاصل تھا۔ بلکہ بارش کو روکنے کا بھی اختیار رکھتے تھے۔ ان علماء پر مذکورہ آیت کریمہ کی روشنی میں کفر و شرک کا فتویٰ نہیں لگایا گیا بلکہ یہ باتیں ان کے فضائل و کمالات کہلائیں۔ تو خدا را سوچئے کہ اگر یہی باتیں سرور کائنات ﷺ کے لئے کوئی سنی ثابت کرتا ہے تو اس پر شرک و کفر کے فتوے کی بارش ہو جاتی ہے اور وہ بھی انہی دیوبندیوں کی طرف سے۔ مختصر یہ کہ اللہ تعالیٰ کی عطا سے جناب سرکار دو عالم ﷺ کو علم غیب کا علم تہائی تسلیم کرنا اور اس کا اثبات عقل و نقل سے ثابت ہے۔ اس کا انکار قرآن و حدیث کا انکار ہے۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

قرآن کریم کا کامل علم اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب ﷺ کو عطا فرمایا

اسے سب تسلیم کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ کو تمام قرآن کا علم عطا فرمایا۔ اگر یہ کہا جائے کہ آپ کو تمام قرآن کا علم نہیں دیا گیا تو لازم آئے گا کہ آپ بعض قرآن سے معاذ اللہ لاعلم تھے اور وہ بعض حصہ اللہ تعالیٰ نے بے فائدہ اور فضول اتارا۔ اسی لئے حروف مقطعات کے بارے میں مفسرین کرام فرماتے ہیں کہ یہ حروف اللہ اور اس کے رسول کے درمیان راز ہیں۔ ان کا کسی مفسر نے ترجمہ نہیں کیا۔ مفسرین کرام نے ان حروف کے تحت یہ بات اس لئے لکھی تاکہ ہم لوگوں کو یہ فہم اور کج فہم لوگوں کو یہ کہنے کا موقع نہ ملے کہ ان حروف کا اگر کوئی معنی معلوم ہوتا، تو مفسرین کرام ضرور لکھتے۔ لہذا ان کا نہ لکھنا یہ واضح کرتا ہے کہ ان کا معنی و مفہوم اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔ حتیٰ کہ حضور ﷺ کو بھی معلوم نہیں۔ (معاذ اللہ) قرآن کریم کا کامل و مکمل علم حضور ﷺ کے لئے ثابت کرنے کے لئے کسی دلیل کی ضرورت نہیں۔ جب قرآن کریم کا کوئی لفظ ”بے فائدہ“ نہیں اتارا گیا تو اولین فائدہ اور وہ بھی کامل طور پر حضور ﷺ کو عطا ہوا۔ صاحب تفسیر خازن سورۃ الرحمن کے تحت رقمطراز ہیں:

قیل اراد بالانسان محمد ﷺ علمہ البیان یعنی بیان ماکان وما یکون لانه ﷺ ینبئ عن خیر الاولین والآخرین وعن یوم الدین۔ (۳۷ ص ۲۷۲ مطبوع مصر) بیان کیا گیا ہے کہ سورۃ رَحْمٰن میں لفظ انسان سے مراد حضور ﷺ کی ذات مقدسہ ہے۔ علمہ البیان۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو ان تمام شیاؤں کا علم عطا فرمایا جو ہوں گی اور جو ہو چکیں کیونکہ آپ ﷺ اولین و آخرین اور قیامت کے دن کی خبریں بتاتے ہیں۔

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَيَّ اللَّهُ رِزْقُهَا
وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي رِجْئِ رَبِّي ۝
اس کے ظہر نے اور سوئے جانے کی جگہ کو جانتا ہے۔ تمام مٹلی کتاب میں موجود ہے۔ (۱۲ آیت اولیٰ)

نوٹ: آیت مذکورہ کے حاشیہ پر شبیر احمد عثمانی دیوبندی لکھتے ہیں اور شاہ صاحب کہتے ہیں کہ مستقر سے مراد بہشت و دوزخ اور مستودع سے مراد قبر ہے۔ ”وما من دابة“ میں دنیاوی زندگی کا بیان تھا۔ یہاں برزخ اور آخرت کا بیان ہوا۔
وَمَا تَسْقُطُ مِنْ زَرْقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حِسَابٌ فِيهَا
وَأَنْزَلْنَا مِنْهَا نَارًا فَمِيزَ فِيهَا
دائے زمین کے اندھیروں میں اور نہ کوئی ہری چیز اور نہ کوئی سوکھی چیز
مگر وہ سب کتاب مبین میں ہیں۔

(از تقاضی صاحب سورۃ انعام: ۵۹)

تفسیر از شبیر احمد عثمانی

کتاب مبین سے مراد لوح محفوظ ہے اور لوح محفوظ میں جو چیز ہوگی وہ علم الہی میں پہلے ہوگی۔ اس اعتبار سے مضمون آیت کا

حاصل یہ ہوا کہ عالم غیب و شہادت کی کوئی خشک وتر اور چھوٹی بڑی چیز حق تعالیٰ کے علم ازلی محیط سے خارج نہیں ہو سکتی۔
وکل شیء فاعلوه فی الزبیر وکل صغیر وکبیر اور جو چیز انہوں نے کی ہے، لکھی گئی ہے درتوں میں اور ہر
مسططر۔ (از تھانوی صاحب سورہ البقرہ: ۵۲-۵۳)

تفسیر از عثمانی

پہلی آیت کی تفسیر یہ ہے کہ ہر ایک نیکی بڑی عمل کے بعد ان کے اعمال ناموں میں لکھی گئی ہے۔ وقت پر ساری مثل سامنے کر دی جائے گی۔ دوسری آیت کے تحت لکھتے ہیں۔ یعنی اس سے قبل ہر چھوٹی بڑی چیز کی تفصیل لوح محفوظ میں لکھی جا چکی ہے۔ تمام دفاتر باقاعدہ مرتب ہیں کوئی چھوٹی موٹی چیز بھی ادھر ادھر نہیں ہو سکتی۔

قارئین کرام! قرآن کریم کی ایسی اور بھی بہت سی آیات ہیں۔ ہم نے صرف تین پر اکتفا کیا۔ ان کے تراجم اور دیوبندی تفسیر سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر چھوٹی بڑی چیز خشک وتر کا علم قرآن کریم میں رکھا ہے۔ کسی درخت سے پتے کا گرنا بھی مذکور ہے مرنے جینے اور عالم برزخ کو قیامت میں ہر ایک ایک کا ٹھکانا تمام لکھ دیا ہے۔ اس قدر جمع علوم کی حامل کتاب کامل علم اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب و محبوب ﷺ کو عطا فرمایا۔ تو معلوم ہوا کہ دنیا و آخرت کی کوئی چیز سرکار ابد قرار رکھنے سے مخفی نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو تمام اشیاء کا علم عطا فرمادیا ہے۔

اعتراض

مذکورہ آیات میں ”کتاب مبین“ سے مراد لوح محفوظ ہے قرآن کریم نہیں۔ لہذا حضور ﷺ کے عالم قرآن ہونے اور جمع اشیاء کا عالم ہونا ثابت نہیں ہوتا؟

جواب: اس اعتراض کے پیچھے حد اور کم علمی چپکتی ہے کیونکہ یہ بات سب مانتے ہیں کہ کلام الہی قرآن کریم کلام نفسی کے اعتبار سے وہ ہے جو لوح محفوظ میں ہے اور قرآن کریم کے جو نسخے میرے آپ کے گھر بڑے ہوئے ہیں، دوکانوں پر فروخت ہوتے ہیں، مطبع جات انہیں چھاپتے ہیں اور جو اوراق و الفاظ کا مجموعہ ہے۔ یہ کلام لفظی ہے اور اس کے ضیاع سے کلام الہی ضائع نہیں ہوتا۔ لہذا معلوم ہوا کہ اصل قرآن لوح محفوظ میں ہے اور یہ نسخہ جات اس کی نقول ہیں اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ”کتاب مبین“ سے مراد لوح محفوظ ہے۔ تو ہم پھر بھی بادلائل ثابت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ کو لوح محفوظ کا کامل علم حاصل تھا۔

لوح و قلم کے تمام علوم کو حضور ﷺ کے سمندر علم سے ایک قطرہ کی نسبت ہے

حضرت مقدم بن معد یکرب سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: آگاہ رہو۔ بے شک مجھے قرآن دیا گیا اور اس کے ساتھ اس کی مانند اور بھی عطا کیا گیا۔ آگاہ رہو۔ عنقریب پیٹ بھرا آدمی اپنی مسمری پہ بیٹھتا ہے کہتا پھرے گا کہ لوگو! تمہیں یہی قرآن کافی ہے۔ سو اس میں جو چیز تمہیں حلال دکھائی دے، اسے حلال سمجھو اور جو حرام نظر آئے اسے ہی حرام جانو۔ حالانکہ یقیناً جو چیز اللہ تعالیٰ کے رسول نے حرام کر دی وہ ایسے ہی ہے جیسا کہ اسے اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہو۔

وعن المقدم بن معد یکرب قال قال رسول اللہ ﷺ الا انی اوتیت القرآن ومثلہ معہ الا یوشک رجل شعبان علی اریکتہ یقول علیکم بہذا القرآن فما وجدتم فیہ من حلال فاحلوه وما وجدتم من حرام فحرموه وان ما حرم رسول اللہ کما حرم اللہ.

(مشکوٰۃ شریف ص ۲۹۹ باب الاعتصام)

حضور ﷺ نے ایک مرتبہ صحابہ کرام سے گدھے کے بارے میں دریافت کیا کہ یہ حلال ہے یا حرام؟ صحابہ نے عرض کیا حرام ہے۔ پوچھا: قرآن کریم میں اس کی حرمت کہاں لکھی ہے؟ صحابہ کرام نے عرض کیا: ہم نے آپ سے سنا ہے۔ اس پر آپ نے فرمایا: جس قدر قرآن کریم میں علوم ہیں، اللہ تعالیٰ نے اس سے دو گنے بچھے عطا فرمائے ہیں۔ اس کے بعد آپ نے درج بالا حدیث ارشاد فرمائی۔ حدیث مذکور میں آپ ﷺ نے قرآن کریم سے دو گنے علوم عطاء کئے جانے کا ذکر فرمایا اور یہ بات سب جانتے ہیں کہ لوحِ قلم کا تمام علم قرآن کریم میں ہے اور لوحِ قلم میں تو قیامت تک کے علوم ہیں۔ لیکن قرآن کریم میں اس سے زائد اشیاء کا علم ہے۔ جب قرآن کریم کے علوم ہی لوحِ قلم سے زیادہ ہوئے تو جناب رسول کریم ﷺ کے علوم کا کیا اندازہ ہو سکتا ہے؟ لہذا معلوم ہوا کہ لوحِ قلم کا علم آپ ﷺ کے علم کے مقابلہ میں یوں جیسے سمندر کے مقابلہ میں ایک قطرہ ہوتا ہے۔

قصیدہ بردہ شریف

فان من جودك الدنيا وضرته
دينا و آخرت آپ کی سخاوت کا ایک حصہ ہیں

شرح قصیدہ ثریوی

والقلم هو السدى خلق مقدما على جميع
الاشياء وقد جعل الله له ثلاثمائة وستين سنا كل
سن يعرب عن ثلاث مائة وستين صنفا من العلوم
الاجمالية فيفضلها في اللوح قال شيخ محي الدين
ابن عربي اعلم ان الله تعالى لما تجلى للقلم اشتق
منه موجودا اخر سماه اللوح و امر القلم ان يتدلى
اليه و يودع فيه جميع ما يكون الى يوم القيامة انتهى
قال الشعراني في كتاب البواقيت و الجواهر فان
قلت فهل اطلع احد من الاولياء على عدد
الحوادث التي كتبها القلم على اللوح الى يوم
القيامة فالجواب قال الشيخ في الباب الثامن
و الستين بعد المائة من الفتوحات المكية نعم انا
ممن اطلعه الله على ذلك و قال الشيخ اطلعتني
الله على عدد امهات علوم الكتاب و هو مائة الف
نوع و تسعة عشر نوع و ست مائة نوع كل نوع
منها يحتوي على علوم انتهى. و قال الشيخ زاده
هذا على قدر فهمك و اما من التحكت عين
بصيرته بالنور الالهى فيشاهد بالزوق ان علوم
اللوح و القلم جزء من علومه لما جزء من علم الله

و من علومك علم اللوح و القلم.

اور لوحِ قلم کا علم آپ کے علم کا ایک حصہ ہے۔ (قصیدہ بردہ)

”قلم“ جسے اللہ تعالیٰ نے تمام سے پہلے پیدا کیا۔ اس کے اللہ تعالیٰ نے تین سو ساٹھ رخ بنائے۔ ہر رخ میں تین سو ساٹھ اقسام کے اجمالی علوم پیدا کئے پھر ان اجمالی علوم کی تفصیل لوح محفوظ میں کرتا ہے۔ شیخ محی الدین ابن عربی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جب قلم پر اپنی تجلی ڈالی تو اس سے ایک اور چیز وجود میں آئی، جس کا نام اس نے لوح رکھا اور قلم کو حکم دیا کہ لوح میں قیامت تک کے علوم بطور امانت ڈال دے۔ اتنی۔ امام شعرانی نے کتاب البواقیت و الجواهر میں لکھا ہے۔ اگر تو اعتراض کرے اور پوچھے کہ کیا وہ تمام حوادث جو قلم نے لوح پر لکھے ان کی اطلاع کسی ولی اللہ کو اللہ تعالیٰ نے عطا فرمائی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ شیخ ابن عربی نے فتوحات مکہ کے باب ۱۶۸ میں لکھا ہے کہ ہاں میں ان خوش نصیبوں میں سے ہوں جنہیں اللہ تعالیٰ نے ان پر مطلع فرمایا۔ شیخ نے مزید لکھا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے ام الکتاب کے اصل علوم اور بنیادی علوم پر بھی مطلع فرمایا ہے۔ وہ ایک لاکھ اسی تیس ہزار اور چھ سو اقسام کے علوم ہیں۔ ان میں سے ہر ایک قسم کی کئی علوم پر مشتمل ہے۔ شیخ زاده نے کہا کہ تیری سمجھ میں موقوف ہے لیکن وہ حضرات کہ جن کی بصیرت کی آنکھ میں نور الہی کا سرمہ لگا ہوا ہو، وہ ذوق سلیم کی برکت سے یہ مشاہدہ کرتے ہیں، کہ لوحِ قلم کا تمام علم حضور اکرم ﷺ کے علم کی ایک جزء ہے۔ جیسا کہ یہ اللہ تعالیٰ کے

علم کی جزء ہے۔

تعالیٰ

(شرح قصیدہ بردہ از عمر بن ابی حفصہؓ پرتی ص ۳۱۰ مطبوعہ نور محمد کراچی)

وحاصل معنی البیت ان جمیع الانبیاء وکل واحد منهم طلبوا واخذوا العلم من علمه علیہ الصلوٰۃ والسلام الذی ہو کالبحر فی السعة والکرم من کرمہ علیہ الصلوٰۃ والسلام الذی ہو کالدیم لانه علیہ الصلوٰۃ والسلام مفیض وانهم مستفاضون لانه تعالیٰ خلق ابتداء روحہ ﷺ ووضوح علوم الانبیاء و علم ماکان وما یکون فیہ ثم خلقهم فاخذوا علومهم منه علیہ الصلوٰۃ والسلام او المراد انه تعالیٰ لما خلق نور محمد قبل الاشیاء خلق اللوح والقلم والسماوات والارضین والعرش والکرسی والملائکة والجنة والنار و ارواح الانبیاء والمؤمنین ونور قلوبهم ونور انفسهم من نوره علیہ السلام فعلم الانبیاء کنقطة بالنسبة الی ما فی اللوح والقلم مخلوقان من نوره علیہ الصلوٰۃ والسلام فیکون علمهم نقطة من علمه علیہ الصلوٰۃ والسلام کما لا ینحیی . (عصرۃ الشہدۃ شرح قصیدہ بردہ از علامہ خرپوٹی ص ۸۳ مطبوعہ نور محمد کراچی)

شعر کے معنی کا حاصل یہ ہے کہ تمام انبیاء کرام اور ان میں سے ہر ایک نے آپ ﷺ سے علم طلب کیا اور حاصل کیا جو وسعت میں سمندر ہے اور ان حضرات نے آپ کے کرم سے کرم حاصل کیا، جو بارش کی مانند ہے۔ کیونکہ حضور اکرم فیض رساں اور تمام انبیاء کرام فیض حاصل کرنے والے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے روح مصطفیٰ ﷺ کو پیدا فرمایا اور اس میں تمام پیغمبروں اور ماکان و ما یکون کا علم بھر دیا۔ پھر حضرات انبیاء کرام پیدا کئے گئے تو انہوں نے اپنے اپنے علوم حضور ﷺ کے علم سے حاصل کئے یا مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب حضور ﷺ کے نور مبارک کو تمام اشیاء سے قبل پیدا فرمایا۔ پھر لوح و قلم، زمین و آسمان، عرش و کرسی، فرشتے، جنت و دوزخ، تمام پیغمبروں کی روحمیں، مومنین کی روحمیں، اور ان کے قلوب و انفس کا نور حضور ﷺ کے نور سے پیدا کیا۔ لہذا تمام انبیاء کرام کا علم لوح و قلم کے مقابلہ میں ایک نقطہ کی مانند ہے۔ جو دونوں آپ ﷺ کے نور سے پیدا کئے گئے ہیں۔ لہذا تمام انبیاء کرام کا علم آپ ﷺ کے علم کے مقابلہ میں ایک نقطہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ جیسا کہ واضح ہے۔

نوٹ: ”قصیدہ بردہ“ جس کا حوالہ درج کیا گیا، شاید اس کے بارے میں کوئی معترض کہہ دے کہ اس میں رطب و ایس ہے اور شاعرانہ تخیلات ہیں۔ لہذا اس کے شعر بطور دلیل پیش نہیں کئے جاسکتے۔ ہم اس بارے میں صرف ایک حوالہ درج کر دینا کافی سمجھتے ہیں جس سے اکابر دیوبند کے نزدیک اس کی اہمیت واضح ہو جائے گی۔

نشر الطیب

”اکثر ختم فضول“ قصیدہ بردہ کے اشعار ہیں اور ان کے ساتھ ایک شعر درود کا بھی جو قصیدہ بردہ کا نہیں ہے تمبر کا بڑھا دیا گیا

ہے۔ (ص ۴)

تاریخین کرام! مولوی اشرف علی تھانوی نے ”نشر الطیب“ کی تمام فصلیں ختم کرتے وقت ازراہ برکت قصیدہ بردہ کے اشعار پر ان کا اختتام کیا ہے۔ گویا یہ قصیدہ تبرک اور مبارک ہے۔ بلکہ فضلوں کے درمیان بھی کہیں کہیں قصیدہ بردہ کے اشعار لکھے ہیں اور اسی کتاب میں لکھا ہے کہ جہاں کہیں لفظ ”قصیدہ“ لکھوں اس سے مراد قصیدہ بردہ ہی ہوگا۔ اگر اس کے اشعار قابل استدلال نہ تھے تو قصیدہ تبرک و مبارک کیسے ہو گیا؟ پھر ”نشر الطیب“ کے ص ۹ پر تھانوی صاحب قطر از ہیں۔ کیونکہ حضور ﷺ نے ان اشعار پر سکوت فرمایا۔ اس لئے حدیث تقریری سے ان کے مضامین کا صحیح اور حجت ہونا ثابت ہو گیا۔ تقریباً تمام شارحین قصیدہ بردہ نے لکھا ہے

کہ یہ تفسیر امام بوہری رحمۃ اللہ علیہ نے خود حضور ﷺ کی خدمت عالیہ میں پڑھ کر سنا یا۔ حتیٰ کہ بعض اشعار پر آپ مجھوم جاتے تھے۔ جیسا کہ نسیم صبح سے درختوں کی نازک ٹہنیاں مجھوم اٹھتی ہیں۔ (کما قال خروپوتی ص ۳) بہر حال ہم نے ثابت کر دکھایا ہے کہ قرآن کریم تمام علوم کا منبع ہے۔ کائنات کے ذرہ ذرہ کا علم اس میں ہے اور حضور ﷺ اس کے کامل و مکمل عالم ہیں۔ اب ہم مفسرین کرام کے تفسیری حوالوں سے علم رسول کریم ﷺ کے بارے میں کچھ تحریر کرنا چاہتے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں:

میرے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ حضور ﷺ کے پاس جس قدر اسرار الہی اور احکام شرعی وغیرہ تھے۔ ان سب پر قرآن کریم مشتمل ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”بے شک ہم نے آپ پر کتاب نازل فرمائی، جو ہر چیز کا واضح بیان ہے۔ ایک اور جگہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ہم نے قرآن کریم میں کوئی کمی نہیں چھوڑی اور حضور ﷺ نے بھی ارشاد فرمایا جسے امام ترمذی وغیرہ نے ذکر کیا۔ فرمایا: عنقریب بہت سے نکتے ہوں گے۔ آپ سے پوچھا گیا۔ ان سے بچنے اور نکلنے کا کیا طریقہ ہوگا؟ فرمایا: اللہ تعالیٰ کی کتاب کہ جس میں تم سے پہلے اور تم سے بعد میں آنے والوں کے واقعات و اخبار ہیں اور تمہارے لئے احکام بھی ہیں۔ ابن جریر نے ابن مسعود سے بیان کیا کہ اس قرآن میں ہر علم اتارا گیا اور ہمارے لئے ہر چیز بیان کر دی گئی ہے لیکن ہمارے علوم قرآن کریم کے بیان کردہ علوم تک پہنچنے میں قاصر ہیں۔

ایک مرتبہ امام شافعی رضی اللہ عنہ نے کہ شریف میں فرمایا: تم جو چاہو مجھ سے پوچھو، میں تمہیں کتاب اللہ سے اس کا جواب دوں گا۔ یہاں تک کہ ابن ابی الفضل موسیٰ نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ قرآن کریم نے اولین و آخرین کے علم کو اپنے اندر جمع کر لیا ہے۔ ان علوم کا حقیقی احاطہ اللہ تعالیٰ کو ہے پھر اس کے رسول ﷺ کو سوائے ان علوم کے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے مختص فرمائے پھر آپ کے علم کے بہت بڑے حصہ کے سادات صحابہ کرام و وارث ہوئے جن میں خلفائے اربعہ اور ابن عباس و ابن مسعود وغیرہ رضی اللہ عنہم ہیں۔ یہاں تک کہ حضرت ابن عباس نے فرمایا: اگر میرے اونٹ کی نکیل بھی گم ہو جائے تو اسے بھی قرآن کریم میں پالوں گا۔

(جس حال پر تم ہو اس پر اللہ تعالیٰ مومنوں کو نہیں رہنے دے گا حتیٰ کہ وہ خبیث و طیب کے درمیان امتیاز نہ کر دے۔) علماء نے

والتحقیق عندی ان جمیع ما عند النبی ﷺ من الاسرار الالہیة وغیرہا من الاحکام الشریعة قد اشتمل علیہ القرآن المنزل فقد قال سبحانه و انزلنا علیک القرآن تبیانا لکل شیء و قال اللہ تعالیٰ ما فرطنا فی الكتاب من شیء و قال ﷺ فیما اخرجه الترمذی وغیرہ ستکون فن قیل وما المخرج منها قال کتاب اللہ تعالیٰ فیہ نیاما قبلکم وخیر ما بعدکم وحکم فیکم واخرج ابن جریر عن ابن مسعود قال انزل فی هذا القرآن کل علم و بین لنا فیہ کل شیء ولكن علمنا یقصر عما بین لنا فی القرآن.

(روح المعانی ج ۶ ص ۱۹۰ آیت یا لعا الرسول بلغ ما انزل الیک

من ربک)

وقال الشافعی مرة بمكة سلونی ما شئتم اخبرکم عنه فی کتاب اللہ . قال ابن ابی الفضل الموسی فی تفسیره جمع القرآن علوم الاولین والآخرین بحیث لم یحط بها علما حقیقیا الا المتکلم بها ثم رسول اللہ ﷺ خلا ما استأثر به سبحانه تعالیٰ ثم ورث عنه معظم ذالک سادات الصحابة و اعلامهم مثل خلفاء الاربعة و ابن مسعود و ابن عباس رضی اللہ عنہم حتی قال لوضاع عقال بعیر لوجدته فی کتاب اللہ.

(تفسیر اتقان ج ۲ ص ۱۲۶)

(ما کان اللہ لیزر المومنین علی ما انتم علیہ حتی یمیز الخبیث من الطیب) اختلف العلماء فی

اس آیت کے سبب نزول میں اختلاف کیا ہے۔ کلبی نے کہا: کہ قریش نے کہا: اے محمد! تم گمان کرتے ہو کہ جو شخص تمہاری مخالفت کرے گا وہ دوزخی ہے اور اللہ اس سے ناراض ہے اور جو تمہاری اطاعت کرے گا اور تمہارے دین کی اتباع کرے گا وہ جنتی ہے اور اللہ اس سے راضی ہے۔ لہذا آپؐ ہمیں بتائیے کہ کون آپ پر ایمان لائیں گے اور کون ایمان نہیں لائیں گے؟ اس پر یہ آیت نازل ہوئی اور سدی نے کہا کہ حضور ﷺ نے فرمایا: مجھ پر میری امت مٹی میں اپنی اپنی صورتوں پر پیش کی گئی جیسا کہ آدم علیہ السلام پر پیش کی گئی تھی۔ میں نے ان میں سے اپنے اوپر ایمان لانے والوں اور ایمان نہ والوں کو جان لیا۔ جب یہ خبر منافقین کو پہنچی، تو ازاراہ مذاق کہنے لگے۔ محمد (ﷺ) گمان کرتے ہیں کہ انہیں اپنے اوپر ایمان لانے والوں اور نہ ایمان لانے والوں کا علم ہے، جو ابھی پیدا بھی نہیں ہوئے اور حالت یہ ہے کہ ہمارا انہیں پتہ بھی نہیں چل سکا۔ جب یہ بات رسول اللہ ﷺ کو پہنچی، تو آپؐ منبر پر جلوہ فرما ہوئے۔ کھڑے ہو کر اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کی پھر فرمایا: اس قوم کا کیا حال ہے جو میرے علم میں طعنہ کرتی ہے؟ تم مجھ سے آج سے لے کر قیامت تک کی چیزوں کے بارے میں پوچھو تو سہی میں تمہیں سب کا جواب دوں گا۔ یہ سن کر عبد اللہ بن حذافہ کھڑے ہوئے اور پوچھا: بتائیے میرا باپ کون ہے؟ فرمایا: تیرا باپ حذافہ ہے۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کھڑے ہو گئے اور عرض کرنے لگے یا رسول اللہ! ہم اللہ پر پروردگار ہونے کی حالت میں راضی ہوئے۔ اسلام کے دین ہونے پر، قرآن کے امام اور آپ ﷺ کے نبی ہونے پر راضی ہوئے۔ ہمیں معاف کر دیجئے۔ اللہ آپ کو معاف فرمائے۔ حضور ﷺ نے فرمایا: کیا تم باز آنے والے ہو؟ کیا تم باز آنے والے ہو؟ آپؐ منبر سے نیچے تشریف لائے تو یہ آیت نازل ہوئی۔

سبب نزول هذه الآية فقال الكلبي قالت القرشي يا محمد تزعم ان من خالفك فهو في النار والله عليه غضبان وان من اطاعك ويتبعك على دينك فهو في الجنة والله عنه راض فاخبرنا بمن يؤمن بك وبمن لا يؤمن بك فانزل الله تعالى هذه الآية وقال السدي قال رسول الله ﷺ عرضت على امتي في صورها في الطين كما عرضت على ادم واعلمت من يؤمن بي ومن يكفر بي فبلغ ذلك المنافقين فقالوا استهزاء زعم محمد انه يعلم من يؤمن به ومن يكفر ممن لم يخلق بعد ونحن معه وما يعرفنا فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقام على المنبر فحمد الله واثنى عليه ثم قال ما بال اقوام طعنوا في علمي لا تسألوني عن شيء فيما بينكم وبين الساعة الا نباتكم به فقال عبد الله بن حذافة السهمي فقال من ابى يا رسول الله ﷺ فقال حذافة فقام عمر فقال يا رسول الله رضينا بالله ربا وبالا سلام دينا وبالقران اما ما وبك نيا فاعف عنا عفا الله عنك فقال النبي ﷺ فهل انتم منتهون فهل انتم منتهون ثم نزل عن المنبر فانزل الله هذه الآية.

(تفسیر حازن ج ۱ ص ۳۰۰-۳۰۱ مطبوعہ معرقدیم، تفسیر مظہری

آیت ماکان اللہ لیزر المؤمنین لایۃ)

مفسرین کرام کی زیر بحث موضوع پر بکثرت عبارات موجود ہیں۔ صرف تین ہی پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ ”روح المعانی“ کے الفاظ ”قرآن کریم میں ہر چیز کا بیان ہے مگر ہماری عقلیں قاصر ہونے کی وجہ سے ان تک رسائی نہیں پاتیں“۔ اور پھر اسے صاحب روح المعانی نے ”اپنی تحقیق قرار دیا۔ یہی ”روح المعانی“ تفسیر ہے جسے دیوبندی علماء بھی تحقیقی تفسیر جانتے ہیں۔ ”تفسیر اتقان“ میں علوم اولین و آخرین کا قرآن کریم کو جامع قرار دیا گیا اور حضرات صحابہ کرام کو اس کا وافر علم عطا کیا گیا جس پر علامہ السیوطی رحمۃ اللہ علیہ

حضرت عبداللہ بن عباس کا قول پیش کرتے ہیں۔ ”اگر اونٹ کی رسی اور گیل گم ہو جائے تو میں اسے بھی قرآن میں پاؤں گا۔“ اس سے معلوم ہوا کہ قرآن کریم ہر قسم کے علوم کو شامل و کمال ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جو لوگ مذکورہ آیات کے عموم کو صرف احکام تک محدود کرتے ہیں، یہ درست نہیں۔ اونٹ کی گیل کو نسا حکم شرعی ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب ﷺ کو جملہ احکام شرعیہ کا علم کلی عطا فرمایا۔ اسی طرح تمام اشیاء کا نسا کا علم تمام عطا فرمایا۔ یہی ہم اہل سنت و جماعت کا عقیدہ ہے اور اسی کو صاحب ”تفسیر خازن“ نے بھی بیان فرمایا کہ جب منافقین نے آپ ﷺ پر اعتراض کیا کہ آپ کا دعویٰ یہ ہے کہ قیامت تک ایمان لانے اور نہ والے سب کو جانتا ہوں، حالانکہ ہم آپ کے سامنے آتے جاتے ہیں، لیکن آپ کو ہمارا بھی پتہ نہیں کہ ہم ہیئت مسلمان ہیں یا محض دھوکہ اور فریب دے رہے ہیں؟ اس کے جواب میں آپ نے منبر پر کھڑے ہو کر اعلان فرمایا۔ کچھ لوگ میرے علم پر اعتراض کرتے ہیں۔ کھلا اعلان ہے کہ جو چاہو پوچھو اور قیامت تک کی باتوں کا جواب دوں گا۔ ایک صحابی نے اپنے والد کے بارے میں پوچھا۔ فرمایا: اس کا نام ”حذافہ“ ہے۔ بھلا یہ بھی کوئی شرعی حکم ہے؟ حضور ﷺ نے مقررین کو بے نصیب بلکہ بدنصیب کہا، جو یہ سمجھتے تھے کہ آپ ہمارے دلوں کی بات نہیں جانتے۔ حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ نے جب آپ کے اعلان کو عام سمجھا، صرف منافقین کے لئے مخصوص نہ تھا تو آپ نے اپنے والد کے بارے میں دریافت کیا۔ کیونکہ کچھ لوگوں کو اس بارے میں غلط فہمی تھی۔ حالانکہ اس سوال کا تعلق ”مافی الارحام“ کے زمرے میں آتا ہے۔ بہر حال مذکورہ تفسیری حوالہ جات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ احکام شرعیہ، اسرار الہیہ اور ماکان و مایکون تمام کا علم باعطاء الہی عالم تھے۔ حضور ﷺ کے لئے ہر اقسام و انواع کے علوم کا کلی طور پر معلوم ہونا جس طرح تقاسیر سے ثابت ہے اسی طرح احادیث میں بھی ان کا ثبوت موجود ہے۔ ملاحظہ فرمائیے:

احادیث اور ان کی شرح سے حضور ﷺ کے علم کلی کا اثبات

حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ بیان فرماتے ہیں کہ سورج ڈھلنے پر آپ ﷺ نے باہر تشریف لا کر نماز ظہر پڑھائی۔ سلام کے بعد منبر پر جلوہ فرما ہو کر قیامت تک کے بڑے بڑے امور کا ذکر فرمایا۔ پھر فرمایا: مجھ سے جو چاہو پوچھ سکتے ہو۔ میں یہیں کھڑا کھڑا اس کا جواب دوں گا۔ لوگ رونا شروع ہو گئے۔ آپ بار بار فرماتے جو پوچھنا ہے پوچھ لو۔ حضرت عبداللہ بن حذافہ نے کھڑے ہو کر اپنے باپ کا پوچھا۔ فرمایا: حذافہ ہے۔ اس کے بعد آپ نے پھر فرمایا: پوچھو جو پوچھنا چاہتے ہو۔ اب حضرت عمر رضی اللہ عنہ آپ کے سامنے دو زانو بیٹھ گئے اور عرض کرنے لگے۔ اللہ کے رب ہونے، اسلام کے دین ہونے، آپ کے نبی ہونے پر ہم راضی ہیں حضور خاموش ہو گئے اور پھر فرمایا: بتائی قریب ہے۔ حضرت عبداللہ بن حذافہ کی والدہ نے ان سے کہا کہ تو نا فرمان بیٹا ہے۔ کیا تجھے یہ خوف تھا کہ تیری والدہ نے دور جاہلیت میں بدکاری کا ارتکاب کیا ہوگا جیسے عام عورتیں اس دور میں کیا کرتی تھیں؟ جناب عبداللہ نے کہا اگر حضور ﷺ مجھے کسی جہشی غلام کا بیٹا قرار دیتے تو میں اس سے ہی اپنا نسب ملا لیتا۔

(صحیح مسلم ج ۲ ص ۲۶۳ باب توفیرہ و ترک انصار سوالہ عمالا ضرورۃ الیہ، مطبوعہ رشیدیہ کتب خانہ دہلی)

حدیث مذکورہ سے درج ذیل امور کا اثبات ہوتا ہے:

- (۱) حضور ﷺ کو قیامت تک کی تمام اشیاء کا علم تھا۔
- (۲) حضرت عبداللہ بن حذافہ رضی اللہ عنہ کو یقین تھا کہ آقائے دو عالم ﷺ میری حقیقت کو جانتے ہیں کہ میں کس کے نطفہ سے ہوں؟
- (۳) حضرت عبداللہ بن حذافہ کی والدہ چونکہ صحابیہ تھیں، اس لئے وہ بھی یہی عقیدہ رکھتی تھیں کہ میرے بارے میں بھی حضور ﷺ کو علم ہے کہ میں بدکاری کا بیٹا کیسا کیسا ہوں؟

(۴) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کمال ذہانت سے اور بلاغت و فصاحت بھرے انداز میں دونوں طرف کا خیال رکھا۔ حضور ﷺ کے قیامت تک کے علم کے اعلان اور لوگوں کے مختلف سوالات پوچھنے کا نتیجہ بجز تباہی و ہلاکت کے کچھ نہ تھا۔ اس لئے آپ نے آپ کی نبوت پر رضامندی کا اعلان کر کے تائید کر دی کہ آپ جو کچھ فرما رہے ہیں وہ حق و سچ ہے۔

(۵) حضرت عبد اللہ بن حذافہ کا کہنا کہ اگر آپ کسی وحشی کے میرے باپ ہونے کا اعلان کر دیتے تو میں تسلیم کر لیتا۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ کا علم ”علوم خمسہ“ سے کہیں زیادہ وسیع ہے۔

عن ابی موسیٰ الاشعری قال سئل رسول اللہ ﷺ عن اشیاء کرہها فلما اکتروا علیہ مسئلہ غضب ثم قال للناس سلونی عما شتم فقال رجل من ابی؟ قال ابوک حدافہ فقال اخر وقال من ابی یا رسول اللہ؟ قال ابوک سالم مولیٰ شیبہ فلما رأی عمر ما فی وجہ رسول اللہ ﷺ من الغضب قال یا رسول اللہ ﷺ اننا نتوب الی اللہ وفی روایة ابی کریب قال من ابی یا رسول اللہ ﷺ قال ابوک سالم مولیٰ شیبہ۔

حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور ﷺ سے ایسی اشیاء کے بارے میں سوالات کئے گئے جنہیں آپ ناپسند فرماتے تھے۔ جب سوالات بکثرت ہوئے تو آپ ﷺ کو غصہ آ گیا پھر لوگوں سے فرمایا: جو کچھ چاہو پوچھ لو۔ ایک شخص نے پوچھا: میرا باپ کون ہے؟ فرمایا: حذافہ۔ دوسرا اٹھا اور پوچھا: میرا باپ کون ہے؟ فرمایا: تیرا باپ سالم ہے جو شیبہ کا آزاد کردہ غلام ہے۔ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آپ کے چہرہ انور پر ناراضگی کے آثار دیکھے تو عرض کرنے لگے یا رسول اللہ ﷺ! ہم اللہ کی طرف رجوع کرتے اور توبہ کرتے ہیں۔ اور ایک روایت میں یہ ہے کہ ابوکریب نے کہا کہ یا رسول اللہ! میرا باپ کون ہے؟ تو آپ نے فرمایا: تیرا باپ شیبہ کا آزاد کردہ غلام سالم ہے۔

(صحیح مسلم ج ۲ ص ۲۲۳۔ صحیح بخاری ج ۲ ص ۸۳ ابواب ما

یکرہ من کثرة السؤال وتکلف مالا یعینہ)

لوگوں نے ایسی چیزوں کے بارے میں سوالات کئے جسے آپ ناپسند جانتے تھے۔ اس سے مراد وہی پانچ اشیاء کے بارے میں سوالات کرنا ہے جن کا ذکر ایک آیت کریمہ میں آتا ہے۔ اس کے باوجود آپ نے ان میں سے چند مسلمان کے جواب عطا فرمائے۔ ایک دو نے آپ سے اپنے باپ کا پوچھا تو یہ ”مافی الارحام“ کے زمرہ میں آتا ہے اور سوالات کیا ہوئے اور ان کا کیا جواب عنایت فرمایا گیا؟ اس کا تذکرہ نہیں ملتا لیکن اتنا ضرور ہوا کہ یہی دو سوالات نہ تھے بلکہ ان سے پہلے بہت سے ناپسندیدہ اشیاء کے بارے میں آپ سے پوچھا گیا جس پر آپ ناراض ہوئے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس موقع پر جو طریقہ اختیار کیا۔ اس کے بارے میں امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کی تشریح میں لکھا ہے: ”کر اما من رسول اللہ ﷺ وشفقة علی المسلمین لتلا یوذوا النبی ﷺ فہلکوا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ طریقہ حضور ﷺ کے اکرام و تعظیم اور ادب کے پیش نظر اپنایا اور مسلمانوں پر شفقت فرمائی تاکہ ناپسندیدہ سوالات سے وہ حضور ﷺ کو تکلیف نہ پہنچاویں جس کی وجہ سے وہ تباہ و برباد نہ ہوں۔“ گویا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حاضرین پر مہربانی اور شفقت فرمائی اور انہیں ہلاکت سے بچالیا اور نہ جس طرح سوالات شروع ہو چکے تھے اور آپ جوابات عطا فرما رہے تھے۔ اس سے نگاہ عمر یہ دیکھ رہی تھی، کہ معاملہ کا انجام تباہی و بربادی کے علاوہ کچھ نہیں۔ حضرت عمر کے اس انداز سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ کے بارے میں علوم اولین و آخرین کا حصول آپ کا عقیدہ تھا۔ اس بنا پر درمیان میں نہیں آئے کہ لوگوں کو بتائیں کہ حضور ﷺ کو ان باتوں کا علم نہیں، لہذا تم آپ سے ایسی باتوں کے بارے میں سوالات نہ کرو، جن کا آپ کو علم نہیں یہ بات نہ تھی۔ امام نووی کے کلام کو بخور دیکھا جائے تو علم غیب کا مسئلہ بالکل حل

ہو جاتا ہے مختصر یہ کہ اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کو از ازل تا ابد تمام اشیاء کا علم عطا فرمادیا ہے۔ اسی کی تائید ایک اور حدیث سے بھی ہوتی ہے ملاحظہ فرمائیے:

قال قال رسول الله ﷺ رأيت ربى عز وجل فى احسن صورة قال فىم يختصم الملاء الاعلى قلت انت اعلم قال فوضع كفيه بين كفتى فوجدت بردها بين ثدى فعلمت مافى السموات والارض . (فعلمت) اى بسبب وصول ذالك الفيض . (مافى السموات والارض) يعنى ما اعلمه الله تعالى مما فىهما من الملائكة والاشجار وغيرهما وهو عبارة عن سعة على الذى فتح الله به عليه وقال ابن حجر اى جميع الكائنات التى مافى السموات بل وما فوقها كما يستفاد من قصة المعراج والارض هى بمعنى الجنس اى وجميع مافى الارضين السبع بل وما تحتها كما افاده اخباره عليه السلام عن الثور والحوت الذين عليهما الارضون كلها . (مرقات شرح مشکوٰۃ ج ۳ ص ۲۱۰ باب المساجد فصل دوم، مکتبہ امدادیہ بلقان)

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: میں نے اپنے رب کو بہترین صورت میں دیکھا۔ اس نے پوچھا: ملاء الاعلى کس بارے میں بحث کر رہے ہیں؟ میں نے عرض کیا: تو ہی بہتر جانتا ہے۔ فرمایا: پھر اللہ تعالیٰ نے اپنا دست قدرت میرے دونوں کندھوں کے درمیان رکھا۔ میں نے اس کی ٹھنڈک اپنے سینے میں پائی جس سے میں نے آسمانوں اور زمین کی تمام اشیاء کو جان لیا۔ یعنی دست قدرت کے وصول فیض سے میں نے آسمانوں اور زمینوں کے مابین فرشتوں، درختوں وغیرہ سب کو جان لیا۔ آپ کا یہ ارشاد اس وسعت کی طرف اشارہ کرتا ہے جو آپ کو اللہ تعالیٰ نے دکھایا اور ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ آسمانوں اور زمینوں کے درمیان سے مراد وہ تمام کائنات ہے جو آسمانوں میں بلکہ ان سے اوپر اور زمینوں میں بلکہ تحت الارضی تک موجود ہے۔ یہ بات واقعہ معراج سے مستفاد ہے۔ جیسا کہ حضور ﷺ نے تیل اور جھلی کے بارے میں بتلادیا، جن پر تمام زمینیں رکھی گئی ہیں۔

حضرت ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ حدیث پاک کی تشریح میں صاف صاف لکھا کہ اللہ تعالیٰ کے دست قدرت کے فیض سے آپ ﷺ کو آسمانی تمام کائنات اور تمام ارضی اشیاء بلکہ ان کے علاوہ جو بھی مخلوق ہے سب کا علم حضور ﷺ کو حاصل ہو گیا۔ کیا کوئی شخص اس تحریر کی بنا پر ملا علی قاری کو دائرہ اسلام سے خارج قرار دے گا ہرگز نہیں، کیونکہ آپ ﷺ کے لئے ملا علی قاری ذاتی نہیں بلکہ عطائی علم کے قائل ہیں اور یہی تمام علمائے امت کا عقیدہ ہے۔ اسی حدیث کی شرح کرتے ہوئے شیخ محقق قطراز ہیں:

فعلمت مافى السموات ولارض پس دانستم هر چه در زمین بود عبارت است از حصول تمام علوم جزئى وکلى واحاطه آن . (بہار المعانی شرح مشکوٰۃ، باب المساجد فصل دوم ص ۳۵۷ مطبوعہ مکتبہ رشیدیہ لاہور)

علمائے امت کے اقوال رسول کریم ﷺ کے لیے علم غیب کلی کا ثبوت

اما الاول وى ﷺ اول است در ايجاد که اول ما خلق الله نوری واول است در نبوت که کنت نبیا وادم المنجدل فى طينه واول مجيب در عالم در روز بياق

حضور ﷺ ايجاد میں اول ہیں۔ حدیث میں آیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے میرے نو کو پیدا فرمایا۔ آپ نبوت میں اول ہیں۔ آیا ہے کہ میں اس وقت بھی نبی تھا، جب آدم

علیہ السلام ابھی اپنے خمیر میں تھے۔ روز یثاق آپ ہی سب سے پہلے جواب دینے والے ہیں۔ جب پوچھا گیا: الست بربکم۔ آپ اللہ تعالیٰ پر سب سے پہلے ایمان لانے والے ہیں۔ وانا اول المسلمین۔ اس پر شاہد ہے۔ قبر سے اٹھنے والوں میں آپ سب سے پہلے ہیں۔ آپ کو سب سے پہلے سجدہ کی اجازت اور آپ کو ہی سب سے پہلے باب شفاعت کے کھولنے کا منصب ملے گا۔ جنت میں آپ سب سے پہلے داخل ہوں گے۔ آپ بعثت و رسالت میں بحکم خاتم النبیین سب سے آخر ہیں۔ آپ کی کتاب آخری کتاب، آپ کا دین آخری دین ہے جیسا کہ فرمایا: نحن الاخرون السابقون۔ آپ باعتبار انوار کے ظاہر ہیں، کہ تمام کائنات میں آپ کی روشنی پھیلی ہوئی ہے اور آپ ایسے ظاہر ہیں کہ دوسرا کوئی آپ کی طرح ظاہر و باہر نہیں۔ ایسے نور کہ دوسرا کوئی نور آپ کی مثل نہیں۔ آپ باطن ہیں یعنی آپ کے اسرار پوشیدہ ہیں جن کی طرف کسی کی رسائی نہیں ہے۔ آپ سب کے نزدیک ہیں آپ کے کمال و جمال کے نظارہ میں سبھی حیران ہیں اور آپ تمام اشیاء کے عالم ہیں یعنی ذات الہی، احکام، صفات، اسماء، افعال اور آثار بلکہ تمام ظاہری و باطنی علوم پر آپ مطلع ہیں آپ نے تمام ممکنات کا احاطہ کیا ہوا ہے اور فوق کل ذی علم علیہ کا مصداق ہیں ﷺ۔

آدم علیہ السلام سے نوحہ اولیٰ تک دنیا میں جو کچھ ہے آپ پر اسے منکشف کر دیا گیا۔ ان تمام اشیاء کے حالات از اول تا آخر آپ کو معلوم ہو گئے اور آپ نے اپنے بعض صحابہ کو بھی ان میں سے بعض احوال کی خبر دی۔

رسول کریم ﷺ نے فرمایا: میں ان دس گھڑ سواروں کے نام جانتا ہوں اور ان کے باؤ اجداد کے علاوہ ان کے رنگ بھی جانتا ہوں۔ اس ارشاد میں آپ کا معجزہ ہونے کے ساتھ ساتھ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو کائنات وغیرہ کی تمام کلیات و جزئیات کا علم عطا فرمادیا ہے۔

تمہارے رسول تم پر گواہ ہوں گے کیونکہ آپ نور نبوت کے

است الست بربکم قالوا بلی واول من امن بالله وابدالك امرت وانا اول المسلمین واول من تنشق عنه الارض واول من یؤذن له بالسجود واول یتفتح له باب الشفاعة واول من یدخل الجنة باوجود سبقیت واولت اخراست در بعثت ورسالت ولكن رسول الله وخاتم النبیین وکتاب وادراکتب ودين وادرا دیان است چنانکہ فرمودن نحن الاخرون و السابقون. الظاهر الباطن ظاہر است انوار او کہ تمامہ آفاق را در گرفتہ و عالم را روشن ساخته است۔ و بیچ ظہوری مثل ظہوری و بیچ نوری مثل نوری مانند نور وی نیست و باطن است اسرار وی کہ بیچکس بدرک حقیقت حال وی راہ نبرده و دور و نزدیک ہمہ در نظارہ کمال و جمال وے حیران و غیرہ مانند و هو بسکل شیء علیم و وی ﷺ وانا است برہمہ چیز از شیوہا ذات الہی و احکام و صفات حق و اسماء و افعال و آثار و کجج علوم ظاہر و باطن اول و آخر احاطہ نمود۔ و مصداق و فوق کل ذی علم علیہ۔ شدہ علیہ من الصلوٰۃ و افضلها و من التحیات اتمها و اکملها۔

(مدارج النبوت ج ۱ ص ۱۵۱ مطبوعہ منشی نکلشور لکھنؤ)

ہرید و دنیا است از زمان آدم تا وزن نوحہ اولیٰ بروے ﷺ منکشف ساختند تا ہمہ احوال را از اول تا آخر معلوم کرد و یاران خود را نیز بعضی از احوال خبر دار۔ (مدارج نبوت ج ۱ ص ۱۴۳ باب سوم در بیان فضل و شرافت، مطبوعہ نکلشور)

قال رسول الله ﷺ انی لاعرف اسمائهم ای العشرة (واسماء ابائهم و الوان خیولهم) فیہ مع کونہ من المعجزات دلالة علی ان علمہ اللہ تعالیٰ محیط بالکلیات و الجزئیات من الکائنات و غیرها۔

(مرقات شرح مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۵۱ مطبوعہ مکتبہ امدادیہ بلقان)

(و یکون الرسول علیکم شہیدا) یعنی

باشدرسولے شہر شام گواہ زیرا کہ او مطلع است بخورنوت بررتبہ ہر متدین بدین خود کہ در کرام درجہ از دین من رسیده و حقیقت ایمان او چست و حجابے کہ بدان از ترقی محجوب مانده است کرام است بیس اوے شامسدگانان شامرا اور درجات ایمان شمارا و اعمال نیک و بد شمارا و اخلاص و نفاق شمارا و لہذا شہادت او در دنیا یہ حکم شرع در حق امت مقبول و واجب العمل است و آنچه از فضائل و مناقب حاضران زمان خود مثل صحابہ کرام و ازواج و اہل بیت یا غائبان از زمان خود مثل اولیس و صلہ مہدی و مقبول و مجال یا از مصائب و مناقب حاضران و غائبان مفسر مانید اعتقاد برآں واجب است۔

(تفسیر عزیزی پارہ دوم رکوع اول زیر آیت و لیکن الرسول علیکم شہید اص ۵۱۸ مطبوعہ ہند)

مذکورہ موضوع پر علمائے امت کے اس کثرت سے اقوال و ارشادات ہیں کہ ان کا یکجا ذکر کرنا نہایت دشوار ہے۔ رسول کریم ﷺ کی ذات والا صفات کا اس بارے میں ہم کیا اندازہ لگائیں جبکہ آپ کی امت کے اولیائے کرام میں سے بعض نے یہاں تک دعویٰ کیا کہ "تمام زمین پر ہر گرنے والے پتے کو میں جانتا ہوں" اور یہ بھی قول موجود ہے کہ جتنا الٰہی سے اپنے زمانہ تک کے اپنے مرید کے حالات سے جو بیرون اور شیخ بے خبر ہو وہ درحقیقت ولی نہیں ہے۔ مختصر یہ کہ جناب رسول کریم ﷺ مظہر ذات و صفات خدا اور محبوبیت کبریٰ کے منصب عالیہ پر ممکن کے علم غیب کے متعلق جو قیود ہم نے ذکر کیے۔ یعنی آپ کا علم عطائی ہے ذاتی نہیں ہے۔ تدریجی ہے مخلوق ہے ازلی نہیں۔ ان کے قیود کے ساتھ متعین علم غیب تسلیم کرنے والے کو بھی اگر مشرک کافر ٹوٹا دیا جائے تو مذکورہ احادیث اور ان کی شرح کرنے والے جید محدثین کرام کے بارے میں کیا کہا جائے گا؟ ہم ہانگہ دہل کہتے ہیں کہ جو شخص بھی حضور ﷺ کے لئے مذکورہ قیود کے ساتھ ماکان و مایکون کا علم تسلیم نہیں کرتا، وہ قرآن کریم کا منکر ہے۔ اس کی صرف ایک مثال پراکتفا کرتا ہوں۔

مثال

"قل لا یعلم من فی السموات والارض الغیب الا اللہ کہہ دیجیے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا آسمانوں اور زمینوں کا غیب کوئی نہیں جانتا۔" منطقی اعتبار سے یہ "سالب کلیہ" تفسیر ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی بھی دوسرا نہیں جانتا۔ لیکن اسی قرآن میں ایک اور جگہ ارشاد ہے: "فلا ینظہر علی غیبہ احد الا من ارتضیٰ من رسول اللہ اپنے غیب کو کسی پر ظاہر نہیں کرتا مگر رسولوں میں سے جسے پسند کرے (اس پر ظاہر کر دیتا ہے)" اس آیت میں مرتضیٰ رسول کے لئے اظہار غیب کا اعلان اور خبر دی گئی ہے اور یہ "موجبہ جزئیہ" ہے۔ اہل عقل جانتے ہیں کہ سالب کلیہ کی تفسیر موجبہ جزئیہ ہوتی ہے۔ لہذا ثابت ہوتا ہے کہ دونوں آیات باہم متناقض ہیں۔ کیا قرآن کریم کی آیات میں تناقض پایا جاتا ہے؟ تناقض کا (قرآن کریم میں) قائل خارج از ایمان ہوتا ہے۔ اب ان دونوں آیات میں بظاہر تناقض کو اگر یوں حل نہ کریں کہ سالب کلیہ میں جوئی کی گئی وہ علم ذاتی کے اعتبار سے ہے اور ایجاب جزئی میں اثبات علم عطائی کے پیش نظر ہے۔ یعنی ذاتی طور پر اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی اور ایک چیز کا علم غیب بھی نہیں رکھتا اور عطائی علم غیب پسندیدہ رسول کو دیا گیا ہے۔

یہی طریقہ تطبیق علمائے امت کے ہاں مسلم و محقق ہے۔ ”جاء الحق“ میں مفتی احمد یار خاں لیسٹی گجراتی رحمۃ اللہ علیہ نے ”زرقاتی شرح مواہب“ سے ایک عبارت نقل فرمائی۔ ملاحظہ ہو:

اخبار متواترہ اس بارے میں مذکور ہیں اور ان کے اس مفہوم پر تمام کو اتفاق ہے کہ حضور ﷺ غیب پر مطلع تھے اور یہ نظریہ ”لا یعلم الغیب الا اللہ“ کی مثل آیت کے منافی نہیں۔ کیونکہ حضور ﷺ وغیرہ سے جو نفی ہوئی وہ واسطہ کے بغیر علم کی نفی ہے لیکن اللہ تعالیٰ کے بتا دینے سے غیب کا جاننا تو یہ نظریہ ثابت شدہ ہے۔ اس کی توثیق و تصدیق ”الا من ارتضى من رسول“ کرتی ہے۔

وقد تواترت الاخبار واتفقت معانيها على اطلاعه عليه السلام على الغيب ولا ينافي الايات الدالة على انه لا يعلم الغيب الا الله لان المنفى علمه عليه السلام من غير واسطة اما اطلاعه عليه السلام باعلام الله فمحقق بقوله تعالى الا من ارتضى من رسول. (جاء الحق ص ۷۵)

قارئین کرام! علامہ زرقاتی رحمۃ اللہ علیہ نے اس دور کے مختلف فیہ مسائل میں تصفیہ کیلئے ایک ایسا ضابطہ نقل فرمایا جس سے تمام مسئلے خود بخود حل ہو جاتے ہیں۔ یعنی ذاتی اور عطائی کا فرق پیش نظر رہے۔ اسی طرح شیخ محقق رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ایک قاعدہ ذکر فرمایا جس کا خلاصہ یہ ہے: ”اللہ تعالیٰ کو حق حاصل ہے کہ وہ اپنے بندے کو جن الفاظ سے چاہے خطاب کرے اسی طرح بندے کے لئے روا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے حضور عاجزی اور انکساری کے اظہار کے لئے کوئی سے بھی الفاظ استعمال کرے کسی غیر کو یہ قطعاً حق حاصل نہیں کہ وہ انہی الفاظ کو بہانہ بنا کر اللہ یا اس کے بندے کے بارے میں اعتراض کرتا پھرے“۔ اس کے بعد شیخ محقق نے ایسی آیات نقل کیں جن میں مذکورہ طریقہ موجود ہے۔ یہی وہ آیات ہیں جن کو فی زمانہ کچھ بد باطن لوگ کریم ﷺ کی ذات مقدسہ پر ناز بیا جملے کتے ہیں اور ان سے اپنے غلط استدلالات کی عمارت کھڑی کرتے ہیں۔ حضور ﷺ بے اختیار ہیں آپ ہم جیسے بشر ہی ہیں آپ کو دیوار کے پیچھے کا علم نہیں، آپ کو اپنا انجام معلوم نہیں وغیرہ وغیرہ۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں شیخ محقق کی اصل عبارت بمعبر ترجمہ نقل کر دی جائے۔ عبارت ملاحظہ ہو:

بدانکہ این جا ادب وقاعدہ است کہ بعض از اہل اصفیاء واہل تحقیق ذکر کرده اند و شناخت آن در رعایت آن موجب حل اشکال و سبب سلامت حال است و آن این است کہ اگر جناب ربوبیت جل و علی خطاب و متاب و سطوت و سلطنت و استغنائے و استعلائے واقع شود مثل (۱) انک لاتھدی من احببت. (۲) ولیحطن عملک. (۳) لیس لک من الامر من شیء. (۴) ترید زینۃ الحیوۃ الدنیا و امثال آن یا از جانب نبوت عبودتی و انکسارے و اقتارے و عجزے و مسکنتے با وجود آید مثل (۱) قل انما انا بشر مثلکم. (۲) اغضب کما یغضب العبد. (۳) ولا اعلم ماورای هذا الجدار. (۴) ما ادروی ما یفعل بی ولا بکم۔ و مانند آن با وجود آید مارا بناید کہ در آن دخل کنیم

ہے (۳) میں اس دیوار کے پیچھے کی اشیاء کا علم نہیں رکھتا (۴) میں نہیں جانتا کہ میرے اور تمہارے ساتھ کیا ہوگا وغیرہ۔ ان مقامات میں ہمیں مثل اندازی نہیں کرنی چاہیے اور نہ ہی اپنے آپ کو ان خطابات و عبارات میں شریک سمجھنا چاہیے اور نہ ہی ایسے مضامین پر خوشی و مسرت کا اظہار کرنا چاہیے بلکہ ادب و احترام کے دائرے میں رہتے ہوئے خاموشی اور اللہ تعالیٰ کی پناہ تلاش کرنی چاہیے۔

آقا و مولیٰ کو یہ حق پہنچتا ہے کہ اپنے بندے کو جو چاہے کہے اور جو چاہے اس سے سلوک کرے اور اس پر اپنی بڑائی جملائے اور بندہ کو بھی یہ حق پہنچتا ہے کہ اپنے آقا کی بندگی اور اس کے سامنے کسر نفسی اور عاجزی کا اظہار کرے۔ کسی دوسرے کی کیا مجال اور کیا طاقت کہ اس مقام میں مثل اندازی کرے اور ادب کی حد بچلائے؟ یہ مقام وہ ہے جہاں بہت سے ضعیف الاعتقاد اور جاہل لوگوں کے قدم ڈگمگا جاتے ہیں اور ان کے دینی ایمانی نقصان کا سبب بن جاتے ہیں۔

قارئین کرام! شیخ محقق اور علامہ زرقانی کے تحریر کردہ قواعد کو سامنے رکھ کر اگر بنظر انصاف دیکھا جائے، تو حقیقت حال بالکل واضح ہو جاتی ہے۔ ایسی ہی آیات و احادیث کو گستاخ لوگ بطور دلیل و حجت پیش کرتے ہیں اور ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ پیغمبر ہماری طرح کے ہی بشر ہوتے ہیں وہ کچھ اختیار نہیں رکھتے۔ ایسے ہی مستدلین کو شیخ محقق نے جاہل اور ضعیف الاعتقاد قرار دیا ہے۔ حضرت آدم "ربنا ظلمنا انفسنا" عرض کریں۔ حضرت یونس انہی کنت من الظالمین بار بار پڑھیں۔ یہ ان کی عاجزی و انکساری ہے۔ ہم ان آیات کریمہ سے محاذ اللہ ان کے ظالم ہونے کا نظریہ نہیں اپنا سکتے حالانکہ وہ خود اس کا اظہار کر رہے ہیں۔ اگر کوئی مومن کسی پیغمبر کو بھی معمولی درجہ کا ظالم سمجھتا ہے، تو وہ دائرہ اسلام سے نکل جاتا ہے۔ لہذا ہم امتیوں کو یہ زیب نہیں دیتا کہ حضرات انبیائے کرام کے منہ سے انکساری و عاجزی کے انداز میں اپنے رب کے حضور نکلے ہوئے کلمات کو ان پر چسپاں کریں اور نہ ہی اللہ تعالیٰ کے خطابات کا انداز ہم حضرات انبیائے کرام کے بارے میں اپنائیں۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

و تحقیق کلام دریں مقام آنست کہ باطابق اصحاب نظر و بدھان و اتفاق ارباب شہود و عیان نخستین گو ہریکہ با مرکن فیکون بوسیلة قدرت و ارادت بیجوں از دریائے غیب مکون بساحل شہادت آمد جو ہرے بسط نورانی بود کہ بعرف حکماء آنرا عقل اول خوانند اور بعض اخبار تعبیر ازان بعلم اعلیٰ رفتہ و اکابر ائمہ کشف و تحقیق آنرا حقیقت محمدیہ خوانند و آن جوہر

واشتر اک جویم و انبساط نامم بلکہ بر حد ادب و سکوت و تحاشی توقف کنیم۔ خواجہ رامیر سد کہ باندہ خود ہرچہ خواہ بگوید و بکند و استعلاء نماید و بندہ نیز با خواجہ بندگی و فردوسی کند دیگرے را چہ مجال و یا برائے آنکہ دریں مقام در آید و مثل کند و از حد ادب این مقام پائے لغزش بسیارے ازضعفاء و جبلاء و تقصیر ایشان است۔

(مدارج النبوة ج ۱ ص ۸۳ باب سوم در بیان فضل و شرافت مطبوعہ نولکشور لکھنؤ)

وسیلہ سے، جس سے تمام افراد موجودات مراد ہیں خواہ وہ ہو چکے ہیں یا ہوں گے سب کو جان لیا اور تمام کائنات کے جملہ حقائق بطور اشتمال علمی اس جوہر نورانی کی حقیقت میں مندرج تھے۔ جیسے دانہ اپنی ذات سے پیدا ہونے والی تمام شاخوں اور پتوں پر مشتمل ہوتا ہے اور تمام درخت اسی اشتمال کی تفصیل ہوتا ہے۔ اس طرح تمام موجودات اسی ترتیب سے جس کے ساتھ وہ جوہر نورانی میں موجود تھے منصفہ شہود پر آرہے ہیں۔

نورانی خود را مبداء خود را و ہر چہ از مبد بتوسط او صادر تواند شد از افراد موجودات چنانکہ بودو ہست و خواہد بود بدانست و تمام حقائق اعیان برسبیل انطوائی علمی در حقیقت او مندرج و مندمج بود . وہم چنانکہ دانہ مشتمل است نوعی از اشتمال بر اغصان و اوراق و اثمار موجودات در مواد عینی بر تلو همان ترتیب کہ دران جوہر مسکن است . (اخلاق جلالی ص ۲۳۶ مطبوعہ نولکشور لکھنؤ)

صاحب اخلاق جلالی ملا جلال نے عقل و نقل سے یہ ثابت کر دکھایا کہ حقیقت محمدیہ تمام کائنات میں جاری و ساری ہے اور تمام مخلوقات اسی حقیقت میں اجمالاً مخفی ہیں۔ اپنے اپنے وقت پران کا بالفعل وجود ہوا، اور ہے اور ہوتا رہے گا۔ اسے سمجھانے کی خاطر دانہ کی مثال پیش کی۔ یعنی درحقیقت اس کا درخت، ٹہنیاں، پتے اور پھل وغیرہ موجود ہیں۔ ان سب پر وہ مشتمل ہے اور اپنے اپنے وقت پر وہ ظاہر ہوتے ہیں۔ اس طرح ارباب کشف و شہود کے سامنے حقیقت محمدیہ کا اشتمال ہے۔ چونکہ ذات محمدی اور حقیقت محمدیہ مدرک ہے اس لئے وہ اپنے اندر اجمالی طور پر سمائی ہوئی ہر شے کا ادراک رکھتی ہے۔ بخلاف دانہ کے کہ وہ غیر مدرک ہے۔ اہل کشف و صاحب روحانیاں پر یہ حقائق مخفی نہیں ہیں۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ کو علوم خمسہ کے علاوہ اور بھی بہت سے علوم سے نوازا ہے۔ باب المیراث میں ”مائی القند“ کی نسبت سے میں نے علم غیب وغیرہ اباحت درج کر دیں کیونکہ انہیں متنازع فیہ بنا دیا گیا ہے۔ یہ بحث ضمناً اور حقیقت سے آگاہی کی خاطر تحریر ہوئی۔ کسی کی تنقیص یا حق تلفی کا ارادہ نہیں۔ دائرہ ادب میں رہتے ہوئے مدلل بات عرض کر دی۔ اللہ تعالیٰ انہیں شرف قبولیت عطا فرمائے۔ آمین ثم آمین

ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء
اور ہم نے آپ پر اس کتاب کو نازل کیا ہے
جو ہر چیز کا روشن بیان ہے

تبیان القرآن

(مکمل بارہ ۱۲ جلد)

— تصنیف —

شیخ الحدیث علامہ غلام رسول سعیدی
دارالعلوم نعیمیہ کراچی

— دسویں جلد —

انشاء اللہ اگست 2005ء میں دستیاب ہوگی

تفسیر ابن عباس (مکمل ۲ جلد)

(ترجمہ و حواشی)

عقرب زبور طبع سے آراستہ ہو رہی ہے
از ترجمان قرآن حضرت عبداللہ ابن عباس
رضی اللہ تعالیٰ عنہما

— ترجمہ —

مولانا شاہ محمد عبدالمتقن قادری بدایونی

رحمۃ اللہ علیہ

— ترجمہ قرآن —

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا بریلوی رحمۃ اللہ علیہ

تسہیل

مولانا مفتی عزیز احمد قادری بدایونی رحمہ اللہ

المواہب

اللدنیہ

(مترجم ۳ جلد)

مع حواشی

شرح زرقانی

— تصنیف —

الشیخ احمد بن قسطلانی متوفی ۹۲۳ھ

— ترجمہ —

مولانا مفتی محمد صدیق ہزاروی

(جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور)

فقہ حنفی کے عظیم ماخذاور احادیث شریف کے
اہم ذخیرے کی شرح

بنام

شرح موطا امام محمدؐ

(مکمل ۳ جلد)

— تصنیف —

حضرت امام محمد بن حسن شیبانی رحمہ اللہ تعالیٰ

— ترجمہ و شرح —

محقق اسلام علامہ محمد علی رحمہ اللہ تعالیٰ

فون: 092-42-7312173

فیکس: 092-42-7224899

ناشرین: فرید پبلسٹال (پرائیویٹ) لمیٹڈ
۳۸۔ اردو بازار لاہور

